



CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA INTERATENEO IN:
SCIENZE DELL'ANTICHITÀ

CICLO XXXIII

TESI DI RICERCA

IN COTUTELA CON SORBONNE UNIVERSITÉ – ED. 1. MONDES ANTIQUES ET MEDIEVAUX

**I *PROGIMNASMI* DI NICEFORO BASILACE.
EDIZIONE CRITICA, TRADUZIONE E COMMENTO**

SSD: FIL-LET/05 – FILOLOGIA CLASSICA

Coordinatore di dottorato:

Prof. Filippomaria Pontani

Supervisor:

Prof. Ettore Cingano

Prof. Didier Marcotte

Prof. Andrea Tessier

Prof. Enrico Maltese

Dottoranda:

Giulia Gerbi

Matricola: 956385

INDICE

Introduzione	1
Niceforo Basilace: la vita e la carriera.....	4
Le opere.....	6
I <i>Progimnasmí</i>	9
Le tematiche.....	11
La tradizione manoscritta.....	11
I. La famiglia <i>x</i>	15
II. La famiglia <i>y</i>	21
III. Gli altri testimoni.....	25
Le edizioni.....	28
Premesse.....	29
<i>Sigla atque breviata</i>	29
Μῦθοι	
Testo critico	
Fab. 1.....	21
Fab. 2.....	32
Fab. 3.....	34
Fab. 4.....	35
Fab. 5.....	36
Fab. 6.....	37
Fab. 7.....	38
Traduzione.....	39
Commento.....	43
Διηγήματα	
Testo critico	
<i>Narr.</i> 1.....	75
<i>Narr.</i> 2.....	76
<i>Narr.</i> 3.....	77
<i>Narr.</i> 4.....	78
<i>Narr.</i> 5.....	80
<i>Narr.</i> 6.....	81
<i>Narr.</i> 7.....	82
<i>Narr.</i> 8.....	83
<i>Narr.</i> 9.....	85
<i>Narr.</i> 10.....	87
<i>Narr.</i> 11.....	89
<i>Narr.</i> 12.....	90
<i>Narr.</i> 13.....	92
<i>Narr.</i> 14.....	94
<i>Narr.</i> 15.....	95
<i>Narr.</i> 16.....	97
Traduzione.....	99
Commento.....	109
Γνώμαι	
Testo critico	
<i>Sent.</i> 1.....	136
<i>Sent.</i> 2.....	139
<i>Sent.</i> 3.....	144
Traduzione.....	149
Commento.....	157
Ἀνασκευή - Κατασκευή	

Testo critico Άνασκευή.....	187
Traduzione Άνασκευή	191
Commento Άνασκευή	194
Testo critico Κατασκευή	204
Traduzione Κατασκευή	211
Commento Κατασκευή.....	216
Έγκώμιον	
Testo critico.....	227
Traduzione.....	232
Commento.....	235
Ἠθοποιΐαι	
Testo critico	
<i>Eth.</i> 1.....	246
<i>Eth.</i> 2.....	248
<i>Eth.</i> 3.....	251
<i>Eth.</i> 4.....	254
<i>Eth.</i> 5.....	257
<i>Eth.</i> 6.....	259
<i>Eth.</i> 7.....	261
<i>Eth.</i> 8.....	263
<i>Eth.</i> 9.....	266
<i>Eth.</i> 10.....	269
<i>Eth.</i> 11.....	272
<i>Eth.</i> 12.....	274
<i>Eth.</i> 13.....	282
<i>Eth.</i> 14.....	285
<i>Eth.</i> 15.....	287
<i>Eth.</i> 16.....	290
<i>Eth.</i> 17.....	293
<i>Eth.</i> 18.....	295
<i>Eth.</i> 19.....	298
<i>Eth.</i> 20.....	300
<i>Eth.</i> 21.....	303
<i>Eth.</i> 22.....	307
<i>Eth.</i> 23.....	310
<i>Eth.</i> 24.....	315
<i>Eth.</i> 25.....	319
<i>Eth.</i> 26.....	322
<i>Eth.</i> 27.....	325
Traduzione.....	328
Commento.....	382
Bibliografia.....	531
Sitografia.....	546
Appendice 1 – Résumé de la thèse.....	548
Appendice 2 – Interventi al testo.....	577

INTRODUZIONE

NICEFORO BASILACE: LA VITA E LA CARRIERA

Le date tradizionalmente individuate come data di nascita e *terminus post quem* per la morte di Niceforo Basilace sono il 1115 e il 1182. Entrambe derivano dagli studi condotti da Garzya che individuano il *floruit* di Basilace alla metà esatta del XII secolo, anche in virtù della contemporaneità con Eustazio di Tessalonica¹. L'anno 1182, individuato da Garzya come *terminus post quem* per la morte, era prima sostituito dalla datazione approssimativa al 1180 o dalla forbice temporale 1180-1185 e corrisponde all'anno in cui Michele Coniate divenne metropolita della città di Atene. Il legame tra i due fatti ha origine da un indizio testuale: nel ms. *Bucur. gr.* 508 (B), latore dell'*Eth.* 12 di Basilace, si ha dopo il testo dell'etopea, alla p. 62, la titolazione rubricata di un'epistola indirizzata a «τῷ ἀγιωτάτῳ μετροπολίτῃ Ἀθηνῶν κυρῷ Μικαῆλ τῷ Χωνιάτῃ», cui non segue però alcun testo. La paternità dell'epistola (che però di fatto non sussiste, perché non è altrimenti tradita), indicata con τοῦ αὐτοῦ, è stata attribuita da Garzya (1971) a Basilace, riconosciuto dal manoscritto come autore dell'etopea, ed è stata quindi usata per individuare il 1182, anno della salita di Coniate al soglio di metropolita, come anno in cui Basilace doveva essere ancora vivo (e attivo) e quindi come *terminus post quem* per la sua morte.

Della famiglia di Basilace sappiamo che si trattava, per il ramo paterno, di una famiglia aristocratica di tradizione militare e, per il ramo materno, attiva in incarichi civili². Il fratello minore Costantino Basilace, cui è dedicata una monodia (Niceph. Basil. *Mon.* 1 Pignani), morì durante la spedizione inviata da Manuele Comneno in Italia (1155-1156)³. È possibile, ma indimostrabile, che il ramo paterno della famiglia fosse legato alla famiglia Basilace di origine armena o paflagone che si ricorda per il tentativo di usurpazione del trono attuato da Niceforo Basilace (omonimo del nostro retore) ai danni di Niceforo III Botaniate, nel 1078⁴.

Della sua educazione Basilace parla nel prologo all'edizione delle sue opere che lui stesso allestì⁵: si trattò – non sorprendentemente – di un'educazione imperniata sulla lettura dei classici e dei poeti antichi, impartitagli, insieme al fratello Costantino, dallo zio materno⁶. Di educazione si occupò certamente per un lungo tratto della sua carriera,

¹ Garzya 1970a, p. 611.

² Cfr. Garzya 1969, p. 65.

³ Il titolo completo di *Mon.* 1 la dedica, infatti, a Costantino Basilace «ἀνααιρεθέντι ἐν τῷ σικελικῷ πολέμῳ».

⁴ Cfr. Kazhdan, ODB, vol. 1, p. 262, s.v. Basilakes.

⁵ Conservato nel ms. Scorialensis Y II 10, più avanti descritto, ai ff. ff. 524^r-527^v, edito per la prima volta in Garzya 1971b e poi in Garzya 1984. Cfr. anche Garzya 1969.

⁶ Niceph. Basil. *Mon.* 1.68: «ὁ κοινὸς τροφεύς, ὁ πρὸς μητρὸς θεῖος». L'importanza attribuita allo zio materno, indicato come responsabile dell'educazione dei ragazzi, ha indotto Garzya (1970a, p. 612) a ipotizzare che il padre di Basilace fosse morto prematuramente quando i figli erano ancora piccoli. L'ipotesi, pur indimostrabile, è corroborata dal fatto che nello stesso passo Niceforo dice che il fratello Costantino gli era stato affidato dallo zio morente (*Mon.* 1.68: «μοι [...] ἐπίστευσεν») e dal fatto che più avanti afferma di essere stato per Costantino 'padre dopo nostro padre' (*Mon.* 1.321s.: «ἐμὲ τὸν πατέρα

prima privatamente e poi con un incarico ufficiale alla Scuola Patriarcale di Santa Sofia⁷, cui egli stesso allude nel prologo (10): «τὸ δὲ καὶ χρόνῳ προήκοντα καὶ εἰς τὸ τῆς διδασκαλικῆς ἀξίας ὕψος ἀναβάντα». Se l'ascesa alla carica di professore della Scuola Patriarcale corrispose ad un aumento della qualità e della quantità della sua produzione⁸ (verosimilmente perché, dato il prestigio della carica, ne aumentò le commissioni e le occasioni pubbliche), alla prima fase della sua attività di docente corrispose invece l'elaborazione di metodi di insegnamento innovativi, specialmente nell'ambito – rilevantisimo nella prassi scolastica dell'epoca – della schedografia⁹. Basilace descrive il proprio metodo come una pratica innovativa (soprattutto grazie all'attenzione riservata ai contenuti) e di grande successo¹⁰, tanto da meritargli l'ostilità di coloro che praticavano la schedografia tradizionale e il conio, per indicare il suo stile, dei termini βασιλακίζειν e βασιλακισμός¹¹. Alla Scuola Patriarcale Basilace ricoprì l'incarico di διδάσκαλος τοῦ Ἀποστόλου, la seconda carica per importanza nell'istituzione, legata al commento delle epistole paoline. In qualità di professore della Scuola, Basilace frequentò il circolo imperiale sotto Giovanni II Comneno e poi di Manuele Comneno produsse orazioni ed encomi per personaggi per l'imperatore e per vari personaggi a lui vicini quali Giovanni Axuch, Giovanni Comneno vescovo di Bulgaria, il patriarca Nicola Muzalone. Oltre alla funzione di docente, occupò per un

μετὰ τὸν κοινὸν πατέρα»), espressione che, sebbene possa trattarsi di una modalità di enfasi retorica applicata al loro rapporto, potrebbe davvero indicare una scomparsa del padre di Basilace nella giovane (o giovanissima) età dei figli.

⁷ Queste due fasi dell'attività di insegnamento sono correttamente ipotizzate da Garzya (1969, p. 58-59) in base a quanto detto nel *Prologo* (per cui si veda poco oltre) e in base al coevo riscontro della carriera di Michele Italico (cfr. Mich. Ital. *Ep.* 7). Sulla scuola patriarcale, e più in generale sull'insegnamento scolastico a Bisanzio, cfr. Browning (1962; 1963; 1965); Lemerle (1971); Maltese (1997); Maltese (2001); Markopoulos (2006); Bianconi (2010); una recente *summa* è Pontani (2015).

⁸ Cfr. *Prol.* 176-179: «τὸ δὲ καὶ χρόνῳ προήκοντα καὶ εἰς τὸ τῆς διδασκαλικῆς ἀξίας ὕψος ἀναβάντα μὴ καὶ ὡς ἀηδόνα λειμῶνος μεγάλου τῆς ἐκκλησίας δραζάμενον, πλείω τερετίσαι καὶ γενέσθαι λαλίστερον, τοῦτο δὲ καὶ λέξων ἐρχομαι».

⁹ A proposito della schedografia come pratica diffusissima e fondante della scuola bizantina si vedano Vassis, *Der Neue Pauly* XI, pp. 152-153, s.v. 'Schedographie' e Kazhdan, ODB, vol. 3, p. 1849, s.v. 'Schedographia'; cfr. inoltre Schirò 1949, Browning 1976, Lemerle 1977; Polemis 1995; più di recente: Silvano 2015, Nousia 2016, pp. 49-92 e il lavoro di Agapitos (Agapitos 2015a, 2015b, 2017).

¹⁰ Cfr. *Prol.* 66-77: «οὐ τὸν ἀρχαῖον μέντοι τρόπον τοῦς λαβυρίνθους τούτους διετεχνώμην· ἀγλευκὲς γάρ μοι ἐδόκει καὶ ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης ἀξέστου τὸ μὴ ξὺν ἡδονῇ λέγειν ἢ καὶ ὄλως ὑποβαρβαρίζειν. Ὅθεν οὐκ ἀνίην τοῦς γρίφους καὶ τὰς πλεκτάνας, καὶ τὰ ἐκτὸς μὲν εἰς ἀγλαῖαν ὑπογράφων, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ ἐντὸς ἰκανῶς βοστρυγίζων καὶ διαπλέκων εἰς ὥραν· καὶ τις ἔδοξα τοῦτο τὸ μέρος, καὶ ἦν ἑταιρία περὶ ἐμὲ οὐ φαύλη ζήλω τοῦ ἐπιτηδεύματος καὶ ἡμέρω τῆς εὐπαιδευσίας ταύτης, ὡς ὀλίγου μεταρρηῆναι πάντας ὅποσοι τῶν νέων εὐστομοὶ τε καὶ ἀκροφυεῖς ἀπὸ τῆς ἀρχαιοτρόπου καὶ παλαιᾶς σχεδικῆς ἐπὶ τὴν ἡδυεπὴ ταύτην καὶ ἡμετέραν, ἦν καὶ τὸ φαινόμενον καταμελιτοῖ καὶ τὸ κρυπτόμενον ἀγλαΐζει».

¹¹ Cfr. *Prol.* 78-87: «Καὶ ἦν ἡδὴ λεγόμενον τὸ βασιλακίζειν ἐν σχεδοπλόκοις, ὡς πάλαι τὸ γοργιάζειν ἐν σοφισταῖς· καὶ ὁ φθόνος πολὺς ὑπεκάετο τοῦτοις δὴ τοῖς τὸ ἀρχαιοτρόπον καὶ σαπρὸν μεταδιώκουσιν ὑπ' ἀμαθίας καὶ τοῦ μὴ φύσεως εὐ ἔχειν, τοῖς τῶν χαρίτων ἐχθροῖς, τοῖς ὑποζύλοις καὶ γελοίοις τὴν πλοκὴν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ ὑποσολοίκοις, [...] οἱ καὶ βασιλακισμὸν ὡς φιλιππισμὸν ἢ μηδισμὸν τοῖς τῶν ἡμετέρων ζηλωταῖς ἐνεκάλουν». Cfr. Garzya 1969, p. 61-63, che stabilisce un confronto del testo con due celeberrimi passi sulla schedografia: Tzetz. *Hist.* 9.709-715 e Anna Comnena, *Alex.* 15.7.9. Per i due termini cfr. Trapp. 1996, vol. 2, p. 278 s.v. βασιλακίζω («wie Basilakes schreiben»), e s.v. βασιλακισμός («Parteinahme für Basilakes»).

certo periodo la carica di βασιλικὸς νοτάριος, con cui è ricordato nella titolazione di alcuni progimnasmi al f. 173^r del *Laur. Plut.* 33.32 (L)¹².

La carriera di Basilace si interruppe bruscamente nel 1156/1157 a causa del suo coinvolgimento in quella che iniziò come una disputa tra professori della Scuola Patriarcale – fomentata dalle invidie e dalle rivalità che vi serpeggiavano¹³ – e che finì poi per assumere i tratti di una disputa teologica vera e propria in cui ebbe un ruolo di primo piano il diacono di Santa Sofia Soterico Panteugene. Il tema della disputa riguardava i destinatari del sacrificio di Cristo e l'interpretazione di un relativo passo della liturgia di Crisostomo: la posizione di Panteugene e dei suoi sostenitori, tra cui, appunto, Basilace, vedeva il solo padre – e non tutte e tre le persone della trinità – come destinatario del sacrificio redentore di Cristo sulla Croce¹⁴. Questa posizione venne dichiarata non conforme alla dottrina ortodossa e condannata nel sinodo una prima volta nel 1156 (26 gennaio) e poi nel 1157 (12 maggio): il sinodo stabilì che tutte e tre le persone della trinità erano destinatarie del sacrificio di Cristo e che Cristo offriva sé stesso in sacrificio (in quanto uomo) e al contempo riceveva il sacrificio (in quanto Dio) in virtù della sua duplice natura¹⁵. Basilace, come del resto Panteugene, ritrattò la teoria condannata, ma fu comunque destituito dei suoi incarichi e condannato all'esilio, per il quale scelse come destinazione Tessalonica o Filippopoli (nell'odierna Bulgaria).

Da questo momento si perdono le tracce di Basilace: nel periodo dell'esilio – per noi temporalmente indefinito – dovette occuparsi della sistemazione editoriale delle opere che era riuscito a portare con sé¹⁶, per le quali immaginava un'edizione accompagnata dal *Prologo*. Non si sa se Basilace abbia potuto, ad un certo punto, far ritorno a Costantinopoli, o se morì in esilio: Garzya immagina che abbia fatto ritorno nella capitale e che qui abbia ricominciato a occuparsi di insegnamento, ma ad un livello più umile, come docente privato, e naturalmente senza più ricoprire alcun

¹² L'indicazione del *Laurenziano* è messa in relazione da Garzya (1970a, p. 612) a quanto scritto da Michele Italico a proposito della nomina a βασιλικὸς νοτάριος (da lui desiderata) di un Basilace. Cfr. Mich. Ital. *Ep.* 19.5s.: « ὁ βασιλεὺς Βασιλάκιον βασιλικῆς φροντίδος ἠξίωσεν». La forma Βασιλάκιος è equivalente.

¹³ Tra le varie scuole della capitale e perfino tra gli insegnanti di una stessa scuola vi era spesso un clima di competizione e rivalità: la necessità di auto-affermarsi come docente preparato ed efficace, anche a discapito dei colleghi-rivali, di frequente oggetto di critiche, generava spesso dissidi e querelles. Cfr. Bernard 2014, pp. 254-259; 266-276, a proposito di competizioni tra studenti di vari docenti e scuole, Agapitos (2017); Savio (2018), per il caso specifico di Giovanni Tzetze, nella cui opera il meccanismo di discredito gettato sui colleghi a scopo di autopromozione è particolarmente evidente. Niceforo stesso descrive più volte, nel *Prologo*, l'invidia dei colleghi, sia a proposito delle sue innovazioni nel campo della schedografia (*Prol.* 79-87) che a proposito di un πολιτάρχης malevolo e invidioso (*Prol.* 179-184, il contrasto con questo suo superiore è descritto in *Prol.* 179-217).

¹⁴ Sul processo che fece seguito alla disputa cfr. Garzya (1979b), cui si rimanda per maggiori informazioni sulle fonti storico-letterarie e documentarie, tra cui alcuni verbali del *Synodikon*, i memoriali del sinodo.

¹⁵ Sulla disputa cfr. Kazhdan, ODB, vol. 3, p. 1574, s.v. Panteugenos, Soterichos.

¹⁶ Basilace lamenta costantemente, nel *Prologo*, che, anche a causa di una sua ingenua noncuranza, i suoi lavori finirono spesso nelle mani di altri e/o andarono perduti, cfr. *Prologo*; 133-135: «τὰ δ' ἄλλα τῶν ἐμμέτρων ἄλλος ἄλλη παρακατέχει, καὶ τοιχωρυχοῦσιν οἱ πολλοὶ τὰ ἡμέτερα, καὶ παρὰ τοῦτο τῶν οἰκείων ἡμεῖς ἀμοιροῦμεν, οὐ μεταδιδόντων ἐκείνων», e *Prologo*, 160-165.

incarico ufficiale¹⁷. Questa eventualità è suggerita a Garzya dall'ambientazione scolastica e costantinopolitana del *Bagoas*, invettiva satirica che Basilace stesso nel Prologo definisce come la sua ultima opera¹⁸.

LE OPERE

Nel prologo che doveva esservi premesso, che è di per sé un'opera estremamente interessante sotto il profilo della costruzione di una propria identità autoriale¹⁹, Basilace stesso parla delle sue opere e delle loro caratteristiche. Le informazioni più sostanziose riguardano sei λόγοι, di cui fornisce un elenco con alcune precisazioni di stile:

1. Un primo λόγος per il nomophylax (di Santa Sofia) Alessio Aristeno, dallo stile schietto,
2. Un secondo λόγος per Aristeno, questa volta dallo stile più posato,
3. Un βασιλικὸς λόγος per l'imperatore (Giovanni Comneno) vittorioso sui barbari, dallo stile particolarmente elevato
4. un secondo βασιλικὸς λόγος imperniato sulla stessa occasione, ma dallo stile notevolmente più semplice, adeguato al suo essere pronunciato da un giovane 'ancora balbettante'.
5. Un λόγος per il patriarca Nicola Muzalone, anch'esso pensato per un giovane ma dallo stile complessivamente più ricercato e ammirevole,
6. Un λόγος per il *megas domestikòs*, Giovanni Axuch.

Toni molto diversi caratterizzano il *Katà Βαγῶα*, declamazione dai modi polemicici e violentemente satirici²⁰. Compagno poi alcuni testi che il manoscritto (S) definisce μονάδας. Förster²¹ congetturò μονωδίας al posto del tradito μονάδας, quest'ultimo fu però inizialmente difeso da Garzya, che identificò i testi non con le due monodie note²², ma con due *monadi*, appunto, di carattere e argomento non precisato. Garzya ipotizzò che una di queste, definita ἀευκταισιότητα, fosse «uno scritto di carattere teologico-dogmatico che contribuì alla sua (*scil.* di Basilace) rovina negli anni 1156-57», ma finì più tardi con l'accettare la correzione in μονωδίας e con l'identificare i testi con le monodie a noi note, dedicate alla morte del fratello Costantino e ad un amico²³.

Oltre ai λόγοι e alle monodie, che ci sono pervenuti, il prologo menziona altre opere di Basilace che non sono giunte fino a noi:

1. L'*Ὀρθολέκτης*. Quest'opera, la cui pubblicazione è presentata come incerta e minacciata da un non precisato avversario, doveva essere un'opera di ambito

¹⁷ Garzya 1970a, p. 615-616.

¹⁸ Niceph. Basil. *Prol.* 287-290: «τοῦ πολιτικοῦ τύπου προῦχοι ἂν ἡ κατὰ Βαγῶα μελέτη καὶ νοήμασι καὶ ὀνόμασι καὶ τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἀκριβείᾳ· ὑστάτας γάρ μοι καὶ αὕτη τὰς τοῦ νοῦς ὁδῖνας ἔλυσεν».

¹⁹ Sul Prologo, oltre ai contributi già citati di Garzya, cfr. anche Polemis (2001) e Pizzone (2014), proprio a proposito della costruzione dell'identità autoriale.

²⁰ Tutte le orazioni citate sono edite da Garzya 1984 (comprendente anche il *Prologo* e il *Bagoas*). Il βασιλικὸς λόγος e il λόγος per Muzalone (*Or.* B3 e B4 in Garzya) sono editi anche in Maisano 1977.

²¹ Cit. in Garzya 1971b, p. 64 in *apparatu*: «μονωδίας perperam R. Förster, Philologus LIV (1895) 94.

²² Le monodie sono edite in Pignani 1983, insieme ai *Progimnasmi*.

²³ Garzya 1969, p. 70. A Garzya 1984 risale invece l'integrazione della correzione in μονωδίας.

scolastico, usata nell'insegnamento: lo suggeriscono il nome stesso e il fatto che essa viene inserita subito dopo i Progimnasmi. Dal passo del prologo sembra, in ogni caso, che l' *Ὁρθολέκτης* venga menzionato quale opera di cui si preannuncia la pubblicazione, ma che non è ancora inserita nel *corpus* cui il prologo funge da introduzione²⁴.

2. Le epistole composte per lo zio materno, funzionario dai molteplici contatti nella gerarchia politica ed ecclesiastica (*Prol.* 138-143).
3. I testi poetici. Basilace dice di aver composto molti testi in versi e di aver attuato, in essi, una certa sperimentazione metrica, non limitandosi al metro più in voga – il trimetro – ma esplorando le possibilità di altri metri²⁵.
4. Le satire. Vengono menzionate quattro opere comico-satiriche, scritte per il riso²⁶, di cui si danno i rispettivi titoli:
 1. Ὀνοθρίαμβος *Il trionfo dell'asino*
 2. Στύ<π>παξ ἢ Παραδεισοπλαστία *Il mercante di stoppa o La creazione del paradiso*
 3. Οἱ Στεφανῖται *Gli Stefaniti*
 4. Ὁ Ταλαντοῦχος Ἑρμῆς *Erme che regge la bilancia*

Queste quattro opere giovanili, scritte «εις ἡδονὴν πλέον ἤπερ εἰς ὠφέλειαν» (*Prol.* 104s.), furono, stando al prologo, distrutte da Niceforo stesso il quale, giunto ad una visione più matura e più cristiana, più conforme alla dottrina bizantina dell'ὠφέλεια, si pentì della sua produzione giovanile e la eliminò spinto dallo ζῆλος θεῖος (*Prol.* 130).

Queste le parole dell'autore. Non è dato sapere quanta verità sia effettivamente documentata da queste sezioni del prologo e quanto invece sia frutto di una volontà di autopromozione. L'enfasi data alle opere giovanili, descritte come innovative, varie e pregevoli, ma comunque distrutte dall'autore stesso nello sforzo titanico di avvicinarsi a Cristo con una produzione più matura e votata all'ὠφέλεια, insieme al continuo sottolineare il naufragio irrimediabile delle opere (tanto che non ne resta che «quanto un bicchierino in confronto al mare»²⁷) fa pensare, se non ad una costruzione letteraria, ad un'esagerazione consapevole in senso autopromozionale. Autopromozionale è del resto il prologo stesso, opera consapevolmente destinata a lasciare ai contemporanei e ai

²⁴ Niceph. Basil. *Prol.* 296-298: «Ὁ μέντοι Ὁρθολέκτης ἐξεπονήθη μοι βιβλίον ἕτερον, μεγέθει μὲν τοῦ παρόντος ἀποδέων πολυμαθείας δὲ καὶ μάλιστα εὖ ἤκων».

²⁵ Niceph. Basil. *Prol.* 88-100: «Μετὰ μέντοι τὴν ἐργωδίαν ταύτην ἐπὶ τὴν μετρικὴν χάριν ἔβλεψα, καὶ ἦν πολὺς ῥέων ὡς ἐξ ἀμάρας ὑπερβλυσούσης τῆς γλώττης· καὶ ὅτι οὐκ ὀφρῦς αὐτὰ καὶ φύσημα, ἱκανὸν ἐκ τῆς φήμης εἰς δεῦρο μαρτύριον, ἦν οὐδ' ὁ φθόνος οὕτω πολὺς πνεύσας ἀποσβέσαι ἰσχυσεν. οὐ γὰρ τῶ τριμέτρῳ περιέγραψά μου τὸ φιλόμετρον καί, ὡς οὕτως εἰπεῖν, φιλόρρυθμον, καὶ τούτῳ μονοειδεῖ, τῶ ἀκαταλήκτῳ λέγω καὶ καθαρῶ, πολλῶ τε ὄντι καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐπιχωριάζοντι, ἀλλὰ σμικρὸν ἡγούμενος ἰαμβίζειν μόνον ἤδη καὶ τροχαῖζειν ἐπεβαλόμην, καὶ ἄμφω ταῦτα πάντα καὶ παντοίως, καὶ οὐδὲ τῶν ἄλλων ἡμέλουν, ἵνα καὶ ἡδονὴ τις ἔποιτο καὶ γλώττης εὐστροφία καὶ ῥύμη νοδὸς ὑποφαίνοντο μὴ τῶ μέτρῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ πολυμετρίᾳ καὶ τῶ πολυειδεῖ ταύτης καὶ ὑπαλλάττοντο».

²⁶ Niceph. Basil. *Prol.* 101: «εἰς τὸ κωμικὸν τοῦ λόγου ἐξεκυλίσθη»

²⁷ La traduzione è di Garzya 1971b, p. 67. Cfr. Niceph. Basil. *Prol.* 135s.: «ὅθεν οὐδὲν ἡμῖν ἔμμετρον ἐνταῦθα ἐπισυνῆκται ἢ ὅσον ἐκ θαλάττης κυαθιαῖον ἄντημα ».

posterì un'immagine dell'autore e quindi a presentarlo come genio eclettico dalla produzione vastissima e multiforme – ma naufragata anzitempo – dotato al contempo di una tempra religiosa e morale inflessibile.

Uniche opere che il prologo non menziona sono quattro epistole scritte da Niceforo durante l'esilio a Filippopoli ad amici e discepoli rimasti nella capitale, tutte quindi aventi il 1157 come *terminus post quem* per la datazione²⁸.

I PROGIMNASMI

La prima occorrenza del termine προγυμνάσματα²⁹ è nella *Rhetorica ad Alexandrum* (IV sec. a.C.), dove ha una valenza generica di esercizi propedeutici alla composizione retorica. Più tardi il termine acquisì specificità e andò ad indicare una serie di esercizi di scrittura specifici propri della *paideia* greca, da svolgersi rispettando determinati parametri. Illustrano i principi compositivi dei progimnasmi quattro manuali pervenuti, databili dall'età imperiale a quella proto-bizantina: quello di Teone di Alessandria³⁰ (I sec. d.C.), quello di Ermogene (III sec. d.C.), quello di Aftonio³¹ (IV-V sec. d.C.) e quello di Nicola di Mira³² (V sec. d.C.). Il manuale che più ebbe successo in età bizantina fu quello di Aftonio, che nell'XI secolo fu oggetto di due estesi *commentarii* da parte di Giovanni di Sardi³³ e Giovanni Dossapatre³⁴.

Ai *Progimnasmi* di Basilace, esercizi preparatori alla composizione e alla declamazione retorica vere e proprie, che dovevano essere inclusi nel *corpus* da esso introdotto, è dedicata una sezione del prologo (*Prol.* 290-296). Particolare attenzione è posta sulla varietà degli esercizi e sui loro differenti registri di difficoltà:

Οὐδὲ τὰ τῆς σοφιστικῆς γυμνάδος παλαιστρας προνοήματα τῆς αὐτῆς ἰσχύος καὶ τέχνης ἅπαντα, ὅτι μηδὲ τῆς αὐτῆς ἡλικίας. Οἱ τῶν λόγων ἱεροὶ τοῦδε τοῦ λόγου ὑπεξηρήσθων, ὅτι καὶ σοφοὶ μᾶλλον καὶ ἐπιστήμονες, ὅπου καὶ ἰδίᾳ τούτους προδιεγράψαμεν, γοργῶς καὶ ὡς ἐν τύπῳ φιλοτεχνήσαντες, ἐξ ὧν οὐ δυσχερῶς ἂν τις φωράσειε καὶ τοὺς Ἐξηγηματικούς, ὅπως ἄρα εὐπροσωπίας ἔχουσιν.

La causa della varietà del grado di elaborazione formale e quindi dei livelli di difficoltà riscontrabili nel *corpus* degli esercizi è attribuita ad una differenza di ἡλικία: cfr. *Prol.* 291s.: «ὅτι μηδὲ τῆς αὐτῆς ἡλικίας». Garzya traduce l'espressione con «perché scritti in

²⁸ Le epistole sono edite, con le orazioni, in Garzya (1984).

²⁹ Sui progimnasmi si vedano Hunger 1978, pp. 92-129, Kraus (2005) e Berardi 2017, di cui in particolare il capitolo sulle fonti (pp. 31-38) e la voce προγυμνάσματα/γυμνάσματα del glossario (pp. 228-256). A Berardi (2017) si rimanda anche per ulteriore bibliografia sui progimnasmi.

³⁰ Edito da Patillon-Bolognesi (1997).

³¹ I manuali di Ermogene e di Aftonio sono entrambi editi in Patillon (2008).

³² Edito da Felten (1913).

³³ Edito da Rabe (1928, [*RhGr* 15]).

³⁴ Edito da Walz (1835, [*RhGr* 2]).

epoche diverse»³⁵ ma, sebbene sia indubbio che l'esperienza di insegnamento accumulata negli anni abbia affinato la sua tecnica compositiva, è più verosimile che con ἡλικία Basilace non intenda la propria età, ma quella degli studenti ai quali gli esercizi sono destinati, vari e di difficoltà diverse perché adatti a differenti livelli del *curriculum* scolastico dei progimnasmi. Nel *corpus* questa differenza è visibilissima, dato che si passa da favole e raccontini di poche righe (quali alcuni in particolare dei μῦθοι e dei διηγήματα, e.g. *Fab.* 6, *Narr.* 3 et al.) ad esercizi in cui si fa mostra di strumenti argomentativi e retorici ben più articolati e complessi (soprattutto la *confirmatio*, la *refutatio* e l'encomio) e/o in cui si ha un elevato numero di citazioni e allusioni ai classici (e.g., ancora un volta, l'encomio) o alle Scritture (e.g. *Eth.* 12, il cui dettato non è di per sé difficile, ma è straordinariamente esteso per il genere dell'etopea e intessuto di immagini e citazioni, bibliche e non). Anche all'interno dello stesso genere, si notano differenze nel livello di elaborazione e di complessità dei singoli esercizi: *Narr.* 4, di derivazione plutarchea, è infatti decisamente più elaborato dell'esercizio precedente, pur nella sua semplicità narrativa di διήγημα.

Il corpus di Basilace consta di cinquantasei progimnasmi, suddivisi in sette sezioni corrispondenti ad altrettante tipologie di esercizio esemplificate. Le tipologie di progimnasma previste dalla tradizione retorica erano quattordici:

- | | | |
|-------------|---------------------|--|
| • Μῦθος | <i>Fabula</i> | favola sul modello esopico, con un messaggio morale ³⁶ ; |
| • Διήγημα | <i>Narratio</i> | esposizione narrativa sintetica di una vicenda, spesso mitica ³⁷ ; |
| • Χρεία | <i>Chria (usus)</i> | esposizione narrativa/argomentativa ispirata ad un aneddoto o ad un detto risalenti ad un personaggio ben definito ³⁸ ; |
| • Γνώμη | <i>Sententia</i> | esposizione narrativa/argomentativa (analogica alla χρεία) ispirata ad una massima (anche generica, non legata ad un personaggio definito) ³⁹ ; |
| • Ἀνασκευή | <i>Refutatio</i> | esposizione argomentativa confutativa che dimostra l'inverosimiglianza di un argomento o di una vicenda ⁴⁰ ; |
| • Κατασκευή | <i>Confirmatio</i> | esposizione argomentativa che dimostra la verosimiglianza di un argomento o di una vicenda ⁴¹ ; |

³⁵ Garzya 1969, p. 71.

³⁶ Cfr. Berardi 2017, pp. 202-216; Chiron 2018, pp. 99-113. Al *Glossario* redatto da F. Berardi si rimanda per le definizioni e le descrizioni più approfondite di ogni genere, oltre che per i riferimenti precisi, di volta in volta, alla trattatistica tardoantica e bizantina che ha contribuito a fissarle. Utile anche il *manuel* di P. Chiron.

³⁷ Cfr. Berardi 2017, pp. 80-96; Chiron 2018, pp. 113-122.

³⁸ Cfr. Berardi 2017, pp. 282-293; Chiron 2018, pp. 122-132.

³⁹ Cfr. Berardi 2017, pp. 66-72; Chiron 2018, pp. 132-138.

⁴⁰ Cfr. Berardi 2017, pp. 51-62; Chiron 2018, pp. 138-143 (anche a proposito della κατασκευή).

⁴¹ Cfr. Berardi 2017, pp. 179-182.

• Κοινὸς τόπος	<i>Locus communis</i>	trattazione inerente a uno stereotipo o un vizio diffuso osservato non nelle sue manifestazioni individuali ma nei suoi aspetti demografici ⁴² .
• Ἐγκόμιον	<i>Encomium (Laus)</i>	esposizione encomiastica modellata sui λόγοι βασιλικοί ⁴³ ;
• Ψόγος	<i>Vituperatio</i>	invettiva indirizzata contro un personaggio specifico (quindi antitetica rispetto al κοινὸς τόπος, che critica le attitudini generali) ⁴⁴ ;
• Σύγκρισις	<i>Comparatio</i>	trattazione che instaura un confronto tra due figure o due vicende sentite come affini o, al contrario, come antitetiche, che può quindi articolarsi in un doppio encomio o in una doppia invettiva, o ancora nella contrapposizione tra un encomio e un'invettiva ⁴⁵ ;
• Ἠθοποιία	<i>Ethopoeia</i>	redazione di un monologo espressivo attribuito ad un personaggio in una determinata circostanza ⁴⁶ ;
• Ἐκφρασις	<i>Descriptio</i>	esposizione descrittiva (frequentemente incentrata su un ambiente, un'attività o un oggetto) ⁴⁷ ;
• Θέσις	<i>Thesis</i>	trattazione in cui viene proposta una tesi originale, corredata di prove ed argomentazioni in suo favore ⁴⁸ ;
• Εἰσφορὰ τοῦ νόμου	<i>Legis latio</i>	esposizione descrittiva/argomentativa di argomento giuridico, imperniata su una legge che viene presentata e valutata, rispetto a cui si può assumere una posizione favorevole o contraria ⁴⁹ .

Di queste quattordici tipologie, come si è detto, sette sono rappresentate nel corpus di Basilace, dove si hanno: sette μῦθοι, sedici διηγήματα, tre γνῶμαι, una ἀνασκευή, una κατασκευή, un ἐγκόμιον e ventisette ἠθοποιίαι. Salta subito all'occhio, oltre alla prevalenza di esercizi semplici e di esposizione narrativa (μῦθοι e διηγήματα) rispetto a quelli argomentativi, la preponderanza assoluta del genere dell'etopea, che occupa da solo metà del *corpus*. Dell'etopea Basilace esplora le potenzialità in più direzioni, utilizzando sia l'ambientazione mitologica tradizionale che quella biblica, più rara, sia veterotestamentaria che neotestamentaria (un'etopea, *Eth.* 12, è addirittura ambientata nel momento della deposizione di Cristo nel sepolcro dopo la passione). È

⁴² Cfr. Berardi 2017, pp. 189-202; Chiron 2018, pp. 144-150.

⁴³ Cfr. Berardi 2017, pp. 96-110; Chiron 2018, pp. 150-159 (anche a proposito dello ψόγος).

⁴⁴ Cfr. Berardi 2017, pp. 294-295.

⁴⁵ Cfr. Berardi 2017, pp. 263-273; Chiron 2018, pp. 159-163.

⁴⁶ Cfr. Berardi 2017, pp. 154-166; Chiron 2018, pp. 163-171.

⁴⁷ Cfr. Berardi 2017, pp. 125-140; Chiron 2018, pp. 171-177.

⁴⁸ Cfr. Berardi 2017, pp. 166-179; Chiron 2018, pp. 177-184.

⁴⁹ Cfr. Berardi 2017, pp. 117-125; Chiron 2018, pp. 184-186.

forse un riferimento alle etopee bibliche, che rappresentano un'innovazione meritoria, quell'«οἱ τῶν λόγων ἱεροῦ» che l'autore impiega nel prologo (292) e che Garzya identifica con un'ulteriore opera perduta di argomento religioso. Che gli ἱεροὶ λόγοι possano essere le etopee di argomento religioso non è da escludersi ed è anzi verosimile se si considera la posizione in cui questi testi sono citati (tra i progimnasmi e l'*Ἐπιτομή*, per cui è verosimile immaginare un argomento grammaticale-retorico) e la congruenza dei dati forniti con le etopee bibliche che, pur non essendo una novità assoluta nel panorama scolastico bizantino, avevano comunque uno statuto speciale: Basilace ne fu per lungo tempo considerato, non a caso, l'introduttore, e il gruppo di etopee di ambito religioso del suo corpus resta quello più ricco e rappresentativo della produzione scolastica bizantina (anche considerando quella posteriore).

LE TEMATICHE

Una tematica su tutte percorre l'intero corpus conferendogli un'impronta caratteristica: l'ἔρωξ⁵⁰. L'ἔρωξ sembra essere, per Basilace, ciò che è per i suoi personaggi: qualcosa che egli non può (o non vuole) fare a meno di ricercare. Si tratta di un amore tormentante, sempre illecito, che si propone come forza eversiva per eccellenza, che sfida tutte quelle forze contenitrici che all'eversione si oppongono: la ragione, la σωφροσύνη, la natura stessa. A proposito dell'illiceità di questo ἔρωξ, si può notare come le storie di cui è protagonista siano sempre storie di unioni in un modo o nell'altro illegittime: il *corpus* riprende spesso, sia come soggetti autonomi di esercizi che tramite allusioni e citazioni, i *furta Iovis* (Io, Danae, Europa), due testi (*Narr.* 16, *Eth.* 22) raccontano l'incesto di Mirra e ben cinque (tre *narrationes* e due etopee consacrate ai personaggi del mito cretese) trattano del desiderio di Pasifae per il toro di Minosse, amore impuro per eccellenza, non solo adultero, ma anche bestiale⁵¹. L'ἔρωξ non risparmia neanche le etopee di argomento cristiano: è al centro della disperazione di Giuseppe insidiato dalla moglie di Putifarre (*Eth.* 2) e di Sansone incarcerato dai Filistei (*Eth.* 3) e diventa, soprattutto, tematica portante di *Eth.* 27, in cui, nonostante la derivazione agiografica della vicenda, il miracolo per cui la storia è nota non viene quasi raccontato, mentre viene esplorato più a fondo il tema dell'ἔρωξ che insidia la σωφροσύνη. A volte l'innamoramento indotto da questo ἔρωξ è metaforico: così il giardiniere che coltiva il cipresso è presentato come un innamorato che accudisce l'amata (*Eth.* 26), e il re Pite è descritto come innamorato dell'oro (*Narr.* 4). Anche questi amori metaforici sono, in ogni caso, illegittimi: il giardiniere spreca il suo amore per la pianta che è per eccellenza simbolo di sterilità, e il re deve infine rendersi conto che il suo desiderio è rivolto ad un bene in fondo inutile.

⁵⁰ Sull'incidenza di ἔρωξ nel corpus si veda già Pignani 1983, p. 34. Molte delle tematiche e degli esempi che in queste pagine vengono rapidamente ripresi sono già stati identificati, più o meno similmente, in Pignani 1983, pp. 34-37. Cfr. anche Beneker-Gibson 2016, pp. xv-xvii; Papaioannou (2007).

⁵¹ A ben guardare, l'unica unione lecita di cui il corpus tratta è quella tra Atalanta ed Ippomene, suggellata da un regolare γάμος.

Questa predilezione per la tematica dell'ἔρωξ, se è da un lato una caratteristica peculiare ed evidente di Basilace, dall'altro lo inserisce perfettamente nella temperie retorica dell'epoca, in cui l'ἔρωξ era una tematica chiave della letteratura di intrattenimento: del romanzo della grande stagione del XII secolo, ma anche dell'agiografia, che conteneva spesso episodi più o meno scabrosi⁵².

Un altro tema che ricorre di frequente nel *corpus*, sotto varie declinazioni, è quella del travestimento e della metamorfosi. A questa macro-tematica può essere ricondotta anche quella dell'inganno, che appare spesso legata a doppio filo al travestimento. Inganno, travestimento e metamorfosi sono riconducibili ad un altro contrasto che, dopo quello tra ἔρωξ e le forze regolatrici, domina la raccolta: quello tra φύσις e σχῆμα, ove per φύσις si intende la natura quale essenza immutabile e irrimediabilmente autentica e per σχῆμα una forma, un'apparenza costruita artificialmente e ineluttabilmente falsa. Questo contrasto si fa evidente fin dai μῦθοι – che più volte mettono in guardia dal fidarsi di un'apparenza artificiale ma soprattutto dal ricercarla – e percorre poi tutta la raccolta. Oltre alle metamorfosi di Mirra e di Platano (*Narr.* 6) e alle trasformazioni di Zeus per mettere in atto i suoi *furta*, il corpus è punteggiato da altre, più miti, trasformazioni: Achille si traveste da fanciulla per evitare la partenza per la guerra (*Narr.* 8), due volte viene simulata la follia (da Odisseo, in *Narr.* 15 e da Davide, in *Eth.* 4) e Dedalo, a ben guardare, non fa che risolvere un'aporia della φύσις (le difficoltà di Pasifae di riuscire ad avere rapporti con un toro) fabbricandole con la τέχνη uno σχῆμα nuovo, che aggiri l'aporia. Strettamente legato a questa macro-tematica è l'impiego frequente e insistito di immagini e di lessico di ambito teatrale, talvolta in maniera contestuale (*e.g.* quando la follia simulata da Davide è paragonata ad una maschera indossata sul volto in *Eth.* 4.53-55), ma spesso al di fuori di un richiamo contestuale vero e proprio, come semplice espediente retorico (*e.g.* nel passo in cui Adrasto presenta il Citerone come il regista delle sue disgrazie in *Eth.* 23.34-37)⁵³.

⁵² Cfr. Mesis-Papaioannou 2013, p. 37, a proposito della «sexuation» del nucleo agiografico originario come stratagemma narrativo di Metafraste, qui applicato proprio all'aneddoto su cui *Eth.* 27 si incentra.

⁵³ Sull'uso di un immaginario e di un lessico teatrali cfr. Kotłowska 2019.

Fatta eccezione per i testimoni di *Eth.* 12, manoscritti di argomento religioso, tutti i testimoni del *corpus* scolastico di Basilace sono codici miscelanei di argomento prevalentemente retorico, epistolare o grammaticale. Pignani vi identifica, nei suoi *Prolegomeni*, due famiglie principali: *x* e *y*, individuabili attraverso una serie di lezioni distintive; la collazione effettuata per questa edizione ha confermato questa bipartizione, sebbene con alcune modifiche nella ricostruzione dei rapporti interni. L'attestazione dei testi all'interno della tradizione manoscritta è incostante: per la loro stessa natura, i progimnasma si prestano bene ad essere selezionati in base all'interesse dello scrivente o a un programma didattico e ad essere trasmessi singolarmente o a piccoli gruppi. Non è raro, quindi, che a fronte di codici che attestano una parte sostanziosa del *corpus* o la sua quasi totalità, ve ne siano altri, più numerosi, che sono latori di una numero ristrettissimo di esercizi, talvolta anche di un esercizio solo. Allo stesso modo, se alcuni esercizi risultano essere più attestati di altri nella tradizione manoscritta, nessun progimnasma è attestato nella totalità dei testimoni, ed è anzi frequente che un esercizio si trovi in appena due o tre codici; alcuni esercizi (*Enc.*, *Eth.* 20, *Eth.* 25) sono infine traditi da un solo manoscritto. Questa disomogeneità di attestazione – perfettamente normale data la natura e la destinazione d'uso del testo – rende particolarmente ardua e infruttuosa la redazione di uno stemma. Pignani 1983 (p. 56), rimedia a questa aporia distinguendone ben sei, ripartiti in base a gruppi di esercizi e di manoscritti. Data l'impossibilità di delineare uno stemma attendibile⁵⁴, ci si limita qui a dare un'essenziale descrizione dei testimoni utilizzati e a delinearne, per quanto possibile, i rapporti e le dinamiche interne che è stato possibile ricostruire tramite la collazione del testo⁵⁵.

I - LA FAMIGLIA X

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. gr.* 240 (=Ba)

Sec. XIII ex., cart. or., ff. I + 218

Il codice *Barberinianus*⁵⁶ è una raccolta miscelanea retorica ed epistolografica che tramanda, per buona parte, l'opera di Michele Psello (ff. 112v-115v; 121r-218v); è appartenuto alla biblioteca della famiglia dei Barberini e poi a quella del cardinale

⁵⁴ Fa eccezione l'*Eth.* 12, il cui statuto è particolare: l'esercizio, molto esteso, è tradito da quattro testimoni che non contengono altri testi di Basilace e per cui è in effetti possibile delineare uno stemma con una certa sicurezza.

⁵⁵ I testimoni qui descritti sono stati tutti sottoposti a collazione autoptica e/o tramite riproduzione digitale.

⁵⁶ Per la descrizione del codice si rimanda al catalogo di Mogenet 1989, pp. 86-94. Il codice era stato descritto da Giacomo Leopardi (che lo conosceva con la segnatura di *Barb. gr.* 392) nell'ambito del suo lavoro di catalogazione del fondo greco della biblioteca dei Barberini; cfr. Leopardi 1817-1832, pp. 447-450.

Guglielmo Sirleto⁵⁷. Il codice è latore di molti progimnasmi di Niceforo, contenuti ai ff. 55v-68r; tramanda: cinque favole (*Fab.* 1, 2, 3, 4, 7), tutti i *δηγήματα* ad eccezione di *Narr.* 3, le tre *γνώμαι*, l'*ἀνασκευή* e la *κατασκευή*, sei etopee (*Eth.* 10, 14, 15, 16, 17, 18). L'*ordo foliorum* è perturbato in corrispondenza dei ff. 57-60, poiché l'ordine dei folii è stato invertito in fase di rilegatura: la sequenza originaria è: ff. 56-58-57-60-59-61 Il codice è acefalo e materialmente intaccato da segni di usura dovuti all'umidità, il testo presenta pertanto diverse lacune materiali dovute al logoramento dei margini e alla formazione di strappi e veri e propri buchi nella pagina: tali guasti dovevano essere già presenti in larga parte all'epoca in cui Allacci lo utilizzò per redigere l'*editio princeps* e lo descrisse come «multis hiulcum, ac lacerum»⁵⁸.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. gr. 2918 (=P)

Sec. XIV in. (1320-1330?)⁵⁹, cart. mm. 175 x 115, ff. I + 191

Il *Parisinus* è un codice di contenuto quasi esclusivamente retorico, specializzato nell'ambito scolastico; più della metà del codice (ff. 1^r-119^v) è occupata alla trattazione retorica di Ermogene, e sono presenti, inoltre, i progimnasmi di Severo, Libanio, Nicola il Sofista. Il codice, anticamente appartenente al fondo greco di Giano Lascaris, umanista greco emigrato a Venezia dopo la caduta di Costantinopoli, passò poi al cardinale Niccolò Ridolfi, suo allievo al Collegio greco, e arrivò in fine in Francia sotto Caterina de' Medici⁶⁰. L'opera di Niceforo vi è tramandata in due sezioni distinte del codice, che hanno avuto accoglienza differente nelle edizioni. Una prima sezione, compresa tra i ff. 136^v-140^v, è testimone esclusivamente delle etopee e comprende, nell'ordine: *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3, *Eth.* 7, *Eth.* 22, *Eth.* 21, *Eth.* 24, *Eth.* 23, *Eth.* 4, *Eth.* 8, *Eth.* 9, *Eth.* 11, *Eth.* 13. Una seconda sezione, compresa tra i ff. 169^r-174^r, comprende invece altre sei etopee e gli esercizi di altri generi, nell'ordine: *Fab.* 1, *Fab.* 2, *Fab.* 3, *Fab.* 7, *Narr.* 8, *Narr.* 16, *Narr.* 4, *Narr.* 15, *Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5, *Sent.* 1, *Sent.* 2, *Narr.* 2, *Narr.* 6, *Narr.* 7, *Narr.* 9, *Narr.* 10, *Ref.*, *Conf.*, *Sent.* 3, *Eth.* 10, *Eth.* 14, *Eth.* 15, *Eth.* 16, *Eth.* 17, *Eth.* 18. Con i suoi quarantacinque testi, **P** è, per ampiezza del *corpus*, il secondo testimone dei *Progimnasmi* dopo il *Vindobonense*.

Pignani, che parla di «due testimonianze diverse nell'ambito del medesimo manoscritto⁶¹», scinde nettamente le due sezioni e considera come testimonianza autentica soltanto la prima (ff. 136^v-140^v); ricorre alla seconda (ff. 169^r-174^r), che

⁵⁷ Sull'attività di Sirleto, che fu docente di greco e bibliotecario della Biblioteca Apostolica Vaticana, cfr. Clausi-Lucà 2014.

⁵⁸ Allacci 1641, nell'introduzione all'opera. Sono proprio i guasti materiali che hanno indotto l'identificazione leopardiana del codice barberiniano utilizzato da Allacci con il *Barb. gr.* 240.

⁵⁹ Cfr. Irigoien 1961, pp. 153-154, ove si conclude, sulla base dell'esame delle filigrane, che «on aura donc peu de chance de se tromper si l'on admet que les deux parties du manuscrit ont été copiées à la suite, entre 1320 et 1330» cit. in Muratore 2009, vol. II, p. 157.

⁶⁰ Muratore 2009, p. 802, che ricostruisce e riconduce ad un inventario preciso tutte le segnature precedenti a quella attuale (oltretutto presenti sul codice stesso, sulla guardia e al f. 1^r).

⁶¹ Pignani 1978, p. 43.

ritiene *descripta* dal *Barberinianus*, solo laddove quest'ultimo presenti un guasto materiale che lo rende illeggibile⁶². I due codici presentano, in effetti, moltissimi punti di contatto che li dichiarano senza ombra di dubbio legati: l'ordine degli esercizi contenuti ai ff. 169^r-174^r è lo stesso attestato nel *Barberinianus*, e i due sono legati da una lunga serie di omissioni e/o errori congiuntivi. Questo legame deve essere però più verosimilmente immaginato come una stretta parentela orizzontale, piuttosto che come una discendenza verticale di **P** da **Ba**: i due codici sono, probabilmente, copie (quasi) coeve dello stesso antografo, realizzate nell'ambito dello stesso ambiente. In favore di questa tesi si può addurre la più semplice ma probante argomentazione: non tutti gli errori di **Ba** si riflettono in **P**. Si potrebbe obiettare che **P** potesse avere i mezzi per notare gli errori del suo modello e porvi rimedio, ma questo mal si concilierebbe con il carattere del *Parisinus*, che risulta, nel complesso, non molto sorvegliato e tendente a commettere errori (fonetici o grafici). Un caso su tutti risulta particolarmente indicativo: in *Eth.* 16.46 il *προσπιφέρεται* che **Ba** inserisce dopo il participio *ὀψόμενος*, reduplicando il *προσπιφέρεται* del r.43, è arrivato nelle edizioni moderne come un incidentale *προσέτι φέρεται* (stampato da Pignani e ripreso da Beneker-Gibson); si tratta però di un errore del solo **Ba**, che non è presente né nei codici *y* né in **P** (e quindi neanche in Walz). Piuttosto che immaginare un'accortezza da parte di **P**, che si sarebbe reso conto della reduplicazione (laddove due editori non l'avrebbero poi fatto), è più economico pensare che **P** copi da un modello in cui quella reduplicazione non è presente, e quindi da un modello non coincidente con **Ba**⁶³. È insomma quantomeno avventato postulare una derivazione verticale di **P** da **Ba** ed escluderne, di conseguenza, un'intera sezione; di questo si mostra consapevole anche Pignani stessa⁶⁴ che, nonostante postuli in sede di edizione una dipendenza di **P** da **Ba**, ammette: «[...] Questi elementi sono sì indizio di parentela fra i codici, ma non dimostrano rigorosamente, tenendo conto della loro contemporaneità, la dipendenza di uno dall'altro»⁶⁵.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), *phil. gr.* 254 (=Vi)

⁶² Le due sezioni del *Par. gr.* 2918 compaiono non a caso in apparato con due sigle diverse: **P** per i ff. 136^v-140^v, supposti 'autentici', **p** per i ff. 169^r-174^r, supposti *descripti* da **Ba**. È verosimile che sulla posizione di Pignani abbia pesato anche l'analisi che Förster condusse sui due codici a proposito dell'opera di Libanio, analisi da cui concluse che **P** fosse un *descriptus* di **Ba**.

⁶³ Un altro caso significativo in tal senso è il titolo di *Eth.* 14, in cui i due manoscritti risolvono in modo differente una verosimile aporia del loro antografo. **Ba** ha «εις τάχος ἀπολειφθεῖσα καὶ νικ(ηθεῖσα)», replicando il precedente ἀπολειφθεῖσα, "lasciata indietro", con una variante sinonimica, νικηθεῖσα; **P** invece ha «εις τάχος ἀπολειφθεῖσα Δαναή», nonsense mitografico indotto probabilmente dal fatto che Danae è citata all'inizio dell'esercizio come *exemplum* di fanciulla vinta dall'oro. Il problema testuale che **P** verosimilmente riscontra e cerca di sanare tirando in ballo Danae non può essere il guasto di **Ba** che, per quanto antico sia, non si era ancora verosimilmente prodotto ai tempi della realizzazione di **P**, che è di poco successivo, quasi coevo. È più economico pensare che la lacuna di un modello comune sia stata sanata dai due codici in due modi indipendenti, uno più accorto (**Ba**), l'altro più goffo (**P**).

⁶⁴ Pignani 1978, p. 46: «[...] pur scarsi essendo gli indizi d'una dipendenza di *p* da *Ba*»

⁶⁵ *Ibid.* Ciononostante, l'editrice sceglie comunque di considerare **P** come *descriptus*. L'unico esempio testuale addotto come prova di discendenza verticale (ἐξεργασάμενος di **P** contro ἐξεργαμένος di **Ba**, a fronte di ἐξεργασμένος dell'altro ramo) non pare un argomento sufficiente.

Sec. XIII, cart. or., ff. I + 140

Il codice è una miscellanea grammaticale comprendente oltre a diversi opuscoli grammaticali anonimi, opere di Elio Erodiano, Gregorio di Corinto, Giorgio Cherobosco⁶⁶. Il manoscritto fu acquistato a Costantinopoli dal diplomatico fiammingo Ogier Ghislain de Busbecq, che soggiornò a Costantinopoli per un incarico diplomatico tra il 1554 e 1562, e di cui si ha la sottoscrizione al f. 1^r (ben leggibile malgrado il folio sia molto lacero)⁶⁷. Si tratta di un codice particolarmente danneggiato nelle parti iniziali e finali, dove la carta ha resistito meno, con segni evidenti di tarlature che interessano alcune lettere del testo anche nelle porzioni più integre del volume⁶⁸. Di Basilace contiene solamente i testi più semplici: cinque favole (*Fab.* 1, 2, 3, 4, 7) e tutti i *διηγήματα* (tranne *Narr.* 3). I progimnasmi di Basilace si trovano ai ff. 114^r-119^v: al f. 119^r *Narr.* 7 si interrompe a metà: continua e termina nel f. attualmente rilegato come f. 130^v. I ff. 130^r-^v, originariamente invertiti (l'ordine sarebbe 130^v-130^r) contengono, oltre alla fine di *Narr.* 7, *Narr.* 9 (130^r) e *Narr.* 10 (130^v). Spezzano la sequenza di progimnasmi di Basilace le già citate *narrationes* del poco noto Teodoro Hexapaterygos⁶⁹ per cui è *codex unicus* (ff. 120^r-134^v, ad eccezione, come si è visto, dei ff. 130^v-130^r).

Oxford, Bodleian Library (BL), Barocci 131

Sec. XIII ex. (cca. 1260-1270), cart., ff. IV + 536

L'*Oxoniense* è un manoscritto celeberrimo e molto studiato: si tratta di una vasta miscellanea di più di 500 fogli, comprendente opere epistolografiche, grammaticali, retoriche, ma anche teologiche e filosofiche. La miscellanea contiene molti testi rari ed eruditi ed è *codex unicus* per alcuni testi⁷⁰. Per la descrizione del codice si rimanda al catalogo dei mss. *Bodleiani* di Coxe (1853, coll. 210-230) e a Wilson (1978); per la datazione e l'identificazione di otto mani che si alternano nella realizzazione della miscellanea, cf. Wilson (1966). Di Basilace il codice trasmette, ai ff. 379^v-381^v, otto etopee bibliche (nell'ordine: *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3, *Eth.* 7, *Eth.* 8, *Eth.* 9). I fogli interessati non sono in alcun modo danneggiati, il testo è chiaro e sostanzialmente privo di annotazioni marginali e interlineari.

Cambridge, University Library (UL), Gg. I 02 (1397) (= C)

Sec. XV, cart., ff. 320

⁶⁶ Per una descrizione del codice si rimanda a Hunger 1961, pp. 364-365.

⁶⁷ Per un elenco dei manoscritti greci appartenuti a Busbecq, cfr. Gastgeber 2020, pp. 170-181; per il *Vindob. phil. gr.* 254, cfr. p. 174.

⁶⁸ Cfr. Hörandner 1984, p. 147-148.

⁶⁹ I sei *διηγήματα* sono editi da Hörandner 1984, pp. 147-162

⁷⁰ Cfr. e.g. le epistole pselliane trattate in Maltese (1989).

Il cantabrigense è una miscellanea piuttosto tarda, datata al XV secolo, di argomento grammaticale e retorico: contiene, tra gli altri, gli *Erotemata* di Manuele Moscopulo, oltre ad altri opuscoli grammaticali ed epistolografici⁷¹. I *Progimnasmī* di Basilace si trovano in ultima posizione, ai ff. 311^r-319^v; il codice contiene una sequenza di διηγήματα (*Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5,) seguita dall'ἀνασκευή (ff. 213^v-215^v) e dalla κατασκευή (ff. 216^r-219^v). Tutti gli esercizi sono riportati in maniera anonima. Malgrado contenga una porzione di testo non così piccola, il codice non è mai stato usato nelle edizioni dei *Progimnasmī* ed è qui utilizzato per la prima volta. Il raffronto con il resto della tradizione permette di collegarlo al ramo *x*, con cui condivide molte lezioni distintive, di cui si dà qui qualche esempio:

<i>Narr.</i> 1.3	C ha ἀσέβειαν (<i>x</i>), non ἀσέλγειαν (<i>y</i>)
<i>Narr.</i> 13.7	C ha ἐμηχανήσατο (<i>x</i>), non ἐσχηματίσατο (<i>y</i>)
<i>Narr.</i> 14.6	C ha χρημάτων (<i>x</i>), non πραγμάτων (<i>y</i>)
<i>Ref.</i> 48	C ha ὁ πᾶσα (<i>x</i>), non ὁ πάλαι (W) ο ὀπόσα (L)
<i>Conf.</i> 10	C ha ὑβρέως (<i>x</i>), non γλώττης (W)

La sequenza di testi che il codice tramanda non è propria di nessun manoscritto *x*, fatta salva la successione dei διηγήματα, che ricorre però uguale in entrambe le famiglie; **Ba** e **P** dopo i διηγήματα recano infatti le γνῶμαι, mentre **O** e **Vi** non contengono né l'ἀνασκευή né la κατασκευή. Non presentando infine tutti (o quasi) gli errori di un altro manoscritto, non sussistono le condizioni per considerarlo apografo diretto di uno dei codici già noti, malgrado la sua datazione tarda.

II. LA FAMIGLIA *Y*

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vind. Phil. gr. 321 (= **W**)

Sec. XIII ex. (ff. 320-328 sec. XVI), cart. or., mm. 175 x 115, ff. I + 329 (il f. 133 è stato saltato nella numerazione)

Questo *Vindobonense* fu verosimilmente scritto nell'area di Costantinopoli, dove rimase fino a quando non fu acquistato tra il 1554 e 1562 da Ogier Ghislain de Busbecq, già acquirente del *Vind. phil. gr.* 254. Dell'acquisto rimane una traccia esplicita nel margine inferiore del f. 2^r dove si legge: «Augerius de Busbecke comparavit. Constantinopoli CCCXXI 96.» Il codice appartenne più tardi al medico olandese Gerard van Swieten, alla cui biblioteca era riconducibile la copertina del volume recante la data 1754, copertina oggi non più visibile a causa del restauro di cui il manoscritto è stato oggetto nel 1917, che lo ha dotato di rivestimento e legatura moderni. *Vind. Phil. gr.* 321 è una raccolta miscellanea di testi retorici la cui scelta testuale suggerisce un utilizzo prevalentemente scolastico, vista la presenza massiccia di testi di argomento grammaticale⁷² e la predilezione di generi quali la retorica e l'epistolografia. Oltre alla

⁷¹ Il codice risulta essere descritto solo in Giannopoulos (2008), pp. 295-296.

⁷² In particolare, i ff. 159^r-217^v sono dedicati alla teoria grammaticale e linguistica.

descrizione di Hunger (1961, pp. 409-417), una recente descrizione del manoscritto è offerta da Agapitos (2019). È il testimone più consistente dei *Progimnasmī* di Basilace, di cui tramanda, ai ff. 269^r-295^v, la raccolta quasi completa: il manoscritto è *codex unicus* per cinque esercizi (*Fab.* 5, *Fab.* 6, *Eth.* 19, *Eth.* 20 ed *Eth.* 25) e ne mancano all'appello soltanto tre: *Sent.* 1, *Enc.*, *Eth.* 12. Il codice è stato utilizzato per la prima volta da Pignani, che gli ha comprensibilmente dato un grande rilievo nella sua edizione e ha sostanzialmente mantenuto, con minime variazioni, l'ordine con cui scandisce internamente gli esercizi. Si tratta, in effetti, dell'unico manoscritto che sembra animato dal progetto di tramandare un *corpus* come tale concepito, e che struttura l'ordine dei componimenti secondo un criterio editoriale. Nota stonata in questo quadro è il rimescolamento dell'ordine materiale di alcuni esercizi, dovuto ad un errore di copia: ai ff. 290^v-293^v, infatti, il copista alterna diverse parti di quattro esercizi differenti, evidentemente copiando da un antigrafo in cui l'*ordo foliorum* era alterato o da fogli singoli il cui ordine è stato mal interpretato. Questa grossa distrazione da parte del copista di **W**, sorprendente in un testo generalmente curato, genera delle sequenze testuali prive di senso in cui gli esercizi si mescolano creando non solo delle frasi, ma anche delle parole nonsense, laddove una facciata di testo si interrompeva, nell'antigrafo, a metà di una parola.

Si vedano, *e.g.*:

f. 290^v: Καί μοι δοκεῖ λέγειν ὡς ἀπὸ τῆς σκευῆς (*Sent.* 2.16) | ὅπως τὰ τῆς τροφῆς παραλλάττονται (*Ref.* 35)

f. 291^r: ἀλλ'ἔμνιοι, γράμματα Φοίνικες < ἀλλ'ἔ[στω καλῆ] (*Ref.* 60) + [ὄπλα δὲ Λή]μνιοι, γράμματα Φοίνικες (*Sent.* 2.46)

Questa perturbazione dell'*ordo* coinvolge quattro folii (290^v, 291^r, 293^r, 293^v) e due esercizi (*Sent.* 2 e *Ref.*), disposti in questo modo:

290^v *Sent.* 2 (pt. 1 – fino al r. 22); *Ref.* (pt. 2 - dal r. 47 in poi)

291^r *Ref.* (pt. 3 - fino al r. 80); *Sent.* 2 (pt. 4 – dal r. 62 in poi)

293^r *Sent.* 3 (fine); *Ref.* (pt. 1 – dall'inizio fino al r. 46); *Sent.* 2 (pt. 2 – dal r. 22 in poi)

293^v *Sent.* 2 (pt. 3 – fino al r. 62), *Ref.* (pt. 4 - dal r. 81 in poi)

In mezzo ad essi, i ff. 291^v-292^r contengono invece la fine di *Sent.* 2 e l'intera *Sent.* 3 senza perturbazioni di ordine.

Al f. 289^r, compare un'etopea che è inserita tra quelle del Basilace (tra *Eth.* 24 ed *Eth.* 25) ma che appartiene in realtà a Severo di Alessandria.

A questo *Vindobonense* si avvicina molto il *Laurenziano* 32.33 (L), per i pochi testi di cui è latore: i due codici mostrano di appartenere allo stesso ramo della famiglia *y*, caratterizzato da frequenti micro-interventi di ordine grammaticale, lessicale e sintattico, nonché da alcune aggiunte.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. XXXII 33 (= L)

Sec. XIII ex. - XIV in.⁷³, cart. or., mm. 240 x 160, ff. II + 254

Il codice fu forse scritto e assemblato nell'isola di Corfù, dove fu acquistato da Giano Lascaris⁷⁴ ed è noto essenzialmente in quanto testimone di Pindaro (*Olimpiche* e *Pitiche*, ai ff. 5r-93r, corredati in parte da estesi scoli) e di tre tragedie euripidee (*Ecuba*, *Oreste*, *Fenicie*, ff. 93-153). La descrizione del volume dipende ancora da Bandini *et al.* (1961)⁷⁵. La seconda metà del volume è dedicata a testi di natura varia, specialmente retorica ed epistolare: di Basilace il codice tramanda, in due sezioni distinte, *Narr.* 15, *Sent.* 2, *Sent.* 3, *Ref.* (e il finale di *Conf.*), ai ff. 173^r-176^v, e quattro etopee, *Eth.* 16, *Eth.* 18, *Eth.* 23 ed *Eth.* 24, ai ff. 218^r-221^v. Al f. 176^v, subito dopo la fine della *refutatio*, si trova la parte finale della *confermatio*, non segnalata come tale e senza soluzione di continuità con il testo precedente: il resto dell'esercizio non è tradito, e questa porzione testuale non è stata riconosciuta (o almeno indicata) da nessun editore precedente. Il testo di **L** è, come si è detto, particolarmente vicino a quello di **W**, con cui condivide quelle che sembrano essere, in molti casi, interpolazioni grammaticali; rispetto al *Vindobonense* presenta però un numero molto più alto di errori singoli e nonsensi.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 902 (= Vt)

Sec. XIII ex., cart., ff. I + 246

Questo codice *Vaticano* è una miscellanea contenente una lunga sezione del testo omerico corredata dagli scoli di Porfirio (ff. 1^r-191^v); una parte considerevole del codice è poi dedicata al testo delle *Olimpiche* di Pindaro (ff. 215^r-246^v). Di Basilace contiene, ai ff. 213^r-214^v quattro etopee di Niceforo: tre etopee di ambientazione biblica (*Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3) e una di ambientazione mitologica (*Eth.* 24). La testimonianza di **Vt**, purtroppo quantitativamente ridotta a un piccolissimo numero di testi, è spesso determinante, poiché in accordo con la famiglia *x*, nel mostrare che in **W** ed **L** si riflette un processo di rimaneggiamento testuale più o meno esteso e capillare.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1696 (= Va)

Sec. XIV in., cart. or., mm. 155 x 120, ff. VII + 56 (f. 57 vuoto)

Un tempo unito al *Par. Maz.* 4464, il manoscritto è scritto in una ordinata scrittura Fettaugen-Mode e il suo contenuto è essenzialmente epistolare. Il codice faceva parte dell'antica collezione del cardinale ed erudito veneziano Domenico Grimani (1461-1523), il cui fondo passò poi alla comunità monastica di Sant'Antonio di Castello a

⁷³ La catalogazione effettuata da Pinakes data la quasi totalità dei testi contenuti alla fine del XIII secolo; l'antico catalogo di Bandini, invece, lo fa risalire all'inizio del XIV: cfr. Bandini 1768, col. 195.

⁷⁴ Cfr. Jackson 2008, p. 137.

⁷⁵ Bandini *et al.* (1961) è la ristampa (con supplementi) del catalogo dei manoscritti Laurenziani allestito tra il 1764 e il 1770.

Venezia. Il manoscritto lasciò la biblioteca della comunità con ogni probabilità prima che essa, nel 1687, fosse distrutta da un incendio (di cui il volume non reca tracce), e divenne di proprietà del vescovo di Belluno Alvise Lollino (1552-1625)⁷⁶. Per un'analisi codicologica del manoscritto e per la disposizione dei fascicoli, cfr. Agati (1982), una recente breve descrizione del ms. si trova in Eleuteri (2016, p. 77-78). Il codice tramanda solamente quattro etopee del Basilace ai ff. 53^r-56^v: *Eth.* 1, *Eth.* 4, *Eth.* 26 e *Eth.* 27 (e per il testo di quest'ultimo è, in gran parte, *codex unicus*).

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1409 (= Vat)

Sec. XIII ex.⁷⁷, cart. or.⁷⁸, mm. 257×190⁷⁹ (*olim* 245 x 167/171⁸⁰), ff. II + 281 (31 ff. vuoti) - molti folii (100 cca.) caduti.

Si tratta di un codice originariamente unico ma oggi rilegato in due volumi distinti a seguito di un restauro del XIX sec. (Vol. I = ff. 1-136; Vol. II = ff. 137-281). Questo *Vaticanus* nasce come manoscritto composito, formato dall'unione di più unità rilegate insieme; composito è anche il suo contenuto, trattandosi di una raccolta erudita che unisce opere storiografiche, retoriche, epistolografiche e dottrinali. Il manoscritto è stato ampiamente descritto da Uthemann (1983), Canart (2010) e Cesaretti-Ronchey (2014, pp. 189-200). Fu prodotto nella zona dell'impero di Nicea⁸¹ o, più verosimilmente, a Costantinopoli⁸², ed è riconducibile ad un alto funzionario della corte, legato sia alla sfera religiosa del patriarcato che a quella politica.⁸³ Vi sono riconoscibili le mani di tre o quattro copisti coevi che si alternano nella stesura delle varie unità⁸⁴ e che adottano grafie riconducibili al filone della scrittura calligrafica di XIII e XIV secolo: il copista che trascrive le etopee di Niceforo, in particolare, utilizza una grafia che imita la Fettaugen e la scrittura beta-gamma⁸⁵. La fascicolazione mostra la caduta di un numero ingente di fogli, che inizialmente dovevano essere 381, a fronte

⁷⁶ Nel cui inventario corrisponde al ms. 12. Alla morte di Lollino, i manoscritti greci che egli aveva acquisito durante tutta la sua vita confluirono nel fondo greco della Biblioteca Apostolica Vaticana: cfr. Batiffol 1889, pp. 30-32.

⁷⁷ In Uthemann 1983, p. 653 è citata anche la posizione, ben più specifica, di Darrouzès, che stabilisce come probabile datazione del codice il regno di Michele VIII (1259-1282) sulla base della datazione della raccolta del contenuto.

⁷⁸ Ma sono di carta occidentale i ff. 1-3.

⁷⁹ Dopo l'intervento di integrazione dei margini, per cui cfr. Cesaretti-Ronchey 2014, p. 189.

⁸⁰ Stima di Uthemann 1983, p. 640.

⁸¹ Darrouzès 1957, p. 156.

⁸² Cesaretti-Ronchey 2014, p. 197.

⁸³ Cfr. Canart 2010, p. 79: «Ou je me trompe fort, ou nous sommes en présence d'un haut dignitaire lié à la fois à la sphère patriarcale et à la cour impériale».

⁸⁴ Non c'è accordo su numero di unità codicologiche che compongono il manoscritto: secondo Uthemann (1983, p. 641) si tratta di sei unità, mentre Canart arriva invece a contarne nove (2010, pp. 80-81). In ogni caso, poiché la carta impiegata è la stessa per tutte le unità e le mani si alternano e ritornano in parti differenti, è verosimile che la composizione di tutte queste unità sia avvenuta in contemporanea e secondo un progetto editoriale preciso volto alla creazione di una raccolta unitaria (cfr. Canart 2010, p. 78).

⁸⁵ Canart 2010, p. 81-84, dove si dà un'analisi paleografica sistematica e approfondita, con un accento sulle lettere distintive della grafia.

degli attuali 281⁸⁶. Di Basilace sono tramandate solamente etopee (sette): *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 4, *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 26, *Eth.* 27 (in parte), ai ff. 278^r-281^v. I ff. 278^{r-v} contengono *Eth.* 26 (intera) ed *Eth.* 27, di quest'ultima si ha però solo la parte iniziale: è infatti troncata alla r. 33 del testo, che corrisponde alla fine dell'ultima riga del f. 278^v, dove è verosimile una lacuna; al f. 279^r si trova un altro testo, acefalo e non ancora identificato (anche a causa della scarsa leggibilità del testo), classificato da Uthemann come un'altra etopea anonima. Dalla metà circa del f. 279^v, invece, prosegue regolarmente e senza intoppi l'opera di Basilace, con le etopee di argomento biblico. Il fatto che il codice tramandi spesso componimenti retorici in forma anonima (così come tramanda anonime *Eth.* 26 ed *Eth.* 27) ha indotto Pignani a pensare che potesse contenere «composizioni sconosciute del Basilace» nei folii immediatamente precedenti a quelli dedicati a Niceforo⁸⁷.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 306 (= V)

Sec. XIII-XIV, cart., mm. 276 x 182, ff. II + 237

Questo *Vaticanus*, datato al XIII-XIV secolo, contiene, tra gli altri, soprattutto l'opera di Teodoro Prodromo (ff. 1^r-7^v, 42^r-55^v) e Menandro Retore (ff. 7^v-40^v) e due *commentarii* alle *Categorie* di Aristotele (ff. 129-240). Per una descrizione più approfondita del codice e del suo contenuto si rimanda a Mercati-Franchi de' Cavalieri (1923, pp. 450-454). Ai ff. 70^v-75^r, tramanda le sezioni delle favole e dei *δηγήματα* di Basilace, recando, nell'ordine: *Fab.* 1, *Fab.* 2, *Fab.* 3, *Narr.* 1, *Narr.* 2, *Narr.* 4, *Narr.* 5, *Narr.* 6, *Narr.* 7, *Narr.* 8, *Narr.* 9, *Narr.* 10, *Narr.* 11, *Narr.* 13, *Narr.* 12, *Narr.* 14, *Fab.* 4.

Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, Nap. III AA 14 (= N)

Sec. XIV, cart., mm. 210 x 140, ff. 243

Il *Neapolitanus* è un manoscritto di contenuto prevalentemente epistolare che contiene epistole, tra gli altri, di Libanio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Teofilatto Simocatta. Il codice appartenne alla biblioteca del cardinale Alessandro Farnese (poi papa Paolo III), curata da Fulvio Orsini dal 1554 e poi confluita nella Biblioteca Nazionale di Napoli⁸⁸. Per una descrizione del codice si rimanda a Muratore (2001, pp. 85-86). Vi sono state riconosciute cinque mani non identificate, definite in Formentin (2008, p. 88) come A, B, C, D, E. Di Basilace contiene soltanto otto

⁸⁶ Uthemann 1983, p. 640.

⁸⁷ Pignani 1978, p. 42: si parla in particolare di un encomio all'imperatore contenuto al f. 276^{r-v} e già in precedenza attribuito a Niceforo, e di un *ἔκφρασις* contenuta al f. 277^r.

⁸⁸ Descrive l'eterogeneità della biblioteca Farnese Formentin 2008, p. 86: «una collezione disomogenea messa insieme pezzo per pezzo, che non può essere rapportata a nessun modello coevo: manca un progetto preciso ed è trascurata una vera attenzione filologica ed erudita [...] la mancanza di compattezza e progettualità la identifica come un aggregato di acquisizioni private riunite insieme nel secondo Cinquecento».

διηγήματα: *Narr.* 6, *Narr.* 8, *Narr.* 9, *Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 16, trascritti ai ff. 243^r-245^v dalla mano dell'anonimo B. Ai ff. 243^r-244^r, il testo di alcuni διηγήματα è corredato da note marginali, più raramente interlineari, redatte forse dalla stessa mano ma in un secondo momento, con un inchiostro che risulta più chiaro: si tratta di correzioni del testo e di brevi note esplicative di alcuni personaggi o aspetti della vicenda⁸⁹. I ff. 244^v-245^v sono invece privi di note. Al f. 245^v *Narr.* 16 è aggiunta dalla stessa mano di B con un modulo decisamente più piccolo.

München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), gr. 560 (= Mon)

Sec. XIII, cart., ff. 136

Questo *Monacensis*, finora non usato nelle edizioni dei Progimnasmi, appartenne al corfiota Antonio Eparco⁹⁰, cui nel 1520 fu affidata la scuola greca fondata a Milano da Giano Lascaris. Il codice tramanda una piccola parte del testo di Basilace: al f. 134^r contiene la titolazione: «προγυμνάσματα τοῦ Νικεφόρου Βασιλικοῦ μῦθου», cui segue però non una sezione di favole (che il codice non tramanda), ma *Narr.* 15. Contiene poi, al f. 134^v, l'inizio di *Sent.* 2, fino al r. 32 (ὡς χαρίζεσθαι). Malgrado la brevissima porzione di testo tradita, la collazione rivela con certezza che si tratta di un codice appartenente alla famiglia *y*: il testo si mostra infatti parente strettissimo di **L**, con cui condivide l'ordine dei testi (anche in *Laurenziano* comincia proprio con *Narr.* 15, *Sent.* 2) e da due errori congiuntivi in *Narr.* 15 – μανίαν al posto di κακίαν (*Narr.* 15.5) e l'omissione della chiusa di (*Narr.* 15.21s.: «καὶ κατὰ Παλαμήδους ἤσκει τὸ δόλιον») – importanti in quanto propri esclusivamente di questi due testimoni e non presenti negli altri sei che tramandano il διήγημα.

All'interno del ramo *y* è possibile individuare alcuni rapporti:

- L'analisi di **Vat** e **Va**, non rivela differenze e varianti significative non riconducibili a errori paleografici fonetici. L'opinione di Pignani, la quale ritiene che derivino da uno stesso antografo, è del tutto plausibile.
- **Vt**, pur appartenendo senz'altro a *y*, sembra costituire un ramo isolato della famiglia, più volte in accordo con *x*. Lo stesso si può dire di **V** che, in più, reca un testo tendenzialmente corrotto da errori reiterati.
- L'isolamento, di volta in volta, di alcuni testimoni *y* indica, di riflesso, un legame tra **W** e **L**, che paiono tratti dalla stessa fonte, sebbene con esiti molto diversi (**W** è infatti più organico e più corretto, mentre **L**, oltre a recare molti meno testi, appare più scorretto). I due testimoni sembrano accomunati da una tendenza al rimaneggiamento del testo che sembra serpeggiare in gran parte del *corpus* così come da loro tradito. In **W** questa tendenza al rifacimento si nota in maniera incostante: sembra più intensa ed evidente in alcuni testi, ma del tutto

⁸⁹ Queste note a margine non sempre sono leggibili, talvolta l'usura della pagina e il deterioramento dell'inchiostro, che risulta a tratti chiarissimo, non consentono la decifrazione della nota (è il caso della glossa che si trova al f. 244^r nel margine destro, in basso).

⁹⁰ Cfr. Mondrain 1993.

sopita in altri; questo tratto non stupisce se si considera che **W**, il testimone più completo, che arriva quasi a comprendere il corpus intero, doveva verosimilmente avere più antografi diversi. Tra gli interventi di rimaneggiamento si notano: l'accrescimento del testo a scopo enfatico tramite aggiunta sinonimica, l'aggiunta di elementi grammaticali (congiunzioni, articoli) in funzione esplicitante, l'aggiunta di prefissi (caratteristica questa, che è però da valutare con cautela, dato che la tendenza alla prefissazione, anche multipla, è propria di Basilace), la tendenza atticizzante a correggere συν- in ξυν-. In alcuni casi, **W** giunge a rielaborare una proposizione intera attraverso piccoli interventi a grappolo che modificano la grammatica lasciando inalterato il contenuto. Si veda, ad esempio, il caso di *Eth.* 21.67s., dove alla pericope «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραινόμενοις συνθνήσκειν οὐκ ἔᾶ τὰ λειπόμενα» **W** fa corrispondere una proposizione di contenuto equivalente ma sintatticamente più semplice e più chiara «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίους μαραινόμενους ἀπέτεμε συνθνήσκειν οὐκ ἔων τὰ λειπόμενα».

III. GLI ALTRI TESTIMONI

Per due manoscritti che tramandano una ridottissima porzione di testo non è stato possibile riconoscere la famiglia di appartenenza: si tratta di *Vat. gr.* 1891 e *Marc. gr.* XI 010 (coll. 1474).

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1891

Sec. XIII ex. – XIV in., cart., mm. 215 x 150, ff. 116

Per una descrizione di questo manoscritto miscelaneo di argomento vario, con individuazione e proposta di identificazione di quattro mani, si rimanda a Canart (1970) e a Muratore (2001, pp. 152-153). Il codice appartenne al metropolita di Russia Isidoro di Kiev (1385-1463), di cui contiene uno scritto autografo ai ff. 116r-v⁹¹. Di Basilace contiene, ai ff. 35^v-36^r, il solo δῆγμα di Fetonte, che è altrimenti attestato soltanto in **W**; la brevissima estensione del testo non permette alcuna considerazione se non che tra le due redazioni non sussistono differenze significative.

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. XI. 10 (coll. 1474) (= Ma)

Sec. XVI, cart. ff. 99

Questo manoscritto marciano è una breve miscellanea di età umanistica, di argomento essenzialmente retorico. Il codice, poco studiato, apparteneva alla biblioteca di San Zanipolo a Venezia, di cui fu un'acquisizione tarda⁹² e dalla quale passò poi alla

⁹¹ Cfr. in proposito Mercati 1926, p. 42; Manfredini 1997, p. 615.

⁹² Così Jackson 2011, p. 73, cui si rimanda per informazioni sulla filigrana e sul copista, identificato come Aristobulos Apostolis.

Marciana. Di Basilace tramanda soltanto una favola, *Fab.* 7 ai ff. 45^v-46^r, in mezzo ai progimnasmi di Nicola il Sofista (ff. 43^r-46^v). Data la presenza di un solo testo, per di più breve, non è possibile attribuire con certezza il manoscritto ad una famiglia. Si rileva inoltre che il testo di *Fab.* 7 così come tradito dal codice presenta numerose variazioni isolate sia rispetto ad *x* che rispetto ad *y*.

Seguono cinque manoscritti latori di esercizi 'isolati' che non sono trasmessi dalla tradizione fin qui esaminata; questi testimoni si collocano dunque al di fuori delle famiglie *x* e *y*. Si tratta di *Scor. gr.* Y II 10 (**S**), latore dell'*encomium*, e dei quattro testimoni che recano *Eth.* 12: *Bucur. gr.* 508 (**B**), *Athen. EBE* 0480 (**A**); *Vat. gr.* 1587 (**Vc**) e *Mosq. Sin.* 292 (**Mo**). Gli ultimi tre di questi, che si differenziano in più punti da **B**, mostrano di discendere da una redazione comune e formano quella che in Pignani è definita la famiglia *m*.

El-Escorial, Real Biblioteca, Y II 10 (= S)

Sec. XIII in., cart., ff. 555

Il codice, descritto in Andrés (1965, pp. 120-131),⁹³ è un'imponente miscellanea bizantina di mano di un solo copista e di argomento prevalentemente retorico ed epistolografico, che contiene molti opuscoli retorici del XII secolo, che trasmette, tra gli altri, opere di Michele Coniate, Eustazio di Tessalonica, Costantino Manasse e, appunto di Niceforo Basilace. Di Basilace lo *Scorialensis* contiene, ai ff. 124^v-128^r, la monodia in morte del fratello (*Mon.* 1), ai ff. 199^v-100^v, due epistole, ai ff. 403^v-429^v quattro orazioni, ai ff. 522^v-524^r, l'encomio del cane, ai ff. 524^r-527^v, il prologo alle opere, ai ff. 527^v-529^v, un'orazione. Per l'encomio e per il prologo è *codex unicus*.

Bucuresti, Biblioteca Academiei Române (BAR), grec 508 (Litzica 594)

Sec. XIII, cart., mm. 220 x 150, pp. 337 (338 contando la p. 142, omessa nella numerazione⁹⁴)

Per una descrizione di questo codice, un tempo appartenuto al monastero di San Saba, si rimanda a Darrouzès (1972), Muratore (2001, pp. 19-20). Il codice consta di tre sezioni di mano di copisti differenti; di Basilace il codice trasmette la sola *Eth.* 12, alle pp. 55-62⁹⁵: alla p. 62, il testo di *Eth.* 12 è seguito dal titolo, rubricato, di un'epistola non altrimenti nota indirizzata a «Michele Coniata metropolita di Atene», titolo cui non fa però seguito alcun testo se non un κ iniziale. La paternità dell'epistola è indicata con

⁹³ Si vedano anche Sideras 2005, p. 43 e MESSIS-NILSSON 2015, p. 188.

⁹⁴ Darrouzès 1972, p. 199.

⁹⁵ Il manoscritto è numerato secondo una paginazione moderna a timbro, non sono visibili i numeri della numerazione originaria in folii.

la formula τοῦ αὐτοῦ: Garzya (1971) ritiene che sia quindi da attribuire a Basilace⁹⁶, in riferimento alla immediatamente precedente paternità di *Eth.* 12⁹⁷; Darrouzès (1972, p. 210) sostiene invece che quel τοῦ αὐτοῦ la assegni a Eutimio Tornice, la cui opera è tradita alle pp. 5-55 e in cui *Eth.* 12 sarebbe stata posta come ‘intermezzo’. Secondo la tripartizione del codice individuata da Darrouzès, infatti, la prima parte coincide con l’opera di Eutimio, in cui l’etopea di Niceforo (redatta dalla stessa mano) si inserisce.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Vat. gr. 1587 (= Vc)

Sec. XIV (1389), cart., mm. 207 x 147, ff. 372

Questo manoscritto Vaticano è l’unico datato tra quelli che tramandano opere di Basilace: la realizzazione del codice è infatti attestata al 1389 al f. 372^v nella sottoscrizione del copista Michele, che si qualifica come ἱερεὺς νομοφύλαξ. Il suo contenuto è quasi esclusivamente religioso, in particolare omiletico⁹⁸. Il codice contiene *Eth.* 12 ai ff. 73^r-77^r, definendola però λόγος e attribuendone la paternità a Simeone Metafraste⁹⁹.

Moskva Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej (GIM), Sinod. gr. 292 (Vlad. 260) (= M)

Sec. XVI, cart., ff. 284

Questo codice, una miscellanea tarda di contenuto molto vario, che spazia dall’omiletica alla retorica, è associato all’attività dei due copisti greci Nicola e Manuele Malaxos, attivi a Nauplia e a Candia. *Eth.* 12 si trova ai ff. 38^r-42^v con l’attribuzione, ancora una volta, a Simeone Metafraste. La grafia è ordinatissima, molto vicina al carattere tipografico *les grecs du roi*, creato proprio verso la metà del XVI secolo (nel 1541) a imitazione della grafia di Angelo Vergezio.

Athêna, Ethnikê Bibliothêkê tês Hellados (EBE), 480 (= A)

Sec. XV (ff. 268^v-272^v sec. XIII), cart., ff. 270

Il manoscritto è una miscellanea religiosa che comprende gli inni di Cosma di Maiuma con la relativa esposizione di Teodoro Prodromo, carmi religiosi e omelie¹⁰⁰.

⁹⁶ Questo porta Garzya a utilizzare questa attestazione come *terminus post quem* per la morte di Niceforo, che sarebbe quindi rimasto in vita (e in attività) fino all’ascesa a metropolita di Atene di Michele Coniate (nel 1182).

⁹⁷ Il manoscritto *Bucur. gr.* 508 è peraltro l’unico dei quattro testimoni di *Eth.* 12 ad attribuirne la paternità a Basilace (si veda a proposito il commento a *Eth.* 12, *infra*).

⁹⁸ Giannelli 1950, pp. 199-20 cui si rimanda per la descrizione del codice e del suo contenuto, parla di «sanctorum Patrum recentiorumque homiliae» (p. 199).

⁹⁹ Per cui anche Giannelli 1950, p. 200, parla di «Symeonis Metaphastae Deiparae planctus».

¹⁰⁰ Per la descrizione si veda Halkin 1983, p. 58, che si concentra però essenzialmente sui folii di *Eth.* 12, (ff. 268^v-272^v), che definisce «Mariae lamentatio a Symeone Metaphrasta BHG 1148».

Nel complesso il manoscritto è datato al XV secolo, ma i ff. 268^v-272^v, che contengono l'*Eth.* 12, sono datati al XIII secolo.

Oltre ai manoscritti qui descritti, tramandano il testo anche quattro testimoni individuabili con sicurezza come apografi diretti di altri manoscritti:

Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. gr. 2720	Sec. XIV	(<i>descriptus</i> di N)
Oxford, Bodleian Library, F. 1. 06 (misc. 89)	Sec. XIV	(<i>descriptus</i> di Va)
Oxford, Bodleian Library, Langbaine 9	Sec. XVII	(<i>descriptus</i> di O)

Restano esclusi dai lavori fin qui condotti per questa edizione tre manoscritti, tutti del XVIII secolo, che non sono mai stati usati per le edizioni dei *Progimnasmi*:

Hellas, Hagion Oros, Monê Ibêrôn, 1317 (Lambros 5437)
Hellas, Hagion Oros, Monê Chilandariou, 225
Türkiye, Istanbul, Patriarchikê Bibliothêkê, Panaghia 149

Allacci (1641), *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum*

L'*editio princeps* dell'opera scolastica di Basilace risale al 1641, anno in cui Leone Allacci inserì nella sua edizione di *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum, speculum principis* dedicato ai giovani della famiglia Barberini, alcuni progimnasmi di Niceforo accompagnati da una traduzione latina. I testimoni che egli utilizzò furono quelli che erano a sua disposizione nella biblioteca della famiglia Barberini e alla Biblioteca Vaticana di cui fu *scriptor graecus*: l'edizione risulta pertanto limitata ai testi contenuti nei manoscritti *Barb. gr. 240 (Ba)*, *Vat. gr. 1409 (Vat)*, *Vat. gr. 1696 (Va)*, *Vat. gr. 306 (V)*. Pignani propone, in via ipotetica, che Allacci possa essersi fondato su altri manoscritti a noi non pervenuti. Anche all'interno del ridotto numero di testimoni che ebbe a disposizione, Allacci operò una selezione: scelse di non pubblicare le etopee di argomento strettamente mitologico (nonostante la presenza di quattro di esse nel *Barberinianus*), e ne escluse alcune di ambito sacro (pubblicando in particolare quelle ispirate da vicende dell'antico testamento). L'esclusione delle cinque etopee tramandate da **Ba** è probabilmente da imputare al fatto che nel codice queste etopee vengono assegnate erroneamente a Michele Psello. Allacci potrebbe quindi averle escluse ritenendole pselliane ed essersi basato, per le etopee, sul solo *Vat. gr. 1409*.

Alla fine del secolo successivo, nel 1780, i testi stampati da Allacci confluirono nell'edizione dell'*Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογική*, monumentale antologia di testi greci redatta qualche decennio prima da Giovanni Patusa, intellettuale greco attivo a Venezia.

Walz (1832), *Rhetores Graeci I*

Una seconda edizione è rappresentata dal capitolo dedicato a Niceforo da Christian Walz nel primo volume dei *Rhetores Graeci*. Questa edizione, sebbene non ancora completa, è molto più ricca di testi grazie all'apporto significativo di un testimone di valore qual è il codice *Par. gr. 2918 (P)*, eletto a testimone fondante. Walz conosceva anche il *Laur Plut. 32.33 (L)*¹⁰¹, che menziona esplicitamente, ma fondò comunque il testo della sua edizione su **P**, di cui mantenne sistematicamente il dettato, con la sola eccezione dei nonsensi e di alcune durezza che lo spinsero a congetturare. **P** è anche l'unico codice la cui variante viene registrata in apparato in caso di congetture o correzioni. Restarono al di fuori dell'edizione di Walz, perché contenuti in esemplari che non ebbe modo di consultare, otto esercizi: *Fab. 5 e Fab. 6*, *Narr. 3*, *Enc, Eth. 12*, *Eth. 19*, *Eth. 20*, *Eth. 25*.

Miller (1883), *Éloge du chien par l'empereur Nicéphore*

L'encomio del cane fu pubblicato con traduzione in francese da Emmanuel Miller nel 1883; mal intrepandone l'attribuzione nello *Scor. gr. Y II 10*, che lesse come «τοῦ

¹⁰¹ Il codice fu collazionato anni dopo anche da Peppink, che diede un suo contributo alla riflessione filologica sul testo proprio a partire dall'edizione di Walz.

βασιλέως κυροῦ Νικηφόρου», Miller lo attribuì ad un imperatore di nome Niceforo che identificò prima con Niceforo Foca e poi con Niceforo Botaniate, assegnando lo stile elevato del testo all'XI secolo, in base al confronto con la prosa di Psello.

Hörandner (1981), *Der Prosarhythmus*

Nel 1981, *Eth.* 12, monologo di Maria in occasione della deposizione di Gesù nel sepolcro, fu pubblicata da Wolfram Hörandner nell'ambito di uno studio volto a sanare la questione della paternità del testo (che, come si vedrà, è attribuito a Basilace da un solo manoscritto e a Metafraste da tre). L'edizione di Hörandner, che non si pronuncia definitivamente in merito alla paternità basilaciana del testo, ma la presenta come verosimile secondo il dato ritmico, si accompagna ad uno studio della clausola ritmica della prosa di Niceforo.

Pignani (1983), *Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie*

L'edizione approntata da Adriana Pignani nel 1983 fu la prima edizione moderna del corpus dopo quella, ottocentesca, di Walz, nonché la prima edizione critica completa del testo, accompagnata dalla prima traduzione completa in una lingua moderna (l'italiano). L'edizione Pignani, cui aprirono la strada *Alcuni progimnasmi* (Pignani 1971-1972) e i *Prolegomeni* (Pignani 1978), ebbe il merito di presentare con una struttura unitaria un gruppo di testi ampio e dalla tradizione eterogenea, e di basare la *constitutio textus* su un ventaglio di testimoni decisamente più ampio. Risultò di particolare importanza il ms. *Vind. phil. gr. 321 (W)* che, ignoto agli editori precedenti, dimostrò presto la sua importanza in quanto testimone più completo ed esteso dell'opera (*codex unicus* per tre testi) nonché latore di un ordine interno premeditato. Comprensibilmente, Pignani fece un grande uso di **W**: ne risultò un testo decisamente spostato verso il ramo *y* della tradizione, comprensivo dei piccoli e grandi rimaneggiamenti di cui **W** è latore.

Nonostante i suoi meriti indiscussi, l'edizione risultò poco soddisfacente fin dagli anni immediatamente successivi alla sua comparsa, quando fu oggetto di tre recensioni che ne mostrarono le debolezze. Se nel 1985 Albert Failler si soffermò sostanzialmente su incongruenze tipografiche e su alcuni problemi testuali di ordine grafico, numerose correzioni seguirono nel 1986 e nel 1987 con le recensioni, rispettivamente, di Wolfram Hörandner e di Diether Reinsch. Entrambi gli studiosi si mostrarono insoddisfatti e proposero un numero notevole di emendazioni, anche molto significative, al testo; Reinsch, in particolare, evidenziò l'esito largamente difettoso dell'edizione, pur concepita con ottime premesse: «Insgesamt gesehen ist es bedauerlich, daß nach den Vorarbeiten so viel Mühe und Arbeit zu einem so wenig befriedigenden Ergebnis geführt haben» e auspicò la realizzazione di una nuova edizione basata su una nuova collazione dei manoscritti coinvolti: «Eine systematische Überprüfung würde, fürchte ich, nicht anders denn in einer Neukonstituierung von Text und app. cr. und in einer

neuen Übersetzung enden»¹⁰². Anche la traduzione italiana non soddisfece le attese: oltre che caratterizzata da un linguaggio e da uno stile antiquati e a volte ostici, risultò inficiata da numerosi errori di comprensione e interpretazione del testo greco.

Hock-O'Neil (2002), *The Chreia and Ancient Rhetoric*

Nel 2002 le sole *Sent. 1* e *Sent. 2*, definite entrambe, nella famiglia *x*, con il titolo di *χρεία λογική* e annoverate come *chrie di parola* da Walz, sono state riedite in quanto tali da Hock-O'Neil, in un volume comprendente le *chrie* tratte dalle raccolte di esercizi preparatorie pervenute.

Beneker-Gibson (2016), *The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes*

La più recente edizione dell'opera è quella realizzata da Jeffrey Beneker e Craig A. Gibson, pubblicata nell'ottobre 2016: forte di tutte le correzioni apportate dai recensori di Pignani, dei quali fa giustamente largo impiego, essa propone un testo per molti versi migliore di quello proposto da Pignani, senza tuttavia rappresentare un vero e proprio aggiornamento ecdotico¹⁰³. Non essendo fondata per volontà e ammissione degli stessi autori sulla collazione dei testimoni, non si tratta infatti di un'edizione del testo nel pieno senso del termine – ma di un'edizione comprensiva di traduzione inglese e testo greco a fronte, corredata da alcune note filologiche e da note alla traduzione. Il testo su cui l'edizione si basa rimane quello di Pignani (con l'eccezione i *Eth. 12*, che gli editori hanno tratto dall'edizione di Hörandner 1981), fatte salve alcune correzioni apportate sulla base dell'apparato dell'edizione Pignani stessa e dei recensori. Il testo dell'edizione Pignani resta peraltro il testo tutt'ora offerto dal TLG, e quindi usato per studi e ricerche.

L'obiettivo di questa edizione è quello di raccogliere l'invito di Reinsch nella chiusa della sua recensione e di rifondare il testo dell'opera sulla base di una nuova collazione dei testimoni – il cui novero è stato, in piccola parte, arricchito – e della riflessione sull'apporto critico di editori e recensori.

¹⁰² Reinsch 1987, p. 91.

¹⁰³ Per le recensioni a questa edizione cfr. Xenophontos (2018) e Gerbi (2018).

PREMESSE

Si è scelto di non realizzare un apparato critico comprensivo di tutte le varianti per evitare che il cumulo di varianti e/o errori poco o per nulla significativi (errori meccanici e/o fonetici *et similia*) distogliesse l'attenzione del lettore dalle questioni testuali più rilevanti.

I testimoni che in questa edizione sono utilizzati per la prima volta nella *constitutio textus* sono quattro:

- München, Bayerische Staatsbibliothek, *gr.* 506 – sec. XIII (= **Mon**)
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. gr.* 1891 – sec. XIII-XIV (= **Vg**)
- Cambridge, University Library, *Gg.* I. 02 (1397) – sec. XV (= **C**)
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* XI. 10 (coll. 1474) – sec. XVI (= **Ma**)

Nel redigere il commento, si è cercato di mediare tra due esigenze: da un lato, quella di analizzare il testo dello specifico esercizio, dall'altro, quella di offrire una panoramica essenziale delle attestazioni del tema, delle fonti e dei modelli impiegati, dei paralleli e delle riprese identificabili. Dato l'impiego negli esercizi di temi, personaggi e situazioni quasi sempre diffusissimi e largamente attestati, si è scelto di ripercorrere le tappe fondanti del percorso culturale di tali temi, senza ambire ad una enumerazione completa delle attestazioni.

SIGLA ATQUE BREVIATA

x	Ba	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Barb. gr.</i> 240	
	P	Paris, Bibliothèque nationale de France, <i>Par. gr.</i> 2918	
	Vi	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, <i>Vindob. phil. gr.</i> 254	
	O	Oxford, Bodleian Library, <i>Barocci</i> 131	
	C	Cambridge, University Library, <i>Gg. I.</i> 02 (1397)	
y	W	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, <i>Vindob. Phil. gr.</i> 321	
	L	Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, <i>Laur. Plut.</i> 32.33	
	Vt	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 902	
	Va	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 1696	
	Vat	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 1409	
	V	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 306	
	N	Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, <i>Nap. III AA</i> 14	
	Mon	München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), <i>gr.</i> 560	
m	Vc	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 1587	
	M	Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, <i>Sinod. gr.</i> 292 (Vlad. 260)	
	A	Athêna, Ethnikê Bibliothêkê tês Hellados, 480	
	Vg	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, <i>Vat. gr.</i> 1891	
	Ma	Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, <i>gr. XI.</i> 10 (coll. 1474)	
	S	El-Escorial, Real Biblioteca, <i>Y II</i> 10	
	B	Bucuresti, Biblioteca Academiei Române, <i>gr.</i> 508 (Litzica 594)	

Allacci	=	Allacci (1641), <i>Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum</i>
Walz	=	Walz (1832), <i>Rhetores Graeci I</i>
Mill.	=	Miller (1883), <i>Éloge du chien par l'empereur Nicéphore</i>
Hör.	=	Hörandner (1981), <i>Der Prosarhythmus</i>
Pignani	=	Pignani (1983), <i>Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie</i>
B.G.	=	Beneker-Gibson (2016), <i>The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes</i>

<...>	addendum videtur
ac.	ante correctionem
add.	addidit/addiderunt
def.	defendit/defendunt
fort.	fortasse
l.	in linea
om.	omisit/omiserunt
pc.	post correctionem
sl.	super lineam

Μέθοδοι

Fab. 1

Λέων ποτὲ ταῦρον ὄρᾳ καὶ τροφῆς μὲν ἐρᾷ, τὰς δὲ τῶν κεράτων δεδίττεται
προβολάς. Καὶ τὸ φάρμακον εὐρών οὐ θεραπεύει τὸ πάθος· νικᾷ μὲν αὐτὸν ὁ
λιμὸς καὶ τῷ ταύρῳ κελεύει συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἐκφοβεῖ τῶν κεράτων τὸ
μέγεθος. Τέλος πείθεται τῷ λιμῷ καὶ φιλίαν πλασάμενος εἰς ἀπάτην τὸν ταῦρον
5 ὑπέρχεται· ὅπου γὰρ τὸ κακὸν πρόδηλον, καὶ τὸ ἀνδρεῖον πεφόβηται, κἂν ἴδοι τὸ
βία κρατεῖν οὐκ ἀκίνδυνον, τὸ λάθρα σοφίζεται. «Ἔγωγ' οὖν» φησὶν «ἐπαινῶ
σου τὸ καρτερόν, υπεράγαμαι τὸ κάλλος· ὁποῖος μὲν εἶ τὴν κεφαλὴν! Ὅποῖος δὲ
τὴν μορφήν! Ὅσος δὲ τοὺς πόδας! Ὅσος δὲ τὰς ὀπλάς! Ἄλλ' ὅσον ἐπὶ κεφαλῆς
φέρεις τὸ ἄχθος! Περίελε γοῦν οὕτω ματαίαν ἐπιπλοκὴν καὶ σοὶ καὶ κόσμος
10 ἔσται τῆς κεφαλῆς καὶ βάρους ἀπαλλαγὴ καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή· τί δὲ
καὶ δεῖ σοὶ κεράτων, εἰρήνης οὔσης πρὸς λέοντα;» Πείθεται τούτοις ὁ ταῦρος καὶ
τὴν ἐκ τῶν ὄπλων ἰσχὺν ἀποβαλὼν τῷ λέοντι λοιπὸν εὐχείρωτος ἦν καὶ δεῖπνον
ἀκίνδυνον.

Οὕτω τὸ πείθεσθαι τοῖς ἐχθροῖς μετὰ τῆς ἀπάτης φέρει καὶ κίνδυνον.

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci , Walz, Pignani, Beneker-Gibson, (Perry)

2 προβολάς Ba P W V Walz Pignani B.G. : προσβολάς Vi def. Allacci || **5** πρόδηλον Ba P Vi W Pignani B.G. : πρόχειρον V Allacci Walz || **6** ἔγωγ' οὖν P V (Ba?) Pignani B.G. : ἔγω γοῦν Vi W : ἐγὼ γοῦν Allacci Walz || **8** ἐπὶ κεφαλῆς codd. : ἐπὶ τῆς κεφαλῆς edd. || **14** οὕτω om. W V

- Ἦν ὅτε καὶ ὁ ἵππος ἀχείρωτος ἦν καὶ πρὶν ἢ τοῖς ἀνθρώποις εἰς χεῖρας ἐλθεῖν, κατὰ λειμῶνος ἐκρόαινε καὶ τρυφήν ἐποιεῖτο τὸ ἐλευθέριον· καλὸν μὲν ἦν αὐτῶ καὶ τὸ ἄνετον, οὐ σμικρὸν εἰς εὐμοιρίαν καὶ τὸ χαλινοῦ διάγειν ἔξω καὶ μύωπος. Ἀλλ' ἦν ἄρα καὶ τοῦτο τῆς τύχης οὐδὲν ἦττον τὸ φιλοτίμημα· ἄλλος ἀνθηρὸν ἐπὶ
- 5 πεδιάδος ἐφηπλωμένον καὶ χλόη τις εἰς τε ποδῶν ἀγωνίαν καὶ τάχους φιλοτιμίαν οὐκ ἄχαρις καὶ πρὸς τροφήν οὐκ ἀνέραστος. Κατέρρει τὸ ἄλλος καὶ πηγὴ τις, ὡς μὲν ὀφθῆναι καλή, ὡς δὲ ἠδεῖα πιεῖν· ἢ δὲ καὶ τὸ χλοάζον ἐχορήγει τοῖς ἄνθεσι καὶ τῷ ἵππῳ τὴν κόμην ἐκάθαιρεν. Ἐπὶ τούτοις ὦν τοῖς καλοῖς, ὁ ἵππος ἔχαιρεν, οὐδὲν γὰρ ἐνέδει τῶν ὀπόσα καὶ τρυφᾶν ἵπποι νομίζονται.
- 10 Ἀλλ' εἶδε ταῦτα ἔλαφος καὶ τοῖς τοῦ ἵππου καλοῖς ὀφθαλμὸν ἐπέβαλε βάσκανον καὶ ξένοις ἀγαθοῖς ἐφυβρίζειν οὐκ ἐπησχύνετο. Τί μὲν τῆς λόγχης τοῖς κέρασιν οὐκ ἀνώρυττε; Τί δὲ τῶν ἀνθέων τοῖς ποσὶν οὐ κατέκλα; Τί δὲ μὴ ξυνεθόλου τῆς πηγῆς, ὡς ἐφ' ὕβρει καὶ φθόνῳ τῶν τοῦ ἵππου καλῶν ἀναιδῶς ἐπιτρέχουσα; Ἐντεῦθεν ἀλγεῖ μὲν ὁ ἵππος καὶ περισκοπεῖται τὴν ἄμυναν, ἀλλ' οὐκ εἶχεν ὅ τι
- 15 καὶ χρήσαιτο. Ὡς οὖν ἐπέγνω κρεῖττον τῆς αὐτοῦ σοφίας τὸ κακόν, ὄρᾳ τινα παριόντα τὸ ἄλλος, διηγεῖται τῆς ἐλάφου τὸ βάσκανον καὶ ὅπως ἀμυνεῖται πυνθάνεται. Ὁ δὲ – ἄνθρωπος γὰρ ἦν – ἀπάτη καὶ δόλῳ τὸν ἵππον μέτεισι καὶ τὸν χαλινὸν ἐπιδείξας «Εἶγε» φησὶν «ὦ ἵππε, τοῦτον μὲν ἐπὶ στόματος, ἐμὲ δ' ἐπὶ νώτου φέρειν ἀνέξῃ μικρόν, ἐγὼ σοι δι' ὀλίγου τὴν ἔχθραν ἀμυνοῦμαι».
- 20 Ἦκουσεν ὁ ἵππος ταῦτα καὶ πείθεται, καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἢ μὲν ἔλαφος ἀπηλαύνετο τοῦ ἄλλους, ὁ δὲ ἵππος ἐπὶ φάτνης εἰστήκει, μετὰ τῆς χλόης καὶ τῆς πηγῆς προσαφαιρεθεὶς καὶ τὸ ἄνετον.
- Φυλακτέον ἄρα καὶ τὸ ἐλευθέριον καὶ παρρησίαν οὐ προδοτέον φρονήματος, εἶγε μὴ μέλλοι τις δουλεύειν οὐδὲν ἦττον ἢ περ ἵππος χαλιναγωγούμενος.

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci , Walz, Pignani, Beneker-Gibson

2 λειμῶνος codd. Allacci : λειμῶνα Walz Pignani B.G. || **3** εὐμοιρίαν codd. edd. : εὐμορφίαν Huet || **13** τῶν τοῦ ἵππου P V Pignani B.G. : τῶν ἵππου Ba Vi Allacci Walz : τῶν τοῦτου W | ἀναιδῶς Ba P Vi W (om. V) Pignani B.G. : ἀφειδῶς Allacci Walz || **15** σοφίας x edd. : φύσεως W V || **19** ἔχθραν Ba P V edd. : ἔχθρὰν Vi W || **24** μὴ inseruit Walz ex coniectura (unde etiam Huet Pignani B.G.) : om. x Allacci

Ὁ μῦθος οὗτος ἐστὶ μὲν Αἰσώπειος, τὴν δὲ μελέτην ἐκ τῶν Ἑρμογένους προγυμνασματικῶν μεθόδων ἠρανίστατο, πλατύτερον ἐξειργασμένος, ὡς ἐκεῖνος μεθοδεύει ἐν τοῖς περὶ μύθου.

- Ἀλίσκεται ποτε καὶ λέων ὑπὸ κάλλους καὶ κόρης ἐρᾶ, καὶ δὴ πρόσσεισι τῷ πατρὶ καὶ λόγους πρὸς γάμον συνάπτει. «Θηρῶν μὲν ἄρχω» φησὶν «ἄνδρας δὲ οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν τρέσαιμι· ἐγὼ καὶ λαγῶν ὑπὸ τάχους εἶλον καὶ κύνας ἐφόβησα, ἐγὼ καὶ ταῦρον ἐπέσχον μυκώμενον καὶ ἵππον κατέσχον μικροῦ τοῖς ποσὶν ἰπτάμενον.
- 5 Ἔχεις ἔδνα τῆς κόρης τὴν ῥώμην, τὸ κάλλος, τὸ τάχος, τὰς ὀσημέραι θήρας· ταῦτα πλουτήσεις, ταῦτα εὐδαιμονήσεις, εἰ μόνον κηδεστής ἐθελήσεις ἀκοῦσαι λέοντος». Ὁ δέ, οἷς μὲν ἐδεδίττετο, τοὺς λόγους προσίεται καὶ τὸν γάμον οὐκ ἀνένευσε μὲν, ἀνεβάλλετο δέ, οἷς δ' ἀπηχθάνετο, τοῦ θηρὸς περιελεῖν τὰ ὄπλα σοφίζεται.
- «Ἄλλ' ἐγὼ μὲν» φησὶν ὁ πατήρ «καὶ τοῦ κάλλους ἄγαμαι καὶ τῆς ῥώμης
- 10 ἀποθαυμάζω, καὶ ὡς ἔδνα ταῦτα δέχομαι καὶ τὸν νυμφίον εἰς οὐδὲν ὅ τι καὶ μέφομαι. Ἄλλ' ἡ κόρη παῖς ἐστὶν ἀπαλὴ καὶ τὸ ὄλον γυνὴ καὶ πεφόβηται· ἂν ἴδη τὰς τῶν ὀδόντων ἀκμάς, πέφρικεν, ἂν ἴδῃ τοὺς ὄνυχας, οὐκ ἀνέχεται· ὄξεῖς εἰσι, συνεχεῖς εἰσι, φοβοῦσι καὶ μόνον φαινόμενοι. Ταῦτα καὶ τὸ σὸν χαροπὸν ἀγριαίνουσι, ταῦτα καὶ τὴν κόρην δειλαίνουσι καὶ τὸν γάμον ἀπείργουσιν· ἂν σὺ
- 15 τοὺς ὄνυχας ἐξέλης, καὶ ἡ κόρη συνεξέλη τῆς ψυχῆς τὸ φοβούμενον· ἂν σὺ τοὺς ὀδόντας ἐκκόψῃς, κάκεινῃ συνεκκόψῃ τὸ δέος. Αὐτός μοι μόνον τὸν θῆρα περίελε καὶ περίσωζε τὸ χαροπὸν ἀκραιφνὲς καὶ τάχα σε καὶ ἡ κόρη οὐκ ἐκφεύζεται».

Codd: Ba P Vi W V; **Edd.** Allacci , Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Paratesto: ἐκ τῶν Ἑρμογένους προγυμνασματικῶν μεθόδων Ba P (προγυμνασμάτων Vi) W : ἐκ τῶν προγεγυμνασμένων μεθόδων Ἑρμογένους V | ἐξειργασμένος Vi (V?) edd. : ἐξειργάμενος Ba : ἐξειργασάμενος P : ἐπεξειργασμένος W | μύθου Ba P edd. : μύθον V : μύθων W : μεθόδου Vi

6 Niceph. Basil. *Eth.* 23.36, 42s.: κηδεστήν ἀκοῦσαι

2 οὐδ' ἂν y edd. : οὐδὲν x (def. Huet) || 16 συνεκκόψῃ Ba y Walz Pignani B.G. : συνεκκόψῃ Vi P : συνκόψῃ Allacci (ex quo συγκόψῃ Huet) | τὸν θῆρα y Pignani B.G. : τὸ δέος x Allacci Walz || 18 δόλον x V edd. : λόγον W | ἐρῶν x edd. : ἔρος y

Ταῦτα ὁ μὲν εἰς ἐπιβουλήν καὶ δόλον ἔλεγεν, ὁ δ' ἀβασανίστως ἐδέχετο, τυφλὸς γὰρ ἅπας ἐρῶν καὶ ἀπροβούλευτος. Ἐντεῦθεν ὁ μὲν τὴν τῆς φύσεως πανοπλίαν
20 ἀποδύεται, ὁ δὲ τῆς κόρης πατὴρ ἐπιπηδᾷ τῷ δῆθεν νυμφίῳ θρασύτερον, καταγελῶν τῆς ἀσθενείας ἅμα καὶ τῆς ἀνοίας, ὃν οὐδὲ προσβλέπειν ἐθάρρει τὸ πρότερον.

Μὴ πείθου, ὦ παῖ, τοῖς ἐχθροῖς ἐτοιμότερον, μὴ καὶ γένη τούτοις εὐάλωτος οἷς τὸ πρὶν ἐδόκεις ἀνάλωτος.

Fab. 4

Ἔδοξέ ποτε τῷ λύκῳ τὴν φύσιν τῷ σχήματι μεταλλάξασθαι, ὡς ἂν οὕτως ἀφθονίαν ἔξει τροφῆς καὶ δорὰν οἶδς περιβεβλημένος μετὰ τῆς ποιμνῆς ἐνέμετο, τὸν ποιμένα φενακίσας τῷ μηχανήματι. Νυκτὸς δὲ γενομένης συναπεκλείσθη καὶ ὁ θῆρ παρὰ τοῦ ποιμένου τῆ μάνδρα καὶ φραγμὸς τῆ εἰσόδῳ περιετέθη καὶ 5 ἀτεχνῶς ὁ περίβολος κατησφάλιστο· ὡς δὲ ὁ ποιμὴν ἠράσθη τροφῆς, μαχαίρα τὸν λύκον ἀπέκτεινεν.

Οὕτως ἄρα ὁ τὸν ἐπέισακτον κόσμον ὑποκριθεὶς τῆς ζωῆς πολλάκις ἐστέρηται καὶ τὴν σκηνὴν εὗρε παραιτίαν μεγάλου συμπτώματος.

Codd. Ba P Vi W V Ma; **Edd.** Allacci Walz Pignani Beneker-Gibson (Perry)

Inscr: μῦθος Ὁ ἐπέισακτος κόσμος ἐπικίνδυνος τοῖς χρωμένοις ἐστίν Ba P Vi V (ἐστὶ P) (ἔστιν V), om. W Ma – ἕτερος μῦθος Vi

2 ἔξει codd. Allacci Pignani B.G. : ἔξη Huet ex quo Walz et Perry || **4** ὁ θῆρ παρὰ Ba P Vi W V edd. : αὐτὸς μετὰ Ma || **8** παραιτίαν W V Ma edd. : παναιτίαν Ba P Vi

Fab. 5

Κολοιός ποτε θεασάμενος αϊετὸν ἐφ' ὕψους φερόμενον ἠθέλησε τούτῳ συναμιλληθῆναι περὶ τῆς πτήσεως. Καὶ δὴ ἀρξάμενος ἵπτασθαι τοῦτον μὲν οὐκ ἠδυνήθη καταλαβεῖν, ἀνέμου δὲ ἐπιπνεύσαντος σφοδροῦ αἴφνης ἐναρπαγεὶς ἠμιθανῆς πρὸς γῆν κατεφέρετο.

5 Οὕτως ὁ τῶν ἀδυνάτων κατατολμῶν μέγιστον ἑαυτῷ κίνδυνον προξενεῖ.

Cod. W; **Edd.** Pignani Beneker-Gibson (Perry)

1 ἠθέλησε W (Hörandner, ex quo B.G.) : ἠθέλεσε Pignani

Fab. 6

Λέων ποτέ, βουληθείς πεῖραν λαβεῖν τῶν ἄλλων θηρῶν εἶπερ ὡς βασιλεῖ αὐτῷ
πρὸς πᾶν ὑπακούουσι, σύνοδον τούτων συγκροτησάμενος παρήγει λέγων αὐτοῖς·
«Ἐπειδήπερ ἤδη γεγήρακα καὶ θηρᾶν οὐκέτι δεδύνημαι, ὑμεῖς καθ' ἑκάστην
ἐξιόντες πρὸς θήραν ἐμοὶ τὰ πρὸς τροφήν προκομίζετε». Πάντων δὲ τῷ τούτου
5 ὑποκυψάντων προστάγματι, μόνος ὁ λύκος οὐδ' ὄλως ἐπείθετο, ὕβρεις δὲ μᾶλλον
τούτου κατέχεεν ὡς ἐγκελευομένου παράλογα. Ὁ δὲ σφοδρῶς θυμωθείς
κάντεῦθεν σὺν βρυχηθμῷ κινηθείς τοῦτον τοῖς ὄνυξι διεσπάραξεν.

Οὕτως οἱ τοῖς ὑπερέχουσιν ἀντιπράττοντες μέγιστον ἑαυτοῖς προξενούσι τὸν
κίνδυνον.

Codd. W; **Edd.** Pignani Beneker-Gibson

2 ὑπακούουσι Reinsch et ex eo B.G., fort. W : ὑπακούσοιεν Pignani (ὑπακούσισι legens) || **4** τροφήν W def. Reinsch ex quo B.G. : τρυφὰν Pignani || **5** οὐδ' ὄλως W def. Reinsch ex quo B.G. : οὐ θελέως Pignani

Ἔδοξέ ποτε τοῖς ὄρνισιν ἄρχεσθαι, ἴν' οὕτως ἀσφαλεστέραν ἔξουσι τὴν ζωὴν
καὶ ἀνεπιβούλευτον, καὶ βασιλέα ἐλέσθαι τῶν ἄλλων ὀρνίθων τῷ κάλλει
προέχοντα. Ὡς δὲ καὶ ἡ ψῆφος ἐπεκυρώθη καὶ ἀνεζητεῖτο, τίς ἄρα καὶ εἷη ὁ τὸ
κράτος τῆς βασιλείας ἀναδησόμενος, ὑποκριθῆναι κάλλος ἀλλότριον τὸ
5 εἰδεχθέστατον ζῶον καὶ ἀκαλλές καὶ φαυλότατον, ὁ κολοῖός, ἐτεχνάσατο καὶ
συναγαγὼν ὀρνίθων περὰ, οἷς τὸ φαιδρὸν ἐπήνθει καὶ τὸ διαυγές ἐναπέστιλβε,
περιβάλλετο ταῦτα. Καὶ περικαλλῆς ἐντεῦθεν ἐδόκει καὶ καταστράπτων τῇ
ὠραιότητι· μέσον δὲ τῶν ὀρνίθων περιϋπτάμενος καὶ ταῖς ποικίλαις χροιαῖς καὶ
λαμπραῖς κάλλος ἔχων ἀμήχανον, εἰς θάμβος τοὺς θεωμένους ὀρνίθας
10 παρεκίνησεν, ὅθεν βασιλεὺς ἀνηγόρευται καὶ πάντες τούτῳ κατεδουλώθησαν.
Ὡς δὲ περιεργότερον τὰς ὄψεις τούτῳ προσέβαλον καὶ τὸ οἰκεῖον ἕκαστος
ἀνεγνώρισε, τὸν κολοῖον ἀπεγύμνωσαν καὶ καταδρύψαντες τοῦτον τοῖς ὄνυξι
διεσπάραξαν, καὶ ἐλεεινὸν πτῶμα κεῖσθαι τὸν πρὶν μακάριον παρεσκεύασαν.

Τὸν αὐτὸν ἄρα τρόπον καὶ ὅσοι περιάπτοις κόσμοις ὑπεκρίθησαν τὸ ἐξαίρετον
15 ἔχειν καὶ τὸ μακάριον, τῆς σκηνῆς φωραθείσης, μετὰ γέλωτος καὶ τὴν ψυχὴν
αὐτὴν προσαπώλεσαν.

Codd. Ba P Vi W Ma; **Edd.** Allacci Walz Pignani Beneker-Gibson

3 προέχοντα Ba P Vi Ma Allacci Walz : διαφέροντα W Pignani B.G. | ἀνεζητεῖτο Ba P Vi Pignani Walz B.G. : ἐνεζητεῖτο Ma^{pc} Allacci : διεζητεῖτο W | **4s.** ὑποκριθῆναι κάλλος ἀλλότριον post ἐτεχνάσατο transp. Ma || **6** διαυγές Ba P Vi W edd. : τηλαυγές Ma || **11** προσέβαλον Ba P Vi edd. : περιέβαλον W : κατέβαλον Ma || **13** τὸν codd. Allacci Walz B.G. (ex Hörandner) : τὸ Pignani | μακάριον Ba Vi P W edd. : περίφημον Ma

TRADUZIONE

Fab. 1

Un giorno, un leone vede un toro ed è preso dalla fame, ma teme le preminenze delle sue corna e, pur avendo trovato il rimedio, non riesce a lenire la sua sofferenza: la fame lo soggioga e lo spinge a scontrarsi con il toro, ma è atterrito dalla grandezza delle sue corna. Alla fine, cede alla fame e raggira il toro fingendo amicizia: infatti, quando il pericolo è evidente, anche il coraggio si intimidisce e, se capisce che il prendere il sopravvento con la violenza non è immune da rischi, ricorre all'inganno per imporsi subdolamente.

Dice: «Io lodo la tua forza, sono ammirato per la tua bellezza. Quanto è grande la tua testa! Quanto imponente è la tua figura! Quanto grandi sono le tue zampe! E quanto possenti i tuoi zoccoli! Ma che enorme peso sopporti sulla tua testa! Sbarazzati di quell'inutile complicazione e avrai più ordine sul capo, sarai liberato da un peso e starai meglio. Che bisogno hai delle corna, visto che sei in pace con il leone?»

Il toro presta fede a queste parole e, deposta la forza delle sue armi, diventa da allora facile da dominare; un pasto innocuo.

Così il prestar fede ai nemici reca, oltre all'inganno, anche il pericolo.

Fab. 2

Ci fu un tempo in cui anche il cavallo era indomito e, prima di cadere nelle mani dell'uomo, galoppava per i prati e godeva dei piaceri in libertà. L'essere libero era per lui un bene, e non era di poco conto per la sua felicità il vivere estraneo al morso e al pungolo. E anche questo era un segno non trascurabile della prodigalità della sorte: un bosco fiorito che si distendeva sulla pianura e dell'erba non sgradevole per la corsa e per la sua brama di velocità e gradita come nutrimento. Scaturiva nel bosco anche una sorgente bella alla vista e dolce da bersi: essa rendeva verdeggianti i fiori e teneva pulita la criniera del cavallo. Essendo in possesso di tutti questi beni, il cavallo era felice; infatti non gli mancava nessuna di quelle cose che i cavalli considerano delizie.

Ma una cerva vide tutto ciò e gettò uno sguardo invidioso sui beni del cavallo, e non si vergognò di oltraggiare beni altrui. Quale cespuglio non divelse con le corna? Quale tra i fiori non calpestò con le zampe? Quale parte della sorgente non intorbidò, devastandola per arroganza e invidia dei beni del cavallo? Il cavallo soffriva per questo e cercava di capire come difendersi, ma non trovava nulla di cui servirsi. Quando riconobbe che la sventura era più forte della sua saggezza, vide qualcuno aggirarsi per il bosco e gli raccontò dell'invidia del cervo e gli chiese consiglio su come difendersi. Quello – egli era un uomo – si avvicinò al cavallo con l'astuzia e con l'inganno e, mostratogli il morso, gli disse: «Se accetterai questo in bocca e acconsentirai a portarmi sul tuo dorso per un po', presto ti libererò da questa inimicizia.» Il cavallo ascoltò le sue parole e vi prestò fede e da allora la cerva fu cacciata dal bosco, ma il cavallo fu

sistemato nella stalla e fu privato, oltre che dell'erba e della fonte, anche della sua libertà.

Bisogna quindi difendere la propria indipendenza e non bisogna tradire la libertà di pensiero, se non si vuole essere schiavi non meno del cavallo assoggettato al morso.

Fab. 3

Questa favola è esopica e prende a prestito la pratica retorica dal metodo proginnastico di Ermogene, essendo trattata in modo più ampio come egli prescrive nella trattazione circa le favole.

Anche il leone, un giorno, fu sopraffatto dalla bellezza e si innamorò di una ragazza; si recò quindi dal padre e si mise a parlare di matrimonio. Disse: «Io governo sugli animali e, quanto all'uomo, non ne temerei il potere. Supero la lepre in velocità e terrorizzo i cani, sono superiore anche al toro mugghiante e incalzo il cavallo che con le zampe pare quasi volare. In cambio della ragazza, hai come regali di nozze forza, bellezza, velocità, prede quotidiane: queste cose ti renderanno ricco e felice, se solo vorrai essere chiamato suocero di un leone.»

Egli, essendo atterrito, accolse le sue parole e non rifiutò il matrimonio, ma lo ritardò, e, poiché la odiava, escogitò un modo per privare la belva delle sue armi. «Io disse il padre «ammiro la tua bellezza e mi meraviglio della tua forza, accolgo questi doni nuziali e non ti disprezzo affatto come genero; ma la ragazza è una giovane delicata ed essendo donna in tutto e per tutto, è terrorizzata. Se vedesse le punte dei tuoi denti, tremerebbe, se vedesse i tuoi artigli, non lo sopporterebbe: sono infatti aguzzi e forti e spaventano al solo mostrarsi, inaspriscono la tua ferocia e terrorizzano la ragazza, allontanando le nozze. Se eliminerai i tuoi artigli, anche la ragazza scaccerà la paura dal suo animo; se taglierai i tuoi denti, anche lei troncherà il suo timore. Sbarazzati soltanto della ferinità e mantieni la tua autentica fierezza: presto la ragazza non ti fuggirà più.»

Egli disse queste cose per tendergli una trappola e ingannarlo e l'altro le accolse con noncuranza, perché ogni amante è cieco e irrazionale. Quindi si spogliò delle armi di cui la natura lo aveva fornito e allora il padre della ragazza attaccò con più ardore l'aspirante sposo, deridendo la debolezza e la stoltezza di quello che prima non osava nemmeno guardare.

Tu, ragazzo, non creder prontamente ai nemici, per non diventare facile preda di coloro ai quali prima parevi invincibile.

Fab. 4

(Una sembianza estranea è rischiosa per chi se ne serve.)

Un tempo sembrò bene a un lupo di sostituire la natura con l'apparenza per avere abbondanza di cibo e, avvolto nella pelle di una pecora, si mise al pascolo insieme al

gregge, ingannando il pastore grazie a quell'espedito. Giunta la notte, anche la belva fu chiusa nell'ovile dal pastore, fu posto uno steccato all'uscita e il recinto fu ben chiuso. Ma non appena al pastore venne fame, egli uccise il lupo con un coltello.

Così colui che simula sembianze a sé estranee spesso perde la vita e trova nella finzione la concausa di una grande disgrazia.

Fab. 5

Un tempo una taccola, avendo visto un'aquila spingersi in alto, volle gareggiare con lei nel volo. Ma una volta che ebbe iniziato a volare, non riuscì a raggiungerla e, ghermita improvvisamente dal vento che soffiava impetuoso, fu gettata a terra semimorta.

Così colui che osa l'impossibile procura a sé stesso un enorme pericolo.

Fab. 6

Il leone, un tempo, volendo verificare se gli altri animali gli obbedissero totalmente come re, dopo aver convocato la loro assemblea si rivolse loro dicendo: «Dal momento che sono ormai vecchio e che non posso più cacciare, voi ogni giorno, dopo aver cacciato, mi porterete cibo». Mentre tutti si piegarono al suo comando, soltanto il lupo non obbedì affatto e riversò piuttosto la sua arroganza su di lui, come se avesse dato un ordine insensato. Quello, che si era violentemente adirato e che in seguito a ciò era balzato su con un ruggito, lo dilaniò con gli artigli.

Così coloro che si oppongono ai loro superiori procurano a sé stessi un enorme pericolo.

Fab. 7

Un giorno, agli uccelli sembrò opportuno darsi un governo per avere così una vita più sicura e al riparo da intrighi, e scegliere come re quello che superasse in bellezza gli altri uccelli. Quando fu proclamato il voto e si cercò chi fosse colui che avrebbe assunto il potere reale, la taccola – l'animale più orribile, più brutto e più stupido – decise di imitare la bellezza altrui e, raccogliendo insieme le piume degli uccelli, nelle quali rifulgeva lucentezza e brillava splendore, le indossò. In questo modo sembrava bellissima e mentre volava intorno agli uccelli con il suo piumaggio variopinto e lucente e la sua straordinaria bellezza, suscitava meraviglia in quelli che la vedevano, per cui fu proclamata regina e tutti le si sottomisero. Quando però la osservarono con più attenzione e ognuno riconobbe le proprie piume, spogliarono la taccola e la dilaniarono lacerandola con gli artigli: fecero in modo che colei che prima era felice cadesse a terra, ridotta a cadavere commiserevole.

Allo stesso modo, anche quanti fingono di avere caratteristiche straordinarie e felicità, una volta che la messinscena viene svelata, oltre ad incorrere nella derisione, perdono anche la vita stessa.

I *μῦθοι* nel *corpus* di Basilace

Jedrkiewicz ha categorizzato le favole del *corpus* esopico a seconda del numero di attuanti (personaggi attivi) che vi compaiono e quindi della «situazione di polarizzazione interna del racconto»¹⁰⁴. I testi sono quindi ripartiti in favole ad attuante unico, in cui l'attuante deve superare una situazione; favole con due attuanti (spesso un protagonista e un antagonista, che hanno interessi e problemi spesso diametralmente opposti) e favole con più di due attuanti, nei quali il terzo personaggio *z*, quando non è semplice commentatore dei fatti ma vero e proprio attuante, interviene modificando la relazione o la vicenda che intercorre tra i personaggi *x* e *y*. Seguendo questa categorizzazione, i sette *μῦθοι* piuttosto disomogenei per estensione e grado di elaborazione che fanno parte del *corpus* basilaciano, sono costituiti in prevalenza da favole a due attuanti¹⁰⁵. Un'unica eccezione in questo senso è rappresentata da *Fab.* 2, in cui si inserisce un terzo polo di azione con il personaggio umano, il quale, incidendo in modo determinante sullo sviluppo della vicenda, costituisce senza dubbio un attuante vero e proprio. Delle sette favole, quattro (*Fab.* 1; 5; 6 e 7) hanno esclusivamente protagonisti animali¹⁰⁶, mentre le rimanenti tre (*Fab.* 2; 3; 4) uniscono attuanti umani e animali¹⁰⁷.

Lo stile è di norma scorrevole e privo di strutture complesse, in obbedienza ai precetti manualistici dei *Progymnasmata*. La narrazione è spesso vivacizzata dall'inserzione di apostrofi e discorsi diretti e, in *Fab.* 3, anche di un dialogo. Il discorso diretto – la *προσωποποιία* menzionata da Teone (34.17 Patillon) tra gli espedienti per allungare la favola – è presente in ben quattro favole su sette (*Fab.* 1; *Fab.* 2; *Fab.* 3; *Fab.* 6) e gioca un ruolo essenziale nelle prime tre favole, in cui è veicolo esplicito dell'inganno che muove la vicenda.

Osservando le sette favole con uno sguardo d'insieme, non pare azzardato rintracciare all'interno di esse due fili tematici che percorrono la sezione dei *μῦθοι* e la compattano intorno a due macro-messaggi morali che, in estrema sintesi, potrebbero essere così formulati: «mai fidarsi facilmente» e «mai tradire la propria natura».

Al primo filone tematico appartengono sicuramente le prime tre favole, le cui trame hanno identica matrice: uno dei personaggi è vittima di un inganno da parte di un nemico che millanta amicizia e finge di offrire aiuto per poi sopraffarlo. È notevole come in tutti e tre i casi sia la vittima stessa a causare materialmente la propria rovina, dato che il suo nemico passa all'attacco soltanto una volta che è stata lei stessa a privarsi

¹⁰⁴ Cf. Jedrkiewicz 1989, pp. 242-244.

¹⁰⁵ Esse, d'altra parte, rappresentano il gruppo più nutrito secondo lo stesso Jedrkiewicz, p. 242.

¹⁰⁶ Secondo la classificazione operata da Aftonio in *Prog.* I 2 e sarebbero dunque 'etiche'. Secondo quella proposta da Nic. *Prog.* 6.20-7.4, sarebbero invece 'lidie' o 'frigie'.

¹⁰⁷ Sarebbero dunque 'miste' secondo Aftonio (*Prog.* I 2) e 'esopiche' secondo Nicola (6.20 - 7.4). Di un possibile uso del termine *Αἰσώπειοι* per indicare le cosiddette favole 'miste' si parlerà a proposito di *Fab.* 2.

dei suoi punti di forza. In *Fab.* 1, il toro depone le sue corna di fronte al leone; in *Fab.* 2 il cavallo accetta ingenuamente la doma, pensando che l'asservimento sia in qualche modo reversibile; il leone di *Fab.* 3, infine, si strappa i denti e gli artigli per apparire meno ferino alla fanciulla amata. Nell'universo narrativo di queste favole, è nell'ingenuità e nella fiducia incautamente riposta che risiede la colpa che porterà il protagonista alla rovina¹⁰⁸. Le morali esplicitano l'errore da cui bisogna guardarsi: si tratta del credere ai nemici, del riporre fiducia (πειθεσθαι) abboccando all'inganno:

Fab. 1.14:

Οὕτω τὸ πείθεσθαι τοῖς ἐχθροῖς μετὰ τῆς ἀπάτης φέρει καὶ κίνδυνον.

Così il prestar fede ai nemici reca oltre all'inganno anche il pericolo.

Fab. 3.23-24:

Μὴ πείθου, ὦ παῖ, τοῖς ἐχθροῖς ἐτοιμότερον, μὴ καὶ γένη τούτοις εὐάλωτος οἷς τὸ πρὶν ἐδόκει ἀνάλωτος.

Tu, ragazzo, non credere prontamente ai nemici, per non diventare facile preda di coloro ai quali prima parevi invincibile.

Un elemento essenziale e distintivo è proprio quello retorico, il cui uso può apparire curioso alla luce della natura parenetica della favola. Giovanni di Sardi scrive che l'obiettivo della favola e insieme la ragione della sua propedeuticità non è tanto la sua capacità di persuadere quanto piuttosto quella di iniziare l'allievo alla padronanza del πιθανόν¹⁰⁹. Siccome lo scopo ultimo del rispetto del criterio della πιθανότης è l'abilità parenetica, si potrebbe dedurre che lo scopo cui il Sardiiano allude sia non tanto la paretisi che essa esercita, ma piuttosto la paretisi che essa insegna a esercitare: la favola in definitiva mirerebbe, più che a persuadere, a insegnare a persuadere tramite la retorica. Appare dunque significativo che nei μῦθοι di Niceforo la retorica emerga costantemente come un'arma tagliente, usata allo scopo di piegare la volontà e ferire i nemici, e come uno strumento efficace di persuasione al male e all'auto-annientamento. Se sarebbe forse azzardato parlare di una valenza negativa della paretisi, la messa in scena dei suoi effetti negativi può verosimilmente almeno essere intesa come un mezzo di esaltazione della sua forza e del suo potere.

Mentre le prime tre favole sono caratterizzate da un intreccio di eventi dalla matrice estremamente simile, il secondo filone può apparire più sfumato e meno netto: il tema del rinnegamento della propria natura viene infatti declinato in due modalità lievemente differenti. Questo tradimento avviene a volte tramite un vero e proprio travestimento consapevolmente ideato per ingannare l'avversario: è il caso del lupo di *Fab.* 6, che indossa la pelle di una pecora per poter rimanere indisturbato nel gregge, e della cornacchia di *Fab.* 7, che confeziona per sé una veste di piume altrui con cui

¹⁰⁸ Come ben espresso da Jedrkiewicz 1989 p. 251: «L'atto di ingannare, frequente nelle narrazioni esopiche, non è altro che il tentativo, da parte dell'attuante *x*, di indurre *y* ad un comportamento presentatogli come vantaggioso, ma che dovrebbe avere l'effetto di porlo in balia dell'ingannatore.»

¹⁰⁹ Iohann. Sard. 11.4-10.

coprire il suo brutto piumaggio. Le morali delle due favole, in cui ritornano elementi lessicali inerenti al tema della finzione, sono, in questo senso, piuttosto esplicite:

Fab. 4.7-8:

Οὕτως ἄρα ὁ τὸν ἐπέισακτον **κόσμον ὑποκριθεὶς** τῆς ζωῆς πολλάκις ἐστέρηται καὶ τὴν **σκηνὴν** εὗρε παραιτίαν μεγάλου συμπτώματος.

Così colui che simula sembianze a sé estranee spesso perde la vita e trova nella finzione la concausa di una grande disgrazia.

Fab. 7.14-16:

Τὸν αὐτὸν ἄρα τρόπον καὶ ὅσοι περιήπτοις **κόσμοις ὑπεκρίθησαν** τὸ ἐξαίρετον ἔχειν καὶ τὸ μακάριον, τῆς **σκηνῆς** φωραθείσης, μετὰ γέλωτος καὶ τὴν ψυχὴν αὐτὴν προσαπώλεσαν.

Allo stesso modo, anche quanti fingono di avere caratteristiche straordinarie e felicità, una volta che la messinscena viene svelata, oltre ad incorrere nella derisione, perdono anche la vita stessa.

In altri casi però, questo tradimento si rivela implicitamente nella non accettazione dei propri limiti e del proprio ruolo: così la taccola che, in *Fab.* 5, cerca di competere con l'aquila nel volo e il lupo che, in *Fab.* 6, rifiuta di sottostare agli ordini del leone si macchiano di una colpa affine consistente nel non riconoscere i propri limiti e nel cercare di imporsi laddove la propria condizione rende impossibile arrivare. Le morali sono qui un monito a non cercare di sovvertire il proprio ruolo e a non superare i limiti che la natura impone al singolo.¹¹⁰ Esse affermano un principio di obbedienza secondo cui opporsi a un proprio limite, strutturale o sociale che sia (come nel caso del rifiuto di obbedire a un superiore), equivale a un tentativo di superare la propria natura che non può che portare a un esito rovinoso.

Un tratto comune a tutti i sette μῦθοι balza in evidenza: nessuna favola riserva al suo protagonista un finale diverso dalla morte, sempre violenta, o dalla rovina. Il toro di *Fab.* 1 diventa facile preda e pasto di un leone, il leone di *Fab.* 3 e il lupo di *Fab.* 4 vengono uccisi, il lupo di *Fab.* 6 e la cornacchia di *Fab.* 7 vengono dilaniati e fatti a pezzi, la cornacchia di *Fab.* 5 viene lasciata ἡμιθανής (r. 4); solo il cavallo di *Fab.* 2 non subisce conseguenze cruente, ma il suo destino non è certo meno rovinoso: privato della libertà in cambio di protezione, viene infatti definitivamente asservito ai bisogni dell'uomo. L'atmosfera cupa e i rapporti dominati dal tentativo di sopraffazione che già erano tipici della favola delle origini, appaiono particolarmente marcati e portati all'estremo nel *corpus* del Basilace. Anche quando nel precedente esopico i protagonisti riescono a sfuggire al pericolo per astuzia o accortezza, il μῦθος di Niceforo si presenta piuttosto come un paradigma di rovina che mette in guardia l'allievo dai possibili

¹¹⁰ Cfr. *Fab.* 5.5: «Οὕτως ὁ τῶν ἀδυνάτων κατατολμῶν μέγιστον ἑαυτῷ κίνδυνον προξενεῖ»; *Fab.* 6.8-9: «Οὕτως οἱ τοῖς ὑπερέχουσιν ἀντιπράττοντες μέγιστον ἑαυτοῖς προξενουσι τὸν κίνδυνον».

pericoli, presentandogli la fine disgraziata di coloro che da quei pericoli non hanno saputo guardarsi a sufficienza.¹¹¹

*Fab. 1*¹¹²

La vicenda narrata in *Fab. 1* è attestata anche in una favola esopica, Aesop. 148 HH (143 Perry; 211 Ch.)¹¹³ e in una redazione in dodecasillabi attribuita a Babrio (Babr. 97 = Aesop. 212a Ch)¹¹⁴. Rispetto a questi precedenti, il testo basilaciano rappresenta una sorta di rovesciamento: se infatti i protagonisti e l'evento motore della vicenda (l'intento del leone di uccidere il toro con l'inganno per poi cibarsene¹¹⁵) sono comuni ai due testi, lo sviluppo narrativo e il suo esito sono sostanzialmente divergenti. In Aesop. 148 HH e in Babr. 97 il toro viene invitato a banchetto dal leone con il pretesto di mangiare un montone ma, resosi conto delle incongruenze rispetto alle promesse ricevute, subodora l'inganno e riesce a mettersi in salvo: la morale che corona il lieto fine della favola esalta l'astuzia come mezzo di autoconservazione e di protezione dai raggiri dei nemici. Uno sviluppo opposto è invece proprio del testo di Niceforo, dove il leone riesce nel suo intento e raggira il toro con un falso encomio delle sue qualità volto a convincerlo a spogliarsi delle proprie armi più potenti, le corna. In *Fab. 1*, il toro si lascia ingannare dalle lusinghe dell'avversario e dalla sua dichiarazione di amicizia, diventandone facile preda. La morale, riferita quindi non più ad un lieto fine ma ad una disfatta causata dalla troppa ingenuità, è quindi di segno opposto a quella presente nei modelli e mette in guardia dal lasciarsi persuadere da un nemico.

Per il messaggio veicolato dalla morale e per la tematica di fondo, il testo si inserisce perfettamente nel primo gruppo di favole, caratterizzato dal tema del diffidare

¹¹¹ Come si vedrà a breve esemplificato in *Fab. 1*, la fine rovinosa del protagonista è assicurata anche quando per ottenerla è necessario modificare la trama del modello diretto e capovolgere di segno la morale.

¹¹² L'edizione presa a riferimento per i testi esopici è quella teubneriana di Hausrath e Hunger (HH), accanto alla quale vengono offerti i rispettivi riferimenti alle edizioni di Perry (P) e di Chambry (Ch). Per il novero completo delle attestazioni e delle corrispondenze editoriali di ogni favola si rimanda a Van Dijk 1997.

¹¹³ Aesop. 148 HH: «Λέων τάρῳ παμμεγέθει ἐπιβουλεύων ἐβουλήθη δόλω αὐτοῦ περιγενέσθαι. Διόπερ πρόβατον τεθυκέναι φήσας πρὸς ἐστίασιν αὐτὸν ἐκάλεσε βουλόμενος κατακλιθέντα αὐτὸν καταγωνίσασθαι. Ὁ δὲ ἐλθὼν καὶ θεασάμενος λέβητάς τε πολλοὺς καὶ ὀβελίσκους μεγάλους, τὸ δὲ πρόβατον οὐδαμοῦ, μηδὲν εἰπὼν ἀπηλλάττετο. Τοῦ δὲ λέοντος αἰτιωμένου αὐτὸν καὶ τὴν αἰτίαν πυνθανομένου, δι' ἣν οὐδὲν δεινὸν παθὼν ἄλογος ἄπεισιν, ἔφη· “Ἄλλ' ἔγωγε οὐ μάτην τοῦτο ποιῶ. ὁρῶ γὰρ παρασκευῆν οὐχ ὡς εἰς πρόβατον, ἀλλ' εἰς ταῦρον ἠτοιμασμένην.”».

¹¹⁴ Babr. 97 = Aesop. 212a Ch: «Λέων ποτ' ἐπεβούλευεν ἀγρίῳ τάρῳ, | καὶ προσποιοῦναι μητρί τῶν θεῶν θύειν | τὸν ταῦρον ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ δεῖπνον ἠρώτα. | Κάκεῖνος ἤξεν εἶπεν οὐχ ὑποπεύσας. | Ἐλθὼν δὲ καὶ στὰς ἐπὶ θύραις λεοντείοις, | ὡς εἶδε θερμοῦ πολλὰ χαλκία πλήρη, | σφαγίδας μαχαίρας βουδόρους νεοσμῆκτους, | πρὸς τῇ θύρῃ δὲ μηδὲν ἀλλὰ δεσμώτην | ἀλεκτορίσκον, ὄχετ' εἰς ὄρος φεύγων. | Ἐμέμφεθ' ὁ λέων ὕστερον συναντήσας· | ὁ δ' “Ἦλθον” εἶπε “καὶ τὸ σύμβολον δῶσω· | οὐκ ἦν ὁμοῖον θῦμα τῷ μαγειρείῳ.”».

¹¹⁵ L'immagine del leone che divora il toro è già omerica: in Hom. *Il.* XVI 547, Automedonte che solleva vittorioso e insanguinato le spoglie di Areto è paragonato a un leone che ha sbranato un grosso toro: «ὧς τίς τε λέων κατὰ ταῦρον ἐδηδῶς».

di un nemico che finge benevolenza. In particolare, sono rintracciabili diverse analogie sostanziali con *Fab.* 3: in entrambe le favole viene messo in atto da un personaggio uno stratagemma fraudolento volto ad eliminare con l'inganno un nemico che non si osa affrontare apertamente e in entrambi i casi l'espedito consiste nel persuadere la vittima a spogliarsi delle proprie armi attraverso una falsa esaltazione delle sue qualità e dei suoi punti di forza e una dichiarazione ingannevole di amicizia.¹¹⁶

1. ὄρᾳ ... ἐρᾳ: fin dal suo incipit, la favola si caratterizza per un uso costante del presente che conferisce immediatezza e vivacità al ritmo narrativo. L'unica eccezione è costituita dall'imperfetto che si trova al v. 12 (ἦν).

L'espressione 'τροφῆς ἐράω', che si trova anche in *Fab.* 4.5 («ἠράθη τροφῆς»), è inusuale e pare essere attestata altrove in poche altre occasioni. Nel contesto favolistico compare in due differenti redazioni tetrastiche della celeberrima favola della cicala e della formica, una risalente ai *Tetrasticha iambica* di Ignazio Diacono¹¹⁷ (1.6.4) e l'altra a un anonimo tra i *versificatoribus recentioris aetatis* i cui testi sono confluiti nei *Tetrasticha* di Ignazio (II, 25. 4)¹¹⁸.

κεράτων δεδίττεται προβολάς: il nesso κέρατων προβολαὶ è attestato anche in Greg. Nyss. *De Op. Hom.* (MPG 44, 140.53) e in Michele Coniata (*Ep.* 173.5, p. 345 Lampros), in relazione al toro.

9. La *iunctura* «ματαίαν ἐπιπλοκὴν» risulta presente altrove soltanto nei *In Hippocratis prorrheticum commentaria* di Galeno. (Cfr. Gal. *Prorrh.* 16, p. 503 Kuhn).

12. ἐκ τῶν ὄπλων ἰσχὺν ἀποβαλῶν: l'espressione «deponendo la forza dalle armi» sembra risultare da due espressioni di larghissimo impiego e di antica attestazione, 'ἰσχὺν ἀποβάλλω' e 'ὄπλα ἀποβάλλω': entrambi i nessi sono diffusissimi lungo tutto l'arco (cronologico e geografico) della letteratura greca ma non sembrano essere altrove fusi in un'unica espressione come avviene in questo passo. A proposito di questo passo, l'editrice Pignani menziona in apparato due *loci*: Ar. *Vesp.* 27 e Aristot. *Hist. Anim.* 604a. Al v. 27 del prologo delle *Vespe* (in cui si allude alla vigliaccheria di Cleonimo, reo di aver gettato lo scudo in battaglia) Xanthia afferma che il sogno che gli è stato appena narrato deve necessariamente costituire un presagio funesto, dato che «δεινὸν γέ ποῦστ' ἄνθρωπος ἀποβαλῶν ὄπλα». Non è improbabile che Niceforo conoscesse il passo aristofaneo dal valore sentenzioso¹¹⁹, dato che esso è integralmente citato da Gregorio Pardo nel suo commentario al *Περὶ μεθόδου δεινότητος* di Ermogene (cfr. Greg. Pard. *Comm. Herm.* VII, 2 p. 1335, r.8 Walz). Tuttavia, i legami di *Fab.* 1 con il

¹¹⁶ Appare curioso, e forse non casuale, che si abbia un rovesciamento dei ruoli di vittima e carnefice: se in *Fab.* 1 il carnefice è il leone, in *Fab.* 3 è invece un uomo la cui vittima è proprio un leone.

¹¹⁷ I *Tetrasticha iambica* di Ignazio Diacono furono editi da Karl Friedrich Müller, accorpate all'edizione di Otto Crusius delle *Fabulae aesopeae* di Babrio. Cf. Müller 1897. Per un contributo recente su Ignazio Diacono, cf. D'Ambrosi 2006, pp. 87-90; sui *Tetrasticha* cf. Marengi 1957.

¹¹⁸ Il verso è sempre lo stesso, la formica dice sprezzante alla cicala: «χειμῶνος ὄρχοῦ μὴ τροφῆς ἔρω», «d'inverno, per non aver fame, balla!».

¹¹⁹ Per questo passo del prologo aristofaneo si è peraltro parlato di «suggestione esopica» (cfr. Schirru 2009, p. 64). Lo stesso dedica un capitolo all'analisi di elementi esopici all'interno delle *Vespe* (cfr. Schirru 2009, pp. 56-70).

passo aristofaneico appaiono poggiare su una base terminologica e contestuale poco significativa, data la grande diffusione del nesso ὄπλα ἀποβάλλειν. Anche il parallelo con Aristot. *Hist. Anim.* 604a (dove si parla della dentatura e degli zoccoli dei buoi) non pare rilevante in quanto in Aristotele il verbo ἀποβάλλειν è riferito a ὄπλάς (da ὄπλή, ‘zoccolo’), mentre qui è connesso con «τῶν ὄπλων ἰσχύον», δα ὄπλον, ‘arma’.

7-9 Il cumulo di proposizioni esclamative (rr. 7-9) di cui è costituito gran parte del discorso del leone ha l’effetto di rendere il ritmo del racconto vivace e incalzante. Si nota una doppia anafora che vede susseguirsi una prima coppia «ὅποῖος μὲν ... ὅποῖος δὲ» seguita da una seconda «ὅσος δὲ ... ὅσος δὲ» (parzialmente ripresa dal successivo ἄλλ’ ὅσον, dove il relativo è riferito non più al toro ma al peso, ἄχθος).

14. Οὕτω τὸ πείθεσθαι τοῖς ἐχθροῖς μετὰ τῆς ἀπάτης φέρει καὶ κίνδυνον: la morale, come già anticipato, è uguale per significato a quella presente in *Fab.* 3. La principale differenza risiede nella tipologia di formulazione¹²⁰: mentre quella di *Fab.* 1 è realizzata secondo il modello paradigmatico (παραδειγματικῶς), quella di *Fab.* 3 è costituita da un’apostrofe rivolta all’allievo (προσφωνηματικῶς).

Fab. 2

Il nucleo narrativo di *Fab.* 2 è celeberrimo: la favola ha infatti assunto nei secoli una valenza paradigmatica che le ha consentito di avere una diffusione capillare sia nel modo greco che in quello romano. La favola viene citata tra gli esempi cardine del genere sia in Aristot. *Rhet.* 2.20 1393b, che in Theon, *Prog.* 2, dove viene definita adatta per l’insegnamento per il suo valore educativo e morale. Il μῦθος ha valenza eziologica e racconta la doma del cavallo da parte dell’uomo. In esso, il cavallo ancora indomito, per ottenere protezione contro un animale a lui avverso di cui non riesce ad arginare i soprusi, si affida all’uomo e finisce per esserne assoggettato. Della favola sono sopravvissute otto redazioni greche, compresa quella di Basilace:

- Stesich. *PMGF* 281(a) = Aristot. *Rhet.* 2.20 1393b
- Conon. *FGrHist* 26 F 1 (narr. 42) = 288 Kenneth Brown = Phot. *Bibl.* 186. 139b (3.31s. Henry)
- Papiro Rylands 493 (I sec. d.C., frammentario)
- Collezione augustana (Aesop. 238 HH = 329 Ch.) (IV – V sec. d.C.)¹²¹
- Parafresi bodleiana (144 Ch.) (V – VI sec. d.C.)¹²²,
- *Tetrasticha* (1.53) (VII – VII sec. d.C.)¹²³

¹²⁰ *Fab.* 1.14: «Οὕτω τὸ πείθεσθαι τοῖς ἐχθροῖς μετὰ τῆς ἀπάτης φέρει καὶ κίνδυνον»; *Fab.* 3.23-24: «Μὴ πείθου, ὦ παῖ, τοῖς ἐχθροῖς ἐτοιμότερον, μὴ καὶ γένη τούτοις εὐάλωτος, οἷς τὸ πρὶν ἐδόκει ἀνάλωτος».

Le due morali appaiono di identico contenuto e sono del tutto interscambiabili (anche il riferimento al diventare preda di qualcuno che prima provava timore si adatterebbe senza sforzo a *Fab.* I), del resto è noto dalla trattatistica che a una stessa favola possono essere riferite più morali e che a una stessa morale possono corrispondere più favole diverse. Cfr. Lib. *Prog.* 75.28-32: «Γένοιτο δ’ ἄν καὶ ἐνὸς μύθου πλείονες ἐπίλογοι [...] καὶ ἀνάπαλιν ἐνὸς ἐπιλόγου πάμπολλοι μῦθοι ἀπεικασμένοι αὐτῷ.»

¹²¹ Cfr. Rodríguez Adrados 1999, pp. 60-89.

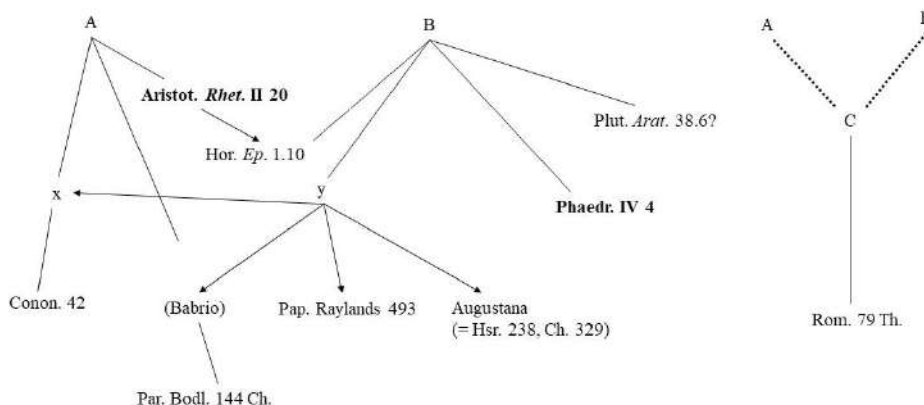
¹²² Cfr. Rodríguez Adrados 2000, p. 468. Le favole della parafresi sono edite nell’edizione di Chambry 1925, qui usata come riferimento per le redazioni bodleiane.

- Niceph. Basil. *Fab.* 2 (XII sec. d.C.)¹²⁴

e tre redazioni latine:

- Hor. *Ep.* 1.10, 34-41 (I sec. a.C.)
- Phaedr. 4.4 (I sec. d.C.)
- Romulus 79 Thiele (IX sec. d.C.)

Se la matrice narrativa di fondo è costante, si assiste nella tradizione alla declinazione della vicenda in due modalità distinte, che presentano personaggi diversi (in una versione lo schema degli attuanti è cervo-cavallo-cacciatore, in un'altra invece il cervo è sostituito da un cinghiale) e alcuni cambiamenti a livello di intreccio. A questo proposito, applicando alla circolazione del $\mu\tilde{\omega}\theta\omicron\varsigma$ un criterio stemmatico, si è parlato di due famiglie rappresentate ognuna da un testimone puro e da più testimoni più o meno contaminati e legati tra loro e con l'esemplare puro da rapporti di derivazione verticale. Il primo a costruire uno *stemma mythorum* di questo genere è M. Nøjgaard, che inquadra tutte le redazioni del $\mu\tilde{\omega}\theta\omicron\varsigma$ all'interno di una tradizione bipartita nelle famiglie A (le cerf, le cheval et l'homme) e B (le sanglier, le cheval et l'homme), ad eccezione di quella del *Romulus*, che con le sue peculiarità rifugge ogni inquadramento e viene assegnata ad una terza famiglia C, esito della contaminazione di A e B:¹²⁵



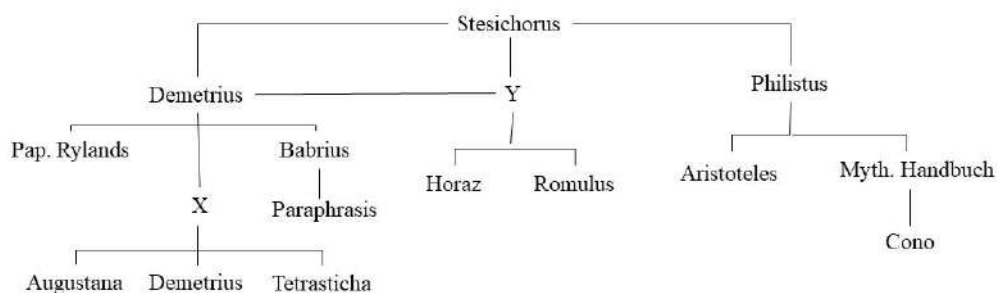
Vent'anni dopo, viene costruito uno stemma anche da F. Rodríguez Adrados, che aggiunge al panorama delle attestazioni *Tetr.* I 53, postula un manuale mitografico ellenistico come fonte della narrazione di Conone e identifica Stesicoro come 'archetipo' della tradizione del $\mu\tilde{\omega}\theta\omicron\varsigma$:¹²⁶

¹²³ L'edizione di riferimento rimane quella di Crusius (1897, pp. 264-285). Per *Tetr.* 1.53, cf. *ibid.*, p. 283. A proposito di Ignazio Diacono, la cui attività si colloca tra l'VIII e il IX secolo, cf. D'Ambrosi 2006, 87-90; per la sua raccolta di favole cf. Rodríguez Adrados 2000, 493-515.

¹²⁴ La favola è menzionata, ma non narrata, nel già citato passo dei *Progimnasmii* di Teone (Theon. 9.9s.) e da Plutarco (Plut. *Arat.* 38.6).

¹²⁵ Nøjgaard 1963, p. 19 (in grassetto, mio, i testi che N. identifica come esemplari puri della famiglia cui appartengono)

¹²⁶ Rodríguez Adrados 1982, p. 172.



Malgrado i plurimi tentativi di incasellamento, la tradizione si mostra piuttosto fluida e in ogni caso ricca di contaminazione, come sono costretti a riconoscere gli stessi autori dei due stemmi¹²⁷. Appare piuttosto significativa una tendenza che sembra distinguere le due varianti per genere letterario di destinazione. Sia in ambito greco che in ambito latino, il gruppo che Nøjgaard definì A, in cui l'antagonista animale è un cervo, ha attestazioni eminentemente letterarie¹²⁸, il gruppo B, che sostituisce al cervo un cinghiale, è invece presente, nella tradizione greca come in quella latina, nei *corpora* favolistici sia in prosa (quali la raccolta Augustana, il *corpus* di Fedro, la cosiddetta Parafrasi Bodleiana e la raccolta del *Romulus*) che in versi (e.g. l'eventuale presenza in Babrio suggerita dalla redazione della Parafrasi e quella, certa, nei *Tetrasticha* bizantini).

Un'ulteriore differenziazione tra le due varianti è dovuta al messaggio morale veicolato. Mentre la morale delle redazioni del gruppo B si configura come monito anti-ira e si concentra sui suoi esiti negativi, quella delle redazioni A insiste piuttosto sulla tematica della salvaguardia della libertà e proietta la vicenda in un contesto politico. I testi di Aristotele e Conone, di ispirazione Stesicorea, danno infatti vita a quello che potrebbe essere definito un 'filone politico', in cui la favola assume i connotati di un vero e proprio discorso anti-tirannico. In Aristot. *Rhet.* II 20¹²⁹, Stesicoro, narrando la favola del cavallo e del cervo, esorta infatti la popolazione di Imera a non assegnare una

¹²⁷ Nøjgaard 1963, p. 5 parla di una «tradition ouverte», mentre Rodríguez Adrados 1982, p. 171s. di una «vermischte Überlieferung».

¹²⁸ Cfr., in lingua greca la testimonianza aristotelica circa Stesicoro, quella di Teone circa lo storico Filisto e quella foziana circa il mitografo Conone; in lingua latina, invece, la ripresa oraziana.

¹²⁹ Aristotele presenta la favola come un efficace mezzo di persuasione e dà due esempi di impiego del μῦθος in un contesto di discorso politico dinnanzi all'assemblea: oltre a quella stesicorea, cita una favola raccontata dallo stesso Esopo ai Samii, che non trova però riscontri nel *corpus* esopico (Aristot. *Rhet.* 2.20 1394a).

Stesich. Ta34 (a) Ercoles (PMGF TA8) = Aristot. *Rh.* 2.20 1393b 8-22 (115 Kassel)

Λόγος δέ, οἷος ὁ Στησιχόρου περὶ Φαλάριδος καὶ <ὁ> Αἰσώπου ὑπὲρ τοῦ δημαγωγῶ. Στησίχορος μὲν γὰρ ἐλομένων στρατηγὸν αὐτοκράτορα τῶν Ἱμεραίων Φάλαριν καὶ μελλόντων φυλακὴν δίδόναι τοῦ σώματος, τὰλλα διαλεχθεὶς εἶπεν αὐτοῖς λόγον, ὡς ἵππος κατεῖχε λειμῶνα μόνος, ἐλθόντος δ' ἐλάφου καὶ διαφθείροντος τὴν νομὴν βουλόμενος τιμωρῆσασθαι τὸν ἔλαφον ἠρώτα τινα ἄνθρωπον εἰ δύναται ἂν μετ' αὐτοῦ τιμωρῆσασθαι τὸν ἔλαφον, ὁ δ' ἔφησεν, ἐὰν λάβῃ χαλινὸν καὶ αὐτὸς ἀναβῆ ἔπ' αὐτὸν ἔχων ἀκόντια· συνομολογήσας δὲ καὶ ἀναβάντος ἀντὶ τοῦ τιμωρῆσασθαι αὐτὸς ἐδούλευσε τῷ ἀνθρώπῳ. «Οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς», ἔφη, «ὄρατε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρῆσασθαι τὸ αὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ· τὸν μὲν γὰρ χαλινὸν ἔχετε ἤδη, ἐλόμενοι στρατηγὸν αὐτοκράτορα· ἐὰν δὲ φυλακὴν δῶτε καὶ ἀναβῆναι ἐάσητε, δουλεύσετε ἤδη Φαλάριδι.»

guardia personale all'autocrate Falaride¹³⁰ per non incentivarne lo strapotere: la chiusa moralizzante prospetta ai cittadini di Imera, già soggetti al morso a causa dalla scelta di un autocrate, una sudditanza totale a Falaride nel caso in cui, pur di rivalersi sui propri nemici, avessero acconsentito a ogni sua richiesta. Se Rodríguez Adrados¹³¹, che identifica in Stesicoro la fonte archetipica di tutte le altre redazioni, si spinge a proporre una ricostruzione del dettato stesicoreo a partire dai segmenti metrici sopravvissuti nelle stesure in prosa, la posizione degli editori di Stesicoro è di segno opposto: il frammento viene considerato spurio da Page *PMG* 281(a), Campbell *GL* 281(a) e Davies *PMGF* 281(a). Più conciliante appare la posizione di Ercoles 2013 che, pur non attribuendo valore storico all'apologo, lo riconduce a una effettiva presenza dell'apologo in Stesicoro (con ogni probabilità all'interno di un carme narrativo¹³²). Lo stesso Ercoles¹³³ ricostruisce in modo convincente i retroscena della risemantizzazione in senso politico dell'apologo stesicoreo e della creazione della figura di uno Stesicoro anti-tirannico, patriota e anti-dorico tramite la proiezione nel passato di un conflitto recente ai fini di trarvi un paradigma legittimante. Quest'operazione risalirebbe all'inizio del V sec. a.C. e al travagliato passaggio di Imera dalla tirannide di Terillo (calcidese e filopunico) a quella di Terone di Agrigento (dorico e antipunico), ascrivibile a un contesto di contesa tra la fazione dorica e quella calcidese¹³⁴.

La tesi della proiezione in Falaride, di un contrasto con il tiranno Terone spiega l'*absurdum* presentato dalla redazione della favola offerta da Conone¹³⁵, che vede

¹³⁰ L'aneddoto aristotelico è privo di un reale valore storico in quanto costruito con tratti fortemente convenzionali dell'immaginario dell'opposizione anti-tirannica del poeta patriota. La stessa connotazione di Falaride come autocrate è priva di verosimiglianza storica, dato che il titolo è posteriore all'epoca in cui visse. In proposito cfr. Sgobbi 2003, p. 26 (n. 79) e Ercoles 2013, p. 365.

¹³¹ Rodríguez Adrados 1982, p. 172s.

¹³² Ercoles 2013, p. 363.

¹³³ *Ibid.*, pp. 365-369.

¹³⁴ Il racconto, che contrappone il più grande personaggio imerese (Stesicoro) al più celebre tiranno agrigentino (Falaride), sarebbe una proiezione paradigmatica del contrasto tra la fazione anti-punica di Imera e la crescente presenza cartaginese, configurandosi quindi come un monito a non considerare Terone come un liberatore della polis dall'imperversare dei cartaginesi ma piuttosto come una minaccia alla sua autonomia. Ercoles 2013, p. 368 identifica l'uomo della favola con Terone, il cervo con Cartagine e il pascolo conteso con i traffici commerciali nel Mediterraneo, la cui egemonia magno-greca era sempre più minacciata dalla presenza cartaginese. La risemantizzazione sarebbe quindi in qualche modo connessa con la cosiddetta guerra per gli *empòria* tra Gelone e Cartagine, per cui cf. Luraghi 1994, 310-313; Braccesi 1998, 26-29; De Vido 2013, 18-22. Sgobbi 2003 identifica invece il cacciatore con Falaride e il cervo con la popolazione dei Sicani, ostile agli Imeresi.

¹³⁵ Conon. *FGrHist* 26 F 1 (narr. 42) = 288 Brown = Phot. *Bibl.* 186. 139b (3.31s. Henry): «Αἴνος Ἡ μβ', ὡς Γέλων ὁ Σικελιώτης τυρρανίδι ἐπιθέσθαι διανοούμενος Ἱμεραίων ἐθεράπευε τὸν δῆμον, καὶ κατὰ τῶν δυνατῶν ὑπερεμάχει, καὶ αὐτὸν ἡγάπα τὸ πλῆθος, καὶ φυλακὴν τοῦ σώματος αἰτοῦντι ὠρμάτω διδόναι. Στησίχορος δ' ὁ Ἱμεραῖος ποιητὴς ὑποτοπήσας ἐπιχειρεῖν αὐτὸν τυρρανίδι, στὰς αἶνον ἔλεξεν εἰς τὸ πλῆθος, εἰκόνα τοῦ μέλλοντος πάθους. Ἴππος, φησί, νεμόμενος ἐφοῖτα πιούμενος ἐπὶ κρήνην, ἔλαφος δὲ τὸ πεδίον διαθέουσα τὴν τε πόαν κατέστειβε καὶ τὸ νᾶμα ἐτάραττε. Καὶ ὁ ἵππος ποθῶν τὴν ἀδικοῦσαν τιμωρῆσαι, τάχει δὲ ποδῶν λειπόμενος, ἄνδρα κνηγέτην βοηθὸν ἐκάλει· ὁ δὲ εἰ χαλινὸν δέξοιτο καὶ ἀναβάτην, ῥᾶστα ἀμύνειν αὐτῷ ὑπισχεῖτο. Καὶ γίνετο οὕτω, καὶ ἡ μὲν ἔλαφος ἀκοντίους ἔκειτο βληθεῖσα, ὁ δ' ἵππος ἤσθετο δεδουλωμένος τῷ κνηγέτῃ· τοῦτ', ἔφη, δέδοικα καὶ αὐτός, ὃ Ἱμεραῖοι, μὴ νῦν δῆμος ὄντες τῶν ἐχθρῶν μὲν διὰ Γέλωνος περιγένησθε, αὐτοὶ δ' ὕστερον Γέλωνι δουλεύσητε· φιλεῖν γὰρ ἅπασαν τὴν δύναμιν τῷ λαβόντι ἐπὶ τὸν δόντα εἶναι, ὅταν ὥσπερ δοῦναι αὐτὴν μηκέτι ἐκ τοῦ ὁμοίου κομίσασθαι ἔχη».

contrapporsi a Stesicoro nientemeno che Gelone stesso. Oltre alla sostituzione Falaride > Gelone, la versione di Conone mostra diversi tratti peculiari: il cervo diventa una cerva, viene esplicitata la ragione che costringe il cavallo a chiedere l'aiuto dell'uomo (una sua inferiorità strutturale rispetto al cervo nella velocità) e accanto al pascolo compare come motivo di contesa la fonte (propria generalmente del gruppo B).

Per quanto riguarda la più nutrita schiera dei *corpora* favolistici, che M. Nøjgaard definì gruppo B, le loro redazioni della favola mostrano, oltre a una morale non politicizzata in cui è assente il focus sulla libertà, varie peculiarità di trama e intreccio. Il testo più antico di questo gruppo è senza dubbio quello del Papiro Rylands 493 (I sec. d.C.), che si mostra però gravemente mal conservato e di cui sono leggibili soltanto un paio di frasi. L'unica certezza che è possibile ricavarne è che il testo non prende le mosse dalla versione post-stesicorea, dato che l'antagonista animale è senza ombra di dubbio un cinghiale. La più antica redazione greca ascrivibile a B e conservata interamente è la redazione Augustana (IV-V sec. d.C.)¹³⁶. Seguono la parafrasi bodleiana¹³⁷, di poco successiva, e i *Tetrasticha* composti da un imitatore di Ignazio Diacono.

La favola di Niceforo, che sembra essere la redazione più tarda della vicenda, si allinea sostanzialmente con il filone politico del gruppo A: un elemento determinante in questo senso è la preponderanza assunta dal valore della libertà, decisamente enfatizzata nella morale e verosimilmente suggerita dal retroscena politico della tradizione post-stesicorea. È coerente con il gruppo A anche lo schema di personaggi prescelto (cavallo-cervo-uomo). Malgrado le edizioni si limitino a segnalare come antecedenti dirette di Niceforo solo l'aneddoto aristotelico e la redazione esopica dell'*Augustana*¹³⁸, *Fab. 2* mostra punti di contatto maggiori con altre due redazioni, ad essa più vicine per cronologia e per contesto compositivo: l'epitome foziana della *Διήγησις* 42 di Conone e la redazione bodleiana della favola.

¹³⁶ Aesop. 238 HH = 329 Ch.: «Σὺς ἄγριος καὶ ἵππος ἐν ταῦτῳ ἐνέμοντο. Τοῦ δὲ συὸς παρ' ἕκαστα τὴν πῶαν διαφθείροντος καὶ τὸ ὕδωρ θολοῦντος ὁ ἵππος βουλόμενος αὐτὸν ἀμύνασθαι ἐπὶ κυνηγέτην σύμμαχον κατέφυγε. Κάκεινου εἰπόντος μὴ ἄλλως δύνασθαι αὐτῷ βοηθεῖν, ἐὰν μὴ χαλινὸν τε ὑπομείνη καὶ αὐτὸν ἐπιβάτην δέξηται, ὁ ἵππος πάντα ὑπέστη. Καὶ ὁ κυνηγέτης ἐποχηθεὶς αὐτῷ καὶ τὸν σὺν κατηγονίσαστο καὶ τὸν ἵππον προσαγαγὼν τῇ φάτῃ προσέδησεν. Οὕτω πολλοὶ δι' ἀλόγιστον ὀργὴν ἕως τοῦ ἐχθροῦς ἀμύνασθαι θέλουσιν, ἑαυτοὺς ἐτέροις ὑπορρίπτουσιν.»

¹³⁷ Par. Bodl. 144 Chambry: «Οὐπω χαλινὸν ἵππος ἤδει, οὐδὲ νῶτον ἀνθρώπῳ παρεῖχε πρὸς καθέδραν. Σὺς δὲ αὐτὸν ἄγριος ἐβλάπτε, τὴν χλόην ἦν ἐνέμετο κόπτων καὶ κατορύσσων καὶ τὸ ὕδωρ ταράσσων ἔνθα ἔπινε. Διὰ τοῦτο ὁ μῶρος ἵππος πρὸς ἄμυναν τοῦ ἠδίκηκότος συὸς διεγερθεὶς φίλιαν ἐσπέισατο μετὰ ἀνδρὸς ποικίλου, βοηθεῖν δὲ ἔλεγεν αὐτῷ καὶ ἐδίκηκεν κατὰ τοῦ βλάπτοντος ἐχθροῦ. Ὁ δὲ εἶπεν· «Ὅρκῳ πίστωσόν με ὃ λέγω σοι ποιήσεις.» Ὁ δὲ ἵππος ἐπέισθη. Ὁ δὲ εἶπεν· «Οὐ δυνατὸν με πεζὸν ὄντα καταπολεμήσεια τοῦτον· ἀλλ' ἐὰν χαλινὸν δέξη καὶ <με> τοῖς νότοις σου βαστάσης καὶ δῶς ὅπως σε κάμπω καὶ τρέχοντα κωλύω, ἐλπίζω τότε τὸν σὺν εὐκόως ἀναρήσειν.» Ὁ δὲ ἵππος ὑπὸ ὀργῆς τὰς φρένας τυφλωθεὶς παρέδωκεν ἑαυτὸν καὶ ὑπὸ τοῦ δοκοῦντος ὠφελεῖν ἐχειρώθη. Ὅτι θυμὸς οἶδεν δουλώσαι καὶ ταπεινώσαι ἄνδρα γενναῖον καὶ πρὸς ἄμυναν [γενέσθαι] τοῦ ἀδικηκότος <ὠρμημένον>.»

¹³⁸ Pignani 1983, p. 72; Beneker-Gibson 2016, p. 339.

Dalla versione di Conone, il testo basilaciano trae la caratterizzazione femminile della cerva, non attestata altrove¹³⁹. Il testo di Conone, mitografo di prima età augustea approvato per lo stile e l'impiego del dialetto attico dal parere autorevolissimo di Fozio¹⁴⁰, che ne offriva un'epitome nella sua Biblioteca, era per sua stessa natura un ottimo candidato alla lettura per un retore attivo in ambito scolastico. L'altra redazione bizantina con cui quella basilaciana mostra particolari analogie è quella della parafrasi bodleiana. Tra le somiglianze più evidenti tra i due testi (per cui si rimanda al commento): l'incipit evocante la primigenia libertà del cavallo, la menzione degli usi della fonte, il riferimento alla scaltrezza ingannatrice dell'uomo, e il fatto che quest'ultimo non sia presentato come cacciatore.

Data la diffusione massiccia del μῦθος, citato come paradigmatico dalle trattazioni antiche sui progimnasmi e ampiamente attestato sia in ambito greco che in ambito latino, è in ogni caso ragionevole pensare che Niceforo, nel comporre *Fab. 2*, avesse a disposizione più redazioni differenti della favola e che avesse particolare familiarità con le redazioni a lui più vicine per cronologia e contesto di produzione e circolazione.

1-9. La favola si apre con la rappresentazione della condizione primigenia di libertà e di piacevolezza di cui il cavallo godeva in una sorta di età dell'oro antecedente alla doma. L'incipit («Ἦν ὅτε καὶ ὁ ἵππος ἀχείρωτος ἦν καί, πρὶν ἢ τοῖς ἀνθρώποις εἰς χεῖρας ἐλθεῖν [...]») mostra interessanti analogie con quello della redazione bodleiana (Par. Bodl. 144: «οὐπω χαλινὸν ἵππος ἤδει οὐδὲ νῶτον ἀνθρώπῳ παρεῖχε πρὸς καθέδραν»), che mostra lo stesso momento di libertà assoluta del cavallo precedente alla doma, ed è strutturalmente molto vicino a quello di un progimnasma di Gregorio di Cipro (*Prog. 9*)¹⁴¹. Il presupposto alla vicenda non è infatti la condivisione dello stesso pascolo da parte del cavallo e della cerva, ma un suo possesso esclusivo da parte del cavallo. Mentre in tutte le altre redazioni la favola è narrata in tratti essenziali ed è caratterizzata dalla concisione tipica del genere, la versione basilaciana del μῦθος si mostra connotata da un impianto narrativo più sviluppato e di più ampio respiro, tanto da essere il testo più lungo ed elaborato tra i sette μύθοι pervenuti. Il testo appare dilatato grazie all'uso dell'ecfrasi¹⁴² e alla conseguente inserzione di sezioni descrittive che tratteggiano l'habitat del cavallo selvaggio come un *paradeisos* di libertà e di delizie. Elementi cardine di questa ecfrasi sono il prato su cui correre e di cui nutrirsi e la fonte limpida e dolce a cui abbeverarsi: nel menzionare sia il pascolo (tipico del

¹³⁹ Non è possibile stabilire quale fosse il sesso (e del resto neanche la specie) dell'antagonista in Plutarco, dove esso non viene menzionato e ci si limita a stabilire un'analogia tra l'atteggiamento predatorio di Antigono nei confronti dei Greci e quello del cacciatore di Esopo (Plut. *Arat.* 38.6: Ἀντίγονος [...] ἀτεχνῶς τὸν Αἰσώπου μμησάμενος κυνηγόν). Per quanto riguarda Filisto, la stessa presenza di un cervo nel testo greco è ricostruita a partire dalla redazione armena. Ercoles 2013, p. 373 (n. 574) nota a questo proposito che, anche se l'armeno non flette per genere i sostantivi, tende comunque a utilizzare per 'cervo' e 'cerva' due vocaboli distinti.

¹⁴⁰ Phot. *Bibl.* 186 130b Henry: «Ἀττικὸς δὲ τὴν φράσιν ἐστί, ταῖς τε συνθήκαις καὶ ταῖς λέξεσι χαρίεις τε καὶ ἐπαφρόδιτος».

¹⁴¹ Greg. Cyp. *Prog.* 9.1: «Χρόνος ἦν ὅτε καὶ λέων [...]». Cfr. Kotzabassi 1993, p. 55.

¹⁴² L'ecfrasi è segnalata come espediente di ampliamento testuale da Teone in *Prog.* 34.16-18.

gruppo A) che la fonte (tipica del gruppo B) Basilace si inserisce nel solco di redazioni precedenti quali quella della parafrasi bodleiana («τὴν χλόην ἦν ἐνέμετο κόπτων καὶ κατορύσσων καὶ τὸ ὕδωρ ταράσσων ἔνθα ἔπινε») e l'epitome foziana («ἔλαφος δὲ τὸ πεδίον διαθέουσα τὴν τε πόαν κατέστειβε καὶ τὸ νᾶμα ἐτάραττε»). Per quanto riguarda in particolare la fonte, la redazione basilaciana e quella bodleiana sono le uniche ad esplicitarne gli usi: quest'ultima con il semplice «ἔνθα ἔπινε», mentre il testo di Niceforo menziona, oltre all'onvio uso alimentare («ἠδεῖα πιεῖν»), anche quello igienico («τῷ ἵππῳ τὴν κόμην ἐκάθαιρεν) e il suo rendere verdeggianti e fioriti il pascolo («ἠ δὲ καὶ τὸ χλοάζον ἐχορήγει τοῖς ἄνθεσι»).

10-11: La sequenza «ὀφθαλμὸν ἐπέβαλε βάσκανον» ricorre in Niceforo anche nel λόγος dedicato a Giovanni Axuch¹⁴³. In linea generale, l'aggettivo βάσκανος è assai frequentemente associato a ὀφθαλμὸς per definire lo sguardo bieco e malevolo dell'invidia e l'espressione «ὀφθαλμὸν βάσκανον ἐπιβάλλειν» è ben attestata in epoca bizantina, anche in associazione con «τοῖς καλοῖς» o «τοῖς ἀγαθοῖς», i beni oggetto di invidia.

11-12: I danni provocati dalla cerva sono descritti con una serie di tre interrogative retoriche che hanno lo scopo di vivacizzare il testo. Il danno è intenzionalmente arrecato e il movente della cerva è chiaramente identificato nell'invidia.

13. Il participio femminile «ἐπιτρέχουσα» è la prima spia lessicale che rivela che l'antagonista del cavallo è una cerva, tratto che la redazione basilaciana condivide soltanto con l'epitome di Fozio, dal quale, verosimilmente, lo trae direttamente.

15: La variante «φύσεως», tramandata dalla famiglia γ al posto di «σοφίας», evidenzia l'inferiorità strutturale del cavallo rispetto alla cerva e può forse derivare dall'inferiorità fisica in fatto di velocità descritta nella redazione foziana («τάχει δὲ ποδῶν λειπόμενος»).

15-17: L'ingresso in scena del personaggio umano avviene secondo una modalità insolita. La sua natura umana è esplicitata in un secondo momento (r. 17: «ἄνθρωπος γὰρ ἦν») e in un inciso che sembra addurla come causa prima delle intenzioni fraudolente del personaggio. Questa stessa connotazione scaltra e ingannatrice dell'uomo è resa esplicita nella redazione bodleiana dal nesso «ἀνδρὸς ποικίλου» (resta invece implicitamente rivelata dai fatti nelle altre versioni). È notevole che la redazione di Niceforo sia l'unica, unitamente a quella bodleiana, a non presentare in alcun modo l'uomo come cacciatore, tanto da non menzionare mai né i giavellotti né un qualunque altro tipo di arma¹⁴⁴.

18-19: Le parole dell'uomo sono riportate in un breve discorso diretto. La prosopopea, che è, oltre all'ecfrasi, l'altro espediente di ampliamento testuale

¹⁴³ Niceph. Basil. Or. B5.1. La stessa espressione ricorre anche in Planude, *Boethii de philosophiae consolatione in linguam graecam translata*, 2.18.10.

¹⁴⁴ La critica associa tradizionalmente la figura del cacciatore alla variante B e quella di un semplice uomo alla variante A. Malgrado ciò, in tutti i testi del gruppo A la 'professione' dell'uomo è non troppo implicitamente suggerita dalla sua stessa richiesta di montare il cavallo armato di giavellotti, arma tradizionalmente usata per la caccia.

raccomandato dai teorici dei progimnasmi¹⁴⁵, è in generale molto usata da Niceforo nelle favole. *Fab.* 2 è l'unica redazione del μῦθος del cavallo e del cervo a contenere un discorso diretto.¹⁴⁶

21. φάτνης: non pare calzante il riferimento all'espressione proverbiale «βοῦς ἐπὶ (ο ἔς) φάτνην» segnalata da Pignani in apparato; essa si riferisce infatti ad una condizione di agio e di serena consuetudine, ad una *comfort zone* ben lontana dal senso di prigionia che l'immagine della stalla suggerisce in un contesto di passaggio dalla libertà alla cattività (cfr. *Sch. Eur. Hec.* 1279 Schwartz).

23-24: La morale, la cui redazione esula da tutte e tre le modalità tradizionalmente impiegate e riconosciute, è costituita da una massima che presenta la salvaguardia della propria libertà di azione (τὸ ἐλευθέριον), di pensiero e di espressione (παρρησίαν φρονήματος) come una prerogativa necessaria e doverosa (si noti l'idea di dovere, espressa tramite gli aggettivi verbali φυλακτέον e προδοτέον). Questa morale, dall'impatto significativo nel contesto bizantino, si spiega verosimilmente in riferimento al contesto politico cui la favola era sentita afferente, derivato dall'apologo aristotelico. La stessa movente conclusiva, «εἶγε μὴ μέλλοι τις δουλεύειν οὐδὲν ἦττον ἢπερ ἵππος χαλιναγωγούμενος», ricorda da vicino l'apostrofe che il 'filone politico' attribuiva a Stesicoro in conclusione al suo discorso (in particolare quella stesicorea: ὁρᾶτε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι τὸ αὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ [...] δουλεύετε ἤδη Φαλάριδι).

Fab. 2 è seguita in tutte le edizioni da un paratesto di natura metodologica che afferma che la favola è esopica e che è redatta in maniera più estesa, conformemente a quanto prescritto da Ermogene nel capitolo sulla favola («Ὁ μῦθος οὗτος ἐστὶ μὲν Αἰσώπειος, τὴν δὲ μελέτην ἐκ τῶν Ἑρμογένους προγυμνασματικῶν μεθόδων ἠρανίσαστο, πλατύτερον ἐξεργασμένος, ὡς ἐκεῖνος μεθοδεύει ἐν τοῖς περὶ μύθου»). Tale paratesto che, data la sua presenza nell'intera tradizione manoscritta, sembra originarsi da una nota metodologica molto antica quando non autoriale, è per il suo contenuto più atto a descrivere *Fab.* 3, cui è qui associato¹⁴⁷.

Fab. 3

Anche *Fab.* 3, imperniata sull'innamoramento di un leone per una ragazza, è un μῦθος ben noto al mondo classico. Essa è nota come *Λέων ἐρασθεὶς καὶ γεωργός* (o più semplicemente come *Λέων καὶ γεωργός*) e nei *corpora* compare in due varianti esopiche, Aesop. 145 HH (140 Perry; 199 Ch)¹⁴⁸; in una redazione in dodecasillabi di

¹⁴⁵ Ps.Herm. 1.5.6; Theon. 34.16-18.

¹⁴⁶ Anche l'ecfrasi responsabile dell'ampliamento del dettato nella prima parte del testo è estranea alle redazioni precedenti, che non mostrano espedienti di allargamento testuale.

¹⁴⁷ In proposito cfr. anche Gerbi (2017-2018).

¹⁴⁸ Aesop. 145 HH (199 Ch. 1): Λέων ἐρασθεὶς θυγατρὸς γεωργοῦ ταύτην ἐμνηστεύσατο. Ὁ δὲ μὴ ἐνδοῦναι θηρίῳ τὴν θυγατέρα ὑπομένων μηδὲ ἀρνήσασθαι διὰ τὸν φόβον δυνάμενος τοιοῦτόν τι ἐπενόησεν. Ἐπειδὴ συνεχῶς αὐτῷ ὁ λέων ἐπέκειτο, ἔλεγεν, ὡς νυμφίον μὲν αὐτὸν ἄξιον τῆς θυγατρὸς

Babrio¹⁴⁹ e nella parafrasi bodleiana¹⁵⁰. Una redazione di questo μῦθος è presente anche tra le favole attribuite ad Aftonio¹⁵¹, in una stesura dallo sviluppo narrativo essenziale e piuttosto scarno¹⁵². Il nucleo narrativo della favola è assai stabile: un leone si innamora della figlia di un uomo (in due redazioni esopiche specificamente indicato come contadino) e la chiede in sposa; quest'ultimo lo persuade a strapparsi gli artigli e i denti per non spaventare la ragazza e, reso così inoffensivo, lo uccide.

La favola è narrata anche da Diodoro Siculo nel libro della *Bibliotheca Historica* dedicato alle vicende dei Diadochi¹⁵³, dove la favola è addotta come *exemplum* in un contesto politico e militare ed è utilizzata a scopo persuasivo in un discorso

δοκιμάζει· μὴ ἄλλως δὲ αὐτῷ δύνασθαι ἐκδοῦναι, ἐὰν μὴ τοὺς τε ὀδόντας ἐξέλη καὶ τοὺς ὄνυχας ἐκτέμη· τοὺτους γὰρ δεδοικέναι τὴν κόρη. τοῦ δὲ ῥαδίως διὰ τὸν ἔρωτα ἐκάτερα ὑπομείναντος ὁ γεωργὸς καταφρονήσας αὐτοῦ, ὡς παρεγένετο πρὸς αὐτόν, ῥοπάλοις αὐτὸν παίων ἐξήλασεν. Ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι οἱ ῥαδίως τοῖς ἐχθροῖς πιστεύοντες ὅταν τῶν ἰδίων πλεονεκτημάτων ἑαυτοὺς ἀπογυμνώσωσιν, εὐάλωτοι τοῦτοις γίνονται, οἷς πρότερον φοβεροὶ καθεστήκεσαν.

¹⁴⁹ Babr. 98: «Λέων ἄλοὺς ἔρωτι παιδὸς ὠραίας | παρὰ πατρὸς ἐμνήστευε. τῷ δ' ὁ πρεσβύτερος | οὐδὲν τι δύσνουν οὐδ' ὕπουλον ἐμφίνας | “Δίδωμι γῆμαι” φησι “καὶ διδοὺς χαίρω· | τίς οὐ δυνάστη καὶ λέοντι κηδεύσει; | Φρένες δὲ δειλαὶ παρθένων τε καὶ παιδῶν· | σὺ δ' ἠλίκοις μὲν ὄνυχας, ἠλίκοις δ' ἡμῖν | φέρεις ὀδόντας, τίς κόρη σε τολμήσει | ἀφόβως περιλαβεῖν; Τίς δ' ἰδοῦσα μὴ κλαύσει; | Πρὸς ταῦτα δὴ σκόπησον, εἰ γάμου χρήξεις, | μηδ' ἄγριος θῆρ ἄλλα νυμφίος γίνου.” Ὁ δὲ πτερωθεὶς τῇ δόσει τε πιστεύσας | ἐξείλε τοὺς ὀδόντας, εἶθ' ὑπὸ σμίλει | ἀπονυχίσθη, τῷ τε πενθερῷ δείξας | τὴν παιδὴ ἀπίτη. Τὸν δ' ἕκαστος ἡλοία, | ῥοπάλω τις ἢ λίθω τις ἐκ χερῶν παίων, | ἕκαστος ὡς περ ὕς ἀποθνήσκων, | γέροντος ἀνδρὸς ποικίλου τε τὴν γνώμην | σοφίῃ διδαχθεὶς ὡς ἄμικτον ἀνθρώποις | ἐρᾶν λεόντων ἢ λέοντας ἀνθρώπων. | Αὐτὸς τις αὐτὸν λανθάνει κακῶς δράσας, | ὧν οὐ πέφυκε μεταλαβεῖν ὅταν σπεύδῃ.»

¹⁵⁰ Par. Bodl. 199 Ch. (cod. Bodl. Auct. F. 4. 07 = Misc. 106): «Λέων ἠράσθη παιδὸς ὠραίας· τὸν πατέρα δὲ αὐτῆς ἐδυσώπει δοῦναι αὐτῷ ταύτην πρὸς γάμον. Ὁ δὲ ὑπούλωσ ἔφη· «Χαίρων δίδωμι· τίς γὰρ οὐ θελήσει λέοντα καὶ δύναστην ἐπικηδεῦσαι; ἀλλὰ τῶν παρθένων αἱ φρένες δειλαὶ εἰσιν· πῶς γὰρ ἰδοῦσα τηλικούτους ὄνυχας καὶ ὀδόντας τολμήσει ἀφόβως περιλαβεῖν καὶ μὴ κλαῦσαι; Πρὸς ταῦτα σκόπησον, εἰ χρήξεις γάμου, μὴ θῆρ, ἀλλὰ νυμφίος εἶναι.» Ὁ δὲ ἀπατηθεὶς ἐξείλε τοὺς ὀδόντας καὶ τῇ σμίλει ἐπονυχίσθη καὶ τὴν παιδα ἐζήτη. Τοῦτον δὲ ἕκαστος ῥοπάλω καὶ λίθω παίων ἐθανάτωσαν· ἕκαστος δὲ ὡς πρόβατον, ταῖς ποικίλαις φρεσὶ τοῦ γέροντος ἀπατηθεὶς. Ὅτι δι' ἀπάτης καὶ φρονήσεως πλεῖστοι ἐχθροὺς ἐχειρῶσαντο· [λέων γὰρ ἀνθρώπου οὐκ ἐρᾷ].»

¹⁵¹ Ps.-Aphth. Fab. 7: «Λέων ἦρα παρθένου καὶ προσελθὼν τῷ πατρὶ τῆς παιδὸς ἐγγυῆσαι τὴν κόρη πρὸς γάμον ἐδεῖτο. Δεδιώξ δὲ ὁ πατὴρ ἀπαρνήσασθαι μετὰ τῶν ὀδόντων ἐκβαλεῖν ἐπειράτο τοὺς ὄνυχας, μὴ ταῦτα, λέγων, φόβον τῇ παιδί καταργάσεται. Καὶ πεισθεὶς ὁ λέων ὑπ' ἔρωτος ἀμυντηρίαν πρόσεισι γυμνός· προσιῶν δὲ ῥοπάλοις τὴν τελευταίαν ἀντηλλάσσετο. Ἐχθροῖς πειθαρχῶν ὑποστήσῃ τὸν κίνδυνον.»

¹⁵² In modo perfettamente coerente con il resto delle *fabulae Aphthonii*, caratterizzate da grande brevità ed essenzialità, tanto che la più lunga di esse, *Fab. 26* (p. 145 HH), sfiora appena le 12 righe.

¹⁵³ Diod. 19.25.5-6: «Τῶν δὲ Μακεδόνων οὐ προσεχόντων τοῖς λόγοις, ἀλλὰ καὶ προσαπειλούντων τοῖς πρεσβευταῖς Εὐμενῆς παρελθὼν ἐπήνεσεν τε αὐτοὺς καὶ λόγον εἶπε τῶν παραδεδομένων μὲν καὶ παλαιῶν, οὐκ ἀνοικεῖον δὲ τῆς περιστάσεως. Ἔφη γὰρ ἐρασθέντα λέοντα παρθένου διαλεχθῆναι τῷ πατρὶ τῆς κόρης ὑπὲρ τοῦ γάμου, τὸν δὲ πατέρα λέγειν ὡς ἔτοιμος μὲν ἐστὶν αὐτῷ δοῦναι, δεδοικέναι δὲ τοὺς ὄνυχας καὶ τοὺς ὀδόντας, μήποτε γήμας καὶ παροξυνθεὶς διὰ τὴν αἰτίαν προσενέγκηται τῇ παρθένῳ θηριωδῶς. Τοῦ δὲ λέοντος ἐξελόντος τοὺς τε ὄνυχας καὶ τοὺς ὀδόντας τὸν πατέρα, θεωρήσαντα πάντα δι' ὧν ἦν φοβερός ἀποβεβληκότα, τύπτοντα τῷ ξύλῳ ῥαδίως ἀποκτεῖναι. Τὸ παραπλήσιον οὖν ποιεῖν καὶ τὸν Ἀντίγονον· μέχρι τούτου γὰρ ποιῆσθαι τὰς ἐπαγγελίας ἕως ἂν τῆς δυνάμεως κυριεύσῃ καὶ κολάσῃ τῆνικαῦτα τοὺς ἀφηγουμένους. ἐπισημαινομένου δὲ τοῦ πλήθους ὡς ὀρθῶς λέγοντος τότε μὲν ἔλυσε τὴν ἐκκλησίαν.» Rispetto alle redazioni dei corpora di favole, nella versione data da Diodoro il padre adduce un pretesto diverso per convincere il leone a tagliarsi artigli e denti: non dice che la ragazza sarebbe stata terrorizzata da questi tratti (come avviene in tutte le redazioni esopiche) ma che lui stesso teme possano essere usati per farle del male in un momento di ferocia del leone (μήποτε γήμας καὶ παροξυνθεὶς διὰ τὴν αἰτίαν προσενέγκηται τῇ παρθένῳ θηριωδῶς).

assembleare¹⁵⁴. In questo caso, nel contesto delle guerre dei diadochi, Eumene di Cardia, adducendo come *exemplum* la favola, mette in guardia i suoi dal comportamento di Antigono Monofthalmo e lo accusa di volerli ingannare con false promesse di non ostilità. Similmente al padre della ragazza, che convince il leone a disarmarsi con il pretesto di temere per l'incolumità della figlia, Antigono mirerebbe infatti a farsi consegnare le truppe di Eumene millantando una cessazione delle ostilità per poi massacrarle facilmente. Il passo di Diodoro («λόγον εἶπε [...] τὴν ἐκκλησίαν») è ripreso nel X secolo dall'imperatore Costantino VII Porfirogenito ed è conservato negli *Excerpta de sententiis*; qui, tuttavia, la narrazione assembleare della favola, che è ripresa in modo palmare, è attribuita non a Eumene ma a Peuceste¹⁵⁵.

Fermo restando il verosimile apporto di più redazioni diverse, quelle a cui più si avvicina il testo elaborato da Niceforo sono la redazione in dodecasillabi di Babrio e quella bodleiana. Un punto di contatto significativo con queste redazioni è, oltre all'uso del discorso diretto come elemento preponderante della narrazione, la menzione, come causa del timore della ragazza, della sua appartenenza ad un sesso notoriamente debole e pauroso quale quello femminile¹⁵⁶. Con la redazione pseudo-aftoniana *Fab.* 3 condivide invece la metafora delle armi riferita alle parti del corpo più potenti e pericolose del leone.

Rispetto a tutte le altre redazioni, la versione basilaciana ha in ogni caso un tratto peculiare: l'uso massiccio del discorso diretto e la conseguente realizzazione di un ampliamento testuale grazie alla prosopopea. Se un uso significativo discorso diretto è già riscontrabile nella redazione di Babrio e nella parafrasi bodleiana, in *Fab.* 3 la presenza della prosopopea è ulteriormente enfatizzata, tanto da dare al testo un impianto dialogico. La favola basilaciana, infatti, è costituita da una sorta di agone retorico in cui due contendenti cercano, con il proprio discorso, di persuadere il rivale e di piegarlo ai loro intenti. Il discorso diretto non è raro nei μῦθοι di Niceforo e il suo uso per convincere l'avversario a privarsi spontaneamente delle sue armi ha un parallelo diretto con quanto avviene in *Fab.* 1; solo in *Fab.* 3, tuttavia, si ha una vera e propria contrapposizione dialogica tra due λόγοι consecutivi e di scopo opposto, uno dei quali è destinato a prevalere sull'altro e a modificare lo sviluppo narrativo della vicenda. È la presenza dei due λόγοι a sostenere strutturalmente il testo, nel quale le sezioni narrative,

¹⁵⁴ Similmente a quanto avviene per la favola del cavallo e del cervo negli aneddoti riportati da Aristotele e Conone.

¹⁵⁵ Const. Porphyr. *Excerpta de Sententiis*, 219 (p. 337 Boissevain): «Ὅτι Πευκέστης λόγον εἶπε τῶν παραδεδομένων καὶ παλαιόν, οὐκ ἀνοίκειον δὲ τῆς περιστάσεως. Ἔφη γὰρ ἐρασθέντα λέοντα παρθένου διαλεχθῆναι τῷ πατρὶ τῆς κόρης ὑπὲρ τοῦ γάμου·[...] ἔλυσε τὴν ἐκκλησίαν. Οἱ μὲν οὖν ἡγεμόνες ἀλλήλων τῶν στρατοπέδων κατεστρατήγησαν, ὥσπερ προαγωνιζόμενοι περὶ συνέσεως, καὶ δεικνύοντες ὅτι τὰς ἐλπίδας ἐν αὐτοῖς ἀντέχουσι τῆς νίκης.»

La redazione di Costantino ricalca quasi alla perfezione il passo di Diodoro, con oscillazioni minime e trascurabili. Si segnala l'uso di ἀφελόντος (Const. Porphyr. 219.20) al posto di ἐξελόντος (Diod. XIX 25.6.21).

¹⁵⁶ Babr. 98.6: «φρένες δὲ δειλαὶ παρθένων τε καὶ παιδῶν»; *Par. Bodl.* 199.4-5: «ἀλλὰ τῶν παρθένων αἱ φρένες δειλαὶ εἰσιν».

che non arrivano a occupare la metà del testo, si riducono a una cornice funzionale allo sviluppo della trama.

L'utilizzo della prosopopea come espediente di ampliamento testuale del μῦθος è raccomandato dalla trattazione di Ermogene (*Prog.* 1.5):

Χρῆ δὲ αὐτοῦς (scil. μύθους) ποτὲ μὲν ἐκτείνειν, ποτὲ δὲ συστέλλειν. Πῶς δ' ἂν τοῦτο γένοιτο; Εἰ νῦν μὲν αὐτὸν ψιλὸν λέγοιμεν κατὰ ἀφήγεσιν, νῦν δὲ λόγους πλάττοιμεν τῶν δεδομένων προσώπων.

A questo passo fa riferimento in modo piuttosto preciso il paratesto che nella tradizione manoscritta si trova in posizione intermedia tra *Fab.* 2 e *Fab.* 3 e che è stato unanimemente collocato dagli editori in calce a *Fab.* 2:

Ὁ μῦθος οὗτος ἐστὶ μὲν Αἰσώπειος, τὴν δὲ μελέτην ἐκ τῶν Ἑρμογένους προγυμνασματικῶν μεθόδων ἠρανίσατο, πλατότερον ἐξειργασμένος, ὡς ἐκεῖνος μεθοδεύει ἐν τοῖς περὶ μύθου.

Questa favola è esopica e prende a prestito l'esercizio dal metodo progimnastico di Ermogene, essendo redatta in modo più ampio come egli prescrive nella trattazione inerente alle favole.

Tale segmento, che non è certo una conclusione *strictu sensu* di *Fab.* 2, la quale termina regolarmente con la morale, ha l'aria di essere una nota metodologica risalente ad una fase piuttosto antica della tradizione o all'autore stesso, dato che compare in tutti i testimoni manoscritti pervenutici e che in nessuno di essi si trova in posizione marginale o interlineare. A partire dall'*editio princeps* di Allacci, dove è posta in fondo a *Fab.* 2 ed è distinta da quest'ultima con un semplice rientro tipografico, questa nota è legata al μῦθος del cavallo e della cerva da tutte le edizioni moderne. Questo legame del paratesto con *Fab.* 2 era del resto già percepito da parte della tradizione manoscritta: nel ms. *Vind. phil. gr.* 321, per esempio, esso è posto al termine della favola senza soluzione grafica di continuità ed è totalmente avulso da *Fab.* 3. La presentazione del testo nel codice **W**, tuttavia, risulta radicalmente diversa da quella che si trova nei manoscritti appartenenti alla famiglia *x* e, in particolare, a quello tra di essi più antico, il *Barb. gr.* 240. In **Ba**, il paratesto è graficamente isolato come porzione testuale a sé stante e ben distinta dal corpo narrativo di entrambe le favole, rispetto a cui è posto in posizione intermedia e praticamente equidistante. La posizione della nota in **Ba** rende di per sé possibile l'attribuzione del paratesto sia a *Fab.* 2, di cui sarebbe una nota finale, che a *Fab.* 3, di cui costituirebbe una nota introduttiva. La formulazione stessa con cui la favola è indicata, «ὁ μῦθος οὗτος», non è dirimente, dato che può essere impiegata sia per indicare un testo precedente che uno successivo. A far propendere per l'attribuzione del paratesto a *Fab.* 3, nonostante la sua tradizionale collocazione in calce a *Fab.* 2, è l'analisi del suo contenuto.

L'aggettivo 'Αἰσώπειος' può avere una duplice valenza: se, da un lato, può alludere semplicemente all'impiego di un modello circolante nel corpus esopico per la

redazione della favola, esso può riferirsi anche alla classificazione operata da Nicola di Mira, in cui sono detti ‘Αισώπειοι’ i *μῦθοι* caratterizzati dalla commistione di personaggi umani e animali¹⁵⁷. Entrambe le circostanze si adattano bene ad entrambe le favole: sia *Fab. 2* che *Fab. 3* hanno personaggi animali e personaggi umani (si noti come in entrambe l’umano ricopra il ruolo di antagonista vincente) ed entrambe mostrano forti somiglianze con un testo circolante nel *corpus* esopico e, in particolare, con la rispettiva redazione della parafrasi bodleiana. Ha invece valore dirimente il riferimento contenuto nella parte finale della nota: «ὡς ἐκεῖνος [Ermogene] μεθοδεύει ἐν τοῖς περὶ μύθου» al sopracitato passo in cui Ermogene, nella sezione dedicata alla favola, prescrive l’uso della prosopopea come espediente di ampliamento testuale. Tale riferimento è rafforzato dal fatto che si dichiara di ‘prendere a prestito l’esercizio da Ermogene’ («τὴν δὲ μελέτην ἐκ τῶν Ἑρμογένους προγυμνασματικῶν μεθόδων ἠρανόσατο») e dunque, ragionevolmente, di ampliare il dettato di un modello esopico utilizzando l’espediente della prosopopea come fa Ermogene stesso nella sua trattazione, dove offre un esempio pratico di estensione del testo grazie all’inserzione del discorso diretto¹⁵⁸. Il procedimento così descritto è esattamente quello riscontrabile per *Fab. 3*, che risulta essere l’ampliamento di un modello esopico realizzato grazie alla costruzione dialogica della favola e all’inserzione dei λόγοι contrapposti del leone e del padre, che occupano gran parte del testo e che ne sono parte fondante.

Dall’analisi di *Fab. 2* emerge invece che, malgrado il testo sia indubbiamente esito di un allargamento del modello tradizionale, questo ampliamento sia realizzato non tramite la prosopopea (che è presente, ma non certo in misura determinante) quanto piuttosto grazie all’ecfrasi e all’indugio sui passaggi dalla funzione meramente descrittiva che delineano il *paradeisos* di cui il cavallo gode all’inizio della favola. L’ecfrasi è riconosciuta come metodo di ampliamento testuale, assieme alla prosopopea, da Teone¹⁵⁹, ma non è mai menzionata nella trattazione di Ermogene, che prende in considerazione il solo discorso diretto. Mentre l’attribuzione del paratesto a *Fab. 3* risulta perfettamente calzante dal punto di vista metodologico, la sua associazione con *Fab. 2* implica un’identificazione imprecisa o del metodo di estensione testuale praticato o della trattazione cui il metodo risale. Una tale attribuzione andrebbe infatti a connettere il μῦθος con una trattazione non inerente al metodo in esso seguito o ad attribuire alla trattazione di Ermogene un metodo che egli non menziona. L’unico alibi per attribuire il paratesto a *Fab. 2* evitando questa aporia è quello – poco convincente – di considerare valido il riferimento a Ermogene solo per quanto riguarda la possibilità stessa di allungare il dettato della favola, e di non includervi alcuna nozione riguardo al

¹⁵⁷ Nic. 7.1-4: «Εἰσι δὲ οἱ <μὲν> Συβαρτικοὶ <οἱ ἐκ μόνων λογικῶν ζῴων, Αἰσώπειοι δὲ> οἱ ἐξ ἀλόγων καὶ λογικῶν συγκείμενοι, Λυδίοι δὲ καὶ Φρύγιοι οἱ ἐκ μόνων ἀλόγων.».

¹⁵⁸ Ps.-Herm. 1.6-7. Ermogene prende ad esempio la favola delle scimmie riunite in assemblea e ne offre una redazione corta, limitata all’esposizione narrativa dei fatti e una estesa, comprensiva dei discorsi pronunciati dalle scimmie stesse durante l’assemblea.

¹⁵⁹ Theon. 34.16-18: «Ἐπεκτείνωμεν δὲ τὰς ἐν τῷ μύθῳ προσωποποιίας μηκύνοντες, καὶ ποταμὸν ἢ τι τῶν τοιούτων ἐκφράζοντες· τὸ ἐναντίον δὲ ποιῶντες συστέλλομεν.»

metodo con cui realizzare l'estensione¹⁶⁰. Resta tuttavia improbabile che, per alludere alla semplice possibilità di intervenire sulla lunghezza della favola, si sia voluto alludere a un passo di una trattazione specificamente dedicata all'uso della prosopopea e, del resto, che si sia anche solo sentito il bisogno di esplicitare in una nota metodologica questa possibilità. Il fatto di poter allungare o accorciare il dettato del *μῦθος* doveva infatti risultare praticamente ovvio nel contesto della pratica scolastica bizantina e mal si concilia con la ricerca di un riferimento piuttosto preciso nella trattatistica e con la stesura di una nota metodologica che è, quando non autoriale, risalente a una fase decisamente antica della tradizione del testo.

Risulta più ragionevole supporre, a conti fatti, che il paratesto fosse originariamente una nota introduttiva a *Fab.* 3, in riferimento all'uso massiccio della prosopopea e all'impostazione dialogica che essa presenta. Il fatto che nel ms. **Ba**, il testimone più antico del testo, la nota si trovi in posizione neutrale ed equidistante rispetto ai due *μῦθοι*, rende plausibile che questa fosse effettivamente la sua collocazione originaria e che solo in un secondo momento essa sia stata interpretata come un corollario del testo precedente e sia stata quindi attribuita per errore a *Fab.* 2. La natura stessa di *Fab.* 2 si presta molto bene a generare questo tipo di confusione, dato che essa mostra una redazione elaborata e particolarmente estesa, tanto da essere effettivamente la favola più lunga del piccolo *corpus* basilaciano.

1. «ἀλίσκεται [...] ὑπὸ κάλλους»: l'uso di questa espressione per l'immagine dell'essere vinti dalla bellezza non è rara nella letteratura bizantina. Qui la costruzione di ἀλίσκομαι con ὑπὸ + genitivo compare al posto di quella, più ricorrente, che esprime il complemento d'agente con il dativo semplice¹⁶¹.

2. L'espressione «λόγον/λόγους πρὸς γάμον συνάπτω» è molto diffusa nella letteratura bizantina, e compare anche in un'opera di carattere giuridico di XIV secolo, il *Syntagma Alphanumericum* di Matteo Blastares¹⁶². La stessa espressione ricorre in modo simile in un contesto analogo di ambito progimnastico: in un progimnasma di Teodoro Esapterigo, anch'egli retore attivo a Costantinopoli nel XII secolo, un discorso inerente alle nozze è introdotto dalla formulazione «ἐντεῦθεν καὶ πρὸς γάμου κοινωνίαν λόγους συνάπτει». Nel progimnasma di Esapterigo, incentrato sulla vicenda di Medea e Giasone, non si ha una richiesta del genero al padre della sposa ambita, come avviene invece nella favola basilaciana, ma il discorso è rivolto dal padre stesso (Eeta) al

¹⁶⁰ È questo il criterio seguito per esempio da Pignani 1983, p. 73, che riporta in apparato solo la prima parte del passo dello pseudo-Ermogene, relativa alla pratica di abbreviare o allungare a piacimento il dettato del *μῦθος*: «Χρὴ δὲ αὐτοῦς (scil. μύθους) ποτὲ μὲν ἐκτείνειν, ποτὲ δὲ συστέλλειν».

¹⁶¹ L'espressione «ἀλίσκεται τῷ κάλλει» compare, nel XII secolo, anche nell'omelia 22 (*Hom.* 22.9.7) del predicatore Filagato da Cerami.

¹⁶² Matt. Blastares, *Syntagma Alphanumericum*, β 8.380. Sul *Syntagma Alphanumericum* basti Minale 2009, p. 55s.

possibile genero (Giasone)¹⁶³. Sono ricorrenti anche le espressioni ‘λόγον/λόγους συνάπτω’ e ‘γάμον συνάπτω’.

4. ἵππον κατέσχον μικροῦ τοῖς ποσὶν ἱπτάμενον: l’immagine del cavallo tanto veloce da sembrare in volo è tradizionale nella letteratura greca a partire da Omero. Formulazioni simili si riscontrano in due *commentaria* contemporanei all’attività del Basilace: quello *ad Homeri Iliadem* di Eustazio di Tessalonica e quello *In Aristotelis analyticorum posteriorum librum secundum* di Eustrazio, metropolita di Nicea. La stessa immagine e la stessa terminologia si ritrovano anche nell’*Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος* di Giovanni di Gaza, dove si ha: «ἵπταμένους ἀνέκοψεν ἐπεσσυμένου πόδας ἵππου» (cfr. Jo. Gaz. 1.250).

5. La forza (ἡ ῥώμη), la bellezza (τὸ κάλλος) e la velocità (τὸ τάχος), costituiscono un trittico di virtù spesso interconnesse nell’immaginario bizantino. Queste tre qualità, attestate a partire dal IV sec. sia in ambito pagano che in ambito cristiano, (Greg. Nyss. *Vita Sanctae Macrinae*, 8.3; Lib. *Ep.* 758.1.6 = Jul. *Ep.* 97b.6) compaiono prima in associazione ad altri attributi per poi affermarsi come trittico sempre più autonomo e topico. L’ordine più attestato è ‘κάλλος – τάχος – ῥώμη’; ma si hanno anche le sequenze ‘ῥώμη – κάλλος – τάχος’ (in questo passo) e ‘ῥώμη – τάχος – κάλλος’ (Anna Comnena, *Alexias*, VII 2.6.5.)

6: Il nesso κηδεστὴς ἀκοῦσαι ritorna in Niceforo nell’etopea 23, dedicata ad Adrasto, dove si ha: «θηρίων κηδεστὴν ἀκοῦσαι με προὔλεγε»¹⁶⁴. La somiglianza non pare essere solo formale, dato che il passo di *Eth.* 23 si riferisce alla profezia per cui Adrasto sarebbe diventato suocero di un leone e di un cinghiale (rispettivamente di Polinice di Tebe e di Tideo di Calidone). Un’espressione analoga si trova nelle redazioni babriana («Τίς οὐ δύναστη καὶ λέοντι κηδεύσει;») e bodleiana («Τίς γὰρ οὐ θελήσει λέοντα καὶ δύναστην ἐπικηδεῦσαι;»).

9-11: L’incipit del discorso del padre della ragazza ripercorre i punti toccati da quello dell’interlocutore: bellezza, forza, accettazione dei doni nuziali, onore di un simile matrimonio. È significativo che l’espressione «τοῦ κάλλους ἄγαμαι» ricorra in modo molto simile nella favola del toro e del leone (*Fab.* 1.5: «ὑπεράγαμαι τὸ κάλλος»): in entrambi i casi la dichiarazione fa parte di un elogio ingannevole delle qualità di un avversario pronunciato per persuaderlo a spogliarsi delle sue difese.

11: καὶ τὸ ὄλον γυνή: il padre fa risalire il timore della figlia, oltre che alla sua giovane età, al suo essere donna e quindi timorosa. Lo stesso pretesto ricorre, come già detto, anche nella redazione di Babrio e in quella bodleiana.

12-14: L’effetto di unghie e artigli è descritto in una triade di conseguenze interconnesse (τὸ σὸν χαροπὸν ἀγριαίνουσι, τὴν κόρην δειλαίνουσι, τὸν γάμον ἀπείργουσιν) che amplia il testo e ne rallenta il ritmo rispetto a quello, più rapido e schietto, delle altre redazioni.

¹⁶³ Theod. Hexapater. *Prog.* 1.22-23 Hörandner. Per l’edizione dei progimnasmi di Esapaterigo, figura pressoché sconosciuta di cui sono pervenuti sei progimnasmi (preservati peraltro nel ms. *Vind. phil. gr.* 254, Vi), e per un profilo essenziale dell’autore e dell’opera cfr. Hörandner 1984.

¹⁶⁴ Niceph. Basil. *Eth.* 23.37.

15: Il periodo ipotetico dell'eventualità è presente anche nella redazione esopica (145 HH = 199 Ch. 1), dove all'«ἂν [...] ἐξέλης» di *Fab.* 3 corrispondono «ἐὰν μή [...] ἐξέλης [...] ἐκτίλης» (redazione 1) e «ἐὰν μή [...] ἐκτίλης» (redazione 2). Il verbo 'ἐξαιρέω' descrive l'azione dello strapparsi gli artigli da parte del leone anche nella redazione di Diodoro («ἐξελόντος τούς τε ὄνυχας καὶ τούς ὀδόντας») e nella parafrasi bodleiana (ἐξεῖλε τούς ὀδόντας).

16: τὸν θῆρα περίελε: La lezione tradita dai codici di famiglia x, «τὸ δέος περίελε», risulta probabilmente dall'erronea reduplicazione del vicinissimo «τὸ δέος (v. 16: κάκείνη συνεκκόψει τὸ δέος). L'espressione può essere un'eco della formulazione che invita il leone a non essere belva ma sposo, ricorrente in Babrio («μηδ' ἄγριος θῆρ ἄλλὰ νυμφίος γίνου») e nella favola bodleiana («μη θῆρ, ἀλλὰ νυμφίος εἶναι»).

18: Il nesso «ἐπιβουλήν καὶ δόλον» ha altre tre occorrenze: una tardoantica (Melampus, *De divinatione*, 140.1) e due bizantine, delle quali una di ambito giuridico, risalente ai *Basilici*¹⁶⁵.

19: La sentenza «τυφλὸς γὰρ ἅπας ἐρῶν καὶ ἀπροβούλευτος» ha valore proverbiale ed in quanto tale è riconosciuta e segnalata in gran parte della tradizione manoscritta. La prima attestazione del topos della cecità di Ἔρως risale agli idilli teocritei: «τυφλὸς οὐκ αὐτὸς ὁ πλοῦτος· ἀλλὰ καὶ ὠφρόντιστος Ἔρως» (Theocr. *Id.*, X 19); il passo viene ripreso da vicino nel romanzo *Drosilla e Caricle* da Niceta Eugenio, che conserva la relazione ἔρως – πλοῦτος (V 217: «Ἔρως δὲ τυφλὸς οὐ γὰρ ὁ πλοῦτος μόνος»); e l'aggettivo τυφλὸς viene frequentemente riferito all'amore e a Eros. Nella massima del Basilace, l'aggettivo τυφλὸς è attribuito al participio sostantivato ἐρῶν (tradito dai codici della famiglia x e preferibile al sostantivo ἔρως tradito dalla famiglia y) e a essere cieco non è dunque l'amore ma l'amante. La sentenza così formulata si trova, oltre che in questo passo, esclusivamente nell'*Etymologicum Magnum* e nell'*Etymologicum Symeonis* (entrambi datati al XII secolo), dove si asserisce che l'amante è cieco a riguardo dell'amato: «τυφλὸς γὰρ ὁ ἐρῶν περὶ τὸν ἐρώμενον»¹⁶⁶.

23-24: La morale è redatta 'προσφωνηματικῶς', e consiste quindi in un'apostrofe diretta all'allievo affinché non presti fede ai nemici mettendosi in pericolo. Essa conserva una forte aderenza al modello esopico non solo per il significato espresso ma anche per la terminologia impiegata: la chiusa appare infatti molto vicina alle redazioni 1) e 2) di Aesop. 145 HH per struttura e lessico impiegato. L'espressione «μη καὶ γένη τούτοις εὐάλωτος οἷς [...]» riproduce infatti l'«εὐάλωτοι τούτοις γίνονται οἷς πρότερον φοβεροὶ καθεστήκεσαν» di 199 Ch. 1) e 2), in cui è espresso il concetto del diventare facile preda di un nemico da cui si era in precedenza temuti, concetto che Niceforo elabora opponendo all'«εὐάλωτος» (facile preda) della tradizione esopica il suo contrario «ἀνάλωτος» (invincibile).

¹⁶⁵ *Ecloga Basilicorum* 10.10.2 (p. 541, r. 4) Burgmann; Gennadius, *Grammatica*, p. 420.28.

¹⁶⁶ L'unica differenza tra le due attestazioni è data dalla preposizione che introduce il complemento di argomento: mentre nell'*EM* si ha «περὶ τὸν ἐρώμενον», nell'*ES* si legge «παρὰ τὸν ἐρώμενον».

Fab. 4

In *Fab. 4* un lupo, indossando la pelle di una pecora, si finge parte del gregge per ingannare il pastore. Una volta scesa la notte, il lupo viene chiuso nell'ovile con il resto del gregge ma, proprio perché creduto una pecora, viene ucciso e macellato dal pastore. Il μῦθος inaugura il secondo *fil rouge* del corpus favolistico di Niceforo, ovvero il tema del mascheramento della propria identità come espediente per ottenere benefici con l'inganno, mezzo che si rivela fallace e destinato a causare la rovina di chi vi ricorre.

Un modello diretto di questo μῦθος può essere rintracciato nella favola narrata da Babrio (Babr. 139) e nel *corpus* circolante sotto il nome di Aftonio (ps-Aphth. *Fab.* 10)¹⁶⁷; le due vicende sono infatti molto simili per messaggio morale, impianto e concezione narrativa. In Babrio¹⁶⁸ e nello pseudo-Aftonio al leone che si traveste da pecora corrisponde un asino che si finge leone per poter essere esentato dai lavori agricoli per cui è impiegato, ma viene smascherato e punito. In entrambi i casi il travestimento avviene in maniera radicale: l'animale intenzionato a mutare aspetto indossa materialmente la pelle quello che vuol far credere di essere («δορὰν οἶος περιβεβλημένος» in *Fab.* 4.2; «λεοντῆν ἰσχύϊς ἐφαπλώσας» in Babr. 139.1; «λεοντῆν περικείμενος» in ps-Aphth. *Fab.* 10.4). In entrambi i casi, l'esito della finzione è nefasto e si rivolge contro chi la mette in atto: mentre il lupo, tradizionalmente divoratore di pecore, viene a sua volta macellato in quanto scambiato per una pecora, l'asino, tradito da un soffio di vento più forte che lo spoglia della *leontē*, viene ucciso a bastonate dai suoi proprietari.

Rispetto alle redazioni di Babrio e Aftonio, il testo di Niceforo muta la natura degli animali coinvolti (sostituendo l'asino con il lupo)¹⁶⁹ e del travestimento (la *leontē* con una pelle di pecora) e opera un vero e proprio rovesciamento di ruoli. Il mascheramento non si configura più come una pretesa di forza da parte di un animale in realtà innocuo (come nel caso dell'asino che si finge leone) ma al contrario come una simulata inoffensività da parte dell'animale pericoloso per antonomasia (il lupo che si finge pecora). Questo rovesciamento non pare casuale ma, come già notato da Hausrath,

¹⁶⁷ Ps.-Aphth. *Fab.* 10: «Ὄνος ἐπεθύμει λέων εἶναι δοκεῖν καὶ μεταθεῖναι τὴν φύσιν οὐκ ἔχων ἐπὶ τοῦ σχήματος ἀνεπλήρου τὸν πόθον καὶ λεοντῆν περικείμενος οἷα λέων τοὺς τῶν γεωργῶν ἐλυμαίνετο πόνους· καὶ πνεύσας βιαιότερον ἄνεμος γυμνοῖ μὲν αὐτὸν τοῦ προκαλύμματος, φανέντα δὲ ὄνον ῥοπάλοις ἀνήρουν, ὃν τοὺς πόνους κατήσθιεν. Κόσμος ἐπέισακτος τοῖς χρωμένους γίνεται κίνδυνος.»

¹⁶⁸ Babr. 139: «Ὄνος λεοντῆν ἰσχύϊς ἐφαπλώσας ἔφασκεν εἶναι πᾶσι φοβερός ἀνθρώποις· σκιρτῶν δ' ἐπήδα, καὶ φυγὴ μὲν ἀνθρώπων <δι' αὐτὸν> ἦν, φυγὴ δὲ ποιμνίων <πάντων>. Ἀνέμου δ' ἀέντος, τῆς δορῆς δὲ τοῦ νότου ἀπορρυείσης ὄνος ἐὼν ἐφωράθη. Καὶ τις πρὸς αὐτὸν εἶπε τῷ ξύλῳ παίων· «<ὄνος> πεφυκὼς <μὴ λέοντα μιμήση.>»» La morale così formulata deriva da una congettura di Crusius e si trova in forma corrotta nella tradizione manoscritta. Cfr. Perry 1965, p. 182.

¹⁶⁹ Nel corpus di Babrio è presente una favola (Babr. 113) in cui un lupo cerca (quasi con successo) di farsi chiudere dentro l'ovile dal pastore, ma la vicenda segue poi uno sviluppo diverso: il cane del pastore sventa la strage, avverte l'uomo del rischio che stava per correre e lo redarguisce nella morale asserendo che non sarà mai capace di proteggere il suo gregge, se non distingue i suoi nemici.

che pubblicò questa favola *in clausola* al corpus esopico:¹⁷⁰ «subest enim notissima illa allegoria quae apud Mathhaeum evangelistam 7, 15 legitur: προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν¹⁷¹ δὲ εἰσιν λύκοι ἄρπαγες». Il passo invita i credenti a guardarsi dai falsi profeti: essi, dice l'evangelista, fingono di essere veri fedeli ma mirano in realtà a diffondere credenze e insegnamenti errati, dannosi per l'uomo¹⁷². Si tratta di un brano molto noto, che un conoscitore piuttosto assiduo delle Scritture sicuramente conosceva e che era probabilmente riconoscibile senza troppa difficoltà anche dagli allievi a cui le favole erano destinate. In *Fab.* 4, l'elemento di derivazione cristiana e quello favolistico sono integrati con grande equilibrio e il richiamo al passo evangelico è perfettamente inserito all'interno dello schema narrativo del modello, dando vita a parallelismi e rovesciamenti ragionati. Questa operazione, nel suo piccolo, può costituire un buon esempio del bilanciamento di sacro e profano che Niceforo sembra operare in tutta la sua opera scolastica, dove entrambe le sfere convivono e interagiscono.

Il testo vero e proprio della favola è preceduto da una massima tradita concordemente da entrambe le famiglie e assente esclusivamente in due manoscritti, il *Vind. phil. gr.* 321 (**W**) e il *Marc. gr.* XI, 10 (coll. 1474) (**Ma**): «ὁ ἐπίσακτος κόσμος ἐπικίνδυνος τοῖς χρωμένοις ἐστίν». Tale massima non è altro che una riformulazione della morale della redazione pseudo-aftoniana della favola (ps-Aphth. *Fab.* 10: «κόσμος ἐπίσακτος τοῖς χρωμένοις γίνεται κίνδυνος»),¹⁷³ che viene poi ripresa non solo contenutisticamente ma anche lessicalmente anche nella morale vera e propria della favola basilaciana: «ὁ τὸν ἐπίσακτον κόσμον ὑποκριθεὶς τῆς ζωῆς πολλάκις ἐστέτηται». La massima, che deve essere entrata nella tradizione in una fase piuttosto antica, dato che è tradita da codici di entrambe le famiglie, può essere interpretata come una glossa originaria costituita da una nota introduttiva di richiamo al testo di Aftonio, ma anche come un *προμύθιον*. In questo caso, si avrebbe nel corpus basilaciano un esempio di favola con doppia morale, o meglio provvista, a titolo di esempio, sia di

¹⁷⁰ Cfr. 346 HH, p. 186: «Christianum hominem sapit fabula ultima (275b) Nicephori Basilacae narrantiuncula de lupo qui asini pelle indutus in ovium gregem irrepsterat.»

¹⁷¹ Si cita qui direttamente da Hausrath-Hunger, p. XXV; Mt. 7.15 ha in realtà ἔσωθεν e con ἔσωθεν la formula viene ripresa nella totalità delle citazioni posteriori del brano.

¹⁷² L'uso della pecora per simboleggiare i fedeli e i membri della comunità cristiana, gregge di Cristo, è notoriamente diffuso a macchia d'olio nei Vangeli. Parimenti, il lupo ricorre di frequente nella Bibbia e nella sua esegesi biblica come allusione alla figura falso maestro: cfr. in proposito Osborn 2010, p. 71, che offre un elenco delle occorrenze bibliche di tale immagine: «The use of the “wolf” metaphor to designate false teachers who “snatch away, plunder” (ἄρπαγες) God’s people is found often (Isa 11:16; Jer 5:6; Ez 22:27; Sir 13:17; 1 En 89:10-27; Matt 10:16; John 10:12; Acts 20:29; Did 16:13)». L'immagine del lupo che si finge pecora non è quindi semplice metafora del mascherare la propria pericolosità sotto un aspetto inoffensivo ma allude all'atto di introdursi in una comunità fingendo di esserne parte, mirando in realtà a minarla nel profondo.

¹⁷³ Una morale parimenti formulata sotto forma di massima e pressoché identica è propria anche di un'altra favola di Aftonio: la sentenza «κόσμος ἐπίσακτος αἰσχύνη τοῖς ἔχουσιν.» chiude infatti ps.-Aphth. *Fab.* 31, che costituisce peraltro un precedente narrativo di *Fab.* 7 di Niceforo. Entrambe le favole insistono sul tema del travestimento ingannevole che causa la rovina di chi lo escogita. Di *Fab.* 7 si parlerà più diffusamente in seguito, cfr. p. 37.

προμύθιον che di *ἐπιμύθιον*. In ogni caso, la riproposizione della morale dello pseudo-Aftonio per questa favola è chiaramente una spia del legame avvertito tra i due testi.

1. Ἐδοξέ ποτε: l'*incipit* comune anche a *Fab. 7*, *μύθος* cui *Fab. 4* appare piuttosto legata per tematica e impianto ideologico-narrativo. L'espressione è ben attestata e l'avverbio 'ποτε' è onvivamente di uso comune in ambito favolistico, oltre ad essere presente nell'*incipit* della quasi totalità delle favole basilaciane (è infatti assente solo in *Fab. 2*). Si riscontra l'uso dello stesso *incipit* per una favola in Gregorio di Cipro (*Prog. 10*)¹⁷⁴.

Nell'espressione «τὴν φύσιν τῷ σχήματι μεταλλάξασθα» l'impiego dei termini φύσις e σχῆμα è un altro chiaro indizio di ripresa della favola attribuita ad Aftonio: il confronto tra φύσις, la natura autentica immutabile e incontrovertibile, e σχῆμα, l'attitudine esteriore, artificiale, è infatti già instaurato in ps.-Aphth. *Fab. 10*, dove si legge: «μεταθεῖναι τὴν φύσιν οὐκ ἔχων ἐπὶ τοῦ σχήματος ἀνεπλήρου τὸν πόθον.» Data l'impossibilità di incidere sulla propria φύσις, che è immutabile, il protagonista si industria per mutare lo σχῆμα, plasmandolo secondo i propri scopi. Proprio questo tentativo di sostituire lo σχῆμα alla φύσις – e di spacciare per essenza naturale un'apparenza ingannevole – costituisce l'atto di ὕβρις con cui il protagonista procura a sé stesso la rovina. L'espressione 'τὴν φύσιν μεταλλάσσω' è ben attestata in epoca bizantina ma, nella sua accezione di 'mutare la propria natura', trova paralleli più stringenti con passi quali Soph. *fr.* 861 Radt, dove è impiegata a proposito della mutevolezza del destino, e Ar. *Av.* 117, dove descrive la metamorfosi di Tereo in upupa. Un possibile parallelo strutturale per la sequenza 'μεταλλάσσω τίνα (ἐν) τινί' potrebbe essere costituito da un passo dell'epistola di Paolo ai Romani (*1Rom.* 25), dove si ha l'espressione «οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει». Il passo stesso di Paolo, dedicato alla condanna di quanti mutano in menzogna la verità di Dio «preferendo le creature al creatore», ben si presta ad essere riecheggiato in un contesto di mistificazione della propria natura autentica in un aspetto ingannatore. Il fatto che Basilace fosse estremamente familiare con il testo delle epistole paoline è garantito dal già citato ruolo di commentatore delle stesse che egli ricopriva nella Scuola Patriarcale; un riecheggiamento più o meno consapevole di tali concetti e strutture è dunque tutt'altro che inverosimile.

5. L'espressione «ἠράσθη τροφῆς» per indicare l'istinto di fame è analoga a quella di *Fab. 1.1*: «τροφῆς ἐρᾷ».

Fab. 5

La vicenda della brevissima *Fab. 5* è assai semplice: una taccola viene abbattuta a terra dal vento per aver osato volare troppo in alto, mettendosi in competizione con l'aquila. La cornacchia e l'aquila sono due animali tipicamente associati fin

¹⁷⁴ Kotzabassi 1993, p. 56.

dall'antichità al concetto di imitazione e di sfida di una grande personalità (l'aquila) da parte di una figura ad essa inferiore (la cornacchia)¹⁷⁵; altrettanto tipico è l'esito di questa sfida, invariabilmente votata al fallimento. Le prime occorrenze di questa immagine risalgono a Pindaro: in *Ol.* 2.86-88, l'inferiorità di quelli la cui sapienza è esito di apprendimento (μαθόντες δὲ λάβροι) rispetto a coloro che invece sono σοφοί per natura (ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ) è paragonata a quella dei corvi rispetto all'aquila (l'uccello sacro a Zeus). Ancora più significativa in questo senso è l'immagine di *Nem.* 3.80-83, con il paragone tra la velocità e la potenza cacciatrice dell'aquila e il volo lento della taccola:

[...] ἔστι δ' αἰετὸς ὠκὺς ἐν ποτανοῖς,
ὃς ἔλαβεν αἶψα, τηλόθε μεταμαιόμενος,
δαφοινὸν ἄγραν ποσίν·
κράγεται δὲ κολιοῖοι ταπεινὰ νέμονται.¹⁷⁶

Entrambi i passi hanno avuto discreta fortuna nell'ambito degli scolii, che li connettono unanimemente al tema dell'imitazione e della rivalità impari e dove sono stati interpretati come affermazione della propria superiorità poetica rispetto ai rivali e, in particolare, rispetto a Bacchilide¹⁷⁷. L'immagine di questa disparità di valore, declinata in un confronto tra κολιοῖος e αετός, divenne proverbiale in letteratura per indicare la ricerca di un'imitazione e di una sfida impossibili del più forte. Ritroviamo questa opposizione in Libanio, che riprende da vicino l'immagine pindarica: «Οὗτος ἔλκεται νῦν καὶ ὑβρίζειται, Διὸς ὄρνις ὑπὸ κολιοῦ τινος. Ἄλλ' ὑμεῖς κωλύσατε μὴ γενέσθαι τοῦ αετοῦ τὸν κολιοῖον κρεῖττονα»¹⁷⁸ e in Gregorio di Nazianzo: «Μὴ ἀνάσχη ἀριστεύειν ἐν κολιοῖς, αετὸς εἶναι δυνάμενος»¹⁷⁹. Secoli dopo, un anonimo professore riprende nel suo epistolario l'immagine della cornacchia che non può superare l'aquila nel volo: «οὐ δυνάμενοι κολιοῖοι ὄντες παρίπτασθαι»¹⁸⁰ e Michele Psello afferma il primato teologico di Gregorio asserendo che in fatto di teologia egli supera tutti, come un'aquila vola più alto dei corvi: «πάντας ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος ὡσπερ δὴ

¹⁷⁵ Spesso all'aquila è contrapposta una moltitudine plurale e indistinta di cornacchie, andando così a rimarcare il distacco tra una personalità unica e superiore e la massa sciatta e indistinta degli emuli.

¹⁷⁶ «Swift is the eagle among birds, which suddenly seizes, as it reaches from afar, the bloodied prey in its talons, while the cawing jackdaws range down below» (trad. Race 1997, p. 31)

¹⁷⁷ Gli scolii inseriscono entrambi i passi nel solco della tradizione di una rivalità tra Pindaro e Bacchilide. Per quanto riguarda *Ol.* 2.86-88, identificano l'aquila sacra a Zeus con lo stesso Pindaro e i corvi che gracchiano invano con Bacchilide [Cfr. *Schol. Pind. Ol.* 2 154c (I 99.4-6 Drachmann); *Schol. Rec. Pind. Ol.* 2, 156-159 Abel] o con Simonide e Bacchilide [*Schol. Pind. Ol.* 2 157a (I 99.8-10 Dr.); *Schol. Pind. Ol.* 2 158d (I 99.21-22 Dr.)], che riflette sul'uso del duale]. A proposito di *Nem.* 3.80-83 è noto un solo scolio, piuttosto esplicito: *Schol. Pind. Nem.* 3.143 (III 62.6-9 Dr.): «Δοκεῖ δὲ ταῦτα τείνειν εἰς Βακχυλίδην· ἦν γὰρ ὑφόρασις αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους. Παραβάλλει δὲ αὐτὸν μὲν αετῶ, κολιοῦ δὲ Βακχυλίδην».

¹⁷⁸ Liban. *Ep.* 1427.

¹⁷⁹ Greg. Naz. *Ep.* 178.8.5.

¹⁸⁰ *Anonymi Professoris Epistulae, Ep.* 85.39. L'epistolario dell'anonimo professore, la cui composizione è fatta risalire alla prima metà del X secolo, è edito in Markopoulos 2000.

ἀετὸς κολιοῦς ἀφῆκεν ὑπερπερυζάμενος»¹⁸¹. Una ripresa di poco posteriore a quella basilaciana si trova in Niceta Coniata, che instaura un paragone impietoso e piuttosto immaginifico tra i κολιοί e l'aquila che si leva alta tra le nubi ed è forte dei suoi artigli: «Καὶ περὶ ἐκεῖνον ὅσα καὶ πρὸς ἀετὸν ὑψινεφῆ καὶ γαμψώνυχα κολιοὶ ἐγάρυον ἄκραντα οἱ πραγμάτων νεωτέρων τρέφοντες ἔφεσιν»¹⁸².

Tale sfida intrapresa è più volte ripresa nei *corpora* di favole in quanto *exemplum* delle conseguenze nefaste dell'*hybris*. Anche se *Fab. 5* (che è tradita, al pari di *Fab. 6*, dal solo codice **W**) non ha precedenti diretti nel *corpus* esopico, essa pare una rielaborazione stringata e parziale della favola dell'aquila, della cornacchia e del pastore che compare nei *corpora* in diverse redazioni: oltre alla sua versione dotata da un impianto narrativo più complesso e articolato, Aesop. 2 HH (= 5 CH), questa favola è narrata anche in Babr. 137, *Tetr.* I 55, ps.-Aphth. 19, Synt. 9¹⁸³. In essa una taccola, vedendo un'aquila volare in picchiata giù per una rupe e ghermire un agnello, decide di imitarla e di catturare un ariete ma, rimanendo impigliata nel vello, viene catturata dal pastore, che le taglia le ali e la porta ai suoi figli, con i quali la schernisce per il suo tentativo. La dipendenza di questo testo dal modello esopico è stata giustamente messa in luce da Pignani (1983, p. 4), che notò come gli *incipit* dei due testi presentino delle marcate analogie strutturali e lessicali che rendono molto difficile pensare che Niceforo non avesse ben presente questo particolare testo esopico al momento della composizione di *Fab. 5*.

1. L'incipit: «Κολιοῦς ποτε θεασάμενος αἰετὸν ἐφ' ὕψους φερόμενον ἠθέλησε τούτῳ συναμιλληθῆναι περὶ τῆς πτήσεως» ricorda da molto vicino quello esopico: «Ἀετὸς καταπτας ἀπὸ τινος ὑψηλῆς πέτρας ἀρνα ἤρπασε· κολιοῦς δε τούτον θεασάμενος διὰ ζήλον τούτον μιμήσασθαι ἤθελε.»

Il verbo συναμιλληθῆναι trova un parallelo lessicale nel modello esopico e precisamente nella morale, dove si legge «οὕτως ἢ πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ἄμιλλα πρὸς τῷ μηδὲν ἀνύειν καὶ ἐπὶ συμφοραῖς προσκτᾶται γέλωτα.»

3. Il genitivo assoluto ἀνέμου δὲ ἐπιπνεύσαντος σφοδροῦ ricorre tal quale anche negli scolii patmiaci a Pindaro (*Isthm.* I 2, *Sch.* 59-60 Semitelos.) e in maniera molto simile in Aelian. *Fr.* 339, 4 («ἀνέμου ἐπιπνεύσαντος οἴου σφοδροτάτου»), ripreso in Suda, οἰ 147.5).

5. La morale è parzialmente diversa rispetto a quella tradizionalmente accostata alla favola della cornacchia e dell'aquila, non invita infatti a non mettersi in competizione con chi è più forte¹⁸⁴, ma semplicemente a non avere l'arroganza di

¹⁸¹ Psell. *Theologica*, 98.131 Gautier.

¹⁸² Nic. Chon. *Hist.*, Alexius II 61-63 (p. 229 Van Dielen). La ripresa di Niceta Coniata non è certo la più tarda, così come i passi qui menzionati non rappresentano una rassegna esaustiva delle attestazioni dell'immagine, ma si limitano a delineare un quadro delle tappe salienti della grossa fortuna che il motivo ebbe per tutto l'arco temporale e geografico della letteratura bizantina.

¹⁸³ Cfr. Hausrath-Hunger 1959, p. 4.

¹⁸⁴ Si noti come questa sia piuttosto la morale della favola successiva, *Fab. 6*.

intraprendere qualcosa che non è alla propria portata onde evitare di mettersi in pericolo.

Fab. 6

Anche *Fab. 6* mostra uno sviluppo narrativo estremamente semplice. In essa il leone, re degli animali, mette alla prova la fedeltà dei suoi sudditi ordinando loro di cacciare anche per lui, adducendo a pretesto la sua vecchiaia. Il lupo, unico tra tutti gli animali, rifiuta di sottomettersi alla richiesta e viene pertanto ucciso dal leone.

Anche nel caso di questo *μύθος*, come per *Fab. 5*, nessun testo circolante nei *corpora* favolistici antichi è sovrapponibile per situazione narrativa o per morale, anche se il testo basilaciano riprende alcuni spunti esopici¹⁸⁵. Un leone presentato come sovrano vecchio e malato, non più capace di provvedere al suo sostentamento, è protagonista di Aesop. 147 HH (Ch. 197), le analogie tra le due favole si fermano però a quest'elemento,¹⁸⁶ dato che lo sviluppo narrativo è completamente diverso. Nella favola esopica, il leone riceve visite da tutti gli animali ad eccezione della volpe: un lupo cerca di convincerlo del fatto che la volpe resti distante per scarsa considerazione, ma quest'ultima, giocando d'astuzia, riesce a rivolgere l'ira del sovrano sul lupo stesso, che viene ucciso. Nel testo basilaciano, la volpe – che nel modello esopico era l'attore principale – è totalmente assente, e la messa a morte del lupo avviene sì per una forma di ὕβρις, ma non tanto per una sfida nei confronti di un superiore, quanto piuttosto secondo il *topos* dell'ingannatore ingannato. Il personaggio dell'anziano leone incapace di cacciare è presente anche in *Babr.* 103: qui il leone finge di essere sul punto di morire per indurre gli animali ad avvicinarsi spontaneamente e ucciderli, ma il suo stratagemma viene compreso e sventato dalla volpe¹⁸⁷.

5. L'espressione «προστάγματι ὑποκόπτω», piuttosto marcata, sembra avere un unico precedente in Phot. *Hom.* 13.27.

7. Il gesto di straziare con gli artigli («τοῖς ὄνυξι διεσπάραξαν») ricorre in modo analogo per un'altra morte per *hybris*, quella della cornacchia di *Fab. 7*, per la quale si trova la medesima tessera testuale: «τοῦτον τοῖς ὄνυξι διεσπάραξαν» (*Fab.* 7.12s.)¹⁸⁸. Non sembra significativo il parallelo instaurato da Pignani (p. 77) con Aesop. 135 HH sulla base del solo βρυχηθμός, 'ruggito', la cui presenza non stupisce, in relazione al leone.

¹⁸⁵ In essa un cane da caccia insegue un leone ma fugge terrorizzato non appena quest'ultimo ruggisce e viene pertanto deriso da una volpe, che gli fa notare come, nonostante volesse cacciare un animale a lui molto superiore, fosse in realtà un debole e un codardo.

¹⁸⁶ Un'ulteriore differenziazione è anzi il fatto che, se in Esopo la vecchiaia e la malattia del leone sono indubbiamente reali, il leone di questo *μύθος* basilaciano sembra addurre la vecchiaia come semplice pretesto per mettere alla prova, *πειραν λαβεῖν* (r. 1), la lealtà degli animali a lui sottoposti.

¹⁸⁷ In Babrio, la cui morale evidenzia i vantaggi di un comportamento prudente e mai impulsivo, è assente il personaggio del lupo, diventato narratologicamente inutile.

¹⁸⁸ L'unica modifica è il mutamento della persona, dalla terza singolare alla terza plurale, richiesto dal contesto.

8s. *Fab.* 7 presenta una morale di segno diametralmente opposto a quella di Aesop. 147 HH. Se quest'ultima termina con una nota positiva sul comportamento scaltro e avveduto della volpe ed è un esempio di come «οἱ φρόνιμοι [...] τοῦς κινδύνους ἐκφεύγουσιν», la favola di Niceforo si conclude invece presentando la morte del lupo e mettendo in guardia dei pericoli che corre chi ha l'ardire di opporsi ad un superiore: «οἱ τοῖς ὑπερέχουσιν ἀντιπράττοντες μέγιστον ἑαυτοῖς προξένουσι τὸν κίνδυνον». In Niceforo, la morale appare piuttosto legata a quella della precedente *Fab.* 5: le due morali sono affini per significato (dato che entrambe sono imperniate sull'intraprendere sfide fuori portata che procurano pericolo a sé stessi) e fanno uso di una struttura e di una terminologia quasi perfettamente sovrapponibili. Come si può notare dalla loro sinossi, si tratta quasi di una sola morale declinata in due versioni lievemente diverse a seconda delle circostanze; tra le due formulazioni si differenzia soltanto il soggetto¹⁸⁹:

Fab. 6: Οὕτως ὁ τῶν ἀδυνάτων κατατολμῶν μέγιστον ἑαυτῷ κίνδυνον προξενεῖ.

Fab. 7: Οὕτως οἱ τοῖς ὑπερέχουσιν ἀντιπράττοντες μέγιστον ἑαυτοῖς προξενουῖσι τὸν κίνδυνον.

Il «τοῖς ὑπερέχουσιν» (r. 8) ha un possibile parallelo esopico nella già citata Aesop. 2 HH (possibile precedente di *Fab.* 5), entrambe le redazioni della quale si riferiscono ai superiori con «τοὺς ὑπερέχοντας».

Fab. 7

Il μῦθος narra una vicenda notissima, per la quale sono riscontrabili numerose attestazioni e allusioni¹⁹⁰. Viene indetto un concorso di bellezza tra gli uccelli, allo scopo di proclamare re quello che fosse risultato più bello e la cornacchia, ritrovandosi ad essere per natura di aspetto goffo e brutto, decide di 'travestirsi' con le piume variopinte degli altri uccelli, diventando bellissima. Quando la cornacchia sta per essere proclamata regina, però, gli uccelli cominciano a riconoscere il proprio piumaggio e la smascherano. Di questa favola circolavano svariate redazioni:

- Le due versioni attestate nel maggior numero di testimoni esopici, Aesop. 103, 1-2 HH, appartenenti rispettivamente alla classe P e alla classe C, che appaiono sostanzialmente compatte e presentano un'altissima quantità di somiglianze e di vere e proprie sovrapposizioni lessicali e/o strutturali¹⁹¹;

¹⁸⁹ Anche la formulazione del soggetto avviene in entrambe le frasi secondo la medesima struttura (articolo + complemento + participio), che è del resto tipica della redazione delle morali e che ricorre in Niceforo anche in quelle di *Fab.* 4 e di *Fab.* 7.

¹⁹⁰ Per una lista completa delle attestazioni antiche e non della favola e delle sue riprese in opere letterarie, cfr. Van Dijk 1997, pp.352-354.

¹⁹¹ Aesop. 103 HH 1: «Ζεὺς βουλόμενος βασιλέα ὀρνέων καταστήσαι προθεσμίαν αὐτοῖς ἔταξεν, ἐν ἣ παραγενήσονται. Κολοιοὺς δὲ συνειδῶς ἑαυτῷ δυσμορφίαν περιῶν τὰ ἀποπίπτοντα τῶν ὀρνέων πτερὰ ἀνελάμβανε καὶ ἑαυτῷ περιῆπτεν. Ὡς δὲ ἐνέστη ἡ ἡμέρα, ποικίλος γενόμενος ἦκε πρὸς τὸν Δία. Μέλλοντος δὲ αὐτοῦ διὰ τὴν εὐπρέπειαν βασιλέα αὐτὸν χειροτονεῖν τὰ ὄρνεα ἀγανακτήσαντα περιέστη καὶ ἕκαστον τὸ ἴδιον πτερόν ἀφείλετο. Οὕτω τε συνέβη αὐτῷ ἀπογυμνωθέντι πάλιν κολοιοὺν γενέσθαι.

- Una terza stesura (Aesop. 103 3 HH), contenuta nel solo manoscritto *Par. gr.* 2902 (XV secolo), che è una redazione abbreviata di Aesop. 103 2 HH,
- Una redazione in prosa tradita dal manoscritto *Barb. gr.* 47 (XV-XIV secolo, appartenente come il sopracitato *Parisinus* a quella che Chambry definisce classe mista)¹⁹²;
- La versione in dodecasillabi di Babrio¹⁹³;
- La trasposizione bodleiana della favola di Babrio¹⁹⁴;
- La versione contenuta nella raccolta circolante sotto il nome di Aftonio¹⁹⁵;
- La redazione di Ignazio Diacono nei *Tetrasticha Iambica*¹⁹⁶.

Che questa favola fosse una delle più note e che il gesto di rivestirsi delle piume altrui avesse assunto un valore paradigmatico nell'immaginario collettivo è dimostrato dalla grande quantità delle sue attestazioni e allusioni in età tardoantica e bizantina. Nelle epistole 19¹⁹⁷ e 1522¹⁹⁸ di Libanio la favola è solo brevemente allusa, come nell'orazione 57¹⁹⁹, la vicenda e la sfera di significati che essa evocava dovevano dunque essere ben chiare e costituire un paradigma accessibile al pubblico. Libanio, d'altra parte, lasciò della favola anche una redazione completa (*Lib. Prog.* 1.3)²⁰⁰. Il

Οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ χρεωφειλέται μέχρι μὲν τὰ οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ χρεωφειλέται μέχρι μὲν τὰ ἀλλότρια ἔχουσι χρήματα, δοκοῦσι τινες εἶναι, ἐπειδὴν δὲ αὐτὰ ἀποδώσωσιν, ὅποιοι ἐξ ἀρχῆς ἦσαν εὐρίσκονται.» Si riporta per brevità una sola delle cinque redazioni esopiche, che risultano sostanzialmente compatte per messaggio morale e sviluppo narrativo, in particolare nel caso delle redazioni esopiche 1-3 (le stesure 1 e 2 hanno peraltro identica morale).

¹⁹² Aesop. 103, 1b HH In quest'ultima redazione è assente l'elemento della gara di bellezza per l'assegnazione del potere e la cornacchia vuole solo farsi bella agli occhi di Zeus, che osserva gli uccelli mentre si lavano al fiume.

¹⁹³ Babr. *Myth.* 72, dove sono introdotte alcune innovazioni: la gara di bellezza è indetta da Iris, messaggera degli dei, e non da Ermes, e la cornacchia è smascherata da una rondine, presentata come perspicace in quanto Ateniese.

¹⁹⁴ Par. Bodl. 163 Ch. La redazione bodleiana conserva la presenza di Iris e della rondine introdotte da Babrio e aggiunge il dettaglio dello Stige alla cui fonte gli uccelli vanno a lavarsi. Se nei casi di *Fab.* 2 e *Fab.* 3 si potevano rintracciare paralleli significativi tra le rispettive redazioni bodleiane e le favole di Niceforo, non risultano legami tra *Fab.* 7 e la favola babriana-bodleiana della cornacchia e degli uccelli.

¹⁹⁵ Ps.-Aphth. *Fab.* 31: «Κάλλους ἦν ἀγῶν καὶ παρὰ τῷ Διὶ κριθησόμενοι πάντες οἱ ὄρνεις ἐφοίτων Ἑρμοῦ τὴν κυρίαν ὀρίζοντος. Ποταμούς τε καὶ λίμνας ἅπαντες κατελάμβανον τὰ μὲν φαῦλα τῶν πτερῶν ἀποβάλλοντες, τὰ δὲ κρείττω φαιδρύνοντες. Κολοιδὸς δὲ οὐδὲν εὐπρεπὲς ἔχων ἀπὸ τῆς φύσεως, ἃ τῶν ἄλλων ἐξέπιπτε, ταῦτα οἰκεῖον συνέθηκε κόσμον. Γλαῦξ δὲ μόνη ἐπιγνοῦσα τὸ ἑαυτῆς ἀφηρεῖτο τὸν κολοιδὸν καὶ τὰ ἄλλα πράττειν <οὕτως> ἀνέπειθεν. ἀφαιρεθεὶς δὲ τὰ <πτερὰ> παρὰ πάντων ὁ κολοιδὸς γυμνὸς εἰς τὴν Διὸς ἀφίκετο κρίσιν. κόσμος ἐπέισακτος αἰσχύνῃ τοῖς ἔχουσιν.»

