



GIANFRANCO AGOSTI

***La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi.
Per un'analisi della biografia poetica tardoantica***

A partire dall'età diocleziana si sviluppa un tipo nuovo di βίος che, ereditando strutture e moduli letterari dalla biografia tardoellenistica e da quella laertiana, tende a delineare figure di intellettuali e filosofi con tratti sacrali, la cui vita esemplare viene usata a scopi apologetici o di polemica. Una linea di sviluppo che dalla *Vita di Apollonio* di Filostrato¹, viene proseguita da Ierocle e trova una tappa importante nella *Vita di Plotino*, composta da Porfirio come premessa all'edizione degli scritti del maestro, poco dopo il 300 d.C.² Questo testo ha costituito un modello importante per lo sviluppo della tradizione biografica presso l'Accademia, che da una biografia legata alla fattualità e poco propensa alla speculazione si è indirizzata a quella più decisamente agiografica, rappresentata dalla *Vita di Proclo* di Marino³ e soprattutto dalla *Vita di Isidoro* di Damascio (un affresco della vita intellettuale del V secolo, incentrata sull'esaltazione della figura di Isidoro)⁴: βίος che giustamente John Dillon distingue dalle biografie pitagoriche di Porfirio e di Giamblico o anche, in ambito cristiano, dalla *Vita di Antonio* di Atanasio⁵.

Ma la *Vita di Plotino*, come ha ben messo in luce Mark Edwards, ha costituito un modello anche dal punto di vista letterario, per la sua capacità di sintetizzare una molteplicità di aspetti riguardanti la divinità di Plotino, il suo modo di insegnare e i vari testimoni umani e divini della sua originalità⁶. In questa sede vorrei provare a verificare l'influenza di questa biografia anche in un settore solitamente meno considerato, vale a dire quello della biografia in versi: un genere tipicamente tardoantico, favorito dalla crescente diffusione dell'encomio versificato e più in generale della poesia a partire dalla metà del IV secolo⁷, e che divenne un fertile terreno di dialogo – talora di contrapposizione – fra intellettuali pagani e cristiani⁸.

¹ I cui rapporti con le Scritture cristiane, e di conseguenza il cui intento apologetico/polemico, sono assai controversi peraltro: si veda ora Van Uytvanghe 2009; per l'*Heroikos* Berenson 2004 e Hershbell 2004.

² Si veda Goulet 1998; e la raccolta di saggi in Hägg e Rousseau 2000.

³ Tesa a dimostrare come in Proclo dimorassero i sette tipi di virtù, vd. la bella analisi di Saffrey-Segonds 2002, LXIX-C.

⁴ Athanassiadi 1999; Hoffmann 1994, 566-569.

⁵ Dillon 2006.

⁶ Si veda specialmente Edwards 2000.

⁷ Al. Cameron 2004; Agosti 2010 (in corso di stampa), con ampia bibliografia.

⁸ Per la nozione di 'dialogo/contrapposizione' nella produzione poetica cristiana rimando a un mio recente contributo, Agosti 2009.

1. *Poesia neoplatonica*

La voce del lessico Suida informa che Marino aveva composto la sua biografia di Proclo καταλογάδην καὶ ἐπικῶς (Suid. μ 198 Adler = *FGHCont.* 1083 T12 Radicke):

Μαρῖνος Νεαπολίτης, φιλόσοφος καὶ ῥήτωρ, μαθητὴς Πρόκλου τοῦ φιλοσόφου καὶ διάδοχος. ἔγραψε βίον Πρόκλου τοῦ αὐτοῦ διδασκάλου καὶ καταλογάδην καὶ ἐπικῶς καὶ ἄλλα τινὰ φιλοσόφων ζητήματα⁹.

Questa duplice redazione viene di solito spiegata invocando l'attività di retore di Marino: nella tarda antichità retorica e poesia sono due facce della stessa medaglia e insegnare la retorica significa anche insegnare la poesia e praticarla¹⁰. I generi epidittici potevano dunque essere sia in prosa sia in versi. Nella tarda Accademia, ad es., Damascio riceve l'incarico di recitare l'encomio funebre per Edesia, moglie di Ermia (*VI F125 Zintzen* = *F56 Athanassiadi*):

καὶ ἐπ' αὐτῇ τεθνεώσῃ τὸν ἐπὶ τῷ τάφῳ λέγεσθαι νομιζόμενον ἔπαινον ἐπεδειξάμην ἡρωικοῖς ἔπεσι κεκοσμημένον¹¹.

L'interferenza e l'assimilazione fra linguaggio prosastico e linguaggio poetico¹², iniziata nella Seconda Sofistica, assume articolazioni molteplici: dalla più attesa e banale, cioè l'assunzione di lessico, stilemi e immagini poetiche¹³, a quella più complessa del trasferimento in prosa di generi e stili della poesia (e viceversa). La conseguenza, quasi naturale, è una certa intercambiabilità di funzioni fra i due *media*, un fenomeno che, ad esempio, ha avuto un peso nella nascita dell'epica biblica latina¹⁴. Il fatto, assai frequente, che gli stessi soggetti siano stati trattati in prosa e in versi¹⁵, mostra non tanto una concorrenzialità, quanto un parallelismo fra di essi.

Da questo punto di vista la duplice redazione della *Vita di Proclo* appartiene a strategie ben conosciute, specie in campo cristiano. Nella prima metà del V sec. Sedulio compose il *Carmen Paschale*, narrazione dei miracoli di Gesù, giustificandolo con la preferenza del largo pubblico

⁹ «Marino di Neapoli, filosofo e retore, discepolo e successore del filosofo Proclo, compose una biografia del suo maestro Proclo in prosa e in versi epici; nonché altre opere di ricerca filosofica». Cf. Saffrey-Segonds 2002, X-XI.

¹⁰ Damascio (*Vit. Isid.* fr. 106B, 15-20 Athanassiadi = 276 Zintzen), a proposito di alcuni κριτικοὶ dei λεγόμενα ἔμμετρα τε ἄνευ τε μέτρου, osserva che è universalmente riconosciuto che la stessa persona possa giudicare prosa e versi (τοῦ γὰρ αὐτοῦ ἢ μὲν κρίσις ὁμολογεῖται οὐσα ποιημάτων καὶ συγγραμμάτων). Su questi aspetti del rapporto retorica/poesia nel V e VI secolo hanno fatto molta luce gli studi di Jean-Luc Fournet (vd. Fournet 2007, con altre indicazioni bibliografiche).

¹¹ «Alla sua morte fui incaricato recitare l'elogio funebre secondo le regole, ornato in versi epici». Cf. Hoffmann 1994, 564. Peraltro in questo caso la scelta del verso rientrava in una tradizione assolutamente consolidata, che la precettistica retorica faceva risalire allo stesso Omero (i lamenti per Ettore): Pernot 1993, 78-79, 288-290 (e 635-657 sul rapporto poesia/prosa nella produzione encomiastica di età imperiale).

¹² L'interrelazione fra i due *media* formali è ovviamente un fenomeno già antico, che Dionigi di Alicarnasso aveva focalizzato con chiarezza: *De comp. verb.* 25-26.

¹³ Su questi aspetti cfr. Wifstrand 1933, 140-150; Roberts 1989, 8, 49-51, 63-64 (su Sid. Ap.), 116.

¹⁴ Roberts 1985, 72-73.

¹⁵ Ad es. nelle anacreontee di Giovanni di Gaza e nei discorsi di Coricio o nelle declamazioni di Procopio di Gaza (cf. Ciccolella 2000, lvi).

per la poesia (più facile a ritenersi a memoria); e in un secondo momento redasse una versione in prosa, l'*Opus Paschale*, per venire incontro agli appunti mossigli dal suo destinatario, Macedonio, a proposito della correttezza teologica e della fedeltà al dettato evangelico¹⁶. Tali scrupoli sono invece estranei ad altre opere greche, di cui è attestata una redazione in prosa e una in versi: è il caso della parafrasi dei miracoli di Tecla ad opera di Basilio di Seleucia, a noi nota solo da Fozio¹⁷, che versifica uno scritto in prosa della metà del V sec. d.C.; o di quello delle opere di Eudocia, come il poema su San Cipriano (accorta e complessa agiografia che riutilizza tre differenti *Vorlagen* in prosa) e le parafrasi bibliche (perdute); o ancora della metafrasi dei *Salmi* attribuita ad un Apollinare, ma opera di un autore egiziano della metà del V sec. d.C., che giustifica la propria operazione con l'intento di ridare al Salterio la forma metrica perduta nella traduzione dei LXX¹⁸. Si tratta di poemi che in primo luogo sul piano formale erano concepiti per riscrivere in tono più elevato e letterariamente significativo la narrazione in prosa, proseguendo la pratica scolastica della come esercizio di stile¹⁹.

Questi esempi potrebbero indurre a pensare che anche la redazione ἐπικῶς della *Vita di Proclo* fosse stata concepita per favorirne una più ampia diffusione e ricezione, grazie alla forma metrica e al lessico poetico che ne innalzavano lo stile. La pratica parafrastica di un testo 'sacro' poteva vantare una certa tradizione presso la scuola di Plotino: Porfirio ricorda la parafrasi del *Crizia* in versi fatta da Zotico, condotta πάνυ ποιητικῶς (*Vit. Plot.* 7):

Ζωτικὸς κριτικὸς τε καὶ ποιητικὸς, ὃς καὶ τὰ Ἀντιμάχου διορθωτικὰ πεποιήται καὶ τὸν Ἀτλαντικὸν εἰ ποίησιν μετέβαλε πάνυ ποιητικῶς²⁰.

Anche per la biografia in versi Marino poteva vantare un archetipo illustre. Nel capitolo 22 della *Vita di Plotino*, Porfirio riferisce che Amelio si era recato ad interrogare l'oracolo di Delfi per avere notizie sul destino dell'anima di Plotino.

Ὅ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κευῶρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτου· Ἄνδρῶν ἀπάντων Σωκράτῃ σοφώτατος, ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἶα περὶ Πλωτίνου

¹⁶ Sedul. *Epist. in Mac.* 1 sgg. Huemer. Il problema della distonia fra espressione poetica, con le costrizioni imposte dalla *metri necessitas*, e correttezza teologica è sollevato da altri parafrasti latini (indicazioni in Agosti 2001, 81).

¹⁷ *Bibl.* CLXVIII 116b ἔστι δὲ Βασίλειος οὐίτος ὁ καὶ μέτροις ἐντείνας τὰ τῆς πρωτομάρτυρος Θέκλης ἔργα καὶ ἄθλα καὶ νικητήρια, «questo Basilio è colui che ha trasposto in versi le opere, le prove e le vittorie della protomartire Tecla». L'opera in prosa, un tempo attribuita a Basilio, è invece anonima, come ha dimostrato Gilbert Dagron: cf. ora Johnson 2006, 95-112.

¹⁸ Di queste e altre parafrasi cristiane (compresa la tradizione sui poemi dei due Apollinari) ho trattato in Agosti 2001; per il poema patriografico cristiano di Teodoro cf. Fournet 2003. Sui poemi di Eudocia si veda adesso anche Bevegny 2006.

¹⁹ Non sappiamo se a questa tradizione appartenesse anche la raccolta dei miracoli di Cosma e Damiano fatta da Cristodoro di Copto (se è lui il 'Tebano', cioè originario della Tebaide egiziana) citato dalla Suida, χ 526 Χριστόδωρος Θεβαίος, ἰλλούστριος. ἔγραψεν Ἰξευτικά δι' ἐπῶν καὶ Θαύματα τῶν ἀγίων ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, «Cristodoro di Tebe, *illustris*. Compose *Ixeutica* in versi; e i *Miracoli* dei santi anargiri Cosma e Damiano». Cf. Tisconi 2000, 19. La notizia non permette di stabilire se quest'opera fosse in prosa oppure in versi, come il pometto che viene citato prima (lo ha ben rilevato Fournet 2003, 533 n. 51) e dunque ogni congettura resta puramente speculativa: in tal senso devo correggere quanto affermato in Agosti 2001, 100.

²⁰ «Zotico, critico e poeta, che aveva fatto una edizione delle opere di Antimaco e che volse il dialogo *Atlantico* in versi con grande efficacia poetica». Finalità didattiche (addolcire le verità col miele della bella forma) sono ad es. invocate da Gregorio di Nazianzo nel carme *In suos versus*, per giustificare la propria attività poetica (*Carm.* 2.1.39): cf. Hurst 1995.

ἐθέσπισεν²¹.

Il responso è costituito da un lungo inno oracolare, impostato sul contrasto «un tempo/ora» (πάρῳ/νῦν), in cui vengono evocati i tentativi fatti da Plotino durante la sua esistenza terrena per elevarsi noeticamente alla patria celeste e alla contemplazione dell'Assoluto. Il poema conferma così la natura divina di Plotino, esaltandone la vita fra i μάκαρες. Ecco il testo:

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
 ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
 φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ. 15
 Κληΐζω καὶ Μούσας ξυνήν ὅπα γηρύσασθαι
 παμφώνοι ἰαχάϊσι παναρμονιαίσι τ' ἔρωαῖς,
 οἶον ἐπ' Αἰακίδῃ στήσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
 ἀθανάτων μανίαισιν Ὀμηρείαισι τ' ἀοιδαῖς.
 Ἄλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορὸς, ἀπύσωμεν 20
 εἶ ἔν ἐπιπνεῖοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
 ὕμμι καὶ ἔν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβο βαθυχαίτης·
 δαίμον, ἄνερ τὸ πάροισιν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση
 θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
 ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ 25
 ῥωσάμενος πραπίδεςσιν ἐς ἠόνα νηχύτου ἀκτῆς
 νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἀπονόσφιν ἀλιτρῶν
 στηρίζαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἴμην,
 ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
 ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου. 30
 Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
 αἰμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
 ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
 πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
 Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῆσιν ἀταρποῖς 35
 ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν
 ὀρθοπόρους<ς> ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
 ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
 ὄσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης.
 Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος 40
 ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
 ἀχλύος ἐν δίνησι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις
 πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
 ἀνθρώπων ὄσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.
 Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας 45
 ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγυριν ἔρχεται ἤδη
 δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνεύουσιν ἀήταις,
 ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἔνι δ' ἴμερος ἀβρὸς ιδέσθαι,
 εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
 ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων 50
 πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,

²¹ «Apollo, interrogato da Amelio su dove si fosse ritirata l'anima di Plotino, lui che aveva detto così di Socrate: "Socrate, il più saggio di tutti gli uomini", ascolta quanto e come ha risposto in un oracolo su Plotino».

χρυσεΐης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
 Μίνῳ καὶ Ῥαδάμανθῷ ἀδελφεοί, ἦχι δίκαιος
 Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἴς, ἦχι τε καλὸς
 Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριζαν ἔρωτος 55
 ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνήν ἐλάχοντο
 δαίμοσιν ὀλβίοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίῃσιν
 αἰὲν ἐυφροσύνησι τ' ἰαίνεται. Ἄ μάκαρ, ὅσσους
 ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἀγνοῦς
 πωλέεαι ζαμενῆσι κορυσσάμενος ζωῆσι. 60
 Στήσωμεν μολπὴν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον
 Πλωτίνου, Μοῦσαι, πολυγηθέος· αὐτὰρ ἐμεῖο
 χρυσεΐη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωσι²².

Questo testo, complesso e irto di problematiche, ha dato luogo a un considerevole dibattito critico, che qui non è il caso di ripercorrere²³. Mi limito solo ad osservare che la scelta porfiriana di inserire nella biografia un oracolo così lungo risente senz'altro della rinnovata fortuna di questo genere in età imperiale e tardoantica, fortuna dovuta agli *Oracoli caldaici*²⁴, a quelli sibillini (i libri cristiani sono del III sec.), e a quelli cosiddetti 'teologici' (che poi confluiranno nella *Teosofia di Tubinga*). La poesia oracolare ha avuto un ruolo fondamentale nel diffondere

²² La numerazione è quella dell'edizione Henry-Schwyzler. «Io comincio a cantare con la lira un inno immortale in onore di un amabile amico, tessendolo delle dolcissime note che con la mia cetra melodiosa fa risuonare sotto l'aureo plettro. Anche le Muse invoco, ad unire alla mia le loro voci in un coro tutto denso di armonia e passione, come quando furono chiamate a cantare per l'Eacide dai furori degli immortali e dai canti omerici. Suvvia, coro sacro delle Muse, leviamo all'unisono voci, modulando un canto che di tutti sia il più alto; ed io, Febo dalla folta chioma, sia in mezzo a voi. O dèmone, che una volta fosti un uomo, ma che adesso ti avvicini alla più divina sorte di un dèmone, da quando sciogliesti i vincoli dell'umana necessità, fuggi con slancio vigoroso dall'assordante tumulto del corpo e nuota alla riva sicura di una spiaggia battuta da molti flutti, lontano dalla folla dei malvagi, impaziente di procedere con piede sicuro sul sentiero ben ricurvo dell'anima pura, là dove si irradia lo splendore di Dio, sì, là dove la legge divina domina nella purezza, lontano dall'empia ingiustizia. Già allora, quando ti dibattevi per sfuggire alla crudele onda della vita avida di sangue e alla sua vertiginosa nausea, in mezzo ai marosi e ai tumulti improvvisi, spesso, dalla dimora dei beati, ti apparve vicina la mèta agognata. Spesso, quando i raggi del tuo pensiero erano piegati dal loro stesso impulso lungo obliqui sentieri, gli immortali li sollevarono per una dritta via verso le sfere celesti, su per il divino cammino; spesso concessero ai tuoi occhi di contemplare, dalle tenebre profonde, il lampo della loro luce. Né il dolce sonno ti chiuse mai del tutto le palpebre, ma tu, sollevandole, diradavi la pesante cortina di nebbia, e trasportato nella rotazione celeste contemplavi con i tuoi occhi molte e così leggiadre cose che nessuno degli uomini che ricercarono la saggezza poté mai facilmente vedere. Ma ora che hai disfatto la tenda e hai abbandonato la tomba della tua anima demonica, segui ormai la schiera dei dèmoni, da amabili brezze vivificata. Là vi è amicizia, là vi è desiderio grazioso a vedersi, colmo di pura gioia, eternamente sazio del nettare che scorre dagli dèi; da lì provengono i vincoli degli amori, il soffio delizioso e l'aria senza venti. Là dimorano Minosse e Radamante, fratelli dell'aurea stirpe del grande Zeus, là è Eaco, il giusto; là è Platone, la potenza sacra; là è anche il nobile Pitagora e tutti quelli che formano il sacro coro dell'immortale Eros, quelli che ebbero in sorte un'origine comune con i dèmoni più beati: è là che nelle feste il cuore si rallegra eternamente. Oh te beato! Tu che hai combattuto un gran numero di battaglie, ti aggiri ora tra i puri dèmoni, armato di vita possente. Intoniamo il nostro canto, Muse, e l'elegante giro delle danze in onore di Plotino pieno di gioia. Ecco questo volevo dire con la mia cetra d'oro su quest'uomo dalla vita veramente felice» (trad. M.Casaglia, con modifiche).

²³ Sull'oracolo si veda Goulet 1982, 369-412, Brisson 1990 e il commentario di Brisson-Flamand 1992, 565-602. Importanti i contributi di Edwards (1988; 1990; 2000, 64-68); degli aspetti più specificamente storico-letterari tratto in Agosti 2005.

²⁴ Brisson 2004.

un riuso del modello omerico coonestato, per così dire, dalle riflessioni sulla sua potenzialità semantica: in particolare l'oracolo sull'anima di Plotino, in cui per la prima volta in modo compiuto l'uso del codice epico è scopertamente allegorico, ha agito come testo paradigmatico nella tradizione successiva²⁵. L'altro aspetto su cui mi soffermo brevemente è la questione della paternità dell'oracolo: è forse possibile supporre (anche sulla base di indizi metrici) che un oracolo autentico, del tipo di quelli teosofici, sia stato rielaborato da Amelio, o da Porfirio stesso. Richard Goulet ha pensato di poter individuare nell'oracolo un nucleo di inno/encomio funebre proveniente da conventicole neoplatoniche dell'Asia Minore²⁶. Comunque sia, qui importa sottolineare l'eccezionalità di questo poema: esso ha un ruolo chiave nell'economia strutturale della *Vita Plotini*, dato che fornisce al lettore la certezza sul destino divino dell'anima di Plotino. Certo non si tratta *stricto sensu* di una biografia in versi, ma piuttosto di un inno aretalogico: sono tuttavia sottolineate le *πρόξεις* spirituali di Plotino (i suoi tentativi di sfuggire al mare della materia). L'oracolo non ha inoltre precedenti paragonabili nella tradizione della biografia di un *θεῖος ἀνὴρ*²⁷.

Anche in seguito si intravede una certa tradizione di poesia neoplatonica, di cui purtroppo abbiamo solo sparsi lacerti. Siriano aveva composto un inno aretalogico in onore di Achille, nel quale si ricordava la protezione accordata dall'eroe ad Atene in occasione di un terremoto²⁸; Proclo stesso ha lasciato degli *Inni*²⁹ in una lingua assai vicina a quella di Nonno, e degli epigrammi, fra cui spicca quello per la tomba comune che accoglieva lui e Siriano³⁰; Asclepiodoto, Asclepiade e Isidoro praticavano anch'essi la poesia innica, secondo la testimonianza di Damascio (rispettivamente *Vit. Isid.* F209 Zintzen = F87b Athanassiadi; F164 Z. = 72b A., e F112 e 113 Z. = F48a A.); di Damascio, oltre all'encomio per Edesia, conosciamo un epigramma composto durante un soggiorno in Siria (*AP* 7.553 = *IGLSyr* V 2336)³¹. A questi testi si deve aggiungere l'interessante epigramma in onore di Siriano (*SEG* LI 298), recentemente scoperto, e che probabilmente era inciso sulla base di una statua del maestro di Proclo³².

²⁵ Per questo aspetto cf. Agosti 2005. Sulla spiritualizzazione di Omero vd. Lamberton 1986, Lamberton 1992 e Van Liefferinge 2002 (Proclo); molto materiale, accompagnato da una fine analisi, si trova nella discussione su Sinesio di Pizzone 2006.

²⁶ Goulet 1982. L'oracolo ha avuto anche una discreta fortuna nella letteratura posteriore: si veda Edwards 2000a, lviii-lxix, alle cui indicazioni si aggiunga l'epigramma composto dal giovane Poliziano a 19 anni, nel 1473 (*ep.* XI 11-19 Pontani), in onore del maestro Argiropulo, che viene elogiato con palesi riprese del testo nella *Vita Plotini*.

²⁷ I brevi oracoli in versi citati nella *VA* di Filostrato non sono certo paragonabili.

²⁸ Zosimo, *NH* IV 18,1-4; su questa tradizione e l'interpretazione di Achille come teurgo presso la scuola di Siriano vd. Di Branco 2006, 88-98. Una tradizione innica su Achille è rappresentata dal breve inno anapestico Philostr. *Her.* 53,10 (imitato da Heliod. III 2).

²⁹ Dopo l'edizione di Vogt 1957, vd. ora il commento di Van den Berg 2001 (*ibidem* 13-33 sulla concezione della filosofia come inno).

³⁰ *VP* 36, p. 43.37-41 Saffrey-Segonds = *epigr.* 1 Vogt, magistralmente analizzato da Gelzer 1966, 7-13; cf. anche Agosti 2007-2008 e Marchiandi 2006.

³¹ Per altri testi epigrafici profondamente intrisi di neoplatonismo vd. Di Branco 2006, 116-131. Un distico di Olimpiodoro è in *APApp* III 177. L'encomio tramandato dal *P.Vindob.* 29788, e attribuito a Pamprepio (fr. 4 Livrea), non si può definire un brano di poesia neoplatonica, ma è comunque interessante in quanto è rivolto al potente Teagene, il ricco arconte di Atene protettore dell'Accademia (e come tale lodato da Marino e da Damascio; Saffrey-Segonds 2002, 160; Di Branco 2006, 160-161; Watts 2006, 119-120): il legame con la scuola neoplatonica è esplicitamente sottolineato al v. 41 ἀδῆσω [σ]ε Πλάτωνα; Πλατωνίδος ἐσσι γενέθλ[ῆ]ς. La consuetudine di Pamprepio con la filosofia neoplatonica affiora anche nel fr. 3 Livrea: vd. Livrea 1977 (= 1991, 499-500).

³² *Ed. pr.* Kalliontzis 2000-2003; per le integrazioni si veda Feissel 2006 e Agosti 2007-2008. Ecco il testo:

Naturalmente gli epigrammi onorifici non sono biografie in versi, anche se l'aspetto 'agiografico' è in essi ben presente. Da questo punto di vista Marino con il suo poema in qualche modo inaugurava un genere: in realtà non si trattava di un tentativo isolato, dato che nell'età di Anastasio Cristodoro di Copto aveva composto un μονόβιβλος sui discepoli di Proclo (Giovanni Lido, *De mag.* III 26 = Christod. S 8.2 Heitsch = F 2 Tissoni):

Ἀγάπιος ... περὶ οὐὶ Χριστόδωρος ὁ ποιητὴς ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου μονοβίβλω τέ φησιν οὕτω· «Ἀγάπιος πύματος μὲν, ἀτὰρ πρότιστος ἀπάντων»³³.

È forse proprio a quest'opera che allude Marino alla fine della sua biografia, secondo una felice proposta di Saffrey, in un passo che val la pena di leggere per intero (*VP* 38, p. 43.1-7 Saffrey-Segonds):

ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ ταῦτα ἀποχρώντως περὶ τοῦ φιλοσόφου ἱστορήσθω. ἐξέστω δὲ τῷ βουλομένῳ καὶ περὶ τῶν συγγεγονότων αὐτῷ ἐταίρων τὰ ἀληθῆ ἀναγράφειν· πολλοὶ γὰρ αὐτῷ πολλαχόθεν ἐφοίτησαν, οἱ μὲν ἐπὶ ἀκροάσει μόνον ψιλῆ, οἱ δὲ καὶ ζηλωταὶ καὶ διὰ φιλοσοφίαν αὐτῷ συσχολάσαντες³⁴.

La natura del poema di Cristodoro è impossibile da definire con certezza: e l'unico verso rimastoci non è certo indimenticabile. Si può supporre che si trattasse di una galleria di discepoli, in ognuno dei quali si rifletteva la luce divina del maestro. Che Cristodoro fosse a suo agio con certi precetti della filosofia neoplatonica è evidente dal suo poemetto ecfrastico, in cui affiorano alcuni concetti e una terminologia che appare negli scritti di Proclo e di Marino, come ha ben mostrato Francesco Tissoni³⁵. Ne è un bell'esempio il passo sulla statua di Omero, in cui Cristodoro dice che l'attività demiurgica di Atena realizza una copia perfetta dell'immagine ideale di Omero, perché la dea stessa vive nel poeta (*AP* II 311-321):

Ἐμφρονα χαλκὸν Ὅμηρος ἐδείκνυεν, οὔτε μενοινῆς
ἄμμορον οὔτε νόου κεκρημένον, ἀλλ' ἄρα μούνης
φωνῆς ἀμβροσίης, ἀνέφανε δὲ θυιάδα τέχνην.
ἦ καὶ χαλκὸν ἔχευεν ὁμῆ θεὸς εἶδει μορφῆς·

[-] μὲν Συριανὸς ἔχεν πόλον· εὐτ' ἐπὶ γ[αίαν]
[-] μενος μακάρων ἀρτιτελής ἔμολε[v],
[-] δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφὸν ἐστὶν [- - =]
[-] ἀθανάτων ἐς πόλον αὐτίς ἔβη.

1. οὔτος] Feissel; θεῖος] *vel* δαίμων] Agosti; ἄστρον] Kalliontzis; εὐτ' ἐπὶ γ[αίαν] Fe 2. ἐσσύ]μενος *vel* πεμπό]μενος Ag; στελλό]μενος Segonds 3. σῶμα πα]ρ' ἀνθρώποισιν Ka;]δ' *inspexit* Sironen; σκῆνος] δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφὸν ἐστὶν [ἔλειψε] *vel* [ἔμιμνε] Ag 4. [ψυχὴ δ' ἀ]θανάτων ἐς πόλον αὐτίς ἔβη Ka 3-4 δόξας] (*vel* δείξας]) δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφὸν ἐστὶ [νοῆσαι], / εἶτα μεθ' ἀ]θανάτων Ag (*sed fort. longius*). Al v. 2 l'integrazione, assai seducente, στελλό]μενος mi è stata suggerita da Alain Segonds *per litt.* (03.02.2010).

³³ «Agapio ... sul quale il poeta Cristodoro nella sua monografia *Sui discepoli del grande Proclo* dice: «Agapio viene per ultimo, ma è il primo di tutti». Cf. Tissoni 2000, 18.

³⁴ «Da parte mia è stato dunque detto a sufficienza del filosofo. Ma esiste la possibilità, per chi lo voglia, di riferire la verità su coloro che sono stati suoi discepoli; giacché molti e da molti luoghi lo hanno seguito, alcuni come semplici uditori, altri volendo imitarlo e frequentandolo per amore della filosofia». Cf. Saffrey-Segonds 2002, 180-181: per i due tipi di discepoli, cf. Porph. *VPI* 7,1-2 Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιον κτλ.

³⁵ Cf. Tissoni 2000, 37-44.

οὐ γὰρ ἐγὼ κατὰ θυμὸν οἴομαι, ὅττι μιν ἀνήρ 315
 ἐργοπόνος χάλκευσε παρ' ἐσχαρεῶνι θαάσων·
 ἀλλ' αὐτὴ πολύμητις ἀνέπλασε χερσὶν Ἀθήνη
 εἶδος ἐπισταμένη, τόπερ ὄκεεν· ἐν γὰρ Ὀμήρω
 αὐτὴ ναιετάουσα σοφὴν ἐφθέγγετο μολπὴν.
 σύννομος Ἀπόλλωνι, πατὴρ ἐμός, ἰσόθεος φῶς, 320
 ἴστατο θεῖος Ὀμηρος³⁶.

La tradizione del saggio come statua vivente della divinità è naturalmente piuttosto antica³⁷; ma si può utilmente confrontare questi versi di Cristodoro con un passo della *Vita di Proclo*, in cui in seguito alla rimozione della statua di Atena dal Partenone, la dea appare in sogno al filosofo:

ὅπως δὲ αὐτὸς καὶ αὐτὴ τῇ φιλοσόφῳ θεῶ προσφιλῆς ἐγένετο, παρέστησε μὲν ἱκανῶς καὶ ἡ αἴρησις τοῦ ἐν φιλοσοφίᾳ βίου, τοιαύτη γενομένη οἶαν ὁ λόγος ὑπέδειξε· σαφῶς δὲ καὶ αὐτὴ ὁ θεὸς ἐδήλωσεν, ἠνίκα τὸ ἄγαλμα αὐτῆς τὸ ἐν Παρθενῶνι τέως ἰδρυμένον ὑπὸ τῶν καὶ τὰ ἀκίνητα κινούντων μετεφέρετο. ἐδόκει γὰρ τῷ φιλοσόφῳ ὄναρ φοιτᾶν παρ' αὐτὸν εὐσχήμων τις γυνὴ καὶ ἀπαγγέλλειν ὃ χρὴ τάχιστα τὴν οἰκίαν προπαρασκευάζειν· «ἡ γὰρ κυρία Ἀθηναία, ἔφη, παρὰ σοὶ μένειν ἐθέλει»³⁸.

Di analogo tenore il proemio del commento al *Parmenide* di Proclo, in cui è fatto un commovente elogio di Siriano, descritto come il modello della filosofia per gli uomini, inviato per illuminarli al pari delle statue di culto³⁹, in *Parm.* I 618, 8-13, p. 2 Luna-Segonds:

ὄν [scil. Siriano] ἐγὼ φαίην ἂν φιλοσοφίας τύπον εἶ ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσία τῶν τῆδε ψυχῶν, ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων, ἀντὶ τῶν ἱερῶν, ἀντὶ τῆς ὅλης ἀγίστείας αὐτῆς, καὶ σωτηρίας ἀρχηγὸν τοῖς τε νῦν οὖσιν ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις⁴⁰.

³⁶ «Omero si mostrava in forma di bronzo animato, non privo di pensiero né di ragione; mancava solo della divina voce, ma rivelava l'invasamento dell'arte. Certo un dio fuse il bronzo insieme all'aspetto ideale del corpo: no, non posso immaginare che l'abbia forgiato un artefice umano, sedendo presso la fucina, ma di sua mano lo plasmò la stessa sapientissima Atena, bene conoscendo la forma in cui dimorava; ché ella vivendo nel corpo di Omero fece risuonare quel canto sublime. Così si ergeva, compagno di Apollo, mortale pari ai numi, il divino Omero, mio padre» (trad. M. Marzi, modificata).

³⁷ Cf. ad es. Porph. *Marc.* 11, p. 112.2-5 Des Places τὸν σοφόν, ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἱερῶν ἐμψύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντα τοῦ θεοῦ («il sapiente, cui è dato onorare la divinità per la sapienza, e che per la saggezza deve preparare nella sua mente un tempio con una statua vivente, la mente, impressa dall'immagine divina»).

³⁸ Marin. *VP XXX*, p. 35-36.1-10 Saffrey-Segonds: «fino a quanto egli fosse divenuto caro alla dea della saggezza, lo mostrò a sufficienza non solo la scelta della vita filosofica, come il nostro discorso ha mostrato; ma anche la stessa dea lo ha chiaramente mostrato, quando la sua statua, fino ad allora installata nel Partenone, fu rimossa da *coloro che smuovono ciò che non si deve smuovere* [scil. i Cristiani]. Il filosofo sognò che una donna di bell'aspetto gli annunciava di preparare il più presto possibile la casa, "giacché la signora Atena vuol dimorare presso di te"».

³⁹ Luna-Segonds 2007, 171-175. Per un altro elogio di Siriano si veda *Theol. Plat.* I 1 e Saffrey 1976.

⁴⁰ «Il quale oserei dire che è venuto agli uomini come il modello della filosofia, per recare i suoi benefici alle anime di questa terra, come le statue, come i riti sacri, e come l'intero culto, e per guidare alla salvezza gli uomini di questo tempo e quelli che verranno».

Alla luce di queste considerazioni si può inferire che l'opera di Cristodoro ha costituito per Marino un modello importante per la versione poetica della sua biografia. Ma piuttosto che cercare di individuare filiazioni e suggestioni, comunque indimostrabili, vorrei percorrere un'altra strada, cercando di capire in quale contesto culturale ed ideologico si inseriva una biografia poetica di Proclo.

2. *Agiografie in versi*

Credo infatti che sia necessario, per una esatta comprensione delle finalità ad essa sottese, considerare la tradizione di poesia biografica neoplatonica sopra esaminata nel più ampio sfondo della produzione poetica tardoantica. In primo luogo ne risulta assai attenuata l'impressione di eccentricità che può lasciare una vita di Proclo composta ἐπικῶς. In generale, infatti, la poesia del IV e V sec. d.C. intrattiene rapporti evidenti col pensiero neoplatonico. Molti poeti tardoantichi hanno avuto una formazione filosofica neoplatonica, la quale ha lasciato a livello lessicale e metaforico delle tracce, talora assai profonde: è il caso della produzione di Nonno e dei suoi seguaci (fra i quali è da annoverare Cristodoro), come hanno mostrato gli studi di Daria Gigli⁴¹. In particolare, fra gli *Inni* di Proclo e la poesia di Nonno esistono stretti rapporti linguistici, che lasciano intravedere una formazione comune (ambedue avevano studiato ad Alessandria): e del resto l'opera cristiana di Nonno, la *Parafraresi* giovannea, era probabilmente rivolta a un pubblico misto di pagani e cristiani, non dissimile da quello che seguiva le lezioni dei professori alessandrini⁴². La speculazione neoplatonica, di Ierocle ad Alessandria, e dell'Accademia ad Atene, elabora del resto una complessa teoria dei significati allegorici della poesia⁴³, che permette la spiritualizzazione di Omero e la conseguente assunzione dei suoi poemi a testi sacri. Un aspetto 'religioso' della ricezione di Omero che è anche uno dei presupposti della poesia cristiana, la quale in base ad esso ha esperito un riuso 'ideologico' del codice epico per costruire una poesia 'accettabile' dal punto di vista teologico e capace di dialogare anche con un eventuale pubblico pagano⁴⁴.

Io credo che per comprendere la tradizione di poesia innica neoplatonica si debba tener conto anche della coeva produzione cristiana, che utilizzava lo stesso modello sacro (i poemi omerici) in ben altra direzione. Piuttosto precocemente i Cristiani hanno cominciato a sperimentare una 'agiografia in versi', come mostra alla metà del IV secolo la serie di poemetti di un codice papiraceo (*P.Bodmer* 29-37), che formano la 'biografia' di un Doroteo capo di una comunità ascetica con interessi intellettuali non dissimile dalle conventicole neoplatoniche. In uno dei poemetti questo Doroteo assurge a un vero e proprio stato di *exemplum* etico e di modello di santità, ed è rappresentato in paradiso esattamente come lo è l'anima di Plotino nell'oracolo citato da Porfirio, *Ai Giusti* (*P.Bodmer* 31) 154-164:

ἀγλ[α]ῶι δὲ θρόνῳ ἰστήκει τηλεθῶων
 ὕ[ν]είων πατέρα κλυτὸν λιγυρῆι ἐπ' αἰοιδῆι, 155
 ἀγγ[έλ]οις ἐνστιχῶων ἴμερα μελπόμενος
 α.ω[...]οι ὑψιστος τὸν κάμμορον, ἐξάλειοιτο

⁴¹ Gigli 1985, 211-245 e 2003, 16-22.

⁴² Agosti 2006.

⁴³ Gigli 2003, 16 e Van Liefferinge 2002.

⁴⁴ Per questo aspetto del dialogo/conflitto fra paganesimo e cristianesimo rimando ad Agosti 2009.

χε[τρα]ς διαβόλου προφρονέως με λαβών,
 οὐ[ραν]ῶ ἀγ<λ>άθεντι κομισσάμενος παράδεισον
 δω[ρόθ]εον Κύντου ναιέμεν ἐν δικαίους. 160
 κ[...]ε θεὸς ῥ' ἐσάωσε καὶ ἄψ ὀρθῶσε πεσόντα
 χεῖρε]σι διαβόλου καὶ ῥ' ἀπάτης κρυερῆς.
 τῶ κρ]άτος ἡδὲ βίη πέλεται σοφίη τε μάλιστα
]ατα ἀχράντοιο. ἀμήν⁴⁵.

Nel V sec. la poesia cristiana parafrastica produsse una serie di βίοι epici del Salvatore, che dovevano essere percepiti come particolarmente perniciosi dai neoplatonici. Addirittura l'entourage dell'imperatrice Eudocia lavorò a una serie di *Centoni omerici* che raccontano le πράξεις del Cristo attraverso un sapiente *patchwork* di emistichi e sintagmi omerici. La prefazione del primo redattore di quest'opera, il vescovo Patricio, è eloquente al riguardo (*AP* I 119, 1-4):

Βίβλος Πατρικίου θεουδέος ἀρητήρος,
 ὃς μέγα ἔργον ἔρεξεν, Ὀμηρεῖς ἀπὸ βίβλου
 κυδαλίμων ἐπέων τεύξας ἐρίτιμον ἀοιδὴν
 πρήξιας ἀγγέλλουσαν ἀνικῆτοιο θεοῦ⁴⁶.

Una poesia dunque con un forte intento ideologico e polemico: mostrare che già Omero, se opportunamente letto, recava in sé la verità cristiana⁴⁷.

Nonno di Panopoli, di cui sopra ricordavo la vicinanza linguistica con gli *Inni* di Proclo, con la sua *Parafrasi* esametrica del vangelo giovanneo più di ogni altro ha tentato di costruire una vita poetica del Cristo, in cui un linguaggio complesso, profondamente intriso di neoplatonismo, si indirizza a un pubblico di intellettuali⁴⁸. Questo poema è una sorta di contrappunto alle agiografie neoplatoniche di Pitagora, Plotino, Proclo, Isidoro⁴⁹, che a loro volta possono essere definite come 'vangeli neoplatonici'⁵⁰. Ne risulta un processo di dialogo/contrapposizione fra Vangeli, riscritture poetiche e agiografie di θεῖοι ἄνδρες, che per noi è di decrittazione spesso ardua, ma che per i contemporanei doveva essere ben evidente.

Questo processo di trasformazione culturale e di influenze reciproche è molto complesso e richiede una analisi approfondita, che mi riprometto di fare in altra

⁴⁵ «Sta pieno di vigore su un trono splendido, celebrando la gloria del Padre con un inno melodioso, prendendo posto fra gli angeli e cantando dolcemente [...] Possa l'Altissimo ... un infelice, che lo allontani dalle mani del demonio accogliendomi con benevolenza, Lui che ha portato in paradiso nel cielo splendente Doroteo, figlio di Quinto, per farlo dimorare fra i Giusti. Dio ti [o mi] ha salvato e rimesso diritto dopo la caduta nelle mani del demonio e dell'inganno terribile. A lui appartengono la forza, il potere, la saggezza ... del purissimo. Amen». Testo: Hurst-Rudhardt 1999; Livrea 2009 (al v. 161 si può integrare [μ]ε oppure [σ]ε, che preferirei).

⁴⁶ «Questo è il libro di Patricio, pio sacerdote, che ha realizzato una grande opera, componendo dal libro di Omero un canto prezioso, formato da versi onorati, che annuncia le imprese del Dio invitto».

⁴⁷ Su Eudocia, Rey 1998; Agosti 2001; Schembra 2006 e 2007; Whitby 2007.

⁴⁸ Agosti 2009, con bibliografia.

⁴⁹ Livrea 1989, 32 e Livrea 2000, 55; Agosti 2009. Sul pubblico alessandrino e il dialogo interculturale in ambito filosofico vd. Watts 2005 (sull'*Ammonius* di Teofrasto) e Watts 2006.

⁵⁰ Fauth 1987 ha ipotizzato nella *Vita di Pitagora* di Porfirio una sottile rete contrastiva con la vita del Cristo; analogamente si è mosso Sodano 1993 per *l'Ad Marcellam*, Jerphagnon 1990 e Edwards 2000b, 52-71 per la *Vita Plotini*.

sede. Mi limiterò dunque a un paio di sondaggi. Nella *Vita di Plotino* la testimonianza dell'oracolo di Delfi riveste – lo si è già accennato – un ruolo decisivo per rivelare la natura divina dell'anima di Plotino: al di là dei problemi di *authorship* è significativo che Porfirio abbia evidenziato tale ruolo utilizzando un oracolo, perdipiù di lunghezza assolutamente eccezionale. Nel IV e V secolo la contesa sugli oracoli fra pagani e cristiani assunse la fisionomia di una vera e propria 'guerra ideologica', la cui testimonianza più importante è la cosiddetta *Teosofia di Tubinga*, sistematizzazione di una letteratura nella quale gli dèi pagani annunziano tramite oracoli la venuta del vero dio e salvatore⁵¹. L'importanza di questa letteratura era evidentemente ben colta da Nonno, che vi allude sistematicamente nelle sue opere. In particolare nella *Parafrasi* il poeta espone una visione della μαρτυρία di Gesù come testimonianza orale, ἰὼν ἄγραφο (*Par.* V 182), che comporta che le Scritture sono paragonate a degli oracoli (θέσφατα), ad esempio in *Par.* V 153-159:

γραπτὰ θεορρήτων μαστεύετε θέσφατα βίβλων,
ἦσιν ἔχειν ἔλπεσθε χρόνου παλιναυξέει κύκλω
ζωὴν οὐ μινύθουσιν· ἐνὶ γραφίδεσσι δὲ κεῖναι
μαρτυρίην βοῶσιν ἐμὴν ὑποφήτορι μύθῳ 155
ἀθανάτῳ σάλπιγγι· καὶ οὐ σπέρχεσθε μαθόντε
γράμματα φωνήεντα θελήμονε εἰ ἐμὲ βαίνειν⁵².

L'altro aspetto cruciale del confronto è quello delle πράξεις degli uomini divini e del Cristo. Le narrazioni dei miracoli erano da questo punto di vista un terreno privilegiato ovviamente. La presentazione del poema centenario di Patricio, di cui sopra abbiamo citato un passo, insiste proprio su questo. La trattazione dei θαύματα nella *Parafrasi* di Nonno è particolarmente estesa e complessa: il poeta di norma 'espande' la narrazione e costruisce una sottile trama di allusioni ai miracoli della religiosità ellenica⁵³. Un passo in particolare interessa la questione che qui stiamo affrontando. Esiste infatti una notevole contiguità fra la guarigione della figlia del centurione regio (Jo. IV 46-54), e il 'miracolo' della guarigione di Asclepigenia 2 da parte di Proclo⁵⁴. Il passo di *Vit. Procl.* 29, p. 34-35 Saffrey-Segonds è vicino a quello giovanneo, ma mostra anche delle consonanze con la parafrasi fattane da Nonno, *Par.* IV 207-254⁵⁵:

a) Asclepigenia è malata in modo incurabile: νόσῳ χαλεπῇ κατείχεται καὶ τοῖς ἰατροῖς ἰάσασθαι ἀδυνάτῳ, di per sé un topos aretalogico che appare anche in Nonno I' 213 πεπεδημένα γούνατα νόσῳ e 223 θανέειν ἐμὸν υἱά;

b) il padre sentendosi perduto si affida a Proclo⁵⁶ e lo scongiura di affrettarsi a pregare per la figlia: ἦλθεν ... μάλλον δὲ ὡς ἐπὶ σωτηρᾶ ἀγαθὸν τὸν φιλόσοφον, καὶ λιπαρήσας αὐτὸν

⁵¹ Testo: Erbse 1995, Beatrice 2001; si veda Busine 2005. Due casi particolari ho studiato in Agosti 2003b e Agosti 2007-2008b.

⁵² «Cercate le rivelazioni scritte nei libri divini, / coi quali sperate di avere nel cerchio ritornante del tempo / una vita che non si consuma: quei libri per iscritto / gridano testimonianza di me con parola profetica / di tromba immortale. E voi, pur conoscendo / quelle lettere parlanti, non vi affrettate desiderosi di venire da me» (delle molteplici risonanze di questo passo ho trattato in Agosti 2006).

⁵³ Livrea 2000, 76-92; Agosti 2003, 89-94.

⁵⁴ Cf. Di Branco 2006, 149-150.

⁵⁵ Riprendo quanto detto più estesamente in Agosti 2003, 102-107; per il testo del canto IV della *Par.* seguo la recente edizione di Caprara 2005.

⁵⁶ Cf. Saffrey-Segonds 2002, 161 n. 1.

ἡξίου σπεύδοντα καὶ αὐτὸν εὐχεσθαι περὶ τῆς θυγατρὸς, con cui si può confrontare Jo. IV 47 ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν (sc. Gesù) καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν e con la resa nonniana, per la drammatizzazione *Par.* IV 215 ἔδραμεν, 222 σπεύσον ἄναξ;

c) Proclo va a pregare nel tempio di Asclepio, la fanciulla guarisce improvvisamente (ρεῖα γὰρ ὁ Σωτήρ, ὥστε θεός, ἰάτο) e il filosofo la trova ristabilita: nel racconto evangelico Gesù risponde alle preghiere del centurione dicendogli che suo figlio è vivo (Jo. IV 50 πορεύου, ὁ υἱός σου ζῆ), e Nonno parafrasa ampliando, in *Par.* IV 225 ἔρχεο καὶ ζῶντα καὶ ἀρτεμέοντα κικήσεις / τηλύγετον σέο παῖδα.

Per quanto Marino sottolinei che il miracolo (θαῦμα γὰρ ὄντως καὶ ἀκούσαι) non venne divulgato per evitare difficoltà⁵⁷, la notizia sarà circolata nell'ambiente neoplatonico come testimonianza delle virtù di 'uomo santo' di Proclo. Il fatto stesso che Marino decida di raccontarla esplicitamente testimonia la sua eccezionalità. Rispetto a quanto affermato qualche anno fa⁵⁸, oggi sarei più prudente nel trarre troppe conseguenze da queste analogie: non mi sembra cioè dimostrabile che Nonno volesse contrapporre il miracolo di Cristo *esattamente* a quello di Proclo e che dunque ne avesse contezza. Ma la forte analogia continua a non sembrarmi casuale e credo che risponda a una strategia di fondo della *Parafrasi*: rispondere alla 'propaganda' neoplatonica con la biografia del Cristo, non già θεῖος ἀνὴρ ma θεὸς ἀνὴρ (*Par.* V 179). Dall'altro lato, la messa in versi della biografia di Proclo aveva probabilmente intenti analoghi.

Alla luce di queste considerazioni mi sembra che si possa affermare che la versione in esametri della biografia di Proclo doveva avere, nelle intenzioni di Marino, scopi e impatto ben più ampi di quelli di una semplice parafrasi in stile elevato. Inserendosi in una tradizione consolidata, che faceva capo almeno alla *Vita di Plotino* porfiriana, e che era rinnovata nella cerchia di Proclo (il poema di Cristodoro) essa si proponeva di fare una poesia agiografica che rispondesse sullo stesso terreno a quanto facevano i Cristiani. Certo si può dubitare che un dialogo a un livello così raffinato sortisse una qualche efficacia. Ma questa è la prospettiva moderna, che occorre guardarsi dall'applicare alla poesia tardoantica. Troppo spesso caratterizzata come una produzione libresca e letteristica, tale poesia era invece ben calata nella società e nella cultura contemporanea, che del resto le riconosceva un ruolo privilegiato nel sistema educativo. La scrittura in versi spesso rispondeva a esigenze profonde, e si configurava come un linguaggio comune alle classi colte dell'impero, che si riconoscevano proprio nella condivisione della παιδεία classica. L'uso di questo linguaggio permetteva alle classi dominanti di dialogare anche su questioni urgenti⁵⁹: mostrare con un poema la santità di un maestro era un atto religioso, e politico, per esprimere il quale la lingua di Omero era ancora considerata un armamentario efficace.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agosti 2001

G. Agosti, *L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medioevale e umanistica*, Firenze

⁵⁷ Τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παρασχόν: probabilmente allo scopo di prevenire fastidi e accuse di magia da parte dei cristiani.

⁵⁸ Agosti 2003, 104.

⁵⁹ Lo mostrano in modo efficace le pagine di Brown 1995, 51-102.

- 2001, 67-104.
- Agosti 2003
G.Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003.
- Agosti 2003b
G.Agosti, *La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr el-Lebia*, in P. Chuvin-D. Accorinti (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecque offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, 541-564.
- Agosti 2005
G.Agosti, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in A.Kolde-A.Lukinovich-A.L.Rey (ed.), *Koruphaio andrì. Mélanges A. Hurst*, Genève 2005, 19-32.
- Agosti 2006
G.Agosti, *La voce dei libri. Dimensioni performative dell'epica greca tardoantica*, in E.Amato-A.Roduit-M.Steinrück (edd.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles 2006, 33-60.
- Agosti 2007-2008
G.Agosti, *Dal cielo alla terra: un epigramma epigrafico su Siriano*, in L.Cristante-I.Filip (edd.), *Incontri Triestini di Filologia Classica 7, 2007-2008*, Trieste 2008, 103-115.
- Agosti 2007-2008b
Reliquie argonautiche a Cizico. Un'ipotesi sulle *Argonautiche orfiche*, in L.Cristante-I.Filip (edd.), *Incontri Triestini di Filologia Classica 7, 2007-2008*, Trieste 2008, 17-36.
- Agosti 2009
G.Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, «CrSt» XXXI (2009) 59-81.
- Agosti 2010
G.Agosti, *Greek Poetry*, in S.Johnson (ed.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2010 (in corso di stampa).
- Aitken-Berenson McLean 2004
E.B.Aitken-J.K.Berenson McLean (edd.), *Philostratus's Heroikos. Religion and cultural Identity in the Third Century C.E.*, Leiden 2004.
- Athanassiadi 1999
P.Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, Athens 1999.
- Beatrice 2001
P.F.Beatrice, *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Berenson McLean 2004
J.K.Berenson McLean, *Jesus as Cult Hero in the Fourth Gospel*, in Aitken-Berenson McLean 2004, 195-218.
- Bevegni 2006
C.Bevegni, *Eudocia Augusta. Storia di San Cipriano*, Milano 2006.
- Bowersock 1990
G.W.Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990.
- Brisson 1990
L.Brisson, *L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre*, «Kernos» III (1990)

- 77-88.
- Brisson-Flamand 1992
L.Brisson-J.M.Flamand, *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon*, in L.Brisson et al. (edd.), *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, Paris 1992, 565-602.
- Brisson 2004
L.Brisson, *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in E. Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspective nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne 2004, 11-24.
- Brown 1995
P.Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, ed. it. Roma-Bari 1995.
- Busine 2005
A.Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden-Boston-Köln 2005.
- Caprara 2005
M.Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni. Canto IV*, Pisa 2005.
- Casaglia 1997
M.Casaglia-C.Guidelli-A.Linguiti-F.Moriani, *Enneadi di Plotino. I-III*, Torino 1997.
- Ciccolella 2000
F.Ciccolella, *Cinque poeti bizantini*, Alessandria 2000.
- Conca 2005
F.Conca-M.Marzi-G.Zanetto, *Antologia Palatina I-VII*, Torino 2005.
- Di Branco 2006
M.Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006.
- Dillon 2006
J.Dillon, *Holy and not so Holy: on the Interpretation of Late Antique Biography*, in B.McGing-J.Mossman (edd.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea 2006, 155-167.
- Dillon 2007
J.Dillon, *The Religion of the Last Hellenes*, in J.Scheid (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, (Entretiens Fondation Hardt LIII), Vandœuvres-Genève 2007, 117-147.
- Edwards 1988
M.J.Edwards, *Scenes from the Later Wanderings of Odysseus*, «CQ» XXXVIII (1988) 509-521.
- Edwards 1997
M.J.Edwards, *Biography and the Biographic*, in M.J.Edwards-S.Swain (edd.), *Portraits*, Oxford 1997, 227-234.
- Edwards 2000a
M.J.Edwards, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000.
- Edwards 2000b
M.J.Edwards, *Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus*, in Hägg-Rousseau 2000, 52-71.
- Erbse 1995
H.Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta, Stutgardiae*² 1995.

Fauth 1987

W.Fauth, *Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien*, «ZNW» LXXVIII (1987), 26-48.

Feissel 2006

D.Feissel, *Bull. Épigr.* 2006.533, «REG» CXIX (2006), 751-752.

Fournet 2003

J.-L.Fournet, *Théodore, un poète chrétien alexandrin oublié. L'hexamètre au service de la cause chrétienne*, in D.Accorinti-P.Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria 2003, 521-539.

Fournet 2007

J.-L.Fournet, *L'enseignement des Belles-Lettres dans l'Alexandrie antique tardive*, in T.Derda.T.Markiewicz-E. Wipszyska (edd.), *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Warsaw 2007, 97-112.

Gascou 2006

J.Gascou, *Sophrone de Jérusalem. Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), Paris 2006.

Gelzer 1966

Th.Gelzer, *Bemerkungen zu den Epigrammen des Neuplatonikers Proklos*, «MH» XXIII (1966), 1-36.

Gigli Piccardi 1985

D.Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.

Gigli Piccardi 2003

D.Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Canti I-XII*, Milano 2003.

Goulet 1998

R.Goulet, *Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'antiquité tardive*, in W.W.Ehlers (ed.), *La biographie antique*, (Entretiens Fondation Hardt XLIV), Vandœuvres-Genève 1998, 217-257.

Gruber-Strohm 1991

J.Gruber-H.Strohm, *Synesios von Kyrene, Hymnen*, Heidelberg 1991.

Hägg-Rousseau 2000

T.Hägg-P.Rousseau (edd.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000.

Hershbell 2004

J.Hershbell, *Philostratus's Heroikos and Early Christianity: Heroes, Saints and Martyrs*, in Aitken-Berenson McLean 2004, 169-180.

Hoffmann 1994

Ph. Hoffmann, *s.v. Damascius 3*, in *DPhA II* (1994), 541-593.

Hurst 1995

A.Hurst, *Saint Grégoire de Nazianze à propos de lui-même*, in *Boukoleia. Mélanges offerts à Bertrand Bouvier*, Genève, 1995, 85-90.

Jerphagnon 1990

L.Jerphagnon, *Les sous-entendu anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, «MH» XLVII (1990) 41-52.

Johnson 2006

S.F.Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Cambridge MA-

London 2006.

Kalliontzis 2000-2003

I.N. Kalliontzis, *Ἀττικὲς ἐπιγραφὲς ἀπὸ τοῦς Ἀμπελοκήπους*, «Horos» XIV-XVI (2000-2003), 157-163.

Lamberton 1986

R.Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of Epic Tradition*, Berkeley 1986.

Lamberton 1992

R.Lamberton, *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in R.Lamberton-J.J.Keaney (edd.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992, 115-133.

Livrea 1977

E.Livrea, *Pampropio e il P.Vindob. 29788 A-C*, «ZPE» XXV (1977) 121-134 (= Id., *Studia Hellenistica*, Firenze 1991, 493-504, da cui si cita).

Livrea 1989

E.Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto XVIII*, Napoli 1989.

Livrea 2000

E.Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto B*, Bologna 2000.

Luna-Segonds 2007

Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I 2^e partie, livre I, par C.Luna et A.-Ph.Segonds, Paris 2007.

Marchiandi 2006

D.Marchiandi, *Tombe di filosofi e sacrari della filosofia nell'Atene tardo-antica: Proclo e Socrate nella testimonianza di Marino di Neapolis*, «ASAA» LXXXIV (2006), 101-130.

Rey 1998

Patricius, Eudocie, Côme de Jérusalem, *Centons Homériques (Homerocentra)*, par A.L Rey, Paris 1998.

Pernot 1993

L.Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993.

Pizzone 2006

A.M.V.Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006.

Roberts 1985

M.Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

Roberts 1989

M.Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-New York 1989.

Saffrey 1976

H.D.Saffrey, *Théologie et Anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus*, in C.Laga (ed.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976, 199-212 (= Id., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 159-172).

Saffrey-Segonds 2002

H.D.Saffrey-A.Ph.Segonds avec la collaboration de C.Luna, *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris 2002.

Schembra 2006

R.Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, Alessandria 2006.

Schembra 2007

R.Schembra, *Homerocentones*, Turnhout 2007.

Sodano 1993

A.R.Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milano 1993.

Tissoni 2000

F.Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000.

Van den Berg 2001

R.M.van den Berg, *Proclus' Hymns*, Leiden-Boston-Köln 2001.

Van Liefferinge 2002

C.van Liefferinge, *Homère erre-t-il loin de la science théologique? De la réhabilitation du 'divin' poète par Proclus*, «Kernos» XV (2002), 199-210.

Van Uytfanghe 2009

M.van Uytfanghe, *La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique*, in K.Demoen-D.Praet (edd.), *Theios Sophistes. Essays in Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston 2009, 335-372.

Vogt 1957

E.Vogt, *Proclij hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden 1957.

Watts 2005

E.Watts, *An Alexandrian Christian Response to Fifth-Century Neoplatonic Influence*, in A.Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea 2005, 215-229.

Watts 2006

E.G.Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.

Whitby 2007

M.Whitby, *The Bible Hellenized: Nonnus' Paraphrase of St John Gospel and 'Eudocia's' Homeric Centos*, in J.H.D. Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*, Swansea 2007, 195-231.

Wifstrand 1933

A.Wifstrand, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933.