

LA QUINTA ANACREONTEA DI GIOVANNI DI GAZA:
UNA LEZIONE SUL MITO

Le *Anacreontee* di Giovanni di Gaza – cinque complete, la sesta mutila, della settima è rimasto solo il titolo – sono tradite nel Vaticano Barberiniano greco 310 insieme ad un’antologia di anacreontee di vari autori¹. Questo genere letterario sembra aver avuto una certa fortuna a Gaza, se è vero che nello scolio al primo verso della *Tabula mundi* di Giovanni, dopo la rassegna dei principali interpreti di quella scuola – Giovanni, Timoteo e Procopio – si aggiunge καὶ οἱ τῶν Ἀνακρεοντικῶν ποιητῶν διάφοροι². L’incontro fra questa colta città palestinese e il genere anacreontico sembra in qualche modo inevitabile: Afrodite, Eros e Dioniso dominano in lungo e in largo le anacreontee dall’età ellenistica in poi attraverso le loro attualizzazioni laiche: il banchetto, l’amore e il vino. Che cosa dunque di più adatto a scandire i ritmi del *Giorno delle Rose*, festa gazea in onore di Afrodite e Dioniso³? Si sbaglierebbe tuttavia a guardare alle anacreontee di età tardoantica come ad un genere interamente modellato su questa tradizione. Gli autori cristiani che si cimentarono in questa versificazione, per limitarci al periodo storico in questione, portarono un allargamento di orizzonti nelle tematiche consuete: Gregorio di Nazianzo sposta l’accento su considerazioni morali e religiose e Sinesio di Cirene affida ai suoi inni in metro anacreontico l’affascinante intelaiatura della sua personale costruzione religiosa e filosofica⁴. Quanto alle *Anacreontee* nate nell’ambiente di Gaza, si nota una certa propensione, pur nel mantenimento di un tono caratterizzato dalla γλυκύτης tipico di questo genere, a farne strumento di scuola, fino a giungere alla configurazione di una vera e propria lezione rivolta agli allievi⁵, in cui il γραμμα-

¹ Sulla tradizione anacreontica vd. il recente Baumbach-Dümmler 2014.

² All’ambiente gazeo sembra riconducibile anche il misterioso Giorgio Grammatico, autore di nove *Anacreontee* che riflettono temi e stilemi cari a quella scuola: vd. sulla questione R. Anastasi “SicGymn” 20, 1967, 209-53; Ciccolella 2000, 119 e 176-178; 2005, 163-75 e 2017, 456; M. Lauxtermann, “JÖB” 55, 2005, 1-6.

³ Sulla Ἡμέρα τῶν ῥόδων vd. Ciccolella 2000, 143 ss. Henricus Stephanus, che nel 1554 curò l’editio princeps di questo corpus, notava nella prefazione come questi carmi avrebbero trovato il consenso più fra i φιλόμουσοι, gli amanti delle Muse e della poesia, che fra i φιλόπονοι, i critici e gli eruditi, e Gaza rientra a pieno diritto nella prima categoria, città φιλόμουσος, così definita nella *subscriptio* al primo verso della *Tabula mundi*.

⁴ Sull’anacreontea tarda e bizantina vd. Nissen 1940; Rosenmeyer 1992, 225 ss.; Crimi 1993. Sulla ‘riforma’ di Sofronio patriarca di Gerusalemme (ed. Gigante 1957 e Donner 1981) vd. Nissen 1940, 28 ss., Ciccolella 2000 XXVI sg. e Ciccolella 2017, 458 ss.

⁵ Lo nota già Ciccolella 2000, 155 nel commento alla V *Anacreontea* di Giovanni e in Ciccolella 2017, 464 s.

τικός⁶ mostra, come vedremo, l'applicazione dei principi neoplatonici basilari sul mito e sulla necessità di una sua interpretazione allegorica. Questa più estesa e complessa competenza del *grammaticus*, normalmente incentrata sull'esegesi linguistica e stilistica del testo poetico, e derivata verosimilmente dalla rivalutazione della poesia che presso i filosofi neoplatonici diviene una forma di "teologia"⁷, è da inquadrare nell'ambito di una scuola che doveva prevedere anche un primo livello di formazione filosofica⁸. Nei programmi della didattica neoplatonica infatti la parte introduttiva era basata sulle immagini e sull'interpretazione allegorica dei miti, come momento propedeutico alla conoscenza scientifica che si serve della dialettica, un programma educativo pensato e sviluppato nell'ambito dei grandi commentari a Platone⁹.

In questa fase i giovani hanno bisogno di una guida che li conduca ai livelli più alti della conoscenza¹⁰ e Giovanni con la sua poesia allegorico-filosofica sembra proporsi in questa prospettiva. Nella scuola di retorica di Gaza caratterizzata da un dinamismo culturale che si manifesta anche e soprattutto attraverso l'interazione disciplinare¹¹, retorica, filosofia, poesia, critica letteraria e interessi scientifici appaiono convivere negli stessi spazi destinati all'insegnamento. Alessandria rimaneva il centro più importante per gli studenti palestinesi che volessero percorrere un curriculum filosofico completo¹², ma l'opera di Giovanni testimonia che un primo livello educati-

⁶ Fondamentale sulla figura del *grammaticus* nella tarda antichità rimane Kaster 1988, che non riserva però molta attenzione alla Scuola di Gaza: vd. p. 107 dove di Gaza si parla come di una "fairly modest city"; vd. inoltre E. Szabat 2007 (= "JJP" Suppl. VII), 177-345, su Gaza 185-9. Vd. anche Ciccolella 2006, 80-93; Ashkenazi 2004, 195-207; Champion 2014, 2-42.

⁷ Su Proclo e la poesia vd. Sheppard 1980 e Van den Berg 2001, 112-140.

