



HAL
open science

Saints, Philosophers, and Men of Letters: Rhetoric and Persuasion in Late Antique *βίος*

Fabrizio Petorella

► **To cite this version:**

Fabrizio Petorella. Saints, Philosophers, and Men of Letters : Rhetoric and Persuasion in Late Antique *βίος*. Classical studies. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi Roma Tre, 2021. Italian. NNT : 2021UPSLP056 . tel-04323450

HAL Id: tel-04323450

<https://theses.hal.science/tel-04323450>

Submitted on 5 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Università degli Studi Roma Tre

**Saints, philosophes et écrivains : rhétorique et
persuasion dans le βίος de l'Antiquité tardive**

Saints, Philosophers, and Men of Letters: Rhetoric and
Persuasion in Late Antique βίος

Soutenue par

Fabrizio PETORELLA

Le 10 juin 2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Sciences de l'Antiquité :
histoire, archéologie, langues
et littératures**

Composition du jury :

M ^{me} Nicole BELAYCHE Professeur émérite, EPHE	<i>Examinatrice</i>
M ^{me} Emanuela COLOMBI Professeur, Università degli Studi di Udine	<i>Examinatrice</i>
M ^{me} Franca Ela CONSOLINO Professeur, Università degli Studi dell'Aquila	<i>Examinatrice</i>
M. Vincent DÉROCHE Directeur d'études, EPHE	<i>Président</i>
M. Arnaldo MARCONE Professeur, Università degli Studi Roma Tre	<i>Co-directeur</i>
M. Jean-Luc FOURNET Directeur d'études cumulant, EPHE	<i>Directeur de thèse</i>



*Ai miei genitori
Grazie di cuore*

Indice

Introduzione	4
Διήγημα	20
Χρεία	72
Άνασκευή	104
Έγκώμιον	118
Ψόγος	165
Σύγκρισις	190
Ήθοποιία	209
Έκφρασις	237
Θέσις	267
Conclusioni	296
Bibliografia	308
Ringraziamenti	336
Résumé substantiel en français	337

Introduzione

La biografia tardoantica

Nella Tarda Antichità, la biografia¹ conosce un'autentica fioritura ed assume caratteristiche peculiari, che riflettono dinamiche socio-culturali ed esigenze religiose del tutto nuove. Protagonisti dei βίοι che vedono la luce in quest'epoca sono spesso personaggi carismatici, che corrispondono, in varia misura, al ritratto dell'*holy man* tardoantico tracciato, negli ultimi decenni, da un fortunato filone di studi inaugurato da Peter Brown². In un periodo storico segnato da un profondo desiderio di spiritualità³, la biografia si presta, dunque, a narrare le gesta di figure dotate di tratti sacrali e in grado di mediare tra l'umano ed il Divino.

Alla sfera del βίος tardoantico è possibile ascrivere opere molto diverse, redatte in latino o in greco e dedicate a personaggi che appartengono a categorie differenti: i biografati sono, infatti, filosofi (come nella *Vita di Pitagora* di Giamblico o nella *Vita di Proclo* di Marino), santi cristiani (come nel caso della *Vita di Antonio* di Atanasio o della *Vita di Agostino* di Possidio), oratori (si pensi ai protagonisti delle *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato) e addirittura sovrani (come nella *Vita di Costantino* di Eusebio o nell'*ἐπιτάφιος λόγος* che Libanio compone per Giuliano⁴). Sul piano formale, il panorama non è meno variegato: accanto ad autentiche biografie spirituali (come la *Vita di Plotino* di Porfirio), tra i testi in questione figurano anche discorsi d'elogio (si pensi alla *Vita di Gregorio Taumaturgo* di Gregorio di Nissa⁵), βίοι non privi di tratti romanzeschi (ad esempio, la *Vita di*

¹ Sebbene in epoca classica non manchino opere di natura biografica, è solo con l'età ellenistica che il concetto di 'biografia' viene definito accuratamente e designato con il termine 'βίος' (cfr. Momigliano 1993, 12); la parola 'βιογραφία' è, invece, attestata per la prima volta nella *Vita di Isidoro* di Damascio (Dam., *Vit. Isid.* 6A = E8, ed. Zintzen 1967). Nel corso del mio studio, utilizzerò 'biografia' e 'βίος' come sinonimi, sia per indicare la categoria a cui appartengono le diverse opere prese in esame, sia in riferimento ai singoli scritti o alle singole componenti di una raccolta biografica.

² Sulla figura dell'*holy man* si vedano almeno i fondamentali Brown 1971, Brown 1981 e du Toit 1997. Preferisco non utilizzare l'espressione 'θεῖος ἀνὴρ', solitamente associata ad una discussa nozione delineata da Bieler 1935-1936 (sul dibattito intorno ad essa cfr. Van Uytfanghe 2011, 42-43).

³ Cfr. al riguardo l'ormai classico Dodds 1965 e gli studi raccolti in Weitzmann 1980 e in Brown/Lizzi Testa 2011.

⁴ Sull'attribuzione ai due sovrani in questione di tratti sacrali propri dell'*holy man* si vedano, rispettivamente, Cameron 2000 e Stenger 2009, 165-191.

⁵ Sulle circostanze in cui tale sermone fu originariamente pronunciato si veda Maraval 2014, 14-23.

Apollonio di Tiana di Flavio Filostrato⁶) e raccolte biografiche (come le *Vite dei Filosofi e dei Sofisti* di Eunapio o le *Vite degli uomini illustri* di Girolamo)⁷. Il βίος tardoantico non si identifica, dunque, con un ‘genere letterario’ ben definito⁸; tuttavia, come spiega Marc Van Uytfanghe, le differenze che intercorrono tra le sue singole manifestazioni non impediscono di individuare un comune «discours hagiographique», inteso come «une trame qui relie réellement ces ouvrages, qui est sous-jacente à chacun d’entre eux»⁹: incentrate sulla figura di un uomo che intrattiene un profondo legame col Divino, le opere biografiche tardoantiche ne evidenziano virtù e qualità sovranaturali e restituiscono di lui un’immagine che riflette gli ideali del biografo, con lo scopo di convincere il lettore della superiorità di una specifica dottrina¹⁰. La narrazione biografica tardoantica è, dunque, caratterizzata da una forte connotazione ideologica, in quanto il suo protagonista è chiamato a rappresentare determinati principi etici e religiosi; per citare ancora Van Uytfanghe, «les auteurs veulent convaincre, c’est-à-dire défendre (souvent de manière apologétique), idéaliser, exemplifier leur héros et propager à travers lui une pensée et un mode de vie qu’il est censé incarner»¹¹.

La tendenza ad utilizzare la letteratura biografica come strumento per promuovere una corrente di pensiero emerge già in epoca classica ed ellenistica, quando Socratici, Peripatetici ed Accademici compongono opere volte a narrare la vita di un personaggio che incarna degli ideali filosofici¹². Tale fenomeno conosce, però, nella Tarda Antichità, una significativa evoluzione, dettata dalle nuove esigenze di natura

⁶ Reardon 1971, 189 afferma che la *Vita di Apollonio di Tiana* è «presque un roman», mentre Billault 2000, 105 la definisce un «anti-roman»; Elsner 1997, 22, invece, attribuisce a tale opera «novelistic, hagiographic and apologetic features».

⁷ Piuttosto varie dovevano essere anche le modalità con cui le opere biografiche tardoantiche venivano fruite dal pubblico. Per alcune di esse, inizialmente destinate ad essere esposte in una particolare occasione, è possibile addirittura ricostruire l’originario contesto performativo (è il caso della *Vita di Gregorio Taumaturgo*, per la quale si veda la n. 5, o della *Vita di Proclo*, letta pubblicamente da Marino nel primo anniversario della morte del biografato). In generale, è probabile che la maggior parte dei βίοι fosse comunemente oggetto sia di letture pubbliche (si pensi, soprattutto, al ruolo che poteva svolgere, all’interno di una comunità filosofica o religiosa, l’esposizione delle vicende biografiche del suo fondatore o di un illustre modello di vita), sia di letture private.

⁸ Goulet 1998, 219 afferma che «il est rarement possible de dégager des cadres formels consciemment reproduits» in grado di accomunare diverse opere biografiche; secondo Cox 1983, 57, l’unico elemento formale comune alle varie espressioni del βίος tardoantico è «the convention of a birth-to-death envelope». Per una definizione generale del concetto di biografia si veda Momigliano 1993, 11-12. Sul tentativo, da parte di alcuni studiosi, di ricondurre le opere biografiche tardoantiche ad un discusso genere letterario detto ‘aretologia’ cfr. Cox 1983, 46-50.

⁹ Van Uytfanghe 2011, 37.

¹⁰ Cfr. Van Uytfanghe 2011, 37-43.

¹¹ Van Uytfanghe 2011, 40.

¹² Cfr. al riguardo Urbano 2008, 890. Per una storia del βίος in età classica, ellenistica ed imperiale si vedano Momigliano 1993 e Hägg 2012.

spirituale proprie dell'epoca. In questa «age of anxiety»¹³, segnata dalla progressiva diffusione del cristianesimo e da una reinterpretazione dei culti tradizionali in chiave filosofica e mistica¹⁴, l'adesione ad una determinata dottrina diviene un'esperienza totalizzante, che si estende al di là delle ristrette cerchie degli intellettuali e si carica di valori propriamente 'religiosi': chi compie tale scelta è, infatti, spinto da un vivo desiderio di avvicinarsi alla Divinità, elevando il proprio animo attraverso pratiche ispirate a principi di tipo morale. In questo percorso interiore, un ruolo di guida è affidato a uomini che hanno saputo trascendere la dimensione terrena: a partire dal I secolo d.C., il filosofo comincia ad essere percepito dai suoi seguaci come un *holy man* a tutti gli effetti, dotato di tratti divini che gli consentono di comunicare direttamente con la sfera soprannaturale¹⁵; in ambiente cristiano, caratteristiche simili sono attribuite al santo, 'uomo di Dio' per eccellenza e figura in grado di modellare la propria vita sugli insegnamenti della Bibbia e sull'imitazione di Gesù¹⁶. Narrando le vicende di personaggi di questo genere, i biografi tardoantichi intendono, dunque, rispondere ad un diffuso bisogno di modelli che sappiano mostrare all'individuo, attraverso azioni degne di lode e preziosi insegnamenti, la via per una crescita spirituale. Il βίος si fa, così, portavoce di una pluralità di correnti filosofiche e religiose che non può essere semplicemente ridotta alla pur rilevante dicotomia tra paganesimo e cristianesimo¹⁷: differenze notevoli intercorrono, ad esempio, tra gli ideali pitagorici incarnati da Apollonio di Tiana e quelli neoplatonici rappresentati da Plotino, come pure tra l'esperienza ascetica di Antonio e l'attività episcopale di Agostino. Ciascun biografo mira, insomma, a propagandare una precisa dottrina, presentandola come idealmente superiore a tutte le altre che circolano nel variegato panorama tardoantico. Ne risulta un proliferare di opere biografiche di diversa ispirazione, che necessariamente si iscrive in un clima culturale e sociale animato da aspri contrasti religiosi. In un'epoca in cui questioni di carattere filosofico e dottrinale sono strettamente legate alle vicende politiche dell'Impero (si pensi, ad esempio, al ruolo svolto da Costantino nelle controversie tra cristiani ortodossi ed ariani o alle disposizioni in materia religiosa di sovrani come Giuliano e Teodosio), i

¹³ L'espressione, che ben si presta a riassumere il profondo bisogno di spiritualità proprio della Tarda Antichità, rimanda al titolo del già citato Dodds 1965.

¹⁴ Sulle caratteristiche peculiari che i culti tradizionali acquisiscono nella Tarda Antichità si vedano i fondamentali Chuvin 2009 e Cameron 2011.

¹⁵ Su questa immagine e sulle caratteristiche che essa assume in ambito biografico cfr. Cox 1983, 17-44. Sul ruolo dell'*holy man* pagano nella società tardoantica cfr. Fowden 1982.

¹⁶ Sull'*holy man* cristiano tardoantico si vedano almeno Brown 1995, 55-78 e Rapp 2007.

¹⁷ Nel corso del mio studio, farò più volte riferimento a tale dicotomia, che può rivelarsi utile ad inquadrare le diverse correnti filosofiche e religiose a cui afferiscono le opere prese in esame. Per alcune peculiarità nell'elaborazione del «discours hagiographique» da parte dei biografi cristiani cfr. Van Uytendaele 2011, 68-69. Sui termini 'paganesimo' e 'pagano', che utilizzerò col semplice scopo di indicare in maniera concisa tutto ciò che appartiene alla sfera dei culti tradizionali, si veda Chuvin 2009, 15-20.

βίοι si rivelano opere militanti, volte a convincere il pubblico a condividere dei principi e, di conseguenza, ad avversarne altri: in particolare, cristianesimo e paganesimo (nelle loro varie espressioni) si presentano come tra loro inconciliabili e in perenne conflitto – e tale contrapposizione emerge anche dalla trama delle biografie, i cui protagonisti sono spesso chiamati a fronteggiare esponenti della fazione opposta¹⁸; a ciò si aggiunge una forte tendenza al proselitismo, che caratterizza naturalmente la nuova religione, ma che ben presto si estende anche ai culti tradizionali¹⁹. Nell’ambito di accese controversie religiose che coinvolgono anche la letteratura (basti pensare all’apologetica cristiana o a opere polemiche come il trattato *Contro i cristiani* di Porfirio), il βίος rappresenta, dunque, un eccellente strumento per diffondere ideali e insegnamenti, mostrandone una declinazione pratica e colpendo la sensibilità del lettore grazie alla narrazione di gesta straordinarie e veri e propri θαύματα. Il confronto tra le diverse dottrine che costituiscono lo scenario religioso tardoantico si esprime anche attraverso scritti dedicati a coloro che meglio hanno saputo incarnarle, seguendone i principi al punto da elevarsi al di sopra della dimensione umana²⁰.

Prodotto della sua epoca, questa «war of biography»²¹ si svolge entro un arco temporale ben definito, i cui confini possono essere, almeno in parte, messi in relazione con le politiche religiose dell’Impero e con i mutamenti sociali ad esse connessi. La prima biografia che presenta le caratteristiche fin qui delineate è la *Vita di Apollonio di Tiana*, composta da Flavio Filostrato nella prima metà del III secolo su richiesta dell’imperatrice Giulia Domna²², probabilmente nell’ottica di una precisa

¹⁸ Si pensi, ad esempio, alle discussioni tra Antonio e i filosofi pagani (Ath., *Vit. Ant.* 72-80) o agli scontri violenti tra l’evangelizzatore Martino e i contadini delle Gallie (Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 13-15).

¹⁹ Tra le varie manifestazioni del proselitismo pagano cito, a titolo d’esempio, la lettera in cui l’imperatore Giuliano chiede al gran sacerdote Arsacio di istituire degli ospizi per stranieri al fine di contrastare il modello caritativo cristiano (Jul., *Epist.* 84; sull’esaltazione della filantropia pagana da parte di Giuliano cfr. Kabiersch 1960) e le numerose conversioni di studenti cristiani attribuite al filosofo Orapollo di Alessandria (su cui si veda Athanassiadi 1993).

²⁰ Sulla differenza tra questa dialettica tra biografie e quella di epoca classica ed ellenistica cfr. quanto scrive Cox 1983, 135: «Biographers like Aristoxenus were self-conscious mediators of specific traditions, and their works had both apologetic and polemical aims, apologetic in defending, affirming, and sometimes correcting opinion about a hero; polemical in suggesting by the strength of the defense, and sometimes by outright attack, the unworthiness of other traditions by comparison. The social sphere of early biographies was one in which the biographers sought to promote specific philosophical traditions by elaborate confirmations of past representatives of those traditions. It was a battle of school against school. The writers of biographies of holy men were also engaged in a battle, yet theirs involved not only philosophical conviction but religious belief as well. We could say that their heroes had become emblems in a holy war».

²¹ Cameron 1991, 145.

²² Cfr. Bowie 2009, 29. Sui rapporti tra alcune opere precedenti dedicate a filosofi pagani e santi cristiani ed il «discours hagiographique» tardoantico si veda RAC, Suppl. I, s.v. *Biographie II (spirituelle)*, coll. 1088-1364.

strategia volta a contrastare l'ascesa del cristianesimo²³. Sul versante cristiano bisogna, invece, attendere il IV secolo per avere opere che possano essere paragonate a quelle composte dai biografi pagani: sebbene già in precedenza i sostenitori della nuova religione si preoccupino di narrare le eroiche gesta dei martiri nelle *Passioni*²⁴, è solo con la fine delle persecuzioni anticristiane che essi cominciano ad interessarsi alle vite dei santi nel loro complesso, redigendo scritti che raccontano le vicende di un *holy man* dalla nascita fino alla morte²⁵; al martirio si sostituisce, così, l'ideale di un'esistenza terrena completamente dedicata a servire Dio, attraverso esperienze come l'ascesi o la lotta contro culti tradizionali ed eresie. Anche per individuare il momento in cui la dialettica tra βίοι di ispirazione differente si esaurisce è necessario tener conto degli sviluppi delle controversie religiose tardoantiche e dell'impatto che essi hanno sulla società: a porre termine a questa peculiare esperienza letteraria è la definitiva affermazione del cristianesimo, che rende di fatto impossibile (e, sotto molti aspetti, inutile) una propaganda a favore di ideologie vicine ai culti tradizionali. Con alcune opere di VI secolo (la *Vita di Isidoro di Damascio*²⁶ e due biografie

²³ Si veda quanto scrive al riguardo Boulogne 1999, 300: «il [scil. Apollonio di Tiana] est devenu, *post mortem*, l'objet d'une divinisation, à la faveur d'un processus de mythification commandité par l'épouse de Septime Sévère (193-211), Julia Domna, une Syrienne soucieuse d'arrêter l'expansion du christianisme. Il en résulte qu'à la fin du III^e siècle, Caracalla lui dédia un sanctuaire et qu'un polémiste anti-chrétien du IV^e siècle, Hiéroclès, le compara au Christ lui-même. Une si grande vitesse de propagation de la nouvelle du caractère divin de notre personnage tient à plusieurs facteurs, au nombre desquels il convient de ranger toutes les stratégies déployées par l'idéologie impériale pour contrer le christianisme grâce à une revitalisation du paganisme, mais également la biographie de propagande dont Julia Domna a passé commande à Flavius Philostrate et dont la parution, vers 220, répondit à une triple attente : satisfaire le goût du public pour le roman picaresque en lui racontant des aventures de voyageurs explorant le monde des hommes ; contenter la classe politique proche de l'État par un manifeste néo-platonicien légitimant le pouvoir absolu ; et surtout combler des aspirations spirituelles en composant une vie d'homme divin sur le modèle des Évangiles». Swain 2009, 37 ritiene, invece, che la *Vita di Apollonio di Tiana* rifletta la simpatie dei Severi per i culti orientali, compreso il cristianesimo.

²⁴ Sul profondo legame tra cristianesimo ed opere biografiche cfr. quanto scrive Cameron 1991, 145: «But the writing of *Lives* was inherent to Christian literature in a way that it was not to pagan. We have seen it from the earliest phase – in the Gospels, in the apocryphal *Acts*, in martyr literature. The existence of a vast modern bibliography on the relation of biography to the aretologies of great men does not in the least alter the fact that Christian mythology was built on biography, that its most characteristic metaphors were drawn from the human body, and that it persistently used written *Lives* as models for Christian behavior». Per il dibattito sul rapporto tra *Vangeli* e biografia si vedano almeno Burrige 2004 e Edwards 2006.

²⁵ Sebbene già nella *Vita di Cipriano* (259 circa) si dedichi ampio spazio alle vicende vissute dal protagonista prima della sua morte eroica, il punto focale di tale opera è ancora il martirio; inoltre, il biografo sceglie di narrare soltanto quanto avvenuto dopo che Cipriano ha appreso le Scritture, dichiarando di non voler trattare della nascita terrena del biografato né della formazione da lui ricevuta (cfr. Pont., *Vit. Cypr.* 2.1-3).

²⁶ Preferisco utilizzare questo titolo, con cui l'opera di Damascio è solitamente designata, in luogo di quello («Philosophical History», ovvero *Storia filosofica*) proposto dall'edizione di riferimento. Per le oscillazioni nella tradizione del titolo cfr. Athanassiadi 1999, 39-40; 58; 61-62.

dedicate a Platone, di cui una composta da Olimpodoro e l'altra anonima²⁷) si conclude la stagione del βίος pagano; quello di orientamento cristiano continuerà ad esistere e a prosperare anche nei secoli successivi, ma farà a meno della sua controparte e conoscerà una significativa evoluzione²⁸.

Nel dibattito che ha luogo entro questi limiti temporali, ciascun biografo mira, chiaramente, a presentare il protagonista della sua opera sotto una luce estremamente positiva. Volta a convincere il pubblico della superiorità di una specifica dottrina, la narrazione deve assumere caratteristiche affini a quelle dell'encomio, allo scopo di dimostrare che il biografato è il migliore tra gli *holy men* che popolano il panorama religioso della Tarda Antichità (e, di conseguenza, l'unico degno di essere imitato)²⁹. Tuttavia, nonostante l'importanza di questo aspetto celebrativo (del tutto naturale nei discorsi d'elogio ascrivibili alla sfera del βίος tardoantico, ma fondamentale anche in scritti biografici di genere diverso), iografi intendono presentare le loro opere come resoconti fededegni, più vicini alla storia che al panegirico: per persuadere il lettore a fare propri gli ideali professati dal biografato è, infatti, necessario far sì che il racconto delle azioni degne di lode compiute da quest'ultimo sia il più possibile verosimile e non susciti in alcun modo scetticismo. Chi scrive deve, dunque, saper coniugare nella maniera più efficace la celebrazione di un *laudandus* con un'esposizione dei fatti in grado di convincere un pubblico esigente, naturalmente portato, nella difficile scelta tra una vasta gamma di βίοι che propagandano ideali differenti, ad accordare la sua preferenza allo scritto più persuasivo. Ad aiutare il biografo in questo compito sono gli strumenti offerti dalla retorica, che nella Tarda Antichità svolge un ruolo di primo piano nell'educazione dei giovani e nella società: la scuola tardoantica mira, infatti, a formare futuri oratori, avvocati e funzionari, capaci di parlare elegantemente la lingua ricca di reminiscenze classiche propria dell'amministrazione e del cerimoniale imperiale³⁰; le caratteristiche della παιδεία si ripercuotono, inoltre, sul mondo culturale dell'epoca, permeando non solo la letteratura di alto profilo, ma anche l'intrattenimento delle masse (si pensi al

²⁷ Sulla prima si veda Griffin 2015, 43-46. La seconda è la fonte di alcuni dettagli biografici riportati in Aug., *De civ. Dei* 8.11, Aug., *De doct. christ.* 2.28.43 e Phot., *Bibl.* 249 (cfr. al riguardo Chadwick 1966, 14-15 e Droge 1989, 63-64).

²⁸ Sulle peculiarità dell'agiografia medievale latina si vedano gli studi raccolti in Goodich 2004; per una panoramica sul βίος cristiano bizantino cfr. Efthymiadis 2011, Paschalidis 2011 e Talbot 2011.

²⁹ Ne risulta un ritratto idealizzato del biografato; cfr. quanto scrive al riguardo Cox 1983, 45: «Biographies of holy philosophers were creative historical works, promoting models of philosophical divinity and imposing them on historical figures thought to be worthy of such idealization» (tale giudizio può, però, essere esteso, *mutatis mutandis*, anche a biografie dedicate ad *holy men* di genere diverso).

³⁰ Sul profondo legame che unisce, nella Tarda Antichità, la formazione scolastica del giovane e la vita dell'adulto cfr. Cribiore 2001, 238-244.

successo delle declamazioni pubbliche³¹). In questo clima, un autore che intenda convincere il suo pubblico non può che servirsi dei mezzi persuasivi appresi in giovane età, nella piena consapevolezza che il lettore ha compiuto un percorso di studi analogo al suo e valuterà l'opera proprio sulla base dei parametri acquisiti in ambito scolastico; la retorica costituisce, quindi, una chiave di lettura eccezionale per comprendere il βίος tardoantico: arte della persuasione per eccellenza, essa rappresenta anche il canale comunicativo attraverso cui la società della Tarda Antichità si esprime. Ricorrendo agli insegnamenti dei retori, ciascun biografo può stabilire un terreno comune tra sé e chi legge, allo scopo di promuovere in maniera convincente gli ideali incarnati da personaggi capaci di azioni straordinarie. Alla luce di queste riflessioni, la biografia tardoantica può essere effettivamente considerata «an arena for cultural competition»³²: tale definizione, utilizzata da Arthur Urbano in riferimento ad una continuità di natura filosofica tra scritti biografici di orientamento differente³³, si presta anche ad evidenziare come, nella complessa dialettica religiosa tra i vari βίοι, esponenti delle dottrine più disparate mirino a convincere il pubblico attraverso il ricorso a schemi culturali condivisi; in questa ideale contesa, ogni corrente cerca di sfruttare al meglio i precetti dell'arte oratoria, mettendoli al servizio delle proprie posizioni. Per quanto le numerose biografie che vedono la luce nella Tarda Antichità differiscano sotto molteplici aspetti, i loro autori sono naturalmente portati ad esprimersi secondo canoni comuni. Nel corso della mia ricerca, intendo, dunque, indagare come e in quale misura gli insegnamenti abitualmente impartiti dai retori tardoantichi confluiscono nel βίος; tale analisi permetterà di conoscere meglio biografi e lettori e di comprendere i meccanismi persuasivi alla base della «war of biography» che riflette le controversie religiose della Tarda Antichità.

I προγυμνάσματα

A fare da filo conduttore al mio lavoro saranno i προγυμνάσματα³⁴, ovvero i fondamentali esercizi di composizione che nella Tarda Antichità rappresentano il

³¹ Si vedano al riguardo gli studi raccolti in Amato *et al.* 2019. Sulla funzione della retorica nel mondo tardoantico cfr. anche Brown 1992, Quiroga Puertas 2019 ed i contributi raccolti in Quiroga Puertas 2013.

³² Urbano 2008, 880.

³³ Su questo concetto si vedano, in particolare, Urbano 2008, 883-889 e Urbano 2013, 1-31.

³⁴ Sul nome di questi esercizi (che Prisciano tradurrà con il latino '*praeexercitamina*') si veda quanto scrive Penella 2011, 78: «*Gymnasmata*, like *meletai*, means "exercises," although in the former term the metaphor is explicitly athletic; indeed, athletic metaphors continued to be applied to the seasoned orator, who, when ascending the speaker's platform, was said to be "stripping for the contest." The prefix *pro-* in *progymnasmata* indicates that they are preliminary to declamation». Per un'introduzione generale ai προγυμνάσματα si vedano Berardi 2017, 228-256 e Kennedy 1983, 54-66.

momento più importante nella formazione del giovane studente di retorica. Questi ‘esercizi preliminari’ costituiscono la base delle competenze oratorie che l’allievo è chiamato ad acquisire e sono estremamente diffusi nelle scuole tardoantiche³⁵; pertanto, ciascun biografo dovrà necessariamente ricorrere in primo luogo ad essi per convincere i suoi lettori della superiorità della dottrina incarnata dal biografato.

Il programma didattico di cui gli esercizi in questione fanno parte nasce in epoca ellenistica nell’Oriente greco³⁶, ma viene ben presto adottato anche in Occidente e, nella Tarda Antichità, è ormai diffuso in tutto l’Impero romano³⁷. Tale percorso educativo, al cui completamento lo studente può dirsi ‘πεπαιδευμένος’ (cioè ‘pienamente educato’)³⁸, conosce, nelle sue diverse declinazioni, significative variazioni relative al contenuto, alla durata e alle metodologie seguite; in linea generale, esso si presenta come articolato in tre fasi: durante la prima, di livello elementare, un γραμματιστής insegna all’allievo a leggere, scrivere e far di conto; la seconda, di grado intermedio, è tradizionalmente appannaggio del γραμματικός e prevede lo studio di testi poetici, opera di autori come Omero, Esiodo, Euripide e Menandro; a completare il percorso è, infine, una terza fase, di livello superiore, durante la quale un σοφιστής (detto anche ῥήτωρ) guida lo studente nella lettura di storici ed oratori di epoca classica e nella composizione di brani in prosa, destinati, almeno in teoria, ad essere esposti oralmente³⁹. Nello stadio più avanzato della formazione retorica, tali esercizi prendono la forma di vere e proprie declamazioni (μελέται), ovvero discorsi fittizi di carattere deliberativo o giudiziario, in cui il futuro oratore è chiamato ad interpretare uno specifico personaggio⁴⁰. Prima di potersi

³⁵ Sulla diffusione dei προγυμνάσματα si veda il lapidario giudizio di Kennedy 1999, 27: «By at least the first century B.C., virtually all Greek and Roman students were practiced in progymnastic exercises in grammar or rhetorical schools».

³⁶ Cfr. al riguardo Marrou 1964, 154-160. Nel corso del mio studio, privilegerò il vocabolario tecnico greco, in quanto, come si vedrà, le principali fonti per la conoscenza degli esercizi retorici praticati nelle scuole tardoantiche provengono da ambienti ellenofoni.

³⁷ Sulle modalità con cui questo sistema educativo viene adottato nel mondo latinofono cfr. Marrou 1964, 356-421.

³⁸ Non tutti gli studenti, però, completavano il percorso scolastico. Si veda al riguardo quanto scrive Cribiore 2001, 224: «As described above, the entire course of rhetoric, subdivided into many years of training, existed as an ideal that only a few pupils were able to fulfill. Its completion depended on many factors, such as personal finances, parents’ willingness, life circumstances, and career goals. Only about one-sixth of Libanius’s students, for instance, attended classes for five or six years: they were either the most wealthy students, who were going to play significant political roles in their cities, or those who pursued academic careers. Two years of study were often sufficient to be able to plead in court, and students who had relatively modest means and/or wanted to obtain immediate rewards frequently opted to stop at this point».

³⁹ Per uno studio approfondito di questo percorso didattico si vedano Marrou 1964, 218-264 e 292-307 e Cribiore 2001, 160-244.

⁴⁰ Sulla declamazione in ambito ellenofono cfr. il fondamentale Russell 1983. Sulla pratica del discorso fittizio nelle scuole del mondo latino si vedano Bonner 1949 e Kaster 2001.

dedicare a queste pratiche, l'allievo deve, però, apprendere i rudimenti della retorica, attraverso un articolato *curriculum* progimnasmatico volto ad introdurlo alla redazione delle singole sezioni che possono far parte di un'orazione completa (ὑπόθεσις). Questo cammino di graduale iniziazione all'arte oratoria comincia, in alcuni casi, già durante la seconda fase del percorso educativo, quando il γραμματικός sottopone allo studente i προγυμνάσματα più semplici⁴¹; quelli più complessi vengono, invece, comunemente affrontati sotto la guida del σοφιστής⁴².

Tramite il *curriculum* progimnasmatico, l'allievo impara a padroneggiare elementi diversi del discorso, esercitandosi in pratiche oratorie sempre più complesse. Precetti ben noti alla trattatistica retorica vengono, così, organizzati in un sistema didattico coerente, il cui principale obiettivo è «dotare lo studente delle prime capacità di reperimento, organizzazione ed espressione dei concetti, perché egli sappia tenere le prime elementari forme di discorso e maturi quelle competenze di base che gli saranno utili nell'attività oratoria»⁴³: grazie ai προγυμνάσματα, il futuro oratore può, infatti, migliorare le sue qualità espressive, sviluppando uno stile gradevole e persuasivo. Per poter fare propri i rudimenti della retorica, l'allievo deve esercitarsi con costanza, fino a riuscire ad elaborare autonomamente, di volta in volta, l'esercizio proposto dall'insegnante, con l'aiuto di esempi composti in ambito scolastico o tratti dalla letteratura classica⁴⁴. In quest'ottica, il *curriculum* progimnasmatico appare pienamente inserito nel clima culturale del suo tempo: l'assimilazione delle diverse forme espositive si basa su un'imitazione creativa di modelli preesistenti, in conformità con canoni estetici che premiano la padronanza di regole stabilite piuttosto che la capacità di allontanarsi da esse in maniera originale⁴⁵.

⁴¹ Quint., *Inst.* 1.9 sostiene che i primi elementi della pratica del discorso (*dicendi primordia*) debbano essere sottoposti agli studenti già dai *grammatici*, perché prendono spunto dalla lettura. Si veda al riguardo il confronto tra i programmi scolastici descritti da Quintiliano, Svetonio ed Elio Teone sviluppato in Patillon/Bolognesi 1997, XIII-XVI.

⁴² Quint., *Inst.* 1.9.6 testimonia, però, che alcuni retori latini erano soliti lasciare ai *grammatici* anche esercizi di livello avanzato. Su questo passo si veda Viljamaa 1988, 183-184.

⁴³ Berardi 2017, 234. Cfr. anche quanto scrive Webb 2001, 290-291: «The preliminary exercises furnished speakers with a store of techniques of presentation and argumentation, with flexible patterns on which to model their own compositions, and a set of common narratives, personae and values to appeal to. When authors of more advanced treatises appeal to their readers' knowledge of the *progymnasmata*, their words suggest that they saw the exercise as a source of techniques and material to be adapted to the task at hand».

⁴⁴ Si vedano al riguardo le indicazioni riportate in Theon, *Prog.* 2, pp. 9-15. Dopo aver svolto l'esercizio, lo studente dovrà leggere il suo elaborato ad alta voce, come testimonia Aug., *Conf.* 1.17.27.

⁴⁵ Fournet 2020, 85 parla di «une tendance atavique à la μίμησις qui pousse les auteurs à imiter les anciens plutôt que de chercher coûte que coûte à innover, ou plus exactement qui les pousse à innover dans le cadre contraignant des modèles anciens, des références véhiculées par les œuvres antiques et des formes de discours héritées de l'Antiquité». Attraverso il *curriculum* progimnasmatico, l'allievo non si limita ad apprendere l'arte oratoria, ma acquista anche

Questa tendenza a conservare paradigmi letterari del passato contribuisce a spiegare perché i προγυμνάσματα mantengano per secoli un ruolo di primo piano nella formazione retorica e morale delle future classi dirigenti⁴⁶, senza che il sistema didattico fondato su di essi subisca significative trasformazioni. Attraverso il curriculum progimnasmatico, i retori trasmettono alle nuove generazioni determinati elementi della cultura classica ed ellenistica, facendo sì che il patrimonio letterario ed espressivo caro all'oratore di età imperiale venga conservato dalla pratica scolastica per tutta la Tarda Antichità e oltre⁴⁷.

Sebbene i προγυμνάσματα fossero estremamente diffusi presso le scuole di retorica della Tarda Antichità, ben pochi testi di uso didattico che li riguardano sono giunti fino a noi da tale epoca⁴⁸. Tra queste fonti progimnasmatiche figurano sia raccolte di esercizi svolti, utili come modello per gli studenti, sia veri e propri manuali, che riportano accuratamente precetti relativi all'elaborazione di ciascun προγύμνασμα: al primo gruppo possono essere ascritte due raccolte in greco, di cui una è attribuita a Libanio⁴⁹ e l'altra a Severo di Alessandria⁵⁰; riconducibili al secondo sono, invece, quattro testi, anch'essi in lingua greca, traditi sotto i nomi, rispettivamente, di Teone (con ogni probabilità, Elio Teone, retore alessandrino di cui parla Esichio in un passo riportato nella Suda⁵¹), Ermogene di Tarso (la paternità

familiarità con i canoni estetici tipici dei vari generi letterari. Cfr. Theon, *Prog.* 2, p. 15: πάντοτε ἐστὶν ἀναγκαῖον ἢ τῶν γυμνασμάτων ἄσκησις οὐ μόνον τοῖς μέλλουσι ῥητορεύειν, ἀλλὰ καὶ εἴ τις ἢ ποιητῶν ἢ λογοποιῶν ἢ ἄλλων τινῶν λόγων δύναμιν ἐθέλει μεταχειρίζεσθαι. Ἔστι γὰρ ταῦτα οἰονεὶ θεμέλια πάσης τῆς τῶν λόγων ἰδέας, καὶ ὡς ἂν αὐτὰ τις ὑπάγεται τῇ τῶν νέων ψυχῇ, ἀνάγκη τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συμβαίνειν («la pratica di questi esercizi è del tutto necessaria non solo per i futuri oratori, ma anche per tutti coloro che vogliono praticare l'arte dei poeti, degli storici o di altri scrittori. Questi esercizi, infatti, costituiscono in qualche modo le fondamenta di ogni forma di discorso e il modo in cui essi verranno introdotti nell'animo dei giovani determinerà necessariamente anche la qualità di quanto seguirà»). Su questo brano si veda quanto scrive Penella 2011, 88-90. Sul ruolo svolto dai manuali di προγυμνάσματα all'interno della riflessione tardoantica relativa all'estetica della comunicazione si veda Berardi 2017, 242-243.

⁴⁶ Sulle finalità morali e pedagogiche del curriculum progimnasmatico cfr. Gibson 2014.

⁴⁷ Sulla diffusione del curriculum progimnasmatico nell'Occidente medievale e nel mondo bizantino si vedano, rispettivamente, Kraus 2013 e Hunger 1978, I, 92-120. Per un'analisi del successo e del declino dei manuali di προγυμνάσματα in età moderna cfr. Clark 1952.

⁴⁸ Molti sono, invece, i frustoli papiracei che ci restituiscono esercizi svolti dagli studenti o composti dai maestri a scopo di esempio. Per una lista di tali fonti si veda Berardi 2017, 32.

⁴⁹ Sulla paternità e la datazione di questa raccolta cfr. Gibson 2008, xxiii-xxv (si veda, in particolare, il giudizio riportato a p. xxv: «In summary, then, we can say that the collection of *progymnasmata* translated in this volume includes model exercises composed in the fourth, fifth, and sixth centuries C.E. by Libanius, a student of Libanius (Severus of Alexandria), an imitator of Libanius (Pseudo-Nicolaus), and other unknown authors»).

⁵⁰ Sulla complessa identificazione di Severo (e, di conseguenza, sulla datazione della sua opera) si veda Amato/Ventrella 2009, 1-12.

⁵¹ Sull'identificazione dell'autore con il retore alessandrino menzionato in *Sud.* Θ 206 cfr. Patillon/Bolognesi 1997, VII-VIII. Tale personaggio potrebbe trarre il suo nome dall'imperatore

del manuale a lui attribuito è, però, dibattuta; pertanto, seguendo una prassi diffusa, chiamerò l'ignoto autore 'Pseudo-Ermogene'⁵²), Aftonio⁵³ e Nicola Sofista⁵⁴. In ambito latinofono, l'unico sussidio didattico di una certa estensione ad essersi conservato è la traduzione del manuale di Pseudo-Ermogene ad opera di Prisciano⁵⁵, ma utili testimonianze sulle caratteristiche del *curriculum* progimnasmatico adottato nelle regioni occidentali dell'Impero sono offerte anche da Quintiliano nella *Formazione dell'oratore*⁵⁶ e da Svetonio nel trattato *Sui grammatici e i retori*⁵⁷.