¹⁹⁶ Tetrasticha 29: «Ἀλλοτριῶν πτεροῖσιν ἠμφιεσμένος | ἠῦχει κολοιδὸς ὄρνέων ὑπερφέρειν. | Πρώτη δὲ δῶρον ἢ χελιδὼν ἠρπάκει, | μεθ' ἣν ἅπαντες· εἶτα γυμνὸς εὐρέθη. | Τὸ ἐξ ἐράνου θράσος αἰσχει διαλύεται.»

¹⁹⁷ Lib. *Ep.* 19 (13. 7 Forster): «μᾶλλον δέ, οὐκ ἔστιν ὄντινα ἐπήνεσα τὰ οὐκ ὄντα προστιθείς, ὥσπερ ὁ μῦθος ἀλλότρια τῷ κολοιδῷ πτερὰ.»

¹⁹⁸ Lib. *Ep.* 1522 (545. 8-9 Forster): «φοβοῦμαι δὲ τοῖς ἑμαυτοῦ πτεροῖς κατὰ τὸν μῦθον.»

¹⁹⁹ Lib. *Or.* 57. 55: «Δείξατε τὸν κολοιδὸν τὸν ἐν τῷ μύθῳ.»

²⁰⁰ Lib. *Fab.* 3: «Ἐδοξε τῷ Διὶ βασιλεύεσθαι καὶ τὸ ὄρνιθων γένος καὶ διὰ τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς ἀγῶνα κάλλους ἐκάλεε ὡς δώσω τῷ καλλίστῳ φανέντι τὴν ὄρνιθων ἀρχὴν. Ἐκαλωπίετο γοῦν τὰ ὄρνεα τὰ μὲν ἐν κρήναις, τὰ δ' ἐν πηγαῖς τε καὶ λίμναις καὶ τῶν πτερῶν ἐξετίλλετο ὅποσα αὐτοῖς ὄραν οὐκ ἔφερον. Ὁ

μῦθος di Libanio ha in comune con quello della raccolta dello pseudo-Aftonio l'introduzione di due innovazioni: il fatto che gli uccelli si strappino di dosso le piume più brutte (Lib. *Prog.* 1.3: «καὶ τῶν πτερῶν ἐξετίλλετο ὅποσα αὐτοῖς ὄραν οὐκ ἔφευραν»; ps.-Aphth. *Fab.* 31: «τὰ μὲν φαῦλα τῶν πτερῶν ἀποβάλλοντες») e la figura della civetta, ἡ γλαύξ, come personaggio che smaschera la cornacchia²⁰¹.

È probabilmente proprio questo sviluppo narrativo, proprio dello pseudo-Aftonio e di Libanio, che costituirà un tramite privilegiato tra il modello esopico e le riprese bizantine della vicenda: l'innovazione della civetta è infatti ripresa in due epistole di Teofilatto di Simocatta e di Giovanni Tzetze²⁰². In Tz. *Ep.* 42 Leone, la favola viene allusa a proposito di un plagio letterario: l'epistola è infatti indirizzata a un anonimo erudito che aveva reclamato la paternità di svariate opere di Tzetze (un epitaffio dedicato a un amico scomparso, le esegesi e gli scolî e i prolegomeni all'*Alessandra* di Licofrone) e che si era adirato violentemente contro il giovane Nicola Mesarite²⁰³, futuro vescovo di Efeso, che lo aveva smascherato. Il rivale è definito «taccola sbugiardata dalla civetta di Atena e fuco che suggerisce il miele altrui» (Tzetz. *Ep.* 42.22s. Leone: «κατὰ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ὄρνιν τὴν γλαυκά σε τὸν κολοῖον ἐξελέγξαντα καὶ τὸν κηφῆνα τρυγῶντα μέλι ἀλλότριον»). Il μῦθος del κολοῖός viene accostato ad un'immagine quale quella del fuco che, non potendo bottinare, suggerisce il miele altrui, fissata a partire dall'epigramma di Dioscoride in AP. 7.709 come figurazione del plagio letterario.

Nell'epistola 34 di Teofilatto Simocatta la favola è invece narrata per intero²⁰⁴ e occupa gran parte del corpo della lettera, che appartiene alla sezione delle lettere morali

δὲ κολοῖός, ἦν γὰρ ἄμορφος, ἐπιτεχνᾶται τοιάδε. Τῶν πτερῶν ὅποσα ἐπέπλει τοῖς ὕδασι ἀναιρούμενος ἕκαστον ἑαυτῷ περιετίθει συναρμόττων σοφῶς ἄλλο ἐπ' ἄλλω καὶ χρῆμα ποικιλότατον γίνεται. Καὶ ὡς ἦκεν ἐπὶ τὴν κρίσιν, ἐπέστρεψε μὲν τῶν ὀρνέων τὰ ὄμματα, θάμβος δὲ ἐνέβαλε καὶ αὐτῷ τῷ δικαστῆι, ὥστε ὑπεχώρει μὲν αὐτῷ καὶ ὁ λευκότερος κύκνος, μικρὸν δὲ ὁ ταῶς ἐδόκει καὶ αἱ τούτου βαφαί, καταπεφρόνητο δὲ καὶ ἡ ἀετῶν σεμνότης. Μέλλοντος δὲ ἤδη τοῦ Διὸς ἐγχειρίζειν αὐτῷ τὸ σκῆπτρον ἡ γλαυξ ἰδοῦσα τὸ ἑαυτῆς ἐν τῷ κολοῖῳ πτερὸν προσιοῦσα ἀπέσπα καὶ ἄλλος τὸ ἑαυτοῦ καὶ πᾶς τὸ οἰκεῖον. ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀλλοτρίων ἐγυμνοῦτο τοῦ κολοῖου τὸ εἶδος καὶ ἐγέλατο. Τὸ μὴ τοῖς οἰκεῖοις κοσμεῖσθαι βραχεῖαν μὲν τὴν ἀπόλαυσιν, πολλὴν δὲ ἐλεγχθέντι ποιεῖ τὴν αἰσχύνην.» Cfr. Gibson 2008. pp.4-7.

²⁰¹ Le uniche altre redazioni prevedono un uccello specifico come smascheratore (quella di Babrio, la parafrasi bodleiana e quella dei *Tetrasticha*) parlano di una rondine, χελιδῶν.

²⁰² La favola è allusa anche in Psell. *Orat. Min.* 14.164-165, rivolta al figlio di un taverniere che, divenuto giudice, non si mostra atto al suo ruolo: «[...] ἴσασι γὰρ οὐ τὴν ἐκ ῥακέων τούτων ἐπιγουνίδα ἀλλὰ τὸν ἐξ ἀλλοτρίων πτερῶν κολοῖόν»

²⁰³ L'identificazione del Mesarite citato sia nel titolo che nel testo con il teologo e vescovo Nicola Mesarite (c.ca 1163/4- c.ca 1216), decisamente più giovane di Tzetze (c.ca 1110/212 – c.ca 1180) appare verosimile in virtù del fatto che egli è qualificato come μειράκιον (Tz. *Ep.* 42 p. 63. 2 Leone).

²⁰⁴ Theoph. *Sym. Ep.* 34.4-18 Zanetto: «Ἀφικόντο ποτε πρὸς τὸν Δία τὰ ὄρνεα καὶ τὸν Ὀλύμπιον ἐπρεσβεύοντο ἡγεμόνα σφίσι ἐγχειρίσαι· ἦν γὰρ ἀναρχία τοὺς ὄρνιθας τὸ λυποῦν, καὶ μεγίστου τινὸς ἀγαθοῦ, ἡγεμονίας, ἐχίρευον καὶ πολλὴν διὰ τοῦτο τὴν ἀκοσμίαν ἐκέκτηντο. Ἐπένευσε τοίνυν ὁ Ζεὺς, καὶ γέγονεν ἔργον τὸ βούλημα, καὶ δωρεῖται δῶρον τοῖς ἰκετεύουσι θαυμαστόν· βασιλέως γὰρ ἦν ἀξίωμα τὸ διδόμενον. Προσέταττε δῆτα τοῖς ὄρνιθιν ἐπὶ λίμνας καὶ πηγὰς ἀφικέσθαι καὶ τὸν ἑαυτῶν ἀποσμῆξασθαι ῥύπον, καὶ τοῖς ὕδασι τὴν βάσανον τῆς ἡγεμονίας ἐπίστευσεν· ἦν γὰρ εὐπρέπεια παρὰ τῷ Διὶ τὸ τιμώμενον, ἐλούσαντο δῆτα οἱ ὄρνιθες, εἶτα πρὸς τὸν Δία παλινδρομοῦσιν εὐθύς, καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἕκαστος εὐπρέπειαν ἐπεδείκνυτο. Ὁ δὲ κολοῖός τὴν οἰκεῖαν δεδιὼς ἀμορφίαν τὴν τῆς φύσεως δημιουργίαν ἐνόθευσεν, ἀλλοτρίῳ κόσμῳ τὴν ἑαυτοῦ καλλωπίζων εὐπρέπειαν. Ἄλλ' ἤλεγξε τὴν

e al genere della corrispondenza immaginaria. In essa la favola viene definita «μῦθος οὐκ ἄσεμνον» (r. 2), volta all'insegnamento della σωφροσύνη. La vicenda della cornacchia che si fa bella delle piume altrui assurge qui ad allegoria dell'uomo che si impegna per raggiungere ricchezze e piaceri carnali – beni effimeri che è destinato a perdere – trascurando l'anima – bene immortale ed eternamente proprio. La morale che chiude la favola è di pienamente cristiana: l'apostrofe conclusiva esorta al disprezzo del corpo e dei beni mondani in virtù della cura dell'anima, riprendendo il topos cristiano dello spregio della vita terrena e di ciò che è materiale e dell'esaltazione della dimensione trascendente e della vita eterna²⁰⁵.

1. L'incipit «Ἐδοξέ ποτε τοῖς ὄρνισιν [...]» è sostanzialmente identico a quello di *Fab.* 4, «Ἐδοξέ ποτε τῷ λύκῳ [...]» e riprende quello della redazione di Libanio dello stesso μῦθος: «Ἐδοξε τῷ Δι [...]». La ripresa di *Lib. Fab.* 3 non sembra limitarsi a un recupero di tessere lessicali, ma si estende alla struttura stessa della frase incipitaria: «Ἐδοξέ ποτε τοῖς ὄρνισιν ἄρχεσθαι» richiama infatti da vicino «Ἐδοξε τῷ Δι βασιλεύεσθαι καὶ τὸ ὀρνίθων γένος». Differenza sostanziale tra l'incipit basilaciano e quello di Libanio è il soggetto da cui parte la decisione: se in quest'ultimo la competizione è voluta da Zeus, come nella tradizione esopica, in Niceforo sono gli uccelli stessi a prendere l'iniziativa e il personaggio di Zeus viene eliminato. Un'iniziativa spontanea è già presente nel testo di Teofilatto, dove gli uccelli si recano da Zeus per chiedere di poter aver un capo che ponga fine all'anarchia in cui versano.²⁰⁶

5. La redazione di Niceforo è l'unica a insistere esplicitamente sulle qualità negative del κολοιός, definito «εἰδεχθέστατον ζῶον καὶ ἀκαλλές καὶ φαυλότατον».

5-10: Rispetto alle altre redazioni, quella basilaciana bilancia in modo differente i vari elementi della trama: tende infatti a obliterare molti dettagli dello sviluppo narrativo (quali ad esempio la fonte a cui gli uccelli si lavano le piume) e a compensare questa sinteticità narrativa con una sequenza di sapore ecfrastrico che mette in evidenza la bellezza raggiunta dalla cornacchia. Si insiste sulla lucentezza delle piume raccolte (6: «τὸ φαιδρὸν ἐπήνθει καὶ τὸ διαυγές ἐναπέστλινε»), e sulla bellezza che la taccola sfoggia (7s.: «περικαλλῆς ἐντεῦθεν ἐδόκει καὶ καταστράπτων τῇ ὠραιότητι») mentre danza intorno agli altri uccelli con il suo nuovo piumaggio variopinto e luminoso (8s.: «ταῖς ποικίλαις χροιαῖς καὶ λαμπραῖς κάλλος ἔχων ἀμήχανον»). Questa operazione è presente, in modo più attenuato, nella redazione di Libanio, dove sono messi in

ἀμορφίαν ἢ γλαῦξ καὶ τὸν ἐπίπλαστον κόσμον ἐδείκνυε· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐπιγνοῦσα πτερὸν ὡς ἴδιον ἀφείλετο καὶ τοῖς ἄλλοις ὀρνέοις ἐδίδου παράδειγμα ἕκαστον ἀφαιρεῖσθαι τὸ ἴδιον. Καὶ γέγονεν αὐθις ὁ κολοιός κολοιός.»

La favola narrata da Teofilatto di Simocatta è edita anche in Hausrath-Hunger 2, p. 153-154, nella sezione denominata *Fabulae Theophylacti Simocattae scholastici*, dove compare anche la redazione di Teofilatto della celeberrima favola della cicala e della formica (*Theoph. Sym. Ep.* 61).

²⁰⁵ cfr. *Theoph. Sym. Ep.* 34. 20-25 Zanetto: «Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐδὲν τῶν τῆδε κεκτημέθα ἴδιον, ἀλλὰ ζῶντες μὲν πρὸς ὀλίγον ἐπιπλάστῳ σεμνυνόμεθα κόσμῳ, τεθηγκότες δὲ ἀφηρήμεθα ἅπερ οὐκ ἔστιν ἡμέτερα. Ὑπερόρα τοίνυν καὶ χρημάτων καὶ σώματος, ἀθανάτου δὲ πράγματος ἐπιμελοῦ, τῆς ψυχῆς· τὸ μὲν γὰρ αἰδίων καὶ ἀθάνατον, τὰ δὲ θνητὰ καὶ πρὸς ὀλίγον ἔστιν ἡμέτερα.»

²⁰⁶ *Theoph. Sym. Ep.* 34.4-5: «ἐπρεσβεύοντο ἡγεμόνα σφίσις ἐγχειρίσαι»

evidenza il colore variopinto (cfr. Lib. *Fab.* 3.2: «χρῆμα ποικιλώτατον γίνεται»; Niceph. Basil. *Fab.* 7.8: «ποικίλαις χροιαῖς») e lo stupore suscitato nel consesso: (Lib. *Fab.* 3.2: «ἐπέστρεψε μὲν τῶν ὀρνέων τὰ ὄμματα, θάμβος δὲ ἐνέβαλε καὶ αὐτῷ τῷ δικαστῆϊ»; Niceph. Basil. *Fab.* 7.9-10: «εἰς θάμβος τοὺς θεωμένους ὄρνιθας παρεκίνησεν»).

12-13. L'espressione «τοῦτον τοῖς ὄνυξι διεσπάραξαν» ricorre identica in *Fab.* 6.7, dove il leone dilania il lupo che rifiuta di sottomettersi alla sua autorità.

14-16. La morale insiste sulle conseguenze nefaste dello smascheramento di un inganno: chi finge di avere caratteristiche superiori a quelle che davvero sono lui proprie si rende meritevole non solo della rovina, ma anche di biasimo e derisione. La morale è per significato molto vicina a quella di *Fab.* 4, rispetto a cui è redatta in modo più esteso e introduce il tema essenziale del γέλος, lo scherno. Questo elemento, sostanzialmente estraneo alle redazioni esopiche, trova un preciso precedente nelle redazioni di Libanio e dello pseudo-Aftonio, che insistono sulla vergogna dello smascheramento Lib. *Fab.* 3.4: «Τὸ μὴ τοῖς οἰκείοις κοσμεῖσθαι βραχεῖαν μὲν τὴν ἀπόλαυσιν, πολλὴν δὲ ἐλεγχθέντι ποιεῖ τὴν αἰσχύνην»; ps.-Aphth. *Fab.* 31: «κόσμος ἐπέισακτος αἰσχύνῃ τοῖς ἔχουσιν.»; Niceph. Basil. *Fab.* 7.15-16: «μετὰ γέλωτος καὶ τὴν ψυχὴν αὐτὴν προσάπλωσαν»).

L'espressione περιάπτος κόσμος, di attestazione piuttosto rara, ricorre anche in Niceph. Basil. *Or.* A 8.3. (Cfr. Anche *Or.* B1 15.13).

Si segnala che la redazione del testo nel manoscritto **Ma** presenta diverse interpolazioni, probabilmente dovute all'uso del testo in ambito scolastico: si notano una trasposizione (la proposizione «ὕποκριθῆναι κάλλος ἀλλότριον» viene traslata dopo «ἐτεχνάσατο»), due sostituzioni lessicali («τηλαυγές» *pro* «διαυγές»; «περίφημον» *pro* «μακάριον») e un cambio di preverbio (l'inopportuno «κατέβαλον» *pro* «προσέβαλον»).

Διηγήματα

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Θάμυριν.

Θάμυρις καλὸς μὲν ἦν καὶ τὴν ὄψιν, σοφὸς δὲ καὶ τὰ μουσικά· κάλλος μὲν οὖν εἶχε καὶ πρὸς λύραν ᾄδειν ἠπίστατο, σωφρονεῖν δὲ ἄρα πρὸς θεοὺς οὐκ ἐγίνωσκεν. Ἀδούσας βλέπει τὰς Μούσας καὶ τὸ εὐμουσον εἰς ἀσέβειαν προβάλλεται καὶ ὕβριν Μουσῶν· προκαλεῖται καὶ πρὸς ἀγῶνα τὰς θεὰς καὶ «ἼΩ
5 Μοῦσαι» φησὶ «οὐκ ἄρα Διὸς θυγατέρες ὑμεῖς, οὐδὲ τὴν μουσικὴν Ἀπόλλων ὑμᾶς ἐδιδάξατο, ὅτι μηδὲν μελιχρὸν ὑπηχεῖτε τοῖς ἄσμασιν. Ὡς ἔγωγε θνητὸς μὲν εἰμι, νικῶ δὲ καὶ τὰς Μούσας ὑμᾶς καὶ οὔτε μοι Ζεὺς πατὴρ, οὐδὲ μουσικῆς Ἀπόλλων διδάσκαλος. Καὶ εἰ βούλεσθε, ἀγωνίζομαι· μόνον ἄθλον ἔστω μοι τῆς νίκης τὸ βούλημα, ἔστω καὶ ὑμῖν ἄθλον ὃ τι καὶ βούλεσθε καὶ νικῶσαι μὴ
10 φείδεσθε τοῦ Θαμύριδος». Ἀλοῦσιν ἐπὶ τούτοις αἱ Μοῦσαι καὶ τὴν πρόκλησιν δέχονται, καὶ λοιπὸν περὶ μουσικῆς ἔρις ἦν Μουσῶν καὶ Θαμύριδος. Μεταχειρίζεται τὴν κιθάραν ὁ Θάμυρις καὶ μέλος ᾄδει τερπνὸν μὲν ἀλλ' οἶον ἄδουσιν ἄνθρωποι· παύεται τῆς ἀγωνίας καὶ τὴν νικῶσαν ἤδη θαρρεῖ. Καὶ τὸ ἐντεῦθεν ὁ λοιπὸς ἀγὼν ἦν τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ ἄδουσιν οἶον νικῆσαι μὲν
15 Θάμυριν, ἐμφῆναι δὲ ὡς μουσικῆς αὐταῖς Ἀπόλλων διδάσκαλος. Ἐντεῦθεν ἐδυστύχησε Θάμυρις καὶ μουσικῆς ἀποβολὴν καὶ στέρησιν ὄψεως.

Codd: Ba P Vi C W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* I 15-17; Tzetz. *Hist.* VII 105 || **9** Apollod. *Bibl.* I 17: ἐὰν δὲ ἠττηθῆ, στερηθήσεσθαι οὗ ἂν ἐκεῖναι θέλωσι || **16** Apollod. *Bibl.* I 17: τῶν ὀμμάτων αὐτὸν καὶ τῆς κιθαρωδίας ἐστέρησαν

3 ἀσέβειαν x Allacci Walz : ἀσέλγειαν W V Pignani B.G. || **8** ἀγωνίζομαι x W : ἀγωνιζόμεθα V edd. || **10ss.** x V edd. Ἀλοῦσιν ἐπὶ τούτοις αἱ Μοῦσαι καὶ τὴν πρόκλησιν δέχονται· καὶ λοιπὸν περὶ μουσικῆς ἔρις ἦν Μουσῶν καὶ Θαμύριδος. Μεταχειρίζεται τὴν κιθάραν ὁ Θάμυρις [...] : μεταχειρίζεται τὴν κιθάραν καὶ λοιπὸν περὶ μουσικῆς ἔρις ἦν Μουσῶν καὶ Θαμύριδος, ἀλοῦσιν ἐπὶ τούτοις αἱ Μοῦσαι· δέχεται τὴν πρόκλησιν Θάμυρις W

Διήγημα τὸ καθ' Ἡρακλέα.

Καὶ πρὸς ὕδραν ἀγωνιούμενος Ἡρακλῆς ὑπ' Εὐρυσθέως ἐστέλλετο. Ὁ δὲ ἅμα
τε ἦκεν ἐπὶ τὴν θρεψαμένην τὸ θηρίον τοῦτο πηγὴν καὶ τὸ ξίφος ἐπιβαλὼν ἔργου
εἶχετο. Ἄλλ' ἦν ἀνίκητον τὸ κακὸν καὶ ὁ ἄθλος ἀτέλεστος· ἢ μὲν τῶν κεφαλῶν
ἐξετέμενο, ἢ δ' ἀνεφύετο, ἢ μὲν ὑπὸ ξίφους ἔπιπτεν, ἢ δ' ὑπὸ τῆς τομῆς
5 ἀνεδίδοτο. Ἔμενε τὸ θηρίον καὶ πρὸ τῆς τομῆς καὶ μετὰ τὴν τομὴν
πολυκέφαλον· μίαν ἀφηρεῖτο κεφαλὴν καὶ πλείους ἐλάμβανε, καὶ μιᾶς κεφαλῆς
ἐκτομὴ πολλῶν ἐγένετο γένεσις. Ὁ μὲν ἐξεθέριζε τὸ φυόμενον, αἱ δ' οὐκ ἔληγον
ἐκτεμνόμεναι· ὅλον κεφαλῶν ἀνεφύετο λήϊον, τοσοῦτῳ δὲ μᾶλλον εἰς τομὴν
ἀπορώτερον ὅσῳ μᾶλλον ἐτέμενο. Ἐπὶ τούτοις διαπορεῖται μὲν Ἡρακλῆς,
10 προσκαλεῖται δὲ σύμμαχον ἑαυτῷ μὲν τὸν Ἴόλεον, τῷ δὲ ξίφει τὸ πῦρ, καὶ ὁ μὲν
τὸ ξίφος ἐπέβαλλεν, ὁ δ' ἐπετίθει τὸ πῦρ, οὔτε τὸ ξίφος εἶα μένειν τῶν κεφαλῶν
τὸ φαινόμενον, οὔθ' ὁ καυτὴρ ἀναδίδοσθαι τὸ φυόμενον. Καὶ τὸ ἐντεῦθεν ὁ
ἄθλος ἠνύετο.

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.2; Diod. Sic. 4. 11. 5; Paleph. 38

4 ἢ δ' ἀνεφύετο W V edd. : ἢ δ' ἀρ' ἐφύετο P Vi (fort. Ba)

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Φαέθοντα.

Φαέθων ὁ τοῦ Ἡλίου παῖς ἄρματος ἐπιβῆναι τοῦ πατρικοῦ πόθον ἔσχε παράλογον, ὅθεν καὶ ἰκετεύει τὸν φύσαντα, παρακαλεῖ, δυσωπεῖ, δάκρυσι τὴν παράκλησιν ἀνακίρνησι, πένθεσι τὴν αἴτησιν μίγνυσιν· ἐνδίδωσι τῆς ἐνστάσεως ὁ πατήρ, πείθεται τῷ βιάζοντι, τῷ παρακλήτορι τὴν αἴτησιν ἐκπληροῖ. Τί τὸ μετὰ
5 ταῦτα; Ἐπιβαίνει τοῦ δίφρου, τῆς διφρηλασίας ἀπάρχεται, τῆς ἰππηλασίας ἐξέχεται. μαστίζονται οἱ ἵπποι, κινουῦνται πρὸς δρόμον μωπιζόμενοι, ἀεροποροῦσιν αἰθεροδρομοῦσιν οὐρανοδρομοῦσι κατὰ τὸ σύνηθες. Ὡς δ' οὐκ εἶχεν οὗτος καταστέλλειν τὸ τῶν ἵππων ἀγέρωχον, μήτε μὴν ἀναχαιτίζειν τὸ θράσος αὐτῶν καὶ τὴν ἄτακτον κίνησιν· πρόσγειοι γίνονται καὶ τὰ πλείω τῆς
10 περιοικίδος πυρπολοῦνται, καταφλογίζονται κατατεφροῦνται καταξηραίνονται καὶ τέλος ἐπὶ τὸν Ἡριδανὸν ποταμὸν τοῦ δίφρου τὸν ἐπιβάτην ἀποτινάσσουσιν. Δέχεται τοῦτον ὁ ποταμός, παρασύρει τοῖς ρεύμασι, καταβυθίζει τοῖς κύμασιν, ἀποπνίγει τοῖς ὕδασι.

Codd: W Vat. gr. 1891 **Edd:** Pignani, Beneker-Gibson

1s. Palaerphat. *De incred.* 52.1s. (*Myth. Graec.* 3.2): Φαέθων ὁ τοῦ Ἡλίου παῖς, πόθον ἐσχηκῶς παράλογον ἐπιβῆναι τοῦ πατρικοῦ ἄρματος, πολλαῖς ἰκεσίαις καὶ δάκρυσι πείθει τοῦτον ; *Comm. in Aphr. Prog.*, in *RhGr* 2, p. 220.6-13 Walz || **5** Georg. Pachym. *Prog.* II 2.4s. (*Rh. Gr.* I 553 Walz): τὴν ὑμνουμένην διφρηλασίαν λογιζέσθω Φαέθοντος

11 ἐπὶ W edd. : περὶ Vat. gr. 1981 | τὸν ἐπιβάτην W edd. : om. Vat. gr. 1981

Διήγημα ὃ καὶ Πλούταρχος ἐν Παραλλήλοις διηγεῖται.

Ἄλλ' οὐδὲ γυναικὸς ἐπίνοια τοὺς πάλαι διέλαθεν, ἀλλ' οἷς εἶχέ τι σοφὸν εἰκότως θαυμάζουσι καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους, φθόνον οὐ ποιοῦνται τοῦ θαύματος.

Ἦν γάρ τις ποτε βασιλεὺς τὴν κλησιν μὲν ἕτερος, τὴν ψυχὴν δὲ Μίδας, καὶ τὴν γνώμην φιλόχρυσος· πολλῶν μὲν ἦρχε πόλεων, ἀλλ' οὐχὶ καὶ φιλοχρηματίας
 5 ἄρχειν ἠπίστατο, ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐκράτει τῷ μεγέθει τῆς τύχης, μόνῳ δὲ τῷ πρὸς χρυσὸν ἐδούλευεν ἔρωτι καί, τᾶλλα σωφρονῶν, τοῦτο μόνον, ὡς οὐκ ἔδει, νοσῶν ἀπηλέγχετο. Πάντα χρυσὸς ἦν αὐτῷ τὰ ἐνύπνια, χρυσοῦ καὶ νήφων ἦρα καὶ μὴ νήφων χρυσὸν νυκτὸς ἐφαντάζετο. Ἐντεῦθεν τί μὲν οὐκ ἔδρα τῶν ὀπίσσω τὸ χρῆμα τοῦτο πορίζουσι; Ποῖος δὲ τρόπος εἰς πορισμὸν οὐκ ἐπενοεῖτο τοῦ
 10 χρήματος; Φόροι δύσφοροι τοῖς ὑπηκόοις ἐπεφορτίζοντο καὶ τὰ μὲν, ὡς εἶχον, ἐπέφερον, τὰ δὲ προσετίθουν ἐκ γῆς μεταλλεύοντες· τὰ μὲν τὴν περιουσίαν ἐξήντλουν, τὰ δὲ τὸ σῶμα κατέτρυχον καὶ μυρίον εἶδος χρηματισμοῦ προσεπινοοῦντες οὐκ ἔληγον, ἀλλ' ἦν ἡ πᾶσα σπουδὴ τοῦ κρατοῦντος ἀποπλῆσαι τὸν ἔρωτα. Ὁ δὲ εἶχεν ἄρα μετὰ τοῦ φιλοχρύσου καὶ τὸ φιλόθηρον.
 15 Καί ποτε καὶ πρὸς τὴν ὕλην ἔξεισι καὶ τοὺς κύνας ἐπισυρόμενος· ἐνταῦθα ὁ μὲν ἐλάφοις ἐπέτρεχε καὶ λαγωοῖς ἐφιππάζετο καὶ τὸ κυνηγετικὸν ἐπεθώυζεν· ἡ δὲ βασιλὶς ἐτέραν εἶχε σπουδὴν, ὅπως ὑφέλη τῆς ἐς τὸ χρηματίζεσθαι πανταχόθεν ὀρμῆς. Καί πως ἐπιόν, οὕτω κατὰ δαίμονα, εἰς νοῦν λαμβάνει καὶ μάλα σοφόν τι ἐνθύμιον· ὡς εἰ μηδὲν εἰς τὸ ζῆν ἐκεῖνος γνοίη τὸν φίλον χρυσὸν
 20 συμβαλλόμενον, τοῦ πάθους ἂν πάντως ἀπόσχοιτο. Τὸ δὲ ἦν, ὡς ἔξει μὲν αὐτὸς

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Tit. constat hausisse ex Plut. *Mul. Virt.* 262d-263a; cfr. Polyæn. *Strategm.* 8.42 || **15**
 Cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 9.4: κύνας ἐπισύρεσθαι || **16** Niceph. Basil. *Eth.* 14.10:
 ἐπεθώυξα τὰ κυνηγητικά, *Enc.* 28

1s. εἰκότως θαυμάζουσι καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους x V Allacci Walz : καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους, εἰκότως θαυμάζουσι, τοῦ δὲ λοιποῦ γένους W Pignani B.G. || **15** ἔξεισι codd. Allacci B.G. (ex Hör.) : ἔξεισε Walz Pignani || **16** ἐπεθώυζεν Allacci B.G. (ex Failler) : ἐπεθώυζεν Walz Pignani

μετὰ κόρον τῆς θήρας καὶ τὴν γαστέρα κορέσων, εὐρήσει δὲ τὸ δεῖπνον ἅπαν χρυσὸν καί, μικρόν τι λιμώξας, ἐντεῦθεν τὸ τοῦ χρυσοῦ περιττὸν καταγνώσεται. Ἐδόκει δὴ ταῦτα καὶ τὸ δοκοῦν αὐτίκα ἐπράττετο. Χρυσὸς μὲν ἦν μυρίος τοῖς χρυσοχοῖς, ἐπὶ μέρος ἀναμετρούμενος, χεῖρες δὲ πολλαὶ διετεχνῶντο τὸ καινὸν
25 ἐκεῖνο καὶ χρυσοῦν ἄριστον. Ἦν ἐκεῖσε καὶ χρυσήλατος τράπεζα καὶ κρατῆρες καὶ οἰνοχοαὶ καὶ τὰ πάντα χρύσεια, καὶ ἦν ὄραν ὅλον τὸ δεῖπνον χρυσὸν ἐπὶ χρυσῷ κείμενον· χρυσὸς μὲν ἦν ἡ τράπεζα, χρυσῷ δὲ καὶ τὰ κανᾶ διεσκευάστο. Ἐπὶ δὲ χρυσοῖς τούτοις χρυσᾶ καὶ τὰ ὄψα ἐτίθεντο· πέρδικες ἐκ χρυσοῦ τοὺς ἀπὸ τῆς ὕλης μιμούμενοι, λαγωοί, ὄρνεις καὶ πάντα ὡς ἀπὸ χρυσοῦ διελάμπετο. Εἶχε
30 τι καὶ τοῖς ἐκ πυρὸς ὀπτωμένοις παρόμοιον, οἷς τὸ τοῦ χρυσοῦ ἄνθος εἰς τὸ πυρωπότερον δίκην ἀνθράκων ἐπέχρωζεν.

Ἐπεὶ δὲ καιρὸς ἦν, ὡς εἰς ἄριστον ἦκεν ὁ βασιλεὺς πολλοὺς τοὺς ἐκ τῆς θήρας ἀποστάζων ἰδρῶτας, καὶ δὴ παρῆσαν οἱ θεράποντες χρυσοῦν κομίζοντες τράπεζαν καὶ ὅποσα ὡς ἐπὶ τῆς τοιαύτης τραπέζης ἤμελλον κείσεσθαι. Ὁ δὲ τῶν μὲν
35 ὑπερεώρα, ἕτερα δὲ τὰ πρὸς τροφήν ἐζητεῖτο. Τί οὖν; Ἡ βασιλις ἅμα καὶ ξύνουκος «Ἔσθιέ» φησιν «ἀπὸ χρυσοῦ, βασιλεῦ· ἐπειδὴ σοὶ καὶ χρυσὸς τὸ φιλούμενον, χρυσὸς ἅπαν ἐστὶ σοὶ τὸ σπουδαζόμενον, ἀπὸ χρυσοῦ τοιγαροῦν καὶ κορέννυσο, ἵνα σοὶ καὶ ὑπὸ γαστέρα χρυσὸς θησαυρίζοιτο καὶ σοὶ καὶ τὸ σῶμα εἶη ὅλον ἐπίχρυσον. Εἰ δ' οὐδὲν ὁ χρυσὸς εἰς τὸ σῶμά σου χρήσιμος, ἀλλὰ
40 θᾶπτον ἀπὸ μόνου χρυσοῦ τις λιμώξεται, ἐς τί ἄρα σοὶ τὸ πολὺ τῆς σπουδῆς καταβάλλεται;» Ἦκουσε ταῦτα ὁ βασιλεὺς καὶ τὸ τῆς γυναικὸς σοφὸν μετὰ τοῦ δικαίου προσαιδεσθεὶς, ἀνῆκε ταῖς πόλεσι μὲν τὸ πολὺ τοῦ φόρου, ἑαυτῷ δὲ τὸ ἐσάγαν χρυσομανές.

32s. Niceph. Basil. *Narr.* 9.32s.: πολλοὺς τοὺς ἐκ τῆς θήρας ἀποστάζων ἰδρῶτας || **33.** Cfr. Plut. *Mul. Virt.* 262e; Polyæn. *Strategm.* 8.42.11-13: παρέθηκεν [...] χρυσοῦν τράπεζαν || **41** Polyæn. *Strategm.* 8.42.20

34 ἤμελλον Ba P Vi^{ac} edd. : ἔμελλε V W VI^{pc} fortasse ἤμελλε legendum? || **35** τί οὖν codd. Allacci Walz : τί οὖν ἦν Pignani B.G. || **38** θησαυρίζοιτο codd. Allacci Walz B.G. (ex. Hör.) : θησαυρίζοντο Pignani

Διήγημα τὸ κατὰ τὴν Δανάην.

Οὐδὲν ἄρα πατρὸς προμηθέστερον, ἀλλ' οὐδ' εἰς ἐπιβουλήν σοφώτερον Ἔρωτος.

Ἦθελε Δανάην τὴν παῖδα παρθενεύειν Ἀκρίσιος καὶ μέγαν οὕτω λειμῶνα κάλλους ὄρῶν, ἐδεδίει τοὺς λάθρα τὸ τῆς παρθενίας ἄνθος ἀποσυλήσοντας, καὶ
5 δὴ πρὸς φυλακὴν ἐπινοεῖται θριγγίον ἄλλο καινότερον· θάλαμον χάλκεον, ἀτειρές τι χρῆμα, τεῖχος ἀνάλωτον, ἀνδράσιν ἄβατον, ἀνεπιβούλευτον Ἔρωτι. Ἄλλ' ὄρᾳ καὶ κρυπτομένην τὴν κόρην ὁ πάντα ἐφορῶν Ζεὺς καὶ δεινὸν ἠγεῖται τοσοῦτον κάλλος ἐγκατορωρυγμένον τῷ χαλκῷ λανθάνειν ὡς θησαυρὸν ὑπὸ γῆν, ὡς ἐν νυκτὶ σελήνην, ὡς ἐν κάλυκι ῥόδον, ὡς ἐν κόχλῳ πορφύραν, ὡς ἐν ὀστρέῳ
10 μάργαρον. Δίεισιν ἐπὶ τούτοις τὸν θάλαμον καὶ περισκοπεῖται τὸν ὄροφον καὶ χαλκὸν ἔχων πολέμιον εἰς χρυσὸν μετασηματίζεται, ἵν' εἴη καὶ χαλκοῦ κρείττων χρυσὸς καὶ θεὸς ἀνθρώπου σοφώτερος, καὶ χρυσῆ τὸ κάλλος παρθένῳ χρυσὸς ἐραστῆς γένοιτο. Ἐγκολπίζεται τὸν θεὸν ὡς χρυσὸν ἢ παρθένος ἐξ ὀρόφου ῥυέντα, καὶ τὸ ἐντεῦθεν δρέπεται μὲν τῆς ὥρας εἰς κόρον ὁ Ζεὺς καὶ Δανάη δὲ
15 δῶρον τοῦ χρυσοῦ καὶ τοῦ γάμου Περσέα κομίζεται.

Codd: Ba P Vi C W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Pind. *Pyth.* 12.30; Apollod. *Bibl.* 2.4.1; Zenob. 1.41 (*CPG* 1.14), Lib. *Prog.* 2.41, Nic. *Prog.* 6.3 (*RhGr.* 1, p. 296-299 Walz), Niceph. Basil. *Eth.* 17 || **5s.** Apollod. *Bibl.* 2.4.1: θάλαμον [...] χάλκεον, Zenob. 1.41 (*CPG* 1.14), Lib. *Prog.* 2.41.1: ἐν χαλκῷ θαλάμῳ || **11s.** Cfr. *Is.* 60.17: καὶ ἀντὶ χαλκοῦ οἶσω σοι χρυσίον || **13s.** Apollod. *Bibl.* 2.4.1: Ζεὺς μεταμορφωθείς εἰς χρυσὸν καὶ διὰ τῆς ὀροφῆς εἰς τοὺς Δανάης εἰσρυεῖς κόλπους συνῆλθεν.

Narr. 6

Διήγημα τὸ κατὰ τὴν Πλάτανον.

Πλάτανος καλὴ μὲν ἦν ὡς κόρη, μεγάλη δὲ ὡς Ἀλωέως θυγάτηρ καὶ τὸ μέγεθος τῶν ἀδελφῶν οὐκ ἐλείπετο. ἐπεὶ δ' ἐκείνους, κεραυνῶ βαλῶν, ὁ Ζεὺς ἔπαυσε, κατὰ θεῶν μαινομένους, οὐ φέρει τὴν συμφορὰν ἡ κόρη καὶ τὴν φύσιν εἰς φυτὸν ἠλλάξατο. Ἄλλ' ἔτι καὶ τὸ κάλλος περισώζει καὶ τὸ μέγεθος οὐκ ἀφήρηται. τοῦτο
5 τὸ φυτὸν καὶ Ξέρξης ποτὲ τῆς εὐφυΐας ἠγάσθη καὶ τὸ θαῦμα ἐκεῖνος ἐδήλου, χρυσοῦν φιλοτεχνήσας πλάτανον.

Codd: Ba P Vi W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Lib. *Prog.* 2.38 et Sev. *Soph. Narr.* 6 | tit. *Anonymi progym.* 5; 6 (*Rh.Gr.* 1, pp. 609-614 Walz): πλάτανον || 2 Sev. *Soph. Narr.* 6 (*Rh.Gr.* 1, p. 539.16s. Walz): ἔπαυσε || 3s. et Lib. 2.38.9 = Sev. *Soph. Narr.* 6 (*Rh.Gr.* 1, p. 539.17s. Walz): δένδρου φύσιν ἠλλάξατο || 4 Sev. *Soph. Narr.* 6 (*Rh.Gr.* 1, p. 539.18s. Walz): τὸ μέγεθος ἔμεινε et Lib. *Prog.* 2.38.11: μένει τὸ μέγεθος || 4ss. Cfr. Hdt. 8.31; Ael. *Var. Hist.* 2.14; 9.39

3 κατὰ θεῶν x N Pa : κατὰ τῶν θεῶν W V edd.

Διήγημα τὸ κατὰ τοὺς Ἀλωάδας.

Ἵotton καὶ Ἐφιάλτην Ἀλωεὺς παῖδας ἠτύχησε τὴν ἰσχὺν ὑπερφυεῖς, τὴν ἡλικίαν ὑπερνεφεῖς. Ἄλλ' ἐκεῖνοι καὶ μείζω τῆς φύσεως φρονεῖν οὐκ ἠσχύνοντο· μικρὸν ἠγοῦντο κρατεῖν ἀνθρώπων καὶ τηλικούτων σωμάτων ἀνάξιον· ἐπὶ τοὺς θεοὺς τὴν τόλμαν μετάγουσιν, ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀποχρῶνται τῇ ῥώμῃ καὶ τῷ μεγέθει.

5 Ἦδη κινουῦσι τὰ ἀκίνητα, ὅλα ὄρη ὄρεσιν ἐπεγείρουσι καὶ τὴν εἰς θεοὺς πολιορκίαν ἐπισκευάζονται· ἀλλὰ κινεῖ τοὺς πρηστῆρας ὁ Ζεὺς καὶ θνητὴν λαχόντες φύσιν μηκέτι κατεπαίρεσθαι τῶν θεῶν ἐπαιδεύοντο. Ζηλοῖ τὸν ἀδελφὸν Δία καὶ Πλούτων καὶ γενομένους ἐν Ἄδου κολάζει, μεγάλους γύπας μεγάλους σώμασιν ἐπιστήσας· οἱ καὶ τὰ τούτων σπλάγχνα πλέον τοῖς ῥάμφεσιν

10 ὑπορύττουσιν, ἥπερ ἐκεῖνοι πάλαι τὴν Ὅσσαν. Τοσοῦτον Ἀλωάδαι σωμάτων ἀλόγου μεγέθους ἀπώναντο, ὅσον ἐπὶ γῆς μὲν πολλὴ γενέσθαι σποδός, ὑπὸ γῆν δὲ μεγάλη τράπεζα κεῖσθαι τοῖς τοῦ Πλούτωνος δεινοῖς δαιτυμόσιν.

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Lib. *Prog.* 2.38 ; Sev. *Soph. Narr.* 6; *Anonymi progym.* 5; 6 (*Rh. Gr.* 609-614 Wakz) || **1** Lib. *Prog.* II 38 (p. 56, 15 Rabe): Ἵττος καὶ Ἐφιάλτης Ἀλωέως μὲν γεγονάσι παῖδες || **5** Lib. *Prog.* II 38 (p. 57, 3 Rabe): θέντες ὄρος ἐπ' ὄρει = Sev. *Soph. Narr.* 6 (*Rh. Gr.* 539, 15 Walz) : ὄρος ἐπ' ὄρει θέντες ||

1 ἰσχὺν y edd. : φύσιν x | τὴν ἡλικίαν ὑπερνεφεῖς om. x || **10** Ἀλωάδαι Vi y Pignani B.G. : Ἀλωεῖδαι Ba P Allacci Walz || **12** δεινοῖς Vi^{pc} W V Pignani B.G. : om. Ba P Vi^{ac} Allacci Walz | κεῖσθαι om. y (fort. recte)

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Ἀχιλλέα

Απόλεμον ἐποίει Πηλέα τὸ γῆρας καὶ τὸν Ἀχιλλέα νεότης ἀνθώπλιζε καὶ ἡ
 Ἑλλάς ἀφέντες τὸν πατέρα ἐπὶ συμμαχίαν ἐκάλουν τὸν παῖδα. Ἄλλ' ἡ μήτηρ
 ἐδεδίδει τὸ Ἴλιον καὶ τὸ μήτηρ εἶναι τοῖς Ἀπόλλωνος βέλεσιν ἀποβαλεῖν
 ἐμαντεύετο. Οὐκοῦν ἐπινοεῖται τι σοφώτερον καὶ τοὺς Ἑλληνας παρακρούεται·
 5 ἀρπάζει τῆς Φθίας τὸν παῖδα, ἐξάγει τοῦ Πηλίου καὶ πρὸς τὸν Λυκομήδους
 παρθενῶνα μετάγει. Ξυνήρατο τῇ θεῷ τοῦ σοφίσματος καὶ τὸ τῆς μορφῆς τοῦ
 παιδὸς ἐπαφρόδιτον, ὅλους ἀπαστράπτων ἔρωτας καὶ καλαῖς κόραις ἀμιλλᾶσθαι
 δυνάμενον· μεταλλάττει καὶ τὸ τῆς στολῆς ἀνδρεῖον καὶ ὅσον τοῦ κάλλους
 ἀρρενωπότερον εἰς ὥραν ἀπαλὴν μεθηρμόσατο. Οὕτω τὸν μέγαν ἦρωα τοῦτον
 10 καὶ βραχὺς περικρύπτει θάλαμος καὶ ὃν ἐσύστερον ὄλον πεδίον οὐκ ἐχώρει τὸ
 μέγα τῆς Εὐρώπης καὶ Ἀσίας μεταίχιμον, ὃ τοῦ Λυκομήδους τηνικαῦτα
 παρθενῶν ὑποδέχεται. Ἄλλ' Ὀδυσσεύς, καὶ πρὶν ἤκειν εἰς Τροίαν, τοῖς Ἑλλησι
 τὸ σοφὸν ἐπεδειξάτο καὶ δόλιος ὢν τῆς θεοῦ τὸν δόλον οὐκ ἠγνόησεν. Ὅπλα καὶ
 κερκίδας λαβὼν περὶ τοῦ παρθενῶνα τίθησιν, ἐκατέρω γένει δέλεαρ
 15 ἐπιτεχνώμενος οὐκ ἀλλότριον, ἵνα καὶ ταῖς κερκίσι τὰς κόρας ὑπάγοιτο καὶ τοῖς
 ὅπλοις τὸν ἄνδρα θηρεύσαιτο. Ὅρᾳ τὴν Ὀδυσσεύος μηχανὴν Ἀχιλλεύς, οὐ μὲν ὅ
 τι καὶ βούλεται ξυνορᾷ· ἅμα ἐπὶ τὴν πανοπλίαν ἀνέβλεψε καὶ τὴν ἐκεῖθεν

Codd: Ba P Vi W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Westermann (p. 365), Pignani, Beneker-Gibson

7 *Sch. Il.* I 131.6: εὐειδῆς γὰρ παρὰ πάντας τοὺς ἦρωας Ἀχιλλεύς, καὶ γυναικοπρόσωπος
 10 *Lib. Eth.* 14: καὶ μετὰ πάλιν ὁ θάλαμος || 11s. *Tzetz. Ep.* 1 3 καὶ γὰρ καὶ τὸν Ἀχιλλέα
 ὁ Λυκομήδους ἐπέκρυπτε ποτε παρθενῶν || *Cfr. Ps-Apollod. Bibl.* III 13 8

Tit. διήγημα τὸ κατὰ τὸν Ἀχιλλέα x V N Pa : διήγημα τὸ κατὰ τὸν Ἀχιλλέα ὅτε πρὸς
 τὸν τοῦ Λυκομήδους παρθενῶνα ἡ μήτηρ αὐτὸν Θεῖτις μετὰ γυναικειάς ἔκρυψε στολῆς
 W || 16 θηρεύσαιτο Ba V Pa Allacci Walz Pignani B.G. : θηράσαιτο P Vi W(fort) N
 Westermann || 18 ὄλος Ba Vi N Pignani B.G. : ὄλος P V W Pa Allacci Walz
 Westermann | ὑπεκκάζεται Ba P N Pignani B.G. : ὑπεκκαίεται Vi V W Pa Allacci Walz
 Westermann

ἐξαλλομένην ἀστραπὴν καὶ ὄλος ὑπεκκάζεται τῷ πυρὶ τοῦ θυμοῦ, ἀναμιμνήσκειται
τοῦ Πηλίου, τοῦ παρθενῶνος ἐπιλανθάνεται, εἰς νοῦν λαμβάνει τὴν φύσιν,
20 ἀναλαμβάνει τὸ ἀνδρεῖον, αἰσχύνεται τὴν παρθενικὴν στολὴν, ἀποτίθεται τὸ
δρᾶμα καὶ τὴν σκηνήν· καὶ τὸ τῆς παρθένου προσωπεῖον ἀποδυσάμενος, ἀρπάζει
τὰ ὄπλα καὶ γίνεται θήραμα καλὸν Ὀδυσσεῖ καὶ τὴν ἐπὶ τὸ Ἴλιον στέλλεται,
μέγας μὲν τοῖς Ἑλλησι ζύμμαχος, δεινὸς δὲ τοῖς πολεμίοις ἀντίμαχος. Οὕτω τὸν
Πηλέως γυναικεῖαν φύσιν πλαττόμενον ἀπήλεγξεν Ὀδυσσεύς, ὡς ἐκεῖνον
25 Παλαμήδης πρότερον μανίαν σχηματιζόμενον, καὶ τότε πρῶτον Ἕλληνας τῆς
Ὀδυσσεῶς σοφίας ἀπώναντο, οὐχ ἦττον δὲ ἢ ὅτε τὸ παλλάδιον ἐκ μέσης Τροίας
ἀφείλετο.

24 Cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 15.12 ἐσηματίσατο; Nicol. *Prog.* 10.1 (356.19 Walz):
μανίας ἐσηματίζετο

22 τὴν ἐπὶ τὸ Ἴλιον codd. Allacci Walz Westermann B.G. : τὸ ἐπὶ τὴν Ἴλιον Pignani

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Νάρκισσον.

Νάρκισσος, ὁ νῦν διαπρέπων ἐν ἄνθεσιν, ἐν μειρακίοις πάλαι διέλαμπεν·
 εὐανθῆς ἦν τὸν τοῦ προσώπου λειμῶνα, καλὸς τὴν μορφὴν, ἄμαχος τὴν θέαν, τὸ
 κάλλος ἀνίκητος. Ἐφείλκετο μὲν τοὺς τῶν ἄλλων ὀφθαλμούς, ἀλλ' εἶχεν αὐτὸς
 ἕτερον ἔρωτα, κύνας ἐπισύρεσθαι καὶ πρὸς θήρας ἰπάζεσθαι· καὶ ποτε πολλοὺς
 5 τοὺς ἐκ τῆς θήρας ἀποστάζων ἰδρῶτας, περιῦσταταί τινα πηγὴν, διαφανῆ μὲν
 ἰδεῖν, ποτιμωτάτην δὲ πιεῖν. Ἡ δὲ τὴν μὲν τῆς δίψης φλόγα μαραίνει τῷ
 μειρακίῳ, ἕτερον δὲ πῦρ ἀνάπτει τὸν ἔρωτα καὶ διψῶντα μὲν ὕδατος παύει,
 κάλλους δὲ διψῆν αὐθις βιάζεται· γίνεται τῆς ὥρας κάτοπτρον, ὡς ἐν πίνακι τῷ
 ρεύματι γράφει τὸν Νάρκισσον καὶ τοῖς αὐτοῦ κάλλεσι βάλλεται Νάρκισσος. Καί
 10 ὁ πολλοὺς πρότερον ἔδρασε, τοῦτο τηρικαῦτα παθὼν, αὐτὸς ἔλαθε· Νάρκισσος
 ἐκ πηγῆς τὸ κάλλος ἀνέβλυζε καὶ Νάρκισσος διψῶν οὐκ ἐμπίλατο, Νάρκισσος
 ὑπερίσταται τῶν ναμάτων καὶ Νάρκισσος ἕτερος ὑπὸ τὴν πηγὴν διεφαίνετο,
 ἐμειδία Νάρκισσος ἄνωθεν καὶ κάτωθεν αὐθις ἀντεμειδία τὸ κάλλος· ταῦτα ἦν
 ἀμφοῖν πάντα ὡς ἐν κατόπτρῳ διαφανεῖ τῇ πηγῇ. Ἀλλ' εἶχε τι καὶ θαύματος, οἷς
 15 διήλλαττε τὸ φαινόμενον· ὀφθαλμοὶ πρὸς τὴν ὄψιν ἐπεπήγεσαν καὶ τὸ κάλλος
 ἐναπέσταζε τῇ πηγῇ, ἡ τῶν ὑδάτων φύσις θάπτον ἀπέρρει καὶ τὸ ρεῦσαν ἐκ τῶν
 ὀφθαλμῶν ἐν οὐκ εἰδόσι μένειν ἐπεπήγει τοῖς ὕδασιν. Ἐντεῦθεν ὁ ἔρωτος
 θερμότερον ἐπέζεσε τῷ Ναρκίσσῳ· ὁ δέ, μὴ φέρων τὸ πῦρ, ἐπαφῆκεν ἑαυτὸν τοῖς

Codd: Ba P Vi W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Sev. Soph. *Narr.* 3; *Geop.* 11.24 Bechk; Proc. Gaz. *Decl.* Garzya-Loenertz 1.38-43
 || **1** *Geop.* 11 24.1: Νάρκισσος γὰρ ἦν μειράκιον || **4s.** Niceph. Basil. *Narr.* 4.32s.:
 πολλοὺς τοὺς ἐκ τῆς θήρας ἀποστάζων ἰδρῶτας || **7s.** Proc. Gaz. *Decl.* 1.40s.: διψῶντα
 δὲ λαβοῦσα πηγὴ εἰκόνι θέας αὐτὸν ἑαυτῷ παρεῖχεν εἰς ἔρωτα

1 διαπρέπων *x* edd. : διάλαμπων *y* || **3** αὐτὸς om. *x* || **6** τὴν μὲν τῆς δίψης φλόγα μαραίνει
x V edd. : τὸ μὲν τῆς δίψης πάθος θεραπεύει W N Pa || **7** πῦρ *x* V edd. : πάθος W N Pa ||
 || **9** τοῖς αὐτοῦ *x* Allacci Walz : τοῖς αὐτὸς αὐτοῦ W N Pa Pignani B.G. : πρὸς αὐτὸν
 αὐτοῦ V | κάλλεσι om. *y* || **11** ἐμπίλατο *x* V : ἐμπίλαται Allacci Walz : ἐπίπλατο W
 N Pa Vi^{pc} Pignani B.G. || **12** ὑπερίσταται P Vi (fort. Ba) : ὑπερίστατο *y* Pignani B.G.

ρέυμασιν, ὡς ἂν καὶ τὸν δοκοῦντα περιπτύξαιτο Νάρκισσον καὶ τὴν ἔρωτος
20 πυρκαϊάν ἀποσβέσειεν. Ἄλλ' ἢ τῶν ὑδάτων φύσις αὐτῷ κάλλει τὸν ἔρωτα
ξυναπέσβεσε, τῷ ζῶντι Ναρκίσσῳ καὶ τὸν δοκοῦντα ξυναποκρύψασα. Οὐ
μιμεῖται τὴν πηγὴν ἢ γῆ, ἀλλ' οἰκτεῖρει τὴν συμφορὰν καὶ σοφίζεται τὴν μνήμην
τοῦ πάθους καὶ τοῦ καλοῦ μειρακίου καλὸν ἄνθος ἀντιχαρίζεται Ναρκίσσῳ καὶ
Ἔρωτι· οὕτω καὶ μετὰ τελευτὴν περίεστι Νάρκισσος καὶ αὐθις οὐδὲν ἦττον ἢ
25 πρότερον εἰς κάλλος ἀνθεῖ.

18s. Sev. Soph. *Narr.* 3: ἐαυτὸν ἐπαφῆκε τοῖς ὕδασι; *Geop.* 11.24.3: ἐπὶ τοῖς ὕδασι τῆς
πηγῆς ἐαυτὸν ἐπαφῆκε || **22** Sev. Soph. *Narr.* 3: μνήμην; *Geop.* 11.24.3: μνήμη

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Πολύδωρον.

Δέος εἶχε ποτε καὶ τὴν Τροίαν πεσεῖν καὶ Πρίαμος τὴν ἄλωσιν ἐμαντεύετο, καὶ τὴν συμφορὰν ἐπιγνοὺς προνοεῖται τοῦ γένους, προμηθεῖται τῆς πόλεως σωτηρίαν, παιδὸς καὶ χρυσοῦ φυλακὴν, καὶ φιλίαν Θρακὸς πρὸς τὴν τύχην ὡσπερ ἀντισοφίζεται. Ὅρᾳ τὸν τῶν παίδων χορὸν καὶ τῶν μὲν τὴν ἀκμὴν τοῖς
 5 Ἑλλησιν ἀνθιστᾶ καὶ πρὸς τὴν παροῦσαν τύχην μερίζεται. Πολύδωρον δὲ τῆς ἡλικίας ἀπόμαχον ἀποσπᾶ μὲν τοῦ πολέμου, ἐγχειρίζει δὲ Πολυμήστορι καὶ πρὸς τὴν ἐπιούσαν τύχην παῖδα καὶ χρυσὸν ταμιεύεται, ἵν' ἐσύστερον καὶ Ἴλιος ἔχοι τὸν ἀνορθώσαντα καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ γένους τὸν ζωπυρήσαντα.

Δέχεται τὸν παῖδα ὁ Θρᾶξ, ὑποδέχεται τὸν χρυσὸν καὶ τὸ τῆς μάχης
 10 ἀστάθμητον ὑφορώμενος ἐπέχει τέως τῆς γνώμης τὸ βάρβαρον, ὑποκρύπτεται τὸ φιλόχρυσον, σχηματίζεται τὸ φιλόφιλον. Τοιοῦτον γάρ τι χρῆμα ὁ βάρβαρος, καὶ τὴν δειλίαν οἰκονομῶν ἔνθα πεφόβηται καὶ τὸν φίλον πλαττόμενος ἔνθα τὸ φανερώς λυπεῖν οὐκ ἐθάρρησεν. Ὡς γοῦν ἡ τύχη μετὰ καὶ τῶν Ἑλλήνων τῷ Πριάμῳ ἐπέθετο, καὶ ὁ Πολυμήστωρ αὐτίκα ξυνεπιτίθεται καὶ κτείνει μὲν τὸν
 15 Πολύδωρον καὶ τὸ σῶμα νεκρὸν ἐπαφῆκε πελάγιον, προσαφαιρεῖται δὲ τὸν χρυσόν. Καὶ παρανομεῖ τὴν φιλίαν τριπλάσια· μήτε περιόντα τὸν παῖδα οἰκτείρας καὶ μετὰ τελευτὴν οὐ φεισάμενος καὶ χρυσοῦ μελετήσας ἀφαιρέσειν οὗ τὴν φυλακὴν ἐπιστεύετο.

Codd: Ba P Vi W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Eur. Hec.*; *Ps.-Plut. Par. min.* 311d; *Io. Mal. Chron.* 5; *Io. Antioch. Fr. Hist. Chron.* 3.40; *Tzetz. Hist.* 3.252-262, 10. 143-157s. || **10** *Eur. Hec.* 1129: ἐκβαλὼν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον || **11** *Niceph. Basil. Narr.* 13.14s.: τοιοῦτον γάρ τι χρῆμα νεότης

2 προμηθεῖται Vi V W Pignani B.G. : προμυθεῖται Ba P Allacci Walz || **5s.** Πολύδωρον δὲ τῆς ἡλικίας ἀπόμαχον V W Pignani B.G. : Πολύδωρου δὲ τὸ τῆς ἡλικίας ἀπόμαχον Ba Allacci Walz : Πολύδωρον δὲ τὸ τῆς ἡλικίας ἀπόμαχον P Vi || **7** ἔχοι Vi W : ἔχη Ba P edd. (ἔχει V) || **8** ἀνορθώσαντα ... ζωπυρήσαντα Vi V W : ἀνορθώσοντα ... ζωπυρήσοντα Ba edd. (ἀνορθώσαντα ... ζωπυρήσοντα P) || **11** τι codd. B.G. (e Failler) : τοι Allacci Walz Pignani || **14** αὐτίκα x W : αὐτῷ V edd. || **15** πελάγιον x W : πελάγεσι V edd.

Ἄλλ' ὅθεν ἠδίκηι τὸν φίλιον, ἐκεῖθεν αὖθις τὴν δίκην ἀπέτισε· χρυσὸς ἐκεῖνον
20 ἀδικεῖν ἐδελέασε, χρυσὸς καὶ πάλιν εἰς τὸ παθεῖν ὑπηγάγετο. Ἔγνω τὸν τοῦ
Θρακὸς δόλον ἢ μήτηρ, ἐπέγνω τὸν τοῦ παιδὸς φόνον καὶ μηχανᾶται τὴν ἄμυναν·
χρυσὸν καὶ πάλιν προβάλλεται καὶ πιστεύει δῆθεν ὅτι πάλαι καὶ χρυσὸν καὶ παῖδα
ἐπίστευσε. Πείθεται τούτοις ὁ Θραῶξ, οὐχ ὑποπτεύει τὴν ἐπιβουλήν, θαρρεῖ τὴν
Ἐκάβην, εἴσεισι τὴν σκηνὴν καὶ θήραμα γίνεται γυναικῶν καὶ χρημάτων ἐλπίσιν
25 ἀλώσιμος. Οἷς μὲν γὰρ ἀδίκους ὀφθαλμοῖς εἶδε χρυσόν, τούτοις δικαίως τοὺς
ὀφθαλμοὺς αὐτὸς ἐξορύττεται· οἷς δὲ τοῦ παιδὸς ἀπανθρώπως Ἐκάβην
ἐστέρησε, τούτοις εἰκότως καὶ παίδων πρὸς Ἐκάβης αὐτὸς ἀπεστέρητο.

19 φίλιον Ba P (Φίλιον edd.) : φίλον Vi W V || **26** ἀπανθρώπως x edd. : οὐ
προσήκοντως y

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Δαίδαλον.

Δαίδαλον σοφία μὲν καὶ τέχνη περιεσώσατο, Μίνως δὲ καὶ τοῦ παθεῖν ἐλπίς τῆς πατρίδος ἀπήλασεν, οἷς ἔρωτος ἄθεσμον ἐσοφίσατο ξύμπνοιαν καὶ σοφὸς ὢν ἐρωτικὴν ἀποσβέσαι πυρὰν, βασιλέως θυμὸν ὑπανάψας ἠγνόησεν. Ἐπεὶ γὰρ Πασιφάη μὲν ἦρα παράνομα, Δαίδαλος δὲ τὸν ἐπὶ ταύρῳ Πασιφάης οἴστρον
5 ἐπλήρωσε· πληροῦται Μίνως θυμοῦ καὶ τῆς ἀνοίας μυσάττεται Δαίδαλον. Ὑφορᾶται τὴν δίκην ἐπὶ τούτοις ὁ Δαίδαλος καὶ τρόπον φυγῆς ἐπινοεῖται παράδοξον· ὅλας ἀετῶν ἐπεσώρευσε πτέρυγας καὶ κηρῶ τὰ πτίλα συνδήσας ταῖς χερσὶν ἐναρμόζεται. Οὕτω καὶ τὸν παῖδα πτερωσάμενος Ἴκαρον τῆς Κρήτης ἀφίπταται.

10 Ἀλλὰ καὶ τῷ παιδί τὸν Μίνω ξυναποδράς, οὐχὶ καὶ τὴν δίκην ἀπέδρασεν, ἀλλ' οἷς τὸν ἀπὸ γῆς ὑπερίπταται πόλεμον ἄλλον τρόπον οὐρανόθεν αὐθις ἐβάλλετο· καὶ Μίνως μὲν οὐκ εἶχεν ὅπως ἀμύναιτο Δαίδαλον, Ἥλιος δὲ τοῖς πτεροῖς ἐπεβούλευε καὶ ταῖς ἀκτίσιν ὑπολυσάμενος τὸν κηρὸν κατὰ πελάγους ἠφίει τὸν Ἴκαρον. Καὶ δικαίως ἄρα Δαίδαλον εἰς παῖδα ἐζημίωσεν Ἥλιος, οἷς ταύρῳ τῆν
15 Ἥλιου παῖδα Πασιφάην ἐξεύξατο· ἐντεῦθεν καὶ Δαίδαλος μὴ πάντη τέχνη θαρρεῖν ἐδιδάσκετο καὶ Δαιδάλου παῖς Ἴκαρος μὴ πάνυ τι πιστεύειν Ἠλίῳ κηρὸν ἐπαιδεύετο.

Codd: Ba P Vi W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.3-4, 3.15.8; *Epit.* 1.12-13; Diod. Sic. 4.77; Philostr. *Im.* 1.16; Zenob. 4.6; Palaephat. *De incred.* 2; Heracl. *De incred.* 7; Nicol. Soph. *Prog.* 4 (*RhGr* 1.298-301 Walz), *Prog.* 7 (*RhGr* 1.307-310 Walz); Tzetz. *Hist.* 1.476-544; Niceph. Basil. *Narr.* 12; *Narr.* 13; *Eth.* 20; *Eth.* 25; Nicol. Soph. || **2s.** Niceph. Basil. *Narr.* 13.3 || **10** Niceph. Basil. *Narr.* 13.10: τὸν Μίνω ξυναπεδίδρασκον || **13s.** Niceph. Basil. *Narr.* 13.17: καὶ ρίπτει κατὰ πελάγους τὸν Ἴκαρον || **14s.** Niceph. Basil. *Narr.* 13.23ss.; Niceph. Basil. *Eth.* 20.70s. Pignani || **16** Niceph. Basil. *Eth.* 20.73s. Pignani: ἀκτῖσι πιστεύει κηρὸν; Niceph. Basil. *Narr.* 13.13: πιστεύει δὲ ταῖς ἀκτίσι τὸν κηρὸν

Διήγημα τὸ κατὰ τὴν Πασιφάην.

Ἔρωσ καὶ Πασιφάην εἰς ταῦρον οἰστριλατεῖ καὶ τὸν πόθον ἦν ἀγαγεῖν εἰς πέρας ἀμήχανον, ἄνθρωπος ἦρα βοὸς καὶ γυναικὸς ἦν ταῦρος ἐρώμενος· ἔρωσ ἀπανταχόθεν ἀνόμοιος. Ἡ μὲν ἴσως που μαλακὴν ἠφίει φωνήν, ὁ δ' οὐδὲν ἐπαῖων ὡς ταῦρος ὢν, ἐμυκήσατο. Λόγον ἀλογίᾳ ξυντρέχειν τὸ πάθος ἠνάγκαζε
5 καὶ γυναικὸς ὄψιν βοεῖα μορφῇ συγκεράννυσθαι καὶ ταύρω τὴν ἄνθρωπον ὑποξεύγνυσθαι. Οὐκ εἶχε πείθειν οἷς θέλγουσιν ἄνθρωποι· ἂν ἐπαγωγὸν τι προσεῖπεν, ὁ βοῦς οὐκ ἠσθάνετο· ἂν ἐρωτικὸν ἐμειδίασεν, οὐ φιλομειδῆς ὁ ταῦρος ἐδείκνυτο· ἂν δῶρα πρὸς Ἀφροδίτην προὔτεινεν, ἄδωρον τὴν Ἀφροδίτην ἢ φύσις τὸν ταῦρον ἐδίδαξεν. Ἔρωσ ἐντεῦθεν τῇ κόρῃ συνηγωνίζετο καὶ φύσις
10 αὐθις ἐκεῖθεν ἀντέκρουε· παρεῖχεν Ἔρωσ ἃ μὴ φύσις ἐβούλετο, καὶ φύσις ἐπεῖχεν ἃ παρέχειν Ἔρωσ παρεβιάζετο· συνηγεν Ἔρωσ ἃ φύσις μακροῖς ὄροις διέστησε, καὶ ἡ φύσις οὐκ ἐδίδου τὰ μὴ πεφυκότα συνάπτεσθαι. Ἔσαινε Πασιφάην τὸ κάλλος, ἀλλ' ἐλύπει τὸ τοῦ ἔρωτος ἔκφυλον· ὡς ἐπαφρόδιτον ὄραν ἐγλίχετο καὶ ὡς θῆρα θυμικὸν ὑπεβλέπετο.
15 Ἡύχετο καὶ βοῦς εἶναι δοκεῖν ὡς ἂν τὸν ταῦρον ὑπέλθῃ τῷ σχήματι, ἀλλὰ θεοὶ μὲν οὐκ ἐπένευσαν· Δαίδαλος δὲ τοῦτο χαρίζεται καὶ γίνεται σοφώτερος Ἔρωτος, φιλανθρωπότερος φύσεως· χαλκὸν εἰς βοῦν σχηματίζει καὶ μιμεῖται τοῦ ταύρου τὴν θήλειαν καὶ τὴν βοῦν ἔνδον ὑπογλυψάμενος ὑποβάλλει τὴν

Codd: Ba P Vi W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.4; Nicol. Soph. *Prog.* 4 (*RhGr* I 298-301 Walz); Nicol. Soph. *Prog.* 7 (*RhGr* I 307-310 Walz); Niceph. Basil. *Eth.* 20, *Eth.* 25 || 2 Nicol. Soph. *Prog.* 7 (p. 308.14s. Walz): ἦρα βοὸς ἄνθρωπος οὐσα | *Cinnami Ethopoeia* 67 Bánhegyi: καὶ θεοῦ ἦν ἐρώμενος ἄνθρωπος || 15 Niceph. Basil. *Eth.* 25.75s. Pignani: ἵνα τὸν ταῦρον ὑπέλθῃ τῷ σχήματι || 18 Niceph. Basil. *Eth.* 25.87 Pignani: θηλείαν ὑπογλυψάμενος βοῦν

4 ὢν ἐμυκήσατο Ba P Allacci Walz : αἰνὸν ἐμυκήσατο W Pignani B.G. : ἂν ἐμυκήσατο N Pa : ἀνεμυκήσατο V (Vi non legitur) || 13 ὄραν codd. Pignani B.G. : ἐραν Allacci Walz

ἄνθρωπον. Ἐφέλκεται τὸν ταῦρον ἢ τέχνη, δελεάζει τοῦ χαλκοῦ τὸ πρὸς βοῦν
20 ἐμφορὲς καὶ μυκησάμενος ἔρωτα τῇ Πασιφάῃ τὸν πόθον ἐπλήρωσε, καὶ
τεραστίου γάμου τέρας ἀπογεννᾶται Μινώταυρος.

20 Niceph. Basil. *Eth.* 25.33 Pignani: μυκηθμὸν ἐρωτικόν

19s. ἐφέλκεται τὸν ταῦρον ἢ τέχνη, δελεάζει τοῦ χαλκοῦ τὸ πρὸς βοῦν ἐμφορὲς codd.
Pignani B.G. : ἐφέλκεται τὸν ταῦρον ἢ τέχνη καὶ δελεάζει αὐτὸν τὸ πρὸς τὸν βοῦν
ἐμφορὲς τοῦ χαλκοῦ Allacci Walz

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Ἴκαρον.

- Ἐνόσει Πασιφάη παράλογον ἔρωτα καὶ παστάδα παραλογωτέραν ἐπήξατο Δαίδαλος· ἐπὶ τούτοις ὀργίζεται Μίνως καὶ σπεύδει τὸν Πασιφάης καὶ ταύρου νυμφοστόλον ἐλεῖν, ἀλλ' ἦν ἄρα ἐκεῖνος καὶ πῦρ ἀφροδίσιον ἀποσβέσαι σοφὸς καὶ βασιλέως ἀναφθέντα θυμὸν ἀποδράσαι σοφώτερος. Οὐ γὰρ οὐκ εὐπόρει
 5 μηχανῆς καὶ πάλιν ὁ Δαίδαλος, ἀλλὰ κἀνταῦθα τέχνη τὴν φύσιν ὑπερεβάλλετο· καὶ ἂ φύσις οὐκ ἴσχυσε Δαίδαλος ἐτεχνήσατο καὶ τὴν φύσιν ἄνθρωπος ὢν τὸν ὄρνιν ἐσχηματίσατο. Ἐπτέρωσε τῇ σοφίᾳ καὶ τὸν παῖδα Ἴκαρον, ἵν' ὡς ἐκ μιᾶς μηχανῆς καὶ τὸ πατήρ εἶναι μὴ ζημιωθῇ καὶ τὸ περιεῖναι κερδάνῃ· φιλόστοργον γὰρ ὁ πατήρ καὶ τὸ παράπαν ἀπολιπέσθαι τοῦ παιδὸς οὐκ ἀνέχεται.
- 10 Ἴπταντο γοῦν ἄμφω καὶ τὸν Μίνω ξυναπεδίδρασκον, ἀλλ' ὁ μὲν ἄτε σοφὸς καὶ τὴν μηχανὴν εἰδὼς ἐφ' ὅσον ἂν καὶ πτερύζαιτο, σύμμετρον τῷ σοφίσματι ποιεῖται τὴν πτῆσιν· ὁ δ' ὑπὲρ τὰ πτίλα καὶ τὸν κηρὸν καὶ τὴν τέχνην πτερύσσειται καὶ περιφρονεῖ μὲν τὸν Ἥλιον, πιστεύει δὲ ταῖς ἀκτῖσι τὸν κηρὸν καὶ τρυφᾶν ἐθέλει μᾶλλον ἢ πρὸς ἀσφάλειαν ἵπτασθαι. Τοιοῦτον γὰρ τι χρῆμα
 15 νεότης· πρὸς ἡδονὰς ἀλόγιστα φέρεται καὶ τῆς χρείας ἐκφέρεται. Οὐ φέρει

Codd: Ba P Vi C W V N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 11; *Narr.* 12; *Eth.* 20; *Eth.* 25; Nicol. Soph. *Prog.* 4 (*RhGr* 1, p. 298-301 Walz); Nicol. Soph. *Prog.* 7 (*RhGr* 1, p. 307-310 Walz); Tzetz. *Hist.* I 19; Apollod. *Epit.* 1.12-13 || **1** Nicol. Soph. *Prog.* 4 (*RhGr* 1, p. 299.27 Walz): ἦρα παράλογον | Niceph. Basil. *Eth.* 20.53 Pignani: παστάς || **2s.** Niceph. Basil. *Eth.* 20.77 Pignani: τὸν τοῦ ταύρου νυμφοστόλον || **3** Niceph. Basil. *Narr.* 11.2s.: σοφὸς ὢν ἐρωτικὴν ἀποσβέσαι πυράν || **10** Niceph. Basil. *Narr.* 11.10: τὸν Μίνω ξυναποδράς || **13** Niceph. Basil. *Eth.* 20.73s. Pignani: ἀκτῖσι πιστεύει κηρὸν; Niceph. Basil. *Narr.* 11.16: πιστεύειν Ἡλίῳ κηρὸν || **14s.** Niceph. Basil. *Narr.* 10.11: τοιοῦτον γὰρ τι χρῆμα ὁ βάρβαρος

7 ἐσχηματίσατο W N Pa Pignani B.G. (om. V) : ἐμηχανήσατο x Allacci Walz || **10** γοῦν x Pignani B.G. : μὲν οὖν y Allacci Walz | ἄτε Allacci B.G.: ἄ τε Walz Pignani || **12** τέχνην y W edd. : φύσιν Ba P

περιφρονούμενος Ἥλιος, ἐπιβάλλει τῷ κηρῷ τὰς ἀκτῖνας, ἀπελέγχει τὸν σοφιστήν, λύει τὸ σόφισμα καὶ ρίπτει κατὰ πελάγους τὸν Ἴκαρον. Καὶ τοῦτο μιμεῖται Δαίδαλον Ἥλιος· ἐκ τῆς Ἥλιου παιδὸς Πασιφάης Μινώταυρον ἐκαινοτόμησε Δαίδαλος καὶ Ἥλιος ἐξ Ἰκάρου τοῦ Δαιδάλου παιδὸς Ἰκάριον
20 πέλαγος ἀνθρώποις ἐγνώρισεν.

17 Niceph. Basil. *Narr.* 11.12s.: κατὰ πελάγους ἠφίει τὸν Ἴκαρον | **17ss.** Niceph. Bas. *Narr.* 11.13s.; Niceph. Basil. *Eth.* 20.50s.

Διήγημα τὸ κατὰ τὴν ἄλωσιν τῆς Τροίας.

Ὁ τὴν ἄλωσιν τῆς Τροίας ἐπιζητῶν, ὅθεν γέγονεν, ἀνιστορεῖτω μοι τῆς Ἑλένης τὴν ἄρπαγὴν· διὰ ταύτην γὰρ ὄπλων παρασκευαί, στρατευμάτων συναγωγαί, νηῶν σύμπηξις, ἀχανοῦς πελάγους διαπεραιώσις, ἐν ἀλλοδαπῇ στρατοπέδευσις, ἐν βαρβαρικῇ κατασκήνωσις, τάφρων ὀρυγαί, σκολόπων
 5 παρορυγαί, ἐχθρῶν προσβολαί, ἑκατέρων μερῶν ἐξορμαί, ἀγωνιζομένων σφαγαί, αἱμάτων πηγαί, δακρύων ῥοαί, λειψάνων ταφαί, καταδρομαί πόλεων, χρημάτων ἄρπαγαί, δεσμοτῶν οἰμωγαί.

Ὡς δὲ τὸ φρούριον ἀπόρθητον ἦν, ἐπλάσαντο τὴν διάζευξιν καὶ Χερρόνησος εἶχε τοὺς Ἕλληνας· τεχνασάμενοι δ' ἵππον ὑπογαστρίους ὀπλοφόρους ἄνδρας
 10 καὶ χαλκάσπιδας φέροντα ἔδοξαν τοῦτον καταλιπεῖν, ὡς τῆς φάτνης ἀποσκιρτήσαντα. Ἄρτι δέ, τοῦ ἡλίου ὑπὲρ γῆν ἀνακύψαντος, τὸν ἵππον ἰδόντες οἱ Τρῶες, ὡς μὲν εὐμεγέθη ὡς δὲ περικαλλῆ τε καὶ πίονα, φριμασσόμενον χρεμετίζοντα, τὸ πόδε πρὸς ὕψος ἐπαίροντα καὶ περικυρτοῦντα πάλιν ὥσπερ ἐξ ἀρμογῆς, γαῦρον καὶ ἀτιθάσσευτον, τῶν τῆς πόλεως περιβόλων ἔνδον εἰσήγαγον.
 15 Περὶ δὲ νύκτα μέσῃν οἱ ἐνεδρεύοντες, ἐξορμήσαντες, κατέσχον τὴν πόλιν καὶ τοὺς μὲν ἀνεῖλον, τοῖς δὲ δεσμοὺς περιέθεντο καὶ πυρρικαύστους τὰς οἰκίας εἰργάσαντο.

Codd: Ba P Vi C W V **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

6 Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana*, III 18.19: αἱμάτων πηγαί | Areth. Comm. in Apocal. 772 44s.; *Vita Lazari in monte Galesio (Acta Sanctorum III)* 543 I 41 Delehay: ταῖς τῶν δακρύων ῥοαῖς || 12s. Hdt. 3.87: φριμάξασθαί τε καὶ χρεμετίσαι; Phot. *Lex.* φ 300; Suid. φ 715 (et alia lexica): φριμασσομένη· χρεμετίζουσα

7 χρημάτων x edd. : πραγμάτων y

Διήγημα τὸ κατὰ τὸν Ὀδυσσεά.

Εἶχεν Ἑλένην ἢ Τροία καὶ ἡ Ἑλλάς ἐκεκίνητο καὶ Ὀδυσσεύς, εἰς ζυμμαχίαν καλούμενος, μανίαν ἐπλάττετο· καὶ ποτε δεῖσαν οὕτως ἰππάσασθαι, βοῦν ἵππῳ συμπεῖν ἐβιάζετο καὶ πρὸς ἓνα ξυνῆγε ζυγόν, ἃ μήτε φύσις συνῆψε καὶ τέχνη διέστησε. καὶ δειλὸς εἶναι λαθεῖν πειρώμενος εἰς μανίαν ἐξέπιπτεν, ἀκουσίῳ
5 δῆθεν κακῶ κακίαν ἐπικρύπτων αὐθαίρετον.

Ὅρᾳ τὸ πλάσμα ὁ Παλαμήδης, εἰς νοῦν βάλλεται τὸ μηχανήμα καὶ γνοὺς ὅ τι καὶ βούλεται τὰ τοῦ δράματος, ἀντιμηχανᾶται σοφώτερον. Ἀρπάζει τὸν παῖδα Τηλέμαχον, εἰς μέσον ἄγει τῆς ἰππηλατίας καὶ δοκιμάζει τὸν πατέρα ἐλαύνοντα, ὡς· εἰ τῷ παιδί πάντως ἐπαφήσει τὸ ἄρμα οὐκ ἔστιν Ὀδυσσεὺς ἐκεῖνος καὶ
10 μέμνηεν, εἰ δὲ γνωρίσει τὴν φύσιν καὶ φείσεται τοῦ παιδός, ἔστιν ἄρα Ὀδυσσεὺς ἐκεῖνος ὁ δόλιος καὶ τὸν εἰς Τροίαν ἀπόπλουν ὀκνεῖ καὶ παραπαίειν ἐσχηματίσατο. Καὶ δὴ ζύμμαχον ἐπαγόμενος τὸ φιλότεκνον ἀναρριπίζει τὸ τῆς φύσεως πῦρ, ὑπεκκάει τὰ σπλάγχνα, πολιορκεῖ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν αὐτόμολον ὡς ἀπὸ τείχους ἐξάγει τοῦ πλάσματος.

15 Οὕτω Παλαμήδης Ὀδυσσεά κατεστρατήγησεν, οὕτω σοφῶς ἀργυρογνωμονήσας τὸν νοῦν ἐθηράσατο καὶ καθαρὸν εἶναι μαθὼν ὡς ὑπὸ γνώμονι, τῷ καινῷ τούτῳ πυρὶ τοῖς λοιποῖς ἀρίστοις τῆς Ἑλλάδος ἐγκρίνει. Οὐ γὰρ ἦνεγκε τὸ θέαμα Ὀδυσσεύς, ἀλλ' ὄκτειρε τὸν παῖδα καὶ τὸν ἔλεγχον οὐ

Codd: Ba P Vi W N Pa L Monac **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Cypria, argum.* (= Procl. *Chrest.* 80) (*PEG*, p. 40.30-33 Bernabé); Apollod. *Bibl. Epit.* 3.7; Luc. *De domo*, 30; Philostr. *Heroic.* 33.4; Nicol. *Prog.* 10.1 (*RhGr* 1, p. 356-358 Walz); Georg. Pachym. *Narr.* 1 (*RhGr* 1, p. 552 Walz); || **3** Niceph. Basil. *Eth.* 25.52: συμπεῖν ταύρῳ ἐβιάζεται || **4** Nicol. *Prog.* 10.1 (*RhGr* 1, p. 356.18 Walz): ζεύξας τοὺς μὴ προσήκοντα || **7s.** Apollod. *Bibl. Epit.* 3.7: ἀρπάσας δὲ Τηλέμαχον || **10** Georg. Pachym. *Narr.* 1 (*RhGr* 1, p. 552.19 Walz): σοφώτερα δοκιμασία || **12** Niceph. Basil. *Narr.* 8.24s.: μανίαν σχηματίζόμενον; Nicol. *Prog.* 10.1 (*RhGr* 1, p. 356.19 Walz): μανίας ἐσχηματίζετο

3 συμπεῖν codd. Pignani B.G. : συμπονεῖν Allacci Walz || **8** ἰππηλατίας Allacci Walz (ἰππηλατ/ P V N L Mo) : ἰππηλασίας Ba W Pa Pignani B.G.

διέδρα, τὸ πατήρ εἶναι τῶν ἐπὶ Τροίας πόνων ἀνταλλαζόμενος· καὶ ξυνεμάχει
20 τοῖς Ἑλλησι τοῦ λοιποῦ καὶ ψυχῇ πολυμηχάνῳ τοῖς Τρωσὶν ἐπεβούλευε καὶ κατὰ
Παλαμήδους ἤσκει τὸ δόλιον.

19 διέδρα *x* Allacci Walz : διέδρασε *y* Pignani B.G. | ἀνταλλαζόμενος *codd.* Allacci
Walz B.G. : ἀνταπλαζόμενος Pignani

Διήγημα τὸ κατὰ τὴν Μύρραν.

Μύρραν τὴν Θεϊάντος φύσις μὲν ἐχαρίτωσεν εἰς μορφήν, Ἔρωσ δὲ παρανομεῖν εἰς τὴν φύσιν ἠνάγκασεν· εἶδεν ἐρωτικοῖς ὀφθαλμοῖς τὸν πατέρα καὶ τὸ κάλλος περιειργάσατο, καὶ τὸ μὲν δοκεῖν ὡς πατέρα κατησπάζετο, τὸ δ' ἀληθὲς ὡς ἐρώμενον περιεπτύσσετο· οὕτως ἐπὶ ψυχῆς ἐθαλαμηπόλει τὸν Ἔρωτα,
5 τὸ γὰρ εἰς φῶς ἀγαγεῖν οὐ μικρὸν ἠπειλεῖ τὸν κίνδυνον.

Ὡς δ' οὐκέτι τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἔστεγε πῦρ, τολμᾷ τι καὶ πρὸς ἐπιβουλήν τῷ πατρὶ καί, μεθύουσα Ἔρωτι, ξυνεῖδε μέθην ἄλλην ἐπίκουρον Ἔρωτος καὶ Διονυσιακοῦ πυρὸς ὅλους ἀναψαμένη κρατῆρας τὴν τοῦ Θεϊάντος ψυχὴν πυρπολεῖν μελετᾷ. Ὑποπίμπλαται μέθης, ἐντεῦθεν ὁ πατὴρ ἐραστῆς γίνεται καὶ
10 ὡς ἐρωμένην τὴν παῖδα προσίεται· οὐκ ἐλογίσατο τὴν φύσιν, οὐκ ἐσκέφατο τὸ κακόν. Ἔρωσ γὰρ καὶ οἶνος αὐτῶν τὸν νοῦν ὑπεκύμαινον, ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἄμφω λησταί· ὁ μὲν ἠδὺς ὡς φίλος ἐπιρρυεῖς, λάθρα τὴν κεφαλὴν ὡς προδότης ὑπέσειεν· ὁ δὲ τὸν ὡς ἐν ἀκροπόλει τῇ κεφαλῇ φύλακα νοῦν βαθὺν ὕπνον λήθης ἐκοίμιζε καὶ τὰς τῆς ψυχῆς πύλας ἀναπεπταμένας εὐρῶν κατὰ σωφροσύνης
15 ἔστησε τρόπαιον.

Ἄλλ' ἐπανῆκεν εἰς νοῦν αὐθις ἡ κόρη καὶ τὴν ἀφροδίσιον ἀποβαλοῦσα μέθην συλλογίζεται τὸ μέλλον, ἀναλογίζεται τοῦ πατρὸς τὸν θυμόν, προσδοκᾷ τὰ ἔσχατα πείσεσθαι καί, πρὶν ἢ τῆς μέθης ἀνανῆσαι τὸν Θεϊάντα, θεοῖς ἐπέυχεται μεταβαλέσθαι τὴν φύσιν, καὶ θεοί, τὴν κόρην οἰκτεῖραντες, εἰς φυτὸν
20 μεταβάλλουσιν. Ἄλλ' οὐκ εἰς κενὸν ὁ Ἔρωσ ἐξέπεσε, κἂν εἰς φυτὸν ἡ κόρη

Codd: Ba P Vi W N Pa **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Licophr. Alex. 828-830; Apollod. *Bibl.* 3.14.4; Ant. Lib. *Metam.* 34; *Scholia in Aphr. Prog.* 2 (*RhGr* 2, p. 584-585 Walz); Niceph. Basil. *Eth.* 22 || 7 Ioann. Cinn. *Eth.* 39 Bánhegyi: ὁ μὲν ἐμέθευεν ἔρωτι, ὁ δὲ οἶνω, τῷ ἐπικούρω τοῦ σώματος; Eust. *Macr.* 11.9.16: καταβεβακχυμένον καὶ οἶνω καὶ ἔρωτι; Phil. Iud. *Leg. All.* 3.182.2: τοὺς οἶνω ἢ ἔρωτι μεθύοντας || 16 Lib. *Or.* 17.38.5: ἐπανῆκον εἰς νοῦν ||

9 ὑποπίμπλαται γ : ὑπεμπίπλαται Ba Vi edd. (ὑπομπίπλαται P) || 11 αὐτῶν x (αὐτὸν P) : αὐτῷ γ Pignani B.G : αὐτοῦ Allacci Walz

μετέπεσεν· ὥρας γὰρ ὠδίνων ἠκούσης, ἀναρρήγνυται μὲν ὁ φλοιός, ἐξαστράπτει
δέ τι χρῆμα κάλλους ἀμήχανον Ἴδωνις καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης ἐντεῦθεν ἄρχεται
παιδικά.

21 *Scholia in Apht. Prog. 2 (RhGr 2, p. 584.34 Walz): τὸν φλοιὸν ἀπορρήξασα*

TRADUZIONE

Narr. 1

Storia di Tamiri

Tamiri era sia di bell'aspetto che abile nella musica; era bello e sapeva cantare accompagnandosi con la lira, ma non seppe invece comportarsi correttamente nei confronti degli dèi. Vede cantare le Muse e antepone la sua abilità nel canto a quella delle Muse con empietà e tracotanza: chiama addirittura in gara le Muse e dice loro: «O Muse, non siete davvero figlie di Zeus, né Apollo vi ha insegnato la musica, dato che non ispirate alcuna dolcezza nei canti. Io vinco anche voi Muse nonostante sia mortale, e nonostante Zeus non sia mio padre e Apollo non sia stato mio maestro di musica. E se lo volete, sono pronto a gareggiare: il mio solo premio sia l'attestazione della mia vittoria, il vostro sia quello che desiderate, e, se vincete, non risparmiate Tamiri.» Le Muse sono offese da queste parole e accettano la sfida: si apre quindi la gara di musica tra le Muse e Tamiri. Tamiri prende tra le mani la cetra e intona un canto dolce, ma quale può esserlo quello che intonano gli uomini; termina la competizione ed è già sicuro di aver vinto. Il resto della gara tocca quindi alle Muse: queste intonano un canto tale da superare Tamiri e da mostrare che Apollo era stato loro maestro di musica. Quindi Tamiri soffrì sia della perdita della sua abilità musicale che della privazione della vista.

Narr. 2

Storia di Eracle

Eracle fu mandato da Euristeo anche a combattere l'Idra. Egli arrivò alla fonte che nutriva quel mostro e subito, levando la spada, si impegnò in quella fatica. Ma quel male era invincibile e l'impresa infinita: una delle teste veniva tagliata via e un'altra ricresceva, una cadeva sotto i colpi della spada e un'altra rispuntava dallo squarcio. Il mostro rimaneva policefalo prima e dopo il taglio: perdeva una testa e ne acquisiva molte, e il taglio di una sola testa causava la nascita di molte altre. Egli falciava via le teste che nascevano, quelle però, pur tagliate via, non finivano mai: ricresceva un intero prato di teste e quanto più ne venivano tagliate, tanto più erano difficili da affrontare. Eracle era in difficoltà a causa loro e chiamò in aiuto Iolao come suo alleato e il fuoco come alleato della spada. E mentre l'uno levava la spada, l'altro vi associava il fuoco, e mentre la spada non lasciava in vita le teste già apparse, la cauterizzazione non lasciava rispuntare quelle che sarebbero nate. E così l'impresa veniva portata a termine.

Narr. 3

Storia di Fetonte

Fetonte, figlio di Helios, ha il desiderio irragionevole di salire sul carro del padre, e quindi supplica il genitore, lo prega e lo importuna, unisce pianti alla preghiera e mescola a lamenti la richiesta. Il padre cede alla sua pressione, gli dà retta quando lui lo forza, soddisfa la richiesta del supplice. Che cosa succede quindi? Sale sul carro, ne assume la guida, si distingue nell'equitazione: i cavalli vengono frustati, una volta spronati si lanciano nella corsa, percorrono l'aria, corrono nell'etere e galoppano nel cielo come al solito. Ma quando non riesce a frenare l'impeto dei cavalli, né a bloccarne l'ardire e il loro movimento indisciplinato, si avvicinano troppo alla Terra e appiccano il fuoco alla maggior parte del territorio circostante, lo bruciano, lo riducono in cenere e lo inaridiscono e alla fine fanno cadere il passeggero del carro nel fiume Eridano. Il fiume lo prende con sé e lo trascina via nelle correnti, lo sommerge nei flutti, lo affoga nelle acque.

Narr. 4

Una storia che racconta anche Plutarco nelle Vite Parallele

L'ingegno della donna non è sfuggito agli antichi: essi al contrario ammiravano giustamente anche il genere femminile quando realizzava qualcosa di intelligente, e non trasformavano la loro ammirazione in invidia. C'era una volta un re che aveva un altro nome ma era un Mida nell'animo e pensava solo all'amore per l'oro. Governava molte città, ma non riusciva a controllare la propria cupidigia; dominava ogni cosa grazie alla potenza che aveva avuto in sorte, era schiavo soltanto della sua brama di oro e, pur moderandosi nelle altre cose, da questa sola era sopraffatto come non avrebbe dovuto essere. L'oro era tutti i suoi sogni: desiderava l'oro quando era vigile e, la notte, quando dormiva, sognava l'oro. E che cosa non tentò delle cose che procurano la ricchezza? Quale espediente per raggiungere la ricchezza non escogitò? I suoi sudditi erano sovraccaricati di pesanti tributi e alcuni li pagavano dando ciò che avevano, mentre altri li consegnavano in seguito, dopo aver scavato miniere dalla terra; esaurivano le loro scorte e sfinivano i loro corpi, e non smettevano mai di pensare a innumerevoli modi tramite cui guadagnare denaro: ogni loro sforzo era teso a soddisfare la brama del sovrano.

Egli, oltre all'amore per l'oro, aveva anche quello per la caccia. Un giorno, dunque, egli uscì nel bosco portando con sé anche i cani: qui correva dietro ai cervi, inseguiva le lepri a cavallo e incitava alla caccia. La regina, invece, aveva un'altra preoccupazione: come avrebbe potuto eliminare quella sua brama di arricchirsi ad ogni costo. Un giorno, come ispirata da una divinità, le venne in mente un pensiero molto astuto: se il re avesse capito che il suo amato oro non serviva a nulla per vivere, avrebbe rinunciato del tutto a quella brama. Il piano era questo: quando egli fosse stato sazio della caccia e desideroso di saziare anche lo stomaco, avrebbe trovato un pasto interamente d'oro e, affamato, avrebbe riconosciuto l'inutilità dell'oro. Escogitò questo piano e subito mise in pratica

quello che aveva pensato. C'era innumerevole oro per gli orefici, accuratamente misurato in parti, e molte mani crearono quel nuovo e aureo banchetto: lì c'era una tavola d'oro, e crateri e brocche, e ogni cosa era fatta d'oro. E si poteva vedere tutto un pasto d'oro essere imbandito sull'oro: la tavola era d'oro ed erano stati preparati dei cestini d'oro. E sopra queste cose fatte d'oro erano poste le pietanze, anch'esse d'oro: pernici d'oro che assomigliavano a quelle del bosco, lepri e uccelli; tutto riluceva d'oro. C'era anche qualcosa che assomigliava alle carni cotte sulla griglia sul fuoco, che il bagliore dell'oro colorava del colore della fiamma alla maniera del carbone.

Quando venne il momento, non appena il re giunse al banchetto stillando molto sudore per la caccia, allora apparvero i servi portando la tavola e tutto ciò che stava per essere imbandito su di essa. Egli disdegnò quelle cose e cercò qualcos'altro che potesse mangiare. «E dunque?» La regina sua moglie rispose: «Mangia l'oro, re. Dato che l'oro è ciò che ami ed è la tua sola preoccupazione, allora saziati d'oro, perché l'oro ti si accumuli anche nello stomaco e il tuo corpo sia interamente fatto d'oro. Se l'oro non è utile al tuo corpo, ma piuttosto con il solo oro uno rimane affamato, perché allora costituisce la maggior parte delle tue preoccupazioni?» Il re ascoltò queste parole e riconoscendo con vergogna la saggezza della donna, liberò la città dalla gran parte dei tributi e sé stesso dalla sua eccessiva mania per l'oro.

Narr. 5

Storia di Danae

Nessuno è più prudente di un padre, ma nessuno è più abile nell'inganno di Eros. Acrisio voleva che la figlia Danae conservasse la verginità e, vedendo un così grande prato di bellezza, temette che qualcuno di nascosto ne cogliesse il fiore della verginità. Escogitò allora per custodirla una nuova barriera: un talamo di bronzo, un oggetto indistruttibile, un muro invalicabile, impenetrabile per gli uomini, inaccessibile per gli inganni di Eros. Ma Zeus che sorveglia ogni cosa vide la ragazza anche se era tenuta nascosta e pensò che fosse terribile che una tale bellezza si trovasse seppellita nel bronzo come un tesoro nella terra, come la luna nella notte, come la rosa nel bocciolo, come la porpora nel murice, come la perla nell'ostrica. Quindi attraversò il talamo e osservò il soffitto e, avendo il bronzo come avversario, si trasformò in oro, perché l'oro è migliore del bronzo come un dio è più scaltro di un uomo. Divenne così un amante d'oro per una ragazza dalla bellezza d'oro: la fanciulla accolse dentro di sé il dio sotto forma di oro che stillava dal soffitto, e Zeus godette a sazietà della sua bellezza e Danae ebbe Perseo come dono dell'oro e di quell'unione.

Narr. 6

Storia di Platano

Platano era una bella fanciulla: in quanto figlia di Aloeo era grande e aveva la stazza dei suoi fratelli. Quando Zeus, scagliando un fulmine, abbatté questi ultimi perché infuriavano contro gli dèi, la ragazza non resse la tragedia e mutò la sua natura in albero, ma conserva ancora la sua bellezza e non ha perso la sua grandezza. Anche Serse un tempo ammirava la sua bellezza, e manifestò la sua ammirazione facendo realizzare un platano d'oro.

Narr. 7

Storia dei figli di Aloeo

Aloeo ebbe come figli Oto ed Efiante, dotati di una forza straordinaria e più alti delle nubi di statura. Essi però non ebbero vergogna di concepire imprese sproporzionate rispetto alla loro natura: consideravano il dominio sugli uomini di poco conto e indegno di simili corpi, perciò rivolsero il loro ardore contro gli dèi e si servirono della loro forza e della loro stazza contro il cielo. Allora mossero ciò che è inamovibile, sollevarono intere montagne sulle montagne e disposero un assedio contro gli dèi. Ma Zeus scagliò le sue folgori ed essi, avendo avuto in sorte una natura mortale, appresero a non essere più arroganti con gli dèi. Anche Plutone si unì al fratello Zeus e, una volta che questi furono giunti nell'Ade, li punì collocando sui loro corpi imponenti dei grandi avvoltoi: questi scavavano loro le viscere con i becchi più di quanto quelli un tempo avessero fatto con l'Ossa. Questo i figli di Aloeo trassero dalla stazza straordinaria dei loro corpi: l'essere ridotti in molta cenere sulla terra, e invece, sottoterra, il giacere come grande banchetto per gli ospiti terribili di Plutone.

Narr. 8

Storia di Achille

La vecchiaia impedì a Peleo di combattere e la giovinezza armò Achille e la Grecia: lasciando da parte il padre, chiamarono in battaglia il figlio. Ma la madre temeva Troia e presagiva che avrebbe perduto la sua condizione di madre a causa dei dardi di Apollo. Escogitò dunque un piano ingegnoso per eludere i Greci: prelevò il ragazzo da Ftia, lo portò via dal Pelio e lo trasportò nel gineceo di Licomede. Giovavano allo stratagemma della dea anche il fascino e l'aspetto del ragazzo, luminoso di tutti gli amori e capace di competere con belle fanciulle. Mutò anche la virilità della veste e trasformò quanto nella sua bellezza era più virile in un tenero fascino: così anche un piccolo talamo poté nascondere quel grande eroe e in quei giorni il gineceo di Licomede accolse colui che in seguito l'intera pianura del in cui si schierarono le armate dell'Europa e dell'Asia non poté contenere. Ma Odisseo fece prova ai Greci della sua scaltrezza anche prima di raggiungere Troia e, poiché era abile negli inganni, riconobbe lo stratagemma della dea. Presi armi e telai, li dispose qua e là nel gineceo come esche appropriate ad ognuno dei

due sessi, così da attrarre le ragazze con i telai e da stanare l'uomo con le armi. Achille vide lo stratagemma di Odisseo ma non comprese a che cosa esso mirasse: subito volse lo sguardo all'armatura e al bagliore che vi balzò fuori e si infiammò tutto nell'animo. Si ricordò del Pelio, si dimenticò del gineceo, gli tornò in mente la sua natura e riacquistò la virilità, si vergognò della veste da ragazza e mise fine alla recita e alla scena, e, gettata la maschera della fanciulla, afferrò le armi, divenne il bel bottino di Odisseo e si preparò alla spedizione contro Troia, alleato potente per i Greci e avversario terribile per i nemici. Così Odisseo dimostrò falsa la natura femminile del Pelide, che era simulata, proprio come Palamede in precedenza aveva dimostrato che lui stesso simulava la follia. In quell'occasione i Greci sperimentarono per la prima volta l'astuzia di Odisseo non meno di quando sottrasse il palladio dal cuore di Troia.

Narr. 9

Storia di Narciso

Narciso, che oggi si distingue tra i fiori, un tempo spiccava tra i ragazzi. Era fiorente nella grazia del volto, bello nella figura, invincibile nell'aspetto e insuperabile nella bellezza. Attirava su di sé gli sguardi degli altri, ma egli aveva un'altra passione: portare con sé i cani e cacciare bestie a cavallo. Un giorno, stillando molto sudore dalla caccia, si imbatté in una fonte limpida alla vista e gradevolissima a bersi: questa spegne la fiamma della sete ma accende nel ragazzo un altro fuoco, quello dell'amore, e placa la sua sete di acqua, ma infiamma nuovamente la sua sete di bellezza. Si fa specchio della sua eleganza, dipinge Narciso nelle correnti come in un quadro e lo mette davanti alla propria bellezza. Ed egli non si accorse che in quelle circostanze stava succedendo a lui la stessa cosa che in precedenza lui aveva fatto a molti altri: Narciso zampillava bellezza dalla fonte e Narciso, assetato, non si saziava; Narciso si posizionava sopra le correnti e un altro Narciso appariva da sotto la fonte; Narciso, in alto, sorrideva e dal basso la sua bellezza ricambiava ancora il sorriso. Tutti questi gesti di entrambi apparivano nella fonte limpida come in uno specchio. Ma c'era anche qualcosa di sorprendente in come era alterato ciò che appariva: gli occhi si fissavano sullo sguardo e la bellezza stillava dalla fonte, l'acqua per sua natura scorreva via rapidamente e lo scorrere si fissava, dagli occhi, nelle acque incapaci di fermarsi. Per questo l'amore di Narciso ribollì più caldo ed egli, non sopportandone il fuoco, si gettò nelle correnti, come se avesse potuto abbracciare il Narciso che vi appariva ed estinguere l'incendio del suo amore. Ma la natura dell'acqua spense, insieme al desiderio, anche la sua bellezza, facendo scomparire insieme sia il Narciso vivente che quello riflesso. La terra invece non imita la fonte ma prova compassione per la disgrazia ed escogita qualcosa che ricordi la passione: dà quindi a Narciso e a Eros un bel fiore in cambio di un bel ragazzo. Così Narciso rimane in vita anche dopo la morte e fiorisce di nuovo di bellezza non meno di prima.

Narr. 10

Storia di Polidoro

Un tempo si temette che Troia sarebbe caduta e Priamo prevede la presa della città. Comprendendo la portata della sventura, si prese cura della sua stirpe e si preoccupò della salvezza della città e di come opporre alla sorte la difesa di uno dei suoi figli e del denaro, e l'alleanza con un Trace. Osservò la schiera dei suoi figli e dispose la parte migliore di essi contro Greci, schierandoli contro la sorte incombente. Tenne invece lontano dalla guerra Polidoro, imbecille per la sua giovane età, e lo affidò a Polimestore, mettendo così da parte contro l'incombente sventura un figlio e il tesoro, perché Troia avesse in seguito colui che l'avrebbe risollevata e avrebbe continuato la sua stirpe.

Il Trace accolse il ragazzo e ricevette anche l'oro e, tenendo d'occhio l'instabilità del conflitto, per qualche tempo tenne a freno la barbarie della sua indole, dissimulò la sua avidità e finse fedeltà al rapporto di amicizia. Il barbaro infatti è una creatura fatta così: si comporta in modo vile quando ha timore e simula amicizia quando non osa colpire apertamente. Perciò non appena anche la sorte colpì Priamo insieme ai Greci, subito si abbatté su di lui anche Polimestore: egli uccise Polidoro, ne gettò in mare il cadavere e sottrasse anche il tesoro. Così contravvenne alle leggi dell'amicizia tre volte: non risparmiando il ragazzo quando era in vita e non avendo riguardo nei suoi confronti dopo la morte, e curandosi di sottrarre il tesoro per la cui salvaguardia era stato ritenuto fidato.

Ma poiché oltraggiò una persona con cui aveva stretto un legame di amicizia, dovette pagarne il fio: l'oro lo indusse a commettere un'ingiustizia, e sempre l'oro ne causò la sventura. La madre del ragazzo venne a conoscenza dell'inganno del Trace, scoprì l'omicidio del figlio ed escogitò una vendetta. Offrì nuovamente oro e fiducia a colui al quale un tempo aveva affidato sia l'oro che il figlio. Il Trace credette alle sue parole, non sospettò l'inganno, non temette Ecuba, entrò nella tenda e divenne una facile preda delle donne grazie alle sue aspettative di ricchezze. Poiché aveva guardato l'oro con occhi empi, giustamente gli vennero strappati gli occhi; poiché aveva privato Ecuba di suo figlio in modo disumano, giustamente venne privato dei suoi figli da Ecuba.

Narr. 11

Storia di Dedalo

L'ingegno e l'abilità tecnica salvarono Dedalo, mentre la paura di Minosse e di subire una pena lo allontanarono dalla sua patria, dato che aveva dato vita a un legame d'amore illecito e che, pur essendo in grado di spegnere quella fiamma d'amore, non si accorse di aver infiammato anche l'ira del re. Quando infatti Pasifae si innamorò di un amore illecito, Dedalo soddisfò il suo desiderio verso il toro; Minosse si riempì di rabbia e prese in odio Dedalo. Per questo Dedalo temette di incorrere nella giustizia ed

escogitò un metodo di fuga inusitato: accumulò una grande quantità di ali d'aquila e, legate insieme le piume con la cera, le sistemò nelle sue mani. Così, dopo aver provveduto di ali anche il figlio Icaro, volò via da Creta. Ma anche se sfuggì a Minosse insieme al figlio, non scampò alla giusta pena, dato che volando evitò lo scontro sulla terra, ma vi si imbatté in un altro modo nel cielo, e che, mentre Minosse non aveva modo di punire Dedalo, Helios tramò contro le sue ali e fece precipitare Icaro in mare sciogliendo la cera con i suoi raggi. E a buon diritto il sole privò Dedalo del figlio, perché lui aveva unito al toro Pasifae, la figlia di Helios. Pertanto, Dedalo imparò a non fidare completamente nella propria abilità e Icaro apprese a non affidare la cera a Helios troppo a lungo.

Narr. 12

Storia di Pasifae

Eros infiammò di desiderio per un toro anche Pasifae, ma era impossibile che lei portasse a compimento il suo desiderio. Lei, una persona umana, si innamorò di un bovino, e un toro divenne l'oggetto del desiderio di una donna: un amore illecito da tutti i punti di vista. Lei forse faceva voci dolci e quello, che essendo un toro non comprendeva nulla, muggiva. La sua passione costringeva la ragione a mescolarsi all'irrazionalità, l'aspetto femminile a mescolarsi con una forma bovina e una donna ad aggiungersi a un toro. Non era possibile persuaderlo come sono soliti sedurre gli esseri umani: se diceva qualcosa di seducente, il toro non lo comprendeva, se sorrideva languidamente, il toro non mostrava di aver apprezzato il suo sorriso, se offriva doni d'amore, la natura del toro si rivelava non incline a tali doni. Eros combatteva a fianco della ragazza, ma la natura vi si opponeva, Eros procurava ciò che la natura non voleva e la natura teneva lontano ciò che Eros cercava di procurare con la forza; Eros univa insieme elementi che la natura teneva separati con grandi spazi, e la natura non permetteva che si unissero insieme elementi che per loro natura non erano destinati ad unirsi. La bellezza del toro affascinava Pasifae, ma l'estraneità di quell'amore la faceva soffrire; desiderava intensamente vedere il suo lato aggraziato, ma guardava con disprezzo il suo lato di animale irrazionale. Pregava anche di assumere l'aspetto di una giovenca, così da ingannare il toro con le sue sembianze, ma gli dèi non glielo accordavano. Dedalo invece acconsentì e divenne più ingegnoso di Eros e più generoso della natura: plasmò il bronzo in forma bovina e vi imitò la femmina del toro e, dopo aver incavato la vacca al suo interno, vi introdusse la donna. L'artificio attirò il toro, la somiglianza che il bronzo aveva con un bovino lo adescò e, muggendo d'amore, soddisfò il desiderio di Pasifae e da quell'amplesso mostruoso nacque un mostro: il minotauro.

Narr. 13

Storia di Icaro

Pasifae si ammalò di un amore innaturale e Dedalo costruì per lei un talamo ancora più innaturale; per questo Minosse si adirò e si adoperò per uccidere il pronubo di Pasifae e del toro. Ma egli fu abile nello spegnere il fuoco di quella passione e ancora più abile nel fuggire via dall'ira del re che aveva infiammato. Ancora una volta Dedalo non mancò di ingegno, ma anzi in quella circostanza la sua abilità tecnica superò la natura e Dedalo fabbricò quello che la natura non aveva potuto realizzare e, lui che era un uomo per sua natura, assunse le sembianze di un uccello. Con il suo ingegno fornì di ali anche il figlio Icaro, perché con una sola invenzione potesse evitare di perdere il suo essere padre e riuscire a sopravvivere. Un padre, infatti, è affezionato a suo figlio e non sopporta in alcun modo di abbandonarlo.

Dunque, entrambi volarono via e insieme scamparono a Minosse, ma Dedalo, che era assennato a quel proposito e che conosceva bene la sua invenzione e fino a che punto potesse volare, rese il suo volo commisurato a quell'artificio; Icaro invece, volò oltre i limiti delle ali, della cera e dell'abilità tecnica e disdegnò Helios, affidò ai suoi raggi la cera e preferì divertirsi piuttosto che volare in sicurezza. I giovani infatti sono fati così: sono trascinati in modo irrazionale verso il divertimento e distolti da ciò che è utile. Helios non tollerò di essere guardato con sdegno, pose i suoi raggi sulla cera e mostrò la falsità dell'imbroglio, rivelò l'espedito e gettò Icaro in mare. E in questo Helios imitò Dedalo: Dedalo aveva fatto nascere il Minotauro da Pasifae, figlia di Helios, e Helios rese noto agli uomini il mare Icaro proprio da Icaro, figlio di Dedalo.

Narr. 14

Storia della presa di Troia

Chi indaga la guerra di Troia e da dove sia scaturita, mi racconti il ratto di Elena: a causa sua infatti si allestirono le armi e ci furono adunanze di eserciti e raduni di navi, si attraversarono mari immensi, si posero accampamenti in paesi stranieri e si piantarono le tende in terra barbara, si sterrarono fossati e si scavarono palizzate, ci furono attacchi di nemici, spedizioni da ambo le parti, stragi di combattenti, correnti di sangue e fiumi di lacrime, sepolture di defunti, saccheggi di città, furti di ricchezze e lamenti di prigionieri. Dato che la cittadella era inespugnabile, i Greci finsero di dividersi e si ripararono nel Chersoneso; dopo aver fabbricato un cavallo che conteneva nel ventre uomini armati e dotati di scudi di bronzo, mostrarono di abbandonarlo come se fosse fuggito dalla stalla. Allora, quando il sole si levò dalla terra, i Troiani videro il cavallo: videro come era grande, bello e florido, come sbuffava, nitriva, sollevava le zampe e le piegava come grazie a giunture, come appariva splendido e indomabile, e lo condussero dentro le mura della città. Ma nel cuore della notte, quelli che aspettavano al suo interno, balzati fuori, conquistarono la città e uccisero alcuni, misero in catene altri e appiccarono il fuoco alla città.

Narr. 15

Storia di Odisseo

Troia aveva rapito Elena e aveva mosso la Grecia, e Odisseo, chiamato a combattere, simulò la follia. E un giorno che dovette guidare il carro nella sua condizione, costrinse un bue ad andare di pari passo con un cavallo e li aggiogò ad un unico giogo, pur essendo due elementi che la natura non unisce e che l'attività umana tiene distinti. Cercando di nascondere il suo essere vile, ripiegò sulla pazzia, nascondendo quindi un male deliberato con un male involontario. Palamede vide quella finzione, comprese lo stratagemma e, sapendo a che cosa mirasse quella rappresentazione, escogitò in risposta un espediente ancora più scaltro. Prese Telemaco, il figlio di Odisseo, e lo pose nel bel mezzo del percorso del cavallo, e mise alla prova il padre in questo modo: se il carro si fosse lanciato in pieno sul bambino, quello non sarebbe stato Odisseo e sarebbe stato folle, se in invece egli avesse riconosciuto la sua natura di padre e avesse risparmiato il bambino, quello sarebbe stato Odisseo l'ingannatore che evitava di salpare per Troia e fingeva di essere impazzito. E così, mettendo in campo come suo alleato l'amore paterno, accese il fuoco della natura, infiammò il suo cuore e assediò il suo animo, e portò la sua mente scaltra fuori dalla finzione come fuori dalle mura. Così Palamede vinse Odisseo, così, agendo con scaltrezza come un saggiatore d'argento, mise alla prova la sua mente e, avendola giudicata sana come di regola, lo valutò, tramite questo fuoco inusitato, come gli altri eroi della Grecia. Odisseo infatti non sopportò quella vista, ma ebbe compassione del figlio e non si sottrasse alla prova, preservando la sua paternità in cambio delle imprese a Troia, e in seguito combatté al fianco dei Greci e imbrogliò i Troiani con la sua mente astuta, e praticò l'inganno anche nei confronti di Palamede.

Narr. 16

Storia di Mirra

La natura donò la bellezza a Mirra, figlia di Teia; Eros, invece, la costrinse ad andare contro la natura: lei infatti guardò con occhi innamorati il padre e ne ricercò la bellezza e, se all'apparenza lo baciava come un padre, in realtà lo abbracciava come un amante: custodiva Eros nell'animo in questo modo, infatti portarlo alla luce minacciava un grave pericolo. Ma quando non poté più trattenere dentro di sé il fuoco di Afrodite, escogitò un espediente per ingannare il padre e, ubriaca d'amore, trovò come aiutante di Eros un'ubriacatura diversa e, infiammando tutti i calici del fuoco di Dioniso, si adoperò per infiammare l'animo di Teia. Il padre, colmandosi a poco a poco di ubriachezza, ne divenne quindi amante e accettò la figlia come amata: non tenne in considerazione la sua natura, non si curò dell'empietà. L'amore e il vino, entrambi ladri dell'animo

umano, inebriavano le loro menti: l'uno, scorrendo dolce, come un amico, mise loro la testa in subbuglio a loro insaputa, come un traditore, mentre l'altro trasportava la mente – di guardia nella testa come una sentinella sull'acropoli – nel sonno profondo dell'oblio e, trovando spalancate le porte del suo animo, innalzava il trofeo nella lotta contro la temperanza. Ma la ragazza tornò presto alla ragione e, allontanata d'ubriachezza d'amore, dedusse quello che sarebbe successo, previde l'ira del padre e si attese di essere condannata al supplizio estremo e, prima che Teia ritornasse in sé dall'ubriacatura, pregò gli dèi che la sua natura fosse trasformata, e gli dèi, avendo pietà della ragazza, la trasformarono in una pianta. Ma gli sforzi di Eros non caddero nel vuoto, anche se la ragazza si trasformò in albero: infatti, quando giunse il momento del parto, la corteccia si squarciò e vi lampeggiò una creatura dalla bellezza straordinaria, Adone, e da lì nacque il ragazzo amato da Afrodite.

I διηγήματα nel corpus di Basilace

I διηγήματα²⁰⁷ di Basilace pervenutici sono sedici, costituiscono quindi la seconda tipologia di progimnasma più attestata nel *corpus* dopo le etopee, che contano ventisette testi. Questi testi formano un gruppo compatto con molti tratti in comune: si tratta, in accordo con le caratteristiche del genere, di testi tendenzialmente brevi e di tipologia narrativa (con l'inserzione di alcune sequenze descrittive). Tutti i διηγήματα sono caratterizzati da una narrazione ἀφηγηματική, condotta da un narratore esterno alla vicenda: fa forse eccezione *Narr.* 4, dove è presente un breve discorso diretto tra i personaggi, ed è quindi forse riconducibile ad una narrazione mista²⁰⁸. Rispetto alla categorizzazione dei *modi* (σχήματα) proposta da Ermogene, si nota che tutti gli esercizi appartengono alla categoria dei διηγήματα assertivi diretti, partendo da una declinazione al nominativo²⁰⁹.

Tutti i testi sono di ambientazione mitica: non si hanno, in questa sezione, personaggi e vicende tratti dall'ambito biblico o cristiano in generale. I protagonisti sono eroi o eroine del mito, di cui viene narrata la vicenda (qualora si presti ad essere esaurita in poche righe) o un episodio singolo in particolare (è il caso ad esempio di Eracle in *Narr.* 2, che si concentra su un'impresa particolare, quella dell'Idra). Molti testi narrano vicende che si trovano sviluppate anche in altri esercizi del *corpus*, ad esempio in una o più etopee: è il caso dei personaggi del ciclo cretese di *Narr.* 11, *Narr.* 12 e *Narr.* 13, cui sono dedicate anche *Eth.* 20 ed *Eth.* 25, e di Mirra, alla cui metamorfosi è dedicata anche *Eth.* 22. Rispetto agli altri διηγήματα *Narr.* 4 fa eccezione in quanto, oltre ad avere un'estensione più che doppia rispetto alla media degli altri esercizi della sezione, non narra la vicenda di un personaggio del mito, ma prende spunto da un aneddoto plutarco (*Mul. Virt.* 262d-263a), avendo come protagonisti il re Pite e sua moglie. Le fonti sono essenzialmente mitografiche, una su tutte la *Biblioteca* di Apollodoro e la relativa *Epitome*, quindi la raccolta paremiografica di Zenobio, che da Apollodoro strettamente dipende, ma anche i racconti contenuti nel *De incredibilibus* di Palefato ed Eraclito; non mancano i paralleli con le redazioni di ambito più strettamente scolastico di διηγήματα (o in generale progimnasmata) di autori tardo-antichi e bizantini quali Libanio, Nicola, Severo di Antiochia, Giorgio Pachimere *et al.*

²⁰⁷ Sul genere del διήγημα cfr. Berardi 2017, pp. 80-97.

²⁰⁸ Questa categorizzazione è data da Nic. *Prog.* 12.7-17 Felten; cfr. Berardi 2017, pp. 83s.

²⁰⁹ Ermogene (*Prog.* 2.4) distingue cinque σχήματα dei διηγημάτων a seconda dell'impostazione del racconto: una modalità assertiva diretta (al nominativo), una modalità assertiva obliqua (in casi diversi dal nominativo, frequentemente all'accusativo in dipendenza da un'infinitiva), una modalità incriminante (con una movenza interrogativa e/o esclamativa), una modalità per asindeto (affine a quella assertiva diretta, dai toni concitati) e una modalità per parallelo (strutturata in un contrasto, ad esempio con qualcosa che il personaggio non ha fatto): «Σχήματα δὲ διηγημάτων ἔστιν εἰς ὀρθὸν ἀποφαντικόν, ἀποφαντικὸν ἐγκεκλιμένον, ἐλεγκτικόν, ἀσύνδετον, συγκριτικόν». Cfr. Berardi 2017, p. 89.

Lo stile dei διηγήματα è semplice, adatto ad una fase iniziale del *curriculum* dei progimnasmi; si hanno talvolta espressioni più ricercate, specialmente laddove tali espressioni ricorrono anche in un altro esercizio di livello più alto (è il caso ad esempio dell'espressione «τὸ κνηγετικὸν ἐπεθώϋζεν» di *Narr.* 4.16, che si ritrova in *Enc.* 28 come «ἐπιθώϋζον τὰ κνηγετικά», e in *Eth.* 14.10 come «ἐπεθώϋξα τὰ κνηγητικά»). Tra le caratteristiche che distinguono questa sezione dalle altre spicca senz'altro, dal punto di vista stilistico, la tendenza all'enumerazione, che doveva risultare particolarmente utile nell'apprendimento sia per l'acquisizione del lessico che per l'acquisizione di un bagaglio di immagini e metafore adatte alla descrizione o all'espressione di un concetto²¹⁰.

A livello di tradizione manoscritta, i διηγήματα sono tra i testi più diffusi; ad eccezione di *Narr.* 3, che è attestato solo in due manoscritti, tutti gli altri esercizi sono attestati in almeno cinque manoscritti. La tradizione manoscritta non è affatto unanime sull'ordine dei testi, ma possono comunque essere individuate delle sequenze più o meno fisse in cui gli esercizi ricorrono nelle varie famiglie. La sequenza *Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5, ad esempio, ricorre identica in codici di entrambe le famiglie (**Ba**, **P**, **Vi**, **C**, **W**). In **W** e in **Vi** si trova all'inizio della sezione, mentre in **Ba** e in **P** è preceduta dalla sequenza *Narr.* 8, *Narr.* 16, *Narr.* 4, *Narr.* 15 (che in **Vi** segue, mentre nella famiglia *y* è disgregata). Altre – più brevi – sequenze che ricorrono identiche nei due rami sono *Narr.* 2, *Narr.* 6, *Narr.* 7 e *Narr.* 9, *Narr.* 10. Non essendo comunque possibile risalire con certezza ad un ordine preciso, si è scelto di mantenere l'ordine in cui i testi sono stati editi da Pignani 1983 e Beneker-Gibson.

Narr. 1

Storia di Tamiri

Il διήγημα racconta la storia di Tamiri, figlio di Filammone e della ninfa Argiope e costituisce «the most detailed literary description of the competition»²¹¹ del cantore con le Muse. La prima attestazione della storia di Tamiri è omerica: in *Il.* 2.591-600 si racconta che il cantore, fiero della propria abilità, si proclamò più abile delle Muse e che queste, per punire la sua tracotanza, lo accecarono e lo privarono della sua abilità canora. La storia di Tamiri, menzionata da Euripide nel *Reso* (915-925), è narrata da Conone (*Narr.* 7 Brown), Apollodoro (*Bibl.* 1.3.3) e Zenobio (*Cent.* 4.27), e ricorre anche negli scolii a Omero (*Sch. vet. Hom. Il.* 2.595 Erbse); una redazione praticamente coeva a quella di Basilace inerente allo scontro tra Tamiri e le Muse si trova in Tzetz. *Hist.* 7.88s.

²¹⁰ Mostrano un uso particolarmente insistito dell'enumerazione di elementi *Narr.* 3, *Narr.* 5, *Narr.* 10, e *Narr.* 14.

²¹¹ Brown 2002, p. 89. Per ulteriori informazioni relative al personaggio di Tamiri, al suo trattamento mitico e alle attestazioni della sua storia si rimanda a Brown 2002, pp. 88-92 e Brillante 2009, pp. 91-121.

1. Il primo attributo associato a Tamiri è *καλός*. È Apollodoro (*Bibl.* 1.3.3) il primo a insistere sulla bellezza di Tamiri, forse in associazione con il tema amoroso: nella *Biblioteca* il personaggio è infatti innamorato di Giacinto e primo uomo ad amare un altro uomo («πρῶτος ἀρξάμενος ἐρᾶν ἀρρένων»). Il binomio di bellezza e abilità canora che caratterizza Tamiri nell'incipit di *Narr.* 1 ricorre, oltre che in Apollodoro – che descrive il cantore come «κάλλει διενεγκῶν καὶ κιθαρωδία» – anche in Tzetze (*Hist.* 7 88s.) «Θάμυρις ὠραιότατος εἰς κάλλος ὑπηρεγμένος | ἦν μουσικὸς καὶ ᾠδικός»

9. Basilace si discosta in modo netto da Apollodoro nella menzione del premio richiesto da Tamiri per la vittoria: infatti mentre in *Narr.* 1 il cantore aspira al solo riconoscimento della propria vittoria («τῆς νίκης τὸ βούλημα»), nella *Biblioteca* stabilisce che, se vincerà, potrà avere rapporti sessuali con tutte le Muse (*Bibl.* 1.3.3: «ἂν μὲν κρείττων εὐρεθῆ, πλησιάσειν πάσαις»). Tzetze si limita a enunciare esito e conseguenze dello scontro e non fa menzione della posta in gioco²¹².

Nell'espressione «ὄ τι καὶ βούλεσθε» a proposito del premio delle Muse è un riecheggimento di Apollodoro («στερηθήσεσθαι οὗ ἂν ἐκεῖναι θέλωσι»).

10-12. Il manoscritto **W** opera in maniera isolata un'interpolazione del periodo che implica, oltre ad uno stravolgimento grammaticale, uno slittamento di senso. La sequenza originaria, conservata da tutti i codici di famiglia *x* e da **V** (*y*), è: «Ἀλγοῦσιν ἐπὶ τούτοις αἱ Μοῦσαι καὶ τὴν πρόκλησιν δέχονται· καὶ λοιπὸν περὶ μουσικῆς ἔρις ἦν Μουσῶν καὶ Θαμύριδος. Μεταχειρίζεται τὴν κιθάραν ὁ Θάμυρις [...]». In **W**, invece, si ha: «μεταχειρίζεται τὴν κιθάραν καὶ λοιπὸν περὶ μουσικῆς ἔρις ἦν Μουσῶν καὶ Θαμύριδος, ἀλγοῦσιν ἐπὶ τούτοις αἱ Μοῦσαι· δέχεται τὴν πρόκλησιν Θάμυρις» (prende tra le mani la cetra e si apre quindi la gara di musica tra le Muse e Tamiri; le Muse sono offese da questi fatti: Tamiri accetta la sfida [...]). L'interpolazione consiste in un rimescolamento delle tessere sintattiche che costituiscono il periodo, forse dovuto ad una situazione graficamente confusa dell'antigrafo, 'corretto' con arrangiamenti minimi quali la soppressione o lo spostamento di articoli e/o congiunzioni e il passaggio della forma di *δέχομαι* dal plurale al singolare, indispensabile per mantenere la concordanza con il soggetto finale «Θάμυρις». Questo rimescolamento genera un testo comprensibile e grammaticalmente corretto, ma peggiore: nell'«ἐπὶ τούτοις» (r. 10), il riferimento al discorso diretto appena precedente si perde in favore di un più generico riferimento alla contesa, e si ha uno spostamento illogico dell'asse di responsabilità: in **W** ad accettare la sfida non sono le Muse ma è Tamiri, che l'aveva invece suscitata.

κιθάραν: in Diodoro Siculo (3.67) Tamiri è segnalato come *protos heurtes* della moda dorica di suonare la cetra senza accompagnamento vocale.

15s. L'epilogo è coerente con la tradizione: Tamiri viene privato della vista e delle abilità canore (cfr. Hom. *Il.* 2.599-600: «αὐτὰρ αἰοιδὴν θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκέλαθον κιθαριστύν»; Apollod. *Bibl.* 1.3.3: «καὶ τῶν ὀμμάτων αὐτὸν καὶ τῆς κιθαρωδίας ἐστέρησαν»).

²¹² Tzetz. *Hist.* 7.89s.: «ἐρίσας δὲ ταῖς Μούσαις | ἠττήθη καὶ τετύφλωτο».

Narr. 2

Storia di Eracle

Il δῆγμα, uno dei tre progimnasmata che hanno come protagonista Eracle (persona loquens di *Eth.* 15 ed *Eth.* 19), narra la seconda fatica imposta a Eracle da Euristeo: l'uccisione dell'Idra di Lerna, creatura mostruosa dotata di molte teste²¹³ capaci di rigenerarsi una volta tagliate. L'episodio, celeberrimo e molto attestato, è narrato da Apollodoro (*Bibl.* 2.5.2) e Diodoro Siculo (4.11.5) e si trova nei *De incredibilibus* di Palefato (38) ed Eraclito (18)²¹⁴; è inoltre citato nei Proverbi di Zenone (6.26) che, dopo aver spiegato l'origine dell'espressione «ὕδραν τέμνεις», riferita ad uno sforzo impossibile e vano, racconta l'episodio in un δῆγμα. Una ripresa coeva a quella di Basilace è la ripresa di Tzetze in *Hist.* 2.160-510, dove sono ripercorse tutte le fatiche dell'eroe.

1-9. L'esercizio non si distacca significativamente dalla tradizione ed è anzi molto aderente al dettato di Apollodoro che, in alcuni punti, sembra quasi parafrasare. La presentazione dell'impresa è sintetica e mancano informazioni non trascurabili come la menzione di Lerna e il numero delle teste dell'Idra: ciò è dovuto al focus insistito sulla descrizione del funzionamento delle teste dell'Idra, a cui è dedicata gran parte del testo in maniera anche piuttosto ridondante (rr. 3-9).

5s. Come già detto, nel testo di Basilace il numero di teste non è specificato: si ha, più genericamente la definizione di «θηρίον πολυκέφαλον», usata anche da Eraclito nel *De incredibilibus* (18).

9-13. Risulta risolutivo l'intervento di Iolao: mentre Eracle taglia le teste del mostro, Iolao si occupa di cauterizzare con il fuoco i moncherini di quelle appena tagliate, in modo da non permettere il rigenerarsi di una nuova testa. Iolao è presentato come σύμμαχος di Eracle: ciò avviene anche nel *Libellus de duodecim Herculis laboribus*, un trattatello sulle fatiche di Eracle prodotto per uso scolastico da Giovanni Pediasimo (sec. XIII-XIV)²¹⁵. È assente dal δῆγμα Carcino, il granchio gigante che secondo la tradizione accorse in aiuto dell'Idra contro Eracle ed è talvolta presentato come contraltare negativo di Iolao, in quanto σύμμαχος dell'Idra (e.g. Paleph. 38).

Narr. 3

Storia di Fetonte

Narr. 3, dedicata alla storia di Fetonte, è il δῆγμα con meno attestazioni di tutti: costituisce parte integrante del *corpus* di Basilace soltanto in **W**. Nel ms. *Vat. gr.* 1891, non impiegato da nessuno dei precedenti editori, è invece riportato in maniera isolata e

²¹³ Secondo Apollodoro (*Bibl.* 2.5.2) si trattava di nove teste, di cui otto mortali e una immortale, ma si arriva, in Palefato (38), fino a cinquanta teste.

²¹⁴ Entrambe le raccolte sono edite in *Myth. Graec.* 3.

²¹⁵ Io. Pediasm. *Libellus*, 7: «σύμμαχος γὰρ Ἡρακλεῖ τῆνικαῦτα Ἰόλαος». L'opera è stata recentemente edita da Levrie 2018; è altrimenti in calce all'edizione della *Biblioteca* di Apollodoro di Wagner.

in forma anonima. Tra le due redazioni non sussistono grosse differenze: le discrepanze si limitano per lo più a errori vocalici (e.g. ἰππαλασίας **W** : ἰππηλασίας *Vat. gr.* 1981), e omissioni; data la brevità del testo considerabile, non è possibile stabilire a quale famiglia appartenesse il manoscritto vaticano.

La storia di Fetonte, figlio del Sole che volle guidare il carro del padre senza esserne capace e che per i danni causati dalla sua *hybris* fu fulminato da Zeus nel fiume Eridano, godeva di grande popolarità. A Fetonte è dedicato l'omonimo dramma euripideo di cui permangono alcuni frammenti²¹⁶; il figlio del Sole è inoltre citato da Platone nel *Timeo* (22c), come metafora del movimento dei corpi celesti, e da Apollonio Rodio nelle *Argonautiche* (AR 1236); la sua storia è narrata da Diodoro Siculo (5.23). A Fetonte dedica ampio spazio Nonno in una lunga sezione delle *Dionisiache* (38.184-431), dove il Sole, dopo aver ceduto al figlio dopo le sue molte e lamentose insistenze, gli descrive il cielo e i corpi celesti; poco oltre, i corpi celesti stessi cercano di persuadere Fetonte a ritornare sul sentiero abituale del carro. In ambito strettamente scolastico, Fetonte è protagonista di un διήγημα di Giovanni Dossapatre (*Comm. in Aphth. Prog.*, in *RhGr* 2, p. 220.6-13 Walz).

1-2. L'incipit del διήγημα di Basilace: «Φαέθων ὁ τοῦ Ἥλιου παῖς ἄρματος ἐπιβῆναι τοῦ πατρικοῦ πόθον ἔσχε παράλογον» (1s.) richiama il racconto di Palefato (*De incredibilibus*, 52.1s.): «Φαέθων ὁ τοῦ Ἥλιου παῖς, πόθον ἐσχηκῶς παράλογον ἐπιβῆναι τοῦ πατρικοῦ ἄρματος, πολλαῖς ἰκεσίαις καὶ δάκρυσι πείθει τοῦτον», che viene ripreso in modo analogo anche da Dossapatre: «Φαέθων Ἥλιου παῖς γεγρονῶς πατρώων ἀρμάτων ἐπιβῆναι προήρητο, καὶ ὁ μὲν πόθος παράλογος ἔδοξε». Con il διήγημα di Dossapatre quello di Basilace mostra somiglianze lessicali che suggeriscono inoltre una comune ripresa di Palefato.

2-4. L'immagine del giovane Fetonte che persuade il padre con i suoi pianti ricorda quella, molto più ampia e articolata, di Nonno, che descrive Fetonte piangente sulle ginocchia del padre (Nonn. *Dionys.* 189s.: «ἐζόμενος δὲ | γούνασι πατρώοις ἰκετήσια δάκρυα λείβων»); sordo al primo divieto, piange ancora (193s.: «ὁ δὲ πλέον ἠδέι μύθῳ | αἰτίζων λιτάνευε») e ancora (212-215: «εἶπε, καὶ οὐ παρέπεισε· πάις δ' ἐὼν ἦτορ ἀμύσσων | δάκρυσι θερμοτέροισιν ἐοὺς ἐδίηνε χιτῶνας· | χερσὶ δὲ πατρώης φλογερῆς ἔψασεν ὑπῆνης») fino a che il padre non asciuga le sue lacrime e lo accontenta (219-221: «ἀποσμήξας δὲ χιτῶνι | μυρομένου Φαέθοντος ἀμειδέος ὄμβρον ὀπωπῆς | χεῖλεα παιδὸς ἔκυσσε [...]).

Il διήγημα è molto breve e caratterizzato da una serie incalzante di ripetizioni tri- o quadrimembri che insistono su una data sfera semantica, di volta in volta quella della supplica (r. 2: «ἰκετεύει, παρακαλεῖ, δυσωπεῖ»), del volo dei cavalli nel cielo (r. 7: «ἀεροποροῦσιν αἰθεροδρομοῦσιν οὐρανοδρομοῦσι»), dell'arsura (r. 10: «καταφλογίζονται, κατατεφοῦνται καταξηραίνονται») e dell'annegamento (r. 12s: «παρασύρει τοῖς ῥεύμασι, καταβυθίζει τοῖς κύμασιν, ἀποπνίγει τοῖς ὕδασι»), dove oltre

²¹⁶ Si veda l'edizione del Fetonte euripideo di J. Diggle, che offre anche un'utile introduzione al mito di Fetonte nella tradizione greca e latina, con un focus particolare su Esiodo, Igino e sulle *Eliadi* di Eschilo (Cfr. Diggle 1970, pp. 3-32).

alla ripetizione trimembre del verbo se ne trova anche una analoga di sostantivi indicanti le correnti del fiume). La predilezione per le strutture trimembri è una caratteristica di Basilace che ricorre trasversalmente in tutta la sua opera, trovando in questo progimnasma il suo uso più marcato ed esasperato. Ogni nucleo di azione è sviluppato in modo trimembre: oltre ai casi sopracitati, sono tre anche i momenti in cui si articolano la resa del padre (r. 4s: ἐνδίδωσι [...] πείθεται [...] τὴν αἴτησιν ἐκπληροῖ) e la partenza di Fetonte (r. 5s: ἐπιβαίνει τοῦ δίφρου, τῆς διφρηλασίας ἀπάρχεται, τῆς ἰπηλασίας ἐξέχεται). È da notare anche la corrispondenza sintattica precisa tra i due momenti della parabola di Fetonte: ascesa e discesa del carro sono infatti articolate seguendo la stessa struttura, che consta di una coppia di azioni seguita da un asindeto trimembre di verbi all'indicativo legati sia sul piano semantico che su quello morfologico: r. 6s: «μαστιζονται [...] κινοῦνται [...], ἀεροποροῦσιν αἰθεροδρομοῦσιν οὐρανοδρομοῦσι²¹⁷»; r. 9s: «πρόσγειοι γίνονται [...] πυρπολοῦνται, καταφλογίζονται κατατεφροῦνται καταξηραίνονται²¹⁸»

Narr. 4

Storia tratta dalle *Vite Parallele* Plutarco

Questo δῆγμα è il più lungo e articolato della raccolta e si distingue per il soggetto, tratto da un aneddoto plutarco. A dispetto di quanto asserito nel titolo (sul quale la tradizione manoscritta è unanime), la fonte plutarca non è una delle *Vite*, ma il trattato *De mulierum virtute*, e in particolare l'ultimo episodio in esso trattato, in cui si racconta la storia della moglie di Pite (262d-263a), ripresa da Polieno nei suoi *Strategemata* (8.42). L'esercizio è stato oggetto di uno studio di S. Xenophontos (2014), che ne ha analizzato in particolare il rapporto con il modello plutarco²¹⁹ e ha offerto una spiegazione plausibile per l'incongruenza del titolo. Xenophontos rileva infatti come, a differenza delle *Vite Parallele*, i *Moralia* di Plutarco non abbiano goduto di grande popolarità prima dell'attività di Planude, che li raccolse organicamente e mise a punto la definizione di Ἠθικά, e come, in particolare, il *De mulierum virtute* risultasse particolarmente trascurato, al punto da non essere menzionato neanche nella *Biblioteca* di Fozio (Phot. *Bibl.* 161 = 2.123-127 Henry). L'errata attribuzione alle *Vite* potrebbe quindi essere se non un *lapsus* studentesco, una strategia auto-promozionale consapevole, volta a presentare l'esercizio come tratto dall'opera più conosciuta e apprezzata di Plutarco e quindi degno di particolare interesse²²⁰. È plausibile anche una terza possibilità: Basilace potrebbe aver tratto ispirazione da una fonte in cui il racconto

²¹⁷ In questo caso l'asindeto consta praticamente di tre sinonimi.

²¹⁸ Si noti qui l'anafora del preverbo κατα-. È proprio per il mantenimento di questa simmetria che, malgrado i verbi siano praticamente equivalenti dal punto di vista del significato, pare preferibile l'ordine dei verbi dato da W «πυρπολοῦνται, καταφλογίζονται» rispetto a quello inverso offerto dal *Vaticanus*, «καταφλογίζονται, πυρπολοῦνται», che spezza l'asindeto e l'anafora.

²¹⁹ Xenophontos 2014 offre, oltre a una traduzione inglese del δῆγμα (pp. 3-4), una sua scansione in sei sequenze affiancate sinotticamente alle sequenze del testo di Plutarco (pp. 5-7).

²²⁰ Cfr. Xenophontos 2014, pp. 11-13, in cui l'argomentazione è trattata con maggior estensione.

era attribuito alle *Vite* (cose che lo avrebbe facilmente tratto in inganno, data la popolarità e la vastità dell'opera), oppure potrebbe averlo attinto da una fonte che lo attribuiva genericamente a Plutarco e averlo creduto derivato dalle *Vite*, a lui più familiari.

Una possibile derivazione anche da Polieno, esclusa in maniera quasi categorica da Xenophontos (2014, pp. 2-3) in virtù della scarsa popolarità di cui Polieno godette all'epoca e della sua scarsa tradizione manoscritta, non è comunque da escludersi. Se è indubbio che il modello fondamentale fu Plutarco (come, d'altra parte, dichiarato dal titolo stesso), non ci sono ragioni cogenti per escludere che Basilace possa aver conosciuto, letto – magari in un *excerptum* e/o in forma anonima – e avuto in mente anche il racconto di Polieno, al quale pare avvicinarsi in alcune espressioni del brano.

1-2. L'esercizio si apre con una massima che elogia l'intelligenza femminile e la capacità degli antichi di riconoscerla onestamente. Una movenza simile si ritrova in apertura del passo di Plutarco, dove la moglie di Pite viene definita «γυναῖκα σοφὴν [...] καὶ χρηστήν» (262d).

Il testo così come stampato dagli editori moderni «καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους, εἰκότως θαυμάζουσι, τοῦ δὲ λοιποῦ γένους» deriva dal solo **W**, ed è verosimilmente una delle sue interpolazioni che espandono e chiarificano il dettato originario. Il codice **V**, pur appartenendo alla famiglia *y*, si mostra infatti in accordo con *x* nel tramandare un testo più schietto e agile (che è qui preferito): «εἰκότως θαυμάζουσι καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους» (stampato da Allacci e da Walz).

3. Basilace omette il nome di Pite, che pure egli doveva conoscere, per definirlo 'un re con un altro nome, ma un Mida nell'anima'. Questa mossa risponde a un processo di tipizzazione per cui l'identificazione del singolo personaggio è del tutto secondaria rispetto a quella del tipo umano di riferimento, in questo caso il re Mida, l'uomo ricco e avido di ulteriore ricchezza. In questa direzione va anche l'omissione del legame di Pite con Serse, non funzionale alla costruzione del tipo e allo sviluppo narrativo del δῆγμα e per questo eliminato dalla vicenda²²¹.

4-8. Viene descritto lo smodato desiderio di oro del re: rispetto al modello plutarcheo, il concetto viene trattato più diffusamente e con immagini più evocative ed enfatiche: quello di Pite per l'oro è indicato come un vero e proprio ἔρωσ (6). Si tratta, insomma, del desiderio incontrollabile e della brama che nel *corpus* di Niceforo ritornano tante volte in ambito propriamente amoroso²²².

10-14. Le due interrogative (8-10) introducono un'immagine evocativa e ben presente sia in Plutarco²²³ che in Polieno, quella del villaggio intero costretto a estrarre oro dalla miniera fino allo sfinimento per soddisfare il desiderio del re.

²²¹ A questo proposito cfr. Xenophontos 2014, p. 4, che parla di una «Midas-type fable» e pp. 2-3, a proposito del disinteresse verso il legame Pite-Serse in epoca bizantina, quando l'interesse per la storia di Pite si concentra solo sul suo aspetto di nuovo Mida.

²²² Cfr. Xenophontos 2014, p. 8: «This must be the product of Basilakes' heightened interest in the element of eros, which constitutes the predominant theme of his Progymnasmata».

²²³ Plut. *Mul. Virt.* 262e: «τοὺς πολίτας καταβιβάζων ἅπαντας ὁμαλῶς ὀρύττειν ἢ φορεῖν ἢ καθαίρειν ἠνάγκαζε τὸ χρυσίον, ἄλλο μηδὲν ἐργαζομένους τὸ παράπαν μηδὲ πράττοντας».

14-16. Il re è appassionato di caccia: il tema della caccia è una novità introdotta da Basilace, che non compare né in Plutarco, dove l'allontanamento dell'uomo è causato da un viaggio all'estero²²⁴, né in Polieno, dove si parla genericamente di ἀποδημία. Xenophontos connette questa innovazione alla necessità di evocare quella che nel corpus è la rivale di Eros per eccellenza, la φύσις²²⁵. L'inserzione sembra avere in ogni caso una valenza più che altro retorica: quello della caccia era infatti un topos arcinoto che permetteva sperimentazioni retoriche quali l'ecfrasi²²⁶, ma anche, più semplicemente, che coloriva il testo con elementi di vivacità (si vedano i riferimenti ai cani, al sudore...). Qui, in particolare, il riferimento alla caccia contiene alcuni rimandi ad altri esercizi del *corpus*.

15. Il riferimento alla passione per la caccia è dato in termini molto simili anche in *Narr.* 9.3s. a proposito di Narciso: «ἀλλ' εἶχεν αὐτὸς ἕτερον ἔρωτα, κύνας ἐπισύρεσθαι καὶ πρὸς θήρας ἰππάζεσθαι». La locuzione «κύνας ἐπισυρόμενος» ricorre come «κύνας ἐπισύρεσθαι» in *Narr.* 9.4.

16. L'espressione «τὸ κυνηγετικὸν ἐπεθώϋζεν» si ritrova quasi identica anche in *Enc.* 28, come «ἐπιθωϋζὼν τὰ κυνηγετικά», e in *Eth.* 14.10: «ἐπεθώϋξα τὰ κυνηγητικά». L'evidente parallelo non dà però motivo di sostituire l'imperfetto ἐπεθώϋζεν, tradito all'unanimità dalla tradizione, con l'aoristo ἐπεθώϋξεν stampato da Walz e Pignani (mentre Allacci e Beneker-Gibson, questi ultimi sulla scia di Faillier, scelgono l'imperfetto).

16-22. Viene qui presentato il piano della donna: far comprendere a Pite l'inutilità dell'oro facendogli constatare che, anche con oro in abbondanza, non avrebbe potuto soddisfare il suo istinto più fondamentale, quello della fame. Sia in Plutarco che in Polieno lo stratagemma della moglie di Pite viene elaborato dietro pressione delle donne del villaggio, che si rivolgono a lei per aiutare i mariti²²⁷. L'intercessione delle donne del villaggio è assente nell'esercizio.

23-31. Viene descritta la realizzazione dell'imponente pranzo d'oro che viene fatto allestire dagli orefici: gli elementi di questo banchetto si accumulano in una lunga e ridondante enumerazione in cui si ripete quasi ossessivamente il termine χρυσός, che in poche righe ricorre dodici volte (tredici, contando anche l'attributo χρυσήλατος al r. 25). L'enumerazione è un espediente retorico caro a Basilace e usato specialmente nella sezione dei διηγήματα: qui Basilace amplia una tendenza già propria del modello. Plutarco parla semplicemente di pani, pietanze e dei cibi preferiti di Mida²²⁸, mentre

²²⁴ Plut. *Mul. Virt.* 262e «ὁ μὲν Πύθης ἦκεν ἀπὸ τῆς ξένης· ἐτύγγανε γὰρ ἀποδημῶν».

²²⁵ Xenophontos 2014, p. 9: « the detailed description of the forest scenery framing this episode implicates another conventional theme of Basilakes' progymnasmata, namely his favorite antithesis between love and nature. Eros transgresses the limits of physis». Si noti però come la descrizione non sia poi così dettagliata, ma sia semplicemente tratteggiata attraverso la menzione dei tre animali tradizionalmente coinvolti nella caccia: i cani, i cervi, le lepri.

²²⁶ Per un'ecfrasi sulla caccia nel *corpus* di Basilace, cfr. *Enc.* 27-53.

²²⁷ Plut. *Mul. Virt.* 262e: «αἱ γυναῖκες ἰκετηρίαν ἔθεσαν ἐπὶ τὰς θύρας ἐλθοῦσαι τῆς τοῦ Πύθεω γυναικός».

²²⁸ Plut. *Mul. Virt.* 262e: «ποιεῖν ἐκέλευεν ἄρτους τε χρυσοῦς καὶ πέμματα παντοδαπά καὶ ὀπώρας, καὶ ὄσους δὴ μάλιστα τὸν Πύθην ἐγίνωσκεν ἠδόμενον ὄσους καὶ βρώμας».

Polieno enumera una serie di cibi²²⁹. La descrizione dei cibi posti sulla tavola d'oro (le pernici d'oro come quelle del bosco, le carni d'oro che rosolano sul fuoco del camino...) amplia quanto detto da Polieno in *Strategem.* 8.42.11-13: «παρέθηκεν αὐτῷ χρυσῆν τράπεζαν, ἐφ' ἧς παρέκειτο οὐδὲν ἐδώδιμον, ἀλλὰ πάντα χρυσᾶ ἐδώδιμοις ὅμοια». Si noti anche il ricorrere in entrambi dell'immagine della mensa d'oro

32-41. L'ultima sezione dell'etopea racconta il ritorno del re, la cui fame si scontra con il pasto d'oro che lo attende in tavola. Buona parte di questa sezione è occupata dal discorso diretto che la donna rivolge a Pite: qui l'uso dell'*oratio recta* non è una novità, era infatti già presente sia in Plutarco che in Polieno. Rispetto ai modelli cambia, il contenuto del discorso: se infatti in Plutarco e in Polieno la donna presentava al marito il pasto d'oro come conseguenza diretta dell'abbandono dei campi e dei raccolti da parte dei contadini, costretti a scavare nelle miniere, nell'esercizio il discorso della regina si concentra sull'inutilità dell'oro e sull'assurdità di concentrarsi su lussi che, per quanto preziosi, sono inutili al soddisfacimento dei propri bisogni fondamentali.

33-34. Ritorna l'immagine della mensa d'oro presente già in Plut. *Mul. Virt.* 262e: «ἡ δὲ γυνὴ δεῖπνον αἰτοῦντι παρέθηκε χρυσῆν τράπεζαν οὐδὲν ἐδώδιμον ἔχουσαν ἀλλὰ πάντα χρυσᾶ» Polyæn. *Strategem.* 8.42.11-13.

35. Nell'interrogativa rivolta da Pite alla regina, si è preferito mantenere il «τί οὖν» di tutti i codici (stampato da Allacci e Walz) rispetto al «τί οὖν ἦν» scelto da Pignani e da Beneker-Gibson.

41-43. L'epilogo della vicenda è del tutto analogo a quello dei modelli: il re comprende il suo sbaglio e si ravvede, alleggerendo la pressione sulla popolazione. Nella chiusa dell'etopea il re viene guarito dalla sua mania dalla saggezza della regina: l'espressione «τὸ τῆς γυναικὸς σοφόν» (41) ricorre simile in Polieno, *Strategem.* 8.42.20: «τῆ σοφία τῆς γυναικός»; Basilace, come suo solito, sostituisce il sostantivo con il corrispondente aggettivo sostantivato.

Narr. 5

Storia di Danae

Il διήγημα racconta la storia di Danae, figlia di Acrisio. Avendo ricevuto una profezia secondo cui il figlio della figlia lo avrebbe ucciso, Acrisio fece costruire una stanza di bronzo dove rinchiuso Danae per impedirle di unirsi ad alcuno: la fanciulla fu però raggiunta da Zeus sotto forma di pioggia d'oro e dal loro amplesso nacque Perseo. La storia di Danae, ricordata già da Pindaro a proposito della nascita di Perseo (*Pyth.* 12.30), è narrata da Apollodoro (*Bibl.* 2.4.1), Zenobio (1.41 [*CPG* 1.14]), a proposito dell'espressione «Ἄιδος κυνῆ»), e Ferecide (*FrGrHist* 3 F 10), ed è menzionata da Diodoro Siculo (4.9); si trova inoltre negli scolii ad *Il.* 14.319. La storia non fu ignorata dai tragediografi, anche se non sono conservati drammi interi: era l'argomento della

²²⁹ Polyæn. *Strategem.* 8.42.9s.: «ἰχθῦς χρυσοῦς, πέμματα, ὠραῖα, ὄψα, βρώματα πάντα χρυσᾶ».

Danae di Sofocle (fr. 165-170 Radt) e di Euripide (fr. 316-332 Nauck) e doveva avere un ruolo centrale nel suo *Acrisio* (fr. 60-76 Radt). In ambito scolastico, Danae è protagonista di un breve διήγημα di Libanio (Lib. *Prog.* 2.41)²³⁰ e di una κατασκευή dello pseudo Nicola (Nic. *Prog.* 6.3, *RhGr.* 1.296-299 Walz). Nel *corpus* di Basilace lo stesso episodio è ripreso in *Eth.* 17, la cui *persona loquens* è Danae fecondata da Zeus sotto forma di oro.

5. La metafora del fiore della verginità («τὸ τῆς παρθενίας ἄνθος»), da cogliersi solo all'interno di un legittimo matrimonio, è tipica dell'omiletica e della trattatistica cristiana. Basilace amplia l'immagine con la metafora del prato della bellezza (r.3s.: «λειμῶνα κάλλους»), che occorre più volte all'interno del corpus (*Narr.* 9.2; *Eth.* 18.4; *Eth.* 22.14)

L'espressione «θάλαμον χάλκεον», 'un talamo di bronzo', è già presente sia in Apollodoro (*Bibl.* 2.4.1) che in Zenobio (1.41) e compare anche in Libanio (*Prog.* 2.41.1: «ἐν χαλκῷ θαλάμῳ»). È qui accompagnata da quattro attributi, tutti iniziati con *a* privativo: «ἀτειρές [...] ἀνάλωτον [...] ἄβατον, ἀνεπιβούλευτον» (r. 6).

7-10. La bellezza di Danae nascosta nel talamo bronzeo è il primo termine di paragone di una serie di cinque similitudini. Questa accumulazione di similitudini ha l'effetto di rendere il tono del brano più ridondante, ma doveva sicuramente risultare utile ai fini didattici per l'acquisizione di un repertorio di figure.

11s. L'immagine dell'oro migliore del bronzo sembra un riecheggiamento biblico a quanto detto in *Is.* 60.17, dove il primo punto di un elenco di materiali più nobili comparati a materiali meno nobili è proprio il confronto tra bronzo e oro²³¹: «καὶ ἀντὶ χαλκοῦ οἶσω σοι χρυσίον». Si veda anche il commento di Porfirio al passo (*PG* 87.2 col. 2636)²³² che, a proposito del rapporto tra bronzo e oro, menziona l'epiteto χρυσοφανής, 'lucente come l'oro', qui usato per sottolineare la grande differenza di valore tra i due materiali.

13-15. Dopo aver esposto l'espedito di Zeus e la sua trasformazione in oro (10-13), l'esercizio descrive in la penetrazione dell'oro nel corpo di Danae (in termini molto simili a quelli impiegati in Apollod. *Bibl.* 2.4.1:) e si conclude menzionando l'esito di quell'amplesso, ovvero la nascita di Perseo.

Narr. 6

Storia di Platano

Con appena un centinaio di parole, *Narr.* 6 è il testo più breve non solo tra i διηγήματα ma nell'intero *corpus*. La storia della figlia di Aloeo è un soggetto che dovette godere di particolare fortuna nei progimnasmi: è infatti il soggetto

²³⁰ Il διήγημα di Libanio, a differenza di quello di Niceforo, non si sofferma sul solo episodio dell'oro, ma dedica altrettanto spazio a Perseo.

²³¹ *Is.* 60.17: «καὶ ἀντὶ χαλκοῦ οἶσω σοι χρυσίον, ἀντὶ δὲ σιδήρου οἶσω σοι ἀργύριον, ἀντὶ δὲ ξύλων οἶσω σοι χαλκόν, ἀντὶ δὲ λίθων σίδηρον».

²³² Porph. *Comm. in Isaiam* (*PG* 87.2) col. 2636: «[...] κρείττονι, ὅσον χαλκοῦ χρυσός. Χρυσοφανής μὲν γὰρ ὁ χαλκός, πλὴν οὐ χρυσός».

dell'ἀνασκευή e della κατασκευή dell'anonimo autore di progimnasmi i cui testi sono stati editi da Walz²³³ e viene narrata nei διηγήματα dedicati a Oto ed Efiapte di Libanio (Lib. *Prog.* 2.38)²³⁴ e di Severo di Alessandria (Sev. *Alex. Narr.* 6)²³⁵. È notevole che, nonostante si tratti indubbiamente dello stesso personaggio, la ragazza sia chiamata Elate (abete) in Libanio e in Severo, con la relativa metamorfosi in abete 'alto fino al cielo'²³⁶, mentre si chiama Platano nella redazione di Niceforo e in quella dell'anonimo. I testi di Libanio e Severo mostrano affinità marcate tra loro (la redazione di Severo sembra essere una parafrasi di quella di Libanio) e con il progimnasma di Basilace. In tutti e tre i διηγήματα la storia si snoda infatti in tre elementi fissi – il dolore di Platano per il destino dei fratelli, la metamorfosi e il mantenimento della stazza – sviluppati in modo molto breve e con una forte somiglianza non solo strutturale ma anche lessicale²³⁷. La narrazione dei fatti della *confirmatio* e della *refutatio* dell'anonimo, declinata in modo analogo in entrambi gli esercizi, segue da vicino i modelli, tardo-antichi di cui ricalca strutture ed espressioni²³⁸. Rispetto a questi testi, che narravano la storia degli Aloadi in un unico progimnasma, Basilace scinde la narrazione in due esercizi distinti, uno dedicato ad Oto ed Efiapte (*Narr.* 7) e l'altro alla loro sorella Platano (*Narr.* 6).

3. Al «κατὰ τῶν θεῶν» stampato da tutti gli editori e derivato da V e W è preferibile il «κατὰ θεῶν» tradito dalla famiglia x in accordo con N (e con il suo *descriptus*, Pa), che appartiene a y. Oltre all'argomento stemmatico dell'accordo di due famiglie differenti, si può considerare un indizio in questo senso anche l'uso dell'espressione 'κατὰ θεῶν μαίνομαι', che è saldamente attestata. La prima occorrenza è forse quella di Libanio *Or.* 60 8.7: «τὸ κατὰ θεῶν μαίνεσθαι» = Jo. Chris. *De Babyla contra Julianum et gentiles* 105.19. L'espressione viene poi impiegata più volte negli scolii: e.g. in uno scolio a Pindaro, schol. *Ol.* 1.91 Dr., a proposito del supplizio di Tizio: «Τιτυοῦ δὲ ὡς κατὰ θεῶν μανέντος ὄφεις τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ὑπτίου κειμένον κατεσθίουσιν» e anche uno scolio a Eschilo (schol. Aeschyl. *Sept.* 653e Smith: «θεομανές· κατὰ θεῶν μανέν»). Compare altrove nel *corpus* di Niceforo stesso nell'etopea dedicata a Io (*Eth.* 18.43).

²³³ *Anonimi Progymnasmata* (*RhGr* 1, pp. 597-648 Walz); per l'ἀνασκευή cfr. pp. 609-611, per la κατασκευή, pp. 611-614.

²³⁴ Cfr. Gibson 2008, p. 38s.

²³⁵ Amato-Ventrella 2009, p. 59s.

²³⁶ Lib. *Prog.* II 38; Sev. *Alex. Narr.* 6: «οὐρανομήκη».

²³⁷ Lib. *Prog.* II 38: «Ἐλάτη δὲ ἢ τούτων ἀδελφῆ παραπλησία μὲν ὑπῆρχε τὸ μέγεθος, δακρύουσα δὲ τὸ συμβᾶν δένδρου φύσιν ἠλλάξατο· καὶ μεταβαλοῦσα τὴν φύσιν μένει τὸ μέγεθος ὡς ἐτύγγανε πρότερον. ὅθεν τὸ ἔπος τὴν ἐλάτην οὐρανομήκη προσεῖπεν.»

Sev. *Soph. Narr.* 6: «δακρύουσα δὲ τὸ πάθος ἢ ἀδελφῆ <Ἐλάτη> δένδρου φύσιν ἠλλάξατο καὶ μεταβαλοῦσα τὴν φύσιν τὸ μέγεθος οἷα γέγονεν ἔμεινεν· ὅθεν ἢ ποίησις οὐρανομήκη τὴν ἐλάτην προσήγαγεν.»

²³⁸ Anonym. *Prog.* 5 (*Rh.Gr.* 1, pp. 609 24-26 Walz): «ἢ ἀδελφῆ θρηνοῦσα οὐκ ἔληγε, καὶ τὸ πάθος οὐχ ὑπομένουσα αἰτεῖ τὸν θεὸν εἰς φυτοῦ φύσιν μεταβαλεῖν [...]»; Anonym. *Prog.* 6 (*Rh.Gr.* 1, p. 613 7-11 Walz): «ἢ ἀδελφῆ θρηνοῦσα τούτους οὐκ ἔληγε [...] διὰ τοι τοῦτο καὶ τὸ πάθος μὴ φέρουσα αἰτεῖ τὸν θεὸν μεταβαλεῖν εἰς φυτόν [...]».

5. Il δῆγημα termina con un aneddoto storico narrato da Erodoto (Hdt. 7.31) e, più diffusamente, da Eliano (Ael. *Var. Hist.* 2.14; 9.39): Serse, mentre stava penetrando in Lidia con l'armata, vide un platano tanto bello che se ne innamorò, quasi si trattasse di una ragazza: decise quindi di adornarlo con paramenti d'oro e di farlo custodire da un soldato. L'aneddoto è celeberrimo nella cultura bizantina ed ha molteplici attestazioni proprio nel XII secolo: è menzionato più volte da Eustazio di Tessalonica (*Comm. ad Hom. Il.* I 343.12; II 396.20; *Ep.* 43.198); inoltre Niceta Eugenio nel suo romanzo sugli amori di Drosilla e Caricle parla di una «Ξερξικὴ πλάτανος» (3.85 Conca) e la stessa locuzione è presente anche nei *Carmina historica* del suo maestro Teodoro Prodromo (18.22 Hörandner).

Narr. 8

Storia di Achille

Il δῆγημα narra l'episodio di Achille a Sciro: a seguito della profezia che ne annuncia la morte durante la guerra di Troia, il futuro eroe viene costretto a vestirsi da ragazza e nascosto dalla madre Teti, tra le figlie di Licomede, re di Sciro, travestito da fanciulla. Poiché l'indovino Calcante aveva profetizzato l'impossibilità di una vittoria greca senza la partecipazione di Achille, Odisseo va alla sua ricerca e, una volta giunto a Sciro, lo induce a rivelarsi con uno stratagemma. La storia, che in ambito latino è al centro all'*Achilleide* di Stazio ed è narrata da Iginio (*Fab.* 96), è estranea ai poemi omerici, omerici; era narrata nel poema epico *Cypria* (fr. 19, 21 B:/19 W.), è menzionata nell'*Alessandra* di Licofrone (276-279) ed è narrata nell'idillio *Epitalamio di Achille e Deidamia* attribuito a Bione²³⁹ e da Apollodoro nella *Biblioteca* (3.13.8); la vicenda era inoltre al centro degli *Sciri* di Euripide, di cui rimangono scarsissimi frammenti (fr. 682-686 Kannicht). La storia è ripresa in schol. *Il.* 19.332 Heyne. Pausania (1.22.6) attesta l'esistenza di una rappresentazione pittorica dell'episodio ad opera di Polignoto.

Rispetto alla narrazione di Apollodoro, più asciutta, il racconto di Basilace si sofferma maggiormente sugli aspetti più gustosi e narrativi: la bellezza virginale di Achille, il travestimento, la reazione istintiva alla vista delle armi.

5s. Come di consueto, l'azione è rappresentata con una serie ternaria: «ἀρπάζει [...] ἐξάγει [...] μετάγει»: le ultime due forme verbali della serie sono costituite da composti dello stesso verbo, ἄγω.

6-8: Basilace sottolinea che l'aspetto di Achille favorisce il proposito materno di farlo credere una ragazza, dato che la sua bellezza è tale da poter competere con le fanciulle più belle. Impossibile non pensare al corrispondente passo dell'*Achilleide* di Stazio, dove Achille è descritto come dotato di una bellezza ambigua che ne confonde il genere e facilita il travestimento: cfr. Stat. *Achill.* 335-337: «*Nec luctata diu; superest nam plurimus illi / invita virtute decor, fallitque tuentes / ambiguus tenuique latens*

²³⁹ Editto in Gow 1952 (repr. 1969).

discrimine sexus.» Si esprime similmente anche lo scoliasta di schol. *Il.* 1.131 Heyne, che scrive: «εὐειδῆς γὰρ παρὰ πάντας τοὺς ἥρωας Ἀχιλλεύς, καὶ γυναικοπρόσωπος». Mi pare invece impropria l'interpretazione di Beneker e Gibson che intendono un sottinteso Licomede come soggetto di ξυνήρατο e presentano il re – che nella tradizione è assolutamente ignaro del travestimento – come complice dell'inganno²⁴⁰.

7. ὄλους ἀπαστράπτων ἔρωτας: l'espressione, relativa al precedente ἐπαφρόδιτον, rinforza la piacevolezza dei tratti di Achille, ma non è immediata nella resa. Beneker e Gibson traducono: «an absolutely radiant object of desire», ma l'uso di ἀπαστράπτω + accusativo sembra piuttosto da rendersi con 'irradiare qualcosa', 'risplendere di qualcosa'. Il giovane Achille possiederebbe 'un fascino che risplende di desiderio, capace di competere con le più belle ragazze': anche se non è possibile stabilire un richiamo diretto, viene in mente, a proposito della manifestazione di desiderio, il passo dell'Achilleide dove l'amore per Deidamia guizza sul volto di Achille come una fiamma, illuminandolo: cfr. Stat. *Achill.* 304-306: «*Nec latet haustus amor, sed fax vibrata medullis / in vultus atque ora redit lucemque genarum / tinguit.*»

8-9: Il travestimento di Achille è reso con verbi di metamorfosi (μεταλλάσσω; μεθαρμόζω) che segnano il passaggio da una natura maschile a quella femminile. Si noti il contrasto tra κάλλος, impiegato per una bellezza virile, di stampo eroico, e ὄρα, intesa come bellezza morbida e femminile.

11-12: L'immagine di Achille nascosto nel gineceo di Licomede si trova identica nella prima epistola del *corpus* di Tzetze. L'indicazione della corte di Licomede, popolata dalle sue figlie, come un gineceo è tipica della tradizione retorica. Le sue prime attestazioni risalgono al retore Imerio (*Or.* 46.79) e a Libanio (*Or.* 63.68); oltre che in Basilace e in Tzetze (nel già citato passo di *Ep.* 1 e in *Hist.* 4.1000), essa compare negli scoli all'*Iliade* (schol. *Il.* 1.418 Heyne; schol. *Il.* 19.332 Heyne).

13-14: Nel δῆγμα lo stratagemma con cui Odisseo induce Achille a rivelarsi consiste nell'offerta di doni – telai e armi – concepiti come esca per i rispettivi generi, mentre in Apollod. *Bibl.* 3.13.8 Achille viene smascherato con il suono della tromba di guerra. Nell'*Achilleide* di Stazio concorrono allo smascheramento dell'eroe entrambi gli elementi²⁴¹: Achille esita attratto dalle armi e dallo scudo nel quale vede riflesso il suo volto (Stat. *Achill.* 852-866) e si rivela definitivamente come guerriero al suono della tromba di Agirte (Stat. *Achill.* 875-884).

20-21: Il momento in cui Achille si rivela grazie allo stratagemma di Odisseo è descritto con una metafora teatrale articolata in tre momenti ed è presentato come l'interruzione di una performance scenica: Achille interrompe la rappresentazione e la scena («ἀποτίθεται τὸ δρᾶμα καὶ τὴν σκηνήν») e getta la maschera da fanciulla («τὸ τῆς παρθένου προσωπεῖον ἀποδυσάμενος»).

²⁴⁰ Beneker-Gibson 2016, p. 35: «The king connived in the goddess' trick and altered the appearance of the boy».

²⁴¹ Nell'*Achilleide*, però, i doni rivolti alle fanciulle non sono telai ma tirsi e gioielli: cfr. Stat. *Achill.* 713-716; 848-850.

22: L'espressione «θήραμα γίγνομαι τινός/τινί», letteralmente 'diventare bottino di qualcuno' è ricorrente in Basilace per indicare qualcuno che cade nello stratagemma ideato da qualcun altro.

Il «τὴν ἐπὶ τὸ Ἴλιον» tradito dai codici e stampato da tutti gli editori ad eccezione di Pignani (che corregge in «τὸ ἐπὶ τὴν Ἴλιον») è senz'altro da conservare: si deve intendere come sottinteso un sostantivo quale στρατεῖαν, che può essere omesso senza difficoltà (tanto più che nessun manoscritto sente il bisogno di esplicitarlo).

23-25: Basilace osserva che Odisseo scopre la finzione messa in atto da Achille similmente a come Palamede in precedenza aveva scoperto la sua. Il riferimento è al tentativo di Odisseo di evitare la partenza per la guerra fingendosi pazzo che nel *corpus* di Niceforo è raccontato in un altro διήγημα (*Narr.* 15; cfr. *argum. Cypria* § 5 West = p. 40, 30-33 Bernabé).

26: Il racconto si conclude con la menzione di un altro episodio in cui la scaltrezza di Odisseo reca vantaggio all'esercito greco: il furto del palladio. Entrambe le vicende sono celeberrime e hanno assunto nella tradizione il valore di paradigmi dell'astuzia di Odisseo. La loro associazione deriva probabilmente dal fatto che i due episodi 'viaggiavano insieme', in quanto entrambi frutto della collaborazione tra Odisseo e Diomede, anche se quest'ultimo non è menzionato nel racconto di Niceforo; si tratta in ogni caso di un'associazione ordinaria in ogni epoca e latitudine²⁴².

Narr. 9

Storia di Narciso

Il διήγημα narra la storia di Narciso, innamoratosi di sé stesso dopo aver scorto il suo stesso riflesso in una fonte. Le attestazioni più antiche della storia di Narciso sono quella di Conone (*Narr.* 24) pervenutaci tramite la Biblioteca di Fozio (*Bibl.* cod. 186 [134b 29 Henry])²⁴³ e quella di Ovidio (*Met.* 3.339-510); seguono quella di Pausania (9.31.7) e di Filostrato (*Imagines* 1.23). La storia è narrata anche da Procopio di Gaza nella *Declamatio in Ver*²⁴⁴ e in un frammento papiraceo: P. Oxy. 4711 (fr. 1→) per cui è stata proposta la paternità di Partenio di Nicea²⁴⁵ ma che, secondo una diversa interpretazione, potrebbe invece essere proprio il frammento di un διήγημα²⁴⁶. Il ruolo della storia di Narciso come materiale scolastico è sancito da Ermogene (*Prog.* 5.3), che

²⁴² Basti pensare alle parole di Virgilio nel XXVI canto dell'*Inferno* dantesco (61-63): dopo aver menzionato l'inganno del cavallo, egli dà come esempi dell'astuzia ingannatrice per cui Odisseo e Diomede sono puniti nell'inferno proprio lo smascheramento di Achille a Sciro e il furto del palladio: «Piangevisi entro l'arte per che, morta, | Deidamia ancor si duol d'Achille, | e del Palladio pena vi si porta».

²⁴³ Per cui vedi Brown 2002, pp. 172-178.

²⁴⁴ Procop. *Gaz. Decl.* 1.38-42 Garzya-Loenertz: « μικροῦ παρῆν καὶ ὁ Νάρκισσος. Κάλλος ἔχων ἐθήρα καὶ βαλὼν ἐκράτει καὶ κρατήσας εὐφραίνετο. Διψῶντα δὲ λαβοῦσα πηγὴ εἰκόνι θεᾶς αὐτὸν ἑαυτῷ παρεῖχεν εἰς ἔρωτα. Ἄνοητου δὲ πόθου πέρας ἦν αὐτῷ τελευτὴ καὶ φυτὸν εὐπρεπές. Μεταβαλοῦσα γὰρ ἡ Τύχη τὴν φύσιν τοῦ γε κάλλους ἐφείσατο».

²⁴⁵ Cfr. Henry 2005, editio princeps del papiro.

²⁴⁶ Cfr. Bernsdorff 2007.

la indica come possibile esempio per gli esercizi di conferma e contestazione; ed è il tema di un διήγημα anche nel *corpus* di progimnasmi di Severo di Alessandria (Sev. Soph. *Narr.* 3 Amato). Quest'ultima redazione risulta essere strettamente legata a quella che si trova nei *Geoponica*²⁴⁷: entrambe erano verisimilmente note a Basilace, che ne riprende alcuni elementi strutturali e lessicali. La storia è narrata, in modo essenziale, anche in Tzetz. *Hist.* 1.7.

1-3. Il racconto si apre con l'esaltazione della bellezza di Narciso, che prende le mosse dal raffronto tra la bellezza del ragazzo e del fiore. Segue un'espressione trimembre in cui a Narciso sono associati tre attributi e altrettanti accusativi di relazione (2s.: «καλὸς τὴν μορφήν, ἄμαχος τὴν θέαν, τὸ κάλλος ἀνίκητος»).

3-5. L'amore per la caccia viene menzionato in modo simile a quanto avviene a proposito di Pite in *Narr.* 4.14s., dove si ha l'espressione «κύνας ἐπισυρόμενος» (r. 15). Analogamente, l'immagine del sudore copioso della caccia che spinge Narciso a fermarsi alla fonte è resa in modo quasi identico a quanto avviene in *Narr.* 4.32s.: «πολλοὺς τοὺς ἐκ τῆς θήρας ἀποστάζων ἰδρῶτα».

6-9. È il rispecchiarsi nella fonte che scatena l'innamoramento di Narciso per sé: l'immagine è resa in modo diverso nei due rami della tradizione: la famiglia *x*, insieme a **V**, instaura un parallelo tra la fiamma della sete, che la fonte spegne, e la fiamma dell'amore, che la fonte accende. Al loro «τὴν μὲν τῆς δίψης φλόγα μαραίνει» (giustamente mantenuto dalla totalità degli editori), corrisponde nel resto della famiglia *y* l'immagine di alleviare il dolore; **W** ed **N** (e **Pa**, che di **N** è apografo) hanno infatti: «τὸ μὲν τῆς δίψης πάθος θεραπεύει». Poco dopo, analogamente, al πῦρ di *x* e **V** (r. 7) corrisponde ancora πάθος in **W**, **N** e **Pa**. L'accordo di **V** con *x* suggerisce, ancora una volta, che un ramo di *y*, cui **W** risulta sempre far parte, rispecchi un rimaneggiamento del testo.

10-17. In questa sequenza viene descritto lo sdoppiamento in un Narciso reale, che rimira la sua immagine innamorato, e un Narciso riflesso, che replica tutte le azioni del suo corrispettivo reale. Nella prima parte di essa ricorre più volte il nome di Narciso, come a rimarcare l'autoreferenzialità del suo amore, l'identità tra amato e amante (rr. 9-14); nella seconda si insiste invece sul contrasto tra le correnti della fonte, sempre in movimento con il loro scorrere – scorrere che è la natura dell'acqua (16: «ἢ τῶν ὕδατων φύσις») per eccellenza – e la quasi immobilità del riflesso che permane sulle acque, indifferente al loro scorrere.

17-21. È qui narrato l'epilogo dell'amore di Narciso che, spinto da desiderio di abbracciare il proprio riflesso, si getta in acqua. L'espressione «ἐπαφῆκεν ἑαυτὸν τοῖς ῥεύμασιν» (r. 18), richiama quella usata da Severo (*Narr.* 3: «ἑαυτὸν ἐπαφῆκε τοῖς ὕδασι») e nei *Geoponica* (*Geop.* 11.24.3: «ἐπὶ τοῖς ὕδασι τῆς πηγῆς ἑαυτὸν ἐπαφῆκε»).

21-25. La chiusa del διήγημα è dedicata alla metamorfosi di Narciso, presentata come un segno di pietà da parte della terra, che lo muta in un fiore, il narciso, appunto, che sia un ricordo del suo sentimento (22s.: «τὴν μνήμην τοῦ πάθους»). L'immagine del

²⁴⁷ Identico è, ad esempio, l'incipit dal sapore sentenzioso: «παραλόγου πάθους λόγος ὑπῆρξε παραλογώτερος». Per le somiglianze tra le due redazioni cfr. Amato 2009, p. XX.

ricordo, μνήμη, compare anche nella chiusa di Severo (*Narr.* 3: «δηλοῖ <Γῆ>²⁴⁸ τὴν μνήμην ὁμωνύμῳ βλαστήματι» e dei Geoponica (11.24.3 «εἰς ἄνθος τῆ ὁμωνύμῳ μνήμη τῆς βλάστης μεταβληθεῖς»).

Narr. 10

Storia di Polidoro

Il δῆγμα narra la storia di Polidoro, figlio di Priamo ed Ecuba, che durante la guerra di Troia fu affidato dal padre al sovrano trace Polimestore insieme ad una parte del tesoro reale per preservare la discendenza e la ricchezza della famiglia in seguito alla caduta di Troia. Gli sviluppi della vicenda sono ben noti dall'*Ecuba* euripidea: il barbaro, una volta appurata la disfatta di Troia, tradisce il patto di amicizia: uccide Polidoro, ne getta il corpo in mare e tiene per sé il tesoro troiano. Ecuba, che è ormai prigioniera di guerra nel Chersoneso tracio, scopre l'omicidio del figlio ed escogita una feroce vedetta contro il traditore: attira Polimestore nella tenda delle prigioniere troiane insieme ai suoi due figli: qui il re viene accecato e i due ragazzi vengono uccisi. La storia di Polidoro è narrata nei *Parallela Minora* attribuiti a Plutarco (311d²⁴⁹) e ha diverse attestazioni bizantine: è raccontata nelle cronache storiche di Giovanni Malala (*Chron.* 5.8) e Giovanni di Antiochia (*Fr. Hist. Chron.* 3.40²⁵⁰) ed ha una redazione coeva di quella di Basilace in Tzetze, che ne parla nelle *Chiliadi*, in *Hist.* 10.143-157s. (citando l'incipit dell'*Ecuba* di Euripide: «ἤκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας λιπῶν») e in *Hist.* 3.252-262 (a proposito di Polimestore); Polidoro è poi più volte menzionato da Eustazio (e.g. *Eust. Thess. Comm. ad Hom. Il.* 3.182 Van der Valk).

L'esercizio si articola narrativamente in tre momenti: il primo (1-8) narra l'affido di Polidoro al re, il secondo (9-18) è incentrato sul carattere infido e avido di Polimestore e sul suo crimine, mentre quello conclusivo (19-27) è dedicato alla vendetta di Ecuba e alla punizione di Polimestore.

1-8: La prima parte dell'esercizio riprende tutti gli elementi essenziali della storia di Polidoro che nella tragedia sono narrati dal fantasma di Polidoro stesso: l'imminente caduta di Troia, il terrore di Priamo e la conseguente decisione di inviare un figlio presso Polimestore (*Narr.* 10.1-4; *Eur. Hec.* 4-6), l'affidamento al re barbaro del ragazzo e di parte del tesoro per salvaguardare sia la stirpe che il potere economico della famiglia (*Narr.* 10.6-8; *Eur. Hec.* 10-12), la scelta di Polidoro in quanto figlio più giovane, inadatto alla guerra (*Narr.* 10.5s.; *Eur. Hec.* 13-15).

10: Fino a che la famiglia di Priamo prospera, Polimestore 'trattiene la sua indole barbara' – quindi per natura violenta e infida – e risparmia Polidoro. L'espressione

²⁴⁸ Amato congetta la presenza del soggetto Γῆ, assente dalla tradizione manoscritta di Severo, proprio in base al parallelo con la chiusa di Basilace.

²⁴⁹ *Parallela minora* 311d: «Πρίαμος Πολύδωρον ἐξέθετο εἰς Θράκην μετὰ χρυσίου πρὸς Πολυμήστορα τὸν γαμβρὸν, ὡς [δ'] ἐγγὺς ἦν τοῦ πορθεῖσθαι ἢ πόλις· <ὁ δὲ> μετὰ τὴν ἄλωσιν ἀπέκτεινε τὸν παῖδα, ὡς ἂν κερδήσῃ τὸν χρυσόν. Ἐκάβη δ' ἐπὶ τοὺς τόπους παραγενομένη καὶ σοφισαμένη ὡς χρυσὸν δώσουσα ἅμα ταῖς αἰχμαλωτίσι ταῖς χερσὶν ἐξετύφλωσεν· ὡς Εὐριπίδης ὁ τραγωδοποιός».

²⁵⁰ Cfr. Roberto 2005.

ricorda l'invito che nell'*Ecuba* (1229s.) Agamennone fa allo stesso Polimestore che inveisce contro Ecuba e chiede vendetta: «ἐκβαλῶν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον | λέγ'».

11: τοιοῦτον γάρ τι χρῆμα: l'espressione, che serve a introdurre un'affermazione di tono sentenzioso, qui a proposito dell'indole infida dei barbari, ricorre anche in *Narr.* 13.14s. (a proposito del carattere dei giovani).

16-18: Basilace si sofferma a esplicitare la triplice natura del tradimento di Polimestore. Le azioni di Polimestore sono rese con una triade di participi congiunti («οἰκτεῖρας [...] φεισάμενος [...] μελετήσας»).

18s.: L'insistenza sulla brama dell'oro come movente di Polimestore è già marcata in Euripide sia per bocca di Polidoro (Eur. *Hec.* 25) che nella sticomitia di Ecuba e Agamennone (Eur. *Hec.* 755). L'analogia tra il movente del crimine e l'espedito da cui scaturisce la pena (in questo caso l'oro) che è abitualmente cara a Basilace è stabilita già nell'*Ecuba* euripidea: la regina infatti attira Polimestore nella tenda delle prigioniere con il pretesto di fornirgli indicazioni su un tesoro nascosto della famiglia dei Priamidi (Eur. *Hec.* 1002).

19s. Ἔγνων [...] ἡ μήτηρ: Nel δῆγμα non si fa menzione di come Ecuba scopre l'inganno di Polimestore e la morte del figlio. Nella tragedia euripidea il cadavere di Polidoro, portato verso l'accampamento greco dalla mareggiata, viene scoperto e mostrato a Ecuba proprio mentre questa si prepara per le esequie della figlia Polissena, appena sacrificata come buon auspicio per la partenza delle navi.

24. Ricorre nuovamente l'espressione «θήραμα γίγνομαι» 'diventare preda di [...]', già presente in *Narr.* 8.22 (a proposito del riconoscimento di Achille).

25. L'espressione «ἀδίκους ὀφθαλμοῖς, che indica lo sguardo ostile, malevolo, è ricorrente nei progimnasmi di Basilace. Qui è introdotta in analogia con l'accecamiento di Polimestore e completa il binomio simmetrico delle pene inflitagli da Ecuba per cui l'uccisione dei suoi figli corrisponde direttamente a quella di Polidoro (26s.) e l'accecamiento allo sguardo iniquo gettato sul tesoro di Priamo (25s.).

Narr. 11

Storia di Dedalo

Con *Narr.* 11 inizia una sequenza di tre esercizi dedicati alla saga cretese e in particolare a Dedalo (*Narr.* 11), Pasifae (*Narr.* 12) e Icaro (*Narr.* 13). Grazie alla coerenza del suo nucleo tematico, la sequenza 11-12-13 è stata mantenuta dalla quasi totalità della tradizione manoscritta; fa eccezione il solo ms. V, che ordina 11-13-12 avvicinando il δῆγμα di Icaro a quello di Dedalo, presumibilmente per ottenere una ancora maggiore continuità tematica. I personaggi del mito cretese sono popolarissimi e contano innumerevoli menzioni: la loro storia è narrata, tra gli altri, da Apollodoro (*Bibl.* 3.1.3-4, 3.15.8²⁵¹), dall'epitomatore della *Biblioteca* (*Bibl. Epit.* 1.1-15²⁵²), da

²⁵¹ Passo ritenuto però interpolato; cfr. Frazer-Guidorizzi 1995, p. 389.

²⁵² L'Epitome si sofferma soprattutto sugli sviluppi legati all'impresa di Teseo contro il Minotauro: la fuga di Dedalo ed Icaro (*Bibl. Epit.* 1.12-13) dall'ira di Minosse non è da lui connessa con la costruzione

Zenobio (4.6), da Diodoro Siculo (4.77) e da Filostrato (*Im.* 1.16); l'amore di Pasifae per il toro è poi oggetto del *De incredibilibus* di Palefato (2) e di Eraclito (7).

La saga cretese è ben presente nella scuola tardoantica e bizantina: alla vicenda di Pasifae sono dedicati due διηγήματα di Libanio (*Prog.* 2.21, 2.22), una κατασκευή²⁵³ e una ἀνασκευή²⁵⁴ attribuite a Nicola il sofista, e un διήγημα di Giovanni Dossapatre (*RhGr.* 2, p.202.21-30 Walz); le vicende del mito cretese sono inoltre narrate anche nelle *Chiliadi* di Tzetze (*Hist.* 1.476-544). A queste vicende l'opera di Basilace dedica ampio spazio, al mito cretese sono infatti dedicate, oltre a questa triade di *narrationes*, due etopee: *Eth.* 20 (pronunciata da un marinaio che assiste al volo di Icaro e Dedalo) ed *Eth.* 25 (pronunciata da Pasifae innamorata del toro)²⁵⁵. I cinque esercizi presentano diverse interconnessioni e diversi rimandi interni che mostrano efficacemente la tendenza di Basilace a riprendere più volte dati schemi narrativi, sintattici e linguistici. Della storia di Dedalo²⁵⁶ vengono raccontati due momenti (che sono essenzialmente i momenti più topici della sua permanenza a Creta): la costruzione di una vacca per permettere a Pasifae, moglie di Minosse, di accoppiarsi con un toro e il conseguente tentativo di fuga insieme al figlio Icaro.

3. La capacità di Dedalo di spegnere la fiamma d'amore è presentata nel periodo incipitario sia di *Narr.* 11 (2s.: «σοφὸς ὢν ἐρωτικὴν ἀποσβέσαι πυράν») che di *Narr.* 13 (3: «πῦρ ἀφροδίσιον ἀποσβέσαι σοφός») in termini molto simili.

4. ἥρα παράνομα: L'amore di Pasifae per il toro è ovviamente presentato come una pulsione innaturale e aberrante dalla norma: il concetto è espresso in modo analogo nell'incipit di *Narr.* 13 (1: «ἐνόσει Πασιφάη παράλογον ἔρωτα»), dove l'amore di Pasifae è presentato come una malattia. Si esprime similmente anche Nicol. Soph. *Prog.* 4 (p. 299.27 Walz: «ἥρα παράλογον»).

7. ἀετῶν ἐπεσώρευσε πτέρυγας: Basilace riporta la versione più corrente e celebre del mito, secondo la quale Dedalo fabbrica per sé e per il figlio delle ali artificiali con cui volare via dall'isola²⁵⁷. Si ha qui l'aggiunta di un dettaglio supplementare rispetto alle altre redazioni: le piume con cui Dedalo fabbrica le ali sono precisamente definite come piume d'aquila.

della vacca di legno per Pasifae, ma al fatto che Dedalo rivelò ad Arianna, aiutante di Teseo, la via d'uscita del labirinto.

²⁵³ Nicol. Soph. *Prog.* 4 (*RhGr* I 298-301 Walz).

²⁵⁴ Nicol. Soph. *Prog.* 7 (*RhGr* I 307-310 Walz).

²⁵⁵ Le due etopee, oltre ad essere tematicamente affini, sono accomunate da una peculiarità: entrambe sono tradite dal solo ms. **W** e non sono altrimenti note, tanto da essere assenti dalle edizioni precedenti la 'scoperta' di **W** (i.e. quelle di Allacci e Walz). Si noti come, peraltro, i due esercizi siano le uniche due etopee per cui **W** è *codex unicus*.

²⁵⁶ Per la storia di Dedalo cfr. Diod. Sic. 4.76-79, dove la storia del personaggio è narrata con dovizia di particolari.

²⁵⁷ In Diodoro Siculo la fabbricazione delle ali non è menzionata: i due fuggono da Creta via nave con un'imbarcazione che la stessa Pasifae li aiuta ad ottenere. Secondo questa stessa versione Icaro muore non a causa del calore eccessivo del sole sulla cera delle ali, ma a causa di una discesa troppo precipitosa dalla nave (Diod. Sic. 4.77).

8s. L'espressione per cui Dedalo 'fornisce di ali anche il figlio Icaro' («καὶ τὸν παῖδα πτερωσάμενος Ἴκαρον») ricorre in termini pressoché identici anche in *Narr.* 13 (7: «ἐπτέρωσε τῆ σοφία καὶ τὸν παῖδα Ἴκαρον»).

10: τὸν Μίνω ξυναποδράς: ancora una tessera che ricorre identica in *Narr.* 13 (10: «τὸν Μίνω ξυναπεδίδρασκον»). Il verbo ἀποδιδράσκω – da Basilace impiegato con il preverbo -συν per enfatizzare il fatto che i due fuggono insieme – è usato nel contesto della fuga di Dedalo e Icaro da Creta anche da Tzetze in *Hist.* 1.505: «ἀποδρασκάσαντες ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου».

La ripetizione del verbo ἀποδιδράσκω instaura, tra l'altro, una delle simmetrie care a Niceforo; è infatti all'insegna di tre opposizioni simmetriche che si snoda questo penultimo periodo: Dedalo fugge con Icaro da Minosse, ma non dalla giustizia (10: «οὐχὶ καὶ τὴν δίκην ἀπέδρασεν»), evita lo scontro sulla terra, ma ne trova uno in cielo (11); è immune dalla vendetta di Minosse, ma non da quella di Helios (12s.).

14s. Basilace rimarca il fatto che il sole priva Dedalo del figlio infliggendogli una pena per analogia e colpendolo nella prole così come Dedalo stesso aveva colpito Helios permettendo a Pasifae, sua figlia, di realizzare il suo amore aberrante per il toro²⁵⁸. Questo concetto è espresso più volte nei progimnasmii: compare naturalmente in *Narr.* 13 (17s.: «καὶ τοῦτο μιμεῖται Δαίδαλον Ἥλιος [...]») ed è ripreso anche nell'etopea 20, dove il marinaio che osserva il volo dei due preannuncia a Dedalo la sua punizione (*Eth.* 20.50s.: «εἰς παῖδα ἐλύπει τὸν Ἥλιον Δαίδαλος, καὶ Δαίδαλον εἰς παῖδα τιμωρήσεται Ἥλιος»). L'immagine dell'unione innaturale di Pasifae con il toro ritorna anche nel διήγημα successivo, dedicato proprio a Pasifae (*Narr.* 12.5s.: «ταύρω τὴν ἄνθρωπον ὑποζεύγυσθαι»).

16. Nel finale dell'esercizio (che ha un tono spiccatamente moralistico) si dice che 'Icaro imparò a non affidare al sole qualcosa che sia fatto di cera': l'espressione ricorre, ancora una volta, in *Narr.* 13.13 («πιστεύει δὲ ταῖς ἀκτῖσι τὸν κηρόν») e in *Eth.* 20.53 («ἀκτῖσι πιστεύει κηρόν»).

Narr. 12

Storia di Pasifae

Argomento del διήγημα è l'amore di Pasifae per il toro: amore «ἀπανταχόθεν ἀνόμοιος» trattato, per bocca di Pasifae stessa, anche in *Eth.* 25. Nella tradizione scolastica²⁵⁹, la storia di Pasifae è oggetto dei due già menzionati διηγήματα di Libanio (*Lib. Prog.* 2.21, 2.22) e di un breve διήγημα di Giovanni Dossapatre (*Comm. in Aphth. Prog.*, in *RhGr* 2, p. 220.21-30 Walz²⁶⁰). L'esercizio è stato oggetto di due studi da parte di Garzya, che lo collegò al dramma euripideo delle *Cretesi* (sul quale cfr. ad *Eth.*

²⁵⁸ La pena per analogia eseguita colpendo la prole ricorda anche la vicenda narrata nel διήγημα di Polidoro dove all'assassinio di Polidoro da parte di Polimestore corrisponde quello dei figli di Polimestore da parte di Ecuba. (cfr. *Narr.* 10.26s., dove l'analogia è rimarcata esplicitamente).

²⁵⁹ Per la tradizione mitografica valga quanto detto a proposito di *Narr.* 11.

²⁶⁰ Basilace dà prova di conoscere questo testo, cfr. ad *Narr.* 13.

25)²⁶¹ e ad alcuni epigrammi dell'*Antologia Palatina* (AP 9.730, 734, cfr. Garzya 1967)²⁶².

Secondo la versione del mito narrata da Apollodoro (*Bibl.* 3.1.3) e ricordata da Diodoro Siculo (4.77) l'amore di Pasifae per il toro era stato suscitato da Poseidone per punire Minosse: quest'ultimo, infatti, era solito sacrificare al dio il toro più bello tra quelli nati ma, di fronte a un toro di eccezionale bellezza, lo aveva tenuto per sé sacrificandone uno più brutto. Nell'esercizio di Basilace, invece, non c'è alcuna traccia di Poseidone: a scatenare la passione di Pasifae è Eros, l'amore stesso, che ingaggia uno scontro diretto con la natura, φύσις, su ciò che è lecito e non è lecito realizzare. La responsabilità di quest'amore è invece attribuita ad Afrodite, madre di Eros, da Libanio (*Prog.* 2.21)²⁶³.

2. ἄνθρωπος ἦρα βοὸς καὶ γυναικὸς ἦν ταῦρος ἐρώμενος: il passo ricorda da vicino due espressioni che ricorrono in due progimnasmī, rispettivamente l'ἀνασκευή di Nicola (Nicol. Soph. *Prog.* 7, *RhGr* 1, p. 308.14s. Walz: «ἦρα βοὸς ἄνθρωπος οὔσα»), dove il soggetto è sempre Pasifae, e l'etopea di Giovanni Cinnamo, dove invece l'amore in questione è quello di Apollo per Dafne (Io. Cinn. *Eth.* 67: «καὶ θεοῦ ἦν ἐρώμενος ἄνθρωπος»; con identico ordine degli elementi).

4. Le attenzioni che Pasifae dedica al toro sono inevitabilmente frustrate, in quanto quest'ultimo è ovviamente indifferente al corteggiamento umano: Pasifae esprime frustrazione per il suo amore non corrisposto dall'animale anche in *Eth.* 25.40-50. Pignani e B.G. stampano «αἰνὸν ἐμυκήσατο» (muggiva un racconto, raccontava in un muggito), lezione del solo **W**, mentre il resto della famiglia *y* ha ἄν ἐμυκήσατο (**N** e **Pa**)²⁶⁴. È però preferibile la lezione tradita dalla famiglia *x*²⁶⁵, stampata da Allacci e Walz, con ὄν al posto di ἄν e quindi il participio congiunto introdotto da ὡς con un valore causale soggettivo.

4-6: L'innaturalità dell'unione tra Pasifae e il toro è espressa con una triade di infinitive i cui verbi insistono sulla sfera semantica dell'unione e del mescolamento: συντρέχω, συγκεράννυμι, ὑποζεύγνυμι. L'immagine dell'aggiungere insieme due elementi incompatibili quali una donna e un toro era presente anche in *Narr.* 11.15 (cfr. ad 11.14s.).

6-9: Gli approcci vani di Pasifae al toro si declinano nei tre elementi tipici del corteggiamento umano: le parole dolci, i sorrisi, i regali.

9-12: Si prospetta qui lo scontro tra la volontà deviante di Eros e la forza normatrice di Physis, espressa in una serie di azioni e controazioni in cui i due elementi sono citati in maniera pressoché ossessiva (Eros è citato quattro volte, Physis cinque, se si conta la prima occorrenza della r. 9). Lo scontro è da immaginarsi come interno a

²⁶¹ Sulle *Cretesi* si veda Cozzoli 2001.

²⁶² Garzya 1968, p. 72 offre inoltre un'analisi del testo e dei motivi in esso contenuti.

²⁶³ Lib. *Prog.* 2.21: «ἐγκαλοῦσά τι τῷ Ἥλιῳ ἢ Ἀφροδίτῃ πλήττει τὰς ἐκείνου θυγατέρας ἔρωσι καινοῖς». Gibson 2008, p. 27, riconduce l'ira di Afrodite nei confronti di Helios all'episodio omerico in cui egli rivela ad Efesto il suo rapporto con Ares (cfr. Hom. *Od.* 8.266-366).

²⁶⁴ Ma è sicuramente da leggersi in questa direzione anche l'ἀνεμυκήσατο di **V**.

²⁶⁵ Il participio è leggibile in **Ba** e in **P**, non in **Vi**, dove si trova in una porzione di supporto perduta.

Pasifae stessa, che rifiuta il lato bestiale del toro e ne soffre (12-14). Lo stesso scontro si profila anche in *Eth.* 25.51-55.

13. ὀρᾶν: Allacci e Walz stampano «ἐρᾶν», ‘amare’, che sarebbe calzante con il significato del passo, ma, oltre a non essere tradito da alcun codice, comporterebbe la perdita della simmetria di «ὀρᾶν» e «ὕπεβλέπετο», entrambi verbi di vedere, qui coinvolti in azioni di segno opposto.

15. L’espressione ‘ingannare il toro con l’aspetto (artificiale)’ ricorre identica nel proposito di Pasifae espresso in *Eth.* 25.56s.: «ἴνα τὸν ταῦρον ὑπέλω τῷ σχήματι».

16s. È l’ingegno umano, nella persona di Dedalo, a risolvere il conflitto tra Eros e Physis e a permettere l’unione.

χαλκόν: secondo la versione tradizionale del mito, narrata da Apollodoro (*Bibl.* 3.1.4) e da Ovidio (*Met.* 8.131) e ripresa dalla tradizione scolastica (Libanio, Nicola, Giovanni Dossapatre), Dedalo fabbrica per Pasifae una mucca in legno rivestita della pelle di una vacca. Nella redazione di Basilace, invece, la mucca è realizzata in bronzo (cfr. anche *Eth.* 20.42, 43, 49, *Eth.* 25.59, 63 dove il motivo del bronzo è molto insistito). Questa divergenza rispetto alla versione tradizionale è stata indagata da Garzya (1967), che ha notato come l’innovazione sia rintracciabile anche in una parte della tradizione dell’*Ars* ovidiana, in un non meglio identificato Vaticanus che, al posto del «vacca [...] acerna» (‘vacca di legno d’acero’) di *Ov. Ars.* 325, tramanda «vacca [...] athena» (‘vacca di bronzo’). Garzya ipotizza che questa innovazione possa essere stata suggerita sia a Basilace che all’interpolatore di Ovidio (in questo caso attraverso Ausonio) dalla lettura di alcuni epigrammi dell’*Antologia Palatina* (*AP* 9.730, 734) in cui la vacca bronzea di Mirone (posta sull’acropoli di Atene), è descritta come così realistica da attrarre un toro in carne ed ossa. Per quanto suggestiva, questa ipotesi non è verificabile: resta notevole il fatto che, nel parlare di una vacca di bronzo, Basilace si distacchi da tutti i precedenti modelli scolastici sul tema. Un modello che può aver influito in questo senso è quello toro di bronzo (o di ottone) nel quale secondo la tradizione il tiranno Falaride di Agrigento rinchiodava i condannati, sul quale si vedano Pindaro (*Pyth.* 1.95-96), Timeo (*FGrHist* 566 F 28), Callimaco (fr. 45-47 Pf.), Polibio (12. 25), Diodoro Siculo (9.18-19; 13.90) e Luciano (*Phalar.* 1.11-12). Le analogie sono molteplici: la forma dell’animale, il materiale (metallico, per potersi arroventare), i muggiti della macchina (nel toro di Falaride causati dalle grida dei condannati); la stessa definizione di Dedalo come artigiano abile nel bronzo potrebbe essere un riecheggiamento della figura di Perilao (o Perillo), inventore del toro di Falaride e, secondo alcuni (e.g. Luc. *Phalar.* 1.11-12), sua prima vittima. La grande popolarità di cui l’aneddoto del toro godette nel medioevo rende verosimile il fatto che l’immaginario di Basilace ne fosse influenzato e che alcune sue caratteristiche siano state trasferite sulla creazione di Dedalo.

19s. Allacci e Walz, stampano: «ἐφέλκεται τὸν ταῦρον ἢ τέχνη καὶ δελεάζει αὐτὸν τὸ πρὸς τὸν βοῦν ἐμφορὲς τοῦ χαλκοῦ», una redazione leggermente riarrangiata e semplificata dal punto di vista grammaticale, al posto del «ἐφέλκεται τὸν ταῦρον ἢ τέχνη, δελεάζει τοῦ χαλκοῦ τὸ πρὸς βοῦν ἐμφορὲς» conservato dalla tradizione.

20. μυκησάμενος ἔρωτα: il muggito del toro durante l'amplesso è descritto in termini simili a quelli in cui si parla del muggito irresistibile in *Eth.* 25.33 Pignani: «μυκηθμὸν ἐρωτικόν».

Narr. 13

Storia di Icaro

Narr. 13, che narra la storia di Icaro, è l'ultimo dei tre διήγηματα dedicati alla saga cretese e mostra moltissimi tratti concettuali e stilistici comuni ai due precedenti. La storia di Icaro, che precipita in mare e muore per aver voluto volare troppo vicino ai raggi del sole²⁶⁶, è limitata alla seconda parte del progimnasma (rr. 10-20), mentre la prima sezione (rr. 1-10) riprende gli elementi della vicenda già trattati in *Narr.* 11 e 12 quali l'adulterio di Pasifae, l'invenzione di Dedalo, l'ira di Minosse, lo stratagemma per la fuga.

1. L'incipit del racconto mostra una forte somiglianza con il διήγημα dedicato a Pasifae di Giovanni Dossapatre (*Comm. in Aphth. Prog.*, in *RhGr* 2, p. 220.21-30 Walz): entrambi gli esercizi presentano infatti Pasifae che, affetta da un amore innaturale, chiede aiuto a Dedalo; cfr. Io. Doxap. *Comm. in Aphth. Prog.* 21-23: «ἔπαθε Πασιφάη περὶ τὸν ταῦρον ἐρωτιάϊον, καὶ πάθος ὑποστᾶσα παράλογον ἐζήτει τὸν ἰασόμενον, καὶ Δαιδάλω μὲν ἀναγγέλλει τὸ πάθος». Cfr. inoltre ad 11.4.

2s. τάυρου νυμφοστόλον ἐλεῖν: Dedalo è definito 'pronubo del toro' anche in *Eth.* 20.56 («τὸν τοῦ τάυρου νυμφοστόλον»).

3s. Cfr. ad 11.3.

7. Cfr. ad 11.8s.

Il verbo «ἐσχηματίσατο» è lezione propria della famiglia *y* (con la sola eccezione di **V**, che lo omette), mentre *x* ha «ἐμηχανήσατο» (conservato da Allacci e da Walz). Nonostante le due lezioni siano di pari valore e i due verbi siano entrambi tipicamente usati da Basilace nei contesti di metamorfosi, travestimento e inganno, si è preferita la forma di σχηματίζω perché descrittiva un'azione più vicina a quella compiuta da Dedalo che, appunto, *assume le sembianze di* un uccello.

8s. Nel διήγημα sono inserite due frasi di carattere sentenzioso che prendono spunto dalla vicenda, incentrate rispettivamente sull'amore paterno per i propri figli (8s., rifiuto di Dedalo di fuggire senza Icaro) e sull'indole impulsiva e gaudente dei giovani (14s., impulsività e imprudenza di Icaro).

10. Cfr. ad 11.10.

13. Cfr. ad 11.16.

14s. La massima circa il comportamento impulsivo dei giovani è introdotta dalla stessa formula con cui in *Narr.* 10 era introdotta quella sull'indole infida dei barbari (11: «τοιούτων γάρ τι χρῆμα ὁ βάρβαρος»).

²⁶⁶ Per le fonti mitografiche e per le riprese scolastiche del mito cretese valga quanto detto per *Narr.* 11.

17ss. L caduta in mare di Icaro è descritta in termini molto simili in *Narr.* 11 (12s.: «κατὰ πελάγους ἤφει τὸν Ἴκαρον»).

Ritorna il tema della pena di Dedalo per analogia, presente anche in *Narr.* 11.13s. e in *Eth.* 20.50s. In questa sua declinazione è accentato simmetricamente il concetto di invenzione: come Dedalo ‘creò’ il minotauro da Pasifae, Helios dà origine alla denominazione di mare Icaro. L’etimologia del nome del mare Icaro (che si situa tra le isole di Patmo e Lero) è ricordata in molte redazioni del mito, e.g. in quelle di Diodoro Siculo (4.77, secondo cui però, come già detto, la morte di Icaro avviene per naufragio) e di Tzetze (*Hist.* 1.508).

Narr. 14

Storia della presa di Troia

Il διήγημα narra in modo piuttosto conciso lo stratagemma del cavallo messo a punto da Odisseo per penetrare all’interno della città.

1. L’incipit del progimnasma ricorda, per struttura, l’incipit delle *Storie* tucididee, in cui l’argomento dell’indagine è definito con un compl. oggetto diretto e con una proposizione (cfr. Thuc. 1.1: «Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων, ὡς ἐπολέμησαν»).

2-7. La prima sezione del διήγημα consta di un’enumerazione – piuttosto lunga e verbosa – degli orrori scaturiti dal ratto di Elena che hanno caratterizzato la guerra di Troia. La serie consta di diciassette elementi e, in particolare, di diciassette sostantivi femminili, per lo più declinati al nominativo plurale (solo quattro di essi sono infatti al nominativo singolare; 3s.: σύμπηξις, διαπεραίωσις, στρατοπέδευσις, κατασκήνωσις). Si tratta nella quasi totalità dei casi di coppie soggetto-complemento di specificazione: solo in due casi su diciassette si ha la coppia soggetto-complemento di luogo (3s.: ἐν ἄλλοδαπῇ στρατοπέδευσις, ἐν βαρβαρικῇ κατασκήνωσις). Nello specifico, i genitivi in cui sono espressi i complementi di specificazioni sono quasi sempre plurali: solo un genitivo su quindici è singolare (3: ἀχανοῦς πελάγους). Questa lunga enumerazione, realizzazione estrema di una tendenza all’accumulazione che è propria dello stile scolastico di Basilace e del genere del progimnasma in generale, si spiega bene alla luce di quelli che dovevano essere i suoi scopi didattici. L’enumerazione permette infatti di condensare una quantità di lessico specifico e vario e di focalizzarsi su un argomento grammaticale preciso, in questo caso, verosimilmente, i sostantivi femminili della prima declinazione e il genitivo.

6. Le immagini evocative dei fiumi di sangue («αἱμάτων πηγαί») e delle correnti di lacrime («δακρύων ῥοαί») occorrono identiche in, rispettivamente, Cosma Indicopeleuste (*Topographia Christiana*, 3.18.19) e nella *Vita Lazari in monte Galesio* (*Acta Sanctorum III*) 543.1.41 Delehaye.

Narr. 15

Storia di Odisseo

L'esercizio è incentrato sull'episodio in cui Odisseo finge di essere impazzito per non partecipare alla spedizione contro Troia, ma viene smascherato da Palamede con uno stratagemma che minaccia l'incolumità del figlio Telemaco. L'episodio, risalente ai *Cypria*²⁶⁷, è narrato, con alcune differenze di trama, nell'epitome ad Apollodoro (*Bibl. Epit.* 3.7), da Luciano (*De domo*, 30) e da Filostrato (*Heroic.* 33.4); è inoltre narrato da Igino (*Fab.* 95) e Ovidio (*Met.* 13.34-45, 56-62, 308-312). In ambito strettamente scolastico, ha un precedente nella σύγκρισις di Odisseo e Nestore di Nicola (Nic. Soph. *Prog.* 10.1, *RhGr* 1, p. 355-358 Walz) e in un δῆγημα di Giorgio Pachimere (Georg. Pachym. *Narr.* 1, *RhGr* 1, p. 552 Walz). È inoltre ripreso da un racconto inserito da Costantino Manasse nella sua Χρονική σύνοψις e in un'epistola di Massimo Planude (*Ep.* 11)²⁶⁸.

1-5. Si racconta lo stratagemma adottato da Odisseo, che aggioga un cavallo ad un bue pretendendo che questi tirino insieme il suo carro.

2-4. La locuzione «βοῦν ἵππῳ συμπνεῖν ἐβιάζετο» è ripresa da Basilace in *Eth.* 25.52 a proposito di Paifae: «συμπνέειν ταύρῳ ἐβιάζεται». Il riferimento a questa unione come innaturale (4) si trova anche in Nic. Soph. *Prog.* 10.1 (356.18 Walz): «ζεύξας τοὺς μὴ προσήκοντα»

5-14. Palamede comprende che si tratta di una finzione (di una recita, poiché viene usato il termine δράμα al r. 6: «τὰ τοῦ δράματος») per evitare la partenza e ricorre a un espediente per smascherarlo: afferra Telemaco e lo pone sulla traiettoria del carro, costringendo Odisseo a fermarsi per non uccidere il proprio figlio e scoprendo in questo modo che egli era perfettamente sano di mente²⁶⁹. Odisseo si ferma, vinto dal fuoco della natura (12: «τὸ τῆς φύσεως πῦρ»), cui viene attribuita una triade di azioni in *climax* (12s.: «ἀναρριπίζει [...] ὑπεκκᾶει [...] πολιορκεῖ τὴν ψυχὴν»).

7s. Il verbo ἀρπάζω è usato per il gesto con cui Palamede afferra Telemaco anche in Apollod. *Bibl. Epit.* 7: «ἀρπάσας δὲ Τηλέμαχον».

12. La locuzione μανίαν σχηματίζω ricorre in Basilace proprio a proposito di questo episodio anche in *Narr.* 8.24s. («μανίαν σχηματιζόμενον») e si trova anche in Nicol. *Prog.* 10.1 (*RhGr* 1, p. 356.19 Walz): «μανίας ἐσχηματίζετο».

15-21. L'etopea si chiude con la menzione delle gesta di Odisseo in favore dei Greci durante la guerra, attraverso una triade di azioni: «ξυνεμάχει [...] ἐπεβούλευε [...] ἤσκει». L'ultima di esse, in particolare («κατὰ Παλαμήδους ἤσκει τὸ δόλιον») si riferisce al complotto contro Palamede che Ulisse escogiterà per vendicarsi. L'episodio

²⁶⁷ L'episodio è narrato nell'*argumentum* dei *Cypria*, tratto dalla *Crestomazia* di Proclo (Procl. *Chrest.* 80 = *argum. Cypria* § 5 West = p. 40, rr. 30-33 Bernabé): «καὶ μαινέσθαι προσποιησάμενον Ὀδυσσεῖα ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφόρασαν, Παλαμήδους ὑποθέμενου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες».

²⁶⁸ Per uno studio più approfondito del personaggio di Palamede nei progimnasmi bizantini, e per ulteriore bibliografia, si rimanda a Taxidis 2010.

²⁶⁹ In Apollod. *Bibl. Epit.* 7: Palamede non posiziona Telemaco sulla traiettoria dell'aratro manovrato dal padre, ma finge di uccidere Telemaco con la spada.

era narrato nei *Cypria*: cfr. *argum. Cypria* § 12 West ed è ripreso da Apollod. *Bibl. Epit.* 3.8: Odisseo fabbrica false prove a carico di Palamede che lo incastrano come spia dei Troiani e lo portano ad essere condannato a morte e lapidato dai Greci. Basilace fa riferimento a questo episodio in *Eth.* 16.26s., quando Aiace invita Palamede a vendicarsi di Odisseo per la lapidazione subita.

Narr. 16

Storia di Mirra

Il δῆγμα racconta la storia di Mirra, protagonista, nel corpus di Basilace, anche di *Eth.* 22. Secondo la tradizione, Afrodite punì una ragazza di nome Mirra, colpevole di non averne onorato il culto, facendola innamorare del proprio padre, Teia (o Cinira²⁷⁰). Mirra, con la complicità della nutrice, riuscì ad avere rapporti sessuali con il padre, ignaro di tutto, per dodici notti, fino a che l'uomo comprese che la sua amante era proprio sua figlia e, sconvolto, decise di ucciderla. Mirra, cercando scampo dal padre, implorò gli dèi di renderla invisibile ai mortali e quelli, impietositi, la trasformarono in albero. La vicenda è narrata, tra gli altri, da Apollodoro (*Bibl.* 3.14.4), Antonino Liberale (*Metam.* 34), Igino (*Fab.* 57); la gravidanza 'arborea' di Mirra è menzionata da Licofrone (*Alex.* 828-830)²⁷¹. Coeva a quella di Basilace è ancora una volta la redazione di Tzetze, che ne narra la vicenda in uno scolio dedicato a Mirra, Dafne e Narciso²⁷². La vicenda è poi trattata in alcuni scoli (e.g. gli anonimi *Scholia in Aphth. oni Progymnasmata* [*RhGr* 2, p. 584.34 Walz]), gli *Scholia in Oppiani Halieutica* 403 Bussemaker).

Nel racconto vengono ripercorse le tappe della vicenda che portò alla trasformazione di Mirra in albero. È particolarmente evidenziato il tema dell'ebbrezza che permise la vicenda: Mirra, ebra d'amore (6s.: «μεθύουσα Ἔρωτι») ricorre ad un'altra ebbrezza (7: «ξυνεῖδε μέθην ἄλλην») per scalfire la σοφοσύνη del padre e potersi unire a lui.

9-10. Rispetto alla storia narrata da Apollodoro, si ha qui una variazione significativa: mentre in *Bibl.* 3.14.4 Teia si unisce alla figlia per dodici notti in maniera del tutto inconsapevole, credendo di avere a che fare con una donna a lui estranea, nel

²⁷⁰ Esistono molteplici versioni del nome del padre di Mirra: Apollodoro (cit. *infra*) lo definisce Teia, re d'Assiria, ma una versione più diffusa del mito ritiene Mirra figlia di Cinira, re di Cipro; Igino (*Fab.* 57) parla di un Cinira re assiro e Antonino Liberale (*Met.* 34) definisce Mirra figlio di Belo. Per una concisa ma utile disamina delle due attribuzioni geografiche del mito – l'isola di Cipro e l'Assiria – e per le diverse versioni in merito al nome al padre di Mirra, cfr. Frazer-Guidorizzi 1995, pp. 371-372. Per quanto riguarda questo δῆγμα e l'etopea relativa a Mirra, i testimoni sono tutti concordi nel chiamare il padre Teia, nome che quindi è mantenuto nell'edizione di entrambi gli esercizi. Il manoscritto **P**, che nell'etopea usa la grafia corretta del nome di Teia, nel δῆγμα usa le grafie Θύαντος e Θύαντα, altrove non attestate.

²⁷¹ Lycophr. *Alex.* 828-829: «ὄψεται δὲ τλήμωνος | Μύρρας ἐρυμὸν ἄστου, τῆς μογοστόκου | ὠδῖνας ἐξέλυσε δενδρώδης κλάδος».

²⁷² Tzetz. *Scholia ad exegesis in Iliadem*, 27.1 Papatthomopoulos (2007).

διήγημα egli agisce guidato dall'ubriachezza (9: ὑποπίμπλαται μέθης) che gli fa perdere la ragione e il pudore.

10-14. L'ebbrezza di Teia introduce una pericope dal tono didascalico sul potere psicotropo dell'amore e del vino definiti, in un'immagine suggestiva 'ladri di anime umane', «ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἄμφω λησταί» (11). L'accostamento del vino e di Eros è proverbiale: in *Eth.* 22.33, proprio a proposito di Mirra, il fuoco di Eros e il vino formano un doppio fuoco («διπλῶ πυρί»), mentre in *Eth.* 19.32s. Eracle parla, a proposito del suo amore per Onfale, di 'fuoco nel fuoco' («πῦρ ἐπὶ πυρί») e di una doppia ebbrezza («μέθην διπλῆν»). Parla di ebbrezza a proposito di Teia anche Giovanni Cinnamo, che accosta la vicenda a quella di Apollo e Dafne, oggetto della sua etopea: cfr. Io. Cinn. *Eth.* 39: «ὁ μὲν ἐμέθευεν ἔρωτι, ὁ δὲ οἴνω, τῷ ἐπικούρω τοῦ σώματος»²⁷³. L'immagine dell'ebbrezza di vino e d'amore è naturalmente più antica: si trova già, per esempio, in Filone di Alessandria, in *Leg. All.* 3.182.2: «τοὺς οἴνω ἢ ἔρωτι μεθύοντας». Ricorre, comprensibilmente, anche nel romanzo: cfr. Eust. Macr. 11.9.16: «καταβεβακχυμένον καὶ οἴνω καὶ ἔρωτι».

L'ebbrezza è rappresentata come un assalitore che ha la meglio sulle difese di un'acropoli (la ragione che alberga nell'animo umano) e riesce a spalancare le porte della città.

15-19. Una volta tornata in sé, Mirra, sconvolta, implora gli dèi di cambiare la sua natura (18: «μεταβαλέσθαι τὴν φύσιν») e viene trasformata nell'omonimo albero.

19-22. La chiusa dell'esercizio getta un ponte verso gli sviluppi della vicenda: dall'albero nascerà Adone, ragazzo dalla bellezza straordinaria (21: «χρῆμα κάλλους ἀμήχανον»), e con lui l'amore di Afrodite (21s.: «τὰ τῆς Ἀφροδίτης παιδικά»). Queste vicende sono narrate nella sezione conclusiva dell'etopea dedicata a Mirra (*Eth.* 22.40-53). In *Sch. in Aphth. Prog. 2 (RhGr 2, p. 584.34 Walz)*, l'aprirsi della corteccia per il parto di Adone è descritto con una locuzione quasi identica a quella di questo διήγημα: «τὸν φλοιὸν ἀπορρήξασα».

²⁷³ Per l'edizione dell'unica etopea nota di Giovanni Cinnamo, cfr. Bánhegyi 1943. Vari testi del *corpus* di Basilace condividono immagini e lessico con questa etopea.

Γνώμαι

‘Εὐεργετῶν νόμιζε μιμεῖσθαι Θεόν’.

Καὶ ἐξ ἄλλων μὲν πολλῶν ὁ πολὺς τὰ θεῖα καὶ μέγας Γρηγόριος ἐγνωρίζετο. Ἡ δὲ σοφία ἦν αὐτῷ τὸ ἐπίσημον, οὐ μόνον ἢ κάτω καὶ συρομένη καὶ στροφαῖς λέξεων καὶ λόγοις ἀποκρότοις κατακηλοῦσα τὰς ἀκοάς, ἀλλ’ ὅση καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀνάγει τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν καὶ τὸν κοσμοποιὸν ἐξαίρει Θεόν, καὶ τὸν ἄρρητον
5 πλοῦτον τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος ἐκφαντορικῶς ἡμῖν παριστᾷ καὶ τὸ εὐσταλὲς καὶ κοῦφον καὶ εὐζωνον τῷ δεσπότη χαρίζεται νῶ, ὡς κατὰ τῆς σαρκὸς συμμαχοῦσα τῷ πνεύματι. Ὅσα μὲν οὖν οὗτος περὶ τε φυσιολογίας πνευματικῆς περὶ τε δογματολογίαν οὐράνιον καὶ περὶ τὰ χωριστὰ τῆς ὕλης ἐπόνησε καὶ τὸ μέγα τῆς Τριάδος μυστήριον καὶ τὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Σωτῆρος ἀπόρρητον τὸ ἀπ’
10 αἰῶνων καὶ γενεῶν κατὰ τὸν θεῖον κεκρυμμένον ἀπόστολον, τίς ἂν παραστήσαι λόγος ἐφίκοιτο; Ἀλλὰ γε πρὸς τὸ προκείμενον ἡμεῖς τὸν λόγον ἰθύνωμεν καὶ θεωρητέον, τί περὶ τῆς εὐποΐας ἢ τοῦ πνεύματος σάλπιγξ ἐσάλπισεν ἢ πάντα περιηχοῦσα τὰ πέρατα· μέγα γάρ τι κέρδος ἐντεῦθεν ἐμπορευσόμεθα.
Ὁ τῶν καταδεεστέρων, φησίν, ἐπιστρεφόμενος καὶ εὖ ποιῶν κατὰ διηνέκειαν
15 μιμεῖται τὸν ἀπάντων δεσπόζοντα. Καὶ ταῦτα μὲν τῆς θεηγόρου γλώττης τὰ ῥήματα, ὅτι δὲ καὶ πρὸς ἀκρίβειαν ἰαμβοκρότοις λόγοις ταῦτα εἶρηκεν, ἢ τῶν λόγων ἀνάπτυξις τε καὶ μεταχείρισις τρανώσει σαφέστατα.
Πάντα γὰρ ὁ δημιουργὸς πρὸς εὐεργεσίαν τῶν ἀνθρώπων παρήγαγεν· ἥλιον πηγὴν τοῦ τῆδε φωτὸς ἡρέμα πως τῷ ἀέρι συγκεραννύμενον καὶ προσηνῶς τοῖς ὄμμασι

Tit. Εὐεργετῶν νόμιζε μιμεῖσθαι Θεόν = Greg. Naz. *Carm. Mor.* 30.5 (PG XXXVII 909.4) || **5s.** Jo. Chrys. *Hom. in Jo. I* (PG LIX 28.32s.): ἀλλ’ εὐζωνον εἶναι καὶ κοῦφον || **9s.** Col. 26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰῶνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν ||

Codd. Ba P; **Edd.** Walz, Pignani, Hock-O’Neil, Beneker-Gibson

Ins. χρεια (χρεία λογική^{pc}) Ba; τοῦ αὐτοῦ χρεια P

1 τῶν σοφωτάτων ψαλλόντων add. Pignani (e Ba) || **4** ἄρρητον codd. Walz B-G: ἄρρηκτον Pignani (ἄρρη τον Ba) || **7** περὶ τε φυσιολογίας πνευματικῆς P : περὶ τε φυσιολογίαν πνευματικὴν Walz B-G (def. Hörandner) : περὶ τε φυσιολογίας πνευματικᾶς Ba Pignani Hock-O’Neil || **9** ἐνανθρωπήσεως codd.: ἐν ἀνθρώποις edd. (σαρκώσεως Hock-O’Neil addiderunt post Σωτῆρος) || **19** συγκεραννύμενον codd. : κεραννύμενον edd.

20 προσεμπίπτοντα, εἴτε ταῖς ἀνὰ γαῖς τοῦ πυρὸς καταπυρσεύουσιν τὸ περίγειον· γῆν
 χλοηφόρον μυρίοις περιπυκαζομένην τοῖς ἄνθεσι καὶ καρποφόρα δένδρα
 βλαστάνουσιν· μυρία ζῶα ἐκ θαλάσσης, ἐξ ἀέρος, ἐκ γῆς· πηγὰς ναούσας γλυκερὰ
 καὶ διειδέστατα νάματα. Ὁ γοῦν πρὸς τοσαύτας καὶ τηλικαύτας εὐεργεσίας τῆς
 25 πηγαιῆς χρηστότητος ἀφορῶν, καὶ ἑαυτὸν πάντα προῖέμενος καὶ ἐν ὑψηλῷ καὶ
 μεγάλῳ κηρύγματι προκαλούμενος, «Δεῦτε πάντες, ἐμὸν ἄρτον φάγετε καὶ πίετε
 οἶνον ὃν ὑμῖν κεκέρακα. Ἀπολαύσατε τῶν ἐμῶν, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, τοῦ Θεοῦ
 δωρεῶν, ἀργύρου, χρυσοῦ, μαργάρων διαυγῶν, λίθων πολυτελῶν, περιβλημάτων
 λαμπρῶν, οὐδὲν ἐμοί» λέγων «ἥδιστον, εἰ μὴ καὶ πρὸς κοινήν ἀπόλαυσιν καὶ
 30 μετάληψιν πρόκειται· οὐ γὰρ τῆς τῶν ἐτέρων ζωῆς τὴν οἰκείαν αὐτὸς
 προτίθεμαι». Ἐγαλμα τοῦ Θεοῦ περικαλλές ἑαυτὸν περὶ τὸν χθόνιον τοῦτον χῶρον
 εἰργάσατο καί, παρ' αὐτοῦ παρηγγεμένος τῆς μὲν κατ' αὐτὸν οὐσίας διΐσταται,
 ἀπομιμεῖται δ' ὡς ἐφικτὸν κατὰ γε τὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ προνοητικὸν καὶ
 φιλόφρονον, ἅτε πᾶσι τὰ πρὸς χρείαν φιλοτιμούμενος, δοτὴρ ἀγαθῶν καὶ αὐτὸς
 μετὰ Θεὸν καὶ ὢν καὶ θρυλούμενος πανταχοῦ.

35 Ὁ δὲ συνέχων καὶ κατορύττων τὰ κάτω μένοντα καὶ ἄνθεσιν ἴσα ῥέοντα καὶ μὴ
 δεδυνημένα πρὸς ἐτέραν λῆξιν ἡμῖν ἐντεῦθεν χωροῦσιν ἐφέπεσθαι, τὸ κοινὸν
 ἀπαναινόμενος ἀγαθὸν καὶ τὸ φύσει κοινωνικόν, μὴ τῆς τῶν ὁμοφυῶν ἀπορίας
 ἐπιστρεφόμενος, μὴ τῆς ταλαιπωρίας τῶν ὁμογενῶν προμηθούμενος, μόνης δὲ τῆς
 σφετέρας ἐξεχόμενος ἀπολαύσεως, ἐκτρέχει τοῦ πρὸς ὃν ἀφορᾶν ἐπετράπημεν ὡς
 40 εἰς προχάραγμά τι καὶ προκέντημα, ἀποδιΐσταται τῆς ὑπερβαλούσης τοῦ Θεοῦ
 φιλοφρονίας καὶ ἀγαθότητος. Ἐγγίζει γὰρ ὁ Θεὸς τοῖς ἐγγίζουσι καὶ τῶν
 διΐσταμένων ἀφέστηκεν.

Ἦρα μοι τὸν φυτουργὸν τὸ τῆς φύσεως ἔργον ἀπομιμούμενον· ἐκείνη, διὰ φλεβῶν
 ὡς διὰ τινῶν σωλήνων πρὸς τὰ τοῦ σώματος μόρια τὸ αἷμα διαπορθμεύουσα,
 45 τρέφει, ζωογονεῖ, συνιστᾷ· οὗτος, διὰ τινῶν συχῶν ὀχετῶν τὸ ὕδωρ πρὸς τὰς
 ἀμάρους ὀχετηγῶν, ποτίζει καὶ αὔξει καὶ τὰ βλαστήματα γόνιμα δείκνυσιν. Ὡς οὖν

25s. Sept. Prov. 9, 5: Ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν
 || 35 Greg. Naz. Or. 43.19.2: ῥέουσιν ἴσα καὶ ἡρινοῖς ἄνθεσιν

20 καταπυρσεύουσιν codd. Walz Pignani : καταπυρσεύοντα B-G : καταπυρσεύσαντα
 Hock-O'Neil || 21 καρποφόρα δένδρα Ba : καρποφόροις δένδροις edd. || 39 ἐκτρέχει Ba
 : ἐκτρέχων edd.

οὗτος τὴν ἐπιτροπεύουσαν φύσιν ἀπομιμῆται, τῆς τῶν φυτῶν ἀρδείας ἐπιμελόμενος, τῆς τῶν δένδρων προνοίας κηδόμενος, οὕτω καὶ οὗτος τὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ προνοητικὸν τοῦ Θεοῦ παραζηλῶν καὶ φιλόανθρωπον μιμῆται

50 τὸν πάσης ὑπεριδρυμένον ὄντοτης.

Ἀβραὰμ καὶ Ἰωσήφ καὶ οἱ φαιδροὶ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες ἱκανοὶ τῷ λόγῳ πρὸς ἔνδειξιν, τοσοῦτον φιλοξενίας καὶ πτωχοτροφίας φροντίσαντες ὡς οὐδενὸς ἑτέρου τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ καὶ ὁ σοφώτατος Σολομῶν καὶ Δαυὶδ ὁ προφήτης ἅμα καὶ βασιλεύς μακαριστὸν ἡγοῦνται καὶ ἔργον Θεοῦ ἐργαζόμενον τὸν εὖ ποιεῖν

55 προελόμενον καὶ τὸν ἰλαρὸν δότην καὶ μὴ ἀνώμαλον βλέποντα.

Διὰ ταῦτα καὶ ὁ θεοφόρος οὗτος πατὴρ τὸ σοφὸν τοῦτο καὶ συνέσεως πλήρες ὑψηγόρησε λόγιον.

55 Sept. Prov. 22.8a: ἄνδρα ἰλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός 2 Cor. 9.7: ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός

53 ὁ σοφώτατος codd. : σοφώτατος edd. || **56** θεοφόρος Ba edd. : θεοφορούμενος P

Sent. 2

Χάρις χάριν γάρ ἐστὶν ἢ τίκτους' αἰεί.

Σοφοκλῆν ἐπαινέσαι προάγομαι, οἷς τοῦ μέτρου τὴν χάριν ἐτήρησε καὶ
γνωμολογεῖν οὐκ ἀπέλιπε. Μοιχείας μὲν γὰρ καὶ γυναικῶν ἀρπαγὰς καὶ τὴν
ἄλλην ἐκ τοῦ μύθου φλυαρίαν ἀπέπτυσε, πρὸς μόνον δὲ τῆς ποιητικῆς εἶδε τὸ
χρησιμώτατον καὶ γλῶτταν ἀσκῶν εἰς εὐσέβειαν οὐ κατεπαίρεται θεῶν, οὐκ
5 ἐκτραχηλίζει τὴν νεότητα πρὸς ἀσέλγειαν. Ἀλλὰ τῶν ἄλλων μυθολογούντων
αὐτός, τὸ τοῦ μύθου περιττὸν ἀποσκευασάμενος, διέξεισι μὲν, εἰ τύχοι, μοιχείαν
Αἰγίσθου καὶ σφαγὴν Ἀγαμέμνονος, ἀλλ' οὐκ ἀφῆκε τὸ κακὸν ἀτιμώρητον, ἀλλ'
εὐθὺς ἐπὶ σκηνῆς Ὀρέστης εἰσάγεται καὶ πίπτει μετὰ μοιχείαν Αἰγίσθος, καὶ ὁ
θεατῆς ὄρᾳ τὸ ξίφος ἐπανατεινόμενον τοῖς μοιχοῖς καὶ τὸ κακουργεῖν οὐκ
10 ἐθάρρησε. Σωφρονίζει παρ' αὐτῷ καὶ μαινόμενος Αἴας τοὺς ὁμόφυλον ἐπὶ ψυχῆς
μάχην ὠδίνοντας, ἔχει τι παραμύθιον παρ' αὐτῷ καὶ δυστυχῶν ἄνθρωπος, κἂν
ἴδῃ τὴν Ἥλέκτραν πενθοῦσαν, οὐ μόνος πενθεῖν ὑπολήψεται, οὐδ' ἔξω φύσεως
νομιεῖται τὴν συμφορὰν. Ὀρέστου δ' ἐπανάκοντος κάκεινῃ τὰ τοῦ πάθους
οἰχίσεται καὶ θεατῆς δυστυχῶν οὐκ ἀτελεύτητον γνώσεται τὸ κακόν. Οὕτως ἐγὼ
15 τὴν Σοφοκλέους τραγωδίαν καὶ δῆμιον ἔννομον τίθεμαι καὶ τύχης ἀγνωμονούσης
ὀρίζομαι παραμύθιον καὶ μοι δοκεῖ λέγειν ὡς ἀπὸ τῆς σκηνῆς· «Πενθεῖς; ἔλπίζε
ποτε καὶ χαιρήσιν, ὅτι καὶ Ἥλέκτρα μετεβεβλήκει τὸ δάκρυον. Πλουτεῖς καὶ ἐπὶ
τούτῳ μέγα φρονεῖς; Μὴ θάρρει· τὰ τῆς τύχης μένειν οὐκ οἶδε ρέυματα, ἀλλ'
οἴχεται θᾶπτον καὶ μεταρρεῖ, καὶ σωφρονιζέτω σε μετὰ βασιλείαν ἐκπίπτων
20 ἀλήτης Οἰδίουπος. Ἀλλ' ἐπιμαίνῃ τῷ κάλλει καὶ συγγέεις γονὴν καὶ πρὸς τὸ τῆς
μοιχείας καταφέρῃ κακόν, ὅρα μοι τὸν Ὀρέστην μετὰ τοῦ ξίφους καὶ μητρὸς οὐ

Codd. Ba, P, L, W

Ins: λογικὴ χρεια Ba : om. P : τοῦ αὐτοῦ γνῶμαι L : τοῦ αὐτοῦ γνῶμη W

Tit: Soph. *Ai.* 522

Tit: χάρις χάριν γάρ ἐστὶν ἢ τίκτους' αἰεί Ba P W : om. L

8 μετὰ μοιχείαν Ba P B-G Hock-O'Neil : μετὰ μοιχείας L W Walz Pignani || **11** μάχην
Ba P L edd. : μάτην W || **13** πάθους Ba P Walz : πένθους L W Pignani B-G Hock-
O'Neil || **18s.** τὰ τῆς τύχης μένειν οὐκ οἶδε ρέυματα Ba P edd. : τῆς τύχης τὰ ρέυματα
οὐκ οἶδε μένειν

φεισάμενον». Τοιαῦτα τὴν Ἀθηναίων πόλιν ὁ καλὸς οὗτος ποιητὴς ἐσωφρόνιζεν. Ἥλικον μὲν τὸ πάθος ἐπὶ σκηνῆς ἐχορήγησεν! Ὅσον δὲ τὸ ἦθος μετὰ γνωμολογίας τοῖς δράμασιν ἐγκατέμιξε! Καὶ τὸ τῆς ἐπωνυμίας σοφὸν ἔργοις
25 αὐτοῖς ἐβεβαίωσε, τοῦτο τοῖς περὶ τραγωδίας γενόμενος, ὃ τοῖς περὶ ποίησιν Ὅμηρος. Ἄλλ’ ὅσφ τοὺς ὁμοτέχνους τῷ περιόντι τῆς σοφίας αὐτὸς ἀπεκρύψατο, τοσοῦτῳ καὶ τῶν λοιπῶν ἐκείνου γνωμῶν τὸ περὶ χάριτος γνωμολογηθὲν χαριέστατον.

Ἐκ τοῦ καλῶς, φησί, δρᾶν τὸ καλῶς παθεῖν περιγίνεται καὶ πάνθ’, ὅποσα μήτηρ
30 παιδί, καὶ χάρις ἀντὶ χάριτος γίνεται.

Πρῶτον μὲν τὸν ποιητὴν ἐπαινῶ, οἷς καλῶς τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν ἐσκέψατο καὶ ὡς χαρίζεσθαι πεφύκαμεν ἄνθρωποι μετὰ τὸ λαβεῖν καὶ δρῶμεν εὖ παθόντες. Ἐπειτα καὶ τοὺς ἀγεννεστέρους τῶν ἀνθρώπων ἀπέσκωψεν, εἰ στεῖραν οὕτως ἔχει τις τὴν ψυχὴν ὡς τὸ τῆς χάριτος σπέρμα λαβοῦσαν μὴ τὸν τῆς
35 εὐγνωμοσύνης ἀντιδοῦναι καρπὸν. Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ τῶν ἔργων μαρτυρίαν προσεπιθείημεν, πολὺ δικαιότερον τῆς γνώμης τὸν ποιητὴν θαυμασόμεθα. Τίς οὖν ἢ περὶ τῶν ἔργων ἐπιβεβαίωσις; Οὐ πάντα πᾶσιν ἀρχῆθεν ἐφεύρηται, ἀλλ’ ἕτερα μὲν Ἑλλήνων σοφίσματα, ἕτεροι δὲ Φοινίκων ἐπίνοια καὶ Περσῶν ἄλλα τεχνήματα, ἔχουσί τι καὶ Θρᾶκες οὕτω τοῖς ἄλλοις ἐλθὼν εἰς εὐρεσιν
40 ἐπιδείξασθαι· καὶ τῶν ἐθνῶν ὡς ἕκαστα διηρημένα τοῖς γένεσι καὶ ταῖς ἐπινοίαις διήρηνται. Ἄλλ’ ἦκεν ἢ χάρις κοινωνικὸν τι χρῆμα καὶ φίλιον καὶ τὸ θηριῶδες ἐξελοῦσα τῆς γνώμης πρὸς τὸ ἀνθρωπικώτερον μετερρύθμισε καὶ νῦν παρὰ τοῦτο τῶν θηρίων διενηνόχαμεν ἄνθρωποι. Ἐκεῖθεν ἡμῖν ἦλθε καὶ τὸ συναγελαστικόν, ἐκεῖθεν καὶ τὸ τῆς φιλίας ἔχομεν ὄνομα καὶ τὸ τὴν ἔνδειαν
45 ἀναπληροῦν οὐκ ἄλλοθεν ἡμῖν προσεγένετο. Ἐχει μὲν Ἰνδός, εἰ τύχοι, ἐλέφαντας, ὅπλα δὲ Λήμνιοι, γράμματα Φοίνικες, οἱ δ’ ἐξ Ἀθηνῶν ἵππους ὑπὸ ζυγὸν ἀγαγεῖν ἐσοφίσαντο· ἀλλὰ πρὶν ἦκεν τὴν χάριν, οἷς οὐκ εἶχον πρὸς εὐδαιμονίαν ἐλείποντο. Ἄλλ’ ἔγνωσαν ὅστις ὁ τρόπος τῆς χάριτος καὶ οὔτε τῶν

32 Soph. *Phil.* 672: ὅστις γὰρ εὖ δρᾶν εὖ παθὼν ἐπίσταται

32 δρῶμεν εὖ παθόντες codd. Walz Pignani B-G : εὖ δρῶμεν εὖ παθόντες Hock-O’Neil fortasse recte || 33 ἀγενεστέρους Ba P Walz (εὐγενεστέρων L) : ἀγεννεστέρους W Pignani B-G Hock-O’Neil

παρ' αὐτοῖς ἀπεστέρηντο καὶ τὰ παρ' ἑτέροις ἐλάμβανον. Τεκτονεύειν τις εἰδώσ,
 50 ἐδεῖτο μὲν τροφῆς τῆς ἡμέρου ταύτης, τῆς ἀπὸ σίτου, τῆς ἐκ σπερμάτων, καὶ
 πηξάμενος ἅμαξαν ἀπεδίδου τῷ περὶ γεωργίαν ἔχοντι καὶ σῖτον τῆς τέχνης
 ἀντεκομίζετο. Ἰππεύειν τις τὴν ἀρχὴν ἐπεβάλετο καὶ τὴν ἵπικὴν οὐκ ἦν
 ἐπιδείξασθαι, μὴ παρά του τὰ πρὸς ἵπικὴν ζυνεργὰ κομισάμενος· ἐντεῦθεν εἶχε
 τὸν χαλινόν, καταβαλὼν αὐτὸς πρότερον, ὅτου καὶ προσεδέησε. Πλουτεῖς καὶ δεῖ
 55 σοι λαμπροτέρας οἰκίας; Κατάβαλέ τι τῶν χρημάτων τοῖς οἰκοδόμοις καὶ
 προσευδαιμονίσεις καὶ τοῦτο τὸ μέρος. Περιπλέων ἐθέλεις ἔχειν καὶ θάλατταν; Ὁ
 ναυπηγὸς ἀντιδώσει σοι τὸ ποθούμενον, εἰ πρότερον αὐτὸς παρὰ σοῦ λήσεται.
 Οὕτω καὶ τὴν ἀρχὴν ἢ χάρις ἐκυοφόρησε τὴν ἀντίχαριν καὶ νῦν ἔτι τῆς καλῆς
 ταύτης κυοφορίας οὐ παύεται – τοῦτο τὸ μέρος ἀγήρως ἢ φύσις οὐδὲν ἦττον ἢ
 60 περὶ γένεσιν – οὐ δέχεται παρακμὴν τὰ τῆς ἀντιδόσεως, ἀλλ' ὅλας πόλεις
 ὀσημέραι γεννᾷ, πᾶσαν μὲν γὰρ περιπλεῖ θάλασσαν, πᾶσαν δ' ἐπέρχεται γῆν καὶ
 παρὰ μέρος ἐστίν· οὐ πολλάκις ἐκλείπουσα, τὸ παντελὲς οὐκ ἐξέλιπεν.
 Ἀμβλώσκει μὲν γὰρ ἔσθ' ὅτε καὶ χάρις καὶ τὸ βρέφος τὴν ἀντίχαριν οὐκ
 ἀρτίτοκον ἀποδίδωσιν, ἀλλὰ ψυχῆς ἀγόνου ταῦτα καὶ κύειν οὐκ εἰδυίας χάριν
 65 ἐστίν. Ἄλλ' οὐκ ἤδη τὸ τῆς χάριτος ἄνθος ἀπέρρευσε, ὅτι καὶ φύσις περὶ μὲν
 τήνδε ἢ τήνδε τῶν γυναικῶν οὐκ εὐστοχεῖ τὴν γένεσιν, ἐφ' ἑτέρας δὲ τὸ
 γεννητικὸν ἄρτιον ἐφυλάξατο. Ὅσοις μὲν οὖν ἢ χάρις ζυνέστιος καὶ τὰ τῆς
 χάριτος οὐκ ἀμβλώσκειται – ἢ καὶ τὸ σπέρμα μὴ πρὸς ἄκανθαν μετατέτραπται –,
 τούτοις δὴ κουροτρόφος εἰρήνη περιχορεύει τὰς πόλεις καὶ τὸ τοῦ μίσους δεινὸν
 70 ἐξωστράκισται καὶ τὰ τῆς ἀπεχθείας ἀπέωστα.

Ἐφ' ὅσαις δὲ τῶν πόλεων μὴ τὰ τῆς χάριτος γόνιμα, ὅσος μὲν ὁ φθόνος ὑφέρει!
 Ὅση δὲ ἢ ἀπέχθεια ἤδη καὶ πρὸς μάχην ἀνάπτεται! Καὶ ὁ τῶν πόλεων
 ἀνδραποδισμός, μὴ τικτούσης τῆς χάριτος, ἂν ἔχοι τὴν γένεσιν. Ἄλλ' οὐδέ μάχης
 ἠκούσης εἰς τὸ παντελὲς ἐπιλέλοιπεν, ἀλλὰ πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους οὐδ' ἂν

68 Hes. *Op.* 228: εἰρήνη δ' ἀνά γῆν κουροτρόφος | Eur. *Bacch.* 420: Εἰρήναν, κουροτρόφον θεάν

54 τὸν χαλινόν codd. : τὸν χαλκὸν edd. || 56 περιπλέων Ba P edd : περὶ πλοῖον L W : περιπλοῦσιος ὦν Hock-O'Neil || 65 ἐστίν Ba P edd. : ἀμβλώματα L W || 69 μίσους Ba P edd. : φθόνου L W || 75 στρατηγὸς L W Pignani B-G Hock-O'Neil : στρατιώτης Ba P Walz | ἄγει om. Ba P. fort. recte

75 ἵχνος ἴδοι τις χάριτος, τὰ δὲ πρὸς ἀλλήλους ξυνδεῖ μὲν εἰς ὁμόνοιαν, ἐπεγείρει δὲ
εἰς συμμαχίαν καὶ στρατηγὸς [ἄγει] τὸ στράτευμα, μισθῶ τοὺς στρατιώτας εἰς
ἀντίχαριν ἐπαγόμενος. Τὰ δ' ὄπλα πόθεν ἔχουσιν οἱ στρατευόμενοι; Οὐκ ἀπὸ
τῶν ὅσοι περὶ τὴν ὀπλοποιητικὴν ἐσπουδάκασι, πρότερον αὐτοὶ καταβαλλόμενοι
χρήματα; Τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη ἕτερον ἢ πάντως ἀντίχαρις; Καὶ σύ, ὦ παῖ, εἰ μὴ
80 πρότερον πόνους ἀντιδοίης πολλούς, οὐκ ἂν ποτε τὸ τῶν λόγων χρῆμα
κερδήσεις.

Τί δεῖ με πολὺν τὸν ἔξω τοῦ λόγου κύκλον ποιεῖσθαι καὶ μὴ ἀφ' ἐστίας ἐπιχειρεῖν
ἀπὸ γε τῆς φύσεως; Εἰ γὰρ μὴ πρότερον ἢ φύσις τὸ σπέρμα λήψεται, οὐκ ἂν
ἀποδοίη βοῦν ἵππον ἢ ἄλλο τι τῶν ὡς ἕκαστα. Εἰ γὰρ μὴ χάρις χάριν ἔτικτεν,
85 οὐδ' ἂν πόλεμον διεδέχετο πόλεμος, οὐδ' ὕβρις ὕβριν μετήρχετο, ἀλλ' εἶχεν ἂν
τις ἐκ τῶν ἐναντίων τὰναντία καρπούμενος. Ὡς γὰρ ὁ σῖτος σῖτον οἶδε γεννᾶν καὶ
ἵππος ἵππον καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον, οὕτω καὶ χάρις ἀντίχαριν.

Ὅρα μοι τῶν Ἀθηναίων τὸν δῆμον τὸν πλεῖστα τῆς Ἑλλάδος ἰσχύσαντα. Ἐπεὶ
γὰρ ἐνέδει τροφῆς καὶ λιμὸς τὴν Ἀττικὴν ἐπεβόσκετο, πρὸς Αἰγυπτίους ἀπήεσαν
90 καὶ κομισάμενοι σῖτον κατὰ Περσῶν ξυμμαχίαν συνέθεντο, καὶ Πλαταιεῦσι τῆς
ἐπὶ Μαραθῶνος σπουδῆς τὴν Ἀθήναζε πολιτείαν ἀντεχαρίσαντο. Κοινῇ μὲν οὖν
καὶ πρὸς ὅλας πόλεις οὕτω χάρις χάριν ἀπέτεκεν· ἰδία δὲ καὶ καθ' ἕκαστα
Ἐκτορα μὲν ὁ μέγας Αἴας τοῦ ξίφους ἠμείψατο, ζωστήρα φοινικοῦν ἀντιδιδούς,
Γλαῦκον δὲ τῆς πανοπλίας ὁ τοῦ Τυδέως· καὶ Τεῦκρον τῆς κατὰ τῶν Τρώων
95 εὐστόχου τοξικῆς Ἀγαμέμνων ἐθαύμασε καὶ τὸν αὐτοῦ Τεύκρου πάλιν ἀδελφόν,
μετὰ τὴν πρὸς Ἐκτορα μονομαχίαν τῆς ἀριστείας τιμῶν, ἐπὶ τοῦ δείπνου νότοισι
διηνεκέεσσι γέραιρε.

Τὰ μὲν οὖν ἔργα τοιαῦτα τὴν μαρτυρίαν, καὶ οὕτως ἐχόμενα, τῆς τοῦ ποιητοῦ
γνώμης, δεῖ δὲ ἡμᾶς μηδὲ τῆς ἀπὸ τῶν Μουσῶν ἀποσχέσθαι· εἴη δ' ἂν, οἶμαι,

96s. Hom. *Il.* VII 321: νότοισιν δ' Αἴαντα διηνεκέεσσι γέραιρεν | Athen. *Deipn.* I 23.15
Kaibel: Αἴας νότοισι διηνεκέεσσι γεραίρεται | Eusth. *Comm. ad Hom. Od.* II 197.5: ὡς
Αἴαντα νότοισι διηνεκέεσσι γέραιρεν

81 κερδήσεις Ba P edd. : πλουτήσεις W : πλουτήσης L || **84** ζῶων add. Pignani post τῶν,
ex qua B-G Hock-O'Neil || **92** καθ' ἕκαστα Hock-O'Neil e Peppink (καθέκαστα L W) :
κάλλιστα Ba P Walz Pignani B-G || **93** ἠμείψατο post Τυδέως add. Hock-O'Neil || **101** ἢ
Μούσαις κάτοχος γλῶττα Ba L (γλῶσσα L) : ὁ Μούσαις κάτοχος γλῶτταν W P^{pc} (fort.)
edd.

100 Μουσῶν, ὅσαπερ ἐπιπνοία Μουσῶν Ἡσίοδος ἀποφαίνεται. Καὶ τί φησιν ἐκεῖνος,
ἢ Μούσαις κάτοχος γλῶττα, μᾶλλον δὲ δι' ἐκείνου αἱ Μοῦσαι; Τὸν δὲ δεδωκότα
τίς ἡμείψατο; πρὸς δὲ τὸν οὐκ εἰδότα χαρίζεσθαι οὐδεὶς ποτε, νοῦν ἔχων, τὴν
χάριν ἀνάλωσε. Πῶς δ' ἂν καὶ Πρόδικον τὸν σοφιστὴν παραλίπομεν, ἀξίως τῆς
105 καλὸν αὐτόθεν ἀπὸ τοῦ συντρόφου σώματος παριστῶντα βεβαιότερον· «ἅ δὲ
χεῖρ τὴν χεῖρα νίξει» καὶ ἡ εὐώνυμος τῇ δεξιᾷ τῶν ἔργων ξυναίρεται καὶ νῦν μὲν
αὕτη πρὸς ἐκείνης, νῦν δὲ ἐκείνη πρὸς ταύτης τῶν πόνων ἐπικουφίζεται.

Οὐκοῦν ἀποδεκτέον τῆς μὲν γνώμης τὸν Σοφοκλῆν, τοὺς δὲ χαριζομένους τῆς
χάριτος· οὐ γάρ ἐστιν ὅπως ἐτέρως ἀγαθοῦς φίλους πλουτήσασμεν, εἰ μὴ τὰς
110 χάριτας διαμειβοίμεθα χάρισιν.

104-106 Epich. fr. 30 Diels-Kranz (273 Kaibel) = Prod. fr. 9 Diels-Kranz: ἅ δὲ χεῖρ τὰν
χεῖρα νίξει· δός τι καὶ λάβοις τί κα; = *Axioc.* 366c: ἅ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει· δός τι καὶ
λάβε τι.

106 τὴν Ba P edd. : τὰν L W

Ἐχρῆν δ' εὐθὺς εἶναι τήνδε τοῖς πᾶσιν δίκην,
ὅστις πέρα τι τῶν νόμων πράσσειν θέλει
κτείνειν, τὸ γὰρ πανοῦργον οὐκ ἂν ἦν πολὺ.

- 1 Ἐμὲ δὲ εἴ τις ἔροιτο τίνα δεῖ νομίζειν τὴν τραγωδίαν, κοινὴν ἂν εἴποιμι
παιδαγωγίαν καὶ τοὺς γε ταύτην μετιόντας ἰατροὺς φαίην ἂν ἐγὼ πόλεων.
Ταύτην δὴ τὴν ἰατρικὴν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἐψησκήσατο Σοφοκλῆς· ὅσα μὲν
προφυλακτικὰ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς ζυνεκεράσατο φάρμακα! Ὅσα δ' ὑπὸ
5 φαυλότητος πεπονηκυῖαν ψυχὴν αὖθις ἀνεκαλέσατο! Αὐτίκα τὸ περὶ τῆς τοῦ
κακουργεῖν ἐκτομῆς, ὅσῃν ἐφ' ἐκάτερα κέκτηται τὴν ῥοπήν! Ἐπεὶ γὰρ
αὐξάνομενον ἑώρα τὸ κακὸν καὶ πάντα κακούργων μεστὰ καὶ δέος οὐδὲν τοῖς
κακουργοῦσιν ἐπῆν, ἠγανάκτησε τῆς ὀλιγωρίας τῶν νόμων, ὤκτειρε τῆς ἀτοπίας
τὰς πόλεις, ὑπερήλγησε τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης καὶ μέρος τι τῶν ἐν μύθοις
10 ἄδομένων ἀπολαβῶν ὑφηγεῖται τὸ φάρμακον. Αἰγίσθου διηγεῖται μοιχείαν καὶ
βασιλέως σφαγὴν· εἴτ' ἐπιφέρει τὸν τοῦ πεσόντος παῖδα Ὀρέστην καὶ τιμωρεῖται
μὲν τῆς μοιχείας Αἰγίσθον, κολάζει δὲ Κλυταιμνήστραν τῆς ὕβρεως καὶ
παράδειγμα καλὸν ἀποδοὺς οἷς ἔδρασεν ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἀποδίδωσι καὶ λόγον
ξυνάδοντα τοῖς εἰργασμένοις.
- 15 Εἰ γάρ, φησί, τοὺς καθ' ἕκαστα κακοὺς ὡς νῦν ἐνταῦθα τὸν Αἰγίσθον μετὰ
τὴν κακουργίαν εὐθὺς τὸ ξίφος ἐδέχετο, οὐκ ἂν αἱ πόλεις οὕτω μικροῦ δεῖν
κακουργούντων πόλεις ἐγίνοντο, οὐδ' ἂν τὰ θεοῖς καὶ νόμοις ἀνειμένα χῶρος
ἀσεβῶν ἐδόκει καὶ τὸ φαῦλον εἶχεν ἐπίδοσιν.

Ἐπαινετέος μὲν οὖν ὁ ἀνὴρ καὶ τῆς ἐπ' Αἰγίσθῳ δίκης καὶ τῆς ἐπὶ

Codd. Ba, P, L, W **Edd.** Walz Pignani Beneker-Gibson

Ins. περὶ γνώμης P Ba (fort.) : τοῦ αὐτοῦ ἑτέρα γνώμη L : ἑτέρα γνώμη τοῦ αὐτοῦ W

Tit: Soph. *El.* 1505-1507 *nonnullis mutatis* || 1 Lib. *Prog.* IX 6.1s. 'Ἐμὲ δὲ εἴ τις ἔροιτο [...] εἴποιμ' ἂν'.