⁸ Damascio, *Phil. Hist.* 112b 4-5 Athanassiadi parla a proposito dell'insegnamento di Pamfropio presso l'Accademia di Atene come di una προπαιδεία. Platone, *Resp.* 536d, considera l'aritmetica e la geometria come insegnamento preliminare alla dialettica. Vd. Cameron 2010, 345: "Finally the few who went on to study philosophy would find allegorical and mystical meanings in Homer and Vergil".

⁹ I metodi della didattica alessandrina emergono da testi come i *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, l'unico testo scolastico che ci sia pervenuto come introduzione alla filosofia platonica, che fissa i criteri esegetici e l'ordine in cui vanno studiati i dialoghi. Vd. Motta 2014, 26 ss.

¹⁰ Vd. su questo le osservazioni di Motta 2014, 72-76. Proclo, *Theol. Plat.* I 4, 20.8-12 osserva che l'insegnamento mitico e quello iconico consentono di procedere da un livello inferiore ad uno superiore: così i racconti mitici, come anche le allegorie, che rinviano alle cause, sono dei termini di ascesa dal basso verso l'alto. Vd. Gritti 2012, 81 ss.

¹¹ Un quadro di questo dinamismo culturale di Gaza è ben delineato da Champion 2014, 1-42.

¹² È nota dalle testimonianze antiche la frequentazione da parte degli intellettuali gazeni della scuola filosofica di Alessandria. Per Alessandria come polo di attrazione per gli studenti

vo nell'ambito di un programma di insegnamento neoplatonico era possibile anche a Gaza. Ciò è testimoniato anche dai dialoghi al modo di Platone di Enea e Zacaria Scolastico, nati in quella scuola¹³ e dalla presenza di figure di filosofi meno note, di cui abbiamo comunque testimonianze preziose¹⁴. Come è logico che sia in un contesto culturale così delineato, largo spazio trovano le allusioni a Platone, che non sono estranee neppure al genere anacreontico tradizionale¹⁵ ma che qui acquistano un rilievo ideologico, alzando il registro a livelli concettualmente più alti. È il caso della quinta e della sesta *Anacreontea* di Giovanni di Gaza, in cui attraverso vere e proprie citazioni di testi platonici, si ribadisce una visione della realtà e dell'educazione basata sulla scansione sensibile/intellegibile. Mi sono già soffermata altrove sulla sesta *Anacreontea* di Giovanni¹⁶, vero manifesto ideologico paideutico in cui si dimostra che la ἀπάθεια della divinità può essere compresa solo mettendo in relazione il mito, in quanto realtà sensibile e apparente, con la realtà intellegibile attraverso l'interpretazione allegorica. Solo se si tiene presente l'unità dei due mondi, si evita l'errore di considerare verità la *facies* superficiale del racconto mitico¹⁷.

L'autore della Silloge Barberiniana aveva probabilmente a disposizione una raccolta di carmi curata dallo stesso Giovanni¹⁸, che vi ha premesso a mo' di introduzione un λόγος ἐπιβατήριος in esametri, che interpreta le regole dei manuali di retorica¹⁹ in modo metaforico e sofisticato. In sei esametri sapientemente intessuti di lessico omerico e nonniano nonché di imma-

nella tarda antichità vd. Watts 2006, 204-31 e per Gaza Renaut 2007, Szabat 2007 e Champion 2014, 29 ss.; per Procopio vd. la testimonianza di Coricio in *Or. Fun. in Proc.* 114.9 s. Greco. Sull'insegnamento della filosofia nella tarda antichità vd. Dillon 2006, 401-418.

¹³ Mi riferisco al *Teofrasto* di Enea di Gaza (Colonna 1958) sull'immortalità dell'anima e all'*Ammonio* di Zacaria Scolastico (Minniti Colonna 1973) sull'eternità del mondo. Vd. ora anche S. Gertz, J. Dillon and D. Russell 2012 e Champion 2014 particolarmente 136-186.

¹⁴ Mi riferisco ad Ulpiano, filosofo ad Alessandria ed Atene, nativo di Gaza, a Isidoro (Isidorus 2 *PLRE* III), ad un certo Antonio ricordato da Damascio (*Isid.* fr. 186 Zintzen) Antonius 3 *PLRE* II. Per queste testimonianze vd. Champion 2014, 33 s.

¹⁵ Per allusioni a Platone nel Corpus delle *Anacreontee* vd. Rosenmeyer 1992, 190-208: le allusioni, com'è ovvio, riguardano soprattutto il *Simposio* e il *Fedro* anche con riprese *ad verbum*. Si veda anche Zotou 2014, 205.

¹⁶ Gigli Piccardi 2017a, 133-138.

¹⁷ L'ignoranza in teologia che si manifesta nella mancata distinzione dei livelli sensibile/intellegibile, è fra le principali accuse rivolte da Proclo contro i cristiani: vd. Hoffmann 2012, 161 ss.

¹⁸ Cfr. Ciccolella 2000, 127.