Il primo manuale in ordine di tempo è, dunque, quello di Elio Teone, che rispecchia uno stadio molto antico della dottrina progimnasmatica e contiene due capitoli introduttivi in cui vengono definiti gli obiettivi e le modalità dell'insegnamento⁵⁸; inoltre, esso riporta alcuni esercizi di cui non si fa menzione nelle fonti successive, conservati solo in traduzione armena⁵⁹. L'opera di Pseudo-Ermogene è, invece, caratterizzata da un'esposizione breve e chiara e dalla presenza di alcune formule didascaliche poste ad introduzione di singoli precetti (ad esempio, «Come sarà possibile farlo?»⁶⁰ oppure «E non ignorare che...»⁶¹). Il manuale che gode di maggior successo nelle scuole tardoantiche e bizantine è, però, senz'altro quello di Aftonio, che, oltre ad illustrare in maniera concisa gli insegnamenti relativi ai προγυμνάσματα, riporta, per ciascun esercizio, un esempio; questo testo didattico è confluito nel *corpus* degli scritti retorici attribuiti ad Ermogene di Tarso (per molti

Adriano (e, dunque, aver composto la sua opera nella prima metà del II sec. d. C.) oppure dal prefetto d'Egitto Elio Gallo (ipotesi che Patillon/Bolognesi 1997, XVI mostra di preferire e che situerebbe il manuale all'inizio dell'età imperiale).

⁵² I problemi relativi alla paternità dell'opera sono presentati brevemente in Kennedy 2003, 73. Anche nell'edizione critica di riferimento del manuale l'autore è chiamato 'Pseudo-Hermogène'. Per un'ipotesi affascinante sulla sua identità si veda Heath 2003, 158-160. Patillon 2008, 165-168 data l'opera al III secolo.

⁵³ Lib., *Epist.* 1065 testimonia che Aftonio fu allievo di Libanio nella seconda metà del IV secolo.

⁵⁴ Nicola Sofista, originario di Mira, insegnò retorica a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo, come testimoniato dalla Suda (Δ 1208 e N 395) e da Marin., *Vit. Procl.* 10. Per un elenco degli altri manuali di προγυμνάσματα di cui ci è giunta notizia cfr. Heath 2003, 129-141.

⁵⁵ Su questa traduzione, che risale all'inizio del VI secolo, si vedano Martinho 2009 e Pirovano 2013. Altre testimonianze in lingua latina sui προγυμνάσματα, conservate in forma di brevi estratti, sono elencate in Berardi 2017, 34.

⁵⁶ Oltre al già citato Quint., *Inst.* 1.9, si vedano anche Quint., *Inst.* 2.4 e 10.5. Cfr. al riguardo Henderson 1991.

⁵⁷ Cfr. in particolare Suet., *gramm. et rhet.* 4.7 e 25.8-9.

⁵⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 1-2.

⁵⁹ Su questi esercizi di accompagnamento si vedano Patillon/Bolognesi 1997, XXVIII-XXXI e Chiron 2016. La traduzione armena dell'intero manuale, realizzata nel V o nel VI secolo, è estremamente letterale: di conseguenza, per comprendere la porzione di testo conservata esclusivamente in armeno, è necessario convertirla nuovamente in greco (cfr. Patillon/Bolognesi 1997, CXV e CXXIX).

⁶⁰ Ps.-Hermog., *Prog.* 1.5: Πῶς δ' ἂν τοῦτο γένοιτο ;

⁶¹ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.3: Μὴ ἀγνόει δὲ ὅτι...

secoli considerato la raccolta di riferimento per la formazione dei giovani⁶²) ed è stato oggetto di commento da parte di eruditi come Giovanni di Sardi (autore, nel IX secolo, di un *Commento ai Progymnasmata di Aftonio*⁶³) e Giovanni Dossopatre (che nell'XI secolo compone delle *Omelie sui Progymnasmata di Aftonio*⁶⁴). Infine, il manuale di Nicola Sofista ha il merito di offrire utili informazioni sull'apporto che ciascun προγύμμασμα può dare a discorsi di genere deliberativo, epidittico e giudiziario e sulla collocazione che i vari esercizi assumono all'interno del curriculum progimnasmatico. Per quanto riguarda la successione in cui i προγυμνάσματα devono essere affrontati dall'allievo, infatti, i retori non sono concordi, come mostrano le divergenze tra l'opera di Elio Teone e le fonti successive: secondo il più antico dei quattro manuali, lo studente deve occuparsi, nell'ordine, della chria, della favola, del racconto, del luogo comune, dell'ecfrasi, della prosopopea, dell'encomio e del biasimo, del parallelo, della tesi, della legge, della contestazione e della conferma (ciascun esercizio deve essere, inoltre, accompagnato dalla lettura, dall'ascolto e dalla parafrasi e, nel caso degli ultimi quattro, anche dall'elaborazione e dalla contraddizione)⁶⁵; la sequenza adottata da Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista prevede, invece, che si susseguano la favola, il racconto, la chria, la massima, la contestazione e la conferma, il luogo comune, l'encomio e il biasimo, il parallelo, l'etopea, l'ecfrasi, la tesi e l'introduzione di una legge.

Grazie a queste fonti progimnasmatiche sarà possibile ricostruire a grandi linee la formazione retorica che biografi e lettori devono aver ricevuto in giovane età. I pochi sussidi didattici giunti fino a noi dalla Tarda Antichità permettono, infatti, di conoscere il bagaglio di competenze comunemente ritenuto necessario allo studente dell'epoca per potersi esprimere in maniera efficace e persuasiva. Questa selezione di precetti e di teorie costituisce il più semplice repertorio da cui esponenti di dottrine diverse possono aver attinto per propagandare la propria scelta filosofica e religiosa.

⁶² Si veda quanto scrive al riguardo Patillon 1997, 35: «Ce que nous savons de la période byzantine montre que ce corpus est en effet resté l'œuvre de référence principale dans ce domaine [scil. la dottrina retorica] sur toute la période. De là son influence s'est communiquée à l'Occident, où elle s'est fait sentir jusqu'à la fin de la Renaissance».

⁶³ Su Giovanni di Sardi e su quest'opera si veda Alpers 2009, che ha il merito di dedicare molta attenzione alle fonti utilizzate dall'autore.

⁶⁴ Su quest'opera e sulle fonti utilizzate dal suo autore cfr. Rabe 1907, 559-586 (alcune delle cui posizioni sono discusse in Hock/O'Neil 2002, 234-237).

⁶⁵ Nella tradizione greca del manuale di Elio Teone tale ordine è stato alterato al fine di renderlo il più possibile conforme a quello testimoniato dalle fonti progimnasmatiche più tarde. La successione in cui gli esercizi erano originariamente riportati è, invece, conservata dalla tradizione armena (ma può essere ricostruita anche sulla base dei rimandi interni all'opera). Cfr. al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, XXIV. Che elaborazione e contraddizione interessino la tesi, la legge, la contestazione e la conferma è ipotesi riportata in Patillon/Bolognesi 1997, XXIX-XXX (si veda la n. 46 a p. XXIX).

La mia ricerca

Nel mio lavoro, intendo, dunque, analizzare l'uso che i biografi tardoantichi fanno dei *προγυμνάσματα*, allo scopo di comprendere in che modo la formazione retorica comunemente ricevuta dai giovani in ambiente scolastico sia stata posta al servizio delle finalità propagandistiche che caratterizzano le biografie degli *holy men*. Come si è visto, i numerosi βίοι che prendono parte alla dialettica religiosa della Tarda Antichità, pur differenti sotto molti aspetti, si basano necessariamente sui medesimi schemi espressivi, frutto di un sistema educativo diffuso in tutto l'Impero; di conseguenza, caratteristiche appartenenti ad uno stesso *προγύμνασμα* possono essere riscontrate in brani tratti da opere biografiche diverse per lingua e contenuto ideologico. Raccogliendo, per ciascun esercizio, un *corpus* di attestazioni nella letteratura biografica e stabilendo un confronto tra esse, sarà, dunque, possibile esaminare le differenti modalità con cui i vari biografi tardoantichi adattano i precetti testimoniati dalle fonti progimnastiche alle proprie necessità. Tale indagine permetterà, così, di conoscere in maniera approfondita i meccanismi retorici che rendono i βίοι delle opere votate alla persuasione, in grado di coniugare la celebrazione dell'*holy man* con un'esposizione che mira a fugare ogni sorta di scetticismo da parte dei lettori; allo stesso tempo, potrò valutare in che misura e con quale efficacia i singoli brani riflettono i consigli dei manualisti, mettendo in luce le qualità retorico-letterarie dimostrate dai biografi⁶⁶.

La mia tesi sarà divisa in nove capitoli, corrispondenti ad altrettanti *προγυμνάσματα*. Ciascuna di queste sezioni si aprirà con una breve presentazione dell'esercizio, volta a descriverne le caratteristiche fondamentali sulla base di quanto indicato dai manuali. Seguirà un paragrafo dedicato alla discussione dei passi notevoli da me raccolti, nel quale verificherò in che modo essi riflettono i precetti retorici, ricostruendo le dinamiche attraverso cui questi ultimi vengono adattati dai biografi alle necessità delle singole opere. Il *corpus* dei brani troverà posto subito dopo e sarà ripartito in sezioni tematiche, al fine di evidenziare come gli insegnamenti relativi al *προγύμνασμα* in questione possano essere messi al servizio di schemi narrativi che si ripetono nei diversi βίοι; per praticità, in ogni sezione tematica i passi notevoli verranno disposti in ordine cronologico di composizione⁶⁷ e ciascuno di essi sarà preceduto da un numero che lo identifica nel corso dell'intero

⁶⁶ Nel corso del mio studio, prenderò in esame anche biografie composte da scrittori poco noti o di incerta attribuzione; l'analisi delle caratteristiche retoriche di tali opere permetterà, dunque, di evidenziare le qualità letterarie di autori poco considerati.

⁶⁷ Per la datazione delle singole opere mi affiderò, salvo diverse indicazioni, alle informazioni riportate nelle edizioni critiche di riferimento, che citerò in apertura della bibliografia.

capitolo. Dopo aver riportato il *corpus*, spiegherò i criteri in base ai quali i manualisti catalogano le diverse declinazioni dell'esercizio trattato, affiancando alla mia classificazione tematica ulteriori distinzioni che trovano riscontro nelle fonti progimnasmatiche. Infine, prenderò in esame le sezioni tematiche da me individuate, mettendo in luce punti di contatto e differenze tra i passi in esse raccolti, e svilupperò una riflessione conclusiva, dedicata a determinate caratteristiche che il *προγύμνασμα* assume all'interno del βίος tardoantico o all'evoluzione di alcuni precetti manualistici eventualmente testimoniata da brani composti in momenti diversi della Tarda Antichità.

L'ordine dei capitoli rispecchierà, per convenzione, quello seguito dai manuali di Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista, divenuto maggioritario nel corso del tempo; tuttavia, ove necessario, segnalerò le differenze tra questa impostazione e quelle adottate da Elio Teone e da altri retori alle cui trattazioni Nicola Sofista fa a volte brevemente cenno⁶⁸. Chiaramente, i capitoli del mio studio saranno dedicati ad esercizi che, sulla base delle mie ricerche, risultano spesso attestati all'interno delle biografie tardoantiche; di conseguenza, non mi soffermerò, se non in maniera cursoria, su *προγυμνάσματα* che i biografi impiegano molto raramente: è il caso della favola (poco adatta alle logiche del βίος), della massima (in diretta concorrenza con la *chria*, ben più diffusa in ambito biografico), del luogo comune e dell'introduzione di una legge (profondamente legati alla retorica forense e, dunque, poco frequenti in scritti di carattere narrativo ed encomiastico) e degli esercizi di accompagnamento di cui tratta il manuale di Elio Teone (assenti nelle altre fonti progimnasmatiche e comunque non facilmente identificabili all'interno di opere letterarie compiute⁶⁹).

Chiaramente, il *corpus* di brani riportato in ciascun capitolo deve essere inteso come una selezione di esempi che per varie ragioni risultano rappresentativi delle caratteristiche del *προγύμνασμα* trattato⁷⁰; pertanto, il numero di queste citazioni non è necessariamente indicativo della diffusione dell'esercizio all'interno del βίος tardoantico: *προγυμνάσματα* che non appaiono con particolare frequenza nelle opere biografiche prese in esame potranno, infatti, essere corredati di un *corpus* di passi notevoli piuttosto nutriti, in virtù del carattere variegato delle attestazioni e, di conseguenza, dell'interesse che le differenze tra esse suscitano ai fini del mio studio.

⁶⁸ Cfr., ad esempio, Nicol., *Prog.* pp. 17-18 e 67-68 (in quest'ultimo brano Nicola Sofista afferma che l'ordine da lui adottato è conforme all'«uso prevalente»).

⁶⁹ L'unico tra gli esercizi di accompagnamento a cui dedicherò un breve cenno è l'*ἀντίρρησις*, il cui nome figura anche in Nicol., *Prog.* p. 34, dove, però, indica una particolare forma di orazione. Si veda la discussione del capitolo dedicato all'*ἀνασκευή*.

⁷⁰ Nella selezione dei passi si terrà, ovviamente, conto della fluidità con cui sezioni riconducibili a *προγυμνάσματα* diversi si susseguono. Inoltre, per quanto riguarda quegli esercizi che possono includere altri esercizi (è il caso, come si vedrà, della *θέσις*), potrò scegliere di prendere in esame il brano che li ospita nella sua interezza o di soffermarmi su una singola sezione.

Le questioni relative alla diffusione dell'esercizio nella letteratura biografica tardoantica saranno, ovviamente, affrontate nel paragrafo dedicato alla discussione dei brani citati.

In conformità con il quadro che ho descritto nei paragrafi precedenti, i passi notevoli, come pure i brani biografici riportati all'interno della discussione e nelle note, saranno tratti da βίοι composti tra il III ed il VI secolo; nell'analisi delle loro caratteristiche mi affiderò alle fonti progimnastiche tardoantiche. Queste ultime verranno considerate semplicemente delle utili testimonianze riguardanti gli esercizi retorici comunemente praticati dagli studenti della Tarda Antichità; non intendo, dunque, avanzare ipotesi sulla possibilità che uno specifico biografo abbia, da ragazzo, studiato proprio quanto è riportato in un determinato manuale: nonostante alcuni dei testi didattici a noi noti abbiano riscosso un notevole successo nelle scuole tardoantiche e bizantine, non c'è dubbio che una parte considerevole di scritti dedicati alla formazione dei giovani sia andata perduta⁷¹. Nel corso del mio studio, non esiterò, anzi, a cercare all'interno di biografie più antiche l'eco di insegnamenti attestati soltanto in manuali che hanno visto la luce in una fase più avanzata della Tarda Antichità: è, infatti, possibile che tali precetti abbiano conosciuto una discreta circolazione negli ambienti scolastici ben prima di essere codificati dalla manualistica; in ogni caso, qualora necessario, indicazioni relative alla datazione dei brani e delle fonti progimnastiche in questione saranno prontamente riportate in nota.

Nel confronto tra i passi notevoli presi in esame, sarà necessario tener conto delle differenze tra i biografati e tra le dottrine che essi rappresentano. La mia ricerca mirerà, pertanto, non solo ad individuare punti di contatto tra opere diverse per lingua e contenuto ideologico, ma anche a spiegare le ragioni per cui esse differiscono sul piano retorico. Ad arricchire questa analisi saranno anche alcuni riferimenti a biografie i cui protagonisti non corrispondono pienamente al ritratto dell'*holy man* tardoantico (penso, in particolare, a determinati βίοι di oratori raccolti nelle *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato). I brani tratti da queste opere, comunque parte integrante della produzione biografica della Tarda Antichità, permetteranno di conoscere meglio le strategie retoriche adottate dai loro autori in contesti differenti (per tornare all'esempio di Flavio Filostrato, i passi in questione potranno essere confrontati con altri tratti dalla sua *Vita di Apollonio di Tiana*, il cui protagonista è un *holy man* a tutti gli effetti) e di studiare in maniera approfondita fenomeni non particolarmente frequenti nel βίος tardoantico (si pensi allo ψόγος del biografato, impensabile in βίοι dedicati a personaggi che il biografo intende proporre come modello di vita).

⁷¹ Si veda al riguardo il già citato elenco di manuali riportato in Heath 2003, 129-141.

Inoltre, tra i passi notevoli raccolti in ciascun capitolo figureranno, ove possibile, anche esempi in cui è il biografato stesso a servirsi del προγύμνασμα preso in esame. In una società che riconosce alla retorica un ruolo di primo piano, assegnare ad un personaggio determinate qualità oratorie permette di delineare un aspetto fondamentale del suo carattere: di conseguenza, la mia ricerca mirerà non soltanto a comprendere i meccanismi retorici impiegati dai biografi, ma anche a ricostruire l'*ethos* oratorio che essi attribuiscono ai protagonisti delle loro opere, ovvero quell'insieme di doti grazie alle quali questi ultimi possono comunicare le loro idee. Nel giudicare il valore di una dottrina, il lettore tardoantico non potrà evitare di prendere in considerazione le capacità espressive di colui che la rappresenta; ritrarre il biografato nell'atto di pronunciare un discorso retoricamente apprezzabile permette, secondo i canoni tardoantichi, di rendere ancora più convincente il suo insegnamento.

Un'indagine approfondita degli schemi retorici che caratterizzano la biografia tardoantica consentirà, in ultima analisi, di individuare le logiche che regolano il rapporto tra biografo e lettore. Sarà, così, possibile conoscere meglio gli autori dei βίοι e tracciare un ritratto del pubblico a cui intendono rivolgersi. L'obiettivo della mia ricerca è, dunque, contribuire alla conoscenza della «war of biography» tardoantica, peculiare esperienza letteraria che coniuga il bisogno di spiritualità incarnato dalla figura dell'*holy man* e la vocazione alla persuasione tipica di una società in cui la retorica occupa un ruolo centrale.

Per ogni opera citata, informazioni relative agli autori, ai titoli completi, alle edizioni critiche (a cui, come si è detto, rimando per la datazione delle singole opere, salvo diverse indicazioni) e alle traduzioni di riferimento saranno poste in apertura della bibliografia. Per praticità, le fonti da cui saranno tratte le traduzioni citate nei capitoli verranno, di volta in volta, segnalate secondo il sistema autore-data; tale informazione verrà, invece, omessa nei casi in cui la traduzione sarà opera mia.

Διήγημα

L'esercizio

Il διήγημα¹ è l'esercizio che consiste nell'espone un fatto accaduto o presentato come se fosse accaduto². Elio Teone lo chiama anche διήγησις³, ma nelle fonti progimnasmatiche successive l'uso dei due vocaboli diviene più preciso: Pseudo-Ermogene ed Aftonio chiamano διήγημα il singolo racconto e διήγησις l'opera narrativa, chiarendo che il primo differisce dalla seconda come la singola poesia (ποίημα) differisce dall'opera poetica (ποίησις)⁴. Tale distinzione è testimoniata anche da Nicola Sofista, che la attribuisce alla maggioranza dei retori (οἱ πλείονες)⁵.

Nel percorso scolastico proposto da Elio Teone, il διήγημα segue la χρεία ed il μῦθος⁶; Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista preferiscono, invece, inserire l'esercizio in seconda posizione, dopo la favola e prima della chria⁷. La scelta, comune a tutti i manuali, di presentare il διήγημα dopo il μῦθος si giustifica alla luce di varie ragioni: in primo luogo, la narrazione costituisce un esercizio più completo

¹ I passi dei manuali dedicati al διήγημα sono Theon, *Prog.* 5, pp. 38-61, Ps.-Hermog., *Prog.* 2, *Aphth.*, *Prog.* 2 e Nicol., *Prog.* pp. 11-17. Quintiliano ne parla in *Inst.* 2.4.2-17 e 4.2, definendolo *narratio* (termine ripreso in Prisc. *Rhet.* p. 34). Tra gli studi moderni sull'esercizio, cfr. Calboli Montefusco 1988, pp. 33-77 e Berardi 2017, 80-96.

² Tale specificazione, che risente della tradizionale distinzione tra fatti veri e fatti verosimili, è riportata in tutte le fonti progimnasmatiche: Theon, *Prog.* 5, p. 38; Ps.-Hermog., *Prog.* 2.1; *Aphth.*, *Prog.* 2.1; Nicol., *Prog.* p. 4 e 11. Su questa definizione cfr. anche *Rhet. Her.* 1.12-13, Cic., *De inv.* 1.27 e Quint., *Inst.* 4.2.31.

³ Theon, *Prog.* 5, p. 38.

⁴ Ps.-Hermog., *Prog.* 2.2; *Aphth.*, *Prog.* 2.1.

⁵ Nicol., *Prog.* pp. 11-12, che menziona altre due possibili interpretazioni: Διαφέρειν δὲ τὸ διήγημα τῆς διηγήσεως οἱ μὲν κατὰ τοῦτο ἔφασαν, ὅτι διήγησις μὲν φασίν ἔστιν ἡ τῶν ἐν δικαστηρίοις ἀμφισβητήσεων ἔκθεσις πρὸς τὸ τοῦ λέγοντος συμφέρον γινομένη, διήγημα δὲ ἡ τῶν ιστορουμένων καὶ γεγονότων ἀπαγγελία. ἕτεροι δὲ διήγησιν μὲν τὴν τῶν ἀληθῶν πραγμάτων ἔκθεσιν ἐκάλεσαν, διήγημα δὲ τὴν τῶν ὡς γεγονότων («Alcuni affermano che il διήγημα si distingue dalla διήγησις in questo, “perché”, dicono, “la διήγησις è l'esposizione dei fatti dibattuti nei tribunali, orientata al vantaggio di chi parla, mentre il διήγημα è il resoconto di avvenimenti storici e passati”. Altri chiamano διήγησις l'esposizione di eventi veri, διήγημα quella di eventi presentati come se fossero avvenuti»). Διήγησις è anche il nome dato alla parte in cui sono esposti i fatti all'interno di una petizione (cf. P.Oxy. XII 1468, 10-11 [268]).

⁶ Theon, *Prog.* 1, p. 8: Τὴν δὲ τάξιν τῶν γυμνασμάτων αὐτῶν οὕτω ποιησόμεθα: πρῶτον μὲν ἀπὸ τῆς χρείας βραχὺ τε γὰρ τοῦτο καὶ εὐμνημόνευτον· ἔπειτα δὲ τοῦ μύθου καὶ τῆς διηγήσεως («Quanto all'ordine degli esercizi stessi, faremo così: in primo luogo, la chria, perché è breve e facile da ricordare, poi la favola e la narrazione»). Sulla posizione incipitaria della chria, ritenuta un esercizio più semplice del διήγημα in quanto estranea ai diversi punti di sviluppo in cui quest'ultimo si articola, si veda anche Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* p. 192.

⁷ Tuttavia, Ps.-Hermog., *Prog.* 2.1 conosce l'ordine adottato da Elio Teone: Ἔνιοι μὲντοι τὴν χρείαν ἔταξαν πρὸ τούτου («alcuni, però, pongono la chria prima di questo [*scil.* del διήγημα]»).

rispetto alla favola perché prevede l'argomentazione di στοιχεία («elementi fondamentali del discorso»)⁸; inoltre, come chiarito da Nicola Sofista, il δῆγμα è più 'agonistico' (ἐναγώνιος) del μῦθος, ovvero più affine alla pratica del discorso giudiziario⁹; infine, la narrazione è propedeutica alla seconda parte del discorso, mentre la favola è utile alla composizione del proemio¹⁰.

Discussione

In opere di natura biografica, la preponderanza dell'elemento narrativo fa sì che l'esercizio del δῆγμα assuma, insieme con la χρεία, particolare rilievo. Ciò si manifesta, come è facile immaginare, su due diversi livelli: *in primis*, l'intero βίος può essere inteso come un'ampia narrazione delle vicende del protagonista; in secondo luogo, tale narrazione può essere interpretata come un insieme di διηγήματα meno estesi¹¹. I passi notevoli citati nel *corpus* e la loro classificazione tematica mostrano come questa riflessione di carattere generale si concretizzi talvolta, nelle diverse biografie tardoantiche, in episodi a tratti simili e facilmente confrontabili. Tale tendenza non deriva soltanto dalla presenza di elementi comuni ad ogni biografia, come l'inquadramento storico dei fatti narrati o le tappe fondamentali della vita del protagonista, ma anche dalla peculiare natura dell'*holy man*: ai biografati sono spesso attribuiti miracoli o incontri con sovrani e potenti, in accordo, evidentemente, con i gusti del pubblico tardoantico.

A differenza delle fonti progimnasmatiche successive, il manuale di Elio Teone non si limita ad elencare in maniera stringata i vari tipi di διηγήματα, gli στοιχεία e le qualità della narrazione, ma dedica soprattutto a queste ultime ampio spazio, elargendo numerosi consigli di carattere stilistico. In virtù di questa maggiore completezza, nella mia trattazione mi soffermerò in particolare sulle indicazioni relative al δῆγμα offerte da questo testo, segnalando di volta in volta eventuali punti in cui gli altri manuali se ne discostano.

⁸ Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* p. 190. Si tratta delle circostanze individuate da Ermagora di Temno (cfr. in particolare T 20, ed. Woerther 2012 = I B 7, ed. Matthes 1962) e menzionate in Theon, *Prog.* 5, p. 38, *Aphth.*, *Prog.* 2.3 e Nicol., *Prog.* p. 13. Su questi elementi fondamentali, detti anche περιστάσεις («circostanze»), e sulla loro presenza nelle fonti progimnasmatiche cfr. Berardi 2017, 223-224.

⁹ Nicol., *Prog.* p. 11. Lo stesso aggettivo è utilizzato da Nicola Sofista con un'accezione diversa in *Prog.* pp. 52-53, in riferimento alla pratica di introdurre dei paragoni nel discorso (cfr. al riguardo la n. 52 del capitolo dedicato allo ψόγος).

¹⁰ Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* pp. 35-36.

¹¹ Una delle peculiarità del βίος tardoantico, come si è accennato, è proprio la sua capacità di mescolare a questa irrinunciabile base narrativa elementi propri dell'ἔγκωμιον.

È tuttavia necessario partire da due dati su cui tutte le fonti progimnasmatiche concordano: mi riferisco alla definizione di δῆγημα ed alla menzione dei sei elementi fondamentali che caratterizzano l'esercizio (persona, azione, luogo, tempo, modo e causa dell'azione)¹². Parlare di «un discorso che espone fatti reali o presentati come tali»¹³ pone immediatamente di fronte ad un problema di veridicità e di verosimiglianza che non può non assumere particolare rilievo nella biografia tardoantica, data la sua naturale vocazione alla persuasione del pubblico. Mi soffermerò più ampiamente su questa questione in seguito, quando si tratterà dei precetti enunciati da Elio Teone per garantire la πιθανότης, una delle tre ἀρεταὶ del racconto¹⁴; per ora, basti dire che i passi presi in esame mostrano un'evidente volontà, da parte dei biografi, di fugare ogni sorta di scetticismo nei confronti degli eventi narrati, attraverso il ricorso a dettagli verosimili. È in questo senso che vanno intese le indicazioni spesso estremamente precise relative al tempo in cui si svolgono i fatti: le vicende della vita del protagonista sono talvolta inserite in un quadro temporale ben determinato grazie ad ampie narrazioni di carattere storiografico (in [14], [15] e [17]), alla menzione del sovrano regnante ([1]), a riferimenti al giorno ([11]) oppure all'ora ([5]) in cui esse si verificano¹⁵. Un discorso analogo vale per le

¹² Per quanto riguarda la definizione di δῆγημα cfr. n. 2. Sui sei στοιχεῖα cfr. n. 8 (alla possibilità di aggiungerne un settimo fa cenno Nicol., *Prog.* pp. 13-14: εἰσὶ δὲ τινες, οἱ τὴν ὕλην ἑβδομον στοιχεῖον προσέθηκαν, διαιροῦντες αὐτὴν ἀπὸ τοῦ τρόπου καὶ τῷ μὲν τρόπῳ ἀπονέμοντες τὸ παρανόμως καὶ βιάως πράξαι, τῇ δὲ ὕλῃ τὸ ξίφει τυχόν ἢ λίθῳ ἢ παλτῷ ἢ καὶ ἄλλῳ τινὶ χρήσασθαι τοιοῦτῳ, «ma ci sono alcuni che aggiungono un settimo elemento, il materiale, separandolo dal modo e attribuendo l'agire illegalmente e violentemente al modo, l'uso di una spada, forse, o di una pietra, o di una lancia, o di qualcosa di simile al materiale»).

¹³ Si tratta della definizione data in Theon, *Prog.* 5, p. 38: λόγος ἐκθετικὸς πραγμάτων γεγονότων ἢ ὡς γεγονότων. Sulla presenza di espressioni simili nelle altre fonti progimnasmatiche cfr. n. 2.

¹⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40. Secondo Elio Teone, le altre due virtù sono la σαφήνεια («chiarezza») e la συντομία («concisione»). Aphth., *Prog.* 2.4 aggiunge a tale elenco il τῶν ὀνομάτων ἑλληνισμὸς («purezza della lingua»). Alcune opinioni in parte differenti sono invece riportate in Nicol., *Prog.* p. 14: Ἀρεταὶ δὲ διηγήσεως κατὰ μὲν τινὰς πέντε· συντομία, σαφήνεια, πιθανότης, ἡδονή, μεγαλοπρέπεια [καὶ ὁ τῶν ὀνομάτων ἑλληνισμὸς]· κατὰ δὲ ἑτέρους μόνη ἢ πιθανότης· τὰς γὰρ ἄλλας τέσσαρας κοινὰς παντὸς λόγου ἐνόμισαν· ὡς δὲ <τοῖς> ἀκριβεστέροις δοκεῖ, τρεῖς εἰσὶ μόναι, σαφήνεια, συντομία, πιθανότης («Secondo alcuni, le virtù della narrazione sono cinque: concisione, chiarezza, persuasività, piacevolezza, magnificenza [e purezza della lingua]. Secondo altri, però, soltanto la persuasività: infatti, ritengono che le altre quattro siano comuni ad ogni discorso. Ma, secondo l'opinione dei più precisi, sono solo tre: chiarezza, concisione, persuasività»). Delle virtù della narrazione si parla già in Arist., *Rhet. Al.* 1438a-b.

¹⁵ Più in generale, si può dire che nessuno dei brani presi in esame trascuri del tutto lo στοιχεῖον del tempo, che Theon, *Prog.* 5, p. 39 intende in senso molto ampio: Τῷ δὲ χρόνῳ παρέπεται τὸ παρεληλυθός, τὸ ἐνεστός, τὸ μέλλον, τί πρῶτον τί δεύτερον καὶ τὰ ἐξῆς, τί τῷ καθ' ἡμᾶς βίῳ πρέπει, τί τῷ παλαιῷ, ἐπὶ πᾶσιν αἱ προθεσμῖαι, ἅς κατὰ κοινὸν ἢ κατ' ἰδίαν ἄνθρωποι συντίθενται· ἔπειτα χειμῶνος ὄντος ἢ ἔαρος, θέρους ἢ μετοπώρου, νυκτὸς οὔσης ἢ μεθ' ἡμέραν, ἐκκλησίας οὔσης ἐγένετο τὸ πρᾶγμα ἢ πομπῆς ἢ ἐορτῆς· καὶ πότερον γάμων ὄντων, ἢ φίλων ὑποδοχῆς, ἢ πένθους, ἢ τοιαύτης βιωτικῆς περιστάσεως («Sono legati al tempo: passato, presente, futuro, quel che è primo, quel che è secondo, eccetera; quel che si addice alla vita contemporanea, quel che si addice a quella di una volta, in particolare le date che gli uomini fissano per convenzione nella vita

informazioni relative al luogo dell'azione, che in alcuni casi raggiungono picchi di accuratezza (si pensi alle indicazioni sul percorso dei Pitagorici e sulla posizione di Fane in [9]¹⁶ o alla descrizione geografica di [17]). Si può dunque dire che, dei sei στοιχεῖα che caratterizzano un διήγημα completo¹⁷, luogo e tempo dell'azione acquistano, nel βίος tardoantico, una funzione persuasiva che, come vedremo, è sostanzialmente ignota alle fonti progimnastiche. Questa parziale deviazione dalla norma manualistica si giustifica alla luce dell'oggetto della narrazione: le vicende di cui si rende protagonista l'*holy man* risultano per lo più incredibili, o comunque appartenenti alla sfera del meraviglioso. Il biografo ne è pienamente consapevole e sceglie, dunque, di ricorrere ad un'esposizione il più possibile dettagliata per evitare un approccio scettico da parte del lettore; allo stesso tempo, il pubblico può forse, in alcuni casi, riconoscere tale atteggiamento ed apprezzarne le manifestazioni più efficaci. A ciò si somma, più sottilmente, lo scopo stesso di molti βίοι, intesi come opere militanti, volte a convincere il lettore della superiorità di un preciso ideale filosofico o religioso sugli altri. In quest'ottica, il biografo deve saper conferire πιθανότης anche agli aspetti più neutri e non necessariamente inverosimili della narrazione, al fine di costruire al meglio un discorso che esponga «fatti reali», e non solo «presentati come tali». Al di là dell'effettiva veridicità di quanto narrato, che dev'essere valutata di caso in caso, il preciso inquadramento di eventi verosimili nella loro cornice cronologica e spaziale mira a rafforzare l'intero διήγημα¹⁸.

Passiamo ora, brevemente, agli altri elementi fondamentali della narrazione. Il βίος tardoantico attribuisce ovviamente particolare importanza alla persona che compie l'azione: i luoghi indicati da Elio Teone in riferimento a questo στοιχείον (famiglia, natura, educazione, disposizione, età, sorte, scelta, azioni, parole, morte e ciò che segue la morte)¹⁹ sono, nel complesso, tipici di ogni opera biografica, intesa come ampia narrazione di una vita²⁰ e figurano, in varia misura, in tutti i singoli

pubblica o privata; poi, se i fatti si svolgono in inverno o in primavera, in estate o in autunno, di notte o di giorno, durante un'assemblea, una processione o una festa; e se in occasione di un matrimonio, di un ricevimento offerto a degli amici, di un lutto o di un'altra simile circostanza della vita»).

¹⁶ La vicinanza di una città, in questo caso Taranto, è uno degli elementi legati allo στοιχείον del luogo in Theon, *Prog.* 5, p. 39.

¹⁷ Cfr. Theon, *Prog.* 5, pp. 38-39: ἡ τελεία διήγησις ἐξ πάντων αὐτῶν συνέστηκεν καὶ τῶν συνεδρευόντων αὐτοῖς, ἔλλιπής δέ ἐστιν ἢ τινος τούτων ἐπιδέουσα («una narrazione completa si compone di tutti questi elementi e di quelli ad essi associati, mentre la narrazione che manchi di uno di essi è incompleta»).

¹⁸ Si pensi, ad esempio, alla descrizione geografica di [17], che apre la *Vita di Severino*, ma che di per sé si limiterebbe ad introdurre l'arrivo del santo nella regione, un evento che non ha nulla di miracoloso o di inverosimile.

¹⁹ Theon, *Prog.* 5, p. 39.

²⁰ Essi si ritrovano, inoltre, nel discorso epidittico (cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 39, n. 205) ed avremo, dunque, modo di parlarne più ampiamente nel capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

episodi citati nel *corpus*. La scelta dei luoghi relativi all'azione (importante o poco importante, pericolosa o non pericolosa, possibile o impossibile, facile o difficile, necessaria o non necessaria, opportuna o inopportuna, giusta o ingiusta, gloriosa o non gloriosa)²¹ implica, invece, un giudizio di valore e risente, dunque, dell'intento encomiastico o critico del passo in questione. In generale, si può notare come, nel βίος tardoantico, la tendenza a connotare un personaggio in chiave nettamente positiva o negativa influisca profondamente sulla descrizione delle azioni a lui attribuite: le gesta di un *holy man* degno di imitazione non potranno che essere connotate da *topoi* positivi (si pensi a [2], in cui le azioni turpi compiute da Ambrogio sono giustificate da Paolino alla luce del ruolo che esse avranno nella conversione del futuro vescovo), come pure gli eventi storici che, secondo un'interpretazione marcatamente finalistica, hanno giovato alla sua causa (è il caso di [15], in cui le persecuzioni anticristiane, destinate ad incentivare le conversioni verso la nuova religione, sono descritte come frutto della volontà di Dio); viceversa, le azioni compiute da un personaggio deprecabile sono necessariamente messe in relazione con luoghi negativi (sebbene il ritiro dalla vita politica di Ablabio in [1], o il desiderio di conoscenza di Dionigi in [9] avrebbero potuto essere presentati sotto una luce positiva)²². Giudizi di ordine morale influenzano anche le scelte del biografo riguardo al modo dell'azione, per il quale Elio Teone teorizza una fondamentale distinzione tra atti volontari e involontari²³. Nelle opere prese in esame, infatti, l'interesse per le qualità etiche dei personaggi fa sì che le loro azioni, qualora vengano interpretate come autentiche testimonianze delle loro ἀρεταί, siano solitamente ascritte al primo gruppo²⁴. Infine, per quanto riguarda le cause dell'azione, si può dire che i biografi tardoantichi tendano a ridefinire i luoghi elencati da Elio Teone e ad aggiungerne di nuovi, privilegiando, soprattutto in riferimento a gesti compiuti da personaggi positivi, valori più vicini all'*ethos* del santo o del filosofo: così, se il comportamento di Ablabio in [1] o quello di Giuliano

²¹ Theon, *Prog.* 5, p. 39. A parte i primi due, gli altri luoghi fanno parte dei cosiddetti τελικὰ κεφάλαια (sui quali cfr. Patillon/Bolognesi 1997, LXXXVIII-LXXXIX).

²² Questa rigida separazione rispetta il precetto, riportato in Theon, *Prog.* 9, pp. 77-78, secondo cui chi compone un encomio deve evitare di parlare di eventuali accuse rivolte al *laudandus*, o farvi cenno solo in maniera velata. Tale concetto e la sua applicazione alla biografia tardoantica saranno oggetto di un'analisi più ampia nei capitoli dedicati all'ἐγκώμιον ed allo ψόγος.

²³ Theon, *Prog.* 5, p. 39. Ciascuna modalità è, a sua volta, divisa in tre luoghi: τὸ μὲν ἀκούσιον εἰς ἄγνοιαν καὶ τύχην καὶ ἀνάγκην, τὸ δὲ ἐκούσιον, πότερον βίᾳ γέγονεν ἢ λάθρα ἢ ἀπάτη («l'involontario [si divide] in ignoranza, sorte e necessità, mentre il volontario in ciò che avviene con forza, in segreto o con l'inganno»). Elio Teone rielabora così una classificazione che è già in Arist., *Rhet.* 1368b.