Tit. πανοῦργον P^{ac} W : κακούργον Ba unde P^{pc} edd. (tit. om. L) || 1 νομίζειν Ba P Walz : νομίζειν εἶναι L W : εἶναι Pignani B.G. || 6 ὅσῃν W edd. : ὅσον Ba P L || 9 καλοῦ L W Pignani B.G. : κακοῦ Ba P Walz

20 Κλυταιμνήστρα σφαγῆς, ἀλλ' οὐδὲν ἤττον τοῦ καλοῦ τούτου παραδείγματος
 δίκαιος ἀγᾶσθαι, καὶ οἷς ὅπως δεῖ ἐκτέμνειν τὸ κακὸν οὐκ ἐσίγησεν. Εἰ γὰρ
 ἀνεῖλε μὲν Αἰγισθον, ἐσιώπησε δὲ τὴν κοινὴν τῆς κακίας τομὴν, ἐπὶ μόνην ἂν
 ἐδόκει μοιχείαν ὀπλίζειν τὸν δῆμιον. Νῦν δ' εἰς μέρος μὲν τὸν τῆς θεραπείας
 25 φαυλότητος καὶ ὅσον ἔχει τὸ δραστήριον ἐπιδείκνυται, μονονοῦ καὶ ταῦτα
 προσεπιλέγει· «Γέμουσι κακῶν αἱ πόλεις καὶ νοσοῦσιν ἀθεράπευτα καὶ
 κάμνουσι μὴ παυόμενα καὶ δεῖ τοῦ φαρμάκοις στήσοντος τὸ δεινόν. Ἄλλ' οἶδα
 τὴν θεραπείαν ἐγὼ· πρὸς γὰρ τῆς σοφίας τοῦτο τὸ καλὸν ἀπονάμην, κἂν οἱ τῶν
 30 πόλεων ἐπιστατοῦντες ἐθέλοιτε μαθεῖν, οὐ φθονήσω τῆς θεραπείας, οὐ καθέξω
 τὸ φάρμακον. Ἐγγὺς τὸ παράδειγμα· βαλλόμενος Αἰγισθος καὶ πίπτουσα
 Κλυταιμνήστρα, οὗτος ἡμῖν τῆς δίκης ἔστω κανὼν, καὶ τοῦτον τῆς ὑγείας ὄρον
 τίθεσθε. Εἰ μοιχείας τις ἐάλω, μετ' Αἰγίσθου πιπτέτω, εἰ τοῖς τῶν θεῶν χεῖρας
 ἐπέβαλε, κάκείνω τὸ ξίφος ὁ δῆμιος. Ἐφθασέ τις καὶ πρὸς τὸ τῆς ἀνδροφονίας
 35 δεινόν, αὐτὸ τιμωρὸν ἐχέτω τὸ ξίφος ὃ, μηδὲν ἐγκαλεῖν ἔχων, ἐπέσεισεν· ἤλθέ
 τις καὶ ἐπὶ προδοσίαν πόλεως, ὡς κοινὸς ἀναιρείσθω πολέμιος. Λάμβανε καὶ
 κλοπῆς τιμωρίαν ὁ τοῖς νόμοις ἐφεστηκώς, κόλαζε καὶ τὸν ἐπ' ἀργύρω τὰς
 πρεσβείας ποιούμενον καὶ μὴ διαφυγέτω τὸν δῆμιον μηδ' ὁ πρὸς χάριν
 ἐκκλησίας φθεγγόμενος. Ἄλλ' ὅπως τάχιον τὰ τῆς δίκης ἔψεται, μὴ δὴ περὶ τὴν
 40 τιμωρίαν διάμελε, μηδ' ἀναβάλλου τὴν ἐκτομὴν — δεῖ σοι καὶ τάχους εἰς
 ἀναίρεσιν· ἐκφοβήσει καὶ τοῦτο τοὺς κακουργοῦντας οὐχ ἥκιστα — ὡς εἶγε
 λάθοις ἀναβαλλόμενος, ἔλαθες καὶ τὸ κακὸν τιθεὶς γονιμώτερον». Τοιούτους
 χρῆ τοῦ ποιητοῦ νομίζειν εἶναι τοὺς λόγους, τὸ γὰρ εὐθὺς τάχος ὑφεῖται καὶ
 45 προσεπισπεύδει τὴν ἐκτομὴν.
 Τί δ' ἂν ἄλλο καὶ τὸ θέλει προσεπαγόμενον φαίη τις βούλεσθαι; Ἐμοὶ δοκεῖ τῇ
 βουλήσει μετρεῖν τὴν ἀναίρεσιν· κἂν οἷόν τε ξυνεῖναι, φησί, τῆς ἐπιβουλῆς πρὶν
 εἰς ἔργον ἐλθεῖν, ἐκθέριζε τὸ κακόν. Φυλοκρinoίη δ' ἂν τις καὶ οὕτω τὴν τοῦ

44 Soph. El. 1506 'θέλει'

30 ἡμῖν P L W Walz : ὑμῖν Ba Pignani B.G. || 32 τοῖς τῶν θεῶν Ba P^{pc} L W (τοῖς θεῶν Walz) : τίς τῶ θεῶν Pignani B.G. (τις praeb. P^{ac}) || 33 ἐπέβαλε Ba^{prob} P L Walz : ἐπέβαλλε W Pignani B.G. || 41 ἔλαθες W edd. : ἔλαθε Ba P L

50 φαρμάκου φύσιν· τῶν φαρμάκων τὰ μὲν προφυλάττει τὴν ὑγείαν καὶ μέλλουσαν
 τὴν νόσον φυλάττεται, τὰ δ' ἐπανακαλεῖται μεταπεσοῦσαν τὴν φύσιν καὶ γίνεται
 τῆς προφυλακῆς ἀπελεγχομένης ἀνόρθωσις. Ὁ δὲ τοῦ καλοῦ τούτου ποιητοῦ καὶ
 55 τῆς ἐκείνου γνώμης καυτὴρ νεύει καὶ πρὸς ἑκάτερα καὶ προφυλάττει μὲν τὸ μὴ
 παθεῖν, οἷς οὐδὲν οὐπω τὴν ψυχὴν ἐλυμήνατο, ἀνορθοὶ δὲ τὴν δίκην καὶ
 πεσοῦσαν ἐπανακαλεῖται, καὶ, δέει τοῦ μὴ παθεῖν, τοὺς γε τὸν νοῦν ἔτι μὴ καὶ
 τὴν χεῖρα κλαπέντας ὑπὸ κακίας, φυλάξασθαι τὴν ἀπάτην ἠνάγκασε. Καὶ ὅπως
 ἐντεῦθεν ἂν εἴη μαθεῖν, ἔπεσεν ὁ μοιχός, ἤκουσεν ὁ δεῖνα καί, τὴν πληγὴν
 60 ὑφορώμενος, τὸ κακουργεῖν ἐφυλάξατο· ὁ ταῖς ὁδοῖς ἐφεδρεύων, ἐάλω καὶ
 πέπτωκεν, εἶδεν ἕτερος ἐφεστῶς καὶ τὸν νοῦν αὐτὸν πεφόβηται μετὰ καὶ τῆς
 δεξιᾶς. Κἂν ἔφθασέ τις αἵματος ἀνθρωπέου τὴν δεξιὰν γεῦσαι, κἂν ἀθέμιτον
 χεῖρα τοῖς ἱεροῖς ἐπέβαλε, κἂν ἄλλο τι τῶν οὐχ ὀσίων ἐτόλμησε καὶ τὸν τῆς
 δίκης ποίνιμον ἔλαθεν ὀφθαλμόν, ἀλλ' ἐντεῦθεν διδάσκεται μηκέτι θηριώδη
 65 τόλμαν τρέφειν ἄνθρωπος κατ' ἀνθρώπου, μηδὲ θνητὸς ἀθανάτων
 κατεπαίρεσθαι, μηδ' ἄλλο τι σκαιωρεῖν ἐθέλειν παράλογον, ταχεῖαν οὕτω τὴν
 δίκην ἐφαλλομένην ὀρῶν καὶ μέχρι τοῦ θέλειν τὸ ξίφος ἀνατεινόμενον. Οὕτω
 πρὸς πάντας τὸ τοῦ Σοφοκλέους τοῦτο σοφὸν ἴσα φέρει τὸ δέος, καὶ ἡ πόλις
 εὐνομεῖται καὶ τὴν δίκην ἔχει ξυνέστιον.
 70 Εἰ δὲ μὴ μέχρι τοῦ θέλειν ἐπέθηγε τὸ ξίφος, πῶς ἂν ἐκολάζετο τύραννος
 μετὰ τὴν τῶν νόμων κατάλυσιν καὶ πόλεως δουλείαν καὶ ἀκροπόλεως ἄλωσιν;
 Καλῶς ἂν τὰ τῆς τιμωρίας ἐλάμβανεν, οὐκ ὀλίγης τῆς τῶν δορυφόρων ὑπούσης
 φρουρᾶς. Καίτοι τίς οὐκ οἶδεν ὡς, τυραννίδος σκηπτοῦ δίκην ἐπεισπεσοῦσης ἐξ
 ἀκροπόλεως, ἐλευθερία μὲν οἴχεται, τὰ δὲ τῆς δημηγορίας ἔφθαρται καὶ
 75 διαλέλνται, νόμων δὲ καὶ δίκης οὐδ' ἵχνος τὸ παράπαν ἔτι περίεστι; Τί δὲ ὁ τὴν
 θρεψαμένην καταπροέμενος ἀποίσειται τὴν ἀξίαν τῆς ἐπιβουλῆς εἰς ἔργον
 ἠκούσης; Καὶ πῶς, ὑπὸ τοῖς ἐχθροῖς γενομένης τῆς πόλεως; Ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν
 εἴποιμι. Εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι καὶ πρὸς αὐτὴν ἀντιτακτέον τῆς

59 Soph. *Trach.* 808 'ποίνιμος Δίκη'

63 ἴσα Ba P : ἴσον L W edd. || 69 δημηγορίας Ba Walz (δημιγορίας P) : δημοκρατίας W Pignani B.G. : ἐλευθερίας L

κακίας τὴν γένεσιν καὶ μηδὲ τὸ θέλειν ἔστω τοῖς παρανομοῦσιν ἀνεύθυνον, ἀλλ’
75 ἐκτετμήσθω καὶ βούλησις πονηρὰ καὶ τάχ’ ἂν οὕτω καὶ τὸ ἔργον
συνεκτιμηθήσεται. Εἰ δ’ ἐάσεις τὴν ἀρχὴν τῆς κακουργίας ἀκόλαστον, ἥξει ποτὲ
καιρὸς καὶ τομὴν οὐ δέξεται τὸ πανούργευμα, τῶν νόμων αὐτῇ πόλει
συνεκτριβέντων, αὐτῷ βήματι. Τίς δ’ ἂν ἔτι τὰ μοιχῶν οὐχ ὀρῶν εὐθυνόμενα οὐ
80 συγγένη γονὴν, οὐ καταισχύνη μὴ προσήκουσαν εὐνήν; Ἦ ποῖος, τὸν νυκτὸς τοῖς
ἱεροῖς ἐπιθέμενον μὴ παραχρῆμα τὴν ἀξίαν δεδωκότα μαθῶν, οὐ καταφρονήσει
μὲν θεῶν, ὑπερφρονήσει δὲ νόμων καὶ μετὰ πλείονος αὐτὸς ἐπιθήσεται τῆς
σπουδῆς; Οὐδ’ ἂν ὁ τυμβωρύχος ἀμελήσῃ κατὰ τῶν κειμένων ἀνδριζόμενος, εἰ
μηδεὶς εἴη τῆς τόλμης ἐφέξων, οὐδ’ ἂν ἀνδροφόνος, οὐδ’ ἂν οἱ καθ’ ἕκαστα
κακουργοῦντες, εἰ μὴ τις ὑπεῖη τὸ τῆς κακουργίας ῥεῦμα δίκη καὶ νόμοις,
85 ἐμφράξων κατὰ πρανοῦς οὕτω φερόμενον. Δεῖ γὰρ τὴν τῶν κακῶν ἀρχὴν καὶ
τομῆς ἀρχὴν ποιεῖσθαι καὶ ἅμα ἐκλάμπειν τῆς γνώμης τὸ φαῦλον καὶ παραυτίκα
τὸ τῆς εὐνομίας πῦρ ὑπονέμεσθαι τὰ φύομενα.

Οὕτω καὶ γεωργὸς ἐκκαθαίρει τὸ λήϊον ἔτι φυομένας τὰς ἀκάνθας
ἐκριζῶν, πρὶν ἢ κατὰ γῆς ἐρριζῶσθαι καὶ χειρὸς ἀδροτέρας δεηθῆναι τὴν
90 ἐκφορὰν. Εἶδον ἐγὼ καὶ ἱατρὸν οὐκ ἀδόκιμον· ὁ δ’ ἅμα τι τῶν μελῶν ἔθνησκε
καὶ τὸν σίδηρον αὐτὸς ἐπῆγε, συνθνήσκειν οὐκ ἐὼν τὰ λειπόμενα. Καὶ
φυτουργός, εἰ κλάδον ὑπαίσθοιτο μαραινόμενον, τὸ πρὸς λύμην ἀφείλετο,
δεδιῶς μὴ λάθοι τὸ κακὸν καὶ πρὸς τοὺς τῶν κλάδων ὑγιεστέρους ἐνσκήψαν καὶ
ὄλον τὸ δένδρον αὐτίκα οἰχίσεται. Ἔστιν οὖν καὶ κυβερνήτης ὑφείλετό τι τῶν
95 προτόνων καὶ τὰ ἰστία διέρρηξεν, εἰ τὸ πνεῦμα βιαιότερον ἐπεισφρήσειε καὶ
καταδουομένην ἤδη τὴν ναῦν αὐτοῖς ἀνδράσιν ἐσώσατο. Οὗ δὴ καὶ
κακουργοῦντος, οὐκ οὐδαμῶς ἀφεκτέον, εἰ μέλλοι τὸ λοιπὸν τῆς πόλεως
σώζεσθαι, ἀλλ’ ἐκκαθαρτέον τῆς τῶν ἐνοικούντων λύμης καὶ τοῦτο τὸ ἔμψυχον
λήϊον. Μὴ γὰρ μοι μόνον χρησιμευέτω σίδηρος εἰς ἀναίρεσιν ἀκανθῶν, ἀλλὰ
100 καὶ πρὸς αὐτῆς τῆς πόλεως ἀνακάθαρσιν.

79 Niceph. Basil. *Sent.* 2.20 ‘συγγέεις γονὴν’ || 89-91 Niceph. Basil. *Eth.* 21.86-88 Pignani

84s. μή τις : μήτις edd. | ὑπεῖη codd. Pignani B.G. : ὑπείργη Walz (perpere legens in P ὑπείκη) | δίκη : δίκη edd. || 96 οὗ δὴ L ex quo Pignani B.G. : οὐ δὴ Ba P W Walz

Ἴδε μοι τὴν προὔχουσαν τῆς Ἑλλάδος πόλιν, τοὺς Λάκωνας. Παισανίας
παυσάμενος λακωνίζειν παρ' αὐτοῖς ἔπιπτε καὶ ὁ τοὺς Μήδους καθελὼν, ὅτε τὰ
Μήδων ἐφρόνησε, τὰ Μήδων ὑφίσταται. Τούτῳ φαρμάκῳ χρησαμένην οἶδα
πρὸς θεραπείαν καὶ τὴν τῶν Ἀθηναίων πόλιν· παρεῖδον οἱ στρατηγοὶ τὸν ἐπὶ
105 τοῖς πεπτωκόσι νόμον καὶ ὁ δῆμος τῶν στρατηγῶν οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' οἷς οὐκ
ἀνείλοντο τοὺς πεσόντας, δικαίως αὐτοὶ πρὸς τοῦ δήμου τὸ πεσεῖν
ἐδυστύχησαν. Τί δεῖ λέγειν Αἴγισθον ὡς μοιχὸν ἀναιρούμενον καὶ Παλαμῆδην
ὡς προδότην λιθολευστούμενον; Οὐκ ἐναριθμῶ τούτοις τὸν Σίσυφον, οὐ λέγω
τὸν Τάνταλον, παρήμι τὸν Τιτυόν, οὓς ὁ μῦθος ἐκόλασε, δέος ἡμῖν ἐντιθεῖς καὶ
110 μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀνάλυσιν καὶ τοῦ κακουργεῖν ὥσπερ ἐντεῦθεν ἐκκρούων.

Νοῦν δ' ἐχόντων, ἂν εἴη καὶ τὸν σοφὸν Εὐριπίδην ἄγασθαι, οὐ δεινὸν
εἶναι τὸ τοὺς εἰργασμένους παθεῖν ψηφισάμενον. Ἐπαινετέος τῆς σοφίας καὶ
Πυθαγόρας, εἰ γὰρ ἄ, φησιν, εἰργασται πείσεται, τοῦτ' ἂν εἴη νόμων θεσμὸς καὶ
δίκης ἀντιταλάντωσις. Τί μὴ θαυμάζω κάκεῖνον τὸν Λάκωνα, ὃς οὐ παντάπασι
115 τὴν πονηρίαν ἀπεδοκίμασεν, ἀλλὰ πρὸς γε τοὺς πονηροὺς καὶ ταύτην ἔκρινεν
εἶναι τῶν ὄπλων τὸ χρησιμώτατον;

Περαιρετέον ἂν εἴη τῶν πόλεων ἅπαν ὅσον κακοῦργον καὶ τὸν ποιητὴν
ἐπαινετέον τῆς γνώμης, οἷς οὕτω κακίαν δεόντως ἐκόλασεν.

106s. Hom. *Od.* 576-600 || **114s.** Ps.Plut, *Vitae decem oratorum*, 841e 1-5 unde Phot.
Bibl. Cod. 286 497a (Henry VIII 16-21)

109 τὸν Ἰξίωνα add. L post παρήμι ex quo Pignani B.G. || **117** post περιαιρετέον add.
οὖν W ex quo Pignani B.G.

TRADUZIONE

Sent.1

‘Considera che, quando fai del bene, imiti Dio’

Il grande teologo Gregorio si è distinto anche per molti altri meriti, ma il suo segno distintivo era il sapere: non soltanto quello terreno che si trascina con circonvoluzioni di stile e parole roboanti e che ammalia gli uditori, ma anche il sapere che innalza verso il cielo l’anima umana e che esalta Dio, creatore del mondo; che ci mostra chiaramente la grandezza inesprimibile della sua bontà e dona alla mente, nostra signora, una schiera spedita e armata alla leggera per combattere contro la carne insieme allo spirito. Quale discorso riuscirebbe mai a esprimere quanto egli si adoperò riguardo alla natura dello Spirito Santo, ai dogmi celesti, agli elementi astratti della materia, al grande mistero della trinità e a quello inesprimibile dell’incarnazione del Salvatore, che, secondo l’Apostolo di Dio, era nascosto alle età e alle generazioni?

Ma dirigiamo ora il discorso al tema prefissato, e indaghiamo che cosa suonò riguardo al fare buone azioni la tromba dello Spirito Santo, la quale raggiunge ogni estremità della terra: ne trarremo certo un gran vantaggio.

Colui che volge lo sguardo ai bisognosi, dice, e che pratica buone azioni con costanza, imita il signore dell’universo. E queste sono le parole della lingua ispirata da Dio; la spiegazione e la trattazione di queste parole renderà senza dubbio evidente che egli le espresse in discorsi in ritmo giambico per amor di precisione. Il creatore ha infatti predisposto ogni cosa per il beneficio degli uomini: il sole, fonte di questa nostra luce che, mescolatosi lievemente con l’aria, ricade piacevolmente sugli occhi, fonte che illumina la terra con i suoi raggi di fuoco; la terra verdeggiante dalla quale crescono innumerevoli fiori e che fa nascere alberi da frutta; migliaia di animali di mare, d’aria e di terra; fonti che sgorgano in correnti dolci e limpidissime. Dunque, colui che osserva tanti e tali benefici da parte della fonte della bontà (*i.e.* Dio), abbandonandosi anche lui interamente ed essendo chiamato nell’alto e grande annuncio, dice: «Venite tutti, mangiate il mio pane, bevete il vino che ho versato per voi. Godete dei miei doni, o, per meglio dire, dei doni di Dio: del denaro, dell’oro, delle perle lucenti, delle pietre preziose, delle vesti magnifiche: niente mi è gradito, se non è messo a disposizione per il goderne insieme e per la partecipazione. Io, infatti, non antepongo la mia stessa vita a quella degli altri.» Egli ha fatto di sé stesso un’immagine splendida di Dio in questo luogo terreno: anche se differisce da lui per la sua essenza, essendo stato creato da lui, imita Dio per quanto gli è possibile, nella sollecitudine, nella premura e nell’amore nei confronti dell’umanità, elargendo a tutti il necessario, essendo, ed essendo reputato ovunque, un benefattore sull’esempio di Dio.

Invece, colui che stringe a sé e sotterra i beni – che sono terreni e passano come fiori, e che non possono seguirci in quell’altra sorte cui siamo diretti – disprezzando il

bene comune e la condivisione che è insita nella nostra natura, non prestando attenzione ai bisogni dei suoi simili e non curandosi della sofferenza dei suoi fratelli, ma dipendendo esclusivamente dal proprio benessere, si discosta da colui al quale siamo stati incaricati di guardare come a un esempio e a un modello, si allontana dall'amore smisurato di Dio per l'umanità e dalla sua bontà. Dio infatti è vicino a coloro che gli si avvicinano, e allontana da sé coloro che da lui si allontanano.

Considera il giardiniere che imita la natura: essa fa scorrere il sangue nelle parti del corpo attraverso le vene, come per dei canali, nutre, genera vita, crea; egli, portando l'acqua nei canali attraverso un lungo sistema continuo di condotte, irriga e fa crescere e fa spuntare i germogli fecondi. Come dunque costui imita la natura nostra regina, provvedendo all'irrigazione delle piante e prendendosi cura degli alberi, così anche chi emula la sollecitudine, la premura e l'amore di Dio nei confronti dell'umanità imita colui che è al di sopra di ogni realtà.

Abramo e Giuseppe e gli altri fari luminosi della chiesa sono sufficienti alla dimostrazione di questa tesi, loro che si sono preoccupati di praticare l'ospitalità e di sostenere i poveri come di nessun'altra tra le buone azioni; ma anche il sapiente Salomone e Davide, profeta e re al tempo stesso, ritengono che compia l'opera di Dio colui che ha scelto di fare il bene e colui che dona con gioia e che non guarda con sguardo iniquo.

Per queste ragioni Gregorio, Padre della Chiesa ispirato da Dio, ha pronunciato questa frase saggia e ricca di intelligenza.

Sent. 2

Un favore genera sempre il suo contraccambio.

Sono incline a elogiare Sofocle perché curò la grazia del metro e non si astenne dal pronunciare massime. Rifiutò adulteri, rapimenti di donne e le altre insulsaggini del mito; guardò solo a ciò che di più utile è nella poesia e quindi, esercitando la lingua alla devozione, non oltraggia gli dèi, non istiga la gioventù all'impudenza. Al contrario, mentre altri raccontano falsi miti, egli, sbarazzatosi di ciò che nel mito è superfluo, narra sì, ad esempio, l'adulterio di Egisto e l'uccisione di Agamennone, ma non permette che la colpa resti impunita: Oreste è subito introdotto sulla scena, ed Egisto muore dopo l'adulterio, e lo spettatore vede la spada levarsi in alto sugli adulteri e non si azzarda a commettere peccato. Nella sua tragedia, persino il folle Aiace modera coloro che concepiscono nell'animo una battaglia fratricida, e dalla sua tragedia trae conforto anche una persona che soffre: vedendo Elettra lamentarsi, penserà di non essere la sola a soffrire e non considererà straordinaria la sua disgrazia. Poi, tornato Oreste, il dolore la abbandonerà e lo spettatore infelice capirà che il dolore non è perpetuo.

Per questo io considero la tragedia di Sofocle come un medico pubblico e la definisco una consolazione per la sorte avversa, e mi sembra di declamare come dal palcoscenico: «Soffri? Confida nel fatto che un giorno sarai felice, come anche Elettra ha mutato il suo pianto. Sei ricco e per questo insuperbisci? Non fidarti: le correnti della fortuna non fanno star ferme, ma si allontanano in fretta e cambiano corso; e ti sia monito Edipo errante, esiliato dopo aver regnato. O invece sei ossessionato dalla bellezza, stravolgi l'atto del generare e sei incline all'aberrazione dell'adulterio? Osserva Oreste che con la spada non risparmia neppure la propria madre.»

Questi sono gli insegnamenti morali che quel grande poeta diede alla città di Atene. Quanto dolore rappresentò sulla scena! Ma quanto valore etico unì alle vicende drammatiche tramite le sue massime! E con le sue opere diede prova della *sophia* sua eponima, diventando tra i tragici ciò che Omero è tra i poeti. Ma come egli eclissò gli altri tragici con la superiorità della sua sapienza, così la massima riguardante il beneficio è la più bella tra tutte le sue massime.

Dal fare il bene, dice, deriva il ricevere il bene e il beneficio è per il beneficio tutto ciò che una madre è per il figlio.

Elogio il poeta prima di tutto perché indagò bene la natura umana e come noi umani siamo portati a restituire un favore dopo averlo ricevuto e facciamo il bene dopo averlo esperito. In seguito, investigò anche i più ignobili tra gli uomini, se qualcuno avesse un'anima così sterile che, una volta ricevuto il seme del beneficio, non generasse in cambio il frutto della riconoscenza.

Se vi aggiungiamo anche la prova dei fatti, ammireremo la massima del poeta in modo ancora più legittimo. Qual è dunque la prova dei fatti? Non tutto è stato scoperto da tutti fin dall'inizio, ma alcune cose sono invenzioni dei Greci, altre sono frutto

dell'ingegno dei Fenici e altre ancora sono prodotti dei Persiani; anche i Traci hanno qualcosa da mostrare che gli altri non hanno ancora scoperto. E come i popoli si differenziano per stirpi, si distinguono anche per le loro invenzioni. Il favore, invece, è sorto come un bene comune e amicale e, cancellando la ferinità della conoscenza, l'ha mutata in qualcosa di più umano, e per questo ora noi uomini ci distinguiamo dalle bestie. Da qui proviene la nostra abitudine a vivere in gruppo, da qui prendiamo la nostra reputazione di amicizia e il soddisfacimento delle nostre necessità non proviene da altrove. Per esempio, l'Indo ha gli elefanti, i Lemni hanno le armi e i Fenici la scrittura, gli Ateniesi scoprirono come assoggettare i cavalli al giogo; ma prima che si instaurasse il favore reciproco, non erano felici perché non ne disponevano. E dunque scoprirono il meccanismo del beneficio e non vennero privati delle loro tecniche, acquisirono anzi quelle altrui. Un tale che sapeva lavorare il legno e che aveva bisogno di cibo coltivato, che venisse dal grano e dai semi, costruì un carro, lo diede a chi si occupava dell'agricoltura e ottenne provviste in cambio della sua tecnica. Un tale iniziò a montare a cavallo, ma non poteva dar prova di saper cavalcare, non avendo acquistato da nessuno gli strumenti per l'equitazione, per cui, dopo averlo pagato, ottenne il morso, proprio quello di cui aveva ancora bisogno.

Sei ricco e hai bisogno di dimore più splendide? Da' un po' delle tue ricchezze ai costruttori, e sarai soddisfatto anche da quel lato. Vuoi possedere anche il mare navigando? Il costruttore di navi ti darà in cambio ciò che desideri, dopo aver ricevuto qualcosa da te.

Così il favore fu fin dagli inizi gravido del contraccambio e anche adesso non cessa ancora questa sua bella gestazione (sotto questo aspetto la natura è sempre giovane, non di meno che nel suo generare); la riconoscenza non ammette declino, ma fa sorgere ogni giorno intere città, attraversa tutto il mare e percorre la terra intera, ed è vicendevole; mancando di rado, non manca mai del tutto. Talvolta, anche il beneficio abortisce e non dà alla luce un neonato (il contraccambio), ma questo è proprio di un'anima sterile e incapace di concepire la riconoscenza. Tuttavia, il fiore del favore non è comunque appassito, dato che anche la natura non raggiunge lo scopo della procreazione con questa o con quella donna, mentre mantiene intatta la capacità riproduttiva delle altre. Per coloro ai quali il favore è compagno e dai quali non viene abortito – per cui cioè il seme non si trasforma in spina –, per costoro una pace nutrice circonda la città e l'odio terribile viene ostracizzato e viene scacciata l'inimicizia.

Ma in quante tra le città il favore non è fecondo, quanta invidia si insinua! Quanta inimicizia c'è e quanto si infiamma per lo scontro! E se il favore non fosse fecondo, ne avrebbe origine un asservimento delle città. Ma questo non viene meno nonostante scoppi un conflitto, ma, anche se non si vede traccia di favore verso i nemici, tuttavia l'interesse reciproco aggrega l'esercito all'insegna della concordia e il comandante incita la schiera a combattere insieme spronando i soldati al contraccambio con il salario. E da dove ottengono le armi i soldati? Forse non le ottengono, dopo aver dato loro del denaro, da coloro che sono esperti nella fabbricazione delle armi? Che cos'altro

sarebbe questo se non il contraccambio di un beneficio? Anche tu, ragazzo, se prima non darai in cambio molto impegno, non otterrai mai l'abilità nei discorsi.

Perché dovrei girare a lungo intorno al discorso e non tentare la dimostrazione dal cuore delle cose, cioè dalla natura? Infatti, se la natura non ne ricevesse prima il seme, non darebbe in cambio un bue o un cavallo o un altro animale, ognuno secondo la sua specie. Se il favore non generasse il favore, la guerra non succedrebbe alla guerra, né l'insulto seguirebbe l'insulto, ma piuttosto uno desumerebbe gli opposti dagli opposti. Come si sa che il grano genera il grano, il cavallo il cavallo e l'uomo, così anche il favore genera il suo contraccambio. Considera il popolo degli Ateniesi, il più potente della Grecia. Quando c'era penuria di cibo e la fame divorava l'Attica, si rivolsero agli Egiziani e, procuratisi i viveri, strinsero alleanza contro i Persiani e ricompensarono i Plateesi per l'impresa di Maratona con la cittadinanza ateniese. Così nelle vicende politiche un favore ha generato un contraccambio anche nei confronti di città intere, mentre nelle vicende private e individuali, Aiace contraccambiò a Ettore la spada dandogli in cambio una cintura purpurea e il figlio di Tideo ricambiò le armi a Glauco; e Agamennone ammirò il tiro ben riuscito di Teucro contro i Troiani e, onorando a sua volta il valore del fratello di Teucro dopo il duello con Ettore, al banchetto lo ricompensò con il lungo pezzo della schiena dell'animale.

Questa è la testimonianza dei fatti e in questo modo si accorda con la massima del poeta. Ma non dobbiamo allontanarci da quella delle Muse: credo infatti che provenga dalle Muse stesse ciò che dice Esiodo sotto l'ispirazione delle Muse. E che cosa dice questi – lingua ispirata dalle muse –, o piuttosto cosa dicono le Muse attraverso di lui? Chi ricompensa chi ha donato? Nessuno che fosse assennato ha mai sprecato generosità per chi non sa essere generoso. E come trascurare allora il sofista Prodicò, che conformemente alla sua saggezza pronunciò la massima: «Da' e prendi» e in quest'occasione mostrò più chiaramente che è bene ricambiare un favore utilizzando l'esempio familiare del corpo: «una mano lava l'altra», e la sinistra sostiene la destra nelle azioni e, nelle fatiche, ora questa dà sollievo all'altra, ora l'altra lo dà a questa.

Bisogna quindi elogiare Sofocle per la massima e chi ricambia i favori per il favore: non c'è infatti altro modo per essere ricchi di buoni amici se non con il contraccambiare un beneficio con un altro beneficio.

Sent. 3

*La giusta pena dovrebbe essere repentina per tutti e sopprimere chiunque voglia agire
contro le leggi: in questo modo non ci sarebbe più molta criminalità.*

Se qualcuno mi chiedesse come si debba considerare la tragedia, io risponderei che essa va considerata come una pubblica educazione e definirei medici delle città coloro che la esercitano. Sofocle praticò quest'arte medica più di tutti gli altri: quanti farmaci preventivi preparò per il bene e la virtù! Quante volte richiamò un'anima afflitta dal vizio! Per esempio, riguardo allo stroncare il vizio, quanta efficacia ebbe sotto ogni aspetto! Infatti, dopo aver visto che il male aumentava, che ovunque era pieno di malfattori e che sui criminali non incombeva alcun timore, si adirò per la negligenza delle leggi, ebbe compassione delle città per la loro dissolutezza, si preoccupò per il bene e per la giustizia e, riprendendo una parte delle storie narrate nei miti, prescrisse la cura. Racconta l'adulterio di Egisto e l'omicidio del re, poi porta in scena Oreste, il figlio dell'ucciso, e vendica Egisto per l'adulterio, punisce Clitemnestra per la sua empietà e, oltre a dare il buon esempio con ciò che ha realizzato sulla scena, fa anche un discorso coerente con i fatti.

Se infatti, egli dice, la spada attendesse i crimini ad uno ad uno subito dopo che essi sono stati commessi come qui attende Egisto, le città non diverrebbero quasi città di malfattori, i luoghi consacrati agli dèi e alle leggi non sembrerebbero luoghi di empi e il vizio non potrebbe progredire.

Sofocle è quindi da lodare sia per la condanna di Egisto che per l'uccisione di Clitemnestra, ma non di meno per questo giusto monito, e perché non tacque riguardo alla necessità di stroncare il vizio. Se infatti avesse ucciso Egisto ma avesse taciuto la repressione generalizzata del crimine, sarebbe sembrato che egli armasse il boia soltanto contro l'adulterio. Ora, invece, ha dimostrato nel suo ambito il metodo per la terapia, rivolge la forza di questo farmaco contro ogni vizio e mostra quanta efficacia abbia, e sembra quasi aggiungere queste parole: «Le città sono gremite di mali, sono malate e non vengono curate, soffrono senza riposo e l'orrore necessita di chi vi ponga fine con rimedi. Ma io conosco la cura: dalla sapienza ho tratto profitto di questo bene e, se voi governanti delle città vorrete conoscerlo, non vi negherò la cura, non terrò per me il farmaco. Ecco un esempio pratico: Egisto depresso e Clitemnestra che viene uccisa; questa sia per noi la misura della giustizia, e prendete questo come criterio per la cura. Se qualcuno commette adulterio, muoia con Egisto, se leva le mani su ciò che appartiene agli dèi, il boia levi la spada anche su di lui. Un tale si è spinto fino all'orrore dell'omicidio: abbia in sorte la stessa spada vendicatrice che egli brandì pur non avendo niente di cui accusare nessuno; qualcuno è arrivato anche al tradimento dello stato: venga giustiziato come nemico pubblico. Tu che istituisce le leggi, assegna una pena anche al furto, punisci anche chi fa ambascerie per denaro, e non sfugga al boia neanche colui che parla per ingraziarsi l'assemblea. Ma perché la giustizia arrivi in fretta, non

indugiare riguardo alla pena e non rimandare l'esecuzione: devi essere rapido anche nel condannare a morte, anche questo spaventerà i criminali più di ogni altra cosa; cosicché, se passassi inosservato nel rimandare, passeresti inosservato nel rendere il vizio più prolifico.» Bisogna credere che fossero queste le parole del poeta, infatti egli subito si dedica alla rapidità e affretta l'esecuzione.

E che cos'altro si direbbe che significhi quel '*voglia*' che viene introdotto? A me sembra che indichi il commisurare la pena all'intenzionalità. Qualora sia possibile, dice, comprendere l'intenzione prima che si arrivi al fatto compiuto, falcia il vizio. Qualcuno potrebbe distinguere la natura del rimedio in questo modo: tra i farmaci, alcuni coadiuvano la salute e prevengono una futura malattia, altri reintegrano la natura già guastata e diventano una correzione della prevenzione fallita. Il cauterio di questo ottimo poeta e della sua massima, invece, consente entrambe le cose: previene l'ammalarsi, in modo che niente insozzi mai l'anima, e ristabilisce la giustizia, la ripristina anche quando è venuta meno e, tramite il timore di soffrire, costringe a guardarsi dall'inganno coloro che non sono ancora stati derubati della mente e della mano dal vizio. E perché da ciò si possa trarre un insegnamento morale, l'adultero muore: un tale ascolta e, temendo di essere colpito, si guarda dal commettere un crimine; colui che tende imboscate per le strade viene catturato e ucciso: un altro spettatore lo vede e si impaurisce oltre che nella mano, anche nella mente. E qualora uno abbia assaggiato con la destra il sangue di un uomo, qualora abbia levato la mano empia su cose sacre, qualora abbia osato commettere una qualche altra empietà e sia sfuggito all'occhio vendicatore della legge, da qui tuttavia imparerà a non nutrire più un ardire selvaggio uomo contro uomo, a non porsi, mortale, al di sopra degli immortali e a non voler escogitare qualcos'altro di irragionevole, vedendo la giustizia balzare così veloce e la spada protendersi fino al volere. Così la sapienza di Sofocle ispira timore a tutti in egual misura e la città è ben governata e ha come concittadina la giustizia.

Se non avesse affilato la spada fino all'intento, come sarebbe mai stato punito il tiranno dopo lo smantellamento delle leggi, l'asservimento della città e la presa dell'acropoli? Accetterebbe di buon grado la pena, pur avendo una vigilanza non certo ridotta? Eppure, chi non sa che, quando la folgore della tirannide piomba dall'acropoli sulla giustizia, la libertà viene meno, i discorsi pubblici scompaiono e vengono cancellati e non c'è più alcuna traccia delle leggi e della giustizia? Colui che ha abbandonato la patria, che cosa riceverà come pena delle sue intenzioni ormai messe in atto? E come, una volta che la città sarà caduta in mano ai nemici? Io non saprei dirlo. Se le cose stanno così, è evidente che bisogna opporsi anche all'origine stessa del crimine: e il proposito non sia privo di conseguenze per chi viola la legge, ma venga stroncata anche l'intenzione criminosa, e in questo modo verrà rapidamente represso insieme ad essa anche il crimine stesso. Se lascerai impunito il principio dell'atto criminoso, verrà il momento in cui il reato non riceverà alcuna soppressione, essendo state infrante le leggi dallo stato e dal tribunale stessi. Chi mai, vedendo impuniti gli adulteri, non violerebbe l'atto del generare, e non disonorerebbe un talamo non appropriato? O, apprendendo che chi si introduce nei templi di notte non riceve

all'istante ciò che merita, chi terrà in considerazione gli dèi, non disprezzerà le leggi e non vi si introdurrà lui stesso con ardire ancora più grande? E il tombarolo non si preoccuperebbe di profanare i defunti, se non ci fosse nessuno a bloccarne l'audacia, né l'omicida né i malfattori di ogni genere, se nessuno si insinuasse sotto la corrente della delinquenza con la giustizia e con le leggi, ostruendola mentre essa scorre a precipizio. Bisogna quindi che il principio dei crimini sia reso anche il principio della pena e che contemporaneamente si accenda la spregevolezza dell'intento e subito il fuoco del rispetto delle leggi divori i propositi appena sorti.

Anche il contadino pulisce il campo in questo modo, sradicando i rovi appena nati prima che siano ben radicati nella terra e che estirparli richieda una mano più forte. Io conosco anche un medico stimato che, non appena una delle sue membra muore, vi conficca lui stesso il ferro, non permettendo che anche le altre muoiano con lei. E il giardiniere, se si accorge di un ramo guastato, recide la parte malata, temendo che il danno, passando inosservato, si estenda anche ai rami sani e che in seguito perisca l'intero albero. Accade anche che il timoniere getti via alcune delle gomene e che strappi le vele se il vento imperversa troppo violento e che salvi la nave già in procinto di affondare tramite gli stessi uomini. Dunque, non bisogna assolutamente lasciar correre i crimini, se si vuole proteggere il resto dello stato, ma bisogna pulire anche questo campo vivente dalla corruzione di chi vi risiede. E il ferro non ci serva soltanto per estirpare i rovi, ma per l'epurazione della città stessa.

Prendi ad esempio la città che più si distingue in Grecia, Sparta. Pausania, cessando di comportarsi come gli spartani, morì per mano loro e, lui che aveva annientato i Medi, poiché si era appropriato del modo di pensare dei Medi, fu sottoposto a una sorte degna dei Medi. So che anche la città di Atene si è servita di questo farmaco per la cura: gli strateghi trasgredirono alla legge riguardo ai caduti e il popolo non risparmiò gli strateghi: poiché non avevano raccolto i caduti, giustamente loro stessi furono condannati a morte per volere del popolo. E che dire di Egisto giustiziato come adultero e di Palamede lapidato come traditore? E non annovero fra questi Sisifo, non dico di Tantalo, tralascio Tizio, che il mito punì anche dopo la morte, generando in noi il terrore e dissuadendoci dal crimine.

Chi fosse assennato ammirerebbe il sapiente Euripide, che ha decretato che il soffrire non è terribile per coloro che l'hanno provocato. Anche Pitagora è da lodarsi per la sua sapienza, infatti dice che se uno subisse ciò che egli stesso ha fatto, ne risulterebbe una regola di legge e un equilibrio di giustizia. E perché non ammirare anche quello spartano che non disapprovava del tutto la crudeltà, ma riteneva che contro i malvagi essa fosse la più utile delle armi?

Bisognerebbe eliminare dalle città tutto ciò che è malvagio e lodare il poeta per la massima, perché con essa punì opportunamente la delinquenza.

La γνώμη nel corpus di Basilace

La relativa sezione del *corpus* basilaciano consta di tre *sententiae*. *Sent.* 1 è tradita dai soli **Ba** e **P**, quindi rappresentata esclusivamente dalla famiglia *x*, mentre *Sent.* 2 e *Sent.* 3 sono tradite da due codici di famiglia *x* (**Ba** e **P**) e due codici di famiglia *y* (**L** e **W**). La famiglia *y* definisce *sententiae* tutti e due i testi, mentre la famiglia *x* pone *Sent.* 1 e *Sent.* 2 sotto la categoria di *χρεία*, e in particolare di *χρεία λογική*, classificandole quindi come *chrie* di parola, mentre considera *Sent.* 3 una γνώμη. Nelle edizioni di Pignani e di Beneker-Gibson i tre testi compaiono tutti come *sententiae*, ma la distinzione operata da *x* sopravvive nell'edizione di Walz²⁷⁴ (fondata essenzialmente sul *Parisinus*) e in quella offerta da Hock-O'Neil, in cui *Sent.* 1 e *Sent.* 2 sono annoverati tra gli esempi di *chrie*. Malgrado la generale affidabilità della famiglia *x* e la labilità del confine tra *sententia* e *chria*, che, come si è visto, si riduce essenzialmente al piano della formulazione, sembra più corretto classificare i tre testi come *sententiae* come avviene in *y*. È determinante in questo senso la modalità di formulazione della massima: dato che il personaggio cui la massima risale non è esplicitamente menzionato in quello che funge da titolo del progimnasma (che non è altro che la massima in sé), è corretto considerare i tre esercizi come massime e non come aneddoti. Non sono inoltre riscontrabili differenze significative tra *Sent.* 2 e *Sent.* 3, che in *x* sono distinte per tipologia. I due testi si presentano in una forte continuità per ispirazione e contenuto e presentano un identico trattamento formale della massima commentata; in entrambi gli esercizi il titolo è costituito dalla sola massima (in entrambi i casi sofoclea, rispettivamente *Ai.* 522 ed *El.* 1505-1507) e il personaggio di Sofocle è esplicitamente menzionato solo nella sezione iniziale di encomio.

Le tre *sententiae* di Niceforo mostrano un buon livello di elaborazione e sono piuttosto lunghe, specialmente *Sent.* 2 e *Sent.* 3. La prima massima, che commenta una massima di Gregorio di Nazianzo, è di ispirazione cristiana: è incentrata sul tema cristiano della benevolenza di Dio verso le sue creature, cui deve corrispondere la benevolenza dell'uomo verso i fratelli, è intessuta di riferimenti biblici e nella sezione della μαρτυρία παλαιῶν utilizza esclusivamente personaggi veterotestamentari (Abramo, Giuseppe, Salomone e Davide). *Sent.* 2 e *Sent.* 3, invece, che presentano molti punti di contatto, sono calate in una dimensione pagano-classicizzante e prendono le mosse dalla rappresentazione della tragedia sofoclea come mezzo di pubblica educazione morale. I personaggi di cui vengono presentate le opinioni nelle rispettive sezioni di μαρτυρία παλαιῶν sono poeti e filosofi antichi: Esiodo, Prodicò (*Sent.* 2), Euripide, Pitagora (*Sent.* 3). Sono tratti dalla storia antica e dal mito anche gli esempi delle sezioni di παράδειγμα: gli Ateniesi, i Plateesi (*Sent.* 2), Pausania, gli strateghi della battaglia delle Arginuse (*Sent.* 3), Aiace, Diomede, Agamennone (*Sent.* 2), Egisto,

²⁷⁴ Nell'edizione di Walz l'ordine dei progimnasma non rispecchia la sequenza *chria-sententia*: *Sent.* 3, l'unica riconosciuta come γνώμη, è posizionata al capitolo 6 (p. 461), dopo ἀνασκευή e κατασκευή.

Palamede, Sisifo, Tantalo, Tizio (*Sent.* 3). Le *sententiae* 2 e 3 mostrano alcuni punti in comune anche sotto il profilo formale: in entrambe è sviluppata a lungo la sezione encomiastica incipitaria (soprattutto in *Sent.* 2, dove è significativamente più estesa) ed entrambe contengono un monologo nella sezione di αἰτία (breve in *Sent.* 2, più lungo in *Sent.* 3, dove è addirittura Sofocle stesso a prendere la parola).

Sent. 1

La prima γνώμη del corpus è l'unico progimnasma al di fuori delle etopee a ispirarsi a una tematica prettamente cristiana: la massima commentata è infatti un motto di Gregorio di Nazianzo, tratto da un acrostico di massime: «Εὐεργετῶν νόμιζε μιμεῖσθαι Θεόν»²⁷⁵.

La definizione dell'esercizio non è univoca. Nei codici di famiglia *x* esso è infatti identificato con una χρεία (χρεία λογική in **Ba**, semplicemente χρεία in **P**)²⁷⁶ e come tale è classificato nell'edizione di Walz e incluso tra gli esempi bizantini di *chria* da Hock e O'Neil. Nelle edizioni di Pignani e Beneker-Gibson, invece, il progimnasma è correttamente inserito tra le *sententiae*. Il confine tra la χρεία λογική e la *sententia* è in effetti piuttosto labile, dato che entrambe commentano quanto detto da un personaggio noto e hanno la stessa strutturazione, ma il dato formale della proposizione dell'esercizio con la sola massima, senza il riferimento esplicito al personaggio al quale risale, fa sì che l'esercizio si possa definire con un certo margine di certezza una *sententia*.

Per quanto riguarda la ripartizione canonica della γνώμη (e della *chreia*) in otto κεφάλαια, *Sent.* 1 sembra fare eccezione e fondere in un unico paragrafo le sezioni della παραβολή e del παράδειγμα. Il progimnasma inizia con una presentazione elogiativa del personaggio che ha pronunciato la *sententia* (1-13), seguita, nell'ordine, dalla parafrasi del motto (14-17), da un'αἰτία in cui ne sono spiegate le ragioni (18-34) e dalla presentazione di un fatto (in questo caso di un atteggiamento) contrario rispetto a quello della massima (35-42). Fatto salvo per la breve conclusione (56-57), restano da identificarsi, nelle righe 43-56, le sezioni παραβολή, παράδειγμα e μαρτυρία παλαιῶν. Hack e O'Neil registrano come παραβολή il paragrafo dedicato all'esempio del giardiniere che imita la natura 43-50, come παράδειγμα quello relativo ad Abramo e Giuseppe (51-53) e come μαρτυρία παλαιῶν quello di Salomone e Davide (53-55). Sembra però più verosimile che i quattro personaggi veterotestamentari afferiscano ad un unico paragrafo di 'testimonianza degli antichi' (51-55) e che il παράδειγμα sia regolarmente introdotto alla r. 43, segnalato dalla formula «ὄρα μοι» tradizionalmente impiegata come formula incipitaria fissa di questa sezione. Il paragrafo 43-52, tuttavia, non insiste, come avviene di solito, su un esempio ben specifico, ma usa come termine di paragone il contadino, che è immagine canonica della sezione della παραβολή

²⁷⁵ Greg. Naz. *Carm. Mor.* 30.5 (PG 37 col. 909.4)

²⁷⁶ Non è possibile alcun raffronto con la famiglia *y*, in cui questo progimnasma non è tradito. La stessa situazione ricorre anche per *Sent.* 2, per la quale però si ha la definizione di γνώμη attestata dai codici di famiglia *y*.

secondo i manuali antichi dei *Progymnasmata*.²⁷⁷ Sembra aversi qui, insomma, un unico paragrafo contenutisticamente impostato secondo le immagini tipiche della παραβολή ma formalmente segnalato dalla spia lessicale del παράδειγμα per eccellenza, l'apostrofe con il verbo 'vedere'²⁷⁸.

1-13

Gregorio di Nazianzo viene presentato come un esperto di questioni dottrinali e detentore di una σοφία che, lungi dall'esaurirsi nell'abilità speculativa e retorica, è capace di innalzare l'anima umana verso la grandezza di Dio. Vengono menzionate le questioni dottrinali che più hanno caratterizzato la riflessione di Gregorio: la questione della natura dello Spirito Santo, il mistero della trinità e quello dell'incarnazione. Gregorio, sostenitore della piena divinità dello Spirito Santo, teorizza questo schema di rapporti e di 'processioni' tra le persone della trinità: mentre il figlio è generato dal padre (per 'generazione', appunto), lo Spirito Santo procede dal padre e dal figlio, così come è ancora oggi ripetuto nel Credo cattolico (per 'spirazione').

1. Pignani premette al regolare incipit «καὶ ἐξ ἄλλων» una pericope, «τῶν σοφωτάτων ψαλλόντων» che desume da **Ba** (f. 60^r) e traduce come «fra i più sapienti cantori»²⁷⁹. Tale pericope, posta dopo l'enunciazione della γνώμη, sembra piuttosto essere una glossa apposta in un secondo momento, dato che il testo del progimnasma inizia regolarmente nel rigo successivo (con il καὶ la cui κ è chiaramente marcata come capolettera) e che la glossa sembra risalire a un momento diverso da quello della redazione del testo. L'inchiostro della glossa, di tonalità più chiara rispetto a quello del testo, sembra essere lo stesso impiegato anche per il segno grafico posto prima dell'*inscriptio* e per parte dell'*inscriptio* stessa. Questo lascerebbe supporre che la riga in questione sia frutto di due interventi distinti: una prima mano (**Ba**¹) avrebbe scritto semplicemente χρεία e il titolo del progimnasma, mentre una seconda mano (**Ba**²) avrebbe successivamente rimaneggiato il tutto aggiungendo l'aggettivo λογική nello spazio tra χρεία e il titolo e aggiungendo dopo la massima la pericope al genitivo. **Ba**² intendeva probabilmente premettere la pericope all'*inscriptio* ma, non avendo sufficiente spazio, l'ha inserita a fine riga utilizzando un segno di rimando. Il genitivo sembra essere infine un'attribuzione di autorialità a Michele Psello: «τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ», e non «τῶν σοφωτάτων ψαλλόντων»²⁸⁰.

²⁷⁷ Ps.-Herm. *Prog.* 3.8.4-6; Aphth. *Prog.* 3.8. L'immagine del contadino è usata anche in Ps.-Nic. *Chr.* 3.5 (p. 226 Hock-O'Neil) Ps.-Nic. *Chr.* 4.5 (p. 232 Hock-O'Neil). Altre figure tipiche della sezione della παραβολή sono quelle del marinaio e del pescatore. Gli esempi riportati provengono da χρεία.

²⁷⁸ Questa spia lessicale è sempre presente in Niceforo e ricorre nella maggioranza delle *sententiae* attestate. Anche tra le χρεία posteriori ad Aftonio contenute in Hack-O'Neil 2002, solo 2 testi su 13 non presentano l'apostrofe con il verbo di vedere. Gli stessi Hack e O'Neil segnalano che l'uso della formula «ὄρα μου» per introdurre la sezione della παραβολή costituirebbe una deviazione significativa rispetto alla prassi aftoniana, che non ha paralleli nel genere. In proposito cfr. Hack-O'Neil 2002, p. 284.

²⁷⁹ Pignani 1983, p. 283.

²⁸⁰ Non si tratterebbe di un caso solato in **Ba** dato che, al f. 65^r, un cartiglio aggiunto al margine sinistro attribuisce la paternità di *Eth.* 10 a Psello.

6. L'immagine dello spirito che lotta contro la carne e le sue tentazioni per innalzarsi verso Dio è topica nella letteratura cristiana.

7. La lezione «περί τε φυσιολογίας πνευματικῆς» è propria di **P** ed è probabilmente esito di una correzione: **Ba** reca invece «περί τε φυσιολογίας πνευματικᾶς» conservato da Pignani e Hock-O'Neil²⁸¹, mentre Hörandner (seguito da Beneker e Gibson) individua correttamente nel passo una menzione della riflessione dottrinale di Gregorio sullo Spirito Santo e corregge l'accusativo plurale in singolare: «περί τε φυσιολογίαν πνευματικὴν». **P** mostra invece una sorta di doppia desinenza, recando chiaramente sia l'abbreviazione per -ης che quella per -ας, in diretta successione. La lezione di **P** al genitivo singolare è conservabile, dato che περί + genitivo è la forma standard per esprimere il complemento di argomento: in questo senso l'unico ostacolo, superabile ipotizzando un caso di *variatio*, è la presenza dei successivi accusativi e in particolare del «περί τε δογματολογία οὐράνιον» con cui «περί τε φυσιολογίας πνευματικῆς» è legato per correlazione.

9s. τὸ ἀπ' αἰώνων καὶ γενεῶν κατὰ τὸν θεῖον κεκρυμμένον ἀπόστολον: Il riferimento, completamente frainteso da Pignani e invece ben interpretato da Hock-O'Neil²⁸² e Beneker-Gibson²⁸³ è alla lettera ai Colossesi attribuita a Paolo, l'ἀπόστολος per eccellenza. In Col. 26 i legge infatti: «τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ» (il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi [...]).

10s. Il periodo, piuttosto lungo, è strutturato con la proposizione reggente (interrogativa diretta retorica: «τίς ἄν παραστήσαι λόγος ἐφίκοιτο;») posta in clausola e formante con l'incipitario «ὅσα μὲν οὖν οὕτως [...] ἐπόνθησε» una cornice che racchiude i molteplici complementi di argomento, ovvero tutte le questioni dottrinali affrontate da Gregorio.

14-17

14s. Sia l'uomo che pratica il bene, sia Dio, sono designati con participi sostantivati (rispettivamente «ὁ ἐπιστρεφόμενος» e «ὁ εὖ ποιῶν e τὸν δεσπύζοντα»), coerentemente con il largo uso del participio nei progimnasmi di Niceforo.

15. Una sequenza del tutto simile all'espressione «θηγόρου γλώττης τὰ ῥήματα» compare nella *Regula sancti Christoduli*: «ἵνα καὶ αὐθις τοῖς τῆς θηγόρου γλώττης χρήσωμαι ῥήμασι».²⁸⁴ Il nesso 'θηγόρος γλώττα' è presente anche in due *canones ianuarii*.²⁸⁵

²⁸¹ I due traducono rispettivamente: «alla scienza della natura spirituale» (Pignani 1983, p. 283) e «on spiritual investigations» (Hock-O'Neil 2002, p. 289).

²⁸² Hock-O'Neil 2002, p. 289, n. 627.

²⁸³ Beneker-Gibson 2016, p. 344.

²⁸⁴ Si tratta della regola dettata dal monaco Cristobulo in occasione della fondazione del monastero di San Giovanni il Teologo a Patmos. La fondazione del monastero risale al 1088, mentre la regola è datata all'anno 1091; cfr. Miklošič-Müller 1890, pp. 59-90.

²⁸⁵ Canon 32,1 4.33; Canon 36 8.17. Entrambi i canoni si riferiscono al 2 gennaio; cfr. Proiou-Schirò 1971.

18-23. Nel periodo, piuttosto articolato e complesso, il participio καταπυρσεύουσαν (da καταπυρσεύω, ‘illuminare’, verbo di età molto tarda, le cui prime attestazioni si collocano verso il IX sec.) ha una posizione ambigua. I participi precedenti, κεραυνόμενον e προσεμπίπτοντα, sono infatti entrambi concordati con il maschile ἥλιον, mentre καταπυρσεύουσαν, essendo accusativo femminile, è difendibile solo se legato al predicativo dell’oggetto πηγὴν; per questa ragione, le edizioni più recenti stampano il participio maschile presente (Beneker-Gibon: καταπυρσεύοντα) o aoristo (Hock-O’Neil: καταπυρσεύσαντα). Καταπυρσεύουσαν è l’unica attestazione nota del participio di καταπυρσεύω (che del resto è un verbo di occorrenza non frequente) all’accusativo singolare femminile, tuttavia la forma è grammaticalmente corretta e chiaramente leggibile su entrambi i manoscritti (non è abbreviata neanche in **P**, che invece tronca spessissimo le desinenze qualora siano grammaticalmente deducibili dal contesto) e sembra quindi conservabile.

20-22. In **P** la desinenza degli ‘alberi portatori di frutti’ è lasciata all’interpretazione del lettore e liquidata con un semplice segno di abbreviazione, in **Ba**, invece, è chiaramente indicata come un accusativo plurale, «καρποφόρα δένδρα» e non con il dativo stampato dagli editori. Questo accusativo è perfettamente giustificabile come complemento oggetto del participio βλαστάνουσαν se si interpunge dopo quest’ultimo (come B-G) e non si fa finire la frase dopo ἐκ γῆς (come fanno invece Pignani e Hock-O’Neil). Questa interpunzione permette di ricostruire una sequenza di quattro benefici (il sole, la terra, gli animali, i corsi d’acqua) e di eliminare la difficoltà logica di una «terra d’erba nutrice che pastura con le sue fruttifere piante a miriadi di animali dell’acqua, dell’aria, della terra»²⁸⁶. L’accusativo, di regola retto da βλαστάνω quando quest’ultimo ha senso causativo, pare inoltre sintatticamente preferibile al dativo²⁸⁷.

24ss. Il buon cristiano condivide i suoi beni e ne gode davvero solo quando sa che le necessità dei fratelli sono soddisfatte, costruendosi così a immagine di Dio (30s.: «ἄγαλμα τοῦ Θεοῦ περικαλλές») ed essendo riconosciuto come benefattore nella sua comunità.

26. L’inserzione del discorso diretto vivacizza il discorso. L’incipit, che ricorda effettivamente da vicino l’ultima cena di Cristo, non allude in realtà a nessuno dei passi evangelici che narrano l’istituzione dell’Eucarestia (citati in apparato da Pignani, p. 102) ma è una ripresa del passo sull’ospitalità della sapienza di *Proverbi* 9.5: «Ἔλθατε

²⁸⁶ Traduzione di Pignani 1983, p. 283. Mantengono questa interpunzione e interpretano ζῶα come oggetto di βλαστάνουσαν anche Hock-O’Neil, in cui si ha anche l’aggiunta non necessaria di un καί subito prima del participio.

²⁸⁷ L’espressione compare in un contesto grammaticalmente e concettualmente identico già in Basil. Caes. *Sermo I de moribus* dove la terra che fa crescere ogni sorta di nutrimento è definita «γῆ βλαστάνουσα πᾶσαν τρυφὴν». (Cfr. Basil. Caes. *Sermones viginti quatuor de moribus per Symeonem Magistrum et Logothetam selecti ex omnibus operibus Sancti Patris nostri Basilii archiepiscopi Caesareae Cappadociae, Sermo I (De virtute et vitio) = PG 32 col.1117.17).*

φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν», di cui conserva parte del lessico e della struttura sintattica.

28. L'aggettivo διαυγῶν può essere riferito sia al precedente μαργάρων che al successivo λίθων, paralleli per l'associazione dell'attributo alle perle o alle pietre preziose non mancano in entrambi i sensi. Associare διαυγῶν a μαργάρων può forse essere preferibile per una questione di equilibrio sintattico, perché porterebbe ad avere gli ultimi tre elementi dell'elenco costituiti da tre coppie sostantivo + attributo, anche se l'argomento non è dirimente. L'enumerazione dei beni messi in condivisione annovera in ogni caso oro, argento, perle, pietre preziose e vesti pregiate (27s.: «ἀργύρου, χρυσοῦ, μαργάρων διαυγῶν, λίθων πολυτελῶν, περιβλημάτων λαμπρῶν») e trova paralleli in un'orazione dello stesso Basilace²⁸⁸ e in Nicola Mesarite che enumera similmente «χρυσὸν ἄργυρον μάργαρον λίθους διαυγεστάτους»²⁸⁹.

32s. Le qualità in cui il buon cristiano imita Dio, qui espresse in elenco con l'aggettivo neutro sostantivato («κατὰ γε τὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ προνοητικὸν καὶ φιλόανθρωπον»), saranno riprese in modo palmare nella sezione della γνώμη dedicata all'esempio (49-51: «οὕτω καὶ οὕτως τὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ προνοητικὸν τοῦ Θεοῦ παραζηλῶν καὶ φιλόανθρωπον μιμεῖται τὸν πάσης ὑπεριδρυμένον ὄντοτης.»).

33. δοτὴρ ἀγαθῶν: Negli scolii a Omero la stessa espressione viene impiegata per indicare la divinità; cfr. *Schol. Hom. Od.* 24.10 Dindorf: «ἔστι γὰρ ὁ θεὸς δοτὴρ ἀγαθῶν».

35-42. La condotta contraria alla massima è praticata da colui che invece di condividere i beni riconoscendoli come doni di Dio, agisce egoisticamente e li accumula, nascondendoli agli altri; egli, essendo lontano dall'esempio di Dio, è lontano anche dalla sua grazia.

35. La bella similitudine («ἄνθεσιν ἴσα ῥέοντα») che impiega il fiore come simbolo di precarietà e fuggevolezza è ripresa dall'orazione funebre per Basilio di Cesarea composta da Gregorio di Nazianzo, dove l'immagine era usata per l'amore fisico e terreno: «Οἱ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων ἔρωτες, ἐπειδὴ ῥέοντων εἰσὶ, καὶ ῥέουσιν ἴσα καὶ ἡρινοῖς ἄνθεσιν»²⁹⁰.

39. La totalità degli editori stampa il participio ἐκτρέχων in base al ms. **P**, dove la desinenza non compare e da cui Walz deduce il participio sulla scia dei numerosi participi precedenti. È tuttavia preferibile l'indicativo recato da **Ba**, ἐκτρέχει, che

²⁸⁸ Niceph. Bas. *Or.* 2.15.13 Garzya (*In Ioannem episcopum Bulgariae ex Adriano Comneno*): «Οὐκ ἐφειλόσατο τοῦτον οὐ χρυσοῦ οὐκ ἄργυρος, οὐκ ἐσθῆς εὐανθῆς καὶ διαρρέουσα, οὐ μαργάρων στιλπνότης, οὐ λίθων διαύγεια.»

²⁸⁹ Nicola Mesarite, *Renuntiatio rerum politicarum et ecclesiasticarum*, 19.10-11 (p.25 Heisenberg): «στελλόμενος ἐμπορεύσασθαι χρυσὸν ἄργυρον μάργαρον λίθους διαυγεστάτους». Su Mesarite, cf. Angold 2017, dove si ha una traduzione della *Renuntiatio* alle pp. 235-295. È rintracciabile un ulteriore parallelo con la sequenza: «χρυσὸν τε καὶ μάργαρον καὶ λίθους διαυγεῖς καὶ πολυτελεῖς» (dove ricorrono gli attributi διαυγής e πολυτελής, qui entrambi sicuramente riferiti alle pietre preziose) che si trova in una cronaca anonima di XIV secolo. (*Chron.* 12.2.11a.5, p. 112 Schreiner)

²⁹⁰ Greg. Naz. *Or.* 43.19.2 Boulanger

alleggerisce l'ampiezza sintattica della frase e si coordina per asindeto con il successivo ἀποδιΐσταται (r. 41).

43-51. Questa sezione, che illustra la massima con l'esempio del giardiniere che imita la natura nel prendersene cura, si articola in due similitudini consecutive.

43. L'espressione «ὄρα μου» (imperativo + dativo etico) seguita dall'accusativo è una marca espressiva aftoniana che segna l'inizio della sezione dedicata all'esempio; all'accusativo è espresso appunto l'elemento addotto come metro di paragone, in questo caso il giardiniere. L'espressione ricorre identica e con la medesima funzione nel παράδειγμα di *Sent.* 2 e ha un equivalente in quello di *Sent.* 3, in cui si ha «ἴδε μου» + accusativo).

43-46: La similitudine è costruita all'insegna di una simmetria pressoché assoluta tra le parti: ad ognuno dei due soggetti (ἐκείνη, la natura, e οὗτος, il giardiniere) è attribuita una serie di tre azioni legate al nutrimento e tra di loro assimilabili («τρέφει, ζωογονεῖ, συνιστᾷ» – «ποτίζει καὶ αὔξει καὶ τὰ βλαστήματα γόνιμα δείκνυσιν»), realizzate attraverso quanto espresso da una proposizione modale implicita espressa con il participio e posta tra il soggetto e i verbi reggenti. Anche le modali sono costituite in modo affine e simmetrico: entrambe iniziano con il complemento di strumento e terminano con il verbo (participio), l'unica variazione è costituita dall'inversione di complemento di moto a luogo e complemento oggetto (per cui si ha «πρὸς τὰ τοῦ σώματος μόρια τὸ αἷμα – τὸ ὕδωρ πρὸς τὰς ἀμάρας»).

46-50: Alla prima similitudine natura – giardiniere segue una seconda similitudine, instaurata questa volta tra il giardiniere che imita l'operato della natura e il cristiano che imita la benevolenza di Dio. Gli attributi divini (r. 48s: «τὸ ἐπιστρεπτικὸν καὶ προνοητικὸν [...] καὶ φιλόανθρωπον») sono gli stessi menzionati nella conclusione della sezione dell'αἰτία (r. 32s.): la sollecitudine, la premura e l'amore nei confronti dell'umanità.

51-55. La sezione dedicata al μαρτύριον παλαιῶν presenta come precedenti illustri quattro figure veterotestamentarie: Abramo, Giuseppe, Salomone e Davide.

51. Ad Abramo e Giuseppe sono attribuite rispettivamente le qualità di φιλοξενίας, ospitalità, e di πτωχοτροφίας, sostentamento dei poveri: il riferimento è all'ospitalità offerta da Abramo a tre forestieri (*Gen.* 18, 1-8) e al sostentamento che Giuseppe offrì agli egiziani durante la carestia grazie ai pani accumulati nei sette anni di abbondanza (*Gen.* 41, 47-49, 53-57) e a quello da lui offerto in cambio del bestiame e delle terre (*Gen.* 47, 12-26).

53s. I riferimenti a Salomone e Davide non sono rintracciabili altrettanto chiaramente: se si può pensare che Salomone (figlio di Davide) sia menzionato in quanto figura del re saggio e buono per antonomasia, dal regno pacifico e prospero, l'episodio maggiormente connesso alla generosità di Davide sembra essere quello della costruzione del tempio in 1 *Cr.* 29.2-9: in esso Davide dona un'ingente quantità del suo tesoro personale per la costruzione del tempio e invita il suo popolo a fare altrettanto e a

donare con spontaneità e gioia. Il passo si riferisce a una generosità rivolta verso Dio e non verso la comunità, ma insiste sulla gioia suscitata dalla condivisione spontanea delle ricchezze²⁹¹ e ben si concilia con i tre valori espressi in relazione a Davide e Salomone, cioè il fare il bene, il donare con gioia e il non concentrarsi sulle differenze.

55. τὸν ἰλαρὸν δότην: Il riferimento è a *Proverbi* 22.8a²⁹² e alla massima contenuta nella seconda lettera di Paolo ai Corinzi secondo cui Dio ama chi dona con gioia: «ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός».

Riguardo all'espressione «μὴ ἀνώμαλον βλέποντα»: L'edizione B-G (p. 69) traduce il passo in questo modo: «the man who has chosen to do good and who is revealed to be a consistent and cheerful giver as most blessed and doing the work of God.», dove il participio attivo βλέποντα è reso con «is revealed to be» e μὴ ἀνώμαλον con «consistent». Sembra però più probabile che il participio sia da intendersi in senso attivo e come terzo perno di una triade di atteggiamenti positivi (che enumera la scelta del bene, il donare con gioia e il «μὴ ἀνώμαλον βλέποντα»). In questo senso, si avvicina maggiormente alla corretta interpretazione la traduzione di Pignani (p. 284): «colui che imprenda a ben operare e colui che dona senza rimpianti e non guarda con cattive intenzioni». L'espressione mi pare però piuttosto un rimando al passo di un'omelia di Basilio di Cesarea: «Ἐὰν κάθη κρίνων, μὴ βλέπε ἀνώμαλα, μὴ τὸν πλούσιον ὑψηλόν, τὸν δὲ πένητα ταπεινόν»²⁹³ che invita a non fare differenze di giudizio e di trattamento tra ricchi e poveri, di qui la traduzione: 'colui che ha scelto di fare il bene e colui che dona con gioia e non guarda alle differenze'. Il riferimento al 'fare differenze' si concilierebbe bene anche con il passo alluso a proposito della generosità di Davide in occasione della costruzione del tempio, in cui si insiste sul tema del dono spontaneo, gioioso e proporzionato alle proprie possibilità.

²⁹¹ 1 Cr. 29.9: «καὶ εὐφράνθη ὁ λαὸς ὑπὲρ τοῦ προθυμηθῆναι, ὅτι ἐν καρδίᾳ πλήρει προεθυμήθησαν τῷ κυρίῳ, καὶ Δαυὶδ ὁ βασιλεὺς εὐφράνθη μεγάλως.»

²⁹² Il passo elogia la generosità e afferma che l'uomo che sostiene i più poveri sarà a sua volta benedetto e sostenuto da Dio. Cfr. *Prov.* 22.8a-9a «ἄνδρα ἰλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός, | ματαιότητα δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει. | ὁ ἐλεῶν πτωχὸν αὐτὸς διατραφήσεται· | τῶν γὰρ ἑαυτοῦ ἄρτων ἔδωκεν τῷ πτωχῷ. | νίκην καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ δῶρα δούς, | τὴν μέντοι ψυχὴν ἀφαιρεῖται τῶν κεκτημένων.»

²⁹³ Bas. Caes. *Homilia dicta in Laicis* (PG 31 col. 1440.46s.)

Sent. 2

La seconda γνώμη del *corpus* basilaciano commenta la massima sofoclea secondo cui un favore ne genera un altro, in un meccanismo virtuoso di reciprocità²⁹⁴. *Sent. 2* è tradita da quattro manoscritti – **Ba**, **P** (famiglia *x*), **W** e **L** (famiglia *y*) – in cui non ha una classificazione univoca: è infatti registrata come γνώμη dai codici di famiglia *y* e come χρεία da quelli di famiglia *x*²⁹⁵. Nonostante questa attestazione contraddittoria e la sua varia interpretazione nelle edizioni²⁹⁶, anche questo progimnasma, come già *Sent. 1*, è meglio definibile come γνώμη in virtù del fatto che propone una massima di cui non si menziona esplicitamente il pronunciante. La strutturazione in otto κεφάλαια è rispettata ed è quindi possibile identificare:

- una sezione introduttiva encomiastica (1-29);
- la parafrasi della massima (29-30);
- una lunga sezione di αἰτία (31-69);
- la dimostrazione ἐκ τοῦ ἐναντίου (70-79);
- παραβολή (79-84);
- παράδειγμα (85-95);
- μαρτυρία παλαιῶν (96-105);
- l'epilogo (106-108).

Tit. Il termine 'χάρις' nella γνώμη non indica in questo caso bontà, gentilezza o riconoscenza, ma un beneficio reciproco il cui movente è l'interesse, un *do ut des*. La parola 'χάρις' ha un'insita valenza di reciprocità ed è intesa, fin dalle origini della cultura greca, come «disponibilità della persona a ricambiare (e a stabilire relazioni su quella base)»²⁹⁷. Brillante nota come il significato materiale di dono vicendevole e di «“favore ricambiato” quale effetto provocato nel soggetto dal fatto di essere stato oggetto di beneficio²⁹⁸» sia il più frequente in greco e come esso sia legato alla «capacità di stabilire e gestire una relazione con l'esterno»²⁹⁹: è esattamente questo il senso in cui va intesa la parola 'χάρις' nella γνώμη. Questa valenza è evidente negli esempi contenuti nella sezione di αἰτία, che consistono in uno scambio di tecniche e di

²⁹⁴ Soph. *Ai.* 522: «Χάρις χάριν γὰρ ἐστὶν ἢ τίκτουσ' ἀεί».

²⁹⁵ In **Ba** è definita, nello specifico, λογική χρεία, *chria* di parola.

²⁹⁶ Il testo è infatti pubblicato come *chria* da Walz e da Hock-O'Neil e come *sententia* da Pignani e Beneker-Gibson.

²⁹⁷ Brillante 1998, p. 19. Il contributo tratta in modo esaustivo la semantica del termine χάρις e il suo senso di reciprocità. Il termine χάρις allude ad una ricompensa in cambio di un beneficio anche in Pind. *Pyth.* 2.17-17a: si veda anche il commento di E. Cingano in Gentili-Angeli Bernardini-Cingano-Giannini 1995, p. 371s.

²⁹⁸ Brillante 1998 p. 23 e n. 51.

²⁹⁹ Brillante 1998, p. 22s. Brillante rileva anche che il significato astratto di 'riconoscenza' e 'gratitudine' è proprio di uno «sviluppo semantico posteriore».

saperi finalizzato al mutuo interesse delle società (36-48) e nella vera e propria compravendita di beni in cambio di denaro (48-55)³⁰⁰.

1-28

Il testo si apre con una ‘apologia di Sofocle’ che esalta la sua abilità poetica (r. 1, τοῦ μέτρου τὴν χάριν ἐτήρησε) e il messaggio morale deducibile dalle sue opere malgrado il contenuto pagano e lo difende dalle accuse di empietà e di istigazione dei giovani all’immoralità. Il retore argomenta che Sofocle utilizza il mito in maniera funzionale all’utilità morale (r. 3-4: «πρὸς [...] τὸ χρησιμώτατον») e che rappresenta, sì, atti immorali quali adulteri e omicidi, ma mostrandone le conseguenze nefaste e dissuadendo così lo spettatore dal compierli.

6-7. Il riferimento di «μοιχείαν Αἰγίσθου καὶ σφαγὴν Ἀγαμέμνονος» è naturalmente all’adulterio commesso da Clitemnestra ed Egisto e all’uccisione di Agamennone da parte dei due.

8. ἐπὶ σκηνῆς Ὀρέστης εἰσάγεται: il personaggio di Oreste viene introdotto con una vera e propria entrata in scena. Il riferimento è all’*Elettra* di Sofocle, incentrata sulla vendetta di Oreste, figlio di Agamennone, per la morte del padre. Proprio il fatto che Sofocle si focalizzi sulla punizione del crimine (cui la tragedia è dedicata) e non sul crimine stesso (che è più volte alluso ed è noto come antefatto, ma non è soggetto del dramma) viene addotto da Basilace come prova dell’intento morale di Sofocle. L’autore gioca con l’ambientazione teatrale della *sententia* utilizzando a più riprese immagini e lessico propri dell’ambito performativo del teatro.

8s. Quella della spada che si leva in alto per colpire gli adulteri, che potrebbe sembrare l’indicazione di un gesto scenico piuttosto preciso, è verosimilmente un espediente per enfatizzare il passo e conferirgli una maggiore efficacia figurativa (al pari di quanto accadeva poco prima con l’immagine di Oreste ‘portato sulla scena’, r. 8). Come già notato da Hock-O’Neil³⁰¹, una scena simile non è certo presente nel dramma: peraltro, se l’assassinio di Clitemnestra è incluso nella trama della tragedia, quello di Egisto, su cui Basilace insiste, ne resta al di fuori, dato che il dramma si conclude un momento prima della sua uccisione. Che Egisto muoia è deducibile dalle circostanze, dato che Oreste lo costringe a entrare nel palazzo dove era avvenuta l’uccisione di Agamennone sentenziando sulla necessità dell’immediatezza della condanna a morte³⁰², ma Sofocle non ne rappresenta effettivamente l’esecuzione³⁰³.

³⁰⁰ La traduzione di Pignani 1983, p. 285: «un atto di bene è sempre generatore di gratitudine» fatica a rendere la dimensione di scambio di favori in cui il progimnasma è calato; così come forse in parte anche le rese inglesi che traducono ‘χάρις’ con ‘kindness’. Cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 69: «Kindness always gives birth to kindness»; Hock-O’Neil 2002, p. 295: «It’s kindness that ever gives birth to kindness»; sulla scia delle traduzioni dell’*Aiace*: cfr. e.g. Lloyd-Jones 1994, p. 79: «For it is always one kindness that begets another» Mi pare avvicinarsi maggiormente al senso del termine così come concepito nel progimnasma la traduzione del verso dell’*Aiace* di Mazon 1972, p. 28: «Une faveure appelle une faveure», che insiste sulla necessità pratica di ripagare un favore ricevuto con un favore fatto.

³⁰¹ Hock-O’Neil 2003, p. 295, n. 632

³⁰² Sarà proprio la massima giustizialista espressa da Oreste a costituire il tema della terza γνώμη del *corpus* basilaciano.

9. Nonostante la coordinazione di indicativo (ὄρᾱ) e aoristo (ἐθάρρησε), l'interpretazione data da Hock-O'Neil (p. 295: «And so, Sophocles has not encouraged evil living.»), secondo cui l'azione espressa da «ἐθάρρησε» sarebbe da riferirsi non allo spettatore ma a Sofocle stesso appare, per quanto in parte convincente, un po' azzardata. Questa interpretazione, con la coordinata che andrebbe a formare una sorta di cornice con il precedente «ἀφῆκε» (r. 7), risulta coerente con il senso del passo (che vuole appunto dimostrare come Sofocle non abbia mai istigato all'immoralità) ma è preferibile riferire la pericope allo spettatore, sulla scia di Pignani (p. 285: «e non ha – scil. lo spettatore – più il coraggio di commettere il male») e di Beneker e Gibson (p. 71: «and dares not to do wrong»).

10s. L'espressione μάχην ὠδίνειν ha diversi riscontri nella letteratura bizantina, e.g., tra gli altri, in Anna Comnena (*Alex.* I 12.8.7) ed Eutimio Malace (*Oratio in Manuelem I Comnenum* 21.18s.). La lezione di W, μάτην 'follia', è probabilmente da intendersi come interpolazione volta ad esplicitare il dettato del testo, dato che quella del 'travagliare una battaglia dell'anima' è un'immagine enfatica che allude appunto alla follia.

13 Nella tragedia sofoclea il ricongiungimento tra i due fratelli avviene verso la fine del dramma, in quello che Finglass definisce «recognition duet» (vv. 1232-1287)³⁰⁴.

Πάθους: le due lezioni tradite dalle due famiglie, πάθους (x) e πένθους (y) sono praticamente adiafore. Se le edizioni moderne recano unanimemente πένθους, sulla scia di y, si è preferito qui mantenere πάθους in virtù del carattere di 'ingenuità' che connota il ramo x e del fatto che πένθους, 'lamento', potrebbe essere, se non un'interpolazione di y, un errore di lettura causato dal precedente πενθοῦσαν (non è improbabile che lo scrivente, poco dopo il «τὴν Ἥλέκτραν πενθοῦσαν» abbia scritto «κάκεινη τὰ τοῦ πένθους οἰχίσηται», a maggior ragione data l'aderenza di significato).

14. θεατῆς δυστυχῶν οὐκ ἀτελεύτητον γνώσεται τὸ κακόν: La tragedia sofoclea viene presentata come avente un effetto benefico sullo spettatore grazie al meccanismo di identificazione. Lo spettatore afflitto, assistendo alla parabola di Elettra, prima immagine vivente del dolore e infine del riscatto, si identifica nelle sue sofferenze e riprende a sperare, comprendendo che il dolore non è eterno.

Il nesso «κακὸν ἀτελεύτητον», 'male infinito', si trova anche in Filone di Alessandria (*De fuga et inventione*, 61.2) e in Teofilatto Simocatta (*Hist.* 2.4.7).

15. Il termine δήμιος, come già notato da Hock-O'Neil può avere la doppia valenza di medico e di boia. In questo caso, nonostante l'ambiguità possa derivare dalle intenzioni dell'autore stesso (la tragedia è in questo caso tanto medico che cura la morale quanto carnefice che sanziona l'empietà), è preferibile dare al termine la valenza di boia, in quanto è proprio la pena capitale comminata all'adulterio ad essere veicolo di

³⁰³ Si noti anzi, sulla scia della conclusione di Finglass 2007, p. 549: «Aegisthus' death is not reported. There is no ancient parallel for such extraordinary abruptness.»

³⁰⁴ Finglass 2007, pp. 468-482.

insegnamento morale secondo Basilace³⁰⁵. Porta in questa direzione anche il fatto che la *sententia* successiva prenda le mosse proprio dalle parole sulla necessità della pena capitale pronunciate da Oreste nella scena finale dell'*Elettra*.

16. Si ha qui un'altra immagine strettamente legata all'ambito teatrale e performativo: l'autore immagina di salire sul palcoscenico e di declamare di fronte al pubblico («λέγειν ὡς ἀπὸ τῆς σκηνῆς») un monito incentrato sulla mutabilità della sorte.

16-22. Il monologo è costituito da tre coppie di domande retoriche rivolte in apostrofe al pubblico («Πενθεΐς; [...] Πλουτεΐς; [...] ἐπιμαΐνη;») seguite dai rispettivi moniti.

18s. τὰ τῆς τύχης μένειν οὐκ οἶδε ῥεύματα, ἀλλ' οἴχεται θᾶπτον καὶ μεταρρεῖ: Hock e O'Neil ipotizzano che nel passo si possa riconoscere un frammento sofocleo proveniente da una tragedia perduta³⁰⁶, ma riconoscono che l'espressione, di natura sentenziosa, trova un parallelo in Menandro (*Geor. fr.* 2.5), dove si ha: «τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ»³⁰⁷. Quella della mutevolezza delle correnti della sorte è inoltre un'immagine ben presente nell'immaginario bizantino e ricorre, tra gli altri, in Giorgio di Pisidia³⁰⁸ e negli *Excerpta de Sententiis* di Costantino Porfirogenito³⁰⁹. Il ramo *y* rielabora il primo verso del distico in un'ottica di chiarificazione del dettato e scrive: «τῆς τύχης τὰ ῥεύματα οὐκ οἶδε μένειν», piegando la sintassi all'ordine delle parole consueto.

20. L'attributo ἀλήτης ('errante') è riferito a Edipo in più punti dell'*Edipo a Colono* sofocleo (*Soph. Oed. Col.* 50, 746, 1096). Il confronto tra l'Edipo re e l'edipo vagabondo viene instaurato anche in un frammento di Epitteto conservato da Stobeo³¹⁰.

21. L'incipit del monito conclusivo («ὄρα μοι τὸν Ὀρέστην») riprende quello tradizionalmente impiegato nelle *sententiae* per introdurre la sezione del παράδειγμα. μετὰ τοῦ ξίφους: L'arma con cui Clitemnestra viene uccisa è menzionata, in *El.* 1394, con una metafora secondo cui Oreste porta in mano 'la morte affilata'³¹¹, sono invece gli scoli a identificare l'arma con una spada, definendola esplicitamente «ξίφος»³¹². La spietatezza di Oreste nei confronti della madre fa riferimento a *Soph. El.* 1410-1412,

³⁰⁵ Cfr. Hock-O'Neil 2002, p. 297, n. 633. Traducono in modo appropriato anche Beneker-Gibson 2016, p. 71: «public executioner». Fuori strada è invece Pignani 1983, p. 285, con «al pari d'una pubblica legge».

³⁰⁶ Hock-O'Neil 2002, p. 297 (n. 634): «These lines may be from a lost play of Sophocles, Indeed, they would be pointless otherwise, for Basilakes has placed them in the mouth of the tragic poet himself.»

³⁰⁷ Il verso è ripreso da Stobeo (*Flor.* IV 41.28.6 Hense-Wachsmuth) e conosce una grande fortuna in epoca tardo-antica e bizantina.

³⁰⁸ Georg. Pis. *De vita humana*, 10-11: «ῥεῦμα τύχης ὀρόωντες ἐναντία τέμνετε ῥεῖθρα, | δακρυόεν γελόωντες, ἐπὶ τροχόεντι κυλίνδρῳ».

³⁰⁹ Const. Porph. *Excerpta de Sententiis, Exc. a Procopio* 25 (p. 41 Boissevain): «Ὅτι τῆς τύχης τὸ ῥεῦμα οὐκ ἄει καταφέρεσθαι πέφυκεν, ἀλλ' ἐν ἡμέρᾳ ἐκάστη ὡς τὰ πολλὰ μεταπίπτειν φιλεῖ».

³¹⁰ Epitt. fr. 11.8s. Schenkl = Stob. *Flor.* IV 33.28.9s: «ἢ οὐχ ὄρας ὅτι οὐκ εὐφωότερον οὐδὲ ἥδιον ὁ Πῶλος τὸν τύραννον Οἰδίποδα ὑπεκρίνετο ἢ τὸν ἐπὶ Κολωνῶ ἀλήτην καὶ πτωχόν;»

³¹¹ *Soph. El.* 1394: «νεακόνητον αἷμα χειροῖν ἔχων».

³¹² *Sch.* 1394: «νεακόνητον αἷμα» τὸ ξίφος τὸ ἠκονημένον εἰς αἷμα καὶ φόνον.» Alcune redazioni hanno però 'μάχαιραν', cfr. Xenis 2010, p. 263.

dove Clitemnestra supplica invano il figlio in procinto di ucciderla e gli chiede di avere pietà di lei in quanto sua madre³¹³.

23s. L'uso di frasi esclamative, in questo caso una coppia di esclamative correlate dalle particelle *μὲν* e *δὲ*, è frequente nei testi di Basilace e ha funzione enfatica.

μετὰ γνωμολογίας: l'uso della massima è qui identificato come il veicolo di insegnamento morale per eccellenza in Sofocle.

24. τὸ τῆς ἐπωνυμίας σοφόν: l'espressione allude all'etimologia del nome Sofocle, derivato appunto da σοφός e κλέος.

25s. L'accostamento a Omero, il migliore tra i poeti, è un *topos* dell'assegnazione di un primato a qualcuno nel suo campo e ha in questo caso la funzione di evidenziare la superiorità di Sofocle tra i tragici esplicitata poco dopo (r. 26).

26-28. Al primato di Sofocle tra i tragici è fatto corrispondere il primato della γνώμη oggetto del progimnasma tra le restanti massime sofoclee.

29. Il verbo «φησί» in inciso, che riprende un uso aftoniano, è un marchio di stile proprio di tutte e tre le *sententiae* del Basilace.

29s. A partire dal verbo 'τίχτω' (generare) impiegato in senso astratto nella massima, Niceforo costruisce una rete di riferimenti alla gravidanza, rete della quale la similitudine per cui il beneficio è per un altro beneficio ciò che una madre è per il figlio.

31-69

32. L'integrazione di Hock e O'Neil <εὔ> δρῶμεν εὔ παθόντες sulla base di Soph. *Philoc.* 672, anche se non strettamente indispensabile e non supportata dalla tradizione manoscritta, appare piuttosto convincente e soddisfa la simmetria del passo.

33s. L'immagine dell'anima sterile che non riesce a generare riconoscenza pur avendo ricevuto il seme del beneficio fa parte della catena di riferimenti alla fecondazione e alla generazione di cui il testo è disseminato. Quanto all'anima sterile («στέρια ψυχή»), si tratta di una tessera lessicale diffusa nell'ambito cristiano.

35. La tessera «ἀπὸ τῶν ἔργων μαρτυρίαν» ricorre uguale in un altro passo di Basilace (*Adversus Bagoam*, 8.26s.) e l'uso della preposizione ἀπὸ (in alternativa al più comune διά) ha altri tre paralleli, tutti di ambito cristiano: ricorre infatti in un'orazione di Giovanni Crisostomo ritenuta spuria (*PG* 63, p. 928 col 2.33), nel fr. 129 del *Commentario al Vangelo di Giovanni* di Teodoro di Eraclea e in Isidoro Pelusiota (*Ep.* 1618.16 Évieux). La versione «ἐπὶ τῶν ἔργων μαρτυρίαν» tradita dalla famiglia x (ἀπὸ è infatti lezione del solo **W**, mentre **L** omette la preposizione) non è attestata altrove.

36s. L'inserzione della domanda: «Τίς οὖν ἢ περὶ τῶν ἔργων ἐπιβεβαίωσις;», che parafrasa l'«ἀπὸ τῶν ἔργων μαρτυρίαν» immediatamente precedente, conferisce al passo una struttura pressoché catechetica, dato che lo sviluppo di parte della sezione di αἰτία avviene di fatto sotto forma di risposta a questa domanda. È forse significativo che l'espressione indicante la 'prova dei fatti', tipicamente usata per rimarcare l'importanza

³¹³ Soph. *El.* 1410s: «Κλ. ὃ τέκνον τέκνον, | οἴκτιρε τὴν τεκοῦσαν».

della messa in pratica dei principi cristiani, venga qui usata per introdurre una serie di argomenti di natura storico-mitologica.

37-40. La prima dimostrazione pratica offerta è lo scambio di conoscenze e di tecniche tra le varie popolazioni: l'autore asserisce che i popoli non si distinguono solo per provenienza, ma anche e soprattutto per le tecniche padroneggiate, e che, per quanto possano eccellere in un ambito, possono prosperare davvero solo grazie all'apporto reciproco di benefici. Nonostante l'eccellenza in un contesto piuttosto che in un altro sia un fattore divisivo, infatti, la propensione al beneficio e allo scambio, insita nella natura umana e posta alla base della convivenza e della socialità, funge da collante e permette ai popoli di fruire di tutti i benefici coinvolti nel *do ut des*.

41. La scoperta della χάρις intesa come beneficio reciproco è presentata come il fattore imprescindibile per distinguere la natura umana da quella animale. L'immagine della cancellazione della ferinità (espressa con un composto di θήρ e con il verbo αἰρέω: «τὸ θηριῶδες ἐξελοῦσα») ha un parallelo in *Fab.* 3.16: «τὸν θῆρα περίελε».

43s. Un trittico di proposizioni, delle quali le prime due sono introdotte da 'ἐκεῖθεν' (in anafora), mentre l'ultima dal suo sinonimo «οὐκ ἄλλοθεν» (per litote), presenta la χάρις come origine della socialità e dei rapporti umani. È questo il senso omerico di χάρις intesa come scambio vicendevole di favori atto a creare e consolidare rapporti di φιλία all'interno della società e tra società.

45. Ogni popolo è associato a un elemento cui è tradizionalmente legato: le popolazioni dell'Indo agli elefanti, i Fenici alla scrittura e i Lemni alle armi. Quest'ultima associazione, che è forse la meno ovvia³¹⁴, affonda le sue radici nella connessione tra l'isola di Lemno e le armi ricordata negli scoli alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio³¹⁵, dove si attribuisce allo storico Ellanico di Lesbo la notizia secondo cui gli abitanti di Lemno sarebbero stati chiamati Sintii (da 'σίνεσθαι') perché furono i primi a fabbricare armi a scopo di aggressione: «Ἐλλάνικος δέ φησι Σίντιας ὀνομασθῆναι τοὺς Λημνίους διὰ τὸ πρῶτους ὄπλα ποιῆσαι πολεμικά, παρὰ τὸ σίνεσθαι τοὺς πλησίον καὶ βλάπτειν»³¹⁶. I Sintii sono associati a Efesto (e quindi alla produzione di armi) già in Omero (*Il.* I 594; XVIII 394).

46. Gli Ateniesi sono associati alla doma del cavallo. Come notano Hock-O'Neil 2002 (p. 299, n. 638), l'espressione «ὕπὸ ζυγὸν ἀγαγεῖν» ricorda *Il.* 5.731s. («ὕπὸ δὲ ζυγὸν ἤγαγεν Ἥρη | ἵππους ὠκύποδας») dove Era aggioga i cavalli preparandosi alla battaglia e l'epiteto di 'domatori di cavalli' è tradizionalmente associato piuttosto ai Troiani.

46s. Si è scelto di cambiare l'interpunzione inserendo una pausa più marcata dopo il verbo ἐσοφίσαντο e una più breve dopo χάριν, per tenere insieme quest'ultima

³¹⁴ Hock-O'Neil 2002, p. 299, n. 637: «We have found no reference to the Lemnians having a reputation for making weapons [...]»

³¹⁵ Nel canto I (607-639), quando gli Argonauti sbarcano a Lemno, definita come roccaforte dei Sintii (608), la trovano popolata di donne guerriere che la controllano politicamente e militarmente dopo aver sterminato tutti gli uomini dell'isola e che accolgono i forestieri armate e in atteggiamento ostile, simili alle baccanti omofaghe (*AR* 1.633-636)

³¹⁶ *Sch.* in *Ap. Ar.* I 608 = *Hell. Fr.* I 4 F 71c (*FrGH*).

sezione del periodo sulla scia di quanto avviene già in Hock-O'Neil, di cui pare molto convincente la traduzione proposta: «still, before kindness came they lacked prosperity because of what they did not have»³¹⁷. In Pignani l'interpunzione è invece di segno opposto (pausa breve dopo «έσοφίσαντο», marcata dopo «χάριν») e in Beneker-Gibson si ha addirittura una cesura di paragrafo dopo «χάριν».

49. L'autore offre a sostegno della sua tesi una serie di esempi pratici di interscambi mutualmente vantaggiosi, tratti dalla vita quotidiana. Il sostantivo τροφής viene più specificamente descritto ed enfatizzato attraverso un trittico di precisazioni consecutive: «τῆς ἡμέρου ταύτης, τῆς ἀπό σίτου, τῆς ἐκ σπερμάτων» che costituisce un marcato richiamo all'agricoltura. Non c'è ragione di espungere, come avviene in Hock-O'Neil, il segmento «τῆς ἡμέρου ταύτης», che insiste proprio sulla coltivazione che il costruttore non può praticare e per cui è obbligato a rivolgersi al contadino.

53. Malgrado le edizioni presentino unanimemente «τὸν χαλκόν», che è presumibilmente esito di una errata lettura di Walz mai verificata dai successivi editori, tutti i testimoni manoscritti recano chiaramente la lezione «τὸν χαλινόν». Quest'ultima è più pregnante e ben si accorda con la menzione, di poco precedente, degli strumenti per l'equitazione (52: «τὰ πρὸς ἵππικὴν ξυνεργά») che l'uomo non si è procurato. Nella frase così ricostruita, il morso è oggetto diretto del verbo «εἶχε»; viene eliminato il riferimento esplicito al denaro (χαλκόν) e la presenza di una transazione economica riposa sul solo verbo καταβάλλω, che ha qui il senso di 'pagare', 'acquistare' (come del resto avviene nella riga successiva, r. 54).

54s. Il lessico del binomio 'gentilezza-gratitudine' risulta evidentemente inadeguato per il passo, che descrive una situazione di regolare compravendita bene-denaro. Ancora una volta si ha l'inserzione di domande dirette immediatamente seguite dalle rispettive risposte, che conferiscono al testo un andamento dialogico e lo vivacizzano.

55. La congettura di Hock-O'Neil «περιπλοῦσιος ὄν», («since you are very rich»³¹⁸), non è né economica né necessaria. Le due lezioni offerte dalle famiglie *x* e *y* (rispettivamente «περιπλέων» e «περὶ πλοῖον»), si presentano invece come praticamente adiafore. Se le edizioni hanno sempre scelto il participio tradito da *x*, non è da escludersi che la redazione autentica sia quella di *y*, «περὶ πλοῖον», sintatticamente accettabile e facilmente corruttibile in «περιπλέων» per un errore di itacismo (cui la famiglia *x* non è estranea³¹⁹).

57ss. Il passaggio riprende la metafora del parto attraverso l'uso del lessico tipico della gravidanza – κυφορέω (57) e κυφορία (58) – cui risponde più avanti quello dell'aborto con il verbo ἀμβλώσκω (62).

³¹⁷ Hock-O'Neil 2002, p. 299.

³¹⁸ Hock-O'Neil 2002, p. 301.

³¹⁹ Ad esempio nella stessa *Sent.* 2.1 il verbo ἐπαινέσαι regolarmente tradito dalla famiglia *y* è reso come ἐπενέσαι da *x*.

61. Si propone qui un'interpunzione diversa rispetto a quella tradizionalmente presente nelle edizioni: il segmento «τὸ παντελὲς οὐκ ἐξέλιπεν» viene infatti legato al precedente «οὐ πολλάκις ἐκλείπουσα» e non al seguente «ἀμβλώσκει [...] καὶ χάρις».

62. Il mancato ricambio di un beneficio ricevuto viene metaforicamente raffigurato come un aborto («ἀμβλώσκει [...] καὶ χάρις»), l'esito di una sterilità che, pur avendo ricevuto il seme, non permette di dare alla luce un neonato. Questa sterilità non inficia, in ogni caso, la tendenza generativa del beneficio così come, nella similitudine impiegata, la sterilità di alcune donne non inficia la capacità riproduttiva che la natura assegna alle altre. Si noti l'intensificarsi dell'uso del lessico della gravidanza: ἀμβλώσκω ('abortire', 62, 67); βρέφος ἀρτίτοκον ('neonato', 62s.); ἄγονος ('sterile', 63); κῦω ('generare', 'partorire', 63); γένεσις ('procreazione', 65); τὸ γεννητικὸν ἄρτιον ('capacità riproduttiva', 65s.).

Al posto del verbo «ἐστίν» (64) la famiglia *γ* scrive 'ἀμβλώματα' ('aborti', 'feti abortiti'), termine connesso al tema dell'aborto molto presente nelle righe circostanti, ma difficilmente spiegabile se non come *nonsense* generato dal contesto.

67. ἢ καὶ τὸ σπέρμα μὴ πρὸς ἄκανθαν μετατέτραπται: Pignani evoca come *locus* il celebre passo evangelico del seme che non dà frutto perché soffocato dalle spine su cui era caduto (*Mt.* 13.7; *Mc.* 4.7; *Lc.* 8.7) e traduce: «ovvero il seme non finì tra i rovi»³²⁰. Tutti e tre i vangeli, tuttavia, concordano nell'usare il verbo 'πίπτω' per il seme che cade tra le spine, mentre in Niceforo l'immagine è sostanzialmente diversa e presenta il seme stesso che si trasforma (67: μετατρέπω) in spina³²¹.

68. L'epiteto κουροτρόφος è riferito alla dea della pace per la prima volta in Esiodo (*Op.* 228: «Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος») e viene poi ripreso da Euripide nelle *Baccanti* (419s.: «Εἰρήναν, κουροτρόφον θεάν»). L'epiteto ricorre negli *Inni orfici* (12.8; 19.22; 65.9) e viene introdotto in un contesto cristiano da Eusebio di Cesarea (*De laudibus Constantini*, 8.9). Nel XII secolo il nesso «κουροτρόφος εἰρήνη» conosce una grande fortuna e viene utilizzato, oltre che da Basilace, da Costantino Manasse (*Chron.* 4345), Eustazio di Tessalonica (e.g. *Or.* 14, p. 234.95 Wirth), Niceta (*Hist.* p. 64.48 Van Dieten) e Michele Coniate (*Ep.* 145.60 Kolovou).

70-79

La dimostrazione ἐκ τοῦ ἐναντίου è sviluppata nel contesto di un'ambientazione bellica, usata come esempio principe di un ambito in cui si immagina non ci sia spazio per il ricambio di un beneficio. Se non si può parlare di vera e propria χάρις nei confronti dei nemici, si può riconoscere un clima di solidarietà e di mutuo interesse all'interno della schiera.

70s. Le due proposizioni esclamative mirano a vivacizzare il dettato del testo.

³²⁰ Pignani 1983, p. 287.

³²¹ Cfr. le traduzioni di Hock-O'Neil 2002, p. 301 e di Beneker-Gibson 2016, p. 77 (sostanzialmente coincidenti): «or the seed has not turn into a thorn»

75. Il segmento «καὶ στρατηγὸς ἄγει τὸ στράτευμα», unanimemente stampato dagli editori, è tradito dalla famiglia *y*. I codici di famiglia *x* hanno invece «καὶ στρατιώτης τὸ στράτευμα», probabilmente in seguito alla reduplicazione del «τὸς στρατιώτας» di poco successivo. Se la sostituzione di στρατηγός con στρατιώτης in *x* si spiega facilmente con l'errata interpretazione di una desinenza e per analogia con il termine seguente; il verbo ἄγει potrebbe essere non un'omissione di *x*, ma un'aggiunta di *y*. La frase: «ἐπεγείρει δὲ εἰς συμμαχίαν καὶ στρατηγὸς τὸ στράτευμα, μισθῶ τοὺς στρατιώτας εἰς ἀντίχαριν ἐπαγόμενος» ('e il comandante incita l'esercito a combattere insieme, spronando i combattenti al favore reciproco tramite la paga') è infatti economica e funzionante.

76. Riorna l'uso di domande retoriche per vivacizzare il ritmo del testo. Anche l'acquisto di armi dietro pagamento in denaro (ancora una volta indicato con il verbo 'καταβάλλω', al r. 77) è assegnato alla casistica di beneficio reciproco.

78s. La sezione si chiude con un monito all'allievo sotto forma di apostrofe («Καὶ σύ, ὦ παῖ»): se il ragazzo non faticherà abbastanza, non avrà in cambio l'abilità retorica per cui si esercita. Dato che l'uso dell'apostrofe allo studente è estraneo alla struttura della γνώμη (e della χρεία) e che non è perfettamente aderente al contesto del passo, Hock e O'Neil 2002 (p. 303, n. 640) segnalano la frase come sospetta.

80-85

A differenza di quanto avviene in Hock-O'Neil e Beneker-Gibson, dove è limitata alle rr. 84-85, sembra opportuno far iniziare la sezione della παραβολή alla r. 80s., dove l'interrogativa retorica può facilmente rimarcare una transizione quale appunto quella tra un κεφάλαιον e l'altro del progimnasma. La sezione così identificata (80-85) è coerente anche dal punto di vista contenutistico: l'autore stesso prende la parola e prospetta, nell'interrogativa retorica, l'utilizzo di esempi tratti dall'ambito della natura (81: «ἀπό γε τῆς φύσεως»), che è forse l'ambito principe da cui la παραβολή attinge tradizionalmente. Gli sviluppi seguenti sono coerenti con gli esordi: in natura ogni elemento genera un elemento uguale, e lo stesso si verifica anche nella società, dove l'affine genera l'affine, e non il contrario (82-84; così da offesa nasce offesa, da guerra).

82. Pignani (come di conseguenza Hock-O'Neil e Beneker-Gibson) aggiunge il sostantivo ζῶων dopo l'articolo τῶν. L'integrazione è certamente corretta ma superflua, in quanto il sostantivo è appunto sottinteso e facilmente deducibile dal contesto.

84s. La sezione si conclude con una similitudine in cui il termine di paragone, tratto dalla natura, è trimembre e procede in una sorta di climax dal vegetale all'umano (σίτος, ἵππος, ἄνθρωπος).

86-95

86. La sezione del παράδειγμα si apre con il consueto «ὄρα μοι», che, come già visto, ne è la cifra caratteristica. L'esempio questa volta è il popolo ateniese: non è raro che la sezione sia incentrata su una città o su una popolazione antica (la stessa *Sent.* 3 userà come παράδειγμα la città di Sparta); Atene è usata in questo senso anche in nel

commentario anonimo all'opera di Dossapatre, *Chr.* 3.6 Hock-O'Neil («τὴν Ἀθηναίων ὄρα μοι πόλιν») e in Ps.-Nic, *Chr.* 3.6 Hock-O'Neil: («τὴν Ἀθηναίων σκόπει μοι πόλιν»).

ισχύσαντα: È improbabile che il participio abbia il valore di 'fare violenza' assegnatogli da Pignani (p. 288), tanto più che Atene assurge generalmente a modello positivo dell'antichità: è verosimile che si abbia qui la semplice menzione dell'arcinota predominanza di Atene in Grecia, come riconoscono Hock-O'Neil (p. 303) e Beneker-Gibson (p. 79).

86-89. I casi ricordati si riferiscono a situazioni in cui il ricorso al principio del *do ut des* ha garantito vantaggi collettivi e politici e, nello specifico, a situazioni in cui gli Ateniesi, trovatisi in difficoltà, hanno tratto beneficio dal rapporto di mutuo aiuto con altre popolazioni. Nel primo caso gli Ateniesi, per scongiurare l'aggravarsi da una carestia, chiesero e ottennero cibo agli Egiziani in cambio di un'alleanza militare contro gli Achemenidi: il fatto è attestato negli scoli ad Aristofane (*Sch. in Ar. Aves* 718a-b Koster). Il secondo *exemplum* è invece quello dei Plateesi che ricevettero la cittadinanza ateniese in seguito al supporto offerto ad Atene. Basilace connette la concessione della cittadinanza (attestata in Thuc. 3.55.3, 3.63.2) all'apporto decisivo di Platea in occasione della battaglia di Maratona.

90. Dopo aver offerto l'esempio di casi di χάρις e ἀντίχαρις in contesti pubblici e politici, l'attenzione si sposta sul piano dei rapporti privati («ἰδίᾳ δὲ καὶ καθ' ἕκαστα»), con una serie di quattro *exempla* incentrati sugli eroi omerici. In questo senso, il καθ' ἕκαστα congetturato da Peppink e conservato da Hock-O'Neil, che trova un riscontro nel καθέκαστα di L e W, pare migliore e più pertinente del κάλλιστα di Ba e P mantenuto dal resto degli editori. Nonostante la famiglia *y* sia spesso sospetta di interpolazione, mi pare che in questo caso la lezione da essa offerta sia decisamente più pregnante: se da un lato la reduplicazione sinonimica è frequente in Basilace, la lezione κάλλιστα può facilmente essere esito di un normale errore di copia di *x*. Gli *exempla* scelti sono raggruppati in due coppie logiche: a due esempi di scambio reciproco di doni tra avversari in guerra in segno di rispetto (Ettore e Aiace; Glaucò e Diomede) seguono due esempi di favori concessi dal re Agamennone ai figli di Telamone (Teucro e Aiace) per l'ἀρετή dimostrata in battaglia. La sezione dedicata agli *exempla* omerici, inoltre, si apre e si conclude con due momenti riferiti ad uno stesso episodio, la conclusione del duello tra Ettore e Aiace (*Il.* 7.303-323), che funge da cornice degli esempi di ἀντίχαρις.

90s. L'episodio è narrato in *Il.* 7.303-305: «ὦς ἄρα φωνήσας δῶκε ξίφος ἀργυρόηλον | σὺν κολεῷ τε φέρων καὶ εὐτμήτῳ τελαμῶνι· | Αἴας δὲ ζωστήρα δίδου φοίνικι φαεινόν», rispetto al quale nel passo di Basilace spiccano alcune riprese lessicali. Ettore e Aiace interrompono il loro duello perché scende la sera e rientrano nei rispettivi accampamenti dopo essersi scambiati dei doni in segno di rispetto: Aiace Telamonio riceve da Ettore una spada e gli dà in cambio una cintura purpurea. Il fatto che questo episodio venga menzionato come esempio di χάρις-ἀντίχαρις è particolarmente stridente, dato che è in genere recepito con una connotazione nefasta e come *exemplum* della pericolosità dei doni offerti da nemici: è infatti proprio con la

spada ricevuta da Ettore che Aiace si suiciderà dopo la disputa per le armi di Achille (proprio sul suicidio di Aiace si concentra *Eth.* 16).

L'epiteto di 'Aiace il grande' per Aiace Telamonio è proprio della cronologia tarda (ha come unica attestazione a.C. quella contenuta negli *Idilli* di Teocrito (15.138) e nella tradizione manoscritta di Niceforo si trova declinato in tre forme, tutte attestate altrove (**Ba, P:** ὁ μέγας Αἴας; **L:** Αἴας ὁ μέγας; **W:** ὁ Αἴας ὁ μέγας). Nella forma «ὁ μέγας Αἴας», si trova per la prima volta in Libanio nella σύγκκρισις di Aiace e Achille (*Prog.* 8.2.11) e verrà usato con sistematicità da Eustazio di Tessalonica nei suoi *Commentarii* all'Iliade.

91s. Il riferimento è all'incontro tra Glauco e Diomede sul campo di battaglia: i due stanno per affrontarsi in un duello, ma si rendono conto che le loro famiglie sono legate da un vincolo di ospitalità e rinunciano a battersi, scambiandosi anzi le armi in segno di rispetto dei rapporti di ξενία: *Il.* 7.230s: τεύχεα δ' ἀλλήλοις ἐπαμείβομεν, ὄφρα καὶ οἶδε | γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώιοι εὐχόμεθ' εἶναι. Non c'è traccia qui dell'iniquità dello scambio di armi del valore di cento buoi (quelle di Glauco) contro quello di nove (di Diomede) rimarcato in Omero³²².

92. Hock e O'Neil inseriscono un ἡμείψατο dopo Τυδέως, per colmare quella che secondo la loro interpunzione sarebbe in effetti un'ellissi del verbo. Si tratta in realtà di un'aggiunta superflua in quanto l'ἡμείψατο qui necessario è già presente al r. 91: le due proposizioni (e di conseguenza i due *exempla*) sono infatti correlate con μὲν (91) ... δὲ (92). Anche il contenuto delle allusioni suffraga la sintassi, si tratta infatti di due *exempla* inerenti allo scambio reciproco di doni in ambito bellico tra nemici, come tregua dalle ostilità. La correlazione dell'*exemplum* di Glauco e Diomede con quello immediatamente successivo di Teucro (derivante dall'interpunzione di Pignani) non tiene dal punto di vista logico, data la diversità di ambito (nonché l'impossibilità di riferire a Diomede il verbo «ἐθαύμασε»).

93s. L'episodio di Agamennone e Teucro cui si allude non è uno scambio di favori, ma piuttosto una promessa di benefici. In *Il.* 8.278-291, Agamennone, vedendo Teucro far strage di Troiani con l'arco, si infervora e gli promette di concedergli prestigio e favori a guerra conclusa, in caso di vittoria.

94s. L'espressione «νώτοισι διηνεκέεσσι γέραιρε»: riprende il verso omerico di *Il.* 7.321: «νώτοισιν δ' Αἴαντα διηνεκέεσσι γέραιρεν», già ripreso con un *ordo verborum* molto simile da Ateneo: «Αἴας νότοισι διηνεκέεσσι γεραίρεται» (*Athen. Deipn.* 1.23.15 Kaibel)³²³. Come nell'esempio precedente, si ha qui un favore (questa volta concesso) in cambio di un'ἀρετή: dopo il duello tra Ettore e Aiace, Agamennone ricompensa il campione greco offrendogli un taglio di carne lungo e pregiato della schiena dell'animale durante il banchetto (*Il.* 7.321-324).

Il nesso «νώτοισι διηνεκέεσσι» ha dato difficoltà ai copisti di entrambe le famiglie, come era prevedibile: solo **W** ne riporta la grafia corretta.

³²² Cfr. Hom. *Il.* 6.234-236.

³²³ Cfr. anche Eusth. *Comm. ad Hom. Od.* 2.197.5: «ὡς Αἴαντα νότοισι διηνεκέεσσι γέραιρεν».

96-105

La sezione della μαρτυρία παλαιῶν è incentrata su due figure classiche, Esiodo e il sofista Prodicò di Ceo.

99. Nell'interrogativa (avente la solita funzione enfatica), Esiodo viene definito 'lingua delle Muse' («ἡ Μούσαις κάτοχος γλῶττα») in quanto direttamente ispirato dalle dee. Tutte le edizioni stampano «ὁ Μούσαις κάτοχος γλῶτταν» che è lezione di **W** e di **P** (in cui il passo è però esito di correzione: l'articolo è frutto di un'evidente correzione piuttosto invasiva, κάτοχος è reduplicato e la ν di γλῶτταν è ben visibile ma pare recare deboli tracce di cancellatura). Tuttavia, il consenso di **Ba** e **L**, che appartengono a due famiglie diverse e hanno una natura tendenzialmente 'ingenua', sembra rendere preferibile la lezione «ἡ Μούσαις κάτοχος γλῶττα» (**L** ha γλῶσσα), che prevede un'apposizione al nominativo in parentetica e non l'accusativo di relazione. Il passo rimarca in ogni caso l'associazione tradizionale di Esiodo con l'ispirazione poetica divina derivante dal celeberrimo passo in cui Esiodo stesso racconta la sua investitura poetica, in *Th.* 22-34.

99-101. Con l'espressione: «Τὸν δὲ δεδωκότα τίς ἡμείψατο;» Basilace allude qui a un distico esiodico che enuncia un principio di necessaria reciprocità e invita a dare a chi dà e a non dare a chi non dà, cfr. *Op.* 354-355: «καὶ δόμεν, ὅς κεν δῶ, καὶ μὴ δόμεν, ὅς κεν μὴ δῶ· | δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν».

102-104. «Δός τι καὶ λάβε τι [...] ἃ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει» Basilace riprende una celebre massima che nell'*Assioco* pseudo-platonico (366c) è fatta risalire al comico Epicarmo (fr. 211 *PCG* = 273 Kaibel) attraverso Prodicò (fr. 9 Diels-Kranz): «ἃ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει· δός τι καὶ † λάβε τι»³²⁴. Basilace non menziona Epicarmo, ma soltanto Prodicò, separa le due sotto-massime³²⁵ e ne inverte l'ordine, citando per primo il segmento «δός τι καὶ λάβε τι», la cui attribuzione anche a Epicarmo e non a un'aggiunta di Prodicò è recente, dato che la paternità epicarnea del passo è stata a lungo rifiutata in quanto *contra metrum*³²⁶.

L'espressione 'una mano lava l'altra' è qui spiegata come una sorta di παραβολή della prima massima: volendo chiarire quanto espresso dal primo motto, Prodicò ne avrebbe elaborato un altro che offrisse un esempio pratico e immediatamente comprensibile, attingendo alla dimensione della cooperazione tra le parti del corpo. Il βεβαιότερον del r. 103 va in questo senso interpretato come un neutro avverbiale che esprime la maggior efficacia dell'esempio pratico rispetto alla semplice enunciazione³²⁷. I precedenti editori del progimnasma stampano unanimemente l'articolo nella sua versione ionica τήν,

³²⁴ Il fr. è qui riportato secondo l'edizione *PCG* dei frammenti di Epicarmo. Per un approfondimento sul grosso lavoro ecdotico riguardante il *locus desperatus* (nonché per la altrettanto celebre redazione latina «manus manum lavat») si rimanda all'apparato della stessa, cfr. Kassel-Austin 2001, pp. 123s.

³²⁵ A proposito di queste massime dal valore proverbiale cfr. Tosi 2017, n. 1743 (a proposito di "Una mano lava l'altra") e n. 1747 (a proposito di "do ut des").

³²⁶ Non è ad esempio considerata epicarnea dagli editori dell'*Assioco*.

³²⁷ Cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 81: «He also demonstrates the inherent goodness of reciprocal kindness more securely on the analogy of cooperation in the body». Non sembra invece centrare il senso Pignani 1983, p. 288: «dimostra esser più sicuro il bene della gratitudine, che viene spontaneamente da una persona amica».

seguendo i testimoni della famiglia *x*, ma la famiglia *y* reca la grafia dorica τάν autenticamente epicarnea, che sarebbe forse preferibile.

Sent. 3

La terza γνώμη di Basilace prende le mosse, come la seconda, dalla tragedia, commentando questa volta proprio una delle battute finali dell'*Elettra* sofoclea, quella in cui Oreste, spingendo Egidio nel palazzo in cui sarà giustiziato, afferma la necessità di una pena capitale repentina per liberare la società dai criminali. Anche in *Sent. 3*, la più lunga delle tre massime, è rispettata la strutturazione in otto κεφάλαια:

- una sezione introduttiva encomiastica (1-14);
- la parafrasi della massima (15-18);
- una sezione di αἰτία molto estesa (19-64);
- la dimostrazione ἐκ τοῦ ἐναντίου (70-79);
- παραβολή (79-99);
- παράδειγμα (100-109);
- μαρτυρία παλαιῶν (110-115);
- l'epilogo (116-118).

Per quanto riguarda la lunghezza dei κεφάλαια rispetto a *Sent. 2*, si nota che, se la sezione di αἰτία è molto sviluppata in entrambi i testi, in *Sent. 2* è particolarmente estesa la sezione introduttiva encomiastica (29 righe contro le 14 di *Sent. 2*) mentre in *Sent. 3* è molto sviluppata la παραβολή (20 righe contro 5 di *Sent. 2*).

Tit. Nel terzo verso del titolo, corrispondente a *El. 1507*, la lezione κακοῦργον delle edizioni di Niceforo, riportata nell'apparato dell'*Elettra* come variante del più pregnante πανοῦργον, è originaria del *barberinianus*. Πανοῦργον, invece, è lezione propria del vindobonense e del *parisinus*, dove è successivamente corretta in κακοῦργον, presumibilmente proprio a seguito della collazione di **Ba**. Il κ che il correttore di **P** traccia con tratti allungati e sottili sopra a un nettissimo π è un indizio importante per due ragioni. Da un lato, l'accordo tra **P^{ac}** e **W**, appartenenti a due rami differenti, contro il solo **Ba**, assicura la presenza di un originario πανοῦργον (del resto presente in tutti i manoscritti dell'*Elettra*) anche nel testo di Basilace, riducendo di molto la portata del κακοῦργον di **Ba** come variante in *El. 1507*. Tale accordo, inoltre, è dirimente anche sul piano della ricostruzione dello stemma: la presenza di πανοῦργον come lezione originaria di **P** rende infatti altamente improbabile che il manoscritto sia – come vorrebbe Pignani – *descriptus* di **Ba**: in questo caso, infatti, la lezione originaria sarebbe stata κακοῦργον. Il termine κακοῦργον è verosimilmente una semplificazione autonoma di **Ba** indotta anche dalla massiccia presenza dello stesso κακοῦργος e di κακουργεῖν (e dall'assenza di πανοῦργον) nel resto del progimnasma. Il fatto che in **P** sia esito di una correzione rivela che i due codici, probabilmente figli di un antigrafo

comune, restarono in qualche modo legati e che il correttore di **P** poté ad un certo punto collazionare **Ba** e servirsene.

1. L'incipit «Ἐμὲ δὲ εἴ τις ἔροιτο» è comune anche a un progimnasma di Libanio (*Prog.* 9.6, Ψόγος πενίας): in entrambi i testi alla protasi (identica) segue un'apodosi che enuncia l'ipotesi risposta dell'autore: cfr. Niceph. Basil. *Sent.* 3.1: «Ἐμὲ δὲ εἴ τις ἔροιτο τίνα δεῖ νομίζειν τὴν τραγωδίαν, κοινὴν ἂν εἴποιμι παιδαγωγίαν»; Lib. *Prog.* 9.6.1s.: «Ἐμὲ δὲ εἴ τις ἔροιτο τί μέγιστον ἡγοῦμαι τῶν ἀνθρωπείων κακῶν, πενίαν εἴποιμ' ἂν».

La stessa struttura compare anche in un'epistola di Giovanni Cortasmeno (*Ep.* 51.3, 44 Hunger).

La *sententia* inizia con un periodo ipotetico e proprio il periodo ipotetico è un tratto caratterizzante della sua sintassi: nel progimnasma si susseguono a ritmo incalzante più di dieci periodi ipotetici, tre dei quali si trovano in posizione incipitaria rispetto a una sezione (a quella appunto introduttiva, alla parafrasi e alla dimostrazione ἐκ τοῦ ἐναντίου).

L'εἶναι che si trova in Pignani (e quindi in Beneker-Gibson) è frutto di una *duplex lectio* della famiglia *y*, i cui codici hanno «νομίζειν εἶναι», da cui νομίζειν si è inspiegabilmente perso nelle edizioni (fa eccezione quella di Walz, che segue il dettato di *x*). Il verbo νομίζειν, che è preferibile in quanto attestato dall'intera tradizione e meno banale, risulta forse anche più calzante nel contesto. La *sententia* si apre con una definizione di come la tragedia debba essere considerata in rapporto alla società: è particolarmente significativo che essa venga definita come una παιδαγωγία (r. 2), e una ιατρική (r. 3), cioè una vera e propria forma di educazione e di cura della società.

3s. Viene ribadito il primato di Sofocle in quella arte medica che è la tragedia: dopo ιατρός e ιατρική, si susseguono termini di ambito medico quali προφυλακτικός, ξυνκεράννυμι, φάρμακον. Il primato di Sofocle era già stato asserito in *Sent.* 2.25s. con il suo accostamento a Omero.

4-6. La coppia di esclamative correlate da μὲν e δὲ, ricorda da vicino le due esclamative di *Sent.* 2.25s., anch'esse associate all'asserzione del primato di Sofocle tra i tragici.

7s. Si ha una triplice ripetizione di termini etimologicamente interconnessi e legati alla sfera semantica del male: κακόν, κακούργων, κακουργοῦσιν.

10-14. Vengono espone le ragioni per cui la tragedia di Sofocle costituisce un paradigma morale: l'adulterio e l'omicidio di Egisto vengono, sì, rappresentati, ma anche prontamente puniti da Oreste. In entrambi i testi il personaggio di Oreste viene introdotto con un'entrata in scena: in *Sent.* 3.11: «ἐπιφέρει τὸν [...] Ὀρέστην», in *Sent.* 2.8, più esplicitamente, «ἐπὶ σκηνῆς Ὀρέστης εἰσάγεται».

15. Ricorre il φησι incidentale di derivazione aftoniana che compare in tutte le *sententiae* nell'incipit della parafrasi della massima.

16. τὸ ξίφος ἐδέχτο: Vedi commento a *Sent.* 2.21.

21ss. L'esplicita enunciazione della massima è considerato un merito pari alla rappresentazione della punizione dei crimini: dato che la necessità della pena capitale è asserita esplicitamente, l'esecuzione di Egisto e Clitemnestra si eleva da elemento narrativo di una specifica vicenda mitica a paradigma morale e valido non solo per l'adulterio ma per il crimine in generale.

23. L'immagine dell'armare il boia («ὀπλιζειν τὸν δῆμιον») risale a Libanio: in *Lib. Decl.* 43.25 Foerster si ha: «πρῶτα λέγε μοι τὸ πονήρευμα καὶ τότε τὸν δῆμιον ὀπλιζε» (prima dimmi il crimine, poi arma il boia).

23ss. Ritorna il lessico di termini della cura medica, che permane anche nella prima parte del monologo: *θεραπεία* (rr. 23 e 28), *φάρμακος* (rr. 24 e 27), *δραστήριον* (r. 25) *νοσέω* (r. 26), *ἀθεράπευτος* (r. 26). Il termine *δραστήριον* è largamente inteso come 'efficacia di un farmaco' nella letteratura, medica e non. La prima attestazione del nesso è in Eur. *Ion.* 1185: «ὃ φασι δοῦναι φάρμακον δραστήριον».

25s. *ταῦτα προσεπιλέγει*: si ha qui l'inserzione del discorso diretto: la sezione di *αἰτία* contiene infatti un lungo monologo dello stesso Sofocle (rr. 26-41) in cui il tragediografo rivela ai governanti che il rimedio contro il proliferare di corruzione e criminalità è l'utilizzo sistematico e rapido della pena di morte. Sofocle parte dall'esempio stesso di Egisto e Clitemnestra e offre tutta una casistica di reati da punire con la pena di morte: l'adulterio, la profanazione di oggetti sacri, l'omicidio (quando 'gratuito' e non mosso appunto da un crimine, come specificato alla r. 34 con «μηδὲν ἐγκαλεῖν ἔχων»), il tradimento dello stato, il furto, la corruzione e il «χάριν ἐκκλησίας φθέγγεσθαι». Insiste poi sull'importanza della rapidità dell'esecuzione della pena, una volta comminata, asserendo che il procrastinare è interpretabile come un segno di debolezza del potere e di sostanziale impunità del crimine. Il concetto espresso ricorda il principio espresso da Oreste in Eur. *Or.* 426: «τὸ μέλλον δ' ἴσον ἀπραξίαι λέγω», secondo cui procrastinare equivale a non agire.

26. L'immagine delle città gremite di mali («γέμουσι κακῶν αἱ πόλεις») ha un possibile precedente in un'omelia dello pseudo-Clemente Romano, dove biblioteche, teatri e città sono definite da evitare perché gremite di cattivi insegnamenti (cfr. ps.-Clem. Rom. *Hom.* 4.19.3 Irmscher – Paschke – Rehm).

31. La prima persona plurale *ἡμῶν* è propria non solo di **L** e di **W** ma anche di **P** (da cui lo trae Walz, che lo conserva), mentre l'*ὕμῶν* di Pignani e B.-G. è tradito dal solo **Ba**. Entrambi i pronomi sono possibili nell'economia del discorso: la 2ª pers. sing. del pronome richiamerebbe quella dell'*ἐθέλοιτε* di poco precedente, ma del resto la 1ª pers. plur. non è affatto implausibile nel contesto del passo, in cui peraltro non si hanno più verbi alla 2ª pers. plur. Si passa, in seguito, alla 2ª pers. sing. riferita al «τοῖς νόμοις ἐφεστηκώς» con i verbi *λάμβανε* e *κόλαζε* (rr. 35-36; la 2ª pers. sing. è poi mantenuta anche nel periodo seguente).

32s. Pignani congettura «εἴ τις τῶ θεῶν χεῖρας ἐπέβαλε» a fronte della lezione tradita, «εἴ τοῖς τῶν θεῶν»: introduce l'indefinito per avere una corrispondenza con il «εἰ μοιχείας τις» di poco precedente ed è di conseguenza costretta (da *ἐπιβάλλω*) a

trasformare l'articolo da genitivo a dativo (singolare, per economia paleografica). In realtà la lezione tradita univoca in tutta la tradizione manoscritta (solo **P^{ac}** ha τις, τῶν è proprio di tutti i codici) è di per sé soddisfacente. L'espressione ricorre in modo simile anche alla r. 58: «χεῖρα τοῖς ἱεροῖς ἐπέβαλε».

44. Si ha qui una nota di commento al testo: lo «θέλει» cui si fa riferimento è infatti quello della massima stessa, che chiude il verso in *El.* 1506. Basilace dice che Sofocle ha inserito consapevolmente il verbo volere per rimarcare la necessità di punire l'intenzione di commettere un reato anche nel caso in cui il reato non sia stato effettivamente ancora commesso (r. 45s: «πρὶν εἰς ἔργον ἔλθειν»). La necessità di estirpare il male alla radice, cioè a partire dall'intenzione stessa, è oggetto del resto della sezione di αἰτία e di quella della dimostrazione ἐκ τοῦ ἐναντίου. Basilace riassume efficacemente che la spada del boia deve spingersi fino a colpire l'intenzione: l'espressione «μέχρι τοῦ θέλειν» è ripetuta a breve distanza (r. 58, 65).

46-53. Ritorna l'uso di immagini mediche, con la distinzione tra farmaci per la prevenzione (r. 47s.: «τὰ μὲν [...] μέλλουσαν τὴν νόσον φυλάττεται») e farmaci per la cura (r. 48s.: «τὰ δ' ἐπανακαλεῖται μεταπεσοῦσαν τὴν φύσιν»). Quello offerto da Sofocle è definito come un *καυτήρ* adatto ad entrambe le operazioni in quanto dissuade dal fare il male e, se esso è già stato commesso, ristabilisce la giustizia.

53ss. Lo spettatore è dissuaso dal commettere un crimine dalla morte in cui incorrono i malvagi nella tragedia: il passo dedicato alla morte di Egisto richiama da vicino un passaggio analogo di *Sent.* 2 dove viene espresso lo stesso concetto (*Sent.* 2.8-10: «πίπτει μετὰ μοιχείαν Αἴγισθος, καὶ ὁ θεατῆς ὄρᾳ τὸ ξίφος ἐπανατεινόμενον τοῖς μοιχοῖς καὶ τὸ κακουργεῖν οὐκ ἐθάρρησε»). Per quanto riguarda invece «colui che tende imboscate nelle strade ma viene catturato e ucciso», non è chiaro se vi sia un riferimento ad un episodio sofocleo specifico o no.

57-58. I restanti esempi di reati – l'omicidio, la profanazione di oggetti sacri e una più generica empietà – sono presentati con un trio di proposizioni condizionali con anafora di κἄν.

59. La definizione di Δίκη come ποῖνμος risale allo stesso Sofocle in *Trach.* 808, e Δίκη è definita ποῖνμος anche da Michele Coniate (*Ep.* 2a101.23 Kolovou). Qui l'attributo ποῖνμος è però riferito non a Dike stessa ma al suo proverbiale occhio.

65ss. La dimostrazione da una situazione contraria presenta il risultato della non applicazione della pena «μέχρι τοῦ θέλειν»: se l'intenzione dei tiranni di sovvertire le leggi non è stroncata prima di essere tramutata in azione, la città si ritrova priva di libertà e tutele e impossibilitata a punire i rei. Allo stesso modo, se i giudici non puniscono il tentativo criminioso in quanto non realizzato, rischiano di trovarsi a far fronte a un numero ingestibile di reati commessi fomentati dal sentimento di impunità.

68ss. Gli effetti della tirannide sono presentati da una prospettiva classica: conquista dell'acropoli, smantellamento delle leggi democratiche e declino dell'oratoria politica.

Il ‘δημηγορίας’ tradito dalla famiglia *x* (δημηγορίας, con un errore di itacismo, in **P**) e mantenuto da Walz sembra *difficilior* rispetto a ‘δημοκρατίας’ di **W** (e degli editori moderni) e a ‘ἐλευθερίας’ di **L** (una probabile reduplicazione del sostantivo di poco precedente). Il riferimento sarebbe in questo caso non solo alla democrazia tout court ma all’oratoria politica e assembleare che in seno ad essa si sviluppa e che non può esistere altrimenti.

70ss. La coppia di interrogative retoriche (che segue a stretto giro l’interrogativa della r. 68) è esaurita in un intervento diretto dell’autore in prima persona. Segue, alle rr. 78-82, un’altra coppia di interrogative retoriche.

78-84. La rassegna dei crimini è molto simile a quelle precedenti: si parla di adulterio, profanazione dei luoghi sacri, omicidio, profanazione delle tombe.

84s. Basilace utilizza qui l’immagine di una corrente (ῥεῦμα) di delinquenza che scorre impetuosa: scopo del legislatore è insinuarvisi e ostruirla. La protasi del periodo ipotetico, così come stampata nelle edizioni non pare sintatticamente convincente perché prevede la conciliazione di un soggetto femminile (δίκη) con un participio maschile (ἐμφοράζων)³²⁸. Il nominativo δίκη costringe infatti Walz a creare ad arte un sostantivo maschile che possa reggere il participio: νόμος al posto del tradito νόμοις³²⁹. Il passaggio dal nominativo al dativo δίκη è una correzione economica e plausibile: va infatti a creare un binomio in dativo (δίκη καὶ νόμοις) che supera anche il problema di interpunzione e permette di collegare ἐμφοράζων con l’indefinito τις: l’omissione dello ι sottoscritto del dativo nella tradizione manoscritta non è del resto sorprendente.

88-91: la παραβολή utilizza come di consueto esempi tratti da attività agricole e dalla navigazione. È significativo che due dei paralleli instaurati vengano ripresi letteralmente in un’etopea dello stesso Basilace: *Eth.* 21. Nella *sententia* lo stato che sopprime i rei con la pena capitale viene paragonato al giardiniere che taglia via i rami guasti per evitare che le parti sane della pianta ne vengano contagiate: la stessa immagine ricorre anche nell’etopea, dove il timoniere di Serse, giustificandosi per non aver potuto salvare anche i satrapi durante una burrasca, si paragona al giardiniere che pota una pianta malata. Il timoniere costretto a gettare in mare le scorte e addirittura le persone per scongiurare l’affondare della nave è proprio l’esempio successivo contenuto nella παραβολή. Tra i due progimnasmi esistono evidenti richiami lessicali e i richiami alle rispettive immagini vi si intersecano: tanto che il testo del passo di *Eht.* 21 è punteggiato di riprese lessicali derivanti proprio dalla *sententia*. In *Eth.* 21.65 si legge: «[φυτηκόμον] ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραινόμενοις συνθνήσκειν οὐκ ἔᾶ τὰ λειπόμενα». L’espressione «ἐστιν οὗ» (‘accade che’) è usata in *Sent.* 3.94 proprio per introdurre l’esempio del timoniere, mentre l’immagine dei rami danneggiati riprende da vicino quello del giardiniere in *Sent.* 3.92-93, dove si ha: «εἰ κλάδον ὑπαίσθοιτο μαραινόμενον». La tessera «συνθνήσκειν οὐκ ἔᾶ τὰ λειπόμενα» è riprende invece

³²⁸ Poco convincente pare anche la traduzione di Beneker-Gibson 2016, p. 91: «without a just penalty to follow the flood of wrongdoing».

³²⁹ Walz però leggeva in **P** un genitivo νόμων (cfr. Walz 1832, p. 30, n. 6).

letteralmente il «συνθήσκειν οὐκ ἔδῶν τὰ λειπόμενα» con cui in *Sent.* 3.91 si chiude l'esempio del medico che amputa le membra incancrenite per salvare quelle sane. Non è un caso che in **W**, il quale dà una redazione del passo sospetta di interpolazione, restituisca la frase identica a quella della *sententia*, con il participio (e non l'indicativo, come in **P**) retto dal reggente «ἀπέτεμε» introdotto *ex novo*.³³⁰

100. La sezione del παράδειγμα si apre con il consueto imperativo di vedere con dativo etico, questa volta all'aoristo: «ἴδε μου» (al posto dell' «ὄρα μου» che compare in *Sent.* 1.43 e *Sent.* 2.86). Nella sezione vengono prese ad esempio le città di Sparta e Atene, che applicavano le loro leggi in maniera tanto rigorosa da condannare a morte anche i loro personaggi più insigni, quando accusati di aver tradito i principi della πόλις. Il Pausania cui Basilace fa riferimento è il generale spartano che, dopo una vita di guerre antipersiane (r. 101: «ὁ τοὺς Μήδους καθελῶν»); Pausania guidò l'esercito greco contro quello persiano nella battaglia di Platea, cfr. *Hdt. Hist.* 9.76-82), fu condannato a morte proprio per medismo, perché accusato di intrattenere rapporti con i Persiani. Pausania si rifugiò nel tempio di Atena credendo di poter così sfuggire alla pena capitale, ma venne murato vivo al suo interno e lasciato perire di stenti (Tucidide racconta diffusamente la vicenda in *Hist.* 1.128-134).

103ss. L'esempio della città di Atene è incentrato sulla condanna a morte degli strateghi della battaglia delle Arginuse: la flotta ateniese, guidata da otto strateghi, vinse la battaglia contro quella spartana, ma fu impossibilitata a raccogliere i naufraghi a causa di una violenta tempesta e subì perdite ingenti; gli strateghi, una volta rientrati ad Atene, vennero condannati a morte e giustiziati. Le vicende sono narrate in Senofonte (*Hell.* 1.6.24-1.7.34) e Diodoro Siculo (13.101-102).

106. Agli *exempla* storici seguono quelli mitologici. Oltre ad Egisto, di cui si è abbondantemente parlato, vengono menzionati Palamede, Sisifo, Tantalo e Tizio.

Esistono diverse tradizioni riguardanti la morte di Palamede: quella da cui Basilace attinge è quella popolare tra i mitografi secondo cui Palamede sarebbe stato lapidato dagli Achei dopo che Odisseo, per vendetta³³¹, aveva fabbricato false prove di un suo tradimento in favore dei Troiani e l'aveva denunciato³³². La figura di Palamede ricorre più volte nei progimnasmata di Basilace: l'episodio dell'inganno di Odisseo e del contro-inganno di Palamede è narrato in *Narr.* 15 e menzionato in *Narr.* 8.33s. Pignani.

³³⁰ In **P** si legge infatti «[φουτηκόμων] ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραιομένοις συνθήσκειν οὐκ ἔδῶ τὰ λειπόμενα», mentre in **W** si ha «[φουτηκόμων] ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίους μαραιομένους ἀπέτεμε συνθήσκειν οὐκ ἔδῶν τὰ λειπόμενα». *L'Eth.* 21 è tradita dai soli **P** e **W**.

³³¹ In Niceph. Bas. *Narr.* 15 è narrata la vicenda dello smascheramento di Odisseo, fintosi pazzo per non partire per la spedizione contro Troia, da parte di Palamede. Palamede piazza Telemaco neonato sulla via del carro guidato da Odisseo per metterne alla prova la follia: quest'ultimo, spinto dall'istinto paterno, risparmia il bambino e si rivela. La vicenda è narrata in questi termini già in Igino (95).

³³² Odisseo fabbrica una falsa lettera in cui Priamo lo ringrazia dell'aiuto datogli come spia troiana tra i Greci. L'aneddoto ricorda la vicenda di Pausania, nella cui accusa di medismo aveva giocato un ruolo fondamentale la corrispondenza – di autenticità dibattuta – tra lui e Serse. Alla vicenda dedica ampio spazio Tucidide (*Hist.* 1.128-129; 1.132-133).

La sua lapidazione per colpa di Odisseo è citata in *Eth.* 16.26s., dove Aiace invoca Palamede in quanto – come lui – vittima di Odisseo.

Dopo i casi di Egisto e di Palamede si ha una rassegna di celebri personaggi del mito puniti per la loro *hybris* nei confronti degli dèi, il cui uso qui è funzionale al concetto di implacabilità e durezza nel punire, dato che si tratta, più che di esempi di pena capitale, di casi celeberrimi di supplizi nell'oltretomba: Sisifo, Tantalo e Tizio.

108. Tra Tantalo e Tizio il codice **L** aggiunge anche Issione, re dei Lapiti punito da Zeus per aver cercato di violentare Era e torturato eternamente sulla ruota nel Tartaro (cfr. Apollod. *Bibl. Epit.* 20). La figura di Issione, conservata da Pignani e da Beneker-Gibson, è un'aggiunta del copista di **L** e va espunta dal testo del progimnasma. Le prove a sostegno dell'espunzione sono molteplici: oltre all'accordo tra i due rami nell'ometterne il nome (assente non solo in **Ba** e **P** ma anche in **W**), pesa su **L** un'aura di scarsa attendibilità causata dai numerosissimi interventi (isolati e privi di riscontri nella tradizione) che il suo copista opera nel testo: nella sola *Sent.* 3 sono una trentina le lezioni di **L** che differiscono da quelle attestate dal resto della tradizione e che sono riconducibili a un rimaneggiamento del testo su vari livelli. Al di là del dato meccanico, inoltre, la sequenza 'Sisifo, Tantalo, Tizio' – senza Issione – appare esattamente ripresa dal passo omerico della *nekya*. Nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, Odisseo evoca i morti e vede, tra gli atri, in sequenza, proprio Tizio, dilaniato dagli avvoltoi, (*Od.* 11.576-581), Tantalo, impossibilitato a mangiare e bere pur trovandosi tra acqua e frutti (*Od.* 11.582-592) e Sisifo, costretto a trasportare lungo il crinale di un colle un masso che, raggiunta la cima, rotola nuovamente alla base (*Od.* 11.593-600). In *Sent.* 3 l'ordine di apparizione dei personaggi è inverso (Sisifo, Tantalo, Tizio), ma l'intenzione di richiamare l'episodio omerico è comunque visibile, tanto più che il passo era ben noto a Basilace. Proprio dall'incontro tra Odisseo e Aiace Telamonio nella *nekya* omerica – incontro insopportabile per Aiace, che resta in silenzio e fugge (*Od.* 11.562-564) – scaturisce l'etopea 16, che immagina il discorso di Aiace in occasione della discesa di Odisseo nell'Ade. Nello stesso libro XI, dopo il triplice tentativo di abbracciare la madre e l'incontro con le donne illustri, Odisseo incontra Agamennone, che gli racconta il tradimento di Clitemnestra e la propria morte. Il dialogo dei due si chiude proprio con il pensiero di Oreste e, implicitamente, di una vendetta (*Od.* 11.457-464). Sembra, insomma, che l'episodio della discesa di Odisseo nell'aldilà abbia fornito a Basilace molto materiale e che la ripresa della sequenza dei tricotanti e dei loro supplizi non sia casuale: in quest'ottica risulta fuori luogo l'inserimento del personaggio di Issione, che, sebbene calzante in quanto soggetto a un supplizio nel Tartaro, non viene mai menzionato nell'episodio omerico.

110. Il concetto attribuito a Euripide quasi con la precisione di una massima è chiaro: subire il male non è terribile, per chi lo ha commesso. Nonostante Pignani identifichi come loci due passi euripidei (*Hec.* 1229 e *Or.* 407, che non paiono peraltro calzanti), non è facile identificare un passo euripideo cui Basilace possa far riferimento.

112. Non è chiaro da che fonte Basilace tragga l'attribuzione a Pitagora del principio per cui ognuno dovrebbe subire ciò che egli stesso fa agli altri.

113. Il termine ἀντιταλάντως (equilibrio) è quasi un hapax: oltre che qui si trova soltanto nel commento al Fedone di Damascio³³³ (*Comm. in Phaed.* 542.3).

Dopo Euripide e Pitagora, il terzo παλαιός menzionato è un anonimo «spartano che non disapprovava del tutto la crudeltà, ma riteneva che contro i malvagi essa fosse l'arma più utile». Sia Pignani (1983, p. 115) che Beneker-Gibson³³⁴ identificano questo personaggio con il celeberrimo legislatore di Sparta e fanno riferimento ai provvedimenti di Licurgo in *Plut. Lyc.* 5, dove il legislatore è raffigurato come un medico chiamato a curare un corpo afflitto da varie malattie attraverso farmaci e purghe, immagine peraltro perfettamente calzante con quella del tragediografo medico della πόλις costruita da Basilace lungo tutto il progimnasma³³⁵. Se Licurgo è effettivamente lo spartano per antonomasia, non ci sono però elementi che lo colleghino all'uso della crudeltà contro i criminali. Al contrario, l'immagine del legislatore che emerge dalla biografia plutarchea è piuttosto quella di un uomo austero e sprezzante degli agi, ma di animo mite e pacato. È esemplare il caso del giovane Alcandro in *Lyc.* 11.5-7: durante una protesta dei ricchi contro le misure sempre più austere di Licurgo, il giovane lo ferisce gravemente all'occhio e Licurgo, invece di punirlo, decide di tenerlo con sé come servo e di educarlo alla mitezza e alla saggezza. È quindi evidente come l'azione di Licurgo sia improntata alla riabilitazione del reo³³⁶, tutto il contrario rispetto al giustizialismo implacabile sostenuto nel progimnasma e ai frequenti riferimenti all'eliminare i criminali dalla società come si tagliano via i rami guasti da un albero ancora sano (r. 21: «δεῖ ἐκτέμνειν τὸ κακόν»). Data questa premessa, Basilace non avrebbe certo collegato Licurgo alla crudeltà delle pene alludendo proprio alla biografia plutarchea (che ne dà un ritratto tanto mite) e, allo stesso tempo, non avrebbe usato il semplice aggettivo 'spartano' per sostituire un nome diverso da quello di Licurgo. È probabile che alla base del riferimento vi sia un *qui pro quo*: nelle *Vite dei dieci oratori* trasmesse nei *Moralia* plutarchei (ma pseudoepigrafe), ad essere definito spietato con i malfattori è infatti Licurgo di Atene, oratore attico attivo nel IV sec. a.C. Nelle *Vitae*, che furono riprese da Fozio nella *Biblioteca*, si legge che la severità di Licurgo in fatto di pene era stata tale che alcuni dicevano che «contro i delinquenti, scriveva decreti intingendo la penna non nell'inchiostro, ma nella pena di morte»³³⁷:

Ps.-Plut, *Vitae decem oratorum*, 841e 1-5 Phot. *Bibl. Cod.* 286 497a (Henry VIII 16-
«Ἔσχε δὲ καὶ τοῦ ἄστεος τὴν φυλακὴν καὶ 21)

³³³ Il filosofo neoplatonico che fu l'ultimo scolarca della Scuola di Atene.

³³⁴ In Beneker-Gibson 2016, p. 347, si parla genericamente del tentativo di Licurgo «to reform Spartan behaviour» descritto in *Plut. Lyc.* 5.

³³⁵ *Plut. Lyc.* 5.3: «Εἰ μὴ τις ὅσπερ σώματι πονηρῷ καὶ γέμοντι παντοδαπῶν νοσημάτων τὴν ὑπάρχουσαν ἐκτῆξας καὶ μεταβαλὼν κρᾶσιν ὑπὸ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν ἐτέρας ἄρξεται καινῆς διαίτης». Il testo greco, qui e in seguito, segue Flacelière-Chambry-Juneax 1957.

³³⁶ *Plut. Lyc.* 11.7: «Οὗτω μὲν οὖν οὗτος ἐκεκόλαστο, καὶ τοιαύτην ὑπεσχίκει δίκην, ἐκ πονηροῦ δὴ νέου καὶ αὐθάδους ἐμμελέστατος ἀνὴρ καὶ σωφρονικώτατος γενόμενος.»

³³⁷ Traduzione di Lelli-Pisani 2017, pp. 1611, il testo greco segue Mau 1971.

τῶν κακούργων τὴν σύλληψιν, οὓς ἐξήλασεν ἅπαντας, ὡς καὶ τῶν σοφιστῶν ἐνίους λέγειν Λυκοῦργον οὐ μέλανι ἀλλὰ θανάτῳ χρίοντα τὸν κάλαμον κατὰ τῶν πονηρῶν, οὕτῳ συγγράφειν.»

«Ἐπιστεύθη δὲ καὶ τοῦ ἄστεος τὴν ἐπιμέλειαν, καὶ μὴν καὶ τῶν κακούργων τὴν ἀνεύρεσίν τε καὶ σύλληψιν· καὶ οὕτως ἐκάθηρε τὴν πόλιν τῶν κακούργων ἐξελάσας ἅπαντας, ὡς καὶ παρ' ἐνίοις τῶν σοφιστῶν λέγεσθαι ὅτι μὴ μέλανι Λυκοῦργος ἀλλὰ τῷ θανάτῳ χρίων τὸν κάλαμον τὰ κατὰ τῶν πονηρῶν ψηφίσματα ἔγραψε.»

Il passo di Fozio, oltre all'evocativa immagine del calamo intinto nella morte per alludere alla pena capitale, comprende anche il concetto di pulizia della città attraverso l'eliminazione dei rei, di cui Basilace fa largo uso e che viene ribadito anche nell'epilogo: «περαιορετέον ἂν εἶη τῶν πόλεων ἅπαν ὅσον κακούργον» (r. 116). In entrambi i testi la spietatezza nel comminare pene è correttamente attribuita al Licurgo oratore, ma Basilace la associa erroneamente al legislatore spartano tradito dall'omonimia dei due personaggi, a causa di una svista o di una lettura decontestualizzata del passo.

Ἀνασκευή

Refutatio

Τὰ κατὰ τὴν Ἀταλάντην

- Οὐ ζηλῶ τοῦ ψεύδους τοὺς ποιητάς, εἰ καὶ τῆς σοφίας τεθαύμακα. Οἷς γὰρ οὕτω καλῶ χρήματι μὴ πρὸς ἀλήθειαν ἀπεχρήσαντο, οὐ μᾶλλον ἂν εἶεν ἄξιοι θαύματος ἢ κακῶς ἀκούειν δίκαιοι. Ἐχρῆν γὰρ καὶ λόγους ὑποβαλέσθαι, πρέποντας σοφία καὶ Μούσαις, εἰ Μουσῶν ὡς ἀληθῶς εἶχον ἐπίπνοιαν καὶ
- 5 ἄσθμα δαιμόνιον, οἱ δὲ τὰ μὲν ἔξω καὶ δὴ Μουσῶν ἄξιοι – κὰν ἴδης φράσιν καὶ σχῆμα καὶ τερατεῖαν καὶ τὴν ἄλλην τῆς ἀκοῆς ἐπήρεια, φαίης ἂν αὐτὰς δοκεῖν ἄδειν τὰς Μούσας καὶ τὴν γλῶτταν αὐτοῦ γε Ἀπόλλωνος οὐκ ἀποψηφιεῖ – τὰ δ' ἔνδον οὕτως εἰσὶ φαῦλοι καὶ θεοῦ μηδ' ἵχνος ἐπιφερόμενοι, ὥσθ' ἢ μὲν γλῶττα αὐτοῖς ὑψηλὴ καὶ περιηγῆς καὶ ὡς ἀπ' οὐρανοῦ φέρεται, τὴν δὲ διάνοιαν
- 10 ἀναπτύξας, εἴποις ἂν μὴ ὅτι τῶν ἐν οὐρανῷ διαιωμένων θεῶν, ἀλλ' οὐδ' αὐτῶν ἀνθρώπων τῶν γε μετριωτέρων εἶναι τούτους τοὺς λόγους. Αὐτίκα γὰρ περὶ τῆς Οἰνέως Ἀταλάντης ἠλίκον αὐτοῖς ἢ σοφία τῆς ἀληθείας ἐξέπεσε· γυναῖκα μὲν γὰρ πλάπτουσι, τὰ δὲ τῆς γυναικὸς ἀφαιροῦνται καὶ θήλειαν μὲν εἶναι ξυγχωροῦσι, πρὸς δὲ τὰ τῶν ἀρρένων ἐπαίρουσι.
- 15 Καὶ τί φασιν οἱ σοφοὶ καὶ Μουσῶν ἐπιπνοὶ; Καὶ πόθεν ἡμῖν τὰ τῆς ἀπιστίας; Ἀταλάντη γεγένηται μὲν Οἰνέως, ἐλομένη δὲ παρθενεύειν, πρὸς ἀνδρείαν ἐτρέφετο· καὶ τὰ περὶ θήραν ἠσκεῖτο καὶ τόξον ἔτεινε καὶ ζῆλον εἶχεν Ἀρτέμιδος. Ἀλλ' ἦκεν ὥρα γάμου καὶ δρόμον ἐτίθει τοῖς ἐρασταῖς καὶ τῷ νικήσαντι ἑαυτὴν ἐδίδου τὸ ἄθλον. Ἐκάλει πολλοὺς ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ' ἀπράκτους
- 20 αὐθις ἠφίει τὸ τάχος. Ἀλλ' ἦν Ἴππομένης καὶ τοῦ δρόμου καὶ τοῦ κάλλους ἠττώμενος καὶ τοῖς ποσὶ μὴ θαρρῶν χρυσοῖς μήλοις τὴν νίκην σοφίζεται. Ἐπεὶ δὲ

Codd. Ba P W L; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Niceph. Basil. *Conf.*; *Eth.* 14 || **1-11**: cfr. Lib. *Prog.* 5.1.1 || **16-25** cfr. Apollod. *Bibl.* 3.9.2 || **18s.** Lib. *Prog.* II 34 = Nic. *Narr.* 10 3s. (*RhGr* I 272 Walz): ἄθλον ἑαυτὴν ἢ παῖς παρετίθει τοῖς νικῶσιν εἰς δρόμον || **19s.**: *Eth.* 14.18-19 || **21** *Conf.* 120

Tit. ἀνασκευὴ ὅτι οὐκ εικότα τὰ κατὰ Ἀταλάντην *x* : τοῦ αὐτοῦ ἀνασκευῆ τῶν κατὰ Ἀταλάντην *y* (τὰ κατὰ τῶν *W*) || **6** φαίης codd. : φαίην edd. || **22** ἐν ante τῶν μῆλων add. Pignani

καὶ εἶχεν ἄμφω τὸ στάδιον, ὁ μὲν ἤρχετο τοῦ σοφίσματος καὶ τῶν μῆλων ἠφίει, ἡ δέ, μηδὲν ὑπιδομένη, ξυνέλεγε, καὶ ὁ μὲν προέβαιεν, ἡ δὲ περὶ τὴν ξυλλογὴν ἀπελείπετο, καὶ οὕτως Ἰππομένης σοφία μᾶλλον ἢ τάχει τῶν τῆς Ἀταλάντης
25 ἔτυχε γάμων. Τούτοις ἐκεῖνοι τὰς Μούσας ἐπιφημίζουσι, τούτοις αὐτὸς οὐ πείθομαι.

Εἰ γυναικείαν Ἀταλάντη φύσιν εἶχεν, ἐκ τῆς τροφῆς ἐπιγνώσομαι· εἰ παρθενεύειν εἴλετο, καὶ θαλαμευομένην ὄψομαι· εἰ δὲ τὰ γυναικῶν οὐκ ἐτρέφετο, καὶ τὸ γένος παρήλλαττε· βεβαιοῖ γὰρ τὸ γένος ἡ τροφή καὶ διαφόροις
30 γένεσιν αἱ τροφαὶ παραπλησίως διάφοροι. Πατέρα μοι λέγεις Ἀταλάντης Οἰνέα καὶ δέχομαι, παρθένον ὑποτίθης καὶ πείθομαι. Ἀπόδος καὶ τροφήν παρθένοις προσήκουσαν, ὡς νῦν γε πλάττεις φύσιν μὲν θήλειαν, τρόπον δὲ ἄρρενα, καὶ τὸ τῆς τροφῆς παράδοξον ἀμφίβολον ποιεῖται τὴν γένεσιν. Σκοπητέον γὰρ τίνες γυναιξὶν αἱ τροφαὶ καὶ ὅπως αἰδοῦς ἔχουσαι καὶ τίς Ἀταλάντης ὁ τρόπος καὶ
35 ὅπως τὰ τῆς τροφῆς παραλλάττονται. Οὐκοῦν ἅμα τίκεται βρέφος γυνή, καὶ προῆλθεν εἰς φῶς ἅμα καὶ θάλαμον καὶ μετὰ τὴν τεκοῦσαν νηδύν, οὐδὲν οἶδε πλέον θαλάμου γυνή. Ἐπὶ τούτοις ὑπὸ ταῖς τῆς μητρὸς χερσὶν ἐκπαιδεύεται τὰ παρθενικά, αἰδεῖται μέχρι καὶ βλέμματος, εἰς ἀρρένων ὄψιν οὐκ ἔρχεται· ἐπὶ τοσοῦτον ἦλθεν αἰδοῦς τὸ τῶν παρθένων χρῆμα. Μόνης οἶδε παρθενίας
40 ἐξέχεσθαι, ὑπὸ τῆς ταλασίας διαπονεῖται, περὶ τὴν γυναικωνίτιν οἰκουρεῖ, ταῖς θεραπαινίσιν συνεξετάζεται· ταῦτα γυναικὸς σωφρονούσης ἔργα, ταῦτα παρθένων παιδεύματα. Τὴν δέ γε τῶν ποιητῶν Ἀταλάντην ταύτην τόξον εἶχε καὶ λόφοι καὶ θῆραι καί, θῆλυς οὔσα τὴν φύσιν, ἠνδρίζετο· ἦπου καὶ περὶ τοξικὴν ἠριζε καὶ τὸ παρθενικὸν οὐκ ἠσχύνετο, ὡς ἔγωγε οὐχ ὀρῶ πῶς ἂν τις ταῦτα καὶ πείθοιτο.
45 Κἂν γὰρ τὴν κόρην ἔχειν οὕτω φύσεως δώσομεν, ἀλλ' ἦγε μήτηρ, εἰ μὴ τὴν κλῆσιν ἐψεύδετο, πῶς ἂν ἀφῆκεν ἔξω τοῦ θαλάμου καὶ προσαπέλυσε τῆς χειρός, ἦν μέχρι καὶ γάμων ἔδει παιδαγωγεῖν; Κἂν ἡ μήτηρ τοῦτο τὸ μέρος οὐκ ἐφρόντισε τῆς παιδός, ἀλλὰ γε πρὸς τοῦ πατρὸς ἤκουσεν ἂν, ὃ πάλαι πρὸς Διὸς

24s. Nic. Narr. 10 7s. (*RhGr* I 272 Walz): καὶ τέχνη μᾶλλον ἢ ῥώμη τὸν Ἀταλάντης ἐκτήσατο γάμον || 49 *Il.* V 428: οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμήϊα ἔργα et *Conf.* 44s.

48 ὃ πάλαι W : ὃ πᾶσα x : ὀπόσα L edd.

Αφροδίτη· «ὦ τέκνον, οὔτι τοι πολεμήϊα ἔργα δέδοται», ἔπειτα θήλεια μὲν θεὸς
50 πολέμου φέρει τὰ δεύτερα καὶ θνητὴν οὐκ ἤνεγκε δεξαμένη πληγὴν.

Ἀταλάντη δ' ἐπεβάλλετο πολεμεῖν καὶ θνητὴ θήλεια μεῖζον ἴσχυσεν
Αφροδίτης. Μὴ γὰρ δὴ τὴν θήραν νομιστέον ἀπόλεμον, ἀλλ' εἰσὶ θῆρες ὀπλιτῶν
φοβερώτεροι· αὐτίκα πρὸς ἓνα θῆρα μόλις Αἰτωλῶν πόλεις ὅλαι διήρκεσαν. Κἂν
θηρατικὴν εἶναι τὴν κόρην δοίη τις, ἄλλα γε τὸ καλὴν εἶναι πάντως ὑφείλετο.
55 Ἀγρότις ἦν, τὰ πολλὰ ἐν ὄρεσι διέτριβεν, ἐφ' ὑψηλῶν τῶν λόφων διῆγεν, ὑφ'
ἡλίου ἐβάλλετο, τὸ δ' ἄρα καὶ μελαίνει τὴν ὥραν καὶ τὸ πολὺ τοῦ κάλλους ἂν
ἴσως παρείλετο. Καὶ τὸ τῶν Αἰθιοπῶν γένος ἡλίου ἔργον ἂν εἶη βάλλοντος
ἄκρατα καὶ τῶν γυναικῶν λευκοτέρας ἂν τις ἴδῃ τὰς ἀστικὰς ἢ περ τὰς
ὀριτροφουμένας, τὰς ἐν ἀγροῖς.

60 Ἄλλ' ἔστω καλὴ μὲν ὡς κόρη, πολεμικὴ δὲ ὡς ἀνὴρ· πόθεν δὲ καὶ ταχυτῆτος
ποδῶν τὸ γυναικῶν ἀλλοτριώτατον εὔρατο; Εἰ γὰρ ὅτι καλὴ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς
πόδας πτηνὴ, ὥρα καὶ πᾶσαν εὐπρεπὴ κόρην εἰς τάχος ὑπερφέρειν τῶν ἄλλων, εἰ
δὲ τῷ κάλλει καὶ ταχυτῆς ἔψεται, καὶ ταχὺς ἅπας ἂν εἶη τὴν ὄψιν καλός. Εἰ δὲ
πρὸς ἀνδρῖαν τίθησιν καὶ τοῦτο, ἀλλ' οὐκ ἀνδρεία τὸ τάχος συνέζευκται, πολλοὶ
65 γὰρ τοὺς μὲν πόδας κοῦφοι, τὰς δὲ χεῖρας οὐ θαυμαστοί. Κἂν γοῦν τὰ γυναικῶν
ἐβιάζετο, ἀλλ' εἰς ἀνδρὸς ἀρετὴν οὐκ ἂν τοὺς ἀνδρας ὑπερεβάλλετο. Παρθένος
ἠγωνίζετο καὶ ἀνὴρ ἀπελείπετο, ἀνδρῶν ἐκράτει γυνὴ καὶ πρὸς γυναικὸς ἀνδρες
ἠλέγχοντο.

Ὅλωσ δὲ τίνα λόγον εἶχεν ὁ τοῦ τάχους ἀγῶν; Εἰ μὲν ἦλθεν εἰς ἔρωτα, τί μὴ
70 τὸν ἐρώμενον ἤγετο; Εἰ δ' οὐπω τὴν ψυχὴν ἐξ ἔρωτος ἔπαθε, τί μὴ τὸ
παρθενεύειν ἐφύλαττεν; Εἴτε τις ἐρῶσαν ταύτην ὑπόθοιτο, εἴτε μὴ ξυγγωροίη τὸ
πάθος, οὐδένα λόγον εἶχεν ἢ πρόκλησις, οὐδ' ἐχρῆν ἀγωνίζεσθαι. Ἄλλ' ἴδωμεν,
εἰ δοκεῖ, καὶ τὸ κήρυγμα· κοινὸν ἐκήρυξε τὸν ἀγῶνα, οὐκ ἀπέκλεισεν οὐδενὶ τὸ
στάδιον, πᾶσιν ἀνεπέτασε τὸ γυμνάσιον. Κἂν φαῦλος τὴν ὄψιν ὑπερβάλῃται, κἂν
75 ἐνδεὴς ἀπὸ τύχης, κἂν οὐχ ὑψηλὸς ἀπὸ γένους; Μετὰ τὴν νίκην τὸ ἄθλον
ἀποίσειται καίτοι τι γυναικὶ μεῖζον τούτων εἰς ὄνειδος; Ἄλλ' οὐχὶ κοινόν, οὐδὲ

59 ὀριτροφουμένας x W Walz (cfr. *Eth.* 14.11) : ὀριτροφομένας L Pignani B.G. || 62 πτηνὴ x : πτηνοῦς W edd. || 70s. ἐξ ἔρωτος ἔπαθε, τί μὴ x W Walz B.G. (ex Hör.) : ἐξ ἔρωτος ἔπαθε, <τί ἐς> ἔρωτ' ἔσπευδε; <...> τί μὴ Pignani (ὑπ ἔρωτος ἔρωτ' ἔσπευθε L) || 76 καίτοι τι γυναικὶ [...]; y (κάτι τι γυναικὶ P) : καίτοι γυναικὶ Ba edd.

πρὸς πάντας τὸν ἄθλον ἀνείλετο. Καὶ τίνα ταχυτῆτος εἶχε δόξαν τὸ μὴ πάντα
ἐπίσης θαρρεῖν, ἀλλὰ τὸν μὲν ὡς νωθρὸν ὑποπτεύειν καὶ δέχεσθαι, τὸν δὲ τὸ
τάχος ὑφορᾶσθαι καὶ τὸν ἀνταγωνιστὴν μὴ προσίεσθαι; Τίς δ' οὐκ ἂν τὴν κόρην
80 ὑπόπτεισε, εἰ τὴν προτέραν τροφήν ἐλογίσατο; Ἀνδράσι συνδιῆγε καὶ τὸ χρῆμα
παρθενία πολέμιον, ἅμα τις εἶδε παρθένον, καὶ πρὸς τὸ κάλλος ὄλους ἀφήκε τοὺς
ὀφθαλμοὺς καὶ τὸ ἐντεῦθεν λόγος καὶ πείρα καὶ δῶρα πρὸς Ἀφροδίτην· ἔστιν οὗ
καὶ βίαν Ἔρωσ ἐπήγειρε. Τὸ γοῦν ἐπὶ τῇ τροφῇ πρὸς ἀνδρῶν ὁμιλίαν τοῖς
ἐρασταῖς διεβέβλητο καὶ παρθένος οὐκ ἦν ἀνενδοίαστος. Εἰ δ' οὐκ ἔχει
85 παρθενίαν, ὁ γάμος ἀβέβαιος· εἰ δ' ἦν τῇ κόρῃ τὸ παρθενεῦειν ἀμφίβολον,
πολλοὺς ἂν οὐκ εἶχε τοὺς ἐραστάς· εἰ δ' οὐκ εἰς πλῆθος ἐπαφῆκε τὸν Ἔρωτα, τί
λοιπὸν ἔδει κηρύγματος;

Ἀλλὰ δεδόσθω καὶ πλῆθος ἐραστῶν καὶ κήρυκες δρόμου καὶ γυναικὸς νίκη
καὶ ὕβρις ἀνδρῶν. Ὁ δὲ σοφὸς Ἴππομένης πόθεν εἰς νοῦν ἔλαβε τὸ μηχανῆμα;
90 Καὶ πῶς ἀπὸ χρυσοῦ τὴν ὀπώραν ἐσκεύαζεν; Εἰ χρυσῶ τὴν κόρην ἀπατήσειν
ἐνόμισε, διατί μὴ τὸν χρυσὸν ὡς ἔδνα ἐκόμισεν; Εἰ δέ, χρυσὸν διδούς, οὐκ
ἔπειθε, πῶς ἢ κόρῃ μετὰ τῆς ἀπάτης ἐδέχετο, ἐξὸν καὶ πλείω τὰ ἔδνα λαβεῖν καὶ
μὴ προσαπολαβεῖν ἦτταν καὶ γνώμης δόξαν οὐ σταθηρᾶς; Πότερον δὲ πλείω τὰ
μῆλα ὁ σοφιστῆς ἐκεῖνος, εἴτουν ἐραστής, ἐπεφέρετο, καὶ πῶς ἦν ἀγωνίσασθαι
95 τοσοῦτο βάρος ἐπιφορτισάμενον, ὅπου καὶ τὰ περιττὰ τῶν χιτωνίων ἐχρῆν
ἀποδύσασθαι; Εἰ δὲ μικρὸν ἦν εἰς ἀριθμὸν τὸ σόφισμα, βραχὺν ἂν ἢ κόρῃ χρόνον
εἰς συλλογὴν ἀπησχόλητο καὶ τὸν χρυσὸν ἂν ἐκεῖνος προσαπωλωλέκει, μηδὲν
τῆς σοφίας προσαπονάμενος. Τί δὲ προήλατο τὴν ἀρχὴν καὶ τῆς κόρης μᾶλλον
εἰς δρόμον προέκοπτε καὶ τί λοιπὸν ἐδεῖτο τῶν μῆλων καὶ τὴν νίκην ὑπέκλεπτεν,
100 εἰ τοῖς ποσὶν εἶχε κρατεῖν καὶ δίχα σοφίσματος; Ἀλλ' ἐξ αὐτῆς βαλβίδος, τὸ
τάχος λειπόμενος, ἐπὶ τὸ σόφισμα ἔβλεψε καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν ἢ κόρῃ προέβαινε·
καὶ πῶς εἶδε τὰ μῆλα ριπτούμενα; Συλλέγειν οὐκ ἦν, εἰ μὴ βλέπειν εἶχε
βαλλόμενα.

Οὐ γὰρ δήπου πάντως τὴν κόρῃν ἠκροβολίζετο, ταῦτα καὶ λέγειν οὐκ ἀληθῆ
105 καὶ πιστεύειν οὐ δίκαια. Τό τε γὰρ ψευδολογεῖν οὐκ ἐπαινετὸν καὶ τὸ πάντα
πεῖθεσθαι πρὸς ἀνδρὸς οὐκ ἔχοντος νοῦν.

Confutazione della storia di Atalanta

Non ammiro i poeti per le loro falsità, anche se ne ammiro l'abilità, perché dal momento che non utilizzano un così bel talento per fini di verità, non sono degni di ammirazione più di quanto meritino una cattiva reputazione. Bisognava infatti che fossero ispirate parole appropriate all'arte e alle Muse, se davvero ebbero l'ispirazione e il respiro divino delle Muse, ma quelli si sono dimostrati degni delle Muse nel decoro esteriore (se tu considerassi lo stile, la struttura, le ciarlatanerie e le altre loro insolenze verso la lettura, diresti che sembra che a cantare siano le stesse Muse e non escluderesti che quello sia il linguaggio di Apollo in persona) ma nei contenuti sono così stolti e privi di qualsiasi traccia del divino, così che il loro stile appare elevato e risonante e come proveniente dal cielo ma, analizzandone il significato, concluderesti che quei discorsi non si addicono né agli dèi che abitano il cielo né ai più modesti degli uomini.

Per esempio, quanto la loro arte si è allontanata dalla verità riguardo ad Atalanta, figlia di Oineo! Rappresentano una donna, ma la privano dei tratti femminili, assicurano che è una femmina, ma la elevano fino a imprese maschili. Che cosa dicono costoro, sapienti e ispirati dalle Muse? E da dove deriva il mio scetticismo nei loro confronti? Atalanta nacque da Oineo e, avendo scelto di rimanere vergine, fu educata alla virilità, si esercitava nella caccia, tendeva l'arco e imitava Artemide. Ma giunse il momento del matrimonio e organizzò una corsa tra i suoi pretendenti e diede sé stessa quale premio al vincitore. La sua bellezza chiamò molti alla corsa, ma la sua velocità li rendeva impotenti. Ma giunse Ippomene, inferiore a lei per bellezza e per velocità e, non confidando nelle sue gambe, architettò uno stratagemma per vincere grazie a delle mele d'oro. Quando entrambi furono in pista, infatti, lui mise in atto lo stratagemma e lasciò cadere le mele e lei, non sospettando nulla, le raccolse; lui passò in testa e lei perse la gara per essersi fermata a raccoglierle. E così Ippomene ottenne in sposa Atalanta più con l'ingegno che con la velocità. I poeti riconducono questi fatti alle Muse, ma io non presto loro fede.

Se Atalanta avesse avuto una natura femminile, lo riconoscerei dalla sua educazione e, se avesse scelto di rimanere vergine, la vedrei nel talamo. Se invece non fu educata ai modi propri delle donne, allora cambiò anche il suo genere: infatti, l'educazione rafforza il genere e a generi differenti corrispondono parimenti educazioni diverse. Mi dici che Oineo fu il padre di Atalanta, e lo accetto. Affermi che lei è una ragazza, e ci credo. Impartiscile anche un'educazione che si addica a una ragazza, dal momento che adesso rappresenti una natura da femmina ma dei modi da maschio. Inoltre, la sua educazione estranea alle regole rende ambiguo il suo genere: bisogna infatti considerare qual è l'educazione impartita alle donne e com'è all'insegna del pudore e qual è invece l'attitudine di Atalanta e come l'educazione l'ha modificata. Infatti, non appena una donna nasce, neonata, viene alla luce e subito entra nel talamo e,

dopo il grembo che l'ha generata, non vede più nulla oltre al talamo; dopo queste premesse, la donna viene educata nelle mani della madre all'attitudine delle fanciulle: è pudica fin nello sguardo, non si mostra alla vista degli uomini, a tanto pudore arriva l'indole femminile; si aggrappa alla sua sola verginità, lavora al telaio, vive confinata nel gineceo, si occupa delle ancelle. Questi sono i compiti di una donna casta, questa è l'educazione di una ragazza.

Invece, l'Atalanta dei poeti ebbe arco, cimieri e fiere e, pur essendo per natura una donna, si comportò come un uomo, gareggiò addirittura con l'arco e non provò pudore per il suo essere donna, e io non capisco proprio come uno possa credere a queste cose. Anche qualora si conceda infatti che la ragazza fosse così per natura, allora la madre – se non faceva torto al suo nome – come le avrebbe permesso di uscire dal talamo e se la sarebbe lasciata sfuggire dalle mani, lei che ancora doveva educare in vista del matrimonio? E anche qualora la madre non si fosse preoccupata della figlia a tal punto, si sarebbe sentita dire dal padre quel che Afrodite un tempo si sentì dire da Zeus: «A te non è dato di occuparti di faccende di guerra, figlia mia»; e infatti la dea ebbe un ruolo secondario nella guerra e non sopportò di ricevere una ferita da un mortale.

Atalanta, invece, insisté nel combattere e, pur essendo una donna mortale, ebbe più forza di Afrodite. Perché non bisogna considerare la caccia estranea alla guerra: anzi le belve sono più feroci dei soldati: ad esempio tutte le città degli Etoli resistettero a fatica contro una sola fiera. E se si ammette che la ragazza fosse un'abile cacciatrice, ben altre ragioni le toglievano completamente la bellezza. Era una cacciatrice, trascorreva la maggior parte del suo tempo nei boschi, percorreva alte colline, era colpita dal sole che abbronzava la pelle e che, probabilmente, le aveva sottratto gran parte della sua bellezza. Anche il popolo etiope è preda del sole che lo colpisce senza tregua e uno noterebbe che tra le donne quelle che vivono in città hanno la carnagione più chiara di quelle che abitano sui monti e nelle campagne.

Ma ammettiamo pure che sia stata bella come una fanciulla e guerresca come un uomo, da dove avrebbe ricevuto la velocità delle gambe, che è ciò che di più estraneo ci sia alle donne? Se infatti era bella e per questo dai piedi alati, allora la bellezza dovrebbe portare ogni bella ragazza a superare le altre, e se invece la velocità determina la bellezza, chiunque sia veloce dovrebbe anche essere bello d'aspetto. Ma la velocità non è congiunta con la virilità, infatti molti sono rapidi di gambe ma non straordinari di mano. E dunque, anche se avesse forzato l'attitudine femminile, non avrebbe potuto superare gli uomini nel valore maschile. Una ragazza gareggiava e un uomo era sconfitto, una donna ebbe la meglio sugli uomini e gli uomini furono superati da una donna. E che senso aveva la gara di velocità? Se infatti si era innamorata, perché non sollecitava l'amato? E se il suo animo non era ancora stato toccato dall'amore, perché non difendeva la sua verginità? Sia che uno la supponga innamorata, sia che uno non ammetta in lei il sentimento, l'appello non aveva alcun senso e non c'era alcun bisogno di gareggiare. Ma consideriamo, se è opportuno, anche l'annuncio fatto. Annunciò una gara comune, non esclude nessuno dalla corsa, aprì a tutti la palestra. E se l'avesse superata un uomo dall'aspetto spregevole, o un uomo umile per sorte, o uno di stirpe

non elevata? Dopo la vittoria si sarebbe certo portato via il suo premio, e quale maggior disgrazia per una donna? Ma se non fu comune e non aprì a tutti la gara, quale reputazione avrebbe avuto la sua velocità se non avesse affrontato tutti allo stesso modo ma avesse accettato chi intuiva essere lento e non avesse accettato come sfidante quello di cui sospettava la velocità?

E chi non avrebbe dubitato della verginità della ragazza, considerando la sua precedente educazione? Trascorreva le sue giornate tra gli uomini, e questo fatto era in contrasto con la verginità. Non appena uno vede una ragazza, concentra ogni suo sguardo sulla sua bellezza, e poi seguono parole, prove d'amore e doni di Afrodite; accade anche che l'amore susciti una violenza. Dunque, i rapporti con gli uomini dovuti alla sua educazione avrebbero dissuaso i suoi pretendenti, e la sua verginità non sarebbe stata indubitabile. Se una ragazza non è vergine, il matrimonio è incerto e se la ragazza avesse avuto uno statuto ambiguo riguardo alla verginità, non avrebbe avuto numerosi pretendenti. E se Eros non aveva smosso una folla di pretendenti, che bisogno ci sarebbe stato di bandire una gara?

Ma concediamo che ci siano stati una folla di innamorati, gli araldi della corsa, la vittoria di una donna e il disonore per gli uomini. Da dove venne in mente allo scaltro Ippomene lo stratagemma? E come fabbricò frutti d'oro? Se credeva che l'oro avrebbe ingannato la ragazza, perché non le offrì dell'oro sotto forma di doni nuziali? E se invece dandole dell'oro non l'avesse persuasa, perché la ragazza lo accettò insieme all'inganno, visto che le sarebbe stato possibile ricevere doni nuziali maggiori e non aggiungervi una sconfitta, e la fama di un'indole incostante? E come fece quell'uomo ingegnoso – cioè l'amante – a portare con sé più mele? E com'era possibile che gareggiasse gravato da quel peso, quando era costretto a spogliarsi anche delle vesti superflue? Se infatti le mele dello stratagemma fossero state poco numerose, la ragazza sarebbe stata assorbita dalla loro raccolta per breve tempo e lui avrebbe sprecato l'oro senza ottenere alcun beneficio dal suo ingegno. E perché inizialmente si trovava a correre davanti e a prevalere sulla ragazza nella corsa, e perché in seguito ebbe bisogno dei pomi e di rubare la vittoria, se con le sue gambe avrebbe potuto vincere anche senza stratagemmi? Ma fin dalla linea di partenza risultò inferiore in velocità e si volse allo stratagemma, e la ragazza primeggiò fin dall'inizio. E allora come avrebbe fatto a vedere le mele gettate a terra? Non avrebbe certo potuto raccogliercle, se non avesse visto che erano state lanciate.

Ma forse, la ragazza non gareggiò affatto e simili cose non è veritiero raccontarle e non è giusto prestar loro fede. Infatti, dire il falso non è lodevole e credere a tutto ciò che si dice è tipico di un uomo privo di senno.

La refutatio e la confirmatio nella prassi scolastica e nel corpus di Basilace

La *refutatio* (ἀνασκευή) e la *confirmatio* (κατασκευή) sono due esercizi retorici di natura argomentativa che hanno come scopo, rispettivamente, la confutazione e la convalida di un fatto, di un aneddoto o di una massima³³⁸. Contrariamente a quanto previsto dalla teorizzazione di Teone, secondo cui ἀνασκευή e κατασκευή erano due modalità di manipolazione applicabili ad altre tipologie di esercizio³³⁹, nella prassi tardo-antica e bizantina esse assumono la forma di due esercizi autonomi e regolamentati, aventi una disposizione e una tassonomia precise all'interno del *cursus* scolastico. L'esercizio di *refutatio* precede quello di *confirmatio*: questa consuetudine deriva dalla priorità della confutazione rispetto alla dimostrazione nei discorsi e dal fatto che la necessità di dimostrare la veridicità di un fatto (che è precisamente lo scopo della κατασκευή) si impone solo una volta che ne sia prima avvenuta una confutazione (ἀνασκευή), così come in un processo la difesa interviene una volta che è stata formulata l'accusa³⁴⁰. I due esercizi sono concepiti come due procedimenti speculari e la κατασκευή è definita nella trattatistica come il negativo dell'ἀνασκευή: della ἀνασκευή essa ricalca, cambiandoli di senso, le finalità, i procedimenti e la struttura. Solo con Aftonio la κατασκευή assume una fisionomia più autonoma, diventando una tipologia specifica di esercizio (Aphth. Prog. 6): nelle trattazioni dello pseudo-Ermogene e di Nicola, invece, la dimostrazione e la confutazione vengono trattate insieme in uno stesso capitolo (cfr. Ps.Herm. Prog. 5: «περὶ ἀνασκευῆς καὶ κατασκευῆς»; Nic. Soph. Prog. 29.7-30.7 Felten). Anche in Aftonio, in ogni caso, i due esercizi sono ritenuti strettamente interconnessi e il procedimento argomentativo della dimostrazione è semplicemente descritto come il contrario della confutazione (Aphth. Prog. 6.2). Poiché erano considerati come due facce della stessa medaglia, nelle raccolte di progimnasmī è frequente che questi due esercizi siano incentrati sul medesimo tema, le cui possibilità argomentative vengono esplorate in entrambe le direzioni: questa tendenza è già propria della trattatistica tardoantica: Aftonio, che distingue i due esercizi, ne offre due modelli che trattano il medesimo argomento, la storia di Dafne (Aphth. Prog. 5.3-10; 6.4-9). La comunanza tematica facilitò la vicinanza lessicale e di immaginario: spesso il retore vi dimostra la sua abilità di manipolazione retorica e di pàrenesi proprio attraverso l'uso di uno stesso elemento prima a detrimento e poi a vantaggio della veridicità del fatto.

³³⁸ Su queste tipologie di esercizio cfr. Patillon 2008, pp. 75-78 ; Berardi 2017, pp. 51-62 ; 179-182 ; Chiron 2018, pp. 138-143.

³³⁹ Gli esercizi a cui l'ἀνασκευή e la κατασκευή potevano essere applicati erano la favola, il racconto e la chria. Nella trattazione di Teone sono trattate nei capitoli dedicati a questi esercizi come una loro forma di manipolazione, cfr. Berardi 2017, pp. 52-53 ; 180-181.

³⁴⁰ È questa un'argomentazione di Io. Dox. Hom. in Aphth. Prog. RhGr 2, pp. 353,23-355,4. In proposito si veda più diffusamente Berardi 2017, pp. 54-55.

Il *corpus* di Basilace, in cui si trovano solamente una ἀνασκευή e una κατασκευή, non fa eccezione: gli esercizi sono traditi in coppia dagli stessi manoscritti (**Ba** e **P** per la famiglia *x*, **W** per la famiglia *y*) e in tutti i testimoni l'esercizio di confutazione precede quello di dimostrazione. Fa eccezione soltanto **L**, che tramanda per intero la confutazione e della dimostrazione ha solo le righe finali³⁴¹. Entrambi gli esercizi sono incentrati sullo stesso argomento di ambito mitologico, la storia di Atalanta e dello stratagemma con cui Ippomene ne ottenne le nozze: soggetto che è trattato anche in un'etopea (*Eth.* 14).

La struttura di entrambi gli esercizi è conforme a quanto previsto dalla trattatistica e comprende: (1) la διαβολή, cioè il biasimo o l'elogio dei poeti (fonte della storia confutata e poi dimostrata), (2) la presentazione (ἔκθεσις) della storia oggetto dell'esercizio, (3) lo sviluppo contro o pro la sua veridicità, (4) un breve epilogo che riassume le posizioni dell'autore nei confronti dei poeti e delle persone che vi prestano (o non vi prestano) credito.

La struttura dei due testi può essere così riassunta:

		Ἀνασκευή	Κατασκευή
(1) Διαβολή	1-19	I poeti si definiscono ispirati dalle Muse, ma usano la ricercatezza dello stile per coprire le loro menzogne.	1-8 Poiché le Muse dicono sempre il vero e i poeti sono portavoce delle Muse, i poeti dicono il vero.
(2) Ἐκθεσις	20-34	La storia di Atalanta è uno degli esempi più eclatanti delle menzogne dei poeti.	8-19 La storia di Atalanta è un esempio delle storie verosimili messe in discussione da alcuni per dar contro ai poeti.
(3) Sviluppo argomentativo	35-140	Analisi delle incongruenze che rendono inverosimile la storia di Atalanta.	20-213 Analisi delle ragioni per cui le accuse di inverosimiglianza mosse alla storia di Atalanta sono infondate e per cui essa, al contrario, è degna di fede.
(4) Epilogo	141-144	I poeti sono colpevoli di dire menzogne e chi presta loro fede è colpevole di credulità.	214-219 Chi si ostina a negare la veridicità di quanto detto dai poeti è come uno stolto che rinnega l'evidenza dei propri sensi.

³⁴¹ La presenza in **L** (al f. 176^v) di queste righe finali della dimostrazione non è peraltro mai stata segnalata dagli editori: Pignani rileva in **L** la presenza della sola confutazione.

La sezione più ampia è naturalmente quella argomentativa, che costituisce il nocciolo dell'esercizio. Le due lunghe sezioni argomentative non sono sovrapponibili e mostrano un notevole scarto di lunghezza: l'argomentazione della dimostrazione si estende per una lunghezza doppia rispetto a quella della confutazione. Questa differenza non è dovuta tanto al numero dei punti sviluppati e degli argomenti trattati, quanto piuttosto all'estensione che ogni argomento assume e all'utilizzo di un numero maggiore di *exempla* e di paralleli stabiliti. La strutturazione interna delle due sezioni è parzialmente sovrapponibile: in entrambi gli esercizi sono individuabili tre macro-sequenze (vedi tabella) incentrate sui medesimi temi, e la gran parte degli argomenti sviluppati nella confutazione trova un corrispettivo nella dimostrazione, ma cambiano l'articolazione interna di tali punti e l'ordine in cui sono affrontati in ogni macro-sequenza; ogni esercizio sviluppa infine alcuni argomenti propri che non trovano un corrispettivo nell'altro esercizio.

Tema della macro-sequenza argomentativa	Άνασκευή	Κατασκευή
(1) Atalanta e la sua educazione	rr. 27-68	rr. 15-75
(2) Il bando di gara	rr. 69-87	rr. 76-118
(3) Ippomene e il suo stratagemma	rr. 88-103	rr. 119-158

Come da prassi, la confutazione e la dimostrazione di Basilace mostrano una fitta rete di interconnessioni e tra i due testi si nota un dialogo talvolta serrato. Un esempio lampante di questa interconnessione è l'uso di un verso omerico (Hom. *Il.* 5.428) che l'autore interpreta (o meglio, finge di interpretare) in due direzioni opposte e che è citato in entrambi gli esercizi per avvalorare tesi tra loro contrarie (cfr. ad *Ref.* 49 et *Conf.* 44).

Refutatio

1-14: διαβολή

1-11. L'esercizio inizia, come da convenzione, con la διαβολή, la sezione dedicata alla critica del soggetto a cui è riconducibile l'argomento confutato nell'άνασκευή, in questo caso i poeti antichi, autori di narrazioni inverosimili. I poeti sono bersaglio di due giudizi valoriali, uno di ordine morale e l'altro di ordine artistico: l'argomento centrale della critica è infatti la falsità dei loro contenuti (7s.: «τὰ δ'ἔνδον»), attutita e camuffata dalla magnificenza esteriore dei loro discorsi (5: «τὰ μὲν ἔξω») e dal loro asserire di essere animati dall'ispirazione delle Muse. La διαβολή di Basilace sfrutta quindi ampiamente un tema – quello della verosimiglianza dei contenuti dei poeti – topico della riflessione letteraria bizantina e già presente in un esercizio di άνασκευή di

Libanio³⁴², dove il retore esprime disapprovazione verso quei poeti che si dicono ispirati dalle Muse ma narrano falsità.

1. Poiché l'esercizio di ἀνασκευή è incentrato sull'argomentazione, accade di frequente che l'autore si esprima in prima persona, proprio come avverrebbe in un'orazione giudiziaria.

8. φαίης: la seconda persona singolare dell'ottativo (tràdita dalla totalità dei manoscritti) è preferibile alla terza persona stampata dagli editori, probabilmente sulla scia di un errore di Walz. Il verbo è infatti da intendersi come correlato al di poco precedente «κῶν ἴδης» (7) e indica un tu generico che è l'interlocutore con cui l'esercizio dialoga, come avviene poco dopo nel passo analogo riferito ai contenuti «εἴποις ἄν» (10).

11-14. La parte finale della διαβολή anticipa quello che sarà il tema della successiva sezione di ἔκθεσις e annuncia quale episodio viene contestato nell'esercizio – ovvero la storia di Atalanta così come presentata dalla tradizione mitica antica – e quale sarà la base su cui si fonderà la contestazione, ovvero l'inconciliabilità tra il sesso biologico di Atalanta, femminile, e l'atteggiamento virile alla base della sua storia.

15-26: ἔκθεσις

La διαβολή è seguita come di consueto da una sezione (ἔκθεσις) che racconta l'episodio oggetto di contestazione. Si è scelto di far iniziare la seconda sezione al r. 15 e non al r. 11, dove il tema viene anticipato, per farne coincidere l'inizio con le due interrogative; in Basilace, infatti, accade spesso che un cambio di sezione sia segnalato con una rottura del ritmo realizzata con una o più interrogative. Questa scelta appare confermata dal fatto che la sezione si chiude, ai r. 25-26 con un'affermazione ricapitolativa che riprende direttamente le due interrogative e va a racchiudere in una cornice la narrazione della vicenda mitica (16-25). Sia la situazione iniziale della vicenda che il momento di rottura della stessa sono descritte attraverso tre serie ternarie di azioni (16-19).

La vicenda è assai nota fin dall'epoca arcaica: Atalanta rifiuta il matrimonio, fa voto di verginità come Artemide e viene educata come un maschio; quando giunge anche per lei il tempo delle nozze, indice una gara di corsa con i suoi pretendenti offrendo in premio se stessa e li sbaraglia tutti con la sua velocità, fino a che non viene raggirata dallo stratagemma dei pomi dorati delle Esperidi messo in atto da Ippomene, che alla fine la sposa. La storia di Atalanta, menzionata da Teognide (1283-1294) e Teocrito (3.40-42), è narrata da Apollodoro (*Bibl.* 3.9.2) e da Eliano (*Varia Historia* 13.1)³⁴³, mentre in ambito latino si hanno le redazioni di Igino (*Fab.* 185) e di Ovidio

³⁴² Cfr. Lib. *Prog.* 5.1.1: «Οὐδ' ἄλλον μὲν ἤξιον οὐδένα τῶν ποιητῶν τῆς ἀληθείας ἀμελεῖν, ἄλλως θ' ὅτε καὶ παρὰ τῶν Μουσῶν κινούμενοί φασι λέγειν ἢ λέγουσιν, ἀλλὰ μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως τι λέξουσιν ἀληθὲς ἢ ὅπως τὸν ἀκούοντα».

τέρψουσιν». Le marcate analogie contenutistiche e lessicali tra i due passi sono già state notate da Pignani in apparato, cfr. p. 117.

³⁴³ Nei *De incredibilibus* di Palefato (13) ed Eraclito (12) (entrambi editi in *Myth. Graec.* 3 Festa) si trovano due versioni analoghe a proposito della storia di Atalanta e di Ippomene (in Eraclito, Melanione

(*Met.* 10.560-680). Nella redazione di Eliano ricorrono talvolta immagini ed espressioni simili a quelle usate da Basilace nell'esercizio; poiché Niceforo sembra fare uso del tredicesimo libro di Eliano anche per l'encomio del cane (107-108), è probabile che ne conoscesse anche la redazione della vicenda di Atalanta. In ambito scolastico, la storia di Atalanta è trattata da un διήγημα di Libanio (*Lib. Prog.* 2.33) e da un διήγημα su Atalanta circolante sotto il nome di Nicola (*Nic. Soph. Prog.* 2.10 [*RhGr* 1, pp. 272 Walz]).

La redazione di Niceforo risente specialmente del modello di Nicola, con cui l'esercizio condivide analogie lessicali inequivocabili. Come già notato da Pignani, sono proprie di entrambi i testi due immagini precise: quella di Atalanta che offre se stessa in premio al vincitore (1) e quella di Ippomene che ottiene il matrimonio con l'astuzia e non in virtù delle sue qualità fisiche (2).

(1) *Niceph. Basil. Ref.* 18s.: «καὶ τῷ νικήσαντι ἑαυτὴν ἐδίδου τὸ ἄθλον»
Nic. Soph. Prog. 2.10.3s. (= *RhGr* 1, p. 272 Walz): «ἄθλον ἑαυτὴν ἢ παῖς
 παρετίθει τοῖς νικῶσιν εἰς δρόμον»

(2) *Niceph. Basil. Ref.* 24s.: «καὶ οὕτως Ἴππομένης σοφία μᾶλλον ἢ τάχει
 τῶν τῆς Ἀταλάντης ἔτυχε γάμων»
Nic. Soph. Prog. 2.10.7s. (= *RhGr* 1, p. 272 Walz): «καὶ τέχνη μᾶλλον ἢ
 ῥώμη τὸν Ἀταλάντης ἐκτήσατο γάμον»

Inoltre, i due esercizi hanno in comune anche un'incongruenza rispetto alle versioni tradizionalmente note del mito: in entrambi, infatti, Atalanta definita 'figlia di Oineo' (*Niceph. Basil. Ref.* 16: «γεγένηται μὲν Οἰνέως», *Nic. Narr.* 10.1: «Ἀταλάντην τὴν Οἰνέως»). Questa paternità deriva verosimilmente dalla tradizione beotica³⁴⁴ ripresa da Apollodoro, in cui il padre di Atalanta è Scheneo (Σχοινέως)³⁴⁵ e non ha riscontri al di fuori del *corpus* di Basilace (dove, in compenso, è ribadita cinque volte con il consenso generale della tradizione manoscritta³⁴⁶) e dell'esercizio di Nicola. La confusione può essere stata generata dal fatto che il 'vero' Oineo, il re di Calidone, è comunque connesso alla figura di Atalanta nella vicenda del cinghiale calidonio mandato da Artemide per punire l'inosservanza di Oineo nei suoi confronti: quando il cinghiale devasta la città di Calidone, infatti, proprio Atalanta ha un ruolo determinante nella sua uccisione (all'episodio si alluderà poi al r. 53: «ἓνα θῆρα μόλις Αἰτωλῶν πόλεις ὄλαι διήρκεσαν»)³⁴⁷.

in Palefato) e della loro trasformazione in una coppia di leoni. L'episodio non ha però alcun legame con la vicenda di Atalanta oggetto dell'argomentazione.

³⁴⁴ Secondo la tradizione arcadica, Atalanta è invece figlia di Iasos, re del Peloponneso

³⁴⁵ Non a caso, secondo quanto riportato da Walz in apparato, nel διήγημα di Nicola il nome del padre è stato successivamente corretto da una mano più tarda in «Σχοινέως».

³⁴⁶ Cfr. *Ref.* 12, 16, 30, *Conf.* 95, 98.

³⁴⁷ La vicenda della caccia al cinghiale di Calidone è narrata da Apollodoro (*Bibl.* 1.8.1-2) e da Zenobio (5.33). Cfr. anche Igino (*Fab.* 173).

19s. La pericope «Ἐκάλει πολλοὺς ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ’ ἀπράκτους αὐθις ἠφίει τὸ τάχος» occorre identica, con minime differenze, nell’etopea dedicata alla storia di Atalanta (*Eth.* 14.18s.: «Ἄνδρας δὲ πολλοὺς μὲν ἐκάλει πρὸς ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ’ ἀπράκτους αὐθις ἠφίει τὸ τάχος»): si tratta di uno dei casi più estesi ed evidenti della tendenza di Basilace a reimpiegare pericopi di testo in più esercizi.

21. L’espressione «τὴν νίκην σοφίζεται» comparirà identica in *Conf.* 120: i due passi sono sovrapponibili anche nell’immagine del non fidare delle proprie gambe. (cfr. *Ref.* 21: «τοῖς ποσὶ μὴ θαρρῶν [...] τὴν νίκην σοφίζεται»; *Conf.* 120: «οἷς δ’ οὐκ ἐπίστευε τοῖς ποσὶ, τὴν νίκην σοφίζεται»).

27- 68: Prima macro-sequenza argomentativa: Atalanta e la sua educazione

27-33. Al r. 27 ha inizio la *pars destruens* dell’esercizio. Il primo argomento di confutazione è l’incongruenza tra il sesso biologico di Atalanta (definito come φύσις ο γένος) e l’educazione ricevuta (τροφή, παιδεία). Ad ognuno dei due sessi, viene argomentato, corrisponde infatti una tipologia di educazione ben precisa che lo plasma nel profondo e gli conferisce quelle caratteristiche morali esteriori che determinano il suo ruolo nella società. Nel mito di Atalanta, invece, questa corrispondenza verrebbe meno, e si verrebbe a creare una figura ibrida: donna per natura, uomo per educazione e modi acquisiti (32: «φύσιν μὲν θήλειαν, τρόπον δὲ ἄρρενα»). Questo contrasto sembra ricalcare la polarizzazione tra φύσις e σχῆμα che è uno dei temi cardine del *corpus* basilaciano: l’educazione virile data da Atalanta appare infatti *refutanda* in quanto σχῆμα che tradisce quella che è la sua vera φύσις. È interessante notare come l’argomento di contestazione non si focalizzi sull’impossibilità di Atalanta di compiere certe scelte e imprese perché donna, ma sulla sua impossibilità, in quanto donna, di ricevere un’educazione da maschio che glielo permettesse. Questa argomentazione trova la sua espressione più netta ai r. 29s., dov’è affermato che l’educazione rinsalda il genere: «βεβαιοῖ γὰρ τὸ γένος ἢ τροφή καὶ διαφόροις γένεσιν αἱ τροφαὶ παραπλησίως διάφοροι» e al r. 32s., dove si dice perfino che un’educazione deviante dalla norma rende ambiguo il genere di appartenenza: «τὸ τῆς τροφῆς παράδοξον ἀμφίβολον ποιεῖται τὴν γένεσιν».

33-42. Si apre ora un excursus descrittivo di quella che è l’educazione tradizionalmente impartita alle donne e che ne plasma le caratteristiche di genere. L’educazione delle donne è limitata e limitante: le confina in maniera irrevocabile all’interno delle stanze delle donne (θάλαμος), alle attività femminili e alla compagnia delle sole donne (per di più, della sola famiglia: la madre, le ancelle). Si noti l’immagine calzante e incisiva del r. 37s., dove il θάλαμος, che racchiude al suo interno la donna e da cui la vita della donna dipende, è presentato come un secondo ventre materno: «μετὰ τὴν τεκοῦσαν νηδύν, οὐδὲν οἶδε πλεον θαλάμου γυνή». E ancora, l’educazione di ogni donna è improntata al pudore estremo e alla vergogna, tanto da portarla a rifuggire gli uomini anche nello sguardo (37-39). Ai rr. 39-42 vengono ribaditi gli elementi cardine dell’educazione femminile («γυναικὸς σωφρονούσης ἔργα [...] παρθένων παιδεύματα»).

42-50. La sequenza finale della sezione argomenta che è inverosimile che Atalanta abbia avuto un'educazione diversa da quella sopracitata riservata alle donne perché se anche la madre (tradizionalmente responsabile dell'educazione delle figlie) avesse disatteso il compito impostole dal suo ruolo (tenere Atalanta confinata nelle stanze delle donne fino al matrimonio), il padre avrebbe riportato l'ordine rifiutando di dare alla figlia un'educazione maschile e dicendole quanto Zeus disse alla figlia Afrodite. Il riferimento è dato attraverso una citazione abbastanza precisa di *Il.* 5.428: in cui, dopo che Afrodite è stata ferita al polso da Diomede mentre cercava di proteggere Enea, Zeus dice alla figlia che non spetta a lei occuparsi degli eventi della guerra, ma piuttosto pensare al matrimonio che è sua prerogativa. Il richiamo è calzante solo in parte, perché nell'*Iliade* Zeus non nega alla figlia l'intervento in guerra in quanto donna, ma in quanto Afrodite (dea dalle prerogative del tutto estranee all'ambito bellico), riservando le battaglie sia ad Ares che ad Atena, i due figli guerrieri. Come anticipato, il verso omerico è citato a memoria in modo abbastanza preciso ma ametrico: si ha «ὦ τέκνον, οὔτι τοι πολεμῆϊα ἔργα δέδοται» (49) a fronte dell'omerico «οὔ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμῆϊα ἔργα».

Al r. 43 si segnala un cambio nell'interpunzione della pericope «καί, θῆλυς οὔσα τὴν φύσιν, ἠνδρίζετο»: è infatti preferibile interpungere dopo la menzione della natura e non prima, come fanno gli editori³⁴⁸. La frase non intende infatti dire che l'Atalanta dei poeti ha una natura virile, ma al contrario che modifica la sua natura di donna con il suo atteggiamento virile: lo stesso concetto era già stato espresso al r. 32, quando Atalanta era stata definita, appunto: «φύσιν μὲν θήλειαν, τρόπον δὲ ἄρρενα».

Al r. 48 si è scelto di recuperare la lezione di **W** «ὄ πάλαι» ('ciò che un tempo [...]') al posto del neutro ὀπόσα di **L** (codice che oltretutto ha la tendenza ad essere fortemente scorretto). Sembra suffragare indirettamente la scelta anche la lezione di *x* «ὄ πᾶσα».

51-59. Al r. 51 il focus della contestazione si sposta su Atalanta e in particolare sulla sua attività di cacciatrice. L'argomento era già introdotto dalla citazione omerica della sezione precedente; infatti il tema della caccia è introdotto sulla scia della guerra, a cui è considerato intimamente legato. La caccia è descritta come una forma di guerra in cui i nemici sono le bestie selvatiche, presentate come più temibili dei soldati: è dato a titolo di esempio un episodio strettamente legato proprio ad Atalanta, cioè quello del cinghiale di Calidone (cfr. ad 15-26); la vicenda è menzionata ma non viene ulteriormente sviluppata.

La confutazione esclude che Atalanta possa essere stata al contempo una cacciatrice abile e virile e una ragazza bella e desiderabile: la descrive come una donna rustica, che trascorre il suo tempo tra le colline all'aria aperta, bruciata dal sole; l'opposto dei canoni di bellezza per le fanciulle, che dovrebbero essere esili e avere la pelle candida di chi resta sempre nelle stanze delle donne. L'argomentazione si conclude ancora una

³⁴⁸ Beneker-Gibson 2016, p. 101: «although she was female, she had a manly nature»; Pignani 1983, p. 296: «pur essendo femmina, mascolinizzava la sua natura».

volta con un esempio: anche tra gli Etiopi, popolo la cui pelle è per eccellenza annerita dal sole, le cittadine hanno la pelle più chiara rispetto alle donne cresciute sui monti.

Al r. 59 è stata restituita la grafia ὀριτροφουμένας di *x* e di **W**, al posto della grafia ὀριτρεφομένας, del solo **L**, stampata dagli editori moderni. Il participio occorre anche in *Eth.* 14.11 (ὀριτροφουμένη), proprio in riferimento ad Atalanta. Il verbo ὀριτροφοῦμαι è molto raro: oltre a queste due attestazioni di Basilace, risulta attestato soltanto in un passo di Michele Coniate (*Or.* 3, 83.13 Lampros).

60-68. L'aspetto ora rilevato come inverosimile è la velocità di Atalanta. Se anche fosse stata davvero bella e guerresca al tempo stesso, infatti, non sarebbe stata necessariamente veloce, perché né la bellezza né la virilità comportano la velocità.

La proposizione «Ἄλλ' ἔστω καλή μὲν ὡς κόρη, πολεμική δὲ ὡς ἀνὴρ» sembra riecheggiare un passo della storia di Atalanta narrata nella *Varia Historia* di Eliano (13.1.66: «καλή δὲ ἦν, ὡς οὐκ ἄλλη τῶν ἐν Πελοποννήσῳ παρθένων τῶν τότε ἀρρενωπὸν δὲ [...]»).

Il nesso «πόδας κοῦφοι» (65) è di uso tradizionale e ha innumerevoli precedenti³⁴⁹. Ai rr. 65-68 viene trattata l'impossibilità della vittoria di Atalanta contro molti uomini.

69-87: Seconda macro-sequenza argomentativa: il bando di gara

Dal r. 69, esauriti gli argomenti incentrati sulla figura di Atalanta, il focus si sposta sull'inverosimiglianza della gara. Il primo argomento è la motivazione da cui la gara scaturirebbe: se infatti Atalanta avesse agito per amore, non avrebbe avuto bisogno di ricorrervi, e in caso contrario non avrebbe accettato di parteciparvi ma avrebbe difeso la sua verginità. Questa incongruenza è espressa attraverso una serie di tre interrogative. Il testo così come tradito da *x* e da **W** e come ristabilito da Beneker-Gibson sulla scia di (Hörandner) è perfettamente sano: non c'è bisogno di supporre una o più lacune come Pignani, il cui testo deriva da una reduplicazione erronea del solo **L** (che ha la sequenza nonsense: «ὕπ ἔρωτος ἔρωτ' ἔσπευθε»).

Al r. 72, con la movenza «ἀλλ' ἴδωμεν», si passa ad un aspetto specifico della gara: il suo annuncio. L'oratore argomenta che un annuncio aperto a tutti sarebbe stato un rischio troppo grande per la possibile partecipazione (e vittoria inaccettabile) di un uomo brutto, povero o estrazione sociale umile. L'inaccettabilità di questa eventualità è espressa al r. 76 tramite un'interrogativa retorica conservata in *y* ma persa nelle edizioni, che omettono l'interrogativo *τι* sulla scia di **Ba**. Che la lezione «καίτοι τι γυναικί» sia quella originaria è suggerito anche dalla lezione di **P** «κάτι τι γυναικί», che preserva l'interrogativo, anche se in un nonsense³⁵⁰. D'altra parte, la gara non avrebbe

³⁴⁹ Pignani menziona Pind. *Ol.* 13.114: «ἄγε κούφοισιν ἔκ'νευσον ποσίν» e Soph. *Ant.* 224 «κούφον ἐξάραις πόδα», ma le attestazioni sono moltissime e spaziano dall'età arcaica fino all'epoca tardo-bizantina.

³⁵⁰ Verosimilmente, l'antigrafo di **Ba** e **P** aveva un problema testuale in corrispondenza di questo passo, risolto in modi diversi dai due (con un nonsense da **P** e con un'omissione da **Ba**).

potuto essere ristretta a una selezione di pretendenti, pena una perdita di credibilità per Atalanta (rr. 77-79).

L'ultimo argomento riguardante la gara disputata è il numero di pretendenti accorsi, inverosimile data l'educazione virile ricevuta da Atalanta di cui, essendo cresciuta a contatto con gli uomini, non era garantita la verginità. Che questo paragrafo riguardi ancora l'argomentazione relativa alla gara è sicuro dato che è su quest'ultima che si riverbera la concatenazione di improbabilità: è inverosimile che una ragazza la cui verginità non era certa avesse molti pretendenti ed è quindi inverosimile che Atalanta abbia avuto bisogno di una gara per far fronte a un gran numero di pretendenti.

88-103: Quarta macro-sequenza argomentativa: Ippomene e il suo stratagemma

Ai r. 88s. inizia l'ultimo punto tematico dell'argomentazione, relativo questa volta ad Ippomene e allo stratagemma da lui usato per vincere la gara. Quest'ultima parte dell'esercizio è particolarmente densa di interrogative (se ne contano sette): l'argomentazione si struttura secondo un susseguirsi di domande e risposte e il tono si fa incalzante. Vengono presi in esame diversi dettagli della vicenda mitica, presentati invariabilmente come inverosimili: la scelta di pomi d'oro, il loro numero, le modalità del loro trasporto in pista e la posizione di Ippomene rispetto ad Atalanta.

104-106: Epilogo

L'epilogo dell'esercizio è breve e offre una considerazione di tipo morale secondo cui è scorretto sia diffondere storie false che prestarvi fede. La chiusa presenta la credulità (106: «τὸ πάντα πείθεσθαι») come propria di uomini stolti.

Κατασκευή

Confirmatio

Τὰ κατὰ τὴν Ἀταλάντην

Εἰ μᾶλλον τῶν ἄλλων ἀνθρώποις γε οὔσι περιποιητέον ἀλήθειαν, πρὸ τῶν ἄλλων αὐτὴν ἐπαινετέον τὴν ποιήσιν. Μούσαις μὲν γὰρ ἐπιπνεῖται, Μουσῶν δὲ ἄξια φθέγγεται, καὶ γλώττη θνητῇ τὰ θεῶν εἰς ἡμᾶς τὸ τῶν ποιητῶν γένος μετοχετεύει καί, Μουσῶν γενόμενοι κάτοχοι, τὰ Μουσῶν ἀναφαίνουσι. Θεῶν δὲ
5 πάντων καὶ Μουσῶν αὐτῶν ἀληθῆ λέγειν, οἷς δὲ χρῶσι τὰ Μουσῶν ποιηταί, καὶ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἄδειν ἐφέλκονται. Ἄλλ' ὅμως εἰσὶ τινες, οἱ πρὸς τοσοῦτο μανίας ἤκουσιν, ὡς προσχήματι μὲν κατηγορεῖν τῶν ποιητῶν, τῇ δ' ἀληθείᾳ Μουσῶν καί, τὸ τῆς ποιήσεως προσωπεῖον περιρρηγνύντες, λελήθασιν, εἰς αὐτὰς τὰς ὑποκρινομένας θεὰς τὴν ὕβριν προσάγοντες.

10 Τῆς οὖν τούτων γλώττης καὶ τῆς πρὸς πάντα δυσπιστίας καὶ Ἀταλάντη μετὰ Μουσῶν ἀπόνωτο· οὐ γὰρ φασὶ τοιαύτην γεγενῆσθαι τὴν Οἰνέως, οἴαν ἢ ποιήσις βούλεται, ἀλλ' εἶναι πάντα μῦθον καὶ πλάσματα, οὕτως ἀπλᾶ ῥήματα. Οὐ περιοπτεόν οὖν ἂν εἶη καὶ ποιητὰς κατηγορουμένους καὶ Μούσας περιυβριζομένας, ἀλλ' ὑπερμαχητέον τῆς ἀληθείας ὡς οἶόν τε.

15 Τί γὰρ ἄπιστον εἰ πατὴρ ἤκουσεν Ἀταλάντης Οἰνεύς, τοῦ γάμου ταύτην ἔχοντος φύσιν; Εἰ δὲ καὶ κάλλος εἶχεν ἢ παῖς; Θεῶν ἦν ἀπόγονος καὶ θειοτέραν εἶχε μορφήν, καὶ τὴν τοῦ προσώπου ὀπώραν ἔβαλλε μὲν πυρωδέστερον ἢ ἥλιος ὁπότε φοιτῶν πρὸς θήραν οὐκ ἐπέφλεγε δέ, ὅτι καὶ Ἀχιλλεὺς περὶ τοῦ Πήλιον ἐθήρα μὲν, τὸ δὲ γε τῆς ὄψεως ἄνθος οὐδὲν ἦττον αὐθις ἐπέλαμπεν. Ἀλλὰ πρὸς
20 ἀνδρίαν ἐτρέφετο καὶ τὴν οἰκουρὸν ἀπολιποῦσα τροφήν τὰ παρὰ φύσιν ἠλαζονεύετο. καὶ τί κατηγόρημα φύσεως, εἰ καὶ πρὸς γυναικᾶ ποτε γέγονεν ἀνδρίας φιλότιμος; Πρῶτον μὲν γὰρ οὐ πανταχῇ τὸ θῆλυ τοῦ γένους τότε εἰς ῥώμην ἦκον ἀποδοκιμαστέον· κἂν εἰς τοὺς θῆρας ἐξιχνεύσης καὶ θήλειαν ὄψει δύσμαχον, καὶ μᾶλλον, εἰ τύχοι, θαρρήσεις τοὺς ἄρρενας. Ἐπειτα, εἰ τοῖς

Codd. Ba P W; L (rr. 147-161) **Edd.** Walz Pignani B.G.

Cfr. Niceph. Basil. *Ref.*; *Eth.* 14; Apollod. *Bibl.* 3.9.2

10 γλώττης W Pignani B.G. : ὕβρέως x Walz || **11** φασὶ W Walz : φησὶ x Pignani B.G.

25 ἀνθρώποις ὁ πρὸς τὰ θηρία δέδοται πόλεμος, εἴη ἂν καὶ τὴν Οἰνέως οὔσαν
 ἄνθρωπον τὰ πρὸς θήραν ἀσκήσασθαι. Εἰ δὲ τῆς ἀνδρείας τὸ γυναικεῖον φύλον
 ἀπέκλεισας, ὄρα καὶ τῶν ἀνδρῶν μηδένα λέγειν ἀπόλεμον· εἰ δ' ἔστιν οὗ καὶ τὸ
 ἄρρεν εἰς ἀνδρίαν ἐμέμψω, καὶ τὸ θῆλύ ποτε πρὸς ἀνδρίαν θαύμασαι. Εἰ μὲν γὰρ
 ἀπάσας γυναικας ἢ ποιήσεις ὤπλισεν, εἶχεν ἂν λόγον δυσπιστεῖν τὸ παράλογον, εἰ
 30 δὲ τὸ χρῆμα σπάνιον, οὐκ ἄπιστα τὰ τοῦ θαύματος. Ἀκούεις δὲ καὶ τὰς
 Ἀμαζόννας, γυναικας ὅλον ἔθνος, ὅπως ἔργον εἶχον τὸν πόλεμον καί, ἄνδρας
 ὄντας, οὐκ ἐδεδίσαν Ἑλληνας, οὐς οἱ περὶ Τροίαν, ἄνδρες ὄντες, οὐκ ἔφερον.
 Πενθεσίλεια δὲ καὶ τὴν Ἀχιλλέως μελίαν ἐπιούσαν οὐκ ἔτρεσε καὶ ὁ ἦρωες τὴν
 ἀπὸ γυναικὸς μάχην μᾶλλον ὑπόπτεισεν Ἑκτορος. Εἰ δ' ἐκείνας τίθης ἐξ Ἄρεος,
 35 καὶ τὴν Ἀταλάντην ἐκ Διὸς ἐγὼ, πρὸς ὃν τὸ γένος ἀνέφερον· οὐ δὴ πατέρα μὲν
 λογιστέον τὸν Ἄρην φιλότιμον, τὸν δὲ Δία πρόγονον ἀφιλοτιμότερον θετέον τοῦ
 Ἄρεος.

Ἦρωες ἦν ὁ πατήρ, τὸ δὲ τῶν ἡρώων γένος οἶσθα ὡς ἔφθασε πρὸς αὐτὸ τὸ τῆς
 ἀνδρίας ἔσχατον. Εἰ γοῦν Ἀταλάντη καὶ πλέον τι παρὰ τὰς ἄλλας ἴσχυσε, τοῦ
 40 πατρὸς ἦν ἢ παῖς κατὰ τὴν παροιμίαν, καὶ τοῖς ἔργοις ἐδήλου τὸν φύσαντα·
 ἀνδρῶν ἐκράτει πατήρ καὶ παῖς παρὰ τὰς ἄλλας ἠνδρίζετο. Εἰ δ' ὁ πατήρ οὐκ
 ἐδίδου τῷ θαλάμῳ τὴν παῖδα καὶ πρὸς θήραν ἔχειν ἐπέτρεπε, Δία πρόγονον
 ἐμιμήσατο, καὶ πρὸς τὸν τῆς ἐκείνου παιδὸς ζῆλον Ἀθηνᾶς καὶ αὐτὸς τὴν παῖδα
 ὤπλιζεν. Οὐτε δὲ Ζεὺς Ἀθηνᾶν τὸ οὔτι σοι, τέκνον, πολεμήϊα ἔργα δέδοται
 45 προσαπέσκωψεν, οὔθ' ὁ τοῦ Διὸς Οἰνεὺς ἀνδριζομένην τὴν παῖδα ἐπέπληξε. Μὴ
 θαυμάσης εἰ τὴν παῖδα ὄρεσι καὶ λόφοις ἐπίστευσεν, οὐδὲ γὰρ ἤδη καὶ παρῆκεν
 ἀπαιδαγώγητον, ἀλλ' ὡς μὲν ἄρρενωπὸν τὴν ἀνδρίαν εἰς θήραν ἐστέλλετο, ὡς δὲ
 χαροπὸν τὴν ὄψιν παιδαγωγοῖς ἐφυλάττετο. Οὐ γὰρ δήπου, βασιλέως γε οὔσαν
 παῖδα, τὴν πρέπουσαν παρθένους φυλακὴν ἀφαιρήσομαι, ἀλλ' εἶχε πολλοὺς τοὺς
 50 ἐπομένους τοὺς αὐτοῦ καὶ πρὸς θήρας μελέτην καὶ πρὸς ὥρας φυλακὴν. Ἦδει

30s. Cfr. *Aethiopsis* fr. 1 West [GEF 2003] || 39s. Com. Adesp. 672; Macar. VIII 43 (CPG II 220): τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον ἐπὶ τοῦ ὁμοίου || 44s. *Il.* V 428: οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμήϊα ἔργα et *Ref.* 49

24 τοὺς *x* Walz B.G. : 24 τοῦ W Pignani || 28 τί ante τὸ θῆλύ add. Pignani | θαύμασαι W B.G. (ex Hör.) : θαυμάσειν *x* Walz Pignani || 47 ὡς [...] ὡς codd. Walz B.G. : ὡς [...] ὡς Pignani || 50 αὐτοῦ P Walz Pignani B.G. : αὐτοὺς Ba W

πρὸς τούτοις ὁ πατήρ ὡς ὀρειφοιτᾶ μὲν καὶ Ἄρτεμις, ἀλλ' οὔτ' αὐτὸς ὁ Πᾶν οὔτ' ἄλλος τῶν δαιμόνων τῆς θεοῦ τὴν βίαν ἐθάρρησεν· εἴ τις ἐπέθετο, τὸ τόξον ἤρκει πρὸς ἄμυναν, παρῆν καὶ νικωμένην ἰπάσασθαι καὶ τὴν βίαν διαφυγεῖν. Τὸ δ' αὐτὴν εἰς Ἔρωτα πεσεῖν, τοῦτο δὴ γνώμης φαιλοτέρας ἐνόμισε καὶ ἅμα τοῦ
55 γένους ἀνάξιον, τὴν ἐξ Οἰνέως, τὴν ἀπὸ Διὸς ἄτιμον ἀνθελέσθαι γάμον καὶ κατασχύναι γένος ὑψηλὸν οὔτω καὶ μέχρι θεῶν ἀναγόμενον. Ἐπ' αὐτῇ δὲ ἦν, κἂν ἔπαθέ τι τοιοῦτον, πρὸς τὸ τοῦ γάμου σεμνὸν ὅτε καὶ βούλοιτο μετασκευάσαι· οἷς οὖν καιρὸν εἶχε τοῦ γάμου, τὴν βούλησιν Ἔρωσ καιρὸν οὐκ ἐδέχετο. Εἰ γὰρ δὴ μὴ τοιαύτην εἶναι δώσομεν, κἂν ἐπ' οἴκου, τὸ κακὸν οὐκ
60 ἀπόκνησεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἂν καὶ μητρὸς ὀφθαλμοὺς καὶ τῶν θεραπαινίδων τὰς θαλαμηπόλους ῥαδίως ἂν ἠπάτησεν. Ὡστε τί πλέον ἂν εἰς φυλακὴν ἴσχυσε θάλαμος; Ἔστιν ἄρα καὶ θαλαμευομένην οὐ σώφρονα κόρην ἐξ Ἀφροδίτης παθεῖν καὶ πρὸς θήραν ἐξιούσαν τὴν γε σωφρονοῦσαν φυλάξασθαι.

Τὸ δὲ τῶν ποδῶν τάχος οὐ χρῆ θαυμάζειν, ὡς ἐπίπαν μὲν γὰρ ἔπεται τῷ τάχει
65 καὶ κάλλος, καὶ τοῦτ' ἂν εἴη φύσεως εὐστοχία καὶ κόσμος ἐπιπλεκόμενος· οὐ γὰρ δὴ τὸ κάλλος ἔδοξε τῇ φύσει ἀρκεῖν, ἀλλὰ καὶ δρόμον προσεχαρίζετο· ἔδει γὰρ ὡς τὰς χεῖρας τῶν ἄλλων διέφερεν, οὔτω καὶ τοὺς πόδας ἔχειν τι πλέον φιλοτιμήσασθαι. Ἀνδρεῖος ἦν Ἀχιλλεύς, ἀλλὰ καὶ ταχὺς οἷος δοκεῖν ἵπτασθαι, καλὸς ἦν Ἀντίλοχος, ἀλλ' εἶχε καὶ ποδῶν ὀξύτητα, πρὸς μάχην ἔτοιμος ὁ
70 Λοκρός, ἀλλὰ δραμεῖν ἐτοιμότερος· ὡς τὰ πολλὰ μὲν οὖν ἡ φύσις ἀρετὴν ἀρετῇ παραζεύγνυσι, καὶ τις καλὸς εἶναι δοκῶν εἰς τάχος οὐ λείπεται. Εἴη δ' ἂν παιδευτικὸν δρόμου καὶ τὸ γυμνάσιον· ἡ δὲ πρὸς θήραν εἶχε τὸ στάδιον καὶ τοὺς πόδας τοῖς ὁσημέραι δρόμοις ἐκούφιζεν. Ἦ γὰρ πόθεν ἡ τοῦ μύθου χελώνη τὸν ἵππον ὑπερεβάλετο; Οὐκ ἀπὸ μελέτης, οὐκ ἀπὸ γυμνασίου, ἤγουν φύσεως;
75 Φιλοτιμίαν καὶ τοῦτο λογιστέον ἢ θετέον εἰς ἄσκησιν.

Ἄλλ' ἦκεν ὁ τοῦ γάμου καιρὸς, ἡ δὲ οὔτω τοι πρὸς ἀρετὴν ἤσκητο, ὥστε ἔδνων μὲν ὀλίγα ἐφρόντιζε, γένους δὲ οὐ περιείχετο, μορφῆς δὲ λόγον ἐποιεῖτο βραχύν, πρὸς μόνον δὲ τὸ τάχος ἔβλεπε, τοῦτο μὲν ὡς ἀπὸ τῆς θήρας

72s. Cfr. Lib. *Prog.* I 2

58 οἷς οὖν codd. Walz : οἷς <δ'> οὖν Pignani B.G. || 78 ἔβλεπε W : ἔβλεψε x edd.

θαυμάζουσα – κάκει γὰρ ἐώρα τὸ χρῆμα τοῦτο ὅποσα ξυναίρεται –, τοῦτο δὲ καὶ
 80 ὡς ἀπὸ τῶν ποδῶν τὰς χεῖρας φυλοκρινήσασα, ἢ καὶ πρὸς αὐτὸν Ἔρωτα, πτηνὸν
 ὄντα, πτηνοὺς καὶ αὐτὴ τοὺς πόδας ἀντεπεδείκνυτο. Ἴσως δ' ἂν καὶ, παρθενεύειν
 ἐλομένη μέχρι παντός, οὕτω σοφῶς τὸν γάμον ἠλπίζε φεύξεσθαι. Σὺ δὲ τί ποιεῖν
 ἐβούλου τὴν ἐξ Οἰνέως, τὴν ἀπὸ Διός; Ὡς μίαν τῶν ἄλλων ἄγεσθαι; Ἄλλ' οὐκ ἦν
 ἀπλῶς παρθένος. Ἄλλ' ἔδνα δέχεσθαι; Κόρης ἂν ἦν ταῦτα σκιατραφουμένης, μὴ
 85 πρὸς ἀνδρίαν τραφείσης. Ἡ τοὺς μὲν ἐραστὰς ἀγωνίζεσθαι, τὴν δ' ἐστάναι καὶ
 μένειν, ὅστις αὐτὴν ὡς ἄθλον μετὰ τὴν νίκην ἄξεται, ὥσπερ εἰ μὴ χεῖρες ἦσαν
 αὐτῇ καὶ πόδες παρ' οὐδὲν ἐκείνων λειπόμενοι; Ἀλλὰ κηρύττειν τὸν ἀγῶνα καὶ
 ἅμα αὐτὴν ἄθλον εἶναι καὶ ζύναθλον, καὶ μὴν τοῦτο ποιεῖ καὶ αὐτὴ. Καὶ
 ἀποδύσασθαι μὲν εἰς πάλιν οὐκ ἐδοκίμαζεν – ἀπρεπὲς γάρ – ἐλθεῖν δὲ εἰς χεῖρας
 90 ἐν ὄπλοις οὐκ ἐβούλετο – ἀρρενωπότερον γάρ – ἄλλως τε καὶ φονικὰ ταῦτα καὶ
 Ἐρινύος μᾶλλον ἢ κόρης ἔργα ἐνόμισεν, εἰ τοὺς ἐραστὰς αὐτὴ μετὰ ζήφους
 δέχεται καὶ φόνου ποιεῖται τὴν γάμον ὑπόθεσιν καὶ τοῦ καλλίστου πρὸς φιλίαν
 κτήματος, τὸ δεινότατον, εἰς ἀπέχθειαν προβάλλεται πόλεμον. Οἷς μὲν οὖν ἔτι
 παρθένος ἦν, τὰ παρθένων – δηλαδὴ τὸν γάμον – ἐκήρυττεν, οἷς δὲ τῶν ἡρωϊδῶν
 95 ἦν τὸ κεφάλαιον, καὶ τῆς ἀνδρείας ἀδελφὸν ἐζήλου Μελέαγρον καὶ τὸν ἐς τάχος
 ἀγῶνα τῷ κηρύγματι προσεπέθηκε. Μικροῦ καὶ τοιαῦτα λέγειν ὡς ἀπὸ τοῦ
 κηρύγματος τὴν παρθένον μαντεύομαι. «Οἰνέως εἰμὶ παῖς, εἰς αὐτὸν ἀναφέρω
 Δία τὸ γένος, ἀδελφὸν ἔχω Μελέαγρον. Πρὸς ἀνδρίαν ἐτράφην καὶ φέρω τρόπον
 ἄρρενα, κἂν τὴν φύσιν ἔχω θήλειαν, καὶ δεῖ με λοιπὸν καὶ ὡς γυναῖκα τὰ
 100 γυναικῶν ὑποίσειν, ὅτι καὶ φύσις τοῦτο βούλεται, καὶ ὡς κατ' ἄνδρα τραφεῖσαν
 καὶ γάμον λαβεῖν ἀνδρικότερον». Οὕτω νομίζω τὴν ἡρωῖδα ταύτην
 ξυλλογίσασθαι καὶ ἢ ἐπὶ τῷ τάχει πρόκλησις τῶν ξυλλελογισμένων τούτων ἂν
 εἶη συμπέρασμα. Ἐπὶ τούτοις ἦδει καὶ τὴν ἀδελφὴν Δηϊάνειραν, ὡς πλείους εἶχε
 τοὺς ἐραστὰς καὶ ἢ μὲν ἄθλον ἐτίθετο, οἱ δὲ τῶν ἄλλων μείζους Ἀχελῷος καὶ
 105 Ἡρακλῆς ὡς ἐπ' ἄθλω τῇ κόρῃ διεπυκτεύοντο. Ταύτην, οἶμαι, τὴν ἀδελφὴν καὶ
 Ἀταλάντη τοῦ ἄθλου μὲν ἐζήλωσε, τὸ δ' ὡς ἄθλον κεῖσθαι τοῦ ἀγῶνος οὐκ

102-104 Cfr. Apollod. *Bibl.* 1.8.1; *Bibl.* 2.7.5

81 πτηνοὺς *x* edd. : πτηνὸς *W* || 88 ποιεῖ καὶ αὐτὴ *Ba P* : καὶ αὐτ<ῆ> ποιεῖ *Pignani B.G.*
 : ποιεῖν καὶ αὐτὴν *Walz* : αὐτὸν ποιεῖ *W*

έδοκίμασεν, ἀλλ' αὐτὴ καὶ ἄθλον εἶναι καὶ ἀθλητῆς ἠβούλετο καὶ τὸν ἀγῶνα
τοῦτο τὸ μέρος πρὸς τὴν ἀδελφὴν διηλλάττετο, ὅτι καὶ τὴν τροφὴν πρότερον. Εἰ
δὲ καὶ κοινὴν ἀκούεις τὴν πρόκλησιν, συλλόγισαι ὡς κοινὴ μὲν ἦν, ἀλλὰ πρὸς
110 βασιλεῖς, ἀλλὰ πρὸς ἥρωας, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἀπὸ Διός, οἳ καὶ τύχης ἰκανῶς εἶχον
καὶ πρὸς τὸ ἀνδρεῖον, θεοὺς προγόνους ἔχοντες, οὐκ ἐλείποντο· περιῆν δ' ἂν
αὐτοῖς καὶ κάλλους, οἷου καὶ θεοὺς προγόνους ἐμφῆναι, ὥστ' εἶχον ἂν καὶ τῆς
κλήσεως τὸ θεοεἶκελον. Πρὸς τούτοις κοινὰ τὰ τῆς προκλήσεως λόγισαι· εἰ γὰρ
μὴ τὸ γένος εἶχον ἀπὸ Διός, εἰ μὴ παῖδες ἦσαν κρατούντων, εἰ μὴ τοῦ τῆς κόρης
115 κάλλους ἄξιοι, τούτοις δ' οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν οὐδ' ἐπὶ σμικρὸν ὑπανεάγει τὸ
στάδιον· τό τε γὰρ τὴν ἀπὸ Διός τοὺς κάτω τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλειν οὐκ εἶχέ
τι θαύματος· καὶ τὸ ἠττηθῆναι μέγα πρὸς ὄνειδος.

Καὶ δὴ τῶν ἄλλων μὲν ἐκράτει τῷ τάχει, μόνος δὲ ταύτην Ἴππομένης
παρῆλθε, σοφίαν τῷ δρόμῳ συγκαταμίξας· οἷς μὲν γὰρ τοῦ κάλλους ἐάλω, τὸν
120 ἀγῶνα δέχεται, οἷς δ' οὐκ ἐπίστευε τοῖς ποσὶ, τὴν νίκην σοφίζεται. Εὖ μὲν γὰρ
ἐπεφύκει τοὺς πόδας, ἀλλ' ἦν ἔτι τὰς τοῦ κρατεῖν ἐλπίδας ἀμφίβολος, ἐξ ὧν τὸ
κρατεῖν ἢ κόρη τοὺς ἄλλους παρείλετο. Οὐκοῦν σοφία τὸ τοῦ τάχους λειπόμενον
ἀνορθοῖ, καὶ γίνεται σοφὸς ἐραστής· πρὸς Ἀφροδίτην ὄρᾳ, τὸν παῖδα ἰκετεύει
Ἔρωτα, ζητεῖ τὴν ἐπικουρίαν, καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἐπιπνεύσαντος Ἔρωτος, εἰς νοῦν
125 λαμβάνει τὸ σόφισμα καὶ χρυσὸν λαβὼν εἰς ὀπώραν μετασκευάζει, καὶ ἡ ὀπώρα
Ἔρωτος ζύμβολον, Ἀφροδίτης ἀνάθημα. Ταύτην δὴ τὴν χρυσοῦν ὀπώραν τὰ μῆλα
λαβὼν προκαλεῖται τὴν κόρην εἰς δρόμον, καὶ ἅμα ἐξήλλοντο καὶ τῶν χρυσοῦν
μῆλων Ἴππομένης ἠφίει, ἢ δὲ κόρη, τὸ καινὸν τῆς μηχανῆς οὐκ ἔχουσα ξυνιδεῖν,
ξυνελέγετο μέντοι, καὶ τοῦ ξυναθλοῦντος ἴσως ποιουμένη κατάγελων, εἰ χρυσὸν
130 οὕτως ἐπιρριπτεῖ, δέον τοῖς ποσὶν ἀγωνίσασθαι, τόδε τι θαρροῦσα, καὶ μετὰ τὴν
συλλογὴν προφθῆναι καὶ δρέψασθαι νίκην χρυσοῦν· ὤετο γὰρ ἂν οὕτω διάδηλα
μᾶλλον τὰ τοῦ τάχους ἔσεσθαι, εἰ καὶ παραδράμοι, ξυλλέγουσα. Ἐντεῦθεν ἠφίει
μὲν Ἴππομένης, ἢ δὲ κόρη ξυνέλεγε καὶ πρὸς τὸ συλλέγειν ἀποτείναςα τὸν
λογισμὸν Ἴππομένους ἐλείπετο· ἦκεν ἢ κόρη πάλιν ἐγγύτερον, ὁ δὲ τὸν δόλον

121 *Ref.* 21: τὴν νίκην σοφίζεται || 126s. *Eth.* 14.24s.: μῆλον ὡς ὀπώρα Ἔρωτος, χρυσὸς ὡς θεοῦ χρυσοῦς ἀνάθημα || 126-142 *cfr.* *Lib. Prog.* II 33

124 τὸν W : τὴν x edd.

135 προϋβάλλετο, κάκεινη πρὸς συλλογὴν ἀπησχόλητο, ἀλλ' ἐπέτειεν αὖθις ἐκεῖνη
τοὺς πόδας καὶ ὁ Ἴππομένης τὰ χρυσᾶ μῆλα κατὰ γῆς αὖθις ἔβαλλεν, ἢ δ'
ἀπεδρέπετο τῆς ἀπάτης καὶ τοῦ χρυσοῦ. Οὔτε γὰρ πάντως τοὺς πόδας Ἴππομένης
ὑστερίζε καὶ τὸ ταχὺ τῆς κόρης ὁ δόλος ἐπεῖχεν ἐντεῦθεν, οὔτε τὰ τῆς ἐπινοίας
ἀνόνητα, οὐ γὰρ ἂν εἰς τέλος ἢ ταχύτης ἐπήρκεσεν· οὔτ' αὖθις ἔδει τὴν κόρην
140 ἀκροβολίζεσθαι, ἀλλ' ἅμα τῆς βαλβίδος ἐξήλλοντο καὶ ἢ μὲν ξυνέλεγεν, ὁ δὲ
προέβαινε καὶ τῆς κόρης ἠκούσης ἔγγιον ὁ μὲν αὖθις ἐπιρρίπτει τῶν μῆλων
μικρὸν τὴν δεξιὰν προτεινάμενος, ἢ δὲ καὶ πάλιν ξυνέλεγε. Οὔτω καὶ Μήδειαν
λαβεῖν Αἰήτης οὐκ ἴσχυσε, τοῦ γὰρ παιδὸς Ἀψύρτου τὰ μέλη προσεπιρρίπτει τῷ
πατρὶ, κατόπιν ἦκοντι· ὁ δ' ἐπεκλᾶτο πρὸς τῆς φύσεως καὶ τῶν μελῶν περιείχετο
145 καὶ τοῦτο πολλάκις γινόμενον τὸν μὲν ὑστερίζειν ἐποίει, τὴν δ' οἴχεσθαι
δραπετεύουσιν. Ὁ γοῦν ἀνὴρ πρὸς γυναικὸς εἰς δόλον ἠλίσκετο, τοῦτο γυνὴ
πρὸς ἀνδρὸς πάλιν ἠπάτηται. Καὶ μὴ μοι λεγέτω μηδεὶς ὡς «Εἰ τῆ κόρη χρυσὸς
ἦν τὸ ποθούμενον, τί μὴ τὰ ἔδνα ἐδέχετο;». Ἀπάτη γὰρ ἦν, οὐ πόθος, ἢ συλλογὴ,
καὶ κόμπος εἰς τάχους ὑπερβολήν, οὐκ ἔργον χρυσοῦ. Εἰ δὲ καὶ τῶν χρυσῶν
150 μῆλων ἦττηται, τὴν ἦτταν οὐκ ἂν ἐδυσχέραιεν, ἀλλ' ἔχαιρε παρ' Ἴππομένους ὡς
Ἀφροδίτη πρὸς Ἀλεξάνδρου τὴν χρυσὴν ὀπώραν δεχομένη, κάλλους ἔπαθλον.
Ἐγὼ δ' ἂν ἴσως καὶ θερμότερον ἐραστήν, ὡς μετ' Ἀφροδίτης αὐτῇ τὸ καλὴ
δοκεῖν ψηφίζομενον, εἰ δὲ καὶ τῆ καλῆ τὸ μῆλον ἐκεῖνος ἐπέγραψε, τοῦ τάχους
ἂν τὴν κόρην ἐξέλυσε. Πολλοὶ γὰρ οἷς πρὸς ἔριν οὐ λείπονται, τούτοις πρὸς
155 χάριν ὑπέικουσι θαυμάζομενοι, κόρη δὲ καὶ μᾶλλον ἐπαίνοις εὐάλωτος, κἂν εἰς
κάλλος θαυμάσης, ἠπάτησας. Τί δ' ἂν Ἀφροδίτης ἐπιτερπέστερον ὄνομα; Ἡ τί
πρὸς εὐφημίαν κόρης μᾶλλον ἀλώσιμον.

Ταῦτα καὶ Μουσῶν ἐπιπνοίας ἄξια τίθεμαι καὶ τοὺς γε μὴ θαυμάζοντας τῆς
τῶν ῥημάτων ἀπλότητος, τῆς παρὰ τὸ προσῆκον ἀπειθείας αὐτοὺς οὐκ
160 ἐθαύμασα, ἀλλ' ἰσχυρισαίμην ἂν ταῦτα τοῖς μαινομένοις νοσεῖν, οἳ καὶ πρὸς

143-147 Cfr. Apollod. *Bibl.* 1.9.24 || 151 Cfr. *Eth.* 14.1 | 151s. Cfr. *Eth.* 1.29 || 154 Cfr. *Eth.* 14.27s.

149. ἢ συλλογὴ P (Ba?) L Walz : εἰς συλλογὴν W Pignani B.G. || 160 αὐτοὺς x Walz : αὐτὸς W Pignani B.G. || 161 ταῦτα W Pignani B.G. : ταῦτα x L Walz

αὐτὴν αἴσθησιν ἀπομάχονται, φλέγειν, οὐ τρέφειν τὸν ἄρτον ἰσχυρίζομενοι.

TRADUZIONE

Confirmatio

Confermazione della storia di Atalanta

Se più di ogni cosa chi è uomo deve assicurarsi la verità, questa composizione poetica deve essere lodata sopra a tutte. È infatti ispirata dalle Muse, racconta cose degne delle Muse e la stirpe dei poeti incanala su di noi le parole degli dèi attraverso una lingua mortale e, poiché sono posseduti dalle Muse, disvelano ciò che proviene dalle Muse. Il dire la verità è proprio di tutti gli dèi e anche delle Muse stesse, e poiché i poeti si servono di ciò che appartiene alle Muse, allora sono anche portati a raccontare la verità. Ma, ciononostante, vi sono alcuni che sono affetti da una tale follia che accusano all'apparenza i poeti ma in realtà le Muse stesse e, strappata la maschera della poesia, non si accorgono di oltraggiare le dee stesse che recitano sotto quella maschera.

Anche Atalanta, insieme alle Muse, ha conosciuto la loro lingua e la loro assoluta incredulità: essi, infatti, negano che Atalanta sia figlia di Oineo, come la vuole la poesia, ma affermano che si tratti di una leggenda e di una finzione, di semplici parole. Non bisognerebbe dunque disinteressarsi né dei poeti accusati né delle Muse oltraggiate, ma sostenere la verità per quanto possibile.

Che cosa c'è di inattendibile nel fatto che Oineo sia noto come padre di Atalanta, se il suo matrimonio si svolse in modo legittimo? E che cosa c'è di inattendibile nel fatto che la ragazza fosse anche bella? Essendo una discendente degli dèi, aveva anche un aspetto simile agli dèi ed il sole colpiva infuocato la bellezza del suo viso ogni volta che lei girovagava a caccia, ma non la bruciava, poiché anche Achille cacciava sul Pelio e non per questo il fiore della sua bellezza poi brillava meno.

Ma fu cresciuta nella virilità e, non avendo ricevuto un'educazione domestica, si compiaceva dei suoi modi contro natura. E qual è l'accusa da muovere alla natura, se il desiderio di gloria virile per una volta toccò anche ad una donna? Innanzitutto, non bisogna negare in assoluto che il genere femminile abbia talvolta raggiunto una certa forza; se consideri le fiere, vedresti che la femmina è difficile da combattere e, se potessi, preferiresti affrontare il maschio. Inoltre, se agli esseri umani è stato dato di combattere le fiere, allora anche alla figlia di Oineo era possibile dedicarsi alla caccia, essendo una persona. Se escludi il genere femminile dal valore virile, bada di non dire mai, di nessuno degli uomini, che è imbelli: ma se invece accade che tu biasimi un uomo per la sua mancanza di virilità, allora ammira anche una donna per la sua virilità. Se infatti la poesia avesse armato tutte le donne, allora sarebbe possibile diffidare dell'insensatezza delle sue parole, ma se invece si tratta di un fatto sporadico, ciò che è insolito non è inattendibile. Avrai sentito anche delle Amazzoni, un popolo interamente femminile la cui occupazione era la guerra e di come non temessero i Greci, malgrado questi fossero uomini; gli stessi Greci a cui i Troiani, pur essendo uomini anche loro,

soccomberono. Pentesilea non temette la lancia di frassino di Achille e l'eroe ebbe più timore di combattere contro di lei, donna, che contro Ettore.

Se osservi che le Amazzoni sono figlie di Ares, io osservo che Atalanta è discendente di Zeus, dalla quale ebbe origine il suo lignaggio; non bisogna considerare Ares ambizioso come padre e ritenere che Zeus, come progenitore, sia meno ambizioso. Il padre di Atalanta era un eroe, e sai bene che la stirpe degli eroi eccelleva fino al culmine del valore: se dunque Atalanta fu più forte delle altre donne, era figlia di suo padre, come dice il proverbio, ed esibiva con le sue imprese chi l'aveva generata; il padre dominava gli uomini e la figlia si comportava in modo più virile delle altre donne. Se il padre non consacrò sua figlia al talamo e le permise di andare a caccia, nel farlo imitò il suo antenato Zeus e sull'esempio di Atena, figlia di Zeus, armò anche lui la figlia. Infatti, né Zeus schernì Atena nel dire: «A te non è dato di occuparti di faccende di guerra, figlia mia», né Oineo, figlio di Zeus, impedì alla figlia di atteggiarsi con modi virili. Non ti stupire del fatto che Oineo abbia affidato la figlia ai monti e alle alture, infatti non la lasciò priva di una guida ma, visto che era mascolina, avviò alla caccia la sua indole virile, e, poiché aveva occhi splendenti, la fece custodire da pedagoghi. Essendo la figlia di un re, non la priverò certo della custodia riservata alle vergini, ma aveva al contrario molti attendenti del padre che la seguivano sia per esercitarla nella caccia che per proteggerne la bellezza. Inoltre, il padre sapeva che anche Artemide vagava per i monti e che né Pan stesso né nessun'altra delle divinità osò assalire la dea: se qualcuno l'avesse attaccata, le sarebbe bastato difendersi con l'arco e, se fosse stata sconfitta, sarebbe potuta montare a cavallo e sfuggire alla violenza.

Riguardo al fatto di cedere all'amore, riteneva che ciò – che lei, figlia di Oineo e discendente di Zeus, scegliesse un'unione ingloriosa e disonorasse così la sua stirpe, che risaliva fino agli dèi – fosse frutto di una decisione sciocca e che fosse anche indegno della sua stirpe. Ma aveva comunque la possibilità, se le fosse accaduto qualcosa di simile, di trasformarlo in un matrimonio onorevole quando avesse voluto. Quando giunse il tempo adatto al matrimonio, Eros non accolse la sua decisione come adatta. Se invece ammettiamo che non fosse tale (= decisa a mantenersi vergine), anche qualora fosse rimasta in casa, non avrebbe evitato il pericolo, ma sarebbe potuta sfuggire agli occhi della madre e avrebbe potuto ingannare facilmente le domestiche addette alle sue stanze. E quindi, che cosa avrebbe potuto fare un gineceo per custodirla maggiormente? Accade che una ragazza dissoluta, anche se rimane nelle stanze delle donne, viva la passione di Afrodite e che invece una ragazza casta custodisca la sua verginità anche uscendo a caccia.

Non bisogna stupirsi della velocità delle sue gambe: generalmente, alla velocità si accompagna anche la bellezza, e questo grazie alla destrezza della natura e all'armonia che vi si intreccia. Alla natura sembrò che la bellezza non bastasse, ma le fece dono anche dell'abilità nella corsa: bisognava infatti che Atalanta, allo stesso modo in cui si distingueva dagli altri nelle mani, così fosse onorata anche nei piedi di un dono ancora più grande. Achille era valoroso, ma anche tanto veloce da sembrare che volasse; Antiloco era bello, ma aveva anche piedi veloci, il Locro era pronto alla battaglia, ma

ancora più pronto a correre; in molti casi, dunque, la natura aggiunge virtù a virtù, e chi è bello d'aspetto non è da meno nella velocità. Anche l'allenamento ginnico costituiva un allenamento per la corsa: Atalanta aveva lo stadio per esercitarsi nella caccia e manteneva leggere le gambe con corse quotidiane. Infatti, in che modo la tartaruga della favola superò il cavallo? Non grazie all'esercizio e alla pratica, ma forse per natura? Anche questo è da attribuire all'ambizione o da ricondurre all'allenamento.

Ma venne il momento delle nozze, e Atalanta si era tanto esercitata alla virtù guerriera, che si curava poco dei doni nuziali, non considerava la stirpe, dava scarsa importanza al proprio aspetto, guardava solo alla velocità: da un lato, infatti, della velocità si compiaceva nella caccia – perché vedeva quali risorse essa le offrisse –, dall'altro in certo qual modo faceva una netta distinzione tra la forza delle braccia e quella delle gambe, e a Eros, che è alato, lei appunto opponeva piedi alati. Forse, avendo scelto di rimanere vergine per sempre, sperava così di sottrarsi astutamente al matrimonio. E tu che cosa volevi che facesse la figlia di Oineo, la nipote di Zeus? Comportarsi come una delle altre? Ma lei non era una semplice ragazza. Accettare i doni nuziali? Questo sarebbe stato proprio di una ragazza timida, non di una ragazza cresciuta all'insegna della forza virile. O che i suoi pretendenti gareggiassero mentre lei rimaneva ferma ad aspettare chi di loro se la sarebbe presa come premio dopo la vittoria, come se lei non avesse avuto mani e i suoi piedi fossero inferiori ai loro? Indire invece la competizione e decidere di essere insieme premio e concorrente: questo appunto fece lei. Non riteneva opportuno spogliarsi per una lotta corpo a corpo – sarebbe infatti stato sconveniente – e non voleva presentarsi armi in mano – sarebbe stato troppo mascolino – pensava soprattutto che queste imprese fossero mortali e più proprie di un'Erinni che di una ragazza, se avesse accolto i pretendenti con la spada e avesse fatto della strage il fondamento del suo matrimonio e se, cosa più terribile, dal possedimento più bello, l'amore, avesse fatto scaturire una guerra per inimicizia. Poiché quindi era una vergine, annunciò quel che si addice alle vergini, naturalmente il matrimonio, ma poiché era la più eccellente tra le eroine, imitò il valore virile del fratello Meleagro e aggiunse all'annuncio delle nozze la gara di velocità. Quasi immagino la ragazza pronunciare queste parole nell'annuncio: «Io sono la figlia di Oineo, discendo per stirpe dallo stesso Zeus, ho per fratello Meleagro. Sono stata educata alla forza virile e ho modi mascholini, pur avendo natura femminile. Bisogna quindi che io sottostia, come donna, a ciò che tocca alle donne, perché anche la natura lo richiede, e che io, poiché sono stata cresciuta come un uomo, ottenga il matrimonio in modo più virile.». Credo che la nostra eroina abbia ragionato in questo modo e che il bando di gara in velocità fosse un compimento di questi ragionamenti. Sapeva inoltre della sorella Deianira, di quanti pretendenti avesse, di come avesse stabilito un premio e di come i migliori tra tutti, Acheloo ed Eracle, si fossero contesi la ragazza in un combattimento. Atalanta, credo, imitò questa sua sorella nel premio, ma non ritenne opportuno starsene lì come premio della gara, ma volle lei stessa essere sia la ricompensa per la gara che l'atleta e cambiò, rispetto alla sorella, questo aspetto dell'agone, a causa dell'educazione ricevuta.

Se hai sentito che il bando di gara era aperto a tutti, deducine che era aperto, sì, ma ai re, agli eroi, a quanti discendessero da Zeus, a coloro che avevano risorse sufficienti e che, avendo degli dèi come progenitori, non erano da meno nella forza virile. Apparteneva loro anche una bellezza tale da farli somigliare agli dèi loro antenati, tanto che avevano l'appellativo di 'simili agli dèi'. Considera che il bando fosse aperto a costoro: infatti, se non fossero stati discendenti di Zeus, se non fossero stati figli di sovrani, se non fossero stati degni della bellezza della ragazza, la pista per loro non sarebbe stata aperta neanche un poco; che una discendente di Zeus superasse nella corsa gli uomini di più bassa lega, infatti, non sarebbe stato degno di nota, e che perdesse sarebbe stata una grave disgrazia.

Atalanta vinse gli altri in velocità, solo Ippomene la sopravanzò, unendo alla corsa la scaltrezza. Poiché era stato conquistato dalla bellezza di Atalanta, raccolse la sfida e poiché non confidava nelle proprie gambe, escogitò uno stratagemma per vincere. Era per natura dotato di buone gambe, ma era insicuro sul fatto di poter vincere perché la ragazza aveva stracciato gli altri, quindi rimediò al suo essere inferiore in velocità con l'astuzia. E l'innamorato si fece astuto: si rivolse ad Afrodite, supplicò il figlio Eros e gli chiese aiuto e, ispirato da Eros, ideò uno stratagemma e, preso dell'oro, lo plasmò nella forma di un frutto, e questo frutto era il simbolo di Eros e il frutto sacro ad Afrodite. Una volta ottenuto il frutto d'oro, le mele, sfida la ragazza nella corsa e nello stesso momento in cui scattarono in avanti, Ippomene gettò le mele d'oro e la ragazza, non potendo comprendere la novità dello stratagemma, le raccolse, forse anche facendosi beffe del suo rivale per il fatto che gettava in quel modo dell'oro quando avrebbe dovuto darsi da fare nella corsa, sicura del fatto che anche dopo aver raccolto i frutti avrebbe primeggiato e avrebbe ottenuto una vittoria dorata. Credeva infatti che la sua velocità sarebbe stata più evidente se lo avesse superato anche fermandosi a raccogliarli, di conseguenza, Ippomene li lasciava cadere e la ragazza li raccoglieva e, concentrata sul raccogliarli, non coglieva lo stratagemma di Ippomene. La ragazza quasi lo raggiungeva di nuovo e lui usava di nuovo il suo inganno, e lei si dedicava a raccogliere; ma lei tendeva di nuovo le gambe e allora Ippomene gettava di nuovo a terra le mele d'oro, e lei afferrava l'oro e l'inganno. Né Ippomene era del tutto inferiore nelle gambe e l'inganno frenò quindi la velocità della fanciulla, né la sua astuzia fu vana, infatti alla fine la sola velocità non gli sarebbe stata sufficiente. E non c'era bisogno che lanciasse i frutti alla ragazza da lontano, ma ne lanciava uno nel momento stesso in cui scattavano in avanti dalla linea di partenza, lei lo raccoglieva, lui passava in vantaggio e, quando la ragazza stava per raggiungerlo, lui di nuovo gettava una delle mele protendendo un po' la mano, e lei di nuovo lo raccoglieva. Allo stesso modo anche Eeta non riuscì a prendere Medea, dal momento che lei lanciava al padre, che inseguiva dietro di lei le membra del figlio Apsirto. Lui era mosso a pietà dalla natura e raccoglieva le membra e questo, poiché accadeva spesso, lo metteva in svantaggio, mentre faceva allontanare lei, fuggitiva. Allora, un uomo era stato ingannato da una donna mentre, in questo caso, una donna è ingannata da un uomo.

E nessuno mi dica: «Se la ragazza desiderava dell'oro, allora perché non accettava i doni nuziali?». Il suo raccogliere era frutto di un imbroglio, non di desiderio, era un'ostentazione della propria superiorità, l'oro non c'entrava. Se era stata sconfitta dalle mele d'oro, non si disperò per la sua sconfitta, ma anzi, gioì per Ippomene come Afrodite quando ricevette il frutto d'oro da Alessandro quale premio per la sua bellezza. Lei forse riconobbe in lui un amante più appassionato che la riteneva bella come Afrodite; e se lui avesse dedicato quella mela “alla bella”, avrebbe messo un freno alla velocità della ragazza. Molti, infatti, che non cedono con uno scontro, si arrendono alla gratificazione, sorpresi, e una ragazza è ancora più arrendevole agli elogi: se mostrerai di ammirarne la bellezza, potrai trarla in inganno. Che cosa c'è di più dolce del nome di Afrodite? O che cosa c'è di più facile da conquistare con le belle parole di una ragazza?

Io ritengo questi fatti degni dell'ispirazione delle Muse e non apprezzo coloro che non ammirano la semplicità di questo racconto a causa della loro incredulità inappropriata, ma credo fermamente che ciò affligga i folli, i quali si oppongono anche alla percezione stessa, affermando con sicurezza che il pane non li sazia ma li brucia.

Come già detto, l'esercizio di *confirmatio* segue nella prassi scolastica la *refutatio*, di cui ha la medesima strutturazione, e si articola in modo ad essa specularmente, rispondendo alle obiezioni di inverosimiglianza con un'argomentazione puntuale in favore dell'aneddoto raccontato e della tesi sostenuta. L'esercizio è tradito da tutti i manoscritti che conservano anche la *refutatio* (**Ba, P, W**), ad eccezione del laurenziano (**L**), che ne tramanda solo una sezione finale, inserita al f. 176^v al termine della *refutatio* (che è invece tramandata per intero). Questa breve sezione della *confirmatio* tradita da **L** sembra non essere stata presa in considerazione nelle edizioni precedenti, dato che Pignani non ne segnala la presenza.

1-9. Διαβολή

1-9. La διαβολή rovescia le posizioni espresse nella *refutatio*: se nell'esercizio precedente si faceva una netta distinzione tra quanto detto dalle Muse (vero) e le millanterie dei poeti (false, solo in apparenza ispirate dalle Muse), nella *confirmatio* si insiste invece sullo stretto legame che lega il poeta e la Musa e sulla natura veridica e affidabile dell'ispirazione poetica. La veridicità di quanto narrato dai poeti è garantita da un procedimento logico di sillogismo (4-6) per cui, dato che le Muse dicono il vero e i poeti sono ispirati dalle Muse, anche i poeti dicono il vero (6-9). Sono poi oggetto della διαβολή i detrattori dei poeti e quindi delle Muse stesse. È qui impiegata una metafora teatrale in cui la Musa è l'attore che mette in scena la vicenda e la poesia (e il poeta) è la maschera dietro cui la dea si cela: lo scettico strappa la maschera (8: «τὸ τῆς ποιήσεως προσωπεῖον») per scoprire quella che ritiene una finzione, ma così facendo oltraggia la Musa stessa che recita la parte sotto la maschera (9: «τὰς ὑποκρινόμενας θεάς»).

8. Le traduzioni più recenti³⁵¹ non colgono a pieno il grado di intenzionalità espresso dal verbo λελήθασιν: esso va legato al participio predicativo προσάγοντες per esprimere la non-consapevolezza della colpa commessa; i detrattori dei poeti offendono anche le Muse inconsapevolmente, senza volerlo. Il riferimento è alla posizione espressa nella διαβολή della *refutatio*, che riconosce rispettosamente l'autorità veridica delle Muse, e disconosce la credibilità dei soli poeti.

10-14. Ἐκθεσις

10-14. Questa brevissima sezione è il corrispettivo dell'ἔκθεσις della *confirmatio*. Atalanta viene assimilata alle Muse nell'aver subito l'incredulità degli scettici e vengono ribadite la veridicità della storia che la riguarda e la necessità di argomentare in suo favore: da questa esigenza *ficta* di apologia (14: «ὕπερμαχητέον τῆς ἀληθείας») scaturisce la κατασκευή, di cui inizia subito dopo la parte propriamente argomentativa

³⁵¹ Pignani 1983, p. 301: «si sottrassero perché mossero l'ira nelle stesse iddie»; Beneker-Gibson 2016, p. 111: «they surreptitiously (= di nascosto, ma di proposito) insult the very goddess».

(dal r. 15). La storia di Atalanta non è più presentata perché già narrata nell'ἔκθεσις dell'esercizio precedente e, a questo punto, ben presente al lettore.

Al r. 10 si è mantenuta la lezione γλώττης di **W** (accolta da Pignani e B.G.) a fronte di ὕβρεως di *x* (stampato da Walz), che è forse più calzante di significato, ma potrebbe derivare da una reduplicazione dell'ὑβριν della riga precedente.

Al r. 11 si è scelta la forma di terza persona plurale, φασι, tradito da **W** e congetturato da Walz, al posto di quella singolare, φησι, di *x*, accolta da Pignani e B.G.

15-75. Prima macro-sequenza argomentativa: Atalanta e la sua educazione

15-19. La sezione argomentativa vera e propria si apre con due interrogative riferite alla verosimiglianza della paternità di Atalanta e della sua bellezza (15-16). Si argomenta che la bellezza di Atalanta è di origine divina e non è intaccata dalla sua esposizione al sole, frequente durante la caccia: questa argomentazione *pro* risponde all'argomentazione *contra* di Ref. 53-57, che nega che una ragazza dalla pelle scurita dal sole possa essere bella. A sostegno della bellezza di Atalanta viene portato l'esempio di Achille (18-19), bellissimo nonostante le sue frequenti cacce sul Pelio.

19-30. L'argomentazione si sposta sull'accusa secondo cui i comportamenti di Atalanta erano contro natura (20: «τὰ παρὰ φύσιν») e segue tre piste principali: rileva innanzitutto che in natura gli animali di sesso femminile sono spesso più feroci e temibili dei maschi e che è quindi un errore negare a priori che una donna possa essere forte (22-24) e, in secondo luogo, presenta la caccia come un'attività intesa come umana in senso generale, non virile (24-26), che Atalanta può praticare in quanto persona (25: «οὕσαν ἄνθρωπον»)³⁵². Afferma poi che l'eccezionalità della storia contribuisce alla sua verisimiglianza: se la tradizione attribuisse forza e valore guerriero a tutte le donne, allora sarebbe inattendibile, ma, poiché presenta la forza e il valore di Atalanta come eccezionali, non c'è ragione di dubitarne (Atalanta è, insomma, l'eccezione che conferma la regola, 26-30).

Al r. 28, si è scelto, come già B.G., l'imperativo θαύμασαι, di **W**, al posto dell'infinito θαυμάσειν di *x* (Walz, Pignani). L'infinito futuro non è comunque grammaticalmente impossibile, dato che sarebbe il verbo di un'infinitiva dipendente dall'imperativo ὄρα³⁵³ (al pari di λέγειν, 27). Non ci sono ragioni per accogliere a testo il τί aggiunto da Pignani davanti a τὸ θῆλυ.

31-37. Si ha l'*exemplum* di forza e ambizione virile delle Amazzoni, e in particolare di Pentesilea, temuta da Achille più dello stesso Ettore. Questo accostamento

³⁵² La traduzione di Pignani 1983, p. 301-302: «Ma anche se contro le fiere si può ritrovare qualche donna all'apparenza invincibile, confideresti piuttosto, se occorresse, negli uomini. – In secondo luogo, se fu dato agli uomini di combattere contro le belve, sarebbe stato possibile che la figlia di Oineo, se fosse stata uomo, si occupasse di caccia» è esito di fraintendimenti in quanto non coglie la similitudine con il mondo animale e non riconosce che si parla di ἄνθρωπος (persona umana) e non di ἀνὴρ (uomo, maschio), finendo per negare la capacità di cacciare delle donne in generale e di Atalanta in particolare, al contrario di quanto il passo sostiene.

³⁵³ A proposito dell'imperativo ὄρα, si noti che è lezione del solo **P**, mentre **Ba** e **W** hanno entrambi la forma ὄρα. Questo e alcuni altri casi in cui **P** si discosta dalla lezione di **Ba** corroborano l'ipotesi che non si tratti di un codice *descriptus*.

riprende l'episodio in cui Penthesilea e le Amazzoni arrivarono a Troia per sostenere i Troiani contro i Greci proprio dopo la morte di Ettore³⁵⁴. L'esempio delle Amazzoni sposta il discorso sulla genealogia: all'obiezione di un ipotetico interlocutore che osserva che l'indole guerriera delle Amazzoni deriva dalla loro discendenza da Ares (dettaglio, questo, che trasferisce sulle Amazzoni tutte la paternità che nella tradizione è attribuita alla sola Penthesilea), si risponde che lo stesso vale per Atalanta, discendente di Zeus (34-37).

38-41. Il discorso genealogico inaugura la sezione dell'argomentazione più specificamente dedicata all'educazione ricevuta da Atalanta, presentata come naturale in base alla sua discendenza, in quanto figlia di un eroe e discendente di Zeus: al primeggiare dei suoi padri corrisponde il suo essere straordinariamente virile e forte, diversa dalle altre donne.