¹⁹ Menandro Retore dedica a questo genere letterario un'ampia sezione (*Epideict.* 2.3, pp. 94-114 Russell-Wilson) fornendo una precettistica al riguardo. Per un altro *specimen* in esametri di un ἐπιβατήριος vd. *GDRK* XXVIII Heitsch.

gini pindariche²⁰, Giovanni sposta il tiro dai luoghi reali e approda sull'Elicon (vv. 9-11 ἔλαθον πόδες με μᾶλλον / μεμεθυσμένον λαβόντες / Ἑλικῶνος εἰς τὸ μέσσον), vale a dire il palco della declamazione, dove Apollo, cioè il colto ed esigente pubblico gazeo (vv. 40 s. ὁ δὲ δῆμός ἐστι Φοῖβος / νοερῆς γέμων μελίσσης), dovrà soppesare la sua poesia e con il quale soltanto può accadere uno scambio di discorsi eruditi nell'atmosfera di una "learned gallantry"²¹. La quinta *Anacreontea* di Giovanni reca questa intitolazione: Τοῦ αὐτοῦ λόγος ὃν ἐπεδείξατο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ῥόδων ἐν τῇ ἑαυτοῦ διατριβῇ, dunque una composizione destinata ad essere recitata il Giorno delle rose nella propria scuola. Nel carme si può riconoscere questa struttura:

vv. 1-8 descrizione dell'arrivo della primavera;

vv. 9-16 significato della primavera come simbolo del rinnovamento del cosmo;

vv. 17-24 due quartine di transizione al tema della rosa, legato all'occasione;

vv. 25-36 evocazione del mito di Afrodite e Adone con il suo significato allegorico²²;

vv. 37-48 appello agli allievi perché accettino con benevolenza la guida del loro insegnante, in quanto incapaci per la loro giovane età di muoversi senza danno nel campo della mitologia;

vv. 49-56 affermazione di poetica: il mito come un gioco d'eccellenza.

Il linguaggio è una miscela sapiente di tradizione epigrammatica, anacreontica ed epica, alquanto raffinato e pieno di preziosismi anche a livello di immagine. Nella prima quartina l'immagine delle vene della terra che ridono all'arrivo della primavera, per quanto abbia alle spalle una consolidata ma non banale tradizione poetica²³, è consona alla visione platonica del mondo come essere vivente, come ζῶον²⁴, riprendendo quella che già la critica antica considerava come lo snodo concettuale più prolifico della 'ima-

²⁰ Per questo passo vd. Gigli Piccardi 2014, 408 s. Sul significato dell'incidenza congiunta di Omero e Pindaro in Nonno e nell'epica tardoantica vd. Gigli Piccardi 2017b e 2016, 428 ss.

²¹ Vd. Gigli Piccardi 2014, 409.

²² Sulla diffusione e sullo sfondo neoplatonico di questo mito negli autori di Gaza con particolare riferimento a Procopio, vd. S. Lupi "REA" 114, 2012, 83-100, su Giovanni e la V *Anacreontea* 94 s. Per la proposta di una visione cristianizzata di questo mito a Gaza vd. Ventrella "RET" 1, 2011-2012, 71-84 e "Athenaeum" 100, 2012, 385-404.

²³ Vd. in poesia Choer. (*TrGF*, vol. I) 2F2 e 3 (su cui Waern 1951, 89 s.), *Or. Sib.* 1.221 e Nonno *D.* 2.70 e 36.103 su cui vd. Gigli Piccardi 1985, 191 s. Cfr. anche Polyb. 34.9.7.

²⁴ Vd. i numerosi esempi raccolti in Louis 1945, 165 ss.

gerie' platonica²⁵. Inoltre in questa prima parte dell'*Anacreontea* l'immagine è funzionale a tutta una serie di linee in movimento, di tracce speculari fra cielo e terra: le vene della terra rispondono al movimento del carro del sole sotto l'Ariete (1-4), così come le Moire vagano sulla terra (v. 5 *χθονοφοίτορες hapax* assoluto) rendendola variopinta con i fiori, immagine a sua volta del cosmo 'in fiore' (v. 9 *κόσμος ἀμφιθάλλων*). E infine è la natura stessa che è vista imprimere il segno della giovinezza (v. 14 *νεότητος ἐγχαράττεις*) sugli esseri viventi²⁶ perché la vita dormendo non oscuri²⁷ le generazioni umane.

Raffinato concettualmente è anche il modo in cui viene introdotta Afrodite al v. 25 come *ἀπαλόχροος Κυθήρη*, dopo una serie di interrogative retoriche (vv.17-24) volte ad affermare il potere rigenerante della primavera, la sua pervasività nel portare ovunque bellezza, grazia e gioia. L'attributo *ἀπαλόχροος*, se pur comune nelle descrizioni fisiche della bellezza giovanile, non è tipico della dea²⁸ e può essere stato scelto qui in memoria della trattazione platonica della *ἀπαλότης* di Eros da parte di Platone in *Symp.* 195d-e, per cui Eros è visto dimorare nelle anime e nei cuori di dei e uomini. Giovanni ricontestualizza inoltre l'epiteto principe dell'alba omerica, chiamando Afrodite *ρόδοδάκτυλος*²⁹ al v. 28, in consonanza con la festa del Giorno delle Rose, applicando alla dea quello che nel *Simposio* si afferma di Eros, 196a 7-8 *χρόας δὲ κάλλος ἢ κατ' ἄνθη δίαίτα τοῦ θεοῦ σημαίνει*.

²⁵ Sulle metafore platoniche basate sul corpo umano vd. quanto dice lo ps. Dionys. Long., *Subl.* 32.5-6.

²⁶ Si tratta di un lascito del gusto di Nonno, che ama rappresentare la realtà per mezzo della linea: vd. da ultimo Gigli Piccardi 2016, 441.

²⁷ Vv. 15 s. *ἵνα μὴ βίος καθεύδων / βροτέας σκέπη γενέθλας*. Il verbo *σκεπάζω*, qui nella forma meno comune *σκέπω*, ha in questo verso il significato di "oscurare, nascondere", attestato in autori cristiani, come Epiph. *haeres.* 50.2 (p. 247.17) e Diadoch. Phot. *perf.* 75, p. 22 des Places.

²⁸ Ma vd. *Anacr.* 57.6 West *ἀπαλάν...* *Κύπριν* e poco più avanti della bonaccia v. 14 s. *ἀπαλόχροον γαλήνας / δέμας*. Vd. anche Paul. Sil. *A.P.* 9.765.2 (= 13.2 Viansino) *ἀπαλῆς Παφίης*.