²⁴ Un discorso diverso meritano i casi in cui il legame tra πρᾶξις e ἀρετή non è particolarmente evidente. Tra di essi, menzionerei almeno Hier., *Vit. Malc.* 6.2, in cui il protagonista è costretto a sposarsi contro la sua volontà. Tuttavia, qui come altrove, ad un'azione compiuta per necessità fa seguito un atto volontario che dimostra le qualità morali del personaggio (nello specifico, Malco e sua moglie decideranno di vivere una vita di castità nonostante il legame matrimoniale).

in [10] sono ascritti a due πάθη (rispettivamente superbia e ira) simili a quelli menzionati dal manuale di προγυμνάσματα, nello stesso [10] Martino attribuisce il suo rifiuto per le armi alla sua fede in Cristo, mentre in [9] i Pitagorici non accettano di rivelare le loro dottrine per diffidenza nei confronti di chi è estraneo alla scuola.

È ora il momento di soffermarsi sulle qualità che il manuale di Elio Teone attribuisce alla narrazione²⁵. Secondo il retore, un διήγημα ideale dovrebbe essere al contempo chiaro, conciso e verosimile; tuttavia, lo stesso retore si dimostra consapevole delle difficoltà legate alla redazione di un testo che possieda tutte e tre le ἀρεταί: «ma se questo non è possibile, che la concisione non sia in qualche modo contraria alla chiarezza e alla persuasività, bisogna prendere in considerazione ciò che è più urgente: per esempio, se i fatti presentano per loro natura delle difficoltà, bisogna tendere alla chiarezza e alla persuasività; se invece sono semplici e non complicati, alla concisione e alla persuasività. Infatti, bisogna sempre attenersi alla persuasività nella narrazione: si tratta, infatti, della sua qualità più importante. E se [la narrazione] manca di questa, quanto più sarà chiara e concisa, tanto meno apparirà credibile agli uditori»²⁶. Redigere un buon testo narrativo vuol dire, dunque, saper adattare lo stile alla materia trattata, riconoscendone le caratteristiche e concentrandosi principalmente sulla persuasività. Come ho già avuto modo di evidenziare, la πιθανότης svolge un ruolo di primo piano nei βίοι presi in esame, ricchi di racconti meravigliosi e per loro natura orientati a persuadere il pubblico. Le indicazioni di Elio Teone permettono di comprendere come i biografi tardoantichi siano chiamati ad accentuare una caratteristica che è in realtà propria della maggior parte dei διηγήματα. In una narrazione che non abbia per oggetto fatti di per sé verosimili²⁷, l'autore deve saper convincere il lettore della veridicità di quanto raccontato. Nella biografia di un *holy man*, tuttavia, questo aspetto conosce sviluppi

²⁵ Sulle quali cfr. n. 14. Nella mia trattazione, non mi occuperò delle virtù menzionate soltanto nei manuali di Aftonio e Nicola Sofista (τῶν ὀνομάτων ἑλληνισμός, ἡδονή e μεγαλοπρέπεια), in quanto essi non ne delineano chiaramente le caratteristiche.

²⁶ Theon, *Prog.* 5, p. 40: ἐὰν δὲ τοῦτο ἀμήχανον εἴη, τὸ μὴ ἐναντίαν εἶναι πῶς τὴν συντομίαν τῆ τε σαφηνείᾳ καὶ τῆ πιθανότητι, τοῦ κατεπεύγοντος μᾶλλον στοχαστέον, οἷον, εἰ μὲν εἴη τὸ πρᾶγμα φύσει περισκελές, ἐπὶ τὴν σαφηνείαν ἰτέον καὶ πιθανότητα· εἰ δὲ ἀπλοῦν καὶ μὴ πολύπλοκον, ἐπὶ τὴν συντομίαν καὶ τὴν πιθανότητα. Δεῖ γὰρ ἔχσθαι ἀεὶ τοῦ πιθανοῦ ἐν τῆ διηγήσει· τοῦτο γὰρ αὐτῆς μάλιστα ἴδιον ὑπάρχει. Καὶ τούτου μὴ προσόντος αὐτῆ, ὅσῳ ἂν σαφὴς καὶ σύντομος ᾖ, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἀπιστοτέρα τοῖς ἀκούουσι καταφαίνεται. Sull'antico dibattito relativo alle virtù della narrazione cfr. Quint., *Inst.* 4.2.31-32. Sul contrasto tra concisione e chiarezza cfr. anche Nicol., *Prog.* pp. 14-15, che, in caso di scelta obbligatoria tra le due, suggerisce di privilegiare la seconda.

²⁷ Cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40: Ἐὰν δὲ τὸ πρᾶγμα φύσει πιθανὸν ᾖ, χρηστέον πῆ μὲν τῆ πιθανότητι, πῆ δὲ τῆ σαφηνείᾳ (τὸ δὲ ἥττον τοῖς ἀνασκευάζουσι) πῆ δὲ καὶ τῆ συντομίᾳ (τὸ δὲ πλείστον τοῖς κατασκευάζουσι καὶ εἰς πιθανότητα ἄγουσι τὸ προκείμενον) («Se il fatto è per natura persuasivo, bisogna servirsi a volte della persuasività, a volte della chiarezza (ma poco negli enunciati che contestano il fatto proposto) e a volte anche della concisione (ma soprattutto negli enunciati che lo confermano e lo rendono persuasivo)»).

del tutto peculiari, in virtù della funzione svolta dal biografo: che si tratti o meno di un testimone diretto degli eventi narrati, egli si mostra comunque come un uomo desideroso di seguire l'esempio offerto dal protagonista dell'opera e di proporre al lettore il suo stesso modello di vita. Sotto questo aspetto, l'autore si pone sullo stesso piano del suo pubblico, presentandosi come un seguace dell'*holy man* (che per definizione rappresenta un tramite tra l'esperienza religiosa umana ed il Divino²⁸) ed invitando chi legge a farsene a sua volta seguace²⁹. Per il biografo tardoantico, «attenersi alla persuasività nella narrazione» vuol dire innanzitutto costruire accuratamente la propria immagine. Tale atteggiamento si rivela di fondamentale importanza anche nei rari brani in cui è il biografato stesso a narrare eventi che lo coinvolgono: sebbene un racconto attribuito al protagonista del βίος sia di per sé estremamente persuasivo, soprattutto se riferito a vicende da lui vissute in prima persona (come accade in [12] e [13]), è necessario che colui che lo riporta venga considerato dal lettore una fonte degna di fede³⁰.

Secondo quanto indicato da Elio Teone, la σαφήνεια di un racconto dipende da due fattori strettamente legati: i fatti presentati e le parole con cui essi vengono presentati³¹. Per quanto riguarda i primi, il retore suggerisce di attenersi ad una narrazione il più possibile ordinata, che sappia tenere separati i singoli argomenti ed esporre gli avvenimenti secondo un ordine cronologico. Nella struttura di un ampio διήγημα (quale può essere, ad esempio, una biografia), bisogna guardarsi bene dal seguire l'esempio tucidideo: lo storico ateniese, sebbene maestro di stile ed oggetto di studio nelle scuole tardoantiche³², ha il demerito di aver diviso la sua opera per estati ed inverni, finendo così per esser costretto ad interrompere momentaneamente la narrazione di alcuni eventi per presentarne altri avvenuti nello stesso lasso di tempo³³. Un simile modo di procedere non può che rendere il διήγημα poco chiaro;

²⁸ Cfr. al riguardo gli studi citati alla n. 2 dell'introduzione.

²⁹ Si pensi alle parole con cui Gregorio di Nissa motiva la stesura della sua *Vita di Gregorio Taumaturgo* (Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 2): Πεφύκαμεν γάρ πως οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν τὸ ἐπαινετὸν τε καὶ τίμιον οἰκειῶς ἐθέλειν ἔχειν καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς κτήσεως γίνεσθαι («È insito per natura in noi uomini voler far proprio e cercare di raggiungere tutto ciò che è degno di lode ed apprezzato», trad. Leone 1988, 34; tornerò su questo passo nel capitolo dedicato all'ἐγκώμιον). Un altro invito decisamente esplicito ad imitare il santo viene da Paolino di Milano alla fine della sua *Vita di Ambrogio* (Paul. Med., *Vit. Ambr.* 55).

³⁰ A fare di [12] una testimonianza fededegna è sicuramente il ritratto che di sé traccia Atanasio nel *Prologo* della *Vita di Antonio*; per quanto riguarda [13], si veda *Vit. Dan. St.* 1, in cui l'anonimo biografo di Daniele lo Stilita spiega i motivi che lo hanno spinto a scrivere, chiarisce quali sono le sue fonti e riporta un passo dei *Salmi* relativo alla punizione dei bugiardi (*Ps* 5.7). Si veda anche Hier., *Vit. Malc.* 2, in cui Girolamo, prima di riportare la testimonianza resagli da Malco, descrive minuziosamente le circostanze in cui lo ha conosciuto.

³¹ Theon, *Prog.* 5, p. 41. Tale distinzione è già in Arist., *Rhet. Al.* 1438a.

³² Sul ruolo di Tuciddide nella retorica scolastica della Tarda Antichità cfr. Iglesias-Zoido 2012.

³³ Si tratta di una critica che Theon, *Prog.* 5, p. 41 attribuisce ad «alcuni» (τινες) e che si ritrova in Dion. Hal., *Thuc.* 9.

lo stesso vale per il mancato rispetto della successione cronologica degli avvenimenti. Proprio quest'ultimo elemento permette di aprire una parentesi sull'atteggiamento dei biografi tardoantichi nei confronti di questi precetti e sull'effettiva natura del βίος stesso. In molte delle opere prese in esame, infatti, la successione degli avvenimenti narrati non presenta la rigidità del resoconto storico ed è anzi, a volte, estremamente libera: ad esempio, nella *Vita di Antonio*, che costituirà un modello per le biografie cristiane successive, Atanasio riporta una serie di aneddoti sulle gesta del santo che non sembrano necessariamente rispettare un ordine preciso (e che risultano solitamente privi di qualsivoglia determinazione temporale oppure semplicemente introdotti da espressioni generiche, come ποτε)³⁴. Tale particolarità deriva dalla sostanziale differenza che, come segnala lo stesso manuale di Elio Teone, intercorre tra δῆγμα ed ἔγκωμιον: nel secondo, le azioni devono essere riportate in relazione alle virtù, «senza presentarle in successione e in forma narrativa (la narrazione, infatti, è propria degli storici)»³⁵. Sotto questo aspetto, si può dunque dire che il βίος tardoantico tenda talvolta a far prevalere l'elemento encomiastico su quello narrativo, in virtù soprattutto della volontà, da parte di molti biografi, di porre gli aneddoti relativi alle virtù dell'*holy man* fuori da un quadro temporale preciso, spesso riunendoli in serie che danno l'idea di un accumulo potenzialmente infinito di azioni nobili³⁶. Ciò che ne emerge non è un resoconto confuso delle azioni compiute dal protagonista: in opere biografiche di ampio respiro³⁷, la semplice cornice temporale che caratterizza la vita umana (nascita, educazione, occupazioni, morte) non viene stravolta; tuttavia, l'interesse del biografo e dei suoi lettori per le ἀρεταί del biografato e per le πράξεις che da esse derivano³⁸ fa sì che l'inserimento dei fatti in una successione precisa non sia avvertito come necessario. Tale particolarità, relativa alla struttura dei βίοι, non è in contrasto con il rilievo attribuito allo στοιχείον del tempo in alcuni passi presi in esame: l'accurato

³⁴ Tali episodi occupano la seconda sezione dell'opera (sulla cui struttura cfr. Bartelink 1994, 64-66 ed il mio commento nella n. 100 del capitolo dedicato all'encomio). Δηγήματα introdotti da ποτε figurano, ad esempio, in Ath., *Vit. Ant.* 54.1 e 60.1.

³⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 77.

³⁶ Esempi di questa tendenza sono citati e discussi alla n. 102 del capitolo dedicato all'ἔγκωμιον. I biografi sottolineano spesso di non aver potuto riportare tutte le πράξεις degne di lode compiute dai biografati (si vedano, tra gli altri, Iamb., *Vit. Pyth.* 27.128 e Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 39; si tratta del motivo retorico noto come *e pluribus pauca*). A dare l'idea di una serie potenzialmente infinita di azioni nobili è anche [12]: sebbene, in tale brano, Antonio non intenda, chiaramente, tracciare un encomio di sé stesso, ma soltanto descrivere in ordine sparso momenti della sua lotta contro i demoni, il lettore non può che rintracciarvi un'ulteriore conferma delle ἀρεταί del biografato.

³⁷ La scelta di proporre l'opera di Tucidide come modello negativo induce a credere che Elio Teone si riferisca principalmente alla struttura di δηγήματα ampi. Talvolta, nella stesura di ritratti più brevi, il biografo può prendersi maggiori libertà (si pensi, ad esempio, a Philostr., *Vit. Soph.* 1.8 e 2.2, in cui l'educazione del biografato è descritta solo alla fine).

³⁸ Su questo concetto, mutuato dall'encomio, cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 74, Nicol., *Prog.* p. 52 e Menan., *Tract. I* 361 e *Tract. II* 373; 415.

inquadramento temporale di [15] o di [17] non impedisce che a tali sezioni introduttive facciano seguito raccolte di πράξεις che non sembrano seguire un ordine cronologico.

Elio Teone mette, inoltre, in guardia da digressioni eccessivamente lunghe, che rischiano di far perdere al pubblico il filo del discorso, tanto da richiedere, una volta concluse, un richiamo a quanto si è detto in precedenza³⁹. In generale, nelle opere prese in esame, tali παρεκβάσεις non sono particolarmente frequenti: la centralità del protagonista, infatti, impedisce al biografo di distogliere l'attenzione da lui troppo a lungo. Nei rari casi in cui ciò avviene, la digressione è comunque pienamente funzionale alla narrazione, come in [16], in cui il δῆγμα relativo alla distruzione del Serapeo di Alessandria è inteso come una testimonianza della πρόνοια del biografato. In questo brano, inoltre, il desiderio di non interrompere il discorso si concretizza nella scelta di inserire la lunga digressione in una fase marginale del βίος di Antonino, subito prima di un breve paragrafo dedicato alla sua morte⁴⁰.

Per quanto riguarda la λέξις, ovvero il secondo fattore da cui dipende la σαφήνεια di un racconto, Elio Teone consiglia di evitare parole poetiche, artefatte, metaforiche, arcaiche, straniere ed omonime⁴¹; a rendere oscura una narrazione sono anche l'anfibolia⁴², l'eccesso di iperbati⁴³, l'uso di frasi incidentali troppo lunghe, l'ellissi di alcune parole e una poco accurata scelta dei casi⁴⁴. Questi suggerimenti di natura stilistica, chiariti da numerosi esempi, sono generalmente rispettati dai biografi tardoantichi: sebbene l'esposizione dei δηγήματα risulti in alcuni casi estremamente piana (si pensi, tra gli altri, a [8]) ed in altri più complessa (è il caso, ad esempio, di [2]), essa non giunge mai a rasentare l'oscurità. La ricerca di un linguaggio semplice all'interno della narrazione trova, anzi, nel mondo cristiano, un'ulteriore giustificazione, ben più rilevante di quella offerta dai precetti della retorica

³⁹ Theon, *Prog.* 5, pp. 41-42.

⁴⁰ Una scelta in parte analoga è compiuta da Girolamo nella *Vita di Paolo di Tebe*. Subito dopo la descrizione delle persecuzioni citata in [14] e prima di passare a narrare le vicende del protagonista, il biografo riporta due aneddoti sulle violenze subite dai martiri (Hier., *Vit. Paul.* 3). La digressione, che anche in questo caso è pienamente funzionale alla narrazione, è dunque inserita in una sezione introduttiva e non interrompe l'effettivo racconto biografico.

⁴¹ Theon, *Prog.* 5, p. 42. Su questo consiglio cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 141, n. 217.

⁴² Sul concetto di anfibolia cfr. Berardi 2017, 44-47.

⁴³ L'esempio negativo è ancora una volta Tucidide, il cui uso dell'iperbato è oggetto di critiche anche in Dion. Hal., *Thuc.* 31.

⁴⁴ Questi ulteriori elementi che rendono l'espressione ἀσαφής sono menzionati e discussi in Theon, *Prog.* 5, pp. 43-45. Un altro suggerimento è riportato in Nicol., *Prog.* p. 15: συντελοῖη δ' ἂν πρὸς σαφήνειαν ἐν τοῖς δηγήμασι μετὰ πολλῶν ἐτέρων καὶ ἢ κατ' εὐθείαν πτώσιν ἀπαγγελία· εὐγνωστον γὰρ [ἐν] ταῖς συνεχέσιν ἀναπαύσει ποιεῖ τὸν λόγον, ὅπερ οὐκ ἔστι <ῤαδίως> εὐρεῖν <ἐν> ταῖς πλαγίαις πτώσει («Tra molte altre cose, anche l'uso del caso nominativo contribuirebbe alla chiarezza nei racconti: infatti, rende il discorso facile da comprendere con continue pause, il che non accade facilmente con i casi obliqui»).

scolastica: i Vangeli, infatti, fondano l'ideale del cosiddetto *sermo piscatorius*, la lingua che permette ai primi seguaci di Cristo di conoscere la Buona Novella⁴⁵. In quest'ottica, semplicità e chiarezza assumono un valore ideologico sconosciuto ai retori. Tuttavia, l'influsso esercitato da questa concezione sulla biografia non sembra particolarmente marcato: pur rifuggendo solitamente espressioni troppo forbite⁴⁶, il linguaggio utilizzato dai biografi cristiani rimane comunque elevato (si pensi alla solennità del già citato [2]). Ciò è sicuramente in accordo con la temperie culturale dell'epoca, che pur lodando la purezza evangelica privilegia forme letterarie più complesse⁴⁷; allo stesso tempo, la tradizionale e scolastica associazione tra argomenti di rilievo e stile alto⁴⁸ deve aver diffidato i biografi dall'adottare espressioni poco conformi ai gusti ed all'orizzonte d'attesa del loro pubblico.

La seconda qualità che Elio Teone attribuisce alla narrazione è la concisione (*συντομία*), anch'essa articolata sulla base dei fatti raccontati e delle parole utilizzate per raccontarli. Obiettivo di chi scrive è riportare τὰ καιριώτατα τῶν πραγμάτων, senza aggiungere o omettere nulla di necessario⁴⁹. Per quanto riguarda il contenuto della narrazione, ciò comporta la necessità di non dedicarsi a più fatti contemporaneamente, di non inserire alcuni fatti in altri, di lasciar da parte quelli che appaiono sottintesi, di non cominciare il discorso *ab ovo* e di non disperderlo in ridondanze, come se lo si volesse estendere al di là della mera esposizione degli eventi⁵⁰. Quest'ultima raccomandazione, che finisce per sintetizzare tutte le precedenti, è oggetto di un commento estremamente utile ai fini della mia analisi: «Infatti, queste cose si addicono forse alla storia, tirare il discorso per le lunghe, cominciare da lontano e sviluppare alcuni punti che sembrano secondari»⁵¹. Di fatti, tra i passi presi in esame, gli unici che possono essere considerati poco conformi ai precetti di Elio Teone relativi alla *συντομία* sono proprio alcuni *δηγήματα* di

⁴⁵ Sul *sermo piscatorius* cfr. il fondamentale Bartelink 1960. Si veda anche Sulp. Sev., *Vit. Mart. epist. ad Desider.* 4.

⁴⁶ In alcuni casi, tuttavia, i biografi cristiani non disdegnano l'uso di termini ricercati, spesso derivanti da un'educazione fondata sui testi della classicità: si pensi, ad esempio, agli *Scyllaeos canes* che Girolamo si prefigge metaforicamente di oltrepassare in *Vit. Hil.* 1.8.

⁴⁷ Si pensi, ad esempio, al celebre giudizio espresso dal tribunale celeste nei confronti dei gusti letterari di Girolamo in Hier., *Epist.* 22.30: *Ciceronianus es, non Christianus*. Lo stesso ideale di chiarezza delineato da Elio Teone conosce, nei secoli successivi alla redazione del manuale, un'evoluzione, con l'abbandono, ad esempio, del rifiuto delle parole poetiche (si veda al riguardo l'atteggiamento di Sofronio di Gerusalemme descritto in Agosti 2011 e Fournet 2011, 24-29).

⁴⁸ Non c'è consenso tra gli studiosi sull'effettiva origine della dottrina dei *genera dicendi*, la cui prima formulazione è in *Rhet. Her.* 4.11-16. Per una sintesi del dibattito al riguardo cfr. Pepe 2013, 357, n. 114.

⁴⁹ Theon, *Prog.* 5, p. 45. Cfr. al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, 143, n. 237.

⁵⁰ Theon, *Prog.* 5, p. 45.

⁵¹ *Ibidem*: Ταῦτα γὰρ ἂν ἴσως ἱστορία πρέποι, τό τε μηκύνειν καὶ τὸ πόρρωθεν ἄρχεσθαι καὶ ἐπεξεργάζεσθαι τινα τῶν παρέργων εἶναι δοκούντων.

carattere storiografico raccolti nell'ultima sezione tematica. L'oggetto della narrazione può giustificare, dunque, il carattere piuttosto prolisso di [15], infarcito di citazioni scritturistiche e preceduto da un'introduzione che prende le mosse da Abramo⁵², o di [16], in cui il racconto della distruzione del Serapeo sfocia in una lunga tirata contro i monaci e le loro pratiche. Tale prolissità, tuttavia, è da mettere in relazione con la funzione svolta dai brani in questione all'interno dei singoli βίοι. Così, per quanto riguarda [15], la scelta di aprire la *Prima vita greca di Pacomio* con la ricostruzione di un percorso che va dai patriarchi veterotestamentari all'ascesi cristiana consente al biografo di presentare i fatti che seguiranno come un capitolo essenziale della storia del mondo, accrescendo il prestigio dei protagonisti dell'opera; un simile intento è anche in [16], dove l'amplificazione delle vicende narrate serve ad evidenziare quanto la concisa predizione di Antonino sulla disfatta del paganesimo abbia effettivamente colto nel segno⁵³. In quest'ottica, l'ampollosità di tali διηγήματα di carattere storiografico ben si armonizza con la συντομία delle sezioni più propriamente biografiche. Le nobili azioni compiute dal biografato devono essere esposte in maniera essenziale, senza troppi giri di parole, al fine di restare facilmente impresse nella mente del pubblico; il compito di enfatizzare la portata di tali πράξεις può, invece, essere affidato al resoconto storico, in cui l'autore ha la possibilità di operare più liberamente⁵⁴.

Sul piano della λέξις, un racconto conciso non ammette l'impiego di più sinonimi per esprimere un unico concetto, né il ricorso a locuzioni che potrebbero essere sostituite da una sola parola; Elio Teone consiglia, inoltre, di omettere ciò che è

⁵² *Prim. vit. graec. Pach. 1.*

⁵³ In tali passi potrebbe forse essere ravvisato anche un influsso di Theon, *Prog. 16*, pp. 110-111, in cui Elio Teone parla dell'elaborazione (tale brano si è conservato solo in armeno; tuttavia, l'esercizio è menzionato già in Theon, *Prog. 1*, p. 9, con il nome di ἐξεργασία). Cfr. al riguardo Berardi 2017, 151-153.

⁵⁴ A conclusione della sezione dedicata alla συντομία del contenuto, Elio Teone discute, a titolo di esempio, le caratteristiche di un'ipotetica narrazione biografica riguardante Cilone (Theon, *Prog. 5*, pp. 45-46): εἰ μὲν τις ἱστορίαν περὶ αὐτοῦ συγγράφει, προσήκει καὶ τίνων προγόνων ἦν καὶ τίνος πατρός τε καὶ μητρὸς καὶ ἄλλα πάμπολλα λέγειν, τό τε ἀγώνισμα, ὃ ἠγωνίζετο ἐν Ὀλυμπίᾳ, καὶ ὅσας νίκας ἀνείλετο, καὶ τὰς Ὀλυμπιάδας ὀνομάζειν ἐφ' ὧν ἐνίκα· διήγημα δέ τις περὶ αὐτοῦ λέγων οὐδὲν τῶν τοιούτων ἀκριβολογεῖσθαι δίκαιός ἐστι, καθάπερ ἐποίησεν Ἡρόδοτος τε καὶ Θουκυδίδης, ἕκαστος τὸ Κυλώνειον ἄγος εἰπεῖν προθέμενος («se si scrive la sua storia, conviene dire chi erano i suoi antenati, chi erano suo padre e sua madre e moltissime altre cose: la gara a cui prese parte ad Olimpia, quante vittorie riportò e in quali giochi olimpici vinse; ma in un racconto su di lui non è giusto precisare nessuna di queste cose, come hanno fatto Erodoto e Tuciddide, entrambi intenzionati a parlare della contaminazione riguardante Cilone»). Tuttavia, come risulta chiaro dalla menzione dei due storici, il retore non si riferisce *stricto sensu* al genere biografico (sull'oggetto della sua riflessione cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 46, n. 239: «Théon distingue entre faire l'histoire de la vie d'un personnage et rapporter un épisode de sa vie»). Inoltre, come si è visto, il βίος tardoantico deve molto all'esercizio dell'encomio, che prevede proprio la lode del γένος del celebrato.

sottinteso, di utilizzare le parole semplici in luogo di quelle composte e quelle brevi in luogo di quelle lunghe, qualora il significato sia lo stesso⁵⁵. Trattando della σαφήνεια, abbiamo già avuto modo di notare come i biografi tardoantichi tendano ad adottare un linguaggio piuttosto elevato, in conformità con l'importanza degli eventi narrati e con l'evoluzione degli *standard* stilistici. Nei passi notevoli citati nel *corpus*, ad esempio, è possibile individuare dittologie sinonimiche (come ἐνθυμουμένῳ δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ πολλὸν λογιζομένῳ in [5] o μετὰ πάσης κομιδῆς καὶ ἐπιμελείας in [9]), locuzioni complesse (è il caso di ἐπήγον αὐτῷ τὸν πορφύρεον θάνατον in [1], di τέλος ἔσχον τοῦ βίου in [3]⁵⁶) e parole composte (come *adclamabat* in [2], ripreso poco dopo da *clamavit*, in cui il verbo si presenta in forma semplice). Queste deviazioni dalla norma manualistica potrebbero essere giustificate dalle parole dello stesso Elio Teone: «Bisogna fare attenzione, tuttavia, a non cadere senza accorgersene nella singolarità o nell'oscurità, per amore della concisione»⁵⁷; come si è in parte già visto, però, al generico desiderio di chiarezza si affianca, nel βίος tardoantico, una volontà a tratti insistita di attribuire solennità all'espressione (né si deve trascurare, nel corso dei secoli, un certo mutamento nella sensibilità degli autori e del loro pubblico rispetto a quanto suggerito dal più antico dei manuali di προγυμνάσματα⁵⁸). Si può, dunque, dire che, nel δῆγμα, i biografi tardoantichi si dimostrano pienamente consapevoli della contraddizione tra chiarezza e concisione messa in luce da Elio Teone⁵⁹. Frutto della loro riflessione al riguardo è uno stile narrativo generalmente elevato, che riflette i loro gusti e quelli di chi legge e sa alternare ed armonizzare passi di natura diversa, mantenendosi costantemente distante dagli eccessi dell'una e dell'altra virtù.

Passiamo, infine, alla πιθανότης, terza ed ultima delle ἀρεταί della narrazione menzionate da Elio Teone. In virtù della sua importanza all'interno del δῆγμα e, soprattutto, della peculiare interpretazione che ne offre la biografia tardoantica, naturalmente orientata alla persuasione del lettore, tale virtù è stata già più volte oggetto di osservazioni nel corso della mia trattazione. È ora il momento di

⁵⁵ Theon, *Prog.* 5, p. 46.

⁵⁶ In riferimento all'uso di utilizzare una locuzione al posto di una semplice parola, Elio Teone (*ibidem*) cita un esempio analogo: ἀντὶ τοῦ ἀπέθανεν ἐξέλιπε τὸν βίον («lasciò la vita» in luogo di «morì»).

⁵⁷ *Ibidem*: Εὐλαβητέον δὲ ὅμως μὴ λάθῃ τις ἐπιθυμία συντομίας εἰς ἰδιωτισμὸν ἢ εἰς ἀσάφειαν ἐκπεσῶν.

⁵⁸ Ad esempio, perifrasi come τὴν Ἀλεξάνδρου πόλιν ε γύναιον ἑταιρικὸν in [6] sono ormai di uso comune all'epoca in cui Gregorio di Nissa scrive la *Vita di Gregorio Taumaturgo* (presentata al pubblico nel 379; cfr. al riguardo Maraval 2014, 15-18) e non servono certo ad accrescere la σαφήνεια del discorso (i rispettivi equivalenti, Ἀλεξάνδρεια e ἑταιρίς, non avrebbero, infatti, nulla di oscuro). In particolare, la prima delle due risponde ad un gusto per i toponimi in forma perifrastica che si ritrova in numerosi documenti tardoantichi (si pensi all'uso di ἡ Ἑρμοπολιτῶν πόλις per Ἑρμοπόλις oppure di ἡ Ἀντινοέων πόλις in luogo di Ἀντινοούπολις).

⁵⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40, citato alla n. 26.

soffermarsi sulle caratteristiche che, secondo Elio Teone, garantiscono la *πιθανότης* di un racconto: «Perché la narrazione sia persuasiva, è necessario impiegare espressioni adatte alle persone, alle azioni, ai luoghi e ai momenti ed azioni plausibili e tra esse consequenziali. Bisogna, inoltre, aggiungere brevemente le cause al racconto e dire ciò che è incredibile in maniera credibile. E, generalmente, è opportuno mirare a ciò che si addice alla persona e agli altri elementi della narrazione, sia nel contenuto, sia nell'espressione»⁶⁰. A queste raccomandazioni fa seguito una lunga discussione di un passo tucidideo, i cui elementi fondamentali sono presentati dal retore come plausibili e, dunque, persuasivi. Sostanzialmente, il retore raccomanda a chi voglia redigere un racconto di mantenersi fedele al concetto di *πρέπον*⁶¹, sforzandosi di rendere credibile anche un *διήγημα* che di per sé non lo sarebbe. Nel *βίος* tardoantico, tali precetti si dimostrano senz'altro utili a conferire *πιθανότης* alle tante vicende verosimili che contribuiscono a costruire la convincente immagine del biografato: è pienamente credibile che gli assassini di Ablabio debbano far ricorso ad uno stratagemma per farsi ricevere da lui ([1]) o che i soldati che inseguono i Pitagorici siano appesantiti dalle armi ([9]); a rendere persuasivo un racconto sono, inoltre, come si è in parte già visto, i dettagli plausibili, soprattutto se riportati in gran numero (si pensi a [11], la cui veridicità appare indiscutibile alla luce dell'abbondanza di particolari indicati, spesso inutili ai fini della narrazione⁶²). Tuttavia, i biografati tardoantichi si mostrano in grado di adattare gli insegnamenti della manualistica anche a quei brani, relativi ad eventi straordinari o a *θαύματα*, in cui tale compito si rivela decisamente più arduo. Un eccellente esempio di questa pratica è offerto dalla *Vita di Paolo di Tebe* di Girolamo⁶³. All'inizio del lungo *διήγημα* relativo all'incontro tra il protagonista ed Antonio, quest'ultimo, mentre vaga nel deserto, si imbatte in una creatura mostruosa:

⁶⁰ Theon, *Prog.* 5, pp. 46-47: Ὑπέρ γε μὴν τοῦ πιθανὴν εἶναι τὴν διήγησιν παραληπτέον λέξεις μὲν προσφύει τῶν τε προσώπων καὶ τῶν πράγμασι καὶ τῶν τόποις καὶ τῶν καιροῖς· πράγματα δὲ ὅσα εἰκότα ἐστὶ καὶ ἀλλήλοις ἀκόλουθα. Δεῖ δὲ καὶ τὰς αἰτίας βραχέως προστιθέναι τῇ διηγήσει, καὶ τὸ ἀπιστούμενον πιστῶς λέγειν. Καὶ ἀπλῶς στοχάζεσθαι προσήκει τοῦ πρέποντος τῶν τε προσώπων καὶ τῶν ἄλλοις στοιχείοις τῆς διηγήσεως κατὰ τε τὰ πράγματα καὶ κατὰ τὴν λέξιν.

⁶¹ Sul concetto di *πρέπον* e sulla sua importanza in ambito progimnastico cfr. Berardi 2017, 227-228.

⁶² La scelta di accentuare la credibilità dell'episodio, elencando con precisione i donativi offerti dall'imperatore a Porfirio e ai suoi compagni e riportando la data esatta della partenza di questi ultimi, va interpretata alla luce della posizione strategica che esso occupa all'interno dell'opera. Arcadio, che si renderà infine responsabile della distruzione dei templi pagani di Gaza, è stato finora descritto come il più serio ostacolo ai piani di Porfirio (cfr. in particolare *Vit. Porph. Gaz.* 41). È, dunque, qui necessario migliorarne la reputazione, rendendo la sua *mutatio animi* estremamente convincente.

⁶³ L'esempio acquista ancora più valore se si considera che la figura di Paolo di Tebe è ritenuta da numerosi studiosi una pura invenzione: si vedano, tra gli altri, Rebenich 2009 e Wipszycka 2009, 22 e 198-199.

*Nec plura his, conspicatur hominem equo mixtum, cui opinio poetarum Centauro uocabulum indidit. Quo uiso, salutaris impressione signi armat frontem, et “heus tu, inquit, quanam in parte Dei seruus hic habitat?”. At ille barbarum nescio quid infrendens, et frangens potius uerba quam proloquens inter horrentia ora, satis blandum quaesiuit adloquium. Et cum dexterarum manus protensione cupitum indicat iter, ac sic patentes campos uolucris transmittens fuga, ex oculis mirantis euauit*⁶⁴

«Non aveva ancora finito di pensarlo, che vide l'uomo misto a un cavallo, cui i poeti diedero l'appellativo di ippocentauro. Appena lo vide, si armò la fronte con il segno della salvezza. E, “senti – disse – da che parte abita qui, il servo di Dio?”. Quello, bofonchiando fra i denti non so che di barbaro, e smozzicando le parole più che articularle, con orribile pronuncia, cercava di rivolgergli un discorso sufficientemente grazioso. E con la destra protesa gli indicò l'itinerario desiderato. E così, fuggendo velocemente per i campi pianeggianti, svanì agli occhi dello stupefatto»⁶⁵.

L'autore adotta qui uno stile frammentato, con allitterazioni, che contribuisce a ricostruire i suoni prodotti dal centauro⁶⁶. Sebbene una simile scelta stilistica non trovi riscontro nel commento di Elio Teone al passo tucidideo⁶⁷, essa è pienamente in accordo con il principio di mirare a ciò che si addice agli elementi della narrazione κατὰ τὴν λέξιν. Ovviamente, i πράγματα in questione non sono per loro natura εἰκότα, né potrebbero mai diventarlo; tuttavia, il biografo sceglie comunque di selezionare accuratamente le espressioni più adatte, in modo da ricreare in maniera efficace una vicenda del tutto incredibile⁶⁸.

⁶⁴ Hier., *Vit. Paul.* 7.4-5.

⁶⁵ Trad. Degórski 1996, 74-76.

⁶⁶ Cfr. Grandi 2015, 286-287: «All'interno della *Vita Pauli*, Gerolamo utilizza [...] come componente dell'elegante tessuto stilistico, alcuni virtuosismi fonosimbolici che aiutano a ricreare per il lettore i suoni prodotti dagli animali (a partire dal sibilo del serpente, chiaro simbolo demoniaco nella descrizione del giardino delle delizie, indicata dalla copiosa presenza della '*littera diabolica*': 's', fino all'onomatopea che ci permette di sentire il linguaggio spezzato, il balbettio appunto, del centauro: *barbarum [...] infrendens frangens e horrentia ora*, od anche il singhiozzo, il pianto, lo stridore dei due leoni tristi: *ingenti, rugientes*). Tali artifici vengono quindi utilizzati come *escamotage* sonoro per rendere il linguaggio con cui gli animali esprimono Cristo». Il «giardino delle delizie» è descritto in Hier., *Vit. Paul.* 3.2, mentre i leoni che piangono figurano in Hier., *Vit. Paul.* 16.3.

⁶⁷ Su di essa incide forse anche quanto teorizzato dallo stesso Elio Teone in riferimento all'ἔκφρασις (Theon, *Prog.* 7, p. 69): «in generale, la descrizione deve modellarsi sui soggetti, in modo che, se ciò che si mostra è fiorito, anche l'espressione sia fiorita, mentre se è rude, spaventoso o qualcosa di simile, gli elementi dell'espressione non siano in disaccordo con la loro [*scil.* dei soggetti] natura» (τὸ δὲ ὅλον συνεξομοιοῦσθαι χρὴ τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἀπαγγελίαν, ὥστε εἰ μὲν εὐανθές τι εἶη τὸ δηλούμενον, εὐανθῆ καὶ τὴν φράσιν εἶναι, εἰ δὲ ἀύχμηρὸν ἢ φοβερὸν ἢ ὁποῖον δὴ ποτε, μηδὲ τὰ τῆς ἐρμηνείας ἀπάδειν τῆς φύσεως αὐτῶν).

⁶⁸ Nello stesso senso va interpretato anche lo stupore attribuito ad Antonio, sentimento da cui non è esente neppure Girolamo stesso (*Vit. Paul.* 7.6): *Verum hoc utrum diabolus ad terrendum eum simulauerit, an, ut solet, eremus monstruosorum ferax animalium istam quoque gignat bestiam,*

Come ho più volte avuto modo di evidenziare in questa trattazione, la *πιθανότης* gode, nel βίος tardoantico, di uno *status* particolare. Scopo della biografia di un *holy man* è, infatti, convincere il lettore della superiorità di una determinata dottrina, incarnata dal protagonista, sulle altre. In quest'ottica, come si è già accennato, le opere prese in esame mutuano dall'encomio l'idea che le ἀρεταί del celebrato debbano essere messe in relazione con le sue πράξεις⁶⁹. Poiché queste ultime costituiscono l'effettivo oggetto della narrazione, va da sé che costruire un διήγημα persuasivo vuol dire convincere il pubblico che le virtù attribuite al biografato corrispondono al vero. È questa una peculiarità del βίος tardoantico, ignota alle fonti progimnasmatiche, che vedono nella πιθανότης una virtù irrinunciabile, ma limitata all'economia del racconto. Nelle opere prese in esame, la narrazione acquista una finalità dimostrativa e deve, dunque, assumere tratti persuasivi allo scopo di avvalorare la rappresentazione delle qualità del protagonista. Tale procedimento è in alcuni casi esplicitamente chiarito dal biografo stesso: al termine di [9], ad esempio, Giamblico spiega che l'intero episodio dimostra «l'indisponibilità dei Pitagorici a fare amicizia con gli estranei alla scuola»; allo stesso modo, nelle sue *Vite dei Sofisti*, Flavio Filostrato conclude una serie di aneddoti relativi al rapporto tra il biografato Polemone ed Antonino Pio affermando: «Tutto questo valga come dimostrazione della mitezza dell'imperatore e della superbia del personaggio»⁷⁰. Tuttavia, anche nei casi in cui queste logiche non vengano manifestamente dichiarate, il pubblico sa bene che il racconto delle πράξεις del biografato serve a dimostrarne le doti (o, come nell'esempio filostrato, i difetti)⁷¹. Tale principio cardine dell'ἔγκωμιον, con ogni probabilità noto al lettore da reminiscenze scolastiche, emerge con particolare evidenza nei racconti relativi ad eventi miracolosi, il cui fine è chiaramente

incertum habemus («Se questo sia stato simulato dal diavolo per spaventarlo, o, come accade, il deserto, fertile di animali mostruosi, generi anche una tale bestia, per me rimane incerto», trad. Degórski 1996, 76). Tutto ciò potrebbe essere inteso come un raffinato gioco letterario, in cui il ricorso a tecniche persuasive nella narrazione di vicende palesemente inverosimili è funzionale alla *delectatio* del lettore (che in Rebenich 2009, 25 è intesa come uno degli obiettivi della *Vita*, insieme con la sua *aedificatio*).