39s. Il proverbio a cui si fa esplicitamente riferimento è 'tale padre tale figlio', secondo la tradizione tratto da Varrone dalla satira menippea³⁵⁵. La versione greca del detto, conservata nella raccolta di Macario Crisocefalo, 8.43 (CPG 2.220) è: «τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον ἐπὶ τοῦ ὁμοίου».

41-44. In risposta all'obiezione espressa nella *Refutatio* in merito alle libertà concesse ad Atalanta dal padre, l'educazione data da Oineo all'eroina appare, oltre che naturale, imitazione³⁵⁶ di un modello illustre come quello di Zeus con la figlia Atena. Viene usato a questo proposito il verso omerico già usato nella ἀνασκευή in senso opposto: è infatti chiarito che *Il.* 5.428 («οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμήϊα ἔργα») non si riferisce ad Atena (di cui sono riconosciute poco dopo le doti guerriere) ma alla sola Afrodite. Si noti che la citazione del verso omerico (reso: «οὔτι σοι, τέκνον, πολεμήϊα ἔργα δέδοται»), oltre a non essere perfettamente letterale, differisce leggermente anche dalla versione che ne è data in *Ref.* 49 («ᾧ τέκνον, οὔτι τοι πολεμήϊα ἔργα δέδοται»).

45-53. Un'apostrofe (45s.: «μη θαυμάσης εἰ [...]») indirizzata al lettore/ascoltatore lo esorta a non sorprendersi per la scelta di Oineo di permettere ad Atalanta di vagare per i monti e spiega che le sue uscite di caccia avvenivano alla presenza di una serie di attendenti che fungevano sia da maestri che da protettori della ragazza. A sostegno dell'educazione scelta da Oineo è portato anche l'*exemplum* di Artemide che girovagava da sola nelle sue uscite di caccia senza che Pan o altre creature osassero aggredirla (o avendo comunque i mezzi per difendersi e/o fuggire, come ricordato nel periodo ipotetico dei r. 52-53).

³⁵⁴ L'episodio era narrato nell'Etiopide, il cui primo frammento narra l'arrivo delle Amazzoni (*Aethiopsis* fr. 1 West-Bernabé: «ὡς οἱ γ' ἀμφίεπον τάφον Ἑκτορος· ἦλθε δ' Ἀμαζών, | Ἄρης θυγάτηρ μεγάλητορος ἀνδροφόνου») ed è ripreso in diverse opere di argomento epico (e.g. Ditti Cretese, Quinto Smirneo). All'epoca di Basilace è ripreso anche da Tzetze (e.g. *Theog.* 567).

³⁵⁵ Cfr. CPG 2, p. 220 in *apparatu* ad 43.

³⁵⁶ Sembra inappropriato interpretare «τὸν ζῆλον» (43) come una vera e propria invidia di Oineo nei confronti di Zeus (cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 115: «jealous of Zeus's daughter Athena») piuttosto che come una sana imitazione del padre.

Al r. 47, sono state conservate le forme ὡς [...] ὡς (associate all'oggetto del verbo) tradite dai codici e mantenute da Walz e B.G. (al posto delle forme ὠς [...] ὠς stampate da Pignani).

Al r. 50 il genitivo αὐτοῦ (riferito a Oineo) stampato dagli editori proviene dal solo **P**, mentre **Ba** e **W** concordano sull'accusativo αὐτούς (riferito agli attendenti). Si è preferito il genitivo in quanto grammaticalmente poizore, ma si rileva che l'accusativo doveva essere proprio dell'antigrafo.

Ai r. 45 e 51, i verbi προσσπέσκωψεν e ὀρειφοιτᾶ risultano essere hapax.

53-63. Viene qui trattata la decisione di Atalanta di rimanere vergine. Mi pare fuori strada l'interpretazione di B.G. per cui il soggetto di ἐνόμισε (54) sia un immaginario interlocutore scettico³⁵⁷: è piuttosto Atalanta stessa a decidere di non cedere mai a Eros, giudicando un eventuale innamoramento come qualcosa di stupido e degradante rispetto ai suoi natali (54-56). La sua posizione è presentata come estremamente ragionevole: non rifiuta a priori l'innamoramento (57: «κἄν ἔπαθέ τι τοιοῦτον»), ma si riserva di cambiare idea nel caso della possibilità di un matrimonio conveniente al suo rango (57: «τὸ τοῦ γάμου σεμνόν»). Che questa sia la posizione di Atalanta è confermato, oltre che dalla *vulgata* del mito, dall'espressione «εἰ γὰρ δὴ μὴ τοιαύτην εἶναι δώσομεν» (r. 59), dove per *tale* (τοιαύτην) si deve intendere determinata a mantenere la verginità. Il passo con cui la sezione termina insiste proprio sul fatto che a proteggere la verginità di una ragazza è prima di tutto la sua volontà: se la ragazza è casta (63: «σωφρονοῦσαν», come lo è Atalanta), porrà anche uscire a caccia sui monti e restare illibata, se invece non lo è (62: «οὐ σῶφρονα»), neanche la reclusione in casa sarà sufficiente a custodirla.

64-75. L'argomentazione passa poi a trattare la velocità di Atalanta, presentata come non sorprendente. Si ha una risposta diretta all'interrogativa (61s.) con cui inizia la rispettiva sezione dell'ἀνασκευή, che obietta che velocità e bellezza non coesistono. La κατασκευή argomenta, al contrario, che velocità e bellezza sono spesso assegnate insieme dalla natura (64-68) e presenta come *exempla* a sostegno di questa tesi tre eroi omerici noti per la loro velocità: Achille, Antilocho e Aiace d'Oileo (definito al r.70 con l'epiteto «Λοκρός», 'di Locride', dalla sua terra d'origine). I tre eroi vengono presentati con tre coppie di proposizioni simmetriche (attributo + ἦν [sottinteso nell'ultima proposizione] + soggetto, ἀλλά + proposizione).

Al r. 70 compare il poliptoto «ἄρετὴν ἀρετῆ», frequente nella prosa bizantina, che Basilace doveva certo avere in mente in quanto incipit della σύγκρισις di Aftonio (Aphth. *Prog.* 10.4).

71-75. Si parla successivamente del ruolo determinante che l'allenamento ha nello sviluppo della velocità: questa volta l'*exemplum* è tratto da una favola di Libanio (Lib. *Prog.* 1.2), quella del cavallo e della tartaruga. Nel μῦθος un cavallo viene sfidato da una tartaruga a gareggiare nella corsa: arrogante e sicuro di vincere, il cavallo non si

³⁵⁷ Beneker-Gibson 2016, p. 117: «As for the fact that she fell in love, our critic thought that this was reflective of a baser character». Coglie invece nel segno Pignani 1983, p. 303: «questo ella ritenne proprio di un animo spregevole e allo stesso tempo indegno della sua stirpe».

prepara minimamente alla gara e il giorno prefissato, viene sconfitto dalla tartaruga, che invece si era allenata senza tregua. La sezione si conclude con due interrogative (73-74) cui segue la risposta (75). La proposizione «Φιλοτιμίαν καὶ τοῦτο λογιστέον ἢ θετέον εἰς ἄσκησιν» va a confluire, nelle edizioni, all'inizio della sezione successiva, ma sembra piuttosto dover essere considerata come risposta alle interrogative sulla vittoria della tartaruga, in quanto ne enuncia gli elementi chiave, l'ambizione e la pratica. L'interpunzione dei manoscritti, ben marcata dopo ἄσκησιν e assente prima di φιλοτιμίαν, sembra corroborare questo posizionamento.

76-117. Seconda macro-sequenza argomentativa: il bando di gara

76-82. Giunta l'ora delle nozze, Atalanta si concentra solo sulla sua velocità (78) e trascura ciò che normalmente interessa ad una giovane prossima alle nozze: ciò che è trascurato (i doni, la stirpe, l'aspetto) è espresso in una serie ternaria e sinonimica di azioni (77s.: «ὀλίγα ἐφρόντιζε [...] οὐ περιείχετο [...] λόγον ἐποιεῖτο βραχύν»). La scelta della velocità viene imputata a una triplice causa: la constatazione della sua importanza nella caccia, a lei cara, l'idea di opporre a Eros, alato, piedi alati, e la possibilità di evitare il matrimonio proprio grazie alla velocità.

Al r. 80, il participio φυλοκρινήσασα è tradito in tre diverse grafie: **W** ha quella più regolare φυλοκρινήσασα, mentre **Ba** e **P** hanno, rispettivamente, φυλλοκρινήσασα (da φυλλοκρινέω, forma diffusa in età bizantina soprattutto a partire dall'XI secolo³⁵⁸) e φιλοκρινήσασα (mantenuto da Walz).

Al r. 81, il nominativo πτηνός di **W** a fronte dell'accusativo πτηνούς di *x* (e degli editori, in questa sede comunque preferito) potrebbe non essere un errore ma un nominativo concordato con αὐτή, dato che l'aggettivo πτηνός è attestato, oltre che nella forma a tre uscite, anche come aggettivo a due uscite (πτηνός, -όν). Questo renderebbe più stretto il parallelismo tra Atalanta e Eros attribuendo direttamente alla ragazza la qualifica di 'alata' (come già in *Ref.* 62: «καλή [...] καὶ τοὺς πόδας πτηνή»).

L'espressione «ὡς ἀπὸ τῶν ποδῶν τὰς χεῖρας φυλοκρινήσασα» non è di facile traduzione: se il verbo φυλοκρινέω, letteralmente 'distinguere', è usato nel senso di 'preferire', ci si aspetterebbe non «ἀπὸ τῶν ποδῶν τὰς χεῖρας» ma il contrario, dato che è indubbio che Atalanta curasse particolarmente la velocità delle gambe. Una possibilità alternativa è quella di intendere φυλοκρινέω come 'porre da parte' e quindi come 'trascurare', sulla scia dei verbi esprimenti noncuranza di poco precedenti (rispetto ai quali sarebbe una *variatio* retorica). Il passo deve comunque essere interpretato come l'indicazione di una preferenza da parte di Atalanta delle sue gambe forti e allenate rispetto alle braccia (le braccia tradizionalmente ritenuti un elemento caratteristico della bellezza femminile convenzionale).

82-88. Le azioni di Atalanta sono introdotte da un'interrogativa retorica rivolta a un interlocutore fittizio. Tutto il paragrafo si articola poi in un triplice botta e risposta in cui si alternano le tre aspettative 'di normalità' dell'interlocutore (fare come le altre,

³⁵⁸ Cfr. *LBG*, s.v. φυλλοκρινέω.

accettare i doni offertile, assistere passivamente alla competizione tra i pretendenti) e le caratteristiche e le scelte di Atalanta, di cui si sottolinea la razionalità. Due volte su tre, le repliche all'interlocutore sono introdotte da ἀλλά (83, 87).

88-96. La sezione spiega le ragioni per cui la competizione, per volontà di Atalanta, avviene nella corsa. Si tratta di un compromesso tra la sua indole mascolina, resa tale dall'educazione ricevuta, e le convenzioni imposte dal genere di appartenenza: Atalanta rifiuta il combattimento corpo a corpo (che sarebbe stato sconveniente, ἀπρεπὲς [89]) e il duello con le armi (troppo virile, ἄρρενωπότερον [90]), tipi di gara più adatti ad un'Erinni inferocita che a una ragazza (91). Il compromesso è reso esplicito ai rr. 93-96: Atalanta deve mediare tra il suo status di παρθένος (94), che richiede le nozze, e quello di eroina (95: ἠρωΐδων κεφάλαιον), che richiede un'impresa che eguagli la virtù guerriera di Meleagro. Meleagro è definito fratello di Atalanta, a conferma della paternità attribuita ad Oineo: questa parentela viene riaffermata a breve distanza da Atalanta stessa (97-98). Nella tradizione mitica, come già ricordato, Atalanta e Meleagro non erano fratelli, ma collaborarono in occasione della caccia al cinghiale Calidonio (ferito da Atalanta e ucciso da Meleagro): l'eroe si innamorò di lei e le donò la pelle della bestia (cfr. Apollod. *Bibl.* 1.8.2; Diod. Sic. 4.34.3-4).

96-103. La *confirmatio* mette in scena a questo punto il discorso che si immagina essere pronunciato da Atalanta in occasione dell'annuncio del bando di gara (97-101): ritorna qui in modo ancora più esplicito il contrasto tra il suo status (τρόπος, per cui potremmo forse parlare di 'genere') e il suo sesso (φύσις), riassunto nell'espressione: «φέρω τρόπον ἄρρενα, κἄν τὴν φύσιν ἔχω θήλειαν» (99) e ripreso poco dopo nell'opposizione di ciò che le è necessario in quanto donna (99s.: ὡς γυναῖκα) e in quanto cresciuta come un uomo (100: ὡς κατ' ἄνδρα τραφεῖσαν). Nell'opposizione prevale la φύσις, che impone il γάμος: ne risulta un γάμος raggiunto con modi virili (101: ἀνδρικώτερον).

103-109. Viene introdotto come precedente della competizione, l'*exemplum* di Deianira, considerata sorella di Atalanta (in quanto anche lei, come Meleagro, è tradizionalmente considerata figlia di Oineo). L'episodio è raccontato da Apollodoro in *Bibl.* 1.8.1; 2.7.5: Eracle e Acheloo, entrambi innamorati di Deianira, si scontrarono per ottenere la sua mano e prevalse Eracle. Nell'etopea, è Deianira stessa a organizzare la contesa e a porsi come premio, ispirando Atalanta. È interessante notare come in Apollodoro, Deianira stessa sia presentata con tratti virili, dato che si dice guidasse il carro e combattesse (Apollod. *Bibl.* 1.8.1: «αὕτη δ' ἠνιώχει καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ἤσκει»). Rispetto a quanto organizzato da Deianira, Atalanta cambia un solo tratto essenziale: non vuole avere soltanto il ruolo passivo (106: κεῖσθαι) di premio, ma essere tra gli sfidanti (107: ἀθλητής); anche questo è imputato all'educazione ricevuta (108: «ὄτι καὶ τὴν τροφήν πρότερον»), per il quale bisogna sottintendere il precedente δηλλάττετο).

109-117. La lunga sezione dedicata al bando di gara si conclude con paragrafo che risponde direttamente all'obiezione sollevata in *Ref.* 72-76 a proposito dell'insensatezza di un bando pubblico. La *confirmatio* si rivolge ancora una volta all'interlocutore

fittizio, cui si riferiscono gli imperativi συλλόγισαι (109) e λόγισαι (113), e argomenta che il bando era, sì, pubblico, ma all'interno di una limitata cerchia di persone atte a soddisfare dei 'requisiti minimi' di stirpe, censo, valore guerriero. Le categorie rientranti in questo novero sono elencate con una triplice anafora di «ἀλλὰ πρὸς + accusativo» (109s.) seguita da un nominativo (110s. : «οἱ [...] ἔχοντες»): si tratta di re, eroi, discendenti di Zeus e uomini che si sono distinti per il valore conferito dalla discendenza divina, tutti caratterizzati da una bellezza simil-divina (111-113); un elenco delle categorie ammesse è ripetuto nella triplice protasi del periodo ipotetico (113-116). Ai rr. 116-117 vengono fornite due spiegazioni in favore della logicità della preselezione: contro uomini inferiori, una vittoria non sarebbe stata abbastanza degna di nota e una sconfitta sarebbe stata una terribile umiliazione, era quindi necessario che Atalanta si misurasse con uomini alla sua altezza.

118-158. Terza macro-sequenza argomentativa: Ippomene e il suo stratagemma

118-122. Inizia l'ultima macro-sezione argomentativa della κατασκευή, incentrata su Ippomene e sul suo stratagemma. Caratteristica saliente di Ippomene è la σοφία, l'astuzia con cui sopperisce alla sua probabile inferiorità nella corsa per assicurarsi la vittoria: si susseguono nel passo termini che con σοφία sono etimologicamente connessi: σοφίζω (120), σοφός (123), σόφισμα (125); molti di essi erano già presenti nella sezione corrispondente dell'ἀνασκευή, dove Ippomene veniva in più definito σοφιστής (*Ref.* 94)

120. L'espressione «τὴν νίκην σοφίζεται» compare identica in *Ref.* 21.

L'argomentazione ai rr. 120-122 replica all'obiezione posta interrogativamente in *Ref.* 98-100: Ippomene non era affatto lento nella corsa (120s.: «εὖ μὲν γὰρ ἐπεφύκει τοὺς πόδας»), ma le sconfitte inflitte da Atalanta agli altri sfidanti lo fecero dubitare delle sue possibilità di vincere e propendere per l'uso di uno stratagemma che gli assicurasse la vittoria.

122-126. *Ref.* 89 chiedeva, provocatoriamente: «πόθεν εἰς νοῦν ἔλαβε τὸ μηχανήμα;». Si ha qui la risposta, che rimanda quasi catechisticamente alla domanda: lo stratagemma è ispirato da Eros (124s.: «ἐπιπνεύσαντος Ἔρωτος, εἰς νοῦν λαμβάνει τὸ σόφισμα»), si noti la ripresa dell'espressione εἰς νοῦν λαμβάνω). Ippomene apprende l'astuzia (123: γίνεται σοφός) dopo essersi rivolto ad Afrodite e averne supplicato il figlio Eros; la lista delle sue azioni è ancora una volta triplice: «ὄρᾳ [...] ἰκετεύει [...] ζητεῖ». Il ruolo attivo di Afrodite ed Eros nell'ispirare lo stratagemma di Ippomene è suggellato dalla forma con cui il giovane decide di plasmare l'oro: gli dà infatti la forma una mela (o meglio, di più mele), frutto simbolo di Afrodite fin dal giudizio di Paride.

123. Al posto dell'articolo femminile τὴν di *x*, mantenuto da tutti gli editori, si è scelto il maschile τὸν (di **W**). In questo modo il sostantivo παῖδα va a riferirsi a Eros, in quanto figlio di Afrodite, e non ad Atalanta, che qui non avrebbe ragione di essere chiamata παῖς: infatti, in entrambi gli esercizi è definita così solo in relazione ad Oineo, di cui è appunto figlia, e diversamente, in quanto giovane donna, è sempre chiamata

κόρη ο παρθένος. È stata cambiata anche l'interpunzione del passo³⁵⁹; il verbo ὄρᾳ è stato riferito a «πρὸς Ἀφροδίτην».

126-142. La messa in opera dello stratagemma di Ippomene viene descritta in modo molto dettagliato e ripetitivo³⁶⁰, in risposta alle obiezioni sulla procedura sollevate in *Ref.* 98-103. Ippomene porta con sé svariate mele d'oro e le dosa lungo la gara: lascia cadere la prima proprio al momento della partenza (140: «ἅμα τῆς βαλβίδος ἐξήλλοντο»), portandosi in vantaggio, e sta attento a conservare questo vantaggio lasciando cadere una mela ogni volta che Atalanta, raccolta la precedente, sta per raggiungerlo. Questo (alquanto buffo e sofisticato) *modus operandi* non è un'innovazione di Basilace, ma è tratto da Libanio, che in un δῆγμα su Atalanta (*Lib. Prog.* 2.33³⁶¹) ne descrive l'applicazione allo stesso modo. Che l'esercizio di Libanio fosse noto a Basilace è indubbio, dato che ne è evidentemente una fonte: il δῆγμα e questa sezione della *confermatio* condividono infatti lo stesso impianto: la paura generata dalle numerose vittorie riportate da Atalanta (*Conf.* 121s.-123; *Lib. Prog.* 2-33.1), la richiesta d'aiuto ad Afrodite (*Conf.* 124; *Lib. Prog.* 2.33.1), l'esecuzione dello stratagemma (*Conf.* 127-143 *passim*; *Lib. Prog.* 2.33.2); i due passi mostrano inoltre somiglianze lessicali.

L'asserzione al r. 126s. sulla forma e sul materiale prescelti ha un parallelo preciso con quanto si dice in *Eth.* 14.24s.: «μῆλον ὡς ὀπώρα Ἔρωτος, χρυσὸς ὡς θεοῦ χρυσῆς ἀνάθημα».

Il passo risponde anche ad un'altra domanda, quella di *Ref.* 92s. sul perché Atalanta, dopo aver rifiutato i doni, avrebbe voluto fermarsi per raccogliere dell'oro. La *confirmatio* argomenta che non si tratta di desiderio dell'oro ma di una volontà di ostentazione (finita male): la ragazza vuole infatti dimostrare di poter vincere la corsa anche fermandosi a raccogliere i pomi caduti e, così facendo, finisce per perderla. Questa motivazione, spiegata ai rr. 130-132, verrà ripresa nel passo specificamente dedicato al rifiuto dei doni (148-150).

143-147. Lo stratagemma di Ippomene viene presentato come analogo a quello – molto più brutale – impiegato da Medea, già imbarcata sulla nave Argo, per creare e mantenere la distanza tra sé e il padre Eeta, che inseguiva la nave. La fonte dell'episodio è ancora una volta Apollodoro: in *Bibl.* 1.9.24, racconta che Medea, inseguita da Eeta durante la fuga, uccise e fece a pezzi il fratello Apsirto,

³⁵⁹ Viene meno in questo modo il riferimento alla vista di Atalanta (che del resto è già sicuramente avvenuta, dato che Ippomene è conquistato dalla sua bellezza: cfr. al r. 119: «οἷς μὲν γὰρ τοῦ κάλλους ἐάλω»). Cfr. invece Beneker-Gibson 2016, p. 123: «he became a clever suitor thanks to Aphrodite. He saw the girl, asked for Love's help, sought assistance [...]».

³⁶⁰ Si notino per esempio le pericopi «ἤκεν ἡ κόρη πάλιν ἐγγύτερον» (134) e «καὶ τῆς κόρης ἠκούσης ἔγγιον» (141), sovrapponibili anche dal punto di vista lessicale.

³⁶¹ *Lib. Prog.* 2.33 (Περὶ Ἀταλάντης): «(1) Πολλοὶ μὲν ἐκείντο μνηστήρες ὑπὸ Ἀταλάντης ἠττηθέντες ποδοκεία τῆς κόρης, ἔδει γὰρ ἠττώμενον μὲν ἀποθανεῖν, νικῶντα δὲ γαμεῖν, Ἴππομένης δὲ ταύτης ἐπιθυμῶν, δεδιὼς δὲ τὸν κίνδυνον δεῖται τῆς Ἀφροδίτης συμπαῤῥα. Ἡ δὲ ἔδωκε τὰ χρυσᾶ μῆλα καὶ εἶπεν ὁ γρηῖ ποιεῖν ἐν τῷ δρόμῳ. (2) Ὡς οὖν ἔθεον, ὁπότε πλησίον ἡ κόρη γένοιτο, μῆλον ἠφίει, ἡ δὲ ἐθαύμαζε τε καὶ ὑπολειπομένη τὸ μῆλον ἀνηρεῖτο, ἐγγιζούσης δὲ πάλιν τὸ αὐτὸ ἐδράτο. Καὶ διὰ τοιοῦδε σοφίσματος Ἀταλάντη μὲν εἶχε τὰ μῆλα, Ἴππομένης δὲ Ἀταλάντην».

sparpagliandone i resti in mare: Medea riuscì a fuggire indisturbata proprio poiché Eeta si fermò per recuperare i resti del figlio e dar loro sepoltura, rallentando per questo motivo l'inseguimento. L'*exemplum* si conclude con uno dei parallelismi speculari cari a Niceforo (147s.): come allora una donna (Medea) ingannò un uomo (Eeta), in questo caso con lo stesso espediente un uomo (Ippomene) ingannò una donna (Atalanta).

148-157. Dal r. 148 in poi la testimonianza del *Laurentianus* (**L**) si aggiunge a quella di **Ba**, **P** e **W**. La parte conclusiva della macro-sequenza argomentativa previene l'obiezione dell'interlocutore fittizio (che riporta come discorso indiretto ai rr. 148s.) e dialoga con *Ref.* 90-93 spiegando perché la scelta di raccogliere le mele d'oro non abbia nulla a che vedere con il desiderio dei doni preziosi delle nozze (l tema era già stato anticipato precedentemente, cfr. 130-132). Prosegue poi con la descrizione della reazione di Atalanta alla sconfitta, accolta con gioia (151: ἔχαίρει): si immagina che Ippomene, come un più moderno Paride, abbia dimostrato il suo amore intitolando le mele lanciate "alla più bella" e che Atalanta, lusingata, abbia ceduto più che volentieri la vittoria a Ippomene (è da intendersi in questo modo la pericope «τοῦ τάχους ἂν τὴν κόρην ἐξέλυσε» al r. 155)³⁶². Entrambi gli editori moderni hanno scelto per i passi ai rr. 150-155 un'interpunzione interrogativa, non presente nell'ed. di Walz, che non si è considerato necessario mantenere: sembra piuttosto che queste righe presentino, sotto forma di periodi ipotetici, una serie di supposizioni possibili ma non confermabili incentrate sulla stretta analogia stabilita tra Atalanta e Afrodite intorno alle mele d'oro. Tale analogia verrà ripresa in *Eth.* 29.

149. L'accordo di **P** (e presumibilmente di **Ba**, che in questo punto è illeggibile) con **L**, permette di ricostruire come lezione originaria il loro nominativo ἡ συλλογή (stampato da Walz) al posto dell'accusativo εἰς συλλογὴν di **W** (stampato da Pignani e B.G.). Il nominativo ἡ συλλογή sarebbe quindi soggetto del verbo ἦν, e i nominativi ἀπάτη, πόθος, e κόμπος sarebbero i suoi predicativi.

159-162. Epilogo

159-162. L'esercizio si chiude con un breve epilogo che afferma che i fatti esposti sono assolutamente credibili in quanto il loro racconto è ispirato dalle Muse; gli scettici vengono paragonati a dei folli che, a costo di contraddire la loro stessa percezione, affermano che il pane non nutre. Si noti che la pericope conclusiva, contenente la similitudine, si apre e si conclude con de forme dello stesso verbo (ἰσχυρίζω) che la racchiudono a cornice (161: ἰσχυρισαίμην, 162: ἰσχυριζόμενοι).

160. Si è preferito l'accusativo αὐτούς, di *x* (stampato da Walz), al posto del nominativo αὐτός, di **W** (scelto da Pignani e B.G.).

³⁶² Appare in accettabile l'interpretazione di Pignani 1983, p. 306: «Se quegli invece avesse alla bella attribuito il pomo della velocità, avrebbe vinto la fanciulla?», che intende τοῦ τάχους come retto da τὸ μῆλον e non da ἐξέλυσε [ἐκλύω τίνα τινός = liberare qualcuno da qualcosa = indebolire in qualcuno qualcosa].

161. Appare curiosa l'immagine del dire che 'il pane non sazia ma brucia'³⁶³, che indica, evidentemente, il fatto di sostenere una palese assurdit .   verosimile che vi sia dietro un'espressione proverbiale o idiomatica che la rendesse familiare.

³⁶³ Non pare calzante la traduzione di Pignani 1983, p. 307: «pretendendo di bruciare il pane, non di mangiarlo».

Ἐγκώμιον

Encomium

Ἐγκώμιον κυνός

Οὐ δειλιάσω τὸν Μῶμον οἷς ἐπαινέσαι τὸν κύνα προήρημαι· οὐδὲ γὰρ οὕτω
κάγω πρὸς τὴν Διονύσου μανίαν ἐκκυλισθήσομαι, ὡς καὶ θεὸν αὐτὸν
ἀπεργάσασθαι· εἰ γὰρ τις ἐπαινέσαι τι προαιρούμενος καὶ τοῖς ἀδυνάτοις
ἐγχειροίη κατασεμνύνειν ἀπίθανα καὶ τὰ προσόντα πάντως ἐργάζεται. Τοὺς
5 τοιούτους ἐπισκώπτων οἶμαι κάκεϊνος ὁ σοφιστής, ὁ Σύρος ὁ γελοιαστής, ὁ
φιλοπαίγμων ὁ κωμικός, εἰς οὐρανοὺς ἀναγαγόντα Διόνυσον τὸν κύνα τῆς
ἐρωμένης ἐπλάσατο, καὶ Μῶμον εἰρωνευόμενον ἐπ' αὐτῷ. Ἐγὼ δ' ἄλλ' ὅτι μὲν
θεὸς αὐτός ἐστιν οὐκ ἐρῶ, θεοῖς δὲ τοῦτον φίλον ἀποφηνάμενος,
συμμαρτυροῦσαν πάντως ἔξω καὶ τὴν ἐνάργειαν Ἐπιφέρεται μὲν γὰρ καὶ τόξον
10 καὶ φαρέτραν ἢ Ἄρτεμις, ἀλλὰ καὶ κύνας ὀπαδοὺς προσεπάγεται, κἀντεῦθεν τὸ
τῆς κυνηγεσίας ὄνομα προσεκλήσατο. Ἐπεὶ δ' ἐκ θεῶν ἀνθρώποις τὰ κάλλιστα,
καὶ εἰς αὐτοὺς τὸ πρᾶγμα μεταπεφοίτηκε, κάλλιστον οἶμαι πάντων ὅσα μετὰ τὸν
ἄνθρωπον.

Βασιλεῦσι μὲν ἀκραιφνεστάτην ἀφοσιοῦται τὴν ἡδονήν, ἵνα μὴ λέγω καὶ
15 τοῖς λοιποῖς ὀπόσοις ἔργον κυνηγεσία· καὶ κατατρέχει μὲν ἐλάφων καὶ λαγῶν
καὶ τῶν λοιπῶν κνωδάλων τῶν ἐπὶ γῆς, ἐξ ὧν ἐτοιμάζει βασιλικῆ τραπέζῃ τὸ
ἀβροδίαiton, τὸ δὲ γε καινότατον, ἐνεργοῦσαν ἔχει τὴν ὄσφρησιν, ὀπόσα δὴ καὶ
τὴν ὄρασιν. Ἐκρύβη γὰρ τι τῶν ὀφθαλμῶν, καὶ περὶ μέσην λόχμην ἐκπέφευγεν,
ἀλλ' οὕτως προβάλλεται μὲν ἐτέραν δύναμιν ὀφθαλμῶν, διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ
20 ὕλην ἐρχόμενος, κάξιγνοσκοπούμενος καὶ ῥινηλατῶν ὡς εἶπειν. Ἦδη δέ που καὶ
τὸν δραπετήν αὐτοῖς ἐκγόνοις κατέλαβε, καὶ πάνθ' ὁμοῦ ληϊσάμενος μέγα τι
κυδιόων πρὸς τὸν δεσπότην ἠγάγετο· εἶδον ἐγὼ καὶ τὴν φύσιν αὐτὴν αὐτὸν

Cod. S; Edd. Miller, Pignani, Beneker-Gibson

19 *Od.* X 150: διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην || **20** *Soph. Ai.* 997: κάξιγνοσκοπούμενος (et *Trach.* 271) | *Soph. Ichneut.* 314.94: ῥινηλατῶν || **23** *Soph. Ai.* 168: πτηνῶν ἀγέλαι et *Eur. Ion.* 106: πτηνῶν τ' ἀγέλας

Tit. τοῦ βασιλακῆς κυροῦ Νικεφόρου ἐγκώμιον κυνός x || **9** ἐνάργειαν scripsi : ἐνέργειαν S edd. || **19** πυκνὰ S^{sl} : πολλὰ S¹ edd. || **23** <ἀγέ>λαις B.G. ex Hör. ἀγέ- *perit* S : <εἶ>λαις Miller Pignani

βιαζόμενον, καὶ ταῖς πτηνῶν <ἀγέ>λαις ἐπιτιθέμενον. Οὐκ οἶδε πόνος ἔχειν τὸν
θηρευτὴν ἀνέστιον εἰληθερούμενον πανημέριον· *τερπωλὴ γὰρ ἔπεται θήρη πλέον*
25 *ἤεπερ ἰδρώς* κατὰ τὸν Κίλικα ποιητὴν, ὅπου δὲ κέρδος μεθ' ἡδονῆς, ἐκεῖθεν
ἐκποδῶν καὶ πόνος καὶ κάματος.

Βούλει καὶ ὡς ἐν πίνακι τῷ λόγῳ τὰ τῆς θηρευτικῆς διαγράψω σοι. Φέρεται
μὲν ὁ θηρευτὴς ἰπαζόμενος, ἐπιθωῦζων τὰ κυνηγητικά, κύκλῳ δ' ἄμφ' αὐτὸν οἱ
κύνες παρομαρτοῦσιν, οἷα περὶ στρατηγόν τι στρατόπεδον ἐτοιμαζόμενον εἰς
30 παράταξιν· ὀπηνίκα τὸν μὲν ἴδης περὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ κυλινδούμενον, καὶ τι
θωπευτικὸν προσκνυζόμενον· τὸν δ' αὖθις τοὺς πόδας γυμνάζοντα καὶ πρὸς
ἐτέρους περὶ τάχους ἀνθαμιλλάσθαι φιλοτιμούμενον· ἕτερον τοῖς περὶ τὸν
τράχηλον ἀναδέσμοις ἐπαγαλλόμενον καὶ ταῖς ψηφῖσι γαυρούμενον καὶ τοῖς
χρυσοειδέσι ρυτῆρσιν ἐναβρυνόμενον, ἠδεῖαν ὄψιν τοῖς θεωμένοις εἰ μὴ πού τις
35 ἐξ ἀδάμαντος τὴν καρδίαν κεχάλκευται, γλαυκὴ τε τοῦτον ἔτεκε θάλασσα. Ἐπὶ
δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν τῆς θήρας τόπον ἀφίκωνται, πεδιάδα τινὰ φημι
θηροτρόφον ἢ που τυχὸν καὶ ἀκρόρειαν, ἴστησι μὲν περὶ αὐτὸν τοὺς πάντας ὁ
θηρευτὴς μάχης ἀκόρητον ἐνορῶντας· ἔπειθ' ὡς ἐκ βαλβίδος ἀφείμενοι τινος,
ἅπαντες ἀολλέες περὶ τὴν ὕλην ἐμπίπτουσιν. Ἀλλὰ γὰρ ὅλοις μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς
40 πρὸς τὴν γραφὴν ἐνατένιζε· εἰ δὲ καὶ μὴ Ἀπελλῆς τις ἐστὶν ἢ καὶ Πραξιτέλης ὁ
ζωγραφῶν, κἀντεῦθεν αὐτὸς μηδὲν τι τῶν χρωμάτων καὶ τῆς γραφῆς ὡς ἀτέχνου
πρὸς εὐφροσύνην ἀπόναιο· τὸ γοῦν τῆς ἱστορίας σοι γλαφυρὸν οὐκ ἀμυδρὰν
εὐρήσεις τὴν ἡδονὴν προτεινόμενον. Ὅρα λοιπὸν τοὺς μὲν ἐλάφοις
ἐπεισπεσόντας, καὶ κεραῖζομένους ταύτας οὐκ ἀγεννῶς, ἕτερον ὅλην φάλαγγα
45 λαγωῶν στυφελίζοντα, καὶ τὸν ὀπίστατον αἰὲν ἀποκτείνοντα, ἕτερον κάπρω
κρυερῶ πρὸς βίαν ἐπιτιθέμενον, καὶ τοῖς ὁδοῦσιν ὡς δόρασιν ἀπανταχόθεν
καταδαρδάπτοντα, ἕτερον ἐτέροις ὡς ἔτυχε συμπλεκόμενον. Ἐπὶ δὲ ποτε καὶ
καταλῦσαι δέοι τὸν μαχησμὸν κεκορημένους δηϊοτήτος, ὅρα τὸ τῆνικαῦτα θέαμα
ἠδιστον· οὐδένα κενὸν ἐπανιόντα καὶ ἄπρακτον, ἀλλ' ἅπαντα τὸ θηραθὲν
50 ἐφελκόμενον καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν δεσπότην ὡς φορολόγον ἐπάγοντα. Οὕτω

24s. Opp. *Hal.* I 28: *τερπωλὴ δ' ἔπεται θήρη πλέον ἤε περ ἰδρώς* || 28 *Eth.* 14.10: *ἐπεθώυξα τὰ κυνηγητικά* || 35 *Pind. Fr.* 123.5: *ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαναν καρδίαν* | *Hom. Il.* 16.34: *γλαυκὴ δέ σε τίκτε θάλασσα* || 45 *Hom. Il.* 8.342; 11.178: *αἰὲν ἀποκτείνων τὸν ὀπίστατον*

πάντα λαμπρὰ καὶ χαρίεντα, κὰν μόνον εἰς ἀκοὴν μὴ καὶ τὴν ὄψιν αὐτὴν γενήσονται τινὶ τὰ τοῦ πράγματος· ὅλας ἰμέρου πηγὰς καὶ μόνον ἀναστομοῖ τὸ διήγημα.

Καὶ ταῦτα μὲν τὰ δημόσια κὰν τοῖς ὑπαίθροις γινόμενα, τὰ δὲ κατ' οἴκους τίς
55 μὴ θαυμάσεται καὶ ταῦτα μηδὲν τῶν ἔξω πρὸς ἡδονὴν ἀποδέοντα; Ἦδη μὲν οὖν
προφθάσας ἐδήλωσα, <οὐ>δενὸς ἀπάντων ὅσα μετὰ τὸν ἄνθρωπον, τὸν κύνα
τοῖς προτερήμασιν ἐλαττοῦσθαι· τὸ δὲ γε νῦν ῥηθησόμενον οὐ μόνον
ἀκριβεστέραν τὴν περὶ τούτου πίστιν ἐργάσεται, ἀλλ' ἤδη τι καὶ θάμβος τοῖς
ἀκροωμένοις προσεπαφήσει. Πάντων γὰρ τῶν ἀλόγων ἀξύμβατον πάντη τὴν
60 ἀλογίαν δυστυχησάντων, τῇ λογικότητι μόνος ὁ κύων, ἀλλὰ μὴ ταραχθῆς πρὸς
τὴν ἀκοήν, ἐφεύρηταί τι κἀνταῦθα πλεονεκτῶν· ἵππος μὲν γὰρ χρεμετίσας καὶ
μυκησάμενος βοῦς, καὶ βληγησάμενος ἀρνειός, ἀλόγως οὕτωσιν τὸν ἀέρα
πλήττειν νομίζονται τῷ τῆς φωνῆς ἀσημάντῳ καὶ περιττῷ· τοῦ δὲ κυνὸς
ὑλακτῆσαντος προσυπεσήμεναι τι τὸ φώνημα, καὶ παρουσίαν ξένων ἐδήλωσεν,
65 ὡς εἴ γε καὶ διηρθρωμένα λέγειν ἡδύνατο, τάχα καὶ· «Τίς πόθεν εἰς;» ἕκαστον
προσεπήρητο. Τοιαῦτα δ' ἂν οἶμαι καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν δεσπότην ἐφθέγγετο· «Τίς
ἢ τοσαύτη σοι τῶν πέριξ τουτωνὶ φραγμῶν ἐπιμέλεια, δέσποτα; Τίς ἢ τῶν πυλῶν
προσοχή, καὶ τῶν κλειδῶν ἢ φροντίς, καὶ τὸ πρὸς ταῦτα δαπανηρόν; Μηδὲν σοι
τούτων μελέτω· ἐγὼ σε καὶ ὡς πυλωρὸς φυλάξω καὶ ὡς δορυφόρος
70 περιφρουρήσω». Τοιαῦτά σοι τὰ τοῦ κυνὸς προτερήματα, ξύμικτον ἡδονῆ καὶ
τὴν ἐκπληξιν τοῖς τέως αἰσθανομένοις ἐπάγοντα. Οὗτος καὶ ποιμένας προβάτων
καὶ βοῶν καὶ ἵππων ἀγέλας φυλάττειν οὐκ ἀμαθῆς, καὶ θηριομαχεῖν οὐκ
ἀπαιδευτος, τί μὴ λέγω τὸ πάντων καινότερον, ὡς καὶ τυφλοὺς ὀδηγεῖ καὶ
ὀφθαλμὸς ἐκείνοις ἕτερος γίνεται, καὶ περιάγει μὲν ἀπανταχόσε περὶ τὰς θύρας
75 ἄρτον αἰτήσοντας, αὐτὸς δὲ καθοδηγεῖ περὶ τὸ κατάλυμα. Τί ταυτησὶ τῆς εὐνοίας
μείζον γένηται πρὸς θεῶν; Ὁ γὰρ μηδὲ πρὸς ἀλλήλους ἄνθρωποι πράττειν
ἀνέχονται τοῦτο δὴ τὸ τὴν ἀλογίαν λαχὸν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐργάζεται·
καθυποκλίνει μὲν γὰρ τὸν αὐχένα τοῖς βουλομένοις μετ' εὐλαβείας οἶον καὶ

56 Ann. Com. Alex. 11.1.1: φθάσας ἐδήλωσεν || 65 Hom. Od. 1.170: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν

65 εἰς edd. (fortasse εἰς scribendum) : ἦς S

ταπεινότητος, ἐπιτεχνᾶται δέ τι καὶ βάδισμα ζύμμετρον ὡς μὴ πρὸς βίαν ἔλκειν
80 δοκοίη τὸν ὀδηγούμενον. Καίτοι τί ποτ' ἂν ἐμποδῶν, εἰ μόνον ἠθέλησε,
προσεγένετο καθυλακτῆσαι μὲν τοῦ δεσπότη, τὸν δὲ δεσμὸν διαρρηῆσαι καὶ
ἀποδρᾶναι; Ἄλλ' οὗτος καὶ τυπτόμενος φέρει καὶ διωκόμενος οὐκ ἀποδιδράσκει·
θᾶπτον γὰρ ἂν ἐκπνεύσει τυπτόμενος, ἢ τοῦ δεσπότη μικρὸν ἀποστήσεται.
Πλουτεῖ γὰρ μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ τὴν εὖνοιαν, οὐκ ἀγεννές τι φύσεως
85 φιλοτίμημα, καὶ τοῦτο κάλλιστα ποιῶν ὁ μυθοποιὸς παρεγύμνωσεν, ἐν οἷς τὴν
κύνα μᾶλλον ἢ τὴν κυρίαν εὐνοοῦσαν εἶναι πρὸς τὸν δεσπότην διῖσχυρίσατο,
πολύ τι καὶ τοῦ παιγνίου προσεγγεάμενος τῷ σπουδάσματι.

Συμμαρτυρεῖ μοι τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ περὶ τὸν Νικίαν ἐκεῖνον τὸν κυνηγέτην
συμβεβηκός. Ἐπεὶ γὰρ ἐκεῖνος ἀπροόπτως οὕτω φερόμενος εἰς ἀνθρακίαν πυρὸς
90 αὐτόματος ἔπιπτεν, ὄρα κἀνταῦθα τοῦ ζῶου τὸ φιλοδέσποτον· ἐθρήνησε μὲν ὡς
ἢ φύσις ἐδίδου τὰ πρῶτα, κύκλω περὶ τὴν κάμινον διατρέχον καὶ τὸν δεσπότην
ἐπιζητοῦν· ἐπεὶ δὲ μηδέν τι καὶ δράσειν ἴσχυσε πρὸς τὴν συμφορὰν, ἐπικουρίας
ἀνθρωπίνης εἶναι τὸ πάθος ἐνόμισεν ἄξιον καὶ τοὺς παριόντας τῶν ἱματίων
<ὄδ>ἄξ ἐφελκόμενος περὶ τὴν κάμινον ἤγε καὶ τὴν συμφορὰν ἀνεδίδασκεν.
95 Οὕτω φιλανθρωποτάτης ψυχῆς τὸ ζῶον καὶ μηδέν τι τῆς <ἀρετῆς ἀ>ποδεούσης
ἐστί. Τὸν δὲ γηραλέον ἐκεῖνον κύνα τὸν Ἰθακήσιον ποῦ θήσομεν, ὃς ἐκ τῆς τοῦ
γήρωος ταιλαιπωρίας πάντη μένων ἀκίνητος, ἀλλ' ὅμως μετὰ τὸν εἰκοσαετῆ
χρόνον ἐκ Τροίας ἐπανηκότα τὸν δεσπότην ἐγνώρισε καὶ τότε μόνως ἀνέστη καὶ
τοὺς ἐκεῖνου πόδας ἠσπάζετο; Θάμβους ὄντως τὸ πρᾶγμα καὶ πολλῆς ἐκπλήξεως
100 ἄξιον· τούτων τὸ τάχος παραγυμνοῦν βουλόμενος Ὅμηρος ἀργοὺς κατονομάζει
τούτους εἰρωνικότερον. Τί δ' οὐχὶ καὶ Τηλέμαχος κύνας περὶ τὴν ἀγορὰν ὡς
φύλακας προσεφείλκετο; Εἰκότως ἄρα καὶ Πλάτων στρατιώτας τούτους ἐκάλεσε,
τοῖς μὲν οἰκείοις φυλακτικούς καὶ μειλιχίους, τοῖς δ' ἄλλοτρίοις ἀναιδεῖς τε καὶ
φοβερούς.

105 Εἶτά μοι βόας καὶ ἵππους τολμᾷ τις ἐγκωμιάζειν, τοὺς ὑπὸ κυνὸς ὡς ὑπὸ
φρουρίου φυλαττομένους, ὡς μὴ θηρῶν σπαράγματα γένοιτο, καὶ τίς ποτ' ἂν
τοῦ φυλάσσοντος κρεῖττον εἶναι φήσῃ τὸ φυλαττόμενον, εἰ μὴ τῶν Μελιτίδου

85s. cfr. *Vita Aesopi* G 50 || 89s. cfr. Cl. Ael. *De natura Animalium*, 1.7 || 96-99 cfr. Hom. *Od.* 17.290-327 || 100 Hom. *Il.* 1.50: κύνας ἀργούς || 102-104 cfr. Plat. *Rep.* 375e e 376a

φρενῶν τυγχάνει διάδοχος, καὶ τῆς Κοροΐβου μωρίας ἀνάπλεως; Ὡς ἔγωγε
θαρρύντως ἀποφηνάιμην μηδέν τι τῶν παρ' ἀνθρώποις εἶναι τιμίον ὅσα ψυχῆς
110 εὐγενοῦς τυγχάνει γνωρίσματα, ἐφ' ᾧ μὴ καὶ κύνες φιλοτιμήσονται.

Encomio del cane

Non avrò paura di Momo per il fatto che ho scelto di comporre un elogio del cane: infatti non cadrò nella follia di Dioniso a tal punto da fare del cane un dio. Infatti, se qualcuno che decide di fare l'elogio di qualcosa cerca di omaggiarlo anche con dati impossibili, rende del tutto inattendibili anche le caratteristiche che gli sono proprie. Credo che anche quel sofista, quel Siro, quel buffone, quel burlone, quel comico, derida chi fa come costoro, quando rappresenta Dioniso che conduce in cielo il cane della sua amata e Momo che lo deride. Io invece non dirò che il cane è lui stesso uno degli dèi, ma mostrerò che è caro agli dèi, e avrò anche l'evidenza come testimone a mio favore. Artemide, infatti, indossa l'arco e la faretra, ma porta con sé come compagni anche dei cani, e da qui è derivato alla caccia il nome di κυνηγῆσία. Poiché le cose più belle giungono agli uomini dagli dèi, e poiché questo essere è passato dagli dèi a loro, credo che il cane sia ciò che di più bello sia toccato all'uomo. Il cane procura gioia pura ai re, per non parlare anche degli altri tra coloro che partecipano alla caccia, e insegue cervi, lepri e altra selvaggina, con cui imbandisce lussuosamente la tavola del re. E, cosa che è la più straordinaria, ha l'olfatto potente quanto la vista. Anche se qualche animale è sfuggito ai suoi occhi e si è rifugiato nel folto dei cespugli, lui fa appello ad una risorsa diversa dagli occhi inoltrandosi nei cespugli fitti e nella boscaglia, andandone in cerca e fiutandolo, come si dice. Talvolta, cattura il fuggitivo con i suoi cuccioli e, avendoli predati tutti allo stesso modo, li porta al padrone tutto esultante; l'ho visto anche forzare la sua stessa natura, attaccando anche stormi di uccelli. Questo cacciatore selvaggio che resta sotto il sole tutto il giorno non sente arrivare la fatica: *la gioia segue la caccia più del sudore*, secondo il poeta di Cilicia, e laddove vi sono profitto e piacere, vengono meno sia la fatica che la stanchezza.

Vuoi anche che nel discorso ti illustri, come in un dipinto, la caccia. Il cacciatore avanza a cavallo incitando alla caccia, i cani lo accompagnano disposti in cerchio intorno a lui, come intorno ad un generale un drappello che si prepara a schierarsi. Vedresti che uno rotola ai suoi piedi mugolando festosamente in modo adulatorio, che l'altro allena le zampe, desideroso di gareggiare con gli altri in velocità, che l'altro è orgoglioso dei lacci intorno al collo e si pavoneggia per le gemme e si compiace delle funi: una vista dolce per chi la vede, a meno che uno non abbia il cuore forgiato dal diamante e che non l'abbia partorito il mare bianco. Quando giungono al luogo della caccia – intendo un pianoro ricco di animali selvatici o, all'occorrenza, anche un'altura – il cacciatore schiera tutti i cani intorno a sé mentre quelli si protendono in avanti, smaniosi di combattere; dopo che sono partiti come da una linea di partenza, si lanciano nella boscaglia tutti insieme. Ma osserva il dipinto con occhi attenti: anche se il pittore non è Apelle o Prassitele, se non potrai gioire dei suoi colori e delle sue linee perché è stato realizzato da un inesperto, scoprirai che l'eleganza della storia ti procura una gioia evidente. Guarda poi come questi assalgono i cervi e li uccidono valorosamente, come un altro attacca un'intera schiera di lepri e ne uccide sempre l'ultima, come un altro attacca con violenza un cinghiale spaventoso e lo dilania in più punti con i denti come

con lance, l'uno avvinghiato all'altro come capita. E poi, quando bisogna terminare il combattimento, sazi di battaglia, osserva questa dolce vista: nessuno ritorna a mani vuote o inattivo, ma ognuno ritorna trascinando con sé la preda e la porta al padrone come ad un esattore. Così ogni cosa è luminosa e piacevole, anche se questi fatti giungono solo all'orecchio e non alla vista: anche il solo racconto suscita ogni fonte di desiderio.

E questo riguarda ciò che avviene fuori, negli spazi aperti; riguardo invece a ciò che avviene nell'ambito domestico, chi non lo ammirerà in quanto non meno piacevole di ciò che accade all'aria aperta? Ho già dimostrato, nel mio discorso, che il cane, per quanto riguarda i vantaggi, non è inferiore a nessuno degli animali che vivono con l'uomo. Quello che verrà detto ora non solo rafforzerà la credibilità di questo fatto, ma ispirerà stupore negli ascoltatori. Tra tutti quegli esseri che soffrono irrimediabilmente dell'irrazionalità, solo il cane – non essere turbato al sentire questo – si trova ad eccellere in qualche modo nella ragione: il cavallo che nitrisce, il bue che muggisce, il montone che bela, infatti, si ritiene che colpiscano l'aria con versi privi di significato e innessari, mentre invece la voce del cane che abbaia veicola un qualche significato: segnala la presenza di un estraneo, come se potesse dire qualcosa di articolato precisamente e forse direbbe ogni volta: «Chi sei e da dove vieni?». E credo che al padrone potrebbe dire questo: «Che cos'è tutta questa tua preoccupazione per lo steccato, padrone? Che cosa sono questa attenzione alle porte, questa apprensione per le chiavi, e queste spese ingenti per queste cose? Non ti preoccupare di tutto questo: io ti difenderò come un custode e ti proteggerò come una guardia del corpo.» Queste sono le prerogative del cane, che suscitano un misto di piacere e di stupore in chi finora ha ascoltato. Il cane non è inesperto nella custodia di greggi di pecore e mandrie di buoi o di cavalli e non è impreparato nel combattere contro animali selvatici. E perché non dico della cosa più straordinaria di tutte, cioè che guida i ciechi e che diventa per loro un altro occhio, e che li accompagna ovunque a mendicare il pane di porta in porta e poi li riconduce alla loro dimora? E quale dono più grande sarebbe potuto provenire dagli dèi? Quello che gli uomini non accettano di fare l'uno per l'altro, il cane, pur essendo privo della ragione, lo fa per gli uomini; infatti, china il capo a chi lo desidera con devozione ed umiltà e fa in modo di tenere un'andatura misurata così che non sembri che stia trascinando a forza colui che lo conduce. E che cosa gli impedirebbe, se solo lo volesse, di abbaiare contro il suo padrone, strappare il guinzaglio e correre via? Ma lui, al contrario, sopporta anche di essere picchiato e non scappa via quando viene inseguito: preferirebbe infatti morire a furia di percosse piuttosto che allontanarsi un po' dal suo padrone. È infatti anche ricco di benevolenza, vanto di una natura nobile, e questo lo ha messo in luce il favolista, facendo un'ottima cosa, quando afferma che la cagna era più benevola nei confronti del suo padrone della sua signora, unendo allo zelo della sua opera molta ironia.

Avvalora la mia testimonianza anche il fatto capitato a quel cacciatore di nome Nicia. Quando infatti egli camminando cadde inaspettatamente in una pira di fuoco vivo, guarda quale fu l'amore dell'animale per il suo padrone: inizialmente guaiva

lamentoso, come la natura lo portava a fare, correndo in circolo intorno alla pira e cercando il padrone, e poi, poiché lui non riusciva a fare nulla per la disgrazia, considerò che quella sventura richiedesse un aiuto umano e trascinando i passanti per le vesti con i denti, li portava alla pira e mostrava loro la tragedia. A tal punto l'indole di quest'animale è benevola verso l'uomo e per nulla priva di virtù. E dove metteremo il vecchio cane Argo, che rimaneva tutto il tempo immobile a causa della tribolazione della vecchiaia, ma che tuttavia riconobbe il padrone ritornato da Troia dopo vent'anni e che solo allora si alzò e fece le feste attorno alle sue gambe? Davvero questo fatto è degno di stupore e meraviglia! Omero, volendo rivelare la velocità di qualcuno, li chiama ἀργούς in modo ironico. E perché non dire anche dei cani di Telemaco che lo accompagnarono in piazza come guardie? A ragione Platone li definisce soldati: con chi è a loro familiare, infatti, sono protettivi e affettuosi, con gli estranei sono invece feroci e spaventosi.

E ancora qualcuno oserà elogiarmi buoi e cavalli, che sono custoditi dal cane come da un fortino perché non vengano fatti a pezzi dalle bestie selvatiche? E chi direbbe mai che chi viene custodito è migliore di chi custodisce, se non un emulo di Melitido che abbia in sorte il suo stesso ingegno, o chi sia ricolmo della follia di Corebo? Io affermo insomma con coraggio che non vi è alcuno di quelli che tra gli uomini sono considerati segni di un'anima nobile che i cani non cerchino di raggiungere.

Encomium

L'encomio nel corpus di Basilace

L'esercizio, conservato nel solo manoscritto *Scorialensis graecus* Y-II-10 (S) ai ff. 522^v-524^r e preceduto dalla sola titolazione di τοῦ βασιλακῆς κυροῦ Νικηφόρου ἐγκώμιον κυνός, è l'unico encomio pervenutoci nel *corpus* di Basilace. Il progimnasma è stato pubblicato per la prima volta da Miller con una paternità diversa: Miller, interpretando l'intitolazione di S come «τοῦ βασιλέως κυροῦ Νικηφόρου», immaginava come autore del testo un *imperatore Niceforo* e lo attribuì prima a Niceforo II Foca (X secolo)³⁶⁴ e poi, in ragione della considerazione per cui lo stile rivelava un'epoca più tarda, a Niceforo III Botaniate, collocando l'opera nella seconda metà dell'XI secolo, marcata dall'influenza di Michele Psello³⁶⁵.

L'encomio di Basilace è il primo encomio del cane noto interamente pervenuto. Si tratta di un esperimento destinato a non rimanere isolato e ad essere ripreso alcuni secoli dopo in ambito umanistico: redigeranno infatti un encomio del cane l'umanista greco Teodoro Gaza e Leon Battista Alberti³⁶⁶. Il testo di Teodoro Gaza riprende molti dei temi e delle immagini dell'encomio di Basilace. Anche se i critici negano che Gaza conoscesse l'esercizio di Basilace³⁶⁷, le somiglianze e le analogie tra i due testi sono notevoli. Molti temi trattati da Gaza trovano una precisa corrispondenza nel testo di Basilace:

- | | | |
|--|----------------------------|---------------------|
| 1. I vantaggi che il cane 'cosa più preziosa per gli uomini' dà loro | Theod. Gaz. <i>Laud.</i> 2 | <i>Enc.</i> 11-13 |
| 2. La caccia come versione ridotta della guerra ³⁶⁸ | Theod. Gaz. <i>Laud.</i> 3 | <i>Enc.</i> 27-53 |
| 3. Infaticabilità del cane | Theod. Gaz. <i>Laud.</i> 3 | <i>Enc.</i> 23-26 |
| 4. Il cane-guardiano in Platone (<i>Resp.</i> II 375e, 376a) | Theod. Gaz. <i>Laud.</i> 6 | <i>Enc.</i> 102-104 |
| 5. Sottomissione del cane al padrone, con <i>exemplum</i> dalla <i>Vita Aesopi</i> G | Theod. Gaz. <i>Laud.</i> 7 | <i>Enc.</i> 85-87 |

Queste analogie, unite alle metafore militari di cui Gaza, come Basilace, fa largo uso, suggeriscono che l'umanista, se non utilizzò consapevolmente l'encomio di

³⁶⁴ Nel *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, da lui curato.

³⁶⁵ Miller : «Quant à la pièce elle-même, elle est assez élégamment écrite. Elle trahit en effet l'époque de Psellus où le style était recherché, un peu obscur et où les écrivains employaient de préférence les mots rares. Celle-ci toutefois est un peu moins entachée des défauts auxquels nous faisons allusion.» Miller è portato a questa collocazione cronologica anche dal fatto che nel manoscritto l'encomio e il prologo di Basilace seguono gli encomi (ironici) di Psello dedicati ad insetti.

³⁶⁶ C. Gibson ha recentemente condotto uno studio comparativo dei tre testi, di cui offre un essenziale commento contenutistico (cfr. Gibson 2016). L'encomio di Gaza è edito in *PG* 161 col. 971-978 ed è disponibile in traduzione italiana in Coco 2016.

³⁶⁷ Cfr. Kindstrand 1993, p. 95; Gibson 2016, p. 31.

³⁶⁸ Gibson 2016, p. 31, nota anche che entrambi fanno riferimento ad Artemide. Si tralascia qui questa analogia che, data l'ovvietà del rapporto del cane con la dea, può davvero essere fortuita.

Basilace, lo abbia almeno letto e richiamato in più punti nella stesura del suo testo, adattandolo al diverso contesto di destinazione³⁶⁹. Ad esempio, l'insistenza sulla sfera visiva dell'ecfrasi destinata alla performance scolastica, inutile in un *munusculum* privato destinato ad accompagnare un dono³⁷⁰, scompare, mentre si amplia in un testo più articolato la riflessione sul brano platonico, che in Basilace è citato brevemente. L'uso di questo brano di Platone in entrambi i testi e in appoggio alla stessa argomentazione pare un'analogia particolarmente rilevante, insieme all'*exemplum* tratto dalla *Vita Aesopi*, forse ancora più significativo perché addotto da entrambi a proposito di uno stesso tema (la sottomissione incondizionata del cane al suo padrone).

Lo stile dell'esercizio appare più curato e ricercato degli altri: il registro si fa in generale più ricercato e, accanto all'uso di termini pienamente bizantini, come ἐπιθωῦζω (28) e μαχησμόν (48), si ha un utilizzo frequente di *loci* omerici, sofoclei e, in misura minore, di altri autori. Lo stile si innalza soprattutto nella sezione di ecfrasi, che risulta particolarmente curata.

1-13.

Nella parte introduttiva dell'esercizio, l'autore afferma di non temere il biasimo di Momo nel comporre un elogio del cane e garantisce che non farà di lui un dio, ripetendo la follia di Dioniso. Dopo una nota di carattere metodologico che mette in guardia dall'usare argomentazioni inverosimili nell'amplificazione propria dell'encomio (3-4), si ha una spiegazione del riferimento: Basilace ha in mente il *Parlamento degli dèi* di Luciano, autore che viene menzionato con una serie di ben cinque epiteti (5-6). Nel passo luciano in questione, Momo (emblema della censura sarcastica e sprezzante) biasima Dioniso per aver divinizzato creature indegne, tra cui il cane di Erigone (6-7: «τὸν κύνα τῆς ἐρωμένης»)³⁷¹. Secondo la tradizione mitica riportata da Apollodoro (*Bibl.* 3.14.7), Dioniso aveva insegnato a Icario, suo ospite, la coltivazione della vite, e questi aveva donato del vino (ricevuto dal dio stesso) ai suoi contadini che poi, ubriachi, lo avevano ucciso. Alla morte di Icario erano seguite quelle della figlia, Erigone, e del fedele cane, Mera. Secondo Igino (*Astronomica*, 2.4), sia Erigone, amata da Dioniso, che Mera, furono trasportati in cielo dal dio, trasformandosi rispettivamente nelle costellazioni della Vergine e del Cane Minore.

9-13. Si ha qui il primo τόπος dell'encomio, dedicata alle origini del soggetto elogiato. In questo caso, trattandosi dell'encomio di un animale, il γένος con cui l'esercizio è solito iniziare secondo i precetti dei teorici tardo-antichi e bizantini è sostituito dall'associazione dell'animale al dio cui è legato. In questo, l'esercizio segue

³⁶⁹ Molte di queste analogie sono già state notate da Gibson 2016, *passim*, che, nonostante ciò, si allinea alla posizione di Kindstrand e le ritiene fortunate.

³⁷⁰ L'occasione compositiva dell'encomio di Gaza è il dono di un cane ad un illustre signore non meglio identificato, cfr. Kindstrand 1993, p. 98, Coco 2016, p. 10. L'occasione è esplicitata in Theod. Gaz. *Laud.* 2.

³⁷¹ Luc. *Deorum concilium*, 5.7: «Καὶ ὁ πάντων γελοϊότατον, ὃ θεοί, καὶ τὸν κύνα τῆς Ἡριγόνης, καὶ τοῦτον ἀνήγαγεν, ὡς μὴ ἀνιῶτο ἢ παῖς εἰ μὴ ἔξει ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ζύνηθες ἐκεῖνο καὶ ὅπερ ἠγάπα κυνίδιον. ταῦτα οὐχ ὕβρις ὑμῖν δοκεῖ καὶ παροινία καὶ γέλως;»

alla lettera quanto indicato da Ermogene (*Prog.* VII 11) a proposito dell'elogio dell'animale³⁷². Il cane viene collegato, naturalmente, ad Artemide, dea della caccia, e da qui viene spiegata l'etimologia del termine greco indicante la caccia, κυνηγεσία, appunto da κύων + ἡγέομαι. L'origine del cane viene attribuita agli dèi e l'animale è poi definito come il più prezioso bene donato agli uomini dalle divinità (11-13). Come già notato da Gibson³⁷³, non c'è traccia, nell'encomio di Basilace, degli altri punti che Ermogene raccomanda di trattare negli encomi di animali: il luogo d'origine, le modalità di allevamento e addestramento, la lunghezza della vita³⁷⁴.

14-26. Questa sezione dell'encomio argomenta a sostegno dell'affermazione «κάλλιστον οἶμαι πάντων ὅσα μετὰ τὸν ἄνθρωπον» (12s.) trattando la straordinaria abilità (e utilità) del cane nella caccia. Basilace insiste particolarmente sul tema dell'olfatto, senso che nel cane è sviluppato quanto e più della vista e che gli permette di scovare con il fiuto prede inizialmente sfuggite ai suoi occhi e rifugiatesi nel fitto dei cespugli (18-20).

19. Nel manoscritto si ha, a proposito dell'attributo di δρυμά, una *duplex lectio*: in *linea* si ha πολλά, mentre nell'interlinea si ha πυκνά, vergato in un modulo molto piccolo. Nonostante tutti gli editori conservino l'attributo πολλά, πυκνά è indubbiamente preferibile: oltre ad essere più preciso, esso va infatti a costituire un significativo rimando omerico, riproducendo in maniera esatta l'emistichio «διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην» di *Od.* 10.150.

20. Il passo è particolarmente denso di richiami classici: subito dopo la tessera omerica, troviamo due *loci* sofoclei: il participio κάξιγνοσκοπούμενος è attestato altrove solamente in *Soph. Ai.* 997 e nei relativi scoli ad *loc*³⁷⁵. Sembra di provenienza sofoclea anche il participio ῥινηλατῶν, presente in un frammento sofocleo³⁷⁶ ma attestato secoli dopo anche in testi cristiani di epoca bizantina.

20-23. Sono accennate due eventualità che si verificano nella caccia: talvolta il cane sorprende la preda con la sua prole e ne uccide i piccoli (20-22), talvolta invece attacca stormi di uccelli (22-23). Il sostantivo ἀγέλαις, ricostruito da Hörandner e giustamente accolto da Beneker e Gibson (al posto dell'εἴλαις congetturato da Miller e mantenuto da Pignani), è da considerarsi una certezza. Il nesso va infatti a costituire una tessera che è sia sofoclea³⁷⁷ che euripidea³⁷⁸, che viene ripresa molte volte nella letteratura bizantina³⁷⁹ e che ha un parallelo nel *corpus* stesso di Basilace, nell'etopea di Zeus di fronte ad Io (*Eth.* 18.21: «καὶ πτηνῶν ἀγέλας εἰς ἀέρα φθάνει»). Ἀγέλαις è

³⁷² Ps.Hermog. *Prog.* 7.11: «εἰς δὲ τὴν τοῦ γένους χώραν ἐρεῖς, τίνι θεῶν ἀνάκειται, οἷον ἢ γλαῦξ τῆ Ἀθηνᾶ, ὁ ἵππος τῷ Ποσειδῶνι». Si veda in proposito Gibson 2016, p. 24.

³⁷³ Gibson 2016, p. 30.

³⁷⁴ Ps-Herm. *Prog.* 7.11.

³⁷⁵ *Soph. Ai.* 997: «μόρον διώκων κάξιγνοσκοπούμενος». Il verbo ἐξιγνοσκοπέω cui la forma è riconducibile è usato da Sofocle anche in *Trach.* 271: «ἵππους νομάδας ἐξιγνοσκοπῶν».

³⁷⁶ *Soph. Ichneut.* F 314.94 (*TGF* IV): «ῥινηλατῶν ὄσμ[...]».

³⁷⁷ *Soph. Ai.* 168: «παταγοῦσιν ἄτε πτηνῶν ἀγέλαι».

³⁷⁸ Eur. *Ion.* 106: «ῥανίσιν νοτερὸν πτηνῶν τ' ἀγέλας».

³⁷⁹ Cfr. e.g. Nic. Chon. *Or.* 14 (p. 140): «θαρροῦντες τὸ μάχεσθαι κατὰ μὲν πτηνῶν ἀγέλας».

inoltre la lettura che più si avvicina ai segni leggibili in **S** al di sopra dello strappo che ha causato la lacuna.

23-26. Il cane viene definito come un cacciatore infaticabile che trae grande gioia dalla caccia. L'espressione *πόνος ἔχειν* ha svariate occorrenze nel *corpus* ippocratico, dove indica l'insorgenza dello sforzo e/o del dolore.

24s. *τερπωλή γὰρ ἔπεται θήρη πλέον ἢ ἐπερ ἰδρώς*: si ha qui un intero verso degli *Halieutica* di Oppiano³⁸⁰, citato quasi ad litteram: l'unica differenza sta nella particella δ' impiegata da Oppiano e sostituita con γάρ in Basilace. Oppiano è esplicitamente menzionato come 'il poeta della Cilicia' (25: «κατὰ τὸν Κίλικα ποιητήν»).

25-26. La sezione si conclude con una massima secondo cui laddove ci sono gioia e profitto vengono meno la fatica e la stanchezza. La scelta delle parole appare studiata: κέρδος ed ἡδονή sono infatti spesso associati nella tradizione letteraria, mentre il binomio *πόνος-κάματος* potrebbe riecheggiare il celebre passo euripideo di *Bacch.* 66-67: «πόνον ἡδὺν κάματόν τ'εὐκάματον».

27-54: ἔκφρασις della caccia

Nell'esercizio si inserisce, al r. 27, una sequenza puramente descrittiva che costituisce una vera e propria ἔκφρασις della caccia. Il passaggio dalla sezione encomiastica a quella ecfrastica è marcato da un'apostrofe al lettore dal sapore programmatico che offre una perfetta definizione di ecfrasi: l'autore dice infatti che il suo ascoltatore vuole che la scena di caccia gli venga descritta con le parole ma come in un dipinto (27: «Βούλει καὶ ὡς ἐν πίνακι τῷ λόγῳ τὰ τῆς θηρευτικῆς διαγράψω σοι»). L'espressione si avvicina molto alle teorizzazioni sull'ecfrasi proposte da Ermogene (*Prog.* 10.6: «δεῖ γὰρ τὴν ἐρμηνείαν διὰ τῆς ἀκοῆς σχεδὸν τὴν ὄψιν μηχανάσθαι»³⁸¹). Questa riflessione metatestuale sul genere ricorre più volte nel corso dell'ecfrasi, in cui si alternano sequenze descrittive che rappresentano la scena che l'autore vuole dipingere per gli spettatori (quella della caccia) e sequenze di tenore diverso, dove l'autore riflette (ed invita l'ascoltatore/spettatore a riflettere) sul ruolo sensoriale della vista e dell'udito e sulla capacità di sostituire la rappresentazione visiva che il racconto può avere se condotto con i procedimenti retorici finalizzati all'ἐνάργεια. Betancourt³⁸² nota che una simile riflessione viene condotta, in termini meno espliciti, nell'etopea del cieco nato (*Eth.* 9), dove il protagonista parla del suo uso dell'udito come medium conoscitivo privilegiato, in assenza della vista.

27-35. L' ἔκφρασις si focalizza sui cani che prendono parte alla caccia e, in particolare, sulla loro indole e sul loro atteggiamento corporeo.

27-30. La sezione si apre con una similitudine militare che si manterrà per tutto il testo: la muta dei cani schierata intorno al cacciatore è paragonata a un esercito che attende il segnale dal suo comandante.

³⁸⁰ Opp. *Hal.* 1.28: «τερπωλή δ' ἔπεται θήρη πλέον ἢ ἐπερ ἰδρώς».

³⁸¹ Patillon 2008, p. 203: «l'expression doit presque produire la vision au moyen de l'ouïe».

³⁸² Betancourt 2018, 220.

Il verbo ἐπιθωύζω (28) è forma pienamente bizantina e piuttosto rara: non è attestata prima dell'XI secolo, quando è usata da Michele Psello (e.g. *Ep.* 54.13 Papaioannou), e non arriva alla decina di attestazioni.

30-34. L'occhio del lettore/ascoltatore viene fatto posare su tre cani che esemplificano gli atteggiamenti propri di questi animali prima della caccia: uno fa le feste al padrone, l'altro scalpita in attesa della caccia, l'ultimo sembra pavoneggiarsi dei suoi guinzagli preziosi. Il verbo ἴδης (30) regge sette participi predicativi del complemento oggetto (a ognuno dei primi due cani è riferita una coppia di participi, al terzo cane si riferiscono invece tre participi).

34-35. Quella offerta dai cani è una dolce visione per gli spettatori che non siano insensibili. L'insensibilità è rappresentata tramite due riferimenti arcaici: il cuore forgiato dal diamante riecheggia e riprende da vicino un frammento pindarico dove il contesto è erotico-simposiale (Pind. *fr.* 123.5: «ἐξ ἀδάμαντος | ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαναν καρδίαν»), mentre il riferimento alla nascita dal mare è ripreso da un emistichio omerico (Hom. *Il.* 16.34: «γλαυκὴ δέ σε τίκτε θάλασσα»). Entrambe le riprese sono precise e studiate: si noti il mantenimento del perfetto κεχάλκευται del frammento pindarico e della struttura dell'emistichio omerico con l'attributo γλαυκὴ e il sostantivo θάλασσα posti a cornice.

35-39. Una volta ricevuto il segnale, i cani si lanciano alla caccia come corridori dalla linea di partenza (38: «ὥς ἐκ βαλβίδος ἀφείμενοί τινος») e si gettano insieme nel folto della boscaglia. Anche l'espressione ἅπαντες ἀολλέες (39) è una tessera omerica: si veda *Il.* 19.189 («πάντες ἀολλέες») e *Il.* 12.77 («πάντες ἐπόμεθ' ἀολλέες»). La tessera ricorre anche nell'opera di Oppiano, che il Basilace ha già mostrato di conoscere (Opp. *Hal.* 248: «πάντες ἀολλέες ἐγγὺς ἔπονται»).

39-43. La scena di caccia è interrotta da un'apostrofe all'ascoltatore che prosegue la finzione del dipinto instaurata al r. 27: l'autore lo invita a guardare con attenzione il dipinto (40: «τὴν γραφὴν ἐνατένιζε») che ha prodotto per lui (grazie all'ἐνάργεια) e ad apprezzarne le qualità. L'autore si presenta come un pittore (41: ζωγραφῶν) e con una mossa di (falsa) modestia dice di non essere un Apelle o un Prassitele³⁸³. Dal dipinto amatoriale (41: ἀτέχνου) lo spettatore potrà comunque ricavare un certo piacere grazie alla raffinatezza della storia, dove il termine τὸ γλαφυρόν (42) indica proprio la cesellatura del discorso elegante e piacevole con cui l'ecfrasi vuole stupire e intrattenere il lettore. Secondo Betancourt, l'operazione compiuta da Basilace nell'encomio è un'esplorazione dei limiti espressivi e conoscitivi dell'ecfrasi, che si concluderebbe con il riconoscimento della limitatezza della visualità permessa dall'esercizio³⁸⁴. Similmente, Beneker e Gibson affermano che Basilace si rivolge al lettore in tono autoironico (o autocritico)³⁸⁵. Questa espressione di modestia pare però piuttosto un

³⁸³ Con questa menzione di un pittore (ellenistico, Apelle) e di uno scultore (classico, Prassitele), Basilace va a calcare ancora una volta la finzione per cui al testo si sostituisce una rappresentazione figurativa, plastica.

³⁸⁴ Betancourt 2018, p. 221.

³⁸⁵ Beneker-Gibson 2016, p. XV: «self-deprecatingly asking listeners to enjoy the description with their eyes and ears as they would enjoy the painting of a mere amateur».

topos retorico che, dietro la modestia che l'autore si autoimpone per eleganza, prepara il terreno per l'esaltazione del potere evocativo dell'ecfrasi e, in maniera decisamente poco *self-deprecating*, invita il lettore a notare come, malgrado l'assenza di disegno e colore, la piacevolezza dell'esperienza artistica sia garantita.

43-47. Al r. 43 riprende la descrizione, a partire da un'apostrofe allo spettatore con l'imperativo del verbo ὄραω, da cui dipendono, ancora una volta, sette participi. A proposito di questo imperativo, si noti come il suo uso è pregnante; come nota giustamente Betancourt 2018, p. 220: «The imperative “see” (ὄρα) stresses the visual vividness of the scene, where one is not merely commanded to visualize or imagine the hunt, but rather to witness it unfolding before them».

In questa sezione è rappresentato il momento in cui i cani catturano la loro preda; le prede sono quelle tipiche della caccia: i cervi, le lepri, il cinghiale. Prosegue la metafora militare iniziata nella prima sezione dell'ecfrasi: i cani attaccano una *schiera* di conigli (44s.: «φάλαγγα λαγωῶν») e si servono dei denti come di *lance* (46: «τοῖς ὀδοῦσιν ὡς δόρασιν»).

46. καὶ τὸν ὀπίστατον αἰὲν ἀποκτείνοντα: L'immagine del cane che insegue un gruppo di lepri e riesce sempre ad azzannare l'ultima è omerica e ricalca l'espressione formulare «αἰὲν ἀποκτείνων τὸν ὀπίστατον» presente in *Il.* 8.342 (dove Ettore che insegue gli Achei è paragonato ad un cane che caccia un cinghiale o un leone) e in *Il.* 11.178 (a proposito di Agamennone all'inseguimento dei troiani).

47-50. A caccia finita, nessun cane torna a mani vuote, tutti hanno qualcosa da offrire al padrone, che viene paragonato, con una similitudine oggi inconsueta, ma verosimilmente più radicata nell'immaginario bizantino, ad un esattore delle tasse (50: «ὡς φορολόγον»). Quest'ultimo momento della caccia è ancora una volta introdotto dall'imperativo ὄρα (48).

50-53. Si ha qui il terzo e ultimo momento di riflessione metatestuale sull'ecfrasi, in cui viene ribadito il suo valore artistico e la sua vocazione visiva: l'abilità nel forgiare il discorso illumina e conferisce vividezza alla scena anche se questa è conosciuta non tramite la vista ma attraverso l'udito e quindi le parole che vi giungono (51s.), il racconto fa scaturire le fonti del desiderio (52s.: «ἡμέρου πηγᾶς»). Questa asserzione finale, realizzata con un lessico altamente evocativo, pare portare a compimento quell'esaltazione dell'ecfrasi che già si prospettava nelle sezioni precedenti (cfr. ad 39-43). La conclusione cui l'autore giunge è infatti piuttosto chiara: ciò che giunge all'orecchio (= il racconto, il discorso), è luminoso e piacevole (si noti come l'attributo λαμπρός, che afferisce chiaramente al senso della vista, sia qui riferito a ciò che è percepito con l'udito) e anche il solo racconto (μόνον τὸ διήγημα) è sufficiente a far scaturire fonti di desiderio³⁸⁶.

54-59. Terminata la parentesi dell'ecfrasi, l'autore riprende l'encomio e annuncia un cambio di focus: se prima aveva trattato le virtù e l'utilità del cane all'aria aperta, ora

³⁸⁶ Si veda in proposito Betancourt 2018, p. 221.

si concentrerà sulla sua utilità domestica (54: κατ' οἴκους). Il discorso, a detta sua, è destinato a consolidare la verisimiglianza dell'affermazione secondo cui il cane è il bene più prezioso dell'uomo (espressa nell'incipit e qui ricordata) e a suscitare stupore nell'ascoltatore.

56. προφθάσας ἐδήλωσα: sembra si possa vedere un riecheggiamento di «ὥς ὁ λόγος φθάσας ἐδήλωσεν» (An. Com. *Alexias*, 11.1.1)

56-66. Inizia la σύγκρισις, la sezione dell'encomio dedicata al confronto con altri personaggi/elementi, confronto da cui il soggetto elogiato esce naturalmente vincitore. Qui il cane viene messo a confronto con altri tre animali (il cavallo, il bue, il montone) a proposito della sua capacità di comunicare e di esprimere messaggi razionali. Mentre gli altri animali colpiscono l'aria (62s.: «τὸν ἀέρα πλήττειν»³⁸⁷) con suoni casuali, il cane è il solo a veicolare messaggi utili, ad esempio a segnalare la presenza di un estraneo.

65. τίς πόθεν ἦς; l'abbaiare del cane di fronte ad un estraneo appena arrivato è detto esprimere insistentemente la domanda: «τίς πόθεν ἦς;» (chi sei e da dove vieni?). S ha ἦς, mentre la grafia εἰς scelta dagli editori evidenzia la ripresa dell'omerico «τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν;» (*Od.* 1.170).

66-70. L'autore enfatizza la comunicatività del cane inserendo nell'encomio un breve discorso diretto che immagina un cane rivolga al suo padrone. Gibson nota che ne risulta la creazione di una piccola etopea che dà voce ai propositi del cane stesso³⁸⁸. In esso, il cane fedele dice al suo padrone di non affaccendarsi con steccati, porte e chiavistelli tramite una serie di interrogative dirette (con anafora di τίς ai r. 66-67) in cui si ha una climax discendente di questi elementi (67s.: φραγμῶν [...] πυλῶν [...] κλειδῶν). Promette infine all'uomo di essere per lui un custode e una guardia del corpo (67-69).

70-83. Dopo l'enumerazione di tre servizi resi all'uomo dal cane (la guardia di buoi e cavalli, la lotta contro gli animali selvatici e la guida dei ciechi, ai rr. 71-75), una domanda retorica (75) ribadisce che il cane è un dono divino e motiva questa idea introducendo la caratteristica principe per cui il cane è elogiato, cioè l'obbedienza assoluta e disinteressata all'uomo. Il cane fa per l'uomo quello che un uomo per un altro uomo non fa (76-77): gli si sottomette in maniera spontanea, adegua il suo passo a quello dell'uomo, non gli si rivolta contro neanche se viene percosso (78-83)³⁸⁹. È rilevante ai fini dell'encomio che questo comportamento di sottomissione sia frutto di una precisa scelta del cane: il suo mettersi al servizio dell'uomo è presentato come voluto e ragionato e questo costituisce un'argomentazione in più in favore dell'elogio. Come nota giustamente Gibson: « by deliberately choosing to do certain praiseworthy

³⁸⁷ L'espressione τὸν ἀέρα πλήττειν, 'colpire l'aria', è spesso usata per descrivere la produzione del suono: cfr. e.g. Iul. Poll. *Onomasticon* 2.104-105: «καὶ γλώττα, [...] πλήττουσα τὸν ἀέρα τὸν λόγον ἐργάζεται», Io. Cantac. *Hist.* 3.15: «τὰ τῶν μοναχῶν ὄργανα πληττέωσαν τὸν ἀέρα, καὶ διὰ στόματος ἴτωσαν πάντων»

³⁸⁸ Gibson 2016, p. 28, che nota peraltro come l'inserzione di sezioni di etopea sia rara negli encomi.

³⁸⁹ Questo passo è considerato uno dei più significativi dell'encomio per la concezione del cane in Papageorgiou 2011, p. 157, insieme a quello di poco precedente che esaltava la capacità comunicativa del cane.

things, even though he could easily not do them, in the Greek philosophical tradition the dog is exercising moral agency, a quality usually restricted to human being. And this is worthy of high praise indeed»³⁹⁰.

84-87. A sostegno dell'elogio dell'εὐνοῖα del cane verso il proprio padrone viene menzionato l'esempio di Esopo, che in una storia raccontò di un uomo al quale la cagna dimostrava più affetto ed εὐνοῖα della moglie: il riferimento è ad un gustoso episodio della *Vita Aesopi* G. Il filosofo Xanto, maestro di Esopo, gli ordina di portare delle vivande a 'colei che lo ama di più': Esopo, suscitando il disappunto generale (e il riso dell'ascoltatore), prepara le vivande richieste alla cagna di Xanto e poi argomenta il suo gesto asserendo che lei lo ama ben più di quanto faccia la moglie³⁹¹. La menzione esplicita di questo aneddoto si accompagna a una sua ripresa concettuale e in parte lessicale più pregnante: è significativo che Esopo motivi a Xanto l'amore della cagna dicendo che essa non si allontanerebbe mai da lui e sopporta con pazienza anche le sue percosse (le stesse motivazioni per cui in questo passo dell'encomio il cane è elogiato), e che il verbo con cui è espresso l'affetto della cagna per Xanto sia proprio, più volte, εὐνοέω. Anche se la riconduce comunque ad un messaggio serio di fondo, nell'ottica bizantina dell'ὠφέλεια, a Basilace non sfugge la carica ironica dell'episodio (86-87).

88-96. L'aneddoto tratto dalla *Vita Aesopi* è il primo di una serie di *exempla* presentati a sostegno della virtù canina. Quello più dettagliato è tratto da un brano del *De natura animalium* di Eliano incentrato proprio sull'affetto del cane per l'uomo³⁹²: si tratta della storia del cacciatore Nicia, caduto per errore in una fornace di fabbricanti di carbone e bruciato vivo³⁹³. I cani di Nicia, vedendo l'accaduto, prima latrano e poi chiedono aiuto ai passanti tirandoli per le vesti e portandoli sul luogo dell'incidente, cercando invano di soccorrere l'uomo. All'episodio è dedicato nell'*encomio* lo stesso spazio che ha nella fonte: Basilace riprende in modo puntuale i gesti compiuti dai cani: l'iniziale abbaiare sconcertato e il successivo tirare i mantelli dei passanti con i denti. Il r. 95 l'affermazione «οὕτω φιλανθρωποτάτης ψυχῆς τὸ ζῶον» con cui l'exemplum si

³⁹⁰ Gibson 2016, p. 27.

³⁹¹ *Vita Aesopi* G 50 (p. 52 Perry): «Αἰσωπος εἰσηλθεν. ὁ Ξάνθος λέγει· “Αἰσωπε, τὰ μέρη τίνι δέδωκας;” Αἰσωπος εἶπεν· “ἐμοὶ εἶπας ὅτι ‘δὸς αὐτὰ τῇ εὐνοούσῃ.’” ἡ γυνὴ τοῦ Ξάνθου λέγει· “ἐγὼ οὐδὲν ἔλαβον. ἰδοῦ, ποῦ ἐστίν; ἐνώπιόν μου μὴ ἀρνησάσθω.” ὁ Ξάνθος εἶπεν· “ἴδε, λέγει, δραπέτα, μὴ εἰληφέναι.” Αἰσωπος λέγει· “τίνι δέ μοι εἶπας ἐπιδοῦναι τὰ μέρη;” ὁ Ξάνθος εἶπεν· “τῇ εὐνοούσῃ.” Αἰσωπος λέγει· “τί οὖν; αὕτη σοὶ εὐνοεῖ;” ὁ Ξάνθος εἶπεν· “ἀλλὰ τίς, δραπέτα;” Αἰσωπος λέγει· “μάθε τίς σοὶ εὐνοεῖ.” φωνήσας τὴν κύνα λέγει· “αὕτη σοὶ εὐνοεῖ, γυνὴ μὲν γὰρ λέγει εὐνοεῖν, οὐκ εὐνοεῖ δέ. τοῦτου δὲ ἀπόδειξις αὕτη, ὅτι αὕτη, ἦν νομίζεις εὐνοεῖν σοὶ, ἐλαχίστων ἔνεκα μεριδίων ἀπαιτεῖ σε τὴν προῖκα καὶ βούλεται σε καταλιπεῖν· τὴν δὲ κύνα δεῖρον, ἀπόλεσον, κατάβαλε, δίωξον, καὶ οὐ μὴ ἀποχωρήσῃ, ἀλλ’ ἐπιλαθομένη τῆς ὕβρεως, ἐπιστρέψασα, τὴν κέρκον σείουσα ζητεῖ πάλιν τὸν δεσπότην. ἔδει οὖν σε εἰπεῖν μοι ‘ἀπόφερε τῇ γυναικί μου’· οὐ γὰρ αὕτη σοὶ εὐνοεῖ, ἀλλ’ ἡ κύων.” ὁ Ξάνθος εἶπεν· “θεωρεῖς, κυρά, ὅτι οὐ παρ’ ἐμὲ γέγονεν τὸ ἀμάρτημα, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ λαβόντος βαττολογίαν;»

³⁹² Cl. Ael. *De natura animalium*, 1.7: «Λέγουσι τὸν θῶα τὸ ζῶον φιλανθρωπότατον εἶναι». Nel brano di Eliano si parla nello specifico di cane da caccia (τὸν θῶα).

³⁹³ Cl. Ael. *De Natura animalium*, 1.7: «Νικίας δέ τις τῶν κυνηγετούντων ἀπροόπτως φερόμενος εἰς ἀνθρακευτῶν κάμινον κατηνέχθη, οἱ δὲ κύνες οἱ σὺν αὐτῷ τοῦτο ἰδόντες οὐκ ἀπέστησαν, ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα κνυζώμενοι περὶ τὴν κάμινον καὶ ὠρυόμενοι διέτριβον, τὰ δὲ τελευταῖα μονονουχὶ τοὺς παριόντας ἡρέμα καὶ πεφεισμένως κατὰ τῶν ἱματίων δάκνοντες εἶτα ἔλκοντες ἐπὶ τὸ πάθος, οἷον ἐπικούρους τῷ δεσπότη παρακαλοῦντες τοὺς ἀνθρώπους οἱ κύνες».

conclude ricorda da vicino quella di Eliano 1.7: «Λέγουσι τὸν θῶα τὸ ζῶον φιλανθρωπότατον εἶναι».

96-101. Sotto forma di interrogativa retorica è menzionato un altro, più scontato³⁹⁴, *exemplum*, quello della fedeltà ad Odisseo del vecchio Argo tratto da *Od.* 17.290-327. Basilace inserisce nel racconto una nota patetica estranea al modello: nell'encomio si dice infatti che Argo si alza per fare le feste al padrone (98s.: «καὶ τότε μόνως ἀνέστη καὶ τοὺς ἐκείνου πόδας ἠσπάζετο») mentre nel testo omerico si dice chiaramente che Argo è troppo anziano e sfinito per alzarsi (*Od.* 17.303s.: «ἄσσον δ' οὐκέτ' ἔπειτα δυνήσατο οἷο ἄνακτος ἐλθέμεν»³⁹⁵).

100. ἀργούς: il riferimento è a *Il.* 1.50: «οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνας ἀργούς», dove viene esaltata la velocità dei cani. Come già spiegato da Beneker e Gibson³⁹⁶ si tratta di un gioco di parole sull'omografia di ἀργός (-ή, -όν, a tre uscite), 'veloce', e ἀργός (-όν, a due uscite), 'lento', 'pigro'.

101-104. Gli ultimi due esempi portati a sostegno dell'encomio sono l'ulteriore episodio omerico in cui Telemaco è accompagnato e protetto dai cani (*Hom. Od.* 2.11) e il passo in cui Platone, nella *Repubblica*, parla delle capacità di custodi dei cani e le mette in relazione con quelle che sono auspicabili in chi governa lo stato³⁹⁷: cfr. *Plat. Rep.* 374b-376c, in particolare 375e³⁹⁸ e 376a³⁹⁹, dove si elogia appunto la capacità del cane di essere protettivo verso i suoi e feroce con gli estranei. Già in Platone si ha *in nuce* l'idea di un elogio del cane, che è definito, per questa sua qualità di guardiano affidabile, «ἄξιον θαυμάσαι» (*Plat. Rep.* 376a), concetto che Basilace aveva poco prima amplificato asserendo: «θάμβους ὄντως τὸ πρᾶγμα καὶ πολλῆς ἐκπλήξεως ἄξιον» (99s.). La riflessione sul testo platonico ha un importante parallelo nell'encomio di Teodoro di Gaza (*Theod. Gaz. Encomium canis* 4 = *PG* 161.989).

105-110. L'epilogo dell'encomio riprende, con un'interrogativa retorica, la σύγκρισις con altri animali, il cavallo e l'asino. Il fulcro del confronto è il fatto che il custode (il cane) è più degno di lode del custodito (il cavallo, l'asino). Nell'edizione Pignani c'è un errore tipografico nell'impaginazione dei rr. 138-139 (qui rr. 106-107), che sono invertiti per errore nella pagina e danno vita ad un nonsenso: da un non riconoscimento di questo mero errore di stampa⁴⁰⁰ (e dalla mancata visione di S) deriva

³⁹⁴ Gibson 2016, p. 30, argomenta che si tratta, come nel caso dei due exempla successivi, di menzioni irrinunciabili a episodi classici e arriva ad affermare che: «Basilakes's rhetorical questions [...] suggest to me that these examples were an afterthought».

³⁹⁵ Cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 350 ad 1.8.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Cfr. in proposito De Caro 2003.

³⁹⁸ *Plat. Rep.* 375e: «[...] οἶσθα γάρ που τῶν γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἷόν τε πρασιότατους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνώτας τὸναντίον».

³⁹⁹ *Plat. Rep.* 376a: «Καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς κυσὶν κατοίπει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου. Τὸ ποῖον; Ὅτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἀγνώτα, χαλεπαίνει, οὐδὲ κακὸν προπεπονθώς· ὄν δ' ἂν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πρόποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη».

⁴⁰⁰ Che si tratti di un errore puramente tipografico è evidente non solo dal nonsenso sintattico creato, ma anche dalla correttezza della traduzione proposta dall'editrice, che traduce il testo correttamente disposto; cfr. Pignani 1983, p. 312: «[...] e chi potrebbe dire che l'oggetto della guardia è migliore del guardiano,

la non comprensione del passo da parte di Beneker e Gibson, che cercano di sopperire al nonsenso congetturando τὸ φυλάττον al posto di τὸ φυλαπτόμενον (107) e τοῦ φύσαντος al posto di τοῦ φυλάσσοντος (107)⁴⁰¹.

106-107. Chi osasse affermare che il guardato è migliore del guardiano si dimostrerebbe folle quanto Melitide e Corebo. Si tratta di due personaggi che, come notato giustamente da Beneker e Gibson, sono due «proverbial fools»⁴⁰². Come indicato da Beneker e Gibson, Melitide e Corebo vengono citati insieme negli *Amores* dello Pseudo-Luciano (*Am.* 53.6) e nella *Varia Historia* di Eliano (13.15)⁴⁰³; nei lessici⁴⁰⁴, entrambi vengono ricordati come stolti e buffoni della commedia, spesso in associazione a Margite e ad altri personaggi; la loro menzione diventa proverbiale negli autori di epoca bizantina.

se non uno che abbia avuto in sorte la mente di Melitido [...]?»). Il misunderstanding invece inficia la traduzione di Beneker-Gibson 2016, p. 141.

⁴⁰¹ Si veda la recensione al volume DOML Gerbi 2018, p. 380.

⁴⁰² Beneker-Gibson 2016, p. 350.

⁴⁰³ Cl. Ael. *VH* 13.15: «[...] καὶ Κόροιβον δὲ καὶ Μελιτίδην καὶ ἐκείνους ἀνοήτους φασίν». Il tredicesimo libro della *Varia Historia* sembra essere stato usato da Basilace anche per la storia di Atalanta trattata nella *refutatio* e nella *confirmatio*.

⁴⁰⁴ Cfr. Phot. *Lex.* μ 241; *Suda* κ 2113 Adler; *Etymologicum magnum* 577.31.

Ἠθοποιΐαι

Eth. 1

Τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ Ἰωσήφ ὑπὸ τῆς Αἴγυπτίας γυναικὸς κατηγορηθεὶς καὶ εἰς
εἰρκτὴν ἐμβληθεὶς;

Ὡς ἐπὶ δυστυχία γεγένημαι· καὶ μηδὲν ἀδικῶν δοῦλος γίνομαι, καὶ σωφρονῶν
παρὰ τοῦτο κολάζομαι. Ἐπ' ἐμοὶ καὶ χορὸς ἀδελφῶν τὴν φύσιν ἐψεύσατο καὶ
δεσπότης γυνὴ τὰ σωφρόνων γυναικῶν οὐκ ἐτήρησε· φθόνος με καθεῖλεν
ἀδελφῶν τὰ πρῶτα καὶ νῦν αὖθις ἔρωσ κατεστρατήγησεν, ἀπόλωλα καὶ φθόνῳ
5 καὶ ἔρωτι. Ὡ δυστυχῆς ἐγὼ καὶμισούμενος καὶ φιλούμενος! Ἦν μοι πατὴρ
εὐδαίμων καὶ πλῆθος ἀδελφῶν καὶ πάντα λαμπρά· ἐμοὶ παρὰ τοὺς ἄλλους
προσεῖχε τὸν νοῦν ὁ πατήρ, ἐπ' ἐμοὶ καὶ τὰς χρηστοτέρας τῶν ἐλπίδων ἐσάλειεν.
Ἐπὶ τούτοις μέγας ἐγὼ τὰ ἐνύπνια καὶ γίνομαι λαμπρὸς ὄναρ, ὃν ὕπαρ εἰς
δουλείαν φθόνος κατήνεγκεν· ἔχαιρον, ὑφ' ἡλίῳ καὶ σελήνῃ προσκυνούμενος,
10 ἤκουσα καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων δεσπότης. Θέρους αὖθις ἐδόκει καιρὸς καὶ
τοῦμὸν δρᾶγμα πάνθ' ὀπόσα καὶ δεσπότης πρὸς δούλων τοῖς τῶν ἀδελφῶν εἶχε
δράγμασι. Ταῦτα τοὺς ἀδελφοὺς εἰς φθόνον ἐξέκαυσεν, ἀπὸ τούτων τὸ τοῦ
γένους ἐλευθέριον ἐγὼ περιήρημαι.

Ἐντεῦθεν ἔπιον τοῦ Νείλου, εἶδον τὴν Αἴγυπτον, ἐπέγνων τὰ δούλων ἔργα καὶ
15 τὸ δυστύχημα ἔφερον. Ἄλλ' ὦ τῆς μετέπειτα ἐπηρείας! Ὡ τοῦ δευτέρου
κλύδωνος ὃν μοι τὸ κάλλος ἐπήγειρεν! Ἐλάνθανον ἐπὶ τοῦ προσώπου φέρων τοῦ
κακοῦ τὴν ἀρχὴν, ἠγνόουν ὡς καὶ σωφρονῶν τις κολάζεται, δεσπότην ἔλαχον
ἀκόλαστον γύναιον. Ἔδοξα τὴν ὄψιν καλός, ἐθαυμαζόμεν τὴν ὥραν· ἡ δὲ ἄλλ'
εἶδεν, ἐθαύμασε, καὶ τὴν θέαν οὐ μέχρι θαύματος ἔστησεν, ἀλλ' ἔπαθε πρὸς
20 ἔρωτα καὶ τῇ γνώμῃ δουλεύειν οὐκ ἠσχύνετο, δεσπότης οὖσα τῷ σώματι. Εἰς

Codd: P O W Va Vat Vt; **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Septuaginta*, 1 *Gen.* 37.39-41 || 14 Niceph. Basil. *Eth.* 2.33: εἶδον τὴν Αἴγυπτον

Tit. τίνας ἂν εἶποι (εἶπε Vat edd.) λόγους ὁ Ἰωσήφ ὑπὸ τῆς Αἴγυπτίας γυναικὸς
κατηγορηθεὶς καὶ εἰς εἰρκτὴν ἐμβληθεὶς γ : τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ Ἰωσήφ ὅτε τῇ
ἀκολάστῳ αὐτοῦ δεσπότηδι βιαζόμενος μὴ πεισθεὶς τῇ φυλακῇ ἐναπεκλείσθη x || 6 ἐμοὶ
x Vt Va Vat Allacci Walz : ἐπ' ἐμοὶ W Pignani B.G. || 7 ἐπ' ἐμοὶ x Vt W : ἐμοὶ Va Vat
edd.

πειθὸ τὸ πρῶτον ἔβλεψεν, ἐγὼ δ' οὐκ ἐπένευον· ὀπλίζεται λοιπὸν εἰς ἀναΐδειαν, ἐφείλκετό με τοῦ χιτωνίου, ἐγὼ δ' ἀντέτεινον. Καὶ ἦν ἄγων ἔρωτος ἀκολάστου καὶ γνώμης σώφρονος· ἢ μὲν ἦρα τῆς τοῦ σώματος ὥρας, ἐγὼ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς κάλλους. Ἀλλὰ τότε μὲν ἐκράτησεν ἔρωσ οὐμὸς καὶ τὸ χιτώνιον ἀποδύς εὐθὺς
25 ἀπεπήδησα· ὁ δὲ λοιπὸς ἐκείνης ἔρωσ ἀγανακτεῖ τὴν ἦτταν, ἐπιστρατεύει τὸ δεύτερον καί, τῆς βίας λάφυρον ἐπαγόμενος τὸ χιτώνιον, συγκροτεῖ πρὸς ἐπιβουλὴν πόλεμον ἕτερον. Ἀναστρέφει τὰ πεπραγμένα καὶ βίαν ἐπεγκαλεῖ καὶ γνώμην ἀκόλαστον τῷ σωφρονοῦντι, τῷ βεβιασμένῳ, τῷ πεπονθότι·
προσεπιδείκνυσι καὶ σύμβολον ὅπερ ἐγὼ πρὸς σωφροσύνην ἀπέλιπον. Ἐπὶ
30 τοῦτοις δεσμώτης γίνομαι καὶ νῦν τὰ τῶν κακούργων ὑπέχω, μηδὲν κακουργίας μετειληφώς, καὶ δίκας, ὧν οὐ πεπονήρευμαι, δίδωμι.

Ἦ φθόνε καὶ δουλεία καὶ ἔρωσ καὶ εἰρκτὴ καὶ πάντα παράλογα! Ἔρωσ ἐπ' ἐμοὶ ταῦτὰ φθόνῳ δεδύνηται καὶ πανθ' ὅποσα φθονούμενος πρότερον, ταῦτα καὶ νῦν ἐρώμενος δεδυστύχηκα. Φθόνος ἀδελφῶν ἀφείλετό μου τὴν ἐσθῆτα τότε καὶ
35 νῦν γυναικὸς ἔρωσ ἐγύμνωσε· λάκκος εἶχε τότε τὸν μηδὲν ἀδικήσαντα καὶ νῦν εἰρκτὴ καὶ δεσμὸς τὸν μηδὲν κακουργήσαντα. Νικῶ σε, πάτερ, ταῖς συμφοραῖς καὶ τοῦτο μόνον εὐτυχῆς ἐγὼ· φθόνον ἔπαθον συγγενῆ καὶ τοῦτο μόνον ἔχω τῷ τεκόντι παρόμοιον, μᾶλλον μὲν οὐκ ὑπερβαίνω καὶ τοῦτο τὸ μέρος, ὃ γὰρ ὑφ' ἐνὸς ἐκεῖνος ἀπλοῦν ἐδυστύχησε, τοῦτο πρὸς πολλῶν ἐγὼ πολλαπλάσιον. Ἦ
40 λαμπρότης ἐνυπνίων ἐκείνων, ὧς προσκυνῶν ἦλιε καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι καὶ δουλεύοντα δράγματα, ὕπνος ἄρ' ἦτε σαφῆς καὶ τῶν εἰσέπειτα κακῶν τούτων κατάγελως.

22s. Eust. Macr. 4.23.1: Καὶ ἦν ἔρις παρ' ἡμῖν Σωφροσύνης καὶ Ἔρωτος || **25** Niceph. Basil. *Eth.* 2.3s.: ἔρωσ ἐπιστρατεύει || **32** Niceph. Basil. *Eth.* 2.9: πάντα μοι φανέντα παράλογα || **34s.** Theod. Balsam. *Ep.* 1 (tit.): εἰς τὸν Ἰωσήφ ἀπογυμνούμενον τὴν ἐσθῆτα [...] || **40** Niceph. Basil. *Eth.* 2.41: προσκυνῶν ἥλιος καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι

Eth. 2

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ἰωσήφ, τῆς εἰρκτῆς ἐκβληθεὶς καὶ κρίνας τῷ βασιλεῖ τοὺς
ὄνειρους καὶ τὴν ὅλην Αἴγυπτον οἰκονομεῖν ἐγχειρισθεὶς;

Οὐκ ἦν ἄρα τὴν δίκην εἰς τέλος ἀπολιπεῖν, οὐδ' εἰς τὸ παντελὲς κατηγορίαν
ἰσχύσαι καὶ φθόνον ἄδικον. Φθόνος με τὰ πρῶτα ξηνηλατεῖ καὶ τοῦ γένους
ὑπερορίζει καὶ τῆς ἐστίας γένους ἀπέχθεια καὶ μῖσος ἐφέστιον· ἔπειτα πάλιν ἔρωσ
ἐπιστρατεύει καὶ δεσμώτην εἶλεν ἐπιβουλή γυναικός, ὃν ἔρωσ οὐκ ἴσχυσεν ἐλεῖν
5 δέσμιον. Οὕτως ἐδυστύχουν ἐγὼ τὰ ἀνέλπιστα, ἐπὶ τούτοις ἔμενον τὴν δίκην.
Προῦκαλούμην σύμμαχον τὴν ἀλήθειαν, Θεὸν ἐπεβοώμην τὸν πάτριον· ὁ δ' οὐκ
ἠμέλησεν, ἀλλ' ἤκεν, ἐπήμυνε καὶ τῆς σωφροσύνης ἠμείψατο, καὶ νῦν οὐκέτι
δοῦλος ἐγὼ καὶ τὰ κακούργων ἐκπέφευγα.

ἽΩ πάντα μοι φανέντα παράλογα, καὶ φθόνος πρῶην οὐκ ἐλπίζόμενος καὶ
10 δεσμός, οἷς ἐσωφρόνουν, μὴ προσδοκώμενος, καὶ νῦν φῶς ἐλευθέριον καὶ κακῶν
ἀπαλλαγὴ καὶ λύσις δεσμῶν· ὡς καλόν γε τὸ τῆς σωφροσύνης φυτὸν καὶ καλοῦς
τοῖς δρεπομένοις ἀποδίδωσι τοὺς καρπούς. Οὐκ ἤσχυνε τὸν ἑαυτῆς ἐραστὴν ἐμέ,
οὐ προῦδωκεν οὐδ' ἡ ταύτης ἀδελφῆ ἡ δίκη τὸν οὕτω παθόντα τὰ ἀδικώτατα,
ἀλλ' ἤκεν ὁψὲ μὲν καὶ μετὰ πολλοὺς τοὺς κινδύνους, ἀλλ' ἀπέδωκε πάντα σὺν
15 τόκῳ καὶ τὰς ἐλπίδας ὁ πολὺς οὐκ ἀπήλεγξε χρόνος. Ἐξείλετο δεσμῶν,
συνεξείλετο δουλείας, σοφίας ἐνέπλησε, βασιλεῦσιν ἐπέδειξε καὶ τὸ δὴ μεῖζον
ὅλην Αἴγυπτον ἐχαρίσατο. Τοῦτο νῦν ἔχω τοῦ φθόνου τόκον καὶ τῆς εἰρκτῆς, καὶ
τὴν δίκην τῆς μακρᾶς ἀναβολῆς ἐκείνης οὐ μέμφομαι. Τίς εἶδέ ποτε τηλικαύτην

Codd: P O W Vat Vt **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Septuaginta*, 1 *Gen.* 37.39-41; Niceph. Basil. *Eth.* 1 || **3s.** Niceph. Basil. *Eth.* 1.25:
ἔρωσ [...] ἐπιστρατεύει || **6s.** Niceph. Basil. *Eth.* 13.28: ὁ δ' οὐκ ἠμέλησεν || **9** Niceph.
Basil. *Eth.* 1.32: πάντα παράλογα

Tit. τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ἰωσήφ (ὁ αὐτὸς W) τῆς εἰρκτῆς ἐκβληθεὶς καὶ κρίνας τῷ
βασιλεῖ τοὺς ὄνειρους καὶ τὴν ὅλην Αἴγυπτον οἰκονομεῖν ἐγχειρισθεὶς y edd : τίνας ἂν
εἶπε λόγους ὁ Ἰωσήφ μετὰ τὴν τῶν ὄνειρων διάλυσιν τὴν βασιλείαν τῶν Αἰγυπτίων
ἐμπιστευθεὶς x || **2** με τὰ Allacci B.G. (ex Hör.) : μετὰ Pignani Walz || **7** ἠμέλησεν Vt W
: ἐμέλησεν x Vat : ἐμέλλησεν edd || **9** ὦ y O : ὦ P edd

τύχης καινοτομίαν; Τίς ἤκουσεν ἐπιπλοκὴν πραγμάτων οὕτως ἀνέλπιστον; Οὐκ
20 ἦδεν ἐξ ἐναντίων τάναντία καρπούμενος· ὅτε καλῶς ἔχειν ἐδόκουν, τὰ δεινότατα
ἔπασχον καὶ φαινομένων κακῶν κερδαίνων ἐλάνθανον, καὶ ῥόδα μέλλων τρυγᾶν
ἐξ ἀκανθῶν οὐκ ἐγίνωσκον. Κατεκρινόμην δουλείαν ὅτε βιοῦν ἐδόκουν τὰ
ἐλευθέρια, καὶ νῦν, ὅτε μηδ' ἐλπίς ἐλευθερίου τροφῆς ὑπελείπετο, τὴν φίλην
ἐλευθερίαν αὐθις ἀπέλαβον· ἐδυστύχουν τὰ κακούργων, ὅτε μηδὲν ἠδίκουν, καὶ
25 νῦν, ὅτε κακουργεῖν ἐκρινόμην, τῆς εἰρκτῆς καὶ τῶν δεσμῶν ἠλευθέρωμαι.

ἽΩ σὺ τότε συνδεσμῶτα καὶ ταῦτα δυστυχῶν καὶ νῦν τὰ μεγάλα συνευτυχῶν,
ικανῶς με τῆς σοφίας ἡμείψω, πρέπουσαν τὴν χάριν ἀπέδωκας, ἔλυσας τῶν
δεσμῶν τὸν πρὸ τοῦ σοι τὴν λύσιν ἐπαγγειλάμενον· ἄμφω τῆς εἰρκτῆς
συμμετείχομεν, ἄμφω καὶ νῦν τῶν βασιλείων συμμετεσχῆκαμεν. Ἄλλ' ὦ τῶν
30 ἐνυπνίων ἐκείνων, ἃ σὺ μὲν προὔτεινες ἐγὼ δ' ὑπέλυον· ὦ τῶν ἐπὶ τούτοις
λαμπροτέρων, ἃ βασιλεὺς μὲν προὔβάλλετο ἐγὼ δ' εἰς τὸ σαφὲς ὑπανέπτυσσον!
ἽΩς ἦν ἄρα καὶ πάλιν ἐνυπνίοις τὴν ἐλευθερίαν κομίσασθαι τὸν χάριν ἐνυπνίων
ὑπὸ φθόνου δουλεύσαντα· ἐξ ὄνειράτων δοῦλος εἶδον τὴν Αἴγυπτον, ἐξ
ὄνειράτων καὶ νῦν τῶν Αἰγυπτίων ἐκράτησα.

35 Ἦκουσιν οἱ τῶν βοῶν πίονες, οἱ τῶν ἐνιαυτῶν εὐφορώτατοι· τούτων ἐγὼ τὸν
κόρον καλῶς διαθήσομαι, ὅλον ἀποταμιεύσω τὸν σῖτον, εἰς μάτην οὐδὲν
ἀναλώσομαι. Ἦξουσι μετ' οὐ πολὺ καὶ βόες ἰσχυροὶ τὰ σώματα, χρόνος ἕτερος
παρ' ὃ λιμὸν ἐπαπειλεῖ τὰ ἐνύπνια· καὶ σιτοδοτήσω καὶ θρέψω τὴν Αἴγυπτον, εἰς
καλὸν ταῖς προτέραις εὐφορίαις ἀποχρησάμενος· μᾶλλον μὲν οὖν κοινὸν ἔσται
40 πρὸς πᾶσαν γῆν τὸ κακὸν καὶ τὰ τῆς σιτοδοσίας κοινώσομαι. Τοῦτο ἦν ἄρα τὰ
δράγματα, τοῦτο προσκυνῶν ἥλιος καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι, ὅτι πᾶσαν δεῖ με
θρέψαι τὴν ὑφ' ἥλιον καὶ πάντες, ἐφ' ὅσοις τὸ τῶν ἀστέρων ἔφθασε φῶς,

33 Niceph. Basil. *Eth.* 1.14: εἶδον τὴν Αἴγυπτον || 41 Niceph. Basil. *Eth.* 1.40: ὃ
προσκυνῶν ἦλιε καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι

28 λύσιν Vat W edd : χάριν Vt : λύπην x || 29 ὦ Vt W edd. : ὦ x Vat || 31 ὑπανέπτυσσον
W : ὑπανέπτυσσον Vt : ὑпанέπτυσσα x : ὑпанέπτησσον Vat Pignani B.G. : ὑπέπτησσον
Allacci Walz || 32 ἐνυπνίοις y Allacci Walz : ἐνυπνίω x Pignani B.G. || 35 τούτων x :
τούτων Vat W edd : τούτοις Vt || 40 καὶ τὰ τῆς x Vt Allacci : καὶ τὴν τῆς Vat W : καὶ τῆς
Walz Pignani B.G.

προσπεσοῦνται σιτοδοτοῦντι καὶ τῆς ἐμῆς οἰκονομίας δεήσονται. Οἶμαι δ' ὅτι καὶ
αὐτοὺς ὄψομαι τοὺς ἀδελφοὺς προσπίπτοντας ἐπὶ δράγμασι καὶ θεάσονται
45 δεσπότην ὃν δουλεύειν ἐνόμισαν. Τούτους ἀστέρας ἐγὼ τίθεμαι τοὺς ἀπὸ
Σάρρας, τοὺς ἐξ Ἀβραάμ· τούτῳ γὰρ καὶ Θεὸς ὑπὲρ τοὺς ἀστέρας πληθῦναι τὴν
γονὴν ἐπηγγείλατο. Καὶ γένοιτό μοι τοὺς ἀστέρας τούτους ἰδεῖν καὶ
προσεποιοίμην τὸν πατέρα, τὸν ἥλιον.

46 *Testamentum Abrahæ* A 8.11s.: ὑπὲρ τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ; sed 1 Paral. 27.23,
πληθῦναι τὸν Ἰσραηλ ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ; et Gen. 15.5; 22.17; 26.4.

46 τούτῳ Vat W (τούτῳ τὸ Vt) Pignani B.G. : τούτων x Allacci Walz

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Σαμψῶν ἀυξηθείσης τῆς τριχός, μέλλων ἐπικατασεῖσαι τὸν οἶκον τοῖς ἀλλοφύλοις ἀθρόον μετὰ τῆς Δαλιδᾶς συμποσιάζουσιν;

Ἦ χεῖρες, εἰς οἷον ὑμῖν πέρας ἦκει τὰ τῆς ἀνδρείας! Μύλων ὑμᾶς διεδέξατο καὶ δουλεία πρὸς ὕβριν καὶ ὄνων ἔργα νῦν ὑπέχετε, ἅς ὄνου σιαγῶν ὥπλιζε πρότερον, καὶ τῶν ἀτυχημάτων μείζων ἐφ' ὑμῖν ὁ κατάγελως. Ὁ πρὶν γενναῖος ἐκεῖνος ἐγώ, ὁ καὶ γυμνὸς ὀπλίτας φοβῶν καὶ πολλοὺς εἷς ἀναιρῶν, αἰχμάλωτος
5 γέγονα γυναικὸς καὶ νῦν γέλως πρόκειμαι τοῖς ἐχθροῖς καὶ δουλεύω τὰ ἀτιμώτατα. Ἦ γυναικῶν γένος ἐπάρατον· ὃν ἐφίλει, περιειργάζετο καὶ ὃν τῆς ῥώμης ἐθαύμαζε, τοῦτον τὰ ὄπλα παρείλετο. Ἦ κακῶς ἰδόντες ὀφθαλμοὶ καὶ παρὰ τοῦτο νῦν ἔτι βλέπειν οὐκ ἔχοντες· οὐκ εἰς καλὸν ἀπεχρήσασθε τῷ βλέπειν, τοιγαροῦν δικαίως ἀφήρησθε.

10 Ἦ τῆς πρώην σωφροσύνης ἐκείνης! Ἦ τῶν ἀπὸ ταύτης ἀριστευμάτων! Ἐσωφρόνουν καὶ προὔβαινέ μοι τὰ τῆς ἀνδρείας, ἐφυλαττόμην μέθην καὶ λέων ἠλίσκετο, οὐκ ἠσέλγαινον καὶ δυσμενεῖς ἐπεφρίκεσαν, ἐτήρουν τὰ τῆς ἐπαγγελίας καὶ χρυσὴν κόμην ἐπὶ κεφαλῆς εἶχον ὄπλον ἀσίδηρον. Ἐκράτουν σιαγόνος καὶ πλησμονῆς ἀλόγου, καὶ σιαγῶν ὄνου τὰ τῶν ὀπλων ἐπλήρου μοι· τὸ
15 δὲ δὴ μείζον, καὶ δίψαν ἴστη καὶ τρόπαιον, τὸ μὲν ὅτε τοὺς πολεμίους συνέθλιβε, τὸ δ' ὅτε συνθλιβομένῳ μετὰ τὴν μάχην ὕδωρ ἐπήγαγεν. Ἄλλ' ἐξέπεσον εἰς ὕβριν, τοιγαροῦν περιύβρισμαι τὰ δεινότετα· αὐτὸς ἐμαυτῷ τὴν συμφορὰν

Codd: O P W **Edd:** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Giudic.* 13-16 || **2** Theod. Prod. *Ep.* 110b: Ὅς ποτ' ὄνου κατέπεφνε σιαγόνι μυρία φῦλα | νῦν γοῦν ἠτύτ' ὄνος ποτὶ μύλη σῖτον ἀλήθει || **11s.** cfr. *Giudic.* 14.5-6 || **12s.** cfr. *Giudic.* 13.3-7; 13.14 || **13** Io. Tzetz. *Hist.* 2.539: κόμας κρυσᾶς || **14-16** cfr. *Giudic.* 15.14-19

Tit. τίνας ἂν εἴποι λόγους (λόγους εἴποι W, εἶπε Pignani B.G.) ὁ Σαμψῶν ἀυξηθείσης τῆς τριχός, μέλλων ἐπικατασεῖσαι τὸν οἶκον τοῖς ἀλλοφύλοις ἀθρόον μετὰ τῆς Δαλιδᾶς συμποσιάζουσιν W : τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ Σαμψῶν ὅτε παρὰ τῶν ἀλλοφύλων ἐτυφλώθη x || **1** ὑμῖν O W^{pc} B.G. : ἡμῖν P W^{ac} Walz Pignani | ὑμᾶς P O^{pc} W^{pc} B.G. : ἡμᾶς O^{ac} W^{ac} Walz Pignani || **3** ὑμῖν W Pignani B.G. : ἡμῖν x Walz || **6** ὦ P W Walz B.G. : ὦ O Pignani || **8** ἔτι βλέπειν W Pignani B.G. : ἐπιβλέπειν x Walz

ταύτην ἐπήγειρα, αὐτὸς κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν μόνον οὐκ ἐπήνεγκα τὸ σιδήριον·
 οὐκ ἐξῶθεν ἀλλ' οἴκοθεν βέβλημαι. Παρεῖδον τὴν ἐκ παιδὸς σωφροσύνην·
 20 παρέβην τὰ τῆς ἐπαγγελίας, ἐφ' ἧ γεγέννημαι, εἰς ἣν μοι τὰ τῆς ἰσχύος ἔκειτο· εἰς
 τρυφήν ὑπήχθην, κάλλος ἐθαύμασα, γυναικὸς ἐάλων τῇ δὲ καὶ γνώμη καὶ γένος
 καὶ τὰ πάντα ἀλλόφυλα. Εἰς τοσοῦτον ἑμαυτὸν ὄθησα τὸ κακόν, τοιγαροῦν
 ἐάλων, καὶ δίκας ἔδωκα τῆς πρώην ἀνδρείας ἅμα καὶ τῆς εἰσέπειτα παροιρίας·
 ἐκεῖνο τοῖς ἀλλοφύλοις ὧν τοὺς τραυματίας ἐπλήθυνα, τοῦτο Θεῷ τῷ πατρίῳ,
 25 Θεὸν γὰρ ἠθέτουν ὅτε τὰ τῆς ἐπαγγελίας ἤσχυνον. Ἄλλ' οἴμοι· τὰ τῶν προγόνων
 δυστυχῶ καὶ βεβαιῶ τὸ γένος τῇ συγγενείᾳ τῆς συμφορᾶς. Μαδιανίτας ἐπόρθουν
 καὶ τὴν ἐκείνων ἰσχὺν ἔφερον οὐδέν, ἀλλ' ἔπιπτον αὐτοῖς ὀπλίταις αἱ πόλεις καὶ
 ἦν τὸ δεινὸν ὡς ἀμήχανον· ἀλλ' ἦκε τοῖς πολεμίοις – οὐκ οἶδ' ὅθεν – εἰς νοῦν καὶ
 κάλλος γυναικῶν ἐφοπλίζουσι, καὶ οἱ προτοῦ βάλλοντες ἔπιπτον καὶ γυναικῶν
 30 γεγόνασιν ἔργον, οὓς πρότερον ἄνδρες οὐκ ἔφερον. Ταύτης δίδωμι τῆς ἀσελγείας
 δίκην κἀγώ, ἀπὸ τοιαύτης ἀλίσκομαι παρατάξεως, τοιοῦτον ἦττημαι πόλεμον.
 Ἐπίστευσα ἑμαυτὸν ἔρωτι, προῦδωκα τὰ τιμιώτατα γυναικὸς πόθῳ καὶ ἀσελγείας
 ὑπερβολῇ. Ὡ πάντα ἀπλοῦς ἐγὼ καὶ μηδὲν ὀκνῶν χαρίζεσθαι πρὸς ἔρωτα!
 Ἦρετό μου τὴν ἰσχύν, ἐγὼ δ' ὑπέκρυπτον καλῶς γε τὰ πρῶτα, ἐσχηματίζετο
 35 λύπην καὶ πάλιν ἠπάτησα, ἡ δ' ἀπεπειρᾶτό μου τῶν χειρῶν καὶ γνοῦσα τὴν
 ἀπάτην αὐθις ἤσχαλλεν, ἐδυσφόρει καὶ ἅμα δακρύνει ἐπλάττετο. Ἐντεῦθεν
 ἑμαλακίσθην ὁ γενναῖος ἐγὼ καὶ δακρύνουσαν οὐκ ἤνεγκα κόρην, τοιγαροῦν
 δακρύνει μοι περιλείπεται. Ἐπέδειξα τὸ χρυσοῦν ἐπὶ κεφαλῆς ὄπλον, ἡ δ' οὐκ
 ἐφείσατο, ἀλλ' ἅμα τε τὸν βόστρυχον ἐκείνη καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξέκοπτον οἱ
 40 πολέμοι. Ἄμα τὰ τῆς ἐπαγγελίας παρεώραται καὶ σίδηρος ἐπὶ τὴν δυστυχή
 ταυτηνὴ κεφαλὴν ἀναβέβηκε, καὶ πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔφθασε τὸ δεινόν. Ὡ τοῦ
 γέλωτος! Ὡ τῆς ὕβρεως! Χεῖρ ἀπήλεγξε γυναικὸς χεῖρας ἐκείνας ὑφ' ὧν λέων

21 *Giudic.* 16.24: ὃς ἐπλήθυνε τοὺς τραυματίας ἡμῶν || 26-30 cfr. *Num.* 25.1-3; 31.1-18
 || 34-38 cfr. *Giudic.* 16.4-17 || 39 *Giudic.* 16.21: ἐξέκοψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ || 41s.
Giudic. 13.5: καὶ σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀναβήσεται

20 γεγέννημαι O^{pc} W Pignani B.G. : γεγέννημαι P O^{ac} Walz | εἰς ἣν W : εἰς ἃ con.
 Maltese : εἰς ἣν x edd. || 30 ταύτης : ταύτην codd. edd. || 31 ἀπὸ x Walz : ὑπὸ W Pignani
 B.G. || 33 ὧ P W Walz : ὦ O Pignani B.G. || 36 ἤσχαλλεν edd. : ἤσχαλεν codd. |
 ἐντεῦθεν x Walz : ἐνταῦθα W Pignani B.G. || 41 τοὺς x Walz : αὐτοὺς W Pignani B.G.

ἔπιπτε καὶ πολλαὶ χεῖρες ὀπλιτῶν ἀπηλέγχοντο. Οἱ δέ – ἀλλ’ ὦ τῆς παροινίας –
εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς εὐθὺς ἔβλεψαν, ἐπ’ αὐτοὺς ὅλον ἐξεκένωσαν τὸν θυμόν, ἴν’
45 ἐπὶ μᾶλλον ἐφυβρίζειν ἔχοιεν καὶ δοῦλος ἀλλοφύλων βιώσομαι.

Ἄλλ’ εἰς καιρὸν ἡμῖν ἐπανῆκε τὸ ὄπλον, ἤδη μοι τῆς ἀνδρείας ὁ στάχυς
ἀνέβλασταν, αἰσθάνομαι τῆς ῥώμης ἐπανθούσης. Σαμψῶν ἐκεῖνος ἐγὼ πάλιν ὁ
πρότερον, οὐκέτι μοι καθ’ ἓνα τὰ τῆς ἰσχύος, ἀλλ’ ἐξέφυ τῆς κεφαλῆς ὡς ἀπὸ
ρίζης ὁ βόστρυχος καὶ χεῖρας ἔχω πρὸς ὅλον ἀρκούσας στρατόπεδον. Μικροῦ καὶ
50 χάριν οἶδα τοῖς ἀλλοφύλοις, ὅτι μου τοὺς ὀφθαλμοὺς, οὐ τὰς χεῖρας ἐξέκοψαν,
ὡς νῦν γε καιρὸς ἀμύνασθαι τοὺς ἐχθροὺς. Οἱ δέ που χαίρουσι τὰ ἐπινίκια καὶ
προσεπεντρυφῶσι τῇ καθελούσῃ τὸν πολέμιον κόρη, τάχα με καὶ
προσεπισκώπτουσιν, ὅπως ἐμαυτὸν ἀλλοφύλῳ προὔδωκα γυναικὶ καὶ τὸν ὄντως
ἔκφυλον ἐθάρρησα πόλεμον. Οἶμαι δ’ ὅτι μετὰ γε τὸν πότον καὶ τὴν πολλὴν
55 μέθην προσεπικαλέσονται καὶ τὸν Σαμψῶν ἐμέ καὶ προσεπιγλευάσουσιν, ἐγὼ δὲ
ἄλλῃ ἔχω καταγελώμενος, οὐκ ἀνέξομαι πολεμίας φωνῆς προσεπιτατούσης καὶ
προσεπορχεῖσθαι τοῖς σκώμμασιν. Ἄλλ’ εὗγε τῆς ἐορτῆς! Εὗγε τῶν ἐπινικίων!
Καιρὸν ἔχει μοι τὰ τῆς ἐπιβουλής· οἱ μὲν ἄνω που τρυφῶσιν ἀθροοὶ παρὰ τὰ
μετέωρα, ἐγὼ δὲ κάτω πρὸς αὐτὰ τὰ τὴν οἰκίαν ἐδράζοντα. Ἄγε περιήγησαί μοι,
60 ὦ παῖ, γενοῦ μοι πρὸς μικρὸν ἀντὶ τῶν ὀφθαλμῶν, ἀναπλήρωσον ταῖς χερσὶ τὸ
λειπόμενον, ἐπίδειξον μόνον τοὺς κίονας τῇ χειρὶ, τὸ δ’ ἀπὸ τοῦδε τῆς οἰκίας
ἔξιθι. Δεῖ γάρ σε ζῆν ἔτι καὶ περιεῖναι, ὅτι διὰ σοῦ μοι δώσουσι δίκην οἱ
δυσμενεῖς, ὡς ἐγὼ συντεθνήξομαι καλῶς τοῖς ἐχθροῖς, ἐπεὶ τὸ σὺν ἡδονῇ ζῆν
ἀφήρημαι.

52ss. cfr. *Giudic.* 16.23-24 || 59-64 cfr. *Giudic.* 16.26-31

43 παροινίας Walz (παροινοίας x) : περινοίας W Pignani B.G. || 45 ἐπὶ μᾶλλον codd.
B.G : ἔτι μᾶλλον Walz Pignani || 54 πόλεμον x Walz : ἔρωτα W Pignani B.G. || 56
καταγελώμενος O P^{marg} (καγελώμενος W) Pignani B.G. : τοῦ γέλωτος P Walz || 63 ὡς O
W (om. P) : ὡς Pignani B.G. (om. Walz)

Eth. 4

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Δαυὶδ, διωκόμενος ὑπὸ τοῦ Σαοῦλ καὶ κρατηθεὶς ὑπὸ τῶν ἄλλοφύλων καὶ μέλλων ἀποσφαγῆναι;

Εὗγε τῆς τῶν ὁμοφύλων εὐνοίας! Εὗγε τῆς περὶ τὸν ἀριστεῖα προθέσεως! Ὡς καλὴν γε τῆς ἀριστείας ἀντιλαμβάνω τὴν δωρεάν· μετὰ τροπαιὸν δραπετεύω, μετὰ νίκην ἐλαύνομαι, καὶ γίνεται μοι πολέμου τελευτὴ μάχης δευτέρας ἀρχῆ, καὶ τὰ τῆς ἀριστείας εἰς φυγὴν ἀποτελεῦτᾶ. Γολιάθ μὲν ἐκεῖνος, Θεοῦ ζῶντος
5 ἐξονειδίζων παράταξιν, πέπτωκε μετὰ καὶ τῶν αὐτοῦ θεῶν, καὶ τὸ δὴ μείζον, οἷς ὄπλιστο καθ' ἡμῶν, τούτοις παρ' ἡμῶν ἀπεσφάττετο, καὶ γέγονεν ἔργον μαχαίρας μὲν τῆς αὐτοῦ, δεξιᾶς δὲ ταυτησὶ τῆς ἐμῆς· τὸ δ' ἄλλο πᾶν ὅσον ἀπερίτμητον ὄχετο. Τίνα γοῦν μοι τὰ γέρα; Τίνες αἱ τῶν τροπαίων μοι ἀμοιβαί; Ὁμόφυλος μάχη μετὰ μάχην ἄλλοφυλον, οἰκείων φυγὴ μετὰ φυγὴν δυσμενῶν.
10 Πόλεμον ἐκράτησα γνωριζόμενον καὶ φεύγω πόλεμον ἄλλον ἀνέλπιστον, ὃν οὔτε κρατεῖν εὐσεβές· τὸ γὰρ δυσμεναῖνον ὁμόφυλον οὔτ' αὔθις ἀλίσκεσθαι δίκαιον, τὸ γὰρ ἐξ ὁμοφύλων πεσεῖν οὐ καλόν.

Τί ταῦτα Σαοῦλ; Διώκεις ὃν ἐν ὄπλοις ἐθαύμαζες, ὃν εἰς γένος συνῆπτες, τοῦτον τοῦ γένους ἀποδιίστας, ἀπελαύνεις ὑφ' οὗ τὸ πολέμιον πρότερον. Μανίας
15 ἔργα ταῦτα καὶ πνεύματος πονηροῦ. Ἦπου καὶ πάλιν μέμνησας; Ἄγχει τάχα καὶ πάλιν σε τὸ δαιμόνιον; Ἀπελήλαται μεθ' ἡμῶν καὶ τὰ κρούματα ὑφ' ὧν σοι τῆς ψυχῆς τὸ μαινόμενον ἐξεκρούετο, καὶ νῦν ἐπεισηδᾶ σοι σφοδρότερον. Ἐκεῖνον τοῦ πονηροῦ πνεύματος τοῦτον ἐγὼ κρίνω τὸν πόλεμον, ἐκεῖθεν εἶναι ταῦτα νομίζω τὰ τραύματα. Ἐπλήττετο παρ' ἡμῶν τοῖς τῆς κιθάρας κρούμασιν·
20 ἔφευγεν, ἐδραπέτευεν, ἤλγει, τῆς σῆς ψυχῆς ὡσπέρ τινος οἰκίας ἀπελαυνόμενον.

Codd: P W Va Vat Vt **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Septuaginta*, 1 *Regn.* 16-21 || **4s.** 1 *Regn.* 17.36: ὃς ὠνειδισεν παράταξιν θεοῦ ζῶντος; 1 *Regn.* 17.10: Ἴδοὺ ἐγὼ ὠνειδισα τὴν παράταξιν Ἰσραηλ || **7 Ps.** 151.7 || **8** 1 *Regn.* 17.36: ὁ ἀπερίτμητος οὗτος || **13s.** cfr. Bas. Seleuc. *Hom.* 16 col. 212 (*PG* 85) || **15** 1 *Regn.* 16.14: ἔπνιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν; 1 *Regn.* 19.9: ἐγένετο πνεῦμα θεοῦ πονηρὸν

1 εὐνοίας codd. Pignani B.G. : ἀνοίας Allacci Walz || **15s.** τάχα καὶ πάλιν W B.G. : καὶ πάλιν τάχα Va Vat Allacci Walz : ταῦτα καὶ πάλιν P Vt Pignani

Εἶτ' αὐθις παλινοστεῖ καὶ χεῖρα μανικὴν πρὸς μουσικὴν ἀνθώπλισε δεξιὰν ἴν' ἢ πεσοῦμαι φεύγων καὶ δίκην λήψομαι τῶν κρουμάτων, ἢ καὶ κρατήσω μαχόμενος καὶ τὰ τῆς νίκης μεταπεσεῖται μοι πρὸς ἀσεβείαν. Ὡς ἔμοιγε κρεῖττον πεσεῖν ἢ πρὸς ὁμοφύλους βάψαι τὸ δόρυ καὶ τρόπαιον ἐξ ἀσεβείας λαβεῖν.

25 Ἄλλ' οἴμοι· τίνα τοῦτον ὀρῶ πόλεμον ἕτερον; Ἐχθροὺς ὁμοφύλους ἐκπέφευγα καὶ δυσμενέσιν ἄλλοφύλοις ἐμπέπτωκα. Πόλεμος ἐπ' ἐμοὶ τίκτειν οἶδε πόλεμον, καὶ πόλεμον δυσμενῶν ὁμοφύλων διαδέχεται πόλεμος, καὶ δυσμενεῖς ὁμοφύλους αὐθις ἄνδρες πολέμοι. Ἐγὼ καὶ νικῶν ἐλαύνομαι καὶ φεύγων ἀλίσκομαι. Τί δράσω; Τί χρήσομαι τοῖς παροῦσι; Μέσος πολεμίων ἔστηκα· ἤδη μου τὴν
30 μορφήν ὑποπτεύουσιν, ἤδη μου περιεργάζονται τὴν δεξιάν. Ἀμήχανον τὸ κακόν· βάρβαρος ὄχλος, Γολιάθ τοῦ πεσόντος ὑφ' ἡμῶν ὀπλῖται, γένος ὄλον ὑπ' ἐμοῦ τὸν στρατηγὸν ἀφηρημένοι, τηλικαύτην ἐν πολέμοις περικεκομμένοι δεξιάν. Ἄρα δακρῦσω; Ἄρα τὴν συμφορὰν ἀποκλαύσομαι; Προβαλοῦμαι νόμον πολέμου καὶ συγγνώσονται ὡς ἦν ἐν ὅπλοις ἀγὼν καὶ δυσμενεῖς βάλλειν ἐπὶ μάχης
35 ἐφεῖται; Νῦν δ' ἄλλ' ἰκέτης ἦκω καὶ γίνομαι ξύμμαχος; Ἄλλ' οὐκ οἶδε τὸ βάρβαρον σπένδεσθαι, ἄλλ' οὐκ οἶδεν ἰκεσίας αἰδῶ, οὐ πρὸς οἶκτον μαλάσσεται· εἰς οὐδέν μοι τοιγαροῦν πεσεῖται τὰ δάκρυα. «Γενναῖος εἶ» φήσουσι «δίκας ἡμῖν ὀφείλεις· πέπτωκεν ὑπὸ σοῦ Γολιάθ, πίπτε καὶ σὺ παρ' ἡμῶν».

Ἄλλ' εὗγε τῆς ἐπινοίας· ὀψὲ μὲν, συνῆκα δ' οὔν. Ἀνοίας προσωπεῖον
40 ὑποδύσομαι καὶ φρενῶν ὑποκρινοῦμαι παραφορὰν καὶ σκηνοβατήσω τὰ μανικά. Οὕτως οἶμαι τὸ τοῦ πάθους ὑπερβάλλον καὶ τὸ βάρβαρον καταιδέσει καὶ Σαοὺλ ἴσως εἰς οἶκτον ἐφέλξεται· αἰδεσθήσεται γὰρ εἰ δι' ἐκεῖνον αὐτὸς μέμηνα, δι' ὄν

19 Bas. Seleuc. *Hom.* 17 col. 221 (PG 85): τῷ βασιλεύοντι τραύματα || 39s. Cfr. 1 *Regn.* 21.13-16

24 λαβεῖν codd. Pignani B.G. : λαχεῖν Allacci Walz || 25s. ὁμοφύλους [...] ἄλλοφύλοις W Va Vat edd. (ἄλλ' ὁμοφύλους Pignani B.G.) : ἄλλοφύλους [...] ὁμοφύλοις P (ἄλλ' ὁμοφύλους [...] ὁμοφύλοις Vt) || 31 ὀπλῖται P W Vt : ὀπλίζεται Va Vat edd. || 32 περικεκομμένοι δεξιάν Walz Pignani B.G. : περικεκομμένοι τὴν δεξιάν P : δεξιάν παρακεκομμένοι W : περικεκοσμημένοι δεξιάν Va^{sl} Allacci : περικεκοσμήνοι δεξιάν Vat Va || 34 μαχομένῳ ante δυσμενεῖς add. W ex quo Pignani B.G. || 35 ἐφεῖται P W Vt : ἀφεῖται Va Vat edd. | γίνομαι P Vt Pignani B.G. : πέφηνα γ Allacci Walz || 39 ἀνοίας P Vt Pignani B.G. : μανίας Va Vat W Allacci Walz

μαινόμενος πέπαιται.

42 ἐφέλξεται P W Vt Pignani B.G. : ἐφέξεται Va Vat Allacci Walz | μέμηνα γ Allacci
Walz : μέμηνε P Pignani B.G.

Eth. 5

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Δαυίδ, ἐν σπηλαίῳ καταλαβὼν ἀφύλακτον τὸν Σαοὺλ
ὑπνοῦντα, ὅτε ὑπ' αὐτοῦ ἐδιώκετο;

Ἔχω σε τὸν διώκτην ὁ δραπετής ἐγώ, ἔχω σε τὸν εἰς ἀναίρεσιν ἔτοιμον, εἰς τὸ
παθεῖν ἐτοιμότερον. Ὡς τῆς ἐκ Θεοῦ τῶν πραγμάτων ἐπιφορᾶς· ἀντέστραπταί σου
τὸ βούλημα καὶ ὁ δρᾶν ἠπείλεις τοῦτο νῦν αὐτὸς πρόκεισαι, καὶ ὄν λάκκον
ῶρυξας, εἰς τοῦτον ἐμπέπτωκας· διώκων ἐάλως καὶ φεύγων κεκράτησαι. Ὑπνω
5 βέβλησαι καὶ τὸ σῶμα μετὰ καὶ τῆς φυλακῆς καταβέβλησαι· κἄν εἰ βούλοιτό τις
ἄπονον τὸ θήραμα, εὐάλωτος ὁ πολέμιος. Κεῖται μὲν ὁ φυγαδεύων, ἄφρακτος
τὴν δεξιάν, ἀφύλακτος τὸ σῶμα. Ὡς τά γε τῶν δορυφόρων ὕπνος ἐτρέψατο καὶ
τὴν πολλὴν φυλακὴν ἐκείνην διέλυσεν· ἐφέστηκα δὲ ὁ φυγὰς, καὶ τὸ ξίφος ἐγγὺς
καὶ ἡ χεὶρ οὐκ ἄνοπλος.

10 Τί φῆς, ὦ γενναῖε; Διώκεις ὄν ἐν σπηλαίῳ καθεῖρξας, ζητεῖς ὄν ἔχεις
ξυνέστιον. Σὺ μὲν ἠπείλεις, ἐγὼ δ' ἐπυθανόμην τῆς ἀπειλῆς· σὺ μὲν ἐσκαιῶρεις
τὴν ἐπιβουλήν, ἐμὲ δ' οὐκ ἐλάνθανε τὸ μηχανήμα· ἐμελέτας τὴν δίωξιν καὶ ὀρῶν
ἐφαντάζου τὰς κορυφὰς καὶ τοὺς ὑψηλοτέρους περιεσκόπεις τῶν λόφων, ὁ δ'
ἐγγὺς που παρεδύομην αὐτός. Ὡς Θεὲ πάτριε! Εἰς χεῖρας ἔχων ὄν ἔσπευδε, λαβεῖν
15 οὐκ ἐγίνωσκεν, ἀλλ' ἤμεν ἐφ' ἐνὸς τοῦ σπηλαίου καὶ μία πέτρα φυγάδα καὶ
διώκτην ἐδέχετο. Εἴθ' ὁ μὲν ὑπνώττει καὶ πέπτωκε, καὶ φροῦδοι μὲν οἱ φύλακες,
φροῦδα δὲ τὰ τῆς ἐπιβουλῆς, καὶ μικροῦ δεῖν ὡς ἐκ πολιορκίας ἀλόντες τὸ παθεῖν
οὐ δεδοίκαμεν. Τίνες ἄρα σοι νῦν, ὦ βασιλεῦ, προσβάλλουσιν ὄνειροι; Ἄρα
δοκεῖς ἔχειν, ἐχόμενος; Ἄρα νομίζεις ἀλίσκειν, αὐτὸς ἀλίσκόμενος; Τάχα που

Codd: P O W Vat **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. 1 *Regn.* 24; 1 *Regn.* 26 || 3s. *Ps.* 7.16: λάκκον ῶρυξεν καὶ ἀνέσκαψεν αὐτὸν | καὶ
ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον, ὄν εἰργάσατο; *Ps.* 56.7: ῶρυξαν πρὸ προσώπου μου βόθρον | καὶ
ἐνέπεσαν εἰς αὐτόν (cfr. et. *Prov.* 26.27 et *Eccl.* 10.8)

Tit. Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Δαυίδ ἐν σπηλαίῳ καταλαβὼν ἀφύλακτον τὸν Σαοὺλ
ὑπνοῦντα, ὅτε ὑπ' αὐτοῦ ἐδιώκετο y edd. : Τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ Δαυίδ ὅτε τῷ Σαοὺλ
τῷ σπηλαίῳ ἐνέτυχε διωκόμενος παρ' αὐτοῦ x || 7 τά γε codd. Allacci Walz B.G. : τᾶδε
Pignani || 8 φυλακὴν P O W Pignani B.G. : φυγὴν Vat Allacci Walz

20 διώκεις καὶ κείμενος; Ἐπισπεύδεις ἴσως τὴν καταδρομὴν καὶ δεσμώτης ὕπνου
γενόμενος; Ἄλλ' ὧ κακοὶ φύλακες, ὧ δορυφόροι πρὸς ὕπνον νικώμενοι· εἴ μοι
παρῆν, ἠδέως ἂν ὑμᾶς ἐκόλασα. Τὸ γὰρ ἐφ' ὑμῖν· ἀφύλακτος ὁ βασιλεὺς καὶ
προδέδοται, οὕτως ἐγὼ προδότας ὑμᾶς τίθεμαι.

Ἄλλ' ἔγωγε καὶ ὡς βασιλέα φυλάξω καὶ ὡς μισοῦντα φυλάζομαι, κἂν γὰρ ὡς
25 ἐλαύνοντα νομίζω πολέμιον, ἀλλ' ὡς χριστὸν Κυρίου σεβάζομαι, κἂν ὡς
δυσμεναίνοντα μὴ στέργειν βιάζομαι, ἀλλ' ὡς κηδεστοῦ περιέχομαι. Φείδεσθέ
μοι καὶ ὑμεῖς, ὧ συστρατιῶται, τοῦ βασιλέως ὄν πολλὰκις ἐδορυφορήσαμεν, μὴ
νῦν τοῦτον ἀνέλωμεν. Οὐ βούλομαι τυραννίδα συναναμίξαι μου τοῖς
ἀριστεύμασι· μὴ μοι τὰ τρόπαια φόνῳ παρανόμῳ συγκρύψηται, μηδὲ μετὰ
30 Γολιάθ καὶ χριστὸς Κυρίου τὴν ἐμὴν δεξιὰν αἰτιάσθω. Μωσῆν οἶδα νομοθέτην
καὶ νομοδοτοῦντα Θεόν, ὑφ' οὗ νῦν σεσώσμεθα καὶ ὧ βασιλέα πολέμιον
χαρισόμεθα. Φόνος ἅπας νόμοις ἀπείρηται, τὸ δὲ τῆς βασιλείας σεμνότερον καὶ
τὸν φόνον ποιεῖται δεινότερον. Ἀφαιρετέον μικρὸν τῆς χλαμύδος, περαιορέτεον τι
καὶ τοῦ δόρατος· ὡς ἐγὼ τῆς πέτρας ἐξιόντι ταυτησὶ τὰ σύμβολα ἐπιδείξομαι καὶ
35 κακίσω μὲν τοῦ ὕπνου τοὺς φύλακας, διηγῆσομαι δὲ καὶ ὡς ἡμῖν εἴληπται καὶ ὡς
ἐφεισάμεθα δυσμεναίνοντος.

20 Bas. Seleuc. *Hom.* 17 col. 221 (*PG* 85): ὕπνου δεσμοῖς ὁ Σαοὺλ ἐθηρεύετο; Bas. Seleuc. *Hom.* 16 col. 213 (*PG* 85): ὕπνου γενόμενον θήραμα || **25** (et 30) cfr. 1 *Regn.* 26.11; 1 *Regn.* 24.7

21 νικώμενοι P O W^{pc} Walz : διωκόμενοι Allacci Pignani B.G. || **29** συγκρύψηται O W Pignani B.G. : συγκρύψητε P Vat Allacci Walz || **31** νομοδοτοῦντα x W Pignani B.G. : νομοθετοῦντα Vat Allacci Walz || **32** φόνος [...] νόμοις y Allacci Walz : φόνον [...] νόμος x Pignani B.G.

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Δαυὶδ παρὰ τοῦ οἰκείου παιδὸς τοῦ Ἀβεσσαλῶν τῆς βασιλείας
ἐξελαυνόμενος;

Οὐκ ἐπιλείπω καὶ μετὰ βασιλείαν φυγαδευόμενος· καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς
ἐδραπέτευον καὶ μετὰ τὴν ἀρχὴν αὐθις ἐλαύνομαι. Ὡ χρῆμα φθόνου μεστόν, καὶ
πρὶν ἤκειν ὑποπτεύομενον, καὶ προσιὸν αὐθις ζηλοτυπούμενον! Ὡ πάντα παθὼν
ἐγὼ καὶ πρὸς τοῦ γένους βαλλόμενος! Οὐχ ἴσταται μοι τὰ τῆς ἐπιβουλῆς, ἀλλ'
5 οἴκοθεν ἔχω τὸν πόλεμον, ἀφ' ἐστίας βάλλομαι καὶ φθόνον Σαοῦλ ὕβρις παιδὸς
διαδέχεται· ἔφυγον κηδεστὴν ἐπίβουλον καὶ πρὸς παῖδα τύραννον αὐθις
ἐμπέπτωκα.

Ἀλλὰ τίς οὗτος ὁ πόλεμος; Πόθεν τὰ τῆς καινῆς ταύτης πείρας; Αἰσθάνομαι
τοῦ κακοῦ, προβάλλει μοι τὸ δεινόν. Εἰς νοῦν λαμβάνω πόθεν μοι τὰ τῆς φυγῆς
10 ἐπεγήφισται· αὐτὸς ἐμαυτῶ τὸν παῖδα ἐφώπλισα. Δίκης ἔργα ταῦτα καὶ Θεόθεν
ἐλαύνομαι· Κατετρύφησα τῆς ἀρχῆς καὶ πρὸς ἡδονὴν ὑπήχθην παράλογον, εἶδον
ἀδίκους ὀφθαλμοῖς, ἔπαθον εἰς ἔρωτα, παρέβην γάμων θεσμούς, ὑφειλόμην εὐνήν
μὴ προσήκουσαν, ἐπέθηκα τούτοις καὶ φόνον. Ταῦτά με νῦν βάλλουσι, τοῖς ἐμοῖς
ἀπλῶς ἀλίσκομαι. Ὡ δίκης βαρείας μὲν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πεπονθότος ἐχούσης τὴν
15 ἀρχήν! Γάμον ὕβρισα καὶ πρὸς γάμου κολάζομαι, ὅθεν ἡδίκουν ἐκεῖθεν καὶ
πέπληγμα· εἰς παιδὸς ἡμάρτανον γένεσιν καὶ παῖδα νῦν ἔχω τὸν δήμιον καὶ
πατὴρ εἰς παίδων γονὰς ἀδικῶν, ὑπὸ παιδὸς σωφρονίζομαι. Παρέβην, ὃ παῖ, τὴν
φύσιν ἐγὼ καὶ γίνη παρὰ τὴν φύσιν αὐτὸς ἀδικώτερος. Πότερον ἐμαυτὸν τῆς
ἀτοπίας, ἢ τὸν παῖδα τῆς παρανομίας ἀποκλαύσομαι; Ἐμιμήσω τὸν τεκόντα, ὃ

Codd: P O W Vat **Edd:** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. 2 *Regn* 15-18 || **1** cfr. Niceph. Basil. *Eth.* 4 || **9ss.** cfr. 2 *Regn* 11; Bas. Seleuc. *Hom.* 17 col. 221 (*PG* 85) || **15ss.** cfr. 2 *Regn* 12 || **18** Bas. Seleuc. *Hom.* 15 col. 201 (*PG* 85): τὸν Ἀβεσσαλῶμ [...] τὸν κατὰ τῆς φύσεως μανέντα

Tit. Τίνας ἂν εἶποι (εἶπε O P) λόγους ὁ Δαυὶδ παρὰ (περὶ P) τοῦ οἰκείου παιδὸς τοῦ Ἀβεσσαλῶν τῆς βασιλείας ἐξελαυνόμενος *x* : Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Δαυὶδ ὑπὸ τοῦ Ἀβεσσαλῶν τοῦ παιδὸς αὐτοῦ διωκόμενος *y* || **2** ὤ codd. : ὠ edd. || **3** ὤ codd. : ὠ edd. || **4** γένους *y* edd. : φθόνου *x*

20 παῖ, τὰ μὴ προσήκοντα καὶ πατέρα ἀμαρτόντα τιμωρῶν ἀμαρτάνεις διπλάσια, καὶ
μὴ προσήκουσαν ἀρχὴν ὑφαιρούμενος καὶ τὸν εἶναί σοι δόντα μηκέτ' εἶναι
βουλόμενος.

Ἄρ' οὖν εἰς τὰ ὄπλα βλέψω καὶ πολέμῳ διακρινοῦμαι περὶ τῆς ἀρχῆς; καὶ πῶς ἂν
ἐπεξέλθω τοῖς ἐμοῖς σπλάγχθοις; οὐκ ἔχω πῶς ἂν ἐπανατείνω τὸ ξίφος κατὰ τοῦ
25 παιδός, αἰσχύνομαι πατὴρ καλεῖσθαι πολέμιος· φεύγων οἰχήσομαι, τῆς ἐρημίας
καὶ νῦν ἐπιλήσομαι. Οὕτως ἐγὼ περιεῖναι πειράσομαι, οὐ τῷ παιδί πατροκτονίας
διδούς ἀφορμὴν καὶ παιδοκτονίας αὐτὸς οὐ δεχόμενος τρόπαια. Εἰ δέ που δεήσει
καὶ μάχεσθαι, ἔχω τὸν στρατηγήσοντα· τοῦτον ἐπαφήσω τοῖς ὄπλοις, πρότερον
παρακελευσάμενος ὡς παῖδα ζωγεῖν, μὴ κτένειν ὡς τύραννον. Οὕτω καὶ Σαοῦλ
30 ἐκεῖνον, ὑπνοῦντα λαβών, ἐφεισάμην, οὐχ ὡς ἐχθρὸν ἀναιρῶν, ἀλλ' ὡς κηδεστὴν
περιποιούμενος.

28ss. 2 *Regn.* 18 (18.5: φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου τοῦ Αβεσσαλωμ) || **29ss.** cfr. *Niceph. Basil. Eth.* 5

24 ἐπεξέλθω *x* *W* : ὑπεξέλθω *Vat* edd. || **26** οὐ *scripsi* : οὔτε *W* : οὔτω *x* *Vat* edd. || **29** παρακελευσάμενος *x* *W* *Pignani B.G.* : παρασκευασάμενος *Vat Allacci Walz*

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ζαχαρίας μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν Πρόδρομον τῆς ἀφωνίας ἀπολυθεῖς;

Ἐπανήκέ μοι μετὰ τοῦ παιδὸς ἡ φωνὴ καὶ τὰ τῆς ἐπαγγελίας οὐ διέψευσται. Ἄγγελος μὲν ἐπηγγείλατο τὴν γονὴν, ἐγὼ δ' ἐνεδοίαζον, γῆρας ἐγὼ προῦβαλλόμεν καὶ στείρωσιν γυναικός, ὁ δ' αὖθις τὰ τῆς ἐπαγγελίας ἐπέτεινεν· «Ἀκούσῃ» φησί «καὶ μετὰ γῆρας πατὴρ καὶ στείραν ὄψει μητέρα, τὰ γὰρ τῆς
5 στείρωσεως λέλυται· ὁ δέ σοι παῖς οὐκ ἐπιγνοίη τρυφήν, οὐ πίεται σίκερα, ἐξ αὐτῆς γονῆς πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας πλησθήσεται». Ταῦτα ὁ μὲν ἔλεγεν, ἐγὼ δ' ἠπίστουν, σημεῖον ἤτουν· ὁ δ' ἐπένευεν, οὐκ εἰς καιρὸν ἐχρησάμεν τῆ φωνῆ, τοιγαροῦν εἰς τὴν φωνὴν ἐζημίωμαι, καὶ λέγειν οὐκ εἰδὼς καίρια κατεκρινόμεν σιγὴν.

- 10 Τί γὰρ οὐκ ἐπιθόμην μητέρα καὶ στείραν ἰδεῖν, ἀπόγονος εἶναι καὶ ταῦτα τῆς Σάρρας ἀυχῶν; Ταύτην δίδωμι τῆς ἀπειθείας δίκην, τοῦτο λαμβάνω τῆς ἐπαγγελίας ἐνέχυρον καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἐνεκυμονεῖτο μὲν ὁ παῖς ὑπὸ τῆ μητρὶ, ἐγὼ δ' ἐσίγων. Ἄλλ' ἅμα τε τὸ βρέφος ἀνῆκεν εἰς φῶς ἐκείνη καὶ παρ' ἐμοὶ αὐτίκα ὁ λόγος ἐπέλαμπε, λέλυται τῆ μητρὶ τὰ τῆς ὠδίνος κάμοι τὰ τῆς ἀφωνίας λέλυται.
15 Ἀποδίδωμι τὸν εὐχαριστήριον, ὑπεραγάλλομαι τῷ παιδί, ἡσθόμην ἤδη καὶ Πνεύματος· ἐμπνεῖ μοι τὰ μέλλοντα, συνίημι τῆς ἐπὶ τῷ βρέφει χάριτος· ὑπὲρ τὸν Σαμψὸν διαγωνιεῖται πρὸς τρυφήν, ὑπὲρ τὸν Σαμουὴλ ἡγήσεται τοῦ λαοῦ. Ἦ παῖ, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ καὶ σύ, καὶ λαὸν προσάξεις Θεῷ· ἐπέρχεται μοι

Codd. P O W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Lc.* 1.5-25; 1.57-80 || **2-3** Cfr. *Lc.* 1.13; 1.18 || **5-6** *Lc.* 1.15: καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ || **8-9** *Aesch. Choeph.* 582: σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια ; *Aesch. Sept.* 619: φιλεῖ δὲ σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καίρια || **18** *Lc.* 1.76: καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ

Tit. τίνας ἂν εἴποι (εἵπη codd. Walz) λόγους ὁ Ζαχαρίας μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν Πρόδρομον τῆς ἀφωνίας ἀπολυθεῖς x Walz : τίνας ἂν εἴποι λόγους Ζαχαρίας ὁ πατὴρ τοῦ Προδρόμου, μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν Πρόδρομον καὶ αὐτὸν ἀπολυθῆναι τῆς ἀφωνίας W Pignani B.G. || **2** γονὴν W Pignani B.G. : φωνὴν x Walz || **10** μητέρα καὶ στείραν ἰδεῖν om. x Walz fort. recte | καὶ ταῦτα om. x Walz fort. recte || **14** λέλυται om. W

- τὸ μείζον εἰπεῖν, ἐτοιμάσεις Κυρίῳ τὴν πρόοδον, κηρύξεις τὸν προσδοκώμενον.
- 20 Ἦδη ξυνηκα καὶ τῆς σιωπῆς, ξυμβάλλομαι τὴν ἀφωνίαν ἐκείνην, μανθάνω τί βούλεται, δεσμῶν τὴν φωνήν, ἄγγελος· Φωνῆς ἔμελλον κληθῆναι πατήρ, τοιγαροῦν ἔδει με τὴν φωνήν ἐγκυμονῆσαι πρότερον καὶ σιγᾶν μέχρι καὶ τόκου, ὡς ἔδει καὶ τοῦ Λόγου προδραμεῖν τὴν Φωνήν καί, πρὶν ἢ παρθένον τεκεῖν, καὶ στεῖραν ἀκοῦσαι μητέρα.
- 25 Τὸ δ' ἀπὸ τοῦδε, σὺ μὲν ὁ παῖς ἢ μεγάλη Φωνὴ τοῦ τῆς μήτρας νέφους περιρραγέντος ἐξέλαμπε, κάμοι δὲ ἡ φωνὴ συνεξέλαμπε καὶ τὰ τῆς ἀφωνίας διέρρηκται. Ἦξει μετ' οὐ μακρόν, εὖ οἶδα, καὶ ὁ Λόγος, καὶ σὺ μὲν ὑπηρετήσεις ἢ Φωνὴ καὶ κηρύξεις τὸν ἐλπίζόμενον· ὁ δ' ἐκπληρώσει τοῦ Πατρὸς τὴν βουλήν καὶ πρὸς τὸν Πατέρα νοῦν ὁ Λόγος ἀναδραμεῖται, καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἔσται τὰ
- 30 προσδοκώμενα.

25 μήτρας W Pignani B.G. : μητρὸς P Walz || 27 μακρόν W Pignani B.G. : μικρόν x Walz | ὑπηρετήσεις x edd. : ὑπουργήσεις W

Τίνας ἂν εἴποι λόγου ἢ Θεοτόκος ὅτε μετέβαλεν ὁ Χριστὸς τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον εἰς τὸν γάμον;

Ὡς παῖδά σε περιπτύξομαι ἢ ὡς Θεὸν σεβασθήσομαι; Τὸ μὲν γὰρ οἷς ὑπήκουσας πέφηνας, τὸ δ' οἷς ἐκαινούργησας δέδειξαι· ὡς μήτηρ περιβαλεῖν σε γλίχομαι καὶ ὡς ἄνθρωπος προσελθεῖν ὑποστέλλομαι, καὶ ὡς Θεὸν πέφρικα καὶ ὡς παῖδα θαρρῶ. Ἦ Θεὸς παῖ, μετέβαλες μὲν τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον, εἰς εὐφημίαν δὲ
5 τὸν ὑμέναιον, ἐξέστησας λόγῳ μὲν τὸ ὕδωρ, ἡμᾶς δὲ τῷ θαύματι.

Ἀκόλουθα ταῦτα τοῖς πρότερον, θεία μὲν ἢ γονή, θεῖος δὲ ὁ τοκετὸς καὶ μήτηρ ἐγώ, καὶ τὸ μὲν τι τοῦ τόκου φυλάξασα, τὸ δ' ὑπερβᾶσα θειότερον· οὔτε τὸ φυλαχθὲν ἐστέρηται θαύματος καὶ τὸ διαλειφθὲν οὐκ ἀνέκπληκτον. Ἔτικτόν σε, ὦ παῖ βασιλεῦ, σὺ δέ, μοι τὰς ὠδῖνας ἔνδοθεν ἀφελόμενος, τὸν τοκετὸν
10 ἐτήρησας, μήτηρ ἤκουσα καὶ παρθένος πάλιν μεμένηκα. Οὐρανὸς τῷ τόκῳ ἐφύμνησε καὶ πρὸ τοῦ τόκου μὲν ἄγγελον παρεῖχε μοι νυμφοστόλον, μετὰ δὲ τόκον ἀστέρα καινὸν ἄλλον ἀνέτελλε· κήρυξ ἦν ἐκεῖνος τοῦ τόκου καὶ Περσίδος εἶχομεν δῶρα καὶ βασιλεὺς αὐτὸς ἤκουες. Καὶ νῦν δὲ τοῖς περὶ τὴν γένεσιν τὰ τῆς ἀνατροφῆς ὡς ἀνάλογα· γάμος ἦν καί, παρθένον ἔχων μητέρα, καὶ γυναῖκας
15 μητέρας ἰδεῖν οὐκ ἀπόκνησας, ἀλλ' ἐφείπου τῇ μητρί, τοῦτο μὲν ὡς παιδίων νόμους τηρῶν, τοῦτο δ' ὡς καὶ γάμον νομοθετῶν καὶ συγχωρῶν τὸν ὑμέναιον. Ἐτίμησας μὲν, ὦ παῖ, πολλοῖς τὴν παρθενίαν πρότερον θαύμασι, νῦν δὲ καὶ τὸν γάμον καὶ δι' ἄμφοῖν τὴν μητέρα ἐμέ.

Γάμος ἦν καὶ τὸ τῶν ἡδυσμάτων ἡδιστον οἶνος ἐλείπετο. ἔπινον μὲν οἱ

Codd. O P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Io.* 2.1-11

Tit. τίνας ἂν εἴποι λόγου ἢ Θεοτόκος ὅτε μετέβαλεν ὁ Χριστὸς τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον εἰς τὸν γάμον x Walz : τίνας ἂν εἴποι λόγου ἢ Θεοτόκος ὅτε μετέβαλεν ὁ Χριστὸς τῷ γάμῳ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον W Pignani B.G. || 1-2 τὸ μὲν γὰρ οἷς ὑπήκουσας πέφηνας, τὸ δ' οἷς ἐκαινούργησας δέδειξαι W Pignani B.G. : τὸ μὲν γὰρ οἷς ὑπήκουσας, τὸ δ' οἷς ἐκαινούργησας πέφηνας x Walz || 2 περιβαλεῖν W Pignani B.G. : περιβαλεῖν x Walz || 4 εὐφημίαν x edd. : εὐθυμίαν W || 7 μὲν τι x Walz : μέντοι W Pignani B.G. || 15 μητέρας om. x Walz || 18 δι' ἄμφοῖν W : δι' αὐτὸν x edd.

20 δαιτυμόνες, ἀλλ' ὕδατος, ἐχόρευον μὲν, ἀλλ' ἀνήδυντα. Ἀλλ' ἦδιν ἐγὼ σου τὴν
ισχύν, οὐκ ἠγνόουν οἶον ἔτεκον, ἦδιν καλῶς τὸν ἔνδον κρυπτόμενον· ἐντεῦθεν
πρόσειμι τῷ παιδί, ἐπιλέγω τὸ τῆς γάμου τελευτῆς ἀτέλεστον, παραθήγω
θαυματουργίας ἄψασθαι, «Ἐπιδείξῃ» λέγουσα «πάντως, ὦ παῖ, μετ' οὐ πολὺ τὴν
ισχύν· εὗ οἶδα ὡς τῆς ἡλικίας ἀναμένεις τὸ τελεώτερον, χρόνον ἀποταμιεύεις τῇ
25 διδασκαλίᾳ, καιρὸν ὀρίζεις τοῖς θαύμασιν. Ἀλλ' ἄρξαι νῦν· ἐπιείγομαί σε
τερατουργοῦντα θεάσασθαι, χάρισαι τὴν τῶν θαυμάτων ἀπαρχὴν τῇ μητρί». Ὁ δέ
– ὦ νόμοι πατέρων ἐπὶ τέκνοις κείμενοι! – οὐκ ἀνένευσεν, οὐκ ἀπεῖπεν, οὐκ
ἀπεδοκίμασε μητρὸς αἴτησιν, ἀλλ' ὕδωρ ἦγετο, καὶ ὁ μὲν ἐπέταττε, τὸ δ' εἰς
οἶνον παρήγετο. Ὡς καλὸν καὶ τοῖς παισὶν εὐπειθείας δίδως ὑπόδειγμα·
30 εὐγνωμονεῖτε, ὦ παῖδες, περὶ τὰς τεκούσας, ἀπὸ τῶν μητέρων τῆς χάριτος
ἄρχεσθε, ὅτι καὶ θεὸς γενόμενος παῖς μητέρα αὐτοῦ αἰτοῦσαν ἐτίμησε θαύματι.
Ἦ Λόγος ἐκεῖνος ἐξ ἀφανῶν πηγῶν ἀναδιδούς οἴνου ρεύματα· ὅσῃν ἔχεις, ὦ παῖ
βασιλεῦ, τὴν δύναμιν! Δίχα βοτρύων οἶνος ἀνέβλυζεν, ἄμπελος οὐκ ἦν καὶ οἶνος
ἀνεδίδοτο. Τίς ληγὸς τὸν οἶνον τοῦτον ἐξέθλιψε; Τίς ἄμπελος τοῦτο τὸ πόμα
35 ἐθρέψατο;

Τρυφᾶτε νῦν, ὦ δαιτυμόνες, τὰ γαμικά, σπᾶτε οἴνου, σπᾶτε δὲ πλεον τοῦ
θαύματος. Οἱ πατέρες ἡμῶν ἐκ πέτρας ὕδωρ ἔπιον, ἀλλ' ὑμεῖς οἶνον ἐξ ὕδατος·
ἐκεῖ ράβδος ἔπληττε καὶ χεὶρ ἀνετείνετο, ἐνταῦθα λόγος μόνος ἐπαρκεῖ τῷ
θαύματι· ἐκεῖ γογγυσμὸς ἐξηκούετο καὶ ὁ δημιουργὸς ἀνεδοίαζεν, ἐνταῦθα
40 μητρὸς μόνῃς παράκλησις καὶ τὸ θαῦμα ἐπακολουθεῖ ἀνεδοίαστον. Ὅσῳ τῶν
πατέρων ἡμεῖς μακαριώτεροι! Θεοῦ θεράπων ἐκεῖνοις ἑτερατούργει, νῦν δ' ἡμεῖς
αὐτὸν ἐκεῖνον ἔχομεν τὸν τῶν σημείων δεσπότην καὶ τεράτων κύριον. Λόγῳ τὸ

26 *Io.* 2.11: ἀρχὴν τῶν σημείων || 31 *Euth. Zigab. Expositio in Jo. Evang.*, PG 129.1149
Migne: ἐποίησε τὸ θαῦμα, τιμῶν τε [...] τὴν μητέρα || 37-40 *cf.* *Ex.* 17.1-7 || 39 *Ex.*
17.3: ἐγόγγυζεν || 42 *Io.* 2.11 || 43 *Ap.* 14.7

22 τελευτῆς ἀτέλεστον *x* *edd.* (τελετῆς ἀτέλεστον *Walz in app.*) : ἀτέλεστον τελετῆς *W*
25 καιρὸν *W B.G.* : καὶ ὁ *x* *Walz Pignani* || 27 ὦ *x* *Walz B.G.* : ὦ *W Pignani* || 32 ὦ
codd. Walz : ὦ *Pignani B.G.* || 33 ἀνέβλυζεν *P W Walz* : ἀνέβλυξεν *O Pignani B.G.* || 34
τὸν οἶνον τοῦτον *x* *Walz* : τοσοῦτον τὸν οἶνον *W Pignani B.G.* || 37 ὑμεῖς *x* *Walz*: ἡμεῖς
W Pignani B.G. || 38 ἔπληττε *x* *edd.* : ἔτυττε *W* || 38-39 ἀνεδοίαζεν *x* *Pignani B.G.* :
ἐνεδοίαζεν *Walz fort. recte* | ἐνταῦθα λόγος [...] ἀνεδοίαζεν *om. W* || 42 λόγῳ *O W*
Pignani B.G. : λόγος *P^{fort} Walz* || 42-43 τὸ πᾶν τὰ πρῶτα *x* *Walz* : τὰ πρῶτα τὸ πᾶν *W*
Pignani B.G.

πάν τὰ πρῶτα συνεστήσατο, οὐρανόν, γῆν, θάλασσαν, ποταμούς, τᾶλλα πάντα,
λόγω καὶ νῦν τὴν ὕδατος φύσιν εἰς οἶνον μετεκίνησε. Πίετε τοῦ καινοῦ τούτου
45 πόματος καὶ πρότερον τούτου τῆς πίστεως.

Ἦδη τι καὶ νεανιεύσομαι ὡς μακαρία ἐγὼ μήτηρ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα καὶ
γενομένη, ᾧ γάμος οὗτος μακάριος, οὗ καὶ Θεὸς γέγονε δαιτυμὼν καὶ δαιτυμόνες
οἶνον θαύματος ἔπιον!

45 *Io.* 2.11: καὶ ἐπίστευσαν

43 καὶ add. *W* ante γῆν (ex quo *Pignani B.G.*) || 46-47 ἐγὼ μήτηρ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα
καὶ γενομένη *x Walz* : μήτηρ ἐγὼ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα μήτηρ καὶ γενομένη *W Pignani*
B.G. || 47 ᾧ *x Walz* : ᾧ *W Pignani B.G.* || 48 οἶνον *W Pignani B.G.* : οἴνου *x Walz*

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ ἐκ γενετῆς τυφλὸς ἀναβλέψας;

Ἔπαρ ἔστι μοι τὰ τῆς ὄψεως ἢ ὄναρ ἠτύχησα καὶ μὴ βλέπων αὐθις ἠπάτημαι; Τὰ μὲν γὰρ ἔργα βεβαιοῖ τὸ φαινόμενον, τὸ δὲ τῆς θεραπείας καινὸν μικροῦ τὴν πίστιν παρείλετο. Ἡμέρα μὲν ἦδε καὶ φῶς ἐξ ἀκοῆς τὸ πρότερον γνωσκόμενον, ὀφθαλμοὶ δ' οἱ πρὸ τοῦ μηδὲ ὄντες τὴν ἀρχὴν – οὐκ οἶδ' ὅπως –
5 νῦν ἀνεώγασι καὶ γεύομαι φωτός, ὃ πρὶν ὄραν οὐκ εἶχον, γλιχόμενος.

Ὡ, οἷον εἶδες, ἦλιε· ἅμα σε βλέπων ἐξέστηκα, καὶ συνεξέστης αὐτὸς οὐδὲν ἤττον βλεπόμενος, καὶ μὴ βλέπων τοὺς οὐχ ὀρώντας ὑπερέβαλλον πάντας τῷ μεγέθει τῆς συμφορᾶς καὶ νῦν, ἐξαίφνης ἰδὼν, ὑπερβέβληκα τοὺς ὀρώντας τῷ καινῷ τῆς ὄψεως. Οὔτε μοι τότε τὰ τῆς ἀβλεψίας ἀνέκπληκτα καὶ νῦν αὐθις τὰ
10 τῆς ὄψεως οὐκ ἀθαύμαστα. Ἐλύετο μὲν μοι τὰ τῆς ὠδίνος, τὰ δὲ τῆς ὄψεως ἐπεπέδητο, καὶ παρηγόμενη μὲν εἰς φῶς, φωτὸς δ' οὐκ ἀπήλαυον· ἐώρων μὲν οἱ γονεῖς αὐτοί, πρὸς τοῦ παιδὸς οὐχ ὀρώμενοι· βαθὺ δέ μοι σκότος ἐπῆν καὶ πρὸ τοῦ τόκου καὶ μετὰ γένεσιν, ἐντεῦθεν σύντροφον τὸ κακόν. Νῦξ ἦν τὰ πάντα καὶ ζόφος ἄλυτος· ἦκεν ἡμέρα, ἐγὼ δ' ἤκουον· ἐπῆλθε νῦξ καὶ πάλιν ἐπυνθανόμενη
15 καὶ ἂ μὴ βλέπειν εἶχον ἀκούων ἐμάνθανον, ὅλως ἐώρων οἷς ἤκουον καὶ τὴν ἀκοὴν εἰς ὄρασιν μετελάμβανον. Ἀπείρηκα πολλάκις ξυμποδιζόμενος, ἀπεῖπον τοὺς πόδας οἷς ἔτυχον συντριβόμενος· ἐπεχωρίαζον τῷ ναῷ καὶ τὸ κάλλος ὑφ' ἐτέρων ἐμάνθανον. Οὕτω μοι ζύμφυτον ἦν τὸ δεινόν, οὕτω μοι τὰ τῆς συμφορᾶς ἀμετάβλητα. Ἐπ' ἐμοὶ μόνῳ τῶν ἀπάντων ἀλαμπές ἐδόκει τὸ πᾶν καὶ σκότος
20 αὐθις ἀρχέγονον· ἔφερον εἰκόνα τοῦ παντὸς πρὶν ἢ τὸ φῶς ἦκειν καὶ νύκτα μέτρα λαβεῖν, καὶ Μωυσῆν ἐκεῖνον ἐθαύμαζον. Ἐζήτησαν τῷ πάθει παραβάλλειν ἕτερον, ἀλλ' ἦν τὸ κακόν ἀπαράβλητον· παρήσαν ἕτεροι ταῦτα δυστυχοῦντες καὶ τὴν συμφορὰν ἐρευνοῦν ὑστέραν εὔρισκον ὄψεως. Ἐγὼ δ' ἀλλὰ πρὶν ἰδεῖν τὸ βλέπειν

Codd. P O W; Edd. Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Io.* 9.1-41 || **tit.** *Io.* 9.1: τυφλὸν ἐκ γενετῆς

Tit. εἴποι W Pignani B.G. : εἶπη P Walz : εἶπε O | ἀναβλέψας om. W || **5** ἀνεώγασι W Pignani B.G. : ἀνεώγεσαν x Walz || **12** ἐπῆν W Pignani B.G. : ὑπῆν P O^{pc} Pignani || **15** ἀκούων W B.G. (ex Hör.) : εὐκόλως x Walz Pignani || **20s.** μέτρα λαβεῖν O W : μεταλαβεῖν P edd. || **20s.** Μωυσῆν codd. Walz : Μωσῆν Pignani B.G.

ἀφήρημαι, καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς ἕξιν ἐστέρημαι· ἐπὶ τοσοῦτον καινότητος ἤλθέ μοι
25 τὸ κακόν.

Ἄλλ' ὃ τῆς εἰσέπειτα μεταβολῆς· ὡς οὐχ ἦττον ὁ τῆς ὄψεως τρόπος ἐμοὶ
κεκαινούργηται! Ἐφοίτων ἐν τῷ ναῷ, προσήτουν τὰ πρὸς τροφήν, ἤκουον τοῦ
Ἰησοῦ διδάσκοντος, ἐπηκολούθει τῇ διδασκαλίᾳ καὶ θαύματα. Ἐπὶ τούτοις
ὑποφλέγομαι τὴν καρδίαν, ἀναζέω πρὸς πίστιν, ζηλῶ τοὺς ἰαθέντας τῆς δωρεᾶς.
30 ἔρμαιον ἠγοῦμαι τὸ πρᾶγμα, ἐντεῦθεν ἰκέτης πρόσειμι, Θεὸν ἐπιβοᾶμαι, σωτήρα
καλῶ, τὸ πάθος εἰς οἶκτον προβάλλομαι καὶ προβαίνει μοι τὰ τῆς ἐλπίδος εἰς
ἔργον. Καὶ τὰ τῆς θεραπείας ὡς ἄρρητα· γῆν συνέφυρεν ὕδατι καὶ φέρων τοῖς
ὀφθαλμοῖς ἐπιτίθησι, καὶ τὸ φῶς εὐθὺς ἀνεδίδοτο. Θεὸν ἐγὼ σε θαρρῶν
ἀποφαίνομαι καὶ πρό γε ἐμοῦ τὰ τοῦ θαύματος· ὅλον ἐκ πηλοῦ τὰ πρῶτα
35 συνεστήσω τὸν ἄνθρωπον καὶ νῦν παρὰ μέρος οὐκ ὄντα πηλῷ μεταπλάττεις·
ταῦτά σε κηρύττει Θεόν, ταῦτα δημιουργὸν ἀνθρώπου, ταῦτα υἱὸν Θεοῦ ἐν
θνητῷ τῷ προσχήματι.

ἽΩ φῶς, νῦν σε πρώτως καὶ βλέπω καὶ τέθηπα! ἽΩ καλὸν ἦλιε δημιούργημα,
οἶος ὢν, ἡμῖν οὐκ ἐπέλαμπες! Τίνα ταύτην ὀρῶ τὴν πολλὴν ὑπὲρ κεφαλῆς
40 ἐπίχυσιν; Καὶ ὡς κάτοπτρον διαφαίνει καὶ ὡς ὕδωρ κέχυται. Τίς καὶ ὁ καλὸς καὶ
μέγας οὗτος ὄροφος, δημιουργὲ βασιλεῦ; Ὅσος μὲν ἐπῆρται, ἡλικὸς δὲ
ἀναπέταται. Θαρρεῖτε, ὧ πόδες, οὐκέτι προσπταίοντες, συντριβήσεσθε.
ἀπήλλαχθε μὴ βλεπομένης ὁδοῦ καὶ βακτηρίας ὑμῖν οὐ δεήσει λοιπόν. ἽΩ
τεκόντες, ὄψις γλυκεῖα, νῦν καὶ αὐτὸς ὑμᾶς ὄψομαι καὶ γονεῖς ἐπικαλέσομαι
45 βεβαιότερον· οὐδὲν ὑμῖν εἰς ἁμαρτίαν τοῦ λοιποῦ διαγνώσομαι, ἀλλ'
ἐφυλαττόμην τηλικούτῳ θαύματι, ἀπείληφα τὴν λειπομένην τῶν αἰσθήσεων καὶ
τῆς ἀκοῆς πρὸς τὰ γε τῆς ὄψεως οὐ δεήσομαι. ἽΩ ναοῦ κάλλος ἄρρητον· οὐκέτι
σε λοιπὸν ὑφ' ἐτέρων ὀφθαλμοῖς θεάσομαι, ἀλλ' αὐτοψεὶ τοῦ θαύματος
ἐμπλήσομαι. Κἂν εἰς τὴν συναγωγὴν δεήση μοι παρελθεῖν, οὐ καταπροήσομαι
50 τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἐρῶ πάντα πυνθανομένοις καὶ διηγῆσομαι τὴν ἐξ αὐτῶν

32.33 *Io.* 9.6 || 34-35 *Gen.* 2.7 || 45 *Io.* 9.2 || 49-52 *Io.* 9.13-34; *Io.* 35-39

26 ἐμοὶ x Walz : ἐπ' ἐμοὶ W Pignani B.G. || 32 τοῖς x Walz B.G. : ἐν τοῖς W Pignani ||
45 ἁμαρτίαν x edd. : ἀκαρπίαν W || 47 πρὸς W : ὡς x edd. || 48 ὑφ' ἐτέρων ὀφθαλμοῖς
θεάσομαι W Pignani B.G. : ὑφ' ἐτέροις ὀφθαλμοῖς θαυμάσομαι x Walz | αὐτοψεὶ codd.
(O^{ac}) : αὐτοψὶ O^{pc} edd. || 49 μοι x edd. : με W

ώδίνων πήρωσιν, τὴν ἐν τῷ ναῷ προσαίτησιν, τὸν ἐπὶ τούτοις οἶκτον, τὸν ἐπιτεθέντα πηλόν, τὴν ἐκεῖθεν ἀνάβλεψιν καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸν ἰασάμενον.

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Ἄδης τετραήμερου τοῦ Λαζάρου ἀνεγερθέντος;

Ἦ πάντα πρότερον ἰδεῖν τε καὶ παθεῖν ἐλπίσας ἐγὼ ἢ νεκρὸν ἀφαιρεθῆναι· καὶ μετὰ τὴν ἐκφορὰν ἔπαθον τὰ ἀνέλπιστα, εἶδον τὰ ἀπροσδόκητα, περιήρημαι τοὺς ἐπὶ τοῖς οἰχομένοις θεσμούς. Ἦ μάτην ὑπὸ γῆν κρατοῦντες ἡμεῖς· τίνα ταύτην ἀρχὴν ἄρξομεν, εἰ καὶ μετὰ τὸ λαβεῖν ἀφαιρούμεθα καί, κατασχόντες, εἰς
5 τέλος οὐκ ἔχομεν; Ψυχὴν ἀπέσπασα σώματος καὶ τὸ κρατεῖν ἤδη θαρρῶν παρ' αὐτὴν τὴν τοῦ κρατεῖν ἀκμὴν τὸ κράτος ἀποσεσύλημαι, καὶ νεκρῶν ἔχων τὴν ἀρχὴν τοῖς γε περιοῦσιν ἔτι περιυβρίζομαι. Πόθεν ὁ καινὸς οὗτος ἡμῖν πόλεμος; Τίς θνητὴν ἔχων φύσιν καὶ θανάτου κατηλαζονεύσατο; Τίς ἐς Ἄδου μέλλων ἐλθεῖν αὐτὸν Ἄδην ἀπήλεγξεν;

10 Ἄλλ' οἶδα πόθεν ὁ πόλεμος, ἤδη ξυνηκα τοῦ βάλλοντος· ἐξ Ἰουδαίων αὐθις βάλλομαι, ἐκεῖθεν αὐθις ἔχω τὸν πόλεμον. Ἑλλήνων ἄρχω καὶ Ἀσσυρίων ἐκράτησα, ἐμοὶ καὶ Περσῶν ὄφρυς καταβέβληται καὶ Μῆδος ἀλαζῶν οὐκ ἀντέτεινε. Τί μὴ λέγω τῶν ἐθνῶν; Ὡς ἕκαστα πάντες οἶδασι τοὺς κατὰ γῆν νόμους καὶ δέχονται καὶ μετὰ τὸ θανεῖν οὐκ ἔστιν ὅστις ἐκείνων παρεβιάσατο,
15 ἀλλ' εἰς γένεσιν ἐλθόντες ὑποπτεύουσι τὴν ἀνάλυσιν καὶ προσιούσης οὐκ ἀντιτείνουσι· μόνοι τῶν ἀπάντων Ἰουδαῖοι βιοῦσι καὶ θνήσκοντες. Τοῦτο τὸ γένος ἔχω πολέμιον, ὑπὸ τούτων ὁ μάτην ἐγὼ αὐχῶν τῶν ὑπὸ γῆν κρατεῖν ἀπελέγχομαι. Ἦκε παρὰ τὸν βίον Ἐλισσαῖος προφήτης, Ἰουδαῖος ἄνθρωπος, καὶ θνήσκοντας, ὡς εἶπεῖν, λόγῳ μόνῳ ἀφύπνιζε, τὸ δὲ δὴ μεῖζον, καὶ παρ' αὐτὴν τὴν
20 τελευτὴν κατεγέλασε τελευτῆς· ἄπνους ἤψατο παρακειμένου νεκροῦ καὶ μου τῶν χειρῶν μέσων ἀπέσπασεν ὃν ἐγὼ τοῦ σώματος πρότερον. Οἶδα καὶ τὸν ἐκείνου διδάσκαλον, καὶ κατεγέλα μου τῆς ἀρχῆς καὶ τελευτῶν ἔφυγε τελευτὴν ἣν ἅπας εἶδε γενόμενος.

Codd. Ba P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Ins. τοῦ Ψελλοῦ ἠθοποία Ba

Cfr. *Io.* 11.1-44 *Evangelium Nicodemi* 20.1-23.1 || **19** cfr. 4 *Regn.* 4.8-37 || **20** cfr. 4 *Regn.* 13.20-21 || **22** cfr. 3 *Regn.* 17.7-27; 4 *Regn.* 2.11

Tit. ἀνεγερθέντος x edd. : ἀναστάντος W | **2** ἀνέλπιστα x Walz : ἀνύποιστα W Pignani B.G. || **4** κατασχόντες W Pignani B.G. : κατέχοντες x Walz ||

Τούτων απόγονος ὁ νῦν οὕτω πολέμιος· οὗτός μου τὴν ἀρχὴν
 25 παρεσάλευσεν, οὗτος ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἀνέλυσε τὴν ἀνάλυσιν καὶ κειμένους οὐκ
 εἶα καὶ πεσεῖν μέλλοντας οὐκ ἀφήσιν. Ἐπαφίημι πρὸς τελευτὴν τὸ βέλος ἐγὼ
 καὶ ὁ τρωθεὶς ἀλγεῖ τὰ ἔσχατα, ὁ δ' εὐθύς ἐλθὼν ἐπαπειλεῖται τῇ νόσῳ καὶ
 παραχρῆμα οἴχεται δραπετεύουσα· εἰς βάθος ἕτερον βέβληκα, ὁ δὲ πάλιν τῆς
 ὀρμῆς τὸ βέλος ἐξέκρουσεν. Ἦδη τις ἐβλήθη καὶ πέπτωκεν; ὁ δ' ἀντετάξατο, καὶ
 30 τελευτῆς ἔφυγε νόμους ὁ δεξάμενος τελευτὴν, καὶ φῶς εἶδε μετὰ φωτὸς
 ἀποβολὴν καὶ στέρησιν σώματος. Οὗτός με καὶ νῦν βάλλει καὶ τέτρωμαι καὶ τῆς
 βολῆς ὁ τρόπος ὡς ἄρρητος· οὐκ ἐπὶ κλίνης κείμενον ἤγειρεν, οὐ παραπαίοντα
 ἐσωφρόνισεν, οὐχ ἀπλῶς ἄνθρωπον τεθνηκότα ἐζώωσεν, ἀλλ' ἄνθρωπον, οἴμοι,
 νεκρὸν καὶ ἐν Ἄδου χρονίσαντα. Ἐβαλλον τὰ καίρια καὶ πέπτωκεν, ἀπέσπασα
 35 τοῦ σώματος, ὁ δ' οὐκ ἀντέτεινε· ζύμμαχον ἤκειν ἔφασκε καὶ πληγὰς μοι
 προσεπεμαντεύετο, ἐγὼ δ' ἐποιούμην κατάγγελων καὶ λήρους οὖν πάντα
 ἐνόμιζον. Ἐπυθόμην καὶ τίς ὁ ζύμμαχος, ὁ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἔλεγεν· ἤκουσα καὶ
 μόνον τὴν κλῆσιν καὶ τὸ ἐντεῦθεν ὑπόπτειον τὴν ἀφαίρεσιν. Παρῆλθεν ἡ πρώτη
 καὶ ὁ μὲν ἐθαύμαζε τὴν ἀναβολήν, ἐμοὶ δὲ πάλιν τὰ τῆς ὑποψίας οὐκ ἔληγεν·
 40 ἤκεν ἡ μετ' αὐτὴν καὶ ὁ μὲν εἰς ἐλπίδας ἦν τὸν φίλον ἤξειν ποτὲ καὶ βιώσειν τὸ
 δεῦτερον ἰσχυρίζετο, καὶ πάλιν ἐμὲ τὸ δέος ἐλάμβανε. Μικροῦ τέτταρας ἡλίου
 οὐκ εἶδεν ὑπὸ γῆν καταδύς καὶ προσεδόκει τὴν ἀναβίωσιν· ἤδη τι καὶ τοῦ
 σώματος ὄδωδε καὶ τὰς τῶν μελῶν ἀρμονίας ὁ χρόνος διέσπασεν. Ὅλος φύσεως
 δεσμὸς διελύετο, ἐντεῦθεν τὴν εἰς τὸ σῶμα δευτέραν μετοικίαν ἐπέγνων ἐγὼ καὶ
 45 τέλος τὴν ἐπαγγελίαν οὐκ ἠλπίζον δέξασθαι. Ἀλλ' ὦ τῆς ἀθρόας ἐπιβουλῆς· ὦ
 τῆς ἐξαίφνης ἐπιθέσεως· ἤκεν, ἐδάκρυσεν καὶ δάκρυον ἰδὼν τὸ πάθος ὄμην
 ἀνθρώπινον καὶ τὸ μηδὲν τι παθεῖν ὁ δαίμων ἐντεῦθεν ἐθάρρησα. Ὁ τάφος
 ἀνεῴγει, ἐγὼ δ' οὐκ εἰς νοῦν ἔτι τὴν μάχην ἐλάμβανον· τὸ γὰρ ἤδη λελύσθαι τὸ

32 cfr. *Mt.* 9.1-8; *Lc.* 5.17-26; *Mc.* 2.1-12 || 32-33 cfr. *Mc.* 5.1-20; *Lc.* 8.26-39; *Mt.* 8.28-34 || 33 cfr. *Mc.* 5.21-43; *Lc.* 7.11-17

24 οὕτω x Walz : οὗτος W Pignani B.G. || 29 τις Walz B.G. : τίς codd. Pignani || 31 τέτρωμαι x edd. : πέπτωκα W || 33 τεθνήξαντα x Walz : τεθνηκότα W Pignani B.G. || 36 οὖν x Walz : εἶναι W Pignani B.G. | πάντα codd. B.G. : πάντας Walz Pignani || 44 δευτέραν om. x Walz | ἐπέγνων x Walz Pignani : ἀπέγνων W B.G. || 46 ὄμην om. x Walz

σῶμα κάμει τοῦ δέους ἐξέλυε καὶ θαρρεῖν ἐποίει μηκέτι ψυχὴν καθέξειν
50 δυνήσεσθαι. Ἐλογιζόμην τοὺς ὅσοι καὶ μετὰ τελευτὴν βεβιώκασι, καὶ μετὰ
πρώτην ἡμέραν εἰς τὸ παντελὲς κειμένους ἅπαντας εὔρισκον, ὁ δὲ – ὃ γῆ καὶ
Ἄδου νόμοι καὶ θεσμοὶ φύσεως – ἐνεβριμήσατο, ἐπέταξεν, ἐπηπείλησε, καὶ τὴν
ἀπειλὴν οὐχ ὑπήνεγκα. Ὁ δὲ μου τῶν χειρῶν ἀπέπτη καὶ τὸ σῶμα ἐνέδου καὶ ὁ
55 πολὺς ἐκεῖνος χρόνος ἠλέγχετο καὶ τὸ τοῦ σώματος παρειμένον καινὸν αὐθις
ἐδέχετο σύνδεσμον.

Ἄρα δέξομαί ποτε τὸν πολέμιον τοῦτον εἰς χεῖρας ἐγώ; Ἄρα ποτε κρατήσω
τοῦ βάλλοντος; Μανθάνω τοὺς λοιποὺς Ἰουδαίους ὀπλίζεσθαι καὶ τάχα τοῦτο τὸ
μέρος οὐκ ἀτυχήσομαι· πολλοὶ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐθρασύνοντο μὲν καθ' ἡμῶν, ἀλλ'
60 ὕστερον ἠττηνται καὶ πεπτώκασιν. Ἄλλ' οἴμοι πάλιν ὑποπεύω τὸ μέλλον,
δέδοικα μὴ καὶ Θεὸς ἦ, κὰν θνητὸς τὸ φαινόμενον, τοῦτον εἶναι Λόγον
ἐλπίζομενον· οὕτως ἐγὼ θαρρῶ τὸ φαινόμενον καὶ τρέμω τὸ κηρυττόμενον.

52 *Io.* 11.33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν (et *Io.* 11.38: πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ)

52 ἐνεβριμήσατο W B.G. (ex Hör.) : ἐνεβρίξατο x : ἐνεβρίσατο Pignani : ἀνεβρίξατο Walz (ἀνεβράξατο et ἀνεβρυχήσατο in apparatu) || **58** ἀτυχήσομαι x Walz B.G. (ex Hör.) : ἀτυχήσομεν W : εὐτυχήσομεν Pignani || **60s.** τοῦτον εἶναι Λόγον ἐλπίζομενον W Pignani (λόγος W) : om. x Walz : secl. Hör. ut glossa, ex quo B.G. *fort. recte.*

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως ἀποκοπεῖς τὸ ὄτιον παρὰ τοῦ ἁγίου
Πέτρου καὶ ἰαθεῖς παρὰ τοῦ Χριστοῦ;

Τὸν μαθητὴν κατηγορήσω τοῦ θράσους ἢ τῆς ἐπιεικείας θαυμάσομαι τὸν
διδάσκαλον; Ὁ μὲν μοι τὸ ξίφος ἐπέσεισεν, ὁ δὲ τῆς τόλμης ἐπέπληξε καὶ τὸ δὴ
μεῖζον εἰς ἐπιείκειαν εἰς ὀλομέλειαν ἀποκαθιστᾷ τὸ τμηθέν, καὶ τὸ πεπληγὸς
ἰᾶται τοῦ σώματος. Ἐπιτίθησι θαῦμα τῷ θαύματι καὶ θεραπεύων καὶ
5 φιλανθρωπευόμενος· ἄγαμαι τὸ φιλόανθρωπον, ἀλλ' ὑπεράγαμαι τὸ τεράστιον.
Οὔτε τὰ τῆς ἐπιεικείας ἀνθρώποις ἐγχώρια καὶ τῆς θεραπείας ὁ τρόπος ὡς
ἐνθεος! Τίς ἐν μέσοις φόνους ἐστὼς οὐκ ἐπτόηται; Ἡ τίς ὑπεραλγεῖ βεβλημένον
τοῦ βάλλοντος; Ἡψατο μόνον καὶ συνέφυ τὸ διεστῶς, ἐπέθηκε τὴν χεῖρα καὶ
τοῦτο μόνον πρὸς ἴασιν ἤρκεσεν. Ὡς θεραπείας καινῆς, ἢ μὴ φαρμάκων ἐδέησεν.
10 Ὡς χειρὸς ἀρτιζούσης ἐτοιμῶς τὰ λειπόμενα πρὸς ὀλότητα. Εἶδον ὑγείαν
ἀνέλπιστον, εὔρον θεραπευτὴν ἀπροσδόκητον· οὐ χρόνος τὴν θεραπείαν
ᾠρίσατο, οὐ μῖσος δίκαιον τὸν θεραπευτὴν διεκώλυσεν, ἅμα πέπληγμα καὶ τὸ
πεπληγὸς οὐ πεπόνηκα, σύνδρομος ἢ θεραπεία τῷ τραύματι. Οὐδ' ἀκριβῶς
ἦψατό μου τῆς ψυχῆς ἢ τομῆ καὶ ὁ θεραπεύων ἐφίσταται καί, τὸ καινότερον, ἀφῆ
15 μετρεῖται τὴν ἴασιν. Ὡς τίνα σε καὶ λογίσομαι; Ἡ μὲν ὄψις ἄνθρωπον λέγειν
δίδωσι, τὰ δ' ἔργα τὴν κλῆσιν οὐ συγχωρεῖ. Ὅσον ἐπὶ ψυχῆς ἔχω τοῦ θαύματος,
ἠλίκον ἐφ' ἡμῖν τὸ θάμβος ἐκίνησας. Σφαγεὺς ἐγὼ σὸς εἰμι· οὐχ ὄρας μου τὴν
δεξιᾶν ὡς ὥπλισται; Εἶθ' ὑπερμαχεῖς τοῦ σφαγέως, οὐκουν τοῦτο γε ἀνθρώπινον.
Ὡς θρασὺς γέρων ἐκεῖνος, ὃς οὔτε τὸ πολὺ τῶν ἐπιβουλευόντων ἔδεισεν,
20 οὔτε τὸ τοῦ διδασκάλου φιλόανθρωπον ἐμιμήσατο, ἀλλ' ἀντέτεινε πρὸς οὕτω
πολλοὺς καὶ πρό γε τούτου πρὸς αὐτὴν τὴν τοῦ διδάσκοντος ἐπιείκειαν. Τίνα δὴ

Codd. P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Mc.* 14.47; *Mt.* 26.51-52; *Lc.* 22.50-51; *Io.* 18.10-11 || 4 *Greg. Naz. Or.* 18.42-43:
τῷ θαύματι θαῦμα συνάπτεται et al.

10 ἀρτιζούσης edd. : ἀρτιούσης codd. || 12 πέπληγμα P Walz : πέπληγα W Pignani
B.G. || 14 θεραπεύων P Walz : θεραπεύσων W Pignani B.G. || 18 οὐκουν codd. B.G. (ex
Hör.) : οὐκοῦν Walz Pignani || 19 θρασὺς W B.G. (ex Hör.) : θερμὸς P Walz Pignani

καὶ ζηλῶν ταῦτα τολμᾶς, τὸν συμφοιτητὴν ἢ τὸν διδάσκαλον; Ὁ μὲν ὑπεραλγεῖ τοῦ πλήττοντος, εἰ πληγήσεται, ὁ δ' ἐξήρτυσε τῷ διδασκάλῳ τὴν ἐπιβουλήν· οὔτε τοῦτον ἐμιμήσω τῆς ἐπιεικειᾶς, οὔτ' ἐκεῖνον τῆς προδοσίας ἐζήλωσας.
25 Ἀλλὰ τί μέμφομαι τὸν ἐς τοσοῦτο δέον προκινδυνεύσαντα; θρασὺς μὲν ὁ ἀνὴρ, ἀλλ' ὅσον τὸ θράσος παραλογώτατον, τοσοῦτον τὸ τοῦ διδασκάλου προκινδυνεύειν τολμᾶν εὐλογώτατον. Ὡς πολλὴν γε τὴν εἰς τὸν διδάσκαλον ζέσιν ἐνέφηνας, ἄνθρωπε, οὔτω θρασυνόμενος ἄτοπα· ἀλλ' ἔχεις ἱκανῶς τὴν ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου τόλμαν μαθῶν, μάθε δὴ μοι καὶ τὴν τούτου λοιπὸν
30 ἐπιείκειαν.

Ἀλλὰ γάρ, ὃ σὺ νόθε μαθητὰ καὶ φιλόχρυσε, ἐφ' οἷον ἡμᾶς ἄγεις τὸν διδάσκαλον; Εἰς ἡλίκον ἡμᾶς ἐκίνησας τὸ κακόν; Ἀνελεῖν τὸν ἰώμενον, δεσμεῖν τὸν οὐκ ἀντιτείνοντα, ξυναρπάζειν τὸν οὐ μαχόμενον. ἼΩ καὶ σὺ δέσποτα καὶ πάντες οἱ λοιποὶ τοῦ Γράμματος ἔμπειροι, μὴ μοι φθόνος ὑμᾶς ἔλοι καὶ νόσημα
35 βάσκανον. Ἀκριβῶς οἶδατε τὸν νόμον, τὸν Μεσσίαν οὐκ ἠγνοήσατε· ἐμβαθύνετε τῷ Γράμματι τὸν νοῦν, ἐρευνήσατε τὴν ἐθνῶν προσδοκίαν, ἐξακριβώσασθε καὶ γνοίητ' ἂν τοῦτον εἶναι τὸν προσδοκώμενον. Μηδὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν μύσωμεν, μηδὲ φθόνος ἡμῶν στρατηγεῖτω· ἔχομεν ὄν ἠλπίζομεν, ἔχομεν ὄν αἱ Γραφαὶ κηρύττουσιν, ἦκεν ὁ προσδοκώμενος. Ἐπίστασθε τὴν γένεσιν, τὸν ἀστέρα, τὴν
40 ἐξ οὐρανῶν ἐν Ἰορδάνῃ φωνήν, τᾶλλα πάντα ὡς καινὰ καὶ Θεὸν ἦκειν τοῦτον ἡμῖν μαρτυροῦντα· κἂν θνητὸς ἦ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ γε Θεὸς τὸ νοούμενον. Μὴ δὴ τὸν νομοθέτην ἀνέλωμεν, ἵνα μὴ καὶ τὸν νόμον αὐτὸν συνανέλωμεν. Οὐκ εἰς καλὸν ἡμῖν, εἴ οἶδα, τελευτήσῃ τὰ τῆς ἐπιβουλῆς· δώσομεν δίκας, εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸν γε πάντως οὐχ ὑπεύθυνον εὐθύνοντες. Ὁ δέ, οἶμαι,
45 καινοτομήσῃ τὴν τελευτήν, ὡς καὶ τὴν γένεσιν πρότερον.

41 *Eth.* 10.60: κἂν θνητὸς τὸ φαινόμενον

23 ἐξήρτυσε B.G. : ἐξήρτησε codd. Pignani Walz || 25 ἀλλὰ τί P Walz : ἀλλὰ γὰρ τί καὶ W Pignani B.G. || 27 πολλὴν γε codd. Walz : πολλὴν δέ γε Pignani B.G. || 29 λοιπὸν B.G. (ex Reinsch) : λοιπὴν codd. Walz Pignani || 37 μύσωμεν W B.G. (ex Hör) : μύσομεν P Walz Pignani || 38 ἡμῶν W Walz B.G. (ex Hör) : ἡμᾶς P Pignani || 39 κηρύττουσιν W B.G. (ex Hör) : κερύττουσιν P Pignani || 40 τοῦτον om. P Walz fort. recte || 42 ἵνα [...] συνανέλωμεν om. P Walz || 44 ὑπεύθυνον P^{pc} edd. : ὑπεύθυνον P^{ac} W

Τίνας ἂν εἶπη λόγους ἢ Θεοτόκος περιπλακεῖσα κηδευομένῳ τῷ ταύτης υἱῷ τῷ Θεῷ καὶ
σωτῆρι Χριστῷ;

Τοῦτο ἐκεῖνο, γλυκύτατε Ἰησοῦ, τὸ τοὺς ἐκ Περσίδος ἀφιγμένους εἰς Βηθλεὲμ
οὐ μόνον χρυσὸν ὡς βασιλεῖ καὶ λίβανον ὡς Θεῷ, ἀλλὰ καὶ σμύρναν ὡς θνητῷ
προσενεγκεῖν γεννηθέντι σοι, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ ῥομφαίαν μέλλειν διελθεῖν τὴν
καρδίαν μου, καθὼς ὁ Συμεὼν προηγόρευσε, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ πῦρ, ὃ βαλεῖν
5 ἦλθες ἐπὶ τὴν γῆν, ὥσπερ αὐτὸς προεδίδαξας· καυστικώτερον γὰρ καὶ πυρὸς
μητρὶ φιλοτέκνῳ παιδὸς μονογενοῦς ἀπονέκρωσις. Μικροῦ πρὸς τούναντίον μοι
περίσταται καὶ ὁ τοῦ Γαβριὴλ ἀσπασμός, οὐ γὰρ καὶ νῦν, ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ·
καθὼς ἐκεῖνος μοι ἐπηγγείλατο· ἀλλὰ σὺ μὲν ἄπνους καὶ ἐν νεκροῖς εἰς ἄδου
ταμεῖα περιφοιτᾷς τὰ ἐνδότερα, ἐγὼ δὲ τὸν ἀέρα πνέω καὶ μετὰ τῶν ζώντων
10 περιέιμι, καίτοι οὐ συνορῶ διὰ ποῖον ἄτοπον ἔργον πεφόνευσαι. *Ἐκάλυψε γὰρ
οὐρανοὺς ἢ ἀρετὴ σου* κατὰ τὸν Ἀββακούμ, καὶ νῦν ἄμορφος κεῖσαι ὁ *ώραῖος
κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* καὶ ἄδοξος ἐν γῆ κηδεύη, οὗ τὴν *δόξαν οἱ
οὐρανοὶ διηγοῦνται*. καὶ μνήμα φέρει σε λελατομημένον, ὃν ἐξ ὄρους ἀλαξεύτου

Codd. B A Mo Vc; **Edd:** Pignani Hörandner Beneker Gibson

Ins. Τοῦ πανευφροεστάτου κυροῦ Νικεφόρου τοῦ Βασιλάκη ἠθωποιία B : Τοῦ σοφοτάτου καὶ λογιωτάτου Συμεῶνος τοῦ λογοθέτου καὶ μεταφραστοῦ Vc (Συμεῶνος τοῦ λογοθέτου καὶ μεταφραστοῦ Mo)

Tit. Τίνας ἂν εἶπη λόγους ἢ Θεοτόκος, περιπλακεῖσα κηδευομένῳ τῷ ταύτης υἱῷ τῷ Θεῷ καὶ σωτῆρι Χριστῷ. Κύριε, εὐλόγησον B : λόγος εἰς τὸν θρῆνον τῆς υπεραγίας Θεοτόκου οτε περιέπλακη τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Vc (λόγος εἰς τὸν θρῆνον τῆς Θεοτόκου Mo) || **1-3.** Cfr. *Mt.* 2.11. || **3s.** *Lc.* 2.35: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία || **4s.** *Lc.* 12.49: πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν || **7s.** *Lc.* 1.28: ὁ κύριος μετὰ σοῦ || **10** *Lc.* 23.41: οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν | **10s.** *Hab.* 3.3: ἐκάλυπεν οὐρανοὺς ἢ ἀρετὴ αὐτοῦ || **11s.** *Ps.* 44.3: ὠραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων || **12s.** *Ps.* 18.1: οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ || **13s.** *Dan.* 2.34; *Sophr.* *Hieros. Triodion* (PG 87 3856 D): ὄρους ἐξ ἀλαξεύτου [...] λίθον σε τμηθέντα

7s. ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ· καθὼς ἐκεῖνος μοι ἐπηγγείλατο *m* Höf. B.G. : ὡς ἐκεῖνος εἶπεν, ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ· B Pignani || **11** Ἀββακούμ codd. Höf. B.G. : Ἀβακούκ Pignani || **12s.** οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται B Pignani : διηγοῦνται οἱ οὐρανοὶ Höf. B.G.

τμηθέντα λίθον εἶδεν ὁ Δανιήλ. Ἀπαθῆς σου ἡ γέννησις ἐντεῦθεν ἐδείκνυτο, ὡς
15 καὶ ἐν τῇ βάτῳ ἡ θεϊκὴ σου πρὸς ἀνθρώπους συνάφεια, καὶ ἐν τῷ Ἰωσήφ ἡ τῶν
Ἰουδαίων ἐπιβουλή, καὶ ἐν τῷ Ἰσαὰκ τὸ τοῦ θανάτου ὁμοίωμα· λείπεται οὖν τὸ
ἐν τῷ Ἰωνᾶ τῆς ἀναστάσεως σου μυστήριον. Οἴμοι, ὅτι ἐν λίθῳ κεῖσαι νεκρὸς ὁ
ἐκ τῶν λίθων ἐγείρων τέκνα τῷ Ἀβραάμ· ἡ γάρ, οὐ τῶν λίθων ραγέντων, διὰ τὸ
πάθος σου τὸ σωτήριον πολλοὶ σου τῷ ὀνόματι πεπιστεύκασιν. *Οὐκ εἶχες ποῦ τὴν*
20 *κεφαλὴν κλίνει* ζῶν, εἶπας Ἰουδαίοις αὐτός, οὗς καὶ ἀλώπεκας ἠνίξω διὰ τοὺς
δολεροὺς λογισμοὺς αὐτῶν, ἀλλ' ἔκλινας ταύτην τεθνηκῶς ἐπὶ σταυροῦ
ὑπεστρωμένην ὡς κλίνην, εὐρὼν εὐγνώμονος τὴν πίστιν ληστοῦ. «Παρέβλεψέ με
ὁ ἥλιος», λεγέτω ἡ ἁσματίζουσα· «ἐπέδου ὁ ἥλιος ἔτι μεσοῦσης ἡμέρας» Ἰερεμίας
φθεγγέσθω μοι. Ναὶ γὰρ καὶ ἥλιον αἰσθητὸν ὑπέδραμε στύγνασις, τοῦ νοητοῦ
25 ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἐκλείποντος, καὶ πέτραι ρῆξιν ὑπήνεγκαν, αἷς συρραγῆναι
κινδυνεύει καὶ ἡ καρδία μου.

Ἦ σὰρξ ἀγία, ἥτις ἐξ ἐμῶν αἱμάτων ἐτυρώθης ὑπερφυῶς· τὸ γὰρ ἀρχαῖον
χρέος ἀπεδόθην πληρέστατον, εἰς τοῦτό μοι *τοὺς οὐρανούς ὑπέκλινας*, Δέσποτα,
καὶ ὡς *ὑετὸς ἐπὶ πόκον κατέβης*, ἵνα καὶ νέκρωσιν ὑποστῆς *ἀγίων μὲν*
30 *κεκοιμημένων ἐξεγείρουσαν σώματα*, νεκροῦσαν δὲ τὴν τεκοῦσάν σε. Τί ταῦτα,
παῖ ποθεινότατε; Ἀβλαβῶς μὲν ἐμίχθη πάλαι τὰ ἄμικτα καὶ πῦρ θεότητος ἄῤυλον
σπλάγχων ἐμῶν οὐ κατέφλεξεν, ἄρτι δ' ἕτερον πῦρ τὰ ἐντός μου βόσκεται
πάντα καὶ μέσῃν λυμαίνεται τὴν καρδίαν μου· χαρᾶς ἐγγύας δι' ἀγγέλου
παρέλαβον καὶ ἀφειλόμην δάκρυον πᾶν ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, νῦν δ' ἀλλὰ
35 τοῦτο μόνοις τοῖς ἐμοῖς πιαίνεται δάκρυσιν. Εἰς ἄδου καταβαίνεις, οἶδ' ὅτι, τὰς
κεκλεισμένας ἀπολύσων ψυχάς, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐμὴν καρδίαν ἐκεῖσε
συγκατασπᾶς, ἔμπνουν νεκρὰν παρατρέχων με. Ἦ γυμνὲ νεκρὲ καὶ ζῶντος Λόγε

17 Cfr. *Mt.* 12.40 | 17s. *Mt.* 3.9: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ || 19s. *Mt.* 8.20: οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει || 22s. *Cant.* 1.6: ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος || 23 *Ier.* 15.9: ἐπέδου ὁ ἥλιος αὐτῇ ἔτι μεσοῦσης τῆς ἡμέρας || 24s. *Mal.* 4.2: ἥλιος δικαιοσύνης; Orig. *Fr. in Ps.* 108.8: ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης || 28 *Ps.* 17.10: καὶ ἔκλινεν οὐρανὸν || 29 *Ps.* 71.6: καὶ καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον || 29s. *Mt.* 27.52: πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν || 34 *Is.* 25.8: ἀφείλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου

20 ὡς ante εἶπας add. *m* Hör. B.G. || 22. ὑπεστρωμένην A Vc Hör. B.G. (ὑπεστρωμένην Mo) : ὑπὲρ στρωμνὴν B Pignani || 25 ὑπήνεγκαν *m* Hör. B.G. : ὑπέστησαν Pignani

Θεοῦ, ἐκουσίως ὑψωθῆναι κατακεκριμένε σταυρῷ, ἵνα πάντα ἐλκύσης εἰς
 ἐαυτόν, ποῖόν σου τῶν μελῶν τοῦ σώματος διέμεινεν ἀπαθής; Ὡς θεία μοι
 40 κορυφή, ἀκάνθας δεδεγμένη καὶ ταύτας μετεμπήξασα τῇ καρδίᾳ μου· ὧς κοσμία
 καὶ ἱερὰ κεφαλή, ἣτις πάλαι μὲν οὐκ εἶχες ποῦ κλιθῆναι καὶ ἀναπαύσασθαι, νῦν
 δὲ πρὸς τάφον μόνον ἀνεκλίθης καὶ ἀναπέπασαι καὶ κατὰ τὸν Ἰακώβ ὡς λέων
 κεκοίμησαι· ὧς ποθεινὴ καὶ ἐρασμία μοι κεφαλή καλάμῳ τετυμμένη, ὡς
 ἀνορθώσεις τὸν ὡς εὐρίπιστον τῷ πονηρῷ κατεαγότα πνεύματι κάλαμον καὶ
 45 μακρὰν τοῦ παραδείσου γενόμενον. Ὡς σιαγόνες δεδεγμένοι ραπίσματα. Ὡς
 στόμα σίμβλον ἕτερον μέλιτος, εἰ καὶ χολῆς ἐδέξω πικρότητα καὶ ὄξους
 ἐποτίσθης δριμύτητα· ὧς στόμα καὶ λόγῳ μόνῳ νεκρὸν ἐξαναστήσαν τὸν
 τετραήμερον· ὧς στόμα, οὐπὲρ οὐχ εὐρέθη δόλος ἐντός, εἰ καὶ σε δολερὸν εἰς
 θάνατον προῦδωκε φίλημα. Ὡς χεῖρες αἱ τὸν ἄνθρωπον πλαστοργήσασαι καὶ νῦν
 50 προσηλωμένοι μὲν τῷ σταυρῷ, ἐν ἄδου δὲ προτεινόμενοι καὶ χειρὸς ἀπτόμενοι
 τῆς ἀψαμένης τοῦ ξύλου πάλαι καὶ τοῦ πτώματος ὅλον τὸν Ἀδὰμ ἐξεγείρουσαι.
 Ὡς πλευρὰ λογχευθεῖσα διὰ τὴν ἐκ πλευρᾶς πλασθεῖσαν προμήτορα. Ὡς πόδες,
 ἐφ' ὑδάτων πεζεύσαντες καὶ τὴν ῥοώδη φύσιν εἰλικρινῶς ἀγίασαντες. Ὡς μοι υἱὲ
 μητρὸς παλαιότερε, ποίους θρήνους ἐπιτυμβίους καὶ τίνας ὕμνους ἐπικηδεῖους
 55 σοι ἄσαιμι; Οὐκέτι στάμνος μανναδόχος ἐγώ, τὸ μάννα γὰρ τὸ ψυχοτρόφον ἀμφὶ
 τὸν τάφον ἐκκέχυσαι· οὐκέτι βάτος ἀκατάφλεκτος ἔγωγε, ὅλη γὰρ τῷ νοητῷ πυρί
 σου τῆς ταφῆς καταπέφλεγμαι· οὐκέτι χρυσὴ λυχνία ἐγώ, τὸ γὰρ φῶς ὑπὸ τὸν
 μόδιον τέθεισαι.

Ὡς πολλὰ τὰ μεγαλεῖα ὁ δυνατὸς ἐνεδείξω μοι, ἐκ πασῶν τῶν γενεῶν
 60 ἐξελέξω με, γλώσσας προφητῶν ἐτράνωσας δι' ἐμὲ· μέλλων οὐρανόθεν
 καταφοιτᾶν, ὡς οἶδας αὐτός, τὴν ἐμὴν εἰς τὸν κόσμον ἔμενες πρόοδον, μὴ ἔχων
 σκεῦος ὑποδοχῆς θεότητος ἄξιον. Σοὶ μόνῳ κατηγγυήσαντό με καὶ πρὸ τῆς
 συλλήψεως οἱ γεννήτορες· οὕτω γὰρ προεπαγγείλασθαί σοι τὸ τῆς ἀτεκνίας

43 *Gen.* 49.9: ἀναπεσῶν ἐκοιμήθης ὡς λέων | 43s. *Mc.* 15.19: ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ || **52** cfr. *Gen.* 2.22 || **53** *Mt.* 14.25; *Mc.* 6.45 || **55-58** Euthim. *Laud. in conceptionem s. Annae*, 43s. Jugie: στάμνον [...] βάτον τὴν ἀκατάφλεκτον, τὴν λυχνίαν || **57s.** *Mt.* 5.15: οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον

40 τῇ καρδίᾳ *m* Hör. B.G. : τὴν καρδίαν B Pignani || **59** πολλὰ *m* Hör. B.G. : πάλαι B Pignani | ἐνεδείξω *m* Hör. B.G.: ἐπεδείξω B Pignani || **63s.** οὕτω – ὄνειδος *om m*

τούτους κατηνάγκασεν ὄνειδος. Εἰς φῶς ἐξήχθην, τοῦτο τοῦ βίου καὶ βραχὺ τι
 65 τοῖς γονεῦσι παρέμεινα· ὁμοῦ γὰρ μαστοῖς ἀπεταξάμην καὶ γάλακτι καὶ
 συναπεταξάμην καὶ τοῖς γεννήτορσι καὶ ὅλη ὄλῳ προσαπεδόθην σοι καὶ ναῶ
 ἀνετέθην, ναὸς γεννησομένη σοι καθαρώτατος· ὁ πατήρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου
 ἐγκατέλιπόν με, σὺ δὲ προσελάβου με καὶ δι' ἀγγέλου ἐξέθρεψας καί, ὃ φησιν ὁ
 Δαυίδ, 'ἄρτον ἀγγέλου ἔφαγεν ἄνθρωπος'. Προσέτι ῥᾶβδον ξηρὰν καὶ
 70 γεγηρακυῖαν δι' ἐμὲ ἀναθηλῆσαι καὶ ἀνηβῆσαι πεποίηκας, ὁ καὶ τὴν μητρικὴν
 μου πρὶν διαλυσάμενος στείρωσιν· ἄγγελον εἶδον πρωτοστάτην ὡς δεσποίνη
 προσομιλοῦντά μοι, ὃν Ζαχαρίας πρὶν ἰδῶν ἐκωφεύσατο καὶ γλωττοπέδην
 ὑπέμεινεν. Ἠγαλλιάσατο καὶ βρέφος ἔνδον γαστρὸς καὶ τὸν ἀσπασμὸν ἡμίψατο
 τῷ σκιρτήματι, σε προσκυνοῦν τὸν ἐν γαστρὶ μου κυοφορούμενον. Νόμους ἐν
 75 ἐμοὶ κατέλυσας φύσεως, ἀσπόρως συνελήφθης, ὡς οἶδας, καὶ μετὰ τόκον με
 παρθένον ἐφύλαξας, τέθεικάς με *μητέρα ἐπὶ τέκνῳ εὐφραιομένην* κατὰ τὸν
 δι' ἐμὲ θεοπάτορα καὶ πασῶν ὑπερκειμένην θυγατέρων, ἃς ὁ Σολομὼν
 προηνίζατο. Βασιλεῖς καὶ πτωχευούση μοι προσῆλθον καὶ δουλοπρεπῆ
 προσέσχον προσκύνησιν· οὐρανῶν με πλατυτέραν ἀνέδειξας, ἐξ ἧς ὁ τῆς δόξης
 80 ἔλαμψας ἥλιος, ἵνα καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ ἐμὲ τεραστίων παραδραμοῦμαι·
 μακαριστὴν ἐν πάσαις γενεαῖς με πεποίηκας καὶ δι' ἐμοῦ τὸν ἄνω κόσμον
 πληρωθῆναι διωκονόμεσας.

Νῦν ἀλλ', οὐκ οἶδ' ὅπως, συγκέχεται ταῦτα καὶ ἀψινθίῳ μοι τὸ μέλι
 συμπέφυρται· καὶ γὰρ συννεκροῦσθαι νῦν προάγομαι καὶ συνθάπτεσθαι καὶ
 85 μέχρις Ἄιδου συγκαταβαίνειν σοι. Νεφέλην με φωτὸς ὁ προφήτης ὠνόμασεν
 ἀντὶ νιφετῶν, ὡς ἔοικε, τὰ δάκρυα στάζουσας, μήποτε ἄρα παρὰ ἐμοῦ καὶ τοῦτο

68 *Prot. Iacob.* 8.1: ἐλάμβανε τροφήν ἐκ χειρὸς ἀγγέλου || **69** *Ps.* 77.25 || **69s.** cfr. *Prot. Iacob.* 9 || **71** *Hymn. Acat.* 1: ἄγγελος πρωτοστάτης || **73s.** *Lc.* 1.44: ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου || **76** *Ps.* 112.9: μητέρα τέκνων εὐφραιομένην | **77** cfr. *Cant.* 6.8-9 || **87** *Is.* 1.8

64 ἐξήχθην *m* Hör. B.G. : ἐξεχύθην B Pignani || **69-71** προσέτι – στείρωσιν om *m* || **71** πρωτοστάτην *m* Hör. B.G. : παραστάτην B Pignani | δεσποίνη *m* Hör. B.G.: δεσποίνη B Pignani || **72** μοι *m* Hör. B.G. : με B Pignani || **74** σε om B Pignani || **77** δι' ἐμὲ *m* Hör. B.G. : ἐμὸν B Pignani || **79** οὐρανῶν *m* Hör. B.G. : οὐρανοῦ B Pignani || **83** εἶπω post ὅπως add. B Pignani || **86** ὡς om B Pignani

προείρηται· ‘ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιών ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι’ καὶ τὸ
 ἐξῆς. Ἰδοὺ γὰρ ἀποτετρυγημένος πρόκεισαι ὁ βότρυς τῆς ζωῆς ὁ ἀκήρατος, ὁ τὸ
 ζωηφόρον αἷμα κενώσας ὡς οἶνον πιστῶν καρδίας εὐφραίνοντα. Βαβαί· πῶς ὁ
 90 κατάψυχρος οὗτος λίθος ὡς σιδήρῳ πληττόμενος τῷ κραταιῷ σου βραχίονι
 σπινθῆρας ἐπιπέμπει νοητοὺς τῇ καρδίᾳ μου· τί μὴ καὶ διαρρήγνυμι τὸ στέρνον
 καὶ μυστικώτερον τάφον ἀντιλαξεύω, ὡς ἐν σπλάγχνοις μου καὶ πάλιν
 εἰσδέξομαι καὶ ἐν καρδίᾳ κηδεύσω σε; Λεπὰς ἐγὼ μυστικὴ τῆς πέτρας οὐκ
 ἀπορρηγνυμένη τῆς τὸν μαργαρίτην φερούσης μου τὸν ἐξ ἀστραπῆς τῆς
 95 θεαυγοῦς ἐμφυέντα μοι. Ὡ οἶα ἀνθ’ οἶων ὀρῶ· ἀστὴρ ἡμεροφανῆς τῷ τοκετῷ
 σου παρὰ τῆς σῆς ἐκαινουργήθη μεγαλειότητος καὶ σε λεληθότως τεχθέντα
 οὐρανὸς ἀνεκήρυττεν, ἀλλὰ σήμερον καὶ αὐτὸν τὸν αἰσθητὸν ἀπέκρυψας ἥλιον
 καὶ νύκτα ἐν ἡμέρᾳ μέση παρήνεγκας τοὺς ἀσεβεῖς ἀπελέγχουσιν· καὶ γὰρ νύξ
 ἀβλεψίας τοὺς νοεροὺς ἐκείνων ὀφθαλμοὺς ἀπετύφλωσε. Πέρσας ἐκεῖ
 100 γονυπετοῦντας ὁ ἀστὴρ μετεστείλατο, ὧδε τοὺς φίλους καὶ γνωστοὺς ὁ φόβος
 τῶν θεοκτονούντων ἀπεμακρύνετο· ἐκεῖσε δῶρων προσαγωγὴ καὶ προσκύνησις,
 ἐνταῦθα χιτῶνων μερισμὸς καὶ χλευασμὸς καὶ στέφανος ὕβρεως. Νῦν, ὡς πρὶν
 ἐζήτουν ἐξ οὐρανοῦ σημεῖον, Ἰουδαῖοι βλεπέτωσαν ἥλιον σκοτιζόμενον καὶ τὸ
 φῶς τῶν ἀξίων σκότους συγκρύπτοντα. Νῦν καὶ ὁ ἄψυχος οὗτος ναὸς κατὰ τὴν
 105 Ἰουδαϊκὴν πενθεῖ σε συνήθειαν· ὡς γὰρ Ἰουδαῖοι βλασφημοῦντος τινὸς εἰς Θεόν
 τοὺς ἑαυτῶν χιτῶνας ῥηγνύουσιν, οὕτω δὴ καὶ οὗτος ὡς χιτῶνα περισχίζει τὸ
 καταπέτασμα, παρὰ τῶν θεομάχων ἐμπαροινούμενον βλέπων σε· συντρίβεται καὶ
 γῆ, σειομένη τῷ πάθει σου. Ἀλλὰ ποῦ τὸ πλῆθος τῶν πεντακισχιλίων ἀνδρῶν,
 οὓς θαυματουργήσας ἐξέθρεψας; Ὅτι μόνος Ἰωσήφ πρὸς Πιλάτον τολμήσας
 110 ἐπαρρησιάσατο καὶ τὸ σὸν ἠτήσατο σῶμα, ὡς ἂν μὴ διαμείνη καὶ ἄταφον. Ποῦ

99s. cfr. *Mt.* 2.9 || **102** cfr. *Mt.* 27.35; *Mt.* 27.29 || **102s.** *Mc.* 8.11: ζητοῦντες παρ’ αὐτοῦ
 σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ || **103s.** cfr. *Lc.* 23.44 || **106s.** *Mt.* 27.51: τὸ καταπέτασμα τοῦ
 ναοῦ ἐσχίσθη || **108s.** cfr. *Mt.* 14.18-21 || **109s.** *Mc.* 15.43: Ἰωσήφ [...] τολμήσας
 εἰσήλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ

93 λεπὰς *m* Hör. B.G. : λεπὶς B Pignani || **98s.** καὶ – ἀπετύφλωσε *om m* || **100s.** τοὺς
 φίλους καὶ γνωστοὺς ὁ φόβος τῶν θεοκτονούντων B Pignani : καὶ γνωστοὺς καὶ τοὺς
 φίλους ὁ τῶν θεοκτόνων φόβος *m* Hör. B.G. || **102** ὡς πρὶν *m* Hör. B.G. : ὥσπερ B
 Pignani || **109** τολμήσας B Pignani : τολμηρῶς *m* Hör. B.G. ||

τῶν ἀσθενούντων αἱ χορεΐαι, οὐς ἐκ ποικίλων ἐρύσω νοσημάτων ἤπου καὶ ἀπὸ
 ἄδου ἐξήγειρας; Ὅτι μόνος Νικόδημος τοὺς ἤλους τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν
 σου δίστησι καί, ὅλον ἐκ τοῦ ξύλου σε καθελών, ἐμαῖς ἀγκάλαις ἐπαδύνως
 ἐντίθησιν, αἷς σε καὶ πρώην ὄντα βρέφος χαρμοσύνως ἐβάστασα· καὶ γὰρ χεῖρες
 115 ἐμαὶ καὶ πρὶν βρεφουργηθέντι ἐξυπηρέτησαν καὶ νῦν κηδευομένῳ δουλεύουσιν.
 Ὡ πικρῶν ἐνταφίων· ὁ τοῖς νεκροῖς τὸ ζῆν χαρισάμενος πρὸ ὀφθαλμῶν μου
 νενέκρωσαι, καὶ ἡ πάλαι σοι ἀμφὶ τὰ βρεφικὰ διακονήσασα σπάργανα νῦν περὶ
 τὰ νεκρικά σοι τυρβάζομαι· χλιαροῖς κατελουσάμην σε νάμασι καὶ θερμοτέροις
 ἄρτι καταντῶ σε τοῖς δάκρυσιν· ὠλέναις μητρικαῖς ἀνεκούφιζον, ἀλλὰ
 120 σκιρτῶντα καὶ κατὰ νηπίους ἀλλόμενον, ἀνακουφίζω σε καὶ νῦν ταῖς αὐταῖς,
 ἀλλ' ἄπνουν καὶ κατὰ νεκροὺς ἀνακείμενον· ἀνέβαπτόν μου τότε χεῖλη τοῖς
 μελιχροῖς σου καὶ δροσώδεσι χεῖλεσιν, ἐμβάπτω καὶ νῦν, ἀλλ' ἀυαλέοις καὶ
 μεμυκόσι τοῖς χεῖλεσι. Μακαρίζεσθαί μοι τὸ τηνικαῦτα παρῆν, ὅτι παραδόξως
 ὠράθην τοῦ πλαστουργοῦ μου λοχεύτρια, νῦν δὲ ταλανίζεσθαί μοι ἀντεπεγένετο,
 125 ὅτιπερ εὐρέθην τοῦ υἱοῦ μου κηδεύτρια· ἐκεῖ ὠδῖνας ἐν τῷ τίκτειν ἐξέφυγον,
 ἔνθεν ὀδύνας ἐν τῷ θάπτειν εἰσδέχομαι· βρεφοπρεπῶς μοι πολλάκις ἐν τοῖς
 στέρνοις ἐφύπνωσας καὶ νῦν νεκροπρεπῶς ἐν τούτοις κεκοίμησαι. Μακαρίζω τὸν
 Συμεὼν τὸν ἐξ ἐμῶν χειρῶν ἐν τῷ ναῶ σε δεξάμενον· προφήται γὰρ τὰ χαροπὰ
 καὶ τὰ τῆς δόξης μου προεφήτευσαν, αὐτὸς δὲ μόνος τὰ σκυθρωπὰ καὶ τὰ τῆς
 130 λύπης προεΐπατο. Ὡ πῶς ἐμπτυσθεῖς κατεδέξω, ὃς διὰ πτύσματός σου
 ὀφθαλμοὺς ἐκαινούργησας· πῶς ῥαπισμάτων ἠνέσχου, ὃς διὰ φραγελλίου τοὺς
 θεοκαπήλους ἐμάστιξας καὶ τῶν ἱερῶν θριγγίων ἐξήλασας· πῶς ὑπομένεις
 ἐπονείδιστον θάνατον, ὑιέ ἀναμάρτητε. Ἐτρήθης χεῖρας καὶ πόδας, ἀλλὰ τοὺς
 ἤλους ἔγνων εἰς μέσην μου τὴν ψυχὴν τὰς ὀδύνας ἐκπέμποντας· τὴν πλευρὰν
 135 ἐκεντήθης, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐμὴ καρδία τηνικαῦτα συνεκεντεῖτό σοι· ἐσταύρωμαί σου
 τοῖς πόνοις, νενέκρωμαί σου τῷ πάθει καὶ θαπτομένῳ συνθάπτομαι.

113 cfr. *Io.* 19.39-40 || **127s.** cfr. *Lc.* 2.25-35 || **130** cfr. *Mt.* 27.30 || **130s.** *Io.* 9.6-7; *Niceph. Basil. Eth.* 9 || **131s.** cfr. *Io.* 2.13-16 || **133** *Ps.* 21.17: «ῥυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας

114 αἷς [...] ἐβάστασα B Pignani : αἷ [...] ἐβάστασαν m Hör. B.G. || **133** υἱέ om. B Pignani

Τί ἐμοὶ καὶ τῷ βίῳ, σου μὴ παρόντος, ὃ πλαστοουργέ μου καὶ υἱὲ ποθεινότητε;
 Ἀλλὰ ποῦ τῶν μαθητῶν ὁ χορὸς, ἵνα μοι παθαινομένη συγκλαύσαιτο; Ἐπατάχθης
 ὁ ποιμαίνων καὶ τὰ πρόβατα σκύλλονται. Ὑπνώττεις ἢ κεφαλὴ καὶ χεῖρες ὁμοῦ
 140 καὶ πόδες ἄπρακτοι μένουσιν· κλίνουσι τὰς κεφαλὰς καὶ ἄλλοι νεκρούμενοι,
 ἀλλὰ προεκκλειοπότης τοῦ πνεύματος· σὺ δ' ἔκλινας πρῶτον τὴν κεφαλὴν, εἶτα
 καὶ τοῦ θανάτου κελευσθέντος ἐλθεῖν, τὸ πνεῦμα παρέδωκας, διὸ οὐδὲ
 κατεαγότα σου τὰ σκέλη γεγόνασιν, ὅτι μηδὲ τοῦ πάλαι ἀμνοῦ ὁστοῦν ὅποιονοῦν
 κατεθραύετο. Ὡς προσκυνῶ σου τὰ πάθη καὶ τὸ ὑπομείναν σῶμα
 145 προσπτύσσομαι, σεβάζομαι τὸ ὕδωρ τὸ ἐκ πλευρᾶς σου ῥυέν, δι' οὗ μοι τὸ
 λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας χαρακτηρίζεται· ἐξαίρω καὶ τὸ αἷμα τὸ συρρυέν, δι' οὗ
 τὸ διὰ μαρτυρίου εἰκονίζεται βάπτισμα, ὃ, καὶ τὸν εὐγνώμονα ληστήν
 περιρραντίσαν, ὑγίασε βαπτισθέντα καὶ αὐτὸν τῷ ἐπὶ σοὶ συμβάντι βαπτίσματι.
 Ὡς πικρᾶς ἐκείνης τοῦ ξύλου γεύσεως, ἥτις τοὺς ἀπὸ γῆς εἰς γῆν παλινωστειν
 150 παρεσκεύασεν· σὺ δὲ οὐκ ἐκ γῆς ἐπλάσθης, οὐκ ἀπὸ χοῦς ἐδημιουργήθης, οὐ
 παρακοὴν ἐπλημμέλησας. Καὶ γὰρ αὐτὸς εἶ ὁ πλάστης, αὐτὸς ὁ δημιουργός,
 αὐτὸς ὁ τὴν ἐντολὴν νομοθετήσας τῷ πλάσματι· καὶ τί σοὶ καὶ τῷ θανάτῳ κοινόν;
 Τίς ἔνωσις ταφῆ καὶ αὐτοζωῆ; Τίς μετουσία θρόνῳ ἐν οὐρανοῖς καὶ τάφῳ ἐπὶ τῆς
 γῆς; Ἐκεῖ συνεδριάξῃ μετὰ τοῦ πατρός, ὃδε συνθάπτῃ τῷ πλαστοουργήματι.
 155 Ἀπέδωκέ σοι πονηρὰ ἀντὶ ἀγαθῶν ἢ μοιχαλὶς γενεά· νῦν ὁ μαργαρίτης ἐρρίφης
 ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, νῦν προτίθεται τοῖς κυναρίοις τὰ ἅγια, νῦν ξύλον εἰς τὸν
 θεῖον ἄρτον ἐμβάλλεται. Ὡς λύττα φιλαργυρίας, ἦν Ἰούδας ἐνόσησεν· οὐκ
 ἀργύρια, ἀλλὰ μισανθρωπίαν ἐκέρδησε, καὶ γὰρ φιλάργυρος ὢν ἵνα τί καὶ

138s. *Mc.* 14.26: πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται ; *Zach.* 13.7
 || **141s.** *Io.* 19.30: καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα || **143s.** *Io.* 19.36:
 Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ»; *Ps.* 33.21; *Ex.* 12.46 || **145.** *cfr.* *Io.* 19.34: καὶ
 ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ || **146** *Tit.* 3.5: διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας || **147s.** *cfr.*
Ephr. *Syr. Comm. in Diatess.* 20.26 || **149** *Greg. Naz. Or.* 16 (*PG* 35.953 C): μηδὲ τοῦ
 ξύλου τῆς ζωῆς ἐκπεσεῖν τῇ πικρᾷ γεύσει τῆς ἀμαρτίας; *Or.* 19 (*PG* 35.1060 C) ταῦτα
 τὸ ξύλον, καὶ ἡ πικρὰ γεῦσις || **150** *cfr.* *Gen.* 3.19 || **155** *Mt.* 12.39, 16.4: γενεὰ πονηρὰ
 καὶ μοιχαλὶς || **155s.** *Mt.* 7.6: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας
 ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων || **156s.** *Jer.* 11.19: ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ

141 ἔκλινας πρῶτον B Pignani : ἐναλλάξ προέκλινας *m* Hör. B.G. || **145** σεβάζομαι B
 Pignani : αἶρω *m* Hör. B.G. || **148** ὑγίασε B Pignani : καθηγίασε *m* Hör. B.G. |
 βαπτίσματι *m* Hör. B.G. : συμπτώματι B Pignani

προσεφοίτα τῷ τοῦς πτωχοῦς μακαρίζοντι καὶ τὰ ἄμικτα μιγνύων ἐφαίνετο; Ὡ
160 τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας σου, Δέσποτα. Τίς ὡς Θεὸν ἀξίως ὑμνήσει σε; Τίς ὡς
νεκρὸν πρεπόντως θρηγήσει σε; Ἀλλ' οἰκοδόμησον τὸν ναὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν,
ὡς εἶπας, ὃν καταλέλυκας, κεφάλαιον τῶν λόγων. Ἐπεὶ μὴ ὕμνους ἀξίους μηδὲ
προσέκοντας θρήνους ἔχω προσφέρειν σοι, μεγαλύνω τὰ ἔργα ὡς ἐν σοφίᾳ τὰ
πάντα ποιῶντός σου.

159 *Lc.* 6.20; *Mt.* 5.3.: μακάριοι οἱ πτωχοί || **161s.** *Mt.* 26.61: δύναμαι καταλῦσαι τὸν
ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομηῆσαι ; cfr. *Io.* 2.19

162 καὶ B Pignani : ὃν *m* Hör. B.G. | κεφάλαιον τῶν λόγων *m* (τοῦ λόγου B Pignani) :
secl. Hör. B.G. || **164** Τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα add. in clausola B Pignani

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ ἅγιος Πέτρος καταβαλὼν τὸν Σίμωνα ἀρθέντα εἰς τὸν ἀέρα καὶ μέλλων κύμβαχος σταυρωθῆναι ὑπὸ Νέρωνος;

Ἦδη μοι πέρας ἔχει τὰ τοῦ κηρύγματος καὶ γέμει πάντα Χριστοῦ καὶ ὁ πονηρὸς ἀπελήλεγκται. Εἷς ἄθλος ἐλείπετο καὶ τοῦτον ἐκράτησα· κεῖται μὲν ὁ κατάρατος Σίμων, ὁ πρὶν ὑπερνέφελος, ἐπὶ γῆς, πεφόβηται δὲ τὰ δαιμόνια ὕφ' ὧν ἦν ἐκεῖνος μετέωρος, καὶ τὰ τῆς γοητείας εἰς κακὸν ἀπετελεύτησε τῷ δειλαίῳ,
5 πέπτωκεν ἀπ' οὐρανοῦ, βληθείς, ὁ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀληθείας πολέμιος.

Οὐκ ὀλίγην ἐπῆλθον γῆν, Ἰουδαίων φθόνον ὑπήνεγκα, Ἑλλήνων μανίαν ἐθάρρησα, βαρβάρων χεῖρας οὐκ ὤκνησα, ἀλλ' ἦν ἐκεῖνα πάντα μοι φορητὰ καὶ κρατεῖν ἐποίει τὸ πάντα θαρρεῖν, ὅτι καὶ Θεὸς ἦν τὸ κήρυγμα. Ταῦτα ὁ πονηρὸς, ὁ τῆς ἀπιστίας πατὴρ, οὐκ ἠνεγκε καὶ τρόπον ἄλλον ὀπλίζεται· οὐδὲν ἠγήσατο
10 διψῶσαν φόνου χεῖρα βάρβαρον, μικρὸν ἐνόμισε καὶ δεισιδαιμονίαν Ἑλλήνων καὶ τυράννων δεσμούς, οὓς ἡμῖν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς πολλοὺς πολλακίς ἐχάλκευσε, ἀλλ' εἰς μόνον ὄρᾳ τὸν Σίμωνα καὶ τὴν ἐκείνου τέχνην τὴν μάγον καὶ τὰ ἐκ ταύτης φαντάσματα. Κατ' αὐτῆς ἐπεγείρει πόλεμον τῆς αἰσθήσεως, ἵν' ὑποκλέψας λάθῃ τὸν νοῦν, οἷς ἀπατήσῃ τὴν αἴσθησιν καί, πολλοῖς πρότερον
15 ἐπασκήσας τοῖς φάσμασι, θέατρον συγκροτεῖ. Πᾶν γένος συγκαλεῖται πρὸς θεάν καὶ κριτὴν ἐφιστᾷ τῆς μάχης ταύτης ἄλλον αὐτοῦ δορυφόρον τύραννον. Καὶ δὴ πρῶτα μὲν ἠκροβολιζόμεθα λόγοις καὶ πολὺς ἦν ἀπὸ γλώττης ὁ ἀγὼν, ὡς δὲ ἤδη τὸ ψεῦδος ἠλίσκετο. Ὡ οἶον ἐκεῖνος ἠλαζονεύσατο, ἐπὶ τὰ φάσματα ἐβλεπεν, ἐπὶ τὴν ἀρρητουργίαν ἔδραμε! Θεὸς εἶναι διετείνεται καὶ πρὸς αὐτοὺς οὐρανοὺς
20 ἀνιέναι δυνήσεσθαι καὶ καθίσει μετὰ τοῦ Πατρὸς ἐκομψεύετο. Ὡς τοῦτό γε τὸ

Codd. P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Ins. ἠθοποιία εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον καταβαλόντα τὸν Σίμωνα P

10 Lycoph. *Alex.* 1171; Athen. *Deipn.* X 43 [433f] = 96 *TGF* Nauck: χεῖρα διψῶσαν φόνου || **21** cfr. *Is.* 14.12-15; *Ps.-Athanasius. Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28.604 Migne: Θῆσω τὸν θρόνον μου ἐπὶ τῶν νεφελῶν

Tit. καταβαλὼν [...] Νέρωνος om. W | **8** ὅτι Walz B.G. (ex Hör.): ὅ τι Pignani

μέρος οὐκ ἐψεύσατο τὸν διδάσκαλον, θεῖναι τὸν θρόνον ἐπὶ τῶν νεφελῶν ἀλαζονευόμενον, τοιγαροῦν κάκεινος ἐξέπιπτε καὶ νῦν οὗτος ὡς ἀπ' οὐρανοῦ καταβέβληται καὶ κεῖται τὰ ἔσχατα ταῦτα. Ὁ μὲν ἐκόμπαζε καὶ τὸ θέατρον ἐπηλάλαξεν, ἐγὼ δὲ Φαραῶ μὲν ἐπεκάλουν τὸν τύραννον, τῶν δ' ἐπ' Αἰγύπτου
 25 μάγων ἐκείνων πολλῶ τὸν Σίμονα χαλεπώτερον· Μωουσή δὲ παρεβεβλήμην αὐτὸς καὶ Παῦλον Ἀαρὼν εἶχον ἕτερον καὶ Θεοῦ θεράπων εἶναι λαχόν, Θεὸν ἐπεκαλούμην ὃν ἐκήρυττον, ὑπὲρ οὗ ταῦτα ἔφερον. Ῥάβδον ἤτουν ἐπαφεῖναι τῷ γόητι, ὁ δ' οὐκ ἠμέλησεν, ἀλλ' ἐπέδωκε καὶ ῥάβδος ἣν λόγος καὶ κλησὶς Χριστοῦ. Ταύτην ἐπαφῆκα τὴν ῥάβδον ἐγὼ καὶ τὰ ξυνεφαπτόμενα τῶν δαιμονίων
 30 ἐπλήττετο καὶ πᾶσα τοῦ μάγου ῥάβδος, ἰσχύς δηλαδὴ πονηρά, πρὸς τῆς ἐμῆς ῥάβδου ταύτης ἐκπέποται καὶ ὁ προτοῦ κόμπος γέλως νῦν καὶ πτῶμα καὶ δάκρυα. Ἡμῖν δὲ τὸ θέατρον εἰς μαρτυρίαν ἀντιπερίσταται, καὶ τῷ πονηρῷ τὰ τῆς βουλής ἀντέστραπται· πάντες γεγόνασι θήρα τοῦ θαύματος καὶ προσίενται τὴν ἀλήθειαν, τῶν δ' ἐκείνου φασμάτων οὐ μικρὸς παρ' αὐτοῖς ὁ κατάγελως. Ἀπόστολος ἐγὼ
 35 Χριστοῦ καὶ τὸν τοῦ πονηροῦ πνεύματος ἀπόστολον κατηγώνισμαι, μαθητῆς ἐκράτησα μαθητοῦ καὶ διδάσκαλος ἀληθείας καθεῖλε ψεύδους διδάσκαλον.

Ἄλις οὖν ἔχω τῶν πόνων καὶ τοῦ κηρύγματος, ἱκανῶς διεπύκτευσα τὸν πολέμιον· δεῖ δὴ με λοιπὸν καὶ πρὸς τὸν στρατηγὸν ἀνελθεῖν καὶ τοὺς τῆς ἀριστείας στεφάνους κομίσασθαι. Ἄλλ' ἤδη καὶ τὴν ἄνοδον ὀρῶ καὶ πολλῆς ὄσης
 40 γέμω τῆς ἡδονῆς. Ἀριστεύς εἰμι Χριστοῦ, ἔτι νεάζει μοι τὸ ἀρίστευμα, οὐκοῦν δεῖ με πεφοινίχθαι καὶ τὸ σῶμα, τὴν τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα, τῷ αἵματι. Τοῦτό τις ἐπ' οὐρανοῦ τὸ σύμβολον ἰδὼν, τὸν ἀριστεῖα ἐπιγνώσεται καὶ θαυμάσεται μὲν τὴν ἀριστείαν, προσαποθαυμάσεται δὲ καὶ τὸ λάφυρον ὃ νῦν εἰς Χριστὸν ἐφειλκυσάμην, ὅλον θέατρον. Οὕτως ἐκεῖνος πρὸς τὸν Πατέρα ἀνέδραμεν, οὕτως
 45 ἐγὼ βαδιοῦμαι πρὸς τὸν διδάσκαλον, ἀλλ' ἦν ἐκεῖνος ἀπ' οὐρανοῦ καὶ πρὸς οὐρανὸν ἐτείνετο, ἐγὼ δ' ἀπλῶς καὶ θνητὸς καὶ κάτωθεν ἀπὸ γῆς· τοιγαροῦν δεῖ

23 Niceph. Basil. *Or.* B5 (86.4 Garzya): ὅλον τὸ θέατρον εὐθὺς ἐπηλάλαξεν || 24-27 cfr. *Es.* 7-8 || 28 Niceph. Basil. *Eth.* 2.6s.: ὁ δ' οὐκ ἠμέλησεν || 38s. cfr. *Ep. Pauli ad Timotheum* II, 4.6-8 || 41 Clem. Alex. *Pedagogus*, II 10bis 109.3: τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα

23 ἐπηλάλαξεν Walz : ἐπηλάλαξεν codd. || 25 Μωουσή codd. Walz : Μωσῆ Pignani B.G. || 30s. ὁ προτοῦ κόμπος scripsi : ὁ προτοῦ κομψὸς P : ὁ πρὸ τοῦ κομψὸς W edd. || 39s. τοὺς τῆς ἀριστείας στεφάνους P edd. : λαμπρὰ τὰ γέρα W

με καὶ τέλος ἀλλάττειν, ἐπεὶ καὶ τὴν γένεσιν, τοῦτο καὶ τελευτῶν χαριοῦμαι τῷ
διδασκάλῳ.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἀταλάντη εἰς τάχος Ἴππομήνους ἀπολειφθεῖσα χρυσῶν
μήλων ἀπάτη καὶ πρὸς γάμον ἀγομένη;

- Δέχομαι τὴν ἦτταν μεθ' ἡδονῆς, οὐ δυσχεραίνω τὸν γάμον, Ἰππόμενες. Μετ' Ἀφροδίτης τοὺς πόδας πεπέδημαι, οὐ ρόδω μὲν ἐμπαγεῖσα, μήλων δὲ χρυσῶν ἠττηθεῖσα· μετὰ Δανάης ὑπὸ χρυσοῦ τὸ παρθενεύειν ἀφήρημαι· χρυσὸς εἶλεν ἐκείνην, διὰ τοῦ ὀρόφου ρυεῖς, χρυσὸς εἶλε κάμέ, διὰ τοῦ σταδίου ἐπαφεθεῖς.
- 5 Αὐτοῦ Διὸς τοῦτο τὸ σόφισμα, οὐ σόν, Ἰππόμενες, τὸ μηχανήμα· Ζεὺς με πρῶτον εἶλεν, εἶτα χρυσός, σὺ δὲ τρίτος μετὰ Δία, μετὰ χρυσόν. Ἀπὸ Διὸς ἔχω τὸ γένος, τοιγαροῦν ἀπὸ Διὸς καὶ νενίκημαι, Ζεὺς με πρόγονος εἰς γάμον ἄγει καὶ κομίζει μοι τὰ ἔδνα χρυσᾶ· δεῖ με λοιπὸν πείθεσθαι. Ἄλις ἔχω τῆς παρθενίας· ἐφ' ἱκανὸν Ἀρτέμιδι ξυνεθήρευσσα, μετατάξομαι καὶ πρὸς Ἀφροδίτην καὶ ξυνθαλαμεύσομαι·
- 10 ἐπεθώυξα τὰ κυνηγητικά, ἄσομαι καὶ τὰ ἐπιθαλάμια· ὑπὸ πλάτανον ἢ πίτυν ἀνεκείμην ὀριτροφουμένη, ὑπὸ παστάδα νῦν ἀνακείσομαι, σκηνὴν Ἀφροδίτης, Ἔρωτος ὄροφον. Οὐχ ὑμνήσω τόξον Ἀρτέμιδος, ἀλλ' ἔχω τόξον Ἔρωτος ἕτερον, οὐ παντελῶς τὴν τοξικὴν περιήρημαι, ἔχω καὶ πάλιν τοξότην θεόν· τούτου τὰ βέλη τιμήσω, τούτῳ καὶ συστρατεύσομαι.
- 15 Ἦσκημαι τοὺς πόδας εἰς δρόμον, οὐκοῦν πτερωτὸν ἔχω καθηγητὴν τὸν μέγαν δυνάστην τὸν Ἔρωτα· πεπείραμαι τῶν τούτου βελῶν, εἶδον τὸ τάχος, οὐκ ἀγνοῶ τὸ πτερόν. Ταχεῖα μὲν ἐγὼ καὶ τοὺς πόδας τούτους δὴ τοὺς ἐμοὺς οὐ λαγωγὸς ὑπερεβάλλετο, οὐ παρέδραμεν ἔλαφος. Ἄνδρας δὲ πολλοὺς μὲν ἐκάλει πρὸς ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ' ἀπράκτους αὐθις ἠφίει τὸ τάχος· παριππεύειν ἀπλῶς

Cod. Ba P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Niceph. Basil. *Ref.*; *Conf.*; Apollod. *Bibl.* 3.9.2 || 1 Cfr. *Conf.* 151 || 10 *Enc.* 28: ἐπιθωύζων τὰ κυνηγητικά || 18s. *Ref.* 19.20

Tit. Ἀταλάντη εἰς τάχος Ἴππομήνους ἀπολειφθεῖσα W : (εἰς τάχ)ος ἀπολειφθεῖσα καὶ νικ(ηθεῖσα) ὑπὸ τοῦ Ἴππομήνους Ba : εἰς τάχος ἀπολειφθεῖσα Δαναή (Ἀταλάντη Walz) ὑπὸ τοῦ Ἴππομήνους P | πρὸς γάμον ἀγομένη dub. scripsi : πρὸς γάμον ἀπαγομένη W edd. : προσαγομένη x Walz || 8 χρυσᾶ x Walz : χρυσόν W Pignani B.G. || 13 τόξον Ἔρωτος ἕτερον W Pignani B.G. : τόξον ἕτερον Ἔρωτος x Walz || 17 τὸν ante δυνάστην add. W Pignani B.G.

20 ἐδόκουν τοὺς παραθέοντας, ἀλλ' ἦκεν Ἔρωσ Ἴππομένει συστράτηγος καὶ
παραντικά κατεστρατήγημαι. Αἰσθάνομαι τῆς ξυμμαχίας, ξυνῆκα τῶν βελῶν,
χρυσῆς Ἀφροδίτης παῖς ὁ Ἔρωσ καὶ χρυσοῖς ἔβαλλεν μήλοις· ταῦτα γὰρ Ἔρωτος
βέλη· τάχα που καὶ τοῖς πτεροῖς Ἴππομένει συνανεκούφιζεν. ὦ σοφισμα
25 χρυσῆς ἀνάθημα. Πόθεν οὕτω καλὸν ἔδρεψας μῆλον, Ἰππόμενες; Ποῖόν σοι
φυτὸν τὴν χρυσὴν ὀπώραν ταύτην ἐθρέψατο; Μὴ πού σοι, τὸ τῆς μητρὸς ἐκεῖνο
μῆλον ὑφελόμενος, ὁ παῖς Ἔρωσ λάθρα ἐκόμισε; Γνώσομαι εἰ τῇ καλῇ τὸ μῆλον
ἐπιγέγραπται. Ἀλλὰ τί δεῖ μοι σκιᾶς καὶ γραμμάτων; Αὐτόθεν ἐγὼ καὶ καλή σοι
δοκῶ καὶ τὸ ἄθλον τοῦ κάλλους ἔχω, ὡς Ἀφροδίτη πάλαι πρὸς Ἀλεξάνδρου·
30 τοιγαροῦν ἦκέ μοι δεῦρο πρὸς θάλαμον, ὡς ἐκεῖνος εἰς Λακεδαίμονα, καὶ
λάμβανε παρ' ἐμοῦ τὴν εὐνήν, ὡς πρὸς Ἀφροδίτης τὴν Ἑλένην Ἀλέξανδρος.

24s. *Conf.* 126s.: καὶ ἡ ὀπώρα Ἔρωτος ξύμβολον, Ἀφροδίτης ἀνάθημα || **27s.** *Cfr. Conf.* 154 || **29** *Conf.* 151s.

28 λάθρα W Pignani B.G. : ἡ αἶθρα Ba P : ἡ Αἶθρα Walz

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ἡρακλῆς χρησμὸν λαβὼν ἐκ Διὸς ὡς ὑπὸ νεκροῦ μέλλει ἀναιρεθῆναι;

Τί φῆς, ὦ πάτερ πρόμαντι Ζεῦ; Νεκρὸς με δείξει νεκρόν· πρὸς ἀνδρὸς ἤδη κει-μένου βαλλόμενος, κείσομαι; Περιῶν ἐστὼς καὶ χεῖρας ἔχων ἐγὼ, τὸν μηκέτ' ὄντα φοβηθήσομαι; Ἀξύνετον τὸ μέλλον, ἀπίθανος ὁ χρησμός· πρὶν ἢ πυθέσθαι Διός, ἠγνόουν τὴν τελευτήν, νυνὶ δέ, μαθὼν, ἀγνώστερος γέγονα καὶ δεῖ μοι
 5 πάλιν ἐτέρου χρησμοῦ· λοξὰ γάρ μοι πάντα καὶ μαντείας δεῖται δευτέρας. Μή που πεπλάνημαι καὶ πρὸς Ἀπόλλωνος ἦκων, ἐκ Διὸς ἦκειν δοκῶ; Ἀπόλλωνος ἐγὼ ταύτην Λοξίου τίθεμαι, οὕτω πολλὴ νύξ ἐπικέχυται τῷ χρησμῷ, τοσοῦτον ἐπιφέρεται γνόφον ἢ πρόρρησις. Τίς μοι τὴν νύκτα ταύτην περιαιγάσει; Τίς ὑπαναπτύξει τὸ αἰνίγμα; Πόθεν ἢ καινὴ παράταξις αὕτη; Τίς ὁ παράδοξος οὕτω
 10 πόλεμος; Ἄγνοῶ τὸν τρόπον τῆς μάχης, οὐ ξυμβάλλομαι τὸν πολέμιον· κατασυστάδην μαχεῖται νεκρὸς, ἐπιόντα δέξεται δόρατι, ἀλλ' ἀπὸ τόξου ποιήσεται τὴν παράταξιν; Ἀναφανδὸν ἐπιθήσεται, ἀλλ' ἐξ ἐνέδρας ἐπεισπεσεῖται, καὶ δόλω περιέσται καὶ τὴν νίκην σοφίσειται; Ποίοις ταῦτα λογισμοῖς, ποίαις χερσί; ὦ Ζεῦ καὶ χρησμὲ καὶ δρὺς μαντική, εἰ χεῖρας εἶχεν, οὐκ ἂν ἠπίστησα τὴν
 15 παράταξιν· εἰ πόδας, ἐδεξάμην ἂν καὶ τὴν ἔφοδον· εἰ δὲ μὴ καὶ φρενῶν αὐτῶν ἀπεστέρητο, δόλον ἂν προσυπώπτεισα. Νῦν δ' ἀλλὰ ταῦτα πάντα μάχης μὲν ὄργανα καὶ νίκης ἐχέγγυα, τῷ δὲ νίκη μὲν ἔσται, τὰ δὲ τῆς νίκης ἐπιλελοίπασιν καί, μὴ φέρων ὄπλα, κρατήσῃ καί, κείμενος, ἀντιτάξεται.
 20 Τίς ποτε νεκρὸν ἐπτόηται; Τίς εἶδε πολέμιον ἄψυχον; Ἡγωνισάμην πρὸς Γίγαντας καὶ μετὰ τὸ πεσεῖν οὐδεὶς ἀντετάξατο· ἀπέκτεινα λέοντα καὶ πεσῶν οὐκ

Codd: Ba P W ; **Edd:** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.7.6-7 || **Tit.** Cfr. Soph. *Trach.* 1159-1161 ||

2 ἐστὼς x Walz : ἔτι W Pignani B.G. | μηκέτ' ὄντα W P edd. (μὴ ὄντα Ba) : fort. μὴ ἔχοντα || **4** ἀγνώστερος x edd. : ἀπορώτερος W || **7** πολλὴ νύξ x edd. : πολὺ νέφος W || **9** οὕτω Ba P Walz : οὕτως W Pignani B.G. || **15** εἰ δὲ μὴ καὶ x Walz : εἰ δὲ καὶ μὴ W Pignani B.G.