²⁹ Così è definita, senza alcuna spiegazione, Afrodite in Colluto 98 Livrea *τοῖον ἐφεσπομένη ρόδοδάκτυλος ἔννεπε Κύπρις*. Il parallelo ha una certa rilevanza per la questione dell'appartenenza o meno di Colluto all'ambiente gazeo: ad un personaggio di questo nome infatti è dedicata la IX *Anacreontea* di "Giorgio Grammatico" *Εἰς τὰ Βρομάλια* [A]κολούθου τοῦ γραμματικοῦ. Livrea nella sua edizione (1968, XIII s.) liquida rapidamente la questione negando questa possibilità; più cauta Ciccolella 2000, 255 che pare più propensa ad ammettere questa identificazione, ma in sostanza lascia la questione aperta ("Comunque sia, la mancanza di dati più sicuri non permette la soluzione del problema"). Chiamare Afrodite 'tout court' *ρόδοδάκτυλος*, e non in un contesto in cui se ne descriva o decanti la bellezza, ma come epiteto in qualche modo canonico, fa pensare all'Afrodite celebrata a Gaza nel Giorno delle Rose.

Nei vv. 29 ss. viene introdotta la figura di Adone in una quartina molto musicale con evidente allitterazione del gamma (vv. 29-32: ὅτε καὶ νέος χλοάζων / γλυκερώτερος γαλήνης / γυάλους ἔλειπε γαίης / Χαρίτων βρύων Ἄδωνις) e l'occhio agli *Inni orfici*³⁰, cui segue con movimento improvviso e perentorio l'interpretazione tradizionale allegorica di Adone come frutto³¹ nei vv. 33-36 che si chiude con un omoteleuto, atto a incorniciare questa prima sezione del carme: ὁ δὲ κοῦρός ἐστι καρπός / κρατερὸς βίου προφήτης³², / φύσεως ἐὼν λόχευμα, / ἀφροδίσιον χόρευμα. Subito dopo il tono cambia e il poeta si rivolge direttamente ai propri allievi con un bonario rimprovero, in versi in cui con poche ma efficaci pennellate Giovanni definisce il proprio lavoro: vv. 37-40

Τί με, παῖδες, οὐ φιλεῖτε,
τὸν ἀεὶ ζέοντα Μούσαις,
νοερὸν φέροντα Βάκχον
Ἑλικωνίοις κυπέλλοις;

Con una interrogativa che riprende un movimento tipico delle Anacreontee (vd. ad es. 21.6-7 West τί μοι μάχεσθ', ἐταῖροι, / καὐτῷ θέλοντι πίνειν;), Giovanni trasforma la figura del vino nella coppa come poesia, tipica del genere anacreontico³³, per riadattarla ad una funzione paideutica³⁴. Il suo vino è intellettuale e colma i calici eliconi, rendendolo fervido di Muse. Sembra di nuovo qui in azione quell'unione di apollineo (qui alluso dalle Muse) e dionisiaco che costituisce un marchio di poetica anche nella *Tabula*

³⁰ Cfr. *H. Orph.* 56.2 βρύων ὠδαῖσι ποθειναῖς e *An.* 5.32 Χαρίτων βρύων con la costruzione con il genitivo che si ritrova in *Aristoph. Ran.* 329 s. βρύοντα / στέφανον μύρταν, ma l'immagine, come nota Ciccolella nel comm. *ad loc.*, è tipica delle Anacreontee: cfr. 46.2 West Χάριτες ρόδα βρύουσιν.

³¹ L'interpretazione è peraltro tradizionale, anche se documentata solo in epoca tarda: vd. *Corn. De nat. deor.* 28 (p. 54.21 Lang), *Sal. de diis* 4.3.4 s. gli Egiziani chiamano Ἄδωνιν δὲ καρπούς, *H. Orph.* 56.12 (ad Adone) φέρων καρπούς ἀπὸ γαίης, *Schol. ad Theocr.* 3.48, *Macr. Sat.* 1.21, 1-6. Vd. Atallah 1966, 320 ss.

³² Cfr. *Anacr.* 34.11 West θέρεος γλυκὺς προφήτης contaminato con *Od.* 24.170 κρατεροῖο βίοιο.

³³ Vd. *Anacr.* 59.9-10 West ἐρατὸν πίθοις ὀρῶντες / νέον ἐσζέοντα Βάκχον, 60.33 West φιάλην λόγων ἐραννῆν e 2.3 West φέρε μοι κύπελλα θεσμών. Per la coppa come figura di poesia vd. anche *Ael. Ar.* 41.13 K. πλήρης γὰρ ὡς τὰ νῦν ἡ φιλοτησία, a conclusione dell'Inno *Dioniso*.

³⁴ Il pensiero va anche a Platone *Leg.* 773c-d dove il vino che ribolle nella coppa, come metafora della città, deve essere temperato da un'altra divinità sobria al fine di produrre un'alleanza di temperanza e di bellezza: οὐ γὰρ ῥάδιον ἔννοεῖν ὅτι πόλιν εἶναι δεῖ δίκην κρατήρος κεκραμένην, οὐ μαινόμενος μὲν οἶνος ἐγκεχμημένος ζεῖ, κολαζόμενος δὲ ὑπὸ νήφοντος ἐτέρου θεοῦ καλὴν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτριον ἀπεργάζεται.

*mundi*³⁵ e che diverrà esplicito nell'ultima strofa dell'*Anacreontea*, v. 53: ὁ δὲ Φοῖβος ὀργιάζων. La poetica della *sobria ebrietas*, della μανία σώφρων compare già nella poesia anacreontica (vd. *Anacr.* 2.5-6 West μεθύων ὄπως χορεύσω, / ὑπὸ σώφρονος δὲ λύσσης κτλ.³⁶) e aveva assunto un'importanza di rilievo nel pensiero di Filone Alessandrino³⁷. Che il poeta poi rivolga ai propri allievi il rimprovero di non seguirlo benevolmente nel suo lavoro di esegesi dei miti, riflette probabilmente un'atmosfera di insofferenza da parte degli studenti di fronte ad un materiale che ormai veniva sentito inadatto ai tempi. Coricio ci testimonia in alcune delle sue *dialexeis*³⁸ il clima di tensione o di scoperta protesta che accompagnavano in classe troppo lunghe digressioni sui miti³⁹.

Ma è nella strofa seguente che emerge con un sorprendente rinvio ad un passo platonico la sostanza e il contenuto di quella coppa che concerne l'interpretazione dei miti, un problema così importante che richiede per essere affrontato correttamente la presenza vigile e costante del maestro, vv. 41-44:

Νέον ἦθος ἐνθαμίζον
κρίσιν οὐκ ἐῶ κομίζειν·
νεοτησία γὰρ Ἦβη
φιλέει μάλιστα παίζειν

in cui è avvertibile una chiara eco di *Resp.* 378d-e. Qui Platone per bocca di Socrate stigmatizza l'immoralità dei racconti sugli dei, le teomachie, le gigantomachie e i rapporti irrispettosi fra padri e figli, tutte storie che non si devono ammettere nella città οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεπονημέναις οὔτε ἄνευ ὑπονοίων. Ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂν ἀν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι· ὦν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂ πρῶτα ἀκού-

³⁵ Vd. 1.8-9 Friedländer = 33-34 Lauritzen καὶ φρενὶ βακχεύειν σοφίης ἐνοσίφρονη παλμῶ / Φοῖβος ἐποτρύνων οὐ πάυεται e 1.15 F. = 40 L. εὖϊα φοιβάζοντες. Ugual conubio si trova nel proemio delle *Argonautiche Orfiche* 9-10 dove Orfeo dice di sé: ὅταν Βάκχοιο καὶ Ἀπόλλωνος ἄνακτος / κέντρῳ ἔλανύμενος φρικώδεα κῆλ' ἐπιφάσκων.

³⁶ Vd. anche Antig. *A.P.* 9.406.6 (= *GPh* 72) μανίην σώφρονα μαινόμενοι e ps. Luc. *Demosth. Laud.* 12 s. (vd. Lewy 1929, 42-54)

³⁷ Vd. Lewy 1929.

³⁸ Vd. Chor. *dial.* 196.1-4, 222.15-18 e 310.1-3 Foerster-Richtsteig, vd. al proposito le osservazioni di Litsas 1980, 23 e 40 s.

³⁹ Inviti rivolti agli allievi perché siano riconoscenti verso i loro insegnanti si leggono in Olimpiodoro, *comm. in Alc.* 140.22-3 ὁ δὲ φιλόσοφος ἀγαθοὺς ἐπαγγέλλεται ποιεῖν καὶ ταύτη ἐλπίζει μὴ ἀγνωμονηθῆσεσθαι ὑπ' αὐτῶν e in *Gorg.* 206.23-24 (gli allievi) ἀλλ' ἐξ ἑαυτῶν ὀρμῶσιν εἰς τὸ θεραπεύσαι καὶ εὐχαρίστως ἐνεχθῆναι, dove è da intendere anche una riconoscenza a livello economico (vd. Motta 2014, 48).

ουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν⁴⁰ L'allusione a questo passo⁴¹ è evidente nella sua parte iniziale: i giovani non sono in grado di giudicare correttamente, ma le soluzioni proposte sono diverse, radicale quella di Platone che elimina del tutto dalla città simili racconti per ammettere soltanto quelli incentrati sulla verità teologica, laddove Giovanni punta sulla necessità che il giovane sia guidato nell'interpretazione dei miti da un insegnante che lo aiuti nella corretta esegesi⁴²: vv. 45-48

ὁ σοφὸς χρόνος βαδίζων
εἰ[ς] ἐτήτυμον δικάσσει,
ὅτε τὸν τρέφοντα μύθοις
γενέτην ἔχειν διδάξει.

Colui che veicola l'educazione dei giovani come un nutrimento spirituale che li condurrà alla verità è qui presentato con l'immagine, consueta nelle scuole di età imperiale, del padre⁴³, mentre subito dopo è introdotta la figura del pastore e del gregge: vv. 49-52

Μετὰ ποιμνίων ὁ ποιμὴν,
μεθύων γάλακτι Μούσης,
λιγέως ἄριστα παίζω
καλύκων χάριν δοκεύων.

Questo atteggiamento verso i miti che riconosce il pericolo non tanto nell'oggetto in sé quanto nella disposizione etica e intellettuale dell'ascoltatore, onde diviene necessaria una preparazione adeguata, è sottolineato da Proclo che nel comm. *in Remp.* I pp. 76.24-77.4 dopo aver distinto i miti educativi

⁴⁰ Il passo è ripreso da Olympiod. *in Gorg.* 46.4-6, pp. 237.24- 239.30 che distingue come poetici questo tipo di miti condannati da Platone dai miti filosofici che non sono dannosi neppure nel caso ci si fermi alla loro veste apparente. Cfr. anche Plat. *Leg.* 659e ... διὰ δὲ τὸ σπουδὴν μὴ δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς, παιδιαί τε καὶ ῥῥαὶ καλεῖσθαι καὶ πράττεσθαι... Cameron 2004, 333 sottolinea la continuità di questo concetto nella poesia didascalica di età imperiale.

⁴¹ Il passo è citato o comunque variamente evocato spesso nei neoplatonici più tardi: vd. Procl. *in Remp.* I pp. 79.29-80.4 Kroll, Olympiod. *in Gorg.* 46.5, pp. 238.29-239.11 Westerink e *Proleg.* 7.41-42 Westerink.

⁴² Fa eco a questi passi Proclo, *in Remp.* 5.44.16 s. ὄν (dei termini sconvenienti che sono come coperture della verità) οὐ ῥάδιον τοῖς ἀκούουσιν ἄλλως τε καὶ νέοις οὐσι γενέσθαι κριταῖς, mentre più avanti sottolinea l'importanza di una buona educazione fin dall'infanzia: 5.45.21 ss. πολλοῦ δέοντες ἐκεῖνα τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν τιθέναι περὶ ὧν λέγουσιν, ὅσα τῶν εὖ τραφέντων ἐστὶν (si noti la metafora del τρέφειν che ricorre anche in Giovanni nella strofa seguente, v. 47), nonché l'accento sugli ἦθη degli educandi in 5.46.12 τὰ ἦθη τῶν παιδευομένων.

⁴³ Su questa immagine in riferimento a Libanio vd. Petit 1957, 35 s., per Gaza Litsas 1980, 38 s. a proposito di Chor. p. 126, 46.8-9 Greco e per la scuola neoplatonica Athanassiadi, 1993, 6.

da quelli ispirati, pone l'accento sui tipi umani che se ne servono, rilevando l'intrinseca debolezza delle nature τὰς μὲν νεαροπρεπεῖς καὶ ἐν ἡθεσιν ἀπαλοῖς τρεφομένας (I 76.28 s.) da coloro che sono già in grado di risvegliarsi alla sfera del νοῦς. Solo per coloro che non colgono la dimensione simbolica che attiene al mito, si configura il pericolo di un rifiuto totale o dell'accettazione acritica del senso letterale⁴⁴. Sotto questo aspetto il mito riveste un'importante funzione didascalica, in quanto l'atto di accedere alla verità nascosta dietro l'apparente falsità è intrinsecamente omologo al recupero da parte dell'anima, scesa nel mondo della generazione, della sua originaria dimensione intellettuale⁴⁵.

Questi versi contengono però ancora un'importante precisazione a livello di poetica: anche il poeta γραμματικός ama giocare, ma in modo diverso dai giovani: quel λιγέως ἄριστα παίζω alza l'asticella del gioco ad un livello di eccellenza (ἄριστα) e ne dà una connotazione musicale e poetica (λιγέως⁴⁶), configurando quell'ideale di unione di dottrina, qui simboleggiata dall'immagine del latte della Musa⁴⁷, e di poesia che è il marchio distintivo della Scuola di Gaza⁴⁸. Se è vero che la visione della letteratura classica come un

⁴⁴ Vd. Gritti 2012, 137 ss. Del pericolo di travisamento delle storie mitiche, che porta a credere che gli dei siano soggetti a passioni, parla Giovanni nella VI *Anacreontea*, vv. 76-90. In particolare vv. 86-90: τὸ δὲ νόσφι τοῦτο μῦθος / ὁ διαίρεσιν δοκεύων / μακάρων ἔνισπε λύπην, su cui vd. Gigli Piccardi 2017a, 133-138. A quanto già detto, aggiungo qui una notazione lessicale: il termine διαίρεσις è termine tecnico per indicare nell'ambito dell'esegesi neoplatonica del mito, una prima fase di distinzione fra il contesto narrativo e il referente ontologico, a cui deve necessariamente seguire una fase di συναίρεσις, di ricomposizione che mostra le corrispondenze. Vd. per questo sviluppo Gritti 2012, 210-216 che prende l'avvio da Plot. *Enn.* 3.5.9, per arrivare a Olympiod. in *Gorg.* 49, p. 257.2-18.

⁴⁵ Gritti 2012, 109 ss.

⁴⁶ Così si rivolge Socrate al μειρακίσκος cui rivolge idealmente il suo discorso in Plat. *Phaedr.* 237a: ἄγετε δὴ, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγεται, εἴτε διὰ γένους μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, riecheggiato anche nell'invocazione alle Muse da Coricio, *Dial.* 6 (= *Op.* XII Amato) 4.

⁴⁷ Per questa immagine, comune sia in ambito cristiano che pagano e usata anche da Nonno (*D.* 4.267 e *Par. Jo.* 19.195) vd. quanto dico in Gigli Piccardi 1985, 110-112.

⁴⁸ Per dirla con Ciccolella 2000, 156 "contenuti dotti in una forma raffinata" (a proposito dei vv. 39-40). Troviamo una simile contrapposizione fra giochi di minore importanza e il "gioco" della cultura scritta in Plat. *Phaedr.* 276d: ὅταν <δὲ> ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότε ἐκεῖνος, ὡς εἰκεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει. Vd. su questo Pepin 1981, 275-290, soprattutto 275-277. Ma nella tarda antichità questa visione subordinata della scrittura rispetto all'oralità viene notevolmente ridimensionata: i filosofi neoplatonici vivono la filosofia nell'ottica del commentario e della scuola, per cui il libro scritto diventa un momento estremamente importante della vita spirituale con la rivalutazione che ne consegue della retorica come tecnica della comunicazione.

gioco è comune a Gaza⁴⁹, sia come elemento destinato alla gioventù in una prima fase della formazione, sia come tentativo di renderla inoffensiva alle orecchie di un pubblico ormai in gran parte cristiano, esaltandone il lato estetico e piacevole, a me pare che qui l'immagine sia di natura più complessa. Sono convinta infatti che qui l'idea del gioco riferita al poeta stesso alluda ancora al mito: in *Anacr.* 6.89 s. a conclusione della sua disamina sulla necessità di inserire l'interpretazione del mito nella più generale scansione di intellegibile/sensibile, Giovanni conclude: θεομυθία φιλοῦσιν / λιγέως ἅπαντα παίζειν "i miti sugli dei amano raccontare tutto al modo di un dolce gioco". Se comune fin da Platone è la visione del mito come di un incontro di serietà e scherzo⁵⁰, meno comune è parlarne come di un gioco: rifacendosi allo spunto platonico di *Pol.* 268d dove il mito sul movimento retrogrado dell'universo è definito σχεδὸν παιδιὰ, i filosofi neoplatonici tardi⁵¹, sviluppando e argomentando l'idea del τοῖς μύθοις χαίρειν⁵², riprendono anche l'idea del gioco. Osserva Damascio in *Phaed.* I 525.1-5, p. 267 Westerink: εἴποις δὲ ἂν ὅτι καὶ σπουδῇ ραθύμῳ καὶ οἷον παιζούσῃ εἰοίκασι φιλοπαίγμονες δὲ ἔσμεν ὡς χαίρειν βουλόμενοι ἀπονητί, ὃ ἔστιν ἐπὶ εἰδώλοισι⁵³. In sostanza il mito come immagine che rimanda ad un contenuto di verità, è figura dell'unione di immaginazione e intelletto, per cui attraverso il suo insegnamento l'anima è spinta ad andare oltre l'intelletto immaginativo per risalire alla sfera del νοῦς.

L'ultima strofa recupera un tono più leggero tornando alla celebrazione della festa del Giorno delle Rose, vv. 53-56:

ὁ δὲ Φοῖβος ὀργιᾶζων
μέλος εὐλυρον θαάζει,
ἐπὶ Κυπρίοις πετήλοισι
ἰλαρότερον μελίζων,

⁴⁹ Vd. su questo le considerazioni di Cresci "Κοινωνία" 10, 1986, 49-66 a proposito dell'*Apologia mimorum* di Coricio, Greco "WS" 2012, 99 ss. riguardo all'educazione del vescovo Marciano descritta da Coricio in *Laud. Marc.* 1.6-7 e Hadjitofi 2017, 161 s.

⁵⁰ Vd. Plat. *Leg.* 10.887d dove del mito si parla come di un mélange μετά τε παιδιᾶς καὶ μετά σπουδῆς. Per un'analisi dell'incontro di queste due aree semantiche in Platone vd. Pepin 1981, 277.

⁵¹ Ma vd. già Plotino che in *Enn.* 4.3.10.17-19 parla delle opere d'arte, frutto di μίμησις, come di παίγνια ἅττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια. Ma la posizione di Plotino nei confronti dell'arte è assai più variegata e innovativa: vd. Halliwell 2002, 313-23 che osserva (318 s.) come la vita umana di per sé e il mondo materiale siano per Plotino un παίγνιον.

⁵² Vd. Procl., in *Remp.* II p. 108.6-7 Kroll e Olympiod. in *Gorg.* 46.3, p. 237.18-21 Westerink et al.

⁵³ Si tratta secondo l'analisi di Pepin 1981, 276 di un contributo originale di Damascio al commento di Proclo al *Fedone*.

versi in cui in un sapiente corto circuito vengono alluse e fuse insieme le tre divinità patronne della festa: Afrodite nell'oggetto del canto e della celebrazione, la rosa, Apollo come cantore e Dioniso nei modi del canto. Infatti oltre al già notato Φοῖβος ὀργιάζων, merita attenzione anche l'uso di θοάζω transitivo in questo ambito semantico: è come se il poeta avesse voluto conferire al canto una modalità di movimento consona al dionisiaco⁵⁴, una visione della poesia come propulsiva, dinamica verso realtà superiori. È così che infine, dopo il momento didattico, dopo lo svelamento dell'allegoria, la poesia acquisisce un ulteriore e più motivato sentore di gioia, v. 55 ἰλαρότερον μελίζων che è in fondo la nota dominante nella percezione della cultura a Gaza.

DARIA GIGLI PICCARDI

Riferimenti bibliografici

- E. Amato - A. Corcella - D. Lauritzen (edd.), *L'École de Gaza: Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23-25 mai 2013, Leuven- Paris- Bristol CT 2017.
- R. Anastasi, *Giorgio Grammatico*, "Sic. Gymn." 20, 1967, 209-253.
- W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grec*, Paris 1966.
- P. Athanassiadi, *Persecution and response in Late Paganism: the evidence of Damascius*, "JHS" 113, 1993, 1-29.
- M. Baumbach - N. Dümmler (edd.), *Imitate Anacreon! Mimesis, poiesis and the poetic inspiration in the Carmina Anacreontea*, Berlin Boston 2014.
- A. Cameron, *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, in: S. Swain - M. Edwards (edd.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford 2006, 327-354.
- M. W. Champion, *Explaining the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford University Press 2014.
- F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000.
- F. Ciccolella, *Text, Interpretation and Fate of Some Anonymous Ethopoiiai of the Sixth Century*, in E. Amato - J. Schamp (edd.), *Ἠθοποιία. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno 2005, 163-175.
- F. Ciccolella, 'Swarms of the Wise Bee': *Literati and their Audience in Sixth Century Gaza*, in: E. Amato (ed.) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, avec la collaboration de A. Roduit et M. Steinrück, Bruxelles 2006, 80-95.
- F. Ciccolella, *Eros, Sophia, and the Ninth-Century Anacreontic Revival*, in: Amato-Corcella-Lauritzen 2017, 455-472.
- M. E. Colonna, *Enea di Gaza. Teofrasto*, Napoli 1958.
- L. R. Cresci, *Imitatio e Realia nella polemica di Coricio sul mimo (or. 32 Foerst.-Richtst.)*, "Κοινωνία" 10, 1986, 49-66.

⁵⁴ Cfr. Eur. *Bacch.* 65 s. θοάζω / Βρομίω πόνον ἡδὺν e intransitivo *ibid.* 218 s. ἐν δὲ δασκίῳ / ὄρεσι θοάζειν.

- C. Crimi, *L'anacreontea a Bisanzio nei secoli XI e XII*, in: R. Maisano (ed.), *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo*, Atti della prima Giornata di studi bizantini (Napoli 14-15 febbraio 1992), Napoli 1993, 135-158.
- T. Derda - T. Markiewicz - E. Wipszycka (edd.), *Alexandria. Auditoria of Komm el- Dikka and Late Antique Education*, "JJP" suppl. VIII, Warsaw 2007.
- J. Dillon, *Philosophy as a Profession in Late Antiquity*, in S. Swain - M. Edwards (edd.), *Approaching Late Antiquity: the Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2006, 401-418.
- H. Donner, *Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem*, Heidelberg 1981.
- S. Gertz - J. Dillon - D. Russell (transl.), *Aeneas of Gaza: Theophrastus with Zacharias of Mytilene: Ammonius*, London 2012.
- D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.
- D. Gigli Piccardi, *Poetic Inspiration in John of Gaza: Emotional Upheaval and Ecstasy in a Neoplatonic Poet*, in: K. Spanoudakis (ed.) *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, Berlin-Boston 2014, 403-419.
- D. Gigli Piccardi, *Nonnus' Poetics*, in: D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden-Boston 2016, 422-442.
- D. Gigli Piccardi, *Poesia e filosofia in Giovanni di Gaza*, in: Amato-Corcella-Lauritzen 2017, 131-149.
- D. Gigli Piccardi, *Nonnus and Pindar*, in H. Bannert - N. Kröll (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context. II: Poetry, Religion, and Society. (Proceedings of the International Conference on Nonnus of Panopolis: 26th-29th September 2013, University of Vienna Austria)*, Leiden-Boston 2018, 255-270.
- C. Greco, *Late Antique Portraits: Reading Choricus of Gaza's Encomiastic Orations (I-VIII F.-R.)*, "WS" 124, 2011, 95-116.
- E. Gritti, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro alessandrino al Gorgia*, Roma 2012.
- F. Hadjitoifi, *Homer is a dancer ("Ὅμηρος ὀρχεῖται): The Poet in Choricus*, in: Amato-Corcella-Lauritzen 2017, 151-162.
- S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient texts and Modern Problems*, Princeton 2002.
- Ph. Hoffmann, *Un grief antichrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie*, in: A. Perrot (éd.) *Les Chrétiens et l'Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012, 161-97.
- R. A. Kaster, *Guardians of language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley- Los Angeles-London 1988.
- M. Lauxtermann, *All about George*, "JÖB" 55, 2005, 1-6.
- H. Lewy, *Sobria ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.
- F. K. Litsas, *Choricus of Gaza: an Approach to his Work*, Introduction, translation, commentary (diss.), Chicago 1980.
- P. Louis, *Les métaphores de Platon*, Paris 1945.
- S. Lupi, *Il mito di Afrodite ed Adone alla Scuola di retorica di Gaza*, "REA" 114, 2012, 83-100.
- M. Minniti Colonna, *Zacaria Scolastico. Ammonio*, Introduzione, testo critico, traduzione, commentario, Napoli 1973.
- A. Motta, *Anonimo. Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Saggio introduttivo traduzione e commento storico-filosofico, Roma 2014.

- Th. Nissen, *Die byzantinischen Anacreonteen*, "Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss.", phil.-hist. Kl. 1940, H. 3, München 1940, 3-81.
- J. Pepin, *Le plaisir du mythe (Damascius, in Phaedonem I 525-526 II 129-130)*, in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, Fontenay aux Roses 1981, 275-290.
- P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris 1957.
- D. Renaut, *The Influence of Alexandria on the Intellectual Life of Gaza*, in: Derda-Markiewicz-Wipszycka 2007, 169-175.
- P. A. Rosenmeyer, *The Poetics of Imitation. Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge 1992.
- A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.
- E. Szabat, *Teachers in the Eastern Roman Empire (Fifth-Seventh Century). A historical Study and Prosopography*, in: Derda-Markiewicz-Wipszycka 2007, 177-345.
- R. M. Van den Berg, *Proclus's Hymns. Essays, translations, commentary*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- G. Ventrella, *Poesia pagana e simboli cristiani nella Gaza tardoantica: la 'conversione' del mito di Afrodite e della rosa in Giorgio Grammatico*, "RET" 1, 2011-2012, 71-84.
- G. Ventrella, *Mito pagano e interpretatio Christiana a Gaza nel VI sec.: l'immagine della rosa fiorita sull'ulivo selvatico in Giorgio Grammatico*, "Athenaeum" 100, 2012, 385-404.
- I. Waern, Γῆς ὄστρα. *The kenning in Pre-Christian Poetry*, Uppsala 1951.
- E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2008.
- L. G. Westerink, *Anonyme. Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris 1990.
- A. Zotou, *Carmina Anacreontea 1-34. Ein Kommentar*, Berlin-Boston 2014.

ABSTRACT:

This paper discusses the pedagogical side of the 5th *Anacreontic* of John of Gaza and the role of the Grammaticus in the Neoplatonic School. Through some key allusions to Platon, and a language highly sophisticated, the poet invites his pupils to a correct understanding of the myths and at the same time promotes a poetics based on the myth as *païgnion*.

KEYWORDS:

John of Gaza, *Anacreontics*, allegorical interpretation of myths, the Grammaticus in the Neoplatonic School.