⁶⁹ Cfr. n. 38.

⁷⁰ Philostr., *Vit. Soph.* 1.25 (535 Olearius): Ἐξέτω μοι καὶ ταῦτα δήλωσιν βασιλέως τε πρώου καὶ ἀνδρὸς ὑπέρφρονος (trad. Civiletti 2002, 165). Un atteggiamento simile è dimostrato da Gregorio di Nissa, che, subito dopo aver narrato l'episodio dell'incontro tra Gregorio il Taumaturgo e la meretrice ([6]), commenta (*Vit. Greg. Thaum.* 18): Καίτοι γε τὸ θαῦμα τοσοῦτόν ἐστιν ὥς, εἰ καὶ μηδὲν ἦν ἕτερον ἐπὶ τούτοις εἰπεῖν, μηδενὸς αὐτὸν τῶν ἐπ' ἀρετῇ διενεγκόντων ἐκ τούτου μόνου τὰ δευτερεῖα τῶν ἐπαίνων ἔχειν («In realtà, l'episodio è davvero così straordinario che, se anche non ce ne fosse un altro da raccontare, basterebbe solo questo perché egli non rimanga al secondo posto nella lode fra quanti si distinsero nella virtù», trad. Leone 1988, 43-44).

⁷¹ Come ho accennato alla n. 36, ciò vale anche per quei brani in cui è lo stesso protagonista del βίος a raccontare vicende che ha vissuto: sebbene, nell'intenzione di chi li pronuncia, δηγήματα come [12] e [13] non abbiano una funzione encomiastica, essi contribuiscono indirettamente ad esaltare le ἀρεταί dei biografati (rispettivamente, la capacità di Antonio di resistere alle tentazioni demoniache e la disposizione di Daniele a ricevere rivelazioni divine).

dimostrare che il biografato è un *holy man*, vale a dire un uomo che intrattiene un peculiare rapporto con la Divinità e che merita, pertanto, di essere elevato a modello di vita e reso oggetto di narrazione. Tali riflessioni, per quanto talvolta implicite all'interno del δῆγμα, interessano la natura stessa dell'opera letteraria, che, intesa come ampio racconto di una vita, può essere considerata una dimostrazione delle qualità divine del protagonista e della dottrina da lui incarnata⁷².

Dopo aver ampiamente definito le ἀρεταί della narrazione, Elio Teone menziona fuggacemente alcune pratiche scolastiche, relative alla chria ed alla favola, ma applicabili anche al δῆγμα (presentazione, flessione, messa in contesto, abbreviamento ed allungamento) per poi soffermarsi sull'ἀναστροφή dell'ordine della narrazione⁷³. Di maggiore interesse è, però, la sezione del manuale immediatamente successiva, che riguarda le diverse modalità con cui il racconto può essere esposto: modo assertivo semplice, privo di commento; modo assertivo con aggiunta di commento; modo interrogativo, sotto forma di domanda la cui risposta è sì o no; modo percontativo, sotto forma di domanda la cui risposta è più ampia; modo dubitativo, distinto da quello interrogativo in quanto il locutore rivolge a sé stesso la domanda; modo iussivo, sotto forma di comando o esortazione; modo ottativo, sotto forma di espressione desiderativa; modo omotico, sotto forma di invocazione; modo ipotetico, sotto forma di supposizione; modo dialogato, sotto forma di dialogo tra due personaggi, uno dei quali informa l'altro sull'argomento⁷⁴. Chiaramente, nel βίος tardoantico, la seconda modalità prevale sulla prima: obiettivo di chi scrive non è presentare i fatti in chiave neutra, ma mettere in luce come essi

⁷² Un discorso analogo vale per molti δηγήματα presenti nei βίοι degli oratori, che mirano a dimostrare l'eloquenza dei biografati. Si vedano, tra gli altri, Philostr., *Vit. Soph.* 2.5 (571-574 Olearius) e 2.27 (618-619 Olearius).

⁷³ Theon, *Prog.* 5, p. 48. L'ἀναστροφή dell'ordine della narrazione, distinta in cinque diverse modalità, «n'a pas comme tel d'application proprement rhétorique. Ainsi que le dit Quintilien (2, 4, 15), il vise à développer chez l'enfant la faculté d'élocution et la mémoire et n'a plus de raison d'être une fois ce but atteint» (Patillon/Bolognesi 1997, 145, n. 255). Ai fini dell'analisi di biografie tardoantiche, dunque, tale pratica scolastica non si rivela particolarmente utile. In ogni caso, nelle opere prese in esame fabula ed intreccio solitamente coincidono: tra i passi notevoli citati nel *corpus*, costituiscono un'eccezione i racconti attribuiti a personaggi diversi dal biografo ([7], [12] e [13]), a cui si aggiunge [8], che è un *flashback*. Il βίος da cui è tratto quest'ultimo non è l'unico, tra quelli raccolti nelle *Vite dei Sofisti*, in cui Flavio Filostrato adotta un ordine narrativo piuttosto libero (si vedano, ad esempio, *Vit. Soph.* 2.10 e 2.23). A seguire uno schema non del tutto lineare sono anche la *Vita di Plotino* di Porfirio, che si apre con la morte del biografato, e la *Vita di Malco* di Girolamo, in cui le vicende del protagonista sono presentate come raccontate da lui stesso, in tarda età, al giovane biografo.

⁷⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 5, pp. 50-53. Riferendosi al racconto di tipo politico, Ps.-Hermog., *Prog.* 2.4-9 distingue, invece, tra cinque σχήματα διηγημάτων: assertivo diretto (che prevede ampio uso del nominativo), assertivo obliquo (che ammette anche gli altri casi), incriminante (sotto forma di domande), asindetico (sotto forma di serie di azioni non collegate da congiunzioni) e comparativo (in cui ogni azione è posta in antitesi con un'altra che il soggetto avrebbe potuto compiere). Tale classificazione è adottata anche in Nicol., *Prog.* p. 16. Cfr. al riguardo Berardi 2017, 89.

testimonino le qualità (o, eventualmente, i difetti) del biografato. Piuttosto comune è anche l'uso di forme interrogative, percontative o dubitative⁷⁵, che generalmente assolvono la medesima funzione, amplificando il legame tra πράξεις e ἀρεταί (che sarebbe invece sminuito dalla modalità ottativa e da quella ipotetica, fondate sull'idea che gli eventi avrebbero potuto seguire un altro corso⁷⁶). Διηγήματα esposti in modo iussivo sono presenti all'interno di discorsi attribuiti ai protagonisti (si pensi alle ammonizioni che Apollonio di Tiana rivolge a Vespasiano⁷⁷ o alla lunga catechesi ai monaci che Atanasio fa pronunciare ad Antonio⁷⁸), mentre i numerosi racconti presentati come testimonianze offerte all'autore da terzi (come [7] o la sezione centrale della geronimiana *Vita di Malco*) non possono essere effettivamente considerati esempi di modalità dialogica, in quanto il biografo non interrompe costantemente il racconto dell'interlocutore, che assume così la forma di un monologo⁷⁹. Inoltre, Elio Teone distingue tra narrazione affermativa, negativa ed asindetica, riferendosi evidentemente a caratteristiche che possono riguardare ciascuna delle forme del racconto descritte in precedenza⁸⁰. A prevalere, nelle biografie tardoantiche, è la prima di queste tre modalità; tuttavia, non sono rari i διηγήματα riportati in maniera asindetica, al fine di evidenziare la rapidità con cui si svolge una serie di azioni ed il legame che intercorre tra esse⁸¹. In generale, i biografi

⁷⁵ Quanto alle prime, citerei come esempio *Prim. vit. graec. Pach.* 112 e Possid., *Vit. Aug.* 30.8; tra le seconde, meritano di essere menzionati Eus., *Vit. Const.* 1.55.1 e Hier., *Vit. Hil.* 11.1; infine, narrazioni che possono essere ricondotte alla modalità dubitativa sono Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 23.11 e Hier., *Epist.* 108.13.2 (che, però, sono in forma di domanda la cui risposta non è semplicemente sì o no; in generale, i casi in cui il biografo parla con sé stesso sono piuttosto rari, perché chi scrive si rivolge solitamente, in maniera più o meno esplicita, ad un dedicatario o al lettore).

⁷⁶ In particolare, la prima consiste sostanzialmente nel biasimare l'evento narrato come se si volesse che non fosse mai avvenuto. Cfr. al riguardo l'esempio riportato in Theon, *Prog.* 5, p. 52: εἶθε μηδέποτε Θηβαίων ἄνδρες ὀλίγω πλείους τριακοσίων εἰσῆλθον περὶ πρῶτον ὕπνον σὺν ὄπλοις εἰς Πλάταιαν τῆς Βοιωτίας, οὗσαν Ἀθηναίων συμμαχίδα («se solo degli uomini tebani, in numero poco superiore a trecento, non fossero mai entrati in armi, all'ora del primo sonno, a Platea, in Beozia, che era alleata degli Ateniesi»). Anche l'uso della forma omotica (sulla quale si vedano le fonti riportate in Patillon/Bolognesi 1997, 145, n. 264) non sembra frequente nel βίος tardoantico.

⁷⁷ Philostr., *Vit. Ap.* 5.36, in cui l'*holy man* suggerisce all'imperatore una serie di comportamenti che caratterizzeranno la sua politica.

⁷⁸ All'interno di questo ampio discorso esortativo si vedano, ad esempio, gli episodi veterotestamentari narrati in Ath., *Vit. Ant.* 42-43.

⁷⁹ Del resto, il biografo si presenta spesso come il testimone diretto dei fatti narrati. Un raro esempio di racconto esposto in modalità dialogica è Possid., *Vit. Aug.* 15.1-4, in cui la vicenda emerge da uno scambio di battute tra Agostino ed i suoi discepoli (tra i quali c'è lo stesso Possidio).

⁸⁰ Sulle motivazioni che inducono a non considerare il passo in questione (Theon, *Prog.* 5, pp. 53-54) una glossa finita nel testo cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 145-146, n. 269.

⁸¹ Cfr. ad esempio Hier., *Vit. Hil.* 9.6, che conclude il racconto di un miracolo compiuto dal santo: *Credidit, spopondit, sanatus est; magisque de animae quam de corporis salute exultavit* («Credette, promise, fu guarito; ed esultò più per la guarigione dell'anima che per quella del corpo», trad. Moreschini 1975, 93).

tardoantichi tendono, dunque, ad affidarsi a forme espositive molto diverse, conferendo alla narrazione biografica, intesa nel suo complesso, quel carattere variegato che lo stesso Elio Teone teorizza alla fine della sua classificazione⁸². Tale scelta stilistica, figlia di un'ottima padronanza di queste modalità espressive, risponde perfettamente ai criteri estetici dell'epoca⁸³. Sotto questo aspetto, essa è del tutto funzionale alle finalità del βίος: come i biografi dimostrano spesso di sapere bene, per persuadere efficacemente il lettore è necessario innanzitutto andare incontro ai suoi gusti.

Dopo aver elencato le diverse modalità narrative, Elio Teone fa riferimento all'uso di inserire una massima a conclusione di ciascuna sezione del racconto⁸⁴. Tali ἐπιφωνήματα⁸⁵, sebbene tipici più del teatro che della storiografia o dell'oratoria, possono conferire anche a questi ultimi generi letterari una certa eleganza, come testimoniano brani tratti da Erodoto e da Demostene⁸⁶. Nel βίος tardoantico, questa pratica è tutt'altro che rara⁸⁷: si pensi, ad esempio, alla γνώμη finale di [8] («le indoli regali e divine, se sollecitate dai consigli e dalle parole, risplendono ancora di più e sono indotte a compiere il bene con slancio»⁸⁸) o alla *sententia* paolina con cui Possidio commenta gli effetti della predicazione di Agostino sulle Chiese al di là del Mediterraneo («Perché, come la sofferenza di una delle membra le fa soffrire insieme tutte, così la gloria di una fa gioire insieme tutte le membra»⁸⁹). Quest'ultimo brano è

⁸² Theon, *Prog.* 5, pp. 54-55: Ἔστι δὲ καὶ τούτους ἀλλήλοις ἐπιπλέκειν τοὺς τρόπους καὶ μικτὸν ἐκ δυοῖν ἢ πλειόνων ποιεῖν, ὡς τοῦ διηγήματος τὰ μὲν ἀπαγγεῖλαι κατὰ τὸν τοῦ ἀποφαινομένου τρόπον, τὰ δὲ κατὰ τὸν τοῦ εὐχομένου τρόπον, τὰ δὲ διαλογικῶς, τὰ δὲ ἀσυνδέτως, τὰ δὲ ὅπως ἂν τις βούλοιο ποικίλλων τὴν φράσιν («È inoltre possibile intrecciare questi modi tra loro e fare una mescolanza di due o più di essi, per esempio presentare una parte del racconto secondo il modo assertivo, un'altra secondo il modo ottativo, un'altra in forma dialogica, un'altra in maniera asindetica, un'altra come si vuole, in modo da donare varietà all'espressione»).

⁸³ Sul concetto retorico di ποικιλία cfr. Pernot 1993, I, 337. Elemento fondamentale nell'estetica tardoantica, essa «should be understood not only as stylistic *varietas*, but above all as a code intended to characterize reality» (Agosti 1997, 34-35).

⁸⁴ Theon, *Prog.* 5, p. 55. Più avanti (*Prog.* 5, p. 56), Elio Teone ammetterà anche la possibilità di inserire l'enunciato gnomico prima della sezione narrativa; tuttavia, tale pratica non sembra trovare riscontro nella biografia tardoantica.

⁸⁵ Sull'ἐπιφώνημα cfr. Berardi 2017, 147-151.

⁸⁶ Theon, *Prog.* 5, pp. 55-56.

⁸⁷ In Eun., *Vit. Soph.* 7.18 essa è anche esplicitamente menzionata, in riferimento alle parole con cui il filosofo Eusebio è solito concludere i suoi discorsi.

⁸⁸ Philostr., *Vit. Soph.* 2.9 (583 Olearius): αἱ βασίλειοί τε καὶ θεσπέσιοι φύσεις, ἦν προσεγείρη αὐτὰς ξυμβουλία καὶ λόγος, ἀναλάμπουσι μᾶλλον καὶ πρὸς τὸ ποιεῖν εὖ ζῆν ὀρμῇ φέρονται (trad. Civiletti 2002, 255).

⁸⁹ Possid., *Vit. Aug.* 7.4: *Quoniam sicut, dum patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, ita, cum glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra* (trad. Carena 1975, 147). Il biografo riprende *1Cor* 12.26. Qui come in [8], l'ἐπιφώνημα svolge la funzione di una 'morale'; del resto, esso appare anche nella teoria del μῦθος (si vedano in particolare Theon, *Prog.* 4, pp. 34-35, in cui prende il nome di ἐπίλογος, e Nicol., *Prog.* pp. 9-11, che lo definisce ἐπιμῦθιον), oltre che in quella della χρεία (cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 27).

particolarmente indicativo: i biografati cristiani arricchiscono spesso i loro διηγήματα con frasi bibliche, allo scopo di evidenziare quanto i comportamenti descritti siano conformi (o contrari⁹⁰) alla Parola di Dio⁹¹; tale fine, che può essere raggiunto anche attraverso brevi paragoni tra il protagonista e figure veterotestamentarie⁹² o più ampi riferimenti ad *exempla* scritturistici⁹³, trova una realizzazione particolarmente efficace nella pratica dell'ἐπιφώνημα, che consente di racchiudere in poche parole pensieri complessi, mantenendo un tono solenne (caratteristica favorita dallo stile concettoso proprio di molti libri biblici, che i biografati mostrano di saper sfruttare al meglio). Al di là delle peculiarità legate alle idee religiose di cui i βίοι si fanno portatori, si può dire che nella biografia tardoantica l'ἐπιφώνημα non sia solo un mero espediente letterario che mira a conferire eleganza alla narrazione. L'uso di completare un racconto con una massima di carattere generale consente, anzi, al biografo di inserire le vicende narrate in un contesto più ampio, attribuendo ad esse un valore paradigmatico ed elevandole così a rappresentazione concreta di verità universali.

Trattando degli στοιχεῖα del luogo e del tempo, ho già parzialmente avuto modo di parlare dell'esercizio che Elio Teone chiama διήγησιν διηγήσει συμπλέκειν («intrecciare narrazione a narrazione»)⁹⁴. I brani di carattere storiografico raccolti nell'ultima delle sezioni tematiche del *corpus*, infatti, costituiscono degli ottimi esempi di questa combinazione di διηγήματα: in essi, un racconto propriamente storico si intreccia con quello relativo alle vicende del biografato, consentendo all'autore di contestualizzare queste ultime⁹⁵. È qui necessario aggiungere che la pratica in questione conosce, inoltre, una particolare declinazione nelle raccolte di βίοι, alcune delle quali si presentano come strutturalmente caratterizzate dall'intersecarsi di racconti diversi, a vario titolo interrelati tra loro. Così, se nelle *Vite degli uomini illustri* di Girolamo il filo conduttore che lega i singoli ritratti è

⁹⁰ Cfr. ad esempio *Prim. vit. graec. Pach.* 8, in cui il biografo commenta la vanagloria di un monaco con le parole di *Prv* 21.8: Καὶ πλέον ἐπήρθη τῇ καρδίᾳ, κατὰ τὸ γεγραμμένον· “Πρὸς τοὺς σκολιὸς σκολιὰς ὁδοὺς ἀποστέλλει ὁ Θεός” («Allora egli si esaltò ancor di più nel suo cuore, secondo quanto sta scritto: *Ai tortuosi Dio manda vie tortuose*», trad. d'Ayala Valva 2016, 151).

⁹¹ I biografati pagani, invece, citano a volte versi tratti dai poemi omerici (si vedano, tra gli altri, [16] e Philostr., *Vit. Soph.* 1.8, 489 Olearius). Chiaramente, questi echi testuali si limitano a rendere solenne la narrazione, senza caricarla dei connotati morali che le *sententiae* bibliche apportano al βίος cristiano.

⁹² Si pensi, ad esempio, ai due racconti veterotestamentari citati brevemente in Ath., *Vit. Ant.* 67.7-8, che mettono in evidenza come la serenità del biografato si manifesti nel suo aspetto esteriore.

⁹³ Cfr., ad esempio, Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 12, in cui un racconto relativo ad Abramo introduce la descrizione della παιδεία del biografato.

⁹⁴ Theon, *Prog.* 5, p. 57.

⁹⁵ Per quanto adatta a designare questi casi, l'espressione con cui Patillon/Bolognesi 1997, 57 rende διήγησιν διηγήσει συμπλέκειν («mise en contexte des récits») sembra piuttosto riduttiva, anche alla luce degli esempi riportati da Elio Teone stesso.

semplicemente l'appartenenza al novero degli scrittori ecclesiastici⁹⁶, in Eunapio ogni vita è posta in stretto rapporto con altre, in virtù dei vari legami che intercorrono tra i biografati⁹⁷. L'autore può, dunque, aprire una narrazione biografica riallacciandosi alla precedente⁹⁸, o addirittura interromperne una per introdurne un'altra, salvo poi tornare a quella principale⁹⁹. L'intreccio di *δηγήματα* consente in questo caso di evidenziare la coesione tra elementi di per sé eterogenei: il risultato è un'opera coerente, seppur composta di βίοι sotto molti aspetti diversi. Nell'enunciare questa pratica, Elio Teone non le riconosce uno scopo preciso, né delle qualità specifiche; tuttavia, si può dire che in alcune raccolte biografiche essa sia sfruttata al fine di accentuare la coesione tra i singoli ritratti, ovviando al problema della frammentazione connaturato a questa particolare espressione del βίος.

A conclusione del capitolo dedicato alla narrazione, il manuale di Elio Teone dedica ampio spazio alla contestazione (*ἀνασκευή*) ed alla conferma (*κατασκευή*) di un *δήγημα*, riprendendo in parte precetti analoghi già elargiti in riferimento alla favola¹⁰⁰. Tuttavia, Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista riconoscono a queste pratiche lo *status* di un esercizio specifico (addirittura, il secondo distingue tra due diversi *προγυμνάσματα*, uno volto a contestare e l'altro a confermare)¹⁰¹. Preferisco, dunque, seguire questo schema prevalente nelle fonti e dedicare più avanti un capitolo all'*ἀνασκευή* e, in minima parte, alla *κατασκευή* (la quale vanta pochissime attestazioni nel βίος tardoantico), nel quale saranno discusse, chiaramente, anche le indicazioni riportate da Elio Teone relativamente alla narrazione.

Passi notevoli

⁹⁶ Cfr. Hier., *Vir. ill. praef.* 1.

⁹⁷ All'origine dell'intreccio tra i βίοι eunapiani c'è spesso il legame tra maestro ed allievo: le *Vite dei Filosofi e dei Sofisti*, infatti, fanno parte del filone delle successioni filosofiche (cfr. al riguardo la n. 33 del capitolo dedicato all'encomio). Tuttavia, a stabilire un collegamento tra le vicende dei biografati possono anche essere vincoli di parentela che intercorrono tra loro (cfr., ad esempio, la biografia di Antonino in Eun., *Vit. Soph.* 6.94-118, che segue quella di suo padre Eustazio e quella di sua madre Sosipatra), oppure vicende personali che, in vario modo, li uniscono (si pensi a Eun., *Vit. Soph.* 6.19-31, in cui alla biografia di Sopatro fa seguito quella del responsabile della sua morte, il prefetto al pretorio Ablabio). Tale tendenza a determinare una relazione tra i βίοι è in parte presente anche nelle *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato.

⁹⁸ Cfr., ad esempio, Philostr., *Vit. Soph.* 2.2 (566 Olearius).

⁹⁹ Come accade, ad esempio, in Eun., *Vit. Soph.* 23.48-53.

¹⁰⁰ Theon, *Prog.* 5, pp. 57-61. Gli insegnamenti relativi alla favola citati in questo passo sono in Theon, *Prog.* 4, pp. 35-38. Di contestazione si parla anche in Theon, *Prog.* 3, pp. 28-30, in riferimento alla chria. Sull'*ἀνασκευή* e la *κατασκευή* in Elio Teone cfr. Patillon/Bolognesi 1997, XCIII-XCVII.

¹⁰¹ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 5, Aphth., *Prog.* 5-6 e Nicol., *Prog.* pp. 29-35.

Nel βίος tardoantico, l'esercizio della narrazione svolge, come si è detto, un ruolo di primo piano. I precetti relativi al διήγημα sono ampiamente sfruttati dal biografo al fine di presentare in forma narrativa alcune tappe fondamentali della vita del protagonista¹⁰², oppure di riportare singoli episodi che permettono di conoscerne meglio le virtù. Tra questi ultimi, è possibile individuare due filoni strettamente legati alla peculiare natura dell'*holy man*: nel primo, il rapporto tra il biografato e la Divinità è illustrato attraverso la narrazione di eventi miracolosi; nel secondo, il διήγημα serve a mettere in evidenza la funzione sociale del protagonista, descritto come un uomo in grado di confrontarsi con i potenti senza alcun timore. Particolarmente utili ai fini della ricostruzione dell'*ethos* oratorio del biografato sono i casi, invero piuttosto rari, in cui è lui stesso a narrare alcuni eventi di cui è stato protagonista. Infine, nel βίος tardoantico, trovano talvolta posto narrazioni di carattere storiografico, funzionali alla presentazione delle vicende biografiche.

Prima sezione tematica. Tra i numerosi passi in cui il biografo ricorre al διήγημα per esporre alcuni momenti salienti propri di ogni βίος, cito i seguenti:

[1] Eun., *Vit. Soph.* 6.27-31. Διαδεξάμενος δὲ ὁ Κωνσταντίος τὴν βασιλείαν καὶ κληρωθεὶς ὅσα γε ἐκληρώθη – ταῦτα δὲ ἦν τὰ ἐξ Ἰλλυριῶν εἰς τὴν ἐφάν καθήκοντα –, τὸν μὲν Ἀβλάβιον αὐτίκα παραλύει τῆς ἀρχῆς, ἄλλο δὲ περὶ αὐτὸν ἐταιρικὸν συνέστησεν. Καὶ ὁ μὲν Ἀβλάβιος τὰ περὶ Βιθυνίαν χωρία πάλαι παρεσκευασμέν^{ος}, βασιλικὰς τε καταφυγὰς καὶ ῥαθυμίας ἔχοντα, διέτριβεν ἐν ἀφθόνοις, πάντων ἀνθρώπων θαυμαζόντων ὅτι βασιλεύειν οὐ βούλεται. Ὁ δὲ Κωνσταντίος ἐγγύθεν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς πόλεως ξιφηφόρους τινὰς ἐπ' αὐτὸν ἐκπέμψας οὐκ ὀλίγους, τοῖς μὲν πρώτοις ἐκέλευσεν ἀποδιδόναι γράμματα. Καὶ προσεκύνησάν γε αὐτόν, ὥσπερ νομίζουσι Ῥωμαῖοι βασιλέα προσκυνεῖν, οἱ τὰ γράμματα ἐγχειρίζοντες· καὶ ὃς μάλα σοβαρῶς δεξάμενος τὰ γράμματα καὶ παντὸς ἀπολυθεὶς φόβου, τὴν τε ἀλουργίδα τοὺς ἐλθόντας ἀπήτει, βαρύτερος ἤδη γινόμενος, καὶ φοβερὸν ἦν τοῖς ὀρωμένοις. Οἱ δὲ ἔφασαν πρὸς αὐτόν αὐτοὶ μὲν τὰ γράμματα κομίζουσιν, πρὸ θυρῶν δὲ εἶναι τοὺς ταῦτα πεπιστευμένους. Καὶ ὁ μὲν ἐκείνους ἐκάλει μέγα φρονῶν καὶ τῇ γνώμῃ διηρμένος· οἱ δὲ συγχωρηθέντες εἰσελθεῖν πλήθος τε ἦσαν καὶ ξιφηφόροι πάντες, καὶ ἀντὶ τῆς ἀλουργίδος ἐπήγον αὐτῷ τὸν πορφύρεον θάνατον, κρεουργηδὸν ὥσπερ τι τῶν ἐν ταῖς εὐωχίαις ζῶον κατακόψαντες. Καὶ ταῦτα ἔτισε Σωπάτρῳ δίκην ὁ πάντα εὐδαίμων Ἀβλάβιος¹⁰³ («Costanzo, dunque, dopo che successe al trono ed ebbe

¹⁰² Si tratta di avvenimenti a cui le fonti progimnasmatiche attribuiscono ampio spazio in riferimento all'ἐγκόμιον, definendoli «beni esterni» (l'elenco riportato da Theon, *Prog.* 9, p. 74 include nascita, famiglia, educazione, amicizia, reputazione, posizione ufficiale, ricchezza, figli degni di lode e morte onorevole). Su questi τόποι, che possono essere utilizzati anche nello ψόγος, cfr. le nn. 19 e 26 del capitolo dedicato all'encomio.

¹⁰³ Così Eunapio narra la morte di Ablabio, prefetto al pretorio di Costantino, colpevole di aver convinto il sovrano a mettere a morte il filosofo Sopatro.

ottenuto la parte dell'impero toccatagli in sorte, che si estendeva dall'Illiria fino all'Oriente, privò immediatamente Ablabio del suo potere e si circondò di un'altra cerchia di sostenitori. Ablabio, dal canto suo, che da tempo si era fatto costruire delle proprietà in Bitinia e ne aveva fatto un luogo di ritiro e di divertimento degni di un re, viveva nel lusso, suscitando in tutti lo stupore per il fatto di non volere regnare. Costanzo, allora, dalla vicina città di suo padre gli inviò non pochi uomini armati di spada, dando ordine ai primi di loro di consegnargli una lettera. I soldati incaricati della consegna si inginocchiarono ai suoi piedi, come usano fare i Romani al cospetto dell'imperatore; e lui, dopo aver preso la lettera con molta arroganza ed essersi liberato di ogni timore, domandò ai venuti, con fare ancora più superbo, la porpora imperiale, incutendo paura a quanti lo guardavano. Costoro, a questo punto, gli risposero che loro esclusivo compito era quello di portare la lettera, e che coloro ai quali era stato affidato quell'altro incarico si trovavano all'ingresso. Egli, allora, chiamò questi ultimi tutto superbo e pieno di sé; ma quelli che vennero fatti entrare erano un manipolo di uomini tutti armati di spada, che anziché la purpurea veste imperiale gli portarono la 'purpurea morte', facendolo a pezzi come un qualunque animale nei banchetti solenni. E fu questo il fio che pagò a Sopatro il fortunatissimo Ablabio»¹⁰⁴);

[2] Paul. Med., *Vit. Ambr.* 6-7. *Per idem tempus, mortuo Auxentio arrianae perfidiae episcopo, qui Dionysio beatae memoriae confessore ad exilium destinato incubabat ecclesiam, cum populus ad seditionem surgeret in petendo episcopo essetque illi cura sedandae seditionis, ne populus civitatis in periculum sui verteretur, perrexit ad ecclesiam; ibique cum adloqueretur plebem, subito vox fertur infantis in populo sonuisse: "Ambrosium episcopum!". Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt adclamantis: "Ambrosium episcopum!"; itaque qui antea turbulentissime dissidebant – quia et Arriani sibi et catholici sibi episcopum cupiebant, superatis alterutris, ordinari –, repente in hunc mirabili et incredibili concordia consenserunt. Quo ille cognito egressus ecclesiam tribunal sibi parari fecit: quippe mox futurus episcopus altiora conscendit; tunc contra consuetudinem suam tormenta personis iussit adhiberi. Quod cum faceret, populus nihilominus adclamabat: "Peccatum tuum super nos!". Sed non similiter hic populus tunc clamavit sicut populus Iudaeorum; illi enim vocibus suis sanguinem dominicum effuderunt dicentes: "Sanguis huius super nos"; isti vero catechumenorum scientes fidei voce remissionem illi peccatorum omnium per baptismatis gratiam promittebant. Tunc ille turbatus revertens domum philosophiam profiteri voluit, futurus sed verus philosophus Christi, qui contemptis saecularibus pompis piscatorum secuturus esset vestigia, qui Christo populos congregarunt non fucis*

¹⁰⁴ Trad. Civiletti 2007, 107-109.

*verborum, sed simplici sermone et verae fidei ratione; missi sine pera, sine virga, etiam ipsos philosophos converterunt. Quod ubi ne faceret revocatus est, publicas mulieres publice ad se ingredi fecit, ad hoc tantum, ut visis his populi intentio revocaretur. At vero populus magis magisque clamabat: "Peccatum tuum super nos!"*¹⁰⁵ («In quel medesimo tempo, morto Aussenzio vescovo dell'eresia ariana, il quale, dopo che fu mandato in esilio Dionisio, il confessore di beata memoria, dominava da usurpatore su quella chiesa, insorgendo il popolo a sommossa nella designazione di un candidato all'episcopato, ed essendo cura di Ambrogio placare la sommossa affinché la popolazione della città non fosse tratta a rovina, si recò nella chiesa; e ivi, mentre parlava alla gente, si narra che d'improvviso abbia echeggiato nell'adunanza la voce d'un fanciullo: "Ambrogio vescovo!". Al risuonare di quella voce si rivolsero i visi di tutta la gente che acclamò: "Ambrogio vescovo!"; e così coloro che prima turbolentissimamente si contrastavano – perché gli ariani bramavano che fosse ordinato vescovo uno della loro parte, e medesimamente i cattolici, cercando a vicenda di sopraffarsi –, d'improvviso con mirabile e incredibile concordia consentirono alla elezione di lui. Saputo ciò, egli, uscito dalla chiesa, si fece apprestare il palco: certamente, prossimo a diventar vescovo, ascendeva a più alto grado; allora, contro la sua consuetudine, ordinò di applicare la tortura a talune persone. E mentre faceva ciò, il popolo nondimeno gridava: "Il tuo peccato ricada su noi". Ma quel popolo non gridò allora allo stesso modo del popolo ebreo; questi infatti con le loro voci sparsero il sangue del Signore dicendo: "Il suo sangue ricada su di noi"; quelli invece, sapendolo catecumeno, con parola ispirata dalla fede gli promettevano la remissione di tutti i peccati per mezzo della grazia del battesimo. Allora egli, tornando a casa turbato, volle abbracciare una vita di saggezza filosofica, ed egli sarebbe stato un saggio, ma un vero saggio, un saggio di Cristo, che spregiate le pomposità della retorica mondana, avrebbe seguito le orme dei pescatori, i quali radunarono a Cristo la gente non con artifici, ma con il discorrere semplice e con la spiegazione della vera fede; mandati senza bisaccia, senza bastone, convertirono anche i filosofi. Ma quando fu distolto dal far ciò, fece entrare pubblicamente nella sua casa delle meretrici, con questo scopo soltanto, che a tal vista anche l'intenzione del popolo fosse distolta. Ma il popolo vieppiù gridava: "Il tuo peccato ricada su noi!"»¹⁰⁶);

[3] *Vit. Syncl.* 11. Ὅτε δὲ οἱ γονεῖς αὐτῆς τέλος ἔσχον τοῦ βίου, ἐπὶ πλείον θεοφορηθεῖσα τῷ θείῳ φρονήματι, λαμβάνει καὶ τὴν ἀδελφὴν μεθ' ἑαυτῆς· ἦν γὰρ στερηθεῖσα τῶν ὄψεων· καὶ τῶν μὲν πατρῶων οἴκων χωρίζεται· εἰς δὲ τινος συγγενοῦς αὐτῆς ἠρωεῖον ἀπωκισμένον τῆς πόλεως κατάγεται· καὶ διαπωλήσασα

¹⁰⁵ Dopo aver descritto il *cursus honorum* di Ambrogio, Paolino passa ad una posizione ufficiale ben più rilevante, narrandone l'ascesa al soglio episcopale.

¹⁰⁶ Trad. Canali 1975, 61-63.

πᾶσαν τὴν καταλειφθεῖσαν αὐτῇ οὐσίαν, καὶ διανείμασα τοῖς πένησι, προσκαλεσαμένη τινὰ τῶν πρεσβυτέρων, ἀπέτεμεν ἑαυτῆς τοὺς πλοκάμους. Τότε τὴν πᾶσαν κόσμησιν ἀπέθετο· ἔθος γὰρ ταῖς γυναῖξι κόσμον καλεῖν τὴν τρίχα. Σύμβολον δὲ ἦν τὸ γινόμενον τοῦ ἀπέριττον καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν αὐτῆς γεγενῆσθαι. Τότε μὲν οὖν πρῶτον ἠξιώθη τῆς παρθενικῆς προσηγορίας¹⁰⁷ («Quando i suoi genitori giunsero al termine della vita, mossa ancor di più da una ispirazione divina, prese la sorella con sé, che era priva della vista, lasciò la dimora paterna e si portò presso il sepolcro di un suo parente, lontano dalla città. Dopo aver venduto tutti i beni che le erano stati lasciati ed averli distribuiti ai poveri, chiamato un prete, si tagliò le trecce. In tal modo lei rinunciò a ogni abbellimento; è costume infatti delle donne chiamare ornamento i capelli. Era questo fatto un segno che la sua anima era divenuta semplice e pura. Da allora per la prima volta fu considerata degna dell'appellativo di vergine»¹⁰⁸).

Seconda sezione tematica. Tra i brani in cui un evento miracoloso illustra il legame tra l'*holy man* e la Divinità, meritano di essere discussi:

[4] Iamb., *Vit. Pyth.* 8.36. καὶ κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν πορευόμενος ἐκ Συβάριδος εἰς Κρότωνα παρὰ τὸν αἰγιαλὸν δικτυουλκοῖς ἐπέστη, ἔτι τῆς σαγήνης κατὰ βυθοῦ ἐμόφορτου ἐπισυρομένης, ὅσον τε πλῆθος ἐπισπῶνται εἶπεν, ἰχθύων ὄρισας ἀριθμόν. καὶ τῶν ἀνδρῶν ὑπομεινάντων ὅ τι ἂν κελεύσῃ πράξειν, εἰ τοῦθ' οὕτως ἀποβαίη, ζῶντας ἀφεῖναι πάλιν κελεῦσαι τοὺς ἰχθύς, πρότερόν γε ἀκριβῶς διαριθμήσαντας. καὶ τὸ θαυμασιώτερον, οὐδεὶς ἐν τοσοῦτῳ τῆς ἀριθμήσεως τῷ χρόνῳ τῶν ἰχθύων ἐκτὸς ὕδατος μεινάντων ἀπέπνευσεν, ἐφεστῶτός γε αὐτοῦ. δοὺς δὲ καὶ τὴν τῶν ἰχθύων τιμὴν τοῖς ἀλιεῦσιν ἀπήει εἰς Κρότωνα. οἱ δὲ τὸ πεπραγμένον διήγγειλαν καὶ τοῦνομα μαθόντες παρὰ τῶν παίδων εἰς ἅπαντας ἐξήνεγκαν¹⁰⁹ («In quell'occasione, dopo avere camminato lungo la spiaggia da Sibari a Crotone, incontrò dei pescatori che stavano ancora tirando dal fondo del mare la rete piena di pesci, e disse loro quanto sarebbe stato il loro pescato, determinando <esattamente> il numero dei pesci. E poiché i pescatori si dichiaravano disposti ad agire secondo il suo invito, nel

¹⁰⁷ L'anonimo biografo racconta con queste parole la scelta ascetica della protagonista, già preannunciata dal suo disinteresse per le nozze terrene e dal suo amore per la solitudine ed il digiuno. Per la datazione della *Vita di Sincretica* seguo, qui ed altrove, le indicazioni di Abelarga 2002, 22-24 e 25-41, che situa l'opera tra la fine del IV e l'inizio del V secolo; tuttavia, preferisco citare il testo stampato dall'abate Migne nella *Patrologia Graeca*, in quanto l'edizione critica riportata in Abelarga 2002 è stata ampiamente messa in discussione in Bona 2005, Bona 2006 e Bona 2007.