ἐφόβησεν· ἅπασαν ἐκάθηρα γῆν, καί μετὰ τὸ πεσεῖν τὸ πολέμιον, ὁ πόλεμος
 ἔπιπτε. Νῦν δ' ἄλλ' ἕτερος ἀγὼν οὔτος καινότερος καὶ τὸ τοῦ πολέμου τέλος ἐφ'
 ἅπασιν, νῦν ἔσται μοι μάχης ἐτέρας ἀρχὴ καὶ τοῦτό με διαθήσει νεκρός, ὃ μηδεὶς
 25 τῶν ἔτι περιόντων ἴσχυσεν. ὦ χεῖρες καὶ τόξον καὶ βέλη! ὦ πολέμιος οὔτος
 βάλλων καὶ κείμενος! ὦ νεκρὸς οὔτος ἀήττητος, ποῖ ποτε γῆς ἔτι περιῶν
 ἐλάνθανες, ὅτε τὴν γῆν ἐξεκάθαιρον; Εἰ δ' ἔφθης ὑπὸ γῆν οἰκεῖν παρὰ τῷ
 Πλούτωνι, τί μὴ περὶ τὴν ἐμὴν εἰς Ἄδου κάθοδον τὴν ἰσχὺν ἐπεδείκνυσο καὶ
 νεκρὸς ἐχαρίζου τῷ κρατοῦντι νεκρῶν καὶ παρ' αὐτὴν βαλλομένος τὴν μάχην
 30 ἐπήμυνης; Οὐκ ὦμην ἐγὼ ξίφους ἔτι καὶ δεξιᾶς ἔργον κήδεσθαι μετὰ τοὺς ἐν
 σπαργάνοις δράκοντας καὶ μετὰ τὸν ἐν Νεμέᾳ λέοντα, μετὰ τὴν ὕδραν ἐκείνην,
 μετὰ τοὺς Κενταύρους, μετὰ τοὺς Γίγαντας, μετὰ τὴν τῆς ὅλης γῆς ἀνακάθαρσιν,
 ἀλλ' αὐτὸν οὐρανὸν ἀλλάξασθαι τῆς κάτω διατριβῆς καὶ τοῦ λοιποῦ ξύνοικος
 εἶναι θεοῖς· ἀλλ' ὁ χρησμὸς μετὰ καὶ τοῦ Διὸς ἀπονεκροῖ μοῦ τὰς ἐλπίδας, οἷς
 35 νεκρὸν ὑπεγείρει πολέμιον. Ὑπὸ γῆν ἦλθον, αὐτὸν Ἄδην ἐχειρωσάμην, εἶλον
 τὸν Κέρβερον, γῆς συνέμιξα πέρασιν, ὅλα θαλάττης ἐξέκοψα δείματα, μάχην τοῖς
 ἄνω ξυνήψα θεοῖς· οἶδε ταυτηνὴ τὴν δεξιᾶν Ἄρης, ὅποσα περὶ τὴν μάχην
 δεδύνηται· ἐγεύσατο καὶ Ἥρα τούτων δὴ τῶν βελῶν καὶ σὺ δέ, ὦ πάτερ,
 ἀπεπειράσω μου τῶν χειρῶν καὶ τῆς ἀλκῆς τὸν παῖδα οὐκ ἐμέμψω. Ἐπειτα
 40 καθελεῖ τὸν σὸν Ἡρακλέα νεκρὸς καὶ τεθνεὼς ἀπελέγξει τὸν καὶ θεῶν ἀθανάτων
 κρατήσαντα, τὸν ἐκ Διὸς τριέσπερον, ὁ τὸ πᾶν ἐξ Ἄδου καὶ τῶν ἐκεῖθεν νόμων
 ἐσπέριος, ὁ τὴν τύχην ἀλαμπῆς καὶ τὸν γνόφον οἰκεῖν λαχὼν μὴ παυόμενον τὸν
 ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῆς ἐκεῖθεν αἴγλης τὴν τῆς γονῆς ἀπορροὴν εἰσδεξάμενον.

Οὐ δέχομαι ταῦτα, οὐ πείθομαι· ἦπου, Ζεῦ πάτερ, εἰρωνεῖα ταῦτα καὶ
 45 γέλως πλατὺς καὶ πατρὸς εἰς παῖδα σωφρονισμός, ἵνα μικρὸν μοι τῆς ὀφρύος
 ὑφέλης καὶ μὴ δόξω πάντα κρατεῖν, οἷς μέχρι καὶ θεῶν τὴν μάχην ἐθάρρησα.

27-30 Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.7.12. || **30-32** Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.4.8; 2.5.1; 2.5.2; 2.5.4; 2.4.10 | **37s.** Cfr. Hom. *Il.* 5.392-400

25 ὦ B.G. e Reinsch : ὁ x Walz Pignani | ἀήττητος x edd. : ἀνίκετος W fort. ut glossa ||
26 ἐλάνθανες x W B.G. (e Reinsch) : ἐλάνθανεν Walz Pignani || **29** βαλλομένος P Walz
 (Ba periit) : βαλλομένω W Pignani B.G. || **29** ξίφους W B.G. : ξίφος x Walz Pignani : |
 κήδεσθαι P Walz Pignani : κείσεσθαι W B.G.

Ἄλλ' οὐχ οὔτω κοῦφος ἐγὼ καὶ φρονῶ τὰ ὑπέραυχα· σοί, πάτερ, ἐπεγραφόμεν τὰ
τρόπαια, μετὰ τῆς ἀδελφῆς Ἀθηνᾶς ἐπετέλουν τοὺς ἄθλους· πατρόθεν ἔχω τὸ
καλλίνικον, διόθεν μοι καὶ τὸ ἀλεξίκακον, οὐδὲν ἐπῆρέ μοι τὴν ὄφρυν. Μᾶλλον
50 μὲν οὖν καὶ τοῦ γένους πάντα τίθεμαι δεύτερα, ἢ τί σοι καὶ βούλεται τὸ
χρησιμώδημα; Νεκρὸς ἄψυχος, νεκρὸς ἀληθῶς μενεῖ με πολέμιος, ἢ νεκρὸς
ἐκεῖνος ἔσται, καὶ περιών, ἅτε τὰς χεῖρας ἀπόλεμος; Ἀμφοτέρωθεν ἀμήχανος ἢ
τελευτή, ἄπορος ὁ χρησμός· γένοιτο δέ μοι, ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ ἀδελφῆ πρόμαχος
Ἀθηνᾶ, εἰς καλὸν ἐκβῆναι τῆς τύχης καὶ δεξαίμην καὶ τελευτὴν ἀξίαν μὲν τοῦ
55 γένους, ἀξίαν δὲ τῶν τροπαίων.

53s. *Eth.* 19.47: ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ ἀδελφῆ πρόμαχος Ἀθηνᾶ

51 μενεῖ codd. : μένει edd.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Αἴας ἰδὼν ἐν Ἄδῃ τὸν Ὀδυσσεῖα μετὰ σώματος;

Ὀδυσσεὺς οὗτος ἐνταυθοῖ μετὰ σώματος, ἢ διέστραπταί μοι τὰ τῆς ὄψεως αὐθις καὶ μαίνομαι; Καὶ μὴν οὐκ ἔστι νοσεῖν, ὅτε μὴ τὸ σῶμα περίεστιν· ἐγὼ δέ, καὶ περιῶν ἔτι, τοὺς λογισμοὺς ἀπέβαλον καὶ πρὸς καιρὸν τῷ ξίφει χρησάμενος, τῆς αἰσχύνῃς ἐμαυτὸν αὐτῷ τῷ σώματι προσapéλυσα. Οὐκ ἔστι ταῦτα, οὐκ ἔστι
5 μανία καὶ φρενῶν παραφορά, οὐκ ὀφθαλμῶν διαστροφαί, οὐ πολέμιος Ἀθηναῖ. Ὀδυσσεὺς οὗτος, ἀληθῶς Ὀδυσσεύς, ὁ θεοῖς ἐχθρός, ὁ πανοῦργος, ὃν ἐγὼ ποτε μέσων ξιφῶν ἀφήρπασα Τρωϊκῶν· τοιγαροῦν αὐτὸς εἰς ξίφος ἐνέπεσον, τοιαῦτά μοι τὰ λύτρα ἀπέδωκεν.

Ἀλλὰ πῶς ἐν Ἄδου μετὰ σώματος; Παράδοξος ἢ κάθοδος. Ἦπου δόλω
10 παρήλθε τὸν Κέρβερρον, ἦπου καὶ τὸν Ἑρμῆν παρεκρούσατο, ὃν τοῖς δόλοις αὐτὸς ἐπεγράφετο. ἼΩ τῆς ἀπάτης καθηγητὰ καὶ δόλων πάτερ Ἑρμῆ, ὁ σὸς παρήλθέ σε μύστης, ὅλον σου τὸ δόλιον ἀπεσύλησεν· ἀμήχανον κακὸν Ὀδυσσεὺς μικρὸν εἰς ἀπάτην ἐλεῖν ἄνδρας ἐνόμισεν, οὐκοῦν ἐπ' αὐτὸν σε τὸν διδάσκαλον μεταφέρει τὸ σόφισμα. Παρήλθέ σου τὴν ράβδον, παρήλθε τὸν
15 Κέρβερρον, οὐχ ὑπόπτεισε τὸν Αἰακὸν καὶ νῦν ἐν Ἄδου διάγει καὶ πολυπραγμονεῖ τὰ ὑπὸ γῆν. ἼΩ πάντα δόλω πράττων ἄνθρωπε, κινδυνεύω μηκέτι δυσχεραίνειν τὴν κρίσιν, μηκέτι μέμφεσθαι τοὺς Ἀτρείδας· ἔργον σου τῆς ἀπάτης κάκεῖνοι γεγόνασι καί, πρὶν ἢ τῶν ὄπλων ἐμέ, τῆς δίκῃς ἐκείνους ἐκβέβληκας. Ἀλλ' οἴμοι καὶ τὰ ὄπλα ἐπενδέδυται καὶ φέρει ξίφος ἐν χερσίν, ἐφ' ᾧ κατὰ
20 τῆς πλευρᾶς ξίφος ἕτερον ὤθησα. Τί μοι τὸ ξίφος ἐνταῦθα ἐπισεῖεις; Τί τὰ τῆς ἀνδρείας ἐν νεκροῖς ἐπιδείκνυσαι; Εἰ χεῖρας ἱκανὰς εἶχες ἀποχρηῆσθαι τῷ ξίφει, τί μὴ μετὰ τὴν ἄδικον ψῆφον ἐκείνην ἔτι μου περιόντος τὴν ὄψιν ἐθάρρεις καὶ τὸ ξίφος ἐπέσειεις; Τάχα που καθ' ἡμῶν καὶ τοῦτό σοι μεμηχάνηται, ἵνα καὶ

Codd. Ba P L W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Hom. *Od.* 11.541-562; Soph. *Ai.* || 5 cfr. Soph. *Ai.* 51-54, 69-70 || 6s. cfr. Hom. *Il.* 11.483-485 || 19s. *Eth.* 16.49: δι' ὃν τὸ ξίφος ὤθησα κατὰ τῆς πλευρᾶς et Lib. *Decl.* 37.25.14: τὰ ξίφη κατὰ τῆς ἐμῆς ὤθουν πλευρᾶς

7 ξιφῶν codd. : ξίφων Pignani || 15 ὑπόπτεισε γ Pignani B.G. : ὑπόπτεισα x Walz

σώματος λυτήσης γυμνόν, ὄν ἔτι λυπεῖν οὐκ εἶχες ἐν σώματι, καὶ θεάσωμαί σε
25 τοῖς ἔμοις ὄπλοις ἐν Ἄδου κοσμούμενον, ὄν ἔτι περιών ἄνω βλέπειν οὐκ
ἔφερον.

Παλάμηδες, Ὀδυσσεὺς ἐνταῦθα ὁ κοινὸς ἐχθρὸς νόθος ἐν νεκροῖς ὑποδύεται·
λάμβανε δίκας τῶν λίθων, οὓς σοι δι' αὐτὸν πολλοὺς ἐπαφῆκε τὸ στράτευμα·
πάρελθε, διαμήνυσον Αἰακῶ τὴν ἐπιβουλήν, προσκάλεσαι Μίνω, Ῥαδάμανθυν
30 καὶ τάχα καὶ λίθον ὡς ἄλλος Τάνταλος λήψεται τῶν πολλῶν λίθων ἐκείνων
ἀντίποινον. Συγχέει καὶ ταράττει τοὺς κάτω θεσμούς, ἤδη πρὸς φῶς ἄξει πάντα
τὰ ὑπὸ γῆν, κοινώσεται τὰ ἀπόρρητα καὶ τοῦτο γενήσεται τοῖς κάτω θεοῖς ὁ τοῖς
ἐν οὐρανῶ Τάνταλος· δέδοικα μὴ καὶ προσαποσυλήση τὸν Κέρβερον. Τὰ τοῦ
Ταντάλου τετόλμηκε, τοιγαροῦν ἐπὶ κεφαλῆς ἐχέτω καὶ ἄχθος ταντάλειον· τὰ
35 Σισύφου πεπανούργευκεν, οὐκοῦν παρὰ τῷ Σισύφῳ δεδέσθω, γινέσθω τὴν δίκην
ὡς καὶ τὸν δόλον ἕτερος Σίσυφος. Ἄλλ' εὔγε ξυνηκα τῆς τόλμης, ξυνορῶ τὸ
μηχάνημα· Σισύφου παῖς ἐστὶν Ὀδυσσεὺς, Σισύφου παῖς ἀληθῶς, πρὸς ἐκεῖνον
ἄγει τὸν ζῆλον· αἰσχύνεται τοῦ πατρὸς ἐπὶ δόλοις φέρειν τὰ δευτερεῖα καὶ
δεύτερα εἰς ἀπάτην τῶν κάτω θεῶν· ὥρμησε μετὰ τὸν πατέρα ὁ παῖς, μετὰ τὸν
40 Σίσυφον Ὀδυσσεὺς. Πρὸς πατρὸς καὶ παιδός, ἀμφοτέρωθεν Ἄδης ἠδίκηται,
πατρὸς ψυχὴν ἐκ μέσου κευθμῶνος ἀποβαλὼν καὶ παῖδα μήπω τὸ σῶμα ἐκδύοντα
δεξάμενος· ὁ μὲν περὶ τὴν ἄνοδον ἐκακούργησεν, ὁ δὲ περὶ τὴν κάθοδον αὐθις
ἠσέβησεν. Ἡράκλεις, ὑβρίζει σου τὸ τρόπαιον· μεθ' Ἡρακλέα τὸν Διὸς παῖδα, ὁ
Σισύφου παῖς Ὀδυσσεὺς παρήλθε τὸν Κέρβερον· προσεπιφέρεται καὶ ξίφος ὡς
45 αὐτὸς τότε τὸ ῥόπαλον, ὡς τάχα καὶ πλήξων εἰ δεήσει τὸν Πλούτωνα.

Ἦν πάντα δυστυχῆς ἐγώ· ὅτε τὸ ξίφος ἐλάμβανον, ἔχαιρον ὡς μηκέτι Ὀδυσσέα
ὀψόμενος, ἀλλ' οὔτε μὴν τῆς μανίας, οὔτε τῶν ὄπλων ὤμην εἰσέτι μεμνήσεσθαι·
τὸ γὰρ τῆς λήθης πόμα ταῦτα πάντα προσαφελέσθαι παρασκευάζει. Νῦν δ' ἀλλὰ
καὶ πάλιν τῆ μνήμη τῶν προτέρων ἀλγῶ καὶ γίνομαι καὶ νεκρὸς δυστυχῆς· οὐ

27 cfr. Apollod. *Bibl. Epit.* 3.8; Tzetz. *Carm. II.* 1.390-396 || 28-32 Plat. *Ap.* 41a-c || 29s. Licophr. *Alex.* 1201: τὸν ἀντίποινον ἐκλάνας πέτρον || 36 cfr. Soph. *Ai.* 190 || 49. *Eth.* 16.19s.: κατὰ τῆς πλευρᾶς ξίφος ἕτερον ὄθησα et Lib. *Decl.* 37.25.14.

25 θεάσωμαι y Pignani B.G. : θεάσομαι x Walz || 28 λάμβανε y Pignani B.G. : λάβε x Walz || 33 προσαποσυλήση y Pignani B.G. : προσαπειλήσαι x Walz || 46s. προσέτι φέρεται post ἔχαιρον add. Pignani B.G. : προσεπιφέρεται Ba redupl.

50 φέρω τὸν ἐμὸν αὐτόχειρα βλέπειν, δι' ὃν τὸ ξίφος ὄθησα κατὰ τῆς πλευρᾶς· οὐ
φέρω τὴν ἐμὴν πανοπλίαν ὄραν, ἧς πεσόντα τὸν ὀπλίτην ὕβρεως ἐξήρπασα
Τρωϊκῆς, καὶ τελευτῶν αὐτὸς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον. Πορεύσομαι περὶ που τοὺς
Ἄδου μυχοῦς· γένοιτο δὴ μοι, ὦ Πλούτων καὶ Αἰακὲ καὶ πάντες ὑπὸ γῆν θεοί,
μήτε τὰ ὅπλα καὶ τὴν ἐπ' ἐκείνοις μανίαν εἰς νοῦν αὐθις λαβεῖν, μήτ' αὐτὸν ἰδεῖν
55 Ὀδυσσεά, ἢ δεήσει μοι καὶ τὸν Ἄδην ἀπολιπεῖν, ὡς πάλαι τὴν γῆν, καὶ καταδῦναι
πάλιν ἐνθένδε εἰς Τάρταρον.

54s. Hom. *Od.* 11.563-564

55 μήτ' αὐτὸν *γ* Pignani B.G. : μήτ' αὐτῶν *x* Walz

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ἢ Δανάη ὑπὸ Διὸς εἰς χρυσὸν μεταβληθέντος
διαπαρθενευθεῖσα.

Ἦ πάτερ Ἀκρίσιε καὶ χάλκεος παρθενῶν καὶ σωφροσύνης προμήθεια, οὐδὲν
ἡμῖν εἰς φυλακὴν ἐπηρέεσατε; Χρυσὸς με τυραννεῖ, χρυσὸς μου τὴν παρθενίαν
ἀποσυλᾶ, χρυσὸς με βιάζεται. Ἦ χρυσὸς κάλλους ἐπίβουλος· ὦ χρυσὸς
φιλοπάρθενος· μηκέτι κόσμου χάριν, ὦ παρθένοι, χρυσῶ τὸ σῶμα πιστεύετε, ὡς
5 χρυσὸς ἐπυραύγησεν, ὅτε τὴν ἀρχὴν ἐξ ὀρόφου ἐρρῦη, καὶ νῦν ὡς ἐραστής ἐκ
κόλπου θερμὸς περικέχεται. Ἦδη καὶ χρυσιῆς Ἀφροδίτης γεύομαι, ἀλλὰ πόθεν
ἐκείνη τὸν χρυσὸν τοῦτον ἐμεταλλεύσατο; Ἐκ Μυκίης ταύτης τῆς ἐκ γειτόνων
τῆς πολυχρύσου; Ἀλλ' ἐκ ποταμοῦ Πακτωλοῦ χρυσοδίνου τὸν χρυσὸν ἡμῖν
ἐπωχέτευσεν; Ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἀπὸ γῆς, ἀλλ' οὐκ ἔστι θνητός, ἀλλ' οὐρανόθεν τὸν
10 χρυσὸν ἡμῖν ἐπεψέκασεν, ἀλλ' οὐκ Ἀθηνᾶς ταῦτα, γοναὶ καὶ βωμὸς ἄπυρος καὶ
Ῥόδος ὅλη πόλις ἐπ' Ἀθηνᾶ χαίροντες. Χρυσοῦν καὶ τὸ τῶν θεῶν δάπεδον, ἀλλ'
ὁ χρυσὸς οὗτος κάκεινου στιλπνότερος.

Τίς χρυσογνώμων οὕτω τὸν χρυσὸν ἐξεπύρωσε; Δία τὸν χρυσὸν εἶναι
μαντεύομαι καὶ πολὺς ὁ Ἔρωσ ἐξέκαυσε· μάτην ἄρα, ὦ πάτερ, τὴν παῖδα
15 ἐφρούρεις· μάτην ὡς ἐν κόχλῳ πορφύραν τῷ χαλκῷ τὴν ὄραν ἐκάλυπτες· μάτην
ὡς αἵμασιαν τὸν χαλκὸν τῆς ἐμῆς ῥοδωνιᾶς προὔβελησαι. Οὐκ ἦν ἀτειρῆς ὁ
χαλκός, ὑπεῖξεν, ἐμαλθακίσθη, προὔδωκε κλέπτοντι χρυσῶ τὴν εἴσοδον, οὐκ
ἀντέτεινεν· ὅτε σὺ τὸν χαλκὸν εἰς παστάδα ἐφιλοτέχνεις, Ἔρωσ εἰς χρυσὸν
ἐμεταλλούργει τὸν Δία· οἷον νέφος σελήνην, τὴν σὴν παῖδα ἐπεσκίαζε χαλκός,
20 ἀλλ' ὁ Ζεὺς ἐμελέτα πάλαι τὴν ξύνοδον, Ἥλιος καὶ τὸ ἐπιπροσθοῦν

Codd. Ba P W; **Edd** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *Narr.* 5; *Apollod. Bibl.* 2.4.1 || **7s.** *Hom. Il.* 7.79; 11.46, *Od.* 3.304 πολυχρύσοιο Μυκίης et al. || **8** *Bacchil. Ep.* 3.44: χρυσο]δίνας Πακτωλός || **10s.** cfrl. *Ol.* 7.34s.; *Strab. Geogr.* 14.2.10 || **15** cfr. *Narr.* 5.8s. || **16.** *Hom. Il.* 5.292; *Il.* 7.247; *Il.* 14.25: χαλκὸς ἀτειρῆς

2ss. χρυσὸς μου τὴν παρθενίαν ἀποσυλᾶ om. x Walz || **8** ποταμοῦ Πακτωλοῦ W Pignani B.G. : Πακτωλοῦ ποταμοῦ x Walz || **16** προὔβελησαι x Walz : προὔβελησο W Pignani B.G. || **21** ἐπήθετο Ba Pignani B.G. : ἐπήθετο P : ἐπέθετο W : ἐπέθετο Walz

ἀναρρήγνυται. Ἔρωσ ἐπήθετο τῷ Διῖ, ὅλας καμίνους ὑφήψεν ἰμέρου· τὸ δέ γε πῦρ τῶν ἐμῶν ἐξεπυρήνιζε παρειῶν καὶ παρθένου θνητῆς ἐρυθήματι τὸν θεῶν ὑπατον ἔκαυσεν, ὅλον ἀφροδισίῳ πυρὶ κατηνθράκωσε, τὸν ἀστέκτω πυρὶ καὶ Τιτᾶνας κοιμήσαντα. Ὁ δὲ καὶ ὡς δαλὸς ἐκπυροῦται καὶ χρυσὸς ἀστερωπὸς
25 γίνεται, ὡς ἐν νυκτὶ τὸν χαλκὸν πῦρ αἰθόμενον περιηύγασε καὶ ἔσπερος ἐν οὐρανῷ κυανῷ τῷ χαλκῷ περιήστραψεν.

ὦ Ζεῦ ὑπάτε θεῶν καὶ παίγιον Ἔρωτος, ὃ πάντων ἀνδρῶν κρατῶν καὶ παρθένων νικώμενος, πάλαι σε ὡς ὄρνιν Ἔρωσ ἐπτέρωσε καὶ ὡς κύκνον ἄδειν ἔπεισε, πάλαι σε ὡς βοῦν ὀπλαῖς τοὺς πόδας ὥπλισε καὶ ὡς ταῦρον μυκᾶσθαι
30 παρεβιάσατο, καὶ νῦν ὡς χρυσὸν ἐπέχρωσε καὶ ὡς ἔδνον ἐπέδωκεν. Ὡς Δία προσκυνῶ, ὡς χρυσὸν φιλῶ καὶ ὡς ἐραστὴν περιπτύσσομαι· εἴη δέ μοι καὶ λαμπρᾶς ἀπόνασθαι τῆς γονῆς καὶ κρατοίη τῶν ἄλλων ὁ παῖς, ὡς τῶν θεῶν Ζεὺς, ὡς τῶν μετάλλων χρυσός.

25 Pind. *Ol.* 1.1 : χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ || 27 Hom. *Il.* 19.259; *Il.* 23.43; *Od.* 19.303; *Od.* 20.230 : θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος || 28 cfr. Apollod. *Bibl.* 3.10.7 || 29 cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.1

24 καὶ Ba P edd. : καὶ ὡς W || 25 αἰθόμενον P edd. : αἰσθόμενον W : αἰρθόμενον Ba || 26 καὶ Ba P Walz : καὶ ὡς W Pignani B.G. || 28 παρθένων Ba : παρθένου W Pignani B.G. : παρθένῳ P Walz

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Ζεὺς ἰδὼν τὴν Ἰοῦν μεταβληθεῖσαν εἰς βοῦν;

Ἀφροδίτης καὶ τῶν Ἀφροδίτης κατηγορήσω βελῶν, ἢ τὴν Ἥραν καὶ τὸ τῆς Ἥρας ζηλότυπον μέμψομαι; Βάλλει μὲν με παῖς Ἀφροδίτη, Ἥρα δὲ ξύνοικος ἐπέχει τὸ φάρμακον· ἢ μὲν τῷ τῶν Ἐρώτων ὑπεκκαίει πυρί, ἢ δὲ διψῶντι φθονεῖ τῆς πηγῆς· ἢ μὲν ὡς λειμῶνα τὸ κάλλος ἀναπετάννυσιν, ἢ δ' οὐ ξυγχωρεῖ τῆς ὥρας ὡς ὀπώρας δρέπεσθαι· ὡς ἐκ καλύκων ρόδον τῶν χειλέων ἀπαστράπτει τὸ χαρίεν, ἢ δ' ὡς κέντρον ἐπανατείνεται τὸ βαρύζηλον. Ὡ δυστυχῆς ἐραστῆς ἐγὼ καὶ δύσερος· ὦ καὶ πρὸς τῆς παιδὸς βαλλόμενος καὶ πρὸς τῆς ξυνοίκου φθονούμενος. Ἐπαθῦρει μὲν Ἔρωσ ὁ παῖς καὶ δέχομαι τὴν παιδιὰν ὁ πατήρ· ἐπιτείνει τὸ τόξον καὶ βάλλειν καθ' ἡμῶν ἀπειλεῖ καὶ χαίρω ταῖς βολαῖς, οὐκ οἶδ' ὅπως ἐγὼ ὑποκύπτω μειδιῶντι τοξότη· ἂν ὡς τοξότης ἀλγύνει με, ὡς μειδιῶν περισαίνει με. Ὅσα μοι κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἐπαφῆκε τὰ βέλη· καὶ πάντα βάπτει πρῶτον ἡμέρω· οὐδὲν ἐτόξευσεν ὃ μὴ πρότερον ὑπεφάρμαξεν, οὐδὲν ἠπέιλησεν, ὃ μάτην ἐκόμπασε. Παίζων ἐγὼ ποτε τῶν πτερῶν ἐδραξάμην, ὃ δ' ἐπαθύρας μικρὸν ἐμειδίασε καὶ πτερωτὸς ὁ πατήρ ἄφνω γίνομαι καὶ τὰ κύκνων μουσουργεῖν οὐκ αἰσχύνομαι· ἀλλ' οὐ πρότερον Ἔρωσ ἀνῆκε, πρὶν ἂν θέλξαι μὲν τὴν ἐρωμένην ἐπὶ ζεφυρίαῖς ὠδαῖς, ἄσαι δὲ ὕμνους εἰς Ἔρωτα. Ἐμυκησάμην ποτὲ καὶ ὡς βοῦς διὰ τὸ παιδίον τὸν Ἔρωτα, ὃ δ' ἐπεκερτόμει καὶ βουπλήγας τὰ μέλη ὠνόμαζεν· ἠπεῖλει καὶ θύειν μικροῦ καὶ ὡς ἐπιβώμιον πῦρ ἐφῆπτέ μοι τὸ λαμπάδιον.

20 Κατὰ παντὸς γένους Ἔρωσ ἐκόμπασε, καὶ θνητοῖς ἐφουβρίζει καὶ θεῶν

Cod. Ba P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.1.3 || **4s.** cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 5.3s. || **14s.** cfr. Apollod. *Bibl.* 3.10.7; Io. Cinn. *Eth.* 42: καὶ τὰ κύκνων μουσουργεῖν ἐξεπαίδευσεν || **16s.** cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 12, *Eth.* 25; Io. Cinn. *Eth.* 46: ὁ Ζεὺς ὡς βοῦς ἐμυκήσατο || **20s.** Cfr. H.Hom. *H.Ven.* 2-5

Tit. ἰνὸ codd. Walz : Ἰοῦν Pignani B.G. || **16** ζεφυρίαῖς P edd. : ζεφυρίοις Ba y || **18** μέλη x L Walz : βέλη W Pignani B.G. || **20** πολλῆ y Pignani B.G. : πολὺς x Walz

κατεπαίρεται, καὶ ἰχθύας ἐφ' οὕτω πολλῇ τῇ θαλάττῃ φλέγει, καὶ πτηνῶν ἀγέλας
εἰς ἀέρα φθάνει· οὐκ ἔστιν ὃ μὴ γέγονεν Ἔρωτος ἄθυρμα. Ἄμπελον οὐ φυτεύει
καὶ μέθην σοφίζεται, βότρυν οὐ γεωργεῖ καὶ βαρὺν τὸν κῶμον ἐργάζεται· μικρὸν
25 ὡς βότρυν τὴν καρδίαν Ἔρωτος ἔθλιψε, μικρὸν κατὰ σπλάγχων ἐληνοβάτησε καί,
σπᾶ τις τοῦ κρατήρος καὶ μέμνηε, μικρὰ μεθύσκειν οἶνος ἐδίδαξε, μικρὰ
βακχεύειν οἶδε Διόνυσος. Ἀδελφὸς μὲν Διόνυσος Ἔρωτος, ἀλλ' ἦττων, ἀλλ'
ὑποστράτηγος, ὅλους κρατήρας ἐπισπένδει πυρὸς καὶ προσαναρριπίζει πῦρ
φιλοτήσιον καὶ που τις ἀπανθρακοῦται διπλῶ τῷ πυρί, καὶ μέγαν ὕμνῃ δυνάστην
30 τὸν Ἔρωτα· προσκυνεῖ καὶ Διόνυσον, ἀλλ' ὡς Ἀφροδίτης ξύμμαχον, ἀλλ' ὡς
Χαρίτων ὑπασπιστήν, ἀλλ' ὡς θεράποντα Ἔρωτος. Στρατεύουσιν ἄμφω καὶ
χοροὶ γυναικῶν τὰ στρατόπεδα· ἀλλ' ὃ μὲν Ἰνδοὺς αἶρει καὶ Θήβας ἀναβακχεύει
καὶ Τυρρηνοῖς ἐπιτίθεται, Ἔρωτος δὲ κατὰ θεῶν ὀπλίζεται, κατὰ θνητῶν
παρατάττεται, εἰς οὐρανὸν ἵπταται καὶ χωρεῖν οὐρανὸς οὐκ ἔχει τὰ τρόπαια· κατὰ
35 γῆς πεζεύει καὶ πάντα ξυνδήσας ἄγει καὶ φέρει τῷ βλέμματι. Ἔρωτος οὐκ ὀλίγα
καὶ τὸν ἀδελφὸν Διόνυσον ἐδουλώσατο· ἰμέρω τὰς Ἀριάδνης ἔχρισέ ποτε
παρειᾶς, καὶ προσίεται τὸ βέλος ὃ Βάκχος καὶ προσκυνεῖ τὸν ἀδελφὸν Ἔρωτα
καὶ κόρης αἰχμάλωτος γίνεται.

Καὶ κατ' αὐτῆς Ἀφροδίτης ὁ παῖς Ἔρωτος νεανιεύεται, καὶ τὸν ἀδελφὸν οὐκ
40 ᾧκτειρε καὶ τοῦ πατρὸς οὐκ ἐφείσατο· Ἀργόθεν μοι τὸ τῆς Ἰοῦς ἐπήστραψε
κάλλος καὶ τάνδον εὐθύς ἀποσμύχομαι. Ἀλλὰ τίς κόχλω τὴν πορφύραν
ἐπέκρυσε; Τίς ἐλύτρω τὸν μάργαρον ἐπεκάλυπεν; Οἴμοι! Καὶ πάλιν Ἦρα
ζηλοτυπεῖ καὶ πάλιν ὡς ἐραστὴν ὑποβλέπεται, τὴν ἐρωμένην εἰς βοῦν
ἐμορφώσατο καὶ πάλιν ὄσσην προβάλλεται τὴν εἰδέχθειαν. Ἀλλ' ᾧ καὶ βοῦς
45 εὐπρεπῆς καὶ παρθένος οὐκ ἄμορφος, κοινωνεῖς τῷ Διὶ τῆς τύχης καὶ τῆς μορφῆς
καὶ καρτέρει, μετὰ Διὸς μυκωμένη· εὐφραίνεις μᾶλλον τὸν ἐραστὴν, οἷς τὴν
μορφὴν εἰς ταῦρον ἠλλάξατο, ἵνα ζυγὸν ἄμφω τὸν Ἔρωτος ἔλκωμεν. Οἷστρος
τὴν ἐμὴν ἔπληξε βοῦν καὶ πολλὴν μὲν ὄσσην ἐπῆλθες ἤπειρον, οὐκ ὀλίγα δὲ

22s. cfr. Io. Cinn. *Eth.* 54-58 || 39 Niceph. Basil. *Narr.* 2.9; *Eth.* 17.15: ἐν κόχλω πορφύραν ἐκάλυπτες || 47 Hom. *II.* 19.258; *II.* 23.43 *et al.*: θεῶν ὕπατος; Io. Cinn. *Eth.* 42: τὸν θεῶν ὕπατον

23 ἐργάζεται x Walz : τεχνάζεται y Pignani B.G. || 35 ὀλίγα W Pignani B.G. : ὀλίγον x Walz || 45 μυκωμένη y Pignani B.G. : νικωμένη x Walz

διεμετρήσω κύματα· οἷστρος κάμῃ τὸν θεῶν ὕπατον ἔτρωσε καὶ γέγονα ταῦρος
50 μυκώμενος. Κατέπτῃν ἐξ οὐρανοῦ, διέδραμον γῆν, κατέδυν εἰς θάλασσαν, κὰν
τοῖς Διὸς νότοις κόρη θνητὴ καθιππάσατο. Ἐγὼ σε καὶ ὡς βοῶπιν ἀποθαυμάζω
καὶ ὡς σελήνην φιλῶ – ἠλίκον εἰς κύκλον τὸ κέρας ἐλίσσεται! – κὰν ὡς νέφος τὸ
τῆς μορφῆς εὐπρόσωπον ὑπεζόφωσεν, ἀλλ’ ὡς φῶς ἥλιος ἐγὼ σοὶ τὸ κάλλος
ἀποχαρίσομαι. Βοῦς εἶ τὴν μορφήν καὶ τὸ χρῆμα πανταχόθεν ὅσιον εἰς θεοῦς
55 ἀφωσίωται, εἰς βωμὸν ἀφιέρωται· σὲ δὲ τὴν ἐμὴν φίλην βοῦν στέψουσι μὲν
Ἔρωτες, κληροφήσουσι δὲ Χάριτες, ἱερεύσει δὲ Ἀφροδίτη καὶ Ζεὺς εὐωχῆσεται
καὶ προσεποπτεύσει τὸ καλλιέριμα.

Δεινὸς ὁ βουκόλος καὶ πολλοῖς φρουρεῖ σε τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ δεινὸς
ὑποκλέπτειν Ἑρμῆς καὶ κρεῖττον αὐχεῖ πολλῶν ὀμμάτων τὸ δόλιον· ἔχει ράβδον
60 οὐκ ἀνδρῶν μόνον ὀφθαλμοὺς θέλγουσας, ἀλλὰ καὶ βουκόλον πανόπτην
κοιμίζουσας· ὡς ἐγὼ καὶ τὴν Ἥραν ἀμνοῦμαι, τῆς ὕβρεως βουκόλον ἐπιστήσω
κριτὴν καὶ παρ’ Ἀλεξάνδρῳ κάλλους εὐτυχῆσει τὰ δεύτερα. Τί γάρ σοι
βουκόλον πανόπτην ἐπέστησε; Τί δ’ οὕτω καλὴν μορφήν ἀπηγλαΐσεν; Οὕτως
ἐπιτεχνάσομαί σοι τὸ βουλευτόν, οὕτω πεσοῦσης μοι τῆς βοός καὶ σίμβλον
65 ἀναφανήσεται μέλιτος· δεῖ γάρ σε μὲν εἰς ἄνθρωπον αὐθις ἐπανελθεῖν, ἐμὲ δ’
ὄσπερ ποτε καὶ τῶν Ἀφροδίτης χαρίτων γεύσασθαι καὶ γλυκὴν ἐπιγνῶναι τὸν
Ἔρωτα.

58; 61 Aesch. *Suppl.* 304: πανόπτην οιοβουκόλον

55 προσεποπτεύσει *y* Pignani B.G. : ὑποπτεύσει *x* Walz || 58s. βουκόλον πανόπτην
κοιμίζουσας· ὡς ἐγὼ καὶ τὴν Ἥραν ἀμνοῦμαι, τῆς ὕβρεως *om.* *x* Walz

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Ἡρακλῆς δουλεύων Ὀμφάλῃ;

Μετ' Εὐρυσθέως δουλείαν, γυναικὶ δουλεύω βαρβάρῳ καὶ φθόνον Ἴφρας
 Αφροδίτης ἐπιβουλή διαδέχεται, δοῦλος Μοιρῶν ἐφ' Ἑλλάδος ἤκουσα καὶ νῦν
 εἰς Λυδοῦς Ἴφρος ἀπεμπολεῖ με. ὦ θεοί· τίνα τοῦτον ἄθλον αὐθις ἀθλῶ; Τίς ὁ
 καινὸς οὗτος πόλεμος; Δράκοντας εἶλον ἔτι βρέφος εὐθύς μετὰ γένεσιν, ἐλάφου
 5 ταχύτερος ἐγενόμην, ὠφθην καὶ λέοντος ἀλκιμώτερος. Ἀλλὰ νῦν ἐπέλιπέ μοι τὰ
 τῆς ἀλκῆς, ἐπεσχέθην τοῦ τάχους καὶ μόνον οὐ πέπηγα, πρὸς Αφροδίτης
 βαλλόμενος.

Ἴφρας φθονούσης, τῶν ἄθλων Ἀθηνᾶ συνεφήπτετο, Ἴόλεως τῆς πρὸς ὕδραν
 μάχης ξυνήρατο, Θησεὺς τὸν πρὸς Ἀμαζόνας ἀγῶνα συνήθλευσε. Νῦν δὲ τίνα
 10 μὲν ἡρώων, τίνα δὲ θεῶν ἐπικαλέσομαι ζῦμμαχον; Ἀκατάβλητος Ἴφρος ἀνίκητος
 ὁ πολέμιος. Εἰς ζυμμαχίαν δεήσομαι τοῦ πατρὸς καὶ τὸν κεραυνὸν Ἴφρος
 πεφρίζεται. Ἀλλ' ἀναρριπίζει ἕτερον καὶ κατὰ Διὸς πολλακίς ἐξεπυρήνισεν. Οἶδε
 Ζεὺς καί, κτῆμα γενόμενος Δῆμητρος καὶ οἴστρω πληγεῖς καὶ ζυγὸν ἔλκων
 Ἴφρωτος τοῦ παιδός, ἐμυκήσατο ὁ πατήρ. Ἀλλ' εἰς ἀρωγὴν χρησιμεύσει τὸ τόξον
 15 Ἀπόλλωνος, ἀλλὰ μείζων Ἴφρος τοξότης καὶ κατὰ τῶν Ἀπόλλωνος ὀφθαλμῶν
 πολλακίς ἐτόξευσεν. Ἄρης ἐπαρήξει μοι χάλκεος, ἀλλὰ καὶ τοῦτον Ἴφρος τῷ
 πυρὶ κατεμάλθαξεν. Ὅλας πηγὰς ἐπαντλήσει μοι Ποσειδῶν καὶ τοὺς Ἴφρωτος
 ἄνθρακας ἀποσβέσει, ἀλλ' οἶδεν αὐτὸς Ποσειδῶν ἐπὶ μέσης θαλάττης φλεγόμενος
 καί, ὡς εὐρύτερνος, μείζω καὶ τὴν ἀνθρακίαν κατὰ στέρνων ἐδέχετο. Ποῖ
 20 τράπωμαι; ποῖ φεύξομαι; Ἄν εἰς οὐρανὸν ἀναπτῆσομαι, μετὰ θεῶν πάντως
 βεβλήσομαι, ἂν εἰς θάλατταν καταδύσομαι, ξυναναζέσει πάντως καὶ θάλαττα.
 Ἀλλ' ἀντιπαρατάξομαι κατὰ γῆν, θαρρήσω τῷ τόξῳ, πιστεύσω τοῖς βέλεσιν.

Cod. W; **Edd.** Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.6.1-2 || **3s.** Niceph. Basil. *Eth.* 10.7: Πόθεν ὁ καινὸς οὗτος ἡμῖν πόλεμος; || **8** cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.3; Narr. 2 || **9** cfr. Diod. Sic. 4.16.4 || **12-14** cfr. *Eth.* 18.45-47 || **14-16** cfr. Io. Cinn. *Eth.* 63s. || **19s.** Eur. *Hec.* 1099; *Med.* 502: ποῖ τράπωμαι;

13 ἐξεπυρήνισεν Pignani “Hörandner monente” B.G. : ἐξεπυρήνισεν W | γενόμενος W B.G. : γινόμενος Pignani | **15** τῶν Pignani B.G. : τὸν W

Ἄλλ' ὡς βολίδας τὰς τοῦ κάλλους ἀκτῖνας ἀνχεῖ καὶ φάρμακον ἄλλο φέρει τὸν
 ἴμερον· ὡς πυρφόρος κεραυνοβολεῖ καὶ ὡς τοξότης βάλλει καὶ ὡς περωτὸς
 25 φθάνει ἀπανταχόθεν Ἔρωσ ἄτρεπτος, ἀπανταχόθεν ἀχειρώτος. Παρακαλέσω τὴν
 φίλην Ἀθηνᾶν καὶ τὴν Ἄϊδος κυνὴν περιθήσομαι καὶ φύγω τοὺς δεινοὺς Ἔρωτος
 ὀφθαλμούς· ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς Ἄδης, ὑπὸ γῆν ὦν καὶ σκότον οἰκῶν, ἔλαθε. Νικᾶ
 τὴν ἀετῶν ὀξυδέρκειαν, οὐδὲν ὁ πανόπτης, μικρὸν ὁ Λυγγεύς, μεθ' ἡμέραν
 ὀφθαλμοῖς ἀκοιμήτοις ὄρᾳ, καὶ νυκτὸς λαμπαδίῳ θηρᾶται τοὺς φεύγοντας.
 30 Τέτρωμαι τὸ στέρνον, ὑποσμύχομαι τὴν καρδίαν, οὐ φέρω τὴν πληγὴν, ἀλγῶ τὴν
 βολὴν. Τίς λαθικηδὲς ἐπισκευάσεται φάρμακον; Τὸν ἀδελφὸν αἰτήσομαι Βάκχον
 καὶ κρατῆρα παυσίλυπον κερασάμενος κοιμίσει μοι τὴν ὀδύνην. Ἀλλὰ πῦρ ἐπὶ
 πυρὶ καθ' ἡμῶν ἀνασεῖσει καὶ ξυνεπικωμάσει Διόνυσος Ἔρωτι, καὶ μεθύσω
 μέθην διπλῆν, καὶ πρὸς Διονύσου βακχεύομενος καὶ πρὸς Ἔρωτος ἐκμαινόμενος,
 35 μάτην ἐκ Διὸς ἐγώ, μάτην καλλίνικος. Ζωστήρα κομίζειν μιᾶς γυναικὸς
 ἐπέταπτεν

Εὐρυσθεὺς καὶ Θησεὺς εἰς ἀρωγὴν ἐφείπετο καὶ νῦν Ὀμφάλῃ μόνῃ, γυνὴ
 Λυδῆ, τὸν Διὸς ἀθλητὴν τῷ κάλλει κατήστραψε, κατέαξε τὸ ρόπαλον, τὸ τόξον
 ἐξέλυσε, τὴν λεοντὴν περιεῖλετο· ὡς ἄρα γυναῖκες ἀνδρῶν ἄφукτα θήρατρα. Κὰν
 40 ἦ τις κόρη καλὴ τὴν μορφήν, ἀκραιφνῆς ὑποστράτηγος Ἔρωτος, καὶ Ζεὺς
 ὑποκύπτει καὶ κόρης ἄγεται δέσμιος. Πρὸς ὕδραν ἠγωνιζόμενη καὶ πυρὶ καὶ ξίφει
 τὸν ἄθλον ἐκαινοτόμου. Ταύτην ἐπ' ἐμοὶ τὴν μάχην Ἔρωσ ἐζήλωσε· καθ' αὐτῆς
 ἐπέθετό μοι τῆς κεφαλῆς καὶ τοὺς ἐκεῖθεν σῶφρονας λογισμούς, ὡς ἑτέρας
 ἀνατρέχοντας κεφαλᾶς, ἐξαίρει, θερίζει, πορθεῖ, φλέγει τῷ λαμπαδίῳ, τέμνει τοῖς
 45 βέλεσιν. Ἄλλ' ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ ἀδελφὴ πρόμαχος Ἀθηνᾶ, ἐγὼ μὲν ὄλην
 ἐξεκάθηρα γῆν, ὑμεῖς δέ μοι τὴν ψυχὴν ἐκκαθαίροιτε καὶ διδοίητε σωφρονεῖν,
 καὶ τάχα καὶ τοῦτον κρατήσω τὸν ἄθλον καὶ νικήσω τὸν Ἔρωτα καὶ πάλιν
 ἀκούσω καλλίνικος.

31 Syn. Cyr. Ep. 146.42: λαθικηδὲς φάρμακον || 32 Niceph. Basil. Or. A 21s.:
 παυσίλυπον καὶ λαθικηδὴ κρατῆρα || 32s. Niceph. Basil. Eth. 22.33: διπλῶ πυρὶ || 34
 Phil. Alex. De vita Mosis, 2.162: «διπλῆ μέθη

28 Λυγγεύς W B.G. : Λιγγεύς Pignani || 31 Βάκχον W B.G. : Βάκχιον Pignani

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ναυτίλος, ἰδὼν τὸν μὲν Ἴκαρον εἰς ὕψος ἰπτάμενον, τὸν δὲ
Δαίδαλον ἄκροισ πτεροῖς τῆς θαλάττης ἐπιψάουοντα;

ἽΩ Ζεῦ καὶ Πόσειδον, τίνα ταύτην φύσιν αὖθις ὀρῶ; Τίνος ἔλαχε κλῆρον; Τῆς
Διὸς ἀρχῆς ἐρῶ τοῦτο τὸ τέρας ἢ Ποσειδῶνος καὶ θαλάττης τὸ θέαμα; Ὡς
αἰθέριον ἵπταται καὶ ὡς θαλάττιον ἐπινήχεται, οὔτε τῶν κυμάτων ἀφίσταται καὶ
πρὸς ἀέρα μετεωρίζεται. Εἶδον ἐγὼ καὶ ἰχθύας ἀνιπταμένους· καὶ τὸ θαῦμα
5 δαίμοσι θαλαττίοις ἐπεγραφόμεν, τὸ δὲ νῦν τοῦτο ἄπορον εἰπεῖν τὴν θεάν
ἀμύχανον. Ἦν ἂν ἰχθύς τὸ φαινόμενον, εἰ μὴ καὶ πόδας τοῖς πτεροῖς ἐπεσύρετο·
εἶπον ἂν ὄρνιν ὀρᾶν, εἰ μὴ καὶ μορφή τις ἀνδρὸς ὑπεφαίνετο· ἐκάλεσα ἂν
ἄνθρωπον, εἰ μὴ καὶ πτερὰ προὔβελβητο. Ἀνδρὸς ἔχει τὴν ὄψιν, ἰχθύος τὴν νῆξιν,
ὀρνίθων τὴν πτῆσιν. Τίς οὗτος ἔρανος φύσεων; Πόθεν οὕτω κρᾶμα πολύμορφον;
10 Ἀκούω Κενταύρους φύσιν ἰπάνθρωπον καὶ μέχρις ἀκοῆς ἐθαύμασα. Πρὸς γὰρ
αὐτὴν ὄψιν οὐκ ἤλθέ μοι τὰ τοῦ θαύματος, νῦν δὲ βλέπων ἐκπέπληγμα καὶ πρὸς
ἀμυχανίαν ἐπιλείπω θεώμενος. Πῶς ἄρα καὶ δέξεται τὸ καινὸν ἀκοή, πρὸς ὃ καὶ
ὄψις ἠπίστησεν;

Ἔρωσ οὗτος, οἶμαι, καὶ κατ' αὐτοῦ Ποσειδῶνος ἐπιστρατεύει, ἀλλ' οὐκ
15 ἐξήρηται τὸ τόξον, οὐχ ὀρῶ τὸ λαμπάδιον. Ἐρμῆν ἂν εἶποι τις τὸν πτηνὸν
ἄγγελον τὸν Διὸς κήρυκα· καὶ ποῦ μοι τὰ λαμπρὰ πέδιλα; Ποῦ δὲ ἡ χρυσοῦ
ράβδος τὸ καινὸν ἐκεῖνο κηρύκειον; Ἀλλὰ Ζεὺς οὗτος καὶ τὴν τῆς Εὐρώπης
ἀρπαγὴν μελετᾷ, καὶ πολλῶ τῶ τοῦ παιδὸς Ἔρωτος λαμπαδίῳ φλεγόμενος, ἀπ'
οὐρανοῦ κάτεισι καὶ πρὸς ὕδωρ πτερύσσεται, καὶ μὴν ὡς ταῦρον ἐξ οὐρανοῦ τὸν
20 θεῶν ὕπατον Ἔρωσ ἀπεβουκόλησεν. Εἰ Περσεὺς ἦν, καὶ τὴν ἄρπην ἂν

Cod. W; Edd. Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 11; *Narr.* 12; *Narr.* 13; *Eth.* 25; Nicol. Soph. *Prog.* 4
(*RhGr* 1, pp. 298-301 Walz); Nicol. Soph. *Prog.* 7 (*RhGr* 1, pp. 307-310 Walz); Tzetz.
Hist. 1.19; Apollod. *Epit.* I 12a, 13a Wagner || 9 Nic. Chon. *Or.* 15.148: ὃ πολυμόρφων
δυσχερῶν κρᾶμα καὶ ἔρανος

10 πολύμορφον W B.G. e Rein. et Hör : πολύμορφοι Pignani || **12** ἄρα W B.G. (e Rein.)
: ἄρα Pignani || **18** Ἔρωτος Pignani : Ἔρωτι W

ἐχειρίζετο, εἰ Βελεροφόντης ἵππον ἂν εἶχε πτηνόν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς πτεροῖς, ὡς εἶπεῖν, ἐναυτίλλετο· εἰ Μήδεια, ὡς ἐφ' ἄρματος ἂν δρακόντων ἐφέρετο.

Ἀλλὰ τίς οὗτος ἕτερος πολλῶ τὴν πτήσιν μετέωρος; Ἡ μορφή μὲν ἴση, τὰ δὲ τῆς πτήσεως οὐκ ἰσόδρομα. Ὁ μὲν ἄκροις πτίλοις ἐφάπτεται τῶν κυμάτων
25 ἰέρακα ἂν τις ἰδὼν εἶποι θαλάττιον, ὁ δ' ὑπερνεφῆς καὶ ὑπὲρ τὰς τευθίδας πέταται. Τίς οὗτος τάχους ἀγών; Τί τοῦτο πτήσεως στάδιον; Καὶ θεατῆς ἐγώ, τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀπιστῶν, οὕτω τὸν Ἑρμῆν ἐν γραφαῖς εἶδον ἐγὼ διαμιλλώμενον Ἑρωτι, καὶ Ζεὺς ἐπεμειδία τοῖς παισὶν ἀθύρουσιν. Ἀρπυίας ὁ μῦθος κατὰ Φινέως ἐπλάσατο καὶ Βορεάδας αὐθις εἰς ξυμμαχίαν ἐπτέρωσε, νῦν δὲ παρὰ τοσοῦτον
30 Βορεάδας οὐκ εἶναι μαντεύομαι, παρόσον μὴ καὶ Ἀρπυίας ὄραν ἢ τύχη προσεχαρίσατο. Μὴ που καὶ πάλιν ἕτερον φύλον ἀνθρώπων ὁ Διὸς δεσμώτης ἐτόλμησε Προμηθεύς; ὦ Ζεῦ καὶ θεοί, ὡς ἀκρόπολιν ὑμᾶς φρουρεῖν δεήσει τὸν οὐρανὸν ἢ τάχα καὶ ὑπ' ἀνθρώπων ἀλώσεσθε· ὑπὲρ τοὺς Ἀλωάδας τὸ τόλμημα· οὐ δεῖται λόφων τοῦτο τὸ γένος, αὐτοῖς πτεροῖς καθ' ὑμῶν ἀποχρήσεται, κἂν εἰς
35 πλῆθος εὐτυχίῃ τὴν γένεσιν, εἰς οὐρανὸν ἀναπτήσεται καὶ Ζεὺς πολιορκηθήσεται.

ὦ χρόνος οὗτος, τεραστῶν πατήρ· πρὸ μικροῦ Δαίδαλον ἐπὶ Κρήτης ἤκουσα χαλκῶ κεραυνόντα τὴν τέχνην καὶ βοῦν ἀπὸ χαλκοῦ μυκώμενον ἐμάνθανον· καὶ ταῦρος, ἀπὸ τέχνης οἴστρω πληγεῖς Ἑρωτος, ὡς εἰς ἀληθῆ βοῦν ἐπεβάκχευε· καὶ
40 παστὰς ὁ χαλκὸς τῆ Πασιφάη γίνεται. Τοῦ μύσου ἀσφάλιε Πόσειδον καὶ δαίμονες ἀλεξίκακοι! Ἀλλ' εἰς καιρὸν ἐπὶ νοῦν ἦκέ μοι Δαίδαλος, οὗτος ἐκεῖνος ὁ Δαίδαλος ὁ δεινὸς σφυρηλατῆσαι χαλκόν, ὡς καὶ ταῦρον οἴστρηλατῆσαι πρὸς Ἑρωτα. Διὰ τοῦτον πάλαι χαλκὸς ἐμυκήσατο, διὰ τοῦτον καὶ νῦν ἵπτανται ἀνθρώποι. Φεύγει τὸν Μίνω καὶ τὴν ἐκείνου δίκην, οἷς τὸν Πασιφάης γάμον
45 ἄθροισμον ἐσοφίσατο. Δαίδαλος οὗτος ὁ χθαμαλὸς τὴν φύσιν ὁ θαλάττης αὐτῆς ἐπιψαύων, Ἴκαρος ἐκεῖνος ὁ Δαιδάλου παῖς, ὁ μικροῦ τοῖς πτίλοις ἐπεντροφῶν, ὁ καὶ πρὸς τοὺς τῶν ὀρνίθων ἀντερίζων ὑπερνεφεῖς. Ἀλλ' ὦ σοφιστὰ τῶν ἀμηγάνων Δαίδαλε, Μίνω μὲν καὶ τὴν ἐκεῖθεν ποινήν ἐκπέφευγας, ὄρᾳ δέ σε Ἥλιος ὁ πάντα ἐφορῶν, κἂν τὴν Μίνωος ὑπερέπτης ἀρχὴν. Ἀλλ' οὐτι καὶ πᾶσαν

40 *Narr.* 13.1: παστάδα παραλογωτέραν || 48. Cfr. *Narr.* 11.10; *Narr.* 13.10

34 ὑμῶν edd. : ἡμῶν W

τὴν γῆν ὀπόσῃν οὗτος ὁ μέγας ἐποπτεύει θεός· εἶδεν ὑπὸ χαλκῷ κρυπτομένην
50 τὴν παῖδα, μέμνηται τοῦ ταύρου, τὸν τοῦ μύσους σοφιστὴν οὐκ ἠγνόησεν. Εἰς
παῖδα ἐλύπει τὸν Ἥλιον Δαίδαλος, καὶ Δαίδαλον εἰς παῖδα τιμωρήσεται Ἥλιος,
ὡς νόθον ἀετιδῆ ἐλέγξει ταῖς ἀκτῖσιν ἐπεντρανίζοντα. Οὐ γνήσιος ἄρα Δαιδάλου
παῖς Ἴκαρος τὴν ξύνεσιν τοῦ πατρὸς ἔψευσται, ἀκτῖσι πιστεύει κηρὸν καὶ
περορρυήσει πάντως ὑφ' Ἡλίῳ βαλλόμενος. Ἀλλὰ τί καὶ δράσεις ὑπὸ γῆν ὁ
55 πάντα κατὰ γῆν μηχανώμενος; Εὐρήσεις καὶ πάλιν ἐν Ἄδου τὸν Μίνω, ὄψει
θεσμοθετοῦντα τοῖς κάτω· γνωριεῖ σε τὸν τοῦ ταύρου νυμφοστόλον καὶ τὴν
ἀξίαν ἐπισηφιεῖται. Οὕτω σε καὶ περιόντα Ἥλιος ἀμυνεῖται καὶ Μίνως αὔθις
μετὰ τελευτὴν διαδέξεται.

51s. Cfr. *Narr.* 11.14s.; *Narr.* 13.18-20 || **54** *Narr.* 11.16: πιστεύειν Ἡλίῳ κηρὸν ; *Narr.* 13.13: πιστεύει δὲ ταῖς ἀκτῖσι τὸν κηρὸν || **57** *Narr.* 13.2s.: ταύρου νυμφοστόλον ἐλεῖν

Eth. 21

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ τοῦ Ξέρξου κυβερνήτης, στεφανούμενος ἅμα καὶ ἀναιρούμενος;

Ἦν ναυτίλος ἐγὼ καὶ μετὰ θάλατταν δυστυχῆς· ὧ τύχης ἀλλοκότου παίγνιον. Ἀπωθεῖται καὶ προσεφέλκεται, παίει καὶ περιπτύσσεται, ἀρπάζει θαλάττης καὶ πρὸς δημίου χειρας μεταρριπτεῖ, τῖάρα φιλοτιμεῖται καὶ προσαφαιρεῖται τὴν κεφαλὴν. Ἀναιρεῖ τὴν ἐκ τῶν λίθων μαρμαρυγὴν ἢ τοῦ ξίφους αὐγὴ, ἠδονὴν ὁ
5 στέφανος μειδιᾷ, τὸ δὲ ξίφος φόνον γελᾷ· βασιλέως ἐπαγλαῖζει με χεῖρ καὶ δημίου χεῖρ ἀπειλεῖ. Ποῖος Τελχίν ταῦτα καθ' ἡμῶν εἰρωνεύεται; Ποῖος δαίμων τηλικαύτην τραγωδίαν ἐπέχρισε γέλωτι; Τίς μοι τοιαύτην ἐκεράσατο κύλικα, ὀλίγον μὲν ἐπιστάξας τοῦ μέλιτος, ὅλην δὲ ἀψινθίαν θανάτου ἐπεγγεάμενος; Τίς μοι τοιοῦτον ἐπλέξατο στέφανον, ὡς ἐκ ῥόδων μὲν στίλβοντα καὶ ὡς ἐξ ἀκανθῶν
10 αἰμάσσοντα; Ὅσῃν προβέβληται τὴν αἰμασιάν· ἠλίκα περιφρίσσει τὰ κέντρα. Λειμών τις οὔτος Ἄτης καὶ πλέγμα Κηρῶν καὶ Τελχίνων ἀπαρχὴ καὶ Πλούτωνος στέφανος. Βοῦν τις οὔτω στέψας παρὰ βωμὸν ἐστήσατο καὶ θεοῖς σωτήρσιν ἐκαλλιέρησεν· ἱερεῖον ἄρα Ἐριννύων ἐγὼ καὶ δαιμόνων ἀλαστόρων ἱερεὺς ὁ δῆμιος;
15 Ἀθλοθέτην ἀπόπληκτον δυστυχῶ, τύχης καινὸν ἀεθλεύω παγκράτιον. Ἦν Ξέρξη τὰ πάντα παλίμβολε, ὧ καὶ θάλατταν ἀπογαιώσας καὶ ἠπειρον ἐκεελαγώσας καὶ νῦν σοφοῦ κυβερνήτου τύχην μετασκευάσας καὶ καινοτομήσας τὰ ἀπροσδόκητα· τί τὸν ἀριστεῖα θαυμάζεις, εἰ τὰς χειρας ἀφελεῖν ἐμελέτησας; Τί τὸν σταδιοδρόμον ἀνακηρύττεις, εἰ τοῖς ποσὶν ἐπεβούλευσας; Γλῶτταν τίς τέθηπε
20 ῥήτορος καὶ τὴν τομὴν μελετᾷ; Σοφὸν τίς κυβερνήτην ἀποκαλεῖ καὶ πρὸς ξίφος

Cod. P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Hdt. 8.118-119 || **1** Vitae et sententiae Secundi, *Sent.* 8: τύχης παίγνιον || **8** Cfr. *Eth.* 12.83s. || **11** Niceph. Basil. *Eth.* 24.45: λειμών Ἄτης

3 τῖάρα P : τῖάραν W Pignani B.G. : τι ἄρα Walz || **5** γελᾷ P Walz : γεννᾷ W Pignani B.G. || **6** ἀναιρεῖ W Pignani B.G. : ἀναιρεῖται P Walz || **7** ἐπέχρισε P W^{pc} Walz B.G. (e Reinsch) : ἐπέχρωσε W^{ac} Pignani || **16s.** ἠπειρον ~ μετασκευάσας καὶ om. W || **20** τομὴν P Walz : πληγὴν W Pignani B.G.

δῆμιον ἀπερράπισεν; Ὡ βασιλεὺς οὗτος καὶ θαλάττης αὐτῆς ἀγριώτερος· ἐκεῖνη
 μου τὴν τέχνην ἠδέσθη καὶ τὸ περὶ τὴν εὐπλοῖαν σοφὸν οὐκ ἀπήλεγξεν. Ὡ
 θάλαττα καὶ Πόσειδον ἀσφάλιε καὶ Νηρηΐδων χοροὶ καὶ θεοὶ πάντες ἐνάλιοι,
 ὑμετέραν ἐγὼ τοῦτο τίθεμαι νέμεσιν· ὑμεῖς με τῷ τοῦ βασιλέως ἐτηρήσατε ξίφει,
 25 ὑμεῖς με πρὸς τὴν παροῦσαν συμφορὰν ἀπεταμεύσασθε. Τί γὰρ τὸν ὑμέτερον
 ἐχθρὸν ἔσωζον; Τί δὲ καθ' ἡμῶν τὰ τῆς ἡμῶν τέχνης ἐπεδεικνύμην; Ἐμάστιζε
 θάλατταν καὶ πικρὸν ἀπεκάλει καὶ ἀλμυρὸν ποταμόν, οὐκοῦν εὐλόγως ἠγρίαιεν·
 ἠδίκηι τὸν Ποσειδῶνα καὶ θαλάττης ἄρχειν ἐθέλων, οὐκοῦν εἰκότως ἐπεβρυχάτο
 τοῖς κύμασι· Νηρηΐδας ἐξ Ἄθω μετόκισεν, οὐκοῦν δικαίως τὸν σάλον ἡμῖν
 30 ἐπωρόντο. Ἐφθασε καὶ θεοὺς Ἑλληνίους ἐκπολεμῶσαι καὶ τῆς φίλης θεοῖς
 Ἑλλάδος κακῶς ἀπηλλάττετο· συντέτριπτο μὲν ὁ μυρίοστολος στόλος ἐκεῖνος, ἡ
 δὲ τῶν Περσῶν ὄφρὺς ξυνεθραύετο καὶ τὸ φρόνημα ἔπιπτεν· φυγὰς δὲ ὁ
 βασιλεὺς, καὶ φυγὰς ἐφ' ἐνὸς πλοίου κλέπτων τὴν διαπεραίωσιν καὶ τοὺς
 Ἑλληνας ὑφορώμενος βασιλεὺς ὁ πάντα κινῶν, ὁ μέγας, ὁ μυριάνθρωπος.
 35 Ἑλλήνιε Ζεῦ καὶ θεοὶ ἐλευθέριοι καὶ Δίκη καὶ Νέμεσις· ἡ μὲν θάλαττα ὠδινεν
 ἴσα καὶ ὄρεσι κύματα, ἐπηύλει δὲ ὁ Βορρᾶς ὄρθιον – εἶπεν ἂν τις περισαλπίζειν
 τὸ ἐνούλιον – οἱ κάλως ἐτετριγέσαν, ἡ ναῦς διεταλαντεύετο. Θεοὶ τότε πάντες
 ἡμῖν ἐπεστράτευσαν· κάτωθεν ἐκύκα τὸ πέλαγος Ποσειδῶν, ἄνωθεν συνῆγε τὰς
 νεφέλας ὁ Ζεὺς· ὁ μὲν ὥσπερ πόλιν τὸ σκάφος ὑπώρυττεν, ὁ δ' ὡς ἐκ μετεώρων
 40 ἠκροβολίζετο. Πολιορκία τίς ἦν τὸ πρᾶγμα καὶ πόλεμος ἄφυκτος; Θεοὶ τε
 ἐστρατήγουν καὶ ὁ μέγας αὐχὸς Ἑξέρξης πανταχόθεν ἐβάλλετο· ἐπὶ θαλάττης
 ἠτύχησεν, οὐκ ἐθάρρει τὴν ἠπειρον, φεύγειν ἐξ Ἑλλάδος ὄρητο· καὶ τὰ δεινὰ
 πάλιν ὑφείπετο· στρόμβος πνευμάτων, ρόχθος κυμάτων, σατραπῶν ἀποβολή,
 βασιλέως φυγή, πάντα Περσῶν ἀτυχήματα. Ὅρᾳ τὸν κίνδυνον, πυνθάνεται τὴν

26s. Cfr. *Hdt.* 7.35: θολερῶ καὶ ἀλμυρῶ ποταμῶ || **31** *Cost. Manas. Chron.* 1229: στόλος μυρίοστολος || **36.** *Hom. Od.* 3.290: κύματά τε τροφόεντα πελώρια, ἴσα ὄρεσσιν || **41** *Aesch. Pers.* 533: Περσῶν τῶν μεγαλαύχων || **43** cfr. *Lycophr. Alex.* 696, 742

25 ὑμέτερον P : ἡμέτερον W edd. | ἡμῶν P edd. : ὑμῶν W || **26** ἡμῶν P edd. : ὑμῶν W || **30s.** τῆς φίλης θεοῖς Ἑλλάδος B.G. (con. Reinsch) : τοῖς φίλοις θεοῖς Ἑλλάδος codd. Pignani Walz || **31** ὁ μυρίοστολος στόλος codd. def. Reinsch : ὁ μυρίος στόλος Pignani B.G. : ὁ μυρίοστολος Walz || **32** φυγὰς codd. def. Reinsch (ex quo B.G.) : φυγὴν Walz Pignani || **36** ἐπηύλει W : ἐπήγειρε P Walz || **42** ἠτύχησεν W Pignani B.G. : ἠτύχησεν P Walz || **43** ἀποβολή W Pignani : ἐπιβουλή P Walz

45 τῶν κακῶν λύσιν, μανθάνει τὴν σωτηρίαν· ἡ δὲ ἦν ἄχθους ἀποβολὴ καὶ νεῶς
κουφισμός, φόρτος δὲ τῆς Περσικῆς μοίρας ὅσον ἀπόλεκτον. Ἐντεῦθεν οἱ μὲν εἰς
θάλατταν ἀπεσφενδονῶντο πάντες αὐτόβουλοι, ἐγὼ δὲ διεκυβερνώμην τῷ μὲν
δοκεῖν τὴν ναῦν εἰς ἠπειρον, τὸ δ' ἀληθὲς ἐμαυτὸν εἰς Ἀχέροντα. Ἐξείσι τῆς
νεῶς ὁ βασιλεύς, ἐπιβαίνει τῆς γῆς, θαρρεῖ τὸ ἀπὸ τοῦδε καὶ σοφῶ κυβερνήτη
50 τῆς προμηθείας μνησικακεῖ. «Τί γάρ» φησι «μὴ καὶ τοὺς σατράπας περιεσώσω;
Οἷς μὲν οὖν βασιλέως ἐγεγόνεις σωτῆρ, στέφου τὰ βασιλέως καὶ γέρας ἔχε
βασιλείον· οἷς δὲ σατραπῶν ὄλην ἐζημίωσας φάλαγγα, προσαποζημιοῦ καὶ σὺ τὸ
ζῆν παρ' ἡμῶν· ἐγὼ σοι καὶ κρᾶμα τύχης ἐπιτεχνάσομαι, οἷς τὸ καλὸν οὐκ
ἐφύλαξας ἄκρατον».

55 Τί φῆς, ὦ βασιλεῦ; Χάριτας ὀφείλων ἐπισείεις τὸ ξίφος, φοβεῖς τὸν φόβους
θαλαττίους λύσαντα· τοιαῦτά σοι πρὸς ἐμὲ τὰ σῶστρα, τὸν σοφόν, τὸν σωτῆρα,
τὸν κυβερνήτην; Οὐ ταῦτα ἐκάλεις πρὸ μικροῦ, κύματα ὀρῶν ἐπαφρίζοντα καὶ
θάλατταν ζέουσιν; Ἦπου καὶ στήλην ἐπεγείρεις καὶ σπείσεις φιλοτιμότερον·
ἀλλὰ τί καὶ προσεπιγράψεις τῷ σήματι; “Ἐνταῦθα κεῖται βασιλέως σωτῆρ καὶ
60 πεσόντα Ξέρξης τιμᾶ.” Πρόσθεες, ὦ βασιλεῦ, παρ' ὅτου καὶ πέπτωκε· πρὸς αὐτοῦ
Ξέρξου τῆς δωρεᾶς – Ἄπολλον ἀποτρόπαιε καὶ θεοὶ ἀλεξίκακοι – τοῦ δι' ἐκείνων
περισωθέντος, τοῦ περιόντος ἔτι, τοῦ μὴ πεσόντος, τοῦ μὴ ναυαγήσαντος. Τί γὰρ
μὴ καὶ τοὺς σατράπας τῷ βασιλεῖ συνετήρησας; Βίαν μοι λέγεις θαλάττης,
καιροῦ μοι λέγεις ἀνάγκην, κυμάτων ἀπειλήν, πνευμάτων ἐπίθεσιν, δαιμόνων
65 ἐπιβουλήν, τύχης ἐπήρειαν. Σύ μοι δοκεῖς μὴδ' ἂν φυτηκόμον αἰνεῖν ὅς ἐστιν οὗ
καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραιομένοις συνθνήσκειν οὐκ ἐᾶ τὰ λειπόμενα· οὐδ' ἂν
ἀριστέα θαυμάσεις, εἴ τι που τοῦ σώματος τέτρωται. Μαρδόνιε, δίχα τραυμάτων
καὶ φόνου Περσῶν σπεῦδε νικᾶν Ἕλληνας, οὐ γὰρ ἂν φθάνοις ὑπὸ Ξέρξου

65s. Cfr. Lib. *Decl.* 40.2.72; 40.2.67; Theod. II Ducas Lascaris, *Ep.* 142.2-5

54s. ἐπιτεχνάσομαι W Pignani B.G. : τεχνάσομαι P Walz || 55 τὸ καλὸν οὐκ ἐφύλαξας ἄκρατον W Pignani : μὴ τὸ καλὸν ἐφύλαξας ἄκρατον P Walz || 59 σήματι W B.G. (e Reinsch) : σώματι P Walz || 61 ἐκείνον W B.G. : ἐκείνων P Walz Pignani || 65s. ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραιομένοις συνθνήσκειν οὐκ ἐᾶ τὰ λειπόμενα P Walz : ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίους μαραιομένους ἀπέτεμε συνθνήσκειν οὐκ ἐῶν τὰ λειπόμενα W Pignani B.G.

κτεινόμενος. Καὶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν οἱ σοφώτεροι, μικρὰ τὰ πρῶτα λυπήσαντες,
70 μειζόνως ἐσύστερον θέλγουσιν· ἐκεῖνοι καὶ ἄρθρα ποδῶν ὑπεκκαίουσιν, ἵνα τὴν
κεφαλὴν περισώσαιντο· πόδας καὶ νῦν παρ' ἐμοῦ τὰ Περσῶν ἐζημιάται καὶ τὴν
κεφαλὴν ἀπεκέρδανε· σατράπας προὔδωκα καὶ βασιλέα κλύδωνος καὶ ναυαγίου
ἀφήρπασα.

Μηκέτι θαρρεῖτε, ὦ ναυτίλοι, τὴν γῆν, μηκέτι πτοεῖσθε τὰ κύματα· θαλάττης
75 οὐ γέγοναμεν ἔργον καὶ κακοπραγοῦμεν περὶ τὴν ἥπειρον. Τίς ἡμῶν
κακοδαιμονέστερος; Παρ' οἷς ὑποπτα καὶ τὰ εὐτυχήματα, νῦν μὲν ἔχω τῆς
ἀριστείας τὴν ἀμοιβὴν· τοὺς λίθους, τὴν τιάναν, τὸν στέφανον, ἐπικρέματα δέ
μοι τὸ ξίφος ἐτέρωθι· μικρὸν ἤδη καὶ τὰ ἐπιθανάτια ἐπορχήσομαι καὶ
σκηνοβατήσω τὰ ὕστατα. Τίς οὕτω ταχὺ κύβος μετακεκύβευται; Τίς οὕτω
80 σφαῖρα θάπτον μετακεκύλισται; Ἴηπου καὶ διήγημα τοῖς πολλοῖς ἀπιστούμενον
ἔσομαι· τάχα μοι καὶ οἱ ἐν Ἄδου θαυμάσσονται καὶ πυνθανομένοις ἐρῶ πάντα καὶ
διηγῆσομαι τὴν τῶν Περσῶν ἦτταν, τὴν τῶν Ἑλλήνων τόλμαν, τὸν ἐξ Ἑλλάδος
δρασμόν, τὸν ἐκ θαλάττης φόβον, τὴν ἐμὴν ἐπὶ τούτοις παραμυθίαν, τὴν τῶν
σατραπῶν ἀποβολὴν, τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόνοιαν, τὴν ἐντεῦθεν σφαγὴν καὶ ἐπὶ
85 πᾶσι τὸν στέφανον.

76s. cfr. Niceph. Basil. *Eth.* 4.8: αἱ τῶν τροπαίων μοι ἀμοιβαί || **79** *Eth.* 4.40: σκηνοβατήσω τὰ μανικά || **80:** Hdt. 8.119: λόγος [...] οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός

79 ὕστατα P edd. : ὕδατα W || **81** μοι P Pignani B.G. : με W || **83** παραμυθίαν P Walz : προμήθειαν W Pignani B.G.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ἔρωσ, ἰδὼν δρυτόμον ἐπιχειροῦντα τέμνειν τὴν Μύρραν
ἔτι ἐγκυμονοῦσαν τὸν Ἄδωνιν;

Ἐπίσχεσ, ὦ δρυτόμε, τὴν ἀξίνην, ἐπίσχεσ, μὴ θῆγε κατὰ Μύρρας τὸν σίδηρον.
οὐ δρὺς ἐστὶ Πανὸς ὀρείου φυτόν, ἴν' ἧ καὶ δρυτόμοις ἐγκείμενον εἰς τομήν· οὐ
μελία φίλον Ἄρει δένδρον, ἴν' ὑπὸ σιδήρου τέμνοιτο καὶ εἰς αἰχμὴν αὐθις
ὀπλίζοιτο· ἀλλ' Ἔρωτος δρᾶμα καὶ Ἀφροδίτης σκηνή, καὶ κόρη καλὴ
5 προσωπεῖον ὑποδῦσα φυτοῦ. Δέδιδε πατρός ἀπειλήν καὶ φύσιν ἀναίσθητον
σχηματίζεται. Τί γίνῃ καὶ Θεῖαντος χαλεπώτερος; Τί κατὰ κόρης ἀπαλῆς οὕτω
τραχὺν ἀνατείνεις τὸν σίδηρον; Φείδου τῶν ὀσίων Ἔρωτος, τίμα τὸν Ὑάκινθον,
μὴ τέμνε τὸν Νάρκισσον, οὐς φύσις ἠγλάϊσεν, οὐς Ἔρωσ ἐφυτηκόμησε· σέβου
τὴν Δάφνην τὴν καλήν, τὴν μαντικὴν, τὴν Απόλλωνος, τὴν ἐξ Ἔρωτος. Ἄν ὄψει
10 μηλέαν ἀγλαόκαρπον, μετ' Ἀφροδίτης τοῦ χρυσοῦ μήλου μέμνησο καὶ τῆς ὥρας
θαύμαζε τὴν ὀπώραν καὶ προσκύνει τὸν Ἔρωτα· ἂν ὄψει τὸν Ἀσσύριον φοῖνικα,
μάνθανε καὶ φυτὸν πρὸς Ἀφροδίτην οὐκ ἀναίσθητον. ἂν δὲ καὶ Μύρραν ἴδῃς,
ἐντεῦθεν παρείσθω καὶ χεῖρ, ἀφείσθω καὶ σίδηρος· μικρὸν ἐρκίον ἐκτὸς ὁ
φλοῖός, ἀλλ' ἔνδον μέγας κάλλους λειμῶν ὑπανθεῖ. Ἔρωσ ὁ σοφὸς ἐγὼ καὶ
15 δρᾶμα μελετῶ φιλοτήσιον, Ἔρωσ ὁ δεινὸς ἐγὼ καὶ καλός, ὁ νέος ἅμα καὶ
παλαιός, ὁ τοξεύων ἅμα καὶ μειδιῶν, ἴν' ἧ καὶ τὸ λυποῦν οὐκ ἀνέραστον καὶ τὸ
σαῖνον οὐκ ἄλυπον. Οἶνω τουτὶ τὸ φυτὸν ἐμόσχευσα καὶ καρπὸν οἶσει πυρὸς
Ἀφροδισίου λόχευμα· ἢ μήτηρ Ἀφροδίτη τὸν κρατῆρα τοῦτον πίεται καὶ τῶν
Ἄρεος παιδικῶν ἐπιλήσεται, οὕτω τῆς μητρὸς ἐγὼ κατορχήσομαι, οὕτω
20 καταπολεμήσω τὸν Ἄρεα.

Cod. P W; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.14.4; Niceph. Basil. *Narr.* 16 || 3 Cfr. Hom. *Il.* 19.390; *Il.* 22.225 ||
10 Hom. *Od.* 7.11, 11.589: «μηλέαι ἀγλαόκαρποι» || 11 Cfr. Mich. Glyc. *Annales*, 70.21
|| 14 Niceph. Basil. *Narr.* 5.3s.; *Eth.* 18.4s.: κάλλους λειμῶν || 16 Cfr. Niceph. Basil.
Eth. 18.10s.: μειδιῶντι τοξότη

Tit. ὁ Ἔρωσ codd. : Ἔρωσ Pignani B.G. | τέμνειν W Pignani B.G. : κόπτειν P Walz | 13
ἐρκίον Pignani B.G. : ἐρκεῖον codd. Walz

Καλή μὲν οὖν ἡ Μύρρα, καλὸς δὲ ὁ πατὴρ καὶ τῆς παιδὸς οὐκ ἐλείπετο, ἀλλ’
ἐτήρει τοὺς τῆς φύσεως θεσμοὺς καὶ τοὺς ἐμοὺς οὐ προσίετο· ἠγνόει δὲ ὡς καὶ
φύσιν Ἔρωσ παράγει καὶ γένος ἅπαν ἐξ Ἐρωτος. Ζεὺς μὲν πατὴρ ἀνδρῶν τε
θεῶν τε, ἐγὼ δὲ καὶ αὐτοῦ Διὸς προπάτωρ καὶ Κρόνου ἀρχαιότερος καὶ Οὐρανοῦ
25 ἀρχαιογονώτερος· κλῆρος μὲν Διὸς οὐρανός, Ποσειδῶνος δὲ θάλαττα καὶ Ἄδης
ἄρχει τῶν ὑπὸ γῆν, ξυνάμα δὲ πάντων ἐγὼ καὶ θεὸς πανδαμάτωρ γνωρίζομαι, ὡς
περωτὸς ἄφυκτος, ὡς τοξότης ἀνίκητος, ὡς λαμπαδοῦχος ἀλάθητος· δίεμι
πάντα τῷ πτερῷ, βάλλω τοῖς βέλεσι, κἂν τις ὑπὸ σκότον πειρῶτο κρύπτεσθαι,
ἀκάματόν μοι τὸ πῦρ καὶ θηρῶμαι τὸν φεύγοντα. Ἦγνόει ταῦτα ἐκεῖνος, θεοὺς
30 ὁμογνίους ἠδεῖτο, Δία προὔτιθει πατρῶον, ὑπὸ παρθενῶνι τὴν παῖδα ἐφρούρει
καὶ τὸ καλὸν ἐφ’ ἐστίας ἔχων ἡμέλει· οὐχ ὡς κόρην ἐραστῆς προσέβλεπεν, ἀλλ’
ὡς παῖδα πατὴρ ἐθαλάμευε. Σύμμαχον ἐπὶ τούτοις δίδωμι τῇ κόρῃ τὸν Βάκχον
καὶ διπλῶ πυρὶ μερίζω τὸν πόλεμον, ἵνα καὶ παῖς ἰμέρω πατρὸς τὴν ψυχὴν
ὑπεκκάοιτο καὶ πατὴρ σωφρονῶν οἴνω πρὸς τῆς παιδὸς ἐκβακχεύοιτο. Ἐπεὶ δέ
35 μοι καὶ πέρασ εἶχεν ὁ πόλεμος, αὐτὴν τὴν κόρην ἴστημι τρόπαιον καὶ τις, φυτὸν
τὴν Μύρραν ταύτην ἰδὼν, τῆς μάχης ταύτης μεμνήσεται καὶ θαυμάσει τὸν
στρατηγήσαντα.

Εἴτ’ οὐ δέδιας, ἀγρότα, θεοῦ μεγάλου τρόπαιον ἀνασπῶν; Εἴτ’ οὐχ ὑφορᾷ τὸ
τόξον θεοῦ φιλομύθου καὶ τοξότου μῦθον οὕτω καλὸν πειρώμενος ἐκτεμεῖν;
40 Ἀδικεῖς, Ἄρες, καὶ πρὸ τῆς ὠδίνος τὸ βρέφος ζηλοτυπῶν, ἀδικεῖς αὐτῇ τῇ μητρὶ
καὶ πρὸ βλάστης τὸν παῖδα ρίζοτομῶν. Τί χεῖρα δενδροτόμον εἰς μαιφονίαν
ὀπλίζεις; Ἀνελεῖς, εὖ οἶδα, τὸν Ἄδωνιν, ἀνελεῖς, ἀλλὰ μετὰ γένεσιν, ἀλλ’ ὑπ’
Ἀφροδίτης ἐρωμένον καὶ τὴν ἡλικίαν μεираκιούμενον· τότε δὴ σε περικνίσει καὶ
τὸ ζηλότυπον, ἵνα καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἄκανθα καὶ τὸ ῥυέν αἷμα εἰς πορφύραν
45 βάψη τὸ ρόδον – δεῖ γὰρ ἐκ θεῶν καὶ θεορρύτου αἵματος τὰ πάντα φῦναι
κάλλιστα, ἐν θεοῖς μὲν Ἀφροδίτην, ἐν ζώοις δὲ ἄνθρωπον, τὸ δὲ ρόδον ἐν ἄνθεσι.
– τότε καὶ ἀποκτενεῖς τὸν ἀντεραστὴν καὶ ἀμυνῆ τὴν ἐρωμένην καὶ γενήσῃ

21 Cfr. Io. Cinn. *Eth.* 62s. || 26 Nonn. *Dyonis.* 2.222: πανδαμάτωρ ἀδάμαστος Ἔρωσ ||
30 Soph. *Trach.* 288: πατρώφ Ζηνὶ ; Eur. *El.* 671 || 44s. Cfr. Aphth. *Prog.* 2.5; Procop.
Gaz. Decl. 1.51-68.

38 ἀγρότα B.G. e Reinsch (ἀγρώτα P, ἀγρῶτα W) : ἀγρώτηρα Pignani || 43 ἐρωμένον W
B.G. (e Reinsch) : ἐρωμένης P Walz Pignani

βροτολογιγός οὐκ ἀμφίβολος. Ὡς νῦν γέ σοι καὶ τὸ ἀνδροφόνον εἰς δενδροτομίαν μεταπεσεῖται, καὶ ζημιώσεις σεαυτὸν μὲν ἀρχαῖον ὄνομα καὶ φίλον, ἐμὲ δὲ τὸ πάγκαλον τοῦτο δρᾶμα καὶ μέγα, τὰς Χάριτας δὲ τὸ βρέφος, τὴν Ἀφροδίτην δὲ
50 τὸν πόθον, τὴν ὥραν δὲ τὸ ρόδον, τὰς Μούσας δὲ τὴν ᾠδήν. Ἄλλ' οὐ σοι καὶ Μοιρῶν ἐφεῖται κρατεῖν καὶ τροποῦσθαι τὸν Ἔρωτα· δεῖ γάρ με καὶ τῆ μητρὶ τῶν βελῶν ἐπαφεῖναι, ἵν' εἴσηται, οἷον ἔτεκε. Διὰ ταῦτα καὶ φυτὸν ἐξ ἀνθρώπου παρήγαγον καὶ αὐθις ἀπὸ φυτοῦ μαιεύσομαι ἄνθρωπον.

24s. *Conf.* 126s.: καὶ ἡ ὀπώρα Ἔρωτος ξύμβολον, Ἀφροδίτης ἀνάθημα || **27s.** *Cfr. Conf.* 154 || **29** *Conf.* 151s. || **48** *Hom. Il.* 5.31: βροτολογιγὸς

54 ἀνθρώπου W B.G. (e Reinsch) : οὐρανοῦ P Walz Pignani

Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Ἄδραστος νικησάντων Θηβαίων καὶ μὴ ἐόντων ταφῆναι
τοὺς πεσόντας Ἀργείους;

- Ἦ δυστυχοῦς στρατείας· ὦ πονηρῶν νυμφευμάτων· Ἀργεῖοι Θηβαίων
ἠττήμεθα· Θηβαίων, ὦ θεοί, τῶν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλλήνων, τῶν ἐπηλύδων τῶν ἐκ
Φοινίκης. Κεῖται μὲν ὁ τῆς Ἦρας γίγας ἐκεῖνος ὁ Καπανεύς, κεῖται δὲ ὁ τῆς
Αθηνᾶς φίλος Τυδεύς, οἴχεται δὲ ὁ λοιπὸς τῶν ὀπλιτῶν κατάλογος καὶ
5 μετροῦμεν τὰς ἐναντίων πύλας ἀριστέων πτόμασι· παρ' ἐκάστην Ἀργεῖος
ἐφήδρευε λοχαγός, παρ' ἐκάστην καὶ πέπτωκε· νεκροῖς ἅπαν τὸ πεδῖον ἀνθεῖ,
γέμει λαφύρων ἢ πόλις. Τρυφῶσιν ἐφ' ἡμῖν, ὦ Ζεῦ, καὶ κειμένοις Θηβαῖοι καὶ
τὰς ψυχὰς ἀφελόμενοι, φθονοῦσι τοῖς σώμασι καὶ ταφῆς· μεθ' ἡμᾶς ἐπὶ τὴν
φύσιν χωροῦσι, μεθ' ἡμᾶς ἐπὶ τοὺς κοινούς τῶν Ἑλλήνων νόμους στρατεύονται,
10 οὐδὲ πεσοῦσι τοῖς πολεμίοις σπένδονται. Ἐν θνητοῖς σώμασι καὶ κατὰ θνητῶν
ἀθάνατον ἔτι περιφέρουσι τὸν θυμόν, καὶ ὁ μὲν πόλεμος πέπαυται, Θηβαῖοι δὲ
κατ' Ἀργείων ἔτι μεμήηασιν, οὐκ εὐλαβοῦνται τοὺς ὑπὸ γῆν θεούς, οὐκ
αἰδοῦνται τοὺς Ἑλληνας, τοὺς οὐκ ἀντιτείνοντας βάλλουσι, τοὺς οὐκ
αἰσθανομένους κολάζουσιν, ἐπιτηδῶσι καὶ κειμένοις θηριωδέστερον.
- 15 Βάρβαρος ὁ τρόπος, ὁ θυμὸς οὐχ Ἑλληνίος· οὐκ ἦν ἄρα λόγος ἄλλως, ἀπὸ
δράκοντος φῦναι Θηβαίους, ἐκείνου τοῦ σπέρματος οὗτος ὁ στάχυς· ἔτι τῆς
θηριωδίας ἀπόζουσι, τηροῦσιν ἔτι τὸν ἰὸν ἐγκαθήμενον ταῖς ψυχαῖς, ζηλοῦσι καὶ
μετὰ τὸν ἄνθρωπον τὸν πρόγονον δράκοντα καὶ τοῖς ἀδελφοῖς θηρίοις τὰ τῶν
ἀνθρώπων ἐπιρρίπτουσι σώματα. Ἦρα πολιοῦχε καὶ Ἄργους ἔφορε δαῖμον, ἢ σὴ
20 πόλις ἐπ' Ἴσμηνοῦ κεῖται καὶ τὸ Κάδμου χωρίον κατὰ τοῦ τῆς Ἦρας τεμένους
χορεύει· ὁ Ζεὺς ἡμῖν ὁ σὸς πεπολέμηκε, τῆς περὶ τὴν Σεμέλην ἀπάτης ἐμέμνητο
καὶ τὴν σὴν πόλιν ἐπὶ Θήβης ἐλὼν ἄλλο πῦρ ἀντανῆψε κεραῦνιον καὶ
στρατόπεδον ὅλον ἀνάλωσε. Πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ λίθοις ἡμᾶς ἐπενείματο καὶ

Cod. P L W; **Edd.** Walz, Pignani, B.G.

Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.2-6 || **16** Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.4.1 || **21s.** Cfr. 58s.

9 φύσιν γ Pignani B.G. : λύσιν P Walz || **11** ἀθάνατον ἔτι codd. B.G. (e Reinsch) :
ἀθάνατόν ἐστι Walz Pignani

νῦν ἔχουσι τὰς μὲν ψυχὰς οἱ κάτω θεοί, τὰ δ' ὄπλα Θηβαῖοι, θῆρες δὲ τὰ σώματα.
25 Ἐν Θήβαις ἡτυχήσαμεν, ἐπὶ Κιθαιρῶνος πεπτώκαμεν. Ἦ πόλις εὐρεῖα σκηνὴ καὶ
πλουτοῦσα ταῖς συμφοραῖς· ὧ Κιθαιρῶν Ἐριννύων ἄλσος, ὅλα φύων δράματα,
σὺ τὴν ὑπόθεσιν ἡμῖν ἐχορήγησας, ἐπὶ σοὶ καὶ τὸ δρᾶμα ὁ δαίμων ἐσκεύασεν.

Ἦκεν εἰς Ἄργος – ὡς μὴ ὄφελεν – ὁ σὸς Πολυνεΐκης, ὁ καὶ τὴν γονὴν
ἀπαίσιος καὶ τὴν τελευτὴν ἀποτρόπαιος ἦκε φυγὰς, ἀλήτης, ἀνέστιος· ἠδέσθη
30 ἐπὶ τούτοις τὸν ξένιον καὶ τῆς ὥρας θαυμάσας καὶ τῆς τύχης οἰκτεΐρας συνάπτω
πρὸς γάμον τῇ θυγατρὶ. Ἦκεν ἐξ Αἰτωλίας καὶ Τυδεύς, ἄλλος οὗτος τοῦ
τραγικοῦ κόμματος ἄνθρωπος, καὶ τυχὼν τῶν αὐτῶν ἰκέτης ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς
γίνεται· ἐπινεύω τοίνυν ἀμφοτέροις τὴν ζυμμαχίαν καὶ τὴν ἐς τὴν σφῶν αὐτῶν
κάθοδον παρεγγυῶμαι θαρρεῖν. Ἄλλ', ὧ Πυθία πρόμαντι, ἀληθῶς ἄρα εἶ μαντις
35 καὶ δαίμονος ἔμπνους, θεοῦ μεγάλου πρόσπολος, ἀληθῆς ἔφεδρος τοῦ τῆς
Θέμιδος τρίποδος, οἷς γὰρ θηρίων κηδεστὴν ἀκοῦσαι με προὔλεγε· τοῦ μὲν τὴν
μυαιφόνον προῦφαινες τύχην, τοῦ δὲ καὶ τὴν ἐκ γένους θηριωδίαν ἀπεμαντεύου
καὶ τὴν ἐκ μάχης ἀδελφοκτονίαν, τὴν πικρὰν ἐπάρατον τὸ ἀπόπτυστον ἐκεῖνο καὶ
ἀμφήριστον τρόπαιον, ὃ καὶ πεσῶν παραλογώτερον ἔστησε, καὶ παρὰ μέρος
40 ἠττηθεὶς ἐτροπώσατο. Κρεῖσσον ἦν μοι θηρίοις ἐκδοῦναι τὰς παῖδας, εἰς ἐμὲ γὰρ
ἂν μόνον τὰ τῆς ζημίας ἐνέσκηψε· νῦν δὲ μοι καὶ τὰ κατ' οἶκον λυπρὰ καὶ τὰ τῆς
πόλεως οὐκ ἀδάκρυτα. Ἀκούω πατὴρ παίδων, ἀλλὰ δυσγάμων· ἀκούω καὶ
κηδεστῆς ἀλλ' οὐκ εὐτυχῆς· καὶ στρατηγός, ἀλλ' οὐκ ἀσφαλῆς. Καίτοι δίκαια
μὲν ἐβουλόμην, ἐπὶ δικαίαις δὲ τὰ ὄπλα ἐκίνουν· εἶξαι καὶ Πολυνεΐκει τὸν
45 ἀδελφὸν τῆς ἀρχῆς καὶ μὴ γένους μὲν κοινωνεῖν, κλήρου δὲ πατρώου καὶ κοινῆς
ἐστίας φθονεῖν. Ταῦτα Θηβαίοις ἐπρεσβευόμην, οὕτως Ἑλληνικῶς ἔστελλον τὸ
κηρύκιον, ἐπεὶ δ' ἐκεῖνοι καὶ πρὸς αὐτὴν ἀπεδυσπέτουν τὴν ἀκοήν, ἐνταῦθα καὶ
αὐτός τοὺς λόγους ἀφείξαι ἐπὶ τὰ ἔργα ἔβλεψα, καὶ Δίκη καὶ θεοῖς τὸ πᾶν

26 Niceph. Basil. *Eth.* 24.44: Ἐριννύων ἄλσος || 27 Niceph. Basil. *Monod.* 2.170-172: οἷον τὸ δρᾶγμα ὁ δαίμων ἐσκεύασεν· ἀλλαχῇ μὲν τὴν ὑπόθεσιν ἐχορήγησεν || 28-34. Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.1; Diod. Sic. 4.65.2-3 || 36 Cfr. 42s.; Niceph. Basil. *Fab.* 3.6 || 46 Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.5; Diod. Sic. 4.65.4

28 ὄφελεν codd. Walz B.G (e Reinsch) : ὄφελλεν Pignani || 33 ἀμφοτέροις codd.: ἀμφοτέροιν edd. | τὴν σφῶν P Pignani B.G. : τὰ σφῶν W : τὰς σφῶν L || 34 εἶ P Walz : ἦς W : οἶσθα L : ἦσθα Pignani B.G. | μαντις καὶ P Walz : μαντικοῦ γ Pignani B.G. || 35 πρόσπολος γ : πρόσπολε P Walz || 36 ἀκοῦσαι P Walz : γενέσθαι γ Pignani B.G.

ἐπιτρέψας, κριτὴν καθίζω τὸ ξίφος.

- 50 Ζεὺς δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἀκριβῶς ἐθεμίστευε καὶ Θηβαίοις οὐ πρὸς δίκην τὰ τῆς Δίκης ἐπρυτάνευσε τάλαντα· τοῦτο ἦν καὶ ὁ τῆς Δίκης πεττὸς πρὸς τοὺς ἡδίκηκόςτας μετεπεττεύετο, ἔσειε μὲν τὴν αἰγίδα ὁ Ζεὺς, ὑπερρήγνυε δὲ τὰς βροντάς· ἐστόμου τὸ μέγα βέλος τὸν κεραυνόν, περιστρέβει τὸ πῦρ καὶ πρησιτῆρας ὅλους κατὰ τῶν ἡμετέρων κεφαλῶν ἀπεδίσκευεν. Ἐκάλει δὲ πρὸς
- 55 ἐπικουρίαν τὸν παῖδα τὸν Ἄρεα, φιλαίματον δαίμονα, θεὸν ἄλλοπρόσαλλον· τηλικούτον ἡμῖν κακὸν ἐπηρτύετο. Ἐμυκᾶτο μὲν ἐρίγδουπον Οὐρανὸς καὶ πρὸ τῶν τοῦ Διὸς ἀκροβολισμῶν τὸ ἐνυάλιον ἐπηλάλαξεν· ἔπνει δὲ θυμοῦ πῦρ ὁ τῶν θεῶν ὑπατος καὶ πᾶν ὅσον ἔμπυρον οὐρανόθεν ἐξηκοντίζετο, καὶ ὁ τῆς Ἥρας ἀριστεὺς ὁ μέγας ὁ Καπανεὺς ἀντὶ Σεμέλης ὡς ἄλλος Τυφῶς ὑπὸ Διὸς ἐβάλλετο.
- 60 Ἄρης δὲ τὸ ἔγχος ἐνώμα καὶ τὰς τῆς μητρὸς ἐστυφέλιζε φάλαγγας, καὶ ὁ τῆς Ἀθηνᾶς ὀπλίτης Τυδεὺς ἀντὶ δράκοντος λίθω κατεαγῶς τὴν κεφαλὴν, ἐπὶ γῆς ὑπέστρωτο ὑπτιος, ἐξ Ἄρεος ἔκειτο. Πυρὶ πῦρ ἀνθυπεξέκαυσε Ζεὺς καὶ λίθω λίθον Ἄρης ἀντεταλάντευσεν· ὁ μὲν τὴν σύνοικον εἰς ἀγαθὸν λοχαγὸν ἀντὶ τῆς ἐρωμένης ἐλύπησεν, ὁ δὲ τὴν ἀδελφὴν ἀντὶ φιλίου θηρὸς οὐκ ἀγεννῆ στρατηγὸν
- 65 ἐξημίωσεν. Οὐδὲ Ποσειδῶν τῆς μάχης ταύτης ἐλείπετο, ἀλλὰ συνεστρατεύετο καὶ αὐτὸς τὰδελφῶ καὶ καθ' ἡμῶν ἐκίνει τὴν τρίαιναν καὶ τῶν ἐπ' Ἀμυμώνη παιδικῶν τῶν αὐτοῦ τοὺς ἐπὶ Σεμέλῃ Διὸς προὔθηκεν ἔρωτας, ὅλην πόλεως φίλης ἦτταν καταψηφίζεται, ἴν' ἀδελφὸν εὐφράνη βαρύμηνην. Γῆ δὲ τὸ στόμα περιεβόθρευε καὶ πλατὺν ὑπέχαινε φάρυγγα, οὐχ ἵνα πολυδιψίῳ πόλει πηγὴ τις
- 70 ἀναρροιβδήσῃ πολύκρουνος καὶ διειδῆς, γλυκέος Ἔρωτος ξύμβολον, ἀλλ' ἵνα στρατιώτης Ἀργεῖος αὐτοῖς ὅπλοις καταποθῆσεται. Ὡς πονηρᾶς ταύτης αὐλάκος, ἦν οὐ γηπόνος ἐπήσκησεν, οὐκ ἐπόλευσε βοῦς, οὐ περιηυλάκισεν ἄροτρον, τῆ τριαίνῃ δὲ διέστησε Ποσειδῶν καὶ μάντιν σοφὸν ἀντὶ σπέρματος ἐγκατέχωσεν.

58s. Cfr. 21s. || **59** cfr. Apollod. *Bibl.* 1.6.3-4 || **60** Hom. *Il.* 5.594: Ἄρης δ' [...] ἔγχος ἐνώμα || **66** cfr. Hyg. *Fab.* 169. || **70s.** Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.8

51 ὡς ἔοικεν codd. Walz B.G. : ὡς οὐκ ἔοικεν Pignani || **51** δίκης (2) P edd. : νίκης W : τύκης L || **57** πῦρ γ Pignani B.G. : καὶ P || **69** ὅλην Pignani B.G. : ὅλης codd. Walz | φίλης P edd. : φιλίας γ || **71** πολύκρουνος καὶ διειδῆς P edd. : γλυκεῖα γ || **72** ἐπόλευσε codd. : ἐπόλευε edd. | περιηυλάκισεν codd. : περιελάκισεν edd. (Walz falso περικυλάκισεν in P legens)

Ὡ γῆς καὶ φυοῦσης ὀπλίτας παράδοξα καὶ αὐθις ἀποκρυπτούσης ἀνέλπιστα· ὦ
 75 γῆς ἐφ’ ἧς οὐδὲ θεοὶ κακῶν ἀκήρατοιῶ· Θηβαῖος ἦν Διόνυσος καὶ θεὸς
 προσγενής, ἀλλ’ οὐκ ἦν αἵματος ὁμογνίου καθαρός, οἷς μητέρα κατὰ παιδὸς
 ἐξεβάκχευσε· Θηβαῖος ἦν Ἡρακλῆς, ἀλλ’ εἰς τὸ γένος ἐλύττησε καί, τοῖς παισὶ
 τὰς χεῖρας ἐπιβαλὼν, τὸ Θηβαῖος εἶναι τοῖς κακοῖς ἐβεβαίωσε. Τοῦτον, οἶμαι, καὶ
 80 Πολυνείκης ἐπλήρωσε τὸν κατάλογον καί, τοῦ γένους ἡμῖν κοινωνήσας, καὶ τῆς
 τύχης μετέδωκεν. Οἴους θεοὺς ἐφ’ ἡμᾶς αὐτοὺς ἐκινήσαμεν· ἠλίκοις
 ἐκπεπολεμώκαμεν δαίμονας· Ζεὺς τὸν καταιβάτην μετεχειρίζετο, Ἄρης ἔθηγε
 σίδηρον, Ποσειδῶν τὴν γῆν ἀνεμόγλευε, πάντα ἦν ἡμῖν ἄπορα καὶ μαχομένοις
 καὶ δραπετεύουσιν· ἠνδρίζετό τις Ἀργεῖος καὶ τὰ μεγάλα παρεκινδύνευεν, ἀλλ’
 85 Οὐρανὸς αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ σιδήρεον εἰς φυγὴν τῷ πυρὶ κατεμάλθαξεν·
 ἀπεδραπέτευσέ τις οὐ θαρρῶν διὰ πολέμιον, ἀλλ’ ἡ γῆ τοῦτον αὐθις ἐπέδησε καὶ
 λόχος βαθὺς ἦν ὁ βόθρος καὶ πάγη τις ἄφυκτος· οὐκ οἶδεν ὁ μάντις τὰ ἐν ποσὶ,
 Ζεὺς γὰρ αὐτῷ συνεθόλου τὸ μαντικόν. Ἦπου καὶ νῦν τῆς Ἥρας
 κατειρωνεύεται, ὡς οὐκ ἦν μόνος ὁ Ζεὺς, οὐκ εἰδὼς ἐν Θήβαις ὅ τι καὶ πείσεται,
 ἀλλὰ καὶ φίλος Ἥρας μάντις, ἐξ ἀγνοίας πίπτων ὡς τοῦτό γε τὸ μέρος ἐκεῖνος
 90 ἠτύχησεν, αὐτῷ σώματι τὴν γῆν ὑποδὺς καὶ φυγῶν τὴν Θηβαίων ὠμότητα. Ὡς
 εἶθε καὶ πᾶσι τοῖς πεσοῦσιν Ἀργείων ταύτην ἐκύρωσε τὴν μοῖραν ὁ Ζεὺς, νῦν δὲ
 στρατόπεδον ὅλον κατὰ πεδιάδος ἐφήπλωται καὶ βλέπει τὰ ἀθέατα ἥλιος.

Τί δράσω; Τί χρήσομαι τοῖς παροῦσιν; Οὔτε γὰρ περιορᾶν τοὺς οἰκείους οὔτω
 κειμένους καλὸν καὶ στρατὸν αὐθις ἐγείρειν ἐξ Ἄργους ἄπορον, Θηβαίους τὸ
 95 πείθειν ἄλλως ἀμήχανον. Ἐπὶ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς πόλιν πορεύσομαι, ἐπὶ τὸν Ἐλέου
 βαδιοῦμαι βωμόν, ἐπισπείσω καὶ δάκρυα καὶ πείσω δῆμον φιλόφρονον· οἱ δέ
 μοι τοὺς πολεμίους καταγωνιοῦνται τοὺς θυμῷ βαρβάρῳ θύοντας, οἱ θεὸν
 εἰδότες τὸν Ἑλεον, οἱ αὐτόχθονες τοὺς Σπαρτούς, οἱ ἐξ Ἀθηνᾶς τοὺς ἐκ

75-77. Eur. *Bacch.* || 77s. Cfr. Apollod. *Bibl.* 2.4.12 || 93 Isoc. 169.2; Bas. Caes. *In ebriosos* (PG 31.448): τί χρήσομαι τοῖς παροῦσιν || 95-99 Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.7.1, Paus. 1.39.2

ἀκήρατοι γ Pignani B.G. : ἀπείρατοι P Walz || 78 οἶμαι P Walz : οἶμοι x Pignani B.G. || 83s. ἦν ἡμῖν γ Pignani B.G. : ἡμῆν P Walz || 89 ὡς γ : ὡς Pignani : om. P Walz B.G. || 90 ὡς codd. Walz B.G. : ὡς Pignani || 92 ὡς γ: καὶ ὡς P Walz : ὡς Pignani | ἀργείων γ Pignani : ἀργεῖοις P Walz || 97 βαρβάρῳ γ Pignani : βαρβάρους P Walz

δράκοντος. Ταύτη τό γε νῦν ἰτέον, οὕτω τοῖς ἐμοῖς ἐπικουρητέον· τὰ δ'
100 εἰσέπειτα, Ἴηρα τε Ἀργεία καὶ θεοὶ ἐγγώριοι, ἠβήσαιεν οἰκίῃ τῶν πεπτωκότων
παῖδες, ἴδοιμι τοῖς ὅπλοις ἀνθοῦντας καὶ στρατὸν αὖθις οἰκεῖον ἐπὶ Θήβας
ἐλάσαιμι. Ἐκεῖνοι τὴν τελεωτέραν ἡμῖν ἐπικουρίαν δοῖεν καὶ ταχὺ τὴν θεοῖς
ἐχθρὰν γῆν, τὴν τῶν Σπαρτῶν, τὴν τοῦ δράκοντος, οἰκείου τε κορέσομεν αἵματος
καὶ δεῖξομεν ἄσπαρτον ἐπὶ μακρόν.

99 τοῖς γ Pignani B.G. : γὰρ P Walz || 102 τοῖς add. γ Pignani B.G. || 103 τὴν (2) codd. :
τῶν edd.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἰσμηνίας ὁ αὐλητής, βιαζόμενος παρ' Ἀλεξάνδρου
ἐπαυλῆσαι τῇ τῶν Θηβαίων καταστροφῇ;

Ἦ παῖ Φιλίππου, τίνα ταύτην προὔβαλες τὴν ὑπόθεσιν; Τίνοι θεῶν ἀπάρξομαι
τῆς ὤδῃς; Ποῖον ἄσω μέλος προνόμιον; Θήβας ἐπαινέσομαι καὶ κροτήσω
Κάδμον τοῖς μέλεσιν, ἀλλ' ἢ Κάδμου κεῖται καὶ πέπαιται τὰ Θηβαίων σεμνά·
Βάκχον ἐπικαλέσομαι κωμαστὴν θεὸν εὐγενῆ, ἀλλ' ὁ κῶμος οὗτος ἄγριος καὶ
5 Μακεδόνες ἐπεβάκχευσαν· Ἡρακλέα παιανίσω καλλίνικον τὸν ἡμέτερον ἥρωα,
τὸν ἐκ Διός, τὸν τῆς Ἀλκμήνης, τὸν Θήβηθεν, ἀλλ' οὐκ ἔσθ' ὅτε καὶ Θήβαις ὁ
μέγας οὗτος ἥρωας ἐπήμυνεν.

Ἦ πάλαι μὲν πόλεως εὐτυχοῦς, νῦν δὲ οἰκοπέδου λυπροῦ καὶ δυστυχοῦς· ὦ
πάλαι μὲν εὐδαίμονος πολίτου, νῦν δὲ ἀπόλιδος αὐλητοῦ. Κεῖται μὲν ἢ
10 θρειαμένη τὸν αὐλητὴν· ὁ δ' ἐπαυλεῖν ἐκβιάζεται καλλιεροῦσι τοῖς πολεμίοις
καὶ στεφανοῦν τοὺς ἀλάστορας, ὡς ἐν μεταίχμιῳ καθέστηκα, ὡς ἐν ἀπόρφ
κατεῖλημμαι. Δυσερωτιῶ περὶ τὴν ἐνεγκοῦσαν καὶ τὰ ἐκείνης πάθη θρηνώ, ἀλλ'
ἐτέρωθεν ἐπισεῖει μοι τὸ ξίφος ὁ Μακεδὼν καὶ πείθει παιανίζειν οὐχ ὅσια·
ἔρημον ὀρῶ τὸ σύνηθες ἐκεῖνο καὶ φίλον θέατρον, καὶ τραγωδίαν ὅλην
15 ἐπισκευάζω τοῖς μέλεσιν, ἀλλ' ἀντινομοθετεῖ μοι τρόπον βάρβαρον ἄλλον ὁ
Μακεδὼν καὶ τυραννεῖ μετὰ τῆς πόλεως τοὺς αὐλοῦς. Μέσος εὐτυχοῦντος
βαρβάρου καὶ πόλεως ἀτυχούσης γίνομαι· ἔλκει πρὸς ὄδυρμόν ἢ πατρίς, πείθει
τὰ πρὸς ἡδονὴν αὐλεῖν ὁ πολέμιος. Τίς ποτε σταδιοδρόμος ἐπιπεσόντι σταδίῳ τὰ
τῶν ποδῶν ἐπεδείξατο; Ποῖος ῥήτωρ ἐποιοχόμενῳ τῷ βήματι τὴν γλῶτταν οὐ πρὸς
20 θρηνον ἐκίνησεν; Αὐλητῆς ἐγὼ καὶ με Θῆβαι φίλη πόλις Ἑλλάς τοὺς αὐλοῦς
ἐξεπαίδευσε· πολλάκις ἐν Πανελληνίῳ ταύτην ἐξύμνησα, πολλάκις ὀφθαλμὸν
Ἑλλάδος ἐκάλεσα· ἀλλὰ νῦν ὁ καλὸς οὗτος τῆς Ἑλλάδος ὀφθαλμὸς ὀρώρκεται

Cod. P W L Vt; **Edd.** Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. *RA*, 1.46a; *Hist. Alexandri Magni recensio byzantina poetica (e cod. Marcianus 408)*, 2380-2389; Tzetz. *Hist.* 1.330-332, 7.397-400 || 3s. *Ar. Nu.* 605s.: Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων | κωμαστής Διόνυσος || **9** *RA A* 46a.12: [...] ἀπόλεις αὐτοὺς εἶναι ||

8 ἀργοῦ ante δυστυχοῦς add. W L || **14** ὅλην om. P || **22** ἐκάλεσα L Pignani B.G. : ταύτην ἐκάλεσα W : ἐκάλεσε P : ἐκάλεσεν (Vt?) Walz

καὶ δεῖ με θωπεύειν βαρβάρους τοὺς τὴν φίλην θεοῖς ἀναρπάσαντας πόλιν, τοὺς
κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων ἐχθροὺς, τοὺς ἐκ Πέλλης, τοὺς Μακεδόνας. ὦ θεοί, τίνα
25 ταύτην ἄσω παλινφθίαν; Πῶς βαρβάροις ἐπαυλήσω θύμασι; Πῶς ἐπισπείσω Διὶ
τροπαίῳ τὸ μέλος; Οὐκ ἐπ' Ἀργείοις ἐπὶ τῆς Κάδμου πεδιάδος πεσοῦσιν, οὐκ ἐπὶ
Λάκωσι παρὰ Θηβαίων κομποῖς ἐλεγχθεῖσιν, ἀλλ' ἐπὶ παιδὶ Φιλίππου, νεανία
Μακεδόνη Θήβας ὅλας καταβαλόντι. Οὐκ ἄρα Τερψιχόρη νῦν προστήσεται τῶν
αὐλῶν, φίλαυλος μοῦσα καὶ θεὰ παῖς Ἑλληνίου Διὸς καὶ φιλοῦσα τοὺς Ἑλληνας,
30 ἀλλ' Ἐριννύες τοῖς αὐλοῖς ἐπορχήσονται καὶ Μακεδονικοὶ τινες ἀλάστορες
δαίμονες· ἀποβδελύξεται καὶ Ἀθηνᾶ τὴν ὦδὴν καί, τοὺς αὐλοὺς κατὰ γῆς
ἀφιείσα, τὴν ἀρχὴν οὐ μετ' ὦδῆς μελήσεται. Ἐπιστενάξει καὶ Ἄρης τοῖς ἐμοῖς
αὐλήμασιν· ἦπου κάκεῖνος ὑπὸ Μοιρῶν τὴν Θηβαίων ἄλωσιν ἐκβεβίασται, ὡς
ὑφ' ὑμῶν, ὦ Μακεδόνες, ἐγὼ· τὰ αὐλήματα οἰμώξεται καὶ Ἀφροδίτη, μήτηρ
35 Ἀρμονίας θεός, καὶ ἀναρμοστίαν πᾶσαν ἐνθείη τοῖς ἄσμασιν· οὕτως ἀναφρόδιτον
ἄσομαι, οὕτως ἀκαλλιέρητον θύσετε.

Πεπτώκασι Θηβαῖοι παῖδες Ἀρμονίας, ἀπόγονοι Ἄρεος, πεπτώκασιν οἱ
γηγενεῖς, οἱ ἐκ δράκοντος, φίλοι θεράποντες Ἄρεϊ· ξίφος Μακεδονικὸν τοὺς
Σπαρτοὺς ἐξεθέρισε, στάχυν χρυσεοπήληκα, γένος Ἄρεϊ κάτοχον, αὐτομαθὲς τὰ
40 πολέμια, οὐχ ὑστέρα γενέσεως ἔχον τὴν ὄπλισιν. Τάχα καὶ πάλιν Ἄρης οὐχ ἐνὸς
παιδὸς τελευτήν ἀποκλαύσεται παρὰ τῷ Διὶ τῷ πατρί, ἀλλὰ τῶν ἐξ Ἀρμονίας
ἀπάντων, ἀλλ' ὄλην τὴν τῶν Σπαρτῶν ἐπανάστασιν. Ἦδη καὶ Κιθαιρῶν
σιγηθήσεται, χωρίον ὡς ἐπὶ συμφοραῖς πάμπορον, καὶ ἡ Κάδμου πόλις
ἀκούσεται, οὐ κατ' Ἀργείων καλλίνικος, ἀλλ' ὑπὸ Μακεδόνων ἀνάστατος·
45 Ἐριννύων ἄλσος, λειμῶν Ἄτης, κοινὸν πολυάνδριον, πολέμου ναυάγιον

31s. Cfr. Apollod. *Bibl.* 1.4.2; Plut. *De cohib. ira* 6 || **44** Niceph. Basil. *Eth.* 23.26: Ἐριννύων ἄλσος || **11** Themist. *Or.* 13.178a-178b; Niceph. Basil. *Eth.* 21.11: λειμῶν τις οὕτως Ἄτης || **38** Hes. fr. 193.6 M-W: ἦρωε]ς Δαναοὶ θεράποντες Ἄρη[ος || **42** Cfr. *RA A* 46.11

31s. τὴν ἀρχὴν οὐ μετ' ὦδῆς μελήσεται P Walz : τὴν ἀρχὴν οὐ μεταμελήσεται γ : τὴν ἀρχὴν <τῆς> ὦδῆς οὐ μεταμελήσεται Pignani B.G. || **38** οἱ ἐκ δράκοντος φίλοι θεράποντες Ἄρεος P Walz : οἱ ἐκ δράκοντος φίλου θεράποντος Ἄρεϊ γ Pignani B.G. || **45** πολυάνδριον, πολέμου W L : πολεμύδριον, πολέμου P Vt Walz : πολέμου πολυάνδριον, πολέμου Pignani B.G. || **47** ἀνέστραπται P Walz : ἀνέστραπται Pignani B.G.

πάνδεινον, ἢ ταῖς Ἀμφίονος χορδαῖς περισώζουσα τὸν ἀριθμὸν, ἢ ἐπτάπυλος, ὃ
Ζεῦ καὶ θεοί, κατέστραπται, ἀνέστραπται τὰ Θηβαίων σεμνολογήματα. Ἦροσε
Μακεδῶν νεανίας τὴν τοῦ Διονύσου, τὴν τῆς Σεμέλης· οὐχ ἵνα πάλιν ἀναδοίη
Σπαρτούς, ἀλλ' ἵνα μηδ' ἵχνος ὑπολείποιο πόλεως· ἄλλος οὗτος τῆς Μακεδόνων
50 ὠμότητος ἄροτος, εἰς ἀγρὸν τὴν πόλιν μετασκευάζων, ἤρδευσεν ὁμογνίῳ λύθρῳ
τὴν γῆν· ἄλλος οὗτος ποταμός, ὃν ὀπλιτῶν Μακεδόνων νέφος ἐπλήμμυρεν, ἴν' ἦ
καὶ Κάδμῳ νεώσας ἀντίθετα καὶ Ἴσμηνοῦ προχοαῖς ἀντερίζειν ἔχοι τοῖς αἵμασιν.
Ἐπιτάττει καὶ Ἴσμηνίᾳ πεσοῦση τῇ πόλει προσεπορχεῖσθαι τοῖς αὐλοῖς, ἴν' ὑπ'
αὐλοῖς ἦ καὶ πίπτουσα καὶ ταῖς τῶν πολισαμένων ὠδαῖς ἀντηγήσει μέλος
55 ἀντίμουσον.

Ἦ βάρβαρε Μακεδῶν, οὐκ εἶ σὺ τὸ γένος ἔλκων ἀφ' Ἡρακλέους, μάτην τὸ
πρὸς τὸν ἥρωα κομπάζεις ὁμόγνιον, οὐ γὰρ ἂν τὴν Ἡρακλέους ἠθάλωσας· ἢ
τάχα καὶ λυττῶντα τὸν Ἡρακλέα ζηλοῖς καὶ κτείνεις, ὡς ἐκεῖνος, τοὺς ἐξ
αἵματος; Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τότε καλλίνικος, οὐκ ἦν ἐκεῖνος ἀλεξίκακος, ἀλλ'
60 ἐνόσει τὴν γνώμην καὶ λυσσῶν οὐκ ἤδει τὰ φίλτατα. Παῦσαι καὶ κειμέναις
ἐπεμβαίνων ταῖς Θήβαις· ἀπέκειρας τοῦ τείχους τὸν βόστρυχον, καθεῖλες τὰς
οικίας, ἀνέσπασας τοὺς βωμούς, ἀνέτρεψας τὰ τεμένη, ἐψίλωσας τῶν
ἀναθημάτων τὰ ἀγάλματα, μῦθον ὅλως εἶναι τὴν πόλιν ἠγώνισαι. Τί καὶ αὐλητὴν
δυστυχῆ τῆς θρεψαμένης ἐκβιάζει κατειρωνεύεσθαι; Ἴσμηνίας ἐγὼ ἀπ' Ἴσμηνοῦ
65 καλοῦμαι, Θήβης εἰμὶ πολίτης, ἐκεῖθεν ἔχω καὶ τοῦνομα· μὴ μου καὶ τὴν κλησιν
ἀποσυλήσης, μὴ πρὸς θεῶν, μὴ πρὸς Ἡρακλέους, ὃν τοῦ γένους ἀρχεῖς ἀρχηγόν!
Χάρισαι μεγάλῳ ἥρωϊ μικρὰν ταύτην χάριν, μὴ καὶ τὴν κλησιν τοῖς ἔργοις τὸν
αὐλητὴν ἐξομόσασθαι· ἐπεχαρίσω μουσοποιῶ καὶ Μούσαις οἰκίαν, καὶ ταῦτα τὴν
λοιπὴν ἅπασαν πόλιν καταπιμπρῶν· χάρισαι δὴ τι καὶ Ἀπόλλωνι μουσηγέτη καὶ
70 αὐλητὴν οὐκ ἄμουσον ἔα μὴ πρὸς τὴν θρεψαμένην παρανομήσαι. Ἦ θεοῖς φίλον

46. Hom. *Il.* 4.406; *Od.* 11.263 || 49s. Diogen. 2.47 (*CPG* 1.202): Ἀγρὸς ἢ πόλις || 52-54
Cfr. *RA A* 46a.11; Tzetz. *Hist.* 1.228-232; *Hist.* 7.396-400 || 55s. Cfr. *RA A* 46a.6,
46a.8.1-3, 46a.8..79-83 || 67 Cfr. *RA A* 46a.10; Tzetz. *Hist.* 7.402-404 || 71 Pind. *Isthm.*
1.1-3

51 ἐπλήμμυρεν codd. Walz : ἐπλήμυρεν Pignani B.G. || 53 ἔχοι L (Vt?) Pignani B.G. :
ἔχει P Walz : ἔχη W || 54 πολισαμένων W L Pignani B.G. : πολυσήμων Vt : πολυαίμων
(P?) Walz || 58 κτείνεις codd. B.G. (ex Höf.) : κτένεις Pignani || 59 ἐκεῖνος om. y

ἔδαφος, ὃ πάλαι Χαρίτων χωρίον, ὃ πάλαι Μουσῶν τέμενος, ὃ μέχρι νῦν πόλις,
“ὃ μᾶτερ ἐμὰ χρύσασπι Θήβα, τὸ τεὸν καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον θήσομαι” καὶ
Μακεδόνων ὠμότητος, οὕτω ζηλώσω καὶ Πίνδαρον καὶ ταῖς νῦν τύχαις
προσηκόν ἐπαυλήσω καὶ γοερόν.

71 ὃ μέχρι νῦν καλλίνικος post πόλις add. W L Pignani B.G.

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ἢ Πασιφάη ταύρου ἐρασθεῖσα;

Οἷον εἶδον, ὧ θεοί, ἠλίκον ἔπαθον τὴν ψυχὴν· περιήστραψέ μοι τὰς ὄψεις
 πάγκαλόν τι χρῆμα βοός, ταῦρος καὶ ἀγαλματίας, ὄλος ἐπαφρόδιτος, ὄλος
 ἐπέραστος – εἶποι τις ἂν ὡς Πλοῦτος – καὶ τὸ φιλομειδῆς Ἀφροδίτης καὶ τὸ
 χαροπὸν Ἔρωτος· οὕτω πολὺν ἀποστάζει τῶν ὀφθαλμῶν ἀφροδίσιον ἴμερον.
 5 Οὐχ ὡς θῆρ ἀγριαίνει, οὐχ ὡς ταῦρος ὑποκαθήμενον βλέπει, ἀλλ’ ὡς νεανίας
 Χάρισι καὶ Ἀφροδίτῃ τελούμενος καὶ τοῦ προσώπου τὸ χάριεν ἀπαστράπτει καὶ
 τοῦ βλέμματος τὸ μειλίχιον· ὁ δὲ καὶ τοῦ κάλλους αἰσθάνεται καὶ καλὸς ὢν οὐκ
 ἠγνόησε· καὶ δὴ τὸν αὐχένα ὑπογυρώσας ἀγέρωχόν τι σοβεῖ καὶ πυκνὰ τὴν ὕλην
 περισκιρτᾷ καὶ βαίνων εὐρυθμα καὶ χορεύων τῷ σχήματι. Τοιοῦτον ἄρα τὴν
 10 ἀρχὴν ὁ Ζεὺς τὸν ταῦρον ἔπλασεν ἠνίκα καὶ ὁ Προμηθεὺς τὸν ἄνθρωπον, ἢ καὶ
 Ζεὺς αὐτὸς τοιοῦτος ἂν ἐγεγόνει ταῦρος, ὅτε τὴν Εὐρώπην ἤρπασεν· οὕτω
 θεσπεσία τις αἴγλη τὸν βοῦν τουτονὶ περικέχυται. Ἄν ἴδω τὸ τῆς μορφῆς ἠλιῶδες,
 ἓνα τῶν Ἥλιου βοῶν εἶναι νομίζω τοῦτον καὶ τέθηπα· ἂν ὄψομαι τὸ τῆς ὄψεως
 ἀστερωπὸν, ἐκεῖνον εἶναι πείθομαι τὸν ἐν οὐρανῷ τὸν κατάστερον. Ὅρῳ καὶ τὸ
 15 κέρας ὡς ἀκριβῶς ἄκυκλον, ὡς ἀκριβῶς κυρτουμένης Σελήνης εἰκόνισμα, καὶ
 Σελήνης ὑποδίφριον εἶναι τοῦτον μαντεύομαι· καὶ τάχα τῶν ἄλλων ὁμοζύγων
 μόνος ἀφηνιάσας, τὸν κάτω καὶ ἡμέτερον χῶρον τοῦτον περιπολεῖ καὶ θεατρίζει
 τὸ κάλλος καὶ τὴν ἀλκὴν ἐπιδείκνυται καὶ νῦν τῇ θεῷ χωλεύει τὸ τέτρωρον, καὶ
 παρὰ τοῦτο καὶ φαίνει βραδίων καὶ δύνει σχολαιότερον. Ἐνδυμίων δὲ καὶ τὰ
 20 Σελήνης παιδικά; Λόγος ἄλλος καὶ μῦθος ἐξ ἀγνοίας πλαττόμενος. Θεὸς ἐστὶν ὡς
 ἐν βουσὶν οὗτος ὁ ταῦρος καί, οἶμαι, τοῦτον Ἄπιν καλοῦσι καὶ τιμῶσιν

Cod. W; Edd. Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.4; Nicol. *Soph. Prog.* 4 (*RhGr* 1, pp. 298-301), *Prog.* 7 (*RhGr* 1, pp. 307-310); Niceph. *Basil. Narr.* 12, *Narr.* 13, *Eth.* 20; *Lib. Prog.* 2.21, 2.22; *Comm. in Aphth. Prog.* (*RhGr* 2, pp. 220.21-30) || **19s.** Cfr. Apollod. *Bibl.* 1.2.2, *AP* 4.57-61

7 καλὸς edd. : κάλλος W || **9** περισκιρτᾷ W B.G. (e Reinsch) : περισκιρτεῖ Pignani || **12** θεσπεσία Pignani : θοσπεσία W || **15** ἀκριβῶς (2) B.G. : ἀκρυβῶς W^{pc} Pignani (ἀσρυβῶς W^{ac})

Αἰγύπτιοι· καὶ νῦν ἡμῖν ἐπεφοίτησεν ἵνα καὶ τὴν ἡμετέραν ὡς τὴν ἐκείνων ἄκαρπον δείξει.

Ἄλλ' ἦκέ μοι ταύρων ἀπάντων ὁ κάλλιστος· ἦκέ μοι, καὶ τῆς ἐρώσεως ἔφρασαι
25 καὶ γενοῦ καὶ φιλόανθρωπος. Ἐνθέξομαι μυκηθμὸν ἐρωτικόν, ἀντίδος τοῦ
φθέγματος· ἂν δακρῦσω, ψυχαγωγῆσον ἀπαλῶ τῷ σκιρτήματι· ἂν δὲ καὶ θελήσω
περιπτύξασθαι, ὑπόκλινε τὴν κεφαλὴν ἡρέμα καὶ τοῦτό σοι φιλήματος ἔστω
σύνθημα. Σίμβλον ἔχεις τὸ στόμα καὶ ζῶν καὶ τοῦτό σοι παρὰ πάντα ταῦρον
ὑπερφερές, ᾧ μετὰ τὴν τελευτὴν τὸ σμῆνος ἐναποτίκτεται. Ἐγὼ σοι καὶ ὅλα
30 φιλοτιμήσομαι λήϊα καὶ σκιρτήσεις ἄνετα καὶ τρυφήσεις ἐλεύθερα· ἐγὼ σοι καὶ
ὅλα χαριοῦμαι βουκόλια καὶ βασιλεύσεις τῶν ἐν τῇ νήσῳ ταύρων ἀπάντων,
ὥσπερ τῶν ἀνδρῶν ὁ Μίνως· ἅπας ὁ χρόνος ἔσται σοι βουλυτός, εἰ μόνον τὸν
Ἔρωτος ζυγὸν ἐλκύσομεν ἄμφω. Οὐκ αἰσχύνομαι τὸν πόθον ὡς ἔκφυλον· καὶ
γὰρ Εὐρώπη βοῶς ἦρα καὶ ἵππου αὔθις ἐτέρα, καὶ ἦν ἐπ' ἴσου, ἐπ' ἀμφοῖς
35 ἀλλογενὲς τὸ φιλούμενον, κἂν βοῦς ὑπέκρυπτε τὸν ὑπατον τῶν θεῶν, κἂν ἵππος
τὸν Ποσειδῶνα τὸν ἵππιον· ἀλλ' οἱ θεοὶ τὸ προσωπεῖον παρὰ τὴν εὐνήν
ἀπεδύοντο καὶ τότε καὶ Ζεὺς ταῖς κόραις καὶ Ποσειδῶν ἐγνωρίζετο· ἴσως καὶ νῦν
θεῶν τις ὡς ἐν ταύρῳ δρᾶμα μελετᾷ φιλοτήσιον καὶ ἡ παστὰς ἐλέγξει τὴν σκινηνὴν
καὶ γνωριεῖ τὸν ἐρώμενον.

40 Ἄλλὰ τί ταῦτα τηνάλλως φθέγγομαι; Τί καὶ πεπλάνημαι; Οὐκ ἐθέλει ταῦρος
γυναικί συζεύγυσθαι, κἂν Ἔρωσ βιάσαιτο· ζυγομαχήσει πάντως καὶ ἀποπηδήσει
καὶ φεύξεται. Αἰτιῶμαι τὸν Ἔρωτα· τί γὰρ τοιαύτην καθ' ἡμῶν ἐβουκόλησε;
Προσαιτιῶμαι τὴν Ἀφροδίτην· τί γὰρ ὁμόζυγον ἡμῖν ἐμελέτησε θέσθαι βοῦν
ἐτερόζυγον; Διαλοιδοροῦμαι καὶ ταῖς Χάρισιν, ὅτι πρὸς ἀλόγου φύσιν γεγόνασιν
45 οὔτω φιλότιμοι· μέμφομαι καὶ τὸν λόγον, ὅτι μὴ καὶ βοῶς οἶδεν εἶναι θελκτήριος.
Τί μὴν καὶ χρυσοφορεῖν εἰ χρυσὴν Ἀφροδίτην ταῦρος οὐκ ἐπίσταται; Τί μὴν καὶ
φρονεῖν ἐπὶ κάλλει καὶ στολῆν ἀμπίσχεσθαι περιπόρφυρον, εἰ τιμᾶν οὐκ οἶδε τὴν
άλουργίδα ταῦρος καὶ γυναικείας ὥρας οὐ γλίχεται; Ζηλοτυπῶ τὴν θήλειαν βοῦν
ὅτι καὶ γυμνὴ κάλλους ἐπιθέτου καὶ ποικίλης ἀναβολῆς οὔτω καλὸν τὸν ἐραστήν

35s. Cfr. Paus. 8.25.5 || 38 Niceph. Basil. *Eth.* 22.14s.: δρᾶμα μελετῶ φιλοτήσιον

28 παρὰ edd. (ex Hörandner) : πρὸ W || 34 βοῶς edd. : βοῦς W || 35 ἐπίσης W B.G. (e Reinsch) : ἐπ' ἴσου Pignani | βοῦς edd. : βοῦν W || 41 ἀποπηδήσει edd. : ἀποπηδήση W

50 ητύχησεν· ἡ δὲ καὶ περισκαίροντος χαίρει καὶ προσιόντος ἀκκίζεται. Εἴθε βοῦς
ἦν καὶ τῷ ταύρῳ τούτῳ σύζυγος ἅμα καὶ σύννομος. Νῦν δὲ μέσον Ἀφροδίτης καὶ
φύσεως ἔστηκα· ἡ μὲν συμπνέειν ταύρῳ βιάζεται, ἡ δ' οὐκ ἐφήσιν· ἡ μὲν εἰς
ἀλλότριον ἴμερον ἔλκει καὶ τυραννεῖ, ἡ δ' ἀφέλκει καὶ προσαποσπᾷ βιαιότερον ὃ
δίδωσιν Ἔρωσ· ἡ φύσις οὐ βούλεται καὶ νικᾷν τὴν φύσιν Ἔρωσ αὐθις οὐκ
55 ἀνέχεται.

Ἀλλὰ τίς ἂν μοι προσωπεῖα περιθείη βοός, ἵνα τὸν ταῦρον ὑπέλθω τῷ
σχήματι; Ἦ πῶς ἂν τὴν μορφήν εἰς βοῦν ἀλλαξαίμην; Ἦρα τοῦτό μοι χαριεῖται,
ὡς ἐκεῖνο Δαίδαλος· ἐκεῖνη τὴν Ἰνάχου κόρην εἰς βοῦν μετέπλασεν, οὗτος οὐκ
ὀλίγα τῷ χαλκῷ εἰς ὀφθαλμῶν ἀπάτην ἐσφυρηλάτησε. Ναὶ δὴ, φιλτάτη θεῶν, ὃ
60 πάλαι τὴν Ἰνώ ζηλοτυποῦσα ἔδρασας, τοῦτο νῦν ἡμῖν χάρισαι τοῦ πάθους
οἰκτεῖρασα· οὔτω σε ζυγὸν καὶ γάμων ἔφορον καὶ ὡς ἐν βουσί τιμήσουσιν
ἄνθρωποι. Εἰ δ' οὔν – ἀλλὰ σύ μοι δεῦρο, Δαίδαλε – νῦν εἴπερ ποτε, τῆς τέχνης
ἐπίδειξαι τὸ πολύτροπον· γενοῦ καὶ ταύρῳ σοφιστῆς ὡς ἐν χαλκῷ πολυμήχανος,
γενοῦ σύμμαχος Ἀφροδίτης ἐπίκουρος Ἔρωτος, θηλείαν ὑπογλυψάμενος βοῦν·
65 περιθες αὐτῷ πανταχόθεν ἀκριβῆ τὴν ἐμφέρειαν, καὶ τάχα θέλξεις οὔτω καὶ
θηράσας τὸν ταῦρον τὸν ὡς ἐφ' ἡμῖν ἀθήρατον, τὸν ἀφρόδιτον τὸν ἀνέραστον.
Τὸ δ' ἀπὸ τοῦδε ἡμῖν μελήσει καὶ Ἔρωτι.

51-55 Cfr. Niceph. Basil. *Narr.* 12.9-12 || **52** Niceph. Basil. *Narr.* 15.2s.: βοῦν ἵππῳ
συμπνεῖν ἐβιάζετο || **56s.** Niceph. Basil. *Narr.* 12.15: τὸν ταῦρον ὑπέλθη τῷ σχήματι

50 περισκαίροντος edd. : περισκαίρροντος W || **52** ἡ (2) edd. : ἡ W || **60** ἰνώ W : Ἰοῦν
edd.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους κηωρὸς κήπου ἐπιμελούμενος καὶ μεταφυτευσάμενος καὶ
κυπάριττον ἐπ' ἐλπίδι καρπῶν καὶ τῶν ἐλπίδων ἀστοχῆσας;

Ὡ κενῶν ἐκείνων πολλῶν ἐλπίδων αἷς ἠνδραπόδισμα· ὦ πόνων πολλῶν
ἐκείνων ἀκαίρων οὓς ἐκπεπόνηκα· τὸν Ἀλκινόου κήπον ἐκηπευσάμην αὐτὸν καὶ
ἦν μοι παρὰ τῷ κήπῳ καὶ φυτὰ καὶ δένδρα καὶ ἄνθηα, καὶ Χάριτες ἠρέμα πως
ὑπέτρεχον τὰ φυτὰ καὶ τοῖς ἄνθεσιν ὑπεχόρευον καὶ ἐπὶ πᾶσι κερδῶος
5 Ἑρμῆς, πόνους ἀμειβόμενος φυτουργοῦ. Ἦν ἐκεῖ παρὰ τῷ λειμῶνι μηλέα
πολύκαρπος – εἶπεν ἂν Ὅμηρος, ταύτην ἰδὼν, ἀγλαόκαρπον – καὶ ἦρπαξέ μου
τοὺς ὀφθαλμούς, ὅτι καλὸν τὸ μῆλον, εὐπρόσωπον τὸ μῆλον, ἠδὺ τὸ μῆλον ἰδεῖν,
ἠδὺ τὸ μῆλον φαγεῖν, ἠδὺ τὸ μῆλον ὀσφρήσασθαι· χαρίεν ὑποπνέει καὶ ὄλον
ἔρωτικόν, τὸν φυτουργὸν ὀλβιοῖ, πολλοῦ ζητηθὲν καὶ πριάμενον. Εἵποις ἂν, ἰδὼν,
10 ἐν εἰκόνι γεγραμμένην μηλέαν ὄραν καὶ παρὰ τοῖς κλάδοις γεγράφθαι τοὺς
Ἑρωτας μῆλα τρυγῶντας καὶ παίζοντας· οὕτω καλὸν τὸ μῆλον, ὡς καὶ τρυγητὰς
ἔχειν Ἑρωτας. Ἐκείνην μηλέαν ἰδὼν, εἶδες ἂν καὶ Πάριν κριτὴν καὶ θεὰς περὶ
κάλλους φιλονεικούσας καὶ μῆλον Ἀφροδίτῃ διδόμενον καὶ τῷ δικαστῇ τὰς
ἀμοιβὰς φιλοτίμως ἀντιμετρούμενον. Συκαῖ περὶ τὸν κήπον ἦσαν γλυκύκαρποι
15 καὶ τοὺς καρποὺς μελισσῶνας εἶχον· τὸ γάρ τοι σῦκον κεχηνὸς ἀπέρρει τοῦ
μέλιτος καὶ μονοноῦ προσεμειδία τὸν θεατὴν· ὁ δέ τις ὠνούμενος τὰς ὀπώρας
εἶδε τὸ σῦκον, ὠνήσατο, τῆς εὐτυχίας μακαρίσας τὸν φυτουργόν. Καὶ μῆλον
Περσικὸν ἐκηπευσάμην παρὰ τῷ κήπῳ μου καὶ ἦν τὸ μῆλον ὑπόχνοον καὶ ὄλην
τὴν παρεῖαν κατὰ παρθένον ἐρυθραίνόμενον καὶ παρὰ μέρη τὸ μῆλον ὑπόκιρρον.
20 Κἂν τὸν καιρὸν προδράμοι καὶ προφοιτήσοι τῶν ὀπωρῶν, ζητητέον τὸ μῆλον

Cod. Va, Vat; **Edd.** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Plut. *Phoc.* 23.2; Mich. Apost. *Paroem.* 10.20 (CPG 2) || **2s.** Cfr. Hom. *Od.* 7.112-132 || **6** Hom. *Od.* 7.115: μηλέαι ἀγλαόκαρποι

2 κήπον Va edd. : κῆτον Vat || **8s.** ὀσφρήσασθαι (1, 2) Vat edd. : ὀσφρύσασθαι Va || **8** πάντα καλὸν τὸ μῆλον καὶ ἰδεῖν καὶ φαγεῖν καὶ ὀσφρήσασθαι· quod codd. post ὀσφρήσασθαι tradunt tamquam glossa seclusi || **10** τοῖς κλάδοις Va edd. : τοὺς κλάδους Vat || **16** μονοноῦ edd : μονοноῦ codd.

οὐκ ὀλίγου τὸν φυτουργὸν ἀμειβόμενον· κἄν μετὰ τὴν ὀπώραν βραδυπορήσῃ,
ἀργυρίων ἐπριάμην τὸ μῆλον καὶ τῶν πόνων ἀπανάμην τὰς ἀμοιβὰς
πολυχέυμονας. Ἦνθει τὸ ρόδον καὶ σὺν αὐτῷ δὴ τῷ χρηματισμῷ καθηδυνόμενη
καὶ ὄψιν καὶ ὄσφρησιν· οὐ διὰ κενῆς μοι τὰ τῶν ἰδρώτων, κἄν περὶ κρίνα τούτους
25 κεκένωκα, κἄν περὶ δὴ τὴν ἰωνίαν, κἄν περὶ δὴ τὴν ἀναδενδράδα, κἄν περὶ
νάρκισσον· εἰ καὶ μαλάχην ἐφυτηκόμησα, ἣν ἀσφόδελον ἐκηπευσάμην, κἄν
θριδακίνην καὶ εἴ τι τούτων ἐλάχιστον, ἀπανάμην τῶν ἰδρώτων
ἀργυρολογούμενος. Δίκελλαν εἶχον καὶ τὴν ἀμάραν ἀνώρυττον καὶ ὕδατος
μεταδιδούς τοῖς φυτοῖς χρυσᾶς τινὰς ἀντεφιλοτιμούμην τὰς ἀμοιβὰς, καὶ
30 Πακτωλὸν ἐδόκουν μετοχετεύειν τῷ κήπῳ μου, ὅτι μοι τὰ τῶν πόνων
ἐπικερδέστατα.

Ἐπεὶ δὲ τὰ τῶν ὀφθαλμῶν περιλιχνεύεται τὰ πολλὰ καὶ φιλοκερδεστέρα
προαίρεσις τὰ μὴ παρόντα ζητεῖ καὶ τῶν ὄντων ἠγεῖται κρείττω τὰ
προσδοκώμενα, εἶδον καὶ κυπάριττον εὐθαλῆ καὶ μετεκηπευσάμην ταύτην τῷ
35 κήπῳ μου καὶ περὶ μίαν ἀμάραν τὸ ὕδωρ συναγαγὼν μετήγαγον παρὰ τὴν
κυπάριττον· μεταφυτευσάμενος τὸ φυτὸν παρὰ τῇ διεξόδῳ τοῦ ὕδατος, καὶ χοῦν
ἐπέβαλον τῷ φυτῷ καὶ πασσάλους περιεκύκλωσα καὶ λύγοις τοὺς πασσάλους
ἐστεφάνωσα, ἐπιμελούμενος τοῦ φυτοῦ καὶ φυλακῆ καὶ ὕδατι καὶ χοῦ· ὅλους
ὀφθαλμούς, ὅλην καρδίαν, ὅλην αὐτήν μου ψυχὴν περὶ μόνην ταύτην μεταγαγὼν
40 τὴν κυπάριττον, κενὰς τινὰς ἐλπίδας τῶν ἐν χερσὶ προτιμώμενος. Ζέφυρος
ἠδὺς ἠρέμα πωσ ὑποπνέει τῷ ἔαρι καὶ ἡ κυπάριττος ἐδόκει βλακεύεσθαι, κατὰ
τινα παρθένον σεσοβημένην ἐξ Ἔρωτος· ὥρων τοῦ φυτοῦ τὴν ἀναβολήν,
κεχηνῶς εἰστήκειν, ὀρῶν ἀτενῶς, καὶ ἤμην ἐραστής ὁ γηπόνος, καὶ ὁ φυτουργὸς
αἰχμάλωτος τοῦ φυτοῦ. Ἔαρος καιρὸς, καὶ διηρεθίζετο τὰ φυτὰ καὶ κατηνθίζετο
45 καὶ κυπάριττος· παρῆλθεν ἔαρ καὶ εἰς καρποὺς ἐτράφη τὰ ἄνθεα καὶ τὸ ἄλλο μὲν
ἐκαρποφόρησε τῶν φυτῶν, ἡ δὲ καλὴ κυπάριττος ἀπηνθίσασατο. Χειμῶνος καιρὸς
καὶ φυλλορροεῖ τὰ φυτὰ καὶ τὸν κόσμον ὅλον παντελῶς ἀποβάλλεται καὶ κατὰ
κόμην τὸν ἐκ τῶν φύλλων ἀποκίρεται βόστρυχον, ἀλλ' ἡ κυπάριττος
βοστρυχοῦσα καὶ μέσῳ δὴ λειμῶνι τέθηλεν ἀμετάβλετα. Κἄν ἔαρ, ἡ κυπάριττος

24 ὄσφρησιν Va edd. : ὄσφρηση Vat || 25 δὴ (2) om. Vat Pignani || 29 τινὰς om. edd. ||
34 εὐθαλῆ Va edd. : εὐθαλλῆ Vat || 43 ἤμην codd. Pignani B.G. : ἦν Allacci

50 εὐθαλής· κἄν θέρος, ἢ κυπάριττος τέθηλε· χειμῶν καὶ φθίνουσι τὰ φυτὰ καὶ οἶον νεκροῦται τῷ ψύχει βαλλόμενα, ἢ δὲ κυπάριττος πάλιν κυπάριττος, καὶ ὄλον ἔαρ ἐνζωγραφεῖ καὶ φύλλοις καὶ τοῖς ἄλλοις ἀναβλαστήμασιν. Ἐχαιρον, ὀρῶν τὸ φυτόν, ὄρων ὑψίκομον τὸ φυτόν, ὄρων ἀνατρέχον εἰς οὐρανὸν καὶ τὸν καρπὸν ἐκαραδόκουν τὸν οὕτω πολλῶν χαρίτων ἐπάξιον.

55 Τὰ δ' ἦσαν ἐλπίδες κεναὶ καὶ ἀντικρὺς ὄνειροι καὶ νῦν κατὰ τὴν παροιμίαν ἄνθρακας εὐρίσκω τοὺς θησαυροὺς καὶ τῶν περὶ τὴν κυπάριττον μόχθων καρποὺς καρποῦμαι τὰ δάκρυα καὶ τῷ Προμηθεῖ μὴ σπεισάμενος, νῦν ὄλω συνανακέκραμαι τῷ Ἐπιμηθεῖ. Ὅλον τὸ ὕδωρ διεποτίζετο τὴν κυπάριττον, τὰ δ' ἄλλα τῶν φυτῶν ἀπεψύγη τῷ δίψει καὶ τέτηκε μονονουχὶ καὶ ἀδικίας

60 ἐπεγκαλοῦντα τὸν φυτουργόν, ὅτι μὴ φυτουργεῖται κατὰ τὴν ἄκαρπον ταύτην κυπάριττον. Ἐγὼ δὲ ἄρα τῷ εὐθαλεῖ πεπλάνημαι τοῦ φυτοῦ, τῷ εὐσταλεῖ τὴν ὄψιν σεσύλημαι, τῷ οὕτως ἰθυτενεῖ κενὰς ἐλπίδας ἀπεθησαύρισα καὶ νῦν ἐκτέτηκα, τοῖς ὀφθαλμοῖς χαρισάμενος. Εἰ γοῦν κατὰ τοὺς εὐηθεστέρους τῶν ἀλιέων καὶ φυτουργὸς νοῦν οἶσει, πληγεῖς, μετοχετεύσω τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὰ λάχανα,

65 ἐπιμελήσομαι τῶν φυτῶν, ἀνακαθάρω τοὺς ὀχετούς, δενδροκομήσω τὰ νοσήσαντα τῶν φυτῶν, χαίρειν εἰπὼν τῇ κυπαρίττῳ καὶ ταῖς ταύτης ἀναβολαῖς. Κἄν τὸ ἰθυτενὲς προβάλληται, κἄν τὸ εὐσταλὲς, ἀντιπαραθήσω ταύτης τὸ ἄκαρπον, γνωμολογούμενος προσφορώτατα ὡς “οὐδενὸς λόγου πριαίμην βροτόν, ὅστις κεναῖς ἐλπίσι θερμαίνεται.

56 Luc. *Philops.* 32.10: ἄνθρακες ἡμῖν ὁ θησαυρὸς πέφηνε, *Zeux.* 2.24: ἄνθρακες ἡμῖν ὁ θησαυρὸς πέφηνε ; cfr. *Diogen. Paroem. Epit.* 1.90; *Zenob. Paroem. Epit.* 2.1; *Phot. Lex.* α 1968; *Paus. Att.* α 125; *Suid.* α 2521 || 57s. cfr. *Hes. Th.* 509-514, *Op.* 79-89 || 63s. *Soph. Fr.* 115: ὥσπερ ἀλιεὺς πληγεῖς ; *Diogen. Paroem. Epit.* 2.31; *Zen. Paroem. Epit.* 2.14: ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν οἶσει ; *Aes. Fab.* 18: εὐηθέστατος ἂν εἶην || 68s. *Soph. Ai.* 477s.: οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτόν | ὅστις κεναῖσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται, *Suid.* θ 246: οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτόν, ὅστις κεναῖς ἐλπίσι θερμαίνεται

47 φυλλοροεῖ Vat edd. : φυλλοροεῖ Va || 49 βοστρυχοῦσα Va edd. : βοστρυχοῦται Vat | λειμῶνι codd. *Pignani* : χειμῶνι *Allacci* || 54 τὸν Vat edd. : τῶν Va ||

Τίνας ἂν εἶποι λόγους ἢ ἐξ Ἑδέσσης παρὰ τοῦ Γότθου ἀπατηθεῖσα κόρη;

Ὡς ἄρα πιθανώτατόν τι χρῆμα γλῶσσα ψευδῆς καὶ βάρβαρος γνώμη
 τυραννικώτατον· ταῦτά μου τὴν παρθενίαν ἐσύλησε, ταῦτά μου τὴν παρθενίαν
 ἐσκόλευσεν. Εἶχε μὲν γάρ μοι τὰ τῆς πατρίδος οὐκ ἀγαθῶς, καὶ κίνδυνος
 ἐπέκειτο κατὰ κεφαλῆς, καὶ ὅλον ἔθνος κατεπεκύκλου τὴν Ἑδέσσαν,
 5 δουλαγωγῆσαι ταύτην βαρβαρικῶς φρουραττόμενον, ἔργον θέσθαι μαχαίρας καὶ
 ἀφελέσθαι τὸ ἐλευθέριον· ἀλλ' ἦκει συμμαχικὸν ἀξιοχρεῶν, ἀντιπαραταξάμενον
 πρὸς τὴν ἔφοδον. Εἰ μὲν οὖν ὅλον ἐπίορκον, εἰ μὲν οὖν ὅλον βάρβαρον
 ἐρωτόληπτον, οὐκ οἶδα – νῆ τὴν δουλείαν ταύτην, ἣν κατακέκριμαι, νῆ τὴν
 ἐλευθερίαν, ἣν ἀπολώλεκα – ὁ δέ γε Γότθος ὁ περὶ τὴν ἐμὴν οὐκ ἀγαθῶ ποδι
 10 φοιτήσας οἰκίαν, βάρβαρος τὴν γνώμην, τὴν γλῶσσαν ἐπίορκος καὶ τὰ πολλὰ
 τοῖς ἔρωσι χαριζόμενος. Εἶδέ με παρθένον οἰκουρουμένην παρθενικῶς καὶ ὅλην
 οὔσαν παρθένον αἰδοῖ καὶ συνέσει καὶ τῷ σοβήματι· ὁ δέ, ἀλλ' εἶδεν, ἀλλ'
 ἐξετάκη τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὅλην αὐτὴν καρδίαν ὑπερεκῆ τῷ ἔρωτι· ἐγὼ δὲ
 ἄρα οὐκ ἤδειν ἐπ' αὐτοῦ δὴ τοῦ προσώπου φέρουσα τὰ δεινὰ καὶ τῷ κάλλει
 15 μέσῳ κατορωρυγμένα τὰ δυστυχήματα.

Τὰ μὲν οὖν δὴ πρῶτα, Ἐρωτι συμμάχῳ χρσάμενος καὶ τὴν γλῶτταν ἔχων
 ἐλέπολιν, κατ' αὐτῆς δὴ σωφροσύνης κατεπεστράτευσε, πολιορκῆσαι θέλων τῆς
 παρθενίας μου τὴν ἀκρόπολιν καὶ καταστρατηγῆσαι τῆς σωφροσύνης αὐτῆς· ἐπεὶ
 δὲ πείρα φθάνει μαθὼν ὡς οὐχ ἰκανὰ ταῦτα κατασεῖσαι τὰ τῆς σωφροσύνης
 20 πυργώματα, μέτεισι τὴν μητέρα, τὴν ἀλωπεκὴν ἐνδυσάμενος, τὴν γλῶσσαν ὅλην

Codd. Va Vat (sed r.33 post ἕως μὲν οὖν desinit Vat); **Edd.** Allacci, Walz, Pignani, Beneker-Gibson

Cfr. Sym. Metaph. *Miraculum sanctorum Guriae, Samonae et Abibi* = BHG 738.16-22 = PG 116.148-156 || **10** Sym. Metaphr. BHG 738.16: βάρβαρόν τε τὸν τρόπον καὶ τὴν γνώμην ὀλέθριον || **20** Put. *Lysand.* 7.4: ὅπου ἢ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκὴν || **21s.** Sym. Metaph. BHG 738.16: φίλος εἶναι ὑποκρινάμενος

7 ἀντιπαραταξάμενον codd. def. Pignani : ἀντιπαραταξόμενον Allacci Walz || **9** ἀπολώλεκα Va : ἀπώλεκα Vat || **17** σωφροσύνης codd. Pignani B.G. : τῆς σωφροσύνης Allacci Walz || **19** τὰ codd. (et al. edd.) : τὸ Pignani

πρὸς ἄλλο σχῆμα μεταμειψάμενος. Ἐπαιεῖ τὸν γάμον καὶ τὸν νυμφίον
καθυποκρίνεται, καὶ δοῦλος ὅλος γίνεται τῇ μητρὶ καὶ γλώσση καὶ σχήματι, καὶ
ζητεῖ με τὴν θυγατέρα πρὸς γάμον· ἀλλ' ἔννομον, νόμου μεμνημένος ὁ τὰ πάντα
παράνομος. Ἐπεὶ δ' οὐκ ἔχει πείθειν μητέρα φιλόπαιδα, τούτῳ δὴ τῷ πρὸς γάμον
25 ἐτοίμῳ θορυβουμένην τὰ μάλιστα, μὴ καὶ προτέραν ἠγάγετο λέγουσαν, ὁ τοῖς
ἔρωσιν οὕτω πειθόμενος καὶ πᾶσιν ἀνέμοις ἐρωτικοῖς ῥιπιζόμενος, μαρτύρεται
Θεόν, μαρτύρεται Δίκην, μαρτύρεται μάρτυρας αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς ἐν Ἐδέσση
παθόντας ἔνεκα Χριστοῦ καὶ τῆς καλῆς ὁμολογίας ἀναδησαμένους τὸν
στέφανον. Ἡ δέ γε μήτηρ – τί δ' ἄλλο πάντως ἢ μήτηρ καὶ κηδομένη τῆς
30 θυγατρὸς; – τοῖς ὅρκοις πιστεύει τοῦ μηδὲν εὐορκήσαντος, πείθεται τοῖς λόγοις
τοῦ καὶ Θεὸν αὐτὸν παρ' οὐδὲν τιθεμένου παραλογώτερον καὶ τῷ
παρανομωτάτῳ Γότθῳ νόμῳ γάμου με παραδίδωσιν.

Ἔως μὲν οὖν ἡ πατρὶς ἐκυμαίνετο, τὰ περὶ τὴν ἐμὴν οἰκίαν ἦσαν ἀκύμαντα·
ἕως τὰ περὶ τὴν Ἐδεσσαν ἐκλονεῖτο, ἀπερικλόνητά μοι τὰ περὶ τὸν ἄνδρα
35 διατετήρηται· ἕως τὸ συμμαχικὸν ἐτήρει τὴν πόλιν, ἀνόθευτά μοι τὰ τῆς στοργῆς
ἐφυλάττετο καὶ ἦν ὁ Γότθος ἀνὴρ τὰ πάντα φιλόστοργος, καὶ μοι τὰ πάντα
γενόμενος ὅσα καὶ πρὸς γυναῖκα γένοιτ' ἂν ἀνὴρ ἀγαθός. Ἐπεὶ δ' ὁ κλύδων τῆς
πόλεως νηνεμίαν ἔσχε καὶ κατεκοιμήθη τὰ κύματα, κατ' ἐμῆς αὐτῆς ὅλον
μετεγείρεται τὸ κλυδώνιον, καὶ ἀγριοῦται τῶν δυστυχημάτων ἢ θάλασσα, καὶ
κύματα τῶν πειρασμῶν ἀλλεπάλληλα· καὶ τῆς ἐλευθερίας δουλείαν ἀλλάσσομαι,
40 καὶ θεραπαινὶς ἀνθ' ὁμοζύγου καὶ ἀντι δεσποίνης αἰχμάλωτος γίνομαι. Ὡς πικρᾶς
ταύτης μεταβολῆς, ἦν κενῶς μεταβέβλημαι· ὡς πικρῶν ἐκείνων γάμων· ὡς
συναλλαγμάτων οὐκ εὐτυχῶν· ἔλαθες, ὦ μήτηρ, ἀντὶ γαμηλίον
συμβολαιογραφοῦσα πρᾶτορα· ἔλαθες ἀργυρολογησαμένη τὴν θυγατέρα, ἀνθ'
ὧν ἐδόκεις νυμφοστολήσασθαι· ἔλαθες, τὸν ὑμέναιον ἄδουσα, τὸν ἐξιτήριον
45 τραγωδήσασα. Οὐκ ἀνὴρ ὁ Γότθος ἀλλὰ δεσπότης, καὶ σὺν δεσποίνῃ λαμπρῶς
ἀνακέκλιται· ἐγὼ δὲ δούλη παρίσταμαι καὶ θεραπαινὶς ἢ πρὶν ἐλευθέρα καὶ
δέσποινα. Ὡς τῆς ἐμῆς δυστυχίας· ὡς τῆς σῆς ἀβουλίας· ὡς τῆς ἐμῆς ταύτης πλάνης

29s. Sym. Metaph. *BHG* 738.17: καὶ τί γὰρ ἔμελλε δρᾶν καὶ γυνὴ οὖσα [...]

33 post ἕως μὲν οὖν desinit Vat || 38 κατεκοιμήθη Va Allacci B.G. : κατεποιμήθη
Pignani || 41 ἀλλάσσομαι edd. : ἀλάσσομαι Va

περὶ τὸν ἄνδρα· ὦ τῆς σῆς ἐκείνης ἀπάτης, ἦν ἐξηπάτησαι.

Ὅγκωταί μοι τὰ τῆς γαστρὸς καὶ συνογκοῦταί μοι τὸ τῆς δεσποίνης
50 ζηλότυπον· ἐπανθεῖ μου τῷ προσώπῳ τὸ κάλλος, εἴ που μὴ τὸ πᾶν κατεμαράνθη
τοῖς δυστυχήμασι, καὶ τὸν θυμὸν ἢ δεσπότις ἐμφαίνει τῷ βλέμματι· ἐρύθημά τι
ταῖς παρειαῖς ὀλίγον ἐναπολέλειπται, καὶ ὅλη κάμινος φθόνου περὶ μέσσην αὐτὴν
ἐκείνης ἐξῆπται ψυχὴν· καιρὸς ὠδίνων καὶ τοκετοῦ καὶ τίκτει σοι, μήτηρ, ἢ παῖς.
Ὡ πικρᾶς ταύτης φωνῆς· κατὰ δούλην αἰχμάλωτον καὶ τὸ ζηλότυπον
55 ἐγκυμονούμενον τῇ δεσποίνῃ γεννᾶται· πρὸς ὅλην ἀντιπαράταξιν καὶ κατὰ τοῦ
παιδὸς ὀπλίζεται γενναιότατα, συμμάχῳ τῷ δόλῳ χρησάμενον. Ἡ δεσπότις
ὑποκλέπτει τὴν δούλην καὶ θανατοῖ τὸν παῖδα μηδὲν ἀδικήσαντα, τοῖς χεῖλεσι
τοῦ βρέφους – ὦ τῶν ἐμῶν ἐκείνων κενῶν ὠδίνων! – ἐγγύσσασα δηλητήριον. Ὡ
βρέφος μηδὲν ἀδικῆσαν καὶ θανὸν ἀδικώτατα· ὦ νήπιον μηδὲν κακουργῆσαν καὶ
60 κακουργηθὲν δολιώτατα· καὶ μέχρι τοῦ σοῦ θανάτου τέκνον παρανομούμεθα. Ὡ
τῶν ἐμῶν δυστυχῶν τούτων σπλάγχων, ἅ σε πρὸς φῶς ἀθλίως ἐξήνεγκαν· ὦ τῶν
ἐμῶν ἐλεινῶν τούτων χειρῶν, αἶ σε ἐξέφερον νεκρὸν ἀδικούμενον. Ἐκτέτηκα
τοῖς δάκρυσιν καὶ τοῖς ὀδύρμοις, τοῖς στεναγμοῖς ἀπεῖπα καὶ τοῖς ἀλγήμασι, καὶ ἐν
ρίσιν ἢ πνοῇ μοί ἐστι· δέδοικα μὴ καὶ αὐτὴν φυσήσω ψυχὴν.

65 Μὴ φύγοις, Γότθε, δίκην αὐτήν, μὴ παραδράμοις ὀργὴν παραθεωρουμένου
Θεοῦ! Ἀντιπαράθου με τῷ σηκῷ τῶν μαρτύρων ὅθεν παρέλαχες· εἰ δ' οὖν ἐγὼ
θαρρήσω τοῖς μάρτυσι, καὶ τὴν δίκην ἐνδυσασμένη καὶ θωρακισασμένη τοῖς ὄρκοις
οἷς πολλοῖς ἐκείνοις – τῆς ἀνοχῆς σου, Χριστέ βασιλεῦ – ἡμᾶς ἐξηπάτησας,
ἀνδρίσομαι πρὸς τὴν ἄμυναν. Ὡ βέβλημαι βέλει, τούτῳ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνομαι,
70 κἂν χρήσωμαι βοηθῷ τῷ νηπίῳ πρὸ τῆς ὥρας κειμένῳ· οὐχὶ καὶ βέλη νηπίων
λογισθήσονται μοι τὰ μηχανήματα, ὅτι συνερίθους ἔχω τοὺς μάρτυρας, οἷς βέλη
νηπίων ἐλογίσθησαν αἱ πληγαί, ὅσας πολλὰς ἐκείνας ἔνεκα τῆς εὐσεβείας
ἐπλήγησαν καθ' ὅλου τοῦ σώματος.

54 Sym. Metaph. BHG 738.20: τὴν τῆς ζηλοτυπίας φλόγα || 72 Ps. 63.8: βέλος νηπίων ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν

54 ἐξῆπται edd. : ἐξῆπτε Va || 60 θανὸν edd. : θανὸν Va || 63 ἐξήνεγκαν edd. : ἐξήνεγκον Va | ἐξέφερον Pignani B.G. (e Huet) : φέρει Va : φέρειν Allacci Walz

TRADUZIONE

Eth. 1

Quali parole avrebbe pronunciato Giuseppe accusato dalla donna egiziana e gettato in prigione?

Sono nato per la disgrazia: pur non avendo fatto nulla di male, sono diventato schiavo e, pur essendomi comportato con temperanza, vengo punito proprio per questo. Anche la schiera dei miei fratelli ha tradito la sua natura contro di me e la mia padrona non si è comportata come una donna temperante; per prima mi ha condannata l'invidia dei fratelli e ora invece è Eros a sconfiggermi in battaglia: sono rovinato sia dall'invidia che dall'eros. Ah, me sventurato sia quando sono odiato che quando sono amato. Avevo un padre benestante e molti fratelli, e ogni cosa era per me luminosa. A me, tra gli altri, mio padre prestava più attenzione, in me riponeva le speranze più belle. Quindi ero grande e illustre nei sogni e nelle visioni notturne, io che nella realtà sono stato ridotto in schiavitù dall'invidia. Gioivo mentre il sole e la luna si inchinavano di fronte a me, ed ero ritenuto padrone anche delle altre stelle. Sembrava essere un giorno d'estate, e il mio covone stava innanzi a quelli dei miei fratelli come il padrone innanzi agli schiavi. Questo sogno infiammò i miei fratelli di invidia, e a causa sua sono stato privato della libertà della mia stirpe.

Quindi ho attraversato il Nilo, ho visto l'Egitto e ho conosciuto il lavoro degli schiavi e ho sopportato la disgrazia. Ma ah, l'abuso che ho subito in seguito! Ah, il secondo tumulto che la mia bellezza ha suscitato. Ero ignaro di portare sul volto la causa del mio male, non sapevo che qualcuno potesse essere punito per il suo essere casto. Mi toccò una padrona lasciva; io ero bello d'aspetto, ammirato per la mia grazia, ma lei mi vide, ammirò la mia bellezza e non si fermò all'ammirazione: si innamorò e, pur essendo fisicamente padrona, non ebbe ritegno di essere mentalmente schiava. Per prima cosa guardò alla persuasione, ma io non acconsentii, poi ricorse all'impudenza: mi tirò a sé per la veste, ma io resistetti. Era una lotta tra la lascività della passione e la temperanza della ragione: lei amava l'avvenenza del mio corpo, io invece la bellezza dell'anima. Fu il mio amore a vincere e, lasciata la veste, subito fuggii; il suo amore, perdente, si adirò per la sconfitta, prese le armi una seconda volta e, adducendo la mia veste come prova della violenza, intraprese con l'inganno un'altra guerra. Stravolse l'accaduto e accusò di violenza e di indole dissoluta me che ero stato casto, che ero stato costretto e che avevo subito; mostrò come prova quella stessa cosa che io avevo abbandonato per proteggere la mia castità. Per questo sono stato fatto prigioniero, e ora subisco ciò che subiscono i criminali pur non avendo fatto nulla di ingiusto e sconto la pena di un crimine che non ho commesso.

O invidia, schiavitù, passione, carcere, tutte cose insensate! L'amore ha potuto farmi ciò che mi aveva fatto l'invidia e ciò che ho subito per essere stato invidiato la subisco anche ora che sono amato. Allora l'invidia dei miei fratelli mi ha privato della tunica, e ora a spogliarmi è stato l'amore di una donna. Allora un pozzo accolse me che

non avevo fatto niente, e ora, anche se non ho commesso alcun male, mi accolgono il carcere e le catene. Nel numero di disgrazie subite ti batto, o padre, e questa è l'unica cosa per cui sono felice. Ho subito un'invidia fraterna e solo in questo sono simile a mio padre e in quest'ambito lo supero di molto: quello che egli ha subito una volta sola da parte di uno solo, io l'ho subito da molti e spesso. Oh, lo splendore di quei sogni, il sole che si inchinava a me, e le stelle che si piegavano e i covoni asserviti: chiaramente eravate un sogno e uno scherno dei mali che mi sarebbero accaduti.

Eth. 2

Quali parole avrebbe pronunciato Giuseppe dopo essere stato liberato dal carcere, aver interpretato i sogni del re ed essere stato incaricato di amministrare tutto l'Egitto?

Non era possibile che la giustizia venisse meno completamente, né che trionfassero del tutto l'accusa e l'invidia ingiusta. Dapprima l'invidia mi ha cacciato e mi ha allontanato dalla mia stirpe, insieme all'odio della mia famiglia e all'avversione della mia casa, in seguito, ancora, Eros mi ha mosso guerra e l'inganno di una donna ha preso prigioniero me che eros non era riuscito a imprigionare. Così mi sono accadute disgrazie inimmaginabili, e per queste attendo giustizia. Ho chiamato come alleata la verità, ho invocato il dio dei miei padri, ed egli non si è disinteressato di me, ma è venuto, mi ha soccorso e ha ricompensato la mia temperanza. E ora non sono più schiavo, e sono scampato alle pene destinate ai malfattori.

Ah, ogni cosa mi sembra insensata! Prima l'invidia che non mi attendevo e il carcere – proprio per l'essere stato temperante – che non prevedevo, e ora la luce della libertà, il sollievo dai mali e la liberazione dalle catene. Com'è bello l'albero della temperanza, e che bei frutti dà a coloro che ne colgono: lei non ha disonorato me, suo amante, né la giustizia sua sorella ha tradito me che soffrivo pene ingiuste, ma, pur dopo molto tempo e molte prove, è arrivata, mi ha restituito tutto con gli interessi, e il lungo tempo non ha distrutto le mie speranze. Mi ha liberato dal carcere, mi ha salvato dalla schiavitù, mi ha colmato di sapienza e mi ha mostrato ai re e, soprattutto, mi ha affidato l'intero Egitto. Ora ottengo queste cose come ricompensa dell'invidia subita e del carcere, e non biasimo la giustizia per il suo grosso ritardo. Chi ha mai visto un tale stravolgimento della sorte? Chi ha sentito di uno sviluppo degli eventi così inatteso? Non sapevo che da una cosa avrei colto il suo contrario: quando credevo di stare bene, ho subito le cose più tremende e ignoravo di trarre guadagno da quelli che mi sembravano mali, e non ero consapevole del fatto che avrei presto colto rose dalle spine. Quando sembrava che io vivessi libero, sono stato condannato alla schiavitù, e ora, quando di una vita libera non mi era rimasta neanche la speranza, ottengo di nuovo l'amata libertà. Ho subito le pene destinate ai criminali quando non avevo commesso alcun crimine e, ora che sono giudicato come malfattore, vengo liberato dal carcere e dalle catene. O compagno di cella di allora, che hai patito le mie stesse pene e vivi ora questi grandi eventi insieme a me! Hai ricompensato pienamente la mia sapienza, mi hai restituito un favore adeguato: hai liberato dalle catene me, che allora ti avevo annunciato la liberazione; abbiamo vissuto insieme il carcere, e ora condividiamo gli onori regali. Ma ah, quei sogni che tu mi presentavi e che io interpretavo! Ah, quelli più luminosi che seguirono, che il re mi ha proposto e di cui io ho rivelato chiaramente il significato. Così colui che a causa dei sogni era stato reso schiavo dall'invidia, ha potuto essere rimesso in libertà da un sogno: a causa dei sogni ho conosciuto l'Egitto da schiavo e grazie ai sogni ora lo governo.

Arrivano le vacche grasse, gli anni più prosperi: io disporrò bene di questa abbondanza, metterò da parte tutto il grano, non lascerò che niente vada perduto. Verranno, dopo non molto, le vacche magre, un tempo diverso in cui i sogni minacciano fame: io distribuirò il grano all'Egitto e lo sfamerò, servendomi al meglio delle precedenti annate di abbondanza. La sventura sarà grande e comune a tutta la terra, quindi renderò comune la distribuzione di grano. Questo significavano i covoni, questo il sole che si inchinava e le stelle che si piegavano a me: che bisogna che io nutra tutta la terra che è sotto il sole e che tutti coloro che sono raggiunti dalla luce delle stelle supplicheranno me che distribuirò il grano e avranno bisogno del mio governo. Credo che vedrò anche i miei fratelli inchinarsi per i covoni: vedranno come signore colui che pensarono bene di rendere schiavo. Io credo che queste stelle siano quelle di Sara e di Abramo: a lui infatti Dio promise di moltiplicare la sua stirpe più delle stelle. Possa accadere che io veda queste stesse stelle e che io contempi ancora una volta il padre, il sole.

Eth. 3

Quali parole avrebbe pronunciato Sansone quando, una volta ricresciutagli la chioma, volle far crollare la casa sui filistei che banchettavano tutti insieme con Dalila?

O mani, a che fine vi ha condotto l'ardimento! Invece della forza, vi toccano la macina e la schiavitù, e siete costrette a mansioni da asini proprio voi che eravate armate di una mascella d'asino, e la derisione è per me la maggiore tra le sventure. Io che prima ero quello indomito, che terrorizzavo i soldati anche disarmato e che ne sterminavo molti anche da solo, sono stato fatto prigioniero da una donna e ora sono esposto ai nemici come zimbello e sono addetto come schiavo alle mansioni più degradanti. Maledetta la stirpe delle donne! Raggirano chi amano e spogliano delle sue armi colui di cui ammirano la forza. O occhi che avete guardato illegittimamente e che per questo non potete più vedere; non avete fatto un uso corretto della vista, per questo mi siete stati cavati a buon diritto.

Ah, quella mia temperanza di non molto tempo fa! Ah, le imprese che ne scaturirono! Ero temperante e il mio valore andava a mio vantaggio: mi trattenevo dall'ebbrezza e catturavo il leone, non mi comportavo in modo licenzioso, e i miei nemici erano atterriti, prestavo fede alla profezia e avevo sul capo una chioma dorata quale arma priva di lama. Ho tenuto a freno la mascella e l'impulso irrazionale alla sazietà e la mascella di un asino mi ha fornito armi in abbondanza e, quel che è ancora meglio, essa stessa ha saziato la mia sete ed è stata per me un trofeo, perché ha schiacciato i miei nemici e perché mi ha fornito acqua quando ero abbattuto dopo la battaglia. Ma sono precipitato nell'arroganza, per questo sono stato oltraggiato nei modi più terribili. Io stesso ho attirato su di me questa disgrazia, solo non sono stato io a conficcare il ferro nei miei occhi: non sono stato colpito dall'esterno, ma da me stesso; ho abbandonato la temperanza che avevo fin da bambino, ho trasgredito a quanto detto dalla profezia in seguito alla quale sono stato generato e da cui derivava la mia forza; mi sono lasciato trascinare dalla lussuria, ho ammirato la bellezza, sono stato catturato da una donna filistea nell'animo, nella stirpe e sotto ogni altro aspetto. Io stesso mi sono spinto in questo male, e per questo sono stato fatto prigioniero e pago il fio sia del valore di cui ho dato prova tempo fa sia del furore da ebbro di poco dopo; quello (il valore) nei confronti dei filistei, tra i quali ho fatto molte vittime, questo (il furore) nei confronti del Dio dei miei padri: infatti, nel disonorare la profezia, ho ripudiato Dio. Ma ahimè, soffro quel che hanno patito i miei avi e nella comunanza della disgrazia do prova della mia discendenza. Essi attaccarono i Madianiti e nulla reggeva al loro impeto, insieme ai soldati, cadevano le città, e la sciagura era come irrimediabile; ma ai nemici venne in mente – non so da dove – di usare come arma anche la bellezza femminile e quelli che prima colpivano, caddero e divennero preda delle donne, proprio loro che prima gli uomini non erano riusciti ad arginare. Anche io sconto la mia pena

per la stessa dissolutezza, sono fatto prigioniero dalle stesse truppe, perdo la stessa guerra: mi sono affidato a Eros, ho tradito le cose più sacre per il desiderio di una donna e per l'eccesso della dissolutezza. Ah, me ingenuo, che non ho esitato a fare nulla per amore! Mi ha interrogato sulla mia forza e io, dapprima, ne ho mantenuto bene il segreto, ha inscenato dolore, e io l'ho di nuovo raggirata, ma lei ha messo alla prova le mie mani e, scoperto l'inganno, si è di nuovo offesa, si è adirata e ha finto, allora, di piangere. A quel punto, essendo magnanimo, mi sono ammorbidito e non ho sopportato che una ragazza piangesse; per questo ora non mi resta che piangere. Le ho mostrato l'arma dorata sopra la mia testa e lei non l'ha risparmiata, ma come lei ha tagliato via le ciocche, i nemici mi hanno cavato gli occhi; la profezia è stata violata e il ferro si è levato su questa testa sventurata, e la sciagura ha raggiunto gli occhi. Ah, lo scherno! Ah, la superbia! La mano di una donna ha avuto la meglio sulle mani da cui era stato abbattuto un leone e che aveva avuto la meglio sulle destre di molti soldati. E quelli – ah, che furore! – hanno mirato subito agli occhi, hanno scaricato contro di essi tutta la loro ferocia, così da potermi oltraggiare sempre di più, e io vivrò da schiavo dei Filistei.

Ma la mia arma è ricresciuta al momento giusto: ormai la spiga della forza germoglia in me, sento rifiorire il mio vigore. Sono di nuovo quel Sansone di prima, la mia forza non è più quella di un uomo solo, ma la chioma mi spunta dalla testa come da una radice e ho mani sufficienti contro un intero esercito. Sono quasi grato ai Filistei che mi abbiano privato degli occhi e non delle mani, cosicché io abbia ora l'occasione di vendicarmi dei miei nemici. Loro forse festeggiano per la vittoria e si danno a piaceri sfrenati con la ragazza che ha abbattuto il loro nemico, forse scherniscono me e il modo in cui mi sono affidato ad una donna filistea e in realtà ho corso il rischio di una guerra esterna. E credo che dopo una bevuta e una grossa sbronza manderanno a chiamare me, Sansone, e mi scherniranno di nuovo, ma io ne abbastanza di essere deriso, non sopporterò che la voce dei nemici si levi ancora e continui a danzare intonando motteggi. Bravi per la festa! Bravi per i canti di trionfo! Per me è il momento di realizzare il mio piano: loro festeggiano tutti insieme di sopra, nelle stanze poste più in alto, mentre io sono in basso, vicino alle fondamenta della casa. Forza, ragazzo, fammi da guida, diventa per un po' i miei occhi e sopperisci con le tue mani a ciò che a me manca, indica solo le colonne alla mia mano, e subito dopo esci dalla casa, bisogna infatti che tu viva, perché tramite te i miei nemici sconteranno la loro pena; io invece morirò insieme a loro, dato che mi hanno privato del piacere di vivere.

Eth. 4

Quali parole avrebbe pronunciato Davide inseguito da Saul, catturato dai nemici e in procinto di essere ucciso?

Bene per l'affetto del mio popolo! Bene per le sue intenzioni verso il suo capo! Che bella ricompensa ricevo in cambio della mia impresa! Fuggo dopo aver trionfato, sono cacciato via dopo aver vinto, e la fine della guerra diventa per me l'inizio di una seconda battaglia, e le mie imprese sfociano nel mio esilio. Quel Golia, che ha oltraggiato l'esercito del dio vivente, è caduto insieme ai suoi dèi, e soprattutto è stato da me decapitato con le stesse armi delle quali si era armato contro di noi. C'è stato bisogno della sua spada, ma di questa mia mano, e tutto il resto dell'esercito filisteo è stato annientato. Quali sono allora i miei onori? Quali sono le ricompense per le mie vittorie? Una battaglia contro il mio popolo dopo quella contro un nemico straniero, la fuga dalla mia gente dopo la fuga dai nemici. Ho vinto una guerra che poteva essere conosciuta e ora fuggo da una guerra impensabile che non sarebbe pio vincere, infatti, non è giusto che venga catturato come nemico un membro della propria stirpe, e non è giusto cadere per mano di un proprio familiare.

Perché fai questo, Saul? Perseguiti colui che ammiravi in battaglia, allontani dalla tua famiglia colui che alla tua famiglia avevi unito, respingi colui dal quale prima è stato respinto il nemico. Queste cose sono opera della follia e di uno spirito malvagio. Forse sei di nuovo impazzito? Probabilmente quel demone ti tormenta di nuovo? Insieme a me vengono cacciate anche le note della mia lira, grazie alle quali la follia era stata cacciata dalla tua anima, e ora questa follia ti assale più violentemente. Credo che questa guerra sia opera di quello spirito malvagio, credo che da lì provengano queste ferite. Io lo sconvolgevo con le note della mia cetra; fuggiva, scappava via, soffriva, cacciato fuori dalla tua anima come da una casa. Ora è ritornato un'altra volta e ha armato la tua mano folle contro la mia musica. Così io o morirò fuggendo e sconterò la colpa delle mie note, o vincerò, combattendo, e la mia vittoria si trasformerà in empietà. Per me è meglio morire che tuffare la lancia contro i miei familiari e ricevere un trofeo per un atto di empietà.

Ma aimè, che guerra è quest'altra che vedo? Sfuggo a un nemico interno e incappo in nemici stranieri. La guerra sa generare contro di me altra guerra e alla battaglia contro nemici della stessa stirpe segue un'altra battaglia e ai familiari ostili succede una popolazione nemica. Io vengo scacciato nonostante io vinca e vengo catturato nonostante io fugga. Che cosa farò? Che cosa mi aiuterà in queste circostanze? Sono in mezzo ai nemici. Già guardano con sospetto la mia figura, già prestano attenzione alla mia destra. La sventura è inevitabile: un esercito barbaro, i soldati di Golia, morto di mia mano, una stirpe intera privata da me della sua guida, mutilata di una destra tanto abile nelle battaglie. Forse piangerò? Forse lamenterò la mia sventura? Esporrò la legge della guerra e anche loro riconosceranno che era una contesa in armi e

che è permesso colpire i nemici in battaglia? Ora mi presenterò come supplice e diventerò loro alleato? Ma il barbaro non sa stringere alleanze, non conosce il rispetto della supplica, non si addolcisce fino alla pietà. Le mie lacrime, quindi, cadrebbero invano. Diranno: «Sei coraggioso: devi sottostare alla giustizia. Golia è morto per mano tua, tu devi morire per mano nostra.»

Ma ecco un'idea! Ho compreso il da farsi, anche se tardi. Indosserò la maschera della follia e reciterò lo squilibrio mentale e metterò in scena la follia. Credo che così anche l'indole barbara rispetterà la straordinarietà della mia disgrazia e forse Saul sarà mosso a pietà: infatti si vergognerà se a causa sua sarò impazzito proprio io, grazie al quale lui aveva smesso di essere folle.

Eth. 5

Quali parole avrebbe pronunciato Davide trovando in una caverna Saul indifeso e dormiente, mentre viene da lui inseguito?

Io, fuggitivo, ho in pugno te, il mio persecutore! Ti ho in pugno pronto per essere ucciso e ancora più pronto a patire. Oh, il flusso degli eventi voluti da Dio! La tua decisione ti si è ritorta contro e ora tu stesso sei esposto a quel che minacciavi di fare, e sei caduto nella stessa cisterna che avevi scavato; mentre inseguivi, sei stato catturato e, fuggendo, sei stato vinto. Sei caduto nel sonno e sei crollato nel corpo e nello stato vigile. E se qualcuno volesse, la preda si conquisterebbe senza fatica, il nemico sarebbe facile da catturare. Colui che mi ha costretto all'esilio giace qui, la destra sguarnita, il corpo indifeso. Come il sonno ha travolto le guardie del corpo e ha fiaccato quella grande scorta! Io, fuggitivo, sono qui, ed ecco la spada e la mano armata.

Che cosa dici, o nobile? Inseguì colui che hai rinchiuso nella caverna, cerchi chi è sotto il tuo stesso riparo. Tu minacciavi, e io ho dato retta alle tue minacce; hai tramato l'inganno, ma a me non è sfuggito il tuo stratagemma; ti davi all'inseguimento e fantasticavi contemplando le cime dei monti e osservavi le alture più elevate, ed ecco che io mi infilavo in qualche anfratto. O dio della patria! Pur avendolo in pugno, non è riuscito a catturare colui su cui si precipitava, ma siamo entrati nella stessa grotta, e una roccia sola ha accolto il fuggitivo e l'inseguitore. Ebbene, lui aveva sonno ed è crollato addormentato e sono svanite le guardie e i propositi, e quasi non temo più che mi accada qualcosa di male perché catturato dal tuo assedio. Quali sogni ti assalgono ora, o re? Forse ti sembra di avermi in pugno, nonostante ti abbia in pugno io? Forse pensi di avermi catturato, pur essendo stato catturato? Probabilmente mi inseguì, pur giacendo? Forse affretti l'attacco, nonostante tu sia ormai prigioniero del sonno? Ma o cattive guardie! O scorta vinta dal sonno! Se dipendesse da me, vorrei punirvi! Questo infatti avviene per colpa vostra: il re è indifeso e come tradito, per questo vi considero traditori.

Io, invece, lo difenderò perché e il mio re e mi difenderò da lui poiché mi ha in odio. Se infatti lo considero un nemico perché è colui che mi ha costretto alla fuga, lo rispetto in quanto consacrato dal Signore, e se non sono costretto ad amarlo in quanto persona ostile, vi sono tenuto in quanto è mio suocero. Anche voi, compagni d'arme, abbiate riguardo del re che tante volte abbiamo protetto come scorta, non causatene ora la rovina! Non voglio che alle mie imprese si mescoli un'usurpazione; che i miei successi non siano complici di un'uccisione illegittima, e che la mia destra non sia imputabile, oltre che della morte di Golia, anche di quella di un uomo consacrato dal Signore! Conosco Mosè il nomoteta e Dio legislatore grazie al quale ora sono salvo e in nome del quale ora risparmierò il re mio nemico. Ogni uccisione è proibita dalle leggi, ma la maggiore dignità di un sovrano rende l'omicidio ancora più grave. Devo portare

via un po' del suo mantello, sottrarre la sua lancia: così, quando uscirà dalla grotta, io gli mostrerò questi segni e accuserò le guardie per il loro sonno, e racconterò di come egli sia stato da me catturato e di come io l'abbia risparmiato nonostante mi odiasse.

Eth. 6

Quali parole avrebbe pronunciato Davide cacciato dal trono da suo stesso figlio Assalonne?

Anche dopo aver regnato, non smetto di essere costretto a fuggire: prima di ottenere il potere ero un fuggiasco, e dopo averlo ottenuto vengo di nuovo cacciato via. O vicenda colma di invidia! Anche prima di arrivare ero guardato con sospetto e dopo essermi avvicinato sono ancora oggetto di invidia. O me misero sotto ogni aspetto, e respinto anche dalla mia stirpe! Per me non cessano le insidie, ma al contrario ho la guerra in patria, sono cacciato via dalla mia casa e all'invidia di Saul segue l'arroganza di mio figlio. Sono sfuggito a un suocero che tramava insidie contro di me e ora di nuovo incorro in un figlio usurpatore.

Ma che guerra è questa? Da dove si origina questa nuova prova? Sento arrivare la disgrazia, si prepara per me qualcosa di terribile. So bene perché è stato votato il mio esilio: io stesso ho armato mio figlio contro di me, per questo vengo respinto anche da Dio. Ho approfittato del mio potere e stato attratto verso un piacere illegittimo, ho guardato con occhi ingiusti, ho ceduto all'amore; ho trasgredito ai vincoli del matrimonio, mi sono insinuato in un letto che non mi era consentito, e ho aggiunto a tutto questo anche un omicidio. Sono queste cose che ora mi esiliano, sono stato scioccamente catturato con le mie stesse armi. Oh, la giustizia è dura, ma detiene il suo potere grazie a quello che la subisce. Ho oltraggiato i vincoli del generare e sono punito da ciò che ho generato, laddove ho violato le regole, proprio da lì sono colpito: ho commesso peccato nel generare mio figlio e ora ho mio figlio come aguzzino, e vengo punito da mio figlio perché, da padre, ho commesso empietà nel generare figli. Io, figlio mio, ho trasgredito alla natura e tu sei diventato per natura ancora più ingiusto. Chi dei due piangerò: me stesso per la mia turpitudine o mio figlio per la sua iniquità? Figlio mio, tu imiti tuo padre nelle azioni inopportune e, nel punire tuo padre che ha peccato, tu commetti una doppia colpa: quella di sottrarre un potere che non ti spetta e quella di non voler più voler vivo colui che ti ha dato la vita.

Ma dunque mi rivolgerò alle armi e deciderò del potere con una guerra? E come potrò sfuggire alla carne della mia carne? Non so come potrò brandire la spada contro mio figlio, mi vergogno, io che sono padre, di essere chiamato nemico. Me ne andrò via fuggiasco, prenderò anche questa volta la via del deserto. In questo modo cercherò di sopravvivere, non dando a mio figlio l'occasione di macchiarsi di parricidio e non accettando una vittoria ottenuta con l'uccisione di un figlio. Se a un certo punto sarà necessario combattere, ho chi guiderà l'armata: affiderò costui alle armi dopo avergli ordinato di prendere vivo mio figlio e di non ucciderlo in qualità di usurpatore. Allo stesso modo ho avuto riguardo per Saul, che avevo in pugno mentre dormiva, non uccidendolo in qualità di nemico ma risparmiandolo come mio suocero.

Eth. 7

Quali parole avrebbe pronunciato Zaccaria, padre del Precursore, dopo che nacque Giovanni Battista e lui fu liberato dal mutismo?

Insieme a un figlio mi è tornata anche la voce, e la profezia non si è smentita. Un angelo mi annunciò la nascita, ma io dubitavo, adducevo come spiegazioni la vecchiaia e la sterilità di mia moglie; egli però ha confermato la profezia, mi ha detto: «Verrai chiamato padre nonostante la vecchiaia e vedrai la donna sterile diventare madre, infatti, la sua sterilità verrà meno. Tuo figlio, però, non conosca l'ebbrezza: non berrà bevande alcoliche fin dal concepimento, e sarà ricolmo di Spirito Santo.» Disse questo, ma io non credevo, chiedevo una prova; egli fece un cenno e, poiché non avevo usato la voce in modo appropriato, per questo fui punito nella voce; poiché non avevo saputo dire parole appropriate, fui condannato al silenzio.

Perché non credetti di veder diventare madre una donna sterile, io che posso vantare di essere discendente di Sara? Ho scontato la pena per questa incredulità, ho preso questo pegno dalla profezia, per questo il bambino fu concepito da sua madre e io diventai muto. Ma insieme al bambino è venuta alla luce anche la voce e all'improvviso per me risplendeva la parola: ha liberato la madre dalle doglie e me dal mutismo. Rendo grazie e gioisco immensamente per il bambino, e percepisco già lo Spirito: mi ispira la consapevolezza degli eventi futuri; comprendo la grazia del bambino: più di Sansone combatterà contro la lussuria e più di Samuele guiderà il popolo. O figlio mio, anche tu sarai chiamato sommo profeta e condurrà il popolo del signore; mi viene da dire ancora di più: preparerai la venuta del Signore, annuncerai colui che è atteso.

Ormai ho compreso il silenzio, ho interpretato quel mutismo, so che cosa voleva dirmi l'angelo, legandomi la voce: sarei stato chiamato padre della Voce, per questo bisognava che io concepissi prima la voce e che fossi muto fino al parto, così come bisognava che la Voce precedesse il Verbo e che, prima che una vergine concepisse, anche una donna sterile venisse chiamata madre. Allora tu, figlio mio, la grande Voce, sfolgorasti dopo aver squarciato la nube del ventre e insieme in me sfolgorò la voce e fu squarciato il mutismo. Tra non molto, lo so bene, verrà anche il Verbo e tu lo servirai come Voce e annuncerai colui che è atteso; egli adempirà la volontà del Padre e il Verbo tornerà all'intelletto del Padre e allora i fatti attesi verranno portati a compimento.

Quali parole avrebbe pronunciato Maria quando Cristo trasformò l'acqua in vino alle nozze?

Ti abbraccerò in quanto figlio o ti venererò come Dio? Nell'obbedirmi ti mostri mio figlio, nel portare un rinnovamento ti sei dimostrato Dio. In quanto madre desidero abbracciarti, ma in quanto essere umano mi trattengo dall'avvicinarmi a te e, se ti temo come Dio, in quanto figlio oso trattarti come tale. O figlio divino, hai trasformato l'acqua in vino, il canto nuziale in canto di lode, hai sconvolto l'acqua con la parola, e noi con il miracolo.

Questi fatti sono conformi a quelli che li hanno preceduti: divina è stata la tua concezione e divino il parto, e io, come madre, ho al contempo preservato in me il parto sotto un certo aspetto e vi sono passata oltre nel modo più santo. E come il fatto di mantenere il parto non è stato esente da miracoli, così l'averne evitato alcuni aspetti non è stato poco prodigioso. Ti ho generato, o figlio re, e tu, pur privandomi dall'interno delle doglie, hai salvaguardato il parto: sono stata chiamata madre e al contempo sono rimasta ancora vergine. Il cielo gioì del tuo concepimento: prima della tua nascita mi offrì come pronubo un angelo e dopo la tua nascita diede origine a un'altra nuova stella; questa era messaggera della tua nascita, ricevevamo doni dall'Oriente e tu eri chiamato re. E ora la tua crescita è analoga alla tua nascita. Era un matrimonio e tu, pur avendo una vergine come madre, non disdegnavi di vedere madri altre donne, ma obbedivi a tua madre osservando in ciò le regole seguite dai figli e, d'altro canto, stabilendo le leggi del matrimonio e consentendo le nozze. Figlio mio, prima con molti miracoli hai onorato la verginità, ora invece onori il matrimonio e, con esso, me che sono tua madre. Si era a un matrimonio e il vino, la più gradita delle vivande, era finito: i commensali bevevano, ma bevevano acqua, danzavano, ma ballavano danze prive di allegria. Io però conoscevo il tuo potere, non ero ignara di chi avessi messo al mondo e sapevo bene che cosa ti si nascondeva dentro, allora mi sono rivolta a mio figlio, ho detto della riuscita incompiuta del matrimonio, l'ho esortato a compiere un miracolo dicendo: «Figlio mio, tra non molto darai davvero prova del tuo potere; so bene che aspetti un'età più compiuta, che hai in serbo di dedicare un tempo all'insegnamento, un momento ai miracoli, ma inizia ora! Sono impaziente di vederti compiere prodigi: dedica l'inizio dei tuoi miracoli a tua madre!» E lui – o leggi dei genitori in vigore sui figli! – non negò, non rifiutò, non respinse la richiesta di sua madre, ma fu portata l'acqua, lui diede il comando e quella fu trasformata in vino. Che bell'esempio di pronta obbedienza hai anche dato ai ragazzi! Ragazzi, siate benevoli con le vostre madri, cominciate dalla gratitudine per loro, perché anche Dio, fattosi figlio, onorò sua madre, che glielo chiedeva, con un miracolo. O Verbo che da fonti invisibili hai fatto sgorgare correnti di vino, quanta potenza hai, figlio mio e re! Senza grappoli zampillava vino, non c'erano viti e il vino sgorgava. Quale torchio ha pigiato questo vino? Quale vite ha nutrito questo frutto? Adesso godetevi le nozze, commensali, godetevi il vino, godetevi soprattutto il miracolo. I nostri padri bevvero acqua dalla roccia, ma voi vino

dall'acqua; allora un bastone percosse la roccia e una mano si levò, ora invece per il miracolo è sufficiente la sola parola. Allora si sentì un mormorio e il demiurgo esitò, ora alla sola esortazione della madre ha fatto seguito un miracolo senza esitazione. Quanto siamo più beati dei nostri padri! Ad operare miracoli per loro era un servo del signore, ora invece abbiamo tra noi quello stesso Signore dei prodigi e Signore dei miracoli. Con il Verbo in principio creò insieme il tutto, cielo, terra, mare, fiumi e tutte le altre cose, e ora attraverso il Verbo ha mutato la natura dell'acqua in vino. Bevete di questa nuova bevanda e, prima ancora, della fede.

Ora parlerò con lo spirito baldanzoso della gioventù: come sono beata ad essere chiamata e ad essere diventata madre di Dio, matrimonio beato in cui Dio è stato commensale e in cui i commensali hanno bevuto vino prodotto da un miracolo.

Eth. 9

Quali parole avrebbe pronunciato il cieco nato una volta riacquistata la vista?

Quello che vedo è una visione reale o sto facendo un bel sogno e io, cieco, sono di nuovo ingannato? I fatti rafforzano l'apparenza, ma la novità della guarigione mi dissuade un po' dal crederci. Ecco il giorno e la luce e quanto prima conoscevo solo per sentito dire; e i miei occhi, che prima sin dalla nascita non erano tali – non so perché – ora si sono aperti e io gusto la luce che prima, malgrado lo desiderassi ardentemente, non potevo vedere. O sole, come mi hai visto! Io, vedendoti, sono rimasto sconvolto e tu stesso non ti sei sorpreso meno nell'essere visto; quando non vedevo superavo tutti gli altri ciechi per la gravità della mia disgrazia, ora supero coloro che vedono per la novità della vista: come allora la cecità era per me sconvolgente, ora vedere è per me eccezionale. Sono uscito indenne dalle doglie, ma la mia vista era impedita, sono stato dato alla luce, ma non godevo della luce, i miei genitori mi guardavano, ma non erano visti dal loro figlio, un buio profondo incombeva su di me sia prima del parto che dopo la nascita: da allora il male è cresciuto insieme a me. Ogni cosa era notte e tenebra indissolubile: si faceva giorno e io lo sentivo da altri, scendeva di nuovo la notte e io lo venivo a sapere, e apprendevo quel che non potevo vedere ascoltandolo: vedevo in quanto ascoltavo e trasformavo ciò che sentivo in immagini. Spesso cedeva perché inciampavo, arretravo perché mettevo i piedi in fallo imbattendomi in qualcosa. Avevo l'abitudine di andare al tempio e ne apprendevo la bellezza dagli altri. Com'era congenito il mio male, com'era immutabile la mia disgrazia! Per me solo tra tutti ogni cosa era spenta e tutto era il buio primordiale: avevo un'immagine dell'universo qual era prima che giungesse la luce e prendesse il posto della notte, e ammiravo Mosè. Andavo in cerca di un'altra sofferenza da paragonare a questa, ma il mio male era incomparabile: c'erano altri che pativano la stessa sventura, ma indagando scoprivo che la loro disgrazia era successiva alla vista, mentre io, invece, avevo perso la vista prima ancora di vedere e ne ero stato privato prima di venirme in possesso, per questo il mio male era eccezionale!

Ma ah, lo stravolgimento avvenuto in seguito! Per me non è stato meno inusitato il modo in cui ho riacquistato la vista! Mi trovavo nel tempio, elemosinavo qualcosa da mangiare, ascoltavo Gesù predicare e all'insegnamento ha fatto seguito anche il miracolo. Allora mi si è infiammato il cuore, traboccavo di fede, consideravo la faccenda una fortuna inaspettata, quindi mi sono presentato come supplice, ho invocato Dio, ho chiamato il salvatore, ho presentato la mia sofferenza alla sua pietà e le mie speranze sono state esaudite. Che cura indicibile! Ha impastato un po' di terra con acqua e, portatala agli occhi, ve l'ha applicata sopra, donandomi subito la luce. Io oso proclamare che tu sei Dio e lo proclama, prima di me, il miracolo. Al principio plasmasti l'uomo interamente dal fango e ora con il fango ne plasmi una parte che non c'era. Ciò rivela che tu sei Dio, che sei il creatore dell'uomo, che sei il figlio di Dio sotto sembianze mortali.

O luce, ora per la prima volta ti vedo e sono strabiliato. O sole, bella creazione, che non splende per me, per com'ero. Che cos'è questa ampia effusione che vedo oltre la mia testa? E come fa a lasciar passare la luce come uno specchio e a scorrere come acqua? E che cos'è questo tetto grande e bello, re e creatore? Quanto si leva in alto, e quanto si distende intorno? Coraggio, piedi, non vi ferirete più inciampando, siete liberi dal fatto di non vedere la strada e d'ora in poi non vi servirà più il bastone. O genitori, dolce visione, ora anche io vedrò voi e potrò chiamarvi genitori con maggior sicurezza, non sarò più giudicato un peccato da voi, ma sono stato salvato da questo miracolo, ho riacquisito il senso che mi mancava e non avrò più bisogno dell'udito per sopperire alla vista. O bellezza inespriabile del tempio, d'ora in poi non guarderò più con gli occhi altrui, ma mi colmerò di stupore con i miei stessi occhi. E se ci sarà bisogno che io vada alla sinagoga, non trascurerò la verità, ma dirò ogni cosa a chi mi interrogherà e racconterò della mia cecità dalla nascita, dell'elemosina nel tempio, della compassione suscitata da questo, del fango che mi è stato applicato, della conseguente riacquisizione della vista e, soprattutto, di colui che mi ha guarito.

Quali parole pronunciò Ade quando Lazzaro risuscitò il quarto giorno?

Ohimè, mi aspettavo di vedere e di subire di tutto, piuttosto che essere privato di un defunto! Perfino a funerali avvenuti mi sono accaduti fatti inattesi, ho visto cose inaudite, ho abolito le leggi riguardanti i defunti. Oh, io governo invano gli inferi! Che potere eserciterò, se anche dopo aver preso un defunto ne vengo privato e, pur essendone venuto in possesso, alla fine non lo detengo? Ho strappato l'anima dal corpo e, credendo ormai di averla in mio potere, sono stato privato del mio potere al culmine di esso, e, anche se detengo il potere sui morti, vengo oltraggiato da chi sopravvive. Da dove arriva questa guerra per me nuova? Chi, pur avendo una natura mortale, si è fatto beffe anche della morte? Chi, ormai sul punto di entrare nell'Ade, ha rifiutato Ade stesso?

Ma so da dove viene questa guerra, ora ho capito chi mi colpisce. Vengo di nuovo colpito dai Giudei, da loro mi viene mossa nuovamente guerra. Governo gli Elleni e ho governato gli Assiri, davanti a me anche il Persiano ha abbassato il suo cipiglio e il Medo vanaglorioso non si è opposto a me. Perché non dire dei popoli? Ciascuno di essi conosce le leggi inferie e le accetta, e non avviene che, dopo la morte, qualcuno di loro si ribelli ma presagiscono la morte da quando vengono al mondo e, quando questa si avvicina, non le si oppongono: tra tutti, solo i Giudei vivono anche da morti. Questo è il popolo che mi è nemico, è da loro che vengo smentito quando confido invano di governare coloro che si trovano negli inferi. Venne il profeta Eliseo, un giudeo, e da vivo risvegliò i morti con la sola parola, come si dice, e, ciò che è più straordinario, anche da morto derise la morte: già esanime, venne a contatto con un defunto giacente accanto a lui e mi strappò dalle mani colui che prima io avevo strappato dal corpo. Conobbi anche il suo maestro e anche lui mi derise fin dall'inizio e, morendo, sfuggì alla morte che chiunque sia nato ha conosciuto.

Da loro discende colui che ora mi è tanto nemico: egli ha scosso il mio potere fino alle fondamenta, ha sconfitto la morte più degli altri: non permette che i morti rimangano morti e non lascia andare quelli che stanno per morire. Io scaglio la freccia che porta alla morte e chi viene colpito soffre gli ultimi tormenti, ma quello, arrivando all'improvviso, minaccia il male e questo subito si allontana fuggendo. Ne scaglio un altro in profondità, ma egli respinge ancora il dardo con cui attacco. Chi ormai viene colpito e muore? Egli si è opposto e colui che ha accettato la morte ha fuggito le sue leggi e ha rivisto la luce dopo averla perduta ed essere stato privato del corpo. Lui stesso ora mi colpisce e da lui sono stato ferito, e com'è indicibile la modalità del suo attacco: non ha risvegliato un uomo giacente a letto, non ha fatto rinsavire qualcuno che delirasse, non ha semplicemente fatto rivivere una persona morta ma, ahimè, una persona già cadavere, che si trovava da tempo nell'Ade. L'ho colpito a morte ed è caduto, ho separato la sua anima dal corpo ed egli non ha opposto resistenza: mi ha detto di avere un alleato e mi ha preannunciato un suo attacco, ma io lo consideravo ridicolo e credevo che fossero tutte sciocchezze. Ho chiesto chi fosse il suo alleato, e

quello ha detto che era Gesù: Al solo sentirne il nome, subito ebbi il presentimento della perdita che avrei subito. Trascorse il primo giorno ed egli si meravigliava per l'indugio, ma a me il sospetto non veniva meno, arrivò il giorno seguente, ed egli sperava che il suo amico sarebbe venuto e affermò con forza per la seconda volta che lui avrebbe vissuto e di nuovo il timore mi prese. Per poco non vedeva sorgere il quarto sole sepolto sottoterra e aspettava la risurrezione: ormai il corpo cominciava a emanare cattivi odori e il tempo aveva disfatto la struttura delle membra. L'intera catena della natura si dissolveva e io, non riconoscendo che stava avvenendo un secondo passaggio dell'anima nel corpo, alla fine non mi aspettavo di dover accettare la profezia. Ma oh, completo stravolgimento! Oh, l'attacco improvviso! Arrivò e pianse e io, vedendo le sue lacrime, (ritenni) il suo dolore umano, confidai quindi, me misero, che non mi sarebbe accaduto nulla. Il sepolcro si aprì, ma io non compresi ancora che sopraggiungeva la battaglia. Il fatto che il corpo già si decomponesse liberò anche me dai miei timori e mi fece credere che l'anima non avrebbe più potuto essere trattenuta. Riflettei su coloro che avevano vissuto dopo la morte e trovai che tutti erano del tutto morti dopo il primo giorno, ma lui – o terra e leggi di Ade e vincoli della natura – fremette, diede l'ordine, mi minacciò, e io non sostenni la sua minaccia. L'anima mi volò via dalle mani e si rivestì del corpo, quel lungo tempo trascorso si annullò e il corpo che era stato abbandonato si rinsaldò nuovamente.

Avrò mai un tale nemico tra le mie mani? Avrò mai in mio potere colui che mi attacca? So che anche il resto dei Giudei mi combatte e forse in questo non sarò in disgrazia: molti, infatti, all'inizio mi hanno affrontato baldanzosi, ma poi sono stati sconfitti e sono morti. Ma ahimè, di nuovo ho un presagio sospetto di quel che accadrà: temo che egli sia un dio, nonostante il suo aspetto mortale. Così io lo affronto sicuro per l'aspetto con cui mi si presenta e tremo di terrore per ciò che di lui si è stato profetizzato.

Quali parole avrebbe pronunciato il servo del sacerdote quando gli fu tagliato l'orecchio da San Pietro e fu guarito da Cristo?

Condannerò la sfrontatezza del discepolo o ammirerò la mitezza del maestro? L'uno, infatti, ha levato la spada su di me, l'altro invece ha rimproverato la sua avventatezza e soprattutto, per la sua mitezza, ha ricostituito il moncherino nella sua interezza e ha guarito il corpo ferito. Guarendo e insieme mostrando bontà e amore per gli uomini, ha aggiunto un prodigio a un altro prodigio: ammiro la sua bontà verso gli uomini, ma mi meraviglio ancora di più questo portento. La sua ragionevolezza non è propria degli uomini, e com'è stato divino il modo in cui mi ha guarito! Mi ha solo toccato, e quel che si era staccato si è rinsaldato insieme, ha posto la sua mano su di me e questo solo è stato sufficiente per guarirmi. Oh, cura inaudita, per cui non c'è stato bisogno di medicinali! Oh, la mano che ha prontamente ripristinato nella sua interezza quel che mancava! Ho conosciuto una cura inattesa, ho trovato un medico inaspettato. Il tempo non ha circoscritto la cura e l'odio, che sarebbe stato normale, non ha trattenuto il guaritore. Sono stato colpito, ma non ho sofferto il colpo inferto: la guarigione è stata contemporanea alla ferita. Il taglio non mi ha toccato in profondità nell'animo e colui che mi avrebbe guarito si è fermato di fronte a me e – ciò che più è sorprendente – mi ha somministrato la cura con il solo tocco.

Oh, chi considererò che tu sia? L'aspetto mi concede di dire che tu sei un uomo, ma le tue azioni non consentono questa definizione. Tanto grande è lo stupore che ho nell'animo, e hai generato in me altrettanta meraviglia! Io sono il tuo carnefice: non vedi la mia destra com'è armata? Difendi il tuo carnefice, e questo non è proprio dell'uomo. Ah, quel vecchio arrogante che non ha avuto timore della quantità dei cospiratori né ha imitato la bontà del maestro, ma ha così opposto resistenza a molti e, prima ancora, alla ragionevolezza del suo maestro. Seguendo l'esempio di chi osi fare questo, il tuo condiscipolo o il tuo maestro? Quest'ultimo, infatti, si addolora per colui che l'ha colpito, se sarà colpito, l'altro ha preparato una trappola per il suo maestro: tu né hai imitato la mitezza dell'uno né hai emulato il tradimento dell'altro. Ma che cosa rimprovero a chi ha osato affrontare un pericolo tanto grande? Quest'uomo è impulsivo, ma quanto è insensata la sua irruenza, altrettanto è nobile il suo osare esporsi per difendere il maestro: che grande zelo nei confronti del maestro hai dimostrato, con il tuo ardire inopportuno! Ma l'ardire per il maestro lo hai appreso a sufficienza: impara ora anche la sua mitezza.

Ma tu, discepolo falso e avido, contro quale maestro ci guidi? A un male quanto grande ci hai mossi? Massacrare chi guarisce, mettere in catene chi non oppone resistenza, catturare chi non combatte. Tu, padrone, e tutti voi altri che siete esperti delle Scritture! Che non vi prendano la malevolenza e il vizio della menzogna; conoscete approfonditamente la legge: non disconosciate il Messia! Immergete profondamente la vostra mente nelle Scritture, cercate la speranza dei popoli, investigate attentamente e saprete che quest'uomo è colui che è atteso. Non chiudiamo gli occhi davanti alla verità

e non ci domini il malanimo: abbiamo di fronte a noi colui che aspettiamo, colui che le Scritture annunciano, colui che è atteso è giunto. Sappiate della sua nascita, della stella, della voce che riecheggiò dal cielo nel Giordano e di tutti gli altri fatti straordinari che ci testimoniano che è giunto Dio: anche se è mortale a giudicare dall'aspetto, è Dio se lo si comprende con l'intelletto. Non uccidiamo colui che stabilisce la legge, per non distruggere, con lui, anche la legge stessa. Questa imboscata – lo so bene – non avrà buon esito per noi: sconteremo, se non altro, la colpa di accusare un uomo assolutamente innocente. Quest'uomo, credo, stravolgerà la morte come prima ha già stravolto la nascita.

Eth. 12

Quali parole avrebbe pronunciato Maria, madre di Dio, abbracciando suo figlio, Dio e Cristo salvatore, quando questo fu posto nel sepolcro?

Mio dolcissimo Gesù, ecco che cosa significava che a te appena nato furono portati dalla Persia a Betlemme non solo oro, in quanto re, e incenso, in quanto Dio, ma anche mirra, in quanto mortale. Ecco che cosa significava che una spada avrebbe trafitto il mio cuore, come predisse Simeone. Ecco che cosa significava che eri venuto a portare il fuoco sulla terra, come tu stesso insegnavi: la morte di un figlio unigenito è più rovente del fuoco per la madre che ama suo figlio. Si è rovesciato in parte anche il saluto di Gabriele, infatti ora non è vero che il Signore è con me, come mi annunciò l'angelo, ma tu sei esanime e vaghi tra i defunti nei recessi più interni dell'Ade, io invece respiro l'aria e mi aggiro tra i vivi. Nondimeno, non capisco per quale male sei stato ucciso: infatti, la tua virtù ricopre i cieli, secondo Abacuc, mentre ora giaci informe tu che eri il più bello dei figli degli uomini, e senza gloria sei sepolto nella terra, tu di cui i cieli raccontano la gloria, e un sepolcro di pietra tagliata contiene te, che Daniele vide come una pietra tagliata da una montagna non tagliata. La tua nascita è stata priva di doglie e, come il rovetto, ha mostrato la tua alleanza divina con gli uomini; in Giuseppe si prefigura il tradimento dei Giudei e in Isacco l'immagine della morte: rimane, in Giona, il mistero della tua risurrezione. Ahimè, in un sepolcro di pietra giaci tu che dalle pietre avevi risvegliato il figlio di Abramo! O, quando le pietre si spezzarono per il tuo dolore, per noi salvifico, molti hanno creduto nel tuo nome. Da vivo non avevi dove reclinare il capo – lo hai detto tu stesso ai Giudei, che definivi enigmaticamente anche volpi per i loro pensieri fraudolenti – ma l'hai reclinata una volta morto sulla croce, distendendola sulla croce come su un giaciglio dopo aver riconosciuto la fede del buon ladrone. 'Il sole mi ha guardata', dica pure colei che intona un canto gioioso, 'Il sole tramontò quand'era ancora pieno giorno' dica a me Geremia. Infatti, l'oscurità ha ricoperto il sole visibile quando è tramontato il sole spirituale della giustizia; le pietre si sono spezzate e, insieme a loro, ha rischiato di spezzarsi anche il mio cuore.

O carne santa, che in modo prodigioso ti sei fatta solida dal mio sangue! Ho portato a compimento l'antico debito, per questo hai fatto inchinare i cieli al mio cospetto, Signore, e sei sceso come pioggia sulla lana, per affrontare una morte capace di risvegliare i corpi dei santi defunti, ma che uccide colei che ti ha generato. Perché, figlio desideratissimo? Un tempo si mescolarono senza dolore cose inconciliabili e il fuoco immateriale della divinità non infiammò le mie viscere, ora invece un altro fuoco divora ogni cosa dentro di me e distrugge il centro del mio cuore. Ho saputo dall'angelo delle gioie che sarebbero giunte e ho cancellato il pianto dalla faccia della terra, che ora invece abbonda delle mie sole lacrime. Tu scendi nell'Ade, lo so, a liberare le anime che vi sono rinchiusi, ma allo stesso tempo porti laggiù il mio cuore, lasciandomi qui come un corpo morto che però ancora respira. O, cadavere nudo e Verbo vivente di Dio, che sei volontariamente condannato ad essere issato sulla croce perché tutte le cose vengano

a te, quali membra del tuo corpo non sono state toccate dal dolore? O testa a me sacra, avvolta dalle spine che trafiggono anche il mio cuore! O testa bella e divina, un tempo non avevi dove reclinare e riposare: ora invece giaci e riposi solo nella tomba e, come dice Giacobbe, giaci come un leone. O mia testa desiderata e amata, percossa con una canna perché raddrizzassi una canna tanto instabile e incrinata dal vento cattivo, tanto lontana dal paradiso. O guance colpite dagli schiaffi! O bocca, che sei un alveare di miele anche se hai ricevuto il fiele più amaro e hai bevuto l'aceto più aspro! O bocca che, con una parola sola, hai ridestato un uomo che giaceva morto da quattro giorni! O bocca per cui nessuno trovò mai inganno, anche se un bacio ingannatore ti ha consegnato alla morte! O mani che avete dato forma all'uomo e che ora pendete dalla croce, protese nell'Ade a toccare la mano che un tempo toccò l'albero e a risollevar tutti i discendenti di Adamo dalla caduta. O costola trafitta dalla lancia a causa della progenitrice che fu creata da una costola! O piedi che camminarono sulle acque e che ne resero il flusso assolutamente santo! O figlio mio più antico di tua madre, quali lamenti funebri e quali epicedi ti canterò? Io non sono più il vaso di manna: tu, la manna che nutre l'anima, giaci nella tomba; non sono più il rovetto che arde senza consumarsi, il fuoco immateriale della tua sepoltura mi ha interamente consumata; non sono più la lucerna d'oro, tu infatti hai messo la luce sotto il moggio.

Quante cose, mi hai mostrato, potente. Mi hai scelto tra tutte le generazioni, hai reso chiare le parole dei profeti attraverso di me: destinato a discendere dal cielo, come tu stesso sapevi, hai aspettato che io venissi al mondo perché non avevi un vaso degno di ospitare la tua santità. A te solo i miei genitori mi hanno promessa fin da prima del concepimento, il peso dell'infertilità fu tale che li costrinse a promettermi a te. Sono venuta alla luce della vita e sono rimasta con i miei genitori per breve tempo: infatti, non appena ho lasciato il seno e il latte materno, ho lasciato anche i miei genitori, e sono stata donata a te in tutto e per tutto e sono stata consacrata al tempio, per diventare per te un tempio ancora più puro. Mio padre e mia madre mi hanno lasciata, tu invece mi hai accolta e mi hai sfamata attraverso un angelo, infatti, come dice Davide, *l'uomo mangiò il pane degli angeli*. Hai fatto rifiorire e drizzarsi per me una verga arida e anziana, tu che già prima avevi liberato mia madre dalla sterilità. Ho visto l'arcangelo rivolgersi a me come alla sua signora, l'angelo per cui prima Zaccaria, vedendolo, era divenuto sordo e muto. Ha esultato anche il feto dentro il ventre di Elisabetta e ha risposto al mio saluto sussultando, inchinandosi al bambino che era nel mio ventre. In me hai sciolto i vincoli della natura, poiché sei stato concepito verginalmente, come sai, e hai mantenuto la mia verginità anche dopo il parto, facendo di me una madre che gioisce in suo figlio e una ragazza che eccelle tra le altre, come dice colui che grazie a me è diventato antenato di dio, come predisse Salomone. Dei re sono giunti da me, poverissima, e mi hanno rivolto inchini servili, mi hai resa più vasta del cielo, e da me hai preso a brillare, sole glorioso, perché io realizzassi gli altri prodigi che in me dovevano compiersi. Hai fatto di me la più beata tra tutte le generazioni e attraverso di me ti sei occupato di portare a compimento il regno dei cieli.

Adesso, però, non so come questi fatti siano stati stravolti e il miele per me si sia mescolato all'assenzio: ora preferisco morire insieme a te, essere sepolta insieme a te e con te discendere nell'Ade. Il profeta mi ha definita nuvola di luce, non nuvola di pioggia, come sembra, per le lacrime che avrei versato. Forse anche questo è stato detto riguardo a me: la figlia di Sion è rimasta sola come una capanna in una vigna, e via dicendo. Ecco che infatti sei stato reciso tu, frutto purissimo della vita, che hai versato il tuo sangue che dà la vita come vino che rallegra i cuori dei fedeli. Oh, come questa pietra gelida colpita dal tuo braccio potente come ferro manda nel mio cuore scintille immateriali! Perché non posso squarciarmi il petto e scavarvi una tomba più ascosa, così da accoglierti di nuovo nelle mie viscere e da seppellirti nel mio cuore? Io sono una conchiglia mistica non ancora strappata dalla roccia che custodisce la sua perla, perla che ha preso forma in me dallo splendore del lampo divino. Oh, che stravolgimento vedo! La stella mattutina della tua nascita fu generata dalla tua grandezza, e il cielo annunciò che segretamente eri nato, ma oggi hai offuscato anche il sole visibile e hai fatto scendere in pieno giorno una notte che ha confutato gli empi, infatti il buio della cecità aveva reso spiritualmente ciechi i loro occhi. Allora la stella fece accorrere i Persiani a renderti onore, mentre ora la paura per gli assassini di Dio ha fatto fuggire amici e conoscenti. Allora ti toccarono offerte di doni e onori, ora la spartizione delle tue vesti, la derisione, una corona oltraggiosa. Ora, *visto che un tempo chiedevano segni nel cielo*, i Giudei guardino il sole rabbuiarsi e la luce offuscata dalle tenebre. Ora anche questo tempio inanimato ti piange, alla maniera dei Giudei: come infatti i Giudei si stracciano le vesti quando qualcuno bestemmia Dio, così anche il velo del tempio stesso si è squarciato, vedendoti oltraggiato dagli empi, e trema anche la terra, scossa dal tuo dolore.

Ma dov'è la moltitudine di cinquemila uomini che hai nutrito grazie a un tuo miracolo? Solo Giuseppe ha osato rivolgersi a Pilato, parlargli con franchezza e chiedere il tuo corpo, perché non rimanesse insepolto. Dove sono le folle di infermi che hai guarito dalle loro svariate malattie e che hai risvegliato perfino dall'Ade? Solo Nicodemo ha tolto i chiodi dalle tue mani e dai tuoi piedi e, calato il tuo corpo, tutto intero, dalla croce, lo ha messo, addolorato, tra le mie braccia, quelle nelle quali un tempo, quand'eri bimbo, ti portavo, e le mie mani, che prima ti assistevano quando eri neonato, ora curano la tua sepoltura. Oh, amara sepoltura! Tu che hai ridato la vita ai morti sei stato ucciso sotto i miei occhi, e io che un tempo ti avvolgevo nelle fasce da infanti ora mi occupo, sconvolta, delle bende funebri. Ti lavavo nell'acqua tiepida, mentre ora ti bagno di calde lacrime; ti reggevo tra le mie braccia di madre mentre ti dimenavi e saltavi come fanno i bimbi, ora invece ti stringo tra le stesse braccia, ma esanime, mentre giaci cadavere; allora poggiavo le mie labbra sulle tue labbra di miele e rugiada: poggio anche ora le labbra, ma su labbra screpolate e chiuse. Allora potevo essere considerata beata, poiché grazie ai prodigi ero vista come madre del mio creatore, ora invece mi accade piuttosto di essere considerata miserabile, perché mi trovo a seppellire mio figlio. Allora ho scampato le doglie del parto, ora ricevo quel dolore nel seppellirti; spesso ti addormentavi sul mio seno, come fanno i bimbi, e ora giaci al mio

petto, cadavere. Io esalto Simeone, che ti ricevette dalle mie braccia nel tempio: i profeti infatti avevano preannunciato la mia gioia e la mia gloria, mentre lui solo ha predetto la mia angoscia e il mio dolore. Oh, come hai accettato di essere preso a sputi, tu che con la tua saliva avevi creato nuovi occhi! Come hai sopportato gli schiaffi, tu che avevi percosso con il flagello i mercanti di cose sacre e li avevi cacciati fuori dal perimetro del tempio! Come hai sopportato una morte oltraggiosa, figlio mio senza peccato! Ti sono stati perforati le mani e i piedi, ma io sento i chiodi che irradiano dolore nel centro della mia anima; sei stato trafitto con la lancia, ma anche il mio cuore allora è morto con te: io sono stata crocifissa alle tue sofferenze, sono morta per il tuo dolore e sono sepolta insieme a te.

Che cosa mi resta della vita, ora che tu non ci sei più, o creatore e figlio amatissimo? Ma dov'è la folla di discepoli che pianga insieme a me sofferente? Il pastore è stato ucciso e le pecore assalite. Hai reclinato la testa e le tue mani e i tuoi piedi giacciono inerti allo stesso modo; anche gli altri, morendo, reclinano la testa, ma quando esalano l'ultimo respiro, tu invece hai chinato prima la testa, e poi, quando già avevi ordinato alla morte di giungere, hai esalato l'ultimo respiro. Per questo non ti sono state spezzate le gambe, cosicché nessun osso dell'antico agnello fosse, in qualche modo, spezzato. Rendo onore alla tua sofferenza e abbraccio il corpo che l'ha sopportata, venero l'acqua che è sgorgata dal tuo costato, che simboleggia per me l'acqua della rinascita, ed esalto anche il sangue che con essa è fuoriuscito, che rappresenta il battesimo attraverso il martirio e che, bagnando il buon ladrone, lo ha battezzato e santificato con il battesimo che in te stesso è contenuto. Ah, il gusto amaro di quell'albero che fece sì che gli uomini, che derivavano dalla terra, ritornassero ad essere terra! Tu invece non sei stato plasmato dalla terra, non sei stato modellato con il fango, non hai peccato di disobbedienza. E tu stesso sei il creatore, il demiurgo, tu stesso hai stabilito le leggi e gli ordini rivolti alle tue creature. Che cos'hai tu a che spartire con la morte? Che legame c'è tra la sepoltura e il principio stesso che dà la vita? Che nesso c'è tra il trono dei cieli e una tomba sulla terra? Nell'uno siedi alla destra del padre, nell'altra sei sepolto con la tua creatura. Una stirpe adultera ti ha dato il male in cambio del bene, ora sei gettato *come una perla dinanzi ai porci*, ora *ciò che è santo è dato ai cani*, ora *il legno è gettato sul pane divino*. Oh, frenesia avida di cui Giuda si ammalò! Non vi ha guadagnato denaro, ma l'odio degli uomini. E visto che era avido, a che pro frequentava te che definivi beati i poveri e che scopertamente riconciliavi gli opposti? Ah, il tuo disegno ineffabile, Signore! Chi ti canterà inni degni di un Dio? Eppure, *ricostruirai in tre giorni*, come hai detto, *il tempio che hai distrutto*. Poiché non ho lodi degne né lamenti adatti da rivolgerti, *magnifico le tue opere, perché facesti tutto per mezzo della sapienza*.

Quali parole avrebbe pronunciato San Pietro dopo aver abbattuto a terra Simone che levitava nell'aria e sul punto di essere crocifisso a testa in giù per ordine di Nerone?

Ormai è giunta la fine della mia predicazione, ogni cosa è ricolma di Cristo e il maligno è stato abbattuto. Restava da combattere una sola battaglia, e io l'ho vinta: il maledetto Simone, che prima si elevava sopra le nubi, giace a terra, quei demoni grazie ai quali era sollevato in alto sono terrorizzati, e per lo sventurato la magia è finita male: il nemico di Cristo e della verità, colpito, è caduto dal cielo. Ho attraversato non poca terra, sopportato la malevolenza dei Giudei, sfidato la follia dei Greci, non ho temuto le mani dei barbari; ma queste cose erano per me sopportabili e affrontarle tutte mi ha permesso di vincere perché Dio è il mio annuncio.

Il malvagio, il padre della mancanza di fede, non poteva sopportare queste cose, e ha combattuto in un altro modo, non ha badato alla mano assetata di strage dei barbari, ha tenuto in scarsa considerazione anche la superstizione dei Greci e le molte catene dei tiranni che spesso ha forgiato per noi discepoli di Cristo, ma guardò solo Simone e la sua abilità nella magia e le visioni che vi scaturivano. Suscitò una guerra ai sensi stessi così da passare inosservato alla mente con l'inganno per aver imbrogliato i sensi e schierando innanzi molte apparizioni raccolse un pubblico. Chiamò ogni popolo allo spettacolo e pose come giudice di quella contesa un altro usurpatore, suo scagnozzo. All'inizio partimmo a combattere con i discorsi e ci fu una grande contesa verbale; la sua falsità era già sconfitta. Oh, che falsi diritti ha accampato! Ha guardato alle visioni, è corso ai riti sacri. Sosteneva di essere Dio e pretendeva di poter salire ai cieli stessi e di sedere con il padre: poiché su questa parte non smenti il suo maestro, che si vantava di poter porre un trono sopra le nubi, per questo anche lui cadde come colpito dal cielo e ora trascorre i suoi ultimi istanti stramazza al suolo. Lui si vantava e tutto il pubblico lo acclamava, io invece chiamai Faraone il re e definii Simone più pericoloso dei maghi egizi; paragonai me stesso a Mosè e considerai Paolo come un secondo Aronne e, poiché ero stato scelto per essere servo di Dio, invocai il Dio che annunciavo e in nome del quale sopportavo quegli avvenimenti. Chiesi che una bacchetta si abbattesse sul ciarlatano e Dio non mi trascurò, ma me la diede: la bacchetta era la parola e il nome di Cristo. Io scagliai questa bacchetta e il consesso di demoni che si era riunito fu colpito e la bacchetta del mago, una forza manifestamente maligna, fu distrutta da questa mia bacchetta e la millanteria di prima divenne allora derisione e caduta e lacrime. Il pubblico era intorno a noi mentre il suo imbroglio si rivoltava contro il malvagio: tutti furono preda dello stupore e accolsero la verità e non fu poca la loro derisione nei confronti delle visioni di Simone. Io, apostolo di Cristo, sconfissi l'apostolo dello spirito maligno, il discepolo vinse il discepolo e il maestro della verità vinse il maestro della menzogna.

Ne ho abbastanza di fatiche e di predicazione, ho combattuto contro il nemico a sufficienza. D'ora in poi bisogna che io salga al cospetto del signore e che io riceva la corona del martirio. Ma già vedo l'ascesa e il piacere immenso del quale sono colmo: io

sono campione di Cristo, la mia impresa è ancora giovane, per questo bisogna che io mi imporpori di sangue nel corpo, che è la veste dell'anima. Chi vedesse dal cielo questo segno riconoscerà il campione di Cristo e ammirerà la sua impresa e si stupirà inoltre per il bottino che ora consegno a Cristo, cioè tutto il pubblico. Così Cristo è ritornato al padre e così io camminerò dietro il maestro. Ma egli veniva dal cielo e tendeva verso il cielo, io invece sono un semplice mortale e vengo dal basso, dalla terra, per questo la mia morte deve essere diversa rispetto alla sua, come lo è stata la nascita. In questo mi renderò gradito al maestro anche nella morte.

Quali parole pronunciò Atalanta sconfitta in velocità da Ippomene con lo stratagemma delle mele d'oro e costretta alle nozze?

Accetto con piacere la sconfitta, Ippomene, le nozze non mi dispiacciono. Come Afrodite sono stata bloccata nel passo, non inciampando in una rosa, ma vinta da mele d'oro; come Danae sono stata privata della verginità dall'oro: l'oro conquistò lei scorrendo giù dal tetto, e l'oro ha preso anche me, lanciato attraverso la pista. Questo espediente è di Zeus in persona: non è un tuo stratagemma, Ippomene. Prima mi ha conquistata Zeus, poi l'oro: tu per terzo, dopo Zeus e dopo l'oro. La mia stirpe discende da Zeus, per questo da Zeus sono stata vinta: il progenitore Zeus mi conduce a nozze, e mi porta doni nuziali d'oro, dunque bisogna che io ceda. Ne ho abbastanza della verginità, ho cacciato insieme ad Artemide per un tempo sufficiente; ora cambierò schieramento e passerò ad Afrodite, diventerò moglie; ho lanciato le grida delle cacce, canterò anche gli epitalami; ho riposato sotto platani e pini, vivendo sui monti, ora riposerò sotto il baldacchino nuziale, tenda di Afrodite e riparo di Eros. Non innalzerò più inni all'arco di Artemide, ma ho comunque un arco diverso, quello di Eros: non sono del tutto privata dell'arte dell'arco e ho nuovamente una divinità arciera: di essa onoro i dardi, combatto come sua alleata. Ho allenato le gambe alla corsa, per questo ho come guida alata il grande comandante Eros. Ho sperimentato i suoi dardi, ho visto la sua rapidità, conosco il suo volo. Anche io sono veloce: la lepre non ha superato queste mie gambe né il cervo mi ha sconfitto nella corsa. La mia bellezza ha chiamato in gara molti uomini, ma la mia velocità li ha lasciati a mani vuote: credevo di superare senza sforzo gli altri corridori, ma Eros è diventato alleato di Ippomene, e subito sono stata vinta con l'inganno. Sento la loro alleanza, ho compreso i loro dardi: Eros, figlio dell'aurea Afrodite, scagliava pomi dorati – queste, infatti, sono armi di Eros – forse in qualche modo ha anche sollevato Ippomene con le ali.

Oh, stratagemma concordato insieme e davvero proveniente da Afrodite! La mela come frutto di Eros, l'oro come simbolo della dea aurea. Da dove hai colto una mela così bella, Ippomene? Quale albero ti ha dato questo frutto dorato? Forse, dopo aver sottratto questo pomo alla madre, Eros te lo ha portato di nascosto? Lo saprò, se il pomo sarà intitolato alla bella. Ma a che cosa mi servono metafore e parole scritte? Io ti appaio bella di mio e ho ricevuto per la mia bellezza il premio che Afrodite un tempo ricevette da Alessandro. Dunque, avvicinarti a me sul talamo, Ippomene, come egli fece a Sparta, e ottieni di unirti a me come Alessandro ricevette Elena da Afrodite.

Quali parole pronunciò Eracle dopo aver ricevuto da Zeus l'oracolo secondo il quale sarebbe stato ucciso da un cadavere?

Che cosa dici, o Zeus, padre e profeta? Sarà un cadavere a rendermi cadavere? Cadrò colpito da un uomo già caduto? Io, ancora in vita e dotato di braccia, temerò uno che non lo è più? Il futuro appare incomprensibile, l'oracolo è inverosimile: prima di interrogare Zeus, ignoravo la mia fine, ora che però l'ho saputa, sono ancora più all'oscuro e ho ancora bisogno di un altro responso: infatti tutto è per me ambiguo, e mi è necessaria una seconda profezia. Forse mi sono smarrito e, giunto al santuario di Apollo, credo di esser giunto a quello di Zeus? Devo aver ricevuto questo oracolo dall'ambiguo Apollo: una notte così fonda ricopre la predizione, la profezia porta con sé un'oscurità tanto grande! Chi illuminerà per me questa notte? Chi svelerà l'enigma? Da dove viene questo nuovo scontro? Chi è questo nemico inaspettato? Ignoro il metodo del suo combattimento, non posso andare incontro al nemico. Il morto combatterà corpo a corpo, accoglierà con la lancia chi lo attacca, lotterà senza usare l'arco? Attaccherà scopertamente, piomberà con un agguato, o sarà superiore in astuzia e otterrà la vittoria con l'inganno? Con quale mente compirà queste cose, con quali braccia? O Zeus, vate e quercia profetica, se avesse braccia, non dubiterei dello scontro, se avesse gambe, mi aspetterei anche un assalto, e se non fosse privo anche dell'intelletto, sospetterei un inganno. Ma tutte queste cose sono strumenti per la battaglia e garanzie di vittoria: a lui, cui arriderà la vittoria, mancano i mezzi che per la vittoria sono necessari, mi dominerà pur non avendo armi, mi si schiererà contro già morto. Chi mai ha temuto un morto? Chi ha conosciuto un nemico senza vita?

Ho combattuto contro i giganti, e nessuno si è opposto dopo essere caduto; ho ucciso il leone ed esso, una volta morto, non terrorizzava più; ho purificato tutta la terra e, una volta caduto il nemico, la battaglia cessava. Ma ora si presenta quest'altra lotta del tutto nuova e quella che per tutti è la fine della guerra, ora sarà per me l'inizio di un'altra battaglia, e ciò che questo morto ha in serbo per me nessuno dei viventi lo ha mai affrontato. Oh, braccia, e arco, e dardi! Oh, questo nemico che attacca e che è morto al contempo! Tu, morto invincibile, dove ti sei nascosto quando eri ancora sulla terra, mentre la purificavo? Se per primo hai abitato il sottosuolo presso Plutone, perché non hai mostrato la tua forza al momento della mia discesa nell'Ade e non hai favorito, in quanto morto, il signore dei morti, e non lo hai difeso lanciandoti nella battaglia? Non pensavo che avrei più dovuto ricorrere a una spada e all'opera di mani dopo aver affrontato i serpenti quando ero ancora in fasce, dopo il leone a Nemea, dopo l'Idra, dopo i centauri, dopo i giganti, dopo la disinfestazione di tutta la terra; credevo al contrario che avrei lasciato la mia attività sulla terra per il cielo e che per il resto dei miei giorni avrei abitato insieme agli dèi. Ma l'oracolo, insieme a Zeus, ha distrutto le mie speranze risvegliando un morto come mio nemico. Sceso sottoterra, ho soggiogato Ade in persona, ho sconfitto Cerbero, ho rimescolato i confini della terra, ho estirpato

tutti i terrori dal mare, ho mosso guerra agli dèi del cielo. Ares ha conosciuto la mia destra e quante cose poté compiere in battaglia, anche Era ha provato i miei dardi, e anche tu, padre, hai sperimentato le mie mani e non hai biasimato tuo figlio per la sua forza. In seguito, un morto sconfiggerà il tuo Eracle e, pur morto, disonorerà colui che ha dominato anche gli dèi immortali, il figlio di Zeus generato in tre notti? Lui, uomo degli inferi, completamente soggetto ad Ade e alle leggi di quel luogo, uomo dalla sorte fosca, destinato ad abitare il buio senza fine, sconfiggerà colui che dal cielo e dalla sua luce ha ricevuto l'origine e la stirpe?

Non accetto questo, non ci credo! Forse, padre Zeus, questa è una finzione, uno scherzo sguaiato, il richiamo di un padre al figlio alla moderazione, perché tu alzi un po' il sopracciglio verso di me e io non pensi di dominare tutto, dato che ho osato muovere guerra contro gli dèi. Ma io non sono così vanesio, e non ho pensieri tracotanti: a te, padre, ho ascritto le mie imprese, ho portato a termine le mie fatiche insieme alla sorella Atena; grazie a mio padre sono un trionfatore e grazie a Zeus ho la capacità di allontanare il male, niente ha mai provocato la mia alterigia. Devo forse considerare di importanza secondaria ciò che riguarda la mia discendenza? O che cosa vuole dirmi la tua profezia? Un morto privo di anima, un vero morto mi attende come nemico, o quello sarà come morto, nonostante sia in vita, perché incapace di combattere con le sue mani? In entrambi i casi la fine è impossibile, il responso incomprensibile! O Zeus, o Atena, sorella e alleata, che mi tocchi di oltrepassare al meglio ciò che ho in sorte, e che io vada incontro ad una fine degna della mia stirpe e degna delle mie imprese.

Quali parole pronunciò Aiace vedendo Odisseo nell'Ade con il corpo?

È Odisseo quello che è qui con il corpo, o la vista mi si è distorta un'altra volta e sono impazzito? Eppure, non ci può ammalare, se non c'è più il corpo. Io però, mentre ero ancora in vita, ho perso la ragione e al momento opportuno, usando la spada, ho liberato me stesso dalla vergogna proprio disfacendomi del corpo. Non è questo, non è follia né devianza della mente, non sono gli occhi distorti, non è la nemica Atena. Questo è veramente Odisseo, Odisseo nemico agli dèi, lo scaltro, quello che un tempo strappai dalla mischia delle spade troiane: per lui, più tardi, io stesso mi gettai su una spada, questa fu la ricompensa che mi diede.

Ma come può essere nell'Ade con il corpo? La sua discesa è un prodigio. Forse ha tramato un inganno contro Cerbero, forse ha ingannato anche Ermes, a cui egli stesso aveva attribuito i suoi inganni. O Ermes, guida dell'inganno e padre dell'imbroglio, il tuo iniziato ti ha superato, ti ha sottratto tutta la tua ingannevolezza. Odisseo ha considerato un male trascurabile il tremendo indurre gli uomini all'inganno, per questo ha ritorto contro di te, suo maestro, l'espedito. Ha superato il tuo scettro, ha oltrepassato Cerbero, non ha temuto Eaco, e ora si aggira nell'Ade e si comporta da intrigante anche nelle questioni dell'aldilà. Oh, uomo che compie ogni cosa attraverso l'inganno, mi arrischio a non sdegnarmi più per il giudizio, non biasimo più gli Atridi: anch'essi sono stati vittime del tuo inganno: prima di strappare a me le armi, hai strappato loro la giustizia. Ma credo che indossi anche le armi e che porti in mano la spada per la quale mi conficcai un'altra spada nel petto. Perché agiti contro di me la spada? Perché dimostri ardimento tra i morti? Se hai braccia capaci di servirsi della spada, perché non hai osato affrontarmi dopo quel giudizio ingiusto e non hai brandito la spada finché ero vivo? Forse hai tramato anche questo contro di me, per far soffrire, ora che è privo del corpo, colui che in vita non sei riuscito a tormentare, e perché io ti veda nell'Ade rivestito delle mie armi, io che da vivo non sopportai, sulla terra, di guardarti.

Palamede! È qui Odisseo, il nostro nemico comune, è sceso illegittimamente tra i morti. Vendicati delle molte pietre che a causa sua l'esercito ti ha scagliato contro! Vai, mostra a Eaco l'inganno, chiama in tuo aiuto Minosse e Radamante, e forse, come un nuovo Tantalo, in cambio di quelle molte pietre riceverà un masso. Egli confonde e turba le leggi sotterranee, ormai porterà alla luce tutte le cose che sono sottoterra, renderà pubblico l'indicibile e farà agli dèi dell'oltretomba quello che Tantalo ha fatto agli dèi del cielo; temo che porti via anche Cerbero. Ha osato ciò che ha osato Tantalo, per questo abbia sul capo lo stesso peso di Tantalo; ha commesso gli stessi imbrogli di Sisifo, perciò sia incatenato accanto a Sisifo, sia un nuovo Sisifo per la pena come per l'astuzia. Ma capisco bene il suo ardire, riconosco i suoi inganni! Odisseo è figlio di Sisifo, è veramente figlio di Sisifo, e lo emula: si vergogna di essere secondo al padre negli inganni e secondo nel tendere trappole agli dèi del sottosuolo; come un figlio

segue le orme del padre, Odisseo segue quelle di Sisifo. Ade ha subito un affronto da entrambi, dal padre e dal figlio: respingendo dal cuore dell'antro l'anima del padre e accogliendo il figlio ancora provvisto del corpo; uno ha tramato inganni per la risalita, l'altro ha commesso empietà per la discesa. Eracle, egli oltraggia la tua impresa! Dopo Eracle, figlio di Zeus, Odisseo, figlio di Sisifo, oltrepassa Cerbero, porta con sé una spada come quello un tempo portò la clava, forse per colpire Plutone, se necessario.

Oh, me irrimediabilmente infelice! Quando presi la spada fui felice perché non avrei mai più rivisto Odisseo, ma non credevo avrei ricordato né la follia né le armi, infatti l'acqua del Lete fa dimenticare ogni cosa. Ora però soffro nuovamente al ricordo degli eventi passati e, anche da morto sono infelice: non sopporto di vedere il mio assassino, colui per cui ho piantato la spada nel mio petto, non sopporto la vista della mia armatura, il cui guerriero ho strappato all'oltraggio troiano quand'era caduto e per cui, morendo, sono stato vittima io stesso dell'oltraggio. Vagherò per i recessi dell'Ade: mi sia concesso – o Plutone, o Eaco, e dèi tutti sotterranei – che non mi ritornino mai più in mente le armi e la follia che mi prese per esse, che io non veda mai più Odisseo; o dovrò allontanarmi anche dall'Ade, come un tempo mi allontanai dalla terra, e scendere ancora da qui nel Tartaro.

Quali pronunciò Danae privata della verginità da Zeus trasformato in oro?

O padre Acrisio, bronzea stanza virginale e prudenza di vergine, non accorrete in mia difesa? L'oro mi domina, l'oro mi strappa la verginità, l'oro mi fa violenza. Oh, oro che insidia la bellezza, oro che ama le vergini! Non affidate più il vostro corpo all'oro per adornarvi, o vergini, l'oro avvampò quando all'inizio scorse giù dal soffitto, e ora si sparge intorno al mio seno come un amante, caldo: ormai godo dell'aurea Afrodite. Ma da dove ha estratto, lei, quest'oro? Dalla vicina Micene ricca d'oro? O mi ha portato quest'oro dal fiume Pattolo dai vortici d'oro? Ma quest'oro non è terreno, non è mortale, è stato versato goccia a goccia dal cielo. Ma queste non sono la nascita di Atena, l'altare senza fuoco e l'intera città di Rodi che esulta per Atena. È d'oro anche il pavimento degli dèi, ma quest'oro è più lucente anche di quello: quale esperto orefice lo ha lavorato?

Credo che l'oro sia Zeus e che Eros l'abbia molto infiammato: invano, padre, hai celato la figlia, invano ne hai nascosto la bellezza nel bronzo come la porpora in una conchiglia, invano hai posto il bronzo come un muro di pietra davanti al mio roseto. Il bronzo non è inflessibile, si è piegato e ammorbidito di fronte all'oro, gli ha permesso di entrare, non lo ha respinto. Quando tu hai trasformato il bronzo in talamo, Eros ha plasmato Zeus in forma di oro: il bronzo ha nascosto nell'ombra tua figlia come una nuvola copre la luna, ma Zeus ha preparato da tempo l'incontro. Il sole squarcia tutto ciò che impedisce la vista, Eros è divampato in Zeus, ha acceso tutte le fornaci del desiderio: il fuoco ha incendiato le mie guance, e con il rossore di una fanciulla mortale ha bruciato il più potente degli dèi, lo ha ridotto completamente in cenere con il fuoco d'amore; con il fuoco insopportabile abbatté anche i Titani. Ed egli si è infiammato come una fiaccola ed è diventato oro lucente, come nella notte il fuoco che arde illumina il bronzo e come la sera manda lampi nel cielo blu attraverso il bronzo.

O Zeus, sommo tra gli dèi e giocattolo di Eros, che governi su tutti gli uomini e vinci le vergini, un tempo Eros ti fece volare come un uccello e ti persuase a cantare come un cigno, un tempo armò i tuoi piedi con gli zoccoli come ad un bue e ti costrinse a mugghiare come un toro, e ora ti ha reso color dell'oro e ti ha offerto come dono nuziale. Mi inchino a te in quanto dio, ti desidero come oro, ti abbraccio come amante. Possa nascere da me una stirpe luminosa, e mio figlio governi gli uomini come Zeus domina gli dèi e l'oro i metalli.

Quali parole pronunciò Zeus vedendo Io trasformata in giovenca?

Accuserò Afrodite e le sue armi o biasimerò Era e la sua gelosia? Mi colpisce infatti la figlia Afrodite, e la moglie Era mi proibisce il rimedio: una mi infiamma con il fuoco di Eros, l'altra nega la fonte all'assetato; una mi ha disteso davanti la bellezza come un prato, l'altra non mi concede di cogliere quella bellezza come un frutto; la grazia di Afrodite le brilla sulle labbra come una rosa che spunta dal bocciolo, ma Era brandisce la sua greve gelosia come un pungolo. Ahimè, amante sventurato e misero, colpito dalla figlia e ostacolato dalla moglie!

Eros, mio figlio, si diverte, e io da padre accetto i suoi scherzi: tende l'arco e minaccia di colpirmi, e io mi rallegro per le frecce, cedo – non so perché – all'arciere sorridente, mi ferisce con l'arco, mi lusinga sorridendo. Quante volte ha puntato contro i miei occhi le frecce! E prima le immerge tutte nel desiderio, non ne scaglia con l'arco nessuna che prima non sia stata avvelenata, non minaccia nulla di cui si vanti invano. Scherzando, una volta afferrai le sue ali e quello, divertito, sorrise leggermente, e subito io, suo padre, divenni alato, e non mi vergognai di emettere i versi dei cigni, ed Eros non mi lasciò andare prima di aver conquistato l'amata con canti di Zefiro e intonato inni ad Amore. Un tempo ancora muggii come un bue per colpa del piccolo Eros: lui mi scherniva e chiamava pungoli da buoi i miei canti; minacciò quasi di sacrificarmi, e mi toccò con la fiaccola come il fuoco di un altare. Eros può vantarsi con tutte le stirpi: deride i mortali e si pone al di sopra degli dèi, infiamma anche i pesci nel vasto mare, e raggiunge nell'aria le mandrie del cielo: non esiste nulla che non diventi un giocattolo di Eros. Non pianta la vite, ma sa come procurare l'ebbrezza; non coltiva il grappolo, ma causa bagordi estremi: Eros spreme il cuore a poco a poco come un grappolo, lentamente torchia le viscere, e chiunque beva dalla sua coppa e diventi folle, il vino sa come ubriacarlo, e Dioniso sa come farlo baccheggiare. Dioniso è fratello di Eros, ma minore, come un comandante in seconda, versa tutte le sue coppe sul fuoco e attizza il fuoco d'amore, e quando qualcuno si riduce in cenere per quel doppio fuoco, inneggia al grande generale Eros; è venerato anche Dioniso, ma come alleato di Afrodite, come scudiero delle grazie e servo di Eros. Entrambi combattono, e i loro eserciti sono cori di donne, ma Dioniso conquista gli Indiani, costringe Tebe ai riti bacchici, attacca i Tirreni, Eros invece combatte contro gli dèi, si schiera contro i mortali, vola fino al cielo, e il cielo non riesce a contenere i suoi trionfi. Attraversa la terra, e dopo aver legato insieme tutte le cose, le muove e le guida con lo sguardo. Eros, non poche volte, asservì anche il fratello Dioniso: un tempo tinse di desiderio le guance di Arianna, e Bacco accolse la freccia e si inchinò davanti al fratello Eros, e divenne prigioniero di una fanciulla.

E quel ragazzino si comporta in modo insolente anche con Afrodite, non ha pietà del fratello e non ha rispetto del padre. Da Argo ha fatto balenare fino a me la bellezza di Io, e il mio animo ha subito iniziato a consumarsi. Ma chi ha coperto la porpora con

la conchiglia? Chi ha nascosto la perla nel guscio? Ohimè, Era è di nuovo ingelosita, e di nuovo come amante mi guarda di sbieco; ha trasformato la mia amata in vacca, e di nuovo mi pone davanti agli occhi un'immagine tanto odiosa. Ma tu, nobile giovenca e bella fanciulla, condividi con Zeus la sorte e l'aspetto, e vinci muggendo insieme a Zeus; rendi felice ancora di più il tuo amante, che ha mutato il suo aspetto in toro, così che Eros spingesse entrambi sotto un giogo solo. Un pungolo ha colpito la mia giovenca, e hai percorso molta terraferma, non hai attraversato pochi flutti; il pungolo ha colpito anche me, il più grande tra gli dèi, e sono diventato un toro mugghiante. Sono volato giù dal cielo, ho attraversato la terra, mi sono immerso nel mare, e una fanciulla mortale ha cavalcato il dorso di Zeus. Io ti ammiro per i tuoi occhi bovini, e ti amo come la luna: in che cerchio si incurva il tuo corno! E forse una nube oscurerà il tuo bell'aspetto, ma io ti restituirò la bellezza come il sole restituisce la luce. Hai l'aspetto di una giovenca, e questo animale è ovunque offerta sacra consacrata agli dèi, immolata sull'altare. Tu invece sarai incoronata dagli Amori, le Grazie porteranno per te i canestri, Afrodite officierà la cerimonia e Zeus offrirà il banchetto, facendo da testimone per i buoni auspici.

Il bovaro è abile, e ti sorveglia con molti occhi, ma Ermes è scaltro nel furto, e vanta un'astuzia superiore a quei molti occhi; ha uno scettro che non solo strega gli occhi degli uomini, ma fa anche addormentare un pastore onniveggente. Così io mi vendicherò su Era per il suo affronto e stabilirò un pastore come giudice, così che da Alessandro ottenga il secondo premio per la bellezza. Perché ti ha assegnato un pastore che vede ogni cosa? Perché ti ha privato in questo modo della tua bellezza? Io escogiterò per te ciò che vuoi, così, una volta venuta meno la mia giovenca, comparirà un alveare di miele; bisogna infatti che tu ritorni alla tua forma umana, e che io veda e goda le grazie di Afrodite, e che conosca il dolce Eros.

Quali parole pronunciò Eracle diventato schiavo di Onfale?

Dopo la schiavitù al servizio di Euristeo, sono schiavo di una donna barbara, e il complotto di Afrodite ha rimpiazzato l'invidia di Era, sono definito dalla Grecia schiavo delle Moire, e ora Eros mi vende ai Lidi. O dèi! Quale fatica di tal sorta dovrò di nuovo compiere? Qual è questa guerra improvvisa? Ancora neonato, subito dopo la nascita ho sconfitto i serpenti, sono diventato più veloce di un cervo, mi hanno visto più ardimentoso di un leone, ma ora il vigore mi ha abbandonato, sono stato frenato nella velocità e, colpito da Afrodite, per poco non sono stato pietrificato. Quando Era mi osteggiava, Atena prese parte alla gara, Iolao corse in battaglia contro l'Idra, Teseo combatté con me la battaglia contro le Amazzoni. Ora però quale eroe, quale dio invocherò come alleato? È l'invincibile Eros il nemico invulnerabile.

Per l'alleanza avrò bisogno del padre, ed Eros rabbrivirà dinanzi al fulmine, ma lui ne accende un altro e spesso ha incendiato anche Zeus. Zeus lo sa, e, diventato proprietà di Demetra, il padre muggì, colpito dal pungolo, trascinando il giogo del figlio Eros. Forse mi verrà in aiuto l'arco di Apollo, ma Eros è un arciere migliore e ha mirato spesso agli occhi di Apollo. Forse mi soccorrerà il bronzeo Ares ma Eros indebolirà anche lui con il fuoco; Poseidone riverserà su di me fonti intere, ed estinguerà i carboni di Eros, ma lo stesso Poseidone lo conosce, e lo fece ardere in mezzo al mare quando, pur avendo un vasto petto, vi ricevette un braciere d'amore ancora maggiore. Verso dove mi volgerò? Dove fuggirò? Se volerò fino al cielo, verrò certamente colpito insieme agli dèi, se scenderò nel mare, ribollirà senza dubbio anche il mare. Ma opporrò resistenza sulla terra, non temerò l'arco, avrò fede nei dardi. Lui però si gloria dei bagliori della bellezza come fossero dardi, e porta un altro veleno: il desiderio. In quanto portatore di fuoco, lancia fulmini, colpisce come un arciere, in quanto alato arriva per primo in ogni luogo, Eros inflessibile, ovunque indomito. Invocherò l'amata Atena, indosserò l'elmo di Ade, e sfuggirò ai terribili occhi di Eros, ma neanche lo stesso Ade, pur essendo sottoterra e abitando nelle tenebre, gli sfuggì. Eros vince le aquile nell'acutezza della vista – nulla in confronto a lui è colui che vede tutto, poca cosa Linceo – di giorno scruta con gli occhi instancabili, e di notte dà la caccia ai fuggitivi con la sua fiaccola. Sono ferito al petto, mi consumo lentamente nel cuore, non sopporto il colpo, soffro il dardo. Chi preparerà un rimedio in grado di farmi dimenticare gli affanni? Chiamerò il fratello Bacco e, mescolando un cratere che placa il dolore, curerà la mia sofferenza, ma farà insorgere su di me fuoco nel fuoco, e Dioniso banchetterà con Eros, e mi ubriacherò di una doppia ebbrezza, al contempo invasato da Dioniso e reso folle da Eros, io, invano figlio di Zeus, invano trionfante.

Euristeo mi ordinò di portargli la cintura di una donna, e Teseo venne in mio aiuto, ora Onfale, una donna di Lidia, ha abbagliato, sola, il campione di Zeus con la sua bellezza, ha spezzato la clava, sviato il mio arco, portato via la pelle di leone, a tal punto infatti le donne sono per gli uomini reti da caccia che non lasciano scampo. E se c'è una

ragazza di bell'aspetto, pura, sottocomandante di Eros, anche Zeus vi si arrende e vi è condotto come suo prigioniero. Ho combattuto contro l'Idra, ho reinventato l'impresa con il fuoco e con la spada: Eros mi ha invidiato questa battaglia: si è conficcato con forza nella mia stessa testa, e qui ha distrutto, tagliato via, devastato, bruciato con la fiaccola, trafitto con i dardi i pensieri equilibrati, come fossero altre teste escrescenti. Ma, o padre Zeus e sorella protettrice Atena, io ho purificato tutta la terra; voi ora rendete pura la mia anima e concedetemi di rinsavire, e presto vincerò anche questa battaglia, piegherò Eros e di nuovo avrò fama di trionfatore.

Quali parole pronuncerebbe un navigante che vedesse Icaro volare verso il cielo e Dedalo sfiorare il mare con la punta delle ali?

O Zeus e Poseidone, che creatura è questa che vedo di nuovo? Al regno di quale dio appartiene? Racconterò che questo prodigio fa parte del regno di Zeus o che questa meraviglia appartiene a Poseidone e al mare? Vola come una creatura dell'aria, nuota come un animale marino, non si allontana dalle onde e si solleva nell'aria. Io stesso ho visto pesci alzarsi in volo e ho attribuito il prodigio agli dèi marini, ora però è difficile raccontare questo spettacolo incredibile. Sarebbe stato un pesce nell'aspetto, se non avesse trascinato, insieme alle ali, anche dei piedi; avrei detto di aver visto un uccello, se non avesse fatto intravedere anche un aspetto umano; lo avrei definito un essere umano, se non avesse slanciato in avanti le ali. Ha l'aspetto di un uomo, il nuoto di un pesce, il volo di un uccello. Che banchetto comune di nature è questo? Da dove deriva questo amalgama multiforme? Ho appreso che la natura dei Centauri è semiumana e semiequina, e me ne sono sorpreso già al solo ascolto, perché non ho visto l'oggetto di tanta meraviglia; ora invece sono sconvolto da ciò che vedo, e per lo sconcerto smetto di guardare. Come accoglierà l'udito qualcosa di inusitato a cui neanche la vista ha creduto? Questo è Eros, credo, e fa una spedizione contro lo stesso Poseidone, ma non ha l'arco teso, e non vedo la fiaccola. Qualcuno direbbe che si tratta di Hermes, il messaggero alato, l'araldo di Zeus, ma allora dove sono i sandali splendenti? Dov'è il bastone dorato, quel nuovo caduceo? Ma questo è Zeus, e si sta occupando del rapimento di Europa, e, molto infiammato dalla fiaccola del figlio Eros, scende dal cielo e vola a ridosso dell'acqua, però Eros dal cielo staccò dalla mandria il più grande tra gli dèi in forma di toro. Se fosse Perseo, impugnerebbe la falce; se fosse Bellerofonte avrebbe con sé un cavallo alato, ma questo, per così dire, non volerebbe con le ali a filo d'acqua. Se fosse Medea, sarebbe trasportata su un carro da draghi.

Ma chi è quest'altro che vola così in alto? La forma è la stessa, ma il volo non segue lo stesso corso. Se il primo lambisce le onde con l'estremità delle piume – qualcuno, vedendolo, potrebbe definirlo uno sparviero marino – quello invece vola oltre le nubi e più in alto delle seppie. Che cos'è questa gara di velocità? Che cos'è questa gara di corsa nel volo? Io, spettatore che non crede ai suoi occhi, ho visto in questo modo Hermes lottare contro Eros nelle pitture, e Zeus sorridere ai figli divertiti. La storia di Fineo ha dato forma alle Arpie, e ha dato ali per la battaglia ai figli di Borea; ma ora, vedendo ciò, presumo che non si tratti dei figli di Borea, dato che la sorte non mi ha concesso di vedere le Arpie. Non è che Prometeo, il prigioniero di Zeus, ha nuovamente osato creare un'altra stipe di uomini? O Zeus, o dèi! Dovrete difendere il cielo come un'acropoli, o presto sarete conquistati dagli uomini. È un ardimento che supera quello degli Aloadi: questa razza non ha bisogno di alture, le saranno sufficienti le sue stesse ali contro di voi e, se la loro stirpe prospererà nel numero, volerà fino al cielo, e Zeus sarà stretto in assedio.

Ahimè, questo tempo, padre di fenomeni portentosi! Ho sentito recentemente che a Creta Dedalo ha applicato la sua arte al bronzo, e ho appreso che un bue realizzato con il bronzo ha muggito, e che un toro, colpito dal pungolo di Amore grazie all'artificio, è divenuto folle come per una vera giovenca, e il bronzo si è fatto talamo per Pasifae. O Poseidone che dai protezione dall'impurità e dèi che tenete lontani i mali! Ma Dedalo mi è venuto in mente al momento giusto: questo è quel Dedalo straordinariamente abile che ha lavorato il bronzo con il martello cosicché anche il toro fosse reso folle da Eros. A causa sua il bronzo ha muggito, e a causa sua oggi gli uomini volano. Sta fuggendo da Minosse, ai cui danni escogitò le nozze illegittime di Pasifae, e la sua vendetta. Questo è Dedalo, terrestre per natura, che sfiora in volo il mare stesso, quello è Icaro, il figlio di Dedalo, che agita le ali in modo sfrenato, che gareggia anche con gli uccelli che volano sopra le nubi. Ma, o Dedalo sapiente tra gli stolti, sei sfuggito a Minosse e a questa pena, però il Sole che tutto osserva ti vede e, se anche volerai oltre i territori di Minosse, non sarà mai al di là di tutta la terra che questo grande dio sorveglia: egli ha visto la figlia nascondersi nel bronzo, si ricorda del toro, non ignora chi è l'artefice di quell'atto impuro. Dedalo ha fatto soffrire il Sole per la figlia, e il Sole punirà Dedalo attraverso suo figlio, quando metterà alla prova quel falso aquilotto che fissa il suo sguardo sui raggi. Icaro, figlio certo illegittimo di Dedalo, delude l'intelligenza del padre, affida la cera ai raggi e perde completamente le ali, colpito dal Sole. Che cosa farai sottoterra tu che sulla terra escogitavi ogni cosa, Dedalo? Nell'Ade troverai di nuovo Minosse, che osserva e giudica coloro che vivono negli inferi: ti riconoscerà come pronubo del toro e deciderà la tua pena. Così il Sole si vendicherà di te mentre sei ancora in vita, e poi, dopo la tua morte, ti attenderà Minosse.

Quali parole pronunciò il timoniere di Serse, incoronato e insieme ucciso?

Ahimè, io sono un marinaio e sono sfortunato in mare, come il giocattolo di una sorte inaudita. Mi respinge e mi tira a sé, mi colpisce e mi abbraccia, mi strappa dal mare e mi getta in mano al carnefice, mi onora con una corona e mi taglia la testa. Il lampo della spada cancella il luccichio delle rocce, la corona sorride di piacere, ghigna morte la spada: la mano del re mi onora, la mano del boia mi annienta. Quale Telchino mi schernisce in questo modo? Quale demone ha ordito questa tragedia contro di me ridendo? Chi ha preparato per me questa coppa, facendovi gocciolare un po' di miele e versandovi dentro tutto l'assenzio della morte? Chi ha intrecciato per me questa corona che splende di rose e versa sangue per le sue spine? Che barriera di rovi protende, di quali spine è irta! Questo è un prato di Ate, un intreccio delle Chere, un'offerta dei Telchini, una corona di Poseidone. Coronando in questo modo un bue, lo si pone sull'altare e lo si offre agli dèi salvatori: io sono forse una vittima sacrificale per le Erinni, e il boia è un sacerdote di demoni vendicatori?

Ho la sfortuna di avere un giudice fuori di sé, combatto un inatteso pancrazio con la sorte. O Serse infido in ogni cosa, tu che hai mutato il mare in terra e la terra in mare, e che ora stravolgi la sorte di un timoniere accorto e apri la via a eventi inaspettati, perché ammiri il migliore, se poi ti accingi a tagliargli le mani? Perché esalti il corridore se trami contro le sue gambe? Chi prova ammirazione per la lingua di un retore eppure medita di tagliargliela? Chi elogia un timoniere in quanto accorto e poi lo trascina alla spada del boia? Oh, re ancora più feroce del mare! Quello ha riconosciuto la mia abilità, non ha negato la mia saggezza nel navigare in modo sicuro. O mare e Poseidone protettore, e cori di Nereidi e dèi tutti del mare, considero questo come una vostra vendetta: voi mi avete tenuto in serbo per la spada del re, mi avete salvato in vista di questa sciagura. Perché ho salvato il vostro nemico? Perché ho dato prova della mia abilità a mio discapito? Egli frustò il mare, lo definì "un fiume aspro e salato", per questo ragionevolmente quello si infuriò; oltraggiò Poseidone pretendendo di governare anche il mare, per questo egli insorse con le sue onde contro di lui, cacciò le Nereidi dall'Athos, per questo giustamente scatenarono il mare contro di noi. Riuscì anche a inimicarsi gli dèi greci, e ad allontanarsi in malo modo dall'Ellade amata dagli dèi: un innumerevole esercito fu abbattuto, la superbia dei Persiani fu spezzata e il loro proposito fallì. Il re divenne un fuggiasco e fuggì con una sola nave, nascondendo la sua traversata e guardandosi dai greci, lui, il re che tutto muove, il grande, guida di migliaia di uomini.

O Zeus degli Elleni, o dèi liberatori, e Dike e Nemese! Il mare generò onde alte come montagne, Borea lo accompagnò con il flauto stridulo – si sarebbe potuto dire che intonava un grido di guerra – le corde scricchiarono, la nave oscillò. Ci attaccarono tutti gli dèi: Poseidone scosse il mare dal basso, Zeus dall'alto radunò le nubi; uno attaccò lo scafo da sotto come fosse una città, l'altro lanciò saette dal cielo. Quale

assedio era questo, e quale battaglia inevitabile? Gli dèi attaccavano, e il superbo Serse era colpito da ogni parte: era sciagurato per mare, non osava tornare a terra, si affrettava a fuggire dalla Grecia. E di nuovo si susseguirono le disgrazie: il rombo dei venti, il ruggito delle onde, la perdita dei satrapi, la fuga del re, la sventura di tutti i Persiani. Egli vide il pericolo, chiese quale fosse la soluzione alle avversità, apprese il modo in cui salvarsi: il disfarsi dei pesi e l'alleggerimento della nave; ma il carico erano gli uomini più nobili della Persia. A quel punto, si gettarono tutti in mare di loro spontanea volontà; io invece apparentemente conducevo lo scafo verso riva, mentre in realtà traghettavo me stesso verso l'Acheronte. Il re scese dalla nave, sbarcò a terra, e subito ebbe l'ardire di rimproverare al timoniere la sua previdenza: «Perché allora» disse «non hai salvato anche i satrapi? Dato che sei stato il salvatore del re, che tu sia incoronato come un re e che tu riceva onori e regali; dato che hai causato la perdita di un'intera schiera di satrapi, che tu paghi questa rovina con la tua stessa vita per mano mia. Io stabilisco per te una sorte ambigua, poiché tu non hai conservato per me pura la buona sorte.»

Che cosa dici, o re? Tu che devi gratitudine sguaini la spada, spaventi colui che ti ha liberato dalla paura del mare? Questa è la tua ricompensa per la salvezza, per me, il timoniere abile che ti ha salvato? Non mi chiamavi così poco fa, guardando le onde che infuriavano e il mare che ribolliva? Forse mi erigerai una stele e verserai libagioni abbondanti, ma che cosa farai scrivere sulla mia tomba? “Qui giace il salvatore del re e, caduto, Serse lo onora.” Aggiungi, re, anche per mano di chi cadde: come ricompensa dello stesso Serse – Apollo protettore, e dèi che tenete lontani i mali! – per mano di colui che da lui è stato salvato, che è ancora vivo, che non è morto e non ha fatto naufragio. «Perché allora non hai protetto anche i satrapi del re?» Mi parli della violenza del mare, dell'emergenza di quel momento, della minaccia delle onde e dell'assalto dei venti, dell'ostilità degli dèi e dell'ingiuria della sorte. Ma allora, credo, non loderesti neanche il vignaiolo, che non permette che rami sani muoiano insieme a quelli guasti, né ammireresti un eroe, se si ferisse in una qualche parte del corpo. Mardonio, sbrigati a sconfiggere la Grecia senza riportare ferite e senza perdite di Persiani, altrimenti non tarderai ad essere ucciso da Serse! Anche i più esperti seguaci di Asclepio procurano un maggior beneficio arrecando una piccola sofferenza iniziale; quelli cauterizzano le giunture delle gambe, per guarire la testa; e allo stesso modo ora per mano mia la Persia ha perduto i piedi e ha salvato la testa: ho tradito i satrapi e ho strappato il re alla tempesta e al naufragio.

Non confidate più nella terraferma, naviganti, non temete più le onde! Non siamo vittime del mare: siamo sventurati sulla terraferma. Chi è più disgraziato di noi, per cui anche la buona sorte è sospetta? Ora ho la ricompensa per il mio valore: le pietre preziose, la tiara, la corona, ma dall'altra parte incombe su di me la spada, presto danzerò le danze della morte, e metterò in scena l'ultimo atto. Quale dado cambiò faccia così rapidamente? Quale palla rotolò altrove tanto velocemente? Forse sarò per molti un racconto incredibile, forse anche coloro che vivono nell'Ade si stupiranno, e io racconterò tutto a quelli che me lo chiederanno: la sconfitta dei Persiani, l'audacia dei

Greci, la fuga dalla Grecia, il terrore del mare, la soluzione da me offerta in queste circostanze, la perdita dei Satrapi, la follia del re e la mia conseguente uccisione, e, soprattutto, la corona.

Quali parole avrebbe pronunciato Eros vedendo un taglialegna in procinto di tagliare Mirra ancora incinta di Adone?

Trattieni la scure, taglialegna, trattienila! Non affilare il ferro contro Mirra. Non è una quercia, creatura del montano Pan, da essere sottoposta al taglio dai taglialegna, non è un frassino, albero caro ad Ares, da intagliare col ferro perché combatta nuovamente nella punta della lancia; ma è una storia di Eros, una messa in scena di Afrodite, una bella ragazza che indossa la maschera di un albero: ha temuto la minaccia del padre ed ha assunto una forma insensibile. Perché sei più duro di Teia? Perché pretendi così la scure contro una delicata fanciulla? Risparmia le sacre leggi di Eros, onora Giacinto, non recidere Narciso: la natura li ha resi splendidi ed Eros li ha resi piante; onora Dafne la bella, dotata di virtù profetiche e sacra ad Apollo, frutto di Eros. Se vedrai un melo dai bei frutti, ricorda con Afrodite la mela d'oro, e meravigliati della bellezza della giovinezza, e inchinati ad Eros; se vedrai la palma assira, pensa che anche quella pianta non è insensibile ad Afrodite; così se invece vedi Mirra, si apra la tua mano, cada anche il ferro: la corteccia esterna è una piccola fortezza, ma all'interno fiorisce segreto un prato di grande bellezza. Io sono il sapiente Eros, e ho allestito un dramma amoroso, io sono Eros terribile e bello, giovane e antico insieme, colui che saetta e che sorride, perché ciò che è doloroso non sia privo di piacere, e ciò che è festoso non sia privo di tristezza. Con il vino ho innestato questa pianta, e come frutto darà un figlio del fuoco di Afrodite. La madre Afrodite berrà da questo cratere e dimenticherà le gioie di Ares: così io trionferò sulla madre, così muoverò guerra ad Ares.

Mirra era bella, e anche il padre era nobile, e non inferiore alla figlia, ma osservò le leggi della natura e non accettò le mie: non sapeva infatti, che Eros governa la natura, e che ogni stirpe discende da Eros. Zeus, infatti, è il padre degli uomini e degli dèi, ma io sono progenitore anche di Zeus, sono più antico di Crono e primigenio ancor più di Urano. Il cielo è stato assegnato dalla sorte a Zeus, il mare a Poseidone, e Ade governa ciò che è sotto la terra, ma io governo tutto ciò insieme, e sono riconosciuto come il dio che tutto domina, come dio alato che non lascia scampo, come arciere invincibile, come portatore di torce a cui nulla sfugge. In volo percorro ogni distanza, scaglio i miei dardi, e se qualcuno cerca di nascondersi nell'ombra, il mio fuoco è infaticabile e catturo il fuggitivo. Egli ignorava queste cose, pregava gli dèi della famiglia, preferiva lo Zeus dei padri, sorvegliava la figlia per la sua verginità, e non si curava di avere la bellezza nelle sue stanze; non guardava la ragazza come avrebbe fatto un amante, ma come un padre relegava la figlia al talamo. In queste circostanze, ho dato alla fanciulla Bacco come alleato e ho preso parte alla guerra con un duplice fuoco, perché la figlia ardesse nell'animo di desiderio per il padre, e il padre, pur essendo casto, impazzisse per la fanciulla a causa del vino. Siccome è giunta per me la fine della guerra, stabilisco che il trofeo sia la ragazza stessa e chiunque, vedendo Mirra in quella pianta, si ricorderà di questa battaglia e ne ammirerà il condottiero.

Quindi non temi di portar via il trofeo di un grande dio, villano? Non temi l'arco del dio amante dei racconti, tu che cerchi di abbattere una così bella storia dell'arciere? Commetti un'ingiustizia, Ares, essendo invidioso del bambino ancora prima del parto; sei ingiusto anche nei confronti della madre, sradicandone il figlio prima che esso germogli. Perché armi la mano di un taglialegna per un omicidio? Abatterai Adone, lo so bene, lo abatterai; ma dopo la sua nascita, quando, raggiunta l'adolescenza, diventerà l'amato di Afrodite; allora la gelosia ti corroderà al punto che la spina pungerà Afrodite e il sangue, stillando, tingerà di rosso la rosa. Bisogna infatti che tutto quello che nasce dagli dèi e dal sangue che scorre da essi sia ciò che c'è di più bello: tra gli dèi, Afrodite; tra gli esseri viventi, l'uomo; tra i fiori, la rosa. Allora ucciderai il tuo rivale in amore, difenderai l'amata e diventerai senza dubbio funesto per i mortali; ora però l'omicidio si ridurrebbe per te nel taglio di un albero, e priveresti te stesso della tua antica e amata fama, me di questo dramma grande e splendido, le Grazie del neonato, Afrodite del desiderio, la primavera della rosa, le Muse del racconto. Ma non ti è concesso di comandare le Moire e di mettere in fuga Eros, infatti bisogna che io lanci alla madre le mie frecce, perché lei veda quale figlio ha generato: per questo ho creato un albero da un essere umano e da un albero ora farò nascere un essere umano.

Quali parole pronunciò Adrasto quando i Tebani, vittoriosi, non permisero agli Argivi di dare sepoltura ai loro caduti?

Ahimè, esercito sventurato! Ahimè, spietate nozze! Noi Argivi soccombiamo ai Tebani: ai Tebani – o dèi! – che non sono veramente Greci ma stranieri della Fenicia. Giace Capaneo, gigante di Era, giace Tideo caro ad Atena, è caduto anche il resto dell'esercito e contiamo le porte dei nemici con i cadaveri dei migliori dei nostri: presso ognuna era in agguato un condottiero argivo, e presso ognuna ne cadde uno; tutta la pianura fiorisce di cadaveri, la città è piena di spoglie. I Tebani esultano su di noi, o Zeus, anche quando siamo già morti e, dopo averci strappato l'anima, negano ai nostri corpi anche la sepoltura. Dopo aver marciato contro di noi, marciano contro la natura, dopo essersi opposti a noi, si oppongono alle leggi comuni dei Greci e non risparmiano gli avversari caduti. Pur avendo corpi mortali, portano ancora un'ira immortale contro i morti; la guerra è terminata, ma i Tebani infuriano ancora contro gli Argivi, non rispettano gli dèi sotterranei, non fanno onore ai Greci, si scagliano contro chi non li attacca, puniscono chi non ha più percezione, assaltano ferocemente anche i morti.

Questo uso è barbaro, questa furia non è greca: forse non era un puro e semplice racconto che i Tebani nacquero da un drago, questa è la spiga di quel seme; odorano ancora di ferinità, hanno ancora il veleno iniettato nelle loro anime, e nei confronti dell'uomo imitano il drago loro progenitore, e gettano i corpi degli uomini alle belve loro sorelle. O Era, protettrice della città e divinità che sorveglia Argo, la tua città è caduta presso l'Ismeno, e la terra di Cadmo festeggia danzando nel tuo tempio: il tuo Zeus ci ha mosso guerra, si è ricordato dell'inganno di Semele e ha distrutto la tua città a Tebe, ha acceso in risposta il fuoco di un altro fulmine e ha distrutto tutto l'esercito. Ci ha devastato con il fuoco, con il ferro e con le pietre, e ora le nostre anime appartengono agli dèi inferi, le nostre armi ai Tebani, i nostri corpi alle bestie. A Tebe siamo stati colpiti dalla sventura, siamo caduti presso il Citerone. O città, scena vasta e ricca di disgrazie! O Citerone, bosco sacro delle Erinni, che genera ogni dramma! Tu hai diretto il mio spettacolo, presso di te il dio ha allestito la rappresentazione.

Arrivò ad Argo – non l'avesse mai fatto! – Polinice: colui che era infausto per nascita e abominevole nella morte arrivò esule, vagabondo, senza dimora; per questo onorai l'usanza dell'ospitalità e, ammirando il suo aspetto e compatendo la sua sorte, lo unii in matrimonio a mia figlia. Venne dall'Etolia anche Tideo, altro uomo dallo stesso conio tragico, e avendo patito le stesse sorti, diventò mio supplice per lo stesso motivo; allora acconsentii all'alleanza con entrambi, e li incoraggiai ad osare il ritorno nella loro terra. Forse, Pizia profetica, sei davvero un'indovina – ispirata da un demone, ministra di un dio potente, vera guardiana del tripode di Temi – perché mi predicesti che sarei diventato suocero di belve: di uno mostravi la sorte omicida, dell'altro prevedevi la ferocia che deriva dalla sua stirpe e il fratricidio durante la battaglia, quel trionfo amaro e maledetto, abominevole e ambiguo, che egli ottenne assurdamente mentre moriva e a

sua volta uccideva, sconfitto. Sarebbe stato meglio per me dare le mie figlie alle belve, infatti la rovina sarebbe ricaduta su di me solo, ora invece piango lacrime per me, per le sventure della mia casata e per quelle della città. Sono detto padre di figlie, ma di figlie dalle nozze funeste, sono detto suocero, ma non felicemente, sono detto condottiero, ma non saldo. E tuttavia volevo cose giuste, muovevo le armi per giuste ragioni: perché il fratello concedesse il potere anche a Polinice e perché non avesse nascita comune a lui per poi sottrargli l'eredità paterna e la dimora comune. Ho negoziato queste faccende con i Tebani, ho mandato un'ambasceria secondo l'usanza greca, ma dopo che quelli hanno rifiutato anche di darmi ascolto, allora anche io ho rinunciato ai discorsi e ho guardato ai fatti e, rimettendo tutto alla Giustizia e agli dèi, ho stabilito che fosse giudice della questione la spada. Ma forse Zeus, come sembra, non ha giudicato con attenzione e non ha amministrato con giustizia la bilancia di Dike, facendola pendere in favore dei Tebani.

Così è stato, e la pedina di Dike si è mossa in favore dei colpevoli, Zeus ha mosso l'egida, ha squarciato il cielo con i tuoni, affilato la sua grande arma, il fulmine, ha fatto roteare il fuoco e scagliato come dischi tutti gli uragani contro le nostre teste; ha chiamato in aiuto il figlio Ares, divinità amante del sangue, dio volubile. Sciagure di tal genere ha preparato per noi! Urano muggiva rimbombante e levava il grido di guerra prima ancora degli attacchi di Zeus, il più grande tra gli dèi soffiava il fuoco dell'ira e scagliava dal cielo tutto quel che era infuocato; e l'eroe di Era, il grande Capaneo, è stato colpito da Zeus a vendetta di Semele, come un altro Tifeo. Ares ha vibrato la spada e ha percossa la schiera della madre Era e il soldato di Atena, Tideo, con la testa spezzata a vendetta del serpente, fu steso a terra per mano di Ares. Zeus ha appiccato fuoco al fuoco e Ares ha fatto oscillare massi contro massi, uno addolorando la moglie per il suo abile comandante in nome dell'amata, l'altro privando la sorella di un nobile condottiero in nome della belva da lui adorata. E Poseidone non si è tenuto lontano dalla battaglia, ma combatteva anche lui insieme al fratello e muoveva il tridente contro di noi, e ha anteposto l'amore di Zeus per Semele alla sua passione per Amimone: ha deciso la sconfitta totale della città a lui cara per rallegrare il fratello profondamente adirato. E la terra ha scavato come delle fauci e ha spalancato una vasta gola, non perché ne scaturisse una fonte limpida e ricca di zampilli per la città molto assetata, simbolo del dolce Eros, ma perché un comandante argivo vi fosse inghiottito con le sue armi. Oh, quel solco malvagio! Non lo ha scavato un contadino, né lo ha rivoltato un bue, né un aratro ha scavato il suo solco, ma lo ha scavato Poseidone con il tridente e vi ha seppellito, al posto del seme, un sapiente indovino.

Oh, terra che hai generato soldati portentosamente e che di nuovo irrimediabilmente ne inghiotti! Oh, terra a causa della quale neanche gli dèi sono immuni ai mali! Dioniso era tebano ed era progenie divina, ma tuttavia non restò puro dal sangue consanguineo, perché scatenò come baccante la madre contro il figlio; Eracle era tebano, ma infuriò contro la sua famiglia e confermò il suo essere tebano proprio attaccando i figli con le sue stesse mani. Credo che Polinice completi questa rassegna e che, essendo entrato a far parte della mia famiglia, mi abbia trasmesso questa sorte.

Quali dèi abbiamo mosso contro noi stessi! Quali divinità abbiamo reso ostili a noi! Zeus ha impugnato il fulmine, Ares ha aguzzato il ferro, Poseidone ha sollevato la terra; ci era impossibile ogni cosa, sia che combattessimo sia che fuggissimo: un argivo ha preso coraggio e affrontato quei grandi pericoli, ma Urano ha ammorbidito con il fuoco il ferro della sua anima e lo ha volto in fuga; un altro è fuggito, non avendo il coraggio di combattere, ma è stata la terra stessa a fermarlo, e quella fossa era un'insidia profonda, una trappola che non lasciava via di scampo. L'indovino non sapeva che cosa avesse ai suoi piedi, Zeus infatti aveva offuscato le sue capacità profetiche. Forse anche allora si prendeva gioco di Era, dal momento che non solo Zeus non sapeva che cosa sarebbe accaduto a Tebe, ma non lo sapeva neanche il vate di Era, sprofondato per inconsapevolezza. E ha avuto una buona sorte in questa impresa, sprofondando nella terra con il suo corpo e sfuggendo alla ferocia dei Tebani! Oh, se Zeus avesse deciso questa sorte anche per tutti gli argivi caduti! Ora invece l'intero esercito è abbattuto sulla piana, e il sole vede cose che non avrebbe mai dovuto vedere.

Che cosa farò? Come affronterò queste circostanze? È terribile restare a guardare i familiari che giacciono insepolti, ed è impossibile ridestare nuovamente un esercito da Argo, e d'altra parte non posso convincere i Tebani. Andrò alla città di Atena, arriverò all'altare della Pietà, e verserò lacrime e persuaderò la divinità che è propizia agli umani. Gli Ateniesi combatteranno per me quei nemici che infuriano con impeto barbaro; coloro che riconoscono la Pietà come divinità combatteranno, da autoctoni, gli Sparti: quelli nati da Atena combatteranno quelli nati dal drago. Ora bisogna che io vada in quella terra, così essa dovrà prestare aiuto ai miei. Per il futuro – Era argiva e dèi di questa terra – crescano i figli di coloro che sono caduti, possa io vederli fiorenti e in armi, e possa io guidare nuovamente un esercito patrio contro Tebe. Che essi ci diano aiuto, e presto sazieremo con sangue domestico la terra nemica degli dèi, quella degli Sparti nati dal drago, e ne faremo per lungo tempo terra bruciata.

Quali parole pronunciò il flautista Ismenia, costretto da Alessandro ad accompagnare con il flauto l'assoggettamento dei Tebani?

O figlio di Filippo, quale argomento mi proponi? A quale degli dèi dedicherò il mio canto? Quale canto introduttivo intonerò? Loderò Tebe e farò risuonare Cadmo nei canti, ma Cadmo giace morto ed è cessato lo splendore dei tebani; chiamerò Bacco nobile comaste, ma questa è una festa crudele e sono i Macedoni a baccheggiare. Intonerò un peana ad Eracle glorioso, il nostro eroe, nato da Zeus e Alcmena, originario di Tebe, ma è impossibile che ora questo grande eroe porti aiuto a Tebe. Ahimè, tempi antichi e felici della città, ora invece, di un terreno doloroso e nefasto! Ahimè, tempi antichi in cui ero un cittadino felice, mentre ora sono un flautista senza patria! È caduta la città che ha nutrito me, il flautista, e Alessandro mi costringe ad accompagnare col flauto i nemici che ottengono auspici favorevoli e a incoronare gente maledetta, perché io rimanga a metà tra i due eserciti e mi trovi in difficoltà. Amo infelicemente la città che mi ha generato e lamento le sue sofferenze, ma d'altra parte il Macedone sguaina contro di me la spada e mi costringe a innalzare inni a fatti empî. Vedo deserto quell'amato teatro che ero solito frequentare e appresto coi canti un'intera tragedia, ma il Macedone mi costringe al contrario a cantare in un'altra barbara maniera, e governa, oltre alla città, anche il mio *aulos*. Mi trovo a metà tra il barbaro che prospera e la città che versa in disgrazia: la patria mi spinge al lamento, il nemico mi costringe a cantare la sua gioia. Quale corridore fece mai mostra delle sue gambe in uno stadio crollato? Quale oratore mosse mai la sua lingua da una tribuna abbattuta, se non al lamento? Io sono un flautista, e l'amata città dell'Ellade, Tebe, mi allevò per i flauti: spesso le ho dato gloria nei giochi panellenici, spesso l'ho chiamata occhio della Grecia, ma ora questa bella pupilla della Grecia è estirpata, e bisogna che io lusinghi i barbari che hanno distrutto la città cara agli dèi, i nemici comuni dei Greci, provenienti da Pella, dalla Macedonia. O dèi, canterò una tale palinodia? Come accompagnerò con il flauto le offerte sacrificali ai barbari? Come intonerò il canto a Zeus trionfatore? Tebe intera è stata conquistata non dagli Argivi caduti sulla piana di Cadmo, né dagli Spartani, sbaragliati dall'arguzia dei Tebani, ma dal figlio di Filippo, da un ragazzino della Macedonia. Ora Tersicore – Musa amante del flauto e figlia divina di Zeus elleno e amante dei Greci – non si ergerà certo come protettrice dei miei flauti, ma saranno le Erinni e qualche demone malvagio dei Macedoni a danzare al suono dei flauti; anche Atena ne detesterà il canto e, abbandonati a terra i flauti, non si curerà affatto di accompagnarmi con un canto. Anche Ares piangerà i miei flauti: forse anche lui è stato costretto alla rovina dei Tebani dalle Moire, come da voi, o Macedoni, vi sono obbligato io; e anche Afrodite, madre divina di Armonia, lamenterà i flauti e infonderà nei miei canti ogni dissonanza: così io canterò con freddezza, e voi sacrifierete ingloriosamente.

Sono caduti i Tebani, figli di Armonia, discendenti di Ares; sono caduti i figli della terra, i figli del drago, seguaci cari ad Ares: la spada macedone ha mietuto gli Sparti, la spiga dall'elmo dorato, stirpe soggetta ad Ares, che ha appreso da se stessa la guerra e che ha avuto le sue armi prima della nascita. Forse di nuovo Ares piangerà al cospetto del padre Zeus non la morte di un unico figlio ma quella di tutti i nati da Armonia, la totale sconfitta degli Sparti: allora anche il Citerone, luogo fertile anche di disgrazie, resterà in silenzio, e la città di Cadmo ascolterà; non quella trionfatrice sugli Argivi, ma quella devastata dai Macedoni: bosco sacro delle Erinni, prato di Ate, cimitero comune, terribile rovina di guerra. Coi che conserva il ritmo nelle corde di Anfione, la città dalle sette porte, o Zeus, o dèi, è stata abbattuta, i motivi di orgoglio dei Tebani sono stati rovesciati. Il giovane macedone ha seminato la terra figlia di Dioniso e di Semele, non perché di nuovo ne scaturissero gli Sparti, ma perché non rimanesse traccia della città. Altro è questo frutto della ferocia macedone che, trasformando la città in un campo, ne ha irrigato la terra con il sangue autoctono; altro è questo fiume, che si ingrossò della nube dei soldati macedoni perché si opponesse, nel dissodare, a Cadmo e lottasse con i cadaveri contro le acque dell'Ismeno. Alessandro ha ordinato a Ismenia di dedicare alla città caduta danze accompagnate dai flauti, perché, anche caduta, la città resti sotto l'insegna dei flauti, e perché un canto di replica risuoni in rimando ai canti dei fondatori.

O barbaro macedone, tu non appartieni alla stirpe che discende da Eracle, invano vantati l'eroe come consanguineo, altrimenti non avresti ridotto in ceneri la città di Eracle. O imiti forse Eracle anche nel furore e uccidi, come lui, il sangue del tuo sangue? Ma Eracle in quel momento non era il trionfatore, non era colui che libera dai mali, al contrario la sua mente era inferma e, preso dal furore, non riconobbe chi aveva di più caro. Smettila di calpestare Tebe, ormai caduta: hai privato le mura dei loro ornamenti, hai distrutto le case, abbattuto gli altari, demolito i recinti sacri, spogliato le statue delle offerte votive, hai lottato perché della città rimanesse soltanto la leggenda. Perché costringi anche un flautista disgraziato a prendersi gioco della città che lo ha cresciuto? Mi chiamo Ismenia dall'Ismeno, sono cittadino di Tebe e di questo luogo ho anche il nome. Non privarmi anche del mio nome, no, per gli dèi! No, per Eracle, che vantati essere il capostipite della tua stirpe. Concedi al grande eroe questa piccola grazia: che il flautista non rinneghi il suo nome con le sue azioni; hai concesso la grazia alla casa del poeta e delle Muse, e questo dopo aver dato alle fiamme tutto il resto della città: ora concedi qualcosa anche ad Apollo, che conduce le Muse, e permetti che il flautista non sia invisibile alle Muse e non commetta un'ingiustizia contro la città sua nutrice. O terra cara agli dèi, o regioni anticamente appartenenti alle Grazie, o antichi recinti sacri delle Muse, o tu che finora sei stata una città, *madre mia, Tebe dall'aureo scudo, porrò il tuo bene oltre gli ostacoli* e oltre la ferocia dei Macedoni, così imiterò Pindaro e canterò le tue sorti attuali in modo consona e luttuoso.

Quali parole pronunciò Pasifae innamorata del toro?

Quando lo vidi, o dèi, quanto ne fui colpita nell'animo! Mi balenò alla vista un bue bellissimo, un toro bello come una statua, del tutto affascinante e del tutto amabile – si potrebbe dire amabile come Pluto – con il sorriso adorabile di Afrodite e lo sguardo lucente di Eros: a tal punto stillava dagli occhi un grande desiderio d'amore. Non infuria come una bestia, non ha lo sguardo insidioso come un toro, ma come un giovane iniziato alle Grazie e ad Afrodite, e nel suo volto splende la bellezza, nel suo sguardo, la dolcezza. Fiorisce in bellezza e non è inconsapevole di essere bello e, incurvando leggermente il collo, si pavoneggia fiero e spesso si aggira saltando nella foresta, procedendo secondo il ritmo e danzando a tempo. Forse Zeus plasmò proprio un tale toro all'inizio dei tempi, quando Prometeo plasmò l'uomo, o forse Zeus stesso divenne questo toro quando rapì Europa, tanto questo bue porta in sé uno splendore divino. Se osservo il suo aspetto solare, credo che sia uno dei buoi del Sole e lo ammiro, se osservo il bagliore dei suoi occhi, mi convinco che sia la costellazione del cielo. Vedo anche con quanta precisione il suo corno si arcua, quale raffigurazione precisa è di Selene che si incurva, e predico che sia aggiogato al carro di Selene, e forse lui solo, tra tutti i compagni di giogo, opponendo resistenza alle redini vaga nelle nostre regioni terrestri, sfoggia la sua bellezza e mostra il suo vigore: e così azzoppa il tiro a quattro della dea, e anche per questo lei appare pigramente e tramonta ancora più lentamente. Endimione e gli scherzi di Selene? Sono un altro discorso, una storia nata dall'ignoranza. Questo toro è un dio, tra i buoi, e, credo, gli Egizi lo chiamano Api e lo onorano, e ora fa visita a noi per rivelare come anche la nostra terra sia sterile.

Ma vieni da me, tu, il più bello tra tutti i tori! Vieni da me e unisciti all'innamorata, e diventa amante di un essere umano. Sopporterò il mugugno amoroso, ma rispondi alle mie voci; se piangerò, persuadimi con un tenero balzo, se vorrò essere abbracciata, rechina appena la testa, e quello sia per te il segnale convenuto del bacio. Hai per bocca un alveare, da vivo, e questo è un tuo tratto straordinario, perché solitamente si genera lo sciame dopo la morte. Io ti darò cibo in abbondanza, e balzerai senza giogo e gioirai libero; ti farò dono di un grande gregge, e tu regnerai su tutti i tori dell'isola come Minosse tra gli uomini: ogni tempo sarà per te il momento in cui si liberano i buoi, se solo tireremo entrambi lo stesso giogo. Non mi vergogno di questa brama perché rivolta verso un'altra specie: anche Europa amò un bue, e un'altra donna ancora un cavallo, e la circostanza era la stessa: l'amato era per entrambe appartenente ad un'altra specie, anche se un bue nascondeva il più grande tra gli dèi, e il cavallo celava Poseidone, signore di cavalli; ma gli dèi si tolsero la maschera al momento dell'amplesso, così sia Zeus che Poseidone vennero riconosciuti dalle ragazze. Forse, anche ora uno degli dèi allestisce, nel toro, una recita amorosa, e il baldacchino nuziale rivelerà la finzione e renderà noto l'amato.

Ma perché parlo invano di queste cose? Perché mi sono ingannata? Un toro non vuole soggiacere al giogo con una donna: anche se Eros lo costringerà, combatterà strenuamente contro il giogo, vi si sottrarrà e fuggirà via. Accuso Eros: perché ha condotto al pascolo costei contro di me? Incolpo anche Afrodite: perché ha predisposto per me come sposo un bue con ben altro giogo? Sono offesa anche dalle Grazie, perché sono state così munifiche con un animale privo di parola, e biasimo anche la parola stessa, perché non sa essere seducente nei confronti di un toro. Perché quindi portare monili d'oro, se il toro non riconosce l'aurea Afrodite? Perché allora ragionare sulla bellezza e indossare vesti di porpora, se il toro non sa onorare la porpora e non desidera la bellezza di una donna? Sono invidiosa della mucca, perché anche se priva della bellezza artificiosa e dell'abbigliamento variopinto, ha avuto la fortuna di avere un amante tanto bello! Quella si rallegra quando lui le gira intorno e, quando si avvicina, fa la ritrosa: oh, se fossi una giovenca e fossi per questo toro compagna di giogo e di pascolo! Ora invece mi trovo a metà tra Afrodite e la natura: l'una mi costringe ad andare incontro al toro, l'altra invece non mi ci lascia andare; questa mi spinge verso la brama per ciò che è diverso da me, e mi governa; l'altra allontana e trascina via con violenza ancor maggiore ciò che Eros mi dona: la natura non vuole ed Eros non tollera che la natura vinca.

Ma chi mi procurerà sembianze bovine perché io possa raggirare il toro con l'apparenza? O forse muterò il mio aspetto in quello bovino? Era mi concederà questa grazia, e Dedalo quell'altra: la dea trasformò in mucca la figlia di Inaco, egli invece lavorò non poco il bronzo con il martello per ingannare la vista. Sì, Era che sei la più amata tra gli dèi, quello che anticamente hai fatto per invidia di Io, concedilo anche a me, impietosita dalla mia sofferenza: così gli uomini ti onoreranno come giogo e come protettrice delle nozze anche tra i tori. E se dunque – ma avvicinati a me, Dedalo! – questo mai accadrà, mostra l'ingegno versatile della tua arte, diventa artefice scaltro anche del toro come del bronzo; diventa alleato di Afrodite e seguace di Eros cesellando una vacca: procurale ovunque rassomiglianza con precisione, e forse affascinerai e catturerai il toro che è per me irraggiungibile, l'amato che non ama. Quello che seguirà, riguarderà me ed Eros.

Quali parole pronunciarebbe un giardiniere che, curando il suo giardino avesse trapiantato anche un cipresso sperando che desse frutto, una volta venute meno le sue speranze?

Ahimè, le molte e vane speranze di cui sono diventato schiavo! Ahimè, quelle tante fatiche intempestive che ho affrontato! Ho coltivato lo stesso giardino di Alcinoò, e nel mio vivaio c'erano piante, alberi e fiori, e le Grazie correvano leggere tra le piante e danzavano tra i fiori, e soprattutto vi era Ermete che porta guadagno, che ricompensava le fatiche del giardiniere. Lì nel prato c'era un melo dai molti frutti – Omero, vedendolo, lo avrebbe definito un melo dagli splendidi frutti – ed esso rapiva il mio sguardo, perché il melo era bello, di bell'aspetto, dolce da guardare, dolce da mangiare, dolce da annusare. Emanava grazia ed era davvero amabile, e avrebbe reso ricco il giardiniere, poiché era molto ricercato e acquistato. Si sarebbe detto, vedendolo, di vedere il melo disegnato in un dipinto e che tra i rami fossero raffigurati gli Amori intenti a raccogliere le mele e a giocare: quel melo era tanto bello da avere come raccoglitori dei suoi frutti gli Amori. Vedendo quel melo, avresti visto anche Paride giudice e le dee che gareggiano in bellezza, e il pomo donato ad Afrodite e ricambiato con una generosa ricompensa offerta al giudice della gara. Intorno al giardino c'erano fichi dai dolci frutti, che avevano frutti di miele: infatti il fico, spaccatosi, stillava miele e quasi sorrideva a chi lo guardava: un tale, comprando frutti, vide il fico, lo comprò e definì beata la mia buona sorte di coltivatore. Nel mio giardino coltivavo anche il pesco, e il suo frutto era lanuginoso e arrossiva su tutta una guancia come una fanciulla, rimanendo in parte giallino. Se era precoce rispetto alla stagione del raccolto e arrivava primo tra i frutti, il suo frutto era ricercato e ricompensava non poco l'agricoltore; e se maturava, tardivo, dopo l'estate, lo vendevo per denaro e ricambiavo le mie fatiche con un lauto compenso. Fioriva la rosa e con essa, oltre che del guadagno, godevo della sua vista e del suo profumo; e non gettavo sudore invano, se lo versavo per quei gigli, per le viole, per la vite rampicante e per il narciso; se coltivavo la malva o curavo l'asfodelo, oppure la lattuga o anche qualcosa di meno pregiato, versavo il mio sudore per poi riscuotere denaro. Avevo una zappa e scavavo canali e, dando acqua alle piante, ricevevo in cambio auree ricompense, tanto che sembrava che avessi trasferito il Pattolo nel mio giardino, perché le mie fatiche erano le più redditizie.

Ma poiché il nostro sguardo gusta molte cose e la volontà, avida, ricerca ciò che non c'è e considera ciò che desidera migliore di ciò che ha, vidi anche un cipresso rigoglioso e lo trapiantai nel mio frutteto e, portando l'acqua in un canale, la trasferii vicino al cipresso. Trapiantato l'albero presso lo sbocco dell'acqua, sistemai della terra sulla pianta, vi misi intorno dei paletti e li cinsi con dei giunchi; mi presi cura della pianta, della sua protezione, dell'acqua e della terra, dedicando a quel cipresso ogni mio sguardo, tutto il mio cuore e tutta la mia anima, antepoendo speranze vane a ciò che già avevo. Zefiro dolce soffiava appena in primavera, e il cipresso sembrava essere

indolente come una fanciulla agitata da Eros: osservavo la crescita della pianta, restando a bocca aperta e guardandolo intensamente: io, il giardiniere, ne ero innamorato; io, il coltivatore, ero prigioniero della pianta. Venne il tempo della primavera e le piante ne furono risvegliate, e fiorì anche il cipresso; la primavera trascorse e mutò i fiori in frutti e il resto delle piante diede frutto, ma il cipresso perse i suoi fiori. Venne l'autunno, le piante perdevano le foglie e gettavano ogni ornamento, e recidevano il ricciolo delle fronde come da una chioma, ma il cipresso prosperava frondoso in mezzo al prato, immutato. Quand'è primavera, il cipresso fiorisce, quando è estate, è rigoglioso; d'inverno le piante declinano e quasi muoiono, colpite nell'anima, ma il cipresso è ancora cipresso e dipinge tutta la primavera con le sue foglie e con gli altri germogli. Mi rallegravo, vedendo l'albero, scrutavo quella pianta dall'alta chioma, la osservavo puntare verso il cielo e attendevo il frutto degno di tanta grazia.

Quelle erano speranze vuote, erano sogni avversi! E ora, secondo il proverbio, trovo in cenere i miei tesori e raccolgo le mie lacrime come frutto delle mie fatiche per il cipresso e, non avendo onorato la lungimiranza di Prometeo, sono simile a Epimeteo. Tutta l'acqua è stata bevuta dal cipresso, le altre piante sono state prosciugate dalla sete e sono quasi guastate, e accusano di ingiustizia il giardiniere, perché non le ha coltivate a causa di quel cipresso sterile. Mi sono fatto ingannare dall'essere rigoglioso della pianta, sono stato raggirato dal suo aspetto ben ordinato, ho messo in serbo speranze vane per il suo essere così dritto, e ora, pur avendo rallegrato i miei occhi, ho sprecato tutto. Se io, il giardiniere, ritroverò il senno una volta punto, come il più sprovveduto dei pescatori, convoglierò l'acqua sugli ortaggi, mi prenderò cura delle piante, ripulirò i canali, reciderò le parti malate degli alberi, dirò addio al cipresso e ai suoi indugi. E se mi mostrerà il suo essere ritto, il suo essere ben ordinato, gli opporrò in risposta il suo non portar frutto, dicendo, con una massima adeguata, che *stimo di nessun valore l'uomo che si infiammi per speranze vane.*

Quali parole pronunciò la ragazza di Edessa ingannata dal Goto?

Così allora una lingua bugiarda è ciò che di più persuasivo esista, e l'animo barbaro è ciò che ci sia di più tirannico! Queste cose mi sottrassero la verginità, mi spogliarono della mia verginità. La mia città natale non versava in una buona situazione e il pericolo incombeva sulle nostre teste: un popolo intero circondava Edessa, fremendo di poterla barbaramente ridurre in schiavitù, di passarla a fil di spada e di privarla della libertà. Ma era giunta una compagine alleata sufficiente, schierata in opposizione all'assalto: se fosse interamente spergiura, assolutamente barbara e sfrenata, io non lo so – per questa schiavitù a cui sono stata condannata e per la mia libertà che è andata distrutta! – ma il Goto che si aggirava con piede protervo nella mia casa era barbaro nell'animo, spergiuro nella parola e, soprattutto, sfrenato. Vide che ero una ragazza che rimaneva in casa secondo l'uso virginale, e che ero vergine in tutto: nel pudore, nell'assennatezza e nell'atteggiamento. Ma quello mi vide e gli si liquefecero gli occhi e tutto il suo cuore si incendiò d'amore; io invece certo non sapevo di essere in pericolo a causa del mio stesso viso ignoravo che la disgrazia fosse in agguato nella mia bellezza.

Per prima cosa, si avvalse di Eros come alleato e, avendo una lingua capace di condurre città alla rovina, scese in campo contro la continenza stessa, con l'intenzione di stringere d'assedio l'acropoli della mia verginità e di combattere contro la castità stessa; siccome dopo vari tentativi non tardò a capire che questi espedienti erano insufficienti a far crollare le torri della mia castità, si rivolse a mia madre, indossando una pelle di volpe e disponendo le sue parole in tutt'altro atteggiamento. Lodò il matrimonio e recitò la parte del futuro sposo, e si comportò con mia madre in modo del tutto servizievole, sia nella parola che nei comportamenti, e chiese me, la figlia, in sposa, ma secondo le norme, memore della legge proprio lui che verso la legge era del tutto empio. Poiché non riuscì a convincere la madre – che amava sua figlia ed era turbata soprattutto dal fatto che lui fosse così precipitoso sul matrimonio, e che chiedeva se mai fosse stato sposato in precedenza – egli, a tal punto incitato dagli Amori ed esaltato da tutti i venti del desiderio, chiamò come testimone Dio, Dike e quegli stessi martiri che in Edessa avevano sofferto per Cristo e che ora indossano la corona della fede. La madre – in ogni caso che cos'altro avrebbe potuto fare una madre, pur preoccupata per sua figlia? – credette ai giuramenti di lui, che non giurava il vero, e fu persuasa dai discorsi di lui che, irragionevolmente, non teneva in alcun conto Dio stesso, e mi diede in sposa all'empio Goto.

Fino a quando la patria fu in una situazione burrascosa, le cose a casa mia procedettero tranquille, fino a quando Edessa fu sconvolta, i miei rapporti con quell'uomo rimasero privi di turbamenti, finché il contingente alleato rimase in città, il nostro amore si mantenne puro, e il Goto era un uomo davvero affettuoso ed era per me tutto quello che un buon marito è per una donna. Ma quando la tempesta in città ebbe

fine e le onde si acquietarono, la burrasca si sollevò proprio contro di me, e il mare delle disgrazie infuriò, e si susseguirono le ondate delle tribolazioni: io passai dalla libertà alla schiavitù, divenni serva anziché sposa e prigioniera anziché padrona. Ahimè, questo amaro rivolgimento che subii invano! Ahimè queste nozze amare! Ahimè, questo patto infelice! Non sapevi, madre, di aver firmato un contratto di vendita invece di un patto matrimoniale, non sapevi di aver ricevuto denaro per la schiavitù di tua figlia invece di darla in sposa, non sapevi, intonando l'epitalamio, di recitare tragicamente un commiato. Il Goto non mi è marito, ma padrone, e giace alla luce del sole con la padrona; io invece sono condotta come schiava, e io che ero prima libera e padrona ora sono una serva. Ahimè, la mia disgrazia! Ahimè, la tua avventatezza! Ahimè quel mio errore riguardo a quell'uomo! Ahimè, il raggio che ti ha ingannata!

Si gonfiava il mio ventre, e insieme ad esso si gonfiava l'invidia della mia padrona; fioriva la bellezza sul mio viso, se mai non avvizziva tutta per le disgrazie, e nello sguardo della padrona appariva la ferocia; un po' di rossore si depositava sulle mie guance, e un'intera fornace di invidia si infiammava nel bel mezzo della sua anima. È arrivato il momento delle doglie e del parto, e tua figlia, madre, ha partorito un bimbo. Ahimè, questa voce amara! È nata anche l'invidia che la mia padrona portava in grembo verso una schiava prigioniera: ha combattuto con ardore contro tutto quello che le si oppone e quindi contro il bambino, servendosi dell'inganno come alleato; la padrona ha ingannato me, sua schiava, e ucciso il bambino che non le ha fatto alcun torto stillando veleno mortale – oh, quelle mie doglie vane! – sulle labbra del neonato. Oh, bimbo innocente e morto ingiustamente! Oh, bimbo che non ha commesso alcun male e che eppure è stato trattato con malvagità e con il massimo inganno! Sono stata colpita in te, mio figlio, fino alla tua morte. Ahimè, queste mie viscere disgraziate che ti hanno dato alla luce in modo sventurato! Ahimè, queste mie mani misere, che ti hanno portato alla tomba cadavere, vittima di un'ingiustizia! Ora mi consumo a forza di lacrime e di lamenti, vengo meno a furia di sospiri e dolori e ho il respiro nelle narici: temo di esalare l'anima stessa.

Che tu non fugga, o Goto, alla stessa pena! Che tu non possa scappare dalla collera del dio che hai trascurato! Confrontati con me nel santuario dei martiri dove mi hai avuta in sposa: se trarrò coraggio dai martiri, indossando la giustizia e corazzandomi con i giuramenti – quei molti della tua sopportazione, Gesù Cristo – con i quali mi hai ingannata, mi ergerò con fierezza in mia difesa. Con la stessa arma con cui sono stata colpita respingerò il nemico, avvalendomi dell'aiuto del bimbo morto anzitempo. I miei stratagemmi non saranno considerati colpi di bimbi, perché ho come alleati i martiri, che considerarono colpi di bambini quelle molte ferite che vennero inflitte loro in tutto il corpo a causa della loro fede.

L'etopea nel corpus di Basilace

Con ventisette esercizi su un totale di cinquantasei, il genere dell'ἠθοποιία è quello nettamente più rappresentato nel *corpus* di Basilace. Le ragioni di questa preferenza sono forse da ricercarsi nella natura espressiva del genere che, mettendo in scena il monologo fittizio di un dato personaggio in una specifica occasione e quindi esprimendo i suoi pensieri e le sue emozioni, ben si presta ad essere teatro di un'espressività evocativa e patetica che è nelle corde di Niceforo. Dato il carattere mimetico dell'esercizio, in esso è fortissimo il filtro della soggettività che permette lo sviluppo delle riflessioni e delle sensazioni del personaggio e legittima quel tono accorato che risulta maggiormente imbrigliato negli esercizi di natura argomentativa.

Le ventisette etopee si distribuiscono più o meno equamente in due macro-gruppi: quello delle etopee di argomento cristiano e di derivazione biblica (*Eth.* 1-13) e quello delle etopee di ambientazione mitologica (*Eth.* 14-25); all'interno delle etopee cristiane è poi possibile fare un'ulteriore distinzione tra quelle di ambientazione veterotestamentaria (*Eth.* 1-6) e quelle neotestamentarie (*Eth.* 7-12). Restano al di fuori di questa ripartizione *Eth.* 26 ed *Eth.* 27, che si discostano dalle altre per la scelta della *persona loquens* e dell'occasione, dando voce rispettivamente a un giardiniere deluso dalla sterilità del cipresso e alla ragazza di Edessa disperata per il tradimento del Goto. Se *Eth.* 27, vista la sua derivazione dall'agiografia, può essere facilmente inserita nel novero delle etopee cristiane malgrado la sua derivazione non biblica, più particolare è lo statuto di *Eth.* 26, che si avvicina maggiormente al gruppo delle etopee di tema profano per le allusioni e le citazioni che contiene, ma è al contempo ben lontano dall'ambito storico-mitologico cui afferiscono gli altri esercizi. Per quanto riguarda l'ambientazione biblica delle etopee, essa è stata a lungo riconosciuta come un'innovazione introdotta da Basilace⁴⁰⁶. Gli studi hanno ormai dimostrato che Niceforo non fu il primo a usare soggetti biblici per i suoi esercizi: se il precedente più diretto è costituito da una poco nota etopea di Nicola Muzalone avente come *persona loquens* Sara e come occasione il sacrificio di Isacco⁴⁰⁷, è notevole il caso del cosiddetto *Codex des visions*, ovvero delle etopee in versi tradite da due papiri Bodmer (*P. Bodmer* XXXII e XXXV Hurst-Rudhart) risalenti al IV-V secolo. Significativo è inoltre il parallelo, nella tradizione armena, con il manuale di progimnasmi *Girk' Pitoyic'* ('*il libro delle chrie*'), datato alla metà del V secolo e basato sul modello greco di Aftonio; esso comprende cinquantasette esercizi modello, quindici dei quali aventi una tematica biblica⁴⁰⁸. È forse significativo che anche nel *Girk' Pitoyic'* l'ambientazione cristiana predomini nelle etopee (con nove esercizi su quindici) rispetto agli altri generi di

⁴⁰⁶ L'immagine di Basilace πρῶτος εὐρετής dei προγυμνάσματα di tema cristiano risale a Hunger 1978, pp. 112-113.

⁴⁰⁷ Cfr. Nesseris 2014, cit. in Fournet 2020, p. 80.

⁴⁰⁸ La raccolta armena *Girk' Pitoyic'* è edita da Muradyan 1993. Sul rapporto tra la raccolta e la tradizione greca, e sulla cristianizzazione delle etopee, cfr. anche Cowe 1995 (il quale ipotizza che *Girk' Pitoyic'* derivi da un originale greco di cui sarebbero sopravvissute solo alcune parti) e Muradyan 2000.

progimnasmi, proprio come avviene nel *corpus* di Basilace, e vi siano alcune vicende comuni alle due raccolte, ad esempio: la riduzione di Giuseppe in schiavitù (*Girk' Pitoyic'*, *Prog.* 8.2; Niceph. Basil. *Eth.* 1), il duello di Davide contro Golia (*Girk' Pitoyic'*, *Prog.* 8.3, 9.3; trattato in Niceph. Basil. *Eth.* 4), la rivolta di Assalonne (*Girk' Pitoyic'*, *Prog.* 8.3; Niceph. Basil. *Eth.* 6). Che Basilace conoscesse la tradizione armena non è inverosimile, soprattutto se si considera l'ipotesi che la sua famiglia fosse quella dei Basilace di origine armena (o paflagone)⁴⁰⁹: in base ad una conoscenza – anche indiretta – del *Girk' Pitoyic'*, unita a quella diretta di alcuni esercizi della tradizione greca (come quello di Muzalone), egli potrebbe aver maturato l'idea di inserire la tematica cristiana nella pratica retorica in modo sistematico, organico e vario. L'uso diffuso di temi e personaggi cristiani, anche se non inedito e non isolato come si riteneva, rimane comunque un tratto peculiare della sua raccolta, e il suo *corpus* di progimnasmi è in ogni caso quello in cui è attestato il maggior numero di esercizi a tematica cristiana nella tradizione scolastica greca⁴¹⁰. Di questa peculiarità doveva essere consapevole lo stesso autore, se è proprio alle etopee bibliche (e non a dei perduti e sconosciuti λόγοι⁴¹¹) che fa riferimento la pericope del prologo che attesta per questi testi una particolare cura: cfr. Niceph. Basil. *Prol.* 292-296: «οἱ τῶν λόγων ἱεροὶ τοῦδε τοῦ λόγου ὑπεξηρήσθων, ὅτι καὶ σοφοὶ μᾶλλον καὶ ἐπιστήμονες ὅπου καὶ ἰδίᾳ τούτους προδιεγράψαμεν, γοργῶς καὶ ὡς ἐν τύπῳ φιλοτεχνήσαντες, ἐξ ὧν οὐ δυσχερῶς ἄν τις φωράσειε καὶ τοὺς Ἐξηγηματικούς, ὅπως ἄρα εὐπροσωπίας ἔχουσιν».

Considerando gli esercizi alla luce della classificazione tipologica offerta dalla trattatistica antica⁴¹², si rileva che tutte le etopee appartengono al genere dell'ἠθοποιία propriamente detta⁴¹³ e che sono prevalentemente miste, poiché esprimono al contempo l'indole propria del personaggio e il suo stato d'animo transitorio⁴¹⁴. L'etopea è normalmente scandita in tre sequenze corrispondenti ai tre piani temporali che la riflessione del personaggio ripercorre: il presente dell'occasione da cui il monologo scaturisce, il passato – solitamente rappresentato come un'epoca inconsapevolmente felice ma ormai perduta – e il futuro verso cui sono proiettate paure o speranze. Questo

⁴⁰⁹ Famiglia nota grazie al suo omonimo, Niceforo Basilace, che nel 1078 tentò di usurpare il trono di Niceforo III Botaniata; cfr. Kahzhdan, ODB, vol. 1, p. 262, s.v. Basilakes. Si veda in proposito anche l'introduzione.

⁴¹⁰ Gli esercizi con tematica cristiana sono quindici – le tredici etopee bibliche ed *Eth.* 27, con tematica agiografica, e *Sent.* 1, basata su una massima di Gregorio di Nazianzo – sedici se si include nel novero *Eth.* 26, che non è direttamente di ambientazione cristiana, ma circolava con le etopee cristiane nella tradizione manoscritta (in **Va** e **Vat**). Il numero è quindi uguale (o superiore di una unità) a quello degli esercizi di *Girk' Pitoyic'*, raccolta che consta, tra l'altro di un numero di esercizi (cinquantasette) quasi pari a quello di Basilace (cinquantasei).

⁴¹¹ Come ritenuto da Garzya 1969, p. 71. Si veda in proposito la sezione dedicata ai Progimnasmi nell'introduzione.

⁴¹² Per cui cfr. Berardi 2017, p. 158-160; Chiron 2018, pp. 163-171; Amato-Ventrella 2009, pp. 19-29.

⁴¹³ L'ἠθοποιία è propriamente il discorso fatto pronunciare ad un personaggio umano e concreto, mentre se il monologo è attribuito ad una cosa si parla di προσωποποιία e se è attribuito allo spirito di un morto o di un fantasma si parla di εἰδωλοποιία.

⁴¹⁴ Secondo la classificazione tradizionale, le etopee etiche delineano attraverso il monologo l'indole del personaggio, mentre quelle patetiche danno invece sfogo alle sue sensazioni di un dato momento. Nelle etopee miste, infine, si ha una compresenza dei due aspetti; cfr. Ps.Hermog. *Prog.* 9.6, Aphth. *Prog.* 11.2.

schema è presente anche in Basilace, dove non si realizza però in modo rigido e la riflessione del personaggio si sposta spesso in modo fluido tra i vari piani temporali.

Nella tradizione manoscritta la formula introduttiva del titolo delle etopee oscilla tra «τίνας ἂν εἴποι λόγους», con l'ottativo aoristo εἴποι, e «τίνας ἂν «τίνας ἂν εἴπη λόγους», con il congiuntivo aoristo. In linea generale, la formula con l'ottativo è largamente prevalente in *y*, mentre *x* ha più spesso quella con il congiuntivo. Malgrado questa difformità di formulazione nella tradizione e l'affidabilità riconosciuta al ramo *x*, si è scelto di adottare sistematicamente la forma con l'ottativo, avvertita come 'forma standard' della titolazione, in linea con gli editori precedenti.

Eth. 1

Quali parole avrebbe pronunciato Giuseppe accusato dalla donna egiziana e gettato in carcere.

Eth. 1 è nell'edizione Pignani (e di conseguenza in Beneker-Gibson) la prima delle etopee cristiane di Basilace. La scelta è dettata da ragioni 'cronologiche': il protagonista dell'esercizio, comune anche a *Eth. 2*, è infatti il patriarca Giuseppe, la cui storia è narrata nella Genesi (complessivamente, in *Gen. 37-50*). La vicenda di Giuseppe è narrata in molte redazioni più o meno contemporanee a quella di Basilace e in tutte la vicenda della donna egizia assume un particolare rilievo. Teodoro Prodromo, autore di una raccolta di *Epigrammi sul Vecchio e sul Nuovo Testamento*, dedica a Giuseppe cinque componimenti⁴¹⁵, e la vicenda del giovane si trova anche in un epigramma della piccola raccolta di Teodoro Balsamone⁴¹⁶; la storia è poi narrata anche nelle cronache universali dell'epoca, ad esempio negli *Annales* di Michele Glica⁴¹⁷ e nell'*Epitome* di Giovanni Zonara⁴¹⁸. L'episodio su cui *Eth. 1* si concentra è la prigionia di Giuseppe in Egitto a causa delle false accuse di violenza ricevute dalla sua padrona, mosse nell'intento di punirlo per il suo rifiuto (cfr. *Gen. 39.7-20*). In ottemperanza alla struttura compositiva dell'etopea, nell'esercizio sono riconoscibili tre momenti narrativi: nel primo (1-13) Giuseppe evoca il suo passato felice di figlio amatissimo e lo confronta con l'asprezza della sua condizione presente, mentre il secondo contiene la narrazione dell'episodio cardine (14-32: il tentativo di seduzione, il rifiuto, l'accusa e la carcerazione); il terzo e ultimo paragrafo, infine, è dedicato alle riflessioni di Giuseppe sulle proprie sventure. L'etopea è verosimilmente ispirata, per tema e impianto, a quella di Libanio su Bellerofonte (*Lib. Prog. 8.10*), di cui la storia di Giuseppe è un buon corrispettivo cristiano: come Giuseppe, Bellerofonte incorre nelle ire di una regina che lo ama (Stenebea, moglie di Preto) e ne è respinta, come Giuseppe subisce la di lei vendetta (lo scontro con la chimera)⁴¹⁹. Le due etopee mostrano somiglianze

⁴¹⁵ Theod. Prodr. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum*, 30; 31; 33; 34; 35 Papagiannis.

⁴¹⁶ Theod. Balsam. *Ep. 1* Horna.

⁴¹⁷ Mich. Glych. *Annales*, pp. 271-274 Bekker.

⁴¹⁸ Io. Zonar. *Epitome Historiarum*, pp. 33-36 Dindorf.

⁴¹⁹ La vicenda di Bellerofonte è narrata nel dettaglio, inclusa la vendetta, già da Omero (*Il. 6.152-195*).

inconfondibili: in particolare, i primi tre paragrafi dell'etopea di Libanio sono sistematicamente ripresi e sviluppati da Basilace⁴²⁰:

Lib. *Prog.* 8.10.1: Il paradosso della virtù punita dell'eroe

[...] Ταύτην δίδωμι σωφροσύνης δίκην, ταύτην τῆς ἐμῆς ἀρετῆς ὑπομένω τιμωρίαν.	Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.1-2: καὶ μηδὲν ἀδικῶν δοῦλος γίνομαι, καὶ σωφρονῶν παρὰ τοῦτο κολάζομαι [...] Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.1-2: ἡγνῶουν ὡς καὶ σωφρονῶν τις κολάζεται
--	--

Lib. *Prog.* 8.10.2: La vita felice dell'eroe, da cui scaturiscono però i mali patiti → la condizione di Giuseppe di figlio amatissimo da cui scaturisce l'invidia dei fratelli

Ἦν μοι βίος εὐδαίμων ἐν Ἄργει, ἀλλ' ἀρχὴ τῶν φαινομένων κακῶν ἐκεῖθεν ἐγίνετο.	Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.5-7: Ἦν μοι πατὴρ εὐδαίμων καὶ πλῆθος ἀδελφῶν καὶ πάντα λαμπρά [...]
--	---

Lib. *Prog.* 8.10.2: La bellezza disinteressata dell'eroe

Ἐθαυμαζόμεν ὀρώμενος, ἀφανεῖ δὲ τῷ κάλλει τὸ φαινόμενον κοσμήσας περιῶμαι κινδύνων.	Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.18: Ἐδοξα τὴν ὄψιν καλός, ἐθαυμαζόμεν τὴν ὄραν [...] Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.16-17: Ἐλάνθανον ἐπὶ τοῦ προσώπου φέρων τοῦ κακοῦ τὴν ἀρχήν [...]
---	---

Lib. *Prog.* 8.10.2: L'amore carnale della regina contrapposto a quello per la σωφροσύνη dell'eroe

Ἦρα μου γυνὴ βασιλέως, ἐγὼ δὲ σωφροσύνης.	Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.22-24: Καὶ ἦν ἀγὼν ἔρωτος ἀκολάστου καὶ γνώμης σώφρονος· ἡ μὲν ἦρα τῆς τοῦ σώματος ὥρας, ἐγὼ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς κάλλους.
--	--

Lib. *Prog.* 8.10.3: L'ira della donna in seguito alla sconfitta e il ricorso all'inganno

Καὶ τότε μὲν ἐνίκησεν ἔρωσ ἐμός, ὁ δὲ τῆς γυναικὸς ἠττώμενος πικρῶς ἐπεξέρχεται καὶ τῆς ἥττης ἀμύνεται ἀπάτην καὶ ψεῦδος παρακαλέσασα συμμάχους	Niceph. Basil. <i>Eth.</i> 1.24-27: Ἀλλὰ τότε μὲν ἐκράτησεν ἔρωσ οὐμός [...] ὁ δὲ λοιπὸς ἐκείνης ἔρωσ ἀγανακτεῖ τὴν ἥτταν, ἐπιστρατεύει τὸ δεύτερον [...] συγκροτεῖ πρὸς ἐπιβουλήν πόλεμον ἕτερον.
---	---

1-4. L'etopea si apre all'insegna dei suoi due motivi cardine: quello del paradosso della condizione di Giuseppe, punito da innocente, e lo stretto parallelo tra le due disgrazie da lui subite – il tradimento dei fratelli e la falsa accusa della padrona – che viene qui instaurato per la prima volta. Su entrambi i motivi l'etopea ritornerà, con un movimento ad anello, nel paragrafo conclusivo dell'etopea: lo «schema circolare»

⁴²⁰ Per comodità, gli elementi ripresi sono qui sistematizzati in una tabella che ne rileva le corrispondenze. Si notino, oltre alle riprese tematiche e di concetto o immagine (i.e. l'immagine della guerra tra i sentimenti), le numerose riprese lessicali e strutturali.

seguito dall'esercizio è già stato notato da Pignani⁴²¹. Quanto al parallelo tra le due vicende, è rilevante che esso insista proprio su uno dei temi più diffusi nel *corpus* di Basilace, ovvero la deviazione dalla norma imposta dal proprio status: della donna egiziana si dice che si distacca dall'attitudine femminile alla σωφροσύνη, mentre dei fratelli si dice apertamente che hanno tradito la propria natura (2: «τὴν φύσιν ἐψεύσατο»).

5-7. Il passato luminoso e felice di Giuseppe è evocato attraverso un tricolon con il dativo di possesso, seguito da una coppia di proposizioni che rimarcano le attenzioni di Giacobbe verso il ragazzo. L'antecedente biblico della predilezione di Giacobbe per il suo figlio più giovane (diciassettenne) è in *Gen.* 37.3. La proposizione ἐπὶ è stampata da Pignani (e B.-G.) davanti al primo dativo (6: «ἐμοὶ») a partire dal solo **W**, mentre tutti gli altri manoscritti hanno il dativo semplice; al contrario, tutti i manoscritti (ad eccezione di **Vat** e di **Va**) recano la preposizione davanti al secondo dativo: (7: «ἐπ'ἐμοὶ»).

8ss. Sono narrati i due sogni che prefigurano allegoricamente il regno di Giuseppe, qui in ordine inverso rispetto al modello biblico: in uno di essi il sole, la luna e le stelle si inchinano di fronte a lui (il secondo sogno biblico, in *Gen.* 37.9) mentre nell'altro (il primo, in *Gen.* 37.5) il covone di grano legato da Giuseppe si staglia dinnanzi ai covoni dei suoi fratelli come un padrone dinnanzi ai suoi schiavi. La descrizione del primo sogno (quello 'astronomico', il secondo nella *Genesi*) segue da vicino il modello biblico, come del resto avviene nelle altre riprese coeve (il lessico impiegato è lo stesso, compreso il verbo προσκυνέω, si osserva soltanto un cambiamento di diatesi) ma è più esplicita ed evocativa, dato che identifica Giuseppe come 'padrone delle stelle' (10: «τῶν λοιπῶν ἀστέρων δεσπότης»). Il ruolo di δεσπότης di Giuseppe è ribadito anche nella descrizione del secondo sogno (11).

12s. I sogni di Giuseppe scatenano lo φθόνος dei fratelli, cfr. *Gen.* 37.8; 37.11. Il tema ricorre anche in Teodoro Prodromo, nell'incipit dell'*Ep.* 30 (1-2: «Τί δρῶς Ἰωσήφ; τοὺς ὀνειρούς σου λέγεις | οὐ τῶν ἀδελφῶν εὐλαβηθεῖς τὸν φθόνον»). Nel modello biblico, l'invidia e il malanimo dei fratelli nei suoi confronti sono anteriori ai sogni e derivano dalla predilezione che Giacobbe ha per lui, cfr. *Gen.* 37.4.

14. Inizia qui il secondo paragrafo dell'esercizio, con cui si passa direttamente alla narrazione della vicenda principale: l'accusa della padrona. L'etopea omette tutte le vicissitudini affrontate nel frattempo da Giuseppe e si limita a evocarle con una proposizione quadrimembre che enuncia l'arrivo in Egitto e la riduzione in schiavitù. La vicenda è narrata in *Gen.* 37.18-36: i fratelli di Giuseppe meditano di ucciderlo ma vengono distolti dal proposito da Ruben, che convince gli altri a gettarlo, vivo, in un pozzo in secca, progettando di salvarlo in un secondo tempo. Giuda, però, persuade gli altri fratelli a vendere Giuseppe a una carovana di mercanti Madianiti diretta in Egitto che, a sua volta, vende il ragazzo al capocuoco del Faraone, Putifarre.

⁴²¹ Pignani 1983, p. 42, nota come sia circolare, oltre allo schema dei motivi, anche quello delle fonti (il capitolo 37 della *Genesi* per il primo e l'ultimo paragrafo, il capitolo 38 per quello centrale).

16-18. Ἐλάνθανον [...] γύναιον: Alla coppia di esclamative segue un tricolon in cui i primi due verbi (gli imperfetti ἔλάνθανον ed ἠγνόουν) reggono, rispettivamente, un participio predicativo e una dichiarativa e il terzo (l'aoristo ἔλαχον) un semplice c. oggetto.

18s. Giuseppe insiste sulla propria bellezza, riprendendo il precedente biblico di *Gen.* 39.6 («Καὶ ἦν Ἰωσηφ καλὸς τῷ εἶδει καὶ ὠραῖος τῇ ὄψει σφόδρα») molto da vicino.

18-22. La moglie di Putifarre, padrona di Giuseppe, si innamora del ragazzo e tenta di sedurlo prima con le parole e poi con la forza, tirandolo a sé per la veste. Giuseppe sfugge alle molestie della padrona e si allontana spogliandosi della veste per cui lei lo aveva afferrato. L'episodio è narrato in *Gen.* 39.7-12 ed è specificamente ripreso, tra gli altri, da Teodoro Prodromo (*Ep.* 33) e Teodoro Balsamone (*Ep.* 1). Basilace dice che la donna, pur essendo fisicamente padrona, non si vergogna di essere mentalmente schiava (dell'amore: 20: «τῇ γνώμῃ δουλεύειν οὐκ ἠσχύνετο, δεσπότης οὖσα τῷ σώματι»): un'espressione simile, ma rovesciata, è impiegata da Michele Glica per descrivere la libertà che Giuseppe, pur essendo schiavo, conserva mentalmente non cedendo all'amore: «εἰ γὰρ καὶ τὸ σῶμα δοῦλος, ἀλλὰ τὴν γνώμην ἐλεύθερος»⁴²².

22-24. Eros mantiene anche in questo caso il ruolo di forza eversiva rispetto a una tendenza ordinatrice e normativa, che qui è appunto la σωφροσύνη. Il tentativo di seduzione da parte della moglie di Putifarre è rappresentato allegoricamente come una lotta tra ἔρωσ – la lascivia della passione, l'attrazione carnale provata dalla padrona – e σωφροσύνη – la temperanza della ragione di Giuseppe, che pensa invece a salvaguardare la purezza dell'anima (22s: «ἀγὼν ἔρωτος ἀκολάστου καὶ γνώμης σώφρονος»). Come già detto, il passo ha un chiaro antecedente nell'etopea su Bellerofonte di Libanio (*Prog.* 8.10.2): «ἦρα μου γυνὴ βασιλέως, ἐγὼ δὲ σωφροσύνης». L'immagine ricorre nel romanzo *Ismine e Isminia* di Eustazio Macrembolite, dove però il conflitto tra i due poli non coinvolge due personaggi ma è interno alla psiche del protagonista: cfr. Eust. Macr. 4.23.1: «Καὶ ἦν ἕρις παρ' ἡμῖν Σωφροσύνης καὶ Ἐρωτος». Il passaggio del romanzo è già collegato ai progimnasmi di Basilace da Roilos 2005 (p. 35, n. 37), che lo connette però al conflitto vissuto da Pasifae⁴²³. Roilos definisce una casistica del contrasto tra ἔρωσ e σωφροσύνη, che può essere interno ad un personaggio combattuto tra le forze opposte (sarà il caso di Sansone in *Eth.* 3 e di Eracle in *Eth.* 19), o esterno, tra un personaggio dominato da ἔρωσ e un personaggio guidato da σωφροσύνη: la storia di Giuseppe rientra chiaramente in quest'ultimo caso, insieme a quella della fanciulla di Edessa narrata in *Eth.* 27.

25-29. La σωφροσύνη di Giuseppe vince infine lo scontro. La reazione della parte sconfitta è naturalmente di rabbia e di desiderio di rivalsa: sulla scia della stessa battaglia dualistica tra passione e ragione, la reazione violenta alla sconfitta subita è

⁴²² Mich. Glyc. *Annales*, p. 272 Bekker.

⁴²³ In Pasifae il conflitto è interno e si combatte tra Afrodite, la passione erotica, che le fa desiderare l'amplesso con il toro, e la φύσις, che la distoglie dal proposito. La lotta tra ἔρωσ e φύσις avviene nell'animo di Pasifae sia in *Eth.* 25.51-55 che in *Narr.* 12.9-12.

imputata non alla moglie di Putifarre ma allo stesso ἔρωσ che la muove (25: «ἐκείνης ἔρωσ»). Tale reazione è espressa attraverso un doppio tricolon di verbi all'indicativo che ne esprime la ripresa del conflitto (25s.: «ἀγανακτεῖ [...] ἐπιστρατεύει [...] συγκροτεῖ») e l'uso dell'inganno e di false prove contro Giuseppe (27-29: «ἀναστρέφει [...] ἐπεγκαλεῖ [...] προσεπιδείκνυσι»). La moglie di Putifarre, adirata per il rifiuto ricevuto, accusa Giuseppe di aver cercato di violentarla e adduce come prova proprio la veste di cui lui si era disfatto per sfuggirle. L'episodio, narrato in *Gen.* 39.13-18, costituisce l'archetipo cristiano del cosiddetto 'motivo di Putifarre', in cui una seduttrice delusa (in genere una donna dalla posizione affermata) accusa di violenza un uomo in realtà virtuoso (in genere un giovane) per vendicarsi del suo rifiuto. La storia di Giuseppe diventa in epoca bizantina il prototipo dell'amore non bilanciato e non corrisposto declinato nella sua variante in cui la donna è amante e l'uomo è amato suo malgrado: Kazhdan 1990 rileva che l'episodio funge da modello dei racconti agiografici in cui un giovane casto si ritrova a doversi difendere dalle avances di una donna (che tenta di sedurlo o di fargli violenza) e che a causa della sua resistenza viene torturato o messo a morte⁴²⁴. Anche per questo passo è chiara la derivazione da Libanio dove, in *Prog.* 8.10.3, viene descritta la vittoria dell'amore di Bellerofonte (per la σωφροσύνης) e la rabbia dell'amante sconfitta, che ripiega sull'inganno per compiere la sua vendetta.

29-31. Il secondo paragrafo si chiude all'insegna della situazione paradossale di Giuseppe, punito proprio per essersi rifiutato di commettere peccato. Putifarre, infatti, crede alle accuse della moglie e getta il giovane in carcere (cfr. *Gen.* 39.19-20).

32-36. L'etopea si interrompe con la carcerazione di Giuseppe: l'ultima parte del monologo è quindi dedicata all'espressione della sua disperazione di carcerato innocente. Il terzo paragrafo si apre con una invocazione quintupla agli elementi cardine della vicenda (lo φθόνος, la schiavitù, ἔρωσ, la prigione – si noti come si tratti di un percorso cronologico preciso della storia di Giuseppe) e all'insensatezza stessa della vicenda.

Si instaura in modo esplicito e puntuale un paragone tra quanto accaduto a Giuseppe a causa dello φθόνος e quanto egli ha subito a causa dell'ἔρωσ della padrona. Il primo parallelo è quello della veste (34s.): come i fratelli, per dimostrare al padre la morte di Giuseppe, lo avevano spogliato della tunica variopinta che proprio Giacobbe gli aveva regalato⁴²⁵, così la padrona lo spoglia della veste e usa quest'ultima per dimostrare la sua colpevolezza. Si noti che la scelta lessicale (con il verbo γυμνῶ e il sostantivo ἐσθής) è quasi identica a quella di Teodoro Balsamone nel titolo del suo *Ep.*

⁴²⁴ Kazhdan 1990, pp. 138-139. La donna amante può essere una regina o una figura più potente del ragazzo, o una semplice seduttrice; il ragazzo che difende la sua verginità è definito come un 'nuovo Giuseppe'. Se in alcuni degli esempi proposti il malcapitato viene martirizzato per il suo rifiuto, in molti altri la difesa strenua della verginità impressiona la seduttrice, che alla fine si converte.

⁴²⁵ Questo episodio non è raccontato nell'etopea, ma è ben presente a uno studente che abbia in mente *Gen.* 37.3 (Giacobbe dona la tunica a Giuseppe) e 37.31-33 (i fratelli macchiano di sangue la tunica di Giuseppe e la presentano al padre asserendo che il ragazzo deve essere stato divorato da una belva).

1, il cui focus è proprio sull'indumento di Giuseppe strappato via⁴²⁶. Il secondo elemento comune è quello della reclusione, nel pozzo in secca dove viene gettato dai fratelli e poi nel carcere dove viene rinchiuso in Egitto dopo le false accuse della padrona. Entrambi i paralleli sono rimarcati, dal punto di vista sintattico, da una strutturazione analoga dei due membri del paragone: «φθόνος ἀδελφῶν ἀφείλετό τὴν ἐσθῆτα [...] γυναικὸς ἔρωσ ἐγύμνωσε»; «λάκκος εἶχε τὸν μηδὲν ἀδικήσαντα [...] εἰρκτὴ καὶ δεσμὸς τὸν μηδὲν κακουργήσαντα».

36-39. Giuseppe trova conforto nel raffrontare le proprie disgrazie a quelle del padre, Giacobbe. Egli constata di aver superato il padre nelle sventure poiché quello che Giacobbe patì una sola volta e a causa di una persona sola, lui lo patì più volte e a causa di molti. Il riferimento è probabilmente alla vicenda che contrappone Giacobbe a Esaù, suo fratello gemello⁴²⁷: in *Gen.* 27.41 Esaù matura effettivamente la decisione di uccidere Giacobbe, dopo essere stato da lui indotto a rinunciare ai suoi diritti di progenitura per un piatto di lenticchie (*Gen.* 25.2-34) e privato con l'inganno di una benedizione che il padre Isacco intendeva concedergli (*Gen.* 27.1-40). La vita di Giacobbe non appare comunque un buon termine di paragone per le disgrazie, dato che fu al contrario piuttosto pacifica e prospera.

39-42. L'etopea si chiude con un'invocazione rivolta ai sogni stessi, che vengono presentati come una forma di allusione amaramente ironica ai mali che Giuseppe sta subendo. Questa chiusa fa da cerniera verso l'etopea successiva, che vede invece Giuseppe ormai riabilitato e liberato proprio grazie alla sua capacità di interpretare i sogni.

⁴²⁶ L'epigramma è intitolato: «Εἰς τὸν Ἰωσήφ ἀπογυμνούμενον τὴν ἐσθῆτα παρὰ τῆς γυναικὸς τοῦ Πεντεφρῆ ὡς ἐρωτομανούσης».

⁴²⁷ Cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 351.

Eth. 2

Quali parole avrebbe pronunciato Giuseppe dopo essere stato liberato dal carcere, aver interpretato i sogni del re ed essere stato incaricato di amministrare tutto l'Egitto?

La seconda etopea si pone in stretta continuità con la prima, di cui costituisce la prosecuzione narrativa: se *Eth. 1* terminava con la fotografia di un Giuseppe carcerato, disperato e disilluso, che lamentava l'inganno dei sogni fatti in gioventù, *Eth. 2* mostra un Giuseppe già riscattato proprio grazie a quei sogni e incaricato dallo stesso faraone di amministrare l'Egitto. La materia biblica è naturalmente in continuità con quella utilizzata in *Eth. 1*: si tratta di *Gen. 40-41*. Le due etopee si pongono in uno stretto legame di continuità non solo dal punto di vista del materiale narrativo, ma anche sul versante stilistico: sono molte infatti le espressioni e le strutture che ricorrono molto simili o identiche in entrambi i brani. Una differenza si riscontra invece nel tipo testo che l'esercizio sviluppa: se in *Eth. 1*, con la descrizione articolata della scena della tentata violenza ai danni di Giuseppe e con i numerosi riferimenti a elementi della trama biblica (l'abbandono dei fratelli, i sogni, la schiavitù), sembra prevalere l'intento narrativo, *Eth. 2* ha un taglio maggiormente speculativo e, al netto di alcuni elementi essenziali di trama condensati verso la fine dell'esercizio, consta principalmente delle riflessioni di Giuseppe sul ribaltamento della sua condizione.

1-6. L'incipit dell'etopea è costituito da una proposizione reggente impersonale negativa «οὐκ ἦν» che regge un'infinitiva soggettiva (il cui verbo è racchiuso tra i due soggetti, «κατηγορίαν» e «φθόνον»). La struttura impersonale occorrerà più avanti in modo molto simile (32s.: «ὡς ἦν ἄρα [...]»). Il primo paragrafo evoca l'allontanamento di Giuseppe dalla sua famiglia per l'invidia fraterna e l'ingiustizia subita a causa della passione della padrona, riprendendo la stretta associazione che era stata stabilita in *Eth. 1* tra quanto subito a causa dello φθόνος e quanto patito per colpa dell'ἔρωσ (cfr. ad *Eth. 1.1-4* e 22-36). Se la parte relativa all'invidia sembra evocare il lamento espresso da Davide – anche lui allontanato dalla sua stirpe a causa dello φθόνος di un familiare (Saul) – in *Eth. 6* (cfr. in particolare 2-6), quella relativa all'amore si pone in forte continuità con la sezione narrativa di *Eth. 1*, di cui riprende due immagini: quella di ἔρωσ che si arma contro Giuseppe (*Eth. 1.25*: «ἐπιστρατεύει») e quella della prigionia.

7. Giuseppe dice di aver invocato Dio e di aver trovato in lui aiuto e ricompensa della sua σωφροσύνη. Tutte le edizioni stampano «οὐκ ἐμέλλησεν» (aoristo di μέλλω), 'non tardò', congettura economica che però non trova riscontro nella tradizione, la quale si divide tra «οὐκ ἠμέλησεν» (aor. di ἀμελέω, proprio di **Vt** e **W**) e «οὐκ ἐμέλησεν» (aor. di μέλω tradito da *x* e **Vat**, non accettabile nel contesto). Tra «οὐκ ἐμέλλησεν» (non tardò) e «οὐκ ἠμέλησεν» (non trascurò), sembra preferibile il secondo in quanto tradito (**Vt**, **W**), perfettamente calzante con il senso del passo e più adatto a un contesto

in cui il riscatto avviene dopo anni di prigionia come in quello di Giuseppe⁴²⁸. Inoltre, mentre la presenza dell'insensato ἐμέλησεν in due rami della tradizione è spiegabile con un banale errore di lunghezza vocalica che poteva facilmente prodursi in modo indipendente in più codici, sarebbe più difficile spiegare lo scempiamento sistematico del doppio λ di un originario ἐμέλλησεν in tutta la tradizione⁴²⁹. Inoltre, «οὐκ ἠμέλησεν» risponde bene al gusto per la litote più volte manifestato da Basilace nei suoi esercizi.

9. Il paragrafo inizia con un'invocazione degli elementi paradossali della vicenda che richiama da vicino quella di *Eth.* 1.32 («᾿Ω [...] καὶ πάντα παράλογα»); sono sovrapponibili anche altri due degli elementi citati: φθόνος (*Eth.* 1.32; *Eth.* 2.9) e δεσμός (*Eth.* 2.10; *Eth.* 1.32: εἰρκτή). Nell'invocazione di *Eth.* 2, invece, sono introdotti anche tre elementi positivi, tutti esprimenti il concetto di libertà (10s.: «φῶς ἐλευθέριον καὶ κακῶν ἀπαλλαγὴ καὶ λύσις δεσμῶν»).

11. Si instaura una metafora che presenta la temperanza come una pianta («τὸ τῆς σωφροσύνης φυτόν») che dà frutti a coloro che li colgono. Una prima attestazione di questa metafora sembra risalire al *De agricultura* di Filone di Alessandria e, nello specifico, a un passo (*Phil. Alex. De agr.* 18) che può entrare a buon titolo tra le possibili letture di Basilace, dato il tema trattato. Nei paragrafi 16-19 Filone, che nell'opera tratta allegoricamente la figura di Noè come coltivatore della terra, si occupa infatti del programma di coltivazione dell'anima proprio dell'educazione: gli alberi dei vizi verranno bruciati fino alle radici, cosicché non possano riattecchire (*De agr.* 17) mentre verranno seminate fin dall'infanzia (e poi nella giovinezza e nell'età adulta) l'istruzione e le virtù cardinali, rappresentate come piante destinate a dare buoni frutti se alimentate nel modo corretto (*De agr.* 18)⁴³⁰. La metafora delle virtù come piante da seminare e di cui prendersi cura ricorre anche nell'omiletica dei padri della chiesa: cfr.

⁴²⁸ Poche righe dopo, Giuseppe dice che la giustizia per lui è giunta, seppur tardi e dopo molte prove: (14: «ἦκεν ὄψε μὲν καὶ μετὰ πολλοὺς τοὺς κινδύνους»). L'insistenza sull'attesa e sulla lentezza con cui il suo riscatto è avvenuto rende poco probabile che poco prima Giuseppe dica proprio «Egli non indugiò» (Pignani 1983, p. 315; cfr. anche Beneker-Gibson 2016, p. 151: «He did not delay»); più sicuro è invece un «non mi trascurò» che rende l'idea della cura costante (anche se non immediatamente rivelatasi) di Dio.

⁴²⁹ Pignani 1983, p. 142 riporta in apparato un «ἠμέλλησεν» come lezione di **Vt**, si tratta però di una lettura errata del manoscritto, che ha invece «ἠμέλησεν» come **W**. Se ad un primo sguardo quello tracciato dal copista di **Vt** (f. 214^r, r.10) potrebbe sembrare un doppio λ, il confronto paleografico con altre occorrenze rivela che si tratta semplicemente della resa del nesso -ελ- da parte del copista. Il nesso occorre identico alla r. 20 in «ἐλάνθανον» e sulla stessa riga si ha poco dopo un confronto con la resa del gruppo -ελλ- del verbo «μέλλων», completamente diversa.

⁴³⁰ Filone menziona una serie di conoscenze culturali (leggere, scrivere, conoscere i fondamenti della retorica, della geometria e dell'ἐγκύκλιος παιδεία) e le quattro virtù cardinali (prudenza, forza, temperanza, giustizia): cfr. *Phil. Alex. Agr.* 18: «ἀνελῶ μὲν δὴ ταῦτα, φυτεύσω δὲ ταῖς μὲν ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ ψυχᾷς μοσχεύματα, ὧν ὁ καρπὸς αὐτὰς τιθηθήσεται – ἔστι δὲ ταῦτα ἢ τοῦ γράφειν καὶ ἀναγνώσκειν εὐτρόχως ἐπιτήδευσις, ἢ τῶν παρὰ σοφοῖς ποιηταῖς ἀκριβῆς ἔρευνα, γεωμετρία καὶ ἢ περὶ τοὺς ῥητορικοὺς λόγους μελέτη καὶ ἢ σύμπασα τῆς ἐγκυκλίου παιδείας μουσικῆ– ταῖς δὲ νεανιευομέναις καὶ ἀνδρουμέναις ἤδη τὰ ἀμείνω καὶ τελεώτερα, τὸ φρονήσεως φυτόν, τὸ ἀνδρείας, τὸ σωφροσύνης, τὸ δικαιοσύνης, τὸ ἀρετῆς ἀπάσης.» Si veda anche *Agr.* 9, che insiste sullo stesso concetto. Per una traduzione inglese del passo cfr. Geljon-Runia 2013, p. 48 (per *Agr.* 9, *ibid.* p. 46s.).

e.g. Gregorio di Nissa (*Hom. in Eccl.* 8.383.4) e Giovanni Crisostomo (*In adorationem venerandae crucis*, PG 62.750.9).

12. Giuseppe si definisce amante della σωφροσύνη: questa definizione ha un parallelo in *Eth.* 1.23s. dove all'amore carnale della donna si contrappone quello per la purezza dell'anima del giovane («ἡ μὲν ἦρα τῆς τοῦ σώματος ὥρας, ἐγὼ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς κάλλους»). Qui la temperanza diventa quasi il contraltare simbolico (naturalmente in positivo) della moglie di Putifarre: mentre quest'ultima ha oltraggiato Giuseppe, l'amato, la σωφροσύνη non disonora il suo amante («οὐκ ἤσχυνε»), ma ne ricompensa l'amore.

13. La giustizia è identificata come sorella della σωφροσύνη. Il rapporto di sorellanza è culturalmente usuale per indicare il legame tra le virtù (si trova ad esempio nella *Tavola* di Cebete, dove tra le 'sorelle' sono menzionate proprio δικαιοσύνη e σωφροσύνη, e anche una terza delle virtù cardinali, ἀνδρεία⁴³¹).

14. L'intervento della giustizia è esplicitato con lo stesso «ἀλλ' ἦκεν» con cui si rendeva manifesto l'intervento di Dio in soccorso di Giuseppe (7).

15. In «ὁ πολὺς οὐκ ἀπήλεγξε χρόνος» si ha un iperbato marcato di soggetto e verbo. L'insistenza sul 'lungo tempo' (insieme al già citato «ἀλλ' ἦκεν ὀψέ» di poco precedente) corrobora peraltro l'improbabilità di leggere «οὐκ ἐμέλλησεν» al r. 7 come nelle edizioni precedenti.

15-17. Segue una serie di cinque azioni compiute dalla giustizia in favore di Giuseppe: lo ha liberato dalla carcerazione e dalla schiavitù, lo ha colmato di sapienza⁴³², lo ha mostrato ai re e gli ha dato il controllo dell'intero Egitto. Questa rassegna di azioni tratteggia in modo sommario le vicende che portano al riscatto di Giuseppe, che l'etopea non narra ma che sono ben presenti a un pubblico che conosca *Gen.* 40-41. Dopo qualche tempo dalla carcerazione di Giuseppe, il capo-coppiere e il capo-panettiere del re vengono rinchiusi nella stessa prigione di Giuseppe e, tempo dopo, ognuno di loro, nella stessa notte, fa un sogno. Il capo-coppiere sogna di trovarsi davanti a una vite con tre tralci; quando i grappoli che ne nascono maturano, lui ne versa il succo nella coppa del faraone. Il capo-panettiere, invece, sogna di avere sulla testa tre canestri ricolmi di cibi, da cui però mangiano gli uccelli. Giuseppe interpreta entrambi i sogni, in cui il numero tre si rivela essere l'indicatore temporale dei giorni: dopo tre giorni, il capo-coppiere verrà riabilitato alle sue mansioni, mentre il capo-panettiere verrà impiccato e il suo corpo verrà straziato dagli uccelli. Entrambe le previsioni si avverano, ma Giuseppe resta in carcere perché il capo-coppiere, cui aveva chiesto di intercedere in suo favore presso il re, una volta riabilitato, si dimentica di lui (*Gen.* 40). Due anni dopo, il faraone fa due sogni che nessun indovino interpellato in proposito riesce a interpretare: nel primo, sette vacche floride pascolano in riva al Nilo e vengono divorate da sette vacche emaciate, nel secondo, invece, sette spighe secche e

⁴³¹ *Cebetis tabula*, 20.3: «Ἡ μὲν πρώτη Ἐπιστήμη, ἔφη, καλεῖται, αἱ δὲ ἄλλαι ταύτης ἀδελφαὶ Ἀνδρεία, Δικαιοσύνη, Καλοκάγαθία, Σωφροσύνη, Εὐταξία, Ἐλευθερία, Ἐγκράτεια, Πραότης». Sulla tavola di Cebete, ἔκφρασις di contenuto allegorico-morale composta in età imperiale, cfr. Barbone 2012.

⁴³² Si noti come tutti i primi tre verbi siano accomunati dalla reggenza al genitivo.

infruttuose spuntano al posto di sette spighe mature e piene. Il capo-coppiere si ricorda allora di Giuseppe e induce il faraone a convocarlo al suo cospetto. Giuseppe, ispirato da Dio, interpreta facilmente i sogni del faraone, riconducibili ad un unico messaggio: dopo sette anni di prosperità e abbondanza, l'Egitto conoscerà sette anni di carestia. Egli consiglia al faraone di scegliere un amministratore che si occupi di ammassare provviste durante l'abbondanza per poter poi far fronte alle distribuzioni durante la carestia: il re, ammirato dalla sapienza di Giuseppe, decide di nominare proprio lui come amministratore, affidandogli la gestione di tutto l'Egitto in qualità di suo diretto sottoposto (*Gen.* 41.41: «Ἴδοὺ καθίστημί σε σήμερον ἐπὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου»).

17-19. Si apre una sezione dell'esercizio dedicata al mutamento radicale e improvviso della situazione di Giuseppe (la «μακρὰ ἀναβολή» del r. 18). Le interrogative (18s.) hanno come al solito la funzione di enfatizzare il concetto proposto e vivacizzare il tono dell'esercizio.

19.25. Si insiste sugli stravolgimenti inattesi che hanno caratterizzato la vita di Giuseppe in negativo (la riduzione in schiavitù e la carcerazione ingiusta) e in positivo (l'improvviso riscatto da prigioniero ad amministratore dell'Egitto). Giuseppe dichiara di aver raccolto, inconsapevolmente, ogni cosa dal suo contrario (20: «ἐξ ἐναντίων τὰναντία»); la sezione si articola poi in tre doppie opposizioni (20-22: «ὅτε καλῶς ἔχειν [...] ἐγίνωσκον»; 22-24: «κατεκρινόμην [...] ἀπέλαβον»; 24-25: «ἐδυστύχουν [...] ἠλευθέρωμαι») che esprimono lo stravolgimento della sorte di Giuseppe e sembrano procedere dal generale al particolare (la prima riguarda infatti un'opposizione bene/male, la seconda si focalizza sul binomio schiavitù/condizione libera, la terza su prigionia/scarcerazione). Tra le tre doppie opposizioni si nota una forte omogeneità stilistica e sintattica: se nella prima si insiste, con tre verbi, sull'inconsapevolezza di Giuseppe (19s. «οὐκ ᾔδειν»; 21: «ἐλάνθανον» 22: «οὐκ ἐγίνωσκον»), in tutte e tre si susseguono subordinate temporali introdotte da ὅτε, cinque in tutto, tre delle quali costruite con imperfetto (20-22: «ἐδόκουν»; 25: «ἐκρινόμην») + infinito.

26-29. L'apostrofe è diretta al capo-coppiere, che non è mai direttamente menzionato ma è facilmente identificabile per chi abbia presente il racconto biblico in *Gen.* 40-41; dopo essere stato per qualche giorno compagno di cella di Giuseppe, egli ha un ruolo centrale nel suo riscatto, in quanto è lui a segnalarlo al faraone per la sua abilità nell'interpretare correttamente i sogni. Le azioni del capo-coppiere sono espresse con un tricolon di aoristi (27: «ἠμείψω [...] ἀπέδωκας, ἔλυσας») cui segue una coppia di proposizioni coordinate (28s.: «ἄμφω [...] ἄμφω») che sottolinea il ribaltamento della condizione che hanno vissuto insieme (da carcerati a uomini liberi nelle grazie del faraone).

Il sostantivo λύσιν (28), stampato giustamente da tutti gli editori, è proprio solo di **Vat** e di **W**. **Vt** ha χάριν (verosimilmente una ripetizione del «τὴν χάριν» di poco precedente) mentre la famiglia *x* ha λύπην ('dolore, afflizione') che, oltre a perdere il rimando del poliptoto «ἔλυσας [...] λύσιν», non produce significato, in quanto Giuseppe non predice alcun dolore al capo-coppiere, ma anzi una reintegrazione al suo ruolo piuttosto rapida.

29-31. Si parla ora direttamente dei sogni la cui interpretazione ha portato Giuseppe al riscatto: la prima delle due esclamazioni è inerente a quello del capo-coppiere, la seconda a quelli del faraone. Si nota qui un'incongruenza, in quanto al solo capo-coppiere (30: σὺ) viene attribuita una pluralità di sogni (29s.: «τῶν ἐνυπνίων ἐκείνων, ᾧ»), mentre nell'episodio biblico il personaggio fa e racconta a Giuseppe un solo sogno, quello della vite con tre tralci; l'imprecisione è verosimilmente dovuta al fatto che i sogni interpretati da Giuseppe nella Bibbia viaggiano sempre in coppia⁴³³ e che in Gen. 40 i sogni sono effettivamente due perché vi compare anche quello (nefasto) del capo-panettiere, che qui però non è menzionato. Le due proposizioni hanno identica struttura sintattica: in entrambe all'interiezione (ὦ + genitivo) seguono due relative coordinate in senso avversativo («ἄ μὲν [...] ἐγὼ δ'»).

L'«ὕπανέπτυσσον» qui stampato è proprio solo del codice **W** ma è quasi sicuramente la lezione originale. L'ὕπανέπτυσσον di **Vat**, stampato da Pignani e da B.G. (Allacci e Walz stampano invece ὑπέπτυσσον), oltre ad essere un *hapax*, non trova riscontro nelle forme tradite dal resto della tradizione (ὕπανέπτυσσον di **Vt** e ὕπανέπτυσσα di *x*): seppure entrambe errate, esse segnalano univocamente la presenza di -υ. Il verbo 'ὕπαναπτύσσω', inoltre, raro e tardo⁴³⁴, risulta avere otto occorrenze totali⁴³⁵, cinque delle quali proprio in Niceforo, comparando, oltre che in questo esercizio, anche in *Eth.* 15.11 Pignani, in *Or.* B4 Garzya, e in *Mon.* 2.50 Pignani, sempre in relazione alla risoluzione di enigmi e misteri.

32-35. Il paragrafo si chiude con una constatazione della paradossalità del rivolgimento: viene ribadito due volte che Giuseppe, dopo essere caduto in disgrazia per l'invidia suscitata dai suoi sogni, riesce a riscattarsi proprio grazie ai sogni stessi. L'inizio del periodo, con la struttura impersonale «ὥς ἦν ἄρα» (32) richiama l'incipit dell'etopea stessa (cfr. ad 1-6). Il plurale «ἐνυπνίοις» tradito da *y* e scelto da Allacci e da Walz è preferibile al singolare «ἐνυπνίω» di *x*, stampato da Pignani e B.G., dato che i sogni che causano l'invidia dei fratelli di Giuseppe sono due (quello dei covoni e quello degli astri) e non uno solo. La ripetizione del compl. di causa «ἐξ ὀνειράτων» (33-34) nella reggente e nella subordinata ha una funzione enfatica e rende la struttura del periodo perfettamente simmetrica, fatta eccezione per il chiasmo a distanza «εἶδον τὴν Αἴγυπτον [...] τῶν Αἰγυπτίων ἐκράτησα» (33-34). La tessera «εἶδον τὴν Αἴγυπτον» (33) ricorreva identica già in *Eth.* 1.14, esattamente nell'allusione alla riduzione in schiavitù di Giuseppe.

⁴³³ Due sono i sogni che, da ragazzo, gli preannunciano il regno, due sono i sogni che interpreta durante la sua carcerazione e due (anche se ridotti ad uno solo per significato) sono i sogni del Faraone sul futuro dell'Egitto.

⁴³⁴ La prima occorrenza risale ad un'opera agiografica databile al X-XI secolo, la *Passio sancti Theodoreti Antiocheni* (BHG 2425) 1.35.

⁴³⁵ Sette sono le occorrenze individuabili sul TLG, che, utilizzando il testo di Pignani 1983, non tiene conto di quella di *Eth.* 2.

35-38. L'ultimo paragrafo si apre con la spiegazione del sogno del faraone: Basilace si limita al sogno delle vacche grasse e delle vacche magre, senza menzionare quello relativo alle spighe aride che soppiantano quelle floride.

Il genitivo plurale τούτων (35, riferito agli anni di prosperità citati immediatamente prima: «οἱ τῶν ἐνιαυτῶν εὐφορώτατοι») è proprio della famiglia *x*, mentre **Vat** e **W**, seguiti da tutti gli editori, hanno l'accusativo singolare τοῦτον (concordato con il sostantivo seguente: «τοῦτον ἐγὼ τὸν κόρον»); a parte si colloca **Vt**, che ha il dativo plurale τοῦτοις. Sia il genitivo plurale che l'accusativo singolare sono grammaticalmente plausibili, ma si è qui scelto il genitivo in quanto *difficilior*.

38-40. Giuseppe espone il suo piano di amministrazione: approfitterà degli anni di prosperità per ammassare grano che poi distribuirà alla popolazione nei tempi di magra e, poiché la carestia sarà comune al mondo intero, metterà in comune anche le scorte ammassate. Da Walz in poi, gli editori fanno reggere al verbo «κοινώσομαι» (40) direttamente il genitivo «τῆς σιτοδοσίας», ma in tutta la tradizione manoscritta è presente un dimostrativo all'accusativo: τὰ in *x* e **Vt** e τήν in **Vat** e **W**. Il neutro plurale «τὰ τῆς σιτοδοσίας» è preferibile, oltre che per l'accordo tra due famiglie, per l'impiego massiccio della perifrasi τὰ + genitivo del sostantivo al posto del sostantivo semplice che si riscontra nell'uso bizantino e di Basilace in particolare.

40-43. Nella parte finale dell'esercizio, Giuseppe ritorna ancora una volta sui sogni avuti da ragazzo da cui tutta la sua vicenda è scaturita e, finalmente, li interpreta ex post come avvisaglie del suo ruolo. Sui sogni dei covoni e delle stelle ritornava già la chiusa di *Eth.* 1, che si presentava però al contrario all'insegna del ripiegamento sulla tragicità della propria condizione, che lo splendore di quei primi sogni faceva risaltare quasi ironicamente. Il legame tra i due passi è evidente anche sotto il profilo stilistico: la tessera «προσκυνῶν ἥλιος καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι» (41), in particolare, è quasi identica a quella dell'invocazione di *Eth.* 1.40: «ὃ προσκυνῶν ἥλιε καὶ ἀστέρες ὑποκλινόμενοι».

43-45. Giuseppe evoca rapidamente la possibilità di veder arrivare i suoi stessi fratelli a chiedere grano. La vicenda non ha ulteriori sviluppi nell'etopea, ma è ben nota da *Gen.* 42 e seguenti: quando la carestia giunge anche nella terra di Canaan, Giacobbe invia i fratelli di Giuseppe in Egitto a cercare grano, trattenendo con sé Beniamino, il più giovane. Giuseppe riconosce immediatamente i suoi fratelli, ma non è a sua volta riconosciuto: ne ascolta le richieste ma ordina che uno di loro vada a prendere anche Beniamino e che gli altri intanto rimangano in ostaggio in Egitto. Giuseppe si rivelerà ai fratelli solo in *Gen.* 45; in seguito, Giacobbe e l'intera famiglia si trasferiranno in Egitto su invito di Giuseppe (*Gen.* 46-47, in particolare *Gen.* 46.5-7; 47.11-12).

45-47. Si fa menzione delle stelle di Abramo e di Sara, cioè della loro discendenza, che Dio aveva promesso ad Abramo sarebbe stata numerosa quanto le stelle del cielo. Basilace qui esplicita che la discendenza di Abramo sarà più numerosa delle stelle (46: «ὕπερ τοὺς ἀστέρας»), ma a rigore nella Bibbia si dice sempre che essa sarà numerosa quanto gli astri, non di più, sia nel brano dei *Paralipomeni* che Pignani registra possibile fonte di questo passo (cfr. 1 *Paral.* 27.23 «ὅτι κύριος εἶπεν πληθῆναι

τὸν Ἰσραηλ ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ») sia nelle molteplici attestazioni della Genesi⁴³⁶. Solo nell'apocrifo *Testamento di Abramo*⁴³⁷ si dice che Dio ha benedetto Abramo più della sabbia del mare e delle stelle del cielo: cfr. *Testamentum Abrahæ* A 8.11s.: «ὁ εὐλογήσας σε ὑπὲρ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης καὶ ὑπὲρ τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ».

Il dativo τούτῳ (46) è proprio della famiglia *y*, mentre la famiglia *x* ha il genitivo plurale τούτων, retto, in iperbato, da γονήν (47). Entrambe le forme sono grammaticalmente corrette e difendibili: mentre Pignani e B.G. stampano il dativo, Allacci e Walz scelgono invece il τούτων di *x*.

47s. L'etopea si conclude con l'espressione del desiderio di Giuseppe di vedere quelle stesse stelle e il padre, il sole. Le stelle alludono al popolo d'Israele, e quindi ai fratelli che Giuseppe si propone di sostenere, e si riferiscono forse anche a una futura discendenza di Giuseppe, numerosa e prospera (in effetti Giuseppe, dopo essere entrato nelle grazie del faraone, prende moglie e genera dei figli, cfr. *Gen.* 41.45; 50-52). Il desiderio di vedere il padre è invece un'allusione al ricongiungimento con Giacobbe e la sua famiglia (che avverrà in *Gen.* 46.5-7; 47.11-12). L'analogia padre-sole si trova, insieme alle altre (fratelli-stelle, madre-luna, ma in Basilace il ruolo della madre è totalmente omesso), nella spiegazione del sogno astronomico di Giuseppe data da Michele Glica⁴³⁸, che connette giustamente il sogno con l'arrivo in Egitto dei fratelli di Giuseppe e poi di Giacobbe.

⁴³⁶ L'annuncio ad Abramo (giunto alla vecchiaia senza figli a causa della sterilità della moglie Sara) di una numerosa discendenza ritorna più volte nella *Genesi*. Esso è dato con l'immagine delle stelle in *Gen.* 15.5; 22.17: «εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ»; 26.4: «καὶ πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ».

⁴³⁷ Il *Testamento di Abramo* è un apocrifo dell'Antico Testamento di provenienza verosimilmente giudaica, databile al I-II sec. d.C. e ascrivibile alla letteratura apocalittica (cfr. il recente commento di Allison 2003).

⁴³⁸ Mich. Glic. *Annales*, p. 271 Bekker: «οἱ μὲν ἀστέρες ἐδήλουν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, ὁ ἥλιος τὸν πατέρα, ἡ δὲ σελήνη τὴν μητέρα».

Quali parole avrebbe pronunciato Sansone quando, una volta ricresciutagli la chioma, volle far crollare la casa sui Filistei che banchettavano tutti insieme con Dalila?

Eth. 3 è l'unico progimnasma che ha come protagonista Sansone, che viene qui rappresentato nel momento immediatamente precedente alla sua vendetta sui Filistei. Il modello biblico dell'etopea è *Giudici* 14-16⁴³⁹; la storia di Sansone era ben nota ed è narrata, menzionata e allusa continuamente, dall'età romana in poi. Diverse sono le redazioni della vicenda coeve (o di poco anteriori) all'attività di Niceforo: la storia infatti è narrata nell'*Epitome* di Giovanni Zonara⁴⁴⁰, negli *Annali* di Michele Glica⁴⁴¹ e nelle *Chiliadi* di Tzetze⁴⁴² ed è il soggetto di un epigramma di Teodoro Balsamone⁴⁴³; mentre Teodoro Prodromo dedica alla vicenda di Sansone ben undici epigrammi⁴⁴⁴.

Nell'esercizio, Sansone ripercorre la sua vicenda menzionandone alcuni elementi salienti (l'abbattimento del leone, la strage di Filistei con una mascella d'asino, la fiducia mal riposta in Dalila, il taglio della chioma e l'accecamento); nella chiusa espone infine il piano per la sua vendetta. Tra le varie tappe della storia, quella che assume un'assoluta preponderanza è l'innamoramento per Dalila, rilevato sia in quanto elemento da cui scaturisce la disgrazia, sia perché l'immagine che Sansone presenta di sé è quella di un individuo rovinato dalla propria resa all'eros e dall'abbandono della σωφροσύνη. In questo, Sansone sembra porsi come contraltare di Giuseppe che, nell'etopea precedente, poteva invece presentarsi come *exemplum* di come l'osservanza della σωφροσύνη, anche a costo di molte prove, conduca l'uomo alla prosperità e alla pace. La maggior attenzione alla vicenda di Dalila è un dato ricorrente delle riprese bizantine della storia di Sansone, che tendono molto spesso a concentrarsi⁴⁴⁵, ma il trattamento di Basilace, come si vedrà, è originale per la forte attenzione alla dimensione amorosa.

1. L'etopea si apre con un'invocazione di Sansone alle sue stesse mani («ὦ χεῖρες»). La sorte che tocca loro è, come al solito, segnata dal contrappasso: le mani di Sansone, così forti da servirgli in molte stragi di Filistei, sono costrette a girare per loro

⁴³⁹ Del testo del libro dei *Giudici* dei Settanta, Rahlfs riconosce due redazioni differenti, A e B, riferibili rispettivamente al *codex Alexandrinus* (A: BL, Royal 1. D. V-VIII) e al *codex Vaticanus* (B: Vat. gr. 1209), attorno al quale ruotano gli altri testimoni. Per semplicità, dato che per l'episodio in questione le due redazioni non mostrano differenze significative tra loro (e con il testo masoretico), i riferimenti alla fonte biblica vengono dati a *Giudici* in generale, e non a *Giudici A* o *Giudici B*.

⁴⁴⁰ Cfr. Io. Zon. *Epitome Historiarum*, pp. 73-76 Dindorf.

⁴⁴¹ Cfr. Mich. Glyc. *Annales*, pp. 308-310 Bekker.

⁴⁴² Io. Tetz. *Hist.* 2.508-334 Leone.

⁴⁴³ Theod. Bals. *Ep.* 4 Horna (DBGE item 6425).

⁴⁴⁴ Theod. Prod. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum* 101-111 Papagiannis.

⁴⁴⁵ Tra i suoi undici epigrammi sulla vicenda, per esempio, Prodromo ne dedica quattro all'inganno di Dalila, uno per ogni tentativo da lei compiuto di estorcere il segreto a Sansone. Il rapporto dell'eroe con la donna – in un segno o nell'altro – tende ad assurgere a elemento cardine della vicenda: si pensi al rilievo dato, come si è visto, all'episodio di Giuseppe e della donna egizia.

la macina (il riferimento è alla sorte toccata a Sansone dopo la perdita delle forze e l'accecamento; cfr. *Giudic.* 16.21). Il riferimento al destino paradossale dell'eroe viene concretizzato nell'immagine delle mani anche verso la fine dell'etopea (42-43).

Dalla tradizione manoscritta emerge che nell'incipit è occorso un problema di trasmissione, o che esso reca le tracce di diverse redazioni autoriali, a livello dei pronomi personali impiegati: i codici mostrano infatti un'oscillazione tra la prima e la seconda persona plurale. La coppia «ὐμῖν [...] ὑμᾶς» (1), qui stampata, risale a **O^{pc}** e **W^{pc}**; la coppia opposta, «ἡμῖν [...] ἡμᾶς», non è attestata se non in **W^{ac}**, mentre **P** e **O^{ac}** attestano le altre due combinazioni possibili, quelle miste, recando rispettivamente «ἡμῖν [...] ὑμᾶς» (**P**) e «ὐμῖν [...] ἡμᾶς» (**O^{ac}**). La forte varietà di combinazioni proposte e soprattutto la frequenza delle correzioni indicano che verosimilmente la situazione doveva essere poco chiara anche negli antigrafici dei manoscritti esistenti e, probabilmente, nell'archetipo stesso. Se la correzione avvenuta in **O** è interlineare e più posata (il copista utilizza quello che era lo spirito della η per tracciare la υ e vi aggiunge poi la dieresi), quella avvenuta in **W** è, in entrambi i casi, una correzione *in scribendo*, difficilmente ascrivibile all'introduzione di una variante al seguito di una collazione: il copista di **W**, entrambe le volte, scrive all'inizio una η, ma poi si corregge immediatamente tracciando una larga υ (che trova perfettamente spazio sul rigo, dato che lettere seguenti vengono tracciate dopo). Dal punto di vista del significato, questa oscillazione cambia poco o nulla, dato che i pronomi, sia che siano riferiti a Sansone stesso o alle sue mani, sono comunque riferibili ad un unico personaggio. Si è scelta la coppia alla seconda persona plurale perché trādita da entrambe le famiglie (con **O^{pc}** e **W^{pc}**) e perché più pregnante dal punto di vista dell'espressione e dello stile, essendo coerente con l'apostrofe alle mani (malgrado anche la coppia «ὐμῖν [...] ἡμᾶς» di **O^{ac}** sia comunque accettabile).

2. Sansone è costretto a una mansione da asino, girare la macina, nonostante proprio lui con una mascella d'asino («ὄνου σιαγῶν») avesse compiuto un'impresa celeberrima. Il riferimento è a quanto narrato in *Giudic.* 15.14-17; l'episodio corona una serie di violente schermaglie tra Sansone e i Filistei: Sansone, scoprendosi ingannato dai Filistei in merito alla risoluzione dell'indovinello che aveva proposto, dà fuoco ai loro raccolti (15.4-5: scatena nei campi trecento volpi legate a coppia per le code intrecciate, tra cui pone una fiaccola): i Filistei, a loro volta, uccidono la ragazza amata da Sansone (15.6). Nel successivo scontro, l'eroe raccoglie da terra una mascella d'asino e, usandola come arma, fa strage di nemici, uccidendone a migliaia (15.14-17). Il parallelo paradossale tra l'impresa e la mansione della schiavitù si trova identico già in uno degli epigrammi dedicati a Sansone di Teodoro Prodromo: cfr. *Ep.* 110b: «Ὅς ποτ' ὄνου κατέπεφνε σιαγῶνι μυρία φῦλα | νῦν γοῦν ἤτ' ὄνος ποτὶ μύλη σῆτον ἀλήθει».

3. Ritorna l'oscillazione inerente ai pronomi, che qui però si inserisce nella (frequente) casistica di una contrapposizione (grammaticalmente equipollente) tra le due famiglie: *x* ha «ἡμῖν», **W** «ὐμῖν». Si è mantenuto «ἡμῖν» (come già Walz), in quanto il concetto di derisione su cui la frase porta («ὁ κατάγελως») appare forzato in riferimento alle mani (mentre così non era per i primi due casi, alla r. 1, dove alle mani erano

appunto associati due elementi con esse coerenti quali le imprese compiute e la servitù alla macina).

3-6. Il rovesciamento della condizione di Sansone viene presentato nella contrapposizione di due serie ternarie che descrivono prima la sua condizione di eroe e poi quella di schiavo, cfr. 4: «γενναῖος (sott. ὄν) [...] φοβῶν [...] ἀναιρῶν» e 5: «γέγονα [...] πρόκειμαι [...] δουλεύω».

Γέλως: l'elemento della derisione è centrale per Sansone che, già al r. 3, aveva affermato che lo scherno dei nemici era per lui la peggiore delle disgrazie («τῶν ἀτυχημάτων μείζων ἐφ' ἡμῖν ὁ κατάγελως»). Sul γέλως come tortura insopportabile agli occhi di Sansone, si ritornerà verso la fine dell'esercizio (42; 45; 52s.; 57).

δουλεύω τὰ ἀτιμώτατα: l'espressione è del tutto analoga a quelle che ricorrono altrove con il verbo πάσχω e simili: τὰ δεινότατα (*Eth.* 2.20; *Eth.* 3.17) τὰ ἀδικώτατα (*Eth.* 2.13).

6-9. Si ha qui l'inserzione di una γνώμη di stampo misogino, in cui il γένος femminile è definito ἐπάρατον, maledetto, in quanto danneggia chi ama e indebolisce coloro di cui ammira la forza. La storia di Sansone si presta in effetti come *exemplum* della pericolosità delle donne per l'uomo ed è utilizzata più volte in questo senso da Giovanni Crisostomo⁴⁴⁶; inoltre, negli epigrammi di Prodromo dedicati ai tentativi di Dalila, abbondano i riferimenti alla malvagità assoluta sia di Dalila che del genere femminile in generale⁴⁴⁷. La successiva apostrofe diretta da Sansone ai suoi stessi occhi è strettamente legata al motivo misogino: si dice, infatti, che quegli occhi sono stati cavati via per non aver saputo utilizzare nel modo corretto la vista. Il riferimento è naturalmente all'infatuazione per Dalila alla quale Sansone cede: è questo cedimento, questo tradimento della σωφροσύνη, a determinare (e legittimare) la rovina dell'eroe.

10-16. Al r. 10 inizia il secondo paragrafo, dedicato alla narrazione degli eventi, che si apre con la duplice evocazione della precedente σωφροσύνη di Sansone e delle imprese che ha reso possibili. Segue un'enumerazione dei comportamenti virtuosi che Sansone ha tenuto in passato e gli hanno consentito imprese e successi: «ἔσωφρόνουν», «ἐφυλαττόμην μέθην» (11), «οὐκ ἠσέλγαινον» (12), «ἐτήρουν τὰ τῆς ἐπαγγελίας» (12s.), «ἐκράτουν σιαγόνος» (13s.). Tra i cinque benefici elencati come derivanti da questo comportamento virtuoso, due sono 'generici', *i.e.* il valore guerriero e il timore suscitato dai nemici (11: «προὔβαινέ μοι τὰ τῆς ἀνδρείας»; 12: «δυσμενεῖς ἐπεφρίκεσαν»), mentre gli altri tre sono elementi salienti della vicenda di Sansone. Le stesse imprese dell'eroe sono associate alla continenza da lui osservata anche in un'omelia circolante sotto il nome di Giovanni Crisostomo⁴⁴⁸; lo stretto legame tra la σωφροσύνη e i successi di Sansone ha un parallelo diretto nel frammento 29 di

⁴⁴⁶ E.g. Io. Chris. *De Virginitate* 17s.; *In decollationem Sancti Joannis* (PG 59, col. 487.68).

⁴⁴⁷ Theod. Prod. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum* 106; 107; 108; 109.

⁴⁴⁸ Ma definita spuria da Migne che, nel *monitum* premesso all'edizione, scrive: «videtur esse cuiusdam Graeculi commentum.». Cfr. Ps. Io. Chris. *De iis qui in jejunio continenter vivunt*, (PG 64.15): «Σαμψὼν δὲ ὁ ἀνδρειότατος, σωφροσύνην φυλάσσων, λέοντα ἀπέπνιγε, καὶ ἐκ σιαγόνος ὄνου ὕδωρ ἐπήγαξε, καὶ τὸ ἴαμα τῆς δίψης ἐκεῖθεν ἐδέχτο».

Giovanni Antiocheno, dove si dice che Sansone fu in grado di sconfiggere i nemici finché tenne sotto controllo i piaceri, ma che, insieme alla σωφροσύνη, perdette anche la forza⁴⁴⁹.

La cattura del leone è narrata in *Giudic.* 14.5-6: Sansone si innamora di una fanciulla filistea e, mentre si reca dalla famiglia di lei con i suoi genitori, si imbatte in un leone, lo affronta e lo uccide facilmente a mani nude. Tempo dopo, quando Sansone va a prendere la sposa, si accorge che la carcassa del leone è abitata da api e che nella sua bocca c'è miele in abbondanza (*Giudic.* 14.8-9)⁴⁵⁰.

13. χρυσῆν κόμην: All'annuncio dell'angelo ai genitori di Sansone (la prima volta alla sola madre, poi a entrambi) è dedicato il capitolo 13 del libro dei *Giudici*: un angelo del Signore appare alla moglie di Manoach, sterile, e le annuncia che avrà un figlio e che questo sarà un nazireo consacrato al signore, predestinato a combattere e sconfiggere i Filistei. Il bambino sarà un nazireo fin dal grembo materno (quindi la madre deve astenersi dal bere vino e dal mangiare cibi impuri) e non dovranno mai essergli tagliati i capelli (*Giudic.* 13.3-7; 13.14). L'epiteto χρυσός è associato alla chioma di Sansone anche nell'epigramma di Balsamone (2: «χρυσούς βοστρύχους») e in Tzetze (*Hist.* 2.539: «κόμας κρυσαῖς»). La chioma di Sansone è definita, in modo suggestivo, come un'arma 'senza ferro, senza lama' (13: «ὄπλον ἀσίδηρον»): l'espressione è attestata anche in due autori praticamente coevi di Niceforo: Giovanni Tzetze⁴⁵¹ e Gregorio Antioco⁴⁵² (quest'ultimo posteriore di pochi decenni).

Il riferimento di «σιαγὼν ὄνου» (14): è ancora alla vicenda della mascella d'asino di *Giudic.* 15.14-17, qui fatta corrispondere al 'controllo delle mascelle'⁴⁵³ esercitato da Sansone per rispettare le prescrizioni alimentari previste per il nazireato ovvero, (in base a *Giudic.* 13.3-7 e *Num.* 6.3-4), l'astensione totale da ogni prodotto della vite. Sansone

⁴⁴⁹ Ioann. Antioch. *Fr.* 29 (Suid. Σ 87 Σαμψών – 4.320 Adler): «Ὅτι Σαμψών, [...] ἄχρι μὲν οὖν οὗτος ἐκράτει τῶν τοῦ σώματος ἡδονῶν, τῶν πολεμίων κατεδυνάστευσεν· ἐπειδὴ δὲ ὑπὸ Δαλιδᾶ τῆς πόρνης ὑπεκλάπη τὸν νοῦν, ἅμα καὶ <τῆς> σωφροσύνης καὶ τῆς ἰσχύος ἐξέπεσεν.» Si segnala inoltre che un frammento che istituisce un parallelo tra Sansone ed Eracle si trova tra quelli circolanti sotto il nome di Antiocheno ma ritenuti spuri (ascritti dall'editore a uno Pseudo-Antiocheno), il *Fr.* 13*: «Ὅτε Σαμψών ἠγείτο τοῦ λαοῦ, Ἡρακλῆς ἐτέλει τοὺς ἄθλους». Una nuova edizione con traduzione dei frammenti superstiti della *Ἱστορία χρονική* di Giovanni Antiocheno è in Roberto 2005; per il fr. 29 cfr. pp. 68-69; per il 13*, pp. 562-563.

⁴⁵⁰ La vicenda del leone e del miele dà poi a Sansone lo spunto per un indovinello (*Giudic.* 14.12-14) che Niceforo menziona in un'epistola (*Ep.* 1.19).

⁴⁵¹ Ioann. Tzetz. *Hist.* 7.60: «ὀπλισμὸν ἀσίδηρον».

⁴⁵² Greg. Antioch. *Oratio in Sebastocratore Constantinum Angelum*, «ἀσιδήρους ὄπλους», p. 388 r. 11 Bachmann-Dölger.

⁴⁵³ Sembra verosimile che l'espressione «ἐκράτουν σιαγόνος» (13s) si riferisca alla continenza in campo alimentare, come intendono già Beneker-Gibson 2016, p. 159: «I mastered my jaws, and an irrational need to fill my belly full». Pignani 1983, p. 317 traduce in tutt'altro modo: «Impadronitomi della mascella, l'ebbi vinta su quella folla di stolti», obliterando il richiamo alla sfera alimentare. Il riferimento alle pratiche alimentari è però necessario nel quadro dell'enumerazione dei buoni comportamenti seguiti da Sansone, che corrispondono, in fin dei conti, ai precetti specifici del nazireato (fatte salve la castità e l'assenza di comportamenti licenziosi, che vi erano comunque previste). L'astensione dalle bevande alcoliche (non dal solo vino) è esplicitata in «ἐφυλαττόμην μέθην» (11, in abbinamento – apparentemente fortuito – con l'uccisione del leone), mentre «ἐτήρουν τὰ τῆς ἐπαγγελίας» (12s.) si riferisce chiaramente al fatto di non tagliarsi mai i capelli.

specifica che la mascella d'asino ha al contempo saziato la sua sete e sancito la sua vittoria (15: «δίψαν ἴστη καὶ τρόπαιον»): il riferimento è a *Giudic.* 15.18-19, dove Sansone, preso da una sete indicibile, invoca Dio, che fa sgorgare per lui acqua da una roccia.

16-19. Al r. 16, si ha il rovesciamento della situazione, introdotto come di consueto da «ἀλλά». Sansone cade nell' ὕβρις e abbandona la σωφροσύνη, scatenando così la disgrazia che lo avrebbe colpito. Il fatto che Sansone sia causa del suo male e che quanto accadutogli sia la giusta pena per il suo comportamento è ripetuto più volte: gli oltraggi subiti⁴⁵⁴ sono conseguenza della sua arroganza (17): lui stesso si è attirato addosso la disgrazia (17s.) e si è colpito dall'interno (19), l'unica cosa che non ha fatto è stata conficcare materialmente il ferro nei suoi occhi (18).

19-22. Dal r. 19, le auto-accuse diventano più specifiche e il peccato che Sansone sconta è esplicitamente indicato nell'amore per la straniera Dalila e nella conseguente violazione della σωφροσύνη in nome della bellezza e del piacere.

L'innamoramento di Sansone per Dalila, Filistea per *forma mentis*, oltre che per discendenza (e cioè infida ed empia), ricorda quello di Eracle per la regina barbara Onfale. Roilos 2005, p. 36-47, nota come il contrasto tra ἔρωσ e σωφροσύνη sotteso in molti punti del *corpus* si declini nella sua versione 'interna' al personaggio⁴⁵⁵ in due casi: quelli, appunto di Eracle e di Sansone, e arriva a definire Sansone, a ragione, «the Christian equivalent of Herakles»⁴⁵⁶. I punti di contatto tra i due personaggi sono in effetti notevoli, soprattutto considerando le vicende che Basilace fotografa nei loro monologhi: entrambi sono eroi dalla forza sovrumana e hanno un rapporto particolare con il divino (Eracle è un semidio, Sansone è consacrato a Dio), entrambi vantano imprese gloriose (tra cui l'uccisione, a mani nude, di un leone: la prima delle fatiche di Eracle è l'uccisione del leone di Nemea, per la quale cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.1-2) e vittorie contro i nemici, ma finiscono in disgrazia – e in schiavitù – a causa dell'innamoramento per una donna, in entrambi i casi straniera. Quanto Sansone dice di sé in *Eth.* 3.21s.: «γυναικὸς ἐάλων τῆ δὲ καὶ γνώμη καὶ γένος καὶ τὰ πάντα ἀλλόφυλα», richiama il lamento di Eracle in *Eth.* 19.1: «γυναικὶ δουλεύω βαρβάρω»: tutti e due vengono rappresentati da Basilace come caduti nella rete di una donna straniera. Nonostante il tema della σωφροσύνη non sia altrettanto esplicitato in *Eth.* 19, vi è comunque presente: nella chiusa dell'esercizio, ad esempio, Eracle chiede al padre Zeus e alla sorella Atena di aiutarlo a rinsavire: cfr. *Eth.* 19.61 Pignani: «διδοίητε σωφρονεῖν».

⁴⁵⁴ L'espressione «περιύβρισμαὶ τὰ δεινότετα» è affine a quelle di cui ad. 3-6. La scelta del verbo è dovuta alla ripresa in *variatio* dell' ὕβρις dimostrata da Sansone.

⁴⁵⁵ In altri casi, la tensione è esterna, tra l'ἔρωσ di un personaggio e la σωφροσύνη di un altro: due casi esemplari sono in questo senso *Eth.* 1, dove la σωφροσύνη di Giovanni si difende dalla lussuria femminile, ed *Eth.* 27, dove è invece la σωφροσύνη femminile della fanciulla di Edessa a confrontarsi con la lussuria del Goto; cfr. Roilos 2005, pp. 37-38.

⁴⁵⁶ Roilos 2005, p. 37. Si noti anche che Sansone è usato come esempio di individuo che lotta contro la lussuria (intesa come l'autoindulgenza del concedersi il piacere) anche da Zaccaria in *Eth.* 7.17: «ὕπερ τὸν Σαμψὼν διαγωνιέται πρὸς τρυφήν».

22-25. Ritorna l'accento sulle responsabilità di Sansone, colpevole di essersi attirato addosso le sue disgrazie; l'espressione del concetto è strutturata, ancora una volta, in tre tempi (22s.: «ὄθησα [...] ἐάλων [...] δίκας ἔδωκα»). Sansone sta scontando sia il valore dimostrato a discapito dei nemici sia l'oltraggio arrecato a Dio: l'aver violato il voto del nazireato con il taglio – anche se nolente – dei capelli, infatti, lo rende colpevole di empietà (24s.). L'espressione con cui Sansone ricorda le perdite inflitte ai Filistei, «τοὺς τραυματίας ἐπλήθυνα» (24), sembra essere presa direttamente dal ringraziamento che nella Bibbia i Filistei rivolgono al loro Dio per aver concesso loro di avere la meglio su Sansone, colui che aveva moltiplicato le loro vittime: *Giudic.* 16.24: «ὄς ἐπλήθυνε τοὺς τραυματίας ἡμῶν».

25-30. Sansone instaura un paragone tra quanto accaduto a lui e quel che successe ai suoi antenati, gli Israeliti, in uno scontro con i Madianiti⁴⁵⁷. In un primo momento, gli Israeliti attaccano la regione di Madian e trionfano in modo netto, ma poi i Madianiti decidono di indebolire i nemici facendoli infatuare delle loro donne e dalla loro bellezza. L'episodio al quale Basilace si riferisce è verosimilmente quello narrato in *Num.* 25.1-3, in cui alcuni Israeliti si legano alle donne Madianite, che li introducono al culto di Baal-Peor attirando contro di loro l'ira del Signore, che scatena loro addosso un flagello che stermina decine di migliaia di uomini.

L'inciso «οὐκ οἶδ' ὅθεν» (28) più che avere la mera funzione di intercalare che vivacizza il tono del discorso, può riflettere una reale incertezza riguardo all'origine della decisione dei Madianiti, che è già controversa nella Bibbia. In *Num.* 31.1-18, Mosè ordina una guerra sacra contro i Madianiti per punirli del flagello scatenato contro gli Israeliti tramite le loro donne in *Num.* 25. Dopo aver sterminato gli uomini di Madian, Mosè ordina che vengano uccisi anche i bambini e le donne, le dirette responsabili della corruzione del popolo d'Israele, e che vengano risparmiate solo le vergini (che in questa corruzione, quindi, non avevano avuto parte). In questa occasione si dice che a suggerire ai Madianiti di usare le proprie donne per sedurre gli Israeliti e indurli all'eresia era stato il profeta Balaam (*Num.* 31.16), che parte della tradizione identificherà poi come un indovino fraudolento. Il ruolo di Balaam nei capitoli immediatamente precedenti all'episodio incriminato, però, era stato decisamente positivo. Da quando, in *Num.* 22, viene convocato da Balak, re dei Moaviti (popolazione amica dei Madianiti) per maledire gli Israeliti appena fuggiti dall'Egitto e stanziatisi intorno alle loro terre, Balaam dà voce a quanto detto e voluto direttamente da Dio e pronuncia ben quattro benedizioni del popolo di Israele (*Num.* 23.6-10; 23.18-

⁴⁵⁷ Quella dei Madianiti era una popolazione araba discendente da Madian (uno dei figli di Abramo), presente nella regione di Madian, a sud della Palestina. Gli Israeliti entrarono più volte in contatto, e spesso in ostilità, con i Madianiti, fino all'affermazione definitiva degli Israeliti sulla regione. Sono identificati come Madianiti i mercanti a cui Giuseppe viene venduto dai fratelli in *Gen.* 37.28. La traduzione del passo di Pignani (1983, p. 317) pare fuorviante (e fuorviata dall'interpretazione errata di alcune azioni attribuite alle parti in gioco): «Ruinai l'eredità dei padri [...] Assalii i Madianiti e nulla rattenne la loro violenza, ma le città cedevano agli stessi soldati [...]». La situazione è in realtà inversa: Sansone non rovina l'eredità dei padri, ma ne subisce la stessa disgrazia: non è certo lui ad attaccare i Madianiti, e non sono i Madianiti a dar prova di violenza inarrestabile.

24; *Num.* 24.3-9; 24.14-24), pronosticandogli il favore divino e il futuro dominio sulle altre popolazioni.

30s. Il paragone instaurato da Sansone tra sé stesso e gli Israeliti dell'esodo è espresso in un tricolon. Il genitivo ταύτης, riferito ad ἀσελγείας ('sconto la mia pena per la stessa dissolutezza'), è una congettura; i manoscritti hanno invece l'accusativo ταύτην, riferito a δίκην ('sconto la stessa pena per la dissolutezza'). La correzione, che grammaticalmente non sarebbe in realtà necessaria, deriva dal fatto che nelle due situazioni non è tanto la pena ad essere la stessa, quanto la colpa, e che è in ogni caso l'identità dell'errore commesso a legittimare il parallelo tra i due casi.

31. Si è scelto ἀπὸ (x) al posto di ὑπὸ (W) per una maggiore frequenza d'uso, ma entrambi sono adatti a esprimere l'agente. Gli ultimi due elementi del tricolon (31: «ἀπὸ τοιαύτης ἀλίσκομαι παρατάξεως, τοιοῦτον ἦττημαι πόλεμον») impiegano la metafora militare per esprimere la resa alla seduzione da cui la disgrazia scaturisce e sembrano puntare anch'essi nella direzione di una comunanza di colpa, piuttosto che di pena.

33. Si ha un'apostrofe di Sansone di sé stesso. Si è preferito «ὦ» (P W, Walz) a 'ὦ' (O, Pignani, Beneker-Gibson).

34-38. Inizia qui la sezione dedicata alla vicenda di Dalila e al suo tradimento. Il personaggio di Dalila non viene né presentato né nominato esplicitamente, ma introdotto *in medias res*, senza specifiche su dove e come Sansone la conosca. A differenza di quanto avviene in Balsamone e Tzetze, non si fa menzione di lei come di una prostituta (Theod. Balsam. *Ep.* 4: «πόρνης Δαλιδᾶς»), ma viene presentata semplicemente come donna (come già nel testo biblico). Dalila prega più volte Sansone di rivelargli l'origine della sua forza sovrumana e le modalità per bloccarla. L'episodio è narrato in *Giudic.* 16.4-17: per tre volte Dalila insiste nell'interrogare Sansone e per tre volte l'uomo la inganna propinandole una menzogna: prima le dice che per perdere la sua forza dovrebbe essere legato con sette corde di arco fresche (*Giudic.* 16.8), poi con funi mai utilizzate (*Giudic.* 16.11), poi che le sue trecce dovrebbero essere tessute con l'ordito e fissate al pettine del telaio (*Giudic.* 16.13). Tutte e tre le volte, però, quando Dalila lo sveglia gridando che i Filistei lo stanno attaccando, Sansone dimostra che la sua forza è rimasta intatta. Alla quarta volta, date le insistenze sempre più pressanti di Dalila, Sansone le rivela la verità: la sua forza verrà meno se gli saranno tagliati i capelli (*Giudic.* 16.17). Il racconto di Basilace non fa menzione dei metodi errati suggeriti da Sansone e dei tentativi falliti di imboscata ai suoi danni⁴⁵⁸, ma si concentra sul dato sentimentale della schermaglia tra i due, descritta con modalità che ricordano quelle del romanzo: Dalila vi gioca il ruolo della donna che sa commuovere l'amante con un misto di risentimento e tristezza e Sansone quello dell'amante turbato e intenerito dalle richieste dell'amata. Nell'etopea, Dalila si dimostra addolorata e l'elemento che sblocca la situazione e fa capitolare Sansone sono proprio le sue lacrime,

⁴⁵⁸ L'aderenza ai dettagli del modello biblico, su cui tante volte Basilace insiste, in questo caso sembra essere una questione del tutto secondaria, tanto che i tentativi di Dalila presentati nell'esercizio sono tre, invece dei quattro canonici: in Basilace, Sansone cede al terzo tentativo, non al quarto. Lo rileva già Pignani 1983, p. 45.

di cui nel testo biblico non si fa menzione. Nella Bibbia, Dalila fa sì leva sull'amore di Sansone per lei (*Giudic.* 16.15: «πῶς λέγεις, ἠγάπηκά σε, καὶ ἡ καρδία σου οὐκ ἔστι μετ' ἐμοῦ;»), ma l'eroe sembra cedere più perché sfinito dalla sua insistenza, che perché intenerito (*Giudic.* 16.16: «καὶ ἐγένετο ὅτε ἐξέθλιψεν αὐτὸν ἐν λόγοις αὐτῆς πάσας τὰς ἡμέρας καὶ ἐστενοχώρησεν αὐτόν, καὶ ὀλιγοψύχησεν ἕως τοῦ ἀποθανεῖν»).

38-41. Sansone rivela a Dalila che la fonte della sua forza risiede nei capelli, descritti di nuovo come un'arma d'oro (si noti l'iperbato al r. 38: «τὸ χρυσοῦν ἐπὶ κεφαλῆς ὄπλον»). Dalila tradisce la fiducia di Sansone e, diversamente da quanto accade nel racconto biblico, è lei stessa a tagliarli i capelli. Mentre in *Giudic.* 16.19 Dalila chiama un uomo che si occupa del taglio («καὶ ἐκάλεσεν ἄνδρα, καὶ ἐξύρησε τὰς ἐπτὰ σειρὰς τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ»), nell'etopea Dalila stessa raso la chioma mentre gli uomini cavano gli occhi a Sansone (39s.: «ἅμα τε τὸν βόστρυχον ἐκείνη καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξέκοπτον οἱ πολέμιοι»)⁴⁵⁹. L'espressione «τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξέκοπτον οἱ πολέμιοι» (39) riprende in modo quasi letterale *Giudic.* 16.21: «[...] οἱ ἀλλόφυλοι καὶ ἐξέκοψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ».

41s. Quando il ferro si leva sulla chioma di Sansone, la profezia dell'angelo viene violata: nel descrivere la rasatura Basilace impiega non a caso esattamente l'espressione utilizzata dall'angelo nell'avvertire la madre di Sansone: «σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἀναβαίνω», cfr. *Giudic.* 13.5: «καὶ σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀναβήσεται».

42-45. Sansone rimarca il paradosso del successo della destra di Dalila – una donna – su quella di un guerriero che aveva sterminato molti nemici. Passa poi agli occhi, su cui i nemici hanno scaricato la loro violenza per poterlo avere alla loro mercé e umiliare ancora di più.

L'inciso al r. 43 non è univoco nella tradizione: si è preferito *παροιτίας* (violenza da ubriaco, furore), di Walz, che deriva dal *nonsense παροινοίας*, presente sia in **P** che in **O**, mentre le edizioni moderne preferiscono *περινοίας* (pensiero, accortezza), di **W**. La notazione irrimediabilmente negativa di *παροιτία*, che indica l'atteggiamento arrogante e violento indotto dall'ubriachezza, il furore insensato dell'ubriaco, sembra più calzante con il significato del passo: il fatto che i Filistei scelgano di accanirsi sui suoi occhi per poter umiliare maggiormente Sansone è, più che segno di una trovata intelligente, sintomo di violenza e di prepotenza empia.

Come già Beneker-Gibson, si è mantenuto ἐπὶ μᾶλλον (sempre di più), tradito da tutti i codici e perfettamente attestato, al posto della correzione ἔτι μᾶλλον (ancora di più), risalente a Walz e accettata da Pignani.

46-49. Si apre qui il terzo e ultimo paragrafo dell'etopea. Sansone sente che, insieme ai capelli, gli stanno ricrescendo le forze in modo sempre più impetuoso. Il sostantivo *στάχυς* inaugura la metafora vegetale con cui il rin vigorimento delle forze di

⁴⁵⁹ È Dalila stessa a rasare Sansone anche in Tzetz. *Hist.* 2.540: «δρασάση ξύρισμα Σαμψῶν βοστρύχων κοιμωμένου». Nel passo il nome della donna è però riportato come Δαμαλιλή (Tzetz. *Hist.* 2.537: «ἠράσθη δε Δαμαλιλῆς»).

Sansone è espresso: la forza rifiorisce (47: «τῆς ῥώμης ἐπανθούσης»), e ciocche spuntano dalla testa come da una radice (48s.: «ἐξέφυ τῆς κεφαλῆς ὡς ἀπὸ ῥίζης ὁ βόστρυχος»).

49-54. Sansone comincia a prefigurare la sua vendetta e si dice quasi grato ai Filistei per aver risparmiato lo strumento con cui la compirà, le mani. Mentre Sansone elabora la sua vendetta, i Filistei festeggiano nei piani alti della casa e offrono inni e sacrifici al loro dio (Dagon) per ringraziarlo di aver reso possibile la cattura di Sansone (*Giudic.* 16.23-24). Sansone immagina che i Filistei si dilettono con Dalila e lo scherniscano per come si è affidato a una donna; la scelta delle forme *προσεπεντρυφῶσι* (52) «προσεπισκώπτουσιν (53) è significativa: il verbo *προσεπεντρυφάω* è infatti un *hapax*, mentre *προσεπισκώπτω* è decisamente raro e conta cinque delle sue nove occorrenze totali proprio in Basilace⁴⁶⁰. La ripetizione del preverbo *προσεπ(ι)-* implica inoltre un'accumulazione fonica che viene ripresa a breve distanza dalle forme *προσεπικαλέσονται* e *προσεπιγλεύασουσιν* (55) sempre riferite ai Filistei e, più avanti, dal participio «προσεπιτατούσης (56) e dall'infinito *προσεπορχεῖσθαι* (47). Si segnala che anche il verbo *προσεπιγλεύάζω*, come il precedente *προσεπεντρυφάω*, è un *hapax*, mentre *προσεπορχέομαι* compare, oltre che in Niceforo⁴⁶¹, solo in un'orazione di Michele Coniate⁴⁶².

52. A proposito del verbo «*προσεπεντρυφῶσι*», che presenta i Filistei dilettersi con la donna che ha annientato il nemico («τῆ καθελούση τὸν πολέμιον κόρη»), si rileva che la partecipazione di Dalila ai festeggiamenti (dato che è rimarcato anche nel titolo dell'etopea così come tradito da **W**) non ha riscontro nell'episodio biblico (dove si dice soltanto che i Filistei si erano radunati, che vi erano uomini e donne e che erano presenti i capi⁴⁶³) né, apparentemente, nelle redazioni coeve.

54. Ho preferito *πόλεμον* di *x* (stampato da Walz) a *ἔρωτα* di **W** (stampato da Pignani e Beneker-Gibson) perché più pregnante per il concetto dell'ostilità e del pericolo in cui Sansone si imbatte: egli crede di avere a che fare con una donna innamorata, ma si ritrova in realtà ad affrontare nemici esterni, i Filistei. Con *ἔρωτα* la proposizione ha comunque un senso, e funge da 'doppio' di quella immediatamente precedente (Sansone si affida a una donna filistea, affronta un amore davvero straniero), ma il sostantivo ha l'aria di poter essere frutto di una glossa.

Οἴμαι δ' ὅτι: Sansone pensa che i Filistei lo manderanno a chiamare a piano di sopra per costringerlo a danzare e farsi beffe di lui. Come già accaduto in *Eth.* 2.44 (con Giuseppe che supponeva di rivedere in Egitto i suoi fratelli), le supposizioni di Sansone presentano quello che sarà effettivamente lo sviluppo degli eventi (cfr. *Giudic.* 16.25). Si noti che in entrambe le etopee la formula che introduce il pensiero-previsione del personaggio è identica.

⁴⁶⁰ Le altre quattro occorrenze si trovano nelle orazioni: cfr. Niceph. Basil. *Or.* B3.13; *Or.* B4.13 Garzya, *Enc.* 1.572; *Enc.* 2.79 Maisano.

⁴⁶¹ Nel *corpus* compare, oltre che nel passo in oggetto, anche in *Eth.* 24.53.

⁴⁶² Mich. Chon. *Or.* 14 (213 Lampros)

⁴⁶³ Lo rileva anche Pignani 1983, p. 45.

56. Il participio predicativo «καταγελόμενος» è tradito da **O** (e da **W**, che ha però un nonsense, καγελόμενος) e da una nota marginale di **P**, che ha a testo il sostantivo τοῦ γέλωτος, egualmente corretto (tanto che Walz lo sceglie nonostante tenga conto della nota) ma *facilior*.

57. Si ha una doppia esclamazione (con anafora: «εὔγε [...] εὔγε») dall'intonazione ironica. La stessa struttura ricorre, carica della stessa portata ironica, anche in *Eth.* 4.1 (a proposito della – scarsa – affezione a Davide del suo popolo).

59. Sansone si rivolge, con un'apostrofe, al ragazzino incaricato di condurlo per mano nelle stanze dei festeggiamenti, e lo fa con una serie di cinque imperativi: περιήγησαι⁴⁶⁴ (59), γενοῦ, ἀναπλήρωσον (60), ἐπίδειξον (61) ἔξιθι (62) con cui lo invita a fargli da guida e a prendere il posto dei suoi occhi, a condurlo a toccare le colonne della sala e poi andarsene. Il discorso diretto ha un parallelo nel passo biblico: in *Giudic.* 16.26, infatti, Sansone chiede al ragazzino di fargli toccare le colonne della sala così da potercisi appoggiare⁴⁶⁵. La sua intenzione è naturalmente quella di far crollare le colonne e di far franare l'edificio addosso ai Filistei, per cui cfr. *Giudic.* 16.29-31.

⁴⁶⁴ In Beneker-Gibson 2016, p. 163, la traduzione di «περιήγησαι» è «describe them to me», ma Sansone naturalmente non sta chiedendo al ragazzo nessuna descrizione dei Filistei (a che pro?) ma un aiuto pratico: essere accompagnato tra loro.

⁴⁶⁵ *Giudic.* 16.26: «καὶ εἶπε Σαμψὼν πρὸς τὸν νεανίαν τὸν κρατοῦντα τὴν χεῖρα αὐτοῦ· ἄφες με καὶ ψηλαφήσω τοὺς κίονας, ἐφ' οἷς ὁ οἶκος ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐπιστηριχθήσομαι ἐπ' αὐτούς».

Eth. 4

Quali parole avrebbe pronunciato Davide inseguito da Saul, catturato dai nemici e in procinto di essere ucciso?

Eth. 4 è la prima di una serie di tre etopee incentrate sulla figura di Davide. Le tre etopee costruiscono un trittico coerente e, pur essendo tre esercizi indipendenti e autoconclusivi, sono tra loro legate a livello di contenuto e di trama. Questo rende il caso di Davide un *unicum* nel corpus di Basilace: se non è raro che ad un unico protagonista vengano dedicati più esercizi (si pensi ai casi di Atalanta, di Eracle e dei personaggi del ciclo cretese, che compaiono più volte in varie tipologie di progimnasma), il caso di *Eth.* 4, 5 e 6 è particolare in quanto in esercizi della stessa tipologia – l’etopea – sono sviluppate in più episodi le vicende di un medesimo personaggio, con una continuità narrativa notevole⁴⁶⁶. Il personaggio di Davide è fotografato in tre momenti di turbamento e di incertezza: ad essere scandagliati sono soprattutto i legami e i contrasti intrafamiliari, prima con il suocero Saul e poi con il figlio Assalonne. Le vicende di Davide erano ovviamente ben note a tutti e non se ne contano le attestazioni e le redazioni; sono narrate anche nelle opere più o meno coeve all’attività di Niceforo: a Davide sono dedicati quindici epigrammi di Teodoro Prodromo⁴⁶⁷ e un epigramma di Teodoro Balsamone⁴⁶⁸; le sue vicende sono narrate da Michele Glica⁴⁶⁹ e da Giovanni Zonara⁴⁷⁰.

Un autore che potrebbe aver giocato un ruolo chiave nell’ispirare Basilace nella concezione della trilogia dedicata a Davide è Basilio di Seleucia⁴⁷¹, autore (o presunto tale) di una raccolta di quaranta omelie, quattro delle quali dedicate proprio alla storia di Davide⁴⁷². La prima somiglianza è individuabile nella concezione dell’opera: le omelie su Davide sono un *unicum* nella raccolta di Basilio in quanto a nessun altro personaggio è dedicato un numero eguale di testi; esse formano inoltre un percorso coerente che si snoda attraverso le varie vicende e si rinsalda man mano attraverso una serie di richiami e riassunti di quelle già raccontate⁴⁷³. Similmente, si è visto che in Basilace Davide, pur non essendo il personaggio più trattato del *corpus*, è quello a cui sono dedicati più

⁴⁶⁶ Il caso più affine in questo senso è quello di Giuseppe, le cui vicende sono sviluppate in due etopee (*Eth.* 1 e *Eth.* 2).

⁴⁶⁷ Theod. Prod. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum*, 125-134; 137; 147; 149; 151; 152 Papagiannis. Si tratta di undici epigrammi relativi a 1 *Regni* (125-134; 137) e quattro relativi a 2 *Regni* (147; 149; 151; 152). Quelli che si concentrano sulle vicende cardine delle tre etopee sono gli *Epp.* 130 (sullo φθόνος di Saul), 133 (sulla crisi epilettica simulata da Davide a Geth); 134 e 137 (sulla *pietas* di Davide che risparmia Saul), 152 (sulla rivolta di Assalonne).

⁴⁶⁸ Theod. Bals. *Ep.* 3 Horna (Database of Byzantine Book Epigram 6424).

⁴⁶⁹ Mich. Glyc. *Annales*, pp. 327-333 Bekker.

⁴⁷⁰ Io. Zonar. *Epitome Historiarum*, pp. 90-98 Dindorf.

⁴⁷¹ L’attività di Basilio si colloca nella prima metà del V secolo; di lui si sa che fu vescovo di Seleucia, in Isauria, e che in quanto tale partecipò al sinodo di Costantinopoli nel 448. Sotto il suo nome sono pervenuti quaranta discorsi, editi in *PG* 85.

⁴⁷² Si tratta delle omelie 14 (col. 181-192); 15 (col. 192-204); 16 (col. 204-216) e 17 (col. 216-225).

⁴⁷³ Così ad esempio l’omelia 16, incentrata sull’ostilità di Saul per Davide, inizia ricordando l’impresa di Davide contro Golia, che è oggetto dell’omelia 15, e l’omelia 17 inizia ricordando l’episodio di Saul nella grotta, che è tema dell’omelia 16.

esercizi dello stesso genere narrativamente interconnessi. A livello dei contenuti, si rileva già in Basilio la presenza di temi cardine in Basilace, uno su tutti lo φθόνος di cui Davide è vittima, e alla lettura dei testi in questione si nota, inoltre, una serie di somiglianze espressive e lessicali che suggerisce che la somiglianza potrebbe non essere limitata a impianto e contenuto. Se il sermone 14 approccia dopo un lungo preambolo l'inizio della storia di Saul, prescelto nonostante la sua giovane età e la sua mansione di pastore perché in grado di guarire l'anima di Saul suonando la lira, i tre sermoni successivi entrano nel vivo della vicenda e mostrano sostanziali punti di contatto con quelli che saranno temi, concetti e stilemi importanti negli esercizi di Niceforo⁴⁷⁴:

Hom. 15 (PG 85, col. 192-204): il tema del sermone è la sopportazione paziente e virtuosa delle avversità che non cede al rancore e all'ira. Una lunga sezione del discorso è dedicata alla descrizione dello scontro di Davide con Golia. Le voci che dopo la vittoria elogiano Davide a discapito di Saul sono descritte come *ferite* che tormentano Saul e lo spingono a dare origine a un nuovo conflitto. Cfr. col. 200: «πλήττεται τοῖς λόγοις ὁ Σαοῦλ, καὶ ἦν τὰ τούτων ἄσματα τῷ βασιλεύοντι τραύματα. [...] Καὶ πάλιν ἀγώνων ἀρχαί, πάλιν μελέτη τῷ δικαίῳ κινδύνων, καὶ φόβων ἐτέρων προοίμια». Similmente, Basilace attribuisce allo spirito maligno le *ferite* di Saul e la guerra che gli muove (*Eth.* 4.18s.: «ἐκείνου τοῦ πονηροῦ πνεύματος τοῦτον ἐγὼ κρίνω τὸν πόλεμον, ἐκεῖθεν εἶναι ταῦτα νομίζω τὰ τραύματα») e parla spesso dell'inizio di un nuovo conflitto (e.g. *Eth.* 4.3: «μάχης δευτέρας ἀρχή»).

- Più avanti il sermone menziona la vicenda di Assalonne e ricorda che egli è punito da Dio per aver agito contro natura, attentando al regno del padre (cfr. col. 201: «τὸν Ἀβεσαλώμ [...] τὸν κατὰ τῆς φύσεως μανέντα»). Una considerazione simile è espressa in *Eth.* 6.18, dove si dice che se Davide ha agito contro natura (con l'adulterio), il rivoltarsi di Assalonne contro il padre è ancora più innaturale: «γίνῃ παρὰ τὴν φύσιν αὐτὸς ἀδικώτερος».

Hom. 16 (PG 85, col. 204-216): il sermone si concentra sull'ostilità tra Saul e Davide e usa l'episodio in cui Davide risparmia la vita al re come paradigma della *pietas* dovuta anche al nemico e anche di fronte all'ingiustizia. Ad un certo punto, Davide (non⁴⁷⁵) si pone una serie di interrogativi risentiti sull'ingiustizia di Saul nei suoi confronti: cfr. col. 212: «Τίς ἂν ἐν τοιούτοις γενόμενος, οὐκ εἶπε, θυμῷ καὶ ἀθυμίᾳ κρατούμενος· Ἐμοὶ ταῦτα Σαοῦλ διατίθησιν; ὃν ἐξήρπασα δαίμονος; ὃν τοῦ Γολιάθ ἠλευθέρωσα; ᾧ τὴν βασιλείαν ἐφύλαξα; ὃν τοῦ δουλεύειν

⁴⁷⁴ Per evitare la dispersività della segnalazione puntuale dei punti di contatto nel commento di ogni singola etopea, le somiglianze più significative sono qui anticipate in blocco. Si noti come si possa addirittura far corrispondere alla ripartizione tematica delle due omelie 'centrali' di Basilio quella operata da Niceforo nelle prime due etopee: la lotta contro Golia e lo φθόνος di Saul (*Hom.* 15; *Eth.* 4); le ostilità tra i due e la pietas di Davide per Saul (*Hom.* 16; *Eth.* 5). La corrispondenza tra *Hom.* 17 ed *Eth.* 6 appare meno serrata per il ruolo centrale di Assalonne (assente nell'omelia) nell'etopea, ma i due testi sono comunque accomunati dall'introspezione di Davide e dalla riflessione sulle sue colpe.

⁴⁷⁵ In realtà, come esplicitato alla fine del passo, Davide secondo Basilio non si pone mai queste domande cariche di risentimento (che chiunque altro umanamente si porrebbe) ma guarda solo a Dio e conserva la fede nella sua volontà.

ἀπέστησα; Τί γὰρ ἐκίνουν τὴν λύραν τῆς χάριτος; Τί δὲ τὸν ἐνοχλοῦντα δαίμονα τοῖς μέλεσιν ἐπληττον; [...] Οὐδὲν τούτων ὁ Δαυὶδ οὐκ εἶπεν, οὐκ ἐνόησεν [...]» Il risentimento di Davide verso Saul, che lo perseguita nonostante i numerosi benefici ricevuti e la parentela acquisita, è espresso in modo simile in più punti di *Eth.* 4, e soprattutto in 13-14, con una serie di interrogative: «τί ταῦτα Σαούλ; Διώκεις ὄν ἐν ὄπλοις ἐθαύμαζες, ὄν εἰς γένος συνῆπτες, τοῦτον τοῦ γένους ἀποδοῦστᾶς, ἀπελαύνεις ὑφ' οὗ τὸ πολέμιον πρότερον».

Hom. 17 (PG 85, col. 216-225): la narrazione riprende da dove si era interrotta nel sermone precedente, dall'incontro di Davide e Saul nella grotta. In col. 220, la formulazione che descrive il ritrovamento, «εὐρὼν γὰρ ἐν σπηλαίῳ τὸν διώκοντα, φεῖδεται», sembra essere ripresa da vicino nel titolo di *Eth.* 5, così come l'espressione del contrappasso della condizione di Saul, catturato mentre inseguiva («καὶ πάλιν διώκων, πάλιν ἠλίσκετο») ricorda il suo corrispettivo in *Eth.* 5.18s.: «ἄρα δοκεῖς ἔχειν, ἐχόμενος; ἄρα νομίζεις ἀλίσκειν, αὐτὸς ἀλίσκόμενος;».

- Poco dopo (col. 220), Saul viene presentato come catturato dalle catene del sonno: «καὶ πάλιν ὕπνου δεσμοῖς ὁ Σαούλ ἐθηρεύετο», similmente a quanto già avveniva in Hom. 16 (cfr. col. 213: «ὕπνου γενόμενον θήραμα»⁴⁷⁶) e in un modo che si avvicina molto alla figura del Saul prigioniero del sonno di Niceforo in *Eth.* 5.20s.: «δεσμώτης ὕπνου γενόμενος».

- Esaurito l'episodio della discordia tra Saul e Davide, Basilio intraprende il tema dell'adulterio commesso da quest'ultimo e lo presenta come un peccato per cui Davide prova un pentimento autentico e dilaniante che gli garantisce il perdono e la grazia di Dio⁴⁷⁷. Basilio presenta un Davide che comprende la propria colpa, accusa sé stesso come in un 'tribunale interiore' e alla fine si dichiara colpevole (col. 221: «καὶ καθίζει δικαστὴν κατὰ τοῦ Δαυὶδ τὸν Δαυὶδ [...] καὶ φέρει τὴν ψῆφον κατὰ τοῦ Δαυὶδ ὁ Δαυὶδ· ἄξιός θανάτου ἐστίν») e ammette di aver peccato contro Dio; cfr. col. 224: «ἀλλὰ γνωρίσας τὴν ἀμαρτίαν, καταβάλλει τὴν παρρησίαν, τῆς ἀξίας ἐπιλαθόμενος. Ἐκκρύπτει, καὶ οὐ κρύπτει. Κύπτει πρὸς τὴν γῆν, καὶ τὴν γνώμην συστέλλεται, καὶ τὸ ἔλκος ὀδύρεται, καὶ μετὰ δακρῶν ἀναβοᾷ, τὴν ἀμαρτίαν κηρύττων· Ἠμάρτηκα τῷ Κυρίῳ· οὐ χρήζω τῶν ἐξωθεν ἐλέγχων· ἔμαντοῦ κατήγορος γίνομαι· ἐγὼ μάρτυς τοῦ πταισματος». Questo atteggiamento si ritrova, pur con una presenza dell'immaginario giuridico meno martellante, nel Davide raffigurato da Niceforo in *Eth.* 6 che, nel corso di una severa introspezione, comprende e ammette di essere lui stesso la causa del suo

⁴⁷⁶ In 1 *Regn* 24 e 1 *Regn* 26 sono narrate due versioni di un medesimo evento, l'episodio in cui Davide si imbatte in Saul, indifeso, e lo risparmia (cfr. commento a *Eth.* 5). È forse notevole che Basilio, che pure li considera come due episodi distinti, proietti l'elemento del sonno, che come si vedrà è proprio solo del secondo episodio (1 *Regn* 26) anche sul primo (1 *Regn* 24). Il sonno ha un ruolo chiave anche in Niceforo, che però, come si vedrà, fonde i due episodi in uno.

⁴⁷⁷ Tema conclusivo dell'etopea è appunto quello del pentimento sincero e dell'ammissione delle proprie colpe.

male e di essersi attirato addosso la pena dell'esilio con le sue stesse azioni (cfr. *Eth.* 6.9-14).

In *Eth.* 4 Davide analizza la sua condizione di fuggiasco: ripercorre l'impresa compiuta contro Golia e rimarca il senso di ingiustizia e l'amara ironia che lo vuole costretto alla fuga proprio a causa del suo valore; analizzando le ragioni dell'ostilità di Saul, la attribuisce ad uno spirito malvagio che lo possiede. Infine, rendendosi conto di essere in pericolo presso i Filistei, decide di fingersi pazzo per suscitare la loro compassione. La fonte della storia narrata è il nucleo narrativo che nella Bibbia dei Settanta va da 1 *Regn.* 16 a 1 *Regn.* 21⁴⁷⁸, di cui sono ripresi gli elementi salienti.

1. L'etopea inizia con una coppia di esclamazioni dal tono ironico («εὖγε [...] εὖγε») che, evocando l'affetto (εὐνοία) e le intenzioni (προθέσις) del suo popolo, evidenziano l'ingiustizia di quanto avvenuto a Davide. La struttura è identica a quella della doppia esclamazione inerente ai festeggiamenti dei Filistei in *Eth.* 3.57. Allacci e Walz stampano «ἀνοίας» ('stupidità, insensatezza') adottando una congettura non suffragata dalla tradizione e privando così il passo della sua impronta ironica.

2-4. L'ingiustizia dell'esilio di Davide è resa tramite quattro espressioni in cui alle imprese e ai valori di Davide segue un sistematico rovesciamento. La prima delle due coppie sintattiche esprime un rapporto di successione inatteso, reso con μετὰ + acc. + indicativo futuro (trionfo-fuga; vittoria-cacciata), la seconda insiste sulla mutevolezza delle circostanze e sulla trasformazione (3: γίνεται; 4: ἀποτελεῖται).

4s.: Θεοῦ ζῶντος ἐξονειδίζων παράταξιν: Golia di Geth, campione filisteo avversario di Davide, viene definito tramite una citazione precisa di 1 *Regn.* 17.36, dove lo stesso personaggio è introdotto allo stesso modo nella medesima circostanza: «τίς ὁ ἀπερίτμητος οὗτος, ὃς ὠνειδίσεν παράταξιν θεοῦ ζῶντος;». In termini molto simili, lo stesso Golia ammette di aver schernito l'esercito di Israele in 1 *Regn.* 17.10: «Ἴδού ἐγὼ ὠνειδίσα τὴν παράταξιν Ἰσραηλ»; si parla di «παράταξιν Ἰσραηλ» anche in 1 *Regn.* 17.8.

5. La pericope «μετὰ καὶ τῶν αὐτοῦ θεῶν» sembra dialogare con la fonte biblica, che menziona gli dèi di Golia quando il filisteo, nel momento precedente lo scontro, maledice Davide nel nome dei suoi dèi. Cfr. 1 *Regn.* 17.43: «κατηράσατο ὁ ἀλλόφυλος τὸν Δαυιδ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ».

8. L'attributo ἀπερίτμητον ('non circonciso') qui si applica a tutto l'esercito filisteo, sulla scia di quanto avviene nella Bibbia, dove occorre molto di frequente per designare i nemici di Israele. In 1 *Regn.* 17.36 è usato come epiteto di Golia.

9. Alla coppia di interrogative in cui Davide evoca la sua ricompensa (8), segue, in risposta, una coppia di chiasmi che annuncia la battaglia e l'esilio («ὀμόφυλος μάχη μετὰ μάχην ἀλλόφυλον»: attributo-sostantivo-sostantivo-attributo; «οἰκείων φυγὴ μετὰ φυγὴν δυσμενῶν»: genitivo oggettivo-sostantivo-sostantivo-genitivo oggettivo). La struttura chiasmica ritorna nella riga immediatamente successiva, dove però riguarda solo

⁴⁷⁸ Il primo libro dei *Regni* dei settanta corrisponde al primo libro di *Samuele* del testo masoretico e del canone cristiano cattolico.

la posizione di verbo e sostantivo (10: «πόλεμον ἐκράτησα γνωριζόμενον καὶ φεύγω πόλεμον ἄλλον ἀνέλπιστον»).

13ss.: Il secondo paragrafo dell'esercizio è introdotto da un'apostrofe interrogativa a Saul a cui segue, in risposta, una serie ternaria che fa riferimento ad alcuni elementi salienti della storia di Davide ed enuncia la contraddizione e l'ingiustizia del comportamento di Saul. Egli perseguita colui del quale aveva ammirato il valore militare e che aveva cacciato i nemici (il riferimento è in entrambi i casi alla sconfitta di Golia e dell'esercito filisteo in 1 *Regn.* 17, ma anche alle altre imprese compiute da Davide contro i filistei, e.g. in 1 *Regn.* 18.27; 19.7), ed esilia colui che aveva unito alla sua famiglia. In quest'ultimo caso il richiamo è al rapporto genero-suocero che lega Davide a Saul, più volte insistito nelle etopee 4-6: in effetti l'unione tra Davide e Melchol, figlia di Saul, avviene più per iniziativa di Saul stesso che di Davide, ma in un contesto in cui l'invidia e la rivalità del re per il giovane sono già ben salde. In 1 *Regn.* 18.20-29, infatti, Saul ordina a Davide di portargli cento prepuzi di Filistei con il pretesto di compensare con il valore militare la sua umile condizione ma sperando, in realtà, che Davide muoia nello scontro. I meriti di Davide nei confronti di Saul vengono 'rinfacciati' al re anche nell'*Ep.* 130 di Teodoro Prodromo («Εἰς τὸν φθόνον Σαοῦλ τὸν ἐπὶ Δαβίδ»): in questo caso si parla del legame di parentela e della liberazione dallo spirito maligno⁴⁷⁹. Si veda anche il già citato passo di Basil. Seleuc. *Hom.* 17 (PG 85 col. 212).

15. L'espressione «πνεύματος πονηροῦ» è quella che nel libro biblico (e in tutta la tradizione posteriore) viene sistematicamente usata per indicare lo spirito che assale Saul e che poi lo spinge all'ostilità con Davide: cfr. e.g. 1 *Regn.* 16.14; 1 *Regn.* 19.9. Davide immagina che lo φθόνος di Saul nei suoi confronti nasca dallo spirito malvagio come forma di vendetta di quest'ultimo, che era stato scacciato via dall'animo di Saul proprio dalla musica di Davide. In 1 *Regn.* 16.14-22 Davide incontra per la prima volta Saul proprio in quanto viene chiamato a suonare per lui per alleviare il suo furore; il potere curativo della musica di Davide su Saul è esplicitato in 1 *Regn.* 16.23. L'intervento di Beneker e Gibson, che stampano «τάχα καὶ πάλιν» (lezione di **W**) traendo l'avverbio dall'edizione di Walz, ma mantengono l'*ordo verborum* attestato in **W** (e indirettamente in **P**, che pure ha «ταῦτα») mi pare il migliore possibile.

21ss. Davide dice che dovrà 'pagare il fio per la sua musica' e che lo spirito 'ha armato la destra di Saul contro le sue note': l'immagine evoca direttamente l'episodio che in 1 *Regn.* 19.9-10 scatena la fuga di Davide: Saul, posseduto dallo spirito malvagio, scaglia una lancia contro Davide, intento a suonare, ma manca il bersaglio.

22-24. È qui sviluppato il tema dell'empietà dell'attaccare un congiunto, che verrà più volte ripreso nel corso delle tre etopee, che, come già detto, sono tutte incentrate sulla lotta impossibile – ed empia da vincere – di Davide contro i suoi stessi parenti.

⁴⁷⁹ Theod. Prod. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum*, 130a: «τί γὰρ παροινήσαντι τῷ Δαβίδ, λέγε, | Σαοῦλ πονηρέ, δυσμεναίνεις κρυφίως, | καὶ ταῦτα γαμβρῷ τυγχάνοντι γνησίῳ | καὶ τοῦ κακοῦ σε πνεύματος λυτρομένῳ;»

25s. La scena si sposta dal conflitto familiare a quello esterno, contro i Filistei. Ritorna l'insistenza di Davide sul paradosso della sua situazione, che però questa volta è di segno opposto: se prima Davide lamentava lo scontro interno al suo stesso γένος che seguì la guerra contro i nemici, ora, dopo essere scampato a Saul, si trova ad affrontare nuovamente i Filistei. La permanenza di Davide presso i Filistei è narrata in due episodi del primo libro dei Regni: 1 *Regn.* 21.10-16 (la redazione che Basilace prende a modello) e 1 *Regn.* 27. In quest'ultima redazione, che Basilace non usa, Davide risiede pacificamente tra i Filistei insieme ai suoi uomini e si finge loro alleato mentre in realtà compie razzie sui loro stessi territori.

Che Davide si trovi ad affrontare una guerra interna e una guerra esterna è certo, ma la tradizione non concorda sulla 'cronologia' delle due qui menzionate da Davide. Gran parte della famiglia *y* (**Va; Vat; W**) reca la sequenza «ὁμοφύλους [...] ἄλλοφύλους» (*i.e.* "sono sfuggito a nemici della mia stessa stirpe e sono caduto nelle grinfie di nemici stranieri"), ma **P** ha, al contrario, «ἄλλοφύλους [...] ὁμοφύλους» (*i.e.* "sono sfuggito a nemici stranieri e sono caduto nelle grinfie di nemici della mia stessa stirpe") ed è in parte suffragato da **Vt** (*y*) che ha un nonsenso in cui i nemici sono sempre esterni: 'ἄλλ' ὁμοφύλους [...] ὁμοφύλους', in cui l'ἄλλ' ὁμοφύλους' (stampato da Pignani e mantenuto da B.G.) sembra essere soltanto il frutto di una correzione nella direzione di *x* presente nell'antigrafo di **Vt** e confluita a testo⁴⁸⁰. La sequenza «ὁμοφύλους [...] ἄλλοφύλους» scelta dalla totalità degli editori risulta quindi appartenere ad un ramo di *y*, mentre quella opposta 'ἄλλοφύλους [...] ὁμοφύλους' è attestata, tramite **P** e **Vt**, nelle due famiglie. Ciononostante, sembra evidente dal contesto che la redazione del ramo *y* sia quella corretta: il passo infatti introduce il nuovo nemico da cui Davide deve salvarsi (i Filistei in cerca di vendetta per Golia), che è il nemico ἀλλόφυλος per eccellenza. Si noti come il passo sia peraltro un eco rovesciato di quanto detto al r. 9 per introdurre la fuga da Saul («ὁμόφυλος μάχη») dopo il duello contro Golia («μετὰ μάχην ἀλλόφυλον»).

28ss. Davide si interroga sulle sue mosse future. Dopo due interrogative dirette in cui si chiede cosa farà, lamenta la propria situazione e prospetta vari stratagemmi per salvarsi. Si segnala che nella *princeps* Allacci adotta una diversa interpunzione, chiudendo direttamente dopo il verbo l'interrogativa: «Τί χρήσομαι; Τοῖς παροῦσι μέσος πολεμίων ἔστηκα» («*Quo me vertam? In praesentia adversariis cingor*»⁴⁸¹). L'interrogativa «Τί χρήσομαι τοῖς παροῦσι;» trova largo uso nel greco bizantino e nel corpus di Basilace ricorre anche in *Eth.* 23.95.

31. Il verbo ὀπλίζεται, stampato da tutti gli editori, è tradito soltanto da **Va** e **Vat**, mentre **P**, **Vt** e **W** (si registra quindi l'accordo tra due rami di *y* – **Vt** e **W** – e tra le due famiglie), hanno il sostantivo ὀπλίται che è, a ben guardare, accettabile. La scelta tra i

⁴⁸⁰ Alla base c'è verosimilmente una sequenza nonsenso 'ὁμοφύλους [...] ὁμοφύλους', in cui il primo sostantivo era corretto nell'antigrafo di **Vt** con un ἄλλ- (in interlinea o a margine) che correggeva il testo nella direzione di *x* ('ἄλλοφύλους [...] ὁμοφύλους', come in **P**) ma che **Vt** interpreta come una congiunzione da integrare al testo.

⁴⁸¹ Allacci 1641, p. 191.

due è ardua: il sostantivo, oltre ad essere preferibile per ragioni stemmatiche, va a formare una sequenza di tre elementi nominali tematicamente interconnessi (di ambito militare): «ὄχλος [...] ὀπλίται [...] γένος» che è perfettamente plausibile. D'altra parte, il verbo si inserisce perfettamente nel sistema simmetrico dei *cola*, lascia come elementi nominali i due collettivi «βάρβαρος ὄχλος» e «γένος ὄλον» in chiasmo, ed è forse ritmicamente preferibile in quanto crea la clausola – U – U U, che è secondo Maisano il tipo di clausola di intervallo 1 più diffusa nella prosa di Niceforo⁴⁸².

32. Il participio περικεκομμένοι, tradito da **P** e da **Vt** (**W** ha παρακεκομμένοι) è preferibile al περικεκοσμήνοι di **Vat** (e **Va^{sl}**) mantenuto da Allacci, in quanto rende il senso di mutilazione e di amputazione della destra dell'esercito filisteo instaurato dalla metafora.

33-35. Davide prospetta quattro possibilità per sfuggire all'ira dei filistei: impietosirli con lacrime, lamentare la sua disgrazia, addurre il contesto bellico come scusante per l'uccisione di Golia, presentarsi come supplice e alleato. Mentre le altre edizioni stampano come proposizioni interrogative soltanto le prime due possibilità (introdotte da ἄρα), si è scelto qui di renderle interrogative tutte e quattro, sulla scorta di quanto già fatto da Allacci nella *princeps*.

Il participio «μαχομένω» (34) stampato dalle edizioni moderne davanti a «δυσμενεῖς» non ha riscontro unanime nella tradizione manoscritta, ma è un'aggiunta del solo **W** volto a fornire una precisazione ulteriore ma non necessaria, che esplicita a chi è concesso uccidere un nemico in battaglia.

35. Le lezioni γίνομαι (da γίγνομαι, di **P**, scelta da Pignani e B.G.) e πέφνηα (da φαίνω, di **y**, scelta da Allacci e Walz) sono entrambe accettabili. È forse considerabile *difficilior* πέφνηα, sia grammaticalmente che per significato, ma pesa a favore di γίνομαι l'accordo tra **P** e **Vt**. Anche tra ἐφεῖται (di **P** e di **W**) e ἀφεῖται (di **Va** e di **Vat**, e di tutti gli editori) non ci sono differenze di significato, dato che entrambe sono un impersonale 'è lecito, è consentito'. È stato preferito ἐφεῖται per ragioni stemmatiche, in virtù dell'accordo di **P** e **W**.

35-36. A questa serie di interrogative segue immediatamente la risposta sconfortata che Davide dà a sé stesso, articolata in tre asserzioni negative che sfociano nella conclusione per cui le lacrime di Davide saranno vane: il barbaro non sa stringere alleanze, non rispetta le suppliche, non si ammorbida nella compassione.

37-38. L'andamento monologico dell'etopea è spezzato dal discorso diretto che Davide immagina pronunciare i Filistei nel sentire le sue suppliche.

39ss. L'ultimo paragrafo presenta l'espedito finalmente trovato da Davide: simulare la pazzia per impietosire i Filistei e non essere giustiziato. Ritorna l'esclamazione εὖγε (39) con cui si apriva l'etopea, questa volta non più in senso ironico. La fonte dell'episodio è 1 *Regn.* 21.13-16, la cui scena è piuttosto umoristica:

⁴⁸² Maisano 1976, p. 92. Si segnala però che secondo Maisano la divisione di parole ha un ruolo nella clausola, e che la clausola di intervallo 1 più frequente vorrebbe la scansione – U | – U U, e non, come sarebbe qui, – | U – U U.

Davide, riconosciuto dai servi di Achis, re di Geth⁴⁸³, e trascinato al suo cospetto, ostenta comportamenti strani, si mette a battere sulle porte, cade a terra e saliva in modo incontrollato⁴⁸⁴. Il re, vedendolo in quello stato, lo caccia, garantendogli così involontariamente l'incolumità. I gesti compiuti da Davide non sono menzionati dall'etopea, che si limita a insistere sul concetto di finzione della follia sviluppando una metafora teatrale. Davide, infatti, immagina la propria finzione come una vera recita e fa ricorso a un lessico e a un immaginario marcatamente teatrali: indosserà la maschera (39: προσωπεῖον) della demenza, reciterà (40: ὑποκρινοῦμαι) uno sconvolgimento mentale, metterà in scena (40: σκηνοβατήσω) atti da folle. Il riferimento alla maschera potrebbe scaturire dall'espressione con cui in *Septuaginta* si indica la finzione di Davide (21.14: «ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ», 'mutò il suo volto'), ma è più probabilmente una tessera dell'ampio ricorso all'immaginario teatrale che abbonda nel *corpus* di Basilace e lo percorre trasversalmente. Si segnala, in Io. Zonar. *Annales*, p. 94, una scelta lessicale affine per descrivere la pazzia simulata di Davide: «μανίαν ὑπεκρίσθη». Le lezioni ἀνοίας (P, Vt) e μανίας (Va Vat W) sono equivalenti dal punto di vista del significato; ἀνοίας, oltre ad essere tradita da codici di famiglie diverse, sembra preferibile in quanto μανίας può essere una banalizzazione indotta dal «μανικά» con cui il passo si conclude.

42ss. La follia di Davide ha nell'etopea un duplice obiettivo: egli spera infatti che, oltre a impietosire i Filistei, farà vergognare Saul delle sue azioni e lo muoverà a pietà. Si ha qui ancora un caso in cui la tradizione offre due varianti equipollenti per significato: ἐφέλξεται (da ἐφέλω, di P e di Vt e W, scelto dalle edizioni moderne) e ἐφέξεται (δα ἐπέχω, di Va, Vat e delle *editiones veteres*). Si è scelto ἐφέλξεται per ragioni stemmatiche (l'accordo tra P, Vt e W) e paleografiche (la facile caduta di λ, oltretutto in un caso in cui la sua assenza dà origine a una forma perfettamente corretta e coerente).

Mentre P e Vt hanno la terza persona «μέμνηε» (scelto dagli editori moderni), il resto della famiglia γ ha μέμνηα, alla prima persona (conservato da Allacci e Walz). Si è scelto μέμνηα, nonostante l'accordo stemmatico su μέμνηε, in quanto pare *difficilior*⁴⁸⁵. In ogni caso, il soggetto cui il verbo si riferisce deve essere Davide, altrimenti la frase perde di senso: è la vista di Davide diventato pazzo – quello stesso Davide che lo aveva liberato più volte dallo spirito maligno – a causare in Saul vergogna, rimorso e pietà. Allacci (p. 193) traduce correttamente nella *princeps*: «si propter eum ipse insanii

⁴⁸³ L'espedito è menzionato anche nel titolo del Salmo 33 della *Septuaginta*: «Τῷ Δαυιδ, ὅποτε ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐναντίον Αβιμελεχ, καὶ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ἀπῆλθεν». Nel titolo del Salmo il re al cospetto del quale Davide si finge pazzo non si chiama Achis ma Abimelech.

⁴⁸⁴ La traduzione italiana di M. Barretta in Borbone 2016, p. 359, non parla mai di pazzia, ma di invalidità e di epilessia: in effetti, la messa in scena di Davide così come descritta nel testo greco è quella di una crisi epilettica – cade a terra, saliva; il testo dei Settanta parla in effetti di un uomo disabile, epilettico (21.15: «ἄνδρα ἐπίληπτον»). Nella percezione dell'epoca, però, quella simulata da Davide è a tutti gli effetti follia: così è descritta anche da Eusebio nel suo commento al salmo 33 (PG 23.288: «ὅτε μανίαν προσποιηθεῖς»).

⁴⁸⁵ Ma la prima persona singolare, in effetti, potrebbe essere al contrario una correzione volta a chiarire il soggetto del verbo a fronte di un'originaria terza persona.

[...]», mentre le traduzioni moderne non colgono nel segno, collegando il verbo a Saul⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ Pignani 1983, p. 320: «ché temerà, se egli stesso deve infuriare, a causa di colui, per il quale egli smise dalla sua pazzia.» Similmente Beneker-Gibson 2016, p. 169: «For he will be ashamed, if he himself has gone mad over the very man who put an end to his madness».

Eth. 5

Quali parole avrebbe pronunciato Davide trovando in una caverna Saul indifeso e dormiente, mentre veniva da lui inseguito?

La seconda etopea del trittico insiste ancora sulla relazione tra Davide e Saul e si pone in un rapporto di continuità narrativa molto stretto con la precedente. Davide è rappresentato mentre, in fuga da Saul, si trova ad averlo in pugno quando quest'ultimo è addormentato in una caverna dove entrambi hanno trovato riparo con i propri uomini.

L'antecedente biblico dell'esercizio è doppio: in *Eth. 5*, infatti, Basilace interseca elementi provenienti da due narrazioni diverse. Il primo libro dei *Regni* contiene infatti due episodi estremamente simili: in 1 *Regn. 24*, Saul entra nella caverna in cui Davide si trova con i suoi uomini; Davide decide di risparmiare la vita del re e di tagliare un brandello del suo mantello come prova della sua misericordia: in questa occasione non si fa nessuna allusione al sonno di Saul e delle guardie, si dice anzi che il re entra nella caverna per 'prepararsi' (1 *Regn. 24.4*: «*παρασκευάσασθαι*»). In 1 *Regn. 26* si trova invece un'altra narrazione relativa alla fuga di Davide da Saul⁴⁸⁷. Davide intercetta l'accampamento di Saul e dei suoi nel deserto, presso un'altura, e vi fa un'imboscata insieme a uno dei suoi uomini, Abisai; i due trovano Saul addormentato su un carro, circondato dal suo esercito, anch'esso dormiente. Abisai propone di uccidere Saul, ma Davide si oppone e ribadisce il suo dovere di risparmiarlo: ordina invece di prendere la sua lancia e il fiasco dell'acqua come prove del suo gesto. Una volta allontanatosi, David rimprovera le guardie per la loro inadempienza nel difendere il re e dimostra a Saul di averlo risparmiato. La redazione di Niceforo unisce quindi alcuni elementi caratteristici di 1 *Regn. 24* (la caverna, il mantello) a quelli di 1 *Regn. 26* (il sonno, la lancia, il rimprovero alle guardie) fondendoli insieme in un tessuto narrativo unico. È verosimile che la fusione operata da Basilace sia frutto della costruzione consapevole di un episodio narrativo nuovo, derivato dall'intersecarsi degli elementi cardine delle due redazioni diverse della stessa vicenda, compresenti nel libro dei *Regni*⁴⁸⁸. Questa innovazione di trama fa sì che *Eth. 5* sia l'etopea a tema biblico che più si distacca dal dettato del testo sacro (e dalle tradizioni scaturitevi), dato che i cambiamenti sono diffusi e non si limitano a singoli dettagli.

3s. L'etopea inizia rimarcando il paradosso della condizione di Saul, che da inseguitore diventa preda indifesa. L'incipit presenta una struttura chiasmica in cui la

⁴⁸⁷ In TOB 2007, p. 592, nota z, Briand e Römer rilevano che il capitolo 26 presenta lo stesso schema narrativo del capitolo 24: «dénonciation à Saül; mise en route de Saül; situation respective de Saül et de David, à l'avantage de celui-ci; prise par David d'un objet témoin; reconnaissance et dialogue à distance; séparation») e che molte espressioni sono comuni alle due redazioni.

⁴⁸⁸ 1 *Regn.* è del resto noto per la presenza di doppie redazioni di uno stesso episodio. L'introduzione ai libri di Samuele della Bibbia TOB rimarca: «La présence de doublets y est particulièrement frappante: l'entrée de David au service de Saül, l'attentat manqué de Saül contre David, l'intervention de Jonathan en faveur de David, l'arrivée de David chez les Philistins, la dénonciation des gens de Zif, l'épisode où David épargne Saül sont racontés deux fois. [...] Il semble plutôt que nous ayons affaire, dans la majorité des cas, à des traditions différentes (déjà fixées oralement ou par écrit) que les narrateurs et les rédacteurs ont tenu à conserver et qu'ils ont tenté d'organiser [...]». Cfr. TOB 2007, p. 542.

menzione dei due personaggi racchiude quella dei ruoli – inseguitore e fuggitivo – che ricoprono (1: «σε τὸν διώκτην ὁ δραπέτης ἐγώ»). Segue un cumulo di espressioni che insistono sul ribaltamento della situazione: il piano di Saul gli si ritorce contro, il re è esposto a ciò che lui stesso minacciava, è caduto nel fosso che egli stesso aveva scavato. Quest'ultima metafora è citazione diretta di un detto che ricorre più volte nella Bibbia a proposito dell'empio che cade nel pozzo che lui stesso aveva scavato e viene quindi colpito dalla sua stessa malvagità: cfr. *Septuaginta*, *Ps.* 7.16: «λάκκον ὄρυξεν καὶ ἀνέσκαψεν αὐτόν | καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον, ὃν εἰργάσατο»; *Ps.* 56.7: «ὄρυξαν πρὸ προσώπου μου βόθρον | καὶ ἐνέπεσαν εἰς αὐτόν»; e ancora *Prov.* 26.27: «ὁ ὀρύσσων βόθρον τῷ πλησίον ἐμπεσεῖται εἰς αὐτόν» ed *Eccl.* 10.8: «ὁ ὀρύσσων βόθρον ἐν αὐτῷ ἐμπεσεῖται».

4. Le due coppie di participio-indicativo aoristo («διώκων ἐάλως καὶ φεύγων κεκράτησαι»), che insistono sul paradosso del rapporto tra le due azioni, richiamano da vicino le analoghe coppie di *Eth.* 4.28 («νικῶν ἐλαύνομαι καὶ φεύγων ἀλίσκομαι»)

10. L'apostrofe a Saul ricorda quella analoga, sempre rivolta a Saul, di *Eth.* 4.13. Le apostrofi si inseriscono in contesti tra loro affini: entrambe sono seguite da un riferimento al ruolo di inseguitore – ingiusto e illogico – ricoperto da Saul nei confronti di Davide («Διώκεις ὃν [...]»). Se però in *Eth.* 4 l'incongruenza dell'inseguimento risiedeva nel rapporto instaurato tra i due, qui risulta invece dall'improvvisa inversione dei ruoli.

11s. L'etopea presenta un Davide accorto che sospetta l'inganno e comprende lo stratagemma: la comprensione, da parte di Davide, dei piani di Saul non ha un riferimento biblico preciso, ma l'astuzia di un personaggio che anticipa l'inganno di un altro è ricorrente nel *corpus*.

14. L'apostrofe a Dio e l'affermazione immediatamente successiva sembrano riecheggiare i passi biblici in cui viene citata la profezia secondo cui Davide avrebbe avuto il suo nemico nelle sue mani: cfr. *1 Regn.* 24.5; *1 Regn.* 26.8. Si veda anche l'epigramma 137 di Teodoro Prodromo: ἰδοῦ, «τὸν ἐχθρὸν ἐν χεροῖν λαβὼν ἔχεις»⁴⁸⁹.

18ss. L'apostrofe è di nuovo interrogativa e rivolta a Saul, a cui Davide chiede quali sogni lo animino. Segue una serie di quattro interrogative imperniata sul contrasto tra la condizione reale di Saul e quella da lui presupposta; le prime due interrogative della serie rendono questa incongruenza opponendo la diatesi attiva e medio-passiva dello stesso verbo (la forma in diatesi medio-passiva è in entrambi i casi un participio congiunto dal valore concessivo; 19: «ἔχειν, ἐχόμενος [...] ἀλίσκειν, αὐτὸς ἀλίσκόμενος»). Le ultime due interrogative costruiscono invece il contrasto evocando coppie di azioni diametralmente opposte: inseguire-giacere e assalire-essere prigioniero (20s.); è suggestiva l'immagine di Saul prigioniero del sonno (20: «δεσμώτης ὕπνου») che è forse ispirata dall'omelia di Basilio di Selucia (*Bas. Seleuc. Hom.* 17 col. 221: «ὕπνου δεσμοῖς ὁ Σαοὺλ ἐθηρεύετο;» *Bas. Seleuc. Hom.* 17 col. 213: «ὕπνου γενόμενον θήραμα»).

⁴⁸⁹ Theod. Prod. *Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum*, 137a.2.

21ss. Davide rimprovera le guardie di Saul per essersi addormentate e aver lasciato il loro re indifeso e in balia del nemico; l'accusa che formula nei loro confronti è quella di tradimento. Il rimprovero di Davide agli uomini di Saul proviene, come già detto, da 1 *Regn.* 26.14-16, dove Davide si rivolge ad Abner, capo della scorta di Saul, e definisce le guardie 'figlie della morte' (1 *Regn.* 26.16: «οἰοὶ θανατώσεως») a causa del loro comportamento potenzialmente fatale per il re.

21. Al participio διωκόμενοι stampato da Allacci a partire da **Vat** e conservato da Pignani e Beneker-Gibson è preferibile νικώμενοι, tradito da **P, O** e **W^{pc}** e stampato dal solo Walz. Il verbo oltre ad essere attestato in due famiglie, appare più coerente con la situazione: le guardie non sono inquisite o tormentate dal sonno, ne sono ormai vinte.

24ss. Matura la decisione di Davide di risparmiare Saul, frutto di una riflessione sul suo ruolo familiare e sociale articolata in una serie ternaria. Nella prima delle tre proposizioni ritorna l'opposizione tra diatesi attiva e diatesi medio passiva (24: «ὡς βασιλέα φυλάξω καὶ ὡς μισοῦντα φυλάξομαι») che questa volta esprime l'intento di Davide di salvaguardare il re salvaguardando, al contempo, sé stesso⁴⁹⁰. Le altre due costruiscono simmetricamente un'opposizione (resa con «ἀλλ'ὡς [...] κἂν ὡς») tra i ruoli negativi e positivi ricoperti da Saul: Davide considera Saul un nemico in quanto suo inseguitore, ma lo rispetta in quanto unto del Signore; non è tenuto ad amarlo in quanto avversario, ma è tenuto a farlo in quanto suocero.

25. Quello di «χριστὸν Κυρίου», 'Unto del Signore', con cui Davide definisce Saul in questo passo e poco più avanti (30: «μηδὲ μετὰ Γολιάθ καὶ χριστὸς Κυρίου τὴν ἐμὴν δεξιὰν αἰτιάσθω»), è il tipico appellativo con cui Saul è indicato nei *Settanta*. In 1 *Regn.* 26.11 Davide ferma Abisai, pronto a uccidere Saul addormentato, proprio con l'argomentazione secondo cui è empio colpire l'Unto del signore («μηδαμῶς μοι παρὰ κυρίου ἐπενεγκεῖν χεῖρά μου ἐπὶ χριστὸν κυρίου»). Similmente, in 1 *Regn.* 24.7 Davide dice che risparmierà il re perché egli è l'Unto del Signore: «ὅτι χριστὸς κυρίου ἐστὶν οὗτος».

30. Il rifiuto della vendetta da parte di Davide è espresso in un tricolon: egli non vuole usurpare il regno, macchiarsi di omicidio, levare la destra contro l'Unto del Signore. Quest'ultima espressione ricorda da vicino i già citati passi di 1 *Regn.* 26.11 e di 1 *Regn.* 24.7 (dove ritorna l'immagine del levare la mano: «ἐπενέγκαι χεῖρά μου ἐπ' αὐτόν»).

31. Davide fa riferimento ai dieci comandamenti dati da Dio all'uomo tramite Mosè. L'attributo νομοθετοῦντα di **Vat** (ripreso da Allacci e da Walz), come attributo di Dio concepito in veste di legislatore è altrettanto frequente del preferibile νομοδοτοῦντα (attestato da **P, O** e **W** e stampato dalle edizioni moderne) ma è verosimilmente un errore del copista dovuto all'influenza dell'attributo di Mosè immediatamente precedente, νομοθέτην.

32. Il riferimento al crimine dell'omicidio è presentato dalle due famiglie in due versioni sintatticamente differenti. La frase tradata dalla famiglia *x*, «φόνον ἅπας νόμος

⁴⁹⁰ Misinterpreta il passo Pignani 1983, p. 321, la cui traduzione sembra presupporre due forme con diatesi attiva: «lo custodirò, in quanto è il re, e lo salverò, in quanto è colui che mi odia».

ἀπείρηται», viene conservata dalle edizioni moderne, che traducono rispettivamente: «ogni legge ricusa l'omicidio⁴⁹¹» e «law forbids murder⁴⁹²». La famiglia γ, invece, ha: «φόνος ἅπας νόμοις ἀπείρηται», 'ogni omicidio è proibito dalle legge': questa lezione è preferibile perché, oltre ad essere grammaticalmente *difficilior* e a giustificare meglio la diatesi medio-passiva del verbo, è decisamente più pregnante dal punto di vista del significato. L'aggettivo ἅπας, infatti, acquista significato se riferito non a νόμος ma a φόνος (ogni omicidio, ogni sorta di omicidio), in contrapposizione al «φόνον δεινότερον» del re (33), più grave, che viene evocato subito dopo. Il riferimento alla legge va inoltre cercato non in 'ogni legge' ma in una legge ben specifica, quella dei dieci comandamenti cui si è appena fatto allusione tramite la menzione di Mosè e dell'attività legiferatrice di Dio (che, effettivamente, proibiscono l'omicidio *tout court*).

33s. Davide annuncia l'intenzione di raccogliere due prove della possibilità che ha avuto di uccidere Saul da usare come testimonianza della sua misericordia: queste prove sono, nella redazione di Niceforo, una parte del mantello di Saul («μικρὸν τῆς γλαμύδος») e la sua lancia («τι καὶ τοῦ δόρατος»). I due elementi appartengono alle due redazioni diverse contenute nel libro dei *Regni*: in 1 *Regn.* 24.6; e 24.12, Davide, nella caverna, strappa la frangia del mantello di Saul, mentre in 1 *Regn.* 26.11-12 prende la lancia e una brocca d'acqua che si trovavano vicino alla testa del re addormentato.

⁴⁹¹ Pignani 1983, p. 321.

⁴⁹² Beneker-Gibson 2016, p. 175, che non tiene conto dell'aggettivo «ἅπας».

Eth. 6

Quali parole avrebbe pronunciato Davide cacciato dal regno dal suo stesso figlio Assalonne?

Con *Eth. 6* si conclude la trilogia di etopee dedicate alle vicende di Davide. Se le etopee 4 e 5 facevano riferimento alle guerre di Saul narrate nel primo libro dei *Regni*, *Eth. 6* prende spunto dalle guerre di Davide narrate nel secondo e, in particolare, dal conflitto familiare e poi civile scatenatosi tra Saul e il figlio Assalonne. L'antefatto è da ricercarsi in 2 *Regn.* 13-19: lo scontro tra Davide e Assalonne prende infatti le mosse da una violenza incestuosa che avviene nella casa di Davide: il suo primogenito Amnon attira in casa sua la sorella Tamar fingendosi gravemente malato e la stupra, attirandosi l'odio di Assalonne – ma una reazione assai modesta di Davide (2 *Regn.* 13.1-22). Due anni dopo, Assalonne, con il pretesto di organizzare un banchetto in occasione della tosatura delle pecore, tende un'imboscata ad Amnon e lo fa uccidere, ubriaco, dai suoi servitori (2 *Regn.* 13.23-29), causando a Davide un grande dolore. Il conflitto tra i due rimane latente fino a quando, anni dopo, Assalonne sobilla il popolo di Israele contro Davide e trama per usurparne il regno (2 *Regn.* 15.1-12); si apre allora una fase di guerra che terminerà, nonostante l'ordine di Davide di risparmiare suo figlio (2 *Regn.* 18.5) con la morte di Assalonne per mano degli uomini di Ioab (2 *Regn.* 18.10-17).

1-7. Il primo paragrafo dell'etopea si pone in un solco di continuità con le vicende narrate nelle prime due etopee e, in particolare, con il conflitto con Saul trattato in *Eth. 4*. Davide infatti insiste sull'ostilità e l'invidia di cui è oggetto da parte della sua stessa famiglia, instaurando un confronto esplicito tra l'inimicizia nei suoi confronti di Saul, il suocero (6: «κηδεστήν ἐπίβουλον»), e di Assalonne, il figlio (6: «παῖδα τύραννον»). Nel tempo dell'etopea, lo scontro con Saul e quello con Assalonne sono presentati in un rapporto di stretta successione logica – in quanto conflitti intra-familiari sfociati in conflitti politici – che sembra quasi comportare un'inferenza temporale, nonostante il forte stacco cronologico che intercorre tra i due episodi (4s.: «φθόνον Σαοὺλ ὕβρις παιδὸς διαδέχεται»). Non è inverosimile che sia stato proprio questo ponte gettato indietro verso la materia narrativa di *Eth. 4* ad indurre Allacci a posizionare *Eth. 6* immediatamente dopo di essa, tanto più che *Eth. 5* sembra essere bene introdotta dalla chiusa di *Eth. 6*, che costituisce un raccordo narrativo esplicito verso l'episodio in cui Davide risparmia la vita di Saul.

4. Si ha qui uno dei frequentissimi casi in cui le due famiglie presentano lezioni che divergono a livello lessicale: γένους (*y*) e φθόνου (*x*). In questo caso la scelta che sembra essere più pregnante è quella di *y*, che insiste sulla natura intrafamiliare del conflitto, laddove *x* parla invece di un'invidia che è perfettamente calzante con l'episodio di Saul ma difficilmente riferibile a quello di Assalonne.

8. L'interrogativa «ἀλλὰ τίς οὔτος ὁ πόλεμος;», che apre il secondo paragrafo, ricorda il riferimento alla 'altra guerra' in cui si profila lo scontro con i Filistei in *Eth. 4.25*.

9-15. La seconda interrogativa (8) riguardava la genesi del conflitto: Davide vi risponde poco dopo asserendo di essere lui stesso causa del suo male e di aver armato il figlio contro sé stesso (**10**: «αὐτὸς ἐμαυτῶ τὸν παῖδα ἐφόπλισα»). Il nesso è chiarito poco dopo tramite un cumulo di sette proposizioni che enumerano le azioni empie compiute da Davide (11-13): egli ha approfittato del suo potere e si è lasciato attrarre da un piacere proibito, ha commesso un adulterio e un omicidio. Il riferimento è all'episodio che anche nella Bibbia è riconosciuto come fattore scatenante del conflitto che si scatena nella casa di Davide, ovvero l'adulterio di Davide con Betsabea e l'uccisione del marito di lei, Uria. L'episodio è narrato in *2 Regn.* 11: Davide si invaghisce di Betsabea, – moglie di Uria l'Ittita, soldato impegnato al suo fianco nella spedizione contro gli Ammonidi – e commette adulterio con lei. Quando Betsabea rivela la gravidanza, il re prova ad attribuire a Uria la paternità del nascituro dandogli la possibilità di dormire con sua moglie mentre gli altri soldati sono impegnati nell'assedio, ma il piano fallisce perché Uria, per senso del dovere, rifiuta. Davide fa quindi in modo che Uria sia ucciso in battaglia schierandolo nel comparto più a rischio dell'esercito e rendendosi così responsabile di un omicidio.

10s. L'immagine di Davide respinto da Dio («Θεόθεν ἐλάνομα»): fa riferimento allo sdegno divino che le azioni di Davide suscitano in Dio, esplicitato nella chiusa dell'episodio biblico (*2 Regn.* 11.26: «καὶ πονηρὸν ἐφάνη τὸ ῥῆμα, ὃ ἐποίησεν Δαυὶδ, ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου»). A seguito dell'adulterio, infatti, Dio maledice Davide tramite il profeta Nathan: gli annuncia che le pene per le sue azioni saranno la discordia nella sua casa, l'adulterio consumato da altri con le sue mogli e la morte del bambino avuto da Betsabea (*2 Regn.* 12.7-18).

14-17. Davide rimarca che la sua pena è severa, ma che è stata lui stesso a originarla e quindi la subisce giustamente⁴⁹³. Si instaura poi un rapporto di causa-effetto tra le azioni di Davide e le loro conseguenze, esplicitato tramite una serie di quattro coppie causa-effetto la cui struttura ricalca quella già trovata, per esempio, in *Eth.* 5.18ss. (dove si trattava però di interrogative). Le prime due coppie sono concise e costruite su opposizioni lessicali immediatamente visibili (**15s.**: «γάμον ὕβρισα – γάμου κολάζομαι»; «ὄθεν ἠδίκουν – ἐκεῖθεν πέπληγμα»), mentre le ultime due, più elaborate, insistono sul contrappasso secondo cui Davide, che è stato empio nel generare un figlio da un adulterio, viene punito proprio per mano di uno dei suoi figli. Questa analogia tra figlio adulterino e figlio traditore pare essere, così strettamente stabilita, uno sviluppo proprio di Basilace: nel testo biblico l'unico figlio citato da Nathan come coinvolto nella punizione di Davide è appunto quello illegittimo, avuto con Betsabea, che è destinato a morire. Le altre maledizioni inerenti agli sviluppi futuri, cioè il riferimento alla spada che non si allontanerà dalla casa di Davide⁴⁹⁴, segno di discordia e di

⁴⁹³ Pignani 1983, p. 322, traduce il participio sostantivato «τοῦ πεπονθότος» come «l'accaduto», ma sembra travisare il passo (dato che il participio è da interpretarsi come 'colui sul quale ricade, che la subisce'). La traduzione di Beneker e Gibson 2016, p. 177 è invece corretta: «the man who suffered it».

⁴⁹⁴ *2 Regn.* 12.10: «καὶ νῦν οὐκ ἀποστήσεται ῥομφαία ἐκ τοῦ οἴκου σου ἕως αἰῶνος».

conflitto, e quello ai mali suscitati dalla sua casa⁴⁹⁵, hanno valore più generico, nonostante il loro riscontro più evidente sia nelle azioni del primogenito Amnon, nella sua morte e nella congiura di Assalonne.

17-22. A partire dalla r. 17, l'attenzione si sposta dall'empietà delle azioni di Davide a quella di quelle meditate da Assalonne. Il contrappasso è sempre presente, ma in un senso diverso: Davide ha trasgredito alla legge della natura, ma la reazione di Assalonne, che si rivolta contro il padre, è ancora più contro natura (cfr. Basil. Seleuc. *Hom.* 15 [PG 85 col. 201]).

19-22. Davide mette in guardia Assalonne dicendogli che sta imitando l'empietà del padre che intende punire e che, mentre cerca di vendicarsi del padre peccatore, commette lui stesso un doppio peccato (20: «πατέρα ἀμαρτόντα τιμωρῶν ἀμαρτάνεις διπλάσια»); si noti, come sempre, la simmetria che lega in opposizione «ἀμαρτόντα» ad «ἀμαρτάνεις»). Il peccato di Assalonne è duplice per i suoi risvolti politici (l'usurpazione del potere) e sociali (il parricidio, definito con la macchinosa espressione: «τὸν εἶναι σοι δόντα μηκέτ' εἶναι βουλόμενος»).

23ss. Davide si interroga su come affrontare la situazione con due interrogative cui risponde che non riuscirebbe mai a levare la spada sul figlio: matura quindi la decisione di risparmiare Assalonne.

La lezione ἐπεξέλθω (24), comune ai codici di famiglia *x* e a **W**, è preferibile all'ὑπεξέλθω tradito dal solo **Vat** ma presente in tutte le edizioni. Il verbo ἐπεξέρχομαι ('attaccare, perseguire') appare infatti più pregnante di ὑπεξέρχομαι ('sfuggire, scappare') in quanto esprime tutta l'ostilità di cui Davide non è capace nei confronti del figlio⁴⁹⁶.

26s. Davide, realizzata la propria impossibilità di essere ostile al suo stesso figlio, decide di fuggire. Lo scopo della fuga è duplice: evitare lo scontro diretto con Assalonne significa infatti prevenire al contempo l'eventualità di dover uccidere il proprio figlio e quella di morire per mano sua. L'intento di Davide di proteggere il figlio si spinge, nell'etopea, fino a salvaguardarlo anche moralmente, impedendogli di macchiarsi di parricidio (che Davide ha già definito essere più aberrante dei suoi stessi peccati, cfr. r. 17s.).

La frase in questione, così come presentata dalla tradizione manoscritta (e conservata da tutti gli editori⁴⁹⁷) non ha senso: **P**, **O** e **Vat** hanno infatti «οὕτω τῷ παιδί πατροκτονίας διδοὺς ἀφορμὴν», con Davide che dà consapevolmente al figlio la possibilità di diventare parricida. Solo **W** ha un più corretto οὔτε, che è verosimilmente segno della

⁴⁹⁵ 2 *Regn* 12.11: «ἐγὼ ἐξεγείρω ἐπὶ σὲ κακὰ ἐκ τοῦ οἴκου σου».

⁴⁹⁶ Tanto che Beneker e Gibson, pur stampando «ὑπεξέλθω», traducono di fatto rendendo il senso di ostilità proprio di 'ἐπεξέρχομαι'. Cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 177: «How could I go out against my own blood?». Invece Pignani 1983, p. 322, traduce, coerentemente: «E come potrei sottrarmi al frutto delle mie viscere?».

⁴⁹⁷ Pignani 1983, p. 322: «Così io darò prova di essere superiore, dando in codesto modo pretesto al figlio per uccidere il padre» (strano modo, per un padre, di dimostrarsi moralmente superiore); Beneker-Gibson 2016, p. 177: «I will give my son an opportunity to kill his father». Allacci, 1641, p. 197, invece, pur stampando «οὕτω», coglie il senso del passo e traduce correttamente: «Sic parricidij filio ansam sutraham».

compresa incongruenza e della volontà di rimediarsi. È verosimile che la lezione originaria, che doveva figurare già corrotta nell'antigrafo delle due famiglie, fosse piuttosto «οὐ» e che i due participi fossero coordinati in negazione: «οὐ διδούς [...] οὐ δεχόμενος». La genesi della corruzione è facilmente spiegabile con la reduplicazione erronea del τῷ del dativo immediatamente successivo avvenuta in fase di copia e forse anche con l'influenza, nella lettura, dell'«οὕτως» di poco precedente.

28. Davide afferma di avere un generale cui affidare l'incarico: si tratta di Ioab, braccio destro di Saul. In 2 *Regn.* 18.5, Davide ordina a Ioab, Abisài e Ittàì, comandanti delle sue truppe, di risparmiare Assalonne («Φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου τοῦ Αβεσσαλωμ»). Sarà però proprio Ioab a ucciderlo, quando Assalonne verrà trovato, vivo, appeso ad una quercia in cui si è impigliata la sua chioma, e ne getterà il cadavere in una fossa. L'etopea, interrompendosi alla risoluzione presa da Davide, non racconta e non fa presagire la morte di Assalonne, ma il riferimento a Ioab doveva comunque richiamare alla mente degli studenti anche la fine di Assalonne proprio per mano sua.

29. L'etopea, come già detto, si conclude menzionando l'episodio in cui Davide – analogamente a quanto fatto con Assalonne – risparmia Saul. L'esercizio sembra così gettare un ponte narrativo verso quanto narrato in *Eth.* 5.

30s. Le due proposizioni implicite in cui Davide dice di aver rispettato Saul in quanto suocero invece di eliminarlo in quanto nemico richiamano il passo di *Eth.* 5.24-26 che termina proprio ricordando il ruolo familiare di Saul nei confronti di Davide (*Eth.* 5.26: «ἀλλ'ὡς κηδεστοῦ περιέχομαι»).

Eth. 7

Quali parole pronunciarebbe Zaccaria, padre del Precursore, dopo che nacque Giovanni Battista ed egli liberato dal mutismo?

Eth. 7 è la prima delle sette etopee dedicate alle vicende del Nuovo testamento (*Eth. 7-13*). Il protagonista è Zaccaria, padre di Giovanni il Battista (o il Precursore, com'è qui definito), il cui concepimento miracoloso, strettamente legato a quello di Cristo, è narrato in *Lc. 1.5-80*. Il monologo dell'etopea si colloca quando la nascita di Giovanni è già avvenuta e suo padre ha già riacquistato la parola: un monologo pronunciato da Zaccaria in questa precisa situazione è già presente nel Vangelo ed è ben noto: si tratta della profezia di Zaccaria sull'avvento di Gesù e sul ruolo di Precursore di Giovanni (*Lc. 1.67-79*).

Il titolo dell'esercizio è diverso nelle due famiglie. Si è qui preferito quello di *x* («τίνας ἂν εἶποι λόγους ὁ Ζαχαρίας μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν Πρόδρομον τῆς ἀφωνίας ἀπολυθεῖς») rispetto a quello di *W* («τίνας ἂν εἶποι λόγους Ζαχαρίας ὁ πατὴρ τοῦ Προδρόμου, μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν Πρόδρομον καὶ αὐτὸν ἀπολυθῆναι τῆς ἀφωνίας») in quanto quest'ultimo sembra esito di una estensione del dettato a scopo di semplificazione. Punta in questa direzione soprattutto l'aggiunta della pericope «ὁ πατὴρ τοῦ Προδρόμου», quasi una glossa che specifica un'informazione nota ai più e comunque deducibile dal resto del titolo.

1-6. Dopo l'annuncio della nascita di Giovanni e del ritorno della voce (1), il primo paragrafo dell'etopea è dedicato all'antefatto, ovvero alla narrazione degli eventi precedenti la nascita: la profezia dell'angelo e l'incredulità di Zaccaria. Il modello biblico, l'attinenza al quale è piuttosto stretta, è *Lc. 1.5-22*: l'angelo Gabriele visita il sacerdote Zaccaria e gli annuncia che, malgrado sia ormai anziano e sua moglie, Elisabetta, sia reputata sterile, avrà un figlio.

Ai rr. 4-6 è inserita, sotto forma di discorso diretto, la profezia dell'angelo (per cui cfr. *Lc. 1.13-17*). Gabriele annuncia la condotta virtuosa e benedetta del nascituro con un tricolon (5-6: «οὐκ ἐπιγνοίη [...] οὐ πίεται [...] πλησθήσεται»): il bambino non conoscerà lusso, non berrà bevande inebrianti e sarà ricolmo di Spirito Santo. La punteggiatura (e quindi l'interpretazione) del passo non è unanime nelle edizioni quanto all'attribuzione della pericope «ἐξ αὐτῆς γονῆς»: Walz e Pignani interpungono dopo γονῆς, intendendo quindi che il bambino non berrà bevande inebrianti fin dalla nascita, mentre in Beneker-Gibson l'interpunzione dopo il sostantivo σίκερα assegna la pericope temporale al successivo «πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας πλησθήσεται», intendendo quindi che sin dalla nascita il bambino sarà colmo di Spirito Santo. Malgrado entrambe le interpretazioni siano possibili, è nettamente preferibile quest'ultima, perché coerente con la profezia evangelica: in *Lc. 1.15*, il cui dettato è ripreso quasi *ad litteram* nell'etopea, l'angelo annuncia infatti: «οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖη, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ».

L'immagine della sterile madre (4) ricorre anche in *Ps.* 112.9, come già segnalato da Pignani⁴⁹⁸.

6-9. Viene descritta con due proposizioni di significato equivalente la 'pena' per contrappasso di Zaccaria, privato della voce per non averla usata bene (per aver sollevato un'obiezione), condannato al silenzio per aver detto cose inopportune. Pignani rimanda, per l'espressione «λέγειν [...] καίρια» a *Soph. Ant.* 724: «εἴ τι καίριον λέγει», i paralleli più stringenti sembrano essere però eschilei. L'espressione è presente nell'incipit dei *Sette contro Tebe* (Aesch. *Sept.* 1-2: «Κάδμου πολῖται, χρῆ λέγειν τὰ καίρια ὅστις [...]») e il parallelo tra il silenzio e le parole opportune, presentate come due alternative onorevoli, è presente nelle *Coefore* (Aesch. *Choeph.* 582: «σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια») e nei *Sette* (Aesch. *Sept.* 619: «φιλεῖ δὲ σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καίρια»), in riferimento all'oracolo di Apollo che o tace o dice cose opportune).

10-11. Zaccaria si domanda perché non ha creduto subito alla profezia dell'angelo, conoscendo l'esempio illustre di Sara, che concepì Isacco in piena vecchiaia. L'interpunzione dopo il participio «αὐχῶν», che include l'esempio di Sara nell'interrogativa, già adottata da Beneker-Gibson, è preferibile rispetto a quella di Pignani, che trasla l'esempio nella proposizione successiva. Il passo è presente nella tradizione manoscritta in due redazioni: quella stampata dalle edizioni moderne, risalente a **W** («τί γὰρ οὐκ ἐπειθόμην μητέρα καὶ στεῖραν ἰδεῖν, ἀπόγονος εἶναι καὶ ταῦτα τῆς Σάρρας αὐχῶν;») appare ampliata rispetto a quella di *x*, molto più stringata («τί γὰρ οὐκ ἐπειθόμην⁴⁹⁹, ἀπόγονος εἶναι τῆς Σάρρας αὐχῶν;»). Gli elementi aggiunti da **W** (dato che un'omissione di *x* sarebbe improbabile) sono a ben guardare pleonastiche: la pericope 'μητέρα καὶ στεῖραν ἰδεῖν' sembra una glossa che riprende quanto detto poco sopra (4), mentre a precisazione veicolata da 'καὶ ταῦτα' (accusativo di relazione: 'anche sotto questo aspetto' *i.e.* nel concepire in tarda età) è comunque ben comprensibile dal contesto⁵⁰⁰.

11-13. Vengono ribadite la causa della pena di Zaccaria e la contestualità del suo mutismo e del concepimento di suo figlio nel grembo di Elisabetta.

L'espressione «ταύτην δίδωμι [genitivo della colpa] δίκην» ricorre spesso in Basilace *e.g.* in *Eth.* 3.30-31 (Cfr. anche *Lib. Prog.* 8.10.1: «ταύτην δίδωμι σωφροσύνης δίκην»).

13-14. Nel momento in cui finalmente Giovanni nasce, Zaccaria riacquista la voce. Il secondo «λέλυται» è omesso da **W** e non è in effetti necessario per la comprensione del testo (la sua assenza crea oltretutto un tricolon: «ἀνῆκεν [...] ἐπέλαμπε, λέλυται»); tuttavia la ripetizione del verbo crea una struttura simmetrica ma con disposizione chiasmica delle due forme, poste a cornice della frase (14: «λέλυται τῆ

⁴⁹⁸ *Ps.* 112.9: «ὁ κατοικίζων στεῖραν ἐν οἴκῳ | μητέρα τέκνων εὐφραινομένην».

⁴⁹⁹ L'imperfetto ἐπειθόμην, dato dall'accordo di **W** e **P** (conservato da Walz e scelto da Beneker-Gibson) è preferibile all'aoristo ἐπιθόμην, tradito dal solo **O** e stampato da Pignani.

⁵⁰⁰ Il καὶ ταῦτα sarebbe semmai da inserirsi, per il senso, dopo il verbo ἐπειθόμην ('Perché non credetti anche a questo, io che posso vantare di essere discendente di Sara?'), ma questa posizione non è attestata e non c'è traccia di καὶ ταῦτα nella famiglia *x*.

μητρὶ τὰ τῆς ὠδίνος κάμοι τὰ τῆς ἀφωνίας λέλυται») ed è ritmicamente coerente con lo stile di Niceforo, formando la clausola di intervallo 1 più diffusa.

15-17. Dal r. 15 in poi, a predominare è la dimensione futura: Zaccaria è ispirato dallo Spirito Santo (15-16: «ἡσθόμεν ἤδη καὶ Πνεύματος· ἐμπνεῖ μοι τὰ μέλλοντα»⁵⁰¹) e profetizza l'avvenire di Giovanni. Paragona il figlio a due personaggi veterotestamentari di cui assumerà le caratteristiche, entrambi giudici: sarà virtuoso come Sansone⁵⁰² e guiderà il popolo meglio di Samuele. La scelta dei personaggi non è casuale: entrambi, oltre ad essere nazirei e giudici, sono nati da madri ritenute sterili e già in età avanzata⁵⁰³, proprio come Giovanni.

17-19. Questo passo della profezia riprende quasi *ad litteram* quella pronunciata da Zaccaria nel vangelo: L'apostrofe «Ἦ παῖ, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ καὶ σύ, καὶ λαὸν προσάξεις Θεῷ» riprende esattamente *Lc.* 1.76: «καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ», con la sola trasposizione di 'καὶ σὺ'. La pericope «ἐτοιμάσεις Κυρίῳ τὴν πρόοδον» (19) aggiunta da Zaccaria poco dopo, inoltre, riprende da vicino il «προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον Κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοῦς αὐτοῦ» del vangelo (*Lc.* 1.76).

20-24. Zaccaria dichiara di aver compreso il disegno divino e la parte che vi ha giocato il suo mutismo. Dopo una serie ternaria di verbi che sottolinea la comprensione (20: «ξυνῆκα [...] συμβάλλομαι [...] μανθάνω»), è spiegato che Zaccaria, destinato ad essere il padre della Voce, doveva mantenere la voce dentro di sé per tutto il tempo della gravidanza che la Voce (Giovanni) avrebbe trascorso racchiuso nel ventre di Elisabetta (21-22). Viene poi stabilito uno stretto legame tra il concepimento e la nascita di Giovanni e quelli di Cristo: si dice infatti che, allo stesso modo, era necessario che alla venuta di Cristo (il Verbo) fosse precedente quella di Giovanni (la Voce) che avrebbe annunciato il Verbo (22-23), e che il parto di una vergine (Maria) fosse preceduto da quello di una donna sterile (Elisabetta): la venuta di Giovanni è insomma presentata come propedeutica a quella di Cristo. Questo stretto legame è già stabilito nel vangelo; in Luca le vicende delle due nascite si intersecano: se *Lc.* 1.5-25 è dedicato all'annuncio del concepimento di Giovanni, il passo successivo, *Lc.* 1.26-38, tratta invece l'annunciazione dell'angelo a Maria; l'unione è poi rinsaldata in *Lc.* 1.39-56, dedicato alla visita e alla permanenza di Maria da Elisabetta. Solo da *Lc.* 1.57 il focus torna esclusivamente su Giovanni, di cui vengono narrate la nascita, la scelta del nome, la circoncisione e il ruolo di Precursore del Cristo. Giovanni è tradizionalmente definito come voce: in *Io.* 1.23-24 è lui stesso che, interrogato dai farisei, si presenta come la voce predetta dal profeta Isaia (*Is.* 40.3): «ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ» (cfr. anche *Mc.* 1.3; *Lc.* 3.4).

25-27. Si ribadisce il prodigio della nascita di Giovanni, definito ancora una volta Φωνή, e del simultaneo ritorno della voce; la serie dei verbi reggenti è, ancora una

⁵⁰¹ Cfr. *Lc.* 1.67: «καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου».

⁵⁰² Per la storia di Sansone e per la sua lotta contro la τρυφή cfr. *Eth.* 3 e il relativo commento.

⁵⁰³ La madre di Samuele, Anna, afflitta per la sua sterilità, prega il signore perché le faccia avere un figlio maschio, facendo voto di consacrarlo come nazireo (cfr. 3 *Regn.* 1.4; 1.11)

volta, ternaria (26-27: «[...] ἐξέλαμπε, [...] συνεξέλαμπε [...] διέρρηκτα»). Nella metafora instaurata al r. 25-26, Giovanni squarcia il ventre materno come il sole squarcia le nubi e risplende («τοῦ τῆς μήτρας νέφους περιρραγέντος ἐξέλαμπε»): si noti come, in un'associazione sinestetica, l'immagine adotti il piano visivo della luce e non quello del suono, nonostante Giovanni sia qualificato come Φωνή.

Al r. 25 l'attributo μήτρας (di **W**, stampato da Pignani e Beneker-Gibson) è preferibile al genitivo μητρός (di **P**, conservato da Walz) in quanto *difficilior*; il significato dell'immagine è immutato.

27-30. L'etopea si chiude con l'annuncio dell'avvento imminente del Verbo: dopo aver ribadito il ruolo di Precursore di Giovanni (27-28), Zaccaria annuncia anche la passione (28: «ἐκπληρώσει τοῦ Πατρὸς τὴν βουλήν») e la risurrezione di Cristo (29: «πρὸς τὸν Πατέρα νοῦν ὁ Λόγος ἀναδραμεῖται»), presentandole come il compimento di ciò che era stato annunciato dai profeti (29-30: «ἔσται τὰ προσδοκώμενα»).

Al r. 27 il «μετ' οὐ μικρόν» ('dopo non poco tempo') tradito da *x* e mantenuto da Walz, al posto di «μετ' οὐ μακρόν» ('tra non molto') di **W** (seguito da Pignani e Beneker-Gibson), non è accettabile, dato che il verbo ἦξει si riferisce alla nascita di Cristo, che avverrà poco dopo quella di Giovanni.

Quali parole pronunciò Maria quando Cristo trasformò l'acqua in vino alle nozze?

L'etopea ha come protagonista Maria, qualificata con il tradizionale epiteto di Θεοτόκος, madre di Dio) e, come argomento, il miracolo compiuto da Gesù durante le nozze di Cana. L'episodio costituisce il primo miracolo operato da Gesù ed è narrato in *Io.* 2.1-11: Maria partecipa a un banchetto nuziale a cui sono invitati anche Gesù e i discepoli; quando il vino finisce, Maria lo comunica a Gesù sollecitandone implicitamente l'intervento. Fattosi portare dei contenitori colmi d'acqua, Gesù trasforma l'acqua in vino e lo fa servire in tavola. L'episodio evangelico, solo apparentemente ordinario, è denso di significati teologici e messianici che sono stati – e sono tuttora – fonte di riflessioni e interpretazioni. In questi significati simbolici Basilace sembra non volersi addentrare più di tanto, pur dimostrando di averli ben presenti e facendone menzione: il focus è prevalentemente sulla maternità di Maria, trattata sia dal punto di vista del miracolo del parto virginale (cui è dedicato ampio spazio nella prima sezione del corpo del testo) che da quello – decisamente meno dogmatico – dell'autorità di cui il suo ruolo materno la investe anche nei confronti di Cristo stesso. Nell'etopea, l'obbedienza filiale di Gesù è infatti il movente del prodigio stesso, realizzato 'anzitempo' rispetto ai piani per non dispiacere a Maria.

Rispetto all'articolazione tradizionale dell'etopea e alla sua dimensione temporale, *Eth.* 8 si pone in maniera particolare: dialoga sì, con il passato, ma in un'ottica del tutto diversa da quella del rimpianto. Il tempo presente è descritto come splendido al pari di quello passato perché connotato di prodigi (e di onori a Maria) di eguale portata: forse anche a causa dell'argomento dell'esercizio, sono del tutto assenti le tematiche del dolore, del rimpianto, del lamento, del conflitto; il tono è quello di gioia e di pacatezza di una Maria soddisfatta e ammirata. Sembra essere assente la dimensione futura: l'etopea si esaurisce nel presente anche nella parte che tradizionalmente sarebbe riservata al futuro, la chiusa, che è tutta dedicata all'esaltazione gioiosa del miracolo e quindi dell' 'occasione' presente del testo.

1-4. L'incipit dell'etopea si sofferma sul complesso rapporto che lega Maria a Gesù in virtù della sua duplice natura di figlio («ὡς παῖδα»), con cui avere un rapporto familiare, affettuoso e schietto, e su cui esercitare una certa autorità materna, e di divinità («ὡς Θεόν») a cui dovere la reverente distanza della devozione. È presentato come esempio di questa contraddizione l'episodio stesso del miracolo, in cui Gesù, da figlio zelante, obbedisce alla richiesta materna (2: «ὑπήκουσας») e, in quanto Dio, si rivela attraverso il primo segno e stabilisce la nuova alleanza (2: «ἐκαινούργησας»); Maria, dal canto suo, prova al contempo timore reverenziale (3: «ὑποστέλλομαι» ; «πέφρικα») e schiettezza materna (4: «θαρῶ»).

L'incipit non è privo di problemi testuali. Ai rr. 1-2 la famiglia *x* (seguita da Walz) ha un dettato più stringato, «τὸ μὲν γὰρ οἷς ὑπήκουσας, τὸ δ' οἷς ἐκαινούργησας πέφηνας» (ti mostri figlio nell'obbedirmi, Dio nel portare un rinnovamento) in cui il

verbo reggente è unico (φαίνω), a fronte di una redazione ampliata propria di **W** (e delle edizioni moderne): «τὸ μὲν γὰρ οἷς ὑπήκουσας πέφηνας, τὸ δ' οἷς ἐκαινούργησας δέδειξαι» (nell'obbedirmi ti mostri figlio, nel portare un rinnovamento ti sei dimostrato Dio). Quest'ultima redazione trasla πέφηνας nel primo membro e introduce per il secondo il verbo δείκνυμι, coerente con il tema della rivelazione della natura divina.

Il verbo καινούργεω (2) è stato tradotto come «operare un miracolo» da Pignani⁵⁰⁴ e come «make something novel» da Beneker-Gibson⁵⁰⁵. Il verbo è qui strettamente vincolato alla rivelazione della natura divina: non si riferisce alla capacità di fare miracoli, ma sembra piuttosto veicolare il senso di rinnovamento teologico profondo che la venuta di Cristo comporta. L'episodio della trasformazione dell'acqua in vino è proprio un simbolo di questo rinnovamento: Cristo, nel trasformare l'acqua – che non è un'acqua normale, ma è specificamente quella destinata alle abluzioni dei riti giudaici⁵⁰⁶ – in vino – che nella bibbia è simbolo messianico e che con l'istituzione dell'eucarestia diventerà il simbolo del sangue di Cristo –, segna infatti il passaggio dall'Antica alla Nuova alleanza. È stato inoltre notato che il miracolo fa parte di una serie di episodi che Giovanni dedica alla sostituzione delle istituzioni giudaiche con i valori cristiani della Nuova alleanza: in *Io.* 2.1-11, Cristo, in una festa di nozze senza vino (l'alleanza giudaica), trasforma l'acqua per le abluzioni (la ritualità su cui l'alleanza si fonda) in vino (simbolo dell'amore sponsale tra Dio e il suo popolo) rinnovando così l'alleanza all'insegna di una profonda trasformazione e presentandosi come il fulcro intorno a cui questa alleanza si costruisce⁵⁰⁷.

Al «περιβαλεῖν» (abbracciare) di **W** corrisponde in *x* «περιλαλεῖν» (parlare ancora): quest'ultimo non sarebbe del tutto stonato nel contesto perché sposterebbe la frase su un piano verbale, di dialogo a voce, che non sarebbe discordante rispetto all'antecedente biblico, dove la prima parte dell'episodio è incentrata sul breve dialogo tra Maria e Gesù (d'altro canto «προσελθεῖν ὑποστέλλομαι», r. 3, può essere tradotto come 'mi trattengo dall'avvicinarmi a te' ma anche come 'mi trattengo dal rivolgermi a te'). Si è scelto περιβαλεῖν in quanto più rispondente al περιπτύξομαι (1) iniziale, il cui piano è certamente fisico e perché la dimensione dialogica non trova rilievo nell'etopea, dove la risposta di Gesù – che pure è celeberrima – viene omessa.

4-5. Viene esplicitata la natura del miracolo; l'analogia che si instaura tra la trasformazione dell'acqua in vino e quella dei testimoni del miracolo (con chiasmo dei complementi oggetto e di strumento, 5: «ἐξέστησας λόγῳ μὲν τὸ ὕδωρ, ἡμᾶς δὲ τῷ θαύματι») allude verosimilmente al fatto che i testimoni, vedendo e riconoscendo il

⁵⁰⁴ Pignani 1983, p. 325.

⁵⁰⁵ Beneker-Gibson 2016, p. 183.

⁵⁰⁶ *Io.* 2.6: «ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρῖαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι»

⁵⁰⁷ Il secondo episodio è subito dopo, in *Io.* 2.13-22, dove Gesù caccia i mercanti dal tempio di Gerusalemme e afferma di poter ricostruire il tempio, se distrutto, in tre giorni. Giovanni chiarisce che Cristo intende per tempio non il luogo fisico (ancora un simbolo dell'alleanza giudaica), ma il suo stesso corpo (fulcro dell'alleanza nuova fondata sull'incarnazione di Dio), che risusciterà il terzo giorno. Il terzo episodio è quello della samaritana in *Io.* 4.5-26 in cui all'acqua del pozzo di Giuseppe (ancora un simbolo dell'alleanza antica) Gesù contrappone l'acqua viva che egli stesso dà, da cui scaturisce la vita eterna.

segno operato da Gesù, iniziano a credere (*Io. 2.11*: «ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ»).

5-13. Questa sezione dell'etopea presenta l'episodio di Cana sotto un segno di continuità rispetto agli eventi relativi alla nascita di Gesù, altrettanto prodigiosi e rivelatori della sua natura divina. Il focus è in particolar modo sul parto verginale di Maria e sul dogma della sua verginità perpetua, non scalfita né dal concepimento né dal parto (che avviene, secondo la tradizione, senza dolore, com'è qui ribadito alla r. 9: «τὰς ὠδῖνας ἔνδοθεν ἀφελόμενος»). Qui è Maria stessa a spiegare il dogma per cui è vergine e madre allo stesso tempo (10: «μήτηρ ἦκουσα καὶ παρθένος πάλιν μεμένηκα»): ci sono stati un concepimento e un parto che la rendono madre di Gesù a tutti gli effetti, ma nessuno dei due, data la natura divina dell'evento, ha inficiato la sua verginità.

Al r. 7 al 'τὸ μέντοι' di **W** (Pignani e Beneker-Gibson) va preferito il più pregnante «τὸ μὲν τι» di *x* (e Walz), che con il pronome indefinito introduce l'accusativo retto dal verbo φυλάσσω nel senso di 'mantenere, conservare' (un aspetto del parto), eliminando la forzatura della reggenza al genitivo (di «τοῦ τόκου»), per cui il significato più comune è 'guardarsi da, evitare'.

Segue una breve menzione degli altri prodigi che hanno caratterizzato la nascita di Gesù: l'annunciazione da parte dell'angelo (11: «ἄγγελον [...] νυμφοστόλον»), la comparsa della stella cometa (11-12: «ἀστέρα καινόν»), la visita e i doni dei Magi dall'Oriente (12. «Περσίδος δῶρα»).

13-18. La narrazione dell'episodio (che comincia finalmente al r. 18) è preceduta da una riflessione di Maria sulla posizione di Gesù nei confronti del matrimonio: se i prodigi del concepimento e della nascita avevano onorato la verginità (attraverso il mantenimento della verginità perenne di Maria), il primo miracolo compiuto da Gesù onora al contrario l'istituzione del matrimonio.

Al r. 18, la lezione «δι'ἀμφοῖν» ('attraverso entrambi' *i.e.* la verginità e il matrimonio) di **W** sembra più coerente con il contesto rispetto a «δι'αὐτόν» ('attraverso di esso') di *x* e degli editori, perché sottolinea come la figura di Maria venga onorata da Cristo sia con i prodigi relativi alla verginità (in quanto vergine) che con quelli legati al matrimonio (in quanto madre e sposa e, in questo caso, autrice della richiesta del segno).

19-22. Il focus si sposta qui sull'episodio vero e proprio: Maria presenta una festa scialba in cui manca la vivanda più pregiata, i commensali bevono acqua e danzano senza allegria (18-19); passa poi ad affermare la sua consapevolezza della natura divina del figlio (cui si rivolge direttamente, com'è evidente dal σου del r. 18), attraverso un tricolon di verbi che esprimono conoscenza (20-21: «ἦδεν [...] οὐκ ἠγνόουν [...] ἦδεν»). Un'altra serie ternaria di verbi, questa volta al presente storico, è dedicata al ruolo attivo e determinante che Maria svolge nel richiedere e ottenere il miracolo (22: «πρόσειμι [...] ἐπιλέγω [...] παραθήγω», si noti la climax nell'incisività dell'azione compiuta, che è prima di approccio, poi di comunicazione, infine di esortazione).

La lezione «τελευτῆς ἀτέλεστον» (22) è tradata da *x*, mentre **W** ha «ἀτέλεστον τελετῆς». Al di là dell'inversione dei due termini, per cui nulla si può dire se non che la lezione di

x è forse preferibile dal punto di vista ritmico, dato che il suo andamento (U U – | U – U U) è simile a quello della clausola di intervallo uno più diffusa⁵⁰⁸, (U U – | U – U U), è notevole che al sostantivo τελετῆς (festa, rito) giunga anche Walz per congettura. Walz, infatti, stampa τελευτῆς (esito, riuscita) traendolo da **P**, ma segnala in apparato anche la possibilità di un originario τελετῆς, rilevando come la banalizzazione che porta dall'uno all'altro occorra a volte nei manoscritti.

23-26. Si inserisce nell'etopea un discorso diretto pronunciato da Maria durante le nozze in cui la donna si mostra consapevole del progetto divino di Cristo e del margine di azione che lei vi riveste. In *Io.* 2.3-4 il dialogo tra madre e figlio è molto diverso: «λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· Οἶνον οὐκ ἔχουσιν. Καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.»; nel Vangelo, la madre sollecita Gesù con una constatazione sostanzialmente neutra, anche se scatenante, e il figlio le risponde in una maniera che, se non si può dire effettivamente ostile, è quantomeno refrattaria e ambigua. Nell'etopea, invece, parla una Maria conscia del suo ascendente sul figlio, che formula una richiesta precisa. Maria sa che Gesù ha un progetto preciso e che si è riservato un tempo da dedicare all'attività pubblica, all'insegnamento (24-25: «τῇ διδασκαλίᾳ») e ai miracoli (25: «τοῖς θαύμασιν»), sa anche che quel tempo è previsto per un momento prossimo (23: «μετ' οὐ πολὺ») e gli chiede di anticiparlo (25: «ἀλλ' ἄρξαι νῦν») per onorare la sua richiesta e la sua impazienza di vederlo compiere prodigi. Inserendo questo discorso, Basilace fa anticipare (o ribattere) a Maria l'affermazione che Gesù fa nel vangelo secondo cui la sua ora non è ancora giunta (*Io.* 2.4: «οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου») ampiamente discussa dalla letteratura teologica e non, e che allude all'inizio dell'attività pubblica di Gesù che culminerà più avanti con la sua passione, morte e risurrezione. Tale frase è posta similmente in riferimento all'insegnamento e ai prodigi da Massimo il Confessore nella sua risposta alla *quaestio* inerente alle nozze di Cana⁵⁰⁹.

Alla r. 25, il sostantivo καιρόν tradito da **W** e meritoriamente stampato da Beneker-Gibson è preferibile al καὶ ὁ di *x* (mantenuto da Walz e Pignani). Sebbene grammaticalmente e ritmicamente le due soluzioni siano equivalenti, dal punto di vista della struttura καιρόν è forse migliore perché va a porsi come terzo sostantivo della serie sinonimica «ἡλικίας [...] χρόνον [...] καιρόν», accompagnata da una serie sempre ternaria di predicati: «ἀναμένεις [...] ἀποταμεύεις [...] ὀρίζεις» (24-25).

Nell'ultima parte del discorso di Maria si ha un'insistenza su ἄρχω e ἀρχή e sul concetto di inizio (25: «ἄρξαι νῦν»; 26: «τὴν τῶν θαυμάτων ἀπαρχήν»): questo è centrale già nell'episodio evangelico, dove Giovanni definisce il miracolo di Cana come «ἀρχὴν τῶν σημείων» (*Io.* 2.11), inizio dei miracoli. L'episodio della trasformazione avviene in Giovanni nel terzo giorno di Cana e al culmine della cosiddetta 'settimana

⁵⁰⁸ Maisano 1976 p. 92.

⁵⁰⁹ Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 35.16-20: «Τὸ δὲ “οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου” δηλοῖ, ἐπειδὴ προηγείται ἡ διδασκαλία τῶν σημείων – διὰ γὰρ τοὺς ἀπιστοῦντας τῇ διδασκαλίᾳ ἢ τῶν σημείων ἐπίδειξις γίνεται – οὐπω δὲ ἦν ἐκεῖ διδάξας καὶ πείραν λαβὼν αὐτῶν ἀπιστίας, διὰ τοῦτο εἶπεν· “οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου”».

inaugurale' che segna l'inizio dell'attività pubblica di Gesù come Cristo: non si tratta quindi semplicemente del primo miracolo, ma dell'inaugurazione della missione terrena di Cristo e della sua rivelazione.

26-31. In *Eth.* 8, Maria ha in questa ἀρχή un ruolo decisivo e cogente: le successive azioni di Gesù sono presentate da Basilace come un risultato della sua obbedienza alla madre, quasi come se Cristo non agisse autonomamente ma dietro la richiesta e l'insistenza della madre alla quale, per dovere filiale⁵¹⁰, non può opporre rifiuto. Basilace omette la risposta di Gesù a Maria e descrive il suo assenso con una triplice litote che ribadisce il suo non-rifiuto: «οὐκ ἀνένευσεν [...] οὐκ ἀπείπεν [...] οὐκ ἀπεδοκίμασε». La motivazione al centro del comportamento di Gesù è l'obbedienza alla madre, tanto che è proprio l'obbedienza a rendere virtuoso questo comportamento e a far sì che Gesù venga presentato come un paradigma, appunto, di εὐπειθείας (29). Al r. 29, si ha infatti un'esclamazione che definisce Cristo un buon esempio di obbedienza e docilità per i giovani («καλόν [...] ὑπόδειγμα»), seguita da un'apostrofe dal tono pedagogico rivolta ai ragazzi stessi (30-31), esortati a comportarsi bene con le loro madri seguendo l'esempio di Gesù che, da figlio, non ha negato a sua madre il miracolo richiesto, ma ha obbedito docilmente. Al r. 31 si dice che Cristo, con il miracolo, onora la madre, mandante del prodigio: «μητέρα αὐτοῦ αἰτοῦσαν ἐτίμησε θαύματι» (si noti tra l'altro l'allitterazione del suono /t/). Un'espressione simile è usata dal teologo Eutimio Zigabeno (attivo sotto Alessio Comneno), che scrive nel suo commento al passo evangelico che Cristo, pur avendo appena detto che non la sua ora non è ancora giunta, opera il miracolo in onore della madre: « [...] ἐποίησε τὸ θαῦμα, τιμῶν τε, ὡς εἴρηται, τὴν μητέρα»⁵¹¹. È interessante che una concezione similmente cogente del ruolo di Maria si ritrovi anche in un discorso di Neofito di Cipro (ca. 1134–1214) sulla morte di Maria, dove si dice che, poiché il momento opportuno non è ancora giunto, Cristo opera il miracolo quasi contro voglia, per non opporre un rifiuto alla madre⁵¹².

31-34. La sezione è dedicata alla descrizione del miracolo; si apre con due apostrofi a Gesù, definito come Verbo e poi come figlio, seppur figlio re (31-32: «ὃ Λόγος [...] ὃ παῖ βασιλεῦ»), riprendendo la duplicità della sua natura divina e umana. Cristo fa sgorgare fiumi di vino da fonti invisibili (31), genera vino senza né viti né grappoli (32-33).

L'imperfetto «ἀνέβλυζεν» (32, tradito da **W** e **P**) è preferibile all'aoristo ἀνέβλυξεν (di **O**, stampato da tutti gli editori) sia per l'accordo di due famiglie che per simmetria con il secondo predicato, che è appunto l'imperfetto ἀνεδίδοτο (33).

Alle r. 34-35, due interrogative sottolineano la portata del miracolo. La redazione della prima è differente nelle due famiglie: *x* ha «τὸν οἶνον τοῦτον», simmetricamente (e in

⁵¹⁰ Va inteso in questo senso l'inciso «ὃ νόμοι πατέρων ἐπὶ τέκνοις κείμενον»

⁵¹¹ Euth. Zigab. *Expositio in Johannis Evangelium* (PG 129.1149).

⁵¹² Neoph. Cyr. *Ἡ Ἑρμηνεία κανόνων τῶν δώδεκα Δεσποτικῶν ἑορτῶν*, 5.147-151 Sakellaridou-Sotiroudi: «Ἐπεὶ δὲ οὕτω καιρὸς ἐφεστήκει τῶν αὐτοῦ θεοσημειῶν, τὴν ὑπόμνησιν μὲν περιχαρῶς οὐ προσδέχεται καὶ “τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὦ γύναι;” φησίν, “οὕτω ἤκει ἡ ὥρα μου”, θαυματουργεῖ δ' ὅμως, ἵνα μὴ τὴν μητρικὴν αἰτησὶν ἀκυρόση, καὶ μεταβάλλει ἀρρήτως τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον».

chiasmo) al «τοῦτο τὸ πόμα» della seconda interrogativa, **W** sottolinea invece l'abbondanza del vino con «τοσοῦτον τὸν οἶνον».

36-41. Maria mette in relazione il prodigio appena avvenuto con quello compiuto da Mosè nell'Esodo. La sezione si apre con un'apostrofe in cui Maria si rivolge direttamente ai commensali e li invita a godersi finalmente il banchetto (ancora con una formula triplice; 36: «τρυφᾶτε [...] σπᾶτε [...] σπᾶτε»). Inizia poi un confronto diretto tra quanto operato da Gesù e quanto compiuto da Mosè, confronto che si risolve a netto vantaggio di Cristo. Il paragone è instaurato per le analogie tra i due eventi: i commensali bevono vino nato dall'acqua come i padri bevvero acqua sgorgata da una roccia. Il riferimento è chiaramente all'inizio di *Ex.* 17: gli Israeliti diretti in Palestina non trovano acqua e protestano contro Mosè (*Ex.* 17.1-3), questi invoca Dio, che gli dà istruzione di colpire con il suo bastone una roccia dell'Oreb, alla presenza di alcuni anziani, ne sgorgherà acqua da bere (4-7).

Al r. 37, c'è un'oscillazione del pronome personale: *x* ha ὑμεῖς (conservato da Walz), riferito ai commensali ai quali l'apostrofe di poco precedente, mentre **W** ha un più inclusivo (e generico) ἡμεῖς (scelto da Pignani B.G).

Ai r. 38-40 il paragone entra nel vivo con due comparazioni simmetriche in cui l'avverbio ἐκεῖ introduce il primo termine di paragone (il miracolo di Mosè) e ἐνταῦθα il secondo (il miracolo di Gesù). Maria nota come a Mosè siano stati necessari due elementi quali il bastone e la mano levata (38: «ῥάβδος ἔπληττε καὶ χεὶρ ἀνετείετο») mentre a Gesù è bastata la parola (38: λόγος μόνος); come il popolo di Israele abbia mormorato (39: γογγυσμός⁵¹³) e Mosè abbia esitato (39: ἀνεδοίαζεν) mentre Gesù ha agito senza avere dubbi (40: ἀνεδοίαστον) dopo il consiglio materno (40: μητρὸς μόνης παράκλησις). Come si è visto, nel Vangelo l'azione di Gesù sembra non essere esattamente ἀνεδοίαστον, ma l'attributo è qui una naturale continuazione della descrizione della sua pronta obbedienza (cfr. ad 26-31). D'altra parte, l'altro termine di paragone è un episodio biblico paradigmatico per il dubbio nella fede: il popolo di Israele, stremato dalla sete, mette in dubbio la missione di Mosè e Mosè stesso invoca Dio esprimendo il terrore di essere ucciso dal popolo: l'episodio si chiude proprio con una nota sulla denominazione del luogo (Massa e Meriba), scelta perché lì il popolo mise alla prova Dio, chiedendogli un segnale della sua presenza⁵¹⁴. In **W** il segmento «ἐνταῦθα λόγος μόνος [...] ἀνεδοίαζεν» è omissso per un salto da uguale a uguale.

Con l'esclamazione (40-41) che definisce i commensali di Cristo molto più beati dei padri, la 'vittoria' del confronto da parte di Cristo si fa più esplicita: segue un ulteriore raffronto di valore tra i due episodi: se nel miracolo dell'Esodo ad agire era stato un 'semplice' emissario di Dio quale Mosè (41: «Θεοῦ θεράπων»), a Cana è Dio stesso ad agire (42: «αὐτὸν ἐκεῖνον [...] τὸν τῶν σημείων δεσπότην καὶ τεράτων κύριον»), quindi il prodigio si pone a un livello superiore.

⁵¹³ Il sostantivo riprende in modo esatto il verbo «ἐγόγγυζεν» impiegato in *Ex.* 17.3.

⁵¹⁴ *Ex.* 17.7: «καὶ ἐπώνομασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Πειρασμός καὶ Λοιδόρησις διὰ τὴν λοιδόριαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ διὰ τὸ πειράζειν Κύριον λέγοντας: “Εἰ ἔστιν κύριος ἐν ἡμῖν ἢ οὐ;”»

Il termine ‘σημεῖα’ (42) non è casuale: è quello usato dall’evangelista nella chiusa dell’episodio (*Io.* 2.11: «ἀρχὴν τῶν σημείων») e indica non soltanto i miracoli in senso stretto, ma tutti i *segni* della rivelazione di Cristo al mondo.

42-44. Il miracolo è messo in relazione alla creazione del mondo, che in *Io.* 1.1-3 è fatta risalire appunto al Λόγος. L’elenco (qui in asindeto) delle cose create ricorda quello di *Ap.* 14.7: «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων»⁵¹⁵ e quello di Giovanni Crisostomo nel commento alla lettera paolina ai Galati: «τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν, τὰ ἄλλα πάντα ἀφείζ»⁵¹⁶.

44-45. Maria esorta gli invitati a bere del vino nuovo e ad acquisire, con esso, la fede. Il suo invito è connesso con la già citata chiusa dell’episodio evangelico, in cui i discepoli iniziano a credere a Gesù dopo aver assistito al segno (*Io.* 2.11: «καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ»).

Il nesso «καινοῦ τούτου πόματος» (questa nuova bevanda) è tradito da **W**, mentre *x* ha ‘κοινοῦ τούτου πόματος’ (questa bevanda comune). L’aggettivo καινός è senza dubbio quello più pregnante, perché il vino nuovo è l’immagine in cui si concretizza il rinnovamento operato da Gesù con la sua rivelazione: la metafora è usata dallo stesso Gesù nel vangelo di Luca, dove si dice che il vino nuovo deve essere versato in otri nuovi⁵¹⁷.

46-48. Nella chiusa dell’etopea Maria si lancia in una proclamazione gioiosa⁵¹⁸ della beatitudine che investe lei (in quanto madre di Dio) e il matrimonio di Cana, che vede come protagonista Dio stesso (47: «Θεὸς γέγονε δαιτυμῶν») e fa da cornice a un prodigio di tale portata.

L’ultimo paragrafo dell’etopea mostra ancora una volta differenze redazionali tra le due famiglie: nella proclamazione di Maria (46-47), a fronte della redazione di *x* (conservata da Walz): «ὡς μακαρία ἐγὼ μήτηρ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα καὶ γενομένη», **W** (seguito da Pignani e da Beneker-Gibson) ha infatti una redazione ampliata: «ὡς μακαρία μήτηρ ἐγὼ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα μήτηρ καὶ γενομένη», con iperbatto (μήτηρ ἐγὼ Θεοῦ) e ripetizione enfatica del sostantivo ‘μήτηρ’.

Nella chiusa (48) le differenze sono di ordine puramente grammaticale: *x* ha «οἴνου θαύματος ἔπιον» (con genitivo partitivo della bevanda e imperfetto), mentre **W** ha «οἶνον θαύματος ἔπιον» (con accusativo della bevanda e aoristo).

⁵¹⁵ La somiglianza risiede nella citazione, in entrambi, dei corsi d’acqua, che – a differenza del cielo, della terra e del mare – non sono elementi fissi dell’enumerazione.

⁵¹⁶ *Io. Chrys. Commentarium in Epistulam ad Galatas*, PG 61.649.

⁵¹⁷ *Lc.* 5.37-38: «καὶ οὐδεὶς βάλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς [...] ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον». Il passo è generalmente interpretato come riferito proprio all’episodio delle nozze di Cana.

⁵¹⁸ Il verbo νεανιεύσομαι (46) è da intendersi appunto come ‘comportarsi come i giovani’, cioè ‘con baldanza’ (qui nell’ambito dell’esclamazione finale) come in Beneker-Gibson 2016, p. 187: «I will make a bold proclamation» non come Pignani 1983, p. 325: «rimarrò vergine».

Quali parole avrebbe pronunciato il cieco nato una volta riacquistata la vista?

Il protagonista dell'etopea è il cieco nato guarito da Cristo, la cui storia è narrata in Io. 9.1-41⁵¹⁹. L'episodio evangelico è articolato in quattro momenti narrativi: la guarigione (9.1-12), l'interrogatorio dei Farisei ai genitori del cieco (9.13-23), l'interrogatorio dei Farisei al cieco (9.24-34), il dialogo con Cristo e il suo ammonimento finale (9.35-41). Il monologo dell'etopea si colloca temporalmente tra il primo e il secondo momento, quando l'uomo è già stato guarito ma non è ancora andato in sinagoga (eventualità che prospetta nella chiusa dell'esercizio; 47: «κἂν εἰς τὴν συναγωγὴν δεήσῃ μοι παρελθεῖν»).

Tit. A parte la consueta oscillazione tra l'ottativo di y (εἶποι) e indicativo/congiuntivo di x (εἶπε di **O**; εἶπη di **P**), non ci sono differenze nella titolazione dell'etopea nelle due famiglie: **W** omette il participio ἀναβλέψας. Il titolo riprende in modo preciso la definizione tradizionale di 'cieco nato' dell'introduzione dell'episodio evangelico (Io. 9.1: «ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς»)

1-2. L'etopea si apre con un'interrogativa: il cieco guarito si domanda se ciò che vede è un'immagine reale (ὄψαρ) o un sogno (ὄναρ).

3-5. Il cieco annuncia il miracolo della sua guarigione: finalmente vede il giorno e la luce (3) e i suoi occhi sono stati aperti. La pericope «ἡμέρα μὲν ἦδε» (3) può essere un semplice elemento di enfasi retorica, ma la guarigione del cieco nato è effettivamente ambientata di giorno: in Io. 1.4 Gesù dice esplicitamente che il segno va compiuto prima che faccia notte, perché di notte i segni non possono essere operati⁵²⁰. Compare per la prima volta l'elemento della realtà visiva conosciuta attraverso l'udito (3: «ἐξ ἀκοῆς»), che verrà sviluppato a più riprese nell'esercizio. Gli occhi vengono descritti come «μηδὲ ὄντες» (4): Beneker e Gibson notano come Basilace presenti il miracolo di Gesù come un miracolo di creazione e come «Jesus fashioned new eyes for a man who was born without them»⁵²¹.

L'inciso «οὐκ οἶδ' ὅπως» (4) è collegato in Beneker-Gibson alla riacquisizione della vista⁵²², ma è forse preferibile riferirlo alla condizione di cecità congenita dell'uomo, che doveva apparirgli rara e inspiegabile (più avanti il cieco dirà di aver cercato tra gli altri ciechi un male simile al suo ma di non averlo trovato perché il suo male è

⁵¹⁹ La guarigione di ciechi è un miracolo frequentemente operato da Cristo nei vangeli. Per una panoramica degli episodi più significativi di guarigione di ciechi e delle loro modalità narrative nei vangeli cfr. e.g. Salvatore 2003, pp. 17-22.

⁵²⁰ Io. 1.4: «ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι»

⁵²¹ Beneker-Gibson 2016, p. 355. Sono inoltre offerti alcuni precedenti interpretativi tratti dal commento ai primi dieci capitoli giovannei di J. C. Elowsky (cfr. Elowsky 2006).

⁵²² Beneker-Gibson 2016, p. 189: «my eyes [...] have now opened – I do not know how».

ἀπαράβλητον – r. 22). Del resto, l'uomo sa come la sua guarigione è avvenuta, non mostra dubbi neanche nell'episodio biblico⁵²³.

6-10. La sezione è dedicata alla meraviglia provata dal cieco nel vedere per la prima volta. Il secondo paragrafo si apre con un'apostrofe al sole, presentato come stupefatto spettatore del miracolo. Il parallelo tra lo stupore del cieco e quello del sole è costruito con una struttura chiasmica che ha i due participi di βλέπω (di diatesi diversa) come cornice e le due forme di ἴστημι all'interno (6-7: «βλέπων ἐξέστηκα, καὶ συνεξέστης αὐτὸς οὐδὲν ἦττον βλεπόμενος»).

Anche la pericope successiva (7-9) è costituita da proposizioni fortemente simmetriche: in apertura si trovano i participi congiunti di *verba videndi* (βλέπων; ἰδών) e in chiusura i dativi di causa/strumento con il loro genitivo («τῷ μεγέθει τῆς συμφορᾶς [...] τῷ καινῷ τῆς ὄψεως»). All'interno, si trovano due participi sostantivati di ὁράω e due forme di ὑπερβάλλω disposti chiasmicamente («τοὺς οὐχ ὁρῶντας ὑπερέβαλλον⁵²⁴ πάντα [...] ὑπερβέβληκα τοὺς ὁρῶντας»). Una forte simmetria si ha anche ai rr. 9-10, dove viene ribadito lo stupore della visione.

10-13. La sezione tratta specificamente la natura congenita della cecità dell'uomo, che è l'oggetto principale della riflessione del cieco fino al r. 25. Si dice che il cieco è tale sin dalla fine delle doglie del parto (10: «ἐλύετο μὲν μοι τὰ τῆς ὠδίνου»); l'espressione ricorre molto simile anche in *Eth.* 7.14: «λέλυται τῇ μητρὶ τὰ τῆς ὠδίνου», dove ad essere liberata dalle doglie è la madre. Dopo una serie ternaria di elementi contrastanti messi in parallelo (la fine delle doglie che corrisponde alla perdita della vista, il venire alla luce senza poter godere della luce, lo sguardo dei genitori che non può essere ricambiato dal figlio⁵²⁵) viene ribadito che la malattia dell'uomo è congenita (12-13: «καὶ πρὸ τοῦ τόκου καὶ μετὰ γένεσιν») e il suo male viene definito σύντροφον (13).

Al r. 12, il verbo ἐπῆν è la lezione trādita da **W**, mentre *x* ha ὑπῆν (mantenuto da Walz); in **O** ὑπῆν è esito di una correzione in cui sotto la *υ* c'era una *η*, forse segno di un errore vocalico da un originario ἐπῆν. Entrambi i verbi sono semanticamente accettabili, anche se è preferibile ἐπῆν (incombere, sovrastare).

13-16. Si insiste sulla sostituzione della vista con l'udito come strumento di conoscenza del reale: il cieco non vede le cose, ma le apprende sentendole come informazioni (14: ἐπυνθανόμεν). Al posto del participio ἀκούων (15), trādito da **W**, la famiglia *x* ha l'avverbio εὐκόλως (facilmente): l'avverbio è stampato da Walz e da

⁵²³ In *Io.* 9.11 e 9.15, il cieco, interrogato prima da alcuni vicini e poi dai Farisei, espone tranquillamente le modalità con cui Gesù l'ha guarito.

⁵²⁴ L'imperfetto, preferito per il suo valore durativo, è proprio di **W**, mentre *x* ha l'aoristo ὑπερέβαλον. Si noti anche l'iperbato nella collocazione del verbo tra il participio sostantivato e il suo attributo.

⁵²⁵ Pignani interpunge in modo diverso: «έώρων μὲν οἱ γονεῖς αὐτοῖ πρὸς τοῦ παιδός, οὐχ ὁρώμενοι» e traduce «i genitori si accostarono per guardare il figlio, senza a loro volta essere visti» (Pignani 1983, p. 326). È però preferibile considerare il genitivo retto da πρὸς come di derivazione o di agente, come già in Beneker-Gibson 2016, p. 189: «my patents themselves could see, but they could not be seen by their child». Un chiaro indizio della necessità di questa interpunzione e di questa lettura è il fatto in **W** al posto di πρὸς ci sia παρὰ, che si costruisce abitualmente con il genitivo d'agente. Subito dopo si ha un'altra divergenza di **W**, in cui si ha μὴ βλεπόμενοι al posto di οὐχ ὁρώμενοι.

Pignani, mentre il participio da Beneker-Gibson (sulla scia della recensione di Hörandner). Il participio ἀκούων è preferibile perché insiste sul campo dell'udito (per cui non è sufficiente il solo ἐμάνθανον del r. 15) creando una sequenza ternaria di forme di ἀκούω (14-15: «ἤκουον [...] ἀκούων [...] ἤκουον») rafforzata anche dalla presenza del sostantivo ἀκοήν (16). L'avverbio εὐκόλως (riferito al verbo ἐμάνθανον) insiste invece sull'efficacia dell'udito come mezzo conoscitivo: è accettabile, ma appare stonato in un contesto in cui il cieco lamenta la sua condizione passata per poi risaltare il miracolo della guarigione.

16-19. Dopo una serie di tre riferimenti ai movimenti difficoltosi e pericolosi del cieco (16: ἀπείρηκα [...] ξυμποδιζόμενος, 16-17: ἀπεῖπον τοὺς πόδας [...] συντριβόμενος, 17: ἐπεχωρίαζον) viene ribadito che la sua cecità era congenita (18: ξύμφυτον) e imm modificabile (19: ἀμετάβλητα). Verso la fine dell'etopea verranno ripresi entrambi gli elementi dell'inciampo (42) e della visione della bellezza del tempio (47-49).

19-21. Si fa qui evidente la natura creatrice del miracolo operato da Gesù: soltanto il cieco viveva, prima della guarigione, un'immagine del buio primordiale che dominava l'universo prima della creazione della luce da parte di Dio. Il riferimento è all'atto creativo di *Gen.* 1.2-5; 1.14-18: in cui Dio crea la luce per illuminare l'universo. Se ne ha un'eco anche nell'incipit giovanneo, dove Cristo è definito come logos e luce del mondo (*Io.* 1.1-9). Che il miracolo di guarigione del cieco nato sia un *segno* che manifesta il ruolo di Cristo come luce del mondo è suggerito dallo stesso episodio evangelico, dove Gesù, prima di compiere il miracolo, afferma: «fino a che sono al mondo, io sono la luce del mondo» (*Io.* 9.5: «ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου»).

Pignani presenta la lezione «νύκτα μέτρα λαβεῖν» (20-21) come una bizzarria di **W** da rimarcare con il (sic) in apparato, ma si tratta in realtà di una lezione propria anche di **O**, a fronte del verbo μεταλαβεῖν del solo **P**, stampato da tutti gli editori. Un'espressione simile ha diverse occorrenze con il genitivo (Greg. Nyss. *Oratio in diem natalis Christi*, 29: «τὰ τῆς νυκτὸς μέτρα [...] συνωθεῖται»⁵²⁶⁵²⁷) e il dativo (Olympiod. *Comm. in Job*, p. 302, 7: «ὅτι αὐτὸς ἔταξε μέτρα νυκτί»⁵²⁸).

Il riferimento alla cosmogonia termina con un riferimento a Mosè (del cui nome si recupera la grafia Μωουσήν dei manoscritti e di Walz) il cui contesto non è chiarissimo. Pignani riconduce il passo a *Ex.* 13.21, dove Dio, per consentire agli ebrei in fuga dall'Egitto di marciare giorno e notte, rischiarava il loro cammino nottetempo guidandoli con una colonna di fuoco⁵²⁹, mentre Beneker e Gibson ritengono – più probabilmente – che il riferimento sia dovuto alla concezione del patriarca come depositario della rivelazione della creazione e autore del Pentateuco (e quindi della *Genesi*, dove la

⁵²⁶ Cfr. Mann 1975.

⁵²⁷ L'espressione ricorre anche al v. 17 di una preghiera attribuita a Giovanni Crisostomo (ma spuria) edita in Richard 1972, p. 318: «Ὁ καιροῦς καὶ χρόνους καὶ μῆνας καὶ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν μέτρα θέμενος, ἐλέησον ἡμᾶς».

⁵²⁸ Ed. Hagedorn-Hagedorn 1984.

⁵²⁹ Pignani 1983, p. 161 *in apparatu*.

creazione è narrata)⁵³⁰. Nell'episodio evangelico, Mosè è usato dai farisei come riferimento alla religione ebraica tradizionale, in contrapposizione a Gesù⁵³¹.

21-25. La straordinarietà del male che affligge il cieco (22: «ἦν τὸ κακὸν ἀπαράβλητον», 24-25: «καινότητος ἦλθέ μοι τὸ κακόν») è espressa in paragone con gli altri casi a lui noti di cecità: gli altri ciechi hanno perso la vista in seguito a una malattia o a un'incidente, lui invece non l'ha mai avuta. (la mancanza della vista dalla nascita è espressa, ancora una volta, con una ripetizione simmetrica; 23-24: «πρὶν ἰδεῖν τὸ βλέπειν ἀφήρημαι, καὶ πρὶν ἔλθειν εἰς ἕξιν ἐστέρημαι»).

26-34. L'esclamazione «ἀλλ' ὦ τῆς εἰσέπειτα μεταβολῆς» (26) introduce la sezione dedicata alla narrazione – piuttosto breve – del miracolo e delle sue implicazioni di fede⁵³². In questa sezione si ha una contaminazione dell'episodio giovanneo del cieco nato con un'altra guarigione evangelica dalla cecità: quella del cieco di Gerico narrata nei sinottici (*Mc.* 10.46-52, *Lc.* 18.35-43 e infine *Mt.* 20.29-34, dove i ciechi guariti sono due). Nell'esercizio, il cieco si trova a mendicare nel tempio quando ascolta l'insegnamento di Gesù (27-28): l'uomo, colmo di fede, vede in Gesù un'opportunità da cogliere e si presenta a lui come supplice implorando di essere guarito (28-31). L'iniziativa del cieco e la sua richiesta diretta a Gesù sono ben rimarcate nell'etopea ai rr. 30-31: «ἰκέτης πρόσειμι, Θεὸν ἐπιβοᾶμαι, σωτήρα καλῶ, τὸ πάθος εἰς οἶκτον προβάλλομαι». Questo elemento è totalmente avulso dal vangelo di Giovanni, dove è Cristo stesso a prendere l'iniziativa e a compiere il miracolo come atto di rivelazione in seguito alla domanda dei discepoli, senza che il cieco ricerchi un'interazione con Gesù (*Io.* 9.1-7). L'iniziativa del cieco è invece caratteristica dell'episodio di Gerico, dove un mendicante cieco attira gridando l'attenzione di Gesù, insiste nel rivolgersi a lui malgrado la folla cerchi di metterlo a tacere e infine gli chiede esplicitamente la guarigione⁵³³. Basilace opera una contaminazione dei due episodi, proiettando sul cieco nato l'elemento di iniziativa e di supplica proprio dell'episodio dei sinottici; una simile contaminazione è presente nella prima parte dell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo (Acta Pilati)*, in cui tra i personaggi che si presentano per testimoniare in difesa di Gesù compare un cieco nato che dice di aver chiamato Gesù gridando e implorando pietà e di essere stato guarito⁵³⁴.

⁵³⁰ Beneker-Gibson 2016, p. 355.

⁵³¹ *Io.* 9.28-29: «ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν».

⁵³² Già nell'episodio evangelico lo spazio dedicato al miracolo in sé è ridotto rispetto a quello dedicato alle sue implicazioni e alle sue conseguenze, cfr. Salvatore 2003, pp. 20-21.

⁵³³ Cfr. e.g. *Mc.* 10.46-48: «ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος τυφλὸς ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδὸν προσαιτῶν. Καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐστὶν ἤρξατο κρᾶζειν καὶ λέγειν, Υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με. Καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῶ μᾶλλον ἔκραζεν, Υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με.»

⁵³⁴ Il testo dell'*Evangelium Nicodemi* è qui dato nella *recensio* M1-2 edita da Gounelle 2008 6.2, 1-6: «Ἐτερος πάλιν σταθεὶς μέσον εἶπεν· Ἐγὼ ἐγεννήθην τυφλός, καὶ πορευομένου τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τὴν ὁδὸν ἐβόησα πρὸς αὐτὸν λέγων· “Ἐλέησόν με, κύριε, υἱὲ Δαυὶδ”. Καὶ λαβὼν πηλὸν ἔχρισε μου τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψα». La redazione M3 non racconta l'episodio, si limita a menzionarlo: «Ὁμοίως καὶ ὁ ποτὲ τυφλὸς ἐκ γεννήσεως». Sull'*Evangelium Nicodemi* cfr., oltre a Gounelle 2008, Collura 2016, pp. 37-42.

I rr. 31-32 contengono la descrizione vera e propria della guarigione: Gesù raccoglie della terra e la impasta con la sua saliva⁵³⁵, la pone sugli occhi del cieco ed egli inizia improvvisamente a vedere. È qui assente la seconda parte della terapia che porta alla guarigione del cieco, cioè l'abluzione nella piscina di Siloe ordinata da Gesù⁵³⁶.

34-37. Viene esplicitato il valore simbolico del segno: come Dio creò Adamo dal fango per dare origine alla razza umana (*Gen. 2.7*), con il fango creato dal suo sputo a terra Cristo plasma gli occhi del cieco, che prima non esistevano (34-35). Basilace insiste sul carattere rivelatorio di questo miracolo di creazione: dopo aver detto che il segno dimostra che Gesù è Dio poco prima di introdurre l'analogia (34), lo ribadisce dopo in una triplice affermazione della divinità di Cristo (36-37: «ταῦτά σε κηρύττει Θεόν, ταῦτα δημιουργὸν ἀνθρώπου, ταῦτα υἱὸν Θεοῦ ἐν θνητῷ τῷ προσχήματι», si noti l'anafora di ταῦτα). Il valore altamente simbolico e cristologico dell'episodio è del resto evidente già nel passo evangelico: la guarigione è uno dei *segni* giovannei che rivelano la natura divina di Gesù e la cecità vi assume un valore simbolico; nella chiusa dell'episodio il concetto di cecità si proietta sui farisei, incapaci di vedere oltre la ritualità e di riconoscere Cristo come il Messia atteso dal mondo.

38-42. L'ultimo paragrafo si apre con una duplice invocazione rivolta alla luce e al sole (38-39). Seguono due interrogative in cui il cieco, vedendo per la prima volta l'aria e il cielo (evocati come un'emissione trasparente e fluida e come un tetto alto e vasto), si domanda che cosa sia, entrambe accompagnate da esclamazioni circa le sue caratteristiche (39-42).

Il verbo finale dell'ultima esclamazione (42) è tradito in tre forme diverse: **P** ha ἀνατέταται (da ἀνατείνω, levarsi in alto, estendersi), **O** ha ἀναπέταται (da ἀναπέτομαι, alzarsi), e **W** ha ἀναπέπταται (da ἀναπετάννυμι, estendersi, aprirsi). Malgrado non sia scelta da nessun editore (Walz stampa la forma di **P**, Pignani quella di **O**), la forma di **W**, ἀναπέπταται, è forse quella preferibile in quanto più adatta a esprimere il concetto di espansione in larghezza a cui il verbo mira.

42-49. Alla meraviglia di fronte al cielo seguono tre apostrofi dirette ai piedi (42-43), ai genitori (43-47) e al tempio (47-49).

Il passo riguardante i piedi riprende gli stessi elementi dei rr. 16-17 dell'inciampo e del ferimento: la lezione ὑμῖν di **W** sembra più adatta all'apostrofe rispetto alla prima persona ἡμῖν di *x* (mantenuto da Walz); si tratta del primo di tre casi in cui la redazione di *y* aderisce meglio alla deittica del dettato (*x* contiene, al netto di varie correzioni, altre due prime persone inaccettabili riferite ai genitori ai rr. 44-45).

⁵³⁵ In Basilace si parla genericamente di liquido (32: «συνέφουρεν ὕδατι»); nell'episodio evangelico si specifica che Gesù sputa a terra e raccoglie la terra bagnata dal proprio sputo (*Io. 9.6*: «ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς»). La saliva di Gesù ridona la vista anche nell'episodio del cieco di Betsaida (*Mc. 8.22-26*), dove Gesù sputa direttamente sugli occhi del cieco (*Mc. 8.22*: «πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ»). Nella guarigione del cieco di Gerico (per cui *infra*), Gesù si limita a toccare gli occhi dell'uomo.

⁵³⁶ *Io. 9.7*: «καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπάγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων». Il nome Siloe, che significa 'inviato', ha una chiara valenza messianica e cristologica: nel contesto evangelico l'acqua è elemento di rivelazione e l'abluzione nell'acqua 'dell'inviato' prefigura il battesimo.

I genitori sono definiti “dolce vista” (44: «ὄψις γλυκεῖα»): il cieco esprime la gioia di poterli finalmente vedere e di poterli chiamare genitori con sicurezza, ma soprattutto di non essere più considerato da loro segno di peccato e causa di vergogna⁵³⁷. Il riferimento è allo stigma che all’epoca in cui il racconto biblico è ambientato pesava su coloro che nascevano menomati, la cui disabilità era considerata un segno di impurità e peccato; in Giovanni l’occasione da cui il segno scaturisce è proprio la domanda dei discepoli di Gesù, che gli chiedono a chi dovesse essere attribuito il peccato reso manifesto dalla cecità, se al cieco stesso o ai suoi genitori⁵³⁸.

L’apostrofe al tempio richiama quanto già detto ai rr. 17-18 sulla bellezza fruita attraverso i racconti degli altri («ἐπεχωρίαζον τῷ ναῷ καὶ τὸ κάλλος ὑφ’ ἐτέρων ἐμάνθανον»). Le due famiglie mostrano due redazioni diverse della pericope riferita alla visione altrui: **W** (seguito dagli editori moderni) ha «οὐκέτι [...] ὑφ’ ἐτέρων ὀφθαλμοῖς θεάσομαι» (non ti vedrò più attraverso gli occhi degli altri), mentre **x** (seguito da Walz) ha «οὐκέτι [...] ὑφ’ ἐτέροις ὀφθαλμοῖς θαυμάσομαι» (non mi stupirò più attraverso altri occhi).

L’avverbio αὐτοψεῖ è scritto con questa grafia in tutti i manoscritti⁵³⁹ nonostante sia stampato come αὐτοψὶ da tutti gli editori.

49-52. L’esercizio si chiude con l’affermazione da parte dell’ormai ex cieco di testimoniare il miracolo e soprattutto la fede in colui che lo ha operato (52: «καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸν ἰασάμενον»). La necessità di andare in sinagoga⁵⁴⁰ qui presentata come un’eventualità (49: «κἄν εἰς τὴν συναγωγὴν δεήσῃ μοι παρελθεῖν»), allude all’indagine dei farisei sulla guarigione appena avvenuta, che occupa gran parte dell’episodio evangelico. Il cieco viene infatti portato al cospetto dei farisei, che lo interrogano una prima volta sull’identità di Gesù (Io. 9.13-17) e passano poi a interrogare i suoi genitori che però, per timore, rifiutano di riconoscere Gesù come l’artefice del miracolo (Io. 9.18-23). Nel secondo interrogatorio a lui rivolto (Io. 24-34), l’uomo ribadisce il ruolo di Cristo e il suo potere divino: poco dopo, interrogato dallo stesso Gesù sulla sua fede nel Figlio dell’uomo, dichiara la sua fede e si prostra davanti a lui (Io. 35-39⁵⁴¹). Nell’esercizio, il cieco nato conclude il suo monologo asserendo l’intenzione di raccontare tutto a chi lo interrogherà (50: «ἀλλ’ ἐρῶ πάντα πυνθανομένοις») e riassumendo la vicenda con l’enumerazione di sei elementi chiave della storia: (50-52: «τὴν [...] πῆρωσιν, τὴν [...] προσαίτησιν, τὸν [...] οἶκτον, τὸν [...] πηλόν, τὴν [...]

⁵³⁷ È preferibile intendere il dativo ὑμῖν (45) come dativo d’agente (vista anche la diatesi del verbo). Beneker-Gibson 2016, p. 193, traduce: «no longer will I be judged as your sin», mentre Pignani 1983, p. 327, rovescia i ruoli: «non più vi imputerò peccato».

⁵³⁸ Io. 9.2: «καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες, Ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ;»

⁵³⁹ Anche in **O**, la cui lezione *post correctionem* è effettivamente αὐτοψὶ, si vede chiaramente che la grafia originaria *ante correctionem* era αὐτοψεῖ.

⁵⁴⁰ Non è accettabile la traduzione di Pignani 1983, p. 327: «Anche se entrare all’adunanza non mi sia possibile [...]», che sembra non cogliere il riferimento all’indagine istruttoria cui nell’episodio evangelico i Farisei sottopongono il cieco guarito nonostante rimandi correttamente al passo in apparato al testo (p. 163).

⁵⁴¹ In particolare, cfr. Io. 9.38: «ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ».

ἀνάβλεψιν καὶ [...] τὸν ἰασάμενον»; dove i primi tre sostantivi sono riconducibili al momento pre-guarigione, mentre gli ultimi tre si riferiscono al miracolo).

Quali parole avrebbe pronunciato Ade quando Lazzaro risuscitò il quarto giorno?

Ancora una volta Basilace usa come fonte biblica per i suoi progimnasmi il Vangelo di Giovanni: l'etopea dà infatti voce ad Ade, dio infero, a proposito della risurrezione di Lazzaro per mano di Gesù narrata in *Io.* 11.1-44. L'etopea ha un precedente nell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*⁵⁴², dove si ha un dialogo tra Satana e Ade: il diavolo avverte Ade di aver indotto i Giudei a crocifiggere Gesù e di averlo così ucciso e lo prega di assicurarsi di imprigionarlo; Ade manifesta a Satana tutti i suoi timori rivelando di presagire uno stravolgimento epocale dall'irrequietezza dei defunti e di essere già stato sconfitto da Gesù proprio in occasione della risurrezione di Lazzaro. Nell'esercizio di Basilace non compare Satana e Ade è il solo protagonista; come già avviene nell'apocrifo di Nicodemo, l'episodio di Lazzaro funge da *casus belli* dello scontro di Ade con Cristo, che minaccia di distruggerlo con la sua missione di risurrezione del mondo.

L'etopea è tradita da **Ba**, **P** e **W**. In **Ba**, di cui è la sola etopea di argomento biblico, la paternità è attribuita a Michele Psello: prima del titolo dell'esercizio si legge infatti «τοῦ Ψελλοῦ ἠθοποία» e un foglietto attaccato al margine destro del f. 65r. definisce il testo «Ψελλοῦ ἠθοποία θεολογική». L'attribuzione a Psello, oltre che isolata (non ve ne è traccia in **P**, che a **Ba** è molto affine), è verosimilmente tarda: una differenza di inchiostro rivela infatti che inizialmente il titolo era preceduto dalla sola notazione «ἠθοποία», tesa a specificare il genere dell'esercizio⁵⁴³, e che il *genitivus auctoris* è stato aggiunto in un secondo momento nello spazio bianco che distanzia la notazione «ἠθοποία» dal testo precedente.

Non ci sono variazioni significative nel titolo dell'esercizio, ad eccezione delle varianti ἀνεγερθέντος (*x*, scelta da tutti gli editori) e ἀναστάντος (**W**), sinonimiche e adiafore.

1-3. Nell'incipit dell'etopea Ade lamenta i suoi poteri messi in scacco e lo stravolgimento che sta vivendo. Al r. 2, le varianti «ἔπαθον τὰ ἀνέλπιστα» ('mi sono successe cose inaudite', *x* Walz) e «ἔπαθον τὰ ἀνύποιστα» ('mi sono successe cose insopportabili', W Pignani B.G.) sono adiafore: si è preferito ἀνέλπιστα per sottolineare l'assurdità dello scombussolamento subito da Ade e per analogia con quanto esclamato da Giuseppe in *Eth.* 2.5 («ἐδυστύχουν ἐγὼ τὰ ἀνέλπιστα») a proposito della sua carcerazione ingiusta.

⁵⁴² Per l'edizione del Vangelo di Nicodemo cfr. Gounelle 2008. Al *Vangelo di Nicodemo* non fanno riferimento né Pignani né Beneker-Gibson, ma la derivazione dell'etopea dall'apocrifo è stata notata già da Mondini 2020, *forthcoming*.

⁵⁴³ *Eth.* 10 è in **Ba** la prima etopea in ordine di apparizione dopo le *sententiae*, il testo che la precede è (ai ff. 64r-65r) *Sent.* 3: è quindi del tutto normale che sia inserita in linea una notazione che esplicita il cambiamento del genere di esercizio. Lo stile dell'etopea è in linea con quello di Basilace, soprattutto nell'uso di espressioni ricorrenti nel *corpus*: non ci sono motivi per dar credito alla paternità pselliana proposta da **Ba**.

3-5. Il tono è reso concitato da un'esclamazione e una domanda (retorica) che Ade rivolge a sé stesso: su che cosa governerà lui, sovrano dei defunti, se dopo la morte i defunti ritornano in vita? Si noti l'uso dell'oggetto interno (4: «ἀρχὴν ἄρξομεν»). Pignani (1983, p. 328) traduce il passo considerando come oggetto di ἀφαιρούμεθα e di ἔχομεν il potere stesso, ma è più verosimile che Ade si riferisca ai morti, che riesce a prendere ma non a trattenere, poiché la risurrezione glieli porta via (come inteso da Beneker-Gibson 2016, p. 195). Le immagini del 'rapimento' di Lazzaro dagli inferi e dell'anima strappata via dalle mani di Ade una volta che egli l'aveva già afferrata sono ricorrenti nell'esercizio.

5-7. Prosegue l'insistenza sul tema del potere con una triplice occorrenza della radice κρατ-/ (5-6: «[...] τὸ κρατεῖν ἤδη θαρρῶν παρ' αὐτὴν τὴν τοῦ κρατεῖν ἀκμὴν τὸ κράτος ἀποσεσύλημα») a cui si aggiunge ἀρχὴν (7). Ade lamenta di essere stato privato del suo potere proprio al suo culmine, dopo la separazione dell'anima dal corpo.

7-9. La parte introduttiva dell'esercizio termina con tre interrogative dirette: le ultime due giocano sul contrasto tra le aspettative (8-9: «θνητὴν φύσιν», la natura mortale; «ἔς Ἄδου μέλλων ἐλθεῖν», l'andare nell'Ade) e la realtà (8-9: «θανάτου κατηλαζονεύσατο», la sfida alla morte; «Ἄδην ἀπήλεγξεν», il respingere Ade). La prima, che chiede da dove derivi il conflitto inedito che si prospetta, è invece la stessa che viene posta anche da Davide in *Eth.* 4.25 («τίνα τοῦτον ὁρῶ πόλεμον ἕτερον;») *Eth.* 6.8 («ἀλλὰ τίς οὗτος ὁ πόλεμος;»).

10. Con l'affermazione «ἀλλ' οἶδα πόθεν ὁ πόλεμος», Ade introduce la risposta all'interrogativa di poco prima e l'etopea entra nel vivo con la rivelazione del nemico, che Ade mostra di conoscere: la conoscenza viene ribadita poco oltre con l'espressione «ἤδη ξυνῆκα» con genitivo (che ricorre anche in *Eth.* 7.20: «ἤδη ξυνῆκα καὶ τῆς σιωπῆς»).

In questa sezione dell'etopea, il nemico viene identificato con il popolo ebraico: Ade elenca quattro popolazioni a lui sottomesse (gli Elleni, gli Assiri, i Persiani e i Medi⁵⁴⁴) che esemplificano la vastità geografica, culturale e temporale del suo dominio. Tutti questi popoli obbediscono alle leggi della natura e accettano la morte come evento ineluttabile, presagito già dalla nascita: a questo dominio si sottraggono solo i Giudei che, secondo la formulazione incisiva di Basilace, vivono anche da morti (16: «Ἰουδαῖοι βιοῦσι καὶ θνήσκοντες»). Rispetto alle edizioni precedenti, si è accorciata la lunga movenza interrogativa ponendone l'interpunzione subito dopo «τῶν ἐθνῶν» e presentando la pericope successiva come un'asserzione. In questo modo a un'interrogativa diretta rapida e incisiva «Τί μὴ λέγω τῶν ἐθνῶν;» ('e perché non dire degli altri popoli?') segue una spiegazione delle ragioni di Ade.

Dopo aver ribadito che il suo potere è minacciato dai Giudei (16-18), Ade presenta due esempi di Giudei ribelli alle leggi naturali tratti dalla tradizione veterotestamentaria: i profeti Eliseo ed Elia.

⁵⁴⁴ Al posto di Μηδος (il Medo, membro della popolazione iranica), W ha Μίδας (Mida): sembra trattarsi di un *nonsense*.

18-21. Eliseo è ricordato da Ade come colui che ha sfidato il suo potere sia da vivo (18: «παρὰ τὸν βίον») che da morto (19: «παρ' αὐτήν τὴν τελευτήν»). Il riferimento è a due episodi biblici narrati in 4 *Regn.* in cui Eliseo compie due miracoli di risurrezione. In 4 *Regn.* 4.8-37, Eliseo guarisce il figlio di una donna Sunammita, di cui lui stesso le aveva profetizzato il concepimento; nell'esercizio Ade dice che Eliseo rianima il bambino con una sola parola (19: «λόγῳ μόνῳ ἀφύπνιζε»), ma le modalità di risurrezione sono in realtà più complesse e sono di contatto: Eliseo si sdraia sul ragazzo (che giace morto sul letto) mettendo a contatto la sua bocca, le sue mani e i suoi occhi con quelli del ragazzino, poi si alza e gira per la stanza, infine torna a distendersi su di lui⁵⁴⁵. Il miracolo di risurrezione che Eliseo opera *post mortem* è descritto con maggior precisione e si fonda su 4 *Regn.* 13.20-21: durante la sepoltura di un tale, il cadavere viene gettato sui resti di Eliseo da uomini che poi si danno alla fuga terrorizzati dall'incursione di bande armate di Moab; quando il corpo dell'uomo viene a contatto con le ossa di Eliseo, subito viene riportato in vita⁵⁴⁶.

21-23. Dopo Eliseo, il secondo *exemplum* adottato è quello di Elia, suo maestro. È preferibile l'interpunzione adottata già da Beneker-Gibson prima del verbo οἶδα e non dopo: il passo così come ricostruito da Walz e da Pignani: «ἀπνους ἦψατο παρακειμένου νεκροῦ καὶ μου τῶν χειρῶν μέσων ἀπέσπασεν ὃν ἐγὼ τοῦ σώματος πρότερον οἶδα καὶ τὸν ἐκείνου διδάσκαλον, καὶ κατεγέλα μου τῆς ἀρχῆς»⁵⁴⁷, non dà senso. Il fraintendimento parte dall'errato posizionamento logico di οἶδα: Pignani traduce «ὃν ἐγὼ τοῦ σώματος πρότερον οἶδα» con «che io conobbi prima di incarnarsi», ma la pericope sarebbe «[...] ἀπέσπασεν ὃν ἐγὼ τοῦ σώματος πρότερον (ἀπέσπασα)» (mi strappò [...] colui che prima io avevo strappato dal corpo). Il complemento oggetto di οἶδα è naturalmente «τὸν ἐκείνου διδάσκαλον» (21s.) cioè Elia, e il riferimento è al miracolo di risurrezione di cui Elia è protagonista, del tutto analogo e parallelo a quello di Eliseo. In 3 *Regn.* 17.7-27, Elia risuscita il figlio di una vedova di Sarepta con le stesse modalità adottate da Eliseo nell'episodio della Sunammita: si sdraia per tre volte sul bambino mettendo bocca, occhi e mani sui suoi⁵⁴⁸. La pericope «τελευτῶν ἔφυγε

⁵⁴⁵ 4 *Regn.* 4. 34-35: «Καὶ ἀνέβη καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ διέκαμψεν ἐπ' αὐτόν, καὶ διεθερμάνθη ἡ σὰρξ τοῦ παιδαρίου. Καὶ ἐπέστρεψεν καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ οἰκίᾳ ἔνθεν καὶ ἔνθεν καὶ ἀνέβη καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον ἕως ἐπτάκις, καὶ ἤνοιξεν τὸ παιδάριον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.»

⁵⁴⁶ 4 *Regn.* 13.20-21: «Καὶ ἀπέθανεν Ελισαιε, καὶ ἔθαψαν αὐτόν. καὶ μονόζωνοι Μωαβ ἦλθον ἐν τῇ γῆ ἐλθόντος τοῦ ἐνιαυτοῦ· καὶ ἐγένετο αὐτῶν θαπτόντων τὸν ἄνδρα καὶ ἰδοὺ εἶδον τὸν μονόζωνον καὶ ἔρριψαν τὸν ἄνδρα ἐν τῷ τάφῳ Ελισαιε, καὶ ἐπορεύθη καὶ ἦψατο τῶν ὀστέων Ελισαιε καὶ ἐξήσεν καὶ ἀνέστη ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ.»

⁵⁴⁷ Il passo è così tradotto da Pignani 1983, p. 328: «Senza più un alito di vita giaceva appresso ad uno, che giaceva cadavere, e mi strappò di tra le mani anche il maestro di costui, che io conobbi prima di incarnarsi, e si prese gioco del mio potere».

⁵⁴⁸ 3 *Regn.* 17.20-22: «Καὶ ἀνεβόησεν Ηλιου καὶ εἶπεν Οἴμμοι, κύριε ὁ μάρτυς τῆς χήρας, μεθ' ἧς ἐγὼ κατοικῶ μετ' αὐτῆς, σὺ κεκάκωκας τοῦ θανατῶσαι τὸν υἱὸν αὐτῆς. Καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν κύριον καὶ εἶπεν Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν. Καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον.»

τελευτήν» (22) allude invece al fatto che secondo 4 *Regn.* 2.11 Elia fu assunto in cielo da vivo, rapito da un carro di fuoco mentre conversava con Eliseo⁵⁴⁹.

24. Inizia la sezione ‘principale’ dell’etopea, dedicata alla sfida attuale di Ade, quella con Cristo, che viene presentato come un discendente di quei profeti ribelli alla morte («τούτων ἀπόγονος»)⁵⁵⁰.

Si è preferito l’avverbio οὕτω (di *x* e Walz) al posto di οὕτως (di **W**, Pignani e Beneker-Gibson) perché pone l’accento sulla gravità dell’inimicizia tra Ade e Cristo (‘colui che ora mi è *tanto* nemico’) e perché poco dopo il pronome οὕτως occorre più appropriatamente due volte poco dopo⁵⁵¹. Ade afferma che Gesù sconfigge la morte (25: «ἀνέλυσε τὴν ἀνάλυσιν», si noti la figura etimologica) in quanto non permette ai morti di rimanere morti (25-26: «κειμένους οὐκ ἔῃ») e non permette che chi è moribondo muoia (26: «πεσεῖν μέλλοντας οὐκ ἀφήσιν»).

26-29. Ade descrive la lotta con Cristo con un’immagine venatoria (ma anche ‘cupidesca’): il dio infero scaglia frecce (26: «ἐπαφίημι τὸ βέλος») con cui ferisce la persona destinata alla morte (27: «ὁ τρωθείς»), ma Cristo allontana immediatamente il male generato e respinge i dardi che lui lancia in profondità⁵⁵² (28-29: «εἰς βάθος ἕτερον βέβληκα, ὁ δὲ πάλιν τῆς ὀρμῆς τὸ βέλος ἐξέκρουσεν»). Il tono interrogativo dato da Pignani alla pericope «Ἦδη τίς ἐβλήθη καὶ πέπτωκεν;» («Chi può più essere colpito e cadere?»⁵⁵³) è poco convincente ma, al contrario di quanto registrato dall’editrice in apparato (dove ai manoscritti è attribuito il *τις* indefinito), è già proprio di tutta la tradizione manoscritta. La triplice opposizione ad Ade ai rr. 29-31 («ὁ δ’ ἀντετάξατο, καὶ τελευτῆς ἔφυγε νόμους ὁ δεξάμενος τελευτήν, καὶ φῶς εἶδε μετὰ φωτὸς ἀποβολήν») è da riferirsi a Cristo, alla sua risurrezione e al suo potere di risuscitare altri.

31-34. Ade definisce indicibili (32: «ἄρρητος») le modalità del miracolo di risurrezione operato da Cristo, di cui esalta la straordinarietà rispetto ad altri suoi miracoli. La serie ternaria ai rr. 32-33 allude, infatti, ad altri miracoli di Gesù: la guarigione del paralitico di Cafarnaon (32: «οὐκ ἐπὶ κλίνης κείμενον ἤγειρεν», per cui cfr. *Lc.* 5.17-26⁵⁵⁴; *Mc.* 2.1-12; *Mt.* 9.1-8), la guarigione dell’indemoniato (32-33: «παραπαίοντα ἐσωφρόνισεν», per cui cfr. *Mc.* 5.1-20; *Lc.* 8.26-39; *Mt.* 8.28-34) e la risurrezione dalla morte (33: «ἀπλῶς ἄνθρωπον τεθνηκότα ἐζώωσεν») riferibile sia

⁵⁴⁹ 4 *Regn.* 2.11: «Καὶ ἐγένετο αὐτῶν πορευομένων ἐπορεύοντο καὶ ἐλάλουν, καὶ ἰδοὺ ἄρμα πυρὸς καὶ ἵπποι πυρὸς καὶ διέστειλαν ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, καὶ ἀνελήμφθη Ἡλίου ἐν συσσεισμῶ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν».

⁵⁵⁰ Cfr. anche la presentazione simile che Satana fa di Cristo ad Ade nel *Vangelo di Nicodemo* M1 20 1.5-6: «ἐκ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων τις Ἰησοῦς λεγόμενος».

⁵⁵¹ Questa ricorrenza di οὕτως a breve raggio potrebbe aver indotto lo scrivente a inserirlo per errore al posto dell’avverbio: è insomma più probabile che da un originario οὕτω **W** sia arrivato a οὕτως che non il contrario.

⁵⁵² È naturalmente da intendersi così l’«εἰς βάθος» (28) – come già in Beneker-Gibson 2016, p. 197: «deeply» – non «in basso» come in Pignani 1983, p. 328.

⁵⁵³ Pignani 1983, p. 328.

⁵⁵⁴ Pignani non coglie il riferimento alla guarigione del paralitico e traduce: «non fa levare un morto dal giaciglio» (Pignani 1983, p. 328), ma il rimando, giustamente riconosciuto da Beneker e Gibson, è evidente anche dal punto di vista lessicale: cfr. e.g. *Mt.* 9.2: «ἐπὶ κλίνης βεβλημένον» il verbo ἐγείρω (nella forma dell’imperativo ἐγείρε) è inoltre quello usato in tutte e tre le redazioni evangeliche per rendere l’invito di Gesù al paralitico.

all'episodio della figlia di Giairo (cfr. *Mc.* 5.21-43) che a quello del figlio della vedova di Nain (cfr. *Lc.* 7.11-17). Rispetto a questi prodigi, la resurrezione di Lazzaro è ancora più straordinaria perché ad essere riportato in vita è un cadavere in avviato stato di decomposizione avviato la cui anima si trova nell'Ade da giorni (34: «νεκρὸν καὶ ἐν Ἄδου χρονίσαντα»).

34-40. Viene descritto l'arrivo di Lazzaro negli inferi e il suo dialogo con Ade. Inizialmente, Lazzaro avverte Ade di avere un alleato potente che lo sconfiggerà, ma il dio infero ritiene che siano sciocchezze e si fa gioco di lui (35-37). Quando però, dopo aver chiesto a Lazzaro chi sia il suo alleato, sente il nome di Gesù, Ade presagisce il pericolo ed è preso dal panico (37-38).

40-45. Ade dà una scansione precisa dei giorni trascorsi da Lazzaro nell'Ade e delle sensazioni provate da entrambi: dopo il primo giorno Lazzaro appare sorpreso del ritardo di Cristo, ma Ade non riesce a scrollarsi di dosso il presagio del pericolo; dopo il secondo, Lazzaro è saldo nella speranza che Cristo verrà e ribadisce che tornerà a vivere, mentre il dio degli inferi è di nuovo in preda al panico. L'interpunzione del passo è diversa rispetto a quella delle edizioni precedenti, che interpungono dopo il verbo «βιώσειν» (40): l'infinito è qui considerato oggetto di «ἰσχυρίζετο» ('affermai con forza che avrebbe vissuto')⁵⁵⁵. Alla fine del terzo giorno (letteralmente quando manca poco alla quarta alba vissuta negli inferi⁵⁵⁶), il corpo di Lazzaro è in disfacimento e inizia a emanare odori, ma lui attende con fede la risurrezione (42: «προσεδόκει τὴν ἀναβίωσιν»): il riferimento all'odore della putrefazione è già in Giovanni⁵⁵⁷.

Il periodo ai rr. 43-45 non è di semplice interpretazione ed è tradito in modo diverso dalle due famiglie: *x* ha infatti «ἐντεῦθεν τὴν εἰς τὸ σῶμα δευτέραν μετοικίαν ἐπέγνων ἐγὼ» (riconoscendo il secondo trasferimento nel corpo), mentre **W** ha «ἐντεῦθεν τὴν εἰς τὸ σῶμα μετοικίαν ἀπέγνων ἐγὼ» (rifiutando il secondo trasferimento nel corpo). La μετοικία è il passaggio dell'anima nel corpo e che avvenga una volta sola è una legge inviolabile della natura: il fatto che avvenga una seconda μετοικία è una violazione molto significativa delle leggi di natura.

45-46. La doppia esclamazione con ὦ + genitivo introdotta da ἀλλά prospetta un colpo di scena e dovrebbe quindi giungere come stravolgimento inaspettato in un momento in cui i timori di Ade (presenti fin da quando è stato fatto il nome di Gesù) sembrano finalmente sopirsi.

46-47. Gesù arriva al sepolcro e piange (46: «ἤκεν, ἐδάκρυσε»): Ade interpreta le sue lacrime come segno di dolore umano (e quindi impotente) e crede allo scampato

⁵⁵⁵ Si noti come la traduzione di Beneker-Gibson 2016, p. 199: «he made the same clame a second time» (dove «the same clame» è appunto la certezza di rivivere a breve) dia comunque questo senso al periodo. Diversamente Pignani 1983, p. 329, che traduce «l'indomani si mostrò persistente», vedendo nel «τὸ δεύτερον» (40-41) un riferimento al terzo giorno di permanenza di Lazzaro nell'Ade.

⁵⁵⁶ *Io.* 11.17: «Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ.»

⁵⁵⁷ *Io.* 11.39: «ἤδη ὄζει τεταρταῖος γὰρ ἐστίν.»

pericolo. In Giovanni Gesù non piange, ma appare molto turbato dal pianto di Maria, sorella di Lazzaro, e degli altri Giudei⁵⁵⁸.

47-50. Se prima il passare dei giorni non riusciva a rassicurare Ade, ora, al contrario, i segnali della sconfitta imminente non scalfiscono la sua certezza di impunità: neanche l'aprirsi del sepolcro di Lazzaro basta a fargli comprendere la battaglia (47-48), perché il decomporsi del corpo di Lazzaro ha cancellato le sue paure (48-49).

50-53. Ade ripensa ai casi di risurrezione che gli sono capitati in precedenza (50-51), ma questo è del tutto straordinario. Dopo una triplice invocazione alla terra, alle leggi infere e a quelle naturali (51-52), l'intervento di Cristo viene descritto con una serie di tre verbi (52: «ἐνεβριμήσατο, ἐπέταξεν, ἐπηπείλησε») disposti a climax (dal fremito emotivo all'azione di minaccia). Il verbo «ἐνεβριμήσατο» è proprio del solo **W**: *x* ha la forma ἐνεβρίζατο (da ἐμβρίθω, premere). L'unica edizione che accoglie ἐνεβριμήσατο è quella di B.G., guidata dalla recensione di Hörandner che nota che il verbo riprende esattamente la reazione di Cristo davanti al pianto di Maria⁵⁵⁹ (*Io.* 11.33: «ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι»⁵⁶⁰); le altre due adottano dei 'derivati' di *x*: Pignani stampa ἐνεβρίσατο, Walz ἀνεβρίζατο⁵⁶¹.

53-55. Si ha qui il compimento della risurrezione: l'anima di Lazzaro vola via dalle mani di Ade e indossa (53: «ἐνέδου») il corpo che, annullato il tempo trascorso, riacquista consistenza vitale.

56-61. La chiusa dell'esercizio è dedicata, come di consueto, alle prospettive future. Si apre con una coppia di interrogative (56-57) in cui Ade si domanda se riuscirà mai a vincere Cristo e ad averlo in suo potere negli inferi. Inizialmente (57-59) si mostra speranzoso e ricorda che molti hanno osato sfidare la morte e ne sono stati sconfitti, ma alla fine hanno la meglio il timore e il sospetto che Cristo sia davvero Dio (59-61): l'etopea si chiude all'insegna della contraddizione vissuta da Ade, che nell'affrontare Gesù si sente baldanzoso di fronte alla sua apparenza umana (61: «θαρρῶ τὸ φαινόμενον») ma allo stesso tempo trema al presagio che essa nasconda una natura divina. (61: «καὶ τρέμω τὸ κηρυττόμενον»). La sequenza «δέδοικα μὴ καὶ Θεὸς ἦ, κἂν θνητὸς τὸ φαινόμενον» (60) verrà reimpiegata nella rivelazione della natura divina di Cristo fatta dal servo del gran sacerdote in *Eth.* 11.41: «κἂν θνητὸς ἦ τὸ φαινόμενον, ἀλλά γε Θεὸς τὸ νοούμενον».

Al r. 58, nella litote, si è scelto di mantenere «οὐκ ἀτυχήσομαι» tradito dai manoscritti⁵⁶² (e difeso da Walz e B.G.) al posto dell'«οὐκ εὐτυχήσομεν» congetturato

⁵⁵⁸ *Io.* 11.33: «Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτὴ Ἰουδαίους κλαίοντας ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν».

⁵⁵⁹ Hörandner 1986, p. 84.

⁵⁶⁰ Lo stesso verbo ritorna anche in *Io.* 11.38, quando poco dopo Gesù arriva, ancora scosso, al sepolcro: «Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον».

⁵⁶¹ Walz segnala in apparato altre due possibilità, ἀνεβράξατο e ἀνεβρυχήσατο, rispettivamente da ἀαβράσσω (sobbalzare) e ἀναβρυχάομαι (gridare).

⁵⁶² Rispetto a *x*, **W** ha una forma grammaticale diversa (ἀτυχήσομεν), ma il prefisso ἀ- è comunque un punto saldo della tradizione.

da Pignani, che non coglie le caute speranze avanzate da Ade in questo passo (e riassunte nella chiusa, al r. 61, in «θαρρῶ τὸ φαινόμενον»).

La pericope «τοῦτον εἶναι λόγον ἐλπίζόμενον» si trova solo in Pignani e deriva dal solo **W**, che ha però «τοῦτον εἶναι λόγος ἐλπίζόμενον». L'infinitiva non compare in *x* (e di conseguenza nell'edizione di Walz) ed è seclusa da Hörandner (e da B.G.) come aggiunta successiva e mal conciliata con la sintassi del passo⁵⁶³. Probabilmente si tratta di uno dei casi in cui **W** (che infatti omette anche κᾶν) ha una stesura sintatticamente diversa da *x*, in questo caso problematica.

⁵⁶³ Hörandner 1986, p. 84.

Quali parole pronunciò il servo del gran sacerdote quando gli fu tagliato l'orecchio da San Pietro e fu guarito da Cristo?

L'etopea è tradita dai soli mss. **P** e **W**, le cui redazioni differiscono, come al solito, per una serie di piccole varianti lessicali o sintattiche.

Con l'etopea 11 ci si avvicina al momento della passione di Cristo: la *persona loquens* è il servo del gran sacerdote a cui Pietro tagliò l'orecchio con la spada nel tentativo di proteggere Gesù dall'arresto. L'episodio è narrato da tutti e quattro i vangeli (*Mc.* 14.47; *Mt.* 26.51-52; *Lc.* 22.50-51; *Io.* 18.10-11), con alcune differenze: in Marco e Matteo non è specificato l'autore del gesto (si parla genericamente di uno dei discepoli presenti), mentre Luca e Giovanni attribuiscono l'attacco a Pietro; la guarigione dell'uomo è menzionata solo da Luca (*Lc.* 22.51).

1. L'incipit dell'etopea è un'interrogativa diretta disgiuntiva dalla struttura chiasmatica: i destinatari a cui l'azione è rivolta (tra loro opposti, discepolo e maestro) si collocano ai poli opposti della frase, mentre i loro tratti caratteriali sono in posizione interna e i verbi sono al centro di entrambi i membri della disgiuntiva.

2-4. Nell'incipit, il servitore si pone un'alternativa: biasimare Pietro per la sua irruenza o magnificare Cristo per la sua mitezza? Il contrasto tra i due atteggiamenti, ben esemplificato sulla pelle del servitore stesso (Pietro lo ferisce, Cristo lo guarisce), ritornerà ancora nell'etopea (cfr. 28-30). L'atto pacificatore e guaritore di Cristo è descritto con una serie ternaria di predicati (2-4: «ἐπέπληξε [...] ἀποκαθιστᾷ [...] ἰᾶται»).

4-10. Il servitore esalta e mette a paragone la generosità di Gesù nei suoi confronti (τὸ φιλόανθρωπον) e la sua abilità di compiere prodigi (τὸ τεράστιον). Entrambe sono straordinarie: l'uomo sottolinea la natura rivoluzionaria del gesto di Gesù (con le due interrogative dirette dei rr. 7-8) e la semplicità con cui compie un miracolo di guarigione con il solo tocco (8-9). Il tono del passo è vivacizzato da due esclamazioni rivolte alla cura ricevuta, per cui non c'è stato bisogno di medicinali (9), e alla stessa mano guaritrice di Gesù (10).

L'immagine dell'aggiungere un miracolo a un miracolo, diventata proverbiale a partire dai padri della chiesa: cfr. Greg. Naz. *Or.* 18.42-43: «τῷ θαύματι θαῦμα συνάπτεται»; Bas. Caes., *Homilia de gratiarum actione* (PG 31.228) «Θαῦμα ἐν θαύματι» *et alii*, ed è frequente nella letteratura bizantina.

10-15. Si insiste ancora sulla straordinarietà della guarigione compiuta: questa volta l'insistenza è soprattutto sul dato temporale e sull'immediatezza della guarigione rispetto al ferimento.

In due casi si è scelto di recuperare forme tradite da **P** e mantenute da Walz a discapito di quelle di **W** scelte dagli editori più recenti: si tratta della forma medio-passiva

πέπληγμα, preferibile a quella attiva πέπληγα (12), e del participio presente θεραπεύων rispetto al futuro θεραπεύσων (14).

15-18. Il miracolo di cui è destinatario e testimone porta il servitore del gran sacerdote a una riflessione di natura teologica: a discapito della sua apparenza perfettamente umana, Cristo si rivela di natura necessariamente divina con le sue azioni, che esulano dalla sfera umana sia nella loro attuazione prodigiosa che nell'intento di bontà e sacrificio di soccorrere il proprio carnefice (definito come estraneo al comportamento umano, 18: «οὐκ οὖν τοῦτο γε ἀνθρώπινον»).

Si segnala che l'avverbio negativo οὐκ οὖν correttamente stampato da Beneker e Gibson (sulla base della recensione di Hörandner) al posto dell'οὐκοῦν degli altri editori è già proprio della tradizione manoscritta, in cui l'accentazione è chiaramente quella corretta.

Il paragrafo ai rr. 19-30 è dedicato a una valutazione del comportamento di Pietro che, se pecca di arroganza e di irruenza, agisce per uno scopo in fondo nobile, quello di difendere Cristo.

19-21. Nell'esclamazione al r. 19, Pietro viene definito γέρων, vecchio, e gli sono riferiti dalle due famiglie due attributi concettualmente equivalenti inerenti alla sua irruenza, θρασύς (**W**) θερμός (**P**). Si è scelto l'attributo di γ, già preferito da Hörandner in recensione e dall'ed. Beneker-Gibson, in quanto più pregnante, ma le due lezioni sono sostanzialmente equivalenti.

Si crea un parallelo tra le azioni di Pietro nei confronti della moltitudine degli assalitori (si noti come Basilace, al r. 19, usi con il genitivo partitivo il neutro τὸ πολὺ laddove il greco classico avrebbe usato il maschile τοὺς πολλούς, da οἱ πολλοί) e dell'atteggiamento del maestro. Nell'opporsi agli assalitori, Pietro contrasta innanzitutto la bontà e la mitezza di Cristo (20s.: τὸ τοῦ διδασκάλου φιλόανθρωπον, τὴν τοῦ διδάσκοντος ἐπιείκειαν).

21-24. Con un'interrogativa dal sapore retorico (20-21) in cui il servo del sacerdote chiede a Pietro se nel ferirlo si sia avvicinato di più al comportamento di Gesù o a quello di Giuda, si apre un raffronto tra i due, che incarnano i poli opposti di bontà e crudeltà. Cristo è capace di una bontà tale da soffrire per il colpo inferto a un suo carnefice, mentre Giuda è così abietto da ordire un'imboscata contro il suo stesso maestro (22-23): il comportamento di Pietro, conclude il servo, non è paragonabile a nessuna delle due attitudini (24).

Al r. 23 si è inserita a testo l'ottima congettura di Beneker e Gibson, ἐξήρτυσε, da ἐξαρτύω (approntare, allestire) al posto del verbo tradito dai manoscritti e accettato dai precedenti editori, ἐξήρτησε, da ἐξαρτάω (appendere, far incombere). L'espressione ἐπιβουλήν ἐξαρτύω (preparare una trappola, tendere un agguato) è ben attestata nella letteratura bizantina (cfr. Giorgio Acropol. *Annales*, 45.15 e Io. Zonaras, *Epit. Hist.*, 43.12), a differenza di ἐπιβουλήν ἐξαρτάω, che risulterebbe un'espressione, oltre che inedita, dal senso non immediato.

25-27. In definitiva, il servo del sacerdote dà una valutazione positiva del comportamento di Pietro e sottolinea come la violenza da lui compiuta sia giustificata da un intento nobile quale quello di difendere il maestro. Pietro viene di nuovo⁵⁶⁴ definito θρασύς (25), ma all'insensatezza (26: παραλογώτατον) dell'ardire di Pietro si contrappone in ultima analisi la nobiltà (27: εὐλογώτατον) dell'intento.

27-30. Nell'ultima sezione del paragrafo, il servo si rivolge direttamente a Pietro con un'apostrofe in cui lo invita alla mitezza. L'accostamento delle due forme di μαθάνω (29: μαθών, μάθε) funge da fulcro dell'opposizione tra quel che Pietro conosce già molto bene (l'irruenza in difesa del maestro) e quello che deve apprendere per il futuro (la bontà e la mitezza)⁵⁶⁵.

Al r. 29, il neutro avverbiale λοιπόν (con il valore temporale di 'in seguito', 'in futuro'), che è correzione di Reinsch ed è accolto a testo già dall'ed. Beneker-Gibson, è preferibile all'aggettivo λοιπὴν (sc. ἐπιείκειαν) tradito dai manoscritti e stampato da Pignani e Walz.

31-33. La *persona loquens* passa ora a rivolgersi a Giuda (definito canonicamente come discepolo falso e avaro) con due sferzanti interrogative sul suo tradimento. La prima, «ἐφ' οἷον ἡμᾶς ἄγεις τὸν διδάσκαλον;», è da intendersi come un riferimento alla natura di Gesù, che il servo scopre essere divina e assolutamente buona, e non, come in Pignani, come un'allusione ai trenta denari ricevuti da Giuda⁵⁶⁶. Le due interrogative sono seguite, ai rr. 32-33, dà una risposta in tre punti che elenca le azioni malvage a cui Giuda ha istigato, contrapponendo ad ogni gesto violento (ἀνελεῖν [...] δεσμεῖν [...] ξυναρπάζειν) l'azione non-violenta e anzi benefica di Cristo, definita attraverso una serie di tre participi. Questa serie ternaria di azioni potrebbe essere letta con una movenza interrogativa (retorica), andando a costituire una terza interrogativa.

33-37. Il servo si rivolge ora in apostrofe al gran sacerdote e agli altri esperti delle Scritture (πάντες οἱ λοιποὶ τοῦ Γράμματος ἔμπειροι) e fa appello proprio alla loro conoscenza biblica per invitarli a non cedere alla malevolenza (34: φθόνος) e alla menzogna (35: βάσκανον) di Giuda. Si insiste in particolar modo sull'importanza di riconoscere in Gesù il Messia: ricorrono più volte riferimenti all'attesa del Messia annunciato dalle Scritture (37: προσδοκώμενον, 38: ἠλπίζομεν, 39: κηρύττουσιν [...] προσδοκώμενος). L'esortazione è enfatizzata dal procedimento anaforico: le prime due proposizioni sono introdotte da μηδέ, le due successive da ἔχομεν ὄν e l'ultima dalla forma ἦκεν, simile per suono alle due precedenti.

Al r. 38, il genitivo ἡμῶν, di **W** (Walz Beneker e Gibson) è stato preferito all'accusativo ἡμᾶς di **P** (Pignani) in quanto reggenza grammaticalmente più corretta

⁵⁶⁴ Cfr. ad r. 19.

⁵⁶⁵ È a questo proposito inaccettabile la traduzione di Pignani 1983, p. 331: «Ma ben oltre quello del maestro hai appreso l'ardire», che intende ὑπὲρ + genitivo come 'più di' e non, correttamente, come 'per', 'in difesa di'. Cfr. invece Beneker-Gibson 2016, p. 205, che traduce correttamente «ὕπὲρ τοῦ διδασκάλου» come «on behalf of your teacher».

⁵⁶⁶ Pignani 1983, p. 331: «per quanto ci insegni il maestro?». L'aggettivo οἷος, del resto, non veicola un'idea di quantità come farebbe invece ὅσος.

del verbo στρατηγέω, usato da Basilace anche con l'accusativo, ma specialmente nelle sue forme composte.

39-41. I sacerdoti sono invitati a considerare i miracoli che hanno accompagnato la nascita di Gesù (le circostanze miracolose del concepimento, la stella, la voce dal cielo al Giordano⁵⁶⁷) come prove della sua natura divina. Nella pericope «Θεὸν ἤκειν τοῦτον ἡμῖν μαρτυροῦντα» (40-41), **P** (e Walz) omettono il dimostrativo τοῦτον: la frase ha effettivamente senso compiuto anche senza il dimostrativo; insisterebbe sulla venuta di Dio. Il dimostrativo (che quindi potrebbe essere anche un'introduzione di γ) sottolinea l'identificazione di Gesù con il divino. La chiusa del paragrafo (41) riprende quasi *ad litteram* quanto detto da Ade in *Eth.* 10.60: «δέδοικα μὴ καὶ Θεὸς ἦ, κἂν θνητὸς τὸ φαινόμενον».

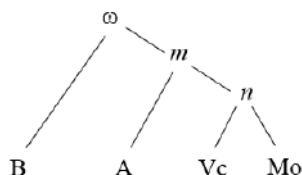
42-44. Nella chiusa dell'esercizio, l'uomo invita ancora una volta a non fare del male a Gesù, che riconosce come Dio legislatore ed esprime i suoi timori sulla pena in cui incorreranno per averlo ucciso. Al r. 42, la ripetizione delle radici di νόμος e di ἀναιρέω («τὸν νομοθέτην ἀνέλωμεν [...] τὸν νόμον αὐτὸν συνανέλωμεν») crea un senso di insistenza. Si noti che per 'legislatore' i due manoscritti presentano varianti adiafore, νομοθέτην (**P**) e νομοδότην (**W**), e che **P** omette la seconda pericope («ἵνα μὴ [...] συνανέλωμεν») per un salto da uguale a uguale. Al r. 43, la sequenza «οὐκ εἰς καλὸν [...], εὖ οἶδα, τελευτήσῃ» coniuga le lezioni di entrambi i manoscritti, che però rispettivamente omettono l'avverbio εὖ (**P**: «οὐκ εἰς καλὸν οἶδα τελευτήσῃ») e trasformano l'indicativo futuro in un infinito retto da οἶδα (**W**: «οὐκ εἰς καλὸν εὖ οἶδα τελευτήσῃ»).
I sacerdoti e i loro servi saranno responsabili, se non di altri crimini («εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο»), di aver accusato un uomo innocente: «τόν [...] οὐχ ὑπεύθυνον⁵⁶⁸ εὐθύνοντες» (44, si noti la figura etimologica).

44-45. Il progimnasma termina con un presentimento della resurrezione che seguirà la passione: come ha stravolto le leggi che regolano la nascita (crf. *Eth.* 11.39 ed *Eth.* 8.6-14), Cristo stravolgerà anche quelle della morte.

⁵⁶⁷ Subito dopo il battesimo di Gesù, lo Spirito Santo scende dal cielo in forma di colomba e annuncia che Gesù è figlio di Dio, cfr. *Mt.* 3.13-17; *Mc.* 9-11; *Lc.* 31.21-22.

⁵⁶⁸ L'aggettivo ὑπεύθυνον si trova come correzione di **P**, mentre **P^{ac}** e **W** condividono la grafia ὑπεύθυνην.

L'etopea ha, all'interno del *corpus* di Basilace, uno statuto molto particolare. Nessuno dei manoscritti che tramandano questo esercizio contiene altri testi di Basilace e, viceversa, nessuno dei codici latori delle etopee lo contiene. Il testo è tradito da quattro manoscritti, le cui relazioni sono riassunte nel seguente stemma, sul quale entrambi gli editori concordano:



Sono identificabili due famiglie: una rappresentata dal solo *Bucur. gr.* 508 (**B**), databile al XIII secolo, e l'altra – la famiglia *m* – che consta invece di tre codici: *Athen. EBE* 0480 (**A**); *Vat. gr.* 1587 (**Vc**) e *Mosq. Sin.* 292 (**Mo**). I tre codici di *m* sono accomunati innanzitutto da una differente identificazione della paternità del testo: lo qualificano infatti come λόγος di Simeone Metafraste alla Vergine, mentre solo **B** lo identifica come etopea e lo attribuisce a Basilace. La famiglia *m* è inoltre latrice di una redazione che differisce in diversi punti da quella conservata in **B** e che è caratterizzata dalla presenza di omissioni di alcune pericopi di testo:

63s. οὕτω – ὄνειδος

69-71 προσέτι – στείρωσιν

98s. καὶ – ἀπετύφλωσε

Le differenze tra le due famiglie non sono comunque tanto importanti da parlare, come sostiene Pignani, di una «composizione sostanzialmente diversa», ma restano limitate agli scarti normalmente presenti tra redazioni diverse di uno stesso testo⁵⁶⁹. All'interno della famiglia *m* si può distinguere inoltre una sottofamiglia *n*, data dall'accordo di **Mo** e **Vc**, che mostrano frequenti errori congiuntivi e sono latori di un testo che nel complesso si mostra spesso corrotto rispetto a quello di **A**.

A causa della sua posizione nella tradizione manoscritta, il testo ha circolato a lungo sotto il nome di Metafraste e come tale è stato pubblicato nella sua *editio princeps* da Allacci⁵⁷⁰ e poi da Patusa⁵⁷¹. La sua paternità è stata a lungo ritenuta incerta ed è stata oggetto di uno studio approfondito da parte di W. Hörandner⁵⁷² che ne offrì, contestualmente, un'ottima edizione critica e uno studio puntuale delle clausole ritmiche. Oltre a Hörandner, il testo è stato edito da Pignani, che lo ha inserito nella

⁵⁶⁹ Pignani 1983, p. 55: «Quello che in realtà è sfuggito all'Hörandner è che l'intera composizione trasmessa da *m* è sostanzialmente diversa da quella di **B**». L'editrice stessa attenua poco dopo questa affermazione riconducendo *m* ad «un rimaneggiamento del testo di **B**».

⁵⁷⁰ Allacci 1664. Il testo di Allacci, basato su **Vc**, è quello utilizzato nel volume della *Patrologia Graeca* dedicato a Simeone Metafraste (PG 114.209-218).

⁵⁷¹ Patusa 1780.

⁵⁷² Hörandner 1981, pp. 91-111.

sequenza delle etopee bibliche, posizionandolo al dodicesimo posto in base al criterio cronologico seguito nell'edizione: l'etopea si riferisce infatti a un fatto cronologicamente posteriore alle altre etopee, fatta eccezione per *Eth.* 13, ambientata molto tempo dopo la morte di Gesù⁵⁷³.

Il brano si distingue dalle altre etopee per la lunghezza (che è circa il doppio della seconda etopea più lunga del *corpus*) e per le modalità di composizione: si tratta infatti di un testo fittamente intessuto di numerosissimi rimandi e citazioni *ad litteram* alle Scritture che risulta, nel complesso, adatto ad un livello forse superiore a quello cui son ascrivibili gran parte degli esercizi (ma non, per esempio, a quello dell'*encomium*, che presenta una modalità di composizione e un livello di complessità simili). Oggi la paternità del testo è riconosciuta fuor di dubbio a Basilace: l'analisi ritmica condotta da Hörandner l'ha dimostrato ritmicamente affine al resto del *corpus* e una valutazione stilistica del testo permette di riconoscervi caratteristiche compositive e linguistiche proprie di Basilace, quali la ripresa di argomenti e immagini trattati in altri testi del *corpus*, la predilezione per un tono immaginifico, evocativo e patetico ottenuto tramite il cumulo di interrogative, l'accumulazione sinonimica e sintattica, l'anafora, l'apostrofe⁵⁷⁴. Inoltre, il testo presenta una serie di temi caratteristici della costruzione delle etopee di Basilace e, più in generale, dell'etopea come genere: l'analisi della propria situazione, la comparazione insistita tra un passato gioioso e il presente doloroso, l'espressione delle proprie incertezze sul futuro. Non c'è dubbio, insomma, che il testo sia un ottimo esempio di etopea e che, poiché presenta praticamente tutte le caratteristiche tematiche e stilistiche che connotano il *corpus* di Basilace, sia a lui attribuibile.

La titolazione qui usata per l'esercizio risale a **B**, il solo a offrirla nella forma canonica di titolazione delle etopee (τίνας ἂν εἶπη λόγους). In **B** il titolo vero e proprio dell'esercizio è seguito dall'invocazione «Κύριε, εὐλόγησον», che sembra essere un'aggiunta devozionale originariamente estranea al titolo dell'esercizio. La famiglia *m* attribuisce invece l'esercizio, come si è visto, a Simeone Metafraste, e lo classifica come θρήνος di Maria sul cadavere di Cristo. **Mo** e **Vc**, che discendono da un antografo comune, presentano due forme analoghe di attribuzione e titolazione (più stringata quella di **Mo**, più estesa quella di **Vc**); in **A**, invece attribuzione e titolazione sono state aggiunte nel margine superiore da una mano definita da Hörandner «*multo recentiore*»⁵⁷⁵ ed erano invece essere omesse nella stesura originaria.

Paternità

Titolazione

B *Bucur. gr.* 508 Τοῦ πανευφροεστάτου κυροῦ Τίνας ἂν εἶπη λόγους ἢ Θεοτόκος,

⁵⁷³ Questa numerazione, mantenuta da Beneker-Gibson, è conservata anche qui per ragioni di praticità, nonostante del tutto assolutamente svincolata da qualsiasi ordine deducibile dalla tradizione.

⁵⁷⁴ Dal punto di vista linguistico si può osservare, come nel resto del *corpus*, una tendenza alla creazione di hapax mediante prefissazione, anche multipla, di verbi, e.g. ἀντεπιγίγνομαι (125: ἀντεπεγένετο).

⁵⁷⁵ Hörandner 1981, p. 98 *in apparatu*.

	Νικεφόρου τοῦ Βασιλάκη ἠθωποιία	περιπλακεῖσα κηδευομένη τῷ ταύτης υἱῷ τῷ Θεῷ καὶ σωτῆρι Χριστῷ. Κύριε, εὐλόγησον.
A <i>Athen.</i> 480	Συμεῶν(ος) μεταφ(ραστοῦ) (A ²)	εἰς τὸν θρῆνον τῆς Παρθένου Μαρίας (A ²)
Mo <i>Mosq. Sin.</i> 292	Συμεῶνος τοῦ λογοθέτου καὶ μεταφραστοῦ	λόγος εἰς τὸν θρῆνον τῆς Θεοτόκου
Vc <i>Vat. gr.</i> 1587	Τοῦ σοφοτάτου καὶ λογιωτάτου Συμεῶνος τοῦ λογοθέτου καὶ μεταφραστοῦ	λόγος εἰς τὸν θρῆνον τῆς υπεραγίας Θεοτόκου ὅτε περιέπλακη τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου ημῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

1-6. L'esercizio si apre con una sequenza in cui Maria mette in relazione con la morte di Gesù tre segni ricevuti a proposito de figlio: il passo è marcato dalla triplice anafora di «τοῦτο ἐκεῖνο» (letteralmente 'questo significa quel [segno]') che, dopo, l'incipit, si ripete altre due volte (3, 4).

Il primo segno è la presenza della mirra (usata nei riti funebri) tra i doni offerti a Gesù appena nato dai Magi, il cui significato è spiegato con una precisione e un'essenzialità catechetiche: cfr. *Mt.* 2.11.

Il secondo segno è la profezia fatta da Simeone a Maria in *Lc.* 2.35 in relazione al ruolo di salvatore di Gesù, profezia che si conclude con il cupo avvertimento a Maria: «καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία». Basilace sostituisce l'anima, ψυχὴ, con καρδιά, il cuore, che ritorna più volte nell'esercizio.

Il terzo segno è una frase pronunciata dallo stesso Gesù durante il suo insegnamento: «Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ» (*Lc.* 12.49). Maria collega il fuoco citato da Gesù con il suo dolore di madre, più ardente del fuoco.

6-10. Maria evoca il momento dell'annunciazione da parte dell'angelo Gabriele: il saluto «Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ» (*Lc.* 1.28), di cui cita la seconda parte alla prima persona, le sembra ora capovolto: il Signore (Gesù, in quanto Dio) non è più con lei. Esprime poi la contrapposizione dolorosa tra la morte del figlio e la propria vita: Gesù non può più respirare (ἄπνους) quell'aria che lei respira (9: «τὸν ἀέρα πνέω»), si trova tra i morti (8: ἐν νεκροῖς) mentre la madre è tra i vivi (9: «μετὰ τῶν ζώντων») e non si capacita delle ragioni per cui il figlio è stato giustiziato. I due momenti sono strettamente legati: la contrapposizione morte-vita tra Gesù e Maria spiega proprio perché non è più vera l'affermazione «ὁ κύριος μετὰ σοῦ», è quindi preferibile unirli in un unico periodo (e non attribuirli a due sezioni diverse come in Beneker-Gibson⁵⁷⁶). **B** ha una redazione della pericope diversa da quella della famiglia *m* (qui seguita in quanto

⁵⁷⁶ Beneker-Gibson 2016, p. 207.

difficilior): al posto di «ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ· καθὼς ἐκεῖνος μοι ἐπηγγέιλαιτο» (7s.) ha infatti «ὡς ἐκεῖνος εἶπεν, ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ».

10-11. Maria esprime il paradosso tra la grandezza di Gesù e la sua morte. Gesù è definito attraverso tre passi biblici ripresi *ad litteram*, con pochissimi aggiustamenti: il primo è *Hab.* 3.3: «ἐκάλυψεν οὐρανοῦς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ», seguito da due citazioni dai Salmi: *Ps.* 44.3: «ὠραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων» e *Ps.* 18.1: «οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ».

10. L'aggettivo ἄτοπον tradito dal solo **B** è preferibile al più banale δεινόν di **A** e **Mo** perché richiama quanto detto dal buon ladrone sulla croce in *Lc.* 23.41: «οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν».

13-14. L'immagine del sepolcro con la pietra tagliata fa da contraltare alla metafora risalente a *Daniele* 2.34: qui il testo sembra richiamare la ripresa di Sofronio di Gerusalemme nel suo *Triodion*, in cui il patriarca spiega che l'immagine simboleggia la nascita di Gesù dalla vergine e poi associa la crocifissione alla rottura della pietra: la ripresa lessicale è evidente, dato che il titolo della sezione contiene la stessa espressione ripresa da Basilace, «λίθος ἀχειρότημος ὄρους ἐξ ἀλαξεύτου» e che si ha poco dopo anche il nesso «λίθον τμηθέντα»⁵⁷⁷.

14-17. La sequenza contiene una serie di allusioni a personaggi o episodi del vecchio testamento cui viene riconosciuto un valore simbolico prefigurante la vicenda di Gesù. La menzione del cespuglio è un riferimento al roveto ardente di *Ex.* 3.2: la nascita prodigiosa di Cristo (da una vergine, senza doglie) porta a compimento l'alleanza (15: συνάφεια) tra Dio e l'uomo che era già stata sancita in ambito veterotestamentario con Mosè. La vicenda di Giuseppe (si veda *Eth.* 1) simboleggia il tradimento: come Giuseppe viene tradito dai fratelli, Gesù viene rinnegato dal suo popolo, i Giudei, e tradito da uno dei suoi discepoli. Un'analogia simile si ha con l'episodio di Isacco: come Isacco è destinato ad essere sacrificato dal proprio padre Abramo per fare il volere di Dio (ma viene salvato in extremis dall'intervento divino, cfr. *Gen.* 22.1-12), così Gesù affronta la passione e la crocifissione perché si compia la volontà di Dio, suo padre. Si ha infine un accostamento della risurrezione di Cristo con la vicenda di Giona, rimasto tre giorni nel ventre della balena, già stabilito in *Mt.* 12.40⁵⁷⁸.

17-19. Ritorna ancora l'immagine della pietra, questa volta legata alle parole pronunciate da Gesù in *Mt.* 3.9: «δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῶ Ἀβραάμ». Lo spezzarsi delle pietre fa invece riferimento alla scossa di terremoto sentita alla morte di Cristo, per cui cfr. *Mt.* 27.51-54 e, in particolare, *Mt.* 27.50: «καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν». Dopo la manifestazione del prodigio, il centurione e gli altri soldati posti a guardia di Gesù comprendono la sua natura divina.

⁵⁷⁷ Sophr. Hieros. *Triodion* (PG 87 col. 3856 D): «λίθον σε τμηθέντα προεἶδεν ὄρους προφήτης ἐκ Παρθένου, Σῶτερ, διαρρήξαντα πέτρας τῆ σῆ σταυρόσει».

⁵⁷⁸ *Mt.* 12.40: «ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας».

19-22. L'immagine di Gesù morto in croce con il capo reclinato ricorda a Maria le parole dette da Gesù in *Mt.* 8.20, di cui si ha qui anche una spiegazione della metafora delle volpi: «Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει». Dopo aver constatato la fede del buon ladrone, Gesù spira adagiando la testa sul legno della croce come su un letto. La stessa terminologia si ha anche in *Io.* 19.30: «κλίνει τὴν κεφαλὴν».

22-26. Continua la narrazione dei prodigi avvenuti in concomitanza della morte di Gesù.

La citazione di *Cant.* 1.6: «ὄτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος», detto gioiosamente da una fanciulla dalla pelle abbronzata, si contrappone al cupo annuncio di Geremia in *Ier.* 15.9: «ἐπέδν ὁ ἥλιος αὐτῇ ἔτι μεσούσης τῆς ἡμέρας», in cui il dolore di una madre che ha perso i suoi figli è reso con l'immagine del sole spento a metà giornata. Entrambe le citazioni sono introdotte dalla menzione del personaggio che le pronuncia e in entrambe è usato l'imperativo (23: λεγέτω, 24: φθεγγέσθω). Il tramonto del sole allegoricamente presentato da Geremia si realizza alla morte di Cristo quando, secondo i sinottici, scese il buio su tutta la terra da mezzogiorno alle tre (cfr. *Mt.* 27.45, *Mc.* 15.33, *Lc.* 23.44). Maria spiega l'evento come l'oscurarsi del Sole corpo celeste (24: αἰσθητόν, visibile, percepibile con i sensi) al tramontare del Sole spirituale e intellettuale (24: νοητοῦ) che è Cristo, definito sole della giustizia. Si tratta della formulazione di un'allegoria di Cristo diventata standard nei Padri della Chiesa (cfr. e.g. Origene, *Fr. in Ps.* 108.8) e derivante dall'immagine di *Mal.* 4.2: «καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης».

27. L'invocazione diretta al corpo di Cristo dà inizio a una lunga serie di analoghe invocazioni che si concentrano su varie parti del corpo.

Nella traduzione il verbo ἐτυρώθης è stato reso semplicemente come 'farsi solido, indurirsi' (cfr. Hesych. *Lex.* ε 6668: «ἐτυρώθη· ἐσκληρύνθη») ma, come rilevato giustamente da Beneker-Gibson 2016 (p. 358), l'immagine cui il verbo rimanda è quella del cagliare il latte fino ad ottenere formaggio, usata come metafora della creazione dell'uomo in *Job.* 10.10: «ἢ οὐχ ὥσπερ γάλα με ἤμελξας, | ἐτύρωσας δέ με ἴσα τυρῶ».

Il debito antico cui Maria fa cenno è quello di Eva e della sua disobbedienza. Il parallelismo Eva-Maria, dove al peccato di Eva fa da contraltare il ruolo salvifico di Maria, è molto antico ed è attestato nella riflessione cristiana già nell'apologeta Giustino (*Cum Tryphone*, 100.4-5).

28-30. Segue un passo ricco di citazioni bibliche: a due citazioni dei Salmi, cioè di *Ps.* 17.10: «καὶ ἔκλινεν οὐρανὸν καὶ κατέβη» e di *Ps.* 71.6: «καὶ καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον» segue una (ulteriore⁵⁷⁹) citazione da *Mt.* 27.52: «καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεόχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν». Si ha qui prima una contrapposizione tra il concepimento di Gesù, discreto come pioggia sulla lana, e la sua morte, accompagnata invece dal subbuglio degli elementi naturali e dalla rottura dei

⁵⁷⁹ Il passo di Matteo ricorre, citato *ad litteram* in più punti, più volte nel corso dell'esercizio.

sepolcri⁵⁸⁰, quindi tra l'effetto che questa morte ha sui cadaveri, che vengono risuscitati, e su Maria, annientata dal dolore.

30-35. Maria mette in contrapposizione l'assenza di dolore del concepimento e del parto, a proposito dei quali ripercorre l'annunciazione, e il dolore cocente provato alla morte di Gesù. Al r. 31 l'espressione «ἀβλαβῶς μὲν ἐμίχθη πάλαι τὰ ἄμικτα» sul mescolamento di elementi inconciliabili è riferita ai prodigi della nascita di Gesù, ovvero il concepimento senza atto sessuale e il parto senza doglie. L'immagine del cancellare le lacrime dal volto (qui, della terra) è tratta da *Is.* 25.8: «ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου».

35-39. Alla discesa di Gesù negli inferi per riscattare le anime dei giusti Maria fa corrispondere la sua condizione di ἔμπουν νεκράν (37) e immagina che Gesù porti con sé negli inferi il suo cuore. Sulla discesa di Gesù per riscattare le anime cfr. *1Pt.* 3.19. La seconda invocazione (37-39) insiste sul dolore patito da Gesù durante la passione, spontaneamente accettato per la salvezza dell'uomo.

39-45. Si ha una triplice invocazione rivolta alla testa di Cristo (definita κορυφή al r. 40, κεφαλή ai rr. 41 e 43). Maria sente le spine della corona trafiggerle il cuore: si noti il participio μετεμπίξασα (40), da μετεμπίγνυμι, verbo attestato soltanto qui e in *Nic. Chon. Or.* 92.16. Nella seconda delle tre invocazioni ritorna la citazione di *Mt.* 8.20 sul non avere dove posare il capo, seguita questa volta dalla citazione esplicita di un passo del discorso di Giacobbe ai figli in *Gen.* 49.9: «ἀναπесὼν ἐκοιμήθη ὡς λέων»⁵⁸¹. La terza invocazione prende spunto dal colpo inferto a Gesù con la canna in *Mc.* 15.19: «ἔτυπον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ» per introdurre la metafora della canna incrinata che ricorre più volte nella Bibbia a partire da *Is.* 42.3: «κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει». Il passo è ripreso da *Mt.* 12.20 e l'espressione è usata da Matteo anche in 11.7, quando interroga i discepoli a proposito di Giovanni Battista⁵⁸². La canna incrinata dal vento è l'uomo, reso debole dalla malvagità e per questo lontano dalla beatitudine paradiso: il raddrizzare la canna esemplifica la salvezza dell'uomo portata da Gesù proprio attraverso la realizzazione di un disegno divino che prevede che egli prima, sia colpito con una canna (dall'uomo).

45-49. Dopo le guance schiaffeggiate (45s.), è oggetto di una triplice invocazione la bocca di Gesù: Maria menziona il fiele e l'aceto (cfr. *Mt.* 27.34, 27.48; *Lc.* 23.36; *Io.* 19.29-30; Marco è l'unico a parlare di vino e mirra, cfr. *Mc.* 15.23) in contrapposizione al miele e alla dolcezza della bocca di Cristo e cita poi, nella seconda invocazione, la risurrezione di Lazzaro (narrata in *Io.* 11.39-44, trattata da Basilace in *Eth.* 11). Si ha infine un riferimento al tradimento subito da Gesù proprio con un bacio (di Giuda, cfr. *Mt.* 26, 48-49; *Mc.* 14.44-45; *Lc.* 22.47-48).

⁵⁸⁰ Va in una direzione errata l'interpretazione di Pignani 1983, p. 332, che non riconosce la citazione da *Mt.* 27 e travisa il passo traducendo: «perché anche da morto potessi tu opporre d'un lato colei che resuscita i corpi dei santi che giacevano morti [...]». I participi ἐξεγείρουσαν e νεκροῦσαν (30) sono naturalmente da riferirsi a νέκρωσιν (29), la morte (di Cristo).

⁵⁸¹ Pignani 1983, p. 333, traduce: «fosti domato come un leone», ma il riferimento è, all'opposto, ad una grandezza momentaneamente a riposo, non certo domata.

⁵⁸² *Mt.* 11.7: «Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; Κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;».

49-51. Chiudono la sezione tre invocazioni alle mani, al costato e ai piedi di Cristo, seguite da un'ultima invocazione a Cristo stesso. Alle mani di Cristo sono riferiti cinque participi congiunti: «πλαστουργήσασαι [...] προσηλωμένα [...] προτεινόμενα [...] ἀπτόμενα [...] ἐξεγείρουσαι». Si insiste sull'azione creatrice di Dio (il verbo πλαστουργέω ricorre più volte nell'esercizio, a sottolineare la straordinarietà della morte del creatore stesso) e sulla funzione redentrice della morte di Cristo: la sua mano che pende esanime dalla croce è in realtà protesa nell'Ade verso la stirpe umana (ὄλον τὸν Ἀδὰμ), cui offre la vita eterna. La mano che quella di Cristo va a toccare è quella di Eva che, all'inizio dei tempi, colse dall'albero il frutto proibito originando il peccato.

52-55. L'invocazione al costato (52) contiene un nuovo riferimento a Eva, creata dalla costola di Adamo (*Gen.* 2.22). Eva è più volte menzionata e allusa nell'esercizio, ma non si fa mai il suo nome. Il rapporto di causa-effetto tra la creazione di Eva dalla costola di Adamo e la ferita al costato inferta a Cristo è già instaurata dal *Commentario al Diatessaron* di Efrem il Siro⁵⁸³.

Dopo l'invocazione ai piedi di Cristo (52s.), a proposito dei quali si ricorda la camminata sulle acque (per cui cfr. *Mt.* 14.25; *Mc.* 6.45 e, più indirettamente, *Io.* 6.25), Maria si rivolge direttamente a Gesù, suo figlio eppure antichissimo, chiedendo quali inni e quali epicedi potrà intonare (53-55). L'attenzione ai canti funebri con cui onorare Gesù ritornerà poi verso la fine dell'esercizio.

55-58. Maria menziona tre riferimenti profetici a lei stessa in quanto genitrice di Dio, la cui realizzazione sembra, con la morte di Cristo, mancata. La prima immagine è quella del vaso di manna: l'epiteto στάμνος μανναδόχος occorre di frequente nella venerazione di Maria, è attestato per la prima volta in Efrem Siro (*Ephr. Syr. Or. ad virginem* 7, p. 386 Phrantzoles) e compare nei canoni di Giovanni Mauropo (*Io. Maur. Canon. in S. Nicolaum*, 6.3.71s.) e in *Hymn. Gr. Canon. Martiis* 16, 21.6.24. Maria non è più vaso di manna perché la manna, Cristo, giace nel sepolcro. La seconda immagine, quella del rovetto che arde senza consumarsi è tradizionalmente accostata a Maria (partoriente vergine) ed è di frequente attestazione nei testi devozionali; compare, tra gli altri, anche in Romano il Melodo (*Hymn.* 12.3: «βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον») e in Psello (*Or.* 3b 247). La terza e ultima immagine è quella di lucerna d'oro: Maria non è più tale perché Cristo, morendo, ha messo la luce sotto il moggio. Il riferimento è a *Mt.* 5.15, a proposito della luce manifesta con cui i cristiani devono illuminare gli uomini: «οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν»; l'immagine di χρυσεῖ ἑλχία va inoltre a sovrapporsi con quella presente in *Zach.* 4.2 («λυχνία χρυσεῖ ὄλη»), interpretata come allegoria della Chiesa. Dietro all'intero passo, intessuto di riferimenti devozionali tipici, c'è verosimilmente un passo di Eutimio (*Laudatio altera in conceptionem sanctae Annae*, 43s., p. 453 Jugie) dove queste tre

⁵⁸³ Ephr. Syr. *Comm. in Diatess.* 21.10 (p. 380 Leloir) : «Entrons par le côté transpercé, car c'est à cause de la côte enlevée à l'homme que nous avons été dépouillés de la promesse. Un feu de convoitise brûla en Adam à cause de sa côte ; c'est pourquoi la côté du second Adam fut percé, et il en sortit un fleuve destiné à éteindre le feu du premier Adam».

immagini sono usate, in successione, per descrivere Maria: «τὴν στάμνον τὴν πάνχρυσον, τὴν βάτον τὴν ἀκατάφλεκτον, τὴν λυχνίαν τὴν πάμφωτον».

59-69. Si apre una nuova sezione, in cui Maria dice di essere stata scelta da Dio tra tutte le generazioni e rievoca il suo stesso concepimento. Le informazioni sul concepimento e sull'infanzia di Maria derivano, nella tradizione ortodossa, dal protovangelo di Giacomo, apocrifo cui la tradizione dà però credibilità quasi piena per quanto riguarda proprio l'infanzia di Maria. La vergine rievoca la sofferta sterilità dei genitori, Gioacchino e Anna, (63s.: ἀτεκνίας ὄνειδος), il voto fatto da Anna a cospetto di un angelo per cui, se avesse avuto un figlio o una figlia, lo avrebbe consacrato interamente a Dio (*Prot. Iacob.* 3), il suo distacco dai genitori dopo brevissimo tempo per essere affidata al tempio (*Prot. Iacob.* 7). Rimandano al protovangelo il riferimento all'allattamento (in *Prot. Iacob.* 6 Anna allatta Maria quando la bimba viene presentata al tempio per la prima volta⁵⁸⁴) e al fatto che Maria fu nutrita da un angelo, come detto in *Prot. Iacob.* 8⁵⁸⁵). Quest'ultimo fatto è messo esplicitamente in relazione con *Ps.* 77.25, citato *ad litteram*: «ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος».

69-74. Dopo aver rievocato l'infanzia, Maria ripercorre le tappe successive del compimento del suo ruolo: la scelta di Giuseppe come suo sposo (69s.), l'annunciazione dell'angelo (71s.), la visita a Elisabetta (73). La verga arida (ράβδον ξηράν) che rifiorì è forse allusione a quella di Giuseppe. Nel protovangelo di Giovanni (*Prot. Iacob.* 9), tutti i vedovi della zona sono invitati a presentarsi al tempio con un bastone, perché Dio avrebbe indicato con un segno il futuro sposo di Maria; dal bastone di Giuseppe scaturì una colomba, segno che egli era il prescelto di Dio. Il riferimento potrebbe però essere anche a *Num.* 17.23 dove, in un contesto rituale simile, è il bastone di Aronne, secco e pronto per il braciere, che diviene miracolosamente fiorito. L'annunciazione da parte dell'angelo (per cui cfr. *Prot. Iacob.* 11) è messa in relazione al mutismo di Zaccaria (72s.)⁵⁸⁶: anche questo tratto è in parte riconducibile al protovangelo, dove si dice che Maria fu scelta per filare la porpora del tempio nello stesso periodo in cui Zaccaria divenne muto (cfr. *Prot. Iacob.* 10). Viene infine ripresa la visita ad Elisabetta, durante la quale il Battista sussultò nel grembo di sua madre per onorare la presenza di Cristo, già presente nel grembo virginale di Maria: il passo riprende da vicino *Lc.* 1.4, praticamente parafrasato nell'esercizio: «ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου» (per l'episodio cfr. anche *Prot. Iacob.* 12.2⁵⁸⁷).

71. La lezione ἄγγελον εἶδον πρωτοστάτην (vidi l'arcangelo) stampata da Hörandner e Beneker-Gibson deriva dalla famiglia *m*, mentre il codice B, seguito da Pignani, ha ἄγγελον εἶδον παραστάτην (vidi un angelo custode). Entrambe le espressioni sono

⁵⁸⁴ *Prot. Iacob.* 6.1 «Καὶ ἀνήρπασεν <αὐτήν> ἡ μήτηρ αὐτῆς ἐν τῷ ἀγιάσματι τοῦ κοιτῶνος καὶ ἔδωκε μασθὸν τῇ παιδί».

⁵⁸⁵ *Prot. Iacob.* 8.1: «Ἦν δὲ Μαρία ἐν ναῷ Κυρίου ὡσεὶ περιστερὰ νεμομένη <καὶ> ἐλάμβανε τροφὴν ἐκ χειρὸς ἀγγέλου».

⁵⁸⁶ A Zaccaria e alle vicende del concepimento di Giovanni Battista è dedicata *Eth.* 7.

⁵⁸⁷ *Prot. Iacob.* 12.2: «Ἴδου γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ ἐσκίρτησεν καὶ εὐλόγησέν σε».

sensate e attestate nella tradizione devozionale, ma ἄγγελον πρωτοστάτην è preferibile in quanto, come notato da Hörandner⁵⁸⁸, citazione dell'incipit dell'Inno Acatisto, che inizia proprio con l'annunciazione; cfr. *Hymn. Acat.* 1: ἄγγελος πρωτοστάτης⁵⁸⁹.

73. Il passaggio tra il mutismo di Zaccaria e la visita ad Elisabetta avviene *ex abrupto*, tanto che Hörandner (seguito da Beneker-Gibson) ipotizza la presenza di una lacuna tra ὑπέμεινεν ed ἠγαλλιάσατο. La presenza della lacuna non è strettamente necessaria, poiché il salto tra i due periodi, per quanto netto, non doveva certo costituire un problema per il pubblico, che certamente conosceva molto bene l'episodio evangelico e non faticava a inserirlo nel suo contesto.

74-82. Vengono ribaditi i dogmi mariani del concepimento virginale e della verginità mantenuta dopo il parto: a supporto di essi sono citati due *loci* biblici, il primo quasi *ad litteram*, *Ps.* 112.9: «μητέρα τέκνων εὐφρανομένην», mentre il secondo in maniera piuttosto vaga. Si tratta verosimilmente di *Cant.* 6.9, dove si parla di una ragazza che eccelle tra tutte le altre ed è «la preferita di chi l'ha generata» («ἐκλεκτή ἐστὶν τῆ τεκούση αὐτῆς») ⁵⁹⁰. Subito dopo Maria rievoca la visita dei magi (78s.) e la grandezza cui Dio l'ha destinata.

79. Al posto del genitivo singolare οὐρανοῦ di **B**, scelto da Pignani, si è preferito il genitivo plurale οὐρανῶν (di *m*, stampato anche da Hörandner e Beneker-Gibson), in quanto ripresa dell'epiteto di Maria di οὐρανῶν πλατυτέρα, diffusissimo in quanto usato nella liturgia e presente, secondo Beneker e Gibson, anche nell'iconografia ⁵⁹¹.

83-85. La movenza «νῶν ἄλλ'» introduce un capovolgimento della beatitudine di cui Maria godette in passato e lascia il posto all'amarezza: l'accostamento di miele (dolce) e assenzio (amaro), frequente nella tradizione medica, si ritrova anche in *Men. fr.* 160 Meineke. ⁵⁹² Segue una triplice serie di verbi legati alla morte e iniziati con il prefisso συν-/συγ- (85s.: «συννεκροῦσθαι [...] συνθάπτεσθαι [...] συγκαταβαίνειν») con cui Maria esprime il suo considerarsi morta con il figlio.

85-89. Seguono altre due citazioni bibliche: l'immagine della nuvola di luce, frequente nei commenti biblici, è fatta risalire a *Is.* 19.1 («ἐπὶ νεφέλης κούφης») e compare in *Test. Abr.* 9.28 («νεφέλην φωτός»); l'immagine si trova anche in *Mt.* 17.5. Nell'esercizio, la metafora della nuvola introduce il pianto disperato di Maria che, poco dopo, immagina si riferisca a lei quanto detto da *Is.* 1.8: «ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιών ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι». L'immagine della vite con cui la similitudine di Isaia si chiude innesca la metafora di poco successiva, che paragona Cristo morto ad un

⁵⁸⁸ Hörandner 1981, p. 108.

⁵⁸⁹ Di contro, come argomentato da Pignani 1983, p. 55, ἄγγελον παραστάτην può essere letto come una ripresa con *variatio* di *Lc.* 1.19: «Ἐγὼ εἰμί Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὸς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ».

⁵⁹⁰ Il collegamento è stabilito da Pignani in apparato. Per il passo intero cfr. *Cant.* 6.8-10: Ἐξήκοντά εἰσιν βασιλίσσαι, | καὶ ὀγδοήκοντα παλλακαί, | καὶ νεάνιδες ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς. | Μία ἐστὶν περιστέρα μου, τελεία μου, | μία ἐστὶν τῆ μητρὶ αὐτῆς, | ἐκλεκτή ἐστὶν τῆ τεκούση αὐτῆς. | Εἶδον αὐτὴν θυγατέρες καὶ μακαριοῦσιν αὐτήν, | βασιλίσσαι καὶ παλλακαὶ καὶ αἰνέσουσιν αὐτήν.

⁵⁹¹ Beneker-Gibson 2016, p. 360-361.

⁵⁹² *Men. Fr.* 160 Meineke: «ἀσπινθίῳ κατέπασας ἀπτικὸν μέλι». Sull'accostamento di miele e assenzio si veda anche il celebre passo programmatico lucreziano, *Rer. Nat.* 1.921-950.

grappolo reciso (88) e che sfocia poi in un riferimento all'eucarestia (88s.: «ὁ τὸ ζωηφόρον αἶμα κενώσας ὡς οἶνον»).

89-95. Dopo aver espresso il desiderio di squarciarsi il petto per seppellire Cristo dentro di sé e non in una tomba estranea (90-92), Maria si paragona ad un'ostrica (93: λεπάς) separata dalla sua perla.

95-102. Maria lamenta lo stravolgimento della sorte attraverso una triplice contrapposizione in cui alla stella cometa apparsa di giorno in occasione della nascita di Gesù (per cui cfr. *Mt.* 2.9) corrisponde la notte calata in pieno giorno alla sua morte (cfr. *Lc.* 23.44); agli onori resi dai Magi venuti dall'Oriente (cfr. *Mt.* 2.11) corrisponde la fuga degli amici e dei discepoli, ai loro doni le offese, le vesti strappate e la corona di spine (*Mt.* 27.29-35 *passim*).

102-107. Si insiste ancora sui segni manifestatisi alla morte di Gesù, presentati come una reazione somatica degli elementi al dolore di Dio: l'oscurità che avvolge il giorno è un segno tangibile rivolto ai Giudei che lo avevano richiesto⁵⁹³ (102-104), il velo del tempio si squarcia di fronte alla morte di Cristo (*Mt.* 27.51: «καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη») come un Giudeo che si straccia le vesti dopo aver udito una bestemmia (104-106), la terra trema scossa dal dolore provato da Gesù (106s.).

108-113. Maria si chiede dove siano (anafora di ποῦ ai r. 108 e 110) le persone aiutate da Gesù e menziona la folla di cinquemila persone sfamata da Gesù grazie alla moltiplicazione dei pani e dei pesci (cfr. *Mt.* 14.18-21) e, genericamente, i numerosi malati da lui guariti o addirittura ridestati dalla morte. Solo due uomini rimasero fedeli a Gesù: Giuseppe d'Arimatea, che andò da Pilato per chiedere la restituzione del suo corpo (qui l'esercizio riprende da vicino la redazione di *Mc.* 15.43: «ἐλθὼν Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας [...] τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ») e Nicodemo, che calò Gesù dalla croce e lo depose tra le braccia di Maria. Qui l'esercizio si distacca dal testo di Marco, in cui è sempre Giuseppe d'Arimatea a togliere il corpo di Gesù dalla croce (cfr. *Mc.* 15.46) e si ricollega alla tradizione che attribuiva anche a Nicodemo la deposizione del corpo di Cristo, per cui cfr. *Io.* 19.39-40.

113. L'aggettivo ὅλον rimarca che il corpo di Gesù viene deposto dalla croce intero, privo di fratture. Su questo particolare l'esercizio ritorna poco più avanti.

114. Si è preferita, per *variatio*, la redazione di **B**: «αἷς [...] ἐβάστασα» (mantenuta da Pignani) al posto di quella di *m* (stampata da *m* Hör. B.G.): «αἷ [...] ἐβάστασαν», sulla linea del successivo «χεῖρες [...] ἐξυπηρέτησαν καὶ [...] δουλεύουσιν» (114s.).

113-127. Dalla deposizione del corpo di Gesù tra le braccia di Maria prende il via una lunga serie di immagini in cui la Vergine rievoca, nelle azioni con cui si cura del cadavere di Gesù, i gesti di cura che dedicava al figlio neonato. Una prima immagine contrappone proprio i gesti compiuti dalle mani di Maria per Gesù, un tempo neonato

⁵⁹³ Il riferimento è qui a *Mc.* 8.11, dove i Giudei insistono nel chiedere a Gesù di manifestare la sua natura divina con un segno nel cielo: «Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ»

(115: βρεφουργηθέντι) e ora cadavere da seppellire (115: νῦν κηδευομένων). Le analogie si fanno poi più precise ed evocative: alle fasce con cui bendare stretto l'infante corrispondono ora i bendaggi della sepoltura (117-118), all'acqua tiepida con cui lavare il bimbo, le calde lacrime versate sul cadavere prima della sepoltura (118-119), al portare in braccio un bimbo che si dimena, vivace, l'abbracciare il cadavere esanime (119-121), al bacio dato sulle labbra morbide (di miele e rugiada), quello dato su labbra ormai secche e serrate nella morte (121-123).

123-127. Maria contrappone la beatitudine di un tempo (123: μακαρίζεσθαι), quando era λοχεύτρια (madre) di Cristo, alla commiserazione di cui è oggetto ora (124: ταλανίζεσθαι) che ne è invece κηδεύτρια (seppellitrice) e introduce poi altre due immagini: alle doglie mancate del parto corrisponde l'enorme sofferenza dovuta alla passione di Cristo (125-126), all'addormentarsi di Cristo bambino sul seno della madre, il suo giacere esanime (126-127).

127-130. Viene elogiato Simeone perché lui solo le predisse la sofferenza che avrebbe provato. L'episodio è narrato in *Lc.* 2.25-35: l'uomo, cui è stato predetto che non morirà senza aver visto il Messia, prende Gesù in braccio davanti al tempio, rende lode a Dio e predice a Maria che una spada le trafiggerà il cuore. La profezia di Simeone a Maria è citata in apertura dell'esercizio (3s.).

130-133. Il passo contrappone tre momenti della passione di Gesù con tre momenti e/o caratteristiche della sua vita: gli sputi ricevuti dai soldati (*Mt.* 27.30) ricordano la saliva con cui Gesù aveva plasmato nuovi occhi per il cieco nato (*Io.* 9.6-7), le percosse ricordano la violenza con cui Gesù cacciò via i mercanti dal tempio (*Io.* 2.13-16), l'accettazione della condanna a morte rimanda all'innocenza assoluta di Gesù. 131. Il verbo καινουργέω compare a proposito dello stesso miracolo in *Eth.* 9, che ha come persona loquens proprio il cieco nato; cfr. *Eth.* 9.26s.: «ὡς οὐχ ἦττον ὁ τῆς ὄψεως τρόπος ἐμοὶ κεκαινούργηται».

133-137. Maria si immedesima nelle sofferenze del figlio al punto di sentire la propria anima trapassate dai chiodi conficcati nelle membra di Gesù (133s.), il costato trafitto dalla lancia, il proprio cuore spento (135); il suo discorso si conclude con tre verbi che proiettano su lei stessa le tre fasi della morte di Cristo: «ἐσταύρωμαί [...] νενέκρωμαί [...] συνθάπτομαι» (136-137).

133. L'espressione «Ἐτρήθης χειρας καὶ πόδας» può riecheggiare *Ps.* 21.17: «ὄρυξαν χειράς μου καὶ πόδας».

138-139. Maria si interroga su dove siano i discepoli e constata che sono fuggiti come pecore disperse dalla morte del pastore: l'immagine, derivata da *Zach.* 13.7 («πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκπάσατε τὰ πρόβατα») è ripresa in *Mc.* 14.26 dallo stesso Gesù proprio a proposito dell'abbandono da parte dei discepoli («πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται»). La ripresa dell'immagine nell'esercizio è evidente anche nell'uso del verbo πατάσσω.

139-145. L'attenzione si sposta sulle modalità della morte di Gesù, a proposito della quale si sottolineano due fatti. Il primo: Cristo reclinò la testa non come conseguenza naturale della morte, ma prima di morire, come a dare alla morte un cenno

di comando o il permesso di giungere: questo è tratto da *Io.* 19.30, dove si dice che Gesù esalò l'ultimo respiro *dopo aver reclinato il capo*: «καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα». Il secondo, conseguenza diretta del primo: le gambe di Cristo non furono spezzate (il concetto era già stato anticipato in maniera sottile al r. 113 a proposito della deposizione di Cristo intero – ὅλον – dalla croce da parte di Nicodemo). Il passo riprende da vicino quanto narrato in *Io.* 19.31-36⁵⁹⁴: essendo venerdì, i Giudei ordinarono ai soldati di spezzare le gambe dei crocifissi per accelerarne la morte e non lasciarli agonizzare il sabato, giorno santo. I soldati obbedirono e spezzarono le gambe ai due ladroni, ma non a Gesù, che era appunto già morto, in questo modo si compivano le scritture secondo le quali nessun osso dell'agnello doveva essere spezzato: «Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ» (*Io.* 19.36). Il riferimento alle *Scritture* è a *Ps.* 33.21: «κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, | ἔν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται» e a *Ex.* 12.46, a proposito della consumazione dell'agnello: «καὶ ὄστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ». Invece di spezzargli le gambe, i soldati colpirono Cristo al costato con la lancia: dalla ferita sgorgarono acqua e sangue; cfr. *Io.* 19.34: «λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ». Nel periodo successivo Maria esalta proprio questo prodigio e identifica l'acqua come un segno di rinascita (146: «λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας», citazione dalla lettera paolina *Tit.* 3.5) e il sangue come un segno di martirio (147: «τὸ διὰ μαρτυρίου βάπτισμα»).

148. Il dativo βαπτίσματι stampato da Hörandner e Beneker-Gibson è tradito da *m*, mentre **B**, seguito da Pignani ha un poco adeguato συμπτώματι. La lezione di *m* è preferibile perché qui si sottolinea che il buon ladrone, bagnato dal sangue e dall'acqua fuoriusciti dal costato di Cristo, riceve un battesimo amministrato non con acqua, ma con liquidi provenienti da Gesù stesso (e non, come interpreta Pignani, che il buon ladrone ha in comune con Cristo la disgrazia della crocifissione⁵⁹⁵). In nessuno dei Vangeli c'è traccia di un episodio simile ma, come notato giustamente da Beneker e Gibson, l'immagine si trova nel *Commentario al Diatessaron* di Efrem il Siro, in cui si dice che il buon ladrone ha ricevuto la salvezza dopo essere stato asperso dell'acqua e del sangue di Cristo⁵⁹⁶.

149-152. Viene ribadito il contrasto tra il peccato originale e la morte di Cristo, innocente e completamente estraneo a quel peccato, per rimediarvi. Il gusto dell'albero (149: «πικρᾶς ἐκείνης τοῦ ξύλου γεύσεως»), amaro perché da esso deriva il peccato, è un rovesciamento di *Gen.* 3.6: «καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν». Tale

⁵⁹⁴ *Io.* 19.31-36: «³¹Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν. ³²Ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται, καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τὸ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῶ. ³³ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ³⁴ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. ³⁵Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. ³⁶Ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ».

⁵⁹⁵ Cfr. Pignani 1983, p. 336: «[...] anche lui battezzato dalla sventura a te toccata».

⁵⁹⁶ Ephr. Syr. *Comm. in Diatess.* 20.26 (p. 362 Leloir): «c'est par le mystère de l'eau et du sang jaillis du côté du Seigneur que le voleur reçut l'aspersion qui lui valut la rémission des péchés».

rovesciamento risale a Gregorio di Nazianzo, che parla di «gusto amaro del peccato» (*Or.* 16 = *PG* 35.953 C: «μηδὲ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἐκπεσεῖν τῇ πικρᾷ γεύσει τῆς ἁμαρτίας»), ma anche *Or.* 19 = *PG* 35.1060 C: «ταῦτα τὸ ξύλον, καὶ ἡ πικρὰ γεῦσις») ed è largamente attestato. Anche l'immagine del ritornare nella terra di cui si è creati (149s.) riecheggia *Gen.* 3.19: «ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης»⁵⁹⁷. 153. Il ribadire che Gesù non fu creato dalla terra sembra far eco a quanto affermato nel *Credo* a proposito di Cristo, *generato, non creato*: «γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα».

152-156. Tre interrogative dirette contrappongono la gloria e la natura vivifica di Gesù alla sua morte e sepoltura. L'espressione «συνεδριάζη μετὰ τοῦ πατρός» (154), abbinata al trono celeste (153: «θρόνῳ ἐν οὐρανοῖς») riecheggia *Mc.* 14.62 (e i passi simili che ricorrono più volte nei vangeli)⁵⁹⁸.

155-157. Si ha qui un passo denso di rimandi: i Giudei sono definiti una generazione adultera (e malvagia) due volte in *Mt.* 12.39, 16.4 («γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς»), in entrambi i casi dopo che hanno insistito nel chiedere un segno della natura divina. Le immagini delle perle gettate ai porci e delle cose sante date ai cani riprendono l'avvertimento espresso in *Mt.* 7.6: «μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων», mentre quella del legno gettato sul pane riprende invece *Jer.* 11.19: «ἐπ' ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμὸν πονηρὸν λέγοντες Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ».

157-159. Si fa riferimento al tradimento di Giuda, compiuto per avidità di denaro (poi non goduto): Giuda tradisce Cristo per trenta denari, ma poi, comprendendo quanto sia stata abietta e detestabile la sua azione, si suicida; cfr. *Mt.* 26.14-15; *Lc.* 22.3-5; *Mc.* 14.10-11. Viene contrapposta all'avidità di Giuda l'attitudine di Cristo (161: «τῷ τοῦς πτωχοῦς μακαρίζοντι») ispirata alla celeberrima frase di *Lc.* 6.20: «Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ»⁵⁹⁹ e (similmente) *Mt.* 5.3.

159-164. Maria conclude il suo lungo monologo con due interrogative che ritornano sul tema di un canto funebre degno di Cristo e sembrano riallacciarsi ai rr. 53-55. Preannuncia poi la resurrezione ricordando le parole pronunciate da Gesù; cfr. *Mt.* 26.61: «δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομηῆσαι», di cui il passo riprende il lessico, e *Io.* 2.19: «λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν», che prefigurano la sua risurrezione tre giorni dopo la morte. Nella chiusa del poema Maria afferma che, non potendolo onorare con un lamento degno, magnificherà le opere di Cristo: l'esercizio si chiude con la citazione quasi *ad litteram* di *Ps.* 103.24: «ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε· | πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας».

162. La pericope κεφάλαιον τῶν λόγων, espunta da Hörandner e da Beneker-Gibson, può essere conservata, in virtù della sua presenza in tutti i manoscritti, se vista in qualità di espediente retorico per rimarcare la centralità di quanto detto (a proposito della

⁵⁹⁷ Si veda anche *Eccl.* 3.20: «τὰ πάντα ἐγένετο ἀπὸ τοῦ χοῦ, | καὶ τὰ πάντα ἐπιστρέφει εἰς τὸν χοῦν».

⁵⁹⁸ L'espressione di Marco è notissima soprattutto grazie alla sua presenza nella professione di fede nicena-costantinopolitana.

⁵⁹⁹ *Mt.* 5.3: «Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν».

risurrezione di Cristo dopo la morte). È comunque preferibile il genitivo plurale τῶν λόγων, tradito da *m*, rispetto al singolare τοῦ λόγου di **B**, con cui la pericope è stampata in Pignani.

164. Nel manoscritto **B**, al termine dell'esercizio si trova un'invocazione dedicatoria che recita: «Τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα», “al Signore nostro, cui è la gloria”. La pericope non è stata inserita a testo, sull'esempio di quanto fatto da Hörandner e da Beneker-Gibson, in quanto sembra estranea alle finalità dell'esercizio e più simile ad una frase devozionale confluita nel testo.

Quali parole pronunciò San Pietro dopo aver abbattuto a terra Simone che levitava nell'aria, e sul punto di essere crocifisso a testa in giù per ordine di Nerone?

Protagonista e persona loquens dell'etopea è Pietro, che nell'esercizio racconta il suo duello contro Simone Mago e annuncia il compimento della sua predicazione con il martirio. I due episodi sono interconnessi nella tradizione bizantina per un rapporto di causa-effetto in cui l'imperatore Nerone, sostenitore di Simone, ordina che Pietro venga crocifisso proprio per vendicare la sconfitta di Simone mago; si vedano ad esempio le testimonianze dei sinassari⁶⁰⁰ e di opere cronachistiche e storiche, anonime⁶⁰¹ e non⁶⁰². Pignani nota che: «narratio huius similis exstat in cod. Lond. Add. 34060, ff. 441^v-443^v»⁶⁰³. Il passo qui identificato è il capitolo dedicato a Nerone della *Cronaca* di Giorgio Monaco (pp. 364-376), che ripercorre le varie fasi della vicenda: Simone Mago, ciarlatano sedicente Dio, irretisce la folla a Roma al cospetto di Nerone, Pietro interviene per smentire le sue menzogne e i due si sfidano a colpi di λόγοι e di θαύματα fino a che Pietro non ha la meglio e Simone, che stava levitando in alto, rovina a terra schiantandosi al solo; l'imperatore Nerone, sostenitore di Simone, ordina quindi che Pietro venga crocifisso⁶⁰⁴. La vicenda di Simone mago compare per la prima volta in *At.* 8.9 e, oltre che nelle fonti già citate, ha un novero di attestazioni vastissimo nella letteratura bizantina e compare in numerose cronache, trattati contro le eresie, omelie etc.: Simone, taumaturgo che millantava di avere poteri divini e che aveva cercato di comprare dagli apostoli la facoltà di somministrare lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani, è infatti considerato il primo eretico (e ispirerà il nome della compravendita di cariche ecclesiastiche, detta appunto simonia).

Tit. Il titolo completo dell'etopea si trova nel solo **P; W** reca soltanto l'inizio («Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ ἅγιος Πέτρος») seguito da una lacuna che perdura fino alla fine della riga.

1-5. In apertura dell'esercizio Pietro si presenta come giunto alla fine del suo mandato di predicazione, e dice di aver compiuto con successo le imprese che gli erano state destinate. L'impresa che è oggetto dell'etopea, lo smascheramento di Simone Mago, è presentata come l'ultima impresa che gli restava da compiere (2: «εἷς ἄθλος

⁶⁰⁰ *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Synaxarium mensis iuniis* 30.1: «καὶ διὰ τὸ παρευδοκιμῆσαι αὐτὸν ἐν τοῖς θαύμασιν εἰς τὸν Σίμωνα τὸν μάγον, ὑπὸ Νέρωνος σταυρωθεὶς κατὰ κεφαλῆς τελειοῦται». Cfr. Delehaye 1902 (repr. 1985).

⁶⁰¹ *Anonymi Historia Imperatorum liber* 1.2744-2746 Iadevaia: «Οὗτος ὁ Νέρων μετὰ πολλὰς βασάνους καὶ τιμωρίας ἐσταύρωσεν κατὰ κεφαλῆς τὸν μέγαν ἀπόστολον Πέτρον, τὸν κορυφαῖον, διὰ τὸν Σίμωνα τὸν μάγον».

⁶⁰² Mich. Glycas, *Annales*, 438 (Bekker): «καὶ Πέτρον μὲν ἀναρεῖ δι' αἰτίαν τοιαύτην. ἐπὶ τοῦ Νέρωνος ὁ Σίμων ὁ μάγος ἦν [...]».

⁶⁰³ Il manoscritto citato è il ms. Bodleian Library Add. 34060.

⁶⁰⁴ Anche nel *Chronicon* di Giorgio Monaco la condanna a morte di Pietro è dovuta alla sconfitta inflitta a Simone Mago: cfr. Georg. Monac. *Chronicon*, p. 376.8s. de Boor: « Ὁ μέντοι Νέρων ἀκούσας ὅτι πεφόνευται Σίμων ὑπὸ Πέτρον καὶ ἀγανακτήσας ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι».

ἐλείπετο») e che ha portato a termine con successo. Simone, definito nemico di Cristo e della verità (5), è già mostrato come sconfitto: Pietro insiste sulla sua caduta (κεῖται ἐπὶ γῆς, πέπτωκεν ἀπ' οὐρανοῦ), contrapposta alla levitazione con cui aveva incantato la folla (ὑπερνέφελος, μετέωρος).

6-13. Pietro ricorda le contrarietà e i viaggi affrontati durante la sua attività di predicazione, menzionando la malevolenza dei Giudei (riferimento ai ripetuti arresti e alle convocazioni al sinedrio di *At.* 4.1-5; 5.17-33), la follia dei Greci e la violenza dei barbari (6-7). La forza per affrontare queste prove deriva a Pietro dalla consapevolezza di diffondere il messaggio cristiano. Il diavolo, naturale avversario del messaggio cristologico di cui Pietro è portatore e per questo definito «ὁ τῆς ἀπιστίας πατήρ» (9), non dovette invece affrontare nessuna di queste prove. L'enumerazione delle prove schivate dal maligno (e affrontate invece da Pietro) è ancora una volta triplice (11-13: «χεῖρα βάρβαρον [...] δεισιδαιμονίαν Ἑλλήνων [...] τυράνων δεσμούς»). Si noti la struttura chiastica della menzione delle avversità affrontate da Pietro: la violenza dei barbari (la loro mano assetata di strage) chiude la prima triade ed apre la seconda; in posizione centrale si ha in ambo i casi la sciocca irrazionalità dei Greci (presentata come μανία e poi come δεισιδαιμονία), i Giudei sono invece presentati come persecutori giuridici. Il riferimento ai «τυράνων δεσμούς» è alle molteplici carcerazioni subite da Pietro, forse in particolare al suo arresto da parte di Erode I Agrippa, re di Giudea, narrato in *At.* 12.1-19.

Al r. 8, la scansione di lettere che restituisce la congiunzione causale ὅτι (di Walz e Beneker-Gibson) è senz'altro preferibile a quella adottata da Pignani, ὅ τι.

Al r. 10, la mano dei barbari è definita assetata di strage: «διψῶσαν φόνου χεῖρα βάρβαρον». La tessera «διψῶσαν φόνου χεῖρα» si trova come «χεῖρα διψῶσαν φόνου» sia nell'*Alessandra* di Licofrone (cfr. *Lycoph. Alex.* 1171) che in un anonimo frammento tragico conservato da Ateneo (*Athen. Deipn.* 10.43 [433f]). Quella di Basilace sembra essere l'unica attestazione in un contesto narrativo di questa locuzione⁶⁰⁵.

13-15. Simone viene presentato come un mago ciarlatano, capace di trucchi e apparizioni (13: φαντάσματα) capaci di stregare il pubblico ma del tutto estranei ai miracoli divini. Quella operata da Simone è rappresentata come una guerra alla percezione per ingannare la mente (13: «πόλεμον τῆς αἰσθήσεως») e radunare un vasto pubblico, definito per tutto l'esercizio con il termine θέατρον.

15-18. Viene presentata la battaglia tra Simone e Pietro: il giudice della contesa, scelto dal maligno, è l'imperatore Nerone simpatizzante di Simone e per questo definito «αὐτοῦ δορυφόρον τύραννον» (16). Lo scontro è descritto come un agone retorico: «ἀπὸ γλώττης ὁ ἀγών» (17). Si tratta di un fatto coerente con le fonti dell'episodio, che tramandano un lungo dibattito tra i due sfidanti; insieme agli apocrifi Atti di Pietro dovevano circolare anche i discorsi tenuti in occasione della disputa, si veda ad esempio

⁶⁰⁵ In base alle attestazioni repertoriare sul TLG. Consultazione 30/09/20.

Fozio, che dice di aver letto due raccolte di Clemente romano, di cui una contenente «i cosiddetti Atti di Pietro e i discorsi a Simone mago»⁶⁰⁶.

18-23. Simone si arroga le prerogative di Cristo con il triplice vanto di essere Dio, di poter salire al cielo e sedere con il Padre (19-20) e lo fa, com'è esplicitamente sottolineato, sull'esempio del suo maestro, il diavolo (21: «οὐκ ἐψεύσατο τὸν διδάσκαλον»), che si era vantato di poter porre il suo trono sopra le nubi. Beneker e Gibson invertono i ruoli e interpretano il pronome ἐκεῖνος (18) e il triplice vanto come riferiti a Satana, attribuendo il participio ἀλαζονευόμενον (22) a Simone⁶⁰⁷, ma quest'ultimo è riferito senz'altro al diavolo per ragioni sintattiche (è concordato con il complemento oggetto τὸν διδάσκαλον) e di tradizione biblica. Si tratta infatti di un riferimento alla canzone che in *Is.* 14 si dice che gli Ebrei, ormai liberi, intoneranno al sovrano di Babilonia: in essa è cantato anche lo smacco di Lucifero che, vantatosi di potersi innalzare fino al cielo e di poter porre il suo trono oltre le stelle, è stato sprofondato nella voragine sotterranea dell'inferno⁶⁰⁸. Nonostante nel testo profetico si parli di «porre il trono oltre le stelle [...] salire più in alto delle nuvole», nelle riprese dei padri⁶⁰⁹ e degli esegeti si ha più spesso «porre il trono oltre le nuvole» ed è questa immagine del trono tra le nubi (il trono celeste di Dio) che entra nell'immaginario collettivo per tradurre il tentativo di usurpazione di Lucifero. A questo proposito, si noti come la formulazione che si trova nel testo di Basilace abbia un parallelo molto vicino nelle *Quaestiones ad Antiochum ducem* attribuite ad Atanasio⁶¹⁰. La citazione biblica è estremamente calzante: l'immagine di Lucifero caduto dalle nuvole, schiantato a terra e sprofondato negli inferi è un perfetto parallelo di quanto accade al suo discepolo Simone, abbattuto al suolo mentre stava levitando (22-23).

23-24. Simone strega l'uditorio con le sue vanterie. Al posto del verbo ἐπηλάλαξεν entrambi i manoscritti hanno la forma ἐπηλάλαζεν, ma l'espressione «τὸ θέατρον ἐπηλάλαξεν» è sicura e si trova anche in un'orazione di Basilace⁶¹¹; il verbo ἐπηλάλαξεν compare anche nell'etopea di Adrasto⁶¹².

24-27. Pietro instaura un paragone in cui riconduce la sua disputa con Simone Mago all'episodio biblico narrato in *Es.* 7-8 in cui ad affrontarsi sono Mosè e i maghi egiziani al servizio del faraone. Il signore ordina a Mosè e Aronne di persuadere il

⁶⁰⁶ Phot. *Bibl.* cod. 112-113, 90a 11 Bekker: «αἱ τε λεγόμεναι τοῦ ἀποστόλου Πέτρου πράξεις καὶ αἱ πρὸς Σίμωνα τὸν μάγον διαλέξεις».

⁶⁰⁷ Beneker-Gibson 2016, p. 227: «Oh, how Satan boasted [...] How Simon did not belie his teacher Satan in this respect, by boasting that he could set his throne upon the clouds!». Gli autori riconducono piuttosto il riferimento all'episodio della tentazione di Gesù (Beneker-Gibson 2016, p. 363-364).

⁶⁰⁸ cfr. *Is.* 14.12-15: «πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑσπφόρος ὁ πρῶι ἀνατέλλων; Συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη. Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρον τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῶ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ. Νῦν δὲ εἰς ἄδου καταβήση καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.»

⁶⁰⁹ Cfr. Orig. *De Pascha*, 4.2 (p. 138, 21s. Witte) : «θήσω μου τὸν θρόνον ἐπάνω τῶν νεφελῶν».

⁶¹⁰ Ps.-Athan. *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28.604 Migne: «Θήσω τὸν θρόνον μου ἐπὶ τῶν νεφελῶν».

⁶¹¹ Niceph. Basil. *Or.* B5 (86.4 Garzya): «ὄλον τὸ θέατρον εὐθὺς ἐπηλάλαξεν».

⁶¹² Niceph. Basil. *Eth.* 22.58. «τὸ ἐνυάλιον ἐπηλάλαξεν».

faraone a lasciar partire gli Ebrei mostrandogli una serie di prodigi che attestano il potere di Dio: in un primo momento i maghi egizi sembrano essere in grado di fare la stessa cosa⁶¹³ e il faraone non cede alle richieste di Mosè e Aronne, ma alla fine è costretto a ricredersi.

Il paragone è suscitato dall'affinità dei due episodi: anche nell'episodio dell'*Esodo*, come in quello vissuto da Pietro, si ha infatti una lotta tra la semplice magia e la capacità di compiere prodigi ispirata da Dio e anche in quel caso, nonostante in un primo momento la magia sembri tenerle testa, la lotta si conclude – naturalmente – con la vittoria del prodigio divino. L'etopea presenta una precisa simmetria di ruoli e personaggi: gli inviati da Dio inizialmente compresi ma poi trionfanti (Mosè e Aronne, poi Pietro e Paolo), i ciarlatani incantatori (i maghi d'Egitto, poi Simone), il sovrano che si lascia traviare dalla magia e rimane cieco di fronte al prodigio della rivelazione divina (il faraone e poi Nerone).

La grafia Μωσῆ, attestata da entrambi i codici (e ripresa da Walz) è stata preferita al Μωσῆ di Pignani e Beneker-Gibson.

Pietro chiede a Dio un'arma con cui colpire il ciarlatano e non viene deluso. L'intervento di Dio in difesa di un suo 'rappresentante' è introdotto dall'espressione «ὁ δ' οὐκ ἠμέλησεν» anche in *Eth.* 2.6-7, quando Dio ascolta le suppliche di Giuseppe. Dio dà a Pietro come arma il verbo e il nome di Cristo (28: «ῥάβδος ἦν λόγος καὶ κλήσις Χριστοῦ»).

30s. Gli editori stampano e traducono «ὁ πρὸ τοῦ κομψὸς γέλως νῦν καὶ πτῶμα καὶ δάκρυα», riconducendo l'articolo ὁ al sostantivo γέλως. Il passo così inteso appare poco convincente, si è perciò corretto l'aggettivo κομψός nel sostantivo κόμπος, che indica la millanteria e la vanteria non veritiera, i difetti per eccellenza di Simone. La confusione tra κομψός e κόμπος, che essendo comune a entrambe le famiglie risalirebbe al loro subarchetipo, è facilmente spiegabile con la ridotta differenza fonetica tra i due, limitata allo scarto tra [p] e [ps]. Il sostantivo γέλως è di conseguenza, con πτῶμα e δάκρυα, un elemento della triplice conseguenza della sconfitta di Simone: questo è perfettamente in linea con il sistema di valori di Basilace in cui il γέλως è principalmente la derisione che colpisce l'arrogante sconfitto, l'emblema della sconfitta sociale che si accompagna alla rovina materiale. Si noti come la vicenda richiami da vicino quella della favola della cornacchia e degli uccelli (*Fab.* 7), dove la cornacchia, smascherata nel suo intento di farsi più bella con le penne altrui, viene uccisa dagli altri uccelli⁶¹⁴. Il passo è inteso in questo modo anche da **P**, che interpunge dopo κομψός («ὁ προτοῦ κομψός, γέλως νῦν [...]»).

32-36. Viene descritto il ribaltamento dell'opinione della folla (il θέατρον) che, dopo aver inizialmente ammirato i trucchi magici di Simone, ha compreso la potenza

⁶¹³ Espressioni del tipo di: «καὶ οἱ ἐπασιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν ὡσαύτως.» (*Es.* 8.11) ritornano spesso nel passo.

⁶¹⁴ La vicinanza è, oltre che concettuale, anche lessicale: la finzione della cornacchia finisce in una caduta pietosa (*Fab.* 7.13: «ἐλεεινὸν πτῶμα») e nella morale si fa esplicito riferimento allo scherno subito (*Fab.* 7.15: «μετὰ γέλωτος»).

davvero prodigiosa di Cristo e ora deride senza pietà il mago. Pietro instaura un parallelismo tra il piano umano e quello divino, in cui alla sua vittoria contro Simone corrisponde la vittoria di Dio (definito maestro della verità: «διδάσκαλος ἀληθείας»⁶¹⁵) contro Satana (maestro della menzogna: ψεύδους διδάσκαλον).

38. Si apre l'ultima sezione dell'etopea, che passa a trattare il tema della crocifissione di Pietro. Come si è già detto, l'argomento era sentito come affine alla disputa con Simone mago perché quest'ultima era presentata come sua causa da alcune fonti. Pietro dice di essere ormai giunto alla fine della sua attività di predicazione e di essere ormai prossimo alla morte e alla risurrezione. Le lezioni delle due famiglie a proposito del premio che attende Pietro divergono: **W** ha «λαμπρὰ τὰ γέρα» (onori splendidi), elegante ma generico, mentre **P** (a ragione seguito da tutti gli editori) reca un più specifico «τοὺς τῆς ἀριστείας στεφάνους». La corona a cui si fa riferimento è naturalmente quella del martirio, la corona della vita promessa a chi persevera nella fede fino alla morte in *Ap.* 2.10. Il passo ricorda il celeberrimo commiato di Pietro nella seconda lettera di Paolo a Timoteo, in cui l'apostolo dice di essere ormai giunto alla fine della sua corsa e di essere pronto per ricevere finalmente incoronato da Dio (in quanto martire)⁶¹⁶. La situazione è in effetti analoga: inoltre, i martirii dei due santi sono strettamente connessi, dato che secondo la tradizione Paolo morì decapitato sotto Nerone, nello stesso giorno di Pietro (la celebrazione liturgica del martirio di entrambi è il 29 giugno).

39-44. Al r. 39, la movenza «Ἄλλ' ἤδη [...]» conferisce alla frase un tono più concitato ed esclamativo: Pietro si vede ormai prossimo a salire al cielo: la sua impresa di campione di Cristo è ancora immatura e deve necessariamente essere portata a compimento nel martirio, di cui è ribadita la necessità (41: «δεῖ»). Il corpo, destinato a macchiarsi del suo stesso sangue, è descritto, nell'apposizione, come 'vestito dell'anima' (41: «τὴν τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα»): l'immagine ha un precedente diretto nel *Pedagogus* di Clemente Alessandrino, dove la carne è definita allo stesso modo⁶¹⁷.

44-48. Dopo aver espresso la speranza che la sua impresa possa fungere da esempio di verità e di predicazione di Dio alle folle, Pietro instaura un paragone tra sé e Cristo: come Cristo è ritornato al padre, anche Pietro deve finalmente salire al cielo seguendo proprio le orme del suo maestro, ma le loro morti non possono essere uguali. Alla natura di Pietro – diversa da quella di Cristo in quanto umana – deve corrispondere una morte confacente, che non può replicare quella del figlio di Dio, venuto dal cielo e destinato al cielo (44-45: «[...] ἀπ' οὐρανοῦ καὶ πρὸς οὐρανὸν [...]»). La riflessione di Pietro che chiude l'etopea e il desiderio di 'cambiare morte' (47: «τέλος ἀλλάττειν») sono riferiti naturalmente alla modalità del suo martirio, che secondo la tradizione avvenne per crocifissione ma, per sua stessa richiesta, a testa in giù.

⁶¹⁵ L'espressione ricorre anche in un commento a Isaia di Cirillo di Alessandria (cfr. Cyrill. Alex. *Comm. in Isaiam prophetam*, PG 70.908).

⁶¹⁶ *Epistula Pauli ad Timotheum* 2.4.6-8: «Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. Τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ [...]»

⁶¹⁷ Clem. Alex. *Pedagogus*, 2.10bis 109.3: «[...] τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα, τὴν σάρκα [...]».

Quali parole pronunciarebbe Atalanta sconfitta in velocità da Ippomene con lo stratagemma delle mele d'oro e costretta alle nozze?

Questo esercizio, che inaugura la serie delle etopee mitologiche, è dedicato ad un episodio già trattato approfonditamente nel *corpus* nella *refutatio* e nella *confirmatio* (rispetto alle quali l'etopea è significativamente più breve), che ne confutavano e dimostravano la veridicità. Atalanta, qui *persona loquens*, parla dello stratagemma con cui Ippomene ha ottenuto la sua mano e presenta le loro nozze come imminenti. L'episodio, già noto di Teognide (1283-1294), è richiamato da Teocrito (3.40-42) e narrato da Apollodoro (*Bibl.* 3.9.2), Eliano (*Varia Historia* 13.1), Igino (*Fab.* 185) e Ovidio (*Met.* 10.560-680).

1. Atalanta si rivolge direttamente ad Ippomene e gli dice di non essere dispiaciuta per la sconfitta, riprendendo un'espressione usata in *Conf.* 151: «τὴν ἤτταν οὐκ ἄν ἐδυσχέραινεν».

1-8. Atalanta si paragona prima ad Afrodite, per essere stata ostacolata nella corsa, e poi a Danae, per essere stata sedotta dall'oro. Il riferimento è alla corsa di Afrodite per salvare Adone inseguito dal cinghiale che lo avrebbe ucciso⁶¹⁸ e all'unione di Danae con Zeus tramutato in oro (soggetto, nel *corpus*, di *Narr.* 5 ed *Eth.* 17). Il parallelo instaurato con Danae porta Atalanta ad attribuire lo stratagemma da cui è stata vinta non a Ippomene, ma a Zeus in persona. La vicenda viene interamente ricondotta a Zeus: da Zeus Atalanta discende (cfr. *Conf.* 99), dal dio è stata vinta e costretta alle nozze (6-8).

8-12. Atalanta si dichiara pronta ad abbandonare il suo passato di cacciatrice votata ad Artemide per un futuro di moglie legato ad Afrodite. I due momenti sono descritti con una triplice serie di corrispondenze: dalla caccia insieme ad Artemide si passa al talamo con Afrodite (9-10), dalle urla che incitano alla caccia al canto degli epitalami (10), dal riposo all'aperto sotto le fronde al baldacchino nuziale (10-11). L'espressione «ἐπεθώυξα τὰ κυνηγητικά» (10) ricorre uguale in *Enc.* 28 («ἐπιθωύζων τὰ κυνηγητικά»).

Il participio di ὀριτροφοῦμαι, qui riferito ad Atalanta (11: ὀριτροφουμένη), occorre anche in *Ref.* 59.

12-14. All'arco di Artemide, simbolo della caccia, si sostituisce un arco diverso, quello di Eros: Atalanta continua a consacrarsi a una divinità arciera.

15-18. Atalanta instaura un parallelo tra la propria velocità nella corsa e il volo di Eros: la velocità è presentata come un motivo di affinità tra i due.

19-20. La pericope «Ἄνδρας δὲ πολλοὺς μὲν ἐκάλει πρὸς ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ' ἀπράκτους αὔθις ἠφίει τὸ τάχος» occorre identica nella sezione di ἔκθεσις della *refutatio* (*Ref.* 19s.: «Ἐκάλει πολλοὺς ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τὸ κάλλος, ἀλλ' ἀπράκτους αὔθις ἠφίει τὸ τάχος»).

⁶¹⁸ Ad Adone è dedicato l'*Epitaphium Adonis* di Bione; la sua storia è inoltre narrata da Apollodoro (*Bibl.* 3.14.4) e da Plutarco (*Quaest. Conv.* 4.5.3) e ricordata da Procopio di Gaza nelle declamazioni 4 e 5.

20-23. Ippomene vince la gara grazie all'intervento di un alleato prezioso, Eros, al quale appartengono i dardi da cui Atalanta è sconfitta: Atalanta arriva ad immaginare che Ippomene sia stato sollevato e trasportato in volo da Eros (23). Dopo un'esclamazione a proposito dello stratagemma messo a punto (23s.), Atalanta riconduce la forma di mela ad Eros e l'oro impiegato come materiale ad Afrodite (indicata, al r. 24s., con il suo epiteto tradizionale di θεοῦ χρυσοῦς): questa asserzione ha un parallelo preciso in *Conf.* 126-127: «καὶ ἡ ὀπώρα Ἔρωτος ξύμβολον, Ἀφροδίτης ἀνάθημα».

25-27. Interrogandosi sulla provenienza del frutto dorato (25-26), Atalanta immagina che Eros in persona lo abbia consegnato di nascosto ad Ippomene dopo averlo sottratto alla madre Afrodite. Si è scelto di interpungere in modo interrogativo anche la pericope «Μὴ πού σοι [...] ἐκόμισε» (26s.). Al posto dell'avverbio λάθρα di **W** giustamente stampato da Pignani B.G.), la famiglia *x* ha un difficilmente spiegabile «ἡ αἴθρα» mantenuto da Walz, che introduce quindi nella vicenda, senza una ragione plausibile, la madre di Teseo, Etra: «ἡ Αἴθρα».

27-31. La parte conclusiva dell'etopea instaura un parallelo tra le mele d'oro usate da Ippomene per vincere Atalanta e la mela d'oro offerta ad Afrodite da Paride. Viene ventilata la possibilità che anche le mele di Ippomene recassero la scritta «τῆ καλῆ» (27), già presentata nella *confirmatio* (*Conf.* 154: «εἰ δὲ καὶ τῆ καλῆ τὸ μῆλον ἐκεῖνος ἐπέγραψε [...]»). È in questo senso che va letta a pericope «γνώσομαι εἰ τῆ καλῆ τὸ μῆλον ἐπιγράφεται» (26s.): se sul frutto si troverà scritto «τῆ καλῆ», Atalanta capirà che davvero Eros ha sottratto alla madre Afrodite il pomo per darlo ad Ippomene, e che la mela usata per sconfiggerla in gara è la stessa mela d'oro che Paride donò ad Afrodite.

Atalanta asserisce di non aver bisogno di metafore e parole (28: «Ἀλλὰ τί δεῖ μοι σκιᾶς καὶ γραμμάτων;»): è questo un linguaggio tipico dell'esegesi biblica, in cui i due termini indicano due diversi approcci al testo biblico, la parola, τὰ γράμματα, e la metafora, ἡ σκιά, usata per esemplificare il fatto. Qui semplicemente Atalanta vuole ribadire che la sua bellezza è di per sé evidente e che grazie ad essa Ippomene le ha offerto mele d'oro proprio come un tempo Paride aveva fatto con Afrodite. L'analogia era già stata stabilita in *Conf.* 151s., in termini molto simili: «ἀλλ' ἔχαιρε παρ' Ἰππομένους ὡς Ἀφροδίτη πρὸς Ἀλεξάνδρου τὴν χρυσὴν ὀπώραν δεχομένη, κάλλους ἔπαθλον».

L'etopea si conclude con il suggello dell'accettazione di Ippomene da parte di Atalanta: l'eroina si paragona, questa volta, ad Elena ed esorta Ippomene a consumare finalmente le nozze nel talamo (31: «λάμβανε παρ' ἐμοῦ τὴν εὐνήν»).

Quali parole pronunciò Eracle dopo aver ricevuto da Zeus l'oracolo secondo il quale sarebbe stato ucciso da un cadavere?

L'esercizio ha come protagonista Eracle, già oggetto di *Narr.* 2, a cui è dedicata anche *Eth.* 19, incentrata sulla servitù presso la regina Onfale. L'etopea mette in scena il monologo pronunciato da Eracle dopo aver ricevuto da Zeus la profezia secondo la quale nessun uomo vivente potrà ucciderlo, ma egli morirà per mano di un morto. La profezia è enunciata da Eracle morente in *Soph. Trach.* 1159-1163: «Ἐμοὶ γὰρ ἦν πρόφαντον ἐκ πατρὸς πάλαι, | πρὸς τῶν πνεόντων μηδενὸς θανεῖν ποτε, | ἀλλ' ὅστις Ἴδου φθίμενος οἰκίτωρ πέλοι. | Ὅ δ' οὖν ὁ θῆρ Κένταυρος, ὡς τὸ θεῖον ἦν | πρόφαντον, οὕτω ζῶντά μ' ἔκτεινεν θανών». Il morto in questione è il centauro Nesso, ucciso da Eracle mentre cercava di violentarne la moglie Deianira. L'episodio, noto già ad Archiloco (fr. 286-88 West) è narrato da Apollodoro (*Bibl.* 2.7.6-7): Eracle aveva affidato Deianira a Nesso perché le facesse attraversare il fiume Eveno, ma il centauro aveva cercato di violentarla e era stato ucciso da Eracle; sul punto di morire, Nesso aveva confidato a Deianira che con un filtro d'amore composto dal suo sperma e dal suo sangue avrebbe potuto impedire che Eracle si innamorasse di altre donne. Temendo che Eracle si fosse innamorato di Iole, un giorno Deianira impregnò la veste dell'eroe di quell'intruglio, che era in realtà il veleno dell'Idra di Lerna, e prese a corrodere le carni di Eracle fino a ucciderlo.

1-3. L'etopea si apre con una serie di interrogative rivolte a Zeus che ne riassumono la profezia giocando sul contrasto tra Eracle, vivo, e il suo futuro assassino, già morto, realizzato con un duplice poliptoto: νεκρός [...] νεκρόν, κειμένου [...] κείσομαι. Il poliptoto sarebbe triplice se al posto di «τὸν μηκέτ' ὄντα» si leggesse «τὸν μὴ ἔχοντα», 'uno che non ha (le mani)': l'espressione insisterebbe sul contrasto tra Eracle, dotato di mani forti per difendersi (2: «χεῖρας ἔχων ἐγὼ»), e il morto privo di mani per colpirlo. La congettura, presente in apparato, non è stata inserita a testo in virtù del fatto che il testo tradito dai due rami di tradizione⁶¹⁹ è comunque accettabile.

3-8. Eracle esprime tutta la sua perplessità a proposito della profezia ricevuta: afferma di aver bisogno di una seconda profezia⁶²⁰, ipotizza (in una pericope dal tono patetico che suscita una certa ironia) di aver sbagliato santuario e di essersi trovato al cospetto non di Zeus, ma di Apollo (5s.)⁶²¹, e infine conclude di aver effettivamente ricevuto la profezia da Apollo e lamenta che l'oracolo è nascosto da una fitta notte (7: πολλὴ νύξ). All'evocativa immagine della notte nella famiglia *x* corrisponde, in **W**, quella di una nube (πολὸν νέφος).

⁶¹⁹ Questo è peraltro uno dei casi in cui è più evidente che **P**, qui in accordo con **W**, non è *descriptus* di **Ba**, poiché non ne conserva l'errore μὴ ὄντα.

⁶²⁰ Si è interpunto, come già gli editori moderni: «[...] μαντείας δεῖται δευτέρας. Μὴ που πεπλάνημαι [...]». Interpunge diversamente Walz: «[...] μαντείας δεῖται· δευτέρας μὴ που πεπλάνημαι [...]».

⁶²¹ Alla pericope, introdotta da «μὴ που [...]» è stata data un'interpunzione interrogativa. Il passo è interpretato correttamente da Beneker-Gibson 2016, p. 235, ma frainteso da Pignani 1983, p. 340.

7. L'attributo Λοξίου, 'l'ambiguo', minuscolo nelle edizioni, è reso qui in maiuscolo in quanto epiteto di Apollo (Ἀπόλλωνος [...] Λοξίου).

8-14. Una serie di quattro interrogative (tre delle quali con l'interrogativo τίς in posizione anaforica) si domanda chi potrà risolvere l'enigma e chi sarà il nemico promesso dalla profezia (8-10). Eracle si interroga sulle modalità in cui questo nemico potrà attaccarlo, esprimendo i suoi dubbi in una nuova serie di tre interrogative (11-14). L'ipotesi secondo cui il misterioso nemico possa ottenere la vittoria con l'inganno (13: «τὴν νίκην σοφίσειται») è presentata riprendendo l'espressione usata per la vittoria architettata da Ippomene (*Ref.* 21, *Conf.* 121: «τὴν νίκην σοφίζεται»).

14-18. Dopo una triplice vocazione, Eracle usa un triplice periodo ipotetico dell'impossibilità per elencare tre cose che il nemico non può usare per sconfiggerlo: le braccia, le gambe, l'astuzia (14-16). Anche il periodo successivo insiste sul fatto che al misterioso avversario mancano i mezzi necessari alla vittoria (17: «τὰ δὲ τῆς νίκης») e sul paradosso che lo vuole inerme e privo di vita ma comunque vincente.

19-24. Dopo una coppia di interrogative (ancora con τίς in anafora), Eracle richiama alla mente alcune sue imprese per sottolineare come, una volta morto il nemico, si sia sempre conclusa la battaglia: la menzione è generica, si parla dell'uccisione di un leone (presumibilmente il leone di Nemea⁶²²) e della purificazione della Terra.

Eracle lamenta l'insorgere di una nuova battaglia da affrontare, dalle premesse inusitate e dall'esito incerto. Questo passo ricorda gli analoghi lamenti di altri personaggi in procinto di affrontare una battaglia nuova: la pericope che descrive l'inizio di una battaglia generata dalla fine di un'altra (22s.: «καὶ τὸ τοῦ πολέμου τέλος ἐφ' ἅπασιν, νῦν ἔσται μοι μάχης ἐτέρας ἀρχή») ricorda da vicino il passo di *Eth.* 4 dove Davide, passato dalla fuga da Saul a quella dai filistei, esprime lo stesso concetto per cui da una guerra ne scaturisce un'altra⁶²³. Il tema dello scontro inaspettato è molto frequente in Basilace e compare, ad esempio anche in *Eth.* 10.7⁶²⁴, *Eth.* 6.8⁶²⁵, *Eth.* 4.25⁶²⁶.

L'espressione «καὶ τοῦτό με διαθήσει νεκρός, ὃ μηδεὶς τῶν ἔτι περιόντων ἴσχυσεν» (23s.) riprende molto da vicino quanto profetizzato in *Soph. Trach.* 1160s.: «πρὸς τῶν πνεόντων μηδενὸς θανεῖν ποτε, | ἀλλ' ὅστις Ἄϊδου φθίμενος οἰκίτηρ πέλου», di cui sembra quasi essere una metafrasi.

24-26. Il tono si fa più concitato con due esclamazioni che insistono sul paradosso della profezia, al quale segue un'interrogativa rivolta direttamente al nemico. L'*oratio recta* che, come già notato da Reinsch è da considerarsi poziore, è data dalla forma ἐλάνθανες (su cui c'è accordo di **P** e **W**) e dall'ὦ di **W** (qui reso ὦ̃ in quanto introduce una vocazione) a fronte della banalizzazione in ὀ di *x*.

⁶²² Come notato giustamente da Beneker-Gibson 2016, p. 365, ad Eracle è ascrivibile l'uccisione di almeno un altro leone.

⁶²³ *Eth.* 4.26-28: «Πόλεμος ἐπ' ἐμοὶ τίκτειν οἶδε πόλεμον, καὶ πόλεμον δυσμενῶν ὁμοφύλων διαδέχεται πόλεμος, καὶ δυσμενεῖς ὁμοφύλους αὐθις ἀνδρες πολέμου».

⁶²⁴ *Eth.* 10.7: «Πόθεν ὁ καινὸς οὔτος ἡμῖν πόλεμος;».

⁶²⁵ *Eth.* 6.8: «Ἀλλὰ τίς οὔτος ὁ πόλεμος; Πόθεν τὰ τῆς καινῆς ταύτης πείρας;».

⁶²⁶ *Eth.* 4.25: «τίνα τοῦτον ὀρῶ πόλεμον ἕτερον;».

Al posto dell'attributo ἀήττητος (25), tradito da *x* e conservato da tutti gli editori in quanto *difficilior*, **W** ha il sinonimo ἀνίκετος, di uso più corrente, che potrebbe derivare da una glossa.

27-30. Eracle chiede al nemico come mai non sia intervenuto in difesa di Ade quando l'eroe discese negli inferi e come mai non l'abbia attaccato allora. Il riferimento è alla discesa di Eracle nell'Ade per rapire il cane Cerbero, l'ultima delle dodici fatiche, sulla quale cfr. Apollod. *Bibl.* 2.7.12.

29. Gli editori moderni scelgono il dativo βαλλομένῳ (di **W**) al posto del nominativo βαλλομένος (di **P**⁶²⁷) in quanto grammaticalmente *difficilior*. Si è fatta qui la scelta opposta pensando al contesto dell'episodio citato. Con il dativo βαλλομένῳ riferito a «τῷ κρατοῦντι νεκρῶν» (Ade), Eracle intenderebbe che il morto sarebbe dovuto 'intervenire in favore di Ade *quando questo si gettò* nella battaglia stessa', ma Ade nell'episodio mitico non combatte contro Eracle, bensì si limita a imporgli di catturare Cerbero senza armi (cfr. Apollod. *Bibl.* 2.7.12). Con il nominativo, invece, il morto sarebbe dovuto 'intervenire in favore di Ade *gettandosi* nella battaglia stessa', ovvero, più opportunamente, prendere l'iniziativa di opporsi ad Eracle.

30-35. Eracle dice che non si sarebbe aspettato di dover combattere con la spada, ma piuttosto di sedere nell'Olimpo tra gli dèi (33s.: «ξύνουκος θεοῖς»), poi lamenta ancora la prospettiva del nemico già cadavere (35: «νεκρὸν πολέμιον»). Cita alcune delle imprese compiute: lo strangolamento dei serpenti iniatigli nella culla da Era (Apollod. *Bibl.* 2.4.8), l'uccisione del leone di Nemea (Apollod. *Bibl.* 2.5.1) e dell'Idra (Apollod. *Bibl.* 2.5.2), gli scontri con i Centauri (successiva alla cattura del cinghiale di Erimanto, cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.4) e i Giganti (in occasione della cattura delle mandrie del gigante Gerione, cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.10) e, più in generale, la purificazione della Terra realizzata nella sua azione civilizzatrice.

35-43. Si ha una nuova enumerazione delle gesta di Eracle (35-39), seguita dall'espressione del paradosso per cui un eroe dal destino tanto grandioso sarà sconfitto da una creatura già morta (39-43). Dopo la menzione della discesa nell'Ade per rapire Cerbero (già citata poco prima, cfr. ad 27-30), Eracle dice di aver dominato le creature della terra, del mare e perfino gli dèi del cielo e menziona a questo proposito il ferimento di Ares e di Era. Il riferimento è a Hom. *Il.* 5.392-400, dove viene descritto il ferimento di Era ed Ade ad opera di Eracle, e all'episodio dell'uccisione del gigante Cicno, narrata nello Scudo pseudoesiodico, quando Eracle si scontrò con Ares (padre di Cicno; cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.11). Il riferimento a Zeus (in apostrofe) non è chiaro: per analogia con gli *exempla* precedenti ci si aspetterebbe la menzione di un episodio in cui Eracle si oppose con successo a Zeus, ma potrebbe anche trattarsi di un riferimento generico al fatto che Zeus conosca ed approvi la forza di Eracle.

Eracle vanta di essere figlio di Zeus e di avere sconfitto più volte gli dèi (si vedano gli episodi sopracitati). Si definisce concepito da Zeus in tre notti (41: «τὸν ἐκ Διὸς

⁶²⁷ In questo punto **Ba** risulta illeggibile.

τριέσπερον») perché secondo la tradizione per unirsi ad Alcmena Zeus avrebbe moltiplicato per tre la durata della notte (cfr. Diod. Sic. 4.9.2, Apollod. *Bibl.* 2.4.8).

44-46. Al r. 44 inizia l'ultima sequenza dell'esercizio: Eracle afferma che egli rifiuta di credere alla profezia fattagli da Zeus e ipotizza che si tratti di un moto di ironia (44s. «εἰρωνεία ταῦτα καὶ γέλως») o di un ammonimento scherzoso (45: σωφρονισμός) del padre al figlio, perché quest'ultimo non diventi tracotante ritenendosi padrone del mondo e non sfidi gli dèi.

46-49. Eracle risponde a questo ipotetico σωφρονισμός paterno affermando di non essere mai stato tracotante contro gli dèi e di aver sempre ascritto a Zeus e le imprese compiute con l'aiuto della sorella Atena. Il passo può suonare quasi ironico all'ascoltatore che, fino a poco prima, ascoltava Eracle farsi vanto di aver dominato anche gli dèi.

49-52. Eracle rivolge a Zeus un'ultima interrogativa sul significato della profezia (49-51), per chiedersi poi se il morto di cui la profezia parla sarà un vero e proprio cadavere o, metaforicamente, un uomo considerato morto perché incapace di lottare con le proprie mani (51s.).

Al r. 51 si noti la triplice anafora di νεκρός. La forma del futuro μενεῖ, che segue l'accentazione dei codici, è stata preferita al presente μένει, stampato dagli editori, anche in ragione del parallelismo con il successivo futuro ἔσται (52).

52-55. Nella chiusa dell'etopea, dopo aver definito ancora una volta incomprensibile la profezia, Eracle rivolge un'invocazione a Zeus e ad Atena pregandoli di concedergli una fine degna della sua origine e delle sue imprese. L'espressione «ἀμήχανος ἢ τελευτή, ἄπορος ὁ χρησμός» (52s.) riprende la movenza «ἄζύνετον τὸ μέλλον, ἀπίθανος ὁ χρησμός» (3) collocata verso l'inizio dell'esercizio.

L'invocazione «ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ ἀδελφὴ πρόμαχος Ἀθηνᾶ» ricorre identica anche nell'etopea 19 (anch'essa avente come protagonista Eracle), la cui chiusa segue una movenza molto simile a quella di questo esercizio (*Eth.* 19.47: «ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ ἀδελφὴ πρόμαχος Ἀθηνᾶ»).

Quali parole pronunciò Aiace vedendo Odisseo nell'Ade con il proprio corpo?

Eth. 16 dà voce al tormento di Aiace che si trova ad assistere, dall'Ade stesso, alla discesa di Odisseo negli inferi. L'esercizio prende le mosse dal conflitto tra Aiace e Odisseo, mai sopito, in occasione del giudizio per le armi di Achille: gli sviluppi dell'episodio sono al centro dell'*Aiace* di Sofocle; erano trattati da Omero (*Od.* 11.542-547), nella *Piccola Iliade* e da Pindaro (*Nem.* 7.25-27; 8.26-28) e nell'*Epitome* della *Biblioteca* di Apollodoro (*Bibl. Epit.* 5.6). Nel *corpus* di esercizi di Libanio, Aiace è *persona loquens* di ben tre etopee (*Prog.* 11.5; *Prog.* 11.6; *Prog.* 11.7), ed è al centro di una ἀνασκευή (*Prog.* 5.2) e di una κατασκευή (*Prog.* 6.1)⁶²⁸. L'argomento dell'esercizio è in parte affine a quello sviluppato da *Eth.* 10, la risurrezione di Lazzaro dai morti, in quanto entrambi rappresentano un evento che viola le leggi dell'aldilà: la presenza nell'oltretomba di un uomo in carne ed ossa e sono entrambi ascrivibili (*Eth.* 16 in maniera più netta, *Eth.* 10 in misura forse minore) ad un episodio di catabasi. La vicinanza tra i due testi è stata notata da I. Nilsson, che ne ha offerto uno studio⁶²⁹.

Com'è noto, tra Aiace e Odisseo nacque una contesa per il possesso delle armi del defunto Achille, perché entrambi avevano contribuito a recuperarne il corpo: la contesa si risolse a favore di Odisseo e Aiace, sconvolto dal disonore, si uccise. Il nesso causale tra sconfitta e suicidio è esplicitamente stabilito, ad esempio, da Hom. *Od.* 11.548s., argum. *Il. Parva* § 1 West, Pind. *Nem.* 7.25-27⁶³⁰; 8.26-28⁶³¹ e nell'*Aiace* sofocleo. Nell'*Aiace* sono narrati nel dettaglio gli eventi che culminano con la sua morte: l'eroe è vittima di Atena, che gli infonde una momentanea μανία che lo spinge a fare strage del bestiame custodito nell'accampamento, pensando di uccidere gli Achei che lo hanno umiliato, e poi a sevizare la carcassa di un animale credendola Odisseo ancora vivo. Nessuno di questi eventi è narrato esplicitamente nell'etopea, che però li presuppone tutti: come nota Nilsson: «in Basilakes' ethopoeia, it is clear that these events have taken place»⁶³². Nell'XI libro dell'*Odissea*, com'è noto, Odisseo evoca i morti dell'Ade, incontra alcuni defunti e parla con loro. Tra le anime che vedono Odisseo c'è anche Aiace Telamonio, che però resta in disparte, ancora adirato con lui, e rifiuta di parlargli. Odisseo riconosce la sua vittoria come causa scatenante del suicidio di Aiace (quindi del motivo per cui si trova nell'Ade), dichiara di pentirsene e cerca di parlare ad Aiace,

⁶²⁸ Le tre etopee di Aiace in Libanio (*Prog.* 11.5: «Τίνας ἄν εἶποι λόγους Αἴας μέλλων ἑαυτὸν ἀποσφάττειν;» *Prog.* 11.6: «Τίνας ἄν εἶποι λόγους Αἴας μετὰ τὴν μανίαν;» *Prog.* 11.7: «Τίνας ἄν εἶποι λόγους Αἴας στερηθεὶς τῶν ὀπλῶν;») sono tutte dedicate alla follia e al suicidio; nessuna di esse è ambientata però nell'Ade, novità introdotta da Basilace.

⁶²⁹ Nilsson 2018, per un commento si vedano in particolare le pp. 328-336.

⁶³⁰ Pind. *Nem.* 7.25-27: «[...] οὐ κεν ὀπλῶν χολωθεὶς ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν λευρὸν ζῆφος».

⁶³¹ Un doppio riferimento alla morte di Aiace apre e chiude la seconda antistrophe dell'ode, costituendone la cornice, cfr. Cannatà Fera 2020, p. 179. Pind. *Nem.* 8.23: «κεῖνος καὶ Τελαμῶνος δάμην υἱόν, φασγάνῳ ἀμφικυλίσαις» Pind. *Nem.* 8.25: «κρυφαίσι γὰρ ἐν ψάφοις Ὀδυσσῆ Δαναοὶ θεράπευσαν· χρυσέων δ' Αἴας στερηθεὶς ὀπλῶν φόνῳ πάλαισεν.»

⁶³² Nilsson 2018, p. 330.

rivolgendogli ‘parole di miele’ (Hom. *Od.* 11.552: «ἐπέεσσι προσηύδων μελιχίοισιν»), segue il discorso di Odisseo ad Aiace ai vv. 553-562), ma Aiace mantiene il suo silenzio sdegnoso e si allontana nell’Erebo; solo una volta lontano Aiace inizia a parlare, ma Odisseo è già oltre, spinto dalla voglia di incontrare altre ombre⁶³³. L’esercizio di Basilace si pone in dialogo con questo episodio omerico, immaginando una feroce replica di Aiace alle parole di Odisseo al posto del silenzio omerico, prima, e poi delle parole gridate dall’Erebo (e non registrate da Odisseo), poi⁶³⁴. Più che una risposta al silenzio di Aiace in Omero, l’esercizio va piuttosto visto come uno sviluppo di quel quasi noncurante «Ἐνθα χ’ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἢ κεν ἐγὼ τόν» di *Od.* 11.565. Per uno studente bizantino, l’esercizio offriva uno sviluppo narrativo originale di personaggi e vicende assai note e familiari, dato che il modello omerico continuava ad essere *il* modello per eccellenza e che l’*Aiace* faceva parte (insieme all’*Elettra* e all’*Edipo re*) della triade bizantina ed era pertanto una delle tragedie di Sofocle più presenti e utilizzate in ambito scolastico⁶³⁵.

L’etopea si apre con un’interrogativa che esprime tutto lo sbigottimento di Aiace alla vista di Odisseo, sceso nell’Ade con il corpo. Aiace si chiede se è forse impazzito e da questo accenno della follia (2: μαίνομαι), introduce subito dopo il riferimento al suicidio che l’ha portato nell’Ade (2-4). Dopo l’iniziale dubbio, Aiace conclude che si tratta davvero di Odisseo.

5. πολέμιος Ἀθηνᾶ: il riferimento ad Atena chiude una serie di quattro riferimenti al suo episodio di follia (5: «μανία [...] φρενῶν παραφορά [...] ὀφθαλμῶν διαστροφαί») di cui Aiace esclude il ripetersi (con l’anafora di «οὐκ ἔστι» al r. 4). È Atena ad annebbiare la mente di Aiace (μανία, φρενῶν παραφορά)⁶³⁶ e a fargli commettere la strage di armenti,

⁶³³ Hom. *Od.* 11.541-562: «Αἰ δ’ ἄλλαι ψυχαὶ νεκύων κατατεθνηῶτων | ἔστασαν ἀχνύμεναι, εἶροντο δὲ κήδε’ ἐκάστη. | Οἷη δ’ Αἴαντος ψυχὴ Τελαμωνιάδαο νόσφιν ἀφροστήκει, κεχολωμένη εἵνεκα νίκης, | τήν μιν ἐγὼ νίκησα δικαζόμενος παρὰ νηυσὶ | τεύχεσιν ἄμφ’ Ἀχιλλῆος· ἔθηκε δὲ πότνια μήτηρ, | παῖδες δὲ Τρώων δίκασαν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη. | Ὡς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῶδ’ ἐπ’ ἀέθλω· | τοίην γὰρ κεφαλὴν ἔνεκ’ αὐτῶν γαῖα κατέσχεν, | Αἴανθ’, ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ’ ἔργα τέτυκτο | τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ’ ἀμύμονα Πηλεΐωνα. | Τὸν μὲν ἐγὼν ἐπέεσσι προσηύδων μελιχίοισιν· | Αἴαν, παῖ Τελαμῶνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ’ ἔμελλες | οὐδὲ θανὼν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων | οὐλομένω; τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισι | τοῖος γάρ σφιν πύργος ἀπώλεο· σεῖο δ’ Ἀχαιοὶ | ἴσον Ἀχιλλῆος κεφαλῇ Πηληϊάδαο | ἀχνύμεθα φθιμένοιο διαμπερές· οὐδέ τις ἄλλος | αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητῶν | ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ’ ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν. | ἀλλ’ ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν’ ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης | ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν.’ | Ὡς ἐφάμην, ὁ δὲ μ’ οὐδὲν ἀμείβετο, βῆ δὲ μετ’ ἄλλας | ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηῶτων. | Ἐνθα χ’ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἢ κεν ἐγὼ τόν· | ἀλλὰ μοι ἤθελε θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι | τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηῶτων».

⁶³⁴ Come già nota giustamente Nilsson 2018, p. 330, proprio l’insistito silenzio dell’*Aiace* omerico costituisce un ottimo trampolino di lancio per un’etopea: «He (*scil.* Ajax) is the perfect character for an ethopoeia, not only because he is associated with anger and pathos, but also because in Homer he does not speak. The present ethopoeia thus can be seen as a direct response to the Homeric episode, offering the words that Homer (or his narrator Odysseus) never recorded». Poco oltre (p. 331) l’autrice argomenta che l’esercizio sembra mettersi in dialogo anche con Soph. *Ai.* 430-433, dove Aiace esprime tutto il suo dolore.

⁶³⁵ Cfr. Nilsson 2018, p. 332.

⁶³⁶ Soph. *Ai.* 51-54: «ἐγὼ (*scil.* Atena) σφ’ ἀπειργῶ, δυσφόρους ἐπ’ ὄμμασι | γνώμας βαλοῦσα, τῆς ἀνηκέστου χαρᾶς, | καὶ πρὸς τε ποιμένας ἐκτρέπω σύμμεκτά τε | λείας ἄδαστα βουκόλων φρουρήματα».

ed è sempre Atena a oscurargli la vista (ὄφθαλμῶν διαστροφῆί)⁶³⁷ per non fargli scorgere Odisseo, nell'intento di esporlo inconsapevole al dilleggio di quest'ultimo (che ha però pietà di lui).

6-8. Odisseo è connotato in maniera nettamente negativa, come nemico degli dèi e intrigante (6: «θεοῖς ἐχθρός [...] πανοῦργος»). Subito dopo, Aiace ricorda di aver salvato Odisseo dalle spade dei troiani (il riferimento è all'episodio di *Il.* 11.473-488, in cui Aiace raggiunge e protegge Odisseo, circondato dai Troiani come un cervo ferito dagli sciacalli, e permette a Menelao di portarlo in salvo) e instaura un parallelo tra le spade troiane da cui ha sottratto il nemico e la spada (anch'essa troiana⁶³⁸) con cui, proprio a causa di Odisseo, si darà la morte.

9-16. Nella seconda sezione dell'esercizio Aiace si interroga su come Odisseo abbia potuto discendere nell'Ade ancora vivo. Il suo sbigottimento ricorda quello di Ade stesso interdetto per la risurrezione di Lazzaro in *Eth.* 10. Aiace ipotizza che Odisseo abbia ingannato Cerbero, il cane mostruoso posto a guardia dell'ingresso dell'Ade, e lo stesso Hermes, divinità esperta di inganni, a cui l'eroe si rivolge in un'apostrofe (11, dove il dio è definito: «ἀπάτης καθηγητὰ καὶ δόλων πάτερ»). Odisseo è definito iniziato di Hermes (11s.: «ὁ σός [...] μύστης») e Aiace asserisce che ormai l'allievo ha superato il maestro e ha rivolto contro di lui gli inganni appresi (11-14). Oltre ad Hermes e Cerbero, Aiace menziona tra le vittime dell'astuzia anche Eaco, suo progenitore, designato come giudice infernale per la sua proverbiale giustizia (15). Continua la connotazione negativa di Odisseo, definito come uno che fa l'intrigante anche con ciò che riguarda l'oltretomba (16: «πολυπραγμονεῖ τὰ ὑπὸ γῆν») e che agisce costantemente con l'inganno (poco oltre, in apostrofe: «πάντα δόλω πράττων»).

10. L'espressione «παρήλαθε τὸν Κέρβερον» ritorna per ben tre volte nell'esercizio: la prima ripetizione è a breve distanza (r. 14s.), mentre la seconda si trova verso la fine dell'esercizio (r. 43).

16-25. Aiace riconduce ad Odisseo la causa della sua sciagura, assolvendo gli Atridi che, nella sua ricostruzione, sono stati ingannati dall'astuzia e dalla malizia di Odisseo, tanto da affermare che, prima di strappare a lui le armi, oggetto della contesa, Odisseo sottrasse agli Atridi il senso di giustizia (16-18). Questo parallelismo sposta il discorso di Aiace sulle armi che vede indossate da Odisseo, che presenta come armato e dall'atteggiamento ostile. L'ostilità di Odisseo è qui riconducibile all'amore per l'enfasi e la tensione patetica e non ha riscontro nel passo della νέκεια omerica, in cui Odisseo è ben lungi dall'attaccare Aiace.

Basilace immagina che le armi di cui Aiace vede Odisseo rivestito siano proprio quelle di Achille per cui l'eroe si uccise (19s.), che non esita a definire come proprie (25: «τοῖς ἐμοῖς ὅπλοις»). La stessa discesa di Odisseo nell'Ade sembra, al figlio di Telamone, un perfido μηχανημα ordito da Odisseo ai suoi danni, per infliggergli proprio la vista che,

⁶³⁷ Soph. *Ai.* 69-70: «ἐγὼ (scil. Atena) γὰρ ὀμμάτων ἀποστροφούς | ἀγὰς ἀπεῖρξω σὴν πρόσωπιν εἰσιδεῖν»

⁶³⁸ Aiace si uccide con la spada che Ettore gli aveva donato al termine del loro duello (cfr. *Il.* 7.375-379).

da vivo, aveva voluto risparmiarsi a costo della vita (quella, appunto, di Odisseo che si pavoneggia con le armi contese).

19s. L'espressione «κατὰ τῆς πλευρᾶς ξίφος ἕτερον ὄθησα» ritorna, quasi identica e in identico contesto, verso la fine dell'etoepa, quando Aiace ricorda nuovamente l'episodio in cui salvò Odisseo; r. 49: «δι' ὄν τὸ ξίφος ὄθησα κατὰ τῆς πλευρᾶς». L'immagine è frequente in letteratura, ma l'espressione riprende specificamente un passo di Libanio (*Decl.* 37.25.14): «[...] τὰ ξίφη κατὰ τῆς ἐμῆς ὄθουν πλευρᾶς».

26-27. Aiace si rivolge poi a Palamede, anch'egli nell'Ade, per avvertirlo della presenza di Odisseo, loro nemico comune. Il parallelismo tra i due personaggi è evidente: proprio come il suicidio di Aiace, anche la morte (violenta) di Palamede è ascrivibile ad Odisseo e a un suo inganno. Odisseo, infatti, livoroso e geloso dell'astuzia di Palamede che aveva smascherato la sua finta follia costringendolo a partire per la spedizione contro Troia (l'episodio è narrato in *Narr.* 15), architettò un piano per vendicarsi dell'eroe e lo incastrò con false prove che ne attestavano il ruolo di spia di Priamo. Palamede, giudicato e ritenuto colpevole dall'assemblea degli Achei, fu lapidato⁶³⁹. L'episodio era narrato nei *Cypria* (cfr. *argum. Cypri.* § 12 West) e si trova anche nell'*Epitome* della *Biblioteca* di Apollodoro (3.8); è inoltre ripreso nel dettaglio da Tzetzé nei *Carmina Iliaca* dove, oltre all'inganno e alla lapidazione di Palamede (Tzetz. *Carm. Il.* 1.367-389), viene menzionato anche il ruolo di Aiace che, trasgredendo al divieto imposto dai capi, diede sepoltura al corpo dell'amico Palamede (Tzetz. *Carm. Il.* 1.390-396). Tzetzé pone a sigillo della vicenda di Palamede proprio una frase che enfatizza il ruolo opposto che vi giocarono Odisseo (che lo uccise) e Aiace (che gli diede degna sepoltura): «Τὸν δ' Ὀδυσσεὺς ἔκτεινε δόλοισι, κτερέϊξε δ' ἄρ' Αἴας» (Tzetz. *Carm. Il.* 1.406).

Si segnala il cambiamento di interpunzione rispetto all'edizione Pignani, la cui necessità è stata notata da Reinsch (p. 90) e che è già attuato in Beneker-Gibson⁶⁴⁰.

28-32. Aiace spera che i giudici dell'oltretomba puniscano Odisseo per la sua presenza illecita nell'Ade e invita Palamede ad avvertire Eaco, Minosse e Radamante della presenza di Odisseo: si tratta dei giudici infernali più volte citati da Platone, cui manca solo Trittolemo. Tra i brani platonici che fanno menzione dei giudici è rilevante il passo dell'*Apologia di Socrate*, che forse Basilace aveva in mente nel comporre l'esercizio⁶⁴¹. Poco dopo aver esaltato la giustizia dei giudici infernali (a confronto di quelli terreni), Socrate cita proprio Aiace Telamonio e Palamede come esempi di eroi

⁶³⁹ Apollod. *Bibl. Epit.* 3.8: «Ὅτι Ὀδυσσεὺς λαβὼν αἰχμάλωτον Φρύγα ἠνάγκασε γράψαι περὶ προδοσίας ὡς παρὰ Πριάμου πρὸς Παλαμῆδην· καὶ χῶσας ἐν ταῖς σκηναῖς αὐτοῦ χρυσὸν τὴν δέλτον ἔρριψεν ἐν τῷ στρατοπέδῳ. Αἰγαμένων δὲ ἀναγνοὺς καὶ εὐρῶν τὸν χρυσόν, τοῖς συμμάχοις αὐτὸν ὡς προδότην παρέδωκε καταλεῦσαι.»

⁶⁴⁰ Pignani 1983 mette un punto fermo prima di «τὸ στράτευμα» (mentre è necessario interpungere dopo) ed offre di conseguenza una traduzione diversa (p. 342), secondo la quale Aiace rivolgerebbe a Palamede l'esortazione (ormai insensata) ad abbandonare l'esercito: «Prendi vendetta di quelle pietre, che in gran numero ti scagliò addosso di sua stessa mano. Abbandona l'esercito [...]».

⁶⁴¹ Plat. *Ap.* 41a: «Ἀφικόμενος εἰς Ἄιδου, ἀπαλλαγείς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος [...]»

giusti morti a causa di un giudizio ingiusto⁶⁴² e, poche righe dopo, fa menzione anche di Odisseo e Sisifo⁶⁴³, sui quali si soffermerà poco oltre anche l'esercizio. Il fatto che tutti i personaggi del mito citati in *Ap.* 41a-c vengano ripresi nell'esercizio, a stretto giro e con le medesime interconnessioni, è difficilmente derubricabile a coincidenza ma indica, più verosimilmente, che Basilace deve aver letto il testo di Platone, ricordandone e citandone implicitamente gli attori principali.

Il riferimento alla lapidazione di Palamede spinge Aiace a sperare che Odisseo sia sottoposto ad un supplizio inferto con la pietra e ad instaurare un'analogia tra il nemico e Tantalo (29: «ὡς ἄλλος Τάνταλος»), punito nell'Ade per la sua tracotanza e il tentato inganno agli dèi da un macigno che lo schiaccia e gli impedisce di attingere a cibo e acqua (33: «ἄχθος ταντάλειον»).

Il timore espresso da Aiace di un possibile rapimento di Cerbero (32: «δέδοικα μὴ καὶ προσαποσυλήσῃ τὸν Κέρβερον») riecheggia, fuori contesto, la dodicesima fatica di Eracle, consistente proprio nella discesa nell'Ade con relativa cattura di Cerbero (cfr. Apollod. *Bibl.* 2.5.12).

33-42. Dopo il parallelo con Tantalo, Odisseo è assimilato a Sisifo (35: «ἕτερος Σίσυφος»), eroe dalla scaltrezza proverbiale, definito da Omero «il più astuto tra gli uomini»⁶⁴⁴. L'espressione concitata del r. 36 che afferma che davvero Odisseo è figlio di Sisifo fa riferimento ad una tradizione secondo la quale Odisseo sarebbe stato figlio di Sisifo e non di Laerte, che avrebbe sposato Anticlea quando questa era già incinta di Odisseo da Sisifo. Questa tradizione si riflette in *Soph. Ai.* 190, dove Odisseo è definito come «ἡ τᾶς ἀσώτου Σισυφιδᾶν γενεᾶς» e nei relativi scolii⁶⁴⁵. Alle rr. 37-42 Aiace mette in relazione la presenza di Odisseo nell'Ade a cui sta assistendo con l'impresa compiuta dal padre Sisifo, rispetto al qual l'eroe non vuole essere da meno. Le offese arrecate ai due ad Ade sono analoghe ma di segno opposto: Sisifo lo oltraggiò nella risalita, Odisseo nella discesa (42: «ὁ μὲν περὶ τὴν ἄνοδον ἐκακούργησεν, ὁ δὲ περὶ τὴν κάθοδον»). La tradizione vuole infatti che Sisifo abbia beffato Thanatos e sia sceso nell'Ade due volte, la seconda dopo essere tornato per un breve lasso di tempo sulla terra⁶⁴⁶.

42-44. Odisseo viene ora paragonato a Eracle, al quale Aiace si rivolge con un'apostrofe (42): alla clava (42: ῥόπαλον) con cui Eracle era sceso nell'Ade per

⁶⁴² Plat. *Ap.* 41b: «[...] ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμῆδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν [...]»

⁶⁴³ Plat. *Ap.* 41b-c: «[...] τὸν ἐπὶ Τροίαν ἀγαγόντα τὴν πολλὴν στρατιὰν ἢ Ὀδυσσεῖα ἢ Σίσυφον ἢ ἄλλους μυρίους [...]»

⁶⁴⁴ Hom. *Il.* 6.153s.: «ὁ κέρδιτος γένετ' ἀνδρῶν | Σίσυφος Αἰολίδης». La discendenza di Odisseo da Sisifo è rimarcata più volte in Sofocle e ricorre anche in *Phil.* 417 («οὐδ' οὐμπολητὸς Σισύφου Λαερτίφ») e, in modo implicito, *Phil.* 625. La storia è narrata anche in Hyg. *Fab.* 201. Sisifo è associato a Tantalo come esempio di dannato che sconta una pena nell'Ade anche in Tzetz. *Alleg. in Hom. Od.* 13.138.

⁶⁴⁵ *Sch. vetera in Soph. Ai.* 190b Christodoulos: «ἡ τᾶς ἀσώτου Σισυφιδᾶν: γράφε καὶ Σισυφίδα: λέγεται δὲ ἡ Ἀντίκλεια, ἀποστελλομένη ἀπὸ Ἀρκαδίας ἐπὶ Ἰθάκην πρὸς Λαέρτην ἐπὶ γάμον, κατὰ τὴν ὁδὸν Σισύφῳ συνελθεῖν, ἐξ οὗ ἦν φύσει Ὀδυσσεύς».

⁶⁴⁶ Alc. fr. 38a Voigt, 5-10; Theogn. 1.697-718.

catturare Cerbero nella celebre e già citata fatica corrisponde per Odisseo la spada brandita (43: ξίφος), su cui Aiace ritorna più volte nel corso dell'esercizio.

45-47. Aiace lamenta la propria disgrazia: afferma di aver gioito, nel discendere, morto, nell'Ade, perché non avrebbe più visto Odisseo e per l'oblio finalmente offertogli dall'acqua del fiume Lete, che gli avrebbe fatto dimenticare ogni cosa.

45. Entrambi gli editori moderni inseriscono tra il verbo ἔχαιρον e la subordinata da esso retta («ὡς μηκέτι Ὀδυσσεύα ὀψόμενος») un inciso: – προσέτι φέρεται – «ancora si racconta⁶⁴⁷», «and the story is still told⁶⁴⁸». L'inserimento di questo inciso deriva però da una reduplicazione, in **Ba**, del προσεπιφέρεται di poco precedente, riferito alla spada di Odisseo: il manoscritto reca infatti chiaramente un secondo προσεπιφέρεται, dovuto ad una svista di copia o di auto-dettatura e, oltretutto, non presente in **P**⁶⁴⁹.

47-52. La chiusa presenta un Aiace disperato e dubbioso, che ricorda ancora una volta l'episodio in cui salvò Odisseo dalla furia dei Troiani: si noti l'accostamento con paronomasia e poliptoto di ὕβρεως ἐξήρπασα (50) εἰς ὕβριν ἐξέπεσον (51).

49. Si ha qui il reimpiego di un'espressione già usata al r.19s.: «κατὰ τῆς πλευρᾶς ξίφος ἔτερον ὄθησα» tratta da Lib. *Decl.* 37.25.14.

52-55. Aiace afferma che rimarrà nell'Ade solo se Plutone, Eaco e le altre divinità ctonie gli concederanno l'oblio e di non vedere più il nemico Odisseo. In caso contrario, fuggirà proprio come era fuggito dalla terra e cercherà riparo nel Tartaro, che è qui concepito come una sorta di sotto-inferno, un luogo diverso dal resto dell'Ade, ancora più inaccessibile ai vivi, in linea con la breve descrizione di Apollod. *Bibl.* 1.1.2. Il proposito di allontanarsi espresso da Aiace ricorda inevitabilmente la fuga sdegnosa dell'eroe in Hom. *Od.* 11.563-564, a cui l'esercizio si riallaccia. È sufficiente evocare il passo omerico in cui Aiace volta le spalle a Odisseo e rifiuta di rivolgergli la parola per richiamarlo alla mente dello studente e utilizzarlo come conclusione dell'etopea.

⁶⁴⁷ Pignani 1983, p. 343.

⁶⁴⁸ Beneker-Gibson 2016, p. 245.

⁶⁴⁹ È questo uno degli indizi più significativi della non discendenza verticale di **P** da **Ba**: se il *Parisinus* fosse figlio del *Barberinianus*, infatti, ne avrebbe copiato con ogni probabilità anche la reduplicazione di προσεπιφέρεται, di cui invece non c'è traccia.

Quali parole pronunciò Danae privata della verginità da Zeus trasformato in oro?

L'etopea ha come protagonista Danae, la cui vicenda è narrata in *Narr.* 5 sul modello di Apollod. *Bibl.* 2.4.1. Per la storia di Danae, oggetto di due omonimi drammi di Sofocle (frr. 165-170 Radt) e di Euripide (frr. 316-332 Nauck) e personaggio dal ruolo centrale nell'*Acrisio* euripideo (frr. 60-76 Radt), si vedano Pind. *Pyth.* 12.30, Zenob, 1.41; Semon. fr. 543 Page (per Danae nell'arca in tempesta con Perseo), Ferecide, *FrGrHist* 3 F 10, Diod. Sic. 4.9; schol. *Hom. Il.* 14.319 Erbse e, in ambito scolastico, Lib. *Prog.* 2.41⁶⁵⁰ Nic. *Prog.* 6.3, *RhGr.* 1.296-299 Walz).

1-6. L'esercizio si apre con una triplice apostrofe al padre Acrisio, al talamo bronzeo in cui la fanciulla è rinchiusa e alla verginità stessa; Danae lamenta che nessuno di questi è accorso in suo aiuto e poco dopo denuncia la violenza subita con una triplice esclamazione (con triplice anafora di χρυσός). Dopo una seconda serie di esclamazioni, dirette questa volta direttamente all'oro (con anafora di «ὦ χρυσός»), Danae mette in guardia le vergini dall'usare l'oro presentando il proprio esempio e raccontando di come l'oro scorse giù dal soffitto e penetrò nel suo ventre. Il lessico impiegato è simile a quello di *Narr.* 5.13-14 e di Apollod. *Bibl.* 2.4.1.

5. La forma ἐπυραύγησεν, dal verbo tardo πυραυγέω, è resa in *x* con il doppio ρ, come ἐπυρραύγησεν (**W** ha invece ἐπυραύγιζεν).

6-9. Inizialmente Danae collega l'oro con Afrodite, titolare dell'epiteto omerico χρυσή qui impiegato (6), e si chiede da dove provenga. La fanciulla cita 'Micene ricca d'oro' e impiega per la città l'attributo πολυχρύσου: si tratta di un epiteto di derivazione omerica (*Hom. Il.* 7.79; 11.46, *Od.* 3.304: «πολυχρύσοιο Μυκίης») utilizzato anche da Sofocle (*El.* 9: «Μυκίνας τὰς πολυχρύσους») e da Eustazio Macrembolite (*Hysmine et Hysminias*, 2.7). In Basilace, l'epiteto e il nome non sono a contatto, com'è più frequente, ma sono posti a cornice intorno al resto della breve preposizione. Dopo Micene, la seconda fonte d'oro ipotizzata da Danae è il fiume Pattolo, per cui viene impiegato l'epiteto χρυσοδίνου, che deriva da un epinicio di Bacchilide (3.44: «χρυσο]δίνας Πακτωλός»). Il Pattolo è il fiume da cui, secondo la tradizione, re Mida derivò la capacità di trasformare in oro tutto ciò che trovava. Una ripresa analoga dell'epilogo al genitivo è in Teodoro Duca Lascaris (*Ep.* 78.13).

10-11. Dopo aver concluso, con una serie di quattro affermazioni con anafora di ἄλλ' (in tre casi seguito dalla negazione οὐκ) che non può trattarsi di oro terrestre, Danae menziona un'altra pioggia d'oro, quella che, secondo una tradizione risalente a

⁶⁵⁰ Il δῆγημα di Libanio, a differenza di quello di Niceforo, non si sofferma sul solo episodio dell'oro, ma dedica altrettanto spazio a Perseo.

Pindaro e nota anche attraverso Strabone (14.1.10), cadde sulla città di Rodi alla nascita di Atena⁶⁵¹.

11-12. L'oro penetrato dal soffitto di Danae è più prezioso di quello del pavimento degli dèi. L'immagine risale a Omero (Hom. *Il.* 4.2: «χρυσέω ἐν δαπέδω»), ma la formulazione di Basilace ricalca più da vicino quella che si trova nel progimnasma *Ψόγος πενίας* di Libanio proprio a proposito dell'immagine omerica (Lib. *Prog.* 9.6.2: «χρυσοῦν εἶναι τοῖς θεοῖς τὸ δάπεδον»).

12-21. Dopo un'interrogativa in cui si chiede quale orefice abbia cesellato un oro tanto fine, Danae afferma di credere che l'oro sia Zeus e che l'orefice sia Eros. Segue un lungo paragrafo (14-26) che insiste su quanto sia stato vano l'espedito che Acrisio riteneva inaggirabile (il talamo bronzeo) e riprende due delle cinque similitudini enumerate in *Narr.* 5. La pericope «μάτην ὡς ἐν κόχλω πορφύραν τῷ χαλκῷ τὴν ὥραν ἐκάλυπτες» (15) riprende la stessa immagine (e in parte lo stesso lessico) di *Narr.* 5.8s.: «τοσοῦτον κάλλος [...] τῷ χαλκῷ λανθάνειν [...] ὡς ἐν κόχλω πορφύραν». Allo stesso modo, la similitudine che paragona il talamo bronzeo ad una nuvola che copre la luna (19: «οἶον νέφος σελήνην, τὴν σὴν παῖδα ἐπεσκίαζε χαλκός») riprende in parte quella del διήγημα (*Narr.* 5.9: «ὡς ἐν νυκτὶ σελήνην»).

16. L'espressione «οὐκ ἦν ἀτειρῆς ὁ χαλκός» riprende l'epiteto omerico del bronzo, 'inflexibile' (cfr. χαλκὸς ἀτειρῆς in Hom. *Il.* 5.292; *Il.* 7.247; *Il.* 14.25).

21-26. L'accendersi del desiderio di Zeus è descritto con una lunga e complessa serie di immagini incentrate sul fuoco (metafora tradizionale dell'amore) e sul suo divampare. All'immagine delle fornaci del desiderio (21: καμίνους ἡμέρου) fa seguito quella del fuoco, con il termine πῦρ ripetuto quattro volte (prima al nominativo, al r. 22., poi de volte al dativo, al r. 23, e infine di novo al nominativo, r. 25) e con cinque verbi correlati alla sua sfera semantica: ἐξεπυρήνιζε (22), ἔκαυσεν (23), κατηνθράκωσε (23), ἐκπυροῦται (24), αἰθόμενον (25).

21. Il verbo ἐπήθετο, da ἐπαίθω, a ragione stampato dagli editori, è di **Ba** e ha avuto una resa piuttosto travagliata nella tradizione. **P** ha ἐπίσθετο, da ἐπαισθάνομαι, che Walz semplifica però in ἐπέθετο; **W** ha invece ἐπέθετο, da ἐπιτίθημι. Il verbo ἐπαίθω, che è molto raro e ha una prima attestazione nelle *Coefore* di Eschilo (184, nella forma ἐπαίθην), è semanticamente preferibile per introdurre le successive immagini di fuoco, perché esprime il soffiare del vento che attizza il fuoco facendo divampare l'incendio. Il verbo ritorna poco dopo, in forma semplice, nel participio αἰθόμενον 25.

25. Anche il participio αἰθόμενον ha destato divergenze nella tradizione: è infatti reso come αἰρθόμενον da **Ba** e αἰσθόμενον da **W**. L'immagine del fuoco che avvampa nella notte non può non ricordare il celeberrimo incipit della prima *Olimpica* di Pindaro, dove si ha la stessa coppia sostantivo-participio e soprattutto dove il fuoco è immagine

⁶⁵¹ Pindaro menziona la pioggia d'oro che cadde su Rodi in *Ol.* 7.34s.: «ἔνθα ποτὲ βρέχε θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας | χρυσέαις νιφάδεσσι πόλιν». Cfr. anche Strab. 14.2.10: «οἱ δ' εἰς μῦθον ἀνήγαγον τὸ ἔπος καὶ χρυσὸν ὑσθῆναι φασιν ἐν τῇ νήσῳ κατὰ τὴν Ἀθηναῖς γένεσιν ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός, ὡς εἴρηκε Πίνδαρος». Il mito attesta la connessione della città di Rodi alla nascita di Atena e la sua rilevanza nel culto della dea.

dell'oro: «Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ | ἅτε διαπρέπει νυκτὶ μέγανος ἔξοχα πλούτου».

27s. Nell'ultima sezione dell'etopea Danae si rivolge direttamente a Zeus, attribuendogli l'epiteto ὑπατος, 'sommo', che è, insieme ad ἄριστος, l'epiteto divenuto tradizionale per Zeus a partire da Omero e largamente attestato⁶⁵². L'uso di questo epiteto è funzionale al contrasto che genera con quello immediatamente successivo di giocattolo di Eros (27: παίγνιον Ἔρωτος), che ha un precedente nella anonima *Historia Imperatorum* (1640: «τοῦ ἔρωτος τὸ παίγνιδιον»).

La seconda invocazione enuncia il contrasto tra il dominio di Zeus sugli uomini (27: πάντων ἀνδρῶν κρατῶν) e il suo essere sopraffatto dalle donne (28: παρθένων νικώμενος). Al posto del singolare παρθένου di **W** stampato dagli editori moderni⁶⁵³, si è preferito il plurale παρθένων di **Ba**: non si ha infatti un contrasto basato sul debole di Zeus per la sola Danae, ma per le vergini in generale, come dimostra l'elenco di *furta iovis* immediatamente successivo. Sull'onnipotenza di Zeus e sulla sua capacità di rendere impotente a resistergli anche il re degli dèi, insisterà Zeus stesso nell'etopea successiva (*Eth.* 17).

28-30. Sono menzionati due dei più celebri *furta* commessi da Zeus (e indotti da Eros) grazie ad una trasformazione, questa volta animale. Il riferimento della trasformazione in cigno (28: ὡς κύκνον) è alla seduzione di Leda da cui nacque Elena (cfr. Apollod. *Bibl.* 3.10.7), mentre quello della trasformazione in toro è al rapimento e all'unione con Europa (cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.1) da cui nacque Minosse.

Il verbo ἐπέθωκεν stampato da Pignani al posto dell'ἐπέδωκεν (30) dei manoscritti giustamente recuperato da Beneker e Gibson in base alle recensioni ha l'aria di essere un errore tipografico.

30-33. Danae conclude il suo monologo esprimendo venerazione e amore per Zeus in forma triplice (30s.: «ὡς Δία [...], ὡς χρυσόν [...] ὡς ἔραστήν») e con una triade di verbi che prospettano un avvicinamento fisico al dio sempre più netto (30s.: «προσκυνῶ, [...] φιλῶ [...] περιπτύσσομαι»). Infine, auspica che dall'unione nasca una progenie illustre che ricalchi la preminenza del padre in quanto re degli dèi e, trasformato in oro, il più pregiato tra i metalli (31-33).

⁶⁵² Zeus è definito «θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος» in Hom. *Il.* 19.259; *Il.* 23.43; *Od.* 19.303; *Od.* 20.230.

⁶⁵³ Anche Walz ha un singolare riferito alla sola Danae, ma si tratta del dativo d'agente παρθένῳ di **P** che, nell'ambito del singolare, sarebbe comunque preferibile al genitivo.

Quali parole pronunciò Zeus vedendo Io trasformata in giovenca?

L'etopea è incentrata su un altro *furtum iovis*, questa volta relativo ad Io. La storia è narrata da Eschilo (*Suppl.* 291-310), Apollodoro (*Bibl.* 2.1.3) e Ovidio (*Met.* 583-743). Zeus si innamorò di Io, sacerdotessa di Era, che venne trasformata in giovenca da Era⁶⁵⁴, per gelosia, o da Zeus stesso, come prova dell'infondatezza della gelosia della moglie⁶⁵⁵. Era prima affidò Io alla custodia di Argo, poi mandò a perseguirla un tafano che costrinse Io a vagabondare per il mondo finché, giunta in Egitto, riacquistò la forma umana e partorì Epàfo.

Tit. Al posto dell'accusativo singolare Ἰοῦν, forma corretta, che qui ci si aspetterebbe, l'intera tradizione manoscritta ha la forma Ἰνώ, che mantiene sistematicamente per tutto l'esercizio. Poiché la grafia – derivante da un'errata sovrapposizione con un'altra Ino, o semplicemente da una divergenza grafica – è costante in entrambe le famiglie, è verosimilmente la forma originaria, autoriale, e in quanto tale si è scelto di non correggerla⁶⁵⁶.

1-8. L'esercizio si apre con un'interrogativa diretta il cui tono è quasi umoristico: Zeus si dichiara indeciso su chi accusare tra la figlia Afrodite, che ha dato a Io una bellezza tale da farlo innamorare, e la moglie Era che, giustamente gelosa, ostacola in tutti i modi i suoi adulteri. Le azioni opposte delle due dee sono enumerate in una serie di cinque contrapposizioni in cui ritornano tutte le immagini tradizionali dell'amore: l'antidoto ai dardi, il fuoco d'amore, le labbra come boccioli di rose. Seguono due esclamazioni in cui Zeus si definisce δυστυχῆς ἔραστῆς e si lamenta nuovamente delle azioni di Afrodite e di Era.

Ritorna, ai rr. 4-5, l'immagine della bellezza come un prato da cui cogliere fiori e/o frutti, metafora del rapporto sessuale, già usata a proposito di Danae in *Narr.* 5.3s.

6. L'immagine della gelosia brandita come un pungolo (κέντρον) anticipa una delle ripicche di Era contro Io, il pungolo che la perseguiterà fino in Egitto.

9-19. Zeus passa poi a lamentarsi della tirannia che il figlio Eros esercita su di lui: il re degli dèi si rappresenta come in balia del figlio, assolutamente impotente contro le sue frecce. Menziona poi due dei *furta* che commise per colpa di Eros, presentato come diretto responsabile delle metamorfosi di Zeus. La metamorfosi in cigno (15s.) è un riferimento al *furtum* di Leda, cui Zeus si unì sotto forma di cigno⁶⁵⁷, mentre la trasformazione in bue (17s.) si riferisce a quello di Pasifae, più volte utilizzato nel

⁶⁵⁴ Secondo Aesch. *Suppl.* 299: «βοῦν τὴν γυναικ' ἔθηκεν Ἀργεία θεός».

⁶⁵⁵ Secondo Apollod. *Bibl.* 2.1.3: «φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἑρας τῆς μὲν κόρης ἀπάμενος εἰς βοῦν μετεμόρφωσε λευκὴν, ἀπωμόσατο δὲ ταύτη μὴ συνελθεῖν». La trasformazione è opera di Zeus anche secondo Ovidio, cfr. *Met.* 1.609-610: «coniugis adventum praesenserat inque nitentem | Inachidos vultus mutaverat ille iuvencam».

⁶⁵⁶ Entrambi gli editori moderni correggono la forma in Ἰοῦν, mentre Walz conserva Ἰνώ.

⁶⁵⁷ Cfr. Apollod. *Bibl.* 3.10.7.

corpus (cfr. *Narr.* 12, *Eth.* 25 e gli esercizi dedicati agli altri personaggi del ciclo cretese: *Narr.* 13, *Eth.* 20). Si tratta degli stessi esempi addotti da Danae come paralleli alla sua esperienza in *Eth.* 16.28-30, dove è rimarcato anche il paradosso per cui Zeus, re degli dèi, è mero *παίγνιον Ἔρωτος*, impotente di fronte all'amore.

14s. L'espressione «τὰ κύκνων μουσουργεῖν οὐκ αἰσχύνομαι» ha un parallelo in un etopea di Giovanni Cinnamo, dove l'onnipotenza di Eros sui viventi è esemplificata con una serie di *furta Iovis* (molti dei quali presenti negli esercizi di Basilace). A proposito dell'amore per Leda è usata proprio l'espressione «καὶ τὰ κύκνων μουσουργεῖν ἐξεπαίδευσε» (Io. Cinn. *Eth.* 42). Poco dopo, a proposito di Io, si ha inoltre: «ὁ Ζεὺς ὡς βοῦς ἐμυκήσατο» (Io. Cinn. *Eth.* 46).

18. Al posto di βέλη (i dardi) stampato dagli editori moderni a partire dal solo **W**⁶⁵⁸ è preferibile μέλη (i canti), tradito sia da *x* che da **L**. Qui Zeus è rappresentato come un amante elegiaco che corteggia l'amata con i suoi canti (su cui si insiste in entrambi gli esempi di *furta*), mentre Eros si fa beffe di lui. Anche nel passo corrispondente in *Eth.* 17 il focus è sul canto: «ὡς κύκνον ἄδειν ἔπεισε [...] ὡς ταῦρον μυκᾶσθαι παρεβιάσατο»

20-22. Al r. 20 inizia una lunga sezione incentrata sul dominio incontrastato di Eros sui viventi, dèi, esseri umani o animali che siano.

Il dominio di Eros sia sui mortali che sugli dèi riecheggia un frammento euripideo trasmesso da Luciano di Samosata; cfr. Eur. *Androm.* Fr. 21 Kannicht = Luc. *Hist. Conscr.* 25: «σὺ δ' ὃ θεῶν τύραννε κἀνθρώπων Ἔρωτος»⁶⁵⁹; l'enumerazione di specie sottomesse al potere di Eros (mortali, dèi, pesci, uccelli) sembra inoltre riecheggiare l'inizio dell'inno omerico ad Afrodite, dove si ha un analogo elenco di creature dominate dal potere della dea: cfr. H.Hom. *H. Ven.* 2-5⁶⁶⁰.

Il nesso «πτηνῶν ἀγέλας» (21) ricorre, al dativo, in *Enc.* 23: «πτηνῶν <ἀγέ>λαις»; l'espressione «Ἔρωτος ἄθυρμα» (22) ricorda invece «παίγνιον Ἔρωτος» di *Eth.* 17.27.

22-33. Eros viene definito capace di portare all'ubriacatura senza vino e messo a confronto con Dioniso, presentato come un suo gregario (26: ὑποστράτηγος). Il passo riecheggia, sia per i concetti espressi che per il lessico usato, Io. Cinn. *Eth.* 54-58⁶⁶¹.

Il ruolo subordinato di Dioniso viene ribadito con una triplice affermazione che lo definisce subalterno di Afrodite, delle Grazie e di Eros (27s., si noti l'anafora di «ἀλλ' ὡς [...]»)). Vengono citate alcune delle più celebri imprese di Dioniso (30-31): la permanenza in India, i fatti di Tebe⁶⁶², la vicenda dei pirati Tirreni⁶⁶³. Queste imprese

⁶⁵⁸ Il passaggio da μέλη a βέλη è facilmente spiegabile come errore paleografico dovuto alla somiglianza di una forma grafica della lettera β con quella di μ, oltre che con il contesto dominato da Eros.

⁶⁵⁹ In Luc. *Hist. Conscr.* 25: «σὺ δ' ὃ τύραννε θεῶν κἀνθρώπων Ἔρωτος»

⁶⁶⁰ H.Hom. *H. Ven.* 2-5: «ἢ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἕμερον ὄρσε | καὶ τ' ἑδαμάσσατο φῦλα καταθητηῶν ἀνθρώπων, | οἰωνούς τε διπετέας καὶ θηρία πάντα, | ἡμὲν ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδ' ὅσα πόντος».

⁶⁶¹ Io. Cinn. *Eth.* 54-58: «Ἐξέθλιψε καὶ κατὰ καρδίας θνητῶν ὡς βότρυν τὸν ἕμερον, καὶ γεύεται τις τούτου καὶ πυρπολεῖται σπλάγχνα, καὶ φλόγα τρέφει καὶ τὴν ψυχὴν ἀνακάεται. Καὶ πυρὸς ὅλους κρατήρας τοὺς ὀφθαλμοὺς καινουργεῖ, καὶ κατὰ βλεφάρων φλογὸς ἀνεστόμωσε ῥύακας».

⁶⁶² Il conflitto con il re Penteo, che non ne accetta il culto, il di lui smembramento e la diffusione del culto bacchico a Tebe narrati nelle *Baccanti* di Euripide.

sono narrate proprio in quest'ordine in Apollod. *Bibl.* 3.5.2-3 e ricorrono con un ordine simile nel romanzo *Dafni e Cloe* di Longo Sofista (4.2-3), in una serie, più ampia, di imprese enumerate nell'ambito della descrizione di una pittura: «[...] Πενθέα διαιρούμενον· ἐπῆσαν καὶ Ἴνδοὶ νικώμενοι καὶ Τυρρηνοὶ μεταμορφούμενοι». La menzione di queste imprese ha lo scopo di circoscrivere il potere di Dioniso a fatti ben precisi, in opposizione a quello di Eros, che si estende su ogni cosa (31-33).

33-36. Zeus rievoca l'episodio in cui Eros colpì Dioniso stesso, facendolo innamorare di Arianna (cfr. Paus. 1.20, Apollod. *Epit.* 1.9) e rendendolo «κόρης αἰχμάλωτος» (36)

37-42. Dopo aver ribadito che Eros non risparmia nemmeno i suoi familiari (37s.), Zeus racconta brevemente l'episodio specifico di Io (38-42). Nell'esercizio è Era ad aver trasformato Io in giovenca (41s.).

39. La prima delle due interrogative riprende l'immagine della porpora nascosta nella conchiglia (questa volta in riferimento alla bellezza di Io celata da fattezze animali), già usata due volte a proposito di Danae (*Narr.* 2.9; *Eth.* 17.15).

42-55. Dal r. 42 in poi Zeus si rivolge direttamente a Io dichiarando il suo amore per lei e dicendo di essersi trasformato in toro per poter essere aggiogato con lei. Il passo si chiude con la promessa di Zeus del fatto che Io sarà protetta dagli Eroti, dalle Grazie, da Afrodite e da Zeus stesso e che non sarà mai sacrificata come giovenca.

47. L'espressione «τὸν θεῶν ὕπατον», che ricorre uguale in Io. *Cinn. Eth.* 42, riprende l'epiteto omerico θεῶν ὕπατος (*Hom. Il.* 19.258, *Il.* 23.43).

48s. La fanciulla mortale che cavalcò sul dorso di Zeus è naturalmente Europa, la cui storia è raccontata in Apollod. *Bibl.* 3.1.1

50. Il riferimento alla luna (ὡς σελήνην) deriva dal fatto che Io era associata alla luna ad Argo e assimilata a divinità lunari in Egitto; cfr. e.g. Ael. Herod. *De prosodia catholica*, 3 (p. 348 Lenz): «Ἴνῳ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργείων διάλεκτον».

56-60. Il βουκόλος cui Io è affidata è il gigante Argo, incaricato da Era di impedire a Zeus di avvicinarsi alla giovenca; l'epiteto *panoptes* (che tutto vede, usato al r. 58 e al r. 61) è il suo epiteto tradizionale. Argo è definito «πανόπτην οἰοβουκόλον» in Aesch. *Suppl.* 304. Zeus aggirò il bovaro Argo grazie all'aiuto di Hermes, che lo uccise (cfr. Apollod. *Bibl.* 3.1.3, con la menzione del conseguente epiteto di Hermes, Argifonte, 'uccisore di Argo'). Si noti come nell'esercizio il giudizio di Paride che è all'origine della guerra di Troia sia presentato come un disegno di Zeus. Zeus pianifica contro Era una vendetta 'a tema': poiché lei ha usato un bovaro per impedirgli di unirsi a Io, lui userà un pastore per vendicarsi dell'affronto, Paride, che le assegnerà il secondo premio, e non il primo, nella gara di bellezza (59s.).

60-65. Dopo due interrogative dirette ancora riferite all'intervento di Era, Zeus prospetta la trasformazione di Io in fanciulla e la loro unione. Il riferimento del σίμβλον μέλιτος (62s.) nato dalle spoglie di mucca abbandonate da Io è alla credenza della

⁶⁶³ Dioniso viene rapito, giovanissimo, da un gruppo di pirati Tirreni, ma li terrorizza con una serie di prodigi e metamorfosi fino a che questi si gettano in mare e vengono trasformati in delfini. L'episodio è narrato in modo esteso nel settimo degli *Inni omerici*.

bugonia, in antico ampiamente diffusa, secondo cui dalle carcasse dei bovini, ma anche di animali in generale, nascerebbero api. La credenza attestata in moltissime fonti, una su tutte il celeberrimo passo virgiliano della *bugonia* (Verg. *Ge.* 4.528-558), ma anche, in ambito biblico, in *Iud.* 14.14: «Ἐκ τοῦ ἔσθοντος ἐξῆλθεν βρῶσις, | καὶ ἐξ ἰσχυροῦ ἐξῆλθεν γλυκύ», riferito alla nascita di api dalla carcassa di un leone.

Quali parole pronunciò Eracle diventato schiavo di Onfale?

L'etopea, tradita dal solo **W**, è incentrata sulla servitù di Eracle alla corte della regina Onfale: Eracle fu venduto come schiavo in seguito ad un responso secondo cui solo trascorrendo tre anni da schiavo avrebbe potuto riscattarsi dalla colpa dell'omicidio di Ifito⁶⁶⁴. La storia della vendita di Eracle ad Onfale e del suo servizio presso di lei, lungo un anno, menzionata da Sofocle (*Trach.* 247s.) e da Ferecide (*FGrHist.* 3 F 82, 82b), è narrata da Apollodoro (*Bibl.* 2.6.1-3), Diodoro Siculo (4.31.5-8), Luciano (*Dial. deor.* 13.2) Plutarco (*Quest. Graec.* 45) e Igino (*Fab.* 32).

1-4. Eracle inizia il suo monologo lamentando la novità della situazione in cui si trova. Rievoca la schiavitù presso Euristeo e l'ostilità di Era e li contrappone alla schiavitù presso Onfale e al suo essere in balia di Afrodite, poi presenta la situazione come una nuova battaglia da affrontare. Il tono del passo ricorda gli incipit di due etopee bibliche, *Eth.* 4 ed *Eth.* 6, in cui Davide lamenta l'insorgere di nuove ostilità e di nuove guerre intorno a lui, mentre l'interrogativa «Τίς ὁ καινὸς οὗτος πόλεμος;» (3s.) riprende da vicino quella quasi identica di *Eth.* 10.7, pronunciata da Ade: «Πόθεν ὁ καινὸς οὗτος ἡμῶν πόλεμος».

4-7. Ad una triplice serie di imprese compiute da Eracle in passato è fatta corrispondere una triplice difficoltà nel presente. Eracle ricorda lo strangolamento dei serpenti che erano stati mandati da Era a insidiarlo nella culla da neonato (Apollod. *Bibl.* 2.4.8), la cattura della cerva di Cerinea (Apollod. *Bibl.* 2.5.3) e l'uccisione del leone di Nemea (Apollod. *Bibl.* 2.5.1): sia l'impresa dei serpenti che quella contro il leone erano già state addotte come esempi della sua virtù guerresca in *Eth.* 15.30s.

8-11. Eracle rievoca gli alleati avuti al suo fianco: Atena, che lo sostenne contro i tentativi di sabotaggio di Era⁶⁶⁵, Iolao, che combatté con lui contro l'Idra (Apollod. *Bibl.* 2.5.3; a proposito della lotta contro l'Idra si veda *Narr.* 2, di cui è il soggetto) e Teseo, che secondo alcune versioni del mito lo aiutò contro le Amazzoni ricevendo in cambio la regina Antiope (Diod. Sic. 4.16.4). Lamenta di non avere invece alleati contro Eros, che definisce nemico invincibile (10s.: «ἀκατάβλητος [...] ἀνίκητος»).

11-19. Eracle ipotizza come alleati quattro dèi: Zeus, Apollo, Ares e Poseidone, concludendo però che nessuno di questi potrebbe sconfiggere Eros.

12-14. La sezione dedicata a Zeus richiama direttamente quanto detto da Zeus stesso in *Eth.* 18 a proposito del suo essere in balia di Eros: le somiglianze nelle immagini e nel lessico impiegato sono schiacciati: Eracle è colpito dall'estro cfr. *Eth.* 18.47: «οἷστρος κάμει τὸν θεῶν ὑπατον ἔρωσε»), sottoposto al giogo del figlio (cfr. *Eth.* 18.45: «ἵνα ζυγὸν ἄμφω τὸν Ἐρωτος ἔλκωμεν»), muggisce (cfr. *Eth.* 18.16, 47).

⁶⁶⁴ Sulla morte di Ifito cfr. Hom. *Od.* 21.22-30; Soph. *Trach.* 271; Apollod. *Bibl.* 2.6.2.

⁶⁶⁵ Era era ostile ad Eracle perché concepito da Zeus con Alcmena, sua amante.

Il confronto tra Apollo ed Eros in quanto arcieri (ovviamente risolto a favore di Eros) è anche in Io. Cinn. *Eth.* 64s.: «Καὶ τοξότης ὢν οὗτος (scil. Apollo) ἕτερον τοξότην ἠδίκηει τὸν Ἔρωτα καὶ τοῖς αὐτοῦ ὑπέκυψε βέλεσιν»

Ad Ares viene attribuito l'epiteto omerico di χάλκεος (16).

19-26. La coppia di interrogative «Ποῖ τράπωμαι; Ποῖ φεύξομαι;» ricorda l'analoga coppia «ποῖ τράπωμαι, ποῖ πορευθῶ;» di Eur. *Hec.* 1099. L'interrogativa «ποῖ τράπωμαι;», presente anche in Eur. *Med.* 502, è ripresa svariate volte nella tradizione retorica (quasi sempre, significativamente, seguita da un'altra interrogativa) e compare anche in Aphth. *Prog.* 10.36.14.

Eracle passa in rassegna la possibilità di fuggire in cielo o per mare (20s.), poi conclude che si opporrà ad Eros sulla terra ed esprime la sua risoluzione con una serie di tre futuri: «ἀντιπαρατάξομαι [...] θαρρήσω [...] πιστεύσω» (22). Ribadisce poi la potenza di Eros, vista sotto un triplice aspetto: «ὡς πυρφόρος [...] ὡς τοξότης [...] ὡς πτερωτός».

23s. La prima attestazione del desiderio come φάρμακος è in Nonno di Panopoli, *Dion.* 48.159: l'immagine è poi abbastanza popolare in epoca bizantina.

26-30. Eracle progetta di sfuggire agli occhi di Eros grazie ad Atena e all'elmo di Ade. La κυνῆ (κυνέη), l'elmo di Ade, aveva il potere di rendere invisibile chi lo indossasse: Atena lo indossa in Hom. *Il.* 5.845 quando, non vista da Ares, aiuta Diomede e gli permette di ferire il Dio. La vista di Eros viene descritta come più potente di quelle tradizionalmente considerate acutissime: quella dell'aquila, quella del πανόπτης (28:) e quella di Linceo. Linceo è l'argonauta principe di Messene dotato di una vista straordinaria grazie alla quale può vedere anche sottoterra (Apollod. *Bibl.* 3.10.3; Apoll. Rhod. 1.153-155). Non è invece possibile identificare con certezza chi sia il πανόπτης: si tratta verosimilmente di Argo gigante dai cento occhi (citato come tale in *Eth.* 18.58, 61), ma l'epiteto è associato anche al Sole (Aeschyl. *Pr.* 91) e a Zeus (Aeschyl. *Eum.* 1045).

30-35. Eracle lamenta le ferite infertegli da Eros e si chiede chi gli procurerà un φάρμακον che rimedi alle sue pene d'amore: l'espressione λαθικηδές φάρμακον è attestata per la prima volta in un'epistola di Sinesio di Cirene (Syn. Cyr. *Ep.* 146.42) e gode di grande fortuna nella letteratura bizantina e in particolare proprio in quella in prosa del XII secolo: compare, tra gli altri in Eust. Macr. 3.9.5 e, sempre in Basilace, in *Mon.* 1.47. Alla base c'è il distico omerico di *Od.* 4.220-221⁶⁶⁷ in cui Elena versa nel vino degli ospiti un φάρμακον in grado di far dimenticare tutti i mali (da cui Alc. *fr.* 346.3 Voigt: «οἶνον [...] λαθικάδρον»).

Eracle progetta di chiedere aiuto al fratello Dioniso, ma prevede che il suo rimedio – l'ebbrezza – sarà come fuoco sul fuoco e gli causerà una doppia ubriachezza: di vino e di amore (impossibile non pensare, a questo proposito, all'ovidiano «et Venus in vinis ignis in igne fuit» di *Ars* 1 244. 34).

⁶⁶⁷ *Od.* 4.220-221: «αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, | νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων».

32. L'immagine del 'cratere che placa il dolore' ricorre un'altra volta in Basilace, peraltro con l'aggettivo λαθικηδές: cfr. Niceph. Basil. *Or.* A 21s. : «καὶ ἄλλοις ἀνακεραννύς τὸν παυσίλυπον καὶ λαθικηδῆ τοῦτον κρατῆρα».

33. L'espressione «πῦρ ἐπὶ πυρί», come spiega Pausania Atticista nella sua Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, è un'espressione proverbiale che indica che i mali non vengono mai soli: cfr. Paus. Att. μ 45: «πῦρ ἐπὶ πυρί· παροιμία, ἧς μέμνηται καὶ Πλάτων· κακὸν ἐπὶ κακῷ»⁶⁶⁸.

L'immagine della doppia ebbrezza (questa volta del vino e della follia) ricorre nel *De vita Mosis* di Filone di Alessandria a proposito degli idolatri: cfr. *De vita Mosis*, 2.162: «διπλῆ μέθη κατίσχοντο, τῆ μὲν ἐξ οἴνου, τῆ δὲ καὶ ἀφροσύνης».

37-41. Nella sezione finale dell'esercizio Eracle instaura un confronto tra le sue imprese e la sua condizione presente. La prima impresa citata è quella della cintura di Ippolita (Apollod. *Bibl.* 2.5.9): di una donna ha dovuto conquistare la cintura e ora una donna, Onfale, ha sbaragliato le sue armi (r. 38s.: la clava, l'arco, la pelle di leone). Secondo la tradizione mitica, Onfale rovesciò i ruoli relegando l'eroe a mansioni femminili e indossando le sue armi, soprattutto la pelle di leone: già Luciano (*Hist. Conscr.* 10) lo attesta come un tema fortunato dell'iconografia.

41-45. Nel secondo parallelo instaurato, Eracle associa l'attacco di Eros all'invidia per la battaglia contro l'Idra: alla spada e al fuoco con cui Eracle vinse le teste dell'Idra corrispondono ora le frecce e le fiaccole con cui Eros sbaraglia la sua mente e la fa innamorare: i pensieri assennati di Eracle (43: σώφρονας λογισμούς) sono tagliati via e bruciati da Eros come le teste dell'Idra.

45-48. Eracle conclude il suo monologo con un terzo parallelo, quello della purificazione della terra dai mostri da lui operata, per cui chiede ora ad Atena e a Zeus una analoga purificazione della sua mente da Eros. L'eroe prospetta infine in suo rinsavimento con una triplice serie di futuri (legati in polisindeto): «κρατήσω [...] καὶ νικήσω [...] καὶ ἀκούσω» (47s.).

⁶⁶⁸ Il riferimento al passo platonico è a *Leg.* 666a.

Quali parole pronuncierebbe un navigante che vedesse Icaro volare verso il cielo e Dedalo sfiorare il mare con la punta delle ali?

L'etopea 20, anch'essa tradita dal solo **W**, ha come protagonista un navigante che assiste al volo e alla caduta di Icaro; si tratta, insieme a *Eth.* 26, dell'unica etopea del *corpus* che ha come protagonista un uomo comune.

1-9. Il monologo del marinaio si apre con due interrogative dirette che si domandano che cosa sia e da dove provenga la creatura avvistata. Una riflessione sulla specie a cui appartiene questa creatura – che sembra al contempo, uomo, pesce e uccello, prosegue fino al r. 9., dove è chiusa da altre due interrogative dirette che riprendono esattamente le tematiche di quelle incipitarie. Questa seconda coppia di interrogative («Τίς οὗτος ἔρανος φύσεων; Πόθεν οὕτω κρᾶμα πολύμορφον;») ha un parallelo nettissimo in Nic. Chon. *Or.* 15.148: «ὃ πολυμόρφων δυσχερῶν κρᾶμα καὶ ἔρανος».

10-13. La prima sezione dell'etopea termina con una riflessione sull'intensità di percezione data dal senso dell'udito e da quello della vista: se il sentire un fatto provoca stupore, la sua vista sgomenta; se qualcosa è poco chiaro alla vista, sarà ancora meno chiaramente comprensibile al solo udito.

14-22. Il marinaio elenca una carrellata di personaggi del mito che si sono trovati a volare nel cielo sopra le acque, ipotizzando un'identificazione – presto smentita – della creatura con uno di loro. Vengono citati Eros, Hermes, Zeus, Perseo, Bellerofonte, Medea: ognuno di questi personaggi viene via via escluso per mancanza di un attributo caratteristico. Eros e Hermes sono citati in quanto alato, di Zeus immagina che sia compiendo il ratto di Europa (più volte menzionato nel *corpus*) e di Perseo che sia in procinto di uccidere Medusa (con la falce adamantina di Ermes, cfr. Apollod. *Bibl.* 2.4.2). Bellerofonte è naturalmente collegato al volo di Pegaso (cfr. Hes. *Th.* 323; Apollod. *Bibl.* 2.3.2), Medea al cocchio trainato da draghi (cfr. Eur. *Med.* 1317-1322).

23-26. Fino a questo momento, il marinaio ha avvistato solo Dedalo, che vola basso rasente all'acqua; vede ora anche Icaro, molto più in alto nel volo (23: «πολλῶ τὴν πτῆσιν μετέωρος»). Si dice che Icaro vola più in alto delle seppie: il riferimento è a Aelian. *NA* 9.52⁶⁶⁹, dove si parla del volo delle seppie che balzano fuori dall'acqua e si fa riferimento anche allo sparviero marino.

26-28. Con due interrogative dirette il marinaio ipotizza si tratti di una gara di velocità e la mette a paragone con quella, scherzosa, tra Eros e Hermes, che afferma di aver visto rappresentata in alcuni dipinti. Subito dopo, il discorso si sposta sulla vicenda di Fineo e delle Arpie, narrata in Ap. Rhod. 2.178 e in Apollod. *Bibl.* 1.8.21: l'indovino Fineo fu liberato dalle Arpie dagli Argonauti in cambio di indicazioni sulla rotta; le

⁶⁶⁹ Aelia. *NA* 9.52: «πέτονται δὲ ὅταν δείσῃσι καὶ ἐξάλλονται τῆς θαλάττης αἱ τε τευθίδες καὶ οἱ ἰέρακες οἱ θαλάττιοι καὶ ἡ χελιδὼν ἡ πελαγία. καὶ αἱ μὲν τευθίδες ἐπὶ μήκιστον ἄττουσι τοῖς πτερυγίοις, καὶ ἐλαφρίζουσι γε ἑαυτὰς ὑψοῦ, καὶ κατὰ ἀγέλας ὀρνίθων δίκην φέρονται κοινῇ»

Arpie vennero cacciate dai figli di Borea, Calaide e Zete, predestinati a portare a termine questo compito.

31-36. L'ultima ipotesi del marinaio è che si tratti di nuove creature create da Prometeo: la sezione si chiude con un'apostrofe a Zeus e agli dèi perché stiano in guardia contro un possibile assalto da parte degli uomini. Viene addotto a questo punto l'*exemplum* di Oto ed Efialte, gli Aloadi, che cercarono di assaltare l'Olimpo (cfr. Hom. *Od.* 11.305-20): la loro storia è argomento di *Narr.* 7.

37-41. Il marinaio paragona alla *hybris* degli Aloadi i prodigi innaturali avvenuti a Creta negli ultimi tempi: l'allusione è alla realizzazione, da parte di Dedalo, di una giovenca di bronzo che permetta a Pasifae di unirsi al toro.

40. L'espressione *παστάς ὁ χαλκός* richiama, quasi ironicamente, il talamo di bronzo in cui Danae era stata rinchiusa dal padre: se allora l'espedito era volto a mantenere la verginità, qui lo scopo è, al contrario, garantire un amplesso totalmente *ἄτοπος*.

41-51. Il marinaio arriva finalmente a riconoscere nelle due figure Dedalo e Icaro in fuga da Minosse. La fuga è presentata come impossibile, poiché Minosse conosce l'accaduto e il responsabile (la sua conoscenza in tal senso è espressa in una sequenza triplice per cui Minosse «εἶδεν [...] μέμνηται [...] οὐκ ἠγνόησεν» (50s.)

51-59. La sorte di Icaro viene presentata come una vendetta del Sole stesso rivolta contro Dedalo e realizzata attraverso il figlio: il Sole, padre di Pasifae, offeso per l'aiuto di Dedalo alla figlia nel partecipare ad un'unione mostruosa e disonorevole, decise di punire Dedalo colpendolo nel figlio e costringendolo ad assistere alla sua morte. Lo stesso ragionamento ricorre anche in *Narr.* 11, dedicata a Dedalo, e in *Narr.* 13, dedicata a Icaro. Con le *narrationes* in questione l'etopea condivide diversi concetti e immagini e, in molti casi, anche termini e locuzioni:

1) La vacca di bronzo come talamo nuziale		<i>Narr.</i> 13.1: <i>παστάδα παραλογωτέραν</i>	<i>Eth.</i> 20.40: <i>παστάς ὁ χαλκός</i>
2) Dedalo pronubo del toro		<i>Narr.</i> 13.2s.: <i>ταύρου νυφοστόλον ἐλεῖν</i>	<i>Eth.</i> 20.57: <i>γνωριῖ σε τὸν τοῦ ταύρου νυφοστόλον</i>
3) Fuga temporanea da Minosse	<i>Narr.</i> 11.10: <i>τὸν Μίνω ξυναποδράς</i>	<i>Narr.</i> 13.10: <i>τὸν Μίνω ξυναπεδίδρασκον</i>	<i>Eth.</i> 20.48: <i>Μίνω μὲν καὶ τὴν ἐκεῖθεν ποινήν ἐκπέφευγας</i>
4) Vendetta del Sole per la figlia Pasifae attraverso il figlio di Dedalo,	<i>Narr.</i> 11.14s.: <i>Δαίδαλον εἰς παῖδα ἐζημίωσεν Ἥλιος, οἷς ταύρω τὴν Ἥλιου παῖδα</i>	<i>Narr.</i> 13.18-20: <i>ἐκ τῆς Ἥλιου παιδὸς Πασιφάης Μινώταυρον ἐκαινοτόμησε</i>	<i>Eth.</i> 20.51s.: <i>εἰς παῖδα ἐλύπει τὸν Ἥλιον Δαίδαλος, καὶ Δαίδαλον εἰς παῖδα τιμωρήσεται</i>

Icaro	Πασιφάην ἐζεύξατο	Δαίδαλος καὶ Ἥλιος ἐξ Ἰκάρου τοῦ Δαιδάλου παιδὸς Ἰκάριον πέλαγος ἀνθρώποις ἐγνώρισεν.	Ἥλιος
Icaro affida la cera al Sole	<i>Narr.</i> 11.16: πιστεύειν Ἡλίῳ κηρόν	<i>Narr.</i> 13.13: πιστεύει δὲ ταῖς ἀκτῖσι τὸν κηρόν	<i>Eth.</i> 20.54: ἀκτῖσι πιστεύει κηρόν

Nella chiusa dell'etopea, il marinaio prospetta a Dedalo una pena nell'aldilà, compensazione di quella cui è sfuggito in vita: nell'Ade troverà infatti Minosse come giudice infernale (56).

Quali parole pronunciò il timoniere di Serse, incoronato e allo stesso tempo ucciso?

Anche questo esercizio, come quello precedente, ha come protagonista un uomo comune: si tratta però del personaggio di un aneddoto erodoteo da cui l'etopea prende spunto. Alla base dell'esercizio c'è una versione del ritorno di Serse in Persia – via mare e non via terra – narrata da Erodoto nelle *Storie* (8.118-119)⁶⁷⁰. Durante la traversata, la nave su cui Serse viaggiava con il suo seguito fu sconvolta da una tempesta terribile e il timoniere, consultato dal re, affermò che l'unico modo per arrivare sani e salvi in Asia era alleggerire il carico della nave. Serse prima persuase i Persiani a gettarsi in mare per salvarlo, poi, una volta giunto incolume alla terraferma, riservò al timoniere un trattamento contraddittorio: lo fece incoronare per avergli salvato la vita e, subito dopo, lo condannò a morte per aver causato la morte di tanti Persiani.

1. L'etopea si apre con due esclamazioni del timoniere che, in una di esse, si descrive come il giocattolo di una sorte inaudita e avversa: «τύχης ἀλλοκότου παίγιον». La locuzione τύχης παίγιον, giocattolo della sorte, risale alle sentenze del filosofo cinico Secondo il Silenzioso, dove è data come definizione dell'essere umano: cfr. *Vitae et sententiae Secundi, Sent.* 8 (in risposta alla domanda «Τί ἄνθρωπος;»)⁶⁷¹. Questa locuzione dovette godere di una certa popolarità nel XII secolo, dato che a quell'epoca risale la maggior parte delle attestazioni rintracciabili.

2-6. La sorte paradossale del timoniere è espressa con l'enumerazione di sette azioni contraddittorie.

3. Il dativo strumentale τιάρα tradito da **P** è preferibile all'accusativo τιάραν di **W**, scelto dagli editori moderni, e al τι ἄρα congetturato da Walz.

5. Il verbo γελᾷ di **P**, da γελάω (ridere, ghignare) è nettamente preferibile al più banale γεννᾷ, da γεννάω (generare), tradito da **W** e stampato da entrambi le edizioni moderne, soprattutto alla luce del μειδιᾷ di poco precedente, con cui va a creare la

⁶⁷⁰ Hdt. 8.118: «Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄδε λόγος λεγόμενος, ὡς ἐπειδὴ Ξέρξης ἀπελαύνων ἐξ Ἀθηνέων ἀπύκετο ἐπ' Ἡϊόνα τὴν ἐπὶ Στρυμόνι, ἐνθεῦτεν οὐκέτι ὁδοιπορήσει διεχρᾶτο, ἀλλὰ τὴν μὲν στρατιὴν Ὑδάρνει ἐπιτρέπει ἀπάγειν ἐς τὸν Ἑλλησποντον, αὐτὸς δ' ἐπὶ νεὸς Φοινίσσης ἐπιβάς ἐκομίζετο ἐς τὴν Ἀσίην. ² Πλώοντα δὲ μιν ἄνεμον Στρυμονίην ὑπολαβεῖν μέγαν καὶ κυματίν. καὶ δὴ μᾶλλον γὰρ τι χεμαίνεσθαι, γεμούσης τῆς νεὸς ὥστε ἐπὶ τοῦ καταστρώματος ἐπεόντων συχῶν Περσέων τῶν σὺν Ξέρξει κομιζομένων, ἐνθαῦτα ἐς δεῖμα πεσόντα τὸν βασιλέα εἰρέσθαι βώσαντα τὸν κυβερνήτην εἴ τις ἔστι σφι σωτηρίη. ³ Καὶ τὸν εἶπαι: “Δέσποτα, οὐκ ἔστι οὐδεμία, εἰ μὴ τούτων ἀπαλλαγὴ τις γένηται τῶν πολλῶν ἐπιβατέων”. Καὶ Ξέρξην λέγεται ἀκούσαντα ταῦτα εἰπεῖν: “Ἄνδρες Πέρσαι, νῦν τις διαδεξάτω ὑμῶν βασιλέος κηδόμενος· ἐν ὑμῖν γὰρ οἶκε εἶναι ἐμοὶ ἢ σωτηρίη.” ⁴ Τὸν μὲν ταῦτα λέγειν, τοὺς δὲ προσκυνέοντας ἐκπηδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν, καὶ τὴν νέα ἐπικουφισθεῖσαν οὕτω δὴ ἀποσωθῆναι ἐς τὴν Ἀσίην. ὡς δὲ ἐκβῆναι τάχιστα ἐς γῆν τὸν Ξέρξην, ποιῆσαι τοιόνδε: ὅτι μὲν ἔσωσε βασιλέος τὴν ψυχὴν, δωρήσασθαι χρυσέῳ στεφάνῳ τὸν κυβερνήτην, ὅτι δὲ Περσέων πολλοὺς ἀπώλεσε, ἀποταμῆν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ».

⁶⁷¹ La vita e le *Sententiae* di Secondo il Silenzioso, edite da Perry 1964, godettero di grande popolarità nel medioevo, sia in Occidente che in Oriente. A proposito delle numerose versioni dell'opera in varie lingue orientali, spia inequivocabile del grande successo dell'opera, cfr. Perry 1964 p. 52-64.

contrapposizione tra il sorriso benevolo della corona (μειδιᾶ) e il ghigno mortifero della spada (γελᾶ).

6-10. Segue, subito dopo, una serie di cinque interrogative dirette con cui il timoniere si chiede concitatamente da chi provenga questa sorte. La prima interrogativa si chiede quale Telchino lo stia deridendo: il riferimento è alla natura maligna dei Telchini, negativamente concepiti della tradizione classica come invisibili agli dèi⁶⁷².

8. L'immagine della coppa in cui si mescolano miele e assenzio ricorda quella analoga di *Eth.* 12.83s.: «καὶ ἀψινθίῳ μοι τὸ μέλι συμπέφυρται».

8-10. L'immagine della corona spinosa non può non richiamare quella della passione.

11-14. Il timoniere usa per la situazione l'enumerazione di quattro immagini connesse a creature e divinità nefaste della tradizione antica: Ate, la rovina⁶⁷³, le Chere, associate alla morte violenta⁶⁷⁴, i Telchini, Plutone (11s.). Si descrive infine come vittima sacrificale (12-14).

15-22. Dal r. 15 il timoniere passa a rivolgersi direttamente a Serse, descritto come un giudice scellerato (15: ἀθλοθέτην ἀπόπληκτον) che colpisce quel che prima ha apprezzato, più spietato del mare (21s.).

23-30. Il timoniere si rivolge poi al mare e alle divinità marine e immagina che quanto gli sta accadendo sia una loro vendetta contro di lui per aver salvato Serse, del quale ricorda le malefatte contro di loro. Il primo episodio menzionato è quello della flagellazione dell'Ellesponto narrata in *Hdt.* 7.35, in cui Serse fece frustare il mare per punirlo della violenta tempesta che aveva fatto crollare il ponte sullo stretto da lui fortemente voluto poco prima che la sua realizzazione terminasse⁶⁷⁵.

25. Si è qui scelto il possessivo riferito alle divinità marine ὑμέτερον, tradito da **P**, al posto dell' ἡμέτερον tradito da **W** e scelto dagli editori, riferito al timoniere stesso. La 2ª pers. plur. va a continuare l'apostrofe alle divinità marine ed evidenzia che la loro vendetta deriva dall'aver salvato Serse, loro nemico.

27. ἄλμυρὸν ποταμόν: il timoniere riprende le parole pronunciate in quell'occasione da Serse, che insultò il mare definendolo «un fiume melmoso e salmastro» (*Hdt.* 7.35.2: «θολερῶ καὶ ἄλμυρῶ ποταμῶ»).

La menzione di Poseidone e delle Nereidi (28-30) è una reduplicazione delle offese fatte al mare, che il timoniere interpreta come causa scatenante del naufragio.

⁶⁷² L'immagine più celebre dei Telchini è senz'altro quella callimachea nel prologo degli *Aitia*: cfr. Callim. *Aet.* 1.1-40 Pf., ma anche Tzetz. *Hist.* 7.119.

⁶⁷³ Ate è la rivina personificata, figlia di Zeus che il padre scagliò sulla terra adirato per l'imposizione delle fatiche ad Eracle da parte di Euristeo, cfr. *Hom. Il.* 19.125-130.

⁶⁷⁴ Cfr. *Hes. Th.* 217. Le Chere si sovrappongono talvolta alle Moire, la loro identificazione non è precisa. Sono connesse anche alle anime dei guerrieri defunti, che richiedono offerte per essere placate.

⁶⁷⁵ *Hdt.* 7.35: «ὡς δ' ἐπύθετο Ξέρξης, δεινὰ ποιεύμενος τὸν Ἑλλήσποντον ἐκέλευσε τρηκοσίας ἐπικέσθαι μάστιγι πληγὰς καὶ κατεῖναι ἐς τὸ πέλαγος πεδέων ζευγος. ἤδη δὲ ἤκουσα ὡς καὶ στιγέας ἅμα τούτοισι ἀπέπεμψε στίζοντας τὸν Ἑλλήσποντον. ² Ἐνετέλλετο δὲ ὦν ῥαπίζοντας λέγειν βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα· Ὡ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἠδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν. καὶ βασιλεὺς μὲν Ξέρξης διαβήσεται σε, ἦν τε σύ γε βούλη ἦν τε μή· σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει ὡς ἐόντι καὶ θολερῶ καὶ ἄλμυρῶ ποταμῶ».

30-34. L'immagine di un Serse tracotante fino alla follia che osa, mortale, sfidare gli dèi sembra riprendere quella offertane da Eschilo nei *Persiani*; cfr. *Pers.* 744-752, dove è menzionato in particolare l'affronto a Poseidone tramite il tentativo di aggiungere l'Ellesponto.

30s. La locuzione «τῆς φίλης θεοῖς Ἑλλάδος» è ottima congettura di Reinsch a fronte del «τοῖς φίλοις θεοῖς Ἑλλάδος» tradito dai manoscritti e conservato da Pignani.

31. Non c'è ragione per non accogliere la locuzione «ὁ μυρίστολος στόλος» tradita da entrambi i manoscritti, come asserito da Reinsch sulla base del confronto con Cost. Manas. *Chron.* 1229: «καὶ στόλος μυρίστολος αὐτοῖς συνεκροτεῖτο». Gli editori l'hanno invece interpretata come una ripetizione e ridotta a «ὁ μυρίος στόλος» (Pignani B.G.) e «ὁ μυρίστολος» (Walz).

34-44. Dopo l'apostrofe alle divinità, tra cui spiccano Δίκη e Νέμεσις, giustizia e vendetta, il timoniere descrive lo scatenarsi della tempesta, che immagina essere un assalto degli dèi contro l'empio Serse. Il passo è ricco di similitudini (34, 39) e di enumerazioni (43s.). La similitudine che paragona le onde del mare in tempesta a montagne è omerica: cfr. Hom. *Od.* 3.290: «κύματά τε τροφόεντα πελώρια, ἴσα ὄρεσσιν».

41. L'attributo *μεγάλανχος* è usato per definire i Persiani in Aeschyl. *Pers.* 533, dove è usato anche l'attributo *πολύανδρος*, che ricalca il *μυριάνθρωπος* usato nell'esercizio al v. 34⁶⁷⁶.

43. Se il parallelo con Aeschyl. *Prom.* 1084 non è così evidente perché basato solo sull'uso del termine *στρόμβος*, che conobbe un uso costante nel tempo, il termine *ρόχος* è raro: Basilace e gli autori bizantini del XII secolo che ne fanno uso (Tzetze, Manasse) lo derivano da Licofrone, dove compare due volte (*Alex.* 696, 742). È preferibile il sostantivo *ἀποβολή* (W, scelto dagli editori moderni) rispetto all' *ἐπιβουλή* di P e Walz, che avrebbe però un suo senso pregnante se interpretato non in senso ostile ma come una decisione presa collegialmente dai satrapi, quella di sacrificarsi per salvare Serse.

44-48. Al r. 44 il timoniere inizia a narrare l'episodio e ne ripercorre le varie tappe: il ritmo si fa concitato e la narrazione avviene al presente storico. Serse apprende dal timoniere di dover alleggerire il carico della nave, i satrapi si gettano a mare e il timoniere riesce a condurre la nave sana e salva fino a riva. Il timoniere omette il discorso che Serse rivolge al suo seguito nel brano erodoteo per comunicare ai satrapi la situazione. La pericope «οἱ μὲν εἰς θάλατταν ἀπεσφενδονῶντο πάντες αὐτόβουλοι» (46s.) corrisponde a Hdt. 8.118.4: «τοὺς δὲ προσκυνέοντας ἐκπηδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν». Il timoniere associa infine il ritorno 'alleggerito' a riva come un auto-traghetamento sull'altra sponda dell'Acheronte, verso il regno dei morti (47s.).

48-54. Il passo racconta la reazione di Serse, che spiega le ragioni del suo paradossale provvedimento attraverso un discorso diretto che non compare nel passo erodoteo.

⁶⁷⁶ Cfr. Aesch. *Pers.* 532-534: «νῦν <δὴ> Περσῶν | τῶν μεγαλούχων καὶ πολυάνδρων | στρατιὰν ὀλέσας»

55-60. Il timoniere rivolge a Serse un'accorata apostrofe in cui esprime tutto lo sdegno per l'incoerenza e l'ingratitude della sua decisione; arriva a immaginare che Serse gli faccia erigere una tomba a lui intitolata come salvatore del re (59s.).

60. Il dativo σήματι ('monumento funebre'), è proprio di **W** ed è giustamente scelto da Beneker e Gibson, mentre **P** ha σώματι ('corpo'), che ha l'aria di una banalizzazione ma è accettato da Walz e Pignani⁶⁷⁷.

Il timoniere sfida Serse a scrivere sul monumento che egli era stato ucciso dallo stesso che aveva salvato (60-62). Dopo aver ripreso la domanda rivoltagli dallo stesso Serse (62s.), replica poi ad un'immaginaria obiezione del re resa attraverso l'enumerazione di cinque fattori ostili (63-65).

61. Al posto del genitivo plurale δι'ἐκείνων (tradito da **P** e conservato da Walz e Pignani, che però non lo traduce), che si riferisce agli dèi menzionati poco prima in inciso, è preferibile l'accusativo singolare δι'ἐκείνον (tradito da **W** e giustamente preferito da B.G.), riferito al timoniere stesso, cui spetta il merito di aver salvato la vita del re.

65-67. Il timoniere instaura ora una metafora tra sé e un giardiniere che, per salvare un albero, ne pota i rami guasti. Entrambi gli editori moderni stampano la lezione di **W**, che ha però l'aria di derivare da un rimaneggiamento sintattico volto a semplificarne il dettato. Mentre **P** (seguito da Walz) ha infatti «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραιομένοις συνθνήσκειν οὐκ ἔᾶ τὰ λειπόμενα» ('[...] che a volte non lascia che i rami sani muoiano insieme a quelli guasti'), **W** ha «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίους μαραιομένους ἀπέτεμε συνθνήσκειν οὐκ ἔῶν τὰ λειπόμενα», ('[...] che a volte taglia alcuni rami guasti non lasciando che quelli sani muoiano insieme ad essi'), una redazione del passo che sembra, oltre che più estesa, sintatticamente facilitata grazie all'aggiunta di un complemento oggetto espresso (ἐνίους) e di un verbo reggente che esplicita concretamente l'azione espressa (ἀπέτεμε).

67-69. Il timoniere si rivolge al generale persiano Mardonio e gli consiglia, ironicamente, di sconfiggere i Greci senza perdite, per non incorrere nelle ire del re.

69-73. Dopo la metafora del giardiniere, il timoniere ne innesca un'altra, in cui si paragona questa volta ad un medico che amputa un arto e cauterizza un moncherino per evitare che la cancrena si diffonda al resto del corpo. L'abbinamento della metafora del giardiniere con la metafora medica risale a Libanio: in *Decl.* 40.2.72 le due metafore occorrono in termini molto simili a quelli impiegati da Basilace: «ἐχρῆν δ', οἶμαι, καὶ τοὺς ἐξ Ἀσκληπιοῦ τῶν σωμάτων ἀποκόπτειν ὅποσα καὶ σέσηπε καὶ τὸν φυτηκόμον ὅπόσους ἂν φωράσειε τῶν κλάδων ἀποθνήσκοντας». La stessa immagine del giardiniere che recide i rami nella potatura è usata poco prima nella stessa declamazione⁶⁷⁸ e sarà ripresa anche da Teodoro II Ducas Lascaris, in *Ep.* 142.2-5⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ Cfr. Pignani 1983, p. 353 «Quale epigrafe potrai dare al mio corpo?»

⁶⁷⁸ Lib. *Decl.* 40.2.72: «ὄρᾳς τοὺς φυτηκομοῦντας τούτους ἐπὶ τῶν ἀγρῶν; οὐδ' οὐτοί ποτε τοῦ τῶν φυτῶν στοίχου μὴ ὅτι δένδρον ὅλον, ἀλλ' οὐδὲ κλάδον ἐκκόπτουσιν ἀλόγως, εἰ μὴ πρότερον αὐτοῦ καταγνοῖεν τὸ ἄκαρπον»

⁶⁷⁹ Theod. *Ep.* 142.2-5: «καὶ φυτοῦ δὲ ρίζα καὶ κλάδοι καὶ στέλεχοι σοφωτάτῳ φυτηκομούμενοι γεωργῶ ἐν καιρῷ τοὺς καρποὺς ἀντιμίσθωμα τούτῳ φέρουσι».

Dopo aver esortato i marinai a non temere il mare ma la terraferma, il timoniere presenta loro la ricompensa per le sue imprese: la locuzione ironica «νῦν μὲν ἔχω τῆς ἀριστείας τὴν ἀμοιβήν» ricorda l'interrogativa posta da Davide in *Eth.* 4.8, dall'identico sapore ironico: «Τίνες αἱ τῶν τροπαίων μοι ἀμοιβαί;».

78-79. Il riferimento a danze funebri e alla messa in scena degli ultimi istanti sposta il linguaggio sul piano teatrale, come spesso avviene negli esercizi di Basilace, in questo caso in maniera breve e acontestuale. Il verbo σκηνοβατέω compare nella stessa forma in *Eth.* 4.40: «σκηνοβατήσω τὰ μανικά», a proposito della follia che Davide decide di simulare per scampare ai Filistei. Entrambe le locuzioni comprendono la stessa forma del verbo (il futuro σκηνοβατήσω) seguita dall'aggettivo sostantivato al neutro plurale.

79-85. Dopo due interrogative che sottolineano lo stravolgimento della sua sorte, il timoniere immagina di diventare oggetto di un racconto incredibile e di raccontare nell'Ade la sua storia di cui, in chiusura, enumera i tratti salienti. Il riferimento al «διήγημα τοῖς πολλοῖς ἀπιστούμενον» (80) è in dialogo con il brano erodoteo: richiama infatti la valutazione che Erodoto dà dell'episodio, che definisce «λόγος [...] οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός» (Hdt. 8.119) e di cui sottolinea gli indizi di inverosimiglianza⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ Erodoto obietta che Serse, avendo ricevuto dal timoniere istruzioni generiche di gettare il carico, non avrebbe pensato ai satrapi, i primi tra i Persiani, ma ai rematori fenici. Cfr. Hdt. 8.119: «οὗτος δὴ ἄλλος λέγεται λόγος περὶ τοῦ Ξέρξεω νόστου, οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός, οὔτε ἄλλως οὔτε τὸ Περσέων τοῦτο πάθος. Εἰ γὰρ δὴ ταῦτα οὕτως εἰρήθη ἐκ τοῦ κυβερνήτεω πρὸς Ξέρξην, ἐν μυρήσι γνώμησι μίαν οὐκ ἔχω ἀντίρροον μὴ οὐκ ἂν ποιῆσαι βασιλέα τοιόνδε, τοὺς μὲν ἐπὶ τοῦ καταστρώματος καταβιβάσαι ἐς κοίλην νέα, ἐόντας Πέρσας καὶ Περσέων τοὺς πρώτους, τῶν δ' ἐρετέων ἐόντων Φοινίκων κῶς οὐκ ἂν ἴσον πλῆθος τοῖσι Πέρσησι ἐξέβαλε ἐς τὴν θάλασσαν; ἀλλ' ὁ μὲν, ὡς καὶ πρότερόν μοι εἴρηται, ὁδῶ χρωόμενος ἅμα τῷ ἄλλῳ στρατῷ ἀπενόστησε ἐς τὴν Ἀσίην»

Quali parole avrebbe pronunciato Eros vedendo un taglialegna in procinto di tagliare Mirra ancora incinta di Adone?

L'etopea, tradita da **P** e **W**, è costituita da un monologo di Eros la cui occasione è il taglio di Mirra, già trasformata in albero e gravida di Adone, da parte di un taglialegna. La storia di Mirra, narrata nel corpus anche in *Narr.* 16, è raccontata, tra gli altri, da Apollodoro (*Bibl.* 3.14.4), Antonino Liberale (*Met.* 34) e Igino (*Fab.* 57). Alla gravidanza di Mirra sotto forma di albero allude in epoca ellenistica Licofrone (*Alex.* 828-830)⁶⁸¹. La vicenda è poi molto diffusa negli scolii: si trova negli anonimi *Scholia in Aphthonii Progymnasmata* [*RhGr* 2, p. 584.34 Walz)], e in Tzetze negli *Scholia in Oppiani Halieutica* (403 Bussemaker) e negli *Scholia ad exegesis in Iliadem* (27.1 Papatomopoulos).

1-5. L'etopea inizia con una concitata apostrofe di Eros al taglialegna, in cui lo invita a deporre l'ascia (con anafora dell'imperativo ἐπίσχες). Eros afferma poi che Mirra non è un albero del bosco di Pan né un frassino: il frassino (μέλια) è definito 'caro ad Ares' perché in Omero indica per antonomasia la lancia, cfr. *Il.* 19.390, dove la lancia di Achille viene definita 'frassino del Pelio' (Πηλιάδα μελίην), *Il.* 22.225: «στῆ δ' ἄρ' ἐπὶ μελῆς χαλκογλῶχινος ἐρεισθείς» *et al.* La metamorfosi di Mirra è presentata come una performance teatrale e il testo si fa ricco di termini inerenti al teatro: le sembianze di albero sono una *maschera indossata* (5: προσωπεῖον ὑποδῦσα) dalla ragazza, si tratta di una *rappresentazione* diretta da Eros e *messa in scena* da Afrodite (4: «Ἔρωτος δρᾶμα καὶ Ἀφροδίτης σκηνή»). L'uso di un lessico pertinente al mondo teatrale è in parte giustificato dal tema di metamorfosi, ma risponde, più in generale, ad un gusto tipico di Basilace.

Dopo aver fatto riferimento a Teia, padre di Mirra, e alla sua ira, Eros rivolge al taglialegna due interrogative dirette e gli ordina, in seguito, di risparmiare Narciso, Giacinto e Danae, trasformati in fiori e piante a causa di Eros stesso: particolarmente calcato è il personaggio di Dafne, la cui menzione è accompagnata da quattro apposizioni.

9-14. Si fa menzione di tre alberi significativi di cui il taglialegna deve avere rispetto in quanto connessi con eros: il melo, il cui frutto è simbolo di Afrodite (9-11), la palma assira e Mirra stessa.

10. La locuzione μηλέαν ἀγλαόκαρπον riprende l'epiteto omerico nel verso «ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι» in *Od.* 7.11, 11.589.

11. Il riferimento alla palma come albero non insensibile ad Afrodite è tratto dagli *Annales* di Michele Glycas, dove si attribuisce a quest'albero un sentimento d'amore perché la femmina protende i suoi rami verso il maschio; cfr. Mich. Glyc. *Annales*,

⁶⁸¹ Lycophr. *Alex.* 828-820: «ὄψεται δὲ τλήμονος | Μύρρας ἐρυμὸν ἄστῳ, τῆς μογοστόκου | ὠδῖνας ἐξέλυσε δενδρώδης κλάδος».

70.21: «τὸ δὲ καὶ περὶ τὸν φοῖνικα τὸ φυτὸν ἐρωτικὸν γενόμενον πάθος, καὶ ὅπως ἡ θήλεια, κἄν καὶ δίσταται, τοὺς κλάδους αὐτῆς ὑποκλίνει τῷ ἄρρηνι».

14. A proposito di Mirra ritorna l'immagine del prato di bellezza (κάλλους λειμῶν) usata a proposito di Danae in *Narr.* 5.3s. ed *Eth.* 18.4s.

14-16. Eros presenta se stesso, e si definisce in prima battuta come un poeta che plasma la vicenda rappresentata: si dice, come al r. 4, autore del δρᾶμα. La locuzione «νέος ἅμα καὶ παλαιός», qui a proposito di Eros, divinità antica ma rappresentata come eterno fanciullo, si trova anche nell'epistola epicurea a Meneceo sulla felicità (*Epic. Ep. ad Menoec.* 122.8), ripresa sia da Diogene Laerzio (*Vitae philosophorum*, 10.122.7s.) che da Clemente Alessandrino (*Strom.* 4.8.69.4).

16. Il riferimento al sorriso di Eros mentre tende l'arco si trova già nel discorso di Zeus in *Eth.* 18.10s.: «ὑποκύπτω μειδιῶντι τοξότη· ἂν ὡς τοξότης ἀλγύνει με, ὡς μειδιῶν περισαίνει με».

17-20. Eros si dice pronto a vincere su Afrodite e su Ares e menziona due suoi attributi caratteristici: il vino e il fuoco.

21-29. L'inizio della seconda sezione dell'etopea (21: «καλὴ μὲν οὖν ἡ Μύρρα, καλὸς δὲ ὁ πατήρ») è simile a un passo dell'etopea di Giovanni Cinnamo (62s.): «καλὴ μὲν οὖν ἡ κόρη [...] καλὸς καὶ ὁ Ἀπόλλων».

Eros esalta il proprio potere e la propria universalità: ribadisce di essere più antico delle tre generazioni divine (Zeus, Crono, Urano) e di dominare su ogni stirpe e creatura e su ognuna delle tre parti dell'universo assegnate a Zeus, Poseidone e Ade. L'epiteto πανδαμάτωρ (riferito a *chronos* in Simon. fr. 531.5 Page) è riferito ad Eros anche da Nonno nelle *Dionisiache* (2.222: «πανδαμάτωρ ἀδάμαστος Ἔρωσ») e da Costantino Manasse in un frammento del romanzo *Aristarco e Callitea* (Cost. Manas. *Aristarchus et Callithea*, fr. 95: «ὁ πανδαμάτωρ Ἔρωσ») ⁶⁸².

29-37. Zeus ripercorre le tappe di quella che descrive come una guerra da lui vinta: l'innamoramento instillato in Mirra per il padre, l'ebbrezza che porta Teia, pur casto, a desiderare la figlia; Teia, attento a onorare Zeus e gli dèi, sembra pagare il fio di non aver venerato a sufficienza Eros e di non aver compreso e temuto la sua potenza. Ritornano ancora il vino e l'immagine del fuoco del desiderio che spesso accompagnano Eros.

30. L'attributo πατρῷος è usato molto spesso per Zeus; oltre a Soph. *Trach.* 288, cfr. Eur. *El.* 671 et al.

38-40. Nella terza e ultima sezione dell'esercizio, Eros si rivolge ad Ares, che immagina essere il mandante dell'intervento del taglialegna. L'apostrofe ad Ares è preceduta da due interrogative dirette poste da Eros al taglialegna. Il vocativo ἀγρότα (38) congetturato da Reinsch e stampato da Beneker e Gibson a partire dalle lezioni dei testimoni ἀγρότα (P) e ἀγρῶτα (W) è preferibile all' ἀγρότηρα congetturato da Pignani come attributo di τρόπαιον: il primo indica il taglialegna, cui le domande sono rivolte, il secondo menzionerebbe invece un trofeo campestre che rimarrebbe avulso dal

⁶⁸² Non sembra invece pertinente il parallelo citato da Pignani con Soph. *Phil.* 1467, che è solo una delle tante attestazioni generiche dell'epiteto.

contesto⁶⁸³. La breve apostrofe al taglialegna che precede quella più lunga, ad Ares si riallaccia a quella in apertura dell'esercizio quasi a formare con essa una cornice in cui lo sviluppo centrale dell'esercizio – il racconto della vicenda e l'autoesaltazione di Eros – è racchiuso.

40-43. L'anafora del verbo ἀδικεῖς (40) riecheggia quella dell'imperativo ἐπίσχες all'inizio dell'esercizio, nonché quella, di poco successiva, del futuro ἀνελεῖς (42). Eros si mostra consapevole del fatto che Ares ucciderà comunque Adone, ma intima al dio di rispettare i tempi: lo ucciderà quando Adone, ormai adolescente, sarà per lui un rivale in amore.

43. L'accusativo ἐρωμένον, riferito ad Adone, tradito da **W** e stampato da Beneker e Gibson (*monente* Reinsch) è preferibile al genitivo ἐρωμένης riferito ad Afrodite, che in **P** è facilmente un errore causato dalla presenza, immediatamente prima, del genitivo Ἀφροδίτης.

44-48. Viene menzionata la celebre storia del ferimento di Afrodite con le spine di una rosa che, un tempo bianca, secondo la leggenda divenne rossa proprio tingendosi del sangue della dea. La storia è narrata in un δῆγμα di Aftonio. In Aphth. *Prog.* 2.5 racconta che poiché Afrodite era innamorata di Adone, Ares, innamorato della dea e geloso del giovane, decise di ucciderlo. Afrodite si precipitò in soccorso di Adone ma, nella fretta si ferì con un cespuglio di rose⁶⁸⁴. In Aphth. *Prog.* 2.5 si hanno, peraltro, alcuni termini che si ritrovano anche nell'esercizio di Basilace: in entrambi Ares viene definito ζηλοτυπῶν e per l'uccisione viene usato il verbo ἀναιρέω, molto frequente in questi contesti (Aphth: ἀνελεῖν; Niceph: ἀνελεῖς). Il racconto si trova anche nella declamazione *Alla primavera* di Procopio di Gaza⁶⁸⁵, che lo introduce a proposito della fioritura della rosa. Procopio insiste più volte sull'età di Adone, definendolo μειράκιον: ne è forse eco il participio μειρακιούμενον usato da Niceforo al r. 43.

48. L'epiteto βροτολογός ('funesto ai mortali') è l'epiteto omerico di Ares; cfr. Hom. *Il.* 5.31; 5.455; 5.518 et al.

48-51. Eros dissuade Ares dal far assestare il colpo al taglialegna con un'argomentazione che travalica il piano temporale e narrativo: asserisce infatti che, se compirà quel gesto, la storia così come Eros l'ha appena raccontata non si compirà e le Muse non potranno ispirare i poeti che la racconteranno («ζημιώσεις [...] τὰς Μούσας

⁶⁸³ Pignani dà inoltre del passo un'interpunzione diversa (non interrogativa) e una differente interpretazione, in cui viene meno il riferimento al taglialegna e la pericope è interamente riferita ad Ares: cfr. Pignani 1983, p. 355: «Sia che tu, cercando di abbatterlo, non tema il rustico trofeo del grande dio, sia che non paventi l'arco del dio che ama le favole e dell'arciere tenti di distruggere una favola così bella, sei ingiusto, o Ares [...]»)

⁶⁸⁴ Aphth. *Prog.* 2.5: «Δῆγμα τὸ κατὰ ῥόδον, δραματικόν. Ὁ τὸ ῥόδον θαυμάζων τοῦ κάλλους τὴν τῆς Ἀφροδίτης λογιζέσθω πληγὴν. ἦρα μὲν γὰρ ἡ θεὸς τοῦ Ἀδώνιδος, ἀντήρα δὲ καὶ ὁ Ἄρης αὐτῆς, καὶ τοῦτο ἡ θεὸς ὑπῆρχεν Ἀδώνιδι, ὅπερ Ἀφροδίτη Ἄρης ἐτύγγανε. Θεὸς ἦρα θεοῦ καὶ θεὸς ἐδίωκεν ἄνθρωπον· πόθος ὁμοίος, κὰν τὸ γένος διήλλαττε. Ζηλοτυπῶν δὲ ὁ Ἄρης τὸν Ἄδωνιν ἀνελεῖν ἠβούλετο, λύσιν ἔρωτος τὸν Ἀδώνιδος ἠγησάμενος θάνατον· καὶ πλήττει μὲν Ἄρης τὸν Ἄδωνιν. Μαθοῦσα δὲ τὸ ποιηθὲν ἡ θεὸς ἀμύνειν ἠπέιγετο, καὶ κατὰ σπουδὴν ἐμβαλοῦσα τῷ ῥόδῳ ταῖς ἀκάνθαις προσέπταισε, καὶ τὸν μὲν ταρσὸν τοῦ ποδὸς περιπεῖρεται, τὸ δὲ καταρρεῦσαν αἷμα τοῦ τραύματος τὴν τοῦ ῥόδου χροιάν εἰς τὴν οἰκείαν ὕψιν μετέθηκε, καὶ τὸ ῥόδον τὴν ἀρχὴν λευκὸν γεγονὸς εἰς ὃ νῦν ὁρᾶται μετῆλθεν.»

⁶⁸⁵ Procop. *Gaz. Decl.* 1.51-68.

δὲ τὴν ᾠδὴν»). Ancora una volta, le conseguenze del gesto di Ares sono presentate sotto forma di un'enumerazione di sei sostantivi (retti dal verbo ζημιώσεις, r. 49).

52-54. Nella chiusa dell'etopea, Eros afferma di essere destinato a colpire la madre con le sue frecce. L'immagine ricorda la celebre scena ovidiana di *Met.* 10.525-529 con cui è introdotto il mito di Adone, in cui Eros bambino colpisce con una delle sue frecce la madre mentre è a lei in braccio⁶⁸⁶.

53. La lezione ἀνθρώπου trādita da **W** e stampata da Beneker e Gibson (ancora una volta *monente* Reinsch) è assolutamente preferibile all'οὐρανοῦ di **P** (che deriva probabilmente da un'errata interpretazione del *nomen sacrum* dell'antigrafo) che non dà senso nel passo, pur essendo stampato sia da Walz che da Pignani. Oltre al contesto (nessuna pianta scaturisce dal cielo nella vicenda), è schiacciante il parallelismo che viene a crearsi tra la metamorfosi di Mirra in albero (53: «φυτὸν ἐξ ἀνθρώπου») e il parto di Adone dall'albero (54: «ἀπὸ φυτοῦ μαιεύσομαι ἄνθρωπον»), che chiude e riassume la vicenda.

⁶⁸⁶ Ov. *Met.* 10.525: «Namque pharetratus dum dat puer oscula matri | inscius exstanti destrinxit harundine pectus | laesa manu natum dea reppulit: altius actum | vulnus erat specie primoque fefellerat ipsam»

Quali parole pronunciò Adrasto quando i Tebani, vittoriosi, non permisero agli Argivi di dare sepoltura ai loro caduti.

L'etopea è tradita da tre manoscritti: **P**, **W** ed **L**. Tra i tre, quello che sembra essere latore di un testo più genuino è **P**, dato che più volte l'accordo di **P** con **L** (appartenenti a due rami di tradizione diversi), mostra che in **W** è avvenuto un rimaneggiamento del testo. Nondimeno, è talvolta necessario ricorrere a *y* per sanare un nonsenso di **P**.

La *persona loquens* dell'etopea è Adrasto, re di Argo, rappresentato dopo la sconfitta contro i Tebani. Antefatto dell'etopea è la spedizione dei Sette condotta contro Tebe dopo l'esilio di Edipo: dopo il governo temporaneo di Creonte quale successore di Edipo, Eteocle e Polinice, stabilirono che avrebbero regnato sulla città di Tebe ad anni alterni, ma Eteocle, il primo a regnare, alla fine del periodo convenuto si rifiutò di onorare gli accordi. Polinice, escluso dal regno, andò ad Argo e chiese al re Adrasto di aiutarlo a riconquistare il trono usurpato dal fratello. Ne seguì la nota spedizione dei Sette contro Tebe, narrata nella *Tebaide* del ciclo epico⁶⁸⁷. La vicenda era narrata nel VI a.C. da Stesicoro (PMGF 222(b)), nel V sec. a.C. nell'omonima tragedia eschilea, da Ellanico (*FGrHist.* 4 F 98) e Ferecide (*FGrHist* 3 F 97), ed è ripresa da Apollodoro (*Bibl.* 3.6.2), Diodoro Siculo (4.65.1-9) e Igino (*Fab.* 69-70). Per la storia mitica di Tebe cfr. Pausania 5.9.1-15, in particolare 5.9.12. La spedizione fu rovinosa: Eteocle e Polinice morirono entrambi, uccidendosi reciprocamente, e dei sette eroi argivi si salvò il solo Adrasto (vedi *infra*); nella versione dei tragediografi attici, al termine del conflitto Creonte, salito nuovamente al trono di Tebe, ordinò che i corpi dei partecipanti alla spedizione, incluso quello di Polinice, rimanessero insepolti e fossero privati degli onori funebri⁶⁸⁸.

1-7. All'inizio dell'etopea Adrasto annuncia la sconfitta e menziona gli eroi caduti nell'impresa; secondo la tradizione più accreditata, i sette eroi che vi presero parte erano, oltre ad Adrasto e Polinice, Tideo, Capaneo, Anfiarao, Ippomedonte e Partenopeo: ognuno di questi attaccò una delle sette porte di Tebe; alla settima porta si scontrarono Polinice ed Eteocle⁶⁸⁹. Adrasto fu l'unico degli eroi che presero parte alla spedizione a salvarsi, grazie alla velocità del cavallo Arione, che lo trasportò prontamente lontano dal campo di battaglia (cfr. Hom. *Il.* 23.346-47; Theb. fr.7-8 Bernabé/11 West; Apollod. *Bibl.* 3.7.1)⁶⁹⁰.

1. Le nozze cui fa riferimento Adrasto nell'incipit sono quelle delle sue figlie, Argia e Deipile, con, rispettivamente, Polinice e Tideo. Le nozze, su cui l'esercizio si

⁶⁸⁷ Per testimonianze e frammenti, cfr. West 2003, pp. 42-54.

⁶⁸⁸ Da questa decisione di Creonte, la quale ha un ruolo centrale nell'esercizio, prende le mosse l'*Antigone* di Sofocle.

⁶⁸⁹⁶⁸⁹ In Apollod. *Bibl.* 3.6.6 si trova l'elenco dei Sette con la rispettiva porta.

⁶⁹⁰ Su Arione si veda Cingano 2005, per un elenco dei partecipanti alla spedizione dei Sette si veda Cingano 2002.

concentrerà più avanti, sono definite funeste perché da loro si origina il coinvolgimento di Adrasto e di Argo nelle vicende nefaste di Tebe.

2s. Il riferimento alla Fenicia a proposito dei Tebani è motivato dall'origine fenicia di Cadmo, fondatore della città di Tebe.

7-14. Adrasto presenta l'ordine dei Tebani – lasciare insepolti gli eroi Argivi caduti durante l'attacco – come una barbarie inumana, che si oppone sia alle leggi comuni dei Greci (9: «τῶν Ἑλλήνων νόμους») che a quelle della natura (8s.: «τὴν φύσιν»⁶⁹¹). Si presenta qui una distinzione, cara alla sofistica, tra la φύσις, la legge naturale, universale e necessaria, e il νόμος, la legge stabilita da una comunità umana, contrattuale e convenzionale. L'ordine di Eteocle, nella sua spietatezza, si oppone sia alla φύσις, che pone la morte come fine naturale del conflitto (si noti l'insistenza sul fatto che i Tebani, appunto, non riconoscono questo limite, ma combattono contro gli Argivi anche dopo la loro morte), che al νόμος greco, che imponeva di onorare i defunti con la sepoltura. Nella loro decisione di privare i cadaveri della sepoltura, i Tebani oltraggiano gli dèi ctoni.

11. L'avverbio ἔτι dei testimoni, stampato da Walz e da B.G. (in base a Reinsch), che esprime il fatto che i Tebani lottano contro i morti *pur essendo ancora vivi*, è nettamente preferibile al verbo ἔστι inspiegabilmente stampato da Walz e Pignani, che crea, oltretutto, notevoli difficoltà di traduzione⁶⁹².

15-19. Adrasto ribadisce la natura barbara dell'ordine e lo connette al mito secondo cui i Tebani nacquerò da un drago, come αἴτιον della loro crudeltà. Il mito in questione è quello secondo cui il popolo tebano originava dagli Sparti, i guerrieri nati dai denti del drago ucciso da Cadmo, sotterrati dall'eroe su suggerimento di Atena (cfr. Apollod. *Bibl.* 3.4.1). In quest'ottica, i Tebani lascerebbero i cadaveri degli Argivi alle bestie in quanto bestie essi stessi e, come tali, non soggetti al νόμος umano.

19-23. L'apostrofe a Era fa risalire la sconfitta ad un astio mai sopito di Zeus nei confronti degli Argivi per la vicenda di Semele. Secondo il mito, Era aveva convinto Semele, figlia di Cadmo e Armonia, a chiedere a Zeus, suo amante, di manifestarsi nella sua forma più potente, sotto forma di fulmine. Il piano di Era mirava naturalmente alla morte di Semele, che in effetti non resse la potenza divina sprigionata dal fulmine e ne morì. Zeus riuscì però a salvare il figlio della loro unione, Dioniso, incubandolo nella propria coscia fino al termine dei mesi di gestazione; per il mito cfr. Hes. *Theog.* 940-942; Eur. *Bacch.* 242-244; Apollod. *Bibl.* 3.4.3 et al.⁶⁹³. L'analogia tra gli eventi è stabilita sull'immagine del fulmine: Zeus decreta la vittoria dei Tebani sugli Argivi per vendicarsi del fulmine con cui a causa di Era, dea protettrice della città di Argo, aveva ucciso Semele. La vendetta di Zeus si compie inoltre con un fulmine: quello con cui il dio uccise Capaneo, gigante caro ad Era (cfr. 58s.).

⁶⁹¹ Il manoscritto **P** ha, al posto di φύσιν, proprio della famiglia γ, λύσιν che, interpretato come 'fine', 'morte', è mantenuto da Walz. Il sostantivo φύσιν è comunque nettamente preferibile per il binomio φύσις-νόμος su cui il passo si regge.

⁶⁹² Cfr. Pignani 1983, p. 356: «Nei corpi mortali e negli inferi alberga l'immortalità; disperdono la loro passione e la guerra ha fine»; la cui traduzione non dà senso ed è anzi contraddittoria.

⁶⁹³ Per una disamina delle fonti del mito cfr. Frazer-Guidorizzi, p. 289, n. 40.

25-27. Qui Basilace trasforma una semplice informazione geografica – l’ambientazione della sconfitta a Tebe, sotto il Citerone, in un passo denso di lessico teatrale: la città è definita come una vasta *scena* (25: εὐρεῖα σκηνή), del Citerone si dice che ha dato il via a molti *drammi* (ὄλα φύων δράματα), che ha diretto lo *spettacolo* che ha visto Adrasto come protagonista e che attraverso di lui il dio ha *messo in scena* la *rappresentazione* (26s.: «σὺ τὴν ὑπόθεσιν ἡμῶν ἐχορήγησας, ἐπὶ σοὶ καὶ τὸ δρᾶμα ὁ δαίμων ἐσκεύασεν»). L’uso fuori contesto di un lessico marcatamente teatrale ha funzione enfatica: rende il testo più accorato e ne aumenta l’efficacia visiva: in quanto tale, è un espediente retorico spesso usato da Basilace. La metafora del tragediografo che mette in scena una rappresentazione è usata per l’intervento di un dio nelle vicende umane anche in una monodia di Basilace in cui si ha una locuzione del tutto analoga: cfr. Niceph. Basil. *Monod.* 2.170-172: «οἷον τὸ δρᾶγμα ὁ δαίμων ἐσκεύασεν· ἀλλαχῆ μὲν τὴν ὑπόθεσιν ἐχορήγησεν»⁶⁹⁴. Il sostantivo δρᾶμα in *Monod.* 2.170 è una mia congettura: l’edizione riporta δρᾶγμα, ‘covone di grano mietuto’, e interpreta coerentemente il termine δαίμων con un riferimento al diavolo; Il testo così come edito e tradotto è perfettamente sensato, ma una sua interpretazione ‘teatrale’ con il sostantivo δρᾶμα pare più calzante sia nel contesto del passo, in cui segue immediatamente dopo un riferimento all’ambito teatrale incontrovertibile («ἀλλαχῆ μὲν τὴν ὑπόθεσιν ἐχορήγησεν», tradotto da Pignani stessa: «qui da corego procurò il soggetto»), sia per l’abitudine di Niceforo di ripetere sé stesso, riutilizzando locuzioni e immagini che si ritrovano quindi identiche di testo in testo. Qui proprio il secondo riferimento teatrale, che ricorre praticamente identico nell’etopea (*Eth.* 23.27: «σὺ τὴν ὑπόθεσιν ἡμῶν ἐχορήγησας»), mi pare un indizio probante in favore dell’esistenza del primo e quindi della necessità di leggere δρᾶμα.

28-40. Adrasto descrive l’arrivo di Polinice e di Tideo ad Argo e spiega la sua decisione di dar loro in spose le figlie con la profezia ricevuta dalla Pizia (per la vicenda cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.1; Diod. Sic. 4.65.2-3). Secondo la profezia ricevuta da Adrasto, egli avrebbe dovuto dare in sposa le figlie a un cinghiale e a un leone: per questo, quando ad Argo arrivarono Tideo e Polinice i cui emblemi erano rispettivamente un cinghiale (simbolo di Calidone, patria di Tideo) e un leone (simbolo di Tebe), il re li collegò immediatamente alla profezia e li volle come generi: Polinice sposò Argia, mentre Tideo sposò Deipile (da cui nacque Diomede). Successivamente, Adrasto si rivolge direttamente alla Pizia e ne elogia, quasi ironicamente, le capacità profetiche: connette il fatto di diventare «θηρίων κηδεστής», ‘suocero di belve’, con la ferocia e la sorte cruenta e nefasta dei generi, destinati all’omicidio (Tideo⁶⁹⁵) e al fratricidio (Polinice).

⁶⁹⁴ Cfr. Pignani 1983, p. 387: «Quale messe procurò il demonio!».

⁶⁹⁵ Per un’*aristia* omicida di Tideo particolarmente rilevante nell’episodio cfr. Apollod. *Bibl.* 3.6.5, in cui si racconta di come Tideo, fallita la sua ambasceria presso Eteocle, uccise cinquanta Tebani. Per l’episodio di cannibalismo che lo vide ingoiare il cervello del tebano Melanippo, cfr. Theb. fr. 9 B./W., 5 D. = schol. Genav. Hom. *Il.* 5.126; Apollod. *Bibl.* 3.6.8.

28. Non c'è ragione di congetturare, con Pignani, ὄφελεν al posto del verbo ὄφελεν dell'inciso, tradito dai manoscritti e stampato da Beneker-Gibson (Reinsch *monente*).

28s. Polinice è definito «impuro dalla nascita» («καὶ τὴν γονὴν ἀπαίσιος») in quanto figlio dell'incesto tra Giocasta ed Edipo e «abominevole nella morte» («καὶ τὴν τελευτὴν ἀποτρόπαιος») poiché destinato a morire uccidendo il fratello.

33. La correzione degli editori dal plurale ἀμφοτέροις (di tutti i manoscritti) al duale ἀμφοτέροιν non è qui accolta in quanto pare anacronistica e innecessaria.

34s. Il testo tradito da **P** (e stampato da Walz) «εἶ μαντις καὶ δαίμονος ἔμπνους» ('sei davvero vate e ispirata dalla divinità') funziona perfettamente senza ricorrere all' ἦσθα congetturato da Pignani e mantenuto da Beneker-Gibson dopo il genitivo μαντικοῦ tradito dalla famiglia *y* (non concorde sul verbo, che è ἦς in **W** e οἶσθα in **L**).

36. Si è preferita l'espressione κηδεστὴν ἀκοῦσαι (di **P** e Walz) al κηδεστὴν γενέσθαι di *y*, scelta da Pignani e Beneker-Gibson: oltre a sembrare *difficilior*, l'espressione riprende quella analoga al r. 42s.: «ἀκούω καὶ κηδεστής» e ricorre anche in *Fab.* 3.6. proprio a proposito del diventare suocero di un leone (questa volta reale, nella favola del leone e del contadino): «εἰ μόνον κηδεστής ἐθελήσεις ἀκοῦσαι λέοντος».

40-49. Adrasto esprime tutta la sua disperazione per gli eventi che dalle nozze delle figlie sono scaturiti e deplora la propria condizione (con una formula ancora una volta triplice, che rovescia tre appellativi di solito positivamente connotati; cfr. r. 43s.: «πατὴρ παίδων [...] κηδεστής [...] στρατηγός»). Asserisce però di essere stato animato da un intento nobile (ripristinare il regno del sovrano legittimo) e di aver agito secondo le consuetudini, inviando prima un'ambasceria ai Tebani. Il riferimento è all'ambasceria condotta da Tideo presso Eteocle per convincerlo a lasciare il trono a Polinice senza che si giungesse alla guerra; l'episodio è narrato in *Hom. Il.* 4.370-400: Tideo, di ritorno dall'ambasceria, uccide quarantanove dei cinquanta Tebani che gli hanno teso un'imboscata, risparmiandone solo uno; cfr. anche *Apollod. Bibl.* 3.6.5 e *Diod. Sic.* 4.65.4.

50-54. Adrasto attribuisce la vittoria dei Tebani ad un'ingiustizia: Zeus avrebbe parteggiato per i Tebani (nonostante questi avessero violato gli accordi e ignorato – o aggredito – l'ambasceria) facendo pendere in loro favore la bilancia di Dike e richiamando gli altri dèi a combattere contro gli Argivi. In realtà gli dèi avevano espresso segni sfavorevoli all'impresa dei Sette, caratterizzata da *hybris*: cfr. *Hom. Il.* 4.381, 409; *Hes. fr.* 193.6-8 M-W.

50. L'inciso ὡς ἔοικεν dei manoscritti (conservato da Walz e Beneker-Gibson) è preferibile all' ὡς <οὐκ> ἔοικεν congetturato da Pignani.

54-65. Vengono descritti l'ingresso in battaglia di Ares e di Urano e la morte di Capaneo e di Tideo. La morte di Capaneo, gigante prediletto di Era, è presentata, ancora una volta, come la vendetta di Zeus contro Era per la morte di Semele (cfr. r. 21s.). Capaneo, troppo sicuro della sua forza e tracotante, osò sfidare gli dèi e schernire la folgore di Zeus (cfr. *Aesch. Sept.* 423-431), la cui vendetta non tardò ad arrivare. Capaneo viene paragonato a Tifeo (o Tifone), il gigante figlio di Gea e Tartaro (*Hes. Th.* 820-822) che osò sfidare Zeus e gli dèi cercando di scalare il monte Olimpo e che, per

questo, venne fulminato da Zeus (cfr. Hes. *Th.* 820-868; Pind. *Pyth.* 1.15-20 Apollod. *Bibl.* 1.6.3-4). L'analogia tra i due è ancora più pregnante per il fatto che Capaneo è rappresentato dalla tradizione come folgorato da Zeus nel tentativo di arrampicarsi sulle mura di Tebe con una scala (cfr. Diod. Sic. 4.65-8), tanto che Vegezio (*De re militari*, 4.21) lo definisce il primo ad utilizzare una scala durante un assedio.

60-62. La morte di Tideo, eroe caro ad Atena, è descritta con una proposizione quasi perfettamente simmetrica a quella dedicata a Capaneo che comprende: il nome della dea protettrice, la qualifica eroica e il nome del personaggio, il suo nome, la colpa che la sua morte vendica⁶⁹⁶. Nel caso di Tideo, in questa versione la sua morte avviene per mano di Ares per vendicare la morte del drago sacro ad Ares che Cadmo aveva ucciso. L'intervento di Ares che scuote la lancia riprende un'espressione omerica di Hom. *Il.* 5.594: «Ἄρης δ' [...] ἔγχος ἐνώμα».

63-65. Gli interventi di Zeus ed Ares vengono presentati come volontà di colpire, rispettivamente, la moglie Era e la sorella Atena.

65-73. Scende in campo Poseidone, di cui si dice che antepose l'amore di Zeus per Semele (e la necessità di vendicarlo) al suo amore per Amimone: il riferimento è ad una delle Danaidi, Amimone appunto, che Poseidone salvò dal tentativo di violenza di un satiro (cfr. Hyg. *Fab.* 169).

69. L'accusativo ὄλην, congetturato da Pignani, riferito a ἦτταν ('rovina totale') è preferibile al genitivo ὄλης dei codici, riferito a πόλεως.

68-71. Si parla della voragine che si spalancò e inghiottì Anfiarao⁶⁹⁷ precipitandolo nell'Ade con il carro e le armi. L'intervento è qui attribuito a Poseidone (scuotitore della terra), contrariamente a quanto riportato dalla tradizione, che lo attribuiva a Zeus (Cfr. Pind. *Nem.* 9.24s.; Apollod. *Bibl.* 3.6.8): il riferimento ad una fonte simbolo di Eros è inerente alla menzione di Amimone: secondo il mito, infatti, salvando la Danaide Poseidone avrebbe scagliato il tridente su una roccia e da quel punto sarebbe scaturita l'omonima fonte Amimone.

72. Si è scelto di mantenere il verbo περιηλάκισεν (da περιαιλακίζω), lezione tradita dalla totalità dei codici, mentre gli editori stampano περιελάκισεν (da περιελακίζω), seguendo una congettura di Walz originata da una errata lettura del codice **P**⁶⁹⁸. Il significato di περιηλάκισεν è più pregnante e aderente al contesto: deriva infatti dal sostantivo αὔλαξ, "solco", e indica proprio lo "scavare un solco nella terra" proprio dell'aratura, mentre περιελακίζω, più comunemente "lacerare", è solitamente impiegato in altri contesti, ad esempio a proposito del taglio delle carni.

⁶⁹⁶ Cfr. 59s.: «ὁ τῆς Ἥρας | ἀριστεὺς ὁ μέγας | ὁ Καπανεὺς | ἀντὶ Σεμέλης», 60s.: «ὁ τῆς Ἀθηνᾶς | ὀπίτης | Τυδεΐς | ἀντὶ δράκοντος»

⁶⁹⁷ Anfiarao, indovino di fama, discendente di Melampo, aveva previsto il fallimento della spedizione e la propria morte, per questo aveva cercato a tutti i costi di dissuadere Adrasto dall'intraprenderla e di evitare di prenderne parte, ma era stato costretto a partire grazie ad un inganno ordito da Polinice tramite Erifile, moglie di Anfiarao. La storia di Erifile era narrata nell'omonimo poema *Erifile* di Stesicoro (*PMGF* S148-150) ed è ripresa in Apollod. *Bibl.* 3.6.2; Diod. Sic. 4.65.5; Paus. 5.17.7. Alla vicenda di Anfiarao è dato ampio spazio in Pind. *Nem.* 9.

⁶⁹⁸ Che si tratti di una congettura è provato dal fatto che in apparato egli attribuisce a **P** la lezione περικυλάκισεν, travisando la η per una κ.

74-80. La scomparsa di Anfiarao insieme al carro e all'auriga Batone nella voragine apertasi nel terreno viene presentato come contrappasso per la generazione, dalla terra, degli Sparti (per cui cfr. ad 15-19). L'origine degli Sparti, a sua volta, è presentata come αἴτιον della maledizione fratricida che colpisce Tebe: gli Sparti, infatti, sorti dalla terra come guerrieri già armati, presero ad uccidersi l'uno con l'altro. Da questa maledizione fratricida non sono immuni neanche gli dèi: Polinice, che uccide il fratello Eteocle e muore reciprocamente per mano sua, è presentato come epigono di Dioniso e di Eracle. Dioniso, tebano in quanto figlio di Semele e quindi nipote dello stesso Cadmo, indusse Agave a infuriare contro suo figlio Penteo (il riferimento è ovviamente all'uccisione e allo συναρπαγμός di Penteo da parte delle Baccanti capeggiate da Agave, sua madre, in Eur. *Bacch.*), mentre Eracle, nato proprio a Tebe, assalì e uccise la moglie Megara e i propri figli, poiché Era gli annebbiò la mente. Per espiare questo crimine dovette sottomettersi alle dodici fatiche impostegli da Euristeo, cfr. Apollod. *Bibl.* 2.4.12; e l'*Eracle* euripideo, che su queste vicende è incentrato.

80-92. Adrasto lamenta la sorte degli Argivi, contro i quali si sono sollevati ben tre divinità (Zeus, Ares, Poseidone, rr. 80-84) e ritorna ancora sulla fine di Anfiarao, inghiottito nella voragine mentre si dava alla fuga (84-87). Descrive poi la sorte di Anfiarao, sceso nell'Ade con il corpo e l'equipaggiamento, come migliore di quella degli altri Argivi, destinati ad essere lasciati insepolti: Adrasto arriva a rimpiangere che la stessa sorte non sia toccata anche agli altri (90-92). Per Anfiarao sceso nell'Ade da vivo cfr. Eur. *Suppl.* 925.

93-95. La sezione finale dell'etopea inizia con una coppia di interrogative; l'interrogativa «τί χρήσομαι τοῖς παροῦσιν;» risale ad Isocrate (in cui era indiretta, cfr. Isoc. 169.2 «σκοπεῖν τί χρήσομαι τοῖς παροῦσιν») ed è ripresa da un passo molto noto e citato di età bizantina: Bas. Caes. *In ebriosos* (PG 31.448): «τί οὖν χρήσομαι τοῖς παροῦσιν, εἰ καὶ ὁ λόγος ἄχρηστος, καὶ ἡ σιωπὴ ἄπορος;». In Basilace questa interrogativa è usata anche in *Eth.* 4.29 a proposito dei dubbi di Davide.

95-97. Adrasto esprime il proposito di recarsi ad Atene e pregare gli Ateniesi presso l'altare di Èleo, la Pietà, di riscattare i corpi dei caduti Argivi. L'episodio (sul quale cfr. *Apollod.* *Bibl.* 3.7.1) ha sicuramente origine da una tradizione volta a celebrare la città di Atene e ad esaltarne il ruolo di arbitro internazionale nelle vicende di Tebe e di Argo, non a caso è spesso ricordato dagli oratori attici⁶⁹⁹. Una versione differente, contenuta nelle *Supplici* di Euripide, attribuisce la supplica agli Ateniesi alle donne di Argo, mogli e madri dei condottieri defunti, e la ambienta presso l'altare di Demetra a Eleusi⁷⁰⁰. La supplica sortisce l'effetto sperato: Teseo guidò una spedizione

⁶⁹⁹ Cfr. Isoc. *Paneg.* 54-58, *Panath.* 189-174; *Lys.* 2.7-10.

⁷⁰⁰ Per una disamina delle due versioni e delle loro attestazioni, cfr. Frazer-Guidorizzi 1995 e Cingano 2003.

contro Tebe, la sconfisse e ottenne la restituzione dei corpi degli eroi (Apollod. *Bibl.* 3.7.1, Paus. 1.39.2)⁷⁰¹.

97-99. Segue l'enunciazione del proposito una triplice contrapposizione tra i Tebani e gli Ateniesi, che si risolve con una netta esaltazione dei secondi: Tebe è rappresentata come città dalla ferocia barbara, figlia degli Sparti fratricidi e del drago ucciso da Cadmo, Atene è di contro città civilizzatrice sede dell'altare della Pietà, città di autoctoni, discendenti della dea Atena. Assume particolare rilievo il tema dell'autoctonia: Basilace sottolinea che le due città che si fronteggiano sono due stirpi autoctone. Se quello dell'autoctonia era uno dei concetti più importanti dell'identità e della propaganda ateniesi, anche i Tebani sono certamente autoctoni, perché sorti dalla terra dai denti del drago. Le due autoctonie hanno però valenze diverse: se quella ateniese sembra essere sintomo di integrità, quella tebana appare, per la sua origine, macchiata di ferinità.

99-104. Nella chiusa dell'esercizio, Adrasto esprime la speranza di allestire e guidare, un giorno, una seconda spedizione contro Tebe, animata dai figli di coloro che sono morti nella prima. Si tratta di una premonizione della spedizione degli Epigoni, i condottieri che, dieci anni dopo la disfatta dei loro padri, attaccarono nuovamente Tebe e, questa volta, la sconfissero, insediando sul trono Tersandro, figlio di Polinice. La tradizione attribuisce ad Alcmeone, figlio di Anfiarao, la guida della spedizione: si vedano, in proposito, Apollod. *Bibl.* 3.7.2, Diod. Sic. 4.66.1⁷⁰².

⁷⁰¹ Anche in questo caso esistono due versioni differenti dell'episodio: in quella che più attenua i meriti di Atene e la disfatta di Tebe, la spedizione militare e la sconfitta di Tebe sono sostituite da un'ambasceria e dal consenso volontario di Tebe alla restituzione dei corpi; cfr. proprio Paus. 1.39.2: «Θηβαῖοι δὲ τὴν ἀναίρεσιν τῶν νεκρῶν λέγουσιν ἐθελονταὶ δοῦναι καὶ συνάψαι μάχην οὐ φασί».

⁷⁰² Sugli Epigoni cfr. Cingano 2015; per un elenco dei partecipanti alle spedizioni dei Sette e degli Epigoni, si veda Cingano 2002. L'esito della guerra degli Epigoni fu speculare a quello della guerra dei Sette: mentre Adrasto fu l'unico dei Sette a sopravvivere, suo figlio Egialeo fu, secondo la tradizione, l'unico a perdere la vita in battaglia. Cfr. anche Igino, *Fab.* 71.

Quali parole pronunciò il flautista Ismenia, costretto da Alessandro ad accompagnare con il flauto l'assoggettamento dei Tebani?

L'etopea è tradita da quattro manoscritti, tre dei quali appartenenti alla famiglia *y*: **W**, **L** e **Vt**. L'accordo di **Vt** con **P** (*x*) è in molti casi probante e indica in **W** e **L**, in misura diversa, una comune tendenza al rimaneggiamento; risulta difficile esprimersi in merito ad una eventuale contaminazione che, sebbene non sia da escludersi, non è dimostrabile a causa del numero ridottissimo di etopee che **Vt** presenta (solo due, *Eth.* 1 e *Eth.* 24)⁷⁰³.

L'ambientazione storica è precisa: la vicenda è ambientata all'indomani della battaglia di Tebe del 335 a.C., quando la città di Tebe resistette strenuamente alle forze della Macedonia di Alessandro e della Lega di Corinto e, sconfitta, fu rasa al suolo. Sulla battaglia di Tebe, che segnò la fine definitiva dell'egemonia della città, cfr. *Arr. An.* 1.8.1-8 e *Diod. Sic.* 17.11.1-6. Protagonista dell'etopea è il flautista Ismenia, costretto da Alessandro ad accompagnare con la sua musica la distruzione della città. L'aneddoto risale al *Romanzo di Alessandro* (e in particolare al carne colliambico di Callistene che ne è parte integrante = *RA*, 1.46a)⁷⁰⁴, celeberrimo nel medioevo; nel carne (risalente all'epoca ellenistica o romana⁷⁰⁵) l'episodio ha un ampio spazio⁷⁰⁶: Ismenia, flautista tebano⁷⁰⁷, rivolge ad Alessandro una dura replica in versi (a tutti gli effetti considerabile un'etopea) in cui lo supplica di avere pietà per la città di Tebe, e il condottiero risponde con una durissima replica in versi che termina con l'ordine di accompagnare con l'aulos la distruzione della città⁷⁰⁸. La derivazione dell'etopea dall'episodio del *Romanzo di Alessandro* è già notata da Jouanno 1993, pp. 258-259, che definisce l'esercizio «une éthopée violemment hostile à Alexandre» e nota come Basilace rovesci la prospettiva dell'autore del *RA*, presentando Alessandro come un

⁷⁰³ La testimonianza di **Vt** è stata considerata probante nel considerare omissioni di **P** e non, viceversa, aggiunte di *y*, alcune discrepanze. È il caso, ad esempio, dell'attributo ὄλην al r. 14.

⁷⁰⁴ Il carne colliambico in questione è edito, con traduzione e commento (nonché con il suo corrispettivo armeno) da Braccini 2004.

⁷⁰⁵ *RA* A 1.46a: (1) καὶ τότε Ἴσμηνίας τις Θηβαῖος, τῆς αὐλομελωδίας ἐμπειρος ἄνθρωπος καὶ σοφὸς τῆ γνώμῃ τυγχάνων, ὄρων τὰς Θήβας καταρριφείσας καὶ κατασκαπτομένας καὶ πᾶσαν ἡλικίαν ἀναιρουμένην, στενάξας ὑπὲρ <τῆς> πατρίδος (2) διὰ τῆς τῶν αὐλῶν ἐμπειρίας ἀριστεύειν ἄρχεται. ἐνενοήθη <γὰρ> τοὺς αὐλοὺς βαστάξας παρὰ τοὺς πόδας τοῦ βασιλέως γονυκλινῆς γενέσθαι. καὶ οἰκτρὸν καὶ καταδεῆς καὶ ἐλεημονικὸν μέλος ἀναμέλσαι, ὅπως διὰ <τῆς> τῶν αὐλῶν δεήσεως καὶ διὰ τῆς τοιαύτης μελωδίας καὶ μουσικοῖς θρήνοις μελωδῶν δυνηθεῖν εἰς ἔλεος καταγαγεῖν τὸν Ἀλέξανδρον. ἔκρινεν δὲ πρῶτον δεητικὸς τῷ δυνάστη προσενέγκασθαι λόγους, καὶ τὴν χεῖρα προτείνας μετὰ πολλῶν δακρύων ἄρχεται λέγειν οὕτως:

⁷⁰⁶ Nella *recensio B*, più tarda, l'episodio occupa invece uno spazio minore e sono assenti i monologhi di Ismenia e Alessandro.

⁷⁰⁷ Circa la figura di Ismenia e il suo trattamento mitografico si rimanda alla ricca introduzione di Braccini 2004, pp. XIX-LXVIII e a Stoneman-Gargiulo 2007, p. 568.

⁷⁰⁸ *RA* A 1.46a.9: «Θήβας δὲ αὐτὸς καταφλέξω | καὶ Ἴσμηνίαν σε τὸν κράτιστον αὐλητὴν | τῶν ἡμιφλέκτων δωμάτων ἐφεστῶτα | οὕτως κελεύω δίδυμον ὀργάνων ἦχος | διὰ τὴν <Βοιωτία> ἄλωσιν αὐλήσαν».

barbaro spietato che pone fine con crudeltà alla prosperità di una città illustre e gloriosa⁷⁰⁹.

La storia di Ismenia si trova anche in una redazione bizantina in versi del Romanzo di Alessandro⁷¹⁰ ed è menzionata da Tzetze in *Hist.* 1.330-332 (nella storia 13, dedicata ad Anfione), 7.396-400 (nella storia 139, dedicata alla distruzione di Tebe).

1-7. L'incipit dell'etopea, che si apre con una triade di interrogative dirette ad Alessandro, sembra rispondere all'ordine con cui il condottiero ordina ad Ismenia di intonare una melodia in *RA A* 1.46a.9. Ismenia menziona Cadmo, Dioniso ed Eracle: Dioniso ed Eracle (e la loro discendenza tebana) sono menzionati in *RA A* 46a.4 dal flautista come eroi tebani di cui Alessandro può considerarsi discendente e sono impiegati come *exempla* di tebani illustri già in *Eth.* 23.75-78.

3s. La presentazione di Bacco riecheggia *Ar. Nu.* 605s.: «Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων | κωμαστής Διόνυσος».

8-9. Ismenia contrappone in una coppia di esclamazioni il passato fiorente di Tebe alla rovina presente e il suo passato felice di cittadino con la condizione di apolide: si tratta di un riferimento pregnante ai provvedimenti presi da Alessandro nei confronti dei Tebani e riportati in *RA A* 46a.12, secondo cui fu stabilito che i pochi Tebani superstiti che avessero cercato rifugio in altre città dovessero essere considerati apolidi⁷¹¹.

9-18. Ismenia esprime la contraddizione straziante in cui si trova: la disperazione per la distruzione della sua città natale lo spinge a intonare lamenti e a comporre una tragedia (14s.: «τραγωδίαν ὄλην ἐπισκευάζω τοῖς μέλεσιν»), ma Alessandro gli impone invece di intonare un peana, canto di vittoria (13: «πείθει παιανίζειν»). È notevole il richiamo visivo al teatro ormai deserto visto da Ismenia (14: «ὄρω τὸ σύνηθερ ἐκεῖνο καὶ φίλον θέατρον»), simbolo della distruzione della città e della sua impossibilità di intonare un canto gioioso.

18-25. Il flautista si paragona prima ad un corridore costretto a correre in uno stadio crollato, poi ad un oratore costretto a parlare da una tribuna crollata (18-25). Gli esempi del corridore (σταδιοδρόμος) e dell'oratore (ρήτωρ) sono adottati uno dopo l'altro e con un lessico affine anche dal timoniere di Serse in *Eth.* 21.18-20. Parla poi di Tebe come dell'occhio della Grecia, ora estirpato: per l'immagine metaforica dell'occhio come elemento più importante, cfr. *e.g.* *Pind. Ol.* 2.15s. L'immagine di

⁷⁰⁹ Curiosamente, questa derivazione non è riconosciuta da Stoneman-Gargiulo 2007, p. 598-569, dove si legge: «Un'altra supplica rivolta da Ismenia ad Alessandro è contenuta nel codice Laurenziano XXXII 33: si tratta di una declamazione che ha per tema: "Quali parole direbbe l'auleta Ismenia costretto da Alessandro ad accompagnare col suono nel flauto la distruzione di Tebe"» Si tratta naturalmente di questa etopea.

⁷¹⁰ *Hist. Alexandri Magni recensio byzantina poetica (e cod. Marcianus 408)*, 2380-2389: « Ὁ δ' Ἴσμηνίας αὐλητῆς ἐφλέχθη κακῶς θνήξας. | Ἐπιπτον τεῖχη δυστυχῶς καὶ πόλισμα Θηβαίων, | Θηβαίων δὲ τὰ σώματα τῇ γῆ προσεφηλοῦντο. | Καὶ γέγονε παράδοξον ἐπὶ τῇ πόλει αὐτῇ: | ποτὲ γὰρ ταύτης τῶν τευχῶν ἀνοικοδομουμένων | καὶ πληρουμένων τῶν Θηβῶν, Ἀμφίωνος ἦν λύρα | προσμελωδοῦσα κάλλιστα τῇ ἀνακτίσει ταύτης. | αὐτῆς καταπιπτούσης οὖν ἠύλησεν Ἴσμηνίας. | Τὰ γοῦν παρὰ τ' Ἀμφίωνος τοῦ μελουργοῦ κτισθέντα | κατέστρεψε προσμελωδῶν εἰς τέλος Ἴσμηνίας.»

⁷¹¹ *RA A* 46a.12: «Ἄπαντες οὖν <οἱ> Θηβαῖοι σὺν τῇ πόλει ἀπώλοντο. Ὀλίγων δὲ καταλειφθέντων ἐκήρυξεν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅπου εἰν ἐπιβῶσι πόλεως Θηβαῖοι, ἀπόλεις αὐτοὺς εἶναι. κάκειθεν ὤδευσεν ἐπὶ τὰς ἄλλας πόλεις».

‘occhio della Grecia’ è usata da Libanio (*Or.* 18.27) per Atene e come tale è spesso ripresa anche in età bizantina e umanistica: si veda, ad esempio, Manuele Crisolora, *Comparatio veteris et novae Romae*, 4. È invece riferita a Tebe da Niceforo Gregora (*Hist. Rom.* 3.180.15 Bekker-Schopen).

24-28. Dopo tre interrogative dirette (24-26) che tornano ad esprimere l'impossibilità di intonare un canto sincero, Ismenia lamenta che la sconfitta di Tebe non sia avvenuta per mano degli Argivi (chiaro riferimento alla vicenda dei Sette contro Tebe, sulla quale si veda il commento all'esercizio precedente) né ad opera degli Spartani, ma a causa di Alessandro, definito sprezzantemente *νεανία* (27). Il riferimento agli Spartani è alla battaglia di Leuttra del 371 a.C., quando la città di Tebe sconfisse Sparta e inaugurò il periodo della sua egemonia sulla Grecia. Il riferimento all'ingegno dei Tebani (27: *κομψοῖς*) si riferisce verosimilmente all'uso che i Tebani guidati da Epaminonda fecero della falange obliqua, con cui riuscirono a sbaragliare le truppe d'élite di Sparta e ad ucciderne il re stesso, Cleombroto (cfr. *Diod. Sic.* 15.55).

30-36. Ismenia prospetta un rifiuto totale, da parte degli dèi, della sua musica, che verrà disprezzata da Tersicore, musa della danza, da Atena, Ares e Afrodite. L'immagine di Atena che getta i flauti si riferisce alla tradizione secondo cui il flauto trovato dal satiro Marsia sarebbe stato quello gettato via dalla dea, sdegnata perché il soffiare nel flauto le deformava la forma del viso (Cfr. *Apollod. Bibl.* 1.4.2; *Plut. De cohib. ira* 6). Il riferimento ad Ares e Afrodite è invece motivato dal fatto che essi furono i genitori di Armonia, moglie di Cadmo.

32. È stata conservata la lezione «τὴν ἀρχὴν οὐ μετ' ὤδῃς μελήσεται» ('non si occuperà affatto del canto'), di **P**, contro il «τὴν ἀρχὴν οὐ μεταμελήσεται» *y* e soprattutto contro il «τὴν ἀρχὴν <τῆς> ὤδῃς οὐ μεταμελήσεται» di Pignani e Beneker-Gibson, che nasce dal tentativo di 'non buttare via nulla' del testo tradito.

37-44. Ismenia lamenta la morte dei Tebani, instaurando una metafora in cui gli Sparti, nati dalla terra, sono rappresentati come spighe mietute dalla spada macedone e immagina che Ares pianga al cospetto di Zeus la loro morte⁷¹².

38. Si è scelto di conservare la lezione di **P**: «οἱ ἐκ δράκοντος· φίλοι θεράποντες Ἄρεος» ('i figli del drago, servitori cari ad Ares') conservata, sebbene con un'interpunzione diversa, anche da Walz, al posto della redazione di *y*, scelta da Pignani e Beneker-Gibson: «οἱ ἐκ δράκοντος φίλου θεράποντος Ἄρεϊ» ('i figli del drago, servitore amato da Ares'). Il nominativo φίλοι θεράποντες va a costituire il terzo elemento della triade i cui primi due elementi sono οἱ γηγενεῖς ('i nati dalla terra') e οἱ ἐκ δράκοντος ('i figli del drago'). La definizione di «οἱ ἐκ δράκοντος φίλοι θεράποντες Ἄρεος» ha perfettamente senso per gli Sparti in quanto riferita alla loro natura guerriera. L'espressione sembra avere un'alunga tradizione formulare: cfr. *Hes. fr.* 193.6 Merkelbach-West: «ἤρωε]ς Δαναοὶ θεράποντες Ἄρη[ος]», riferito ai Sette a Tebe.

⁷¹² Non pare convincente la traduzione della pericope offerta da Beneker-Gibson 2016, p. 303, in cui l'azione di piangere la moglie del figlio è attribuita a Zeus in riferimento all'episodio omerico in cui Zeus piange la morte di Sarpedone (cfr. Beneker-Gibson 2016, p. 378).

42. Il riferimento al silenzio del Citerone, «Κιθαιρῶν σιγηθήσεται», sembra essere in dialogo con il passo di *RA A* 46.11, dove si dice, al contrario, che il Citerone gode dei lamenti dei Tebani sconfitti: «ἔχαιρέ τε Κιθαιρῶν ἐπὶ θρήνοις οἰκείοις καὶ πόνοις ἐπιτερπόμενος»⁷¹³.

44-46. Il Citerone è definito come un luogo di disgrazie e alla città di Tebe è riferita una serie di appellativi che rimandano alla sua rovina.

44. L'appellativo di bosco delle Erinni (Ἐριννύων ἄλσος) ricorre, riferito al Citerone, anche nell'etopea precedente (cfr. *Eth.* 23.26).

44s. La locuzione λειμῶν Ἄτης, risalente ad Empedocle (*fr.* 121), è usata in Themist. *Or.* 13.178a-178b e in Basilace occorre anche in *Eth.* 21.11: «Λειμῶν τις οὗτος Ἄτης»

45. Il testo stampato da Pignani e Beneker-Gibson, «κοινὸν πολέμου πολυάνδριον, πολέμου ναύγιον πάνδεινον», con la ripetizione del genitivo πολέμου non ha riscontro nella tradizione manoscritta, che ha «κοινὸν πολυάνδριον, πολέμου ναύγιον πάνδεινον» (**W, L**) o «κοινὸν πολεμύδριον, πολέμου ναύγιον πάνδεινον» (**P, Vt**). Quest'ultima lezione, πολεμύδριον, pur avendo rilevanza a livello stemmatico perché tradito da due manoscritti appartenenti a due rami diversi della famiglia e generalmente considerati attendibili, è un nonsenso e non può quindi essere accettata a testo. Non c'è però ragione di aggiungere πολέμου prima del πολυάνδριον di **L** e di **W**, immaginandone un'omissione. Oltretutto, la locuzione κοινὸν πολυάνδριον è ben attestata, ma mai preceduta da πολέμου; cfr. Ael. *fr.* 48.25; Suid. *Lex.* π 1939 s.v. πολυάνδριον.

45. Anfione, figlio di Zeus, è insieme al gemello Zeto l'eroe che, secondo la tradizione, costruì le mura della città con la musica della lira donatagli da Hermes, disponendo con le note de suo strumento le pietre portate da Zeto (cfr. Hom. *Od.* 11.260-65; Apollod. *Bibl.* 3.5.5).

46. L'attributo ἐπτάπυλος è il tradizionale epiteto della città di Tebe, usato già in Omero (Cfr. *Il.* 4.406; *Od.* 11.263: «Θήβης [...] ἐπταπύλοιο»), in quest'ultimo caso, peraltro, proprio a proposito di Anfione e Zeto⁷¹⁴).

47-52. La distruzione della città di Tebe viene rappresentata con un'articolata metafora agricola che, menzionata la semina (47: ἤροσε, in contrapposizione alla vicenda degli Sparti), l'aratura (49: ἄροτος) e l'irrigazione (50: ἤρδευσεν), culmina con l'immagine del trasformare la città in un campo, immagine proverbiale per enfatizzarne la distruzione, come notato da Beneker-Gibson 2016, p. 379, che rimanda all'epitome di proverbi del grammatico Diogeniano, che fa risalire l'espressione ad Epicarmo (Cfr. Diog. *Epitome operis e codice Mazarinco*, 2.47: «Ἄγρὸς ἢ πόλις: ἐπὶ τῶν παρανομούντων. Ἐπίχαρμος· Ἄγρὸν τὴν πόλιν ποιεῖ»).

50. Si segnala l'uso del sostantivo λύθρον ('sangue misto a polvere'⁷¹⁵, quindi 'sangue impuro'), al posto del più banale αἷμα: il suo uso conferisce all'immagine un ulteriore elemento di tragicità.

⁷¹³ Affermazione che ha dato ai critici non pochi problemi, sulla quale cfr. Jouanno 1993, p. 258; Stoneman-Gargiulo 2007, p. 567, n. 48.

⁷¹⁴ Hom. *Od.* 11.262s.: «Ἀμφιόνά τε Ζῆθόν τε, | οἱ πρῶτοι Θήβης ἔδος ἔκτισαν ἐπταπύλοιο».

52-54. Ismenia afferma che l'ordine di Alessandro di accompagnare con la musica la distruzione della città costituisce un beffardo richiamo al fatto che le mura di Tebe erano state costruite con la musica di Anfione. Questa idea risale al Romanzo di Alessandro, dov'è stabilito chiaramente un parallelo tra le due vicende: cfr. *RA A* 46a.11: «Συνέβη δὲ ταῖς Θήβαις † ὑπὸ γενναίως· πρώην γὰρ κατασκευαζομένων τῶν τειχῶν καὶ τελουμένων ἢ Ἀμφίονος λύρα μελωδοῦσα ἐτέλεσε τὰ τεῖχη, κατασκαπτομένων δὲ αὐτῶν ὁ Ἰσμηνίας ἐπηκολούθει. τὰ οὖν ὑπὸ μουσικῆς μελωδίας κατασκευασθέντα ὑπὸ μουσικῆς μελωδίας πάλιν κατέπεσεν»⁷¹⁶. Il parallelo è messo in rilievo anche da Tzetzé, *Hist.* 1.328-332⁷¹⁷, 7.397-400⁷¹⁸.

55-62. Ismenia apostrofa Alessandro come barbaro (55: βάρβαρε Μακεδών) e nega che possa essere considerato Tebano. Questo riferimento al non essere tebano, che ad una prima lettura potrebbe risultare insensato, è in realtà in dialogo con la preghiera rivolta da Ismenia ad Alessandro in *RA A* 46a.8, in cui il flautista afferma che la famiglia di Alessandro ha come capostipite Eracle e ha quindi origini tebane⁷¹⁹, e si appella alla pietà del condottiero per la sua stessa patria⁷²⁰: lo stesso concetto si trova già in *RA A* 46a.6, dove il flautista domanda: «ἀγνοεῖς, Ἀλέξανδρε, Θηβαῖος <ὄν> καὶ οὐχὶ Πελλαῖος;». Nel *Romanzo di Alessandro*, Alessandro delude la preghiera di Ismenia e rifiuta categoricamente di identificarsi con un'origine tebana (*RA A* 46a.9); nell'etopea è come se Ismenia rispondesse a se stesso, asserendo con rabbia che in nessun modo Alessandro può essere considerato un discendente dei Tebani, se non per la folle violenza che rivolge contro la propria stirpe, pari a quella che Eracle riservò a moglie e figli (56-59). Il flautista chiede infine ad Alessandro di interrompere la sua opera devastatrice (59-62).

57. Il verbo κτένεις stampato da Pignani è quasi sicuramente un errore di stampa, dato che la forma non esiste e non vi è nulla in proposito in apparato. La forma corretta, già tradita da tutti i mss., è naturalmente κτείνεις.

62-69. Ismenia sposta il discorso su di sé e ribadisce la propria identità: l'attenzione si concentra sulla valenza identitaria del nome (nome tebano per eccellenza, tratto dal fiume Ismeno). Prega poi Alessandro di permettergli di intonare un lamento, evitando così di tradire la sua identità, la patria e la musa a cui è votato con un epinicio insincero. Fa leva, nel chiedergli questo, del rispetto dimostrato da Alessandro verso la lirica nel gesto di risparmiare, solo edificio di tutta la città, la casa natale di Pindaro (67:

⁷¹⁵ È questa la definizione di Ps.Zon. *Lex.* λ 1322: «Λύθρον. τὸ μετὰ κόνεως αἶμα».

⁷¹⁶ Su Anfione e Zeto cfr. Braccini 2004, p. 56.

⁷¹⁷ Tzetz. *Hist.* 1.228-232: «Ἀμφίων μὲν ἦδε κρατῶν τὴν λύραν, | οἱ λιθουργοὶ δ' ἐπήρειδον τοὺς λίθους συντιθέντες, | ὡς ὕστερον Ἀλέξανδρος ἐκεῖνας κατασκάπτων | θρηνώδεσιν αὐλήμασιν, ὡς Καλλισθένης γράφει. | Ὁ Ἰσμηνίας ἠῦλει γὰρ, αἱ Θῆβαι δ' ἐπορθοῦντον».

⁷¹⁸ Tzetz. *Hist.* 7.396-400: «Ὁ δὲ Θηβαῖος δυστυχῶς ἐγείρει κατ' ἐκείνου, | ὅθεν Ἀλέξανδρος θυμῷ τὰς Θήβας κατασκάπτει, | θρηνώδεσιν αὐλήμασιν αὐλοῦντος Ἰσμηνίου. | Ὁ Ἰσμηνίας ἠῦλει γὰρ, αἱ Θῆβαι δ' ἐπορθοῦντο, | ὥσπερ τὸ πρὶν ἐκτίζοντο Ἀμφίονος τῇ λύρα».

⁷¹⁹ *RA A* 46a.8.79-83: «ὄρᾳς σὺ σηκὸν Ἡρακλέους πυρούμενον | τοῦ σοῦ γενεάρχου καὶ πατρός <σου> Φιλίππου; | σεαυτοῦ τεμένη ἀγνοῶν θέλεις φλέξαι; | τί τοὺς γονῆας τοὺς τεκόντας ὕβρίζεις, | γένος Ἡρακλῆος <ὄν τε> καὶ κλυτοῦ Βάκχου;».

⁷²⁰ *RA A* 46a.8.1-3: «μὴ θῆς ἐρήμους τοὺς σε σπεύραντας θεοῦς, | τῶν σῶν γενεαρῶν μὴ καθαιρήσης πόλιν | ἰδίαν σοῦ πατρίδα μὴ ἀγνοῶν κατασκάψης».

«ἐπεχαρίσω μουσοποιῶ καὶ Μούσαις οἰκίαν»). L'episodio è narrato in *RA A 46a.10*⁷²¹ e in Tzetz. *Hist.* 7.402-404: «καὶ πυρπολεῖ δε σύμπασαν οἰκίαν, πλὴν Πινδάρου | στέγην, εἰπών· μὴ καίετε μουσοποιῶ Πινδάρου».

69-73. L'etopea si chiude con una serie di cinque invocazioni rivolte alla città di Tebe, l'ultima delle quali è costituita da una citazione letterale di Pind. *Isthm.* 1.1-3⁷²², segnalata poco dopo esplicitamente dal proposito di imitare Pindaro nel glorificare la sua città («ζηλώσω καὶ Πίνδαρον»). Lo stesso episodio è riferito invece che ad Alessandro al Lacedemone Pausania nella *Vita Ambrosiana* di Pindaro, p. 2 Drachm., e ad entrambi nella *Vita Thomana*, p. 5 Drachm.

70. L'invocazione «ὦ μέχρι νῦν καλλίνικος» tradita da **W** ed **L** (e stampata da Pignani e B.G.) dopo «ὦ μέχρι νῦν πόλις» non è stata inserita a testo in quanto fortemente sospetta di essere un'aggiunta, data la sua assenza sia in **P** che in **Vt**, il cui accordo sembra costituire una posizione affidabile.

⁷²¹ *RA A 46a.10*: «εἰς εὐσέβειαν τῆς πάροιθε παιδείας | † τὴν Πινδάρου κάτανα τύμβον, | ἐν ᾧ ἦλθε παῖς ὄν καὶ μετέσχε ταῖς Μούσαις | πρὸς τὸν λυρῶδὸν τὸν γέροντα φοιτήσας».

⁷²² Pind. *Isthm.* 1.1-3: «Μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασι Θήβα, | πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον | θήσομαι».

Quali parole pronunciò Pasifae, innamorata del toro?

L'etopea è tradita da un solo manoscritto, **W**; il suo argomento è la vicenda di Pasifae, cui nel *corpus* è dedicato anche un δῆγμα, *Narr.* 12, ascrivibile al gruppo degli esercizi che trattano le vicende del mito cretese. Per la vicenda cretese cfr. Apollodoro (*Bibl.* 3.1.3-4, 3.15.8; *Epit.* 1.1-15), Zenobio (4.6), Diodoro Siculo (4.77), Filostrato (*Im.* 1.16), Tzetze (*Hist.* 1.476-544); per l'amore di Pasifae per il toro cfr. Palefato (*De incredib.* 2), Eraclito (*De incredib.* 7), Libanio (*Prog.* 2.21, 2.22), Nicola (*Prog.* 6.4; 7.7 = *Rh.Gr.* 1, pp. 298-301, 307-310 Walz), Giovanni Dossapatre (*RhGr.* 2, p. 202.21-30 Walz).

Con *Narr.* 12 l'esercizio mostra di avere molte immagini ed espressioni in comune, in linea con la tendenza, propria di Basilace, di reimpiegare nei suoi testi materiali già usati per altri suoi esercizi. Garzya (1968), che ai tempi della pubblicazione di quegli studi era ignaro dell'esistenza dell'etopea, aveva ipotizzato una derivazione della storia così come narrata in *Narr.* 12 dalle *Cretesi* di Euripide⁷²³. L'ipotesi nasce dalla constatazione dello scarso interesse che Basilace mostra nei confronti dei dati genealogici e di contesto, tipicamente molto cari ai mitografi, e del suo concentrarsi sul dato sentimentale e patetico della vicenda e sui concetti di λόγος, ἀλογία, ἔρωσ, φύσις, τέχνη, propri del dibattito dell'Atene del V secolo⁷²⁴. Questa tendenza, già appunto riscontrabile nel δῆγμα, è naturalmente ancora più accentuata nell'etopea, che prevede proprio l'espressione patetica dei sentimenti e dei pensieri del personaggio. Nel leggere il più esteso frammento delle *Cretesi* (fr. 7), costituito da un monologo in cui la donna lamenta di essere stata posseduta dalla volontà del dio di colpire Minosse e quindi di essere punita per una colpa non sua, è evidente la carica emotiva con cui Pasifae dichiara la propria innocenza e descrive lo stravolgimento della sua mente e della volontà come una malattia contro cui non avrebbe potuto reagire. Effettivamente, la passione d'amore è spesso descritta nel *corpus* di Basilace come una forza onnipotente che induce uno stravolgimento incontrollabile ed è descritta proprio a proposito di Pasifae come una malattia da cui essere affetti (e.g. l'incipit di *Narr.* 13: «ἐνόσει Πασιφάη παράλογον ἔρωτα»), ma questa concezione dell'amore non è certo isolata nel XII secolo, il cui gusto letterario è segnato dal romanzo, così come non è estranea alla tradizione retorica e alla sua tendenza al patetismo: non è insomma necessario presupporre che Basilace abbia in qualche modo letto o conosciuto le *Cretesi* per comprendere perché egli parli di Pasifae e della sua passione in certi termini⁷²⁵.

⁷²³ Per le *Cretesi*, si veda Cozzoli 2001.

⁷²⁴ Cfr. Garzya 1968, p. 73.

⁷²⁵ Cfr. invece Garzya 1968, p. 74: «En tout cas, durant les siècles qui suivirent, le drame d'Euripide fut considéré toujours comme la source fondamentale du mythe de Pasiphaé, même pour ceux qui y opéraient des modifications arbitraires. Basilakès en dépend lui aussi et, si nous ne nous trompons pas, en dépend directement. Nul autre avant lui a mis l'accent sur les détails que nous avons relevés. Ce qui est commun entre lui et Ovide ne peut que dénoncer la même provenance».

1-4. Nella prima sezione dell'etopea Pasifae descrive il proprio innamoramento per il toro e il toro stesso, raffigurato come concretizzazione dei concetti di bellezza, grazia, amabilità. L'inciso «εἵποι τις ἄν» in riferimento a Pluto definito ἐπέραστος, nasconde una citazione a Luciano, *De merc. Cond.* 42: «ὁ Πλοῦτος αὐτὸς καθήσθω χρυσοῦς ὅλος, ὡς δοκεῖ, πάνυ εὖμορφος καὶ ἐπέραστος», ma non solo: la locuzione πλοῦτος ἐπέραστος (priva di personificazione), che definisce la piacevolezza e l'amabilità del benessere di cui si gode, è tipica della letteratura cristiana, specialmente di quella omiletica e martirologica che contro aveva frequenti occasioni di scagliarsi contro il benessere e l'adagiarsi in esso; cfr. e.g. Io. Chris. *Hom. in Matth.* 90 (PG 58.791.11): «πλοῦτος ἐπέραστος» e Sym. *Metaph.* (BHG 19) 11.3: «πλοῦτος πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπέραστος».

5-12. Il toro, dopo essere stato presentato come un giovane uomo, amante e amato, che si pavoneggia, consapevole della sua bellezza (1-4), viene descritto da Pasifae come di origine divina. La donna prima ipotizza che sia stato creato da Zeus agli inizi dei tempi, poi che si tratti di Zeus stesso, trasformato in toro per il ratto di Europa (cfr. Apollod. *Bibl.* 2.1.1): una simile ipotesi era stata formulata dal navigante a proposito del volo di Dedalo ed Icaro (cfr. *Eth.* 20.17s.: «ἀλλὰ Ζεὺς οὗτος καὶ τὴν τῆς Εὐρώπης ἀρπαγὴν μελετᾷ»). Il riferimento all'azione creatrice di Prometeo è invece al passo di Apollodoro in cui si dice che Prometeo plasmò l'uomo «dalla terra e dall'acqua»; cfr. *Bibl.* 1.7.1: «Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας».

12-23. La terza ipotesi di Pasifae è che si tratti di uno dei buoi che trainano il carro del Sole (12-20): inizia qui una serie di immagini in cui gli elementi fisici del bue rimandano a corpi celesti: i suoi occhi risplendono come costellazioni, il suo corno si incurva come uno spicchio di luna. L'ipotesi secondo cui il toro sarebbe uno dei buoi che trainano il carro di Selene (a proposito del quale si noti la buffa immagine del toro che si pavoneggia nel cielo, rallentando la corsa del carro della luna, che per questo tramonta lentamente) introduce il riferimento all'innamoramento di Selene per Endimione, che ottenne da Zeus di dormire eternamente e di essere, frattanto, immortale (cfr. Apollod. *Bibl.* 1.2.2, *Anthol. Pal.* 4.57-61). Il riferimento ad Endimione è contenuto in un'interrogativa che esprime un'obiezione relativa al rallentamento del carro di Selene (tradizionalmente imputato alle visite della dea ad Endimione): Pasifae replica prontamente che si tratta di un aneddoto dettato dall'ignoranza. Qui Basilace gioca ironicamente con la tradizione mitica, sostituendo al tradizionale αἴτιον del rallentamento questa versione di Pasifae secondo cui il tiro a quattro sarebbe rallentato dal pavoneggiarsi del bellissimo toro di Minosse.

Chiude la sezione l'ipotesi di identificare il toro con il dio egizio Api, associato alla fertilità (20-23).

24-33. Dopo aver rivolto al toro un'apostrofe che lo invita ad avvicinarsi (con anafora dell'imperativo ἤκέ μοι⁷²⁶), Pasifae delinea per lui una breve *ars amatoria* con

⁷²⁶ La stessa esortazione (senza anafora) è rivolta da Atalanta ad Ippomene nella chiusa di *Eth.* 14 (*Eth.* 14.30: «ἤκέ μοι δεῦρο πρὸς θάλαμον»). In Beneker-Gibson 2016, p. 309, il verbo è invece interpretato

le istruzioni per rispondere da buon amante a certi suoi comportamenti (25-28) e paragona poco dopo la bocca dell'amato ad un alveare, riferimento subito esplicitato alla credenza della bugonia delle api (28-29). Infine, la donna promette al toro numerosi benefici in cambio del suo amore, simile all'amante ovidiano che conquista la donna amata facendole molte promesse, anche quelle che sa di non poter mantenere.

25. La locuzione «μυκηθμὸν ἐρωτικόν» ricorda l'analogo «μυκησάμενος ἔρωτα» di *Narr.* 12.20.

33-39. Pasifae asserisce di non vergognarsi affatto di questa passione innaturale e adduce a sostegno dei suoi sentimenti due *exempla* mitici di donne che si accoppiarono con un dio sotto forma di animale. Il primo è il già più volte citato caso di Europa e Zeus, mentre il secondo *exemplum* è l'episodio in cui Poseidone, per aggirare il rifiuto di Demetra di unirsi a lui e in conseguenza del suo essersi trasformata in giumenta, si trasformò in stallone (cfr. Paus. 8.25.5⁷²⁷): dal loro amplesso nacque il cavallo Arione, che avrebbe tratto in salvo Adrasto nella battaglia finale dei Sette contro Tebe (per cui *supra*). Gli *exempla* si concludono con un passo in cui ritorna ancora una volta un uso marcato di terminologia di ambito teatrale: Pasifae descrive le metamorfosi di Zeus e Poseidone come una maschera indossata dagli dèi, e immagina che anche quella del toro possa rivelarsi essere una scenografia all'interno della quale si cela di un dio (37-39), anticipando, in un certo senso, lo stratagemma che lei stessa utilizzerà, cioè quello del celarsi all'interno di un toro 'di scena'.

38. Una simile terminologia è impiegata in *Eth.* 22.14s., a proposito di Eros come sceneggiatore e scenografo di drammi d'amore: «Ἔρως ὁ σοφὸς ἐγὼ καὶ δρᾶμα μελετῶ φιλοτήσιον».

40-48. Pasifae cambia discorso e tono a partire da due interrogative dirette a se stessa (40) e lamenta che il toro non ricambia il suo amore: di questo amore non corrisposto Pasifae incolpa, nell'ordine, Eros, Afrodite e le Grazie (40-45). L'accusa si rivolge poi alla parola stessa, colpevole della sua incapacità di sedurre l'animale (45): l'attenzione si sposta infatti sui classici strumenti di seduzione femminile (i monili preziosi, la raffinatezza degli abiti, menzionati ancora una volta in due interrogative), cui il toro resta insensibile (46-48). Il passo è fin qui ricco di verbi esprimenti accusa e biasimo (αἰτιῶμαι [...] προσαιτιῶμαι [...] διαλοιδороῦμαι [...] μέφομαι).

48-55. Pasifae esprime la gelosia per una giovenca che, al contrario di lei, ha la possibilità di avere il toro ma ne rifiuta le attenzioni (48-51) e analizza poi la propria situazione, cioè il trovarsi nel cuore del contrasto tra l'amore, che la spinge a provare un desiderio contrario alla natura, e la legge naturale che le impedisce di soddisfare questo desiderio (letteralmente, al r. 51s.: «μέσον Ἀφροδίτης καὶ φύσεως»). Il dissidio tra Eros e Physis è presentato in termini molto simili in *Narr.* 12.9-12.

come un indicativo: «But this finest of all the bulls has come to me; he has come to me». È un'interpretazione possibile, ma rende più piatto il tono dell'esercizio.

⁷²⁷ Paus. 8.25.5: «πλανωμένη γὰρ τῇ Δήμητρι, ἡνίκα τὴν παῖδα ἐζήτει, λέγουσιν ἔπεσθαι οἱ τὸν Ποσειδῶνα ἐπιθυμοῦντα αὐτῇ μιχθῆναι, καὶ τὴν μὲν ἐς ἵππον μεταβαλοῦσαν ὁμοῦ ταῖς ἵπποις νέμεσθαι ταῖς Ὀγκίου, Ποσειδῶν δὲ συνήσεν ἀπατόμενος καὶ συγγίνεται τῇ Δήμητρι ἄρσενι ἵππῳ καὶ αὐτὸς εἰκασθεῖς».

56-67. Nell'ultima sezione dell'etopea Pasifae progetta di assumere le sembianze di una mucca per unirsi al toro e si chiede chi la aiuterà a cambiare aspetto: cita subito Era (responsabile della trasformazione di Io) e Dedalo, per la sua abilità di artigiano e costruttore. Pasifae invoca Era, pregandola di concederle quello che a Io riservò come punizione, ma intanto si rivolge a Dedalo (62) e gli commissiona la costruzione della vacca di bronzo (sull'innovazione di Basilace inerente al materiale, che è tradizionalmente il legno, cfr. ad *Narr.* 12). La chiusa dell'esercizio prefigura, in modo ammiccante, che lo stratagemma avrà successo e che l'amplesso avverrà come da lei sperato.

56. L'espressione «ἵνα τὸν ταῦρον ὑπέλθω τῷ σχήματι» si trova anche in *Narr.* 12.15: «ὥς ἂν τὸν ταῦρον ὑπέλθῃ τῷ σχήματι».

60. Alla grafia Ἰοῦν scelta dagli editori, si è preferita la forma Ἰνὸ tradita dal manoscritto, in accordo con quanto avviene in tutta la tradizione manoscritta per il nome di Io in *Eth.* 18: evidentemente è con questo nome che Basilace concepisce il personaggio.

64. Si ha ancora un'espressione utilizzata anche nel διήγημα su Pasifae: la locuzione «θηλείαν ὑπογλυψάμενος βοῦν» si ritrova praticamente identica in *Narr.* 12.18: «τὴν θήλειαν καὶ τὴν βοῦν ἔνδον ὑπογλυψάμενος».

Quali parole pronunciarebbe un giardiniere che, curando il suo giardino avesse trapiantato anche un cipresso sperando che desse frutto, una volta venute meno le sue speranze?

L'esercizio è tradito da due soli manoscritti *Vaticani*, **Va** e **Vat**, latori anche di alcune etopee di ambientazione biblica ed ha uno statuto particolare all'interno del *corpus*: se, infatti, ognuna delle etopee è assegnabile con sicurezza all'ambito cristiano o a quello del mito pagano della tradizione retorica (inclusa la successiva *Eth.* 27 che, con la sua storia della martire di Edessa, si inserisce a pieno titolo nel gruppo delle etopee di ambito cristiano), *Eth.* 26 resta al di fuori di questa categorizzazione precisa. La sua *persona loquens* è un non meglio identificato giardiniere e l'occasione da cui il monologo scaturisce è la sua delusione nel constatare di aver piantato e curato un albero – il cipresso – destinato a non dare frutti. L'argomento doveva essere in qualche modo familiare in quanto il cipresso è usato per indicare l'infruttuosità di qualcosa di all'apparenza pregiato già da Plutarco; in *Phoc.* 23.2, Focione dice a Leostene, oratore magniloquente, che i suoi discorsi sono come i cipressi: «grandi ed elevati, ma che non portano frutti⁷²⁸». L'uso proverbiale dell'espressione è attestato, molti secoli più tardi, nella raccolta di proverbi di Michele Apostolio: cfr. Mich. Apost. *Paroem.* 10.20 (CPG 2): «Κυπαρίττου καρπός: ἐπὶ τῶν καλὰ καὶ ὑψηλὰ λεγόντων, ἄκαρπα δέ».

1-5. L'etopea inizia con una coppia di esclamazioni del giardiniere a proposito della vanità delle sue speranze. L'uomo inizia poi a paragonare il suo giardino a quello, di omerica memoria, di Alcino, re dei Feaci. In Omero, il giardino di Alcino dava frutti in tutte le stagioni grazie al soffio costante di Zefiro; questa prima parte dell'etopea è ricca di reminiscenze del brano omerico, a partire dalla menzione del melo e del fico, due degli alberi descritti nella sequenza in cui Odisseo osserva il palazzo e la vigna di Alcino (*Od.* 7.112-132).

5-14. Il giardiniere descrive il suo melo con l'attributo omerico ἀγλαόκαρπον (da Hom. *Od.* 7.115): la citazione omerica è segnalata esplicitamente dalla menzione del poeta stesso. Si insiste poi sulla bellezza e sulla piacevolezza del melo e dei suoi frutti, al punto che il giardiniere immagina che i raccoglitori delle mele di quell'albero fossero gli Amori stessi (in riferimento alla mela come frutto legato ad Afrodite, connessione più volte citata nel *corpus*). Il melo evoca infine il giudizio di Paride e la mela d'oro (cfr. Apollod. *Epit.* 3.2).

8. Dopo il verbo ὀσφρήσασθαι, entrambi i manoscritti recano la pericope «πάντα καλὸν τὸ μῆλον καὶ ἰδεῖν καὶ φαγεῖν καὶ ὀσφρήσασθαι», conservata dagli editori ma qui espunta in quanto estremamente ridondante (troppo, anche per un gusto bizantino e proprio di un autore che ama ripetersi qual è Basilace). La pericope, che ripercorre quella precedente quasi reduplicandola, ha piuttosto l'aria di essere una correzione

⁷²⁸ Plut. *Phoc.* 23.2: «[...] ὁ Φωκίων 'οἱ λόγοι σου' εἶπεν 'ὃ μείρακιον, εἰκόασι κυπαρίττοις· μεγάλοι γὰρ ὄντες καὶ ὑψηλοί, καρποὺς οὐ φέρουσιν'».

apportata alla redazione in un antigrafo e poi confluita a testo. Un simile meccanismo potrebbe soggiacere anche dietro alla pericope «οὐτῶ καλὸν τὸ μῆλον, ὥς καὶ τρυγητὰς ἔχειν Ἔρωτας» al r. 11, che tuttavia si è scelto di mantenere a testo perché, in ogni caso, meno ridondante (e in maniera meno esatta).

14-31. Alla descrizione del melo segue quella dei fichi e della loro dolcezza (14-17). Il terzo albero menzionato è il pesco (17-23), citato nelle sue varietà precoce e tardiva e associato alle guance di una fanciulla; seguono la rosa e una serie di altre sette varietà di fiori e piante (23-28). Il giardiniere sottolinea il guadagno ricavato dalla coltivazione di tutti questi alberi e piante, tanto da chiudere questa prima sezione dell'etopea con una similitudine che compara i canali scavati per irrigare le coltivazioni con il Pattolo, fiume noto fin dall'antichità per le sue sabbie aurifere e associato al potere di re Mida (28-31).

32-40. La sezione centrale dell'etopea è dedicata al cipresso, introdotto al r. 32 e presentato come il risultato della tendenza umana a vedere bellezza in ciò che non si ha e a desiderarlo. Sono descritti il trapianto del cipresso nel giardino, l'allestimento del canale per irrigarlo, le protezioni messe a suo riparo e le cure dedicategli.

40-54. Il giardiniere ripercorre l'avvicinarsi delle stagioni e il parallelo evolversi del cipresso, che personifica in una similitudine in cui lo descrive, mosso da Zefiro, come una ragazza agitata da Eros e di cui egli stesso si definisce innamorato. Trascorsa l'estate, il cipresso rimane bello e rigoglioso durante l'autunno come in una seconda primavera: il giardiniere, vedendo il suo rigoglio, continua a sperare in un proficuo raccolto di frutti. Le fasi di fioritura del cipresso durante le varie stagioni sono scandite e ripetute con precisione, rendendo la pericope evocativa ma al contempo didascalica.

55-58. Il giardiniere riconosce che quelle suscitategli dal cipresso erano speranze vane e afferma che, secondo il proverbio, ha trovato cenere dei suoi tesori: il riferimento è ad un proverbio che ha le sue prime occorrenze in Luciano (cfr. *Luc. Philops.* 32.10: «ἄνθρακες ἡμῖν ὁ θησαυρὸς πέφηνε», *Zeux.* 2.24: «ἄνθρακες ἡμῖν ὁ θησαυρὸς πέφηνε»); presente in molti lessici e raccolte (Diogen. *Paroem. Epit.* 1.90: «Ἄνθρακες ὁ θησαυρός: ἐπὶ τῶν ἐφ' οἷς ἤλπισαν διαψευσθέντων. Ὡς ὁ Λουκιανός [...]); Zenob. *Paroem. Epit.* 2.1; Phot. *Lex.* α 1968; Paus. *Att.* α 125; Suid. α 2521), conobbe un largo impiego in epoca bizantina, anche in poesia (e.g. Theod. Prod. *Carm. Hist.* 72.26: «καί μοι τὸ θησαύρισμα τῆς παροιμίας ἄνθρακες εὐρέθησαν»)⁷²⁹. Si paragona poi a Epimeteo, che, incauto, non seguì i consigli dettati dalla lungimiranza del fratello Prometeo e accolse Pandora, flagello dell'umanità (cfr. Hes. *Th.* 509-514; *Op.* 79-89).

58-66. Il giardiniere descrive i danni fatti dal cipresso (che ha sottratto acqua alle altre piante) e ribadisce ancora una volta di essere stato attratto dal suo aspetto rigoglioso. 63-66. Per il futuro, una volta riacquistato il senno, si propone di ripristinare le coltivazioni danneggiate, paragonandosi a un pescatore sprovveduto: qui il giardiniere fa un doppio riferimento, alludendo ad un proverbio contenuto in varie raccolte (Diogen. *Paroem. Epit.* 2.31: «Ἄλιεύς πληγεῖς νοῦν οἴσει: ἐπὶ τῶν μετὰ τὸ

⁷²⁹ A proposito del proverbio cfr. Tosi 2017, n. 1086.

ἀμαρτησαί τινος πράγματος συνιέντων»; Zen. *Paroem. Epit.* 2.14), e ad una favola di Esopo. Il proverbio, fatto risalire ad un frammento Sofocleo (fr. 115 Radt: «[...] ὅσπερ ἀλιεύς πληγείς [...]»)), recita: «Ἀλιεύς πληγείς νοῦν οἴσει», in riferimento ad un pescatore che, punto da uno scorpione, perde l'abitudine di toccare con le mani i pesci appena presi nella rete. Il proverbio godeva di grande popolarità in epoca bizantina ed è usato anche da Anna Comnena nell'*Alessiade* (13.12.1): «νοῦν δὲ αὖ ὅσπερ ἐκ μεταμελείας ἐρχόμενος καὶ ὅσπερ ἀλιεύς πληγείς καὶ ἀπενεγκάμενος νοῦν [...]». In *Aes. Fab.* 18, invece, una sardina appena pescata implora il pescatore di lasciarlo andare e di ritornare una volta che lei sarà cresciuta, per avere più pesce: il pescatore rifiuta, rispondendole che sarebbe stupido da parte sua rinunciare ad un guadagno certo per la semplice speranza di un guadagno: «ἀλλ' ἔγωγε εὐηθέστατος ἂν εἶην, εἰ τὸ ἐν χερσὶ παρὲς κέρδος ἄδηλον ἐλπίδα διώκοιμι». La dipendenza della pericope da Esopo è dimostrata, oltre che dal messaggio morale della favola⁷³⁰, perfettamente in linea con quello dell'etopea, anche dal lessico impiegato, che riprende sia quello del proverbio che quello della favola.

67-69. Il giardiniere immagina di replicare alle pretese di maestosità del cipresso rinfacciandogli la sua sterilità e proponendogli una massima sofoclea, con la menzione della quale l'etopea si conclude (68s.): si tratta di *Soph. Ai.* 477-478: «οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτόν | ὅστις κενᾶσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται», il distico si trova però citato nella forma in cui è riportato in *Suid.* θ 246: «οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτόν, ὅστις κενᾶς ἐλπίσι θερμαίνεται».

⁷³⁰ *Aesop. Fab.* 18: «ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι αἰρετώτερον ἐστὶ τὸ παρὸν κέρδος, κἂν μικρὸν ἦ, τοῦ προσδοκωμένου, κἂν μέγα ὑπάρχη».

Quali parole pronunciarebbe la ragazza di Edessa ingannata dal Goto?

L'etopea 27, anch'essa tramandata dai soli **Va** e **Vat**⁷³¹, è di argomento cristiano ed è l'unica etopea del *corpus* ad utilizzare materiale agiografico: la *persona loquens* è infatti la protagonista di un miracolo assai noto, compiuto in favore di una ragazza, Eufemia, per intercessione di tre santi di Edessa venerati in un unico culto: Gurio, Samone e Abibo. C. Messis e S. Papaioannou (2013) hanno ripercorso, in uno studio approfondito, le tappe della genesi e della diffusione di questo racconto agiografico, del quale coesistono una redazione greca e una redazione siriana e che affonda le sue radici nel clima politico e sociale delle aree di confine dell'Impero romano verso la fine del IV secolo⁷³². I Romani inviano ad Edessa, minacciata da un attacco degli Unni, un contingente multietnico in difesa dei confini; uno dei soldati inviati ad Edessa, un Goto, viene alloggiato a casa di una vedova di nome Sofia e si innamora di sua figlia, Eufemia (i nomi delle due donne sono, naturalmente, parlanti, e indicano in loro la virtù cristiana). L'uomo convince la donna a dargli in sposa la figlia dopo ripetute insistenze, garantendo di essere per lei un buon marito: la donna, inizialmente restia, cede dopo un giuramento in cui il Goto chiama Dio stesso come testimone, e il matrimonio viene celebrato. Non appena però la città di Edessa è fuori pericolo, i Romani ritirano il loro contingente e il Goto ritorna in patria portando con sé Eufemia, nel frattempo rimasta incinta. La madre acconsente all'allontanamento della figlia solo dopo aver avuto, come garanzia, un giuramento dell'uomo sul sepolcro dei tre santi, giuramento che avrà un peso rilevante nello sviluppo della vicenda. Il Goto rivela ben presto ad Eufemia di avere già moglie e figli e le comunica che lei sarà presentata come suo bottino di guerra e destinata ad essere schiava della moglie. Inizia per la ragazza un periodo di enorme dolore – è infatti costretta in una terra straniera come serva della barbara moglie del Goto, ignara ma sospettosa e ostile – che culmina con la nascita del bambino e con la sua uccisione da parte della padrona che, notata la sua enorme somiglianza con il Goto, avvelena il bimbo. Eufemia, straziata dal dolore, nota le tracce di una sostanza sulle labbra del bambino e, sospettando si tratti di veleno e reputando colpevole la padrona, ne prende un po' e lo somministra, a mo' di prova, alla donna che – segno definitivo della sua colpevolezza – muore. Il Goto e i famigliari si vendicano su Eufemia rinchiudendola, viva, nella tomba della donna: qui la ragazza invoca i santi Gurio, Samone e Abibo, cui è sempre stata devota e sul cui sepolcro il Goto ha spergiurato: questi operano il miracolo e la trasferiscono, incolume, nel loro santuario di Edessa. Eufemia può finalmente ricongiungersi con la madre. Tempo dopo, il Goto – tornato ad

⁷³¹ Il testo di **Vat** si interrompe però al r. 33, per il resto dell'esercizio si ha quindi la testimonianza del solo **Va**.

⁷³² La datazione che si può ricavare dall'ambientazione storico-sociale del racconto è infatti al 395-396, quando la città di Edessa, nella provincia di Siria, fu attaccata da popolazioni Unne contro cui i Romani mandarono un contingente.

Edessa per fronteggiare un secondo attacco degli Unni – viene processato e punito per i suoi crimini. La storia segue tutti i cliché cari alla narrazione dell'epoca: il Goto (non a caso privo di nome e indicato semplicemente come tale) è lo stereotipo del Goto guerriero arrogante, violento e violentatore, mentre sua moglie corrisponde al tipo della donna barbara, invidiosa e perfida; Sofia ed Eufemia, oneste e pie, attente alla verginità e devote ai santi, rappresentano invece il prototipo della donna romana e cristiana⁷³³. Il racconto dovette godere di una grande popolarità durante tutta l'epoca bizantina, dato che nel IX secolo è menzionato come storia nota nei canoni di Cassia, Teofane e di un tale Giuseppe⁷³⁴. La sua redazione più celebre è quella che nel X secolo ne diede Simeone Metafraste nel menologio del 15 novembre, cfr. Sym. Metaph. *Miraculum sanctorum Guriae, Samonae et Abibi* (BHG 738.16-22 = PG 116.148-156). Simeone rese il racconto agiografico più narrativo e appetibile per il pubblico, secondo un processo di «novelisation» ben descritto da Messis e Papaioannou (2013, p. 36-37):

Néanmoins, son principal effort est de rendre son récit plus novelistique. "Novélisation d'hagiographie" à cette époque signifie l'adoption d'un double procédé: d'un côté, l'adaptation du discours hagiographique à celui du roman antique surtout d'Héliodore et d'Achille Tatius, au niveau de la mise en scène, de la construction littéraire des personnages, du vocabulaire et du style; de l'autre côté, l'effort conscient d'historiciser la création littéraire et de lui attribuer un caractère général à travers les gnomai qui commentent et expliquent l'action des héros.

Questa operazione di Simeone, che si concretizza, ad esempio, nell'aggiunta di particolari romanzeschi quali la descrizione della bellezza della ragazza – per cui Messis e Papaioannou (2013, p. 37) parlano giustamente di «séxuation», cioè dell'introduzione di elementi erotici, anche minimi – è portata a conseguenze ancora più estreme nell'esercizio di Basilace, che impiega il testo di Simeone come modello. L'etopea si concentra infatti sulla tensione tra l'Eros sfrenato e illecito del Goto e la σωφροσύνη di Eufemia e si articola intorno a tre elementi o momenti chiave: la verginità assediata dal Goto, l'incontinenza sessuale dell'uomo, la gelosia amorosa della moglie del Goto⁷³⁵ e può riassumersi nello scontro tra due tipi: la vergine cristiana e il *miles amoris*⁷³⁶ (non a caso l'etopea non specifica neanche, oltre a quello del Goto, il nome di Eufemia, che pure era noto dalla tradizione agiografica). Concentrata su questi temi, l'etopea trascura tutta una serie di informazioni che pure dovevano essere certamente note: il nome della protagonista stessa e della madre, la presenza degli Unni... i santi stessi non sono nominati con il loro nome ma semplicemente come martiri di Edessa (27s.: «αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς ἐν Ἐδέσσει παθόντας ἕνεκα Χριστοῦ»). Nonostante un messaggio

⁷³³ Per un'analisi più approfondita della caratterizzazione tipologica dei personaggi in base agli stereotipi dell'epoca, oltre che per la valenza sociale regolatrice nei confronti del ceto militare nell'ambito dell'inevitabile contatto di quest'ultimo con la popolazione civile, cfr. Messis-Papaioannou 2013, p. 20-23.

⁷³⁴ Cfr. Messis-Papaioannou 2013, pp. 32-33. Un'edizione del canone di Giuseppe, prima inedito, si trova in appendice al contributo, cfr. Messis-Papaioannou 2013, pp. 43-46.

⁷³⁵ Cfr. Messis-Papaioannou 2013, p. 39-40.

⁷³⁶ Per il Goto come soldato di Eros cfr. già Messis-Papaioannou 2013, p. 39.

cristiano venga comunque trasmesso, nella redazione di Niceforo la storia di Eufemia e del Goto esce dalla dimensione culturale in cui era nata (e continuava a vivere) e approda in una dimensione pienamente narrativa e retorica.

1-7. L'esercizio si apre con un'affermazione dal sapore sentenzioso in cui Eufemia parla del potere persuasivo della menzogna e gli attribuisce la perdita della sua verginità. La ragazza descrive poi la situazione politica di Edessa che scatenò gli eventi: ὅλον ἔθνος (4) non meglio identificato è quello degli Unni.

7-11. Il Goto viene definito «βάρβαρος τὴν γνώμην, τὴν γλῶσσαν ἐπίορκος καὶ τὰ πολλὰ τοῖς ἔρωσι χαριζόμενος» (10s.), similmente a quanto accade in Sym. Metaphr. *BHG* 738.16: «βάρβαρόν τε τὸν τρόπον καὶ τὴν γνώμην ὀλέθριον».

11-15. Il Goto è attratto dalla verginità di Eufemia (che è triplice: 12: «αἰδοῖ καὶ συνέσει καὶ τῷ σοβήματι») e decide di corteggiarla.

15-21. Eufemia parla del corteggiamento sfiancante e molesto cui il Goto la sottopone, paragonandolo ad un assedio alla verginità; il passo è ricco di termini militari, forse indotti anche dalla natura di soldato del barbaro (che volge la propria forza contro la verginità di una ragazza invece che contro il nemico): si susseguono tre verbi di ambito guerresco (17s.: «κατεπεστράτευσε [...] πολιορκῆσαι [...] καταστρατηγῆσαι»), accompagnati dalle immagini della lingua capace di distruggere città (16s.: «γλῶτταν ἐλέπολιν») e dell'acropoli della verginità (17s.: «τῆς παρθενίας μου τὴν ἀκρόπολιν»). Un uso simile dell'immagine dell'acropoli per indicare, genericamente, qualcosa che deve essere difeso da un attacco, si ha anche in *Eth.* 20.32s.: «ὡς ἀκρόπολιν ὑμᾶς φρουρεῖν δεήσει τὸν οὐρανόν».

Una volta falliti i tentativi di sedurre la ragazza, il Goto inizia a tormentarne la madre, chiedendole la sua mano. L'immagine dell'indossare una pelle di volpe per l'atto di fingere benevolenza a scopi fraudolenti è proverbiale e risale a Put. *Lysand.* 7.4: «ὄπου ἢ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκῆν»; ricorre quasi identica anche in Sym. Metaphr. *Passio sanctorum Sergii et Bacchi* (*BHG* 1625) (*PG* 116.1024) e in Efrem di Atene, *Hist. Chron.* 1837.

21-29. Con la madre, il Goto finge di essere un pretendente assennato e interessato a un matrimonio rispettabile; Eufemia dice che l'uomo recita la parte del buono sposo (21s.: «τὸν νυμφίον καθυποκρίνεται»): il verbo ὑποκρίνομαι è usato anche da Simeone, cfr. *BHG* 738.16: «φίλος εἶναι ὑποκρινάμενος», che arricchia l'immagine teatrale con l'immagine della maschera: «προσωπεῖον τοιγαροῦν χρηστότητος ὑπελθών».

Di fronte alla resistenza della madre, il Goto giura su Dio, sulla giustizia e sui martiri di Edessa; si tratta dei martiri cui è ascrivito il miracolo narrato da Simeone: Gurio, Samone, Abibo. Il giuramento in questione è raccontato da Simeone a proposito dell'imminente partenza del Goto (e di Eufemia), quando la madre lo induce a giurare sulla tomba dei tre martiri di trattare con rispetto e amore Eufemia (*BHG* 16), giuramento cui il Goto acconsente con noncuranza.

26s. Lo spergiuro è ribadito con una triplice anafora del verbo μαρτύρεται.

28s. Nel lessico cristiano la *καλή ὁμολογία* è la bella professione di fede fatta, come dice Paolo nella *Prima lettera a Timoteo*⁷³⁷, di fronte a molti testimoni. L'espressione è tipicamente usata in agiografia per alludere al martirio, culmine della professione di fede, grazie a cui il martire riceve da Dio la corona della fede.

29-32. Il consenso della madre al matrimonio è giustificato allo stesso modo in entrambi gli autori, con un'interrogativa diretta posta in inciso (29s. cfr. *BHG* 738.17: «καὶ τί γὰρ ἔμελλε δρᾶν καὶ γυνὴ οὕσα τὸ εὐκόλον εἰς ἀπάτην καὶ ὄρκων ἐσμὸς ἀκούουσα καὶ φόβῳ τὴν ψυχὴν βαλλομένη;») e da entrambi è descritto come una resa alle parole del Goto (30: «πειθεται τοῖς λόγοις», *Sym. Metaph. BHG* 738.17: «ἡττάται [...] τῶν τοῦ Γότθου ῥημάτων»).

33-41. Eufemia presenta il ristabilirsi della tranquillità a Edessa come l'inizio di una tempesta che si abbatte su di lei (37-39): quando il Goto decide di rientrare in patria e cambia radicalmente atteggiamento. La ragazza presenta un rivolgimento triplice della propria condizione: non più libera, ma schiava: non sposa, ma serva, non padrona, ma prigioniera (39-40).

41-49. Ad una triplice esclamazione sull'amarezza della sorte subita (41-43), Eufemia fa seguire un'invocazione alla madre, ignara di aver venduto la figlia come schiava invece di darla in sposa: l'inconsapevolezza della madre è rimarcata dalla triplice anafora del verbo *ἔλαθες* (43-46). Conclude il passo una serie di quattro esclamazioni ancora incentrate sul capovolgimento della sorte della ragazza (48-49).

50-55. Eufemia descrive l'avanzare della gravidanza e, in parallelo, dell'invidia della padrona, moglie del Goto, nei suoi confronti; questa gelosia, per cui cfr. *Sym. Metaph. BHG* 738.19⁷³⁸, è qui presentata come un fuoco che arde l'anima della donna, con un'immagine del tutto analoga a quella che si trova nell'agiografia: la fornace di invidia (54: «κάμινος φθόνου») sembra infatti riprendere la fiamma della gelosia «τὴν τῆς ζηλοτυπίας φλόγα» (*BHG* 738.20⁷³⁹).

56-60. Al parto del bambino di Eufemia corrisponde la nascita dell'invidia della padrona, sentimento descritto come incubato nel grembo e poi partorito insieme al figlio della rivale (56s.). È proprio contro il bimbo appena nato che la padrone agisce, inumidendogli le labbra di veleno (58-60). In entrambi i testi il veleno è indicato con il termine (*tardo*) τὸ δηλητήριον.

60-66. Eufemia si rivolge al bimbo appena morto in un passo carico di esclamazioni che esprimono il suo dolore di madre: sottolinea l'innocenza del bimbo e la precocità assurda della sua morte.

64. Il verbo *ἐξέφερον* accolto sia da Pignani che da B.G. è una brillante congettura di Huet annotata su una copia della *princeps* di Allacci e segnalata da Walz in apparato. **Va**, che, venuto meno **Vat** al r. 33, è per questa sezione *codex unicus*, ha invece φέρει.

⁷³⁷ 1 *Tim.* 12: «ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων».

⁷³⁸ *Sym. Metaph. BHG* 19: «ἐπειδὴ τὸν τοῦ Γότθου οἶκον εἰσήεσαν, ἡ τοῦ ἀνδρὸς σύζυγος τὴν κόρην θεασαμένη καὶ τὸ κάλλος οἶον ἐν ταύτῃ κατανόησασα, ζήλου καὶ ὑπονοίας πῖμπλαται τὴν ψυχὴν».

⁷³⁹ *Sym. Metaph. BHG* 20: «τὴν τῆς ζηλοτυπίας φλόγα ἐπὶ πλέον ἐκκαύσασα βαρυτάτην ἐξ αὐτῆς ἀπῆται τὴν ἐργασίαν»

Il verbo ἐξέφερον crea con l'ἐξήνεγκαν di poco precedente un parallelismo di forte contrasto tra i due significati opposti del verbo ἐκφέρω che è sia 'dare alla luce' (qui riferito alle viscere) che 'portare alla tomba', in riferimento al concreto portar fuori dalla casa il corpo del defunto per la sepoltura (ciò che sono costrette a fare le mani sventurate di Eufemia).

67-72. L'ultima sezione dell'etopea è segnata da un cambiamento di tono: l'espressione del dolore straziante lascia il posto alla risoluzione della vendetta. Eufemia si rivolge direttamente al Goto e lo mette in guardia predicendogli una punizione da parte del Dio su cui ha spergiurato con noncuranza. Il riferimento al santuario del matrimonio (68) allude alla conclusione della vicenda di Eufemia, che l'etopea non racconta direttamente, ma cui fa più volte riferimento nella chiusa. È infatti nel santuario dei tre martiri ad Edessa che i santi che operano il miracolo la trasferiscono incolume (68: «τῷ σηκῷ τῶν μαρτύρων»).

71. La pericope «Ὡ βέβλημαι βέλει, τούτῳ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνομαι», con tanto di menzione dell'aiuto dato dal bimbo fa riferimento al fatto che la ragazza utilizza per uccidere la moglie del Goto lo stesso veleno da lei utilizzato, prendendolo dalle labbra stesse del bambino (cfr. Sym. Metaph. *BHG* 738.21).

72-74. La chiusa dell'esercizio fa riferimento ad un versetto dei Salmi, in cui si dice che i dardi dei calunniatori quando sopraggiunge l'intervento divino improvvisamente paiono 'dardi di bimbi', cfr. *Ps.* 63.8: «βέλος νηπίων ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν». Il versetto è citato da molti teologi come «βέλη νηπίων» (cfr. e.g. Epiphanius. *Panarion*, 299.2).

BIBLIOGRAFIA

I. Edizioni, complete e parziali, dei *Progimnasmi* di Niceforo Basilace*

- Allacci (1641) = Leo Allatius, *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum*, Romae 1641, pp. 125-220.
- Patusa (1780) = Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογική, G. Patusa (ed.), Venezia 1780, pp. 397-403.
- Walz (1832) = *Rhetores Graeci*. Vol. I, Christian Walz (ed.), Stuttgart 1832, pp. 421-525.
- Miller (1883) = *Éloge du chien par l'empereur Nicéphore*, in «Mélanges Orientaux», Paris 1883, p. 255-267. [Enc.]
- Hörandner (1981) = W. Hörandner, *Der Prosarhythmus in der Rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien 1981, pp. 84-111. [Eth. 12]
- Pignani (1983) = *Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie. Testo critico, introduzione, traduzione*, Adriana Pignani (ed.), Napoli 1983.
- Hock-O'Neil (2002) = R.F. Hock, E.N. O'Neil (edd.), *The Chreia and Ancient Rhetoric. Classroom exercises*, Leiden-Boston-Köln, 2002. [Sent. 1, Sent. 2]
- Beneker-Gibson (2016) = Jeffrey Beneker, Craig A. Gibson, *The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes. Progymnasmata from Twelfth-Century Byzantium*, Cambridge-London 2016.

II. Recensioni alle edizioni dei *Progimnasmi* di Niceforo Basilace

- Failler (1985) = A. Failler, “Adriana Pignani, Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie. Testo critico, introduzione, traduzione”, in «Revue des études byzantines» 43 (1985). pp. 274-275.
- Hörandner (1986) = W. Hörandner, *Zu den Progymnasmata des Nikephoros Basilakes. Bemerkungen zur kritischen Neuedition*, in JÖB 36 (1986), pp. 73-88.
- Reinsch (1987) = D. R. Reinsch, “Niceforo Basilace, Progimnasmi e monodie. Testo critico, introduzione, traduzione a cura di Adriana Pignani. [Byzantina et Neo-

* Contrariamente al resto della bibliografia, le edizioni, *veteres* e moderne, dei Progimnasmi, così come le recensioni ad esse, sono citate in ordine di pubblicazione.

Hellenica Neapolitana. Collana di Studi e Testi, 10.] Neapel, Bibliopolis 1983.” in BZ 80 (1987), pp. 84-91.

Gerbi (2018) = G. Gerbi, “Jeffrey Beneker, Craig A. Gibson (eds.), *The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes. Progymnasmata from Twelfth-Century Byzantium*, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, 2016 (Dumbarton Oaks Medieval Library 43) pp. XXII + 394”, in MEG 18 (2018), pp. 377-382.

Xenophontos (2018) = S. Xenophontos, *The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes: “Progymnasmata” from Twelfth-Century Byzantium*, in «Speculum: A Journal of Medieval Studies» 93(3) (2018), pp. 792-793

III. Edizioni delle trattazioni antiche e bizantine inerenti ai progimnasmi

Teone di Alessandria:

Patillon-Bolognesi (1997) = *Aelius Theon Progymnasmata*, Michel Patillon, Giancarlo Bolognesi (edd.), Les Belles Lettres, Paris 1997.

Pseudo-Ermogene e Aftonio:

Patillon (2008) = *Corpus Rhetoricum. Anonyme, Préambule à la rhétorique. Aphthonios, Progymnasmata. Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*, vol. I, Michel Patillon (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2008.

Nicola di Mira:

Felten (1913) = *Nicolai Progymnasmata*, Joseph Felten (ed.), Lipsiae 1913.

Giovanni di Sardi:

Rabe (1928) = *Ioannis Sardiani Commentum in Aphthonii Progymnasmata*, Hugo Rabe, Lipsiae 1928 (Rhetores Graeci XV)

Giovanni Dossapatre:

Walz (1935) = *Ioannis Doxapatris. Homiliae in Aphthonii Progymnasmata*, in *Rhetores Graeci* Vol. II, Christian Walz (ed.), Stuttgart-Tübingen 1935, pp. 81-564.

Studi e altre edizioni

Agapitos (2015a) = P. Agapitos, *Literary Haute Cuisine and Its Dangers. Eustathios of Thessalonike on Schedography and Everyday Language*, in «Dumbarton Oaks Papers» 69 (2015), pp. 225-242.

- Agapitos (2015b) = P. Agapitos, *Learning to read and write a Schedos: The verse dictionary of Paris. Gr. 400*, in P. Odorico, S. Efthymiadis, I. D. Polemis (edd.), *Pour une poétique de Byzance: Hommage à Vassilis Katsaros* [Dossiers Byzantins 16], Paris 2015, pp. 11-24.
- Agapitos (2017) = P. Agapitos, *John Tzetzes and the blemish examiners: A Byzantine teacher on schedography, everyday language and writerly disposition*, in «MEG» 17 (2017), pp. 7-27.
- Agapitos-Angelov (2019) = P. Agapitos, D. Angelov, *Six Essays by Theodore II Laskaris in Vindobonensis Phil. Gr. 321: Edition, Translation, Analysis*, in JÖB 68 (2018), pp. 39-75.
- Agati (1982) = M.L. Agati, *A proposito del codice Vaticanus Graecus 1696*, in «Scriptorium» 36 (1982), pp. 86-89.
- Allison (2003) = D.C. Allison, *Testament of Abraham*, Berlin-New York 2003.
- Amato (2009) = E. Amato (ed.), *Severus sophista alexandinus. Progymnasmata quae exstant omnia*, Berlin-New York 2009.
- Amato-Ventrella 2009 = E. Amato, G. Ventrella (edd.), *I Progimnasmi di Severo di Alessandria (Severo di Antiochia?)*, Berlin-New York 2009.
- Angold (2017) = M. Angold, *Nicholas Mesarites. His Life and Works (in Translation)*, Liverpool 2017.
- Bandini *et al.* (1961) = A. Bandini, E. Rostagno, N. Festa, F. Kudlien, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, Catalogi codicum graecorum lucis ope reimpressi I-III*, Leipzig 1961 (rist. anast.)
- Bánhegyi (1943) = *Kinnamos. Ethopoiíája*, G. Bánhegyi (ed.), [Magyar-Görög Tanulmányok 23]. Budapest 1943.
- Barbone (2010) = A. Barbone, *La tavola di Cebete*, Napoli 2012.
- Bekker (1836) = I. Bekker, *Michaelis Glycae annales* [CSHB], Bonn 1836.
- Bekker-Schopen (1855) = I. Bekker, L. Schopen (edd.), *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, vol. 3, Bonn 1855.
- Berardi (2017) = F. Berardi, *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*, Hildesheim - Zürich - New York 2017.
- Bernabé (1996) = A. Bernabé (ed.), *Poetarum epicorum Graecorum Testimonia et fragmenta*, Pars. I, Lipsiae 1996.

- Bernard (2014) = F. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry. 1025-1081*, Oxford 2014.
- Bernsdorff (2007) = H. Bernsdorff, *P. Oxy. 4711 and the Poetry of Parthenius*, in «The Journal of Hellenic Studies» 127 (2007), pp. 1-18.
- Betancourt (2018) = R. Betancourt, *Sight, touch, and imagination in Byzantium*, Cambridge 2018.
- Bettarini (2010) = L. Bettarini, *Archiloco fr. 201 W.²: meglio volpe o riccio?*, in E. Lelli, *Paroimiakos. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Roma 2010 (= *Philologia Antiqua* 2, 2009), pp. 45-51.
- Bianconi (2015) = D. Bianconi, *Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio*, in L. Del Corso e O. Pecere (edd.), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Cassino, 7-10 maggio 2008*, Cassino 2010, pp. 475-512
- Boissevain (1906) = *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, U.P. Boissevain, C. de Boor, T. Büttner-Wobst, Berlin 1906.
- Borbone (2016) = P.G. Borbone, *La Bibbia dei Settanta. Libri storici*, Brescia 2016.
- Boulenger (1908) = F. Boulenger (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris 1908.
- Braccesi (1998) = L. Braccesi, *I tiranni di Sicilia*, Bari 1998.
- Braccini (2004) = T. Braccini (ed.), *Carmen Choliambicum quod apud ps.-Callisthenis Historiam Alexandri reperitur*, München-Leipzig 2004.
- Brillante (1998) = C. Brillante, *Charis, bia e il tema della reciprocità amorosa*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» NS 59, N. 2 (1998), pp. 7-34.
- Brillante (2009) = C. Brillante, *Il cantore e la musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa 2009.
- Brown (2002) = M.K. Brown, *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary of the Diegeseis*, München-Leipzig 2002.
- Browning (1962) = R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth century*, in «Byzantion» 32 (1962), pp. 167-201.
- Browning (1963) = R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth century (continuation)*, in «Byzantion» 33 (1963), pp. 11-40.

- Browning (1964) = R. Browning, *Byzantine Scholarship*, in «Past & Present», 28 (1964), 3-20,
- Burgmann (1988) = *Ecloga Basilicorum*, L. Burgmann (ed.), Frankfurt am Main, 1988.
- Canart (1970) = P. Canart (ed.), *Bibliothecae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices vaticani graeci. Codices 1745–1962*, 1970.
- Cesaretti-Ronchey (2014) = P. Cesaretti, S. Ronchey (edd.), *Eustathii Thessalonicensis Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, Berlin-München-Boston 2014.
- Chambry (1925) = *Aspi. Fabulae, pars prior*, É. Chambry (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1925.
- Chambry (1926) = *Aesopi Fabulae, pars altera*, É. Chambry (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1926.
- Chiron (2018) = P. Chiron (ed.), *Manuel de rhétorique. Comment faire de l'élève un citoyen*, Paris 2018.
- Christodoulos (1977) = G.A. Christodoulos (ed.), *Tà ἀρχαῖα σχόλια εἰς Αἴαντα τοῦ Σοφοκλέους*, Athena 1977.
- Cingano (2002) = E. Cingano, *I nomi dei Sette a Tebe e degli Epigoni nella tradizione epica, tragica, e iconografica*, in A. Aloni, E. Berardi, G. Besso, S. Cecchin (edd.), *I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura*, Bologna 2002, pp. 27-62.
- Cingano (2003) = E. Cingano, *Figure eroiche nell'Antigone di Sofocle e nella tradizione mitografica arcaica*, in G. Avezzù (a cura di), *Il dramma sofocleo. Testo, lingua, interpretazione*, Stuttgart-Weimar 2003, pp. 69-84.
- Cingano (2005) = E. Cingano, *Il cavallo 'aiutante magico' nella Grecia eroica (Pegaso e Arione)*, in E. Cingano, A. Ghersetti, L. Milano (edd.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale (Atti del Convegno - Venezia, 22-23 maggio 2002)*, Padova 2005.
- Cingano (2015) = E. Cingano, *Epigonoι*, in M. Fantuzzi, Chr. Tsagalis (edd.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion*, Cambridge 2015, pp. 244-260.
- Coco (2016) = *Teodoro Gaza. Elogio del cane. Canis Laudatio. Introduzione, traduzione e note*, L. Coco (ed.), Firenze 2016.
- Conca (1994) = *Il romanzo bizantino del XII secolo. Teodoro Prodromo, Niceta Eugenio, Eustazio Macrembolita, Costantino Manasse*, F. Conca (ed.), Torino 1994.

- Conca 1990 = G. Conca (ed.), *Nicetas Eugenianus. De Drosillae et Chariclis amoribus*, Amsterdam 1990.
- Cowe (1995) = S.P. Cowe, *Review of G. Muradyan, Girk' Pitoyic'*, in «Le Muséon» 108 (1995), pp. 200-205.
- Coxe (1853) = H.O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Vol. I, Oxonii 1853 (rist. 1969).
- Cozzoli (2001) = *Euripide, Cretesi. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, A. Cozzoli (ed.), Pisa-Roma 2001.
- Crusius (1897) = *Babrii Fabulae Aesopeae*, O. Crusius (ed.), Lipsiae 1897.
- D'Ambrosi (2006) = M. D'Ambrosi, *La produzione esametrica di IX-X secolo nell'Anthologia Palatina: Ignazio Diacono, Anastasio Questore, Cometa, Costantino Rodio*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», Vol. 48, I (2006), pp. 87-122.
- Dain-Mazon (1972) = *Sophocle. II. Ajax, Œdipe roi, Électre*, A. Dain (ed.), P. Mazon (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1958.
- Darrouzès (1957) = J. Darrouzès, *Autres manuscrits originaires de Chypre*, in REB 15 (1957), pp. 131-168.
- Darrouzès (1972) = J. Darrouzès, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle : Académie Roumaine cod. gr. 508*, in REB 30 (1972), pp. 199-229.
- De Caro 2003 = E. De Caro, *I cani-filosofi e l'animalità del conoscere. Nota su Platone, Repubblica 375a-376c*, in «Itinera» 5 (2003), pp. 1-10.
- Delehaye (1902) = H. Delehaye (ed.), *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi)* [Acta Sanctorum 62], Brussels: 1902 (repr. 1985).
- Diggle (1970) = J. Diggle (ed.), *Euripides. Phaeton*, Cambridge 1970.
- Efthymiadis (2005) = S. Efthymiadis, *L'enseignement secondaire à Constantinople pendant les XI^e et XII^e siècles: modèle éducatif pour la Terre d'Otrante au XIII^e siècle*, «Nέα Ῥώμη», 2 (2005), pp. 259-275.
- Eleuteri (2016) = P. Eleuteri, *I manoscritti dell'opera pseudo-aristotelica De virtute*, in «Scripta» 9 (2016), pp. 73-88.
- Elowsky (2006) = J.C. Elowsky, *John 1-10* (Ancient Christian commentary on Scripture, NT vol. 4a), Downers Grove 2006.

- Ercoles (2013) = *Stesicoro: le testimonianze antiche*, Marco Ercoles (ed.), Bologna 2013
- Finglass (2007) = *Sophocles. Electra*, edited with introduction, translation, and commentary by P.J. Finglass, Cambridge 2007.
- Finglass (2011) = *Sophocles. Ajax*, edited with introduction, translation, and commentary by P.J. Finglass, Cambridge 2011.
- Flacelière-Chambry-Juneax (1958) = R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneax (edd.), *Plutarque. Vies. Tome I : Thésée-Romulus. Lycurgue-Numa*, Paris 1958 (rist. 2019).
- Foerster (1915) = *Libanius. Opera*, R. Foerster (ed.), Vol. VIII *Progymnasmata, Argumenta orationum demosthenicarum*, Leipzig 1915 (repr. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1963).
- Formentin (2008) = M.R. Formentin, *Uno scriptorium a palazzo Farnese?*, in «Scripta» 1 (2008), pp. 77-102.
- Fournet (2020) = J. Fournet, *L'éthopée entre culture profane et christianisme*, in P. Chiron, B. Sans (edd.), *Les progymnasmata en pratique de l'antiquité à nos jours*, Paris 2020, pp. 77-90.
- Frazer-Guidorizzi (1995) = *Apollodoro. Biblioteca*, con il commento di James G. Frazer, G. Guidorizzi (ed.), Milano 1995.
- Garzya (1967) = A. Garzya, *Une rédaction byzantine du mythe de Pasiphaé*, in «Πεπραγμένα του δεύτερου διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου» III (1968), pp. 70-74.
- Garzya (1969) = A. Garzya, *Intorno al prologo di Niceforo Basilace*, in «JÖB» XVIII (1969), pp. 55-71.
- Garzya (1970a) = A. Garzya, *Un lettré du milieu du XIIe siècle: Nicéphore Basilakès*, in «Revue des études sud-est européennes» 8 (1970), pp. 611-621.
- Garzya (1970b) = A. Garzya, *Precisazioni sul processo di Niceforo Basilace*, in «Byzantion» 50 (1970) pp. 309-316.
- Garzya (1971a) = A. Garzya, *Fin quando visse Niceforo Basilace?* in «BZ» 64 (1971), pp. 301-302.
- Garzya (1971b) = A. Garzya, *Il prologo di Niceforo Basilace* in «Bollettino per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini» n.s. 19 (1971), pp. 55-71.

- Garzya (1984) = *Nicephorus Basilaca Orationes et Epistolae*, A. Garzya (ed.), Teubner, Leipzig 1984.
- Gastgeber (2020) = C. Gastgeber, *Ogier Ghislain de Busbecq und seine griechischen Handschriften*, in A. Binggeli, M. Cassin, M. Détoraki (edd.), *Bibliothèques grecques dans l'Empire ottoman* (Bibliologia 54), Turnhout 2020, pp. 145-181.
- Geljon-Runia (2013) = A. Geljon and D.T. Runia, *Philo of Alexandria: On Cultivation. Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2013.
- Gentili-Angeli Bernardini-Cingano-Giannini (1995) = *Pindaro. Le Pitiche*, B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini (edd.), Milano 1995 (IV ed. 2006).
- Gerbi (2017-2018) = G. Gerbi, *Un apologo politico nella scuola bizantina. Da Stesicoro Ta34(a) Ercoles = PMGF TA8 a Niceforo Basilace Fab. 2*, in «Incontri di filologia classica» 17 (2017-2018), pp. 347-367.
- Giannopoulos (2008) = E. Giannopoulos, *Ta χειρόγραφα βυζαντινής Μουσικής. Αγγλία : Περιγραφικός κατάλογος των χειρογράφων ψαλτικής τέχνης των αποκειμένων στις Βιβλιοθήκες του Ηνωμένου Βασιλείου (The Manuscripts of Byzantine Music. England: Descriptive Catalogue of the psaltic Art Manuscripts preserved in the Libraries of United Kingdom)*, Athēna 2008.
- Gibson (2016) = C. Gibson, *In Praise of Dogs: An Encomium Theme from Classical Greece to Renaissance Italy*, in L. Gelfand, *Our Dogs, Our Selves. Dogs in Medieval and Early Modern Art, Literature, and Society*, Leiden-Boston 2016, pp. 19-40.
- Gounelle (2008) = R. Gounelle (ed.), *Les Recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, Instrumenta 3), Turnhout 2008.
- Gow (1952) = A.S.F. Gow (ed.), *Bucolici Graeci*, Oxford 1952 (repr. 1969).
- Graf (2007) = F. Graf, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 2007 (1^a ed. 1987).
- Hagedorn-Hagedorn (1984) = D. Hagedorn, U. Hagedorn (ed.), *Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob*, [Patristische Texte und Studien 24], Berlin 1984.
- Halkin (1983) = F. Halkin, *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*, Bruxelles 1983.
- Hausrath-Hunger (1970) = A. Hausrath, H. Hunger (edd.), *Corpus fabularum Aesopicarum*, Leipzig 1970.

- Heckel 2006 = W. Heckel, *Who's who in the Age of Alexander the Great. Prosopography of Alexander's Empire*, Blackwell Publishing, Malden, MA/London, 2006.
- Heisenberg (1973) = A. Heisenberg (ed.), *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, Vol. 3, *Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214*, München 1923 (rist. an. London 1973)
- Henry (2005) = W.B. Henry (ed.), *Editio princeps of P Oxy. 4711: Elegy (Metamorphoses?)*, in *The Oxyrhynchus Papyri 69* (2005), pp. 46-53.
- Heyne (1834) = C.G. Heyne (ed.), *Homeri Ilias*, 2 vols., Oxford 1834.
- Hörandner (1974) = W. Hörandner (ed.), *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, [Wiener Byzantinistische Studien 11], Wien 1974.
- Hörandner (1984) = W. Hörandner, *Die Progymnasmata des Theodoros Hexapterygos*, in W. Hörandner, Otto Kresten, Johannes Koder, Erich Trapp, *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger*, Ernst Becvar, Wien, 1984, pp. 147-162.
- Horna (1903) = K. Horna, *Die Epigramme des Theodoros Balsamon*, in «Wiener Studien» 25 (1903), pp. 165-217.
- Hunger (1961) = H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Codices historici, codices philosophici et philologici (Museion N.F. 4)*, Wien 1961.
- Hunger (1978) = H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978.
- Hurst-Rudhardt (1999) = A. Hurst; J. Rudhardt (edd.), *Papyri Bodmer XXX-XXXVII. «Codex des Visions». Poèmes divers*, München 1999.
- Iadevaia (2000) = F. Iadevaia, *Historia imperatorum*, Messina 2000.
- Irscher-Paschke-Rehm (1969) = J. Irscher, F. Paschke, B. Rehm, (edd.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 42), Berlin 1969.
- Jackson (2008) = D.F. Jackson, *A list of the greek mss. of Domenico Grimani*, in «Scriptorium» 62 (2008), pp. 164-169.
- Jackson (2011) = D.F. Jackson, *The Greek Library of Saints John and Paul (San Zanipolo) at Venice*, Tempe 2011.

- Jedrkiewicz (1989) = S. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità: Esopo e la favola*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989.
- Jouanno (1993) = C. Jouanno, *Un épisode embarrassant de l'histoire d'Alexandre : la prise de Thèbes*, in «Ktema» 18 (1993), pp. 245-258.
- Kennedy (2003) = G.A. Kennedy, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Brill, Leiden - Boston 2003.
- Kindstrand (1993) = J.F. Kindstrand, *Notes on Theodore Gaza's Canis laudation*, in «Eranos» 91 (1993), pp. 93-105.
- Kotłowska (2019) = A. Kotłowska, *Love and Theatre in the Works of Nikephoros Basilakes*, in «Studia Ceranea» 9 (2019), pp. 543-574.
- Kotzabassi (1993) = Sofia Kotzabassi, *Die Progymnasmata des Gregor von Zypern. Fabeln, Erzählung und Ethopoie*, in «Ἑλληνικά» 43 (1993), pp. 51-63.
- Kraus (2005) = M. Kraus, *Progymnasmata, Gymnasmata*, in G. Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band 7, Tübingen 2005, coll. 159-167.
- Lelli-Pisani (2017) = *Plutarco. Tutti i Moralia*, E. Lelli, G. Pisani (edd.), Milano 2017.
- Leloir (1966) = *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, L. Leloir (ed.), Paris 1966.
- Lemerle (1971) = P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin : notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance, des origines au X^e siècle*, Paris 1971.
- Lemerle (1977) = P. Lemerle, *Le gouvernement des philosophes: notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture*, in *Id.*, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977, pp. 193-248.
- Levrie (2018) = K. Levrie (ed.), Jean Pédiasimos, *Essai sur les douze travaux d'Héraclès. Edition critique, traduction et introduction*, Leuven-Paris-Bristol 2018.
- Lloyd-Jones (1994) = *Sophocles. Ajax, Electra, Œdipus Tyrannus*, H. Lloyd-Jones (ed.), Cambridge-London 1994.
- Loukaki (2020) = M. Loukaki, *Training Students in the Art of Discourse in Twelfth-Century Byzantium*, in P. Chiron, B. Sans (edd.), *Les progymnasmata en pratique de l'antiquité à nos jours*, Paris 2020, pp. 193-202.
- Luraghi (1994) = N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia*, Firenze 1994.

- Luzzatto-La Penna (1986) = *Babrius Mythiambi Aesopei*, M.J. Luzzatto, A. La Penna (edd.), Leipzig 1986.
- Maisano (1976) = R. Maisano, *La clausola ritmica nella prosa di Niceforo Basilace*, in «JÖB» 25 (1976), pp. 87-104.
- Maisano (1977) = R. Maisano (ed.), *Niceforo Basilace. Gli encomi per l'imperatore e per il patriarca*, Napoli 1977.
- Maltese (1989) = E.V. Maltese, *Il ms. Barocci 131 per l'epistolario di Michele Psello*, in *Aevum* 63 (1989), pp. 186-192.
- Maltese (1997) = E.V. Maltese, *École et enseignement à Byzance*, in «Europe» 75/822 (1997), pp. 21-33.
- Maltese (2001) = E.V. Maltese, *Atene e Bisanzio. Appunti su scuola e cultura letteraria nel medioevo greco*, in M. Vetta (ed.), *La civiltà dei Greci*, Roma 2001, pp. 335-365.
- Manfredini (1997) = M. Manfredini, *Inventario dei codici scritti da Isidoro di Kiev*, in *SCO* 46.2 (1997), pp. 611-624.
- Mann (1975) = F. Mann, *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text* [Diss. Münster 1975], pp. 263-292.
- Marenghi (1957) = Gerardo Marenghi, *Ignazio Diacono e i tetrastici giambici*, in «Emerita» XXV (1957), pp. 487-498.
- Markopoulos (2006) = A. Markopoulos, *De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif*, in B. Mondrain (ed.), *Lire et écrire à Byzance*, Paris 2006, pp. 85-96.
- Mau (1971) = *Plutarchi Moralia*, Vol. V 2.1, *Vita decem oratorum*, J. Mau (ed.), Leipzig 1971.
- Mercati (1926) = G. Mercati, *Scritti d'Isidoro, il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma 1926.
- Mercati-Franchi de' Cavalieri (1923) = G. Mercati, P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci. Tomus I. Codices 1-329*, Roma 1923.
- Merkelbach-West (1967) = R. Merkelbach, M.L. West (edd.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.

- Messis-Nilsson (2015) = C. Mesis, I. Nilsson, Constantin Manassès, *La description d'un petit homme. Introduction, texte, traduction et commentaires*, in *JÖB* 65, 2015, p. 169-194.
- Messis-Papaioannou (2013) = C. Mesis, S. Papaioannou, *Histoires "gothiques" à Byzance: Le saint, le soldat et le Miracle d'Euphémie et du Goth (BHG 739)*, in *DOP* 67 (2013), pp. 15-47.
- Miklošič-Müller (1890) = *Regula edita a Sancto Christodulo pro monasterio Sancti Ioannis Theologi in insula Patmo ab eo condito*, in Franc Miklošič, Joseph Müller (edd.), *Acta et diplomata graeca*, Vol. 6, Vindobonae 1890.
- Minale (2009) = Valerio Massimo Minale, *Il Syntagma Alphabeticum di Matteo Blastares nella codificazione dello car Stefan Dušan: alcune riflessioni di ordine cronologico*, *Atti della Accademia Pontaniana* 58 (2009), pp. 53-66.
- Mogenet (1989) = J. Mogenet, J. Leroy, P. Canart, *Codices Barberiniani graeci, Tomus II. Codices 164-281*, Vaticano 1989.
- Mondini (forthcoming) = U. Mondini, *Il silenzio di Lazzaro nel Carm. 80 di Cristoforo Mitileneo, forthcoming*.
- Mondrain (1993) = B. Mondrain, *Antoine Eparque et Augsburg: le catalogue de vente des manuscrits grecs acquis par la ville d'empire*, «*Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*» 47 (1993) p. 227-243.
- Müller (1897) = *Ignatii et aliorum Tetrasticha iambica*, C.F. Müller (ed.), in *Babrii fabulae Aesopeae*, O. Crusius (ed.), Teubner, Lipsiae 1897, pp. 249-296.
- Muradyan (1993) = G. Muradyan (ed.), *Girk ' Pitoyic'*, Erevan 1993.
- Muradyan (2000) = G. Muradyan, *The Rhetorical Exercises (progymnasmata) in the Old Armenian 'Book of Chreia' (Girk ' Pitoyic')*. *Translation or original composition? (On the occasion of P. Cowe's review)*, in «*Revue des Études Arméniennes*» 27 (2000), pp. 399-415.
- Muratore (2001) = D. Muratore, *Le Epistole di Falaride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia 2001.
- Mynott (2018) = J. Mynott, *Birds in the ancient world*, Oxford 2018.
- Nesseris (2014) = I. Nesseris, *Η παιδεία στην Κωνσταντινούπολη κατά τον 12ο αιώνα* (PhD diss., University of Ioannina), 2014.

- Nilsson (2018) = I. Nilsson, *Hades Meets Lazarus. The Literary Katabasis in Twelfth-Century Byzantium*, in G. Ekroth, I. Nilsson (edd.), *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition*, Leiden-Boston 2018, pp. 322–341.
- Nøjgaard (1963) = M. Nøjgaard, *Le cerf, le cheval et l'homme. Étude sur la transmission des fables antiques*, in «CM» XXIV (1963), pp. 1-19.
- Nousia (2015) = F. Nousia, *Byzantine textbooks of the Palaeologan period*, Città del Vaticano 2016.
- Osborn (2010) = G.R. Osborn, *Exegetical commentary on the New Testament. Matthew*, Zondervan, Grand Rapids, 2010.
- Papageorgiou (2011) = A. Papageorgiou, *Oi δὲ λόκοι ὡς Πέρσαι. The image of the Turks during the reign of John II*, in «Byzantinoslavica» 69 (2011), pp. 149-161.
- Papaioannou (2007) = S. Papaioannou, *On the stage of 'Eros' : two rhetorical exercises by Nikephoros Basilakes*, in M. Grünbart (ed.), *Theatron: rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Berlin-New York 2007, pp. 357-376.
- Papathomopoulos (1976) = M. Papathomopoulos, *Ἀνωνύμων παράφρασις εἰς τὰ Ὀππιανοῦ Ἀλιευτικά*, University of Joannina Press, Joannina 1976, pp. 1-29.
- Papathomopoulos (2007) = M. Papathomopoulos, *Ἐξήγησις Ἰωάννου γραμματικοῦ τοῦ Τζέτζου εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα*, Athens 2007.
- Perry (1964) = *Secundus the Silent philosopher. The Greek Life of Secundus*, B.E. Perry (ed.), New York 1964.
- Perry (1965) = B.E. Perry, *Aesopica. A Series of Texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, vol. I (Greek and Latin Texts), Urbana 1952.
- PG = J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.
- Pignani (1971-1972) = A. Pignani, *Alcuni progimnasmi inediti di Niceforo Basilace*, in «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 18-19 (1971-1972), pp. 295-315.
- Pignani (1978) = A. Pignani, *Prolegomeni all'edizione critica dei Progimnasmi di Niceforo Basilace*, in «Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini» 26 (1978), pp. 41-56.
- Pizzone (2014) = A.M. Pizzone, *Anonymity, Dispossession and Reappropriation in the Prolog of Nikephoros Basilakes*, in *Ead., The author in Middle Byzantine literature. Modes, functions, and identities*, Boston 2014, p. 225-244.

- Polemis (2001) = I. Polemis, *A Note on the Praefatio of Nikephoros Basilakes*, in «BZ» 94 (2001), p. 605-607.
- Pontani (2015) = F. Pontani, *Scholarship in the Byzantine Empire*, in F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos (edd.), *Brill's Companion to Ancient Scholarship*, Leiden-Boston 2015, 297-455.
- Proiou-Schirò (1971) = A. Proiou, G. Schirò (edd.), *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, vol. V, *Canones januarii*, Roma 1971.
- Rahlf-Hanhart (2006) = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlf, R. Hanhart (edd.), Stuttgart 2006.
- Richard (1972) = M. Richard, *Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes*, in *Muséon* 85 (1972), pp. 318-321.
- Richard (1972) = M. Richard, *Témoins grecs des fragments xiii et xv de Méliton de Sardes*, in «Muséon» 85 (1972), pp. 318-321.
- Roberto (2005) = U. Roberto (ed.), *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berlin-New York 2005.
- Rodríguez Adrados (1999) = F. Rodríguez Adrados, *History of the Greek and Latin Fable*, vol. 1, *Introducion & from the Origins to the Hellenistic Age*, L. A. Rey (trad.), Leiden-Boston-Köln 1999.
- Rodríguez Adrados (2000) = F. Rodríguez Adrados, *History of the Greek and Latin Fable*, vol. 2, *The fable during the Roman Empire and in the Middle Ages*, L. A. Rey (trad.), Leiden-Boston-Köln 2000.
- Rodríguez Adrados (2003) = F. Rodríguez Adrados, *History of the Greek and Latin Fable*, vol. 3, *Inventory & Documentation of the Graeco-Latin Fable*, L. A. Rey, F. Rojas del Canto (trad.), Leiden-Boston 2003.
- Rodríguez Adrados (1982) = F. Rodríguez Adrados, *Neue jambische Fragmente aus archaischer und klassischer Zeit. Stesichorus, Semonides (?), Auctor incertus*, in «Philologus» 126 (1982), pp. 157-179.
- Saïd (2008) = S. Saïd, *Approches de la mythologie grecque. Lectures anciennes et modernes, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée par l'auteur*, Paris 2008.
- Salvatore (2003) = E. Salvatore, *E vedeva a distanza ogni cosa: il racconto della guarigione del cieco di Betsaida (Mc 8,22-26)*, Brescia 2003.

- Scappaticcio (2017) = M. Scappaticcio, *Fabellae. Frammenti di favole latine e bilingui latino-greche di tradizione diretta (III-IV d.C.)*, Berlin-Boston 2017.
- Schirò-Tomadakis (1971) = G. Schirò, E. Tomadakis (edd.), *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, vol. VII, *Canones martiis*, Roma 1971.
- Schirru (2009) = S. Schirru, *La favola in Aristofane*, Berlin 2009.
- Schreiner (1975) = P. Schreiner (ed.), *Die byzantinischen Keimchroniken*, vol. I, Wien 1975.
- Schwartz (1887) = E. Schwartz (ed.), *Scholia in Euripidem*, Vol. I, *Scholia in Hecubam Orestem Phoenissas*, Berolini 1887
- Sgobbi (2003) = A. Sgobbi, *Stesicoro, Falaride e la battaglia della Sagra*, in «Acme» 56 n. 3 (2003), pp. 3-38.
- Sideras (2005) = A. Sideras, Die codices Escur. 265 (Y II 10) und Marc. XI 22 als Überlieferungszeugen der Lobrede des Gregorios Antiochos an den Patriarchen Basileios Kamateros, in RHT n.s. 5 (2015), pp. 43-64.
- Smith (1976) = O.L. Smith, *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, 2 voll., Leipzig 1976.
- Stoneman-Gargiulo (2007) = R. Stoneman, T. Gargiulo (edd.), *Il Romanzo di Alessandro*, Vol. I, Milano 2007.
- Taxidis (2010) = I. Taxidis, *Die Episode des Palamedes in den byzantinischen Progymnasmata*, in BZ 102(2) (2010), pp.731-737.
- TOB (2007) = *La Bible, traduction Œcuménique. Edition intégrale TOB comprenant Introductions générales et Pentateuque révisés*, Paris 2007.
- Tosi (2017) = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, seconda edizione, Milano 2017.
- Trapp (1996) = E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, vol. 2, Wien 1996.
- van Dijk (1997) = G. Van Dijk, *Αἴτιοι, Λόγοι, Μῦθοι. Fables in Archaic, Classical, & Hellenistic Greek Literature*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997.
- van Dijk (2015) = G. van Dijk, *Aesopica posteriora. Medieval and modern versions of greek and latin fables*, voll. 1 e 2, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET. “Francesco Della Corte” (Terza serie 242), Milano 2015.
- Vottero (2004) = D. Vottero, *Anonimo Segueriano. Arte del discorso politico, edizione critica, traduzione e commento*, Alessandria 2004.

- West (1971) = M. West, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, vol. I, Oxford, 1971.
- West (2003) = M. L. West (ed.), *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC.*, Cambridge-MA 2003.
- Wilson (1966) = N.G. Wilson, *The date and origin of ms. Barocci 131*, in BZ 59 (1966), pp. 305-306
- Wilson (1978) = N.G. Wilson, *A Byzantine Miscellany: MS. Barocci 131 Described*, in JÖB 27 (1978), pp. 157-179.
- Witte (1993) = B. Witte, *Die Schrift des Origenes "Über das Passa"* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4.] 1993.
- Xenis (2010) = G. Xenis (ed.), *Scholia vetera in Sophoclis Electra*, Berlin 2010.
- Xenophontos (2014) = S. Xenophontos, *Resorting to rare sources of antiquity: Nikephoros Basilakes and the popularity of Plutarch's Parallel Lives in twelfth-century Byzantium*, in «Parekbolai» 4 (2014), pp. 1-12.
- Zanetto (1985) = G. Zanetto (ed.), *Theophylacti Simocatae epistulae*, Teubner, Leipzig 1985

ABBREVIAZIONI

- JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
- RHT Revue d'Histoire des Textes
- BZ Byzantinische Zeitschrift
- SCO Studi Classici e Orientali
- REB Revue des Études Byzantines
- MEG Medioevo Greco

SITOGRAFIA

- Thesaurus Linguae Graecae. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>
A Digital Library of Greek Literature.

Pinakes Πίνακες, Textes et manuscrits grecs. (IRHT)	http://pinakes.irht.cnrs.fr/
Libraria. - Pour l'histoire des bibliothèques anciennes.	http://www.libraria.fr/fr
LSJ - The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon	http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1&context=lsj
Digital Vatican Library	http://digi.vatlib.it/
Bibliothèque nationale de France – Gallica	http://gallica.bnf.fr/
Biblioteca Medicea Laurenziana – Teca digitale	http://mss.bmlonline.it/
Österreichische Nationalbibliothek	https://www.onb.ac.at/
Manuscripta Mediaevalia	http://www.manuscripta-mediaevalia.de/
DBBE - Database of Byzantine Book Epigram	www.dbbe.ugent.be
NETS – New English Translation of the Septuagint	http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/

APPENDICE I
RÉSUMÉ DE LA THÈSE*

NICÉPHORE BASILAKÈS: LA VIE E LA CARRIÈRE

Les dates qui ont été fixées pour délimiter la vie et l'activité savante de Nicéphore Basilakès (et qui sont désormais couramment utilisées en tant que dates de sa naissance et *terminus post quem* pour sa mort) sont 1115 et 1182. Les deux dates résultent des études faites par A. Garzya, qui localisent le *floruit* de Basilakès vers la moitié du XII^e siècle, en le jugeant un contemporain de Eustathe de Thessalonique¹. L'an 1182, *terminus post quem* pour la mort de Basilakès, a remplacé la datation approximative au 1180 et la fourchette située entre 1180 et 1185 qui étaient auparavant utilisées. En 1182 Michael Choniates devint métropolitain de la ville d'Athènes : le lien entre Choniates et Basilakès résulte d'un titre contenu dans le manuscrit *Bucur. gr. 508 (B)*, qui contient, après l'éthopée de Basilakès sur la lamentation de Marie (*Eth. 12*), un titre en rouge qui adresse une épître (qui pourtant n'est ensuite pas écrite) à «τῷ ἀγιωτάτῳ μετροπολίτῃ Ἀθηνῶν κυρῷ Μικαῆλ τῷ Χωνιάτῃ». L'auteur de cette épître est désigné dans le manuscrit avec l'expression τοῦ αὐτοῦ, rapportée par Garzya (1971) à Basilakès, qui est reconnu comme auteur de l'éthopée : l'épître a donc été utilisée pour fixer le *terminus post quem* pour la mort de Basilakès en 1182, la première année ou Nicéphore aurait pu s'adresser à Choniates le nommant métropolitain d'Athènes et la dernière année pour laquelle on aurait donc des traces de l'activité de Basilakès même. Le témoignage du manuscrit reste néanmoins problématique dans la mesure où l'épître n'est pas attestée ailleurs et au fond n'existe pas, vu que le titre n'est suivi par aucun texte.

La majorité des informations que nous avons concernant la famille de Basilakès proviennent du prologue que lui-même avait conçu en tant qu'introduction à son œuvre (*Or. 1*)². Du côté de son père, Basilakès descendait d'une famille de l'aristocratie militaire, alors que la branche maternelle était active plutôt dans le domaine de l'administration civile. Constantin Basilakès, frère cadet de Nicéphore auquel l'une des monodies (*Niceph. Basil. Mon. 1 Pignani*) est dédié, mourut lors de l'expédition envoyée par Manuel Comnène en Italie (1155-1156)³. Il se peut que la branche paternelle de sa famille fût liée à la famille des Basilakès d'origine arménienne (ou paphlagonienne) qui est célèbre pour la tentative d'usurpation faite par Nicéphore Basilakès (homonyme de notre auteur) au détriment de l'empereur Nicéphore III Botaniatès en 1078⁴ ; cette hypothèse reste néanmoins indémontrable.

*Le résumé réunit une version en français de l'introduction (compréhensive de la description des témoins) et une section qui donne un vue d'ensemble des caractéristiques saillantes des exercices contenus dans les recueils.

¹ Garzya 1970a, p. 611.

² Le *Prologue* est transmis par le ms. *Scorialensis Y II 10 (S)*, dans les ff. 524^r-527^v; il fut publié pour la première fois par Garzya 1971b et ensuite par Garzya 1984. Cfr. anche Garzya 1969.

³ Le titre de *Mon. 1* la consacre à Constantin Basilakès «ἀνααιρεθέντι ἐν τῷ σικελικῷ πολέμῳ».

⁴ Cfr. Kahzhdan, ODB, vol. 1, p. 262, s.v. Basilakes.

Son éducation fut – cela ne nous surprends pas – axée sur la lecture des classiques et des poètes anciens et elle lui fut transmise, ensemble à son frère Constantin, par son oncle maternel⁵. Il s’occupa plus tard lui-même d’éducation pour une longue partie de sa carrière, premièrement à titre privé et puis en tant que chargé d’un poste à l’École Patriarchale de Sainte Sophie à Constantinople⁶, auquel il fait allusion dans le prologue (10): «τὸ δὲ καὶ χρόνῳ προήκοντα καὶ εἰς τὸ τῆς διδασκαλικῆς ἀξίας ὕψος ἀναβάντα». L’obtention de son poste de professeur à l’École Patriarchale détermina une augmentation de la qualité et de la quantité de sa production littéraire⁷ (vraisemblablement en raison d’une hausse des commandes et des occasions publiques à l’issue du prestige du poste obtenu) ; la première phase de son activité de précepteur est en revanche évoquée en tant que période féconde à la quelle remonte l’élaboration de ses méthodes d’enseignement les plus innovatives, surtout dans le domaine de la schedographie, un enjeu majeur dans la pratique scolaire de l’époque⁸. Basilakès décrit sa méthode comme innovative surtout grâce à l’attention dédiée au contenu et parle d’un succès⁹ qui lui valut l’hostilité des partisans de la méthode schedographique traditionnelle et la création des mots βασιλακίζειν e βασιλακισμός¹⁰ pour désigner sa

⁵ Niceph. Basil. *Mon.* 1.68: «ὁ κοινὸς τροφεύς, ὁ πρὸς μητρὸς θεῖος». L’importance attribuée à l’oncle maternel, qui fut désigné responsable de l’éducation des jeunes de la familles (Nicéphore et Constantin) poussa Garzya (1970a, p. 612) à imaginer que le père de Basilakès fût mort prématurément quand les enfants étaient encore tout jeunes. Il s’agit d’une hypothèse non démontrable mais vraisemblable, puisque Nicéphore dit en outre que son frère Constantin lui fut confié par l’oncle maternel, (*Mon.* 1.68: «μοὶ [...] ἐπίστευσεν») et que lui-même fut, pour Constantin, ‘père après notre père’ (*Mon.* 1.321s.: «ἐμὲ τὸν πατέρα μετὰ τὸν κοινὸν πατέρα»). L’expression pourrait être simplement une stratégie rhétorique pour mettre l’accent sur le rapport entre les frères, mais pourrait en effet suggérer la mort du père de Basilakès pendant la jeune âge des fils.

⁶ Les deux phases de l’activité d’enseignement de Basilakès sont correctement supposées par Garzya (1969, p. 58-59) sur la base des affirmations de Nicéphore dans le *Prologue* et de la carrière d’enseignement de Michel Italikos, contemporain de Basilakès (cfr. Mich. Ital. *Ep.* 7). À propos de l’École Patriarchale et, plus en général, sur l’enseignement à Byzance cfr. Browning (1962; 1963; 1965); Lemerle (1971); Maltese (1997); Maltese (2001); Markopoulos (2006); Bianconi (2010); récemment Pontani (2015).

⁷ Cfr. *Prol.* 176-179: «τὸ δὲ καὶ χρόνῳ προήκοντα καὶ εἰς τὸ τῆς διδασκαλικῆς ἀξίας ὕψος ἀναβάντα μὴ καὶ ὡς ἀηδόνα λειμώνος μεγάλου τῆς ἐκκλησίας δραζάμενον, πλείω τερετίσαι καὶ γενέσθαι λαλίστερον, τοῦτο δὲ καὶ λέξων ἔρχομαι».

⁸ Au regard de la schedographie, pratique largement répandue dans l’école byzantine, cfr. Vassis, *Der Neue Pauly* XI, pp. 152-153, s.v. ‘Schedographie’ et Kahzhdan, ODB, vol. 3, p. 1849, s.v. ‘Schedographia’; cfr. en outre Schirò 1949, Browning 1976, Lemerle 1977; Polemis 1995 et, plus récemment : Silvano 2015, Nousia 2016, pp. 49-92 et les études d’Agapitos (Agapitos 2015a, 2015b, 2017).

⁹ Cfr. *Prol.* 66-77: «οὐ τὸν ἀρχαῖον μέντοι τρόπον τοὺς λαβυρίνθους τούτους διετεχνώμην· ἀγλευκὲς γάρ μοι ἐδόκει καὶ ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης ἀξέστου τὸ μὴ ξὺν ἡδονῇ λέγειν ἢ καὶ ὄλως ὑποβαρβαρίζειν. Ὅθεν οὐκ ἀνίην τοὺς γρίφους καὶ τὰς πλεκτάνας, καὶ τὰ ἐκτὸς μὲν εἰς ἀγλαῖαν ὑπογράφων, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ ἐντὸς ἰκανῶς βοστρυχίζων καὶ διαπλέκων εἰς ὄραν· καὶ τις ἔδοξα τοῦτο τὸ μέρος, καὶ ἦν ἑταιρία περὶ ἐμὲ οὐ φαύλη ζήλω τοῦ ἐπιτηδεύματος καὶ ἰμέρω τῆς εὐπαιδευσίας ταύτης, ὡς ὀλίγου μεταρρηῖναι πάντας ὁπόσοι τῶν νέων εὐστομοὶ τε καὶ ἀκροφυεῖς ἀπὸ τῆς ἀρχαιοτρόπου καὶ παλαιᾶς σχεδικῆς ἐπὶ τὴν ἡδυεπὴ ταύτην καὶ ἡμετέραν, ἣν καὶ τὸ φαινόμενον καταμελιτοῖ καὶ τὸ κρυπτόμενον ἀγλαΐζε»

¹⁰ Cfr. *Prol.* 78-87: «Καὶ ἦν ἤδη λεγόμενον τὸ βασιλακίζειν ἐν σχεδοπλόκοις, ὡς πάλαι τὸ γοργιάζειν ἐν σοφισταῖς· καὶ ὁ φθόνος πολλὸς ὑπεκάετο τούτοις δὴ τοῖς τὸ ἀρχαιότροπον καὶ σαπρὸν μεταδιώκουσιν ὑπ’ ἀμαθίας καὶ τοῦ μὴ φύσεως εὖ ἔχειν, τοῖς τῶν χαρίτων ἐχθροῖς, τοῖς ὑποξύλοις καὶ γελοίοις τὴν πλοκὴν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ ὑποσολοίκοις, [...] οἱ καὶ βασιλακισμὸν ὡς φιλιππισμὸν ἢ μηδισμὸν τοῖς τῶν

technique. Il fut διδάσκαλος τοῦ Ἀποστόλου à l'École Patriarchale de Sainte Sophie, en occupant donc le deuxième poste de l'institution par ordre d'importance, poste qui était lié à une activité d'exégèse des épîtres de St. Paul. En tant que διδάσκαλος de l'École Patriarchale, Nicéphore fréquenta le cercle des intellectuels réunis à la cour de Jean II Comnène et de Manuel Comnène et il composa plusieurs orations et éloges pour l'empereur et pour nombreux dignitaires à lui proches, notamment Jean Axuch, l'évêque de Bulgarie Jean Comnène et le patriarche Nicolas Muzalon. Il fut, pendant une certaine période, βασιλικὸς νοτάριος, rôle dans lequel il est mentionné au f. 173^r du ms. *Laur. Plut.* 33.32 (L)¹¹.

En 1156/1157, sa carrière de professeur s'arrêta brusquement à la suite de son implication dans une dispute théologique. Cette dispute, qui semble avoir été à l'origine une querelle entre collègues au sein de l'École Patriarchale¹², eut en protagoniste le diacre Sôtèrichos Panteugénos. Sujet de la dispute était le sacrifice eucharistique et ses destinataires, ainsi que l'interprétation d'un passage de la liturgie de Jean Chrysostome. Panteugénos affirma que Christ ne pouvait pas être à la fois victime et destinataire du sacrifice et que donc seul Dieu père – et non pas le Fils et l'Esprit Saint – pouvait être le destinataire du sacrifice rédempteur de Christ¹³. Cette théorie passa vite du statut de question interne du clergé à celui de doctrine hérétique et fut déclarée contraire à l'orthodoxie et condamnée au sein d'un synode une première fois en 1156 et une deuxième en 1157. Le synode affirma que toutes les personnes de la trinité étaient également destinataires du sacrifice de Christ, qui offrit soi-même en sacrifice en tant qu'homme et au même temps le reçut en tant que Dieu, en vertu de sa double nature¹⁴. Même si Basilakès réfuta enfin cette théorie, il fut destitué de son poste et fut banni de la capitale : il fut exilé à Thessalonique ou, plus probablement, à Philippopolis (dans l'actuelle Bulgarie).

ἡμετέρων ζηλωταῖς ἐνεκάλουν». Cfr. Garzya 1969, p. 61-63, qui rapporta le texte à deux passages célèberrimes concernant la schedographie : Tzetz. *Hist.* 9.709-715 e Anna Comnena, *Alex.* 15.7.9.

¹¹ L'indication donnée par le *Laurentianus* a été mise en relation par Garzya (1970a, p. 612) à ce que Michel Italikos écrivit au sujet de la désignation d'un Basilakès au titre de βασιλικὸς νοτάριος (auquel il aspirait). Cfr. Mich. Ital. *Ep.* 19.5s.: «ὁ βασιλεὺς Βασιλάκιον βασιλικῆς φροντίδος ἡξίωσεν». La forme Βασιλάκιος est équivalent à Basilakès.

¹² Entre les écoles de la capitale et entre les professeurs de la même école régnait souvent un climat général de compétition et de rivalité : la nécessité d'autopromotion en tant que professeur doué et efficace – même en dépit des collègues, qui étaient souvent destinataires de critiques féroces - engendrait souvent conflits et querelles. À l'égard des compétitions organisées entre les étudiants de différents professeurs ou d'écoles diverses, cfr. Bernard 2014, pp. 254-259; 266-276 ; à propos du cas spécifique de Jean Tzetzes, dans l'œuvre duquel le mécanisme de jeter le discrédit sur les collègues afin de favoriser sa propre activité d'enseignement est particulièrement évidente, cfr. Agapitos (2017); Savio (2018). Nicéphore même fait plusieurs fois mention, dans le *Prologue*, de l'envie et de l'hostilité des collègues tant pour ses méthodes innovatives dans la pratique de la schedographie (*Prol.* 79-87) que à propos de ses commentaires à Paul, cruellement critiqués par un πολιτάρχης malveillant (*Prol.* 179-184, le conflit avec ce personnage est raconté dans *Prol.* 179-217).

¹³ À propos du procès qui suivit la dispute théologique cfr. Garzya (1979b) auquel on peut se reporter pour des informations détaillées concernant les sources historiques, littéraires et documentaires, notamment les comptes rendus du *Synodikon* et les rapports du synode.

¹⁴ Sur la dispute cfr. Kazhdan, ODB, vol. 3, p. 1574, s.v. Panteugenos, Soterichos.

L'exile marque le début d'une phase de la vie de Basilakès de laquelle on a perdu les traces : la période de l'exile est dépourvue de bornes chronologiques et d'indications sur l'activité de l'auteur, qui dut vraisemblablement s'occuper de la mise en œuvre de l'édition de ses propres œuvres (ou en tout cas de celles qui il put garder avec lui)¹⁵, édition qu'il imaginait ouverte par le prologue. On n'a pas d'information concernant un possible retour de Basilakès à Constantinople : Garzya suppose qu'il put rentrer dans la capitale et se consacrer à nouveau à l'enseignement, en revenant à l'activité privée de précepteur avec laquelle il avait commencé sa carrière, évidemment dépourvu d'un poste officiel¹⁶. Garzya évoque la possibilité d'un retour à Constantinople de Basilakès à la suite de son *Bagoas*, invective satirique qui se déroule autour du milieu scolaire de la capitale et que Basilakès lui-même définit son œuvre la plus tardive¹⁷.

LES ŒUVRES

Dans le prologue conçu pour introduire l'édition de ses œuvres – qui est en soi une œuvre très intéressante sur le plan de la construction de sa propre identité d'auteur¹⁸ – Nicéphore décrit ses propres œuvres et leurs caractéristiques saillantes. La description la plus précise concerne six λόγοι, qui sont listés et brièvement commentés du point de vue du style :

1. Un premier λόγος pour le nomophylax (de Sainte Sophie) Alexis Aristène, caractérisé par un style franc et direct ;
2. Un deuxième λόγος pour le même Aristène, cette fois écrit avec une élocution plus solennel ;
3. Un βασιλικὸς λόγος pour l'empereur Jean II Comnène à l'occasion de sa victoire «contre les barbares», dont le style est particulièrement élevé et solennel ;
4. Un deuxième βασιλικὸς λόγος portant sur la même occasion mais marqué par un style bien plus simple, apte à être prononcé par un jeune «encore balbutiante» ;
5. Un λόγος pour le patriarche Nicolas Muzalon, conçu encore une fois pour être adressé au patriarche par un jeune, mais caractérisé par un style qui est, dans l'ensemble, plus orné et élégant ;
6. Un λόγος pour le *megas domestikòs*, Jean Axuch.

¹⁵ Basilace lamenta costantemente, nel Prologo, che, anche a causa di una sua ingenua noncuranza, i suoi lavori finirono spesso nelle mani di altri e/o andarono perduti, cfr. *Prologo*; 133-135: « τὰ δ' ἄλλα τῶν ἐμμέτρων ἄλλος ἄλλη παρακατέχει, καὶ τοιχωρυχοῦσιν οἱ πολλοὶ τὰ ἡμέτερα, καὶ παρὰ τοῦτο τῶν οἰκείων ἡμεῖς ἀμοιροῦμεν, οὐ μεταδιδόντων ἐκείνων», e *Prologo*, 160-165.

¹⁶ Garzya 1970a, p. 615-616.

¹⁷ Niceph. Basil. *Prolog.* 287-290: « τοῦ πολιτικοῦ τύπου προῦχοι ἂν ἢ κατὰ Βαγῶα μελέτη καὶ νοήμασι καὶ ὀνόμασι καὶ τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἀκριβεῖα· ὑστάτας γάρ μοι καὶ αὕτη τὰς τοῦ νοῦς ὠδῖνας ἔλυσεν».

¹⁸ Sur le *Prologue*, en plus des études de Garzya, cfr. Polemis (2001) et Pizzone (2014), précisément à l'égard de la construction de l'identité de l'auteur et de son autoreprésentation.

Une autre déclamation, *Katà Bawówa*, est marquée par ses tons satiriques et violemment polémiques¹⁹.

Un groupe de textes que le manuscrit du prologue (S) définit avec le mot *μονάδας* reste problématique à identifier. Förster²⁰ corrigea le mot *μονάδας* en *μονωδίας*, en reconnaissant dans ces œuvres les deux monodies de Basilakès que nous connaissons²¹. Garzya, dans un premier moment²², accepta le mot tel quel et supposa l'existence de deux Monades (Monadi) perdues, dont le sujet n'était pas précisé, mais finit ensuite pour accepter la correction en *μονωδίας*²³.

En dehors des œuvres conservées et connues, comme les *λόγοι* et des monodies, Basilakès fait mention de quelques autres œuvres qui n'ont pas survécu:

1. *Λ' Ὀρθολέκτης*. Basilakès dit que la publication de cette œuvre était menacée par l'ingérence d'un (non précisé) ennemi. Le titre et sa position – l'œuvre est mentionnée immédiatement après les *Progymnasmata* – suggèrent une destination scolaire et d'enseignement. Il se peut que cette œuvre ne fût point partie du projet éditorial immédiat de Basilakès: la publication de l' *Ὀρθολέκτης* est mentionnée comme envisagée dans l'avenir, mais l'œuvre ne semble point faire partie du corpus²⁴.
2. Les épîtres écrites pour l'oncle maternel, fonctionnaire doué qui pouvait vanter d'avoir plusieurs contact avec la hiérarchie politique et ecclésiastique (*Prol.* 138-143).
3. Les textes poétiques. Basilakès raconte d'avoir écrit, pendant sa jeunesse, plusieurs textes en vers et d'y avoir expérimenté plusieurs mètres différents, ne se contentant pas du trimètre, qui était le mètre le plus à la mode²⁵.
4. Les satires. Le prologue fait mention de quatre pièces de sujet comique et satirique, ayant pour but le rire²⁶, dont les titres étaient:
 1. Ὀνοθρίαμβος *Le triomphe de l'âne*
 2. Στύ<π>παξ ἢ Παραδεισοπλαστία *Le marchand d'étoupes ou La création du paradis*

¹⁹ Toutes les orations mentionnées ont été publiées par Garzya 1984 (comprenant aussi le *Prologue* et le *Bagoas*). Le βασιλικὸς λόγος et le λόγος pour Muzalon (*Or.* B3 e B4 Garzya) ont été publiés aussi par Maisano 1977.

²⁰ Cit. dans Garzya 1971b, p. 64 *in apparatus*: «μονωδίας perperam R. Förster, Philologus LIV (1895) 94.

²¹ Les monodies ont été publiées par Pignani 1983, ainsi que les progymnasmata.

²² Garzya 1971.

²³ Garzya 1984.

²⁴ Niceph. Basil. *Prol.* 296-298: «Ὁ μέντοι Ὀρθολέκτης ἐξεπονήθη μοι βιβλίον ἕτερον, μεγέθει μὲν τοῦ παρόντος ἀποδέων πολυμαθείας δὲ καὶ μάλιστα εὖ ἤκων».

²⁵ Niceph. Basil. *Prol.* 88-100: «Μετὰ μέντοι τὴν ἐργωδίαν ταύτην ἐπὶ τὴν μετρικὴν χάριν ἔβλεψα, καὶ ἦν πολὺς ῥέων ὡς ἐξ ἀμάρας ὑπερβλυσούσης τῆς γλώττης· καὶ ὅτι οὐκ ὀφρὺς αὐτὰ καὶ φύσημα, ἱκανὸν ἐκ τῆς φήμης εἰς δεῦρο μαρτύριον, ἦν οὐδ' ὁ φθόνος οὕτω πολὺς πνεύσας ἀποσβέσαι ἴσχυσεν. οὐ γὰρ τῷ τριμέτρῳ περιέγραψά μου τὸ φιλόμετρον καί, ὡς οὕτως εἰπεῖν, φιλόρρυθμον, καὶ τούτῳ μονοειδεῖ, τῷ ἀκαταλήκτῳ λέγω καὶ καθαρῷ, πολλῶν τε ὄντι καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐπιχωριάζοντι, ἀλλὰ σμικρὸν ἡγούμενος ἰαμβίζειν μόνον ἤδη καὶ τροχαΐζειν ἐπεβαλόμην, καὶ ἄμφω ταῦτα πάντα καὶ παντοίως, καὶ οὐδὲ τῶν ἄλλων ἡμέλουν, ἵνα καὶ ἡδονὴ τις ἔποιτο καὶ γλώττης εὐστροφία καὶ ῥύμη νοδὸς ὑποφαίνοιτο μὴ τῷ μέτρῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ πολυμετρίᾳ καὶ τῷ πολυειδεῖ ταύτης καὶ ὑπαλλάττοντι».

²⁶ Niceph. Basil. *Prol.* 101: «εἰς τὸ κωμικὸν τοῦ λόγου ἐξεκυλίσθη»

- | | | |
|----|---------------------|---------------------------------------|
| 3. | Οἱ Στεφανῖται | <i>Les Stephanites</i> |
| 4. | Ὁ Ταλαντοῦχος Ἑρμῆς | <i>Hermès qui soutient la balance</i> |

Basilakès raconte avoir écrit ses pièces satiriques pour le plaisir et le divertissement, non pas pour l'utilité morale qui devait impérativement animer les livres byzantins et justifier le recours au rire²⁷. Ensuite, repentant pour l'impiété de ses pièces, il aurait lui-même détruit les satires, erreur de jeunesse, et il se serait consacré à une production plus mûre et strictement conforme aux valeurs chrétiennes. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure le récit de Basilakès reflète la réalité biographique et dans quelle mesure il soit plutôt affecté par le désir d'auto-promotion face à son public. L'accent mis sur les œuvres de la jeunesse, décrites à plusieurs reprises comme innovantes, éclectiques et fines, mais néanmoins supprimées par l'auteur lui-même, absorbé par l'effort titanique de s'approcher à une production véritablement chrétienne, vouée à l'ὠφέλεια, suggère l'utilisation de la part de Basilakès, sinon d'une vraie construction littéraire, d'une exagération consciente visant la promotion de son habileté. Cela vaut également pour l'insistance marquée sur le naufrage de son œuvre, dont on ne resterait qu'«un verre par rapport à la mer»²⁸. La composition du prologue même est après tout une manœuvre d'auto-promotion qui vise à laisser à ses contemporains et à la postérité une image précise : celle d'un auteur prolifique et ingénieux, pourvu d'une fibre morale d'exception.

Restent en dehors du prologue quatre épîtres dont le texte ne fait pas mention, écrites pendant la période de l'exile à Philippopolis et adressées à disciples et amis de la capitale : toutes ces épîtres doivent donc avoir été écrites après 1157²⁹.

LES *PROGYMNASMATA*

Le mot προγυμνάσματα³⁰ est attesté pour la première fois dans la *Rhétorique ad Alexandrum* (IV siècle avant J.C.), où il désigne, de façon générique, des exercices préparatoires et des pratiques préliminaires à la composition rhétorique proprement dite. Ensuite, le terme acquiert sa propre spécificité et fut choisi pour indiquer un ensemble bien défini d'exercices caractéristiques de la *paideia* grecque, dont l'exécution devait obéir à des paramètres spécifiés. L'enseignement et l'exécution des progymnasmata ont été normés par une riche série de traités dont ils nous restent quatre manuels, datables de la période impériale à la protobyzantine: les manuels de Theon d'Alexandrie³¹ (I siècle avant J.C.), d'Hermogène (IV siècle de notre ère) d'Aphthonios³² (IV-V siècle de notre

²⁷ Niceph. Basil. *Prol.* 104s.: «εἰς ἡδονὴν πλεον ἤπερ εἰς ὠφέλειαν».

²⁸ La traduction est de Garzya 1971b, p. 67. Cfr. Niceph. Basil. *Prol.* 135s.: «ὄθεν οὐδὲν ἡμῖν ἔμμετρον ἐνταῦθα ἐπισυνῆκται ἢ ὅσον ἐκ θαλάττης καθαῖον ἄντημα».

²⁹ Les épîtres furent publiées, ainsi que les orations, dans Garzya (1984).

³⁰ Sui progimnasmata si vedano Hunger 1978, pp. 92-129, Kraus (2005) e Berardi 2017, di cui in particolare il capitolo sulle fonti (pp. 31-38) e la voce προγυμνάσματα/γυμνάσματα del glossario (pp. 228-256). A Berardi (2017) si rimanda anche per ulteriore bibliografia sui progimnasmata.

³¹ Publié par Patillon-Bolognesi (1997).

³² Les traités d'Hermogène et d'Aphthonios ont été publiés par Patillon (2008).

ère) et de Nicolas³³ (V siècle de notre ère). Parmi eux, le traité qui eut une influence majeure sur l'école byzantine fut sans doute le manuel d'Aphthonios, qui fit l'objet, au XI siècle, de deux commentaires longs et détaillés de la part de Jean Sopatros³⁴ et de Jean Doxapatrès³⁵.

Basilakès informe ses lecteurs à propos de ses *Progymnasmata*, exercices préparatoires à la composition rhétorique et à la déclamation, dans une section du prologue (*Prol.* 290-296) ; les exercices devaient donc être compris dans l'édition de son œuvre. Dans cette section consacrée aux *Progymnasmata*, l'accent est mis sur la variété des exercices et de leurs niveaux de complexité :

Οὐδὲ τὰ τῆς σοφιστικῆς γυμνάδος παλαιστράς προνοήματα τῆς αὐτῆς ἰσχύος καὶ τέχνης ἅπαντα, ὅτι μηδὲ τῆς αὐτῆς ἡλικίας. Οἱ τῶν λόγων ἱεροὶ τοῦδε τοῦ λόγου ὑπεξηρήσθων, ὅτι καὶ σοφοὶ μᾶλλον καὶ ἐπιστήμονες, ὅπου καὶ ἰδίᾳ τούτους προδιεγράψαμεν, γοργῶς καὶ ὡς ἐν τύπῳ φιλοτεχνήσαντες, ἐξ ὧν οὐ δυσχερῶς ἂν τις φωράσειε καὶ τοὺς Ἐξηγηματικούς, ὅπως ἄρα εὐπροσωπίας ἔχουσιν.

Cette variété du niveau d'élaboration et de la difficulté des exercices proposés est expliquée avec une différence d'ἡλικία (cfr. *Prol.* 291s.: «ὅτι μηδὲ τῆς αὐτῆς ἡλικίας»), mot que Garzya juge comme rapporté à des phases différentes de production de la part de l'auteur³⁶. Malgré l'expérience acquise sur le terrain de l'enseignement au cours des années aie sans doute affiné son habileté, avec le mot ἡλικία Basilakès voulut plus vraisemblablement désigner non pas son propre âge et expérience mais l'âge des étudiants auxquels les exercices étaient destinés. Les *Progymnasmata* sont donc très variés et caractérisés par des niveaux d'élaboration et de complexité différents parce qu'ils sont conçus pour s'adapter à des différentes étapes du cursus scolaire et de l'apprentissage de la rhétorique. Cette différence de niveaux est très marquée dans le recueil, où coexistent des petits textes de quelques lignes (c'est le cas notamment de certaines entre les μῦθοι et les διηγήματα, e.g. *Fab.* 6, *Narr.* 3 et al.) et des exercices bien plus longs et articulés de façon plus complexe, faisant épreuve d'un processus argumentatif plus compliqué (notamment, la confirmation, la réfutation et l'éloge) et d'un dialogue continu avec les modèles classiques et bibliques³⁷. Des différences au niveau de l'élaboration et de la complexité des exercices apparaissent aussi au sein du même genre: notamment, bien que *Narr.* 4, récit dont l'histoire est tirée de Plutarque, soit caractérisé par la structure narrative simple typique des διηγήματα, il est bien plus

³³ Publié par Felten (1913).

³⁴ Le traité de Sopatros est disponible dans l'édition de Rabe (1928, [*RhGr* 15]).

³⁵ Le traité de Doxapatrès est disponible dans l'édition en Walz (1835, [*RhGr* 2]).

³⁶ Garzya 1969, p. 71: «perché scritti in epoca diverse».

³⁷ Un bon exemple de dialogue avec les modèles classiques est l'éloge, qui est caractérisé par un texte complexe, comprenant une section d'ekphrasis et plusieurs citations des tragiques (de Sophocle en particulier). *Eth.* 12, dont le texte n'est pas *strictu sensu* compliqué, mais extraordinairement long par rapport à la longueur moyenne des éthopées, est tissé d'images et citations tirées par l'Écriture.

articulé du récit précédent, *Narr.* 3, plus court et axé sur un mécanisme d'accumulation synonymique.

Le corpus de Basilakès comprend cinquante-six progymnasmata: septes sections y sont identifiables, qui correspondent à autant de typologies d'exercices attestées. La tradition rhétorique envisageait quatorze exercices différents:

- | | | |
|----------------|------------------------|---|
| • Μῦθος | <i>Fabula</i> | Fable avec morale, qui suit le modèle d'Ésope ³⁸ ; |
| • Διήγημα | <i>Narratio</i> | Récit narratif qui expose de façon synthétique un épisode, souvent mythique ³⁹ ; |
| • Χρεία | <i>Chria (usus)</i> | Exposition narrative/argumentative inspirée d'un anecdote ou d'une maxime liés à un personnage bien défini ⁴⁰ ; |
| • Γνώμη | <i>Sententia</i> | Exposition narrative/argumentative (similaire à la χρεία) qui s'inspire d'une maxime (qui peut être générique et pas forcément liée à quelqu'un) ⁴¹ ; |
| • Ἀνασκευή | <i>Refutatio</i> | Exposition argumentative qui vise à réfuter un sujet ou une histoire en en démontrant l'invraisemblance ⁴² ; |
| • Κατασκευή | <i>Confirmatio</i> | Exposition argumentative qui vise à démontrer la vraisemblance et la crédibilité d'un sujet ou d'une histoire ⁴³ ; |
| • Κοινὸς τόπος | <i>Locus communis</i> | Exposition qui analyse un stéréotype ou critique un vice répandu. L'accent est mis non pas sur les manifestations individuelles du vice mais sur ses aspects plus courants, à niveau démographique. |
| • Ἐγκόμιον | <i>Encomium (Laus)</i> | Éloge modelé sur les λόγοι βασιλικοί ⁴⁴ ; |
| • Ψόφος | <i>Vituperatio</i> | Invective adressée contre un personnage (ad personam, non pas dans une perspective générique et sociale comme dans le κοινὸς τόπος) ⁴⁵ ; |
| • Σύγκρισις | <i>Comparatio</i> | Exposition axée sur la comparaison entre deux personnages ou deux épisodes: on peut avoir une paire analogue ou une paire antithétique, et on peut donc y faire un double éloge, un |

³⁸ Cfr. Berardi 2017, pp. 202-216. On peut se reporter au *Glossario* rédigé par Berardi pour les définitions et les descriptions plus approfondies de chaque genre, ainsi que pour les renvois précis aux traités de l'antiquité tardive et de l'époque byzantine qui contribua à les fixer.

³⁹ Cfr. Berardi 2017, pp. 80-96.

⁴⁰ Cfr. Berardi 2017, pp. 282-293.

⁴¹ Cfr. Berardi 2017, pp.66-72.

⁴² Cfr. Berardi 2017, pp. 51-62.

⁴³ Cfr. Berardi 2017, pp. 179-182.

⁴⁴ Cfr. Berardi 2017, pp. 96-110.

⁴⁵ Cfr. Berardi 2017, pp. 294-295.

		double blâme ou encore l'éloge de l'un et le blâme de l'autre ⁴⁶ ;
• Ἠθοποιία	<i>Ethopoeia</i>	Monologue expressif attribué à un personnage dans une telle circonstance ⁴⁷ ;
• Ἐκφρασις	<i>Descriptio</i>	Texte descriptif qui dépeint un paysage, un bâtiment, une œuvre, un objet, un animal ⁴⁸ ;
• Θέσις	<i>Thesis</i>	Tractation dans laquelle une affirmation originale est proposée, accompagnée d'épreuves et d'argumentations qui la soutiennent ⁴⁹ ;
• Εἰσφορὰ τοῦ νόμου	<i>Legis latio</i>	Tractation descriptive/argumentative de sujet juridique, axée sur une loi qui est présentée et évaluée, à laquelle celui qui écrit peut être (ou ne pas être) favorable ⁵⁰ .

Parmi ces quatorze exercices, sept seulement se retrouvent dans le recueil de Basilakès, qui contient : sept μῦθοι, seize διηγήματα, trois γνῶμαι, une ἀνασκευή, une κατασκευή, un ἐγκόμιον e vingt-sept ἠθοποιίαι. Deux faits attirent immédiatement l'attention: premièrement, il y a une prévalence d'exercices simples, ayants une structure narrative (μῦθοι e διηγήματα) plutôt qu'une structure argumentative, deuxièmement, il y a une prédominance absolue de l'éthopée, genre qui, avec vingt-sept exercices sur cinquante-six, occupe tout seul la moitié du recueil. La prédilection de l'éthopée de la part de Basilakès s'explique vraisemblablement avec les possibilités expressives très riches de ce genre: Nicéphore explora ces possibilités dans plusieurs directions, en embrassant de l'ambiance mythologique traditionnelle au domaine biblique, bien plus rare. Les sujets de plusieurs éthopées sont en effet tirés tant du Vieux que du Nouveau Testament: une mention de ces éthopées est peut-être faite dans le prologue sous la forme de «οἱ τῶν λόγων ἱεροί» (Niceph. Basil. *Prolog.* 292). Selon Garzya, les ἱεροί λόγοι seraient une autre œuvre perdue, de sujet religieux, mais il est fort vraisemblable qu'il s'agit des éthopées bibliques, puisqu'elles représentaient une nouveauté méritoire et que leur destination scolaire s'accorde très bien à leur placement entre les textes explicitement qualifiés de *progymnasmata* et l'Ἐρβολέκτης, pour lequel on peut supposer un sujet grammatical ou rhétorique. L'accent mis dans le prologue sur les éthopées bibliques par rapport aux autres exercices serait tout à fait compréhensible en raison de leur statut particulier: les éthopées se déroulant dans un domaine chrétien n'étaient pas une nouveauté absolue, mais le recueil de Basilakès est le corpus qui en contient le plus grand nombre en rapport tant avec la production byzantine précédente qu'avec la suivante⁵¹.

⁴⁶ Cfr. Berardi 2017, pp. 263-273.

⁴⁷ Cfr. Berardi 2017, pp. 154-166.

⁴⁸ Cfr. Berardi 2017, pp. 125-140.

⁴⁹ Cfr. Berardi 2017, pp. 166-179.

⁵⁰ Cfr. Berardi 2017, pp. 117-125.

⁵¹ N'est pas sans raison que Basilakès a longuement été considéré l'introducteur des thèmes chrétiens dans les exercices préparatoires en raison de ses éthopées bibliques.

LES EXERCICES

La fable

Les sept fables du recueil, bien qu'elles soient plutôt inégales pour extension et niveau d'élaboration, sont caractérisées en général par un style simple et fluide, dépourvu de structures complexes, conformément à ce qu'ordonnent les traités. Le style est souvent animé par l'insertion d'apostrophes, du discours direct ou même de dialogues. Les personnages sont exclusivement animaux dans quatre exercices (*Fab. 1* ; *Fab. 5* ; *Fab. 6* et *Fab. 7*), alors que dans trois il y a une coprésence de protagonistes humaines et animaux (*Fab. 2* ; *Fab. 3* ; *Fab. 4*). En jetant une vue d'ensemble sur ces sept exercices, on peut y reconnaître deux fils rouges principaux qui axent le groupe de textes sur deux messages moraux : (1) se méfier des autres et (2) ne pas trahir ou dépasser sa propre nature.

Au premier domaine thématique appartiennent les trois premières fables, qui partagent le même scénario : l'un des deux personnages est piégé par l'autre, qui feint amitié et bienveillance pour ensuite l'agresser. Dans les trois cas, la victime même se dépouille de ses propres armes par naïveté, en ayant confiance en son ennemi et en causant sa propre faillite : naïveté et crédulité sont dans ces fables la faute pour laquelle le protagoniste est puni avec sa ruine. Moins net apparaît le domaine thématique qui caractérise les fables de la 4 à la 7, axées sur le reniement de sa propre nature, qui se décline en deux sous-domaines. Dans *Fab. 6* et *Fab. 7* ce reniement consiste en un déguisement pour tromper l'ennemi (le loup enfiler une peau de brebis, le corbeau se revêt des plumes des autres oiseaux), alors que dans *Fab. 3* et *Fab. 4* ce reniement est plus implicite et consiste en un désaveu de son propre rôle et de ses propres limites et en un effort de les dépasser (le loup refuse d'obéir aux ordres du lion, le corbeau cherche de voler plus haute de l'aigle).

Un trait commun des sept fables est la faillite qui inmanquablement frappe le protagoniste et que l'emmène à la mort ou à la ruine : même lorsque le modèle ésopeque a une issue heureuse, la fable de Basilakès est de signe opposé et met en scène l'échec du personnage.

Le récit

La section des διηγήματα de Basilakès comprend seize exercices : il s'agit donc du deuxième genre pour le nombre de textes après celui de l'éthopée (qui compte vingt-sept exercices). Les récits sont les textes les plus attestés dans la tradition manuscrite : à l'exception de *Narr. 3*, tous sont témoignés par au moins cinq manuscrits (sans compter les *descripti*). Même si on ne peut pas rétablir un ordre originare des textes, la tradition permet d'identifier quelques séquences fixes : la série *Narr. 11* ; *Narr. 12* ; *Narr. 13* ; *Narr. 14* ; *Narr. 1* ; *Narr. 5*, notamment, est attestée également dans les deux branches de la tradition, ainsi que la série *Narr. 2* ; *Narr. 6* ; *Narr. 7* ; *Narr. 9* ; *Narr. 10*.

Les διηγήματα forment un groupe cohérent qui montre plusieurs traits en commun : en obéissant aux caractéristiques propres du genre, les textes sont simples et ont une structure narrative (avec l'insertion de quelque section descriptive), la narration est ἀφηγηματική (faite à la troisième personne par un narrateur externe). Leur domaine est toujours mythologique : les personnages sont héros et héroïnes du mythe grec, plusieurs entre eux recourant aussi dans autres exercices du corpus, notamment dans les éthopées. Les sources sont mythographiques : on remarque surtout l'influence de la *Bibliothèque* d'Apollodore et de son *Epitome*, des recueils parémiographiques (notamment celui de Zénobios), et des *De incredilibus* de Paléphatos et Héraclite ; jouent un rôle important aussi les textes de la tradition scolaire, les recueils d'exercices des auteurs tardo-antiques et byzantins, de Libanios à Georges Pachimère.

La maxime

Le recueil comprend trois maximes : alors que *Sent.* 1 est transmise seulement par la branche *x* (**Ba** et **P**), *Sent.* 2 et *Sent.* 3 sont transmises, outre que dans **Ba** et **P**, par **L** et **W** (*y*). Leur définition est controversée : alors que la branche *y* qualifie de maximes les deux textes qu'elle contient, la famille *x* appelle chries de parole *Sent.* 1 et *Sent.* 2. Puisque le personnage auquel la maxime remonte n'est pas mentionné dans le titre et puisqu'il n'y a pas une différence significative entre *Sent.* 2 et *Sent.* 3 telle qu'elle puisse justifier la différence de classification dans *x*, il semble plus raisonnable de préférer le classement fait par *y* et de considérer les textes comme étant trois maximes. C'est ainsi que les textes sont classés tant dans Pignani 1983 et Beneker-Gibson 2016, cependant, la distinction en deux chries et une maxime est faite par Walz et par Hock-O'Neil, qui ont publié *Sent.* 1 et *Sent.* 2 en tant que chries.

Les trois maximes sont plutôt longues et font épreuve d'un bon niveau d'élaboration. *Sent.* 1, axée sur une maxime de Grégoire de Nazianze, a un sujet chrétien (c'est le seul exercice en dehors des éthopées), *Sent.* 1 et *Sent.* 2, en revanche, prennent pour point de départ des maximes de Sophocle et sont plutôt liées à la tragédie classique. Une attention majeure est dédiée à l'éloge de Sophocle et à l'affirmation de l'utilité morale de la représentation, qui est présenté en tant que moyen de dissuasion efficace contre les crimes.

La contestation et la confirmation

L'ἀνασκευή et la ἀνασκευή sont, ainsi que l'éloge, uniques dans le corpus. Conformément à ce que prévoient les traités et la pratique scolaire, les deux exercices ont le même sujet et visent à démontrer, grâce au processus argumentatif, deux points contraires. Les deux exercices sont axés sur l'histoire d'Atalante, dont est démontré d'abord l'invraisemblance (ἀνασκευή) et ensuite la vraisemblance (κατασκευή). Une grande attention est dédiée au thème de l'éducation que Atalante reçut par son père et à la réflexion sur le poids que l'éducation exerce sur l'identité et sur le rôle social de l'individu : l'invraisemblance et la vraisemblance de l'histoire sont identifiées, au fond,

avec l'in vraisemblance et la vraisemblance de l'éducation reçue par Atalante et de son attitude masculine. Les deux exercices ont une structure conforme à celle établie par les traités et sont articulés en : (1) διαβολή, l'éloge ou le blâme de la source de l'histoire ; (2) ἔκθεσις, la présentation de l'histoire ; (3) le développement argumentatif pour ou contre la vraisemblance de l'histoire ; (4) l'épilogue. Les deux textes sont évidemment liés par un dense réseau de renvois et dialoguent entre eux : dans leur développement argumentatif sont identifiables des séquences argumentatives plus spécifiques dont les sujets sont juxtaposables (l'éducation, l'annonce de la compétition, le stratagème d'Hippomène...) et presque tous les objections faites dans la contestation trouvent une réponse dans la confirmation. Un bon exemple de cette tendance est l'utilise d'un vers homérique (Hom. *Il.* 5.428), interprété dans un sens et ensuite dans l'autre pour corroborer deux positions contraires.

L'éloge

Le recueil de Basilakès contient un seul éloge, qui semble avoir circulé moins par rapport aux autres exercices et dans des témoins différents : il est transmis seulement par le ms. *Scorialensis* Y-II-10 (S). L'exercice fut publié pour la première fois par Miller avec l'attribution à Nicéphore Botaniate. Cet éloge de Basilakès est le premier éloge du chien parvenu entier et il semble avoir fait école et avoir servi de modèle : un éloge du chien qui en reproduit plusieurs thèmes et images fut en effet écrit par l'humaniste grec Théodore Gaza et ensuite par Leon Battista Alberti. Le lien entre l'éloge de Basilakès et l'éloge de Théodore Gaza, bien qu'il soit nié par les critiques, apparaît net : en plus de plusieurs images, les deux textes partagent l'utilise de métaphores de domaine militaire, la mention d'un passage de Platon⁵² et un *exemplum* tiré par la *Vita Aesopi*⁵³ (il s'agit du même exemple à propos du même sujet). Le style de l'exercice est plus élaboré et plus haut par rapport à la moyenne du corpus : plusieurs mots et *loci* tirés d'Homère, de Sophocle et de Pindare enrichissent sa prose. L'exercice contient une longue section d'ekphrasis de la chasse (*Enc.* 27-54) qui est particulièrement soignée et qui est signalé au lecteur/écouté par un apostrophe qui simule la description, de la part de l'auteur, d'une peinture représentant une scène de chasse peinte par lui-même. L'ekphrasis contient aussi une réflexion métatextuelle sur l'efficacité d'un discours bien conçu de remplacer la représentation visuelle grâce aux moyens rhétoriques visant à l'ἐνάργεια.

L'éthopée

Le genre de l'éthopée, représenté par vingt-sept exercices (sur cinquante-six), est le plus répandu dans le recueil et le favori par Basilakès. Cette préférence s'explique vraisemblablement avec les potentialités expressives de l'éthopée, genre au caractère mimétique et subjectif qui, en mettant en scène un monologue ou un personnage exprime ses pensées et ses sensations, permet l'expression évocatrice et pathétique qui

⁵² Plat. *Resp.* 374a-376c.

⁵³ *Vita Aesopi* G 50 (p. 52 Perry).

lui est chère. Parmi les éthopées on peut reconnaître plus ou moins nettement deux groupes majeurs : les éthopées de sujet chrétien, d'inspiration biblique (*Eth.* 1-13), et les éthopées de sujet mythologiques (*Eth.* 14-25). Au sein des éthopées chrétiennes on peut ensuite faire une distinction ultérieure entre les exercices axés sur événements et personnages de l'Ancien Testament (*Eth.* 1-6) et ceux qui portent sur les faits du Nouveau Testament (*Eth.* 7-13). Restent en dehors de ce classement deux éthopées, *Eth.* 26 et *Eth.* 27 qui donnent voix, respectivement, à un jardinier déçu par la stérilité du cyprès et à une fille d'Edesse plagiée et trahie par un Goth, protagoniste d'un anecdote agiographique. Ces deux textes appartiennent au domaine chrétien (comme il est évident surtout dans le cas d'*Eth.* 27), mais eurent une circulation partiellement différente, en étant attestées seulement dans **Va** et **Vat**.

L'utilisation de sujets et de personnages bibliques dans les progymnasmata a été considérée comme une innovation introduite par Basilakès même⁵⁴ : les études ont ensuite démontré l'existence d'exercices de sujet chrétien et biblique précédents l'activité de Nicéphore, notamment dans une éthopée de Nicolas Muzalon sur le sacrifice d'Isaac⁵⁵ et dans les éthopées en vers du *Codex des Visions* remontant au IV-V siècle⁵⁶. Un parallèle significatif pour l'utilisation d'exercice de sujet chrétien est le manuel *Girk' Pitoyic'*, de tradition arménienne, recueil comprenant cinquante-sept exercices modèles, dont quinze ayant sujet chrétien (neuf d'entre eux sont précisément éthopées)⁵⁷. Avec le manuel arménien, le recueil de Basilakès partage, outre à la christianisation, plusieurs thèmes et personnages : il n'est pas invraisemblable que Basilakès connaissait le *Girk' Pitoyic'*⁵⁸ et que cette connaissance, unie à celle des rares précédents de tradition grecque, aie contribué à lui faire mûrir l'idée d'un recueil d'exercices de sujet chrétien. Le recueil de Basilakès reste en tout cas un *unicum* dans la tradition grecque (tant précédente que postérieure) pour l'usage systématique du domaine chrétien et pour le nombre d'exercices axés sur l'histoire biblique.

⁵⁴ Hunger 1978, pp. 112-113.

⁵⁵ Cfr. Nesseris 2014; Fournet 2020, p. 80.

⁵⁶ P. Bodmer XXXII et XXXV Hurst-Rudhart.

⁵⁷ A l'égard de ce recueil arménien et de ses rapports avec la tradition grecque des progymnasmata, cfr. Muradyan 1993, Cowe 1995 et Muradyan 2000.

⁵⁸ Une éventuelle provenance de la famille de Basilakès précisément de l'Arménie corroborerait cette hypothèse.

LES THEMES

Le thème qui caractérise davantage que tous le recueil entier est sans doute l'amour⁵⁹, l'ἔρωσ qui semble être pour Basilakès quelque chose qu'il ne peut (ou qu'il ne veut pas) pas se passer de traiter. Il s'agit d'un amour troublé et troublant, presque toujours illicite, qui s'élève à force éversive par excellence et qui défie toutes les forces qui s'opposent à l'éversion en cherchant à la limiter et à l'endiguer, notamment la raison, la σωφροσύνη, la nature même. Les histoires où l'ἔρωσ joue un rôle central sont toujours histoires d'amours délictueux : il s'agit des *furta Iovis* (Io, Danaé, Europe), de l'inceste de Myrrhe avec son père, du désir de Pasiphaé pour le taureau de Minos, amour ce dernier, qui est l'amour illicite pour excellence, non seulement adultère, mais surtout bestial, vécu entre homme et animal⁶⁰. L'ἔρωσ illégitime n'est pas étranger aux éthopées de sujet chrétien : il est l'un des thèmes principaux de *Eth.* 2, donnant voix au désespoir de Joseph harcelé et injustement accusé par la femme de Putiphar, et d'*Eth.* 3, où Sanson perd sa force après avoir été séduit et trahi par une femme. L'amour joue un rôle majeur surtout dans *Eth.* 27 où, malgré le sujet soit agiographique, le miracle pour lequel l'histoire est connue est à peine mentionné, alors que l'attention se concentre sur le thème du harcèlement de la σωφροσύνη de la part de l'ἔρωσ. Parfois le sentiment amoureux est métaphorique : le jardinier qui se prend soin du cypres est présenté en tant qu'un amoureux s'occupant de la femme qu'il aime (*Eth.* 26) et le roi Pythes est décrit comme étant amoureux de l'or (*Narr.* 4). Même ces amours métaphoriques sont au fond illégitimes: le jardinier gâche son effort pour un arbre qui est le symbole même de la stérilité et le roi finit par réaliser qu'il a adressé son désir vers quelque chose de vain; l'ἔρωσ est donc l'image d'une mauvaise passion qui s'oppose au bon sens.

Cette prédilection pour le sujet amoureux est, d'une côté, une caractéristique saillante de Basilakès et, de l'autre, un trait qui marque son époque et qui l'insère parfaitement dans le climat culturel et rhétorique de son âge, où l'ἔρωσ était l'un des sujets majeurs de la littérature qui visait au divertissement, notamment du roman, qui prospéra au XII siècle, mais aussi de l'hagiographie, qui entraîna son public avec des épisodes plus ou moins scabreux⁶¹.

Un autre sujet majeur qui se trouve souvent dans le recueil en différentes déclinaisons, est le thème du déguisement et de la métamorphose. À ce sujet se combinent souvent la tromperie et la mensonge, étroitement liées à la dissimulation du déguisement. Tromperie, déguisement et métamorphose sont les moyens reportables à un conflit majeur qui domine le recueil au-delà de celui entre l'ἔρωσ et les forces

⁵⁹ La présence massive d'ἔρωσ dans le recueil fut déjà signalée par Pignani 1983, p. 34. Beaucoup des thématiques et des exemples ici présentés ont été identifiés, de façon plus ou moins semblable, dans Pignani 1983, pp. 34-37, Beneker-Gibson 2016, pp. xv-xvii; Papaioannou (2007).

⁶⁰ En fin de compte, la seule union légitime présentée dans le recueil est celle entre Atalante et Hippomenes, scellée par un γάμος régulier.

⁶¹ Cfr. Messis-Papaioannou 2013, p. 37, à propos de la «sexuation» du noyau agiographique originaire en tant que stratagème narratif de Métaphraste, qui ici s'applique bien précisément à l'anecdote sur lequel *Eth.* 27 est axée.

régulatrices, c'est à dire l'opposition entre φύσις et σχήμα. Si la φύσις est évidemment la nature conçue en tant qu'être immuable et authentique, le σχήμα est une forme extérieure, un semblant artificiel et inévitablement faux. Ce conflit entre φύσις et σχήμα parcourt le recueil entier et est évident dès la section dédiée à la fable – qui souvent avertit l'élève contre la tentation de confier en un semblant mensongère et surtout de le rechercher. Les mythes de métamorphoses sont très fréquents : outre aux métamorphoses de Myrrhe et de Platanos et aux transformations qui permettent à Zeus ses *furta* (mythes où la métamorphose est traitée en raison de son élément de fantastique) le corpus est parsemé de déguisements : Achille de déguise en jeune femme pour échapper à la guerre (*Narr.* 8), la folie est simulée deux fois (par Odyssee, en *Narr.* 15 et par David, en *Eth.* 4), Dédale, en fin de compte, résout une aporie de la φύσις (l'impossibilité de Pasiphaé d'avoir un rapport sexuel avec le taureau) en lui fabriquant, avec sa τέχνη un σχήμα différent, visant à contourner l'aporie.

Le sujet du déguisement et de la métamorphose est strictement lié à l'usage fréquent et souligné de lexique et images appartenant au domaine théâtral, parfois de manière adaptée au contexte (notamment à propos de la folie feinte par David, décrite comme une masque portée sur le visage ; cfr. *Eth.* 4.53-55), mais plus souvent hors contexte, en tant que stratagème rhétorique (notamment dans le passage où Adraste présente le Cithéron comme le scénariste de ses malheurs ; cfr. *Eth.* 23.34-37)⁶².

⁶² À l'égard de l'usage de lexique et image dérivant du domaine du théâtre, cfr. Kotłowska 2019.

À l'exception des témoins manuscrits de *Eth.* 12, qui ont un contenu principalement religieux, tous les manuscrits attestant le recueil de Basilakès sont des miscellanées de sujet rhétorique, épistolaire ou grammatical. Dans ses *Prolegomeni*, Pignani identifia deux familles, *x* et *y*, distinguées par un nombre de variantes textuelles caractéristiques; la collation effectuée lors de la présente édition a confirmé la validité de cette répartition, avec toutefois des modifications dans les rapports internes de chaque famille. L'attestation des exercices du corpus dans la tradition manuscrite est très inconstante et inégale : les progymnasmata sont, par nature, des textes qui se prêtent bien à être sélectionnés sur la base de l'intérêt de chacun, voire d'un programme didactique, et à être donc transmis en petits groupes ou même singulièrement. Aucun manuscrit présente le recueil entier et, en contrepartie de quelques manuscrits qui incluent une partie substantielle du corpus, plusieurs témoins contiennent un nombre très réduit d'exercices, parfois même un seul. Pareillement, même si certaines exercices sont attestés dans un plus grand nombre de témoins, aucun texte est attesté dans la totalité de la tradition et il est au contraire courant qu'un exercice soit contenu seulement dans deux ou trois manuscrits ; trois textes sont enfin attestés dans un *codex unicus* (*Enc.*, *Eth.* 20, *Eth.* 25). La situation non homogène de la tradition – qu'on a vu être parfaitement normale vue la nature de l'œuvre et sa destination – rend particulièrement difficile la construction d'un stemma codicum compréhensif de tous les manuscrits. Pignani⁶³ résolut l'aporie de création d'un stemma en en créant six, réparties par groupes d'exercices et de manuscrits. Vue l'impossibilité de tracer un stemma vraiment digne de confiance⁶⁴, cette édition donne une description essentielle de chacun des trente-sept manuscrits utilisés et des relations qu'on peut identifier et retracer entre eux grâce à la collation⁶⁵.

I - LA FAMILLE X

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 240 (=Ba)

Siècle XIII ex., papier or., ff. I + 218

Ce manuscrit est un mélange rhétorique et épistolographique dont la grande partie consiste en l'œuvre de Michael Psellos (ff. 112v-115v; 121r-218v), il appartient à la bibliothèque de la famille des Barberini et ensuite à celle du cardinal Guglielmo Sirleto. Aux ff. 55^v-68^f, il contient un nombre remarquable des exercices de Basilakès : cinq fables (*Fab.* 1, 2, 3, 4, 7), tous les *δηγήματα* sauf *Narr.* 3, les trois *γνώμαι*,

⁶³ Pignani 1983, p. 56.

⁶⁴ Fait exception *Eth.* 12, qui a un statut particulier : l'exercice, très longue par rapport aux autres, est transmis par quatre témoins qui ne contiennent aucun autre texte de Basilakès et qui se montrent liés par des liens tels qu'il est en effet possible de délinéer un stemma.

⁶⁵ Tous les témoins ici décrits ont fait l'objet d'une collation systématique autoptique ou via numérisation.

l'ἀνασκευή et la κατασκευή, six éthopées (*Eth.* 10, 14, 15, 16, 17, 18). L'*ordo foliorum* n'est pas l'originel, mais il résulte changé dans les ff. 57-60, puisque les feuillets ont été renversé lors de la reliure: la série originelle était: ff. 56-58-57-60-59-61. Le manuscrit est acéphale et il présente plusieurs marques d'usure dues à l'humidité : le texte est par conséquent parsemé de lacunes causés par des trous et des déchirures dans les marges usés. Les dégâts subies par le manuscrit étaient probablement présents à l'époque où Allacci en fit une grande utilisation pour l'*editio* princeps : il le décrit alors comme étant déjà «multis hiulcum, ac lacerum»⁶⁶.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. gr. 2918 (=P)

Siècle XIV in. (1320-1330?)⁶⁷, papier, mm. 175 x 115, ff. I + 191

Le *Parisinus* est une mélange de sujet quasi-totalement rhétorique, contenant surtout textes du domaine scolaire ; plus de la moitié du manuscrit (ff. 1^r-119^v) transmet les traités d'Hermogène et ne manquent pas des textes de Sévère d'Alexandrie, Libanios, Nicolas. Après avoir fait partie anciennement des livres du fond grec de Giano Lascaris, humaniste grec émigré à Venise à la suite de la chute de Constantinople, appartient ensuite au cardinal Niccolò Ridolfi (qui fut un élève de Lascaris) et il passa finalement en France sous Caterina de Medici⁶⁸. L'oeuvre de Nicephore y est attestée dans deux sections distinctes, auxquelles les éditeurs ont donné un poids différent. Une première section, comprenant les ff. 136^v-140^v, est complètement dédiée aux éthopées et contient : *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3, *Eth.* 7, *Eth.* 22, *Eth.* 21, *Eth.* 24, *Eth.* 23, *Eth.* 4, *Eth.* 8, *Eth.* 9, *Eth.* 11, *Eth.* 13. Une deuxième section, comprenant les ff. 169^r-174^r, inclut en revanche six autres éthopées et les autres genres d'exercices: *Fab.* 1, *Fab.* 2, *Fab.* 3, *Fab.* 7, *Narr.* 8, *Narr.* 16, *Narr.* 4, *Narr.* 15, *Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5, *Sent.* 1, *Sent.* 2, *Narr.* 2, *Narr.* 6, *Narr.* 7, *Narr.* 9, *Narr.* 10, *Ref.*, *Conf.*, *Sent.* 3, *Eth.* 10, *Eth.* 14, *Eth.* 15, *Eth.* 16, *Eth.* 17, *Eth.* 18. En contenant quarante-cinq textes sur cinquante-sept, **P** est le deuxième témoin du recueil de Basilakès par extension, après le manuscrit *Vindobonensis*.

Pignani fait une différence très claire entre les deux parties⁶⁹ et utilise dans la *constitutio textus* seulement la première (ff. 136^v-140^v), jugeant la deuxième (ff. 169^r-174^r) comme *descripta* du codex *Barberinianus* : cette dernière est prise en compte seulement dans le cas où Ba est affecté par un dégât matériel qui le rend illisible⁷⁰. Les

⁶⁶ La mention des dégâts du livre joua un rôle non secondaire dans l'identification, de la part de Leopardi, du codex *Barberinianus* utilisé par Allacci avec le il *Barb. gr.* 240.

⁶⁷ Cfr. Irigoien 1961, pp. 153-154, qui conclut, sur la base de l'examen des filigranes, que : «on aura donc peu de chance de se tromper si l'on admet que les deux parties du manuscrit ont été copiées à la suite, entre 1320 et 1330» cit. in Muratore 2009, vol. II, p. 157.

⁶⁸ Muratore 2009, p. 802, qui ramène à leur inventaire d'appartenance toutes les cotes précédentes (bien lisibles sur le livre même, dans le feuillet de garde et dans le f. 1^r).

⁶⁹ Pignani 1978, p. 43: «due testimonianze diverse nell'ambito del medesimo manoscritto».

⁷⁰ Pour les deux sections du *Par. gr.* 2918 Pignani utilise dans l'apparat deux sigle différentes : **P** pour les ff. 136^v-140^v, reconnus comme 'authentiques', **p** pour les ff. 169^r-174^r, supposés comme *descripti* de **Ba**.

deux manuscrits font épreuve d'avoir plusieurs points communs et sont sans doute liés: l'ordre des exercices attestés dans les ff. 169^r-174^r est le même qui se retrouve dans le *Barberinianus*, en plus, les deux partagent un nombre significatif d'omissions et fautes conjonctives. Malgré les deux manuscrits soient liés, leur rapport est plutôt un lien horizontal qu'une filiation verticale : **P** est plus vraisemblablement frère de **Ba** que son fils. Il est fort probable qu'il s'agisse des copies quasi-contemporaines du même antigraphe, réalisées dans le même milieu. La première des argumentations en faveur de cette hypothèse est le simple fait que **P** ne présente pas tous les fautes de **Ba** ; on pourrait objecter en soupçonnant une correction de la part du *Parisinus*, mais cela ne cadrerait pas avec la nature naïve de **P**, qui est riche en erreurs (phonétiques comme graphiques) et dans l'ensemble peu surveillé. Un cas résulte particulièrement révélateur : le verbe *προσεπιφέρεται* qui **Ba** contient après le participe *ὀψόμενος* dans *Eth.* 16.46 est une simple reduplication du même verbe que l'on trouve peu avant (*Eth.* 16.43: *προσεπιφέρεται*). Cette faute a survécu dans les éditions modernes⁷¹ sous la forme d'un *προσέτι φέρεται* entre crochets, il s'agit cependant d'une faute de **Ba** seul, dont il n'y a aucune trace ni dans les manuscrits de la famille *y* ni, surtout, dans **P** (et qui, par conséquent n'est pas non plus dans l'édition de Walz). On pourrait soupçonner une astuce de **P** qui, en comprenant la reduplication faite par son modèle **Ba**, l'aurait évitée ; cela signifie pourtant considérer **P** (avec toutes ses naïvetés) en mesure de faire une correction qui plus tard aurait échappé à deux éditeurs. L'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer l'absence de la faute dans **P** est plutôt que **P** eût devant lui un modèle où la reduplication de *προσεπιφέρεται* n'existait point, et donc un modèle qui n'était pas **Ba**⁷². En définitive, il est au moins imprudent de supposer que **P** dérive directement de **Ba** jusqu'à en exclure une partie en tant qu'apographe. L'éditrice même se montre consciente de cela et admet que les indices suggèrent sans doute une proximité entre les deux manuscrits, mais qui ne démontrent pas de façon déterminante une dérivation verticale⁷³.

Il est vraisemblable que sur l'hypothèse de Pignani eut un poids l'étude de Förster sur les deux manuscrits à propos de Libanios : Förster conclut que **P** fut un apographe directe de **Ba**.

⁷¹ Son insertion dans le texte remonte à Pignani 1983 et elle est acceptée par Beneker-Gibson 2016.

⁷² Un deuxième cas qui est significatif à cet égard est le titre d'*Eth.* 14, dans lequel les deux manuscrits apparaissent résoudre de façon différente une vraisemblable aporie de leur antigraphe. **Ba** transmet «εις τάχος ἀπολειφθεῖσα καὶ νικηθεῖσα», qui répète avec un synonyme (νικηθεῖσα, vaincue) l'*ἀπολειφθεῖσα* (laissée derrière) qu'il y a peu avant ; dans **P** on lit «εις τάχος ἀπολειφθεῖσα Δαναή», un nonsense mythographique du vraisemblablement à la mention de Danaë au début de l'exercice (en tant qu'*exemplum* de jeune fille vaincue par l'or). L'aporie que **P** essaie de résoudre en mentionnant Danaë ne pouvait pas être le dégat de **Ba**, qui, malgré sa vieillesse, ne pouvait pas avoir eu lieu à l'époque de la rédaction de **P**, qui suit à peine celle de **Ba**, dont il est quasi-contemporaine. Il est plus vraisemblable que la lacune d'un modèle commun aux deux témoins fit arrangée de deux façons différentes, l'une plus avisée (**Ba**), l'autre plus naïve (**P**).

⁷³ Pignani 1978, p. 46: «[...] pur scarsi essendo gli indizi d'una dipendenza di p da Ba»; et encore «[...] Questi elementi sono sì indizio di parentela fra i codici, ma non dimostrano rigorosamente, tenendo conto della loro contemporaneità, la dipendenza di uno dall'altro». Malgré cet aveu, l'éditrice exclut la partie de **P** qu'elle soupçonne d'être apographe; le seul exemple qui est invoqué à ce propos est le participe *ἐξεργασάμενος* (**P**) à la place d'*ἐξεργασμένος* (**Ba**), lors que la famille *y* a *ἐξεργασμένος*) : cet argument semble pourtant dépourvu de la force nécessaire pour prouver une descendance verticale.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), *phil. gr. 254* (=Vi)

Siècl. XIII, papier or., ff. I + 140

Le manuscrit est un mélange de sujet grammatical comprenant, outre à des nombreux livrets grammaticaux anonymes, l'œuvre de Aelius Herodianus, Grégoire de Corinthe et Georges Choïroboskos⁷⁴. Le diplomate flamand Ogier Ghislain de Busbecq acheta ce livre à Constantinople, avec beaucoup d'autres, lors de son séjour dans la capitale entre 1554 et 1562 en mission diplomatique. La souscription de Busbecq mentionnant l'achat est encore bien visible, malgré les déchirures du feuillet, au f. 1^{r75}. Le livre est sévèrement endommagé dans ses parties initiales et finales, où le papier n'a pas résisté à l'usure, il y a en outre des signes évidents de piqures qui font disparaître quelques lettres du texte même dans les parties les plus internes⁷⁶. Les ff. 114^r-119^v contiennent les exercices les plus simples du recueil de Basilakès : cinq fables (*Fab.* 1, 2, 3, 4, 7) et tous les *δηγήματα* (tranne *Narr.* 3). Au f. 119^r, *Narr.* 7 est interrompue : sa continuation et sa fin se trouvent dans le feuillet qui est aujourd'hui numéroté comme f. 130^v. La série d'exercices de Basilakès est ensuite interrompue aux ff. 120^r-134^v par les *narrationes* de Teodoro Hexapaterygos⁷⁷ (pour lesquels il s'agit d'un *codex unicus*). Les ff. 130^{r-v}, qui à l'origine étaient inversés (l'ordre en serait 130^v-130^r) font exception et contiennent, en plus de la fin de *Narr.* 7, deux récits de Basilakès : *Narr.* 9 (130^r) et *Narr.* 10 (130^v).

Oxford, Bodleian Library (BL), Barocci 131

Siècle XIII ex. (cca. 1260-1270), papier, ff. IV + 536

Ce manuscrit *Oxonienensis* est très célèbre et a fait l'objet de plusieurs études : il s'agit d'une mélange vaste et très variée comptant plus de cinq-cents feuillets et comprenant œuvres épistolographiques, grammaticales et rhétoriques, mais également théologiques et philosophiques. Plusieurs textes attestés par le ms. Barocci 131 sont œuvres rares et érudites et pour certes entre eux le manuscrit est *codex unicus*⁷⁸. Pour une description du livre on peut se reporter au catalogue des mss. *Bodleiani* rédigé par Coxe (1853, coll. 210-230) et au travail détaillé de Wilson (1978), pour la datation et l'identification de huit mains qui se succèdent dans la réalisation du manuscrit, à Wilson (1966). Du recueil de Basilakès il contient, aux ff. 379^v-381^v, huit éthopées bibliques (dans l'ordre : *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3, *Eth.* 7, *Eth.* 8, *Eth.* 9). Les feuillets qui contiennent ces exercices ne présentent pas aucun dégât : le texte est clair et n'est pas accompagné d'annotations dans les marges ou entre les lignes.

⁷⁴ Pour la description du livre on peut se reporter à Hunger 1961, pp. 364-365.

⁷⁵ Pour la liste des livres grecs appartenus à Busbecq, cfr. Gastgeber 2020, pp. 170-181; pour le *Vindob. phil. gr. 254*, cfr. p. 174.

⁷⁶ Cfr. Hörandner 1984, p. 147-148.

⁷⁷ Les six récits ont été publiés par Hörandner 1984, pp. 147-162

⁷⁸ Cfr. e.g. les épîtres de Psellos, à propos desquelles cfr. Maltese (1989).

Cambridge, University Library (UL), Gg. I 02 (1397) (= C)

Siècle XV, papier, ff. 320

Ce manuscrit *Cantabrigensis* est un mélange assez tardive, datable au XV siècle : elle transmet, entre les autres livrets de sujet grammatical, épistolaire et rhétorique, les *Erotemata* par Manuel Moschopoulos⁷⁹. Les *Progymnasmata* de Basilakès se trouvent tout à la fin du livre, aux ff. 311^r-319^v; le manuscrit contient une série de six διηγήματα (*Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5) suivie par l'ἀνασκευή (ff. 213^v-215^v) et la κατασκευή (ff. 216^r-219^v) : tous les exercices sont présentés sous forme anonyme. Quoique le *Cantabrigensis* contienne un nombre non négligeable de textes, il n'a jamais été utilisé pour les éditions des *Progymnasmata*, étant inconnu aux éditeurs précédents : il est ici employé dans la *constitutio textus* pour la première fois. La comparaison avec le reste de la tradition manuscrite permet de l'encadrer dans la famille x, avec laquelle il partage plusieurs variantes conjonctives, notamment :

<i>Narr.</i> 1.3	C transmet ἀσέβειαν (x) à la place d' ἀσέλγειαν (y)
<i>Narr.</i> 13.7	C transmet ἐμηχανήσατο (x) à la place d' ἐσχηματίσατο (y)
<i>Narr.</i> 14.6	C transmet χρημάτων (x) à la place de πραγμάτων (y)
<i>Ref.</i> 48	C transmet ὅ πᾶσα (x) à la place d' ὅ πάλοι (W) ο ὅποσα (L)
<i>Conf.</i> 10	C transmet ὕβρεως (x) à la place de γλώττης (W)

Malgré l'identification de la famille d'appartenance soit sûre, il n'est pas possible de l'y encadrer plus précisément, puisqu'il transmet une séquence d'exercices qui n'est pas attestée ailleurs : **Ba** e **P** présentent en effet les maximes après les récits, alors que **O** e **Vi** ne contiennent pas ni l'ἀνασκευή ni la κατασκευή⁸⁰. Puisque dans le manuscrit ne sont pas reconnaissables les mêmes fautes d'un autre témoin, il n'y a aucune raison pour le qualifier d'apographe d'un témoin connu et donc de l'exclure de la *constitutio*, malgré sa datation tardive.

II. LA FAMILLE Y

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vind. Phil. gr. 321 (= W)

Siècle XIII ex. (ff. 320-328 sec. XVI), papier or., mm. 175 x 115, ff. I + 329 (le f. 133 a été oublié dans la numérotation)

Le *Vindobonensis* fut écrit à Constantinople (ou en proximité), où Ogier Ghislain de Busbecq, le diplomate flamand acheteur du *Vind. phil. gr.* 254, l'acheta. Il reste une trace explicite de l'achat dans la marge inférieure du f. 2^r, où on lit: «Augerius de Busbecke comparavit. Constantinopoli CCCXXI 96.» Plus tard, le manuscrit appartient

⁷⁹ Le livre a été décrit seulement par Giannopoulos (2008), pp. 295-296.

⁸⁰ Fait exception la séquence des récits (*Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 1, *Narr.* 5), qui est pourtant attestée comme telle dans les deux branches de la tradition.

au médecin hollandais Gerard von Swieten : à la bibliothèque de ce dernier est due la reliure du volume, datée du 1754, qui aujourd'hui n'est plus visible à cause de la restauration dont le manuscrit a fait l'objet en 1917 et à laquelle remonte la reliure actuelle. Le *Vind. Phil. gr.* 321 est un recueil de textes rhétorique vraisemblablement réalisée pour l'usage scolaire, vue la présence massive de textes de sujet grammatical⁸¹ et le penchant pour la rhétorique et l'épistolographie. Outre à la description qu'en donna Hunger (1961, pp. 409-417), une étude plus récent remonte à Agapitos (2019). Ce livre est le témoin qui contient le plus vaste nombre des *Progymnasmata* de Basilakès, dont il transmet le recueil quasi-complet aux ff. 269^r-295^v : il est *codex unicus* pour cinq exercices (*Fab.* 5, *Fab.* 6, *Eth.* 19, *Eth.* 20, *Eth.* 25) et il lui en manque seulement trois (*Sent.* 1, *Enc.*, *Eth.* 12). Le manuscrit fut inclus dans la *constitutio textus* pour la première fois par Pignani, qui en valorisa beaucoup la contribution et qui lui donna un relief particulier⁸². Il s'agit, en effet, du seul manuscrit qui semble montrer un projet éditorial et vouloir transmettre le recueil conçu comme tel (notamment en structurant les exercices selon le genre et le sujet). Une remarquable erreur de copie s'accorde très mal à ce supposé projet éditorial : dans les ff. 290^v-293^v le copiste alterne les différentes parties de quatre exercices distincts, évidemment parce-qu' il copie d'un antigraphe où l'*ordo foliorum* est altéré, ou de simples feuillets dont il interprète mal l'ordre. Cela est surprenant de la part du copiste de **W**, qui est généralement précis, est engendre des sections de texte-nonsense, où apparaissent non seulement certes phrases mais même des mots dénuées de sens (dans le cas où dans son modèle la page se terminait à moitié d'un mot), notamment :

f. 290^v: Καί μοι δοκεῖ λέγειν ὡς ἀπὸ τῆς σκευῆς (*Sent.* 2.16) | ὅπως τὰ τῆς τροφῆς παραλλάττονται (*Ref.* 35)

f. 291^r: ἀλλ' ἔμνιοι, γράμματα Φοίνικες < ἀλλ' ἔ[στω καλή] (*Ref.* 60) + [ὄπλα δὲ Λή]μνιοι, γράμματα Φοίνικες (*Sent.* 2.46)

Cette altération de l'ordre des textes touche quatre feuillets (290^v, 291^r, 293^r, 293^v) et deux exercices (*Sent.* 2 e *Ref.*), qui résultent être disposés comme suit :

290^v *Sent.* 2 (du début jusqu'à la ligne 22); *Ref.* (de la ligne 47 en avant)

291^r *Ref.* (jusqu'à la ligne 80); *Sent.* 2 (de la ligne 62 en avant)

293^r *Sent.* 3 (fin); *Ref.* (du début jusqu'à la ligne 46); *Sent.* 2 (de la ligne 22 en avant)

293^v *Sent.* 2 (jusqu'à la ligne 62), *Ref.* (de la ligne 81 en avant)

Au milieu d'eux, les ff. 291^v-292^r contiennent en revanche la fin de *Sent.* 2 et *Sent.* 3 (entière) sans altération de l'ordre.

Dans le f. 289^r est transmise une éthopée qui est placée parmi les exercices de Nicéphore (entre *Eth.* 24 et *Eth.* 25) mais qui appartient à Sévère d'Alexandrie. Le ms.

⁸¹Les ff. 159^r-217^v en particulier sont dédiés à la théorie linguistique et grammaticale.

⁸²Pignani conserva dans son édition, à l'exception de variations minimales, l'ordre des exercices établi dans le manuscrit.

Laurentianus 32.33 (L) apparaît très proche de W, dans la limite du petit nombre d'exercices qu'il transmet : les deux manuscrits appartiennent vraisemblablement à une même branche de la famille *y*, caractérisée par la présence fréquente de petits interventions grammaticaux, lexicaux et syntactiques, outre que par quelques ajoutes.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. XXXII 33 (= L)

Siècle XIII ex. - XIV in.⁸³, papier or., mm. 240 x 160, ff. II + 254

Ce livre fu probablement écrit et assemblé dans l'île de Corfù, où Giano Lascaris l'acheta⁸⁴, et il est connu en tant que témoin de Pindar (dont il transmet les Olympiques et les Pythiques aux ff. 5r-93r, accompagnées par des vastes scholies) e d'Euripide (*Hécube*, *Oreste*, *Phéniciennes*, ff. 93-153). La description du volume remonte à Bandini *et al.* (1961)⁸⁵. La deuxième moitié du codex est dédiée à des textes variés, de sujet rhétorique et épistolaire : il présente quelques textes du recueil des *Progymnasmata* de Basilakès dans deux sections différentes : aux ff. 173^r-176^v il contient *Narr.* 15, *Sent.* 2, *Sent.* 3, *Ref.* (et la fin de *Conf.*), tandis qu'aux ff. 218^r-221^v il transmet quatre éthopées : *Eth.* 16, *Eth.* 18, *Eth.* 23, *Eth.* 24. Dans le f. 176^v, immédiatement après la fin de la contestation, on retrouve la fin de la *confermatio*, qui n'est point indiquée comme telle et qui apparaît sans soudure avec le texte précédent : il manque la continuation de l'exercice et cette péricope n'a pas été reconnue ou signalée par les éditeurs. Le texte de L montre d'être très proche à celui transmis par W, avec lequel il partage de nombreuses interpolations grammaticaux, par rapport au *Vindobonensis* il est toutefois caractérisé par un nombre considérables de fautes et de nonsenses.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 902 (= Vt)

Siècle XIII ex., papier, ff. I + 246

Ce codex *Vaticanus* est une mélange dont une longue section est dédiée au texte d'Homère (accompagné par les scholies de Porphyre, ff. 1^r-191^v) et aux *Olympiques* de Pindar (ff. 215^r-246^v). Aux ff. 213^r-214^v, il transmet quatre éthopées de Nicéphore, dont trois d'ambiance biblique (*Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 3) et une mythologique (*Eth.* 24). Il est regrettable que Vt, qui appartient avec certitude à la famille *y*, contienne seulement un nombre réduit de textes : son témoignage est souvent décisif et permet, grâce à son accord avec *x*, de reconnaître dans W et L le processus de modification et de refonte du texte qui les caractérise.

⁸³ Le classement réalisé sur Pinakes date la quasi-totalité des textes contenus vers la fin du XIII siècle, alors que l'ancien catalogue rédigé par Bandini, fit remonter le manuscrit au début du XIV siècle ; cfr. Bandini 1768, col. 195.

⁸⁴ Cfr. Jackson 2008, p. 137.

⁸⁵ Bandini *et al.* (1961) est la réimpression, avec un supplément, du catalogue des manuscrits *Laurentiani* rédigé entre 1764 et 1770.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1696 (= Va)

Siècle. XIV in., papier or., mm. 155 x 120, ff. VII + 56

Ce manuscrit montrant une écriture Fettaugen-Mode était autrefois uni au codex *Par. Maz.* 4464 et a un contenu de sujet essentiellement épistolaire. Le livre faisait partie de la collection de livres anciens du cardinal et érudit vénitien Domenico Grimani (1461-1523), collection qui fut ensuite transmise à la communauté monastique de Sant'Antonio di Castello à Venise. Le manuscrit quitta la communauté avant que, en 1687, ses locaux furent détruits par un incendie (dont il ne montre pas les traces) : il devint propriété de l'évêque de Belluno, Alvise Lollino (1552-1625)⁸⁶. Pour une analyse codicologique du manuscrit et sur la disposition des feuillets, cfr. Agati (1982) ; une récente description du codex apparaît dans Eleuteri (2016, p. 77-78). De Basilakès le manuscrit transmet seulement quatre éthopées (dans les ff. 53^r-56^v) : *Eth.* 1, *Eth.* 4, *Eth.* 26 e *Eth.* 27, pour une grande partie cette dernière il est *codex unicus*.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1409 (= Vat)

Siècle XIII ex.⁸⁷, papier or.⁸⁸, mm. 257×190⁸⁹ (*olim* 245 x 167/171⁹⁰), ff. II + 281 (31 ff. vuoti) – plusieurs feuillets (100 cca.) ont disparu.

A l'origine unique, ce livre est aujourd'hui divisé sur deux volumes à la suite d'une restauration du XIX siècle : le premier volume comprend les ff. 1-136, le deuxième les ff. 137-281. Ce *Vaticanus* naquit comme manuscrit hétéroclite, résultant de l'union de plusieurs unités codicologiques reliées ensemble : le contenu du codex est à son tour hétéroclite, comprenant œuvres et livrets historiographiques, rhétoriques, épistolographiques et doctrinales. Le manuscrit a été décrit en détail par Uthemann (1983), Canart (2010) et Cesaretti-Ronchey (2014, pp. 189-200). Il fut écrit dans la région de l'empire de Nicée⁹¹ ou, plus vraisemblablement à Constantinople⁹² et sa production fut liée à l'activité d'un haut dignitaire de la cour, lié au patriarcat ainsi qu'à la sphère politique.⁹³ On y peut reconnaître les mains de trois ou quatre copistes contemporains qui s'alternent dans la réalisation de chaque unité⁹⁴ en utilisant des

⁸⁶ Le livre correspond au ms. 12 de l'inventaire de Lollino. A la mort de l'évêque, les livres grecs qu'il avait achetés pendant sa vie affluèrent dans le fond grec de la Biblioteca Apostolica Vaticana. Cfr. Batiffol 1889, pp. 30-32.

⁸⁷ Unthermann 1983, p. 653 fait mention de la datation bien plus précise de Darrouzès, que fait remonter le livre au règne de Michael VIII (1259-1282) sur la base de la datation de son contenu.

⁸⁸ Les ff. 1-3 sont en papier occidentale.

⁸⁹ Après l'intervention d'intégration des marges, à propos de laquelle cfr. Cesaretti-Ronchey 2014, p. 189.

⁹⁰ Uthemann 1983, p. 640.

⁹¹ Darrouzès 1957, p. 156.

⁹² Cesaretti-Ronchey 2014, p. 197.

⁹³ Cfr. Canart 2010, p. 79: «Ou je me trompe fort, ou nous sommes en présence d'un haut dignitaire lié à la fois à la sphère patriarcale et à la cour impériale».

⁹⁴ Les savants ne sont pas d'accord à propos du nombre des unités codicologiques qui composent le livre : selon Uthemann (1983, p. 641) il y aurait six unités, alors que Canart arrive à en totaliser neuf (2010, pp. 80-81). En tout cas, puisque le papier utilisé est le même pour toutes les unités codicologiques et puisque

graphiques qui appartenant au courant de l'écriture calligraphique du XIII et du XIV siècle : la graphie du copiste qui transcrit les éthopées de Nicéphore imite la Fettaugen et l'écriture beta-gamma⁹⁵. La fasciculation montre les signes d'une chute de feuillet, qui à l'origine devaient être 381, en regard des actuels 281⁹⁶. De Basilakès il transmet, aux ff. 278^r-281^v, sept éthopées d'ambiance chrétienne: *Eth.* 1, *Eth.* 2, *Eth.* 4, *Eth.* 5, *Eth.* 6, *Eth.* 26, *Eth.* 27 (in parte). Les ff. 278^{r-v} contiennent *Eth.* 26 et *Eth.* 27, de cette dernière on a pourtant seulement la partie initiale, le texte s'interrompt en effet à la l. 33, qui est la dernière ligne de la page (f. 278^v), où on doit supposer une lacune : au f. 279^r se trouve un autre texte, acéphale et non identifié (surtout à cause de sa lisibilité difficile), classifié par Uthemann comme une éthopée anonyme. Vers la moitié du f. 279^v, se poursuit régulièrement le texte des éthopées de Basilakès. Puisque le manuscrit transmet plusieurs œuvres en forme anonyme (anonymes sont notamment *Eth.* 26 et *Eth.* 27), Pignani supposa qu'il puisse transmettre des exercices inconnus de Basilakès dans les feuillets immédiatement précédents à ceux qui lui sont dédiés⁹⁷.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 306 (= V)

Siècle XIII-XIV, papier, mm. 276 x 182, ff. II + 237

Ce *Vaticanus*, daté au XIII-XIV siècle, contient, entre autres, surtout l'œuvre de Théodore Prodromos (ff. 1^r-7^v, 42^r-55^v) et Ménandre le Rhéteur (ff. 7^v-40^v), plus deux *commentarii* aux *Catégories* d'Aristote (ff. 129-240). Pour une description plus approfondie du contenu on peut se repérer à Mercati-Franchi de' Cavalieri (1923, pp. 450-454). Dans les ff. 70v-75r, il transmet les fables et les *διηγήματα* de Basilakès, contenant, dans l'ordre: *Fab.* 1, *Fab.* 2, *Fab.* 3, *Narr.* 1, *Narr.* 2, *Narr.* 4, *Narr.* 5, *Narr.* 6, *Narr.* 7, *Narr.* 8, *Narr.* 9, *Narr.* 10, *Narr.* 11, *Narr.* 13, *Narr.* 12, *Narr.* 14, *Fab.* 4.

Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, Nap. III AA 14 (= N)

Siècle XIV, papier, mm. 210 x 140, ff. 243

Le *Neapolitanus* est un manuscrit dont le contenu est de sujet essentiellement épistolaire, qui contient, entre autres, épîtres de Libanios, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Theopylacte Symocatta. Le livre fit partie de la bibliothèque du cardinal Alessandro Farnese (qui devint ensuite pape sous le nom de Paolo III) soignée par Fulvio Orsini depuis 1554 et plus tard incorporée dans le fond libraire de la Biblioteca

les mains des copistes s'alternent de façon constante dans la rédaction du recueil, il est vraisemblable que la composition de toutes les unités a eu lieu au même moment et selon un projet éditorial précis qui visait à la création d'un recueil unitaire (cfr. Canart 2010, p. 78).

⁹⁵ Canart 2010, p. 81-84, où est offerte une analyse paléographique systématique et approfondie qui met l'accent sur les lettres distinctives de l'écriture.

⁹⁶ Uthemann 1983, p. 640.

⁹⁷ Pignani 1978, p. 42: les textes impliqués sont, en particulier, un éloge de l'empereur (f. 276^{r-v}) auparavant attribué à Basilakès et une *ἐκφρασις* (f. 277^r).

Nazionale di Napoli⁹⁸. Une description récente du manuscrit a été faite par Muratore (2001, pp. 85-86). Cinq mains non identifiées ont été reconnues : elles sont indiquées par Formentin (2008, p. 88) comme A, B, C, D, E. Du recueil de Basilakès il contient seulement huit διηγήματα aux ff. 243^r-245^v: *Narr.* 6, *Narr.* 8, *Narr.* 9, *Narr.* 11, *Narr.* 12, *Narr.* 13, *Narr.* 14, *Narr.* 16 : tous les exercices firent écrits de la main de l'anonyme B. Aux ff. 243^r-244^r, le texte de certaines parmi les récits est accompagné de scholies dans les marges (plus rarement entre les lignes) écrits probablement par la même main B plus tard, avec un encre plus claire : il s'agit de corrections du texte et de courtes notes explicatives aux personnages ou aux faits présentés⁹⁹. Les ff. 244^v-245^v sont au contraire dépourvus de notes. Dans le f. 245^v, *Narr.* 16 a été écrite par la même main B mais avec des lettres de dimension plus réduite.

München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), gr. 506 (= Mon)

Siècle XIII, papier, ff. 136

Le *Monacensis*, qui n'a jamais été utilisé pour les éditions des *Progymnasmata* de Basilakès, appartient à Antonio Eparco¹⁰⁰, savant grec de Corfou auquel en 1520 fut confiée l'école grecque fondée à Milan par Giano Lascaris. Ce codex transmet une toute petite partie du texte de Basilakès: au f. 134^r on trouve le titre de «προγυμνάσματα τοῦ Νικεφοροῦ Βασιλικοῦ μῦθου», auquel suit pourtant non pas une série de fables (que le codex ne transmet pas), mais un récit (*Narr.* 15). Il contient ensuite, au f. 134^v, le début de *Sent.* 2, jusqu'à la l. 32 (ὡς χαρίζεσθαι). Quoiqu'il transmette une très courte portion du texte, la collation permet d'établir avec certitude qu'il appartient à la branche *y*, le texte étant très proche au texte de **L**. Avec le *Laurentianus* il partage l'ordre des textes (aussi dans **L** *Sent.* 2 suit *Narr.* 15) et au moins deux fautes conjonctives dans *Narr.* 15, absents de tout autre témoin transmettant ce récit : μανίαν à la place de κακίαν (*Narr.* 15.5) et l'omission du final du récit «καὶ κατὰ Παλαμήδους ἤσκει τὸ δόλιον» (*Narr.* 15.21s.) –

Au sein de la famille *y* on peut observer et reconnaître des liens entre les témoins:

- L'analyse de **Vat** et **Va**, ne permet pas de constater différences et variantes significatives non reportables à fautes paléographiques où phonétiques. Pignani supposa qu'ils dérivent d'un même antigraphe : cette hypothèse est parfaitement possible.

⁹⁸ Formentin 2008, p. 86 décrit l'hétérogénéité de la bibliothèque Farnese par ces mots: «una collezione disomogenea messa insieme pezzo per pezzo, che non può essere rapportata a nessun modello coevo: manca un progetto preciso ed è trascurata una vera attenzione filologica ed erudita [...] la mancanza di compattezza e progettualità la identifica come un aggregato di acquisizioni private riunite insieme nel secondo Cinquecento».

⁹⁹ Les notes dans les marges ne sont pas toujours lisibles: souvent l'usure de la page et l'affaiblissement de l'encre, qui est parfois très claire, ne permettent pas la lecture du scholie (il est notamment le cas de la glose qui se trouve en dans la marge droite du f. 244^r, en bas).

¹⁰⁰ Cfr. Mondrain 1993.

- **Vt**, quoiqu'il appartienne sans doute à *y*, il semble faire partie d'une branche isolée de la famille et s'avère plusieurs fois en accord avec *x*. Le même constat s'applique pour **V** qui, en plus, est caractérisé par la présence massive de fautes isolées.
- La nature isolée de certains témoins permet d'individuer un lien entre **W** et **L**, qui semblent venir de la même source, bien qu'aboutissant à des résultats divers (**W** est plus complet et plus correct, alors que **L** transmet un nombre d'exercices bien plus réduit et a un texte dans l'ensemble très incorrecte). Les deux font épreuve de partager une tendance au remaniement du texte qui s'insinue dans la grande partie du recueil tel qu'ils le transmettent. Dans **W** cette tendance interpolatrice s'avère inconstante : elle apparaît plus marquée et fréquente dans certaines exercices alors que dans d'autres cas elle ne se montre pas. Cet aspect de **W** n'est pas au fond surprenant si l'on considère que, en étant le témoin plus complet du recueil et en le comprenant presque tout, **W** dut vraisemblablement tirer son texte de plusieurs antigraphes différents. Entre les interpolations les plus fréquentes on remarque : l'accroissement du texte grâce à l'ajout de synonymes, à l'explicitation d'éléments sous-entendus (articles, conjonctions), l'ajout de préfixes¹⁰¹ ; on observe en outre une tendance archaïsante à la correction du préfixe *συν-* en *ζυν-*. Dans plusieurs cas, **W** remanie une péricope entier avec une série de petites interpolations en grappe, en laissant intact le sens du discours mais en modifiant systématiquement la structure grammaticale et syntactique. Le cas d'*Eth.* 21.67s. en est un bon exemple : la péricope «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραινόμενοις συνθνήσκειν οὐκ ἔã τὰ λειπόμενα» est rédigée par **W** avec une proposition qui est identique pour le contenu mais plus simple et plus claire au niveau grammatical : «ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίους μαραινόμενους ἀπέτεμε συνθνήσκειν οὐκ ἔων τὰ λειπόμενα».

III. LES AUTRES TEMOINS

Pour les manuscrits *Vat. gr.* 1891 et *Marc. gr.* XI 010 (coll. 1474), qui contiennent une portion du texte des *Progymnasmata* très réduite, il n'a pas été possible de déterminer une appartenance à l'une des deux familles.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1891

Siècle XIII ex. – XIV in., papier, mm. 215 x 150, ff. 116

La description de cette mélange on peut se repérer à Canart (1970), qui détecta et identifia quatre mains, et, plus récemment, à Muratore (2001, pp. 152-153). Ce manuscrit appartient au métropolitain de Russie Isidore de Kiev (1385-1463), dont il

¹⁰¹ Il faut être prudents en évaluant cette tendance à l'ajout d'un préfixe en tant que signe de manipulation parce-que la même tendance à la préfixation (et parfois avec plus d'un préfixe) est un trait caractéristique du style de Basilakès.

transmet un texte autographe dans les ff. 116r-v¹⁰². Du recueil de Basilakès il contient, aux ff. 35^v-36^r, seul le δῆγμα dédié à Phétonte, qui est autrefois attesté seulement dans **W**. Puisque le récit est très court et très peu attesté, on ne peut pas aboutir à une constatation certaine, si non qu'entre les deux rédaction il n'y a pas de différences significatives.

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. XI. 010 (coll. 1474) (= Ma)

Siècle XVI, papier ff. 99

Ce manuscrit *Marcianus* est une courte mélange réalisée dans l'âge Humaniste, de sujet essentiellement rhétorique. Le livre, qui n'a pas fait l'objet d'études approfondis, appartient à la bibliothèque de San Zanipolo à Venise, qui l'acheta plutôt tard¹⁰³ e de laquelle il passa ensuite à la Marciana. Il contient seulement une fable appartenant au corpus de Basilakès, *Fab. 7*, dans les ff. 45^v-46^r, parmi les progymnasmata de Nicolas le Sophiste (ff. 43^r-46^v). La portion de texte transmise étant toute petite, il ne peut pas être attribué avec certitude à une famille: le texte de la fable tel qu'il le transmet, en outre, montre des nombreuses variantes isolées tant par rapport à *x* que par rapport à *y*.

Cinq manuscrit transmettent enfin des exercices isolés, qui ne sont pas attestés dans les témoins jusqu'à présent considérés et qui se situent en dehors des familles *x* et *y*. Ces manuscrits sont : le *Scor. gr. Y II 10 (S)*, qui transmet l'éloge, e des quatres témoins de l'éthopée dédiée à la lamentation de Marie (*Eth. 12*) : *Bucur. gr. 508 (B)*, *Athen. EBE 0480 (A)*; *Vat. gr. 1587 (Vc)* et *Mosq. Sin. 292 (Mo)*. **A**, **Vc** et **Mo**, qui divergent de **B** à plusieurs reprises, montrent de dériver d'un ancêtre commun et forment une famille che Pignani nomma *m*.

El-Escorial, Real Biblioteca, Y II 10 (= S)

Siècle XIII in., papier, ff. 555

Le manuscrit, décrit par Andrés (1965, pp. 120-131)¹⁰⁴ est une importante mélange byzantine de la main d'un seul copiste et d'argument spécialement rhétorique et épistolographique, qui contient plusieurs livrets de rhétorique du XII siècle et qui transmet, entre autres, les œuvres de Michael Choniates, Eustathe de Thessalonique, Constantin Manasses et, précisément, de Nicéphore Basilakès. De Basilakès le *Scorialensis* transmet surtout des textes non-scolaires, notamment la monodie dédiée au frère Constantin (*Mon. 1*, ff. 124v-128r), deux épîtres (ff. 199^v-200^v), cinq orations (ff. 403^v-429^v, ff. 527^v-529^v), le prologue (ff. 524^r-527^v), Dans les ff. 522^v-524^r, il transmet l'éloge du chien, pour lequel il est *codex unicus*.

¹⁰² Cfr. à cet égard Mercati 1926, p. 42; Manfredini 1997, p. 615.

¹⁰³ Così Jackson 2011, p. 73, auquel on peut se reporter pour les information concernant la filigrane et le copiste, qu'il identifie en Aristobulos Apostolis.

¹⁰⁴ Cfr. également Sideras 2005, p. 43 e Mesis-Nilsson 2015, p. 188.

Bucuresti, Biblioteca Academiei Române (BAR), grec 508 (Litzica 594)

Siècle XIII, papier, mm. 220 x 150, pp. 337 (338 en comptant la p. 142, absente de la numérotation des pages¹⁰⁵)

Pour une description de ce manuscrit, qui appartient autrefois au monastère de San Saba, on peut se reporter à Darrouzès (1972), Muratore (2001, pp. 19-20). Le livre consiste en trois sections de la main de copistes différents; de Basilakès il transmet seulement *Eth.* 12 (pp. 55-62¹⁰⁶) : à la p. 62, le texte d'*Eth.* 12 est suivi du titre à l'encre rouge d'une épître adressée à «Michael Choniates, métropolitain de la ville d'Athènes» titre qui n'est pourtant suivi par aucun texte, mais seulement par un κ initial. L'auteur en est indiqué avec τοῦ αὐτοῦ: Garzya (1971) attribua donc l'épître à Basilakès¹⁰⁷, auquel est attribuée *Eth.* 12¹⁰⁸, Darrouzès (1972, p. 210) supposa au contraire que l'expression τοῦ αὐτοῦ assigne l'épître à Euthymios Tornikes, dont l'œuvre est transmise aux pp. 5-55 et au milieu de laquelle *Eth.* 12 serait placée comme une sorte d'entracte. Selon la tripartition du livre individualisée par Darrouzès, la première partie correspond en effet à l'œuvre d'Euthymios, dans l'éthopée de Nicéphore s'insère, écrite par la même main.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Vat. gr. 1587 (= Vc)

Siècle XIV (1389), papier, mm. 207 x 147, ff. 372

Il s'agit du seul manuscrit daté parmi ces qui transmettent œuvres de Basilakès : sa réalisation est datée en 1389 par la souscription, au f. 372^v, du copiste Michael, qui se qualifie de ἱερεὺς νομοφύλαξ. La quasi-totalité de son contenu est de sujet religieux, en particulier homilétique¹⁰⁹. Le manuscrit transmet *Eth.* 12 dans les ff. 73^r-77^r, en la qualifiant toutefois de λόγος e en attribuant la paternité à Syméon Métaphrastes¹¹⁰.

Moskva Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej (GIM), Sinod. gr. 292 (Vlad. 260) (= M)

Siècle XVI, papier, ff. 284

Ce livre, un mélange de contenu très variée et hétéroclite, est lié à l'activité des copistes grecs Nicolas et Manuel Malaxos, actifs à Nauplie et à Candia. *Eth.* 12 s'y

¹⁰⁵ Darrouzès 1972, p. 199.

¹⁰⁶ Les pages du manuscrit sont numérotées selon une pagination moderne (à tampon); la numérotation originale des feuillets n'est pas visible.

¹⁰⁷ Garzya utilisa cette attestation en tant que *terminus post quem* pour la mort de Basilakès, qui aurait été vivant et actif jusqu'à la désignation de Michael Choniates comme métropolitain d'Athènes, en 1182.

¹⁰⁸ Le manuscrit *Bucur. gr.* 508 est le seul des quatre témoins d'*Eth.* 12 à attribuer la paternité de l'éthopée à Basilakès.

¹⁰⁹ Giannelli 1950, pp. 199-20, auquel on peut se reporter pour la description du livre et de son contenu, parle de : «sanctorum Patrum recentiorumque homiliae» (p. 199).

¹¹⁰ Giannelli 1950, p. 200, décrit l'exercice comme «Symeonis Metaphastae Deiparae planctus».

trouve dans les ff. 38^r-42^v, attribuée, encore une fois, à Syméon Métaphrastes. L'écriture est très claire, bien rangée et soignée, et apparaît proche du caractère typographiques *les grecs du roi*, créée précisément vers la moitié du XVI^e siècle (en 1541) à l'imitation de l'écriture d'Ange Vergèce.

Athènes, Ethnikê Bibliothêkê tês Hellados (EBE), 480 (= A)

Siècle XV (ff. 268^v-272^v siècle XIII), papier., ff. 270

A est un mélange de sujet religieux qui comprend les canons de Côme de Maïouma accompagnés par leur commentaire de la part de Théodore Prodrome, hymnes et carmes religieux et homélies¹¹¹. Le manuscrit est datable au XV^e siècle, mais les ff. 268^v-272^v, qui contiennent *Eth.* 12, sont plus anciens et remontent au XIII^e siècle.

Outre que dans les témoins qui viennent d'être brièvement décrits, un nombre de *Progymnasmata* de Basilakès est attesté dans quatre manuscrits qu'on peut reconnaître avec certitude en tant qu'apoglyphes directes d'autres témoins:

Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. gr. 2720	Sec. XIV	(<i>descriptus</i> de N)
Oxford, Bodleian Library, F. 1. 06 (misc. 89)	Sec. XIV	(<i>descriptus</i> de Va)
Oxford, Bodleian Library, Langbaine 9	Sec. XVII	(<i>descriptus</i> de O)

Trois manuscrits, tous datés au XVIII^e siècle, n'ont pas été prises en compte et n'ont jamais été utilisés pour l'édition des *Progymnasmata*:

Hellas, Hagion Oros, Monê Ibêrôn, 1317 (Lambros 5437)

Hellas, Hagion Oros, Monê Chilandariou, 225

Türkiye, Istanbul, Patriarchikê Bibliothêkê, Panaghia 149

¹¹¹ Pour la description cfr. Halkin 1983, p. 58, qui se concentre sur les feuillets contenant *Eth.* 12, (ff. 268^v-272^v), qu'il définit «*Mariae lamentatio a Symeone Metaphrasta BHG 1148*».

Allacci (1641), *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum*

L'*editio princeps* des *Progymnasmata* de Basilakès remonte à l'année 1641 et à l'anthologie de textes grecs que Leone Allacci dédia aux rejetons de la famille Barberini en tant que *speculum principis*: les *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum* incluaient quelques exercices de Nicéphore accompagnés par une traduction en latin. Les témoins qu'il utilisa furent ceux qu'il avait à disposition dans la bibliothèque de la famille Barberini et ceux qui étaient conservés à la Biblioteca Vaticana, dont il était le *scriptor graecus*: l'édition se borne en conséquence aux textes contenus dans quatre manuscrits : *Barb. gr. 240 (Ba)* , *Vat. gr. 1409 (Vat)*, *Vat. gr. 1696 (Va)*, *Vat. gr. 306 (V)*¹¹². Même au sein du nombre réduit d'exercices qu'il connaissait, Allacci semble avoir opéré une sélection: il choisit de ne pas inclure les éthopées de sujet mythologique (quoique quatre d'entre eux soient présents dans le *Barberinianus*) et exclut même certaines éthopées de sujet chrétien, préférant entre eux les exercices inspirés de l'Ancien Testament. L'exclusion de cinq des éthopées transmises par **Ba** est vraisemblablement à reporter à leur paternité, que le manuscrit assigne faussement à Michael Psellos : Allacci les exclut en les attribuant à Psellos et en se fondant, pour les éthopées de Basilakès, seulement sur le *Vat. gr. 1409*.

Vers la fin du siècle suivant, en 1780, les textes édités par Allacci dans ses *Excerpta* firent inclus dans l' *Ἐγκυκλοπαιδεία φιλιολογική* rédigée par Jean Patusa.

Walz (1832), *Rhetores Graeci I*

Une deuxième édition des *Progymnasmata* est contenue dans le premier volume du recueil *Rhetores Graeci* par Christian Walz, dans le chapitre consacré à Basilakès. L'édition de Walz, bien qu'elle ne soit encore complète, est beaucoup plus riche en textes grâce à l'apport d'un témoin de première importance, le ms. *Par. gr. 2918 (P)*, utilisé pour la première fois par Walz et constituant la base de son édition. Walz connaissait aussi le ms. *Laur Plut. 32.33 (L)*¹¹³, qu'il mentionne de façon explicite, mais il fonda son édition sur **P**, dont il conserva systématiquement le texte, hormis les cas où la présence de nonsense l'obligea à conjecturer. Seules les variantes de **P** sont signalées dans l'apparat lors d'une conjecture ou d'une correction. Huit exercices restèrent en dehors de l'édition de Walz, en étant transmis dans des témoins auxquels il ne put pas accéder : *Fab. 5 e Fab. 6, Narr. 3, Enc., Eth. 12, Eth. 19, Eth. 20, Eth. 25*.

Miller (1883), *Éloge du chien par l'empereur Nicéphore*

¹¹² Pignani proposa l'hypothèse selon laquelle Allacci aurait pu utiliser quelques manuscrits ensuite disparus et aujourd'hui inconnus : cette hypothèse est tout à fait vraisemblable, mais indémontrable et, au fond, non nécessaire, vu que dans le texte des exercices publiés dans les *Excerpta* il n'y a pas d'indices décisifs à cet égard.

¹¹³ Le manuscrit fit ensuite l'objet d'une collation de la part de Peppink, qui contribua à la réflexion ecdotique sur le texte précisément à partir de l'édition de Walz.

L'éloge du chien, transmis seulement par le ms. *Scor. gr.* Y II 10 (S), fut publié accompagné de sa traduction française par Emmanuel Miller en 1883. En interprétant faussement l'attribution du texte à Basilakès, qu'il lut comme «τοῦ βασιλέως κυροῦ Νικηφόρου», il attribua l'éloge à un Nicéphore empereur, en identifiant l'auteur premièrement en Nicéphore Phokas et ensuite en Nicéphore Botaniate et en motivant l'attribution avec la possible comparaison du style avec la prose élégante et recherchée de Psellos du XI siècle¹¹⁴.

Hörandner (1981), *Der Prosarhythmus*

En 1981, *Eth.* 12, éthopée donnant voix à la lamentation de Marie lors de la déposition de Jésus dans le tombeau, fut publiée par Wolfram Hörandner au sein d'une étude plus vaste visant à établir la paternité du texte (attribué à Basilakès seulement par un manuscrit, et assigné à Syméon Métaphraste par les trois autres témoins). L'édition d'Hörandner, qui ne s'exprima pas de façon définitive au regard de la paternité de l'éthopée de Basilakès, mais qui la présenta comme parfaitement vraisemblable selon le critère du rythme, est accompagnée d'une étude très précise sur la rythmique de la prose de Nicéphore.

Pignani (1983), *Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie*

L'édition publiée par Adriana Pignani en 1983 fut la première édition du recueil après celle de Walz du XIX siècle, ainsi que la première édition critique complète du corpus, et fut accompagnée par la première traduction complète dans une langue moderne (l'italien). Cette édition, qui fut précédée par *Alcuni progimnasmi* (Pignani 1971-1972) et *Prolegomeni* (Pignani 1978), eut le mérite de donner une structuration cohérent au corpus et de baser sa *constitutio textus* sur un nombre de témoins beaucoup plus vaste. Le ms. *Vind. phil. gr.* 321 (W) joua un rôle essentiel dans l'édition : en étant inconnu par les éditeurs précédents, il fut utilisé pour la première fois par Pignani et montra bientôt son importance en tant que témoin plus vaste et complet du recueil (étant même *codex unicus* pour trois exercices) et porteur d'un ordre planifié des textes. Evidemment Pignani utilisa largement le texte de W en lui accordant une préférence: le texte qui en résulte penche nettement vers la branche y de la tradition, incluant les petits et grandes remaniements propres de W.

Malgré ses mérites incontestables, l'édition se montra dans son complexe insatisfaisante dès les premières années après son apparition et elle fit l'objet de trois recensions qui en montrèrent les nombreuses faiblesses. Albert Failler, en 1985, se concentra surtout sur les incongruences typographiques et sur quelques problèmes textuels d'ordre graphique; nombreuses corrections firent ensuite proposées en 1986 et en 1987 avec les travaux de, respectivement, Wolfram Hörandner et Diether Reinsch.

¹¹⁴ Miller (1883) remarque le niveau d'élaboration de l'éloge et parle d'une «pièce assez élégamment écrite» qui «trahit en effet l'époque de Psellus où le style était recherché, un peu obscur et où les écrivains employaient de préférence les mots rares», mais qui est «un peu moins entachée des défauts auxquels nous faisons allusion».

Les deux savants proposèrent un grand nombre d'émendations au texte, parfois très significatives, et se diésèrent mécontents de l'édition. En particulier, Reinsch souligna l'aboutissement largement décevant de l'édition, qui avait pourtant été conçue avec des bonnes prémises : «Insgesamt gesehen ist es bedauerlich, daß nach den Vorarbeiten so viel Mühe und Arbeit zu einem so wenig befriedigenden Ergebnis geführt haben» et souhaita la réalisation d'une nouvelle édition fondée sur une nouvelle collation de la tradition manuscrite : «Eine systematische Überprüfung würde, fürchte ich, nicht anders denn in einer Neukonstituierung von Text und app. cr. und in einer neuen Übersetzung enden»¹¹⁵. Décevante résulta aussi la traduction italienne des exercices : elle était en effet caractérisée par le choix d'un langage et d'un style périmés et parfois obscurs et par un nombre remarquable de fautes de compréhension et d'interprétation du grec.

Hock-O'Neil (2002), *The Chreia and Ancient Rhetoric*

En 2002, *Sent.* 1 e *Sent.* 2, dont chacune est qualifiée de *χρεία λογική* dans la branche *x* et identifiée en tant que *chrie* par Walz, ont été publiées par Hock-O'Neil dans une édition comprenant les *chrie* tirées de tous les recueils connus d'exercices préparatoires.

Beneker-Gibson (2016), *The Rhetorical Exercises of Nikephoros Basilakes*

La plus récente édition de l'œuvre est celle publiée en 2016 par Beneker et Craig A. Gibson. En tirant profit des recensions de Hörandner et Reinsch, que à raison elle utilise beaucoup, elle propose un texte qui est à plusieurs regards meilleur du texte établi par Pignani. Cependant, le texte ne constitue pas une vraie mise à jour ecdotique¹¹⁶ : l'édition n'est pas, en effet, une véritable édition critique, mais plutôt une édition en traduction anglais avec le texte grec en regard, accompagnée par des notes philologiques et de notes explicatives à la traduction. En n'étant pas fondée, selon la volonté et l'aveu des éditeurs mêmes, sur une collation systématique des témoins, l'édition repose sur le texte établi par Pignani (à l'exception du texte de *Eth.* 12, qui repose au contraire sur l'édition faite par Hörandner en 1981), corrigé sur la base de l'apparat de l'édition même et des corrections des recenseurs. Le texte de Pignani est donc le texte dans lequel aujourd'hui le TLG propose les *Progymnasmata* de Basilakès et qui est couramment utilisé pour études et recherches.

L'objectif de la présente édition est de donner une réponse à l'invitation faite par Reinsch vers la fin de son recension et de refonder le texte de l'œuvre sur la base d'une nouvelle collation systématique des témoins – dont le nombre résulte quelque peu enrichi – et de la réflexion sur l'apport critique des éditeurs et des recenseurs.

¹¹⁵ Reinsch 1987, p. 91.

¹¹⁶ Pour les recensions à cette édition cfr. Xenophontos (2018) et Gerbi (2018).

APPENDICE II
INTERVENTI AL TESTO

La presente appendice fornisce una lista degli interventi apportati sul testo dell'intera raccolta. Per praticità, il raffronto è fatto rispetto all'edizione Pignani (1983), che è l'attuale edizione critica di riferimento e a cui risale il testo dei *Progimnasmi* presente sul TLG. Analogie e divergenze rispetto alle altre edizioni non sono qui segnalate, ma sono espresse in apparato; tutti gli interventi significativi sono discussi e motivati nel commento al passo.

Testo della presente edizione Testo dell'edizione Pignani (1983)

Μῦθοι

<i>Fab.</i> 1.8	ἐπὶ κεφαλῆς	ἐπὶ τῆς κεφαλῆς
<i>Fab.</i> 2.2	λειμῶνος	λειμῶνα
<i>Fab.</i> 5.1	ἠθέλησε	ἠθέλεσε
<i>Fab.</i> 6.2	ὑπακούουσι	ὑπακούοιεν
<i>Fab.</i> 6.4	τροφὴν	τρυφάν
<i>Fab.</i> 6.5	οὐδ' ὅλως	οὐ θελέως
<i>Fab.</i> 7.3	Προέχοντα	διαφέροντα
<i>Fab.</i> 7.13	τὸν	τὸ

Διηγήματα

<i>Narr.</i> 1.3	ἀσέβειαν	ἀσέλγειαν
<i>Narr.</i> 1.8	ἀγωνίζομαι	ἀγωνιζόμεθα
<i>Narr.</i> 4.1	εἰκότως θαυμάζουσι καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους	καὶ τὸ θῆλυ τοῦ γένους, εἰκότως θαυμάζουσι, τοῦ δὲ λοιποῦ γένους
<i>Narr.</i> 4.15	ἔξεισι	ἔξεισε
<i>Narr.</i> 4.16	ἐπεθώϋζεν	ἐπεθώϋξεν
<i>Narr.</i> 4.35	τί οὖν	τί οὖν ἦν
<i>Narr.</i> 4.38	θησαυρίζοιτο	θησαυρίζοντο
<i>Narr.</i> 6.3	κατὰ θεῶν	κατὰ τῶν θεῶν
<i>Narr.</i> 8.22	τὴν ἐπὶ τὸ Ἴλιον	τὸ ἐπὶ τὴν Ἴλιον
<i>Narr.</i> 9.11	ἐπίπλατο	ἐπίμπλατο
<i>Narr.</i> 9.12	ὑπερίσταται	ὑπερίστατο
<i>Narr.</i> 10.7	ἔχοι	ἔχη
<i>Narr.</i> 10.8	ἀνορθώσαντα ... ζωπυρήσαντα	ἀνορθώσοντα ... ζωπυρήσοντα
<i>Narr.</i> 10.11	τι	τοι
<i>Narr.</i> 10.14	αὐτίκα	αὐτῶ
<i>Narr.</i> 10.15	πελάγιον	πελάγεσι
<i>Narr.</i> 10.19	φίλιον	Φίλιον
<i>Narr.</i> 12.4	ὦν ἐμυκήσατο	αἰνὸν ἐμυκήσατο
<i>Narr.</i> 15.8	ἱππηλατίας	ἱππηλασίας
<i>Narr.</i> 15.19	διέδρα	διέδρασε
<i>Narr.</i> 15.19	ἀνταλλαζάμενος	ἀνταπλαζάμενος
<i>Narr.</i> 16.9	ὑποπίπλαται	ὑπεμπίπλatai
<i>Narr.</i> 16.11	αὐτῶν	αὐτῶ

Γνώμαι

<i>Sent.</i> 1.1	-	τῶν σοφωτάτων ψαλλόντων
<i>Sent.</i> 1.4	ἄρρηκτον	ἄρρηκτον
<i>Sent.</i> 1.7	περί τε φυσιολογίας πνευματικῆς	περί τε φυσιολογίας πνευματικᾶς
<i>Sent.</i> 1.9	ἐνανθρωπήσεως	ἐν ἀνθρώποις
<i>Sent.</i> 1.19	συγκεραυνύμενον	κεραυνύμενον
<i>Sent.</i> 1.21	καρποφόρα δένδρα	καρποφόροις δένδροις
<i>Sent.</i> 1.39	ἐκτρέχει	ἐκτρέχων
<i>Sent.</i> 1.53	ὁ σοφώτατος	σοφώτατος
<i>Sent.</i> 2.8	μετὰ μοιχείαν	μετὰ μοιχείας
<i>Sent.</i> 2.13	πάθους	πένθους
<i>Sent.</i> 2.33	ἀγενεστέρους	ἀγεννεστέρους
<i>Sent.</i> 2.54	τὸν χαλινὸν	τὸν χαλκὸν
<i>Sent.</i> 2.84	-	ζῶων
<i>Sent.</i> 2.92	καθ' ἕκαστα	κάλλιστα
<i>Sent.</i> 2.101	ἡ Μούσαις κάτοχος γλῶττα	
<i>Sent.</i> 3(tit)	πανοῦργον	κακοῦργον
<i>Sent.</i> 3.1	νομίζειν	εἶναι
<i>Sent.</i> 3.30	ἡμῖν	ὑμῖν
<i>Sent.</i> 3.32	τοῖς τῶν θεῶν	τίς τῶ θεῶν
<i>Sent.</i> 3.33	ἐπέβαλε	ἐπέβαλλε
<i>Sent.</i> 3.63	ἴσα	ἴσον
<i>Sent.</i> 3.69	δημηγορίας	δημοκρατίας
<i>Sent.</i> 3.84	μή τις	μήτις
<i>Sent.</i> 3.84	δίκη	δίκη
<i>Sent.</i> 3.109	-	τὸν Ἰξίονα
<i>Sent.</i> 3.117	-	οὔν

Ἀνασκευή

<i>Ref.</i> 6	φαίης	φαίην
<i>Ref.</i> 48	ὁ πάλαι	ὀπόσαι
<i>Ref.</i> 59	ὀριτροφουμένας	ὀριτρεφομένας
<i>Ref.</i> 62	πτηνή	πτηνοῦς
<i>Ref.</i> 70s.	ἐξ ἔρωτος ἔπαθε, τί μὴ	ἐξ ἔρωτος ἔπαθε, ἔρωτ' ἔσπευδε; τί μὴ
<i>Ref.</i> 76	καίτοι τι γυναικί	καίτοι γυναικί

Κατασκευή

<i>Conf.</i> 11	φασι	φησι
<i>Conf.</i> 24	τοῦς	τοῦ
<i>Conf.</i> 28	-	τί
<i>Conf.</i> 47	ὡς [...] ὡς	ὡς [...] ὡς
<i>Conf.</i> 81	πτηνοῦς	πτηνὸς
<i>Conf.</i> 88	ποιεῖ καὶ αὐτὴ	καὶ αὐτ<ῆ> ποιεῖ
<i>Conf.</i> 124	τὸν	τὴν
<i>Conf.</i> 149	ἡ συλλογὴ	εἰς συλλογὴν
<i>Conf.</i> 160	αὐτοῦς	αὐτὸς

Ἐγκώμιον

<i>Enc.</i> 9	ἐνάργειαν	ἐνέργειαν
<i>Enc.</i> 13	πυκνὰ	πολλὰ
<i>Enc.</i> 23	<ἀγέ>λαις	<εἴ>λαις

Ἡθοποιΐαι

<i>Eth.</i> 1.6	ἐμοὶ	ἐπ' ἐμοὶ
<i>Eth.</i> 1.7	ἐπ' ἐμοὶ	ἐμοὶ
<i>Eth.</i> 2.2	με τὰ	μετὰ
<i>Eth.</i> 2.7	ἠμέλλησεν	ἐμέλλησεν
<i>Eth.</i> 2.31	ὕпанέπτυσσον	ὕпанέπτυσσον
<i>Eth.</i> 2.32	ἐνυπνίοις	ἐνυπνίῳ
<i>Eth.</i> 2.35	τοῦτων	τοῦτον
<i>Eth.</i> 2.40	καὶ τὰ τῆς	καὶ τῆς
<i>Eth.</i> 3.1	ὕμῖν [...] ὕμας	ἡμῖν [...] ἡμᾶς
<i>Eth.</i> 3.30	ταύτης	ταύτην
<i>Eth.</i> 3.36	ἐντεῦθεν	ἐνταῦθα
<i>Eth.</i> 3.41	τοῦς	αὐτοῦς
<i>Eth.</i> 3.43	παροινίας	περινοίας
<i>Eth.</i> 3.45	ἐπὶ μᾶλλον	ἔτι μᾶλλον
<i>Eth.</i> 3.54	πόλεμον	ἔρωτα
<i>Eth.</i> 3.63	ὥς	ὥς
<i>Eth.</i> 4.15	τάχα καὶ πάλιν	ταῦτα καὶ πάλιν
<i>Eth.</i> 4.31	ὀπλίται	ὀπλίζεται
<i>Eth.</i> 4.34	-	μαχομένῳ
<i>Eth.</i> 5.7	τά γε	τᾶδε
<i>Eth.</i> 5.21	νικώμενοι	διωκόμενοι
<i>Eth.</i> 5.32	φόνος [...] νόμοις	φόνον [...] νόμος
<i>Eth.</i> 6.24	ἐπεξέλθω	ὑπεξέλθω
<i>Eth.</i> 6.26	οὐ	οὔτω
<i>Eth.</i> 8.7	μέν τι	μέντοι
<i>Eth.</i> 8.18	δι' ἀμφοῖν	δι' αὐτὸν
<i>Eth.</i> 8.25	καιρὸν	καὶ ὁ
<i>Eth.</i> 8.33	ἀνέβλυζεν	ἀνέβλυζεν
<i>Eth.</i> 8.34	τὸν οἶνον τοῦτον	τοσοῦτον τὸν οἶνον
<i>Eth.</i> 8.37	ἡμεῖς	ἡμεῖς
<i>Eth.</i> 8.42	τὸ πᾶν τὰ πρῶτα	τὰ πρῶτα τὸ πᾶν
<i>Eth.</i> 8.43	-	καὶ
<i>Eth.</i> 8.46s.	ἐγὼ μήτηρ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα καὶ γενομένη	μήτηρ ἐγὼ Θεοῦ καὶ κληθεῖσα μήτηρ καὶ γενομένη
<i>Eth.</i> 9.15	ἀκούων	εὐκόλως
<i>Eth.</i> 9.20s.	μέτρα λαβεῖν	μεταλαβεῖν
<i>Eth.</i> 9.20s.	Μωσῆν	Μωσῆν
<i>Eth.</i> 9.26	ἐμοὶ	ἐπ' ἐμοὶ
<i>Eth.</i> 9.47	πρὸς	ὥς
<i>Eth.</i> 9.48	αὐτοψεῖ	αὐτοψί
<i>Eth.</i> 10.2	ἀνέλπιστα	ἀνύποιστα
<i>Eth.</i> 10.24	οὔτω	οὔτος
<i>Eth.</i> 10.29	τις	τίς
<i>Eth.</i> 10.33	τεθνήξαντα	τεθνηκότα

<i>Eth.</i> 10.36	οὖν	εἶναι
<i>Eth.</i> 10.36	πάντα	πάντας
<i>Eth.</i> 10.52	ἐνεβριμήσατο	ἐνεβρίσατο
<i>Eth.</i> 10.58	ἀτυχήσομαι	εὐτυχήσομεν
<i>Eth.</i> 11.12	πέπληγμαι	πέπληγα
<i>Eth.</i> 11.14	θεραπεύων	θεραπεύσων
<i>Eth.</i> 11.18	οὐκουν	οὐκοῦν
<i>Eth.</i> 11.19	θρασὺς	θερμὸς
<i>Eth.</i> 11.23	ἐξήρτυσε	ἐξήρτησε
<i>Eth.</i> 11.25	ἀλλὰ τί	ἀλλὰ γὰρ τί καὶ
<i>Eth.</i> 11.27	πολλήν γε	πολλήν δέ γε
<i>Eth.</i> 11.29	λοιπὸν	λοιπὴν
<i>Eth.</i> 11.37	μύσωμεν	μύσομεν
<i>Eth.</i> 11.38	ἡμῶν	ἡμᾶς
<i>Eth.</i> 11.39	κηρύττουσιν	κερύττουσιν
<i>Eth.</i> 12.7	ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ· καθὼς ἐκεῖνος μοι ἐπηγγείλατο	ὡς ἐκεῖνος εἶπεν, ὁ Κύριος μετ' ἐμοῦ·
<i>Eth.</i> 12.11	Ἀββακούμ	Ἀβακούκ
<i>Eth.</i> 12.22	ὑπεστρωμένην	ὑπὲρ στρωμνὴν
<i>Eth.</i> 12.25	ὑπήνεγκαν	ὑπέστησαν
<i>Eth.</i> 12.40	τῇ καρδίᾳ	τὴν καρδίαν
<i>Eth.</i> 12.59	πολλὰ	πάσαι
<i>Eth.</i> 12.59	ἐνεδείξω	ἐπεδείξω
<i>Eth.</i> 12.64	ἐξήχθην	ἐξεχύθην
<i>Eth.</i> 12.71	πρωτοστάτην	παραστάτην
<i>Eth.</i> 12.71	δεσποίνην	δεσποίνην
<i>Eth.</i> 12.72	μοι	με
<i>Eth.</i> 12.74	σε	-
<i>Eth.</i> 12.77	δι' ἐμέ	ἐμὸν
<i>Eth.</i> 12.79	οὐρανῶν	οὐρανοῦ
<i>Eth.</i> 12.83	-	εἶπω
<i>Eth.</i> 12.86	ὡς	-
<i>Eth.</i> 12.93	λεπὰς	λεπίς
<i>Eth.</i> 12.102	ὡς πρὶν	ὥσπερ
<i>Eth.</i> 12.133	υἱέ	-
<i>Eth.</i> 12.148	βαπτίσματι	συμπτόματι
<i>Eth.</i> 12.164	-	τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα
<i>Eth.</i> 13.8	ὅτι	ὅτι
<i>Eth.</i> 13.30s.	ὁ προτοῦ κόμπος	ὁ πρὸ τοῦ κομψός
<i>Eth.</i> 14(tit.)	πρὸς γάμον ἀγομένη	πρὸς γάμον ἀπαγομένη
<i>Eth.</i> 14.8	χρυσᾶ	χρυσόν
<i>Eth.</i> 15.2	ἐστὼς	ἔτι
<i>Eth.</i> 15.9	οὕτω	οὕτως
<i>Eth.</i> 15.15	εἰ δὲ μὴ καὶ	εἰ δὲ καὶ μὴ
<i>Eth.</i> 15.25	ᾧ	ὁ
<i>Eth.</i> 15.26	ἐλάνθανες	ἐλάνθανεν
<i>Eth.</i> 15.29	βαλλομένος	βαλλομένω
<i>Eth.</i> 15.51	μενεῖ	μένει
<i>Eth.</i> 16.7	ξίφων	ξίφων
<i>Eth.</i> 16.46	-	προσέτι φέρεται
<i>Eth.</i> 17.26	παρθένων	παρθένου

<i>Eth.</i> 18(tit.)	Ἴνῳ	Ἰοῦν
<i>Eth.</i> 18.18	μέλη	βέλη
<i>Eth.</i> 18.23	ἐργάζεται	τεχνάζεται
<i>Eth.</i> 19.13	γενόμενος	γινόμενος
<i>Eth.</i> 19.29	Λυγγεύς	Λιγγεύς
<i>Eth.</i> 19.32	Βάκχον	Βάκχιον
<i>Eth.</i> 20.10	πολύμορφον	πολύμορφοι
<i>Eth.</i> 20.10	ἄρα	ἄρα
<i>Eth.</i> 21.3	τιάρα	τιάραν
<i>Eth.</i> 21.5	γελά	γενῶ
<i>Eth.</i> 21.7	ἐπέχρισε	ἐπέχρωσε
<i>Eth.</i> 21.20	τομήν	πληγήν
<i>Eth.</i> 21.25	ἡμέτερον	ἡμέτερον
<i>Eth.</i> 21.30s.	τῆς φίλης θεοῖς Ἑλλάδος	τοῖς φίλοις θεοῖς Ἑλλάδος
<i>Eth.</i> 21.31	ὁ μυρίοστολος στόλος	ὁ μυρίος στόλος
<i>Eth.</i> 21.32	φυγάς	φυγήν
<i>Eth.</i> 21.61	ἐκείνων	ἐκείνων
<i>Eth.</i> 21.65s.	ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων τοῖς μαραινομένοις συνθνήσκειν οὐκ ἔῃ τὰ λειπόμενα	ὅς ἐστιν οὗ καὶ τῶν κλάδων ἐνίου μαραινομένους ἀπέτεμε συνθνήσκειν οὐκ ἔῳν τὰ λειπόμενα
<i>Eth.</i> 21.83	παραμυθίαν	προμήθειαν
<i>Eth.</i> 22(tit.)	ὁ Ἔρωσ	Ἔρωσ
<i>Eth.</i> 22.38	ἀγρότα	ἀγρότητα
<i>Eth.</i> 22.43	ἐρωμένον	ἐρωμένης
<i>Eth.</i> 22.54	ἀνθρώπου	οὐρανοῦ
<i>Eth.</i> 23.11	ἀθάνατον ἔτι	ἀθάνατόν ἐστι
<i>Eth.</i> 23.28	ᾧφελεν	ᾧφελλεν
<i>Eth.</i> 23.33	ἀμφοτέροις	ἀμφοτέροι
<i>Eth.</i> 23.34	εἶ	ἦσθα
<i>Eth.</i> 23.34	μαντις καὶ	μαντικοῦ
<i>Eth.</i> 23.36	ἀκοῦσαι	γενέσθαι
<i>Eth.</i> 23.51	ὡς ἔοικεν	ὡς οὐκ ἔοικεν
<i>Eth.</i> 23.72	ἐπόλευσε	ἐπόλευε
<i>Eth.</i> 23.78	οἶμαι	οἶμοι
<i>Eth.</i> 23.89, 90, 92	ὡς	ὡς
<i>Eth.</i> 23.103	τῆν	τῶν
<i>Eth.</i> 24.31s.	τὴν ἀρχὴν οὐ μετ' ᾧδῆς μελήσεται	τὴν ἀρχὴν <τῆς> ᾧδῆς οὐ μεταμελήσεται
<i>Eth.</i> 24.38	οἱ ἐκ δράκοντος φίλοι θεράποντες Ἄρεος	οἱ ἐκ δράκοντος φίλου θεράποντος Ἄρεϊ
<i>Eth.</i> 24.45	πολύανδριον, πολέμου	πολέμου πολυάνδριον, πολέμου
<i>Eth.</i> 24.47	ἀνέστραπται	ἀντέστραπται
<i>Eth.</i> 24.51	ἐπλήμυρεν	ἐπλήμυρεν
<i>Eth.</i> 24.58	κτείνεις	κτένεις
<i>Eth.</i> 24.71	-	ᾧ μέχρι νῦν καλλίνικος
<i>Eth.</i> 25.9	περισκιρτᾷ	περισκιρτεῖ
<i>Eth.</i> 25.15	ἀκριβῶς	ἀκριβῶς

<i>Eth.</i> 25.35	ἐπίσης	ἐπ' ἴσου
<i>Eth.</i> 25.60	Ἰνὸ	Ἰοῦν
<i>Eth.</i> 26.8	-	πάντα καλὸν τὸ μῆλον καὶ ἰδεῖν καὶ φαγεῖν καὶ ὀσφρήσασθαι
<i>Eth.</i> 26.29	τινάς	-
<i>Eth.</i> 27.19	τὰ	τὸ
<i>Eth.</i> 27.38	κατεκοιμήθη	κατεποιμήθη