¹⁰⁸ Trad. Coco 2013, 29.

¹⁰⁹ Il θαῦμα è immediatamente preceduto da un'indicazione temporale precisa, relativa all'arrivo in Italia di Pitagora.

caso che si fosse verificato quel che diceva, allora Pitagora li invitò a rilasciare i pesci ancora vivi, dopo averne controllato con precisione il numero. E, cosa più sorprendente, per tutto il tempo della conta dei pesci, nessuno di questi morì di asfissia, pur essendo rimasti fuori dell'acqua, almeno finché Pitagora rimase lì. Dopo avere, quindi, dato ai pescatori il valore dei pesci, si rimise in viaggio verso Crotona. I pescatori, dal canto loro, raccontarono quel che Pitagora aveva fatto e, avendo appreso il suo nome dai garzoni, lo diffusero dappertutto»¹¹⁰);

[5] Eus., *Vit. Const.* 1.28-30. Ἀνεκαλείτο δῆτα ἐν εὐχαίς τοῦτον, ἀντιβολῶν καὶ ποτνιώμενος φῆναι αὐτῷ ἑαυτὸν ὅστις εἶη καὶ τὴν ἑαυτοῦ δεξιὰν χεῖρα τοῖς προκειμένοις ἐπορέξει. εὐχομένῳ δὲ ταῦτα καὶ λιπαρῶς ἴκετεύοντι τῷ βασιλεῖ θεοσημεῖα τις ἐπιφαίνεται παραδοξοτάτη, ἦν τάχα μὲν ἄλλου λέγοντος οὐ ῥάδιον ἦν ἀποδέξασθαι, αὐτοῦ δὲ τοῦ νικητοῦ βασιλέως τοῖς τὴν γραφὴν διηγουμένοις ἡμῖν μακροῖς ὕστερον χρόνοις, ὅτε ἠξιώθημεν τῆς αὐτοῦ γνώσεώς τε καὶ ὁμιλίας, ἐξαγγείλαντος ὄρκους τε πιστωσαμένου τὸν λόγον, τίς ἂν ἀμφιβάλῃ μὴ οὐχὶ πιστεῦσαι τῷ διηγήματι; μάλισθ' ὅτε καὶ ὁ μετὰ ταῦτα χρόνος ἀληθῆ τῷ λόγῳ παρέσχε τὴν μαρτυρίαν. ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινοῦσης, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτὸς συνιστάμενον, γραφὴν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν τούτῳ νῖκα. θάμβος δ' ἐπὶ τῷ θεάματι κρατῆσαι αὐτόν τε καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἅπαν, ὃ δὴ στελλομένῳ ποι πορείαν συνεπέτο τε καὶ θεωρὸν ἐγένετο τοῦ θαύματος. καὶ δὴ διαπορεῖν πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγε, τί ποτε εἶη τὸ φάσμα. ἐνθυμουμένῳ δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ πολὺ λογιζομένῳ νύξ ἐπήει καταλαβοῦσα. ἔνθα δὴ ὑπνοῦντι αὐτῷ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ σὺν τῷ φανέντι κατ' οὐρανὸν σημείῳ ὀφθῆναι τε καὶ παρακελεύεσθαι, μίμημα ποιησάμενον τοῦ κατ' οὐρανὸν ὀφθέντος σημείου τούτῳ πρὸς τὰς τῶν πολεμίων συμβολὰς ἀλεξήματι χρῆσθαι. ἅμα δ' ἡμέρα διαναστὰς τοῖς φίλοις ἐξηγόρευε τὸ ἀπόρρητον. κἄπειτα χρυσοῦ καὶ λίθων πολυτελῶν δημιουργοῦς συγκαλέσας μέσος αὐτὸς καθιζάνει καὶ τοῦ σημείου τὴν εἰκόνα φράζει, ἀπομιμῆσθαι τε αὐτὴν χρυσῷ καὶ πολυτελέσει λίθοις διεκελεύετο¹¹¹ («Così prese a invocarlo [*scil.* il Dio onorato da Costanzo] nelle preghiere, chiamandolo in soccorso e supplicandolo di rivelergli chi egli fosse e di porgergli la sua destra ad assisterlo in questa situazione. E mentre l'imperatore formulava queste invocazioni e pregava con fervore, gli si palesò un segno divino assolutamente straordinario, tale che non ci si crederrebbe facilmente qualora fosse stato raccontato da altri, ma fu lo stesso imperatore vittorioso, tempo dopo, a riferire l'episodio, confermandolo con giuramenti, proprio a noi che siamo gli estensori di questa opera quando fummo

¹¹⁰ Trad. Romano 2006, 103.

¹¹¹ Si tratta della famosa visione di Costantino, che giunge al culmine di un lungo percorso spirituale. Eusebio presenta il suo racconto come il frutto di confidenze personali elargitegli dall'imperatore stesso.

onorati della sua amicizia e confidenza, sicché, chi potrebbe diffidare al punto di non prestar fede al racconto? Tanto più che anche gli eventi successivi testimoniarono la fondatezza di quelle dichiarazioni. Intorno all'ora meridiana, quando il giorno comincia a declinare, riferì di aver visto con i propri occhi in mezzo al cielo un trofeo luminoso a forma di croce che sovrastava il sole, e accanto a esso una scritta che diceva: "vinci con questo!". Di fronte a quello spettacolo uno sbigottimento generale pervase l'imperatore e tutto l'esercito, che l'aveva seguito nei suoi spostamenti e fu spettatore del prodigio. Egli raccontava poi che si trovò nell'incertezza su cosa mai potesse significare quella apparizione. E mentre rifletteva e ponderava a lungo ciò che era avvenuto, calò rapidamente la notte. Allora in sogno gli si mostrò Cristo, figlio di Dio con il segno che era apparso nel cielo e gli ordinò di costruire un oggetto a immagine del simbolo che si era palesato in cielo e di servirsene come protezione nei combattimenti contro i nemici. Appena fu giorno, si alzò e svelò l'arcano agli amici. Poi, convocati alcuni orefici e artigiani delle gemme, si mise a sedere in mezzo a loro, descrisse l'aspetto del segno e ordinò di riprodurlo in oro e pietre preziose»¹¹²);

[6] Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 15-17. Οὔσης δὲ αὐτῷ τῆς διαγωγῆς ἐν Αἰγύπτῳ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρου πόλιν, εἰς ἣν καὶ ἡ πανταχόθεν συνέρρει νεότης τῶν περὶ φιλοσοφίαν τε καὶ ἰατρικὴν ἐσπουδακότων, χαλεπὸν ἦν τοῖς ὁμήλιξι θέαμα νέος ὑπὲρ τὴν πολιὰν τῆ σωφροσύνη κοσμούμενος. Ὁ γὰρ τοῦ καθαρεύοντος ἔπαινος τῶν μολυνομένων ὄνειδος ἦν. Ὡς ἂν οὖν ἀπολογία τις εἴη τοῖς ἀκολάστοις τὸ μὴ μόνους αὐτοὺς τοιοῦτους εἶναι δοκεῖν, ἐπίνοιά τις ἐξ ἐπιβουλῆς παρ' αὐτῶν ἐπεσκευάσθη τοῦ μῶμόν τινα τῷ βίῳ τοῦ Μεγάλου προστρίψασθαι, καὶ προβάλλεται παρ' αὐτῶν εἰς διαβολὴν ἐκείνου γύναιον ἑταιρικὸν ἐξ οἰκήματος ἐπὶ ἀτιμία κατεγνωσμένον. Τοῦ δὲ κατὰ τὸ σύνηθες τοῖς λογάσι τῶν ἀνδρῶν ἐν σεμνῷ τῷ σχήματι περὶ τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν συνδιασκοποῦντος πρόσεισι τὸ γύναιον ἀκκιζόμενόν τε καὶ θρυπτόμενον καὶ διὰ πάντων τὸ εἶναι πρὸς αὐτὸν ἐν συνηθείᾳ [δι' ὧν ἐφθέγγετό τε καὶ ἐποίει] σχηματιζόμενον. Εἶτα ἔλεγε τῶν μισθωμάτων ἀποστερεῖσθαι προστιθείσα καὶ τὰς ἀφορμὰς ὑπ' ἀναιδείας ὑπὲρ ὧν ἠτιᾶτο τὴν τῶν μισθῶν ἀποστέρησιν. Τῶν δὲ συνεγνωκότων αὐτῷ τὸν βίον ἀγανακτοῦντων τε καὶ ὀργῇ κατὰ τοῦ γυναιίου συγκινουμένων οὔτε συνεταράχθη τοῖς ὑπὲρ αὐτοῦ χαλεπαίνουσιν οὔτε τι τοιοῦτον εἶπε συκοφαντούμενος οἶον εἰκὸς τὸν ἀχθόμενον, οὐ μάρτυρας τοῦ βίου προσεκαλέσατο οὐχ ὄρκῳ τὸν μῶμον ἀπόσατο οὐ τὴν κακίαν τῶν ταῦτα κατ' αὐτοῦ συσκευασαμένων διήλεγξεν, ἀλλ' ἐν ἡρεμαίᾳ τε καὶ καθεστῶσῃ φωνῇ πρὸς τινὰ τῶν συνήθων ἀποστραφεὶς, "Οὗτος, ἔφη, διάλυσον αὐτῇ τὸ ἀργύριον, ὡς ἂν μὴ ἐπὶ πλείον διοχλοῦσα, τὴν προκειμένην τοῦ λόγου σπουδὴν ἐπιταράσσοι." Ἐπεὶ δὲ μαθὼν παρὰ τῆς ἑταιρίδος ὁ τοῦτο προστεταγμένος, ὅσον ἤτει παρ' αὐτοῦ τὸ

¹¹² Trad. Franco 2009, 119-121.

ἀργύριον, ἐτοίμως ἅπαν ἀπληριθμήσατο καὶ πέρας εἶχε κατὰ τοῦ σώφρονος ἢ ἐπιβουλή τοῖς ἀκολάστοις καὶ ἦν ἐν ταῖς χερσὶν ἤδη τῆς ἀτίμου τὸ κέρδος, τότε γίνεται θεόθεν ἢ τε μαρτυρία τῆς σωφροσύνης τοῦ νέου καὶ τῆς τῶν ὁμηλικῶν συκοφαντίας ὁ ἔλεγχος. Ὅμοῦ γὰρ τῷ ὑποδέξασθαι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον πνεύματι δαιμονίῳ στρεβλωθεῖσα καὶ βρυχηθῶ θηριώδει παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην φωνὴν ἀνοιμώξασα πίπτει πρηνὴς κατὰ τὸ μέσον τῶν συνειλεγμένων θέαμα φρικτὸν τε καὶ φοβερὸν τοῖς παροῦσιν ἀθρόως γεγεννημένη τῶν τριχῶν τε διερριμμένων καὶ ταῖς ἰδίαις χερσὶ σπαρασσομένων καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεστραμμένων καὶ τοῦ στόματος τὸν ἀφρὸν παραπτύοντος. Καὶ οὐ πρότερον ἀνήκε καταπνίγον αὐτὴν τὸ δαιμόνιον πρὶν ἢ τὸν Μέγαν ἐκείνον ἐπικαλέσασθαι τὸν Θεὸν καὶ ὑπὲρ αὐτῆς ἰλεώσασθαι¹¹³ («Durante il suo soggiorno in Egitto nella città di Alessandro, nella quale arrivava da ogni parte un gran numero di giovani per studiare la filosofia e la medicina, egli, ancor giovane, dotato com'era di una castità superiore a quella degli anziani, mise i suoi coetanei in un fastidioso disagio. L'elogio infatti della sua purezza di vita era motivo di rimprovero per gli altri che si macchiavano invece d'impurità. Perché fosse dunque a discolpa della loro dissolutezza il non sembrare di essere soli in tale condizione, fu escogitato e preparato da loro un tranello per procurare un marchio d'infamia al nostro santo. Per calunniarlo fu messa fuori da loro una donnaccia meretrice, coperta d'infamia, che era stata liberata dal carcere. E mentre egli, come al solito, stava partecipando, con comportamento serio, ad una discussione filosofica insieme ad alcuni uomini dotti, venne avanti la donnaccia ostentando un atteggiamento svenevole e molle, facendo credere, con le parole e con i suoi gesti, di avere familiarità con lui; poi disse d'essere stata defraudata della mercede pattuita, adducendo con impudenza anche i motivi per i quali si lamentava d'esserne stata defraudata. Ma mentre quelli che conoscevano la sua vita s'indignavano e insieme si lanciavano adirati contro la donnaccia, egli invece né si agitò insieme a quelli che per lui si sdegnavano, né proferì, mentre era calunniato, alcuna parola quale era logico che dicesse per gli oltraggi subiti, né invocò l'aiuto di qualcuno che testimoniassse la purezza della sua vita, né fece giuramento per allontanare da sé l'accusa di dissolutezza, né redarguì la malvagità di quelli che avevano macchinato tale inganno contro di lui ma, rivolgendosi, con voce calma e pacata, verso uno dei suoi familiari, disse: "Ehi, tu, dalle il denaro affinché non disturbi ulteriormente, importunandoci con i suoi lamenti, l'attuale discussione". Dopo che quello, al quale era stato ordinato di pagare, seppe dalla meretrice quanto doveva pagare e, senza indugio, pagò tutto ciò che quella gli aveva chiesto, quando l'insidia contro il nostro giovane sobrio e casto era stata consumata dai suoi compagni dissoluti, e il denaro era già nelle mani di quella donna infame, allora, per volontà divina, si resero manifeste la

¹¹³ Il biografo definirà questo episodio della giovinezza del Taumaturgo un degno prologo della sua vita futura (Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 18).

testimonianza della purezza del giovane e la prova della calunnia da parte dei suoi coetanei. Infatti non appena quella ricevette nelle sue mani il denaro, stravolta dallo spirito demoniaco e gemendo con grida selvagge, ben diverse dalla voce umana, cadde bocconi per terra in mezzo alle persone che erano lì raccolte, offrendo subito ai presenti uno spettacolo orrendo e spaventoso: infatti i suoi capelli, strappati dalle sue stesse mani, erano sparsi per terra, gli occhi erano stravolti, e la bocca emetteva bava dai due lati. E il demonio non smise di soffocarla prima che quel grande non invocasse per lei Dio e le impetrasse misericordia»¹¹⁴);

[7] Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 37-38. “Ἐγένετό τις ἡμῖν ἐπιθυμία ποτὲ τῆ τε γαμετῆ καὶ ἐμοὶ καταλαβεῖν κατὰ σπουδὴν τὸ τῆς ἀρετῆς φροντιστήριον· οὕτω γὰρ οἶμαι χρῆναι, φησί, τὸν χῶρον ἐκεῖνον κατονομάζεσθαι, ἐν ᾧ τὴν διαγωγὴν εἶχεν ἡ μακαρία ψυχὴ. Συνῆν δὲ ἡμῖν καὶ τὸ θυγάτριον, ᾧ τις ἐκ λοιμώδους ἀρρωστίας συνέβη περὶ τὸν ὀφθαλμὸν συμφορὰ· καὶ ἦν θέαμα εἰδεχθὲς καὶ ἔλεεινόν, παχυνθέντος τοῦ περὶ τὴν κόρην χιτῶνος καὶ ἐκ τοῦ πάθους ὑπολευκαίνοντος. Ὡς δὲ ἐντὸς ἡμεν τῆς θείας ἐκείνης διαγωγῆς, διελόμενοι κατὰ γένος τὴν ἐπίσκεψιν τῶν ἐν τόπῳ φιλοσοφούντων ἐγὼ τε καὶ ἡ ὁμόζυγος, ἐγὼ μὲν ἐν τῷ ἀνδρῶνι ἡμῃν, ὧν καθηγεῖτο Πέτρος ὁ σοὺς ἀδελφός, ἡ δὲ τοῦ παρθενῶνος ἐντὸς γενομένη τῆ ἀγία συνῆν. Συμμέτρου δὲ διαγενομένου ἐν τῷ μεταξὺ διαστήματος, καιρὸν εἶναι τοῦ ἀποχωρεῖν τῆς ἐσχατίας πάλιν ἐκρίναμεν, καὶ ἤδη πρὸς τοῦτο ἦν ἡμῖν ἡ ὁρμή, σύμφωνος δὲ παρ’ ἐκατέρων ἡ περὶ ἡμᾶς φιλοφροσύνη ἐγένετο. Ἐμοὶ τε γὰρ ὁ σοὺς ἀδελφὸς μένειν ἐνεκελεύετο καὶ μετασχεῖν τῆς φιλοσόφου τραπέζης· ἢ τε μακαρία τὴν ἐμὴν γαμετὴν οὐ μεθίει, ἀλλ’ ἐν κόλποις ἔχουσα τὸ θυγάτριον οὐ πρότερον ἔλεγεν ἀποδώσειν, πρὶν τράπεζαν αὐτοῖς παραστήσασθαι, καὶ τῷ τῆς φιλοσοφίας δεξιώσασθαι πλούτῳ· φιλοῦσα δὲ οἶα εἰκὸς τὸ παιδίον καὶ προσάγουσα τὸ στόμα τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἐπειδὴ εἶδε τὸ περὶ τὴν κόρην πάθος, ‘Ἐάν μοι, φησί, δῶτε τὴν χάριν καὶ τῆς τραπέζης ἡμῖν κοινωνήσητε, ἀντιδώσω μισθὸν ὑμῖν τῆς τοιαύτης ὑμῶν τιμῆς οὐκ ἀνάξιον’ – ‘Τίνα τοῦτον;’ εἰπούσης τῆς τοῦ παιδίου μητρός, ‘Ἔστι μοι φάρμακον, ἡ μεγάλη φησίν, ὃ δυνατῶς ἔχει τὸ κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν πάθος ἰάσασθαι’. Ἐπὶ τούτοις δηλώματός μοι παρὰ τῆς γυναικωνίτιδος ἡκοντος τοῦ τὴν ὑπόσχεσιν ἐκείνην καταμηνύσαντος ἄσμενοι παρεμείναμεν, μικρὰ φροντίσαντες τῆς ἐπειγούσης ἡμᾶς πρὸς τὴν ὁδοιπορίαν ἀνάγκης. Ὡς δὲ τέλος εἶχεν ἡ εὐωχία καὶ πλήρης ἦν ἡμῖν ἡ ψυχὴ, τοῦ μὲν μεγάλου Πέτρου ταῖς οἰκείαις χερσὶν εὐωχοῦντος ἡμᾶς καὶ φαιδρύνοντος, τῆς δὲ ἀγίας Μακρίνης διὰ πάσης εὐπρεποῦς θυμηδίας τὴν ὁμόζυγον ἡμῶν ἀνιείσης, οὕτω φαιδροὶ τε καὶ γεγηθότες τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἐπανήειμεν, διήγημα τῷ ἑτέρῳ τὰ καθ’ ἑαυτὸν ἐκάτερος ἐν τῇ ὁδοιπορίᾳ ποιούμενοι. Κἀγὼ μὲν διεξήειν ἐκ τοῦ ἀνδρῶνος ὅσα τε εἶδον καὶ ὅσα ἤκουσα, ἐκείνη δὲ τὰ καθ’ ἕκαστον ἐκδιηγουμένη καθάπερ ἐφ’ ἱστορίας οὐδὲν ὤρετο δεῖν οὐδὲ τῶν μικρῶν

¹¹⁴ Trad. Leone 1988, 42-43, con aggiustamenti.

παραλανθάνειν· ἀκολούθως δὲ πάντα καθάπερ ἐπὶ συγγραφῆς διεξιούσα ὡς κατὰ τὸ μέρος ἐγεγόνει ἐκεῖνο, ἐν ᾧ ἡ ὑπόσχεσις ἦν τῆς τοῦ ὀφθαλμοῦ θεραπείας, ἐγκόψασα τὴν διήγησιν ‘Τί τοῦτο, φησί, πεπόνθαμεν; πῶς τῆς ὑποσχέσεως ἡμελήσαμεν, τὸ ἐπαγγελθὲν ἡμῖν ἐκεῖνο ἐν κολλυρίῳ φάρμακον;’. Κάμοῦ συνδυσχεραίνοντος ἐπὶ τῇ ἀμελείᾳ καὶ τινα διὰ τάχους ἐκδραμεῖν ἐπὶ τὸ φάρμακον ἐγκελευσαμένου βλέπει κατὰ τὸ συμβὰν πρὸς τὴν μητέρα ἐν ταῖς χερσὶν ὃν τῆς τιθηνουμένης τὸ νήπιον, καὶ ἡ μήτηρ τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῦ παιδίου ἐνατενίσασα ‘Παύου, φησί, δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ ἀμελείᾳ’, μεγάλη τοῦτο τῇ φωνῇ ὑπὸ χαρᾶς ἅμα καὶ ἐκπλήξεως λέγουσα· ‘Ἴδου γὰρ οὐδὲν ἐλλέλειπται ἡμῖν τῶν ἐπηγγελμένων, ἀλλὰ τὸ ἀληθινὸν ἐκείνης φάρμακον τὸ τῶν παθημάτων ἱατικόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν εὐχῶν θεραπεία, καὶ ἔδωκε καὶ ἐνεργὸν ἤδη γέγονε, καὶ ὑπολέλειπται τῆς κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν ἀρρωστίας οὐδ’ ὅτιοῦν, τῷ θεῷ ἐκεῖνῳ φαρμάκῳ κεκαθαρμένον’. Καὶ ἅμα ταῦτα διεξιούσα αὐτῇ τε τὸ παιδίον ἐνηγκαλίζετο καὶ ταῖς ἐμαῖς ἐνετίθει χερσί. Κἀγὼ τότε τὰ ἀπιστούμενα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον θαύματα τῇ διανοίᾳ λάβων ‘Τί μέγα, εἶπον, διὰ χειρὸς θεοῦ τυφλοῖς τὰς ὄψεις ἀποκαθίστασθαι, ὅποτε νῦν ἡ δούλη αὐτοῦ τὰς ἰάσεις ἐκείνας κατορθοῦσα τῇ εἰς αὐτὸν πίστει πρᾶγμα κατείργασται οὐ πολὺ τῶν θαυμάτων ἐκείνων ἀπολειπόμενον;’” Ταῦτα λέγων μεταξὺ λυγμῷ τὴν φωνὴν ἐνεκόπτετο, τῶν δακρῦων ἐπιρρυέντων τῷ διηγήματι. Τὰ μὲν οὖν παρὰ τοῦ στρατιώτου ταῦτα¹¹⁵ («“Una volta, mia moglie ed io fummo presi da vivo desiderio di visitare il ‘pensatoio delle virtù’. È mio convincimento che debba così denominarsi il luogo in cui l’anima benedetta viveva. Era con noi la piccola figlia, sofferente ad un occhio in seguito a malattia infettiva. Uno spettacolo sgradevole, pietoso: la membrana intorno alla pupilla ispessita e di color biancastro. Giunti alla divina dimora, mia moglie ed io ci separammo per visitare, rispettivamente, le donne e gli uomini che in quel luogo menavano vita filosofica. Io mi diressi all’alloggiamento dei monaci ai quali era preposto tuo fratello Pietro, la mia consorte al ritiro delle religiose. Ivi si intrattenne con Macrina. Trascorso alquanto tempo, pensavamo al ritorno. Ci accingevamo, appunto, a metterci in cammino, quando ricevemmo un duplice attestato di affetto: tuo fratello ci pregava di restare e di condividere con i monaci il loro pasto; Macrina, egualmente, non voleva che mia moglie se ne andasse. Tenendo sulle ginocchia la piccola, diceva che non avrebbe permesso alla madre e alla bambina di partire se non dopo aver apprestato la mensa in loro onore e di averle intrattenute... con la ricchezza del vivere filosofico. Macrina bacia la bambina. Nell’accostare gli occhi alla bocca, constata la natura del male da cui era affetta la pupilla della fanciulla. Allora, disse: ‘Se mi concederete la grazia di partecipare al nostro pasto, vi darò in cambio un dono adeguato all’onore che mi farete’. Mia moglie domandò in che consistesse la ricompensa. La santa rispose: ‘Ho un rimedio che ha il potere di

¹¹⁵ L’intero racconto è presentato come una testimonianza resa al biografo dal padre della bambina miracolata.

guarire la malattia dell'occhio'. La notizia di questa promessa giunse dal ritiro delle donne fino a me. Lieti, pertanto, sia mia moglie che io, decidemmo di fermarci, noncuranti dei pressanti motivi che inducevano a metterci in cammino. Quando il banchetto ebbe termine, contenti, sereni, ci allontanammo dall'eremo. Eravamo del tutto soddisfatti: da una parte, il grande Pietro ci aveva serviti i cibi con le sue mani e si era adoperato a tenerci allegri; dall'altra, Macrina si era congedata dalla mia consorte con squisita gentilezza. Lungo la via parlavamo della visita al cenobio. Io raccontavo le cose viste e udite nell'alloggiamento dei monaci, mia moglie i fatti a lei accaduti, uno per uno, come in una storia, senza omettere alcun particolare. Quando nella sua ordinata esposizione giunse al momento in cui doveva parlare della promessa che la santa le aveva fatta a proposito del rimedio atto a curare l'occhio ammalato della figliuola, interruppe il racconto e disse: 'Come mai sono stata così sbadata? Come ho potuto dimenticarmi del medicamento che la santa aveva a me offerto?'. Vivamente angosciato per tale negligenza, avevo già dato disposizioni perché uno dei miei subalterni si recasse prontamente a prelevare la medicina. Ma, ad un tratto, la fanciulletta che era tra le braccia della nutrice, rivolge lo sguardo alla madre; quest'ultima fissa i propri occhi in quelli della figlia ed esclama ad alta voce, tra la gioia e lo sbalordimento: 'Non angustiarti ulteriormente per la mia trascuratezza. Ecco, la santa ha mantenuto la sua promessa. Il vero farmaco che guarisce i mali, il vero rimedio ci viene dalla preghiera; la santa ce ne ha fatto dono e il medicamento è stato efficace'. Mentre pronunciava queste parole, prese la bambina e la pose tra le mie braccia. Andavo, frattanto, considerando i miracoli dell'Evangelo che sino a quel momento mi erano sembrati poco attendibili. 'Come – dissi – non credere che Dio ha restituito la vista ai ciechi, quando una sua ancella operando le guarigioni medesime in forza della fede che ha in lui, ha compiuto un prodigio non inferiore?'. Così dicendo, interruppe il discorso: i singhiozzi gli serravano la gola, le lacrime sgorgavano copiose dagli occhi. Questo fu, dunque, il racconto fattomi dal militare»¹¹⁶).

Terza sezione tematica. La funzione sociale dell'*holy man* è ben rappresentata dai διηγήματα in cui si racconta un incontro tra il protagonista ed un sovrano:

[8] Philostr., *Vit. Soph.* 2.9 (582-583 Olearius). ἐτύγχανε δὲ καὶ ξυγγεγονῶς ἦδη τῷ Μάρκῳ ὁ Ἀριστείδης ἐν Ἰωνίᾳ· ὡς γὰρ τοῦ Ἐφεσίου Δαμιανοῦ ἤκουον, ἐπεδήμει μὲν ὁ αὐτοκράτωρ ἤδη τῇ Σμύρνῃ τρίτην ἡμέραν, τὸν δὲ Ἀριστείδην οὐπω γινώσκων ἤρετο τοὺς Κυντιλίους, μὴ ἐν τῷ τῶν ἀσπαζομένων ὀμίλῳ παρεωραμένος αὐτῷ ὁ ἀνὴρ εἶη, οἱ δὲ οὐδὲ αὐτοὶ ἔφασαν ἑωρακέναι αὐτόν, οὐ γὰρ <ἄν> παρεῖναι

¹¹⁶ Trad. Marotta 1989, 91-94.

τὸ μὴ οὐ ξυστήσαι, καὶ ἀφίκοντο τῆς ὑστεραίας τὸν Ἀριστείδην ἄμφω δορυφοροῦντες. προσειπὼν δὲ αὐτὸν ὁ αὐτοκράτωρ “διὰ τί σε”, ἔφη, “βραδέως εἶδομεν;” καὶ ὁ Ἀριστείδης “θεώρημα”, ἔφη, “ὦ βασιλεῦ, ἡσχόλει, γνώμη δὲ θεωροῦσά τι μὴ ἀποκρεμαννύσθω οὐ ζητεῖ”. ὑπερησθεὶς δὲ ὁ αὐτοκράτωρ τῷ ἦθει τάνδρὸς ὡς ἀπλοικωτάτῳ τε καὶ σχολικωτάτῳ “πότε”, ἔφη, “ἀκροάσομαί σου;” καὶ ὁ Ἀριστείδης “τήμερον”, εἶπεν, “πρόβαλε καὶ αὐριον ἀκροῶ· οὐ γὰρ ἐσμὲν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων. ἐξέστω δέ, ὦ βασιλεῦ, καὶ τοὺς γνωρίμους παρεῖναι τῇ ἀκροάσει”. “ἐξέστω”, ἦ δ’ ὁ Μάρκος, “δημοτικὸν γάρ”. εἰπόντος δὲ τοῦ Ἀριστείδου “δεδόσθω δὲ αὐτοῖς ἐμβοᾶν καὶ κροτεῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅπόσον δύνανται”, μειδιάσας ὁ αὐτοκράτωρ “τοῦτο”, ἔφη, “ἐπὶ σοὶ κεῖται”. οὐκ ἔγραψα τὴν μελετηθεῖσαν ὑπόθεσιν, ἐπειδὴ ἄλλοι ἄλλην φασίν, ἐκεῖνό γε μὴν πρὸς πάντων ὁμολογεῖται, τὸν Ἀριστείδην ἀρίστη φορᾶ ἐπὶ τοῦ Μάρκου χρήσασθαι πόρρωθεν τῇ Σμύρνη ἐτοιμαζούσης τῆς τύχης τὸ δι’ ἀνδρὸς τοιοῦτου δὴ ἀνοικισθῆναι. καὶ οὐ φημι ταῦτα, ὡς οὐχὶ καὶ τοῦ βασιλέως ἀνοικίσαντος ἂν ἀπολωλυῖαν πόλιν, ἦν οὖσαν ἐθαύμασεν, ἀλλ’ ὅτι αἱ βασιλείοί τε καὶ θεσπέσιοι φύσεις, ἦν προσεγείρη αὐτὰς ξυμβουλία καὶ λόγος, ἀναλάμπουσι μᾶλλον καὶ πρὸς τὸ ποιεῖν εὖ ζῆν ὀρμῇ φέρονται¹¹⁷ («Aristide si era già incontrato con Marco in Ionia: come ho appreso da Damiano di Efeso, l’imperatore si trovava oramai da tre giorni a Smirne, e poiché non conosceva ancora Aristide, chiese ai Quintili se per caso, nella folla di coloro che erano venuti ad ossequiarlo, non gli fosse passato inosservato; quelli risposero di non averlo visto neppure loro, perché, altrimenti, non avrebbero tralasciato di presentarglielo; ed il giorno dopo arrivarono, scortando entrambi Aristide. Rivolgendosi a lui, l’imperatore: “Per quale motivo – disse – ti vediamo con tanto ritardo?”; e Aristide rispose: “Lo studio di una questione, sovrano, mi teneva occupato; il pensiero, nell’atto in cui esamina qualcosa, non deve essere allontanato dall’oggetto della sua ricerca”. L’imperatore, molto compiaciuto dell’indole di questo personaggio, assai semplice e amante dello studio, chiese: “Quando ti potrai ascoltare?”; e Aristide: “Oggi – rispose – proponimi il tema e domani mi ascolterai. Non siamo, infatti, di quelli che vomitano i discorsi, ma di quelli che li preparano accuratamente. E però sia concesso, o sovrano, anche ai miei allievi di partecipare all’audizione”. “E sia – disse Marco –, visto che è una cosa abituale”. E poiché Aristide soggiunse: “Sia concesso loro, o sovrano, anche di gridare e battere le mani quanto vogliono”, l’imperatore, sorridendo, rispose: “Questo dipende da te”. Non ho riportato l’argomento da lui declamato, perché c’è chi ne menziona uno, chi un altro; ma la cosa su cui almeno tutti concordano è che Aristide in presenza di Marco parlò con uno straordinario impeto oratorio: si vede che già da tempo la sorte preparava per Smirne la ricostruzione per mezzo di un uomo come lui. E non intendo dire con

¹¹⁷ Si tratta dell’incontro tra Elio Aristide e Marco Aurelio, avvenuto nella città di Smirne poco prima che essa venisse distrutta da un terremoto.

questo che l'imperatore non avrebbe fatto ricostruire quella città distrutta, che egli aveva ammirato quando ancora esisteva, ma che le indoli regali e divine, se sollecitate dai consigli e dalle parole, risplendono ancora di più e sono indotte a compiere il bene con slancio»¹¹⁸);

[9] Iamb., *Vit. Pyth.* 31.189-194. καὶ ἐξ ὧν δ' Ἰππόβοτος καὶ Νεάνθης περὶ Μυλλίου καὶ Τιμύχας τῶν Πυθαγορείων ἱστοροῦσι, μαθεῖν ἔνεστι τὴν ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν σωφροσύνην καὶ ὅπως αὐτὴν Πυθαγόρας παρέδωκε. τὸν γὰρ Διονύσιον τὸν τύραννόν φασιν, ὡς πάντα ποιῶν οὐδενὸς αὐτῶν ἐπετύγχανε τῆς φιλίας, φυλαττομένων καὶ περισταμένων τὸ μοναρχικὸν αὐτοῦ καὶ παράνομον, λόχον τινὰ τριάκοντα ἀνδρῶν, ἡγουμένου Εὐρυμένους Συρακουσίου, Δίωνος ἀδελφοῦ, ἐπιπέμψαι τοῖς ἀνδράσι, λοχήσοντα τὴν μετάβασιν αὐτῶν, τὴν ἀπὸ Τάραντος εἰς Μεταπόντιον εἰσθῆναι κατὰ καιρὸν γίνεσθαι· ἡμόζοντο γὰρ πρὸς τὰς τῶν ὠρῶν μεταβολὰς καὶ τόπους εἰς τὰ τοιαῦτα ἐπελέγοντο ἐπιτηδεῖους. ἐν δὲ Φάναις, χωρίῳ τῆς Τάραντος φαραγγῶδει, καθ' ὃ συνέβαινε αὐτοῖς ἀναγκαίως τὴν ὁδοιπορίαν γενήσεσθαι, ἐλόχα κατακρύψας τὸ πλῆθος ὃ Εὐρυμένης. ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν προῖδόμενοι ἀφίκοντο οἱ ἄνδρες περὶ μέσον ἡμέρας εἰς τὸν τόπον, ληστρικῶς αὐτοῖς ἐπαλαλάζαντες ἐπέθεντο οἱ στρατιῶται. οἱ δὲ ἐκταραχθέντες μετ' εὐλαβείας ἅμα τε τὸ αἰφνίδιον καὶ αὐτὸ τὸ πλῆθος (ἦσαν γὰρ αὐτοὶ σύμπαντες δέκα πού τὸν ἀριθμὸν), καὶ ὅτι ἄνοπλοι πρὸς ποικίλως ὀπλισμένους διαγωνισάμενοι ἔμελλον ἀλίσκεσθαι, δρόμῳ καὶ φυγῇ διασώζειν αὐτοὺς διέγνωσαν, οὐδὲ τοῦτο ἀλλότριον ἀρετῆς τιθέμενοι· τὴν γὰρ ἀνδρείαν ἤδεισαν φευκτέων τε καὶ ὑπομενετέων ἐπιστήμην, ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς ὑπαγορεύῃ λόγος. καὶ ἐπετύγχανον δὲ ἤδη τούτου (βαρούμενοι γὰρ τοῖς ὀπλοῖς ἀπελείποντο οἱ σὺν Εὐρυμένει τοῦ διωγοῦ), εἰ μὴ περ φεύγοντες ἐνέτυχον πεδίῳ τινὶ κυάμοις ἐσπαρμένῳ καὶ τεθηλότι ἱκανῶς. καὶ μὴ βουλόμενοι δόγμα παραβαίνειν τὸ κελεύον κυάμων μὴ θιγγάνειν ἔστησαν καὶ ὑπ' ἀνάγκης λίθοις καὶ ξύλοις καὶ τοῖς προστυχούσιν ἕκαστος μέχρι τοσοῦτου ἡμύνοντο τοὺς διώκοντας, μέχρι τινὰς μὲν αὐτῶν ἀνηρηκέσαι, πολλοὺς δὲ τετραυματικέσαι. πάντας μὲν ὑπὸ τῶν δορυφόρων ἀναιρεθῆναι καὶ μηδένα τὸ παράπαν ζωγρηθῆναι, ἀλλὰ πρὸ τούτων θάνατον ἀσμενίσαι κατὰ τὰς τῆς αἰρέσεως ἐντολάς. ἐν συγχύσει δὲ πολλῇ τὸν τε Εὐρυμένην καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ καὶ οὐ τῇ τυχούσῃ γενέσθαι, εἰ μηδὲ ἓνα ζῶντα ἀγάγοιεν τῷ πέμψαντι Διονυσίῳ, εἰς αὐτὸ μόνον τοῦτο προτρεψαμένῳ αὐτούς. γῆν οὖν ἐπαμήσαντες τοῖς πεσοῦσι καὶ ἠρῶν πολυάνδριον ἐπιχώσαντες αὐτόθι ὑπέστρεφον. εἶτα αὐτοῖς ἀπήνησε Μυλλίας Κροτωνιάτης καὶ Τιμύχα Λακεδαιμονία, γυνὴ αὐτοῦ, ἀπολελειμμένοι τοῦ πλῆθους, ὅτι ἔγκυος οὖσα ἡ Τιμύχα τὸν δέκατον ἤδη μῆνα εἶχε καὶ σχολαίως διὰ τοῦτο ἐβάδιζε. τούτους δὲ ζωγρήσαντες ἄσμενοι πρὸς τὸν τύραννον ἤγαγον, μετὰ πάσης κομιδῆς καὶ ἐπιμελείας διασώσαντες. ὃ δὲ περὶ τῶν γεγονότων διαπυθόμενος καὶ σφόδρα ἀθυμήσας ἐνέφαινε. 'ἀλλ' ὑμεῖς γε'

¹¹⁸ Trad. Civiletti 2002, 253-255, con aggiustamenti.

εἶπεν ὑπὲρ πάντων τῆς ἀξίας τεύξεσθε παρ' ἐμοῦ τιμῆς, εἴ μοι συμβασιλεύσαι θελήσετε'. τοῦ δὲ Μυλλίου καὶ τῆς Τιμύχας πρὸς πάντα ἃ ἐπηγγέλλετο ἀνανευόντων, ἄλλα ἔν γέ με' ἔφη ἰδιδάξαντες μετὰ τῆς ἐπιβαλλούσης προπομπῆς διασφύζεσθε'. πυθομένου δὲ τοῦ Μυλλίου καὶ τί ποτ' ἐστίν, ὃ μαθεῖν προθυμεῖται, ἑκεῖνο εἶπεν ὁ Διονύσιος· τίς ἡ αἰτία, δι' ἣν οἱ ἑταῖροί σου ἀποθανεῖν μάλλον εἶλαντο ἢ κυάμους πατήσαι;' καὶ ὁ Μυλλίας εὐθὺς ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν' εἶπεν ὑπέμειναν, ἵνα μὴ κυάμους πατήσωσιν, ἀποθανεῖν, ἐγὼ δὲ αἰροῦμαι, ἵνα τούτου σοι τὴν αἰτίαν μὴ ἐξείπω, κυάμους μάλλον πατήσαι'. καταπλαγέντος δὲ τοῦ Διονυσίου καὶ μεταστῆσαι κελεύσαντος αὐτὸν σὺν βία, βασάνους δὲ ἐπιφέρειν τῇ Τιμύχῃ προστάπτοντος (ἐνόμιζε γὰρ ἅτε γυναῖκά τε οὔσαν καὶ ἔπογκον ἐρήμην τε τοῦ ἀνδρὸς ῥαδίως τοῦτο ἐκλαλήσειν φόβῳ τῶν βασάνων), ἡ γενναία συμβρῦξασα ἐπὶ τῆς γλώσσης τοὺς ὀδόντας καὶ ἀποκόψασα αὐτὴν προσέπτυσσε τῷ τυράννῳ, ἐμφαίνουσα ὅτι, εἰ καὶ ὑπὸ τῶν βασάνων τὸ θῆλυ αὐτῆς νικηθὲν συναναγκασθεῖ τῶν ἐχεμυθουμένων τι ἀνακαλύψαι, τὸ μὴν ὑπηρετήσον ἐκποδὼν ὑπ' αὐτῆς περικέκοπται. οὕτως δυσσυγκατάθετοι πρὸς τὰς ἐξωτερικὰς φιλίας ἦσαν, εἰ καὶ βασιλικὰ τυγχάνοιεν¹¹⁹ («E da ciò che raccontano Ippoboto e Neante a proposito dei Pitagorici Millia e Timica, è possibile apprendere la temperanza di quegli uomini e il modo in cui Pitagora gliela insegnò. Infatti si racconta che il tiranno Dionigi, poiché per quanti sforzi facesse non otteneva l'amicizia di nessuno dei Pitagorici, dal momento che questi si guardavano ed evitavano il suo atteggiamento di governante assolutista e contrario alla legge, inviò una schiera di trenta soldati, al comando di Eurimene di Siracusa, fratello di Dione, per tendere loro un'imboscata in occasione della loro abituale migrazione da Taranto a Metaponto, perché essi si adattavano al passaggio delle stagioni scegliendo i luoghi a queste più adatti. Eurimene tese l'imboscata nascondendo la sua truppa a Fane, zona periferica di Taranto piena di burroni, attraverso la quale i Pitagorici dovevano necessariamente passare sulla via del ritorno. E appena i Pitagorici giunsero, verso mezzogiorno, sul luogo senza prevedere nulla, i soldati li assaltarono levando grida di guerra alla maniera dei pirati. E quelli, sconvolti dalla paura sia per la sorpresa che per il numero degli assalitori (erano in tutto una decina), anche perché, dovendo combattere privi di armi contro gente variamente armata, sarebbero stati <certamente> catturati, decisero di salvarsi dandosi di corsa alla fuga, ritenendo che questo atteggiamento non fosse per nulla estraneo alla virtù, perché sapevano che il coraggio è scienza di ciò che si deve o fuggire o subire, secondo quanto suggerirebbe la retta ragione. Ed erano già riusciti a fuggire (perché i soldati di Eurimene, appesantiti dalle armi, smettevano di inseguirli), se fuggendo non fossero incappati in un campo seminato a fave e già in avanzata fioritura. E non volendo trasgredire il principio dottrinale secondo cui si

¹¹⁹ Il διήγημα è inserito in un'ampia sezione dedicata agli insegnamenti sulla temperanza trasmessi da Pitagora ai suoi allievi.

deve evitare di toccare le fave, si fermarono e ciascuno di loro fu costretto a respingere gli inseguitori con pietre e bastoni e con tutto ciò che gli capitava tra le mani, finché alcuni rimasero uccisi e molti feriti. Ma tutti i Pitagorici, a loro volta, furono uccisi dai lancieri e neppure uno fu catturato vivo, anzi davanti a tutto questo essi preferirono la morte secondo i comandamenti della scuola. Ora, Eurimene e i suoi compagni erano in grande confusione e a ragione, se non potevano condurre alcun Pitagorico vivo presso Dionigi che li aveva inviati esortandoli a compiere solo questo. Dopo avere, dunque, ammassata della terra sui corpi dei caduti e costruita sul posto una sepoltura comune, se ne tornarono indietro. In seguito incontrarono Millia di Crotone e Timica di Sparta, sua moglie, che avevano perso i contatti col gruppo dei Pitagorici, perché Timica, che era incinta e ormai al decimo mese di gravidanza, per questa ragione camminava lentamente. E, contenti di catturare vivi <almeno> questi, li condussero dal tiranno, dopo averli catturati con ogni cura e attenzione. Ma quello [sc. Dionigi], informato su ciò che era accaduto, sembrava assai scoraggiato. “Ma voi – disse [sc. rivolto a Millia e Timica] – più di tutti gli altri otterrete da me gli onori che meritate, se vorrete regnare assieme a me”. Ma poiché Millia e Timica rifiutavano tutte queste promesse, “ma insegnatemi – disse – almeno una cosa, e sarete posti in salvo con una scorta conveniente”. E poiché Millia gli chiedeva che cosa volesse sapere, “questo – disse Dionigi –: qual è il motivo per cui i tuoi compagni hanno preferito morire piuttosto che calpestare le fave?”. E Millia subito rispose: “ma mentre quelli – disse – hanno sopportato di morire pur di non calpestare le fave, io invece preferisco piuttosto calpestare le fave pur di non rivelartene la ragione”. Dionigi rimase colpito <dalla risposta di Millia> e invitò <i suoi> a bandirlo con la forza, e comandò di sottoporre a tortura Timica (credeva infatti che, essendo donna e incinta e senza il marito, avrebbe parlato facilmente per paura della tortura), <ma> la donna con la sua forza d’animo serrò la lingua tra i denti fino a tagliarla e la sputò in faccia al tiranno, mostrando così che, seppure la sua natura di donna, vinta dalla tortura, poteva essere costretta a rivelare qualcosa di ciò che avrebbe dovuto mantenere segreto, almeno aveva eliminato da sé l’organo che poteva servire allo scopo. Era tale l’indisponibilità dei Pitagorici a fare amicizia con gli estranei alla scuola, anche quando avevano a che fare con sovrani»¹²⁰);

[10] Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 4.1-7. *Interea inruentibus intra Gallias barbaris, Iulianus Caesar, coacto in unum exercitu apud Vangionum civitatem, donativum coepit erogare militibus, et, ut est consuetudinis, singuli citabantur, donec ad Martinum ventum est. Tum vero oportunum tempus existimans, quo peteret missionem – neque enim integrum sibi fore arbitrabatur, si donativum non militaturus acciperet –: “Hactenus”, inquit ad Caesarem, “militavi tibi; patere ut*

¹²⁰ Trad. Romano 2006, 225-229, con aggiustamenti.

nunc militem Deo. Donativum tuum pugnaturus accipiat; Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet". Tum vero adversus hanc vocem tyrannus infremuit dicens eum metu pugnae, quae postero die erat futura, non religionis gratia detractare militiam. At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior: "Si hoc", inquit, "ignaviae adscribitur, non fidei, crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine Domini Iesu, signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus". Retrudi ergo in custodiam iubetur, facturus fidem dictis, ut inermis barbaris obiceretur. Postero die hostes legatos de pace miserunt, sua omnia seque dedentes¹²¹ («Frattanto, i barbari invasero le Gallie e il Cesare Giuliano, concentrato l'esercito presso la città dei Vangioni, prese a distribuire un donativo ai soldati; com'è consuetudine, venivano chiamati per nome uno per uno, finché si giunse a Martino. Allora, ritenendo che fosse la circostanza opportuna per chiedere il congedo – infatti pensava che non avrebbe serbato integra la libertà, se avesse accettato il donativo senza continuare il servizio – disse a Cesare: "Finora ho militato ai tuoi ordini, permettimi ora di militare al servizio di Dio. Riceva il donativo chi fa proponimento di combattere per te; io sono soldato di Cristo: combattere non mi è lecito". Allora, a queste parole, il tiranno si adirò grandemente, esclamando che lui rifiutava il servizio militare per timore della battaglia, che si sarebbe svolta il giorno dopo, non già a causa della sua convinzione religiosa. Ma Martino, intrepido, reso anzi più fermo nel suo proposito dal tentativo di spaventarlo, disse: "Se ciò è attribuito a viltà, e non alla mia fede, domani mi porrò inerme davanti alla schiera, e in nome del Signore Gesù, protetto non dallo scudo o dall'elmo, ma dal segno della croce, penetrerò sicuro tra i reparti dei nemici". Lo si fece dunque afferrare e trascinare in prigionia, perché tenesse fede a quanto aveva detto e fosse opposto inerme ai barbari. Il giorno dopo, i nemici mandarono ambasciatori di pace, offrendosi di consegnare sé stessi e tutte le loro cose»¹²²);

[11] *Vit. Porph. Gaz.* 54. Παρεκάλεσαν δὲ καὶ πρὸς τὸν βασιλέα εἰσελθεῖν, καὶ μνησθέντες εἰσήλθον. Ὁ δὲ βασιλεὺς ἐπηρώτα αὐτοὺς εἰ τελείως ἀπηλλάγησαν καὶ εἰ ἐχαρίσατο αὐτοῖς τινα ἢ ἀγοῦστα. Αὐτοὶ δὲ εἶπαν ὅτι· "Τελείως ἀπηλλάγημεν σφζομένης τῆς εὐσεβείας ὑμῶν καὶ τῆς θεοφιλεστάτης ὑμῶν συμβίου καὶ τοῦ θεοφυλάκτου ὑμῶν τέκνου. Πολλὰ καὶ μεγάλα ἐστὶν τὰ χαρισθέντα ἡμῖν". Εὐθέως δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν τοῖς ἐπάρχουσιν δηληγατεῦσαι αὐτοῖς ἀπὸ δημοσίων Παλαιστίνης ἀνὰ χρυσοῦ λίτρας εἴκοσι. Δέδωκεν δὲ καὶ αὐτὸς εἰς λόγον δαπανημάτων ἀνὰ δράκαν μίαν, ἅπερ εὐρέθησαν ἀνὰ νομισμάτων πεντήκοντα. Πολλὰ δὲ καὶ αὐτὸν εὐλόγησαντες ἐξῆλθον. Ἐποιήσαμεν δὲ ἐν τῇ πόλει ἄλλας

¹²¹ Il contrasto tra Martino e l'imperatore pagano per eccellenza è risolto da un intervento divino che, come chiarirà il biografo stesso, permette al santo di ottenere la vittoria senza spargere sangue.

¹²² Trad. Canali 1975, 15-17.

ἡμέρας τρεῖς, ἕως οὗ ἐλάβομεν τὴν δηληγατιῶνα τῶν τεσσαράκοντα λιτρῶν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐμβαλόμενοι ἐπλεύσαμεν τῇ κατὰ Γαζαίους Ξανθικοῦ τρίτῃ καὶ εἰκάδι, κατὰ δὲ Ῥωμαίους Ἀπριλλίου ὀκτωκαιδεκάτῃ¹²³ («Chiesero udienza anche presso l'imperatore e, dopo esser stati annunciati, entrarono; e l'imperatore chiese loro se erano del tutto soddisfatti e se l'imperatrice aveva dato loro qualche dono. Ed essi risposero: “siamo del tutto soddisfatti, perché Vostra Pietà, la Vostra sposa molto pia e Vostro figlio protetto da Dio sono in buona salute. I doni che abbiamo ricevuto sono molti e grandi”. E subito l'imperatore ordinò ai prefetti di offrire loro dalle entrate pubbliche della Palestina venti libbre d'oro a testa. E lui stesso diede loro per le spese una manciata ciascuno, che scoprirono essere di cinquanta monete per ciascuno. E dopo averlo a lungo benedetto, andarono via. Passammo altri tre giorni nella città, finché non ricevemmo il donativo di quaranta libbre, e dopo tre giorni ci imbarcammo e partimmo, nel ventitreesimo giorno di *Xanthikos*, secondo i gazei, ma secondo i romani nel diciottesimo di aprile»).

Quarta sezione tematica. Piuttosto rari, ma decisamente utili ai fini della ricostruzione dell'*ethos* oratorio del biografato, sono i casi in cui la narrazione degli eventi è affidata proprio a quest'ultimo:

[12] Ath., *Vit. Ant.* 39-40. Ἐβουλόμην μὲν οὖν σιωπῆσαι καὶ μηδὲν ἐξ ἑμαυτοῦ λέγειν, ἀρκεῖσθαι δὲ μόνοις τούτοις. Ἴνα δὲ μὴ νομίσητε ταῦτά με λέγειν ἀπλῶς, ἀλλ' ἀπὸ πείρας καὶ ἀληθείας πιστεύσητε ταῦτά με διηγείσθαι, διὰ τοῦτο, κὰν ὡς ἄφρων γένωμαι, ἀλλ' οἶδεν ὁ ἀκούων Κύριος τὸ τοῦ συνειδότος καθαρὸν, καὶ ὅτι οὐ δι' ἑμαυτόν, τῆς δὲ ὑμῶν ἀγάπης χάριν καὶ προτροπῆς, ἃ εἶδον τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα, ταῦτα πάλιν λέγω. Ποσάκις ἐμακάρισάν με, κὰγὼ κατηρασάμην αὐτοὺς ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ποσάκις προειρήκασιν περὶ τοῦ ποταμίου ὕδατος, κὰγὼ πρὸς αὐτοὺς ἔλεγον· Ἄλλ' ὑμῖν τί περὶ τούτου μέλει; Ἦλθον ἀπειλοῦντες καὶ ἐκύκλωσάν με ὡς στρατιῶται μετὰ πανοπλίας. Καὶ ἄλλοτε ἵππων καὶ θηρίων καὶ ἔρπετῶν ἐπλήρωσαν τὸν οἶκον· κὰγὼ ἔψαλλον· “Οὗτοι ἐν ἄρμασι, καὶ οὗτοι ἐν ἵπποις, ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι Κυρίου θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα”. Καὶ ταῖς εὐχαῖς ἀνετράπησαν ἐκεῖνοι παρὰ τοῦ Κυρίου. Ἦλθόν ποτε ἐν σκοτίᾳ, φωτὸς ἔχοντες φαντασίαν, καὶ ἔλεγον· Ἦλθομεν φᾶναί σοι, Ἀντώνιε. Ἐγὼ δέ, καμμύων τοὺς ὀφθαλμούς, νῦχόμην, καὶ εὐθὺς ἐσβέσθη τὸ φῶς τῶν ἀσεβῶν. Καὶ μετὰ μῆνας ὀλίγους ἦλθον ὡς ψάλλοντες καὶ λαλοῦντες ἀπὸ τῶν γραφῶν. “Ἐγὼ δὲ ὡσεὶ κωφὸς οὐκ ἤκουον”. Ἔσεισάν ποτε τὸ μοναστήριον· ἐγὼ δὲ νῦχόμην ἀκίνητος μένειν τῷ φρονήματι. Καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ἐλθόντες ἐκρότουν, ἐσύριττον, ὠρχοῦντο. Ὡς δὲ

¹²³ Protagonisti della vicenda sono il biografato, Porfirio di Gaza, ed il suo compagno di viaggio Giovanni di Cesarea. L'episodio conclude la missione costantinopolitana del santo, volta ad ottenere il sostegno dell'imperatore nella lotta contro i pagani di Gaza.

ηὐχόμεν καὶ ἀνεκείμην ψάλλον κατ' ἑμαυτόν, εὐθὺς ἤρξαντο θρηνεῖν καὶ κλαίειν, ὥσπερ ἕξατονήσαντες. Ἐγὼ δὲ ἐδόξαζον τὸν Κύριον, τὸν καθελόντα καὶ παραδειγματίσαντα τὴν τόλμαν καὶ τὴν μανίαν αὐτῶν. Ἐφάνη ποτὲ δαίμων ὑψηλὸς λίαν μετὰ φαντασίας καὶ τετόλμηκεν εἰπεῖν· Ἐγὼ εἶμι ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, καί· Ἐγὼ εἶμι ἡ πρόνοια· τί σοι θέλεις χαρίσομαι; Ἐγὼ δὲ τότε μᾶλλον ἐνεφύσησα κατ' αὐτοῦ, τὸν Χριστὸν ὀνομάσας, καὶ τύψαι τοῦτον ἐπεχείρησα. Καὶ ἔδοξα τετυφέναι, καὶ εὐθὺς ὁ τηλικούτος σὺν πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν ἠφανίσθη τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ. Ἦλθέ ποτε νηστεύοντός μου καὶ ὡς μοναχὸς ὁ δόλιος. Καὶ ἄρτων εἶχε φαντασίαν καὶ συνεβούλευε λέγων· Φάγε, καὶ παῦσαι τῶν πολλῶν πόνων· ἄνθρωπος εἶ καὶ σύ, καὶ μέλλεις ἀσθενεῖν. Ἐγὼ δέ, νοήσας αὐτοῦ τὴν μεθοδεῖαν, ἀνέστην εὐξασθαι. Κάκεῖνος οὐκ ἠνεγκεν· ἐξέλιπε γὰρ καὶ διὰ τῆς θύρας ὡς καπνὸς ἐξερχόμενος ἐφάνη. Ποσάκις ἐν τῇ ἐρήμῳ φαντασίαν ἔδειξε χρυσοῦ, ἵνα μόνον ἄψωμαι καὶ βλέσω. Ἐγὼ δὲ κατέψαλλον αὐτοῦ, κάκεῖνος ἐτήκετο. Πολλάκις ἔκοπτόν με πληγαῖς καὶ γὰρ ἔλεγον· “Οὐδέν με χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ”. Καὶ μᾶλλον αὐτοὶ μετὰ ταῦτα κατέκοπτον ἀλλήλους. Οὐκ ἐγὼ δὲ ἤμην ὁ παῦων ἐκείνους καὶ καταργῶν, ἀλλ' ὁ Κύριος ἦν, ὁ λέγων· “Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα”. Ἐγὼ δέ, τέκνα, μνημονεύων τοῦ ἀποστολικοῦ ῥητοῦ, “μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτόν, ἵνα μάθητε” μὴ ἐκκακεῖν ἐν τῇ ἀσκήσει μηδὲ φοβεῖσθαι τοῦ διαβόλου καὶ τῶν δαιμόνων αὐτοῦ τὰς φαντασίας¹²⁴ («Volevo tacere, dunque, e non dire nulla riguardo a me stesso, ma contentarmi solo di queste parole. Affinché però voi non pensiate che io parli e basta, ma crediate piuttosto che io riferisca queste cose per esperienza e in verità, per questo, anche se dovessi mostrarmi uno stolto – ma il Signore, che ascolta, conosce la purezza della coscienza e che non parlo per me stesso ma in grazia dell'amore che ho per voi e dell'incoraggiamento nei vostri confronti –, io ripeto le pratiche demoniache che ho visto. Quante volte mi hanno proclamato beato, ed io li ho maledetti nel nome del Signore! Quante volte hanno fatto previsioni riguardo all'acqua del fiume ed io ho detto loro: “Ma a voi che cosa importa di questo?”. Sono giunti con minacce e mi hanno circondato come soldati in armatura completa. E altre volte hanno riempito la casa di cavalli, fiere e serpenti; ed io salmodiavo: *Questi in carri e questi in cavalli, ma noi nel nome del Signore Dio Nostro saremo glorificati*. E con le preghiere sono stati respinti dal Signore. Sono giunti una volta nella tenebra, in sembianze di luce, e dicevano: “Siamo giunti a illuminarti, Antonio”. Ma io, serrando gli occhi, pregavo e subito si è spenta la luce degli empì. E sono giunti alcuni mesi dopo come salmodiando e citando le Scritture. *Ma io, come sordo, non li ascoltavo*. Hanno scosso una volta il romitaggio, ma io pregavo di restare immoto nel mio intendimento. E dopo di ciò, venuti di nuovo, applaudevano, fischiavano, danzavano.

¹²⁴ Il passo si trova nell'ultima sezione del discorso catechetico rivolto da Antonio agli altri monaci (Ath., *Vit. Ant.* 16-43). Dopo aver parlato a lungo delle caratteristiche dei demoni, il santo racconta qui le sue esperienze personali al riguardo.

Ma siccome io pregavo e restavo disteso a salmodiare per conto mio, subito cominciarono a lamentarsi e a piangere, come sfiancati. Io celebravo il Signore che aveva abbattuto ed esposto al dileggio la loro audacia e la loro follia. Una volta apparve un demone dalle sembianze molto alte ed osò dire: “Sono la potenza di Dio” e “sono la Provvidenza; di che cosa vuoi che ti faccia dono?”. Ma io ancor più gli soffiai contro, pronunciando il nome di Cristo, e mi ingegnai a percuoterlo. Mi parve di averlo percossa e subito quel demone di tale grandezza scomparve con tutti i suoi compagni al nome di Cristo. Un giorno l’Ingannatore arrivò mentre facevo digiuno e con l’aspetto di un monaco. Aveva sembianze di pani e mi consigliava dicendo: “Mangia e poni fine ai molti sforzi: sei un uomo anche tu e stai per ammalarti”. Ma io, avendo compreso il tranello, mi alzai a pregare. E quello non lo sopportò: sparì infatti, e parve uscire dalla porta come fumo. Quante volte nel deserto mi ha mostrato sembianze d’oro solo perché le toccassi e le guardassi! Ma io salmodiavo contro di lui e quello si consumava. Spesso mi coprivano di percosse ed io dicevo: *Nulla mi separerà dall’amore di Cristo*. A questo punto si percuotevano ancor più violentemente tra di loro. Non ero io che li facevo cessare e li rendevo inefficaci, ma era il Signore che dice: *Vedevo Satana cadere come folgore*. Io, figli, ricordando il detto apostolico, *ho applicato a modo di esempio a me queste cose, affinché voi impariate a non perdervi d’animo nell’ascesi e a non avere paura delle false sembianze del diavolo e dei suoi demoni*»¹²⁵);

[13] *Vit. Dan. St. 53*. Τῆ δὲ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία γαλήνης γενομένης, ἀνήγαγον τὴν σκάλαν· καὶ ὁρῶσι τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ γενείου ἐν τῷ σώματι κατακεκολλημένας ἐκ τῶν κρυστάλλων, τὸ δὲ πρόσωπον αὐτοῦ κεκαλυμμένον σφέτλου δίκην ἐκ τοῦ κρυστάλλου καὶ μὴ φαινόμενον, φθέγγεσθαι δὲ ἢ κινεῖσθαι τὸ σύνολον μὴ δυναμένου. Τότε δρομαῖοι ἀνήγαγον σκεύη χλιαροῦ καὶ σπόγγους μεγάλους· κατὰ μέρος δὲ ὑποθερμάναντες μόλις φθέγγεσθαι αὐτὸν παρεσκεύασαν λέγοντες αὐτῷ· “Ἐκινδύνευσας, πάτερ”. Ἀποκριθεὶς δὲ αὐτοῖς ὡς ἐξ ὕπνου, εὐθέως εἶπεν· “Πιστεύσατέ μοι, τέκνα, ἕως οὗ διηγείρατέ με, ἐν πολλῇ ἀναπαύσει ἤμην· τοῦ γὰρ ἀφορήτου χειμῶνος καταλαβόντος καὶ τοῦ ἐνδύματός μου ἀποσπασθέντος ἐκ τῆς τῶν ἀνέμων βίας, πρὸς μίαν ὥραν πάνυ ἐθλίβην· ὀλιγορίας δὲ οὐκ ὀλίγης μοι γεναμένης, τὸν φιλόφρονον Θεὸν εἰς βοήθειαν ἐπεκαλούμην καὶ ὡς εἰς ὕπνον κατηνέχθη καὶ ἐδόκουν ἐν λαμπρῷ στρωμνῇ ἀναπαύεσθαι καὶ πολυτελέσι περιβόλοις διαθερμαίνεσθαι, βλέπειν δὲ τινα πρεσβύτην ἐν θρόνῳ πρὸς τὴν κεφαλὴν μου καθήμενον· ἐδόκουν δὲ αὐτὸν εἶναι ὅστις κατὰ τὴν ὁδὸν με κατέλαβεν, ὅτε ἐξερχόμενος ἐκ τῆς μάνδρας τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου Συμεῶν. Καὶ ἐδόκει μετὰ πολλῆς στοργῆς καὶ γνησίως διαλέγεσθαι καὶ δεικνύειν μοι ἐκ τῆς ἀνατολῆς ἰέρακα παμμεγέθη ἐρχόμενον καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ πόλει ταύτῃ εἰσερχόμενον, νοσσιὰν δὲ ἀετοῦ

¹²⁵ Trad. Bruzzese 2013, 273-277.

εὐρηκότα ἐν τῷ στόλῳ τοῦ φόρου τοῦ πιστοτάτου βασιλέως Λέοντος· καὶ κατελθὼν ἐν τῇ νοσσιᾷ συνηλιζέτο τοῖς τοῦ ἀετοῦ νοσσοῖς καὶ οὐκέτι ὥσπερ ἰέραξ ἐφαίνετο ἀλλ' ὡς ἀετός. Ἐπυθανόμην δὲ παρὰ τοῦ πρεσβύτου, τί ἂν εἴη τοῦτο. Ἔφη δὲ πρὸς με· Νῦν οὐ χρεία σε μαθεῖν· γνώσει δὲ μετὰ ταῦτα. Καὶ ὡς περιεπτύσσετό με θάλπων, ὁ αὐτὸς πρεσβύτης ἔλεγεν χαριεντῶς· Πολύ σε ἀγαπῶ· ἤθελον πλησίον σου εἶναι· πολλοὶ καρποὶ ἐκ τῆς ρίζης σου ἔχουσιν ἐξανθήσαι. Καὶ ἀγαλλιωμένων ἡμῶν πρὸς ἀλλήλους, οὐ καλῶς ποιήσαντες ἐξυπνήσατέ με· πάνυ γὰρ εὐφραινόμην ἐπὶ τῇ συντυχίᾳ τοῦ ἀνδρός”. Ἔλεγον δὲ οἱ μαθηταὶ πρὸς τὸν ὄσιον· “Ὅντως, δεόμεθά σου, ἐν πολλῇ ἀθυμίᾳ ὑπῆρχομεν· ἐνομίσαμεν γὰρ τεθνάναι τὴν σὴν ὀσιότητα· τί δὲ δοκεῖς εἶναι τὴν ὀπτασίαν ταύτην, πάτερ;” Ὁ δὲ πρὸς αὐτούς· “Ἐγὼ σαφῶς οὐκ ἐπίσταμαι· ὁ δὲ Θεὸς τὸ αὐτῷ εὐάρεστον καὶ ἡμῖν συμφέρον ποιήσει”. Ἐπειρῶντο δὲ οἱ μαθηταὶ ἐρμηνεύειν τὴν ὀπτασίαν καὶ λέγειν· “Δεῖ σε ἐκ τῆς ἀνατολῆς διὰ τῆς σπουδῆς τοῦ βασιλέως λείψανον τοῦ ἀγίου καὶ μακαριωτάτου Συμεὼν ἀναγαγεῖν ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. Ὡς γὰρ ἐκ τοῦ ὄραματος, χαίρει ὁ ἅγιος καὶ μακάριος Συμεὼν ἐν τούτῳ”. Εἶπεν δὲ αὐτοῖς ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ· “Ἐνέγκαντες ἄλλο δερμοκούκουλλον ἐνδύσατέ με”¹²⁶ («Ma, sopraggiunta la calma per grazia di Dio, [scil. i discepoli] portarono la scala; e videro i suoi capelli e la sua barba incollati al corpo da cristalli di ghiaccio ed il suo volto coperto dal ghiaccio come se fosse coperto da vetro e non visibile, quasi incapace di parlare e di muoversi. Allora portarono in fretta recipienti di acqua calda e grandi spugne; riscaldandolo gradualmente, lo disposero a malapena a parlare e gli dissero: “Hai affrontato un grande pericolo, padre”. E quello, rispondendo loro come se si svegliasse dal sonno, disse subito: “Credetemi figli, finché non mi avete svegliato ero in pieno riposo; quando l’insopportabile tempesta è scoppiata e il mio abito mi è stato strappato dalla forza dei venti, per circa un’ora sono stato molto afflitto; dopo uno svenimento non di poco conto, ho chiamato in aiuto il Dio misericordioso e sono stato trasportato come in un sogno e mi sembrava di riposare su un letto magnifico e di essere tenuto al caldo da ricche coperte e di vedere un vecchio seduto su un trono vicino alla mia testa; mi sembrava l’uomo che mi aveva incontrato per strada quando stavo venendo via dal recinto del santo e beato Simeone. E mi sembrava che parlasse con grande affetto e genuinamente e che mi mostrasse un enorme falco che proveniva dall’Oriente ed entrava in questa grande città e che trovava un nido d’aquila sulla colonna del foro del piissimo imperatore Leone; e, giunto nel nido, si aggregò ai piccoli dell’aquila e non apparve più come un falco, ma come un’aquila. Io chiesi al vecchio cosa volesse dire questo. Mi disse: ‘non è necessario che tu lo apprenda ora; lo saprai dopo’. E mentre mi teneva tra le sue braccia scaldandomi, lo stesso vecchio disse in maniera amabile: ‘Ti amo molto;

¹²⁶ La vicenda si svolge dopo che una violenta tempesta si è abbattuta su Costantinopoli. Nella visione (una profezia della futura presa di potere da parte dell’isaurico Zenone narrata in *Vit. Dan. St.* 65-67), appare il vecchio monaco che in *Vit. Dan. St.* 10 ha consigliato a Daniele di recarsi a Costantinopoli.

voglio stare vicino a te; molti frutti fioriranno dalla tua radice'. E poiché trovavamo grande piacere l'uno nell'altro, non avete fatto bene a svegliarmi: infatti, ero molto felice di aver incontrato quell'uomo". Ma i discepoli dissero al santo: "In verità, ti chiediamo perdono, ma eravamo molto abbattuti: infatti, credevamo che la tua santità fosse morta; cosa pensi che voglia dire questa visione, padre?" E quello a loro: "Non lo capisco chiaramente; ma Dio farà ciò che è gradito a lui e vantaggioso per noi". Ma i discepoli provarono ad interpretare la visione e dissero: "È necessario che tu, con l'aiuto dell'imperatore, porti le spoglie del santo e beatissimo Simeone dall'Oriente in questa città. Infatti, secondo la visione, ciò è gradito al santo e beato Simeone". E il servo di Dio disse loro: "Prendete un'altra tunica di cuoio e copritemi"»).

Quinta sezione tematica. Tra le narrazioni di carattere storiografico che vengono talvolta inserite nei βίοι, cito:

[14] Hier., *Vit. Paul. 2. Sub Decio et Valeriano persecutoribus, quo tempore Cornelius Romae, Cyprianus Carthagine felici cruore damnati sunt, multas apud Aegyptum et Thebaidam ecclesias tempestas saeva populata est. Voti tunc christianis erat, pro eo nomine gladio percuti. Verum hostis callidus tarda ad mortem supplicia conquirens animas cupiebat iugulare, non corpora. Et ut ipse, qui ab eo passus est, Cyprianus ait: "Volentibus mori, non permittebat occidi"*¹²⁷ («Al tempo della persecuzione di Decio e Valeriano, quando Cornelio a Roma e Cipriano a Cartagine subirono la pena spargendo con letizia il sangue, una crudele tempesta si abbatté su molte chiese dell'Egitto e della Tebaide. I cristiani desiderarono allora morire di spada per il nome di Cristo. L'infido nemico, però, andando in cerca di supplizi che ritardassero la morte, bramava sgozzare le anime, non i corpi. E come dice lo stesso Cipriano tormentato da questo nemico: "ai bramosi di morire non era permesso di essere uccisi"»¹²⁸);

[15] *Prim. vit. graec. Pach. 1-2.* Καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ εὐαγγελίου αὐξανομένου, ἐκ συγχωρήσεως Θεοῦ μετὰ δοκιμῆς πίστεως αὐτοῦ, βασιλεῖς ἕλληνες κατὰ τῶν χριστιανῶν ἐκίνησαν μέγαν πανταχοῦ διωγμὸν. Καὶ πολλῶν μαρτύρων διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων βασάνων ἕως θανάτου στεφανωθέντων σὺν Πέτρῳ τῷ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπισκόπῳ, ὑπερηύξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ ἐν πάσῃ χώρᾳ καὶ νήσῳ κατὰ τὰς ἐκκλησίας. Ἐκεῖθεν καὶ μοναστήρια ἤρξαντο γίνεσθαι, καὶ ἀσκητῶν τόποι ἀγνεῖα καὶ ἀποταξία κτημά<των σεμνυν>ομένων. Ἐπεὶ

¹²⁷ Proprio per sfuggire a questa persecuzione, Paolo si rifugerà nel deserto e, col passare del tempo, sceglierà di diventare un eremita.

¹²⁸ Trad. Degórski 1996, 66-68.

δὴ τῶν μαρτύρων τοὺς ἀγῶνας καὶ τὴν ὑπομονὴν εἶδον οἱ πάλαι ἐξ ἑλλήνων γεγονότες μοναχοὶ ἤρξαντο ἀνανεῶσαι τὸν βίον· περὶ ᾧ ἐλέχθη· “Υστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, ἐπ’ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαῖς τῆς γῆς.” Καὶ οὕτως ἑαυτοὺς ἀνήγον σκληροτέρα ἀσκήσει καὶ εὐλαβεῖα πρεπούση, οὐ μόνον νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν σταυρωθέντα Χριστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχειν, ἀλλὰ καὶ οὐδὲν ἐωράκασιν τοσοῦτον ἀγωνισαμένους μάρτυρας. Τοῦ γὰρ ἀσκητικωτάτου καὶ ἀληθῶς ἐναρέτου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοιοῦτος ἦν ὁ βίος, ὡς ὁ τοῦ μεγάλου Ἰησοῦ καὶ Ἰησοῦ καὶ Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ, καθὼς καὶ ἐγγράφως μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ μετὰ τὴν τελευταίαν ὁ ἀγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Ἀθανάσιος, καὶ τὴν αὐτὴν διαγωγὴν ὁμοῦ δηλώσας τοῦ ἀγίου πατρὸς ἡμῶν Ἀμοῦν, ἀρχιμονάζοντος τῶν ἐν τῷ ὄρει τῆς Νητρίας ἀδελφῶν καὶ τοῦ σὺν αὐτῷ Θεοδώρου. Οἶδαμεν δὲ ὅτι ἐπειδὴ ἐν χεῖλεσιν τοῦ εὐλογημένου καὶ πάντας εὐλογοῦντος ἐξεχύθη ἡ χάρις, – ἐπεσκέψατο γὰρ τὴν γῆν καὶ ἐμέθυσεν αὐτὴν ἀντὶ λύπης καὶ στεναγμῶν – διὰ τοῦτο καὶ εἰς πᾶσαν χώραν ἐγένοντο πατέρες θαυμαστοὶ τῶν μοναζόντων, ὡς καὶ προειρήκαμεν, ᾧ τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζώντων. Ἐν δὲ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ Θηβαΐδι μῆπω γενομένων πολλῶν, μετὰ τὸν διωγμὸν Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ ἢ μετάνοια τῶν ἐθνῶν πληθυνομένη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τῶν ἐπισκόπων ὀδηγούντων αὐτοὺς πρὸς τὸν Θεὸν κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων διδαχὴν, σφόδρα ἐκαρποφόρει¹²⁹ («Mentre il vangelo cresceva su tutta la terra (cf. At 12,24), gli imperatori pagani, con il permesso di Dio, affinché fosse messa alla prova la fede in lui, suscitarono dappertutto una grande persecuzione contro i cristiani. E così, mentre una moltitudine di martiri, attraverso molti e vari tormenti fino alla morte, ricevette la corona – tra cui Pietro, l’arcivescovo di Alessandria –, la fede in Cristo faceva grandi progressi (cf. 2Ts 1,3) e si fortificava tra le chiese in ogni terra e isola. Per questo cominciarono anche a sorgere monasteri e luoghi per gli asceti, i quali acquisivano prestigio per la loro castità e la loro rinuncia alle proprietà. Quando dunque i convertiti dal paganesimo divenuti monaci videro le lotte e la pazienza dei martiri, iniziarono a rinnovare la [propria] vita, essi di cui fu detto: *Bisognosi, tribolati, maltrattati, andarono vagando per i deserti, sui monti, tra le caverne e le spelonche della terra* (Eb 11,37-38). E così, attraverso una più rigorosa asceti e un adeguato timor di Dio, elevarono sé stessi, fino ad avere notte e giorno davanti agli occhi non solo il Cristo crocifisso (cf. Gal 3,1), ma anche i martiri, che essi avevano visto sostenere così grandi lotte. La vita del nostro padre Antonio, uomo di grandissima asceti e veramente virtuoso, era simile a quella del grande Elia, di Eliseo e di Giovanni il Battista, come testimonia il santissimo arcivescovo Atanasio che ha scritto su di lui dopo la sua morte, mostrando ugualmente [come] la stessa condotta di vita [fosse propria] del nostro santo padre Amun, il primo monaco dei fratelli del

¹²⁹ Il racconto, che introduce la biografia di Pacomio, mira a stabilire una continuità tra il martirio e la scelta eremitica.

monte di Nitria, e del suo compagno Teodoro. Sappiamo del resto che, da quando *fu effusa la grazia dalle labbra* (Sal 44,3) di colui che è benedetto e tutti benedice (Ef 1,3) – egli infatti visitò la terra e la inebriò (cf. Sal 64,10) togliendo la tristezza e i gemiti (cf. Is 35,10) –, sorsero per questo su tutta la terra, come già abbiamo detto, ammirabili padri di monaci, *i cui nomi sono scritti nel libro dei viventi* (cf. Fil 4,3). In Egitto e in Tebaide non ce n'erano ancora molti; ma dopo la persecuzione di Diocleziano e di Massimiano, la conversione dei pagani crebbe nella chiesa e, grazie ai vescovi che li guidavano verso Dio secondo l'insegnamento degli apostoli, portò grande frutto»¹³⁰);

[16] Eun., *Vit. Soph.* 6.107-116. οὐ γὰρ ἔφθανεν ἐκεῖνος ἐξ ἀνθρώπων ἀπιών, καὶ ἢ τε θεραπεία τῶν κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὸ Σεραπεῖον ἱερῶν διεσκεδάννυτο· οὐχ ἡ θεραπεία μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ οἰκοδομήματα, καὶ πάντα ἐγένετο καθάπερ ἐν ποιητικοῖς μύθοις, τῶν Γιγάντων κεκρατηκότων. Καὶ τὰ περὶ τὸν Κάνωβον ἱερὰ ταῦτο τοῦτο ἔπασχον, Θεοδοσίου μὲν τότε βασιλεύοντος, Θεοφίλου δὲ προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν, ἀνθρώπου τινὸς Εὐρυμέδοντος

ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσ<σ>ιν βασίλ'ευεν',

Εὐ'αγρ'ίου δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρχὴν ἄρχοντος, Ῥωμανοῦ δὲ τοὺς κατ' Αἴγυπτον στρατιώτας πεπιστευμένους· οἵτινες, ἅμα φραζάμενοι κατὰ <τῶν ἱερῶν> λιθ<ίν>ων καὶ λιθοξο<άν>ων, θυμὸν ἐπὶ ταῦτα βαλλόμενοι, πολέμου δὲ μήτε ἀκο<ήν> μήτε παρακο<ήν> ὑφιστάμενοι, τῷ τε Σεραπεῖῳ κατελυμήναντο καὶ τοῖς ἀναθήμασιν ἐπολέμησαν, ἀνανταγώνιστον καὶ ἄμαχον νίκην νικήσαντες. Τοῖς γοῦν ἀνδριάσι καὶ ἀναθήμασι ἐς τοσόνδε γενναίως ἐμαχέσαντο, ὥστε οὐ μόνον ἐνίκων αὐτά, ἀλλὰ καὶ ἔκλεπτον, καὶ τάξις ἦν αὐτοῖς πολεμικὴ τὸ ὑφελόμενον λαθεῖν. Τοῦ δὲ Σεραπεῖου μόνον τὸ ἔδαφος οὐχ ὑφείλοντο διὰ βάρος τῶν λίθων, οὐ γὰρ ἦσαν εὐμετακίνητοι· συγγέαντες δὲ ἅπαντα καὶ ταράξαντες, οἱ πολεμικώτατοι καὶ γενναῖοι, καὶ τὰς χεῖρας ἀναιμάκτους μὲν, οὐκ ἀφιλοχρημάτους δὲ προτείναντες, τοὺς τε θεοὺς ἔφασαν νενικηκέναι καὶ τὴν ἱεροσυλίαν καὶ τὴν ἀσέβειαν εἰς ἔπαινον σφῶν αὐτῶν κατελογίζοντο. Εἶτα ἐπεισήγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα. Ἄλλ' ὅμως τοῦτο μὲν εὐσεβὲς ἐδόκει τὸ καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ. Τυραννικὴν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μέλαιναν φορῶν ἐσθήτα καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀσχημονεῖν· εἰς τοσόνδε ἀρετῆς ἦλασε τὸ ἀνθρώπινον. Ἀλλὰ περὶ τούτων μὲν καὶ ἐν τοῖς καθολικοῖς τῆς ἱστορίας συγγράμμασιν εἴρηται. Τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. Ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐάλωκότων

¹³⁰ Trad. d'Ayala Valva 2016, 145-146.

συναλίζοντες, οὐς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς ὅστοις καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. Μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς καὶ μάλιστα καταδεδαπανημένα καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα· ἀλλ' ὅμως ἡ γῆ φέρει τούτους τοὺς θεοὺς. Τοῦτο γοῦν εἰς μεγάλην πρόνοιαν καὶ <εὐστοχίαν> Ἀντωνίνου συνετέλεσεν, ὅτι πρὸς ἅπαντας ἔφασκε τὰ ἱερὰ τάφους γενήσεσθαι¹³¹ («Non aveva ancora lasciato questo mondo, infatti, che il culto dei templi ad Alessandria e nel santuario del Serapeo venne distrutto; e non solo il culto, ma anche gli edifici, e ogni cosa avvenne come nei miti dei poeti, allorché i Giganti impongono alla fine la loro forza. E i santuari presso il Canopo subirono lo stesso trattamento: Teodosio era, allora, imperatore, e Teofilo capeggiava quegli uomini maledetti come un Eurimedonte

che un tempo regnava sui prepotenti Giganti,

Evagrio era prefetto della città, e Romano aveva il comando delle legioni in Egitto. Costoro, strettisi in assedio contro dei santuari fatti di pietra e adorni di statue anch'esse di pietra, ed impegnandosi a fondo nell'impresa senza che della guerra avessero subito nemmeno il rumore, distrussero il Serapeo e mossero guerra alle offerte votive, riportando una vittoria senza rivali e senza combattimento. Essi combatterono contro le statue e le offerte votive con tale coraggio, che non solo le vinsero, ma le rubarono pure, adottando la tattica bellica di tenere nascosto l'oggetto del furto. Del Serapeo soltanto il pavimento non riuscirono a portare via a causa della pesantezza delle pietre, che risultavano infatti difficilmente amovibili. E dopo aver gettato ogni cosa nello scompiglio e nel disordine, e averci messo sopra le mani – che sporche di sangue non erano, ma non erano, però, nemmeno sdegnose di ricchezze –, questi agguerritissimi e valorosi uomini andavano affermando di aver vinto gli dèi, ascrivendo a proprio personale elogio il sacrilegio e l'empietà. Successivamente, essi cominciarono a introdurre nei luoghi sacri i cosiddetti monaci che, pur avendo l'aspetto di uomini, conducevano una vita da porci e in pubblico subivano e commettevano innumerevoli e indicibili sconcezze. E pur tuttavia, questo era per loro segno di pia devozione: disprezzare la divinità. Un vero potere tirannico possedeva, infatti, a quei tempi ogni uomo che portasse una veste nera e fosse volentieri disposto a comportarsi pubblicamente in modo indecente: a tale grado di virtù era giunta l'umanità! Ma di tutto questo si è già parlato nella mia *Storia generale*. Fecero stanziare, dunque, questi monaci anche al Canopo, vincolando così l'umanità al culto non degli dèi intellegibili ma di schiavi, e neppure buoni.

¹³¹ Come si è visto, il racconto della distruzione del Serapeo è posto nella fase finale del βίος del filosofo Antonino, a conferma della sua πρόνοια.

Raccogliendo le ossa e i teschi di quelli che, imputati di innumerevoli reati, erano stati puniti dal tribunale cittadino, ne fecero degli dèi, e si aggiravano continuamente fra le loro ossa, convinti di diventare migliori contaminandosi presso le loro tombe. “Martiri” venivano chiamati, specie di “ministri” e “ambasciatori” delle preghiere umane presso gli dèi: loro, che altri non erano stati che pessimi schiavi, consumati dalle frustate e recanti sui loro sembianti le cicatrici della malvagità. A ogni modo, è la terra che produce questi dèi. E ciò che contribuì certamente a stabilire la grande prescienza e la sagacia di Antonino fu l’annuncio, da lui rivolto a tutti, che i santuari sarebbero diventati delle tombe»¹³²);

[17] Eug., *Vit. Sev.* 1.1. *Tempore, quo Attila, rex Hunnorum, defunctus est, utraque Pannonia ceteraque confinia Danuvii rebus turbabantur ambiguis. tunc itaque sanctissimus dei famulus Severinus de partibus Orientis adveniens in vicinia Norici Ripensis et Pannoniorum parvo, quod Asturis dicitur, oppido morabatur*¹³³ («Quando morì Attila, re degli Unni, le due province della Pannonia e gli altri paesi confinanti con il Danubio erano turbati da uno stato di grande incertezza. Fu proprio in quel momento che Severino, il più santo servo di Dio, venne dall’Oriente ai confini del Norico Ripense e delle province della Pannonia e prese dimora in una piccola città chiamata *Asturae*»¹³⁴).

Accanto a questa classificazione su base tematica, è qui opportuno segnalare alcune categorizzazioni riportate dalle fonti progimnasmatiche, che possono essere applicate ai brani citati. Mentre Elio Teone si limita a distinguere la narrazione mitica da quella a carattere storico¹³⁵, Pseudo-Ermogene menziona quattro diversi tipi di δῆγμα: mitico, fittizio (detto anche drammatico), storico e politico (o civile)¹³⁶. Una simile classificazione, basata sul grado di veridicità del testo, è testimoniata anche da Aftonio, che però riduce le categorie a tre, eliminando la narrazione mitica¹³⁷. Nicola Sofista, infine, parla di narrazione mitica, storica, pragmatica (detta anche giudiziaria) e fittizia, ma menziona anche una seconda categorizzazione, che prevede la presenza di tre tipologie narrative: la narrazione ἀφηγηματική, condotta da un unico personaggio, che racconta tutto (come nelle opere di Pindaro); la narrazione drammatica, in cui la parola è data ai personaggi (è il

¹³² Trad. Civiletti 2007, 135-139, con aggiustamenti.

¹³³ Il passo, posto all’inizio della *Vita di Severino*, chiarisce sin da subito lo scenario in cui si svolgerà la predicazione dell’Apostolo del Norico.

¹³⁴ Trad. Genovese 2007, 64, con aggiustamenti.

¹³⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 2, pp. 10-11.

¹³⁶ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 2.3.

¹³⁷ Cfr. Aphth., *Prog.* 2.2. Sul rapporto tra δῆγμα mitico e δῆγμα fittizio nelle fonti progimnasmatiche cfr. Berardi 2017, 82-83.

caso delle commedie e delle tragedie); la narrazione mista, in parte affidata alla voce dell'autore, in parte al dialogo tra i personaggi (come i poemi omerici o le *Storie* di Erodoto)¹³⁸.

I passi citati possono essere tutti ricondotti all'εἶδος storico: come ho già avuto modo di evidenziare, infatti, i biografati tardoantichi mirano a presentare i fatti narrati come realmente avvenuti; al contempo, la funzione persuasiva di molti διηγήματα ed il contesto agonale in cui i βίοι si inseriscono non bastano a stabilire un profondo legame con la narrazione di carattere politico o civile. Per quanto riguarda la seconda classificazione menzionata da Nicola Sofista, che si riferisce alle opere nel loro complesso, la biografia costituisce ovviamente un esempio di racconto misto (a casi in cui la narrazione è condotta unicamente dall'autore, come [1] o [16], se ne affiancano altri in cui essa è affidata alla voce dei personaggi, come [7], [12] e [13]).

I passi raccolti nella prima sezione tematica permettono di cogliere alcuni aspetti delle modalità con cui i biografati presentano le tappe fondamentali della vita dei biografati. In primo luogo, è possibile notare come, anche in assenza di veri e propri θαύματα, gli eventi vengano descritti come eccezionali: il teatrale inganno ordito ai danni di Ablabio in [1], l'inaspettata acclamazione a vescovo di Ambrogio in [2] e la decisione divinamente ispirata di Sincretica in [3] non lasciano adito a dubbi sulla straordinarietà di questi protagonisti e delle vicende da loro vissute. Tale effetto è a volte accentuato dai commenti dei biografati stessi, i quali possono intervenire nella narrazione, esprimendo un giudizio sulla condotta dei personaggi che mira ad influenzare l'opinione del lettore. Emblematico, in questo senso, è il caso di Ablabio, «superbo» e meritevole della «purpurea morte» ([1]); un discorso in parte diverso vale invece per [2], in cui il paragone tra il popolo di Milano e quello di Gerusalemme e la successiva lode di Ambrogio, destinato a diventare *verus philosophus Christi*, sono da mettere in relazione con l'onniscienza del narratore, caratteristica molto diffusa nella biografia tardoantica e qui abilmente sfruttata al fine di inserire i fatti in un disegno divino. In generale, tali brani, scelti tra una gamma estremamente ampia di διηγήματα relativi a momenti chiave della vita del biografato, testimoniano la pervasività della componente ideologica che caratterizza i βίοι. In questi casi, infatti, l'influsso dell'ἔγκωμιον e dello ψόγος, su cui mi soffermerò più avanti, si dimostra particolarmente evidente: indipendentemente dall'oggetto del racconto, il tono della narrazione non può mai essere neutro. Nella lode come nel biasimo, ogni διήγημα deve saper colpire la sensibilità del pubblico.

¹³⁸ Nicol., *Prog.* p. 12.

Tale discorso acquista, ovviamente, ancor più valore se riferito ai brani che compongono la seconda sezione tematica. Come si è detto, infatti, i θαύματα servono ad illustrare ed esaltare il legame che intercorre tra il protagonista e la Divinità. Non si tratta di un'immagine del tutto estranea ai manuali di προγυμνάσματα: in riferimento all'encomio, alcuni di essi suggeriscono di citare eventi miracolosi che hanno accompagnato la nascita del celebrato¹³⁹; tuttavia, le caratteristiche del tutto peculiari dell'*holy man* pongono i prodigi in questione su un piano ben diverso dal sogno che preannuncia la venuta al mondo di Pericle¹⁴⁰. All'interno della biografia tardoantica, dunque, l'introduzione di un θαῦμα non mira semplicemente a nobilitare un avvenimento dell'esistenza terrena del protagonista, ma ha soprattutto lo scopo di esaltare le sue qualità soprannaturali; inoltre, i διηγήματα relativi ad eventi miracolosi non hanno necessariamente a che vedere con momenti fondamentali della vita del biografato: tra i passi citati, l'unico che riporta un θαῦμα rilevante nella trama dell'opera di cui è parte è [5], mentre [4], [6] e [7] potrebbero tranquillamente essere omessi senza stravolgere, rispettivamente, la *Vita di Pitagora*, la *Vita di Gregorio Taumaturgo* e la *Vita di Macrina*. L'importanza di tali brani non è da ricercare nel loro rapporto con gli sviluppi narrativi delle singole biografie, ma in quel valore dimostrativo che è, come si è già visto, un tratto tipico del δῆγμα all'interno del βίος tardoantico. Tuttavia, in questi casi, la necessità di conferire πιθανότης al racconto si fa ovviamente più pressante: le vicende narrate sono di per sé incredibili¹⁴¹ e non è un caso che [4], [5] e [7] siano presentati come frutto di testimonianze oculari (nel secondo dei tre, la fonte è il biografato stesso) e che in [6] si faccia spesso menzione di coloro che hanno assistito direttamente al miracolo. Lo stupore degli spettatori, del tutto plausibile e, quindi, conforme agli insegnamenti di Elio Teone sulla πιθανότης del racconto¹⁴², è specchio dell'atteggiamento che il lettore stesso è chiamato ad assumere davanti al θαῦμα, passando dall'originaria incredulità all'esaltazione delle qualità soprannaturali del biografato. È proprio questo meccanismo a giustificare la presenza, in opere incentrate su un *holy man* degno di imitazione, di esperienze evidentemente irripetibili. Per quanto a tratti irraggiungibile, il protagonista suscita l'ammirazione del pubblico, dimostrando con opere meravigliose il carattere divino delle dottrine da lui professate¹⁴³.

¹³⁹ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* pp. 51-52. Ciò vale anche per il biasimo, come mostra l'*incipit* del βίος di Ablabio (Eun., *Vit. Soph.* 6.19-25), su cui mi soffermerò nel capitolo dedicato allo ψόγος (dove tale passo sarà indicato col numero [4]).

¹⁴⁰ Si tratta dell'esempio menzionato in Nicol., *Prog.* pp. 51-52, che riprende Plut., *Per.* 3.2.

¹⁴¹ Un θαῦμα è l'esatto opposto di ciò che Theon, *Prog.* 5, p. 40 definisce un πρᾶγμα φύσει πιθανόν (il passo è citato alla n. 27).

¹⁴² Cfr. Theon, *Prog.* 5, pp. 46-47, citato alla n. 60.

¹⁴³ Nella Tarda Antichità, la mediazione tra umano e Divino è comunemente intesa come basata su una gerarchia spirituale in cui gli *holy men* occupano posizioni più elevate rispetto ai semplici

Questa logica può essere, chiaramente, applicata anche ai brani raccolti nella terza sezione tematica. L'incontro tra il protagonista ed un sovrano affascina ed incuriosisce il lettore e consente, inoltre, di inserire le vicende biografiche in un quadro storico credibile. Tuttavia, in alcuni casi, tali aneddoti non si limitano a mettere in luce la *παρρησία* del biografato o il suo coraggio davanti al potere, ma inquadrano tali qualità all'interno di concezioni filosofiche e religiose complesse: è quanto accade in [9], in cui l'estraneità di Dionigi alla scuola pitagorica gli impedisce di conoscere le verità note solo agli iniziati, o in [10], che si basa sul contrasto, enunciato esplicitamente da Martino, tra l'obbedienza a Giuliano e la sottomissione a Dio. Obiettivo di questi passi è, dunque, evidenziare l'indipendenza dell'*holy man* dal potere politico, sviluppando una tematica già nota agli autori classici¹⁴⁴ secondo i principi delle dottrine tardoantiche. In generale, tutti i brani citati descrivono un contrasto, più o meno acceso, tra il biografato (o, nel caso di [9], il suo *entourage*) ed un monarca, destinato a risolversi in favore del primo: in [8] ed in [11] i due imperatori finiscono per piegarsi volentieri alle richieste dei loro interlocutori¹⁴⁵, mentre i sovrani di [9] e [10] si scontrano con la dura opposizione di dettami religiosi che sovvertono le gerarchie terrene. Il biografo, tuttavia, non corre il rischio di rappresentare un uomo degno di lode come un agitatore politico, né attribuisce il rifiuto di collaborare con il monarca ad un atteggiamento di disprezzo nei confronti dell'autorità¹⁴⁶. Come molti altri *δηγήματα* presenti nelle biografie tardoantiche, anche questi brani mirano a dimostrare le qualità del biografato. Il rappresentante del potere terreno non è altro che la più nobile pietra di paragone su cui esse possono essere saggiate.

I passi raccolti nella quarta sezione tematica mettono in evidenza la capacità del biografato di servirsi del *δήγημα*. Sebbene tale esercizio sia posto dai retori nella

fedeli. Su questo concetto ed il suo rapporto con l'opera di Pseudo-Dionigi Areopagita cfr. Marsengill 2020.

¹⁴⁴ Si pensi al dialogo tra Solone e Creso in Hdt., *Hist.* 1.30-32 o all'incontro tra Diogene e Alessandro narrato in Plut., *Alex.* 14.

¹⁴⁵ Sull'atteggiamento tenuto da Arcadio in [11] cfr. n. 62.

¹⁴⁶ I tratti di un agitatore politico sono, invece, attribuiti in Philostr., *Vit. Soph.* 1.15, 499-500 Olearius (una *chria*, che sarà indicata con il numero [7] nel capitolo dedicato a tale esercizio) ad Antifonte di Ramnunte, il cui atteggiamento, però, è esplicitamente biasimato dal biografo. In molte biografie cristiane, i protagonisti, fedeli al dettato paolino che impone di riconoscere nell'autorità un'emanazione di Dio (*Rm* 13.1), manifestano un certo disprezzo per i sovrani illegittimi. Si vedano, ad esempio, Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 20, in cui si descrive l'atteggiamento di Martino nei confronti dell'usurpatore Massimo, e *Vit. Dan. St.* 71-84, in cui è narrato il duro contrasto tra Daniele lo Stilite e Basilisco. Si noti che anche Giuliano, pur non essendo un sovrano illegittimo, gode di pessima fama presso gli autori cristiani per via del suo progetto di restaurazione del paganesimo (all'epoca degli eventi narrati in [10], tuttavia, egli non ha ancora dichiarato pubblicamente la sua apostasia).

prima fase del percorso progimnasmatico¹⁴⁷, il ruolo che esso svolge nella biografia non può che conferire particolare rilievo a questi casi: in [12] ed in [13] il protagonista dell'opera dimostra di poter fare le veci del narratore, presentando vicende da lui vissute (e di cui è l'unico testimone) ad una comunità di discepoli. È proprio grazie a questo espediente narrativo che i racconti in questione possono inserirsi pienamente all'interno della più ampia cornice biografica, in perfetta armonia con la narrazione principale; inoltre, la scelta di affidare al santo il racconto di episodi che non coincidono con tappe fondamentali della narrazione biografica permette all'autore di porre comunque una certa enfasi sulle azioni riportate e sulle ἀρεταί di cui sono espressione¹⁴⁸. A giocare un ruolo rilevante è anche la presenza sulla scena dei seguaci dell'*holy man*: secondo logiche affini a quelle già viste in riferimento ai θαύματα, il lettore è implicitamente chiamato ad identificarsi con coloro che hanno potuto ascoltare il δῆγμα dalla viva voce del santo e ad assumerne lo stesso atteggiamento. Così, in [13], il racconto della visione di Daniele spinge chi legge ad apprezzare le sue doti profetiche e ad interrogarsi sul significato delle immagini da lui descritte, che sarà rivelato solo più avanti¹⁴⁹; in [12], invece, la serie di aneddoti riportati da Antonio presenta finalità dichiaratamente didattiche e, dunque, mira a fornire istruzioni sulle insidie che un asceta deve saper affrontare tanto ai discepoli interni al βίος quanto al pubblico di Atanasio¹⁵⁰. Se nel resto dell'opera il lettore è costretto a conoscere le gesta del biografato dalle parole del biografo e di conseguenza a seguirne il modello attraverso la mediazione di un altro seguace, in questi brani egli ha l'impressione di poter apprendere gli eventi da chi li ha vissuti, facendosene discepolo diretto. Tuttavia, la scelta di ricorrere solo raramente a διηγήματα pronunciati dai protagonisti, per giunta in riferimento a vicende non troppo rilevanti nell'economia del βίος¹⁵¹, conferma che il biografo intende basare la sua opera sulla fiducia del lettore: sebbene, in ultima analisi, molti degli eventi da lui riportati rimontino a testimonianze orali offerte dal biografato o dal suo *entourage*, egli non può che rielaborare questo materiale alla luce della funzione encomiastica tipica della biografia tardoantica¹⁵².

¹⁴⁷ Cfr. nn. 6 e 7.

¹⁴⁸ Si veda al riguardo quanto detto alla n. 71.

¹⁴⁹ Cfr. n. 126.

¹⁵⁰ Simili finalità didattiche possono essere attribuite anche al racconto che Pacomio fa di una sua visione in *Prim. vit. graec. Pach.* 102, che assume i contorni di una parabola dal messaggio edificante.

¹⁵¹ A costituire un'eccezione è la geronimiana *Vita di Malco*, che, per quanto breve, si presenta quasi interamente come una testimonianza resa direttamente dal biografato al biografo.

¹⁵² I racconti pronunciati dai biografati e relativi alle loro stesse πράξεις contribuiscono, come si è visto alle nn. 36 e 71, ad esaltare le loro ἀρεταί, ma non possono, chiaramente, assumere i toni celebrativi dell'encomio.

I brani che compongono la quinta sezione tematica mostrano come, nel βίος tardoantico, la centralità del biografato influenzi profondamente le narrazioni di carattere storiografico. La rappresentazione degli eventi storici che emerge da questi διηγήματα non deve, infatti, essere considerata il frutto di una ricerca oggettiva: l'elemento ideologico che permea le biografie tardoantiche si esprime anche in questi brani, necessariamente condizionati dalla volontà di esaltare il protagonista. Così, la descrizione della dura persecuzione anticristiana riportata in [14] mira a giustificare il comportamento di Paolo e a sottolineare l'asprezza della sua ascesi, mentre l'incipit della *Prima vita greca di Pacomio*, che culmina in [15], serve ad inquadrare le gesta del santo all'interno di una storia dell'intervento di Dio nel mondo; un discorso simile meritano anche [16], in cui gli orribili crimini dei monaci non fanno che testimoniare le qualità divinatorie di Antonino, e [17], che apre la *Vita di Severino* sottolineando lo «stato di grande incertezza» in cui versa l'area danubiana prima dell'arrivo della luce donata da Dio¹⁵³. Tali pretesi resoconti storici hanno, però, anche la funzione di stabilire un preciso rapporto tra il βίος di cui fanno parte e la storia. Obiettivo di chi scrive, come è del tutto evidente nei casi in cui il διήγημα di carattere storiografico è posto in apertura dell'opera, è porre le gesta del biografato in continuità con avvenimenti noti ed oggettivamente verificabili. Ciò non mira semplicemente a conferire πιθανότης e solennità alla biografia, ma la eleva a parte integrante del corso universale degli eventi, come esso è descritto dalla storiografia; sarà poi l'eccezionalità delle vicende biografiche dell'holy man a dimostrare al lettore l'importanza che i fatti narrati assumono nella storia del mondo. In ambito cristiano, tale concezione è avvalorata dall'idea che ogni avvenimento vada ricondotto ad un preciso disegno divino: come emerge chiaramente da [15], il βίος si inserisce in una successione di eventi predeterminata, segnata dal continuo intervento di Dio nella storia.

Il confronto tra brani presenti in opere biografiche composte in momenti storici diversi permette di notare un'evoluzione nella percezione del conflitto religioso, in grado di influenzare la caratterizzazione dei personaggi e delle azioni da essi compiute. Nei διηγήματα di matrice cristiana redatti alla fine del IV secolo, l'epoca delle persecuzioni da parte degli imperatori pagani è trasfigurata in chiave eroica: il racconto dello scontro tra Martino e Giuliano ([10]) può ancora rivelarsi affascinante, sebbene i presupposti per una restaurazione del paganesimo siano definitivamente caduti con la morte dell'Apostata¹⁵⁴; altrettanto epiche sono le gesta compiute da Paolo di Tebe per sfuggire alle ondate persecutorie di Decio e di Valeriano ([14]),

¹⁵³ Così il presbitero Primenio definisce Severino in *Eug., Vit. Sev. Eug. epist.* 8.

¹⁵⁴ Se il progetto di Giuliano naufraga con la sua morte, il suo mito continua a vivere per secoli nella cultura cristiana e non solo. Cfr. al riguardo Van Nuffelen 2020, Rebenich 2020 e Marcone 2020.

nonostante Girolamo scriva a più di un secolo di distanza da quei tragici eventi e a più di sessant'anni dal cosiddetto 'editto di Milano'¹⁵⁵. Sul versante pagano, decisamente inferiore è la distanza di tempo che separa la distruzione del Serapeo dalla redazione di [16]¹⁵⁶, che pure conferisce agli eventi un'aura leggendaria attraverso una citazione omerica e riferimenti al mito. I *δηγήματα* in questione testimoniano, dunque, la volontà, da parte del biografo, di nobilitare le vicende narrate inserendole in un contesto che, distante o meno che sia dall'immaginario del lettore, risulta decisamente evocativo. La volontà di porre in risalto le logiche che animano il conflitto religioso comporta il ricorso a vari espedienti, non strettamente necessari ai fini della narrazione: tra di essi, per restare agli esempi appena menzionati, figurano la frase con cui, in [10], Martino giustifica il suo rifiuto, contrapponendo la *militia* celeste a quella terrena¹⁵⁷, la citazione da Cipriano che, in [14], riassume le sofferenze dei perseguitati e la contrapposizione stabilita da Eunapio, in [16], tra la venerazione degli dèi ed il culto dei martiri. Per colpire la sensibilità del pubblico, è, insomma, necessario offrire un'immagine ben definita dei contrasti tra pagani e cristiani, adattando le forme del racconto.

Tali tendenze risultano, invece, molto meno accentuate nelle biografie dei vescovi composte dopo la fine del IV secolo¹⁵⁸: gli scontri religiosi descritti, ad esempio, nella *Vita di Ambrogio*¹⁵⁹ o nella *Vita di Agostino*¹⁶⁰, in cui nemici del santo non sono più i pagani, ma gli esponenti delle varie sette eretiche¹⁶¹, non sono presentati in forma epica e solo raramente i *δηγήματα* che li riguardano sono arricchiti da

¹⁵⁵ Sulla datazione della *Vita di Paolo di Tebe* cfr. Morales 2007, 87-89, che la fissa al 376.

¹⁵⁶ La distruzione del Serapeo di Alessandria avviene nel 391, mentre la composizione delle *Vite dei Filosofi e dei Sofisti* è comunemente datata agli ultimi anni del IV secolo (per il dibattito al riguardo si vedano almeno Banchich 1984 e Banchich 2000).

¹⁵⁷ In Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 2-3, il biografo sottolinea più volte l'integrità morale del santo, da lui conservata anche sotto le armi. Inoltre, in Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 2.5, l'adesione alla vita militare da parte di Martino è presentata come un'imposizione. Sull'effettiva presenza di cristiani nell'esercito romano e sul loro ruolo nella cristianizzazione dell'Impero cfr. Shean 2010.

¹⁵⁸ Si tratta di un genere che non gode di particolare successo agli albori della biografia cristiana. La stessa *Vita di Martino*, scritta sul finire del IV secolo, presenta il vescovo di Tours più come una controparte di Antonio che come un saggio amministratore (sebbene, talvolta, il biografo sottolinei lo *status* del protagonista; è quanto accade nel già citato Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 20, in cui, alla corte dell'usurpatore Massimo, Martino dimostra la fiera propria di un alto membro del clero).

¹⁵⁹ Si pensi ai contrasti tra ariani ed ortodossi descritti in [2] o in Paul. Med., *Vit. Ambr.* 11-18.

¹⁶⁰ Si vedano, ad esempio, Possid., *Vit. Aug.* 9, in cui si descrive l'attività antidonatista di Agostino, o Possid., *Vit. Aug.* 17, in cui il santo prende parte a due dibattiti pubblici per confutare le dottrine ariane.

¹⁶¹ A costituire un'eccezione è la *Vita di Porfirio di Gaza*, il cui protagonista affronta sia gli eretici (cfr., ad esempio, *Vit. Porph. Gaz.* 85-91) sia, soprattutto, i pagani (tra i numerosi esempi, si veda *Vit. Porph. Gaz.* 17-21). Tuttavia, il tono della narrazione non muta in base all'avversario e si mantiene distante dal carattere epico attribuito al conflitto religioso nelle biografie di fine IV secolo di cui si è parlato.

elementi che ne chiariscono le logiche¹⁶². Ciò si giustifica alla luce dei fondamentali cambiamenti avvenuti, nella società e nell'immaginario collettivo, a seguito della definitiva affermazione del cristianesimo. Così, in [2], al breve riferimento alla perfidia degli ariani fa subito seguito un episodio che sancisce la concordia tra questa setta e quella ortodossa: in questo caso, ciò che, attraverso una citazione evangelica, viene messo in relazione con un nobile passato è proprio l'unità tra le due confessioni. A provare che tali differenze tra i διηγήματα presenti nei βίοι cristiani possano essere intese come il frutto di un'evoluzione nella percezione e nella narrazione del contrasto religioso (e non come derivanti semplicemente dalla diversa natura degli avversari) sono brani come il seguente, che, tratto dalla *Vita di Antonio*, ricorda i toni adottati da Eunapio in [16]:

Ποτὲ γοῦν καθεζόμενος καὶ ἐργαζόμενος, ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γέγονε καὶ πολλὸς ἦν ἐν τῇ θεωρίᾳ στενάζων. Εἶτα μεθ' ὥραν στραφεὶς πρὸς τοὺς συνόντας, ἐστέναζε καὶ ἔντρομος γενόμενος, ἀναστὰς ἤρχετο, καὶ κάμπτων τὰ γόνατα, διέμενεν ἐπὶ πολὺ. Καὶ ἀναστὰς ἔκλαιεν ὁ γέρων. Ἔντρομοι τοίνυν γενόμενοι καὶ οἱ συνόντες, καὶ πάνυ φοβηθέντες, ἤξιον μαθεῖν παρ' αὐτοῦ, καὶ πολὺ διώχλησαν ἕως βιασθεὶς εἶπη. Ὁ δὲ καὶ οὕτω μέγα στενάζας Ἦ τέκνα, βέλτιον, ἔλεγεν, ἀποθανεῖν, πρὸ τοῦ γενέσθαι τὰ τῆς θεωρίας. Τῶν δὲ πάλιν ἀξιούντων, δακρύσας ἔλεγεν· Μέλλει τὴν ἐκκλησίαν ὀργῇ καταλαμβάνειν καὶ μέλλει παραδίδοσθαι ἀνθρώποις ὁμοίοις ἀλόγοις κτήνεσιν. Εἶδον γὰρ τὴν τράπεζαν τοῦ κυριακοῦ καὶ περὶ αὐτὴν ἐστῶτας ἡμιόνους κύκλῳ πανταχόθεν, καὶ λακτίζοντας τοὺς ἔνδον οὕτως, ὡς ἂν ἀτάκτως σκιρτώντων κτηνῶν γένοιτο λακτίσματα. Πάντως δὲ ἤσθεσθε, φησί, πῶς ἐστέναζον. Ἦκουσα γὰρ φωνῆς λεγούσης· Βδελυχθήσεται τὸ θυσιαστήριόν μου. Ταῦτα εἶδεν ὁ γέρων. Καὶ μετὰ δύο ἔτη γέγονεν ἡ νῦν ἔφοδος τῶν Ἀρειανῶν καὶ ἡ ἀρπαγὴ τῶν ἐκκλησιῶν, ὅτε καὶ τὰ σκεύη μετὰ βίας ἀρπάσαντες δι' ἔθνικῶν ἐποίουν βαστάζεσθαι, ὅτε καὶ τοὺς ἐθνικοὺς ἀπὸ τῶν ἐργασιῶν ἠνάγκαζον συνάγεσθαι μετ' αὐτῶν καὶ παρόντων αὐτῶν ἔπραττον ἐπὶ τῆς τραπέζης ὡς ἤθελον. Τότε πάντες ἡμεῖς ἐπέγνωμεν, ὅτι τὰ λακτίσματα τῶν ἡμιόνων ταῦτα προεμήνυε τῷ Ἀντωνίῳ, ἃ νῦν οἱ Ἀρειανοὶ πράττουσιν ἀλόγως ὡς τὰ κτήνη¹⁶³

«Un giorno dunque, mentre sedeva al lavoro, si ritrovò come in estasi ed emetteva molti gemiti durante la contemplazione. Poi dopo un po', rivoltosi a coloro che stavano con lui, gemeva, si alzò a pregare tutto tremante, e, piegando le ginocchia, restava così a lungo. Infine il vecchio si alzò e si mise a piangere. Allora quelli che erano con lui, fattisi anche loro tutti tremanti e molto impauriti, chiedevano di apprendere da lui che cosa fosse successo e lo pressarono con molta insistenza finché, costretto, non parlò. Egli, emettendo ancora grandi gemiti, diceva: “O figli, meglio morire prima che si verificino gli eventi che ho contemplato”. Poiché quelli chiedevano ancora, diceva tra le lacrime: “La collera sta per colpire la Chiesa: sta

¹⁶² Lo stesso *Vit. Porph. Gaz.* 85-86, che introduce il dibattito tra Porfirio e la manichea Giulia, mira a biasimare le dottrine da lei professate più che a chiarirle (tale passo, infatti, sarà discusso nel capitolo dedicato allo ψόγος, in cui verrà indicato con il numero [13]).

¹⁶³ Ath., *Vit. Ant.* 82.4-10.

per essere consegnata a uomini simili a bestie senza ragione. Ho visto infatti la tavola della casa del Signore: tutt'intorno ad essa, da ogni parte, stavano muli e davano calci a coloro che si trovavano all'interno, come scalcerebbero bestie che scalpitano disordinatamente. Certo vi siete resi conto – disse – di come gemevo. Ho udito infatti una voce che diceva: 'Il mio altare sarà reso abominevole'". Questo vide il vecchio. E di lì a due anni avvenne l'assalto odierno degli ariani e il saccheggio delle chiese, quando saccheggiavano le suppellettili con violenza e le facevano portare via dai gentili, quando costringevano i gentili ad unirsi a loro abbandonando le loro attività e in loro presenza facevano quello che volevano sulla tavola. Allora tutti noi riconoscemmo che i calci dei muli preannunciavano ad Antonio ciò che ora fanno gli ariani, irrazionalmente come le bestie»¹⁶⁴.

Composto ben prima della definitiva affermazione del cristianesimo¹⁶⁵, il passo presenta i dissidi tra ortodossi ed ariani come uno scontro eroico, dimostrando che ad influenzare questo genere di rappresentazioni non sono le caratteristiche dell'avversario, ma l'atteggiamento che, in momenti diversi, i biografi cristiani assumono nei confronti dei conflitti religiosi. In un'epoca in cui la lotta spirituale si trasforma in agone politico, permettendo ai vescovi di influire sulle scelte dei sovrani¹⁶⁶, il fascino dello scontro con i nemici della fede si affievolisce. Sulla scia di questo mutamento, anche le caratteristiche di alcuni διηγήματα riportati nei βίοι sono destinate a cambiare.

È proprio questa duttilità del διήγημα a farne uno strumento eccezionale nelle mani dei biografi: l'esercizio sa, infatti, adattarsi alle finalità del βίος tardoantico, accentuando la sua naturale vocazione alla πιθανότης per assumere un carattere propriamente dimostrativo; al contempo, le diverse forme di narrazione teorizzate dai retori trovano espressione nella vasta gamma di διηγήματα che compongono le biografie. In opere destinate a raccontare in maniera persuasiva la vita di un uomo illustre, i biografi tardoantichi dimostrano di saper sfruttare al meglio le infinite potenzialità del racconto.

¹⁶⁴ Trad. Bruzzese 2013, 397-401.

¹⁶⁵ Bartelink 1994, 27 ritiene che Atanasio abbia redatto la *Vita di Antonio* poco dopo la morte del biografato (356). In quest'epoca, un rigurgito di paganesimo come quello rappresentato dal progetto di Giuliano è ancora pienamente possibile.

¹⁶⁶ Si pensi al ruolo svolto da Ambrogio presso la corte occidentale (cfr. McLynn 1994, 79-219) ed all'influsso da lui esercitato su Teodosio (cfr. Paul. Med., *Vit. Ambr.* 22-24 e McLynn 1994, 291-360), oppure al rapporto tra Porfirio di Gaza ed Eudossia, la quale fa da mediatrice tra il santo ed Arcadio (*Vit. Porph. Gaz.* 39-54). Pur non essendo un vescovo, merita un cenno anche Daniele lo Stilita, che nel βίος a lui dedicato, composto alla fine del V secolo (cfr. Lane Fox 1997, 208), è descritto come un apprezzato consigliere degli imperatori d'Oriente.

Χρεία

L'esercizio

La χρεία¹ è un breve aneddoto che riporta una frase arguta o narra un'azione esemplare². I manuali di προγυμνάσματα si preoccupano di distinguerla chiaramente dalla massima (γνώμη), sottolineando come, a differenza di quest'ultima, essa si riferisca sempre ad un personaggio specifico³, possa esprimere concetti specifici⁴, non debba necessariamente avere un intento morale⁵, possa essere costituita da un'azione⁶ e possa assumere una forma dialogica⁷. Inoltre, diversamente dall'episodio memorabile (ἀπομνημόνευμα), la chria deve essere concisa⁸ e non può essere riportata isolatamente⁹.

Le fonti progimnasmatiche concordano nel ricondurre la denominazione dell'esercizio alla sua utilità (χρεία) nella formazione morale dello studente¹⁰. In epoca più tarda, tale nome è messo in relazione anche con l'idea di 'necessità', in quanto l'azione o il detto sono conseguenza di determinate premesse¹¹.

¹ I passi dei manuali dedicati alla χρεία sono Theon, *Prog.* 3, pp. 18-30, Ps.-Hermog., *Prog.* 3, *Aphth.*, *Prog.* 3 e Nicol., *Prog.* pp. 17-24. Quintiliano ne parla in *Inst.* 1.9.3-5, chiamandola *chria* (termine a cui Prisc. *Rhet.* p. 35 preferisce *usus*). Tra gli studi moderni sull'esercizio, cito Alexandre Jr. 1989, Hock/O'Neil 2002, Hock 2012 e Berardi 2017, 282-293.

² Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 18, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.1, *Aphth.*, *Prog.* 3.1 e Nicol., *Prog.* p. 19.

³ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 18 e Nicol., *Prog.* pp. 19 e 25, che chiariscono come la γνώμη non venga sempre riferita ad un personaggio. In maniera simile si esprime anche Ps.-Hermog., *Prog.* 3.4.

⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 18 e Nicol., *Prog.* p. 25, che sottolineano come la massima riguardi concetti generali.

⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 18, che spiega come la chria possa limitarsi a χαριεντίζεσθαι, contrariamente alla γνώμη, la quale ha sempre finalità parenetiche. Una distinzione simile è enunciata in Nicol., *Prog.* p. 25.

⁶ Come emerge da Theon, *Prog.* 3, p. 19, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.4 e Nicol., *Prog.* pp. 19 e 25. Ovviamente, la massima è sempre costituita da una dichiarazione.

⁷ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 3.4, che definisce la γνώμη un enunciato puramente assertivo.

⁸ Su questo aspetto si soffermano Theon, *Prog.* 3, p. 19, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.3 e Nicol., *Prog.* p. 19. Nello specifico, una chria si distingue da un ἀπομνημόνευμα più esteso (che corrisponde sostanzialmente ad un breve διήγημα) perché gli elementi che la compongono fanno parte della stessa unità sintattica: cfr. al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, LVIII-LIX.

⁹ Si veda quanto scrive Theon, *Prog.* 3, p. 19: ἡ μὲν ἀναφέρεται εἰς τινα πρόσωπα, τὸ δὲ ἀπομνημόνευμα καὶ καθ' ἑαυτὸ μνημονεύεται («quella [scil. la chria] è riferita a dei personaggi, mentre l'episodio memorabile è ricordato anche isolatamente»).

¹⁰ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 19, *Aphth.*, *Prog.* 3.1 e Nicol., *Prog.* p. 20. Anche Ps.-Hermog., *Prog.* 3.1 fa cenno all'utilità dell'esercizio, senza però stabilire esplicitamente un legame tra essa e la denominazione di χρεία.

¹¹ È quanto sostenuto da Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 39, il quale, citando due aneddoti celebri, specifica che Alessandro Magno non avrebbe pronunciato davanti a Diogene una frase sul sonno se il filosofo fosse stato sveglio e che Diogene non avrebbe picchiato il pedagogo del ragazzino

Nel manuale di Elio Teone, la *χρεία* è posta all'inizio del percorso educativo¹²; l'ordine adottato da Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista prevede, invece, che essa segua la favola e la narrazione. A giustificare tale collocazione è Nicola Sofista, il quale ritiene che la *chria*, articolata in *κεφάλαια*, necessiti di una maggiore maturità nella pratica compositiva rispetto al *διήγημα*¹³; difatti, lo stesso retore attribuisce la scelta di porre la *χρεία* in posizione incipitaria a coloro che limitano l'esercizio alla *κλίσις* dell'aneddoto nei vari casi e numeri, facendone un mero *trait d'union* tra lo studio dei poeti e la formazione retorica¹⁴.

Discussione

Il celebre principio enunciato da Plutarco nel prologo alle *Vite di Alessandro e Cesare*, secondo il quale un breve episodio o un motto di spirito possono contribuire a definire il carattere di un personaggio più che i grandi eventi ricordati dalla storia¹⁵, dimostra come, in ambito biografico, le potenzialità della materia oggetto della *χρεία* siano ben note già prima della Tarda Antichità. Tale consapevolezza è radicata anche nei biografi tardoantichi, i quali, come è possibile notare dagli esempi raccolti nel *corpus*, spesso dichiarano apertamente di aver riportato determinati aneddoti a testimonianza di specifiche virtù del biografato. In opere che narrano la vita di un uomo illustre al fine di elogiarne (o, talvolta, biasimarne) le gesta, la *chria* diviene, dunque, un utile *trait d'union* tra l'affermazione plutarchea e le finalità persuasive

maleducato se quest'ultimo si fosse comportato bene. Il primo dei due esempi è discusso anche in Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* p. 254.

¹² La serie di esercizi riportata dopo le liste di parole in P. Bouriant 1 (V/VI secolo) si apre proprio con delle *chrie*, a cui fanno seguito delle massime ed una favola.

¹³ Nicol., *Prog.* pp. 17-19. Un parere simile è espresso da Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* pp. 36-37, che sottolinea come la *χρεία* comporti la dimostrazione o la confutazione di un aneddoto ed inviti l'allievo a parlare in favore di chi ha detto o fatto qualcosa di notevole (compiti più complessi rispetto alla semplice esposizione di una storia). Sul concetto di *κεφάλαιον* si veda Berardi 2017, 182-186.

¹⁴ Nicol., *Prog.* pp. 17-18. Secondo Nicol., *Prog.* p. 17, coloro che pongono la *chria* prima del *μῦθος* e del *διήγημα* giustificano tale scelta alla luce della natura parenetica dell'esercizio, che giova in particolar modo ai più giovani. Tuttavia, Nicola Sofista non menziona il manuale di Elio Teone, in cui la *χρεία* figura al primo posto tra i *προγυμνάσματα* perché, come evidenziato in Theon, *Prog.* 1, p. 8, è breve e facile da ricordare. Si noti, inoltre, che Elio Teone, pur dedicando ampio spazio alla *κλίσις* dell'aneddoto in Theon, *Prog.* 3, pp. 24-26, non ne trascura, nelle pagine successive, gli sviluppi argomentativi. L'affinità tra la flessione dell'aneddoto e gli esercizi praticati alla scuola del grammatico fa sì che Quint., *Inst.* 1.9.3-5 collochi la *chria* tra questi ultimi. Sullo *status* della *κλίσις χρείας* cfr. Wouters 2007.

¹⁵ Plut., *Alex.* 1. Plutarco parla di *πρᾶγμα βραχὺ [...] καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ*, ma non menziona esplicitamente l'esercizio della *χρεία*, che prevede la presentazione dell'aneddoto in forma breve e secondo modalità ben precise (cfr. al riguardo la n. 8).

proprie del discorso epidittico¹⁶. Le peculiarità di tale προγύμνασμα sono, infatti, particolarmente adatte ad un modello di βίος che mira a coniugare, come abbiamo in parte già visto, l'elemento narrativo e quello encomiastico: ad un aneddoto breve ed incisivo, destinato a colpire la sensibilità del lettore e a rimanere impresso nella sua mente, fa seguito una fase di sviluppo¹⁷, in cui trovano posto l'elogio del protagonista della χρεία ed un commento al gesto o alla frase a lui attribuiti¹⁸.

I manuali di προγυμνάσματα, dunque, presentano l'esercizio come naturalmente bipartito¹⁹ ed intendono il breve ἀπομνημόνευμα²⁰ che costituisce la chria vera e propria come una sorta di traccia da rielaborare e discutere in sede di sviluppo. Questo procedimento scolastico confluisce solo in parte nell'opera dei biografi tardoantichi, i quali, come vedremo, tendono a privilegiare l'aneddoto, talvolta dedicando poco spazio alla fase argomentativa o addirittura omettendola. A giustificare tale pratica è la struttura stessa del βίος, che pur ereditando molte caratteristiche dell'encomio, non assume esplicitamente la forma di un discorso dimostrativo, ma, come si è già visto nel precedente capitolo, affida all'elemento narrativo il compito di persuadere il lettore. La chria può, dunque, essere intesa come un racconto icastico, che non deve essere ampiamente avvalorato dai commenti di chi scrive. Pur non riportando mai i fatti in forma neutra, i biografi possono scegliere di sfruttare l'immediatezza degli episodi memorabili, lasciando al lettore il compito di riflettere più estesamente su di essi.

Tornerò più avanti sulle modalità con cui i biografi tardoantichi applicano i precetti relativi alla fase di sviluppo della χρεία. Ora, seguendo l'ordine adottato dai

¹⁶ Nicol., *Prog.* p. 23 ritiene che la chria sia in primo luogo utile alla stesura di discorsi deliberativi, ma contribuisca anche a quelli di genere epidittico e giudiziario. Sulle finalità retoriche dell'esercizio cfr. Berardi 2017, 293. L'importanza della χρεία all'interno della biografia tardoantica riflette, inoltre, il ruolo di primo piano che essa svolge, insieme alla γνώμη, nella παιδεία e nella società dell'epoca, animata da un profondo interesse per l'aspetto morale ed edificante (cfr. al riguardo Hock/O'Neil 2002, 1-4, 51-55 e 79-93).

¹⁷ Ps.-Hermog., *Prog.* 3.6 chiama questa fase ἐργασία (si veda anche l'ἐργάσιαι di Aphth., *Prog.* 3.3) e le attribuisce particolare importanza nell'economia dell'esercizio.

¹⁸ Ps.-Hermog., *Prog.* 3.6-9 e Aphth., *Prog.* 3.3 concordano nell'indicare come κεφάλαια di questa fase, dopo la lode del protagonista, la parafrasi della chria, la sua causa, il suo contrario, un paragone, un esempio, la testimonianza degli antichi ed un'esortazione finale (la scelta di ricorrere al medesimo motto isocrateo per illustrare l'esercizio testimonia che, per questa sezione, il secondo manuale dipende dal primo o che entrambi riprendono una stessa fonte; la chria isocratea è sviluppata anche in Lib., *Chr.* 3). Nicol., *Prog.* p. 24, invece, non menziona la causa ed il contrario e suggerisce di aggiungere alla parafrasi della χρεία una riflessione sulla sua probabilità e veridicità, di cui farebbe parte anche il paragone, riconosciuto da altri come un capitolo indipendente.

¹⁹ Come si è visto alla n. 14, il manuale di Elio Teone non costituisce veramente un'eccezione, in quanto, pur non delineando una fase di sviluppo articolata rigidamente in κεφάλαια, non trascura i risvolti argomentativi dell'esercizio.

²⁰ Così è definita la chria in Ps.-Hermog., *Prog.* 3.1 e in Aphth., *Prog.* 3.1.

manuali, è necessario soffermarsi sulla prima sezione dell'esercizio, oggetto di riflessione soprattutto da parte di Elio Teone e di Nicola Sofista²¹. Le εἶδη τῶν χειρῶν descritte esclusivamente da questi due retori saranno prese in esame più avanti; tuttavia, non è possibile qui trascurare la classificazione generale su cui tutte le fonti concordano, che prevede una distinzione tra χρεῖαι di parola (che riportano un detto), d'azione (il cui oggetto è un gesto), e miste (che coniugano entrambi gli elementi)²². I brani citati nel *corpus* mostrano come, nel βίος tardoantico, la prima delle tre categorie prevalga ampiamente sulle altre²³. Tale tendenza, tuttavia, non si giustifica semplicemente con la presenza, tra i biografati, di esponenti di spicco dell'arte oratoria: lungi dall'essere appannaggio esclusivo dei sofisti²⁴, le espressioni argute possono essere attribuite anche a santi e a filosofi²⁵. Questo elemento, di per sé non sorprendente (tra le χρεῖαι di parola citate dai manuali, molte sono ascritte a filosofi²⁶), induce a riflettere sull'apporto dato da questi motti alla costruzione dell'*ethos* oratorio di quei biografati che non sono professionisti della parola. È bene sottolineare che, pur essendo espressione di una saggezza semplice ed immediata, le frasi attribuite a santi e filosofi non godono solitamente del carattere universale tipico della γνώμη²⁷: le parole di Apollonio in [6] o quelle di Ambrogio in [11], ad esempio, riflettono i principi delle loro dottrine, ma non ne offrono una sintesi completa e facilmente memorizzabile. Non è, dunque, possibile ipotizzare che iografi mirino a sfruttare la concisione di tali χρεῖαι per diffondere determinate idee, secondo uno schema propriamente 'didattico'. Evidentemente, la scelta di presentare un detto memorabile in forma di chria va incontro ai gusti del pubblico, che apprezza

²¹ Pseudo-Ermogene ed Aftonio si limitano a definire il προγύμνασμα, menzionando la canonica tripartizione in chria di parola, d'azione e mista e gli elementi che lo distinguono dalla γνώμη e dall'ἀπομνημόνευμα, per poi passare rapidamente ad un esempio relativo alla fase di sviluppo (solo Ps.-Hermog., *Prog.* 3.5 presenta timidamente un'ulteriore distinzione tra χρεῖαι assertive, interrogative e percontative, senza però soffermarsi su di essa in quanto già abbondantemente studiata dagli antichi).

²² Theon, *Prog.* 3, pp. 19-21, Ps.-Hermog., *Prog.* 3.2, Aphth., *Prog.* 3.2, Nicol., *Prog.* p. 20. Theon, *Prog.* 3, p. 21 chiarisce che la forza di una chria mista risiede nell'azione.

²³ Tra di essi, a riportare χρεῖαι d'azione sono soltanto [2], [4] e [5], mentre l'unica chria mista si trova in [3].

²⁴ Le *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato sono un'autentica miniera di chrie di parola. Oltre a [1] e [7], citerei almeno le χρεῖαι che concludono Philostr., *Vit. Soph.* 1.18 (510 Olearius) e 2.13 (594 Olearius), quelle riportate in Philostr., *Vit. Soph.* 2.29 (621 Olearius) e la metafora dell'usignolo di Philostr., *Vit. Soph.* 1.21 (516 Olearius).

²⁵ Tra i passi notevoli riportati nel *corpus*, si vedano, ad esempio, rispettivamente, [11] e [6].

²⁶ Si vedano gli esempi citati in Theon, *Prog.* 3, pp. 19-24 e 29, tra i cui protagonisti figurano Diogene, Teano, Socrate, Platone ed Antistene. Χρεῖαι di parola attribuite a Platone sono anche in Ps.-Hermog., *Prog.* 3.2, Aphth., *Prog.* 3.2 e Nicol., *Prog.* p. 23 (quest'ultimo passo somiglia molto all'esempio riportato da Pseudo-Ermogene).

²⁷ Come testimoniano i passi citati alla n. 4, la massima deve necessariamente avere un valore generale, mentre la chria può esprimere concetti generali o specifici. Una χρεῖα di natura generale è, ad esempio, la frase isocratea riportata in Ps.-Hermog., *Prog.* 3.7, Aphth., *Prog.* 3.4 e Nicol., *Prog.* pp. 21 e 23.

l'immagine di un *holy man* in grado di pronunciare al momento giusto la frase più appropriata. In quest'ottica, la *χρεία* di parola può essere intesa come un meccanismo funzionale alle finalità persuasive del *βίος*. Se l'effettiva presentazione di dottrine filosofiche o religiose è demandata a discorsi catechetici di più ampio respiro²⁸, questi brevi detti testimoniano un'ἀρετή che non può mancare nella caratterizzazione di un santo o di un filosofo: la saggezza.

Sotto questo aspetto, le *χρεῖται* di parola non paiono troppo distanti da quelle d'azione e da quelle miste. Lo scopo rimane dimostrare le qualità del protagonista del *βίος* e, come si è accennato, talvolta i biografi non trascurano di ricordarlo esplicitamente. Così, se i motti pronunciati da Polemone in [1] servono ad evidenziare l'amabilità del suo carattere²⁹, le nobili azioni compiute dai Pitagorici in [2] sono prova del significato da essi attribuito al concetto di amicizia³⁰. Tuttavia, il successo di cui gode la *chria* di parola nella biografia tardoantica non può non essere messo in relazione con il ruolo ricoperto dall'oratoria nella società e nella cultura di cui questo genere letterario è espressione³¹. Il biografato, indipendentemente dagli ideali che professa e dalla vita che conduce, è *homo loquens* e come tale deve essere rappresentato, se si vuole che il lettore tardoantico ne condivida la lode (o, come accade in [7], il biasimo). Attribuirgli un *ethos* oratorio ben delineato ed il più possibile completo è, dunque, come si è visto nell'introduzione, una scelta perfettamente in linea con gli intenti del *βίος*. La *χρεία*, però, non contribuisce a questo processo solo quando il suo protagonista è il biografato stesso: tale esercizio può servire ad evidenziare le doti propriamente retoriche di un *holy man*, come mostrano i brani raccolti nella terza sezione tematica del *corpus*. In essi, Apollonio di Tiana ([9]), Antonio ([10]) ed Agostino ([11]) appaiono perfettamente in grado di utilizzare la *chria* per avvalorare i loro discorsi³². Questa abilità non vale, di per sé, a testimoniare una formazione retorica approfondita³³: i biografati dimostreranno in

²⁸ Si pensi ai discorsi che Pitagora rivolge ai Crotoniati in Iamb., *Vit. Pyth.* 8.37-11.57 o alla catechesi ai monaci di Ath., *Vit. Ant.* 16-43.

²⁹ Nelle *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato, le *chrie* mirano spesso a dimostrare l'eloquenza dei biografati. Cfr., ad esempio, la frase attribuita a Traiano in Philostr., *Vit. Soph.* 1.7 (488 Olearius) o i passi dei discorsi di Lolliano riportati in Philostr., *Vit. Soph.* 1.23 (527 Olearius).

³⁰ Giamblico ricorre a *χρεῖται* con finalità dimostrative anche in altri brani della *Vita di Pitagora*. Si veda, ad esempio, Iamb., *Vit. Pyth.* 13.62, che conclude una sezione dedicata all'influsso esercitato dal biografato sugli animali.

³¹ Sulla funzione della retorica nel mondo tardoantico si vedano le nn. 30-31 dell'introduzione.

³² Si noti che, mentre [10] e [11] possono essere ricondotti al genere epidittico, [9] è più vicino al deliberativo, che secondo Nicola Sofista è quello in cui la *χρεία* si dimostra più utile (cfr. n. 16).

³³ Peralto, dei tre biografati in questione, l'unico ad aver ricevuto un adeguato *training* retorico sembra essere Agostino (Possid., *Vit. Aug.* 1.1-2). Apollonio è condotto a quattordici anni presso un retore, ma sembra ben presto interessarsi più alla filosofia che all'eloquenza (Philostr., *Vit. Ap.* 1.7), mentre Antonio rifiuta sin da ragazzino i *γράμματα* e trascorre la giovinezza presso la casa dei suoi genitori (Ath., *Vit. Ant.* 1.2).

altre occasioni di sapersi servire di προϋμνάσματα ben più complessi, espressione di uno stadio avanzato del percorso di studi³⁴. Tuttavia, pur non testimoniando appieno le doti oratorie dei protagonisti, questi passi hanno il merito di dipingerli come uomini capaci di persuadere un uditorio e pienamente inseriti in una società che attribuisce notevole rilievo alla χρεία ed alla sua funzione edificante³⁵. In ultima analisi, anche il corretto utilizzo di un esercizio che, nel manuale di Elio Teone come in quelli successivi, trova posto nella fase iniziale del *cursus* può contribuire a migliorare l'immagine del biografato, perché conferisce ai suoi discorsi quella πιθανότης che, come si è visto nel capitolo precedente, è uno dei punti cardine su cui si fonda l'intero βίος tardoantico.

In maniera complementare al δῆγμα, dunque, anche la χρεία assume, nella biografia tardoantica, una funzione dimostrativa che non traspare dai manuali: se nell'esempio offerto da Aftonio la lode di Isocrate è preliminare alla sua celebre frase e serve ad introdurla e a farne risaltare il valore, nel βίος l'ordine logico tra i due elementi si inverte e la chria diviene una testimonianza delle ἀρεταί del biografato. Questa analogia tra i due προϋμνάσματα induce a chiedersi quale sia il rapporto che intercorre tra essi e se vi siano o meno ragioni specifiche che spingono il biografo a servirsi ora dell'uno, ora dell'altro, per conseguire il medesimo scopo³⁶. Ciò che pare del tutto evidente, indipendentemente dalle preferenze dei singoli autori, è che quest'ultima scelta non avviene in base alla virtù che si vuole dimostrare: passi come [1] e [2] fanno parte di sezioni più ampie, in cui χρεῖαι e δηγήματα concorrono a provare una stessa ἀρετή³⁷. Questo non vuol dire che i biografi utilizzino indistintamente l'una o l'altra forma: come mostrano i manuali, la chria si presta molto più della narrazione a sviluppi di tipo argomentativo³⁸; inoltre, la sua brevità favorisce l'accumulo in poche righe di numerosi aneddoti, in conformità con i canoni

³⁴ Si vedano, ad esempio, l'encomio di Efeso pronunciato da Apollonio in Philostr., *Vit. Ap.* 8.7.25 (indicato come [10] nel capitolo dedicato all'ἐγκώμιον), l'etopea di Satana attribuita ad Antonio in Ath., *Vit. Ant.* 41 ([8] del capitolo sull'ἠθοποιία) e la contestazione delle dottrine eterodosse da parte di Agostino in Possid., *Vit. Aug.* 17.1-3 (di cui parlerò nella discussione del capitolo dedicato all'ἀνασκευή, trattando dell'ἀντίρρησις).

³⁵ Cfr. n. 16.

³⁶ Chiaramente, una stessa vicenda può essere raccontata in forma di χρεία o di δῆγμα. Si vedano al riguardo Theon, *Prog.* 3, pp. 27-28 (di cui tratterò più avanti), relativo alla pratica dell'allungamento della chria, e la n. 8, riguardante la distinzione tra χρεία e ἀπομνημόνευμα più esteso.

³⁷ Nello specifico, i due passi citati concludono altrettante sezioni dedicate rispettivamente alle facezie di Polemone ed all'amicizia tra i Pitagorici. Tra i brani in cui i biografi ricorrono a χρεῖαι e δηγήματα per dimostrare una stessa virtù, citerei anche Iamb., *Vit. Pyth.* 13.

³⁸ Cfr. nn. 17, 18 e 19.

estetici della Tarda Antichità³⁹. Probabilmente, a far propendere, in alcuni casi, il biografo per la *χρεία* è proprio questa *συντομία*, eccessiva per un racconto di ampio respiro⁴⁰, ma in grado di imprimere facilmente l'aneddoto nella memoria del lettore⁴¹. Sebbene, in opere che narrano estesamente una vita, questo esercizio non possa sostituirsi al *διήγημα*, il suo utilizzo contribuisce a diffondere e a rendere celebri le gesta del biografato.

Passerei ora ai modi in cui la *chria* può essere enunciata. Il manuale di Elio Teone, l'unico a soffermarsi su questo argomento, afferma che «alcune [*χρεῖαι*] sono espresse in forma di sentenza, altre in forma di dimostrazione, altre come motto di spirito, altre come ragionamento, altre come entimema, altre come esempio, altre come desiderio, altre in forma allegorica, altre in forma metaforica, altre come anfibolia, altre come metalepsi, altre in forma composta da qualsiasi modalità tra quelle appena menzionate»⁴². La varietà della casistica si riflette anche nelle *χρεῖαι* prese in esame, tra cui figurano sentenze (penso alle frasi pronunciate in punto di morte da Ermia e da Costantino rispettivamente in [5] e in [8]), motti di spirito (quelli attribuiti a Polemone in [1] e la battuta di Archidamo rievocata in [14]), ragionamenti (entrambe le *χρεῖαι* citate in [11]⁴³), un entimema (in [6], dove Apollonio lascia intendere che chi voglia esprimere il suo pensiero debba prima riflettere in silenzio), un esempio (in [13]⁴⁴), un'allegoria (la frase che accompagna il gesto di Costantino in [3]), una metafora (quella attribuita a Sofocle in [12]), e brani che mescolano modalità diverse (le parole con cui Polemone biasima l'alimentazione

³⁹ Mi riferisco a quella che Johnson 2016, 29 definisce «aesthetic of accumulation». Chiaramente, non è impossibile che una serie di aneddoti sia espressa attraverso *διηγήματα*, ma ciò può avvenire solo in biografie di ampio respiro.

⁴⁰ Sul contrasto tra concisione e chiarezza in un racconto cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40 e Nicol., *Prog.* pp. 14-15, già citati alla n. 26 del capitolo dedicato al *διήγημα*.

⁴¹ A tale effetto può contribuire anche il contesto in cui si svolgono i fatti. In [8] e in [11], ad esempio, le frasi pronunciate rispettivamente da Costantino e da Ambrogio sono destinate a colpire la sensibilità del pubblico in quanto esempi dell'atteggiamento che il cristiano deve tenere di fronte alla morte. Si noti che la *παιδεία* antica attribuiva notevole importanza all'apprendimento mnemonico: il lettore del *βίος* tardoantico doveva, dunque, essere abituato sin dalla più giovane età a mandare a memoria frasi ed aneddoti celebri.

⁴² Theon, *Prog.* 3, p. 22: *προφέρονται δὲ αἱ μὲν γνωμολογικῶς, αἱ δὲ ἀποδεικτικῶς, αἱ δὲ κατὰ χαριεντισμὸν, αἱ δὲ κατὰ συλλογισμὸν, αἱ δὲ κατὰ ἐνθύμημα, αἱ δὲ κατὰ παράδειγμα, αἱ δὲ κατ' εὐχὴν, αἱ δὲ συμβολικῶς, αἱ δὲ τροπικῶς, αἱ δὲ κατὰ ἀμφιβολίαν, αἱ δὲ κατὰ μετάληψιν, αἱ δὲ συνεζευγμένως ἕξ οἷων δήποτε τῶν προειρημένων τρόπων συγκεῖμεναι.*

⁴³ La seconda delle due segue lo schema proposto in Theon, *Prog.* 3, p. 22: *Συλλογιστικῶς δὲ οἷον Διογένης ὁ φιλόσοφος ἰδὼν μεράκιον περισσῶς καλλωπιζόμενον εἶπεν· «εἰ μὲν πρὸς ἄνδρας, ἀτυχεῖς, εἰ δὲ πρὸς γυναῖκας, ἀδικεῖς»* («In forma di ragionamento, come, ad esempio: “Il filosofo Diogene, alla vista di un giovane troppo imbellettato, disse: ‘se lo fai per gli uomini, commetti un errore, se lo fai per le donne, una colpa’»»).

⁴⁴ Alessandro è protagonista anche di alcune delle *chria* riportate nel manuale di Elio Teone e, in particolare, proprio di quella citata come esempio dell'enunciazione *κατὰ παράδειγμα* (Theon, *Prog.* 3, p. 23).

del sofista in [1] costituiscono allo stesso tempo un iperbolico motto di spirito ed un entimema da cui si deduce che per declamare bene bisogna mangiare bene; allo stesso modo, la risposta di Antifonte in [7] unisce le caratteristiche di una chria espressa come motto di spirito con quelle di un esempio). Questa ποικιλία non dimostra solo le qualità retoriche dei biografati⁴⁵, ma anche la loro volontà di non limitare l'esposizione dei detti memorabili a schemi di natura umoristica, che invece trovano ampio spazio nel manuale di Elio Teone⁴⁶. A testimoniare un uso consapevole di queste modalità espositive sono anche i passi in cui figura più di una chria: se in [1] (e, aggiungerei, anche in [12], dove la frase di Sofocle è preceduta da un precetto attribuito a Pitagora) la scelta di τρόποι differenti può essere ricondotta alla ricerca della *variatio*, l'uniformità di [11] serve, invece, a rimarcare l'insegnamento che, attraverso le due χρεῖαι, Agostino vuole impartire ai suoi discepoli.

Prima di passare ad esercizi di tipo argomentativo, Elio Teone si sofferma sulla presentazione e sulla flessione della chria⁴⁷. Queste pratiche scolastiche, che non godono di particolare fortuna presso i manualisti più tardi⁴⁸, sono difficilmente rintracciabili nei passi presi in esame. Se la prima è descritta in maniera piuttosto generica⁴⁹, la seconda fa capo, invece, a quella funzione di raccordo tra gli esercizi di base praticati presso il grammatico e i προγυμνάσματα che il primo manuale

⁴⁵ Cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 22, n. 134: «La maîtrise de ces modes de l'énonciation est fondamentale, non seulement pour la maîtrise du discours en général, mais aussi pour celle du discours rhétorique en particulier, comme on le voit immédiatement pour la plupart d'entre eux».

⁴⁶ Cfr. quanto scrive Berardi 2017, 288 commentando Theon, *Prog.* 3, pp. 22-24: «Tra questi procedimenti espositivi notevole è la presenza di meccanismi che rinviano alla comicità e all'umorismo talora anche aggressivo, come la μετάληψις, il χαριεντισμός e l'ambiguità: [...] è facile notare come l'aneddoto assuma spesso le forme di un episodio sapido caratterizzato da un motto di spirito».

⁴⁷ Il manuale di Elio Teone non stabilisce una netta cesura tra questa fase ed i successivi sviluppi argomentativi, come si può notare da Theon, *Prog.* 3, p. 24: Γυμνάζονται δὲ κατὰ τὰς χρεῖας τῆ ἀπαγγελία τῆ κλίσει τῆ ἐπιφωνήσει τῆ ἀντιλογία, ἐπεκτείνομέν τε καὶ συστέλλομεν τὴν χρεῖαν, πρὸς δὲ τούτοις ἀνασκευάζομεν καὶ κατασκευάζομεν («La chria comporta esercizi sulla presentazione, sulla flessione, sull'ἐπιφώνημα, sulla critica; possiamo allungare e abbreviare la chria e, inoltre, contestarla e confermarla»). Per un esempio di flessione della χρεῖα si veda la tavoletta scolastica di III secolo menzionata in Fournet 1999, 320 (pubblicata originariamente in Kenyon 1909, 30).

⁴⁸ La presentazione della χρεῖα, che in Theon, *Prog.* 3, p. 24 è intesa probabilmente come l'unione di elementi proposti separatamente all'allievo (cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 24, n. 145), non appare nelle fonti progimnasmatiche successive; la flessione secondo casi e numeri è, invece, menzionata in Nicol., *Prog.* p. 18, che però la ascrive a quei retori del passato che hanno posto la chria nella prima posizione del percorso formativo.

⁴⁹ Theon, *Prog.* 3, p. 24: Καὶ ἡ μὲν ἀπαγγελία φανερά ἐστι· ῥηθεῖσαν γὰρ χρεῖαν πειρώμεθα κατὰ τὸ δυνατόν αὐτοῖς ὀνόμασιν ἢ καὶ ἑτέροις σαφέστατα ἐρμηνεύσαι («L'esercizio sulla presentazione è chiaro: proviamo il più possibile a formulare in maniera molto chiara la chria assegnata, con le stesse parole o con altre»).

riconosce alla *χρεία*⁵⁰. Di conseguenza, anche volendo ipotizzare che i biografi abbiano seguito un *cursus* retorico sul modello di quello descritto da Elio Teone, i precetti in questione appartenerebbero comunque ad una fase della loro formazione lontana nel tempo ed ancora legata all'acquisizione dei rudimenti della lingua. Tuttavia, l'esercizio della flessione all'accusativo sembra lasciare qualche traccia nei βίοι, come rivelano i casi in cui la chria è introdotta da φασιν ([2] e [14]) e da λέγεται ([5] e [9])⁵¹. In questi passi, chiaramente, i verbi in questione non hanno il semplice scopo di consentire all'autore di declinare il nome del protagonista in un caso grammaticale specifico: si può pensare, ad esempio, che essi mirino a rendere il racconto più credibile, presentando le vicende narrate come note ai più; ad ogni modo, queste espressioni potrebbero contenere una timida eco dell'insegnamento scolastico ricevuto dai biografi, sopravvissuta al lungo *training* retorico che separa la pratica della κλίσις da studi più maturi.

È ora il momento di passare agli sviluppi argomentativi che i manuali attribuiscono alla *χρεία*. Ancora una volta, occorre operare una distinzione: come si è accennato⁵², sono Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista a delineare una vera e propria fase di ἐργασία organizzata per κεφάλαια, mentre Elio Teone si limita a descrivere alcune pratiche scolastiche tra loro ben distinte (aggiunta di un ἐπιφώνημα, critica, allungamento ed abbreviamento della chria, contestazione e conferma)⁵³. La struttura che le fonti più tarde attribuiscono al προγύμνασμα sembra prestarsi meglio ad una trattazione ordinata; di conseguenza, mi baserò su quella, segnalando di volta in volta i punti in cui i precetti di Elio Teone contribuiscono significativamente alla riflessione. Ho già fatto cenno all'influsso esercitato dalla struttura del βίος tardoantico sulla fase di ἐργασία della *χρεία*: gli sviluppi argomentativi sono addirittura omessi nei passi che compongono la quarta sezione tematica, nei quali l'episodio o il detto memorabile non interessa di per sé, ma serve a stabilire un confronto tra un personaggio del passato ed il biografato; altrove, non è

⁵⁰ Secondo Suet., *gramm. et rhet.* 25.8, nelle scuole latine la chria (o la massima) veniva declinata non solo secondo tutti i casi, ma anche *per omnes figuras*, ovvero attraverso l'impiego delle principali figure retoriche.

⁵¹ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 26: Ἐπὶ δὲ τῆς αἰτιατικῆς [*scil.* πτώσει] προσθήσομεν καθόλου ἐπὶ πάσης χρείας τὸ «φασί», τὸ «λέγεται», οἷον Διογένην τὸν Κυνικὸν φιλόσοφον ἰδόντα μειράκιον πλούσιον ἀπαίδευτὸν φασιν εἰπεῖν, ἢ λέγεται, «οὗτός ἐστι ῥύπος περιηργυρωμένος» («All'accusativo, in generale, aggiungeremo a tutte le chrie “si dice”, “si racconta”: ad esempio, “si dice (o si racconta) che il filosofo cinico Diogene, vedendo un giovane ricco, ma privo di educazione, abbia detto: ‘costui è fango placcato d'argento’»).

⁵² Cfr. nn. 18 e 19.

⁵³ Cfr. n. 47. Per un agile confronto tra le due tradizioni si veda la tabella in Berardi 2017, 291. Sulla possibilità di conciliarle almeno in parte cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 136, n. 151, che mette in relazione l'ἐπιφώνημα di cui parla Elio Teone con l'αἰτία (per quel che riguarda i luoghi del vero, del bello e dell'opportuno, i cui contrari sono utilizzati nella critica) e con la citazione (in riferimento al *topos* dell'opinione degli uomini illustri) descritte dai retori successivi.

raro trovare *χρεῖαι* sviluppate solo secondo alcuni dei *κεφάλαια* menzionati dai manuali⁵⁴. Il primo di questi ultimi, quel rapido encomio che Pseudo-Ermogene pone in apertura dell'esercizio⁵⁵, non può che perdere buona parte del suo significato in opere per loro natura incentrate sull'elogio del biografato⁵⁶. Nelle biografie di più ampio respiro, dunque, le uniche *χρεῖαι* a vantare un'introduzione sono quelle attribuite a figure diverse dal protagonista. In questi testi, è facile notare come l'*ἐγκώμιον* teorizzato dai manuali ceda il posto ad una più semplice presentazione, in cui l'elemento laudativo ha ben poca importanza⁵⁷: se in [9] e [13] le parole attribuite rispettivamente a Dario e ad Alessandro non ne giustificherebbero l'elogio, non sono conformi ai precetti retorici neppure le lodi riportate in [11], delle quali la prima risulta fin troppo breve⁵⁸, mentre la seconda è posposta al detto memorabile⁵⁹. Una lode introduttiva è, invece, talvolta attestata nelle raccolte biografiche, in cui la brevità dei *βίοι* favorisce l'accostamento tra elogio del protagonista e narrazione della *chria*. Anche in questi casi, però, il rapido encomio viene adattato alle nuove finalità assunte dal *προγύμνασμα*: in [4] e in [5], ad esempio, oggetto della lode sono quelle caratteristiche di cui i biografati danno prova con le loro azioni memorabili. Il *κεφάλαιον* introduttivo diviene, dunque, parte integrante del processo dimostrativo, chiarendo il significato della *χρεία* e anticipandone, talvolta, anche l'*αἰτία*, specificata in seguito (è quanto accade in [5]).

La rielaborazione (*παράφρασις*⁶⁰) della *chria* comporta la modifica di una traccia assegnata dal retore. Ciò fa sì che, fuori da un contesto didattico⁶¹, risulti estremamente difficile intuire la presenza di questo *κεφάλαιον*. Lo stesso discorso vale per la pratica dell'allungamento di cui parla Elio Teone, la quale presuppone la

⁵⁴ Sui quali cfr. n. 18.

⁵⁵ Ps.-Hermog., *Prog.* 3.6.

⁵⁶ Stando ai manuali di Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista ed ai *Progymnasmata* di Libanio, la breve lode mira ad introdurre complessivamente il protagonista della *chria*. All'interno di un ampio *βίος* ciò non è, ovviamente, necessario.

⁵⁷ Questa deviazione dalla norma manualistica si spiega almeno in parte con la scarsa attenzione dimostrata dai biografi tardoantichi per elogi che non riguardino i biografati o figure ad essi vicine. Non è un caso che forme di lode, per quanto non conformi agli insegnamenti manualistici, accompagnino le *χρεῖαι* di [11]: elogiando i due vescovi, Possidio accresce la lode del loro amico Agostino, secondo logiche su cui mi soffermerò nel capitolo dedicato all'*ἐγκώμιον*.

⁵⁸ Agostino si limita a presentare Ambrogio come *beatae memoriae vir*, dopo averlo rapidamente menzionato in termini simili in Possid., *Vit. Aug.* 27.4.

⁵⁹ In altri casi, non si avverte il bisogno di presentare il protagonista della *chria* (è quanto accade, ad esempio, in [12] per Sofocle e in [14] per Archidamo).

⁶⁰ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 3.6 e Nicol., *Prog.* p. 24. Aphth., *Prog.* 3.3 parla di *κεφάλαιον παραφραστικόν*.

⁶¹ Esempi di natura didattica sono in Aphth., *Prog.* 3.4-11, nei *Progymnasmata* di Libanio e in Hock/O'Neil 2002, 5-49, 56-77 e 94-257.

trasformazione della *χρεία* in un *ἀπομνημόνευμα* più esteso⁶². Nel complesso, si può, però, dire che, tra i passi presi in esame, non sono pochi quelli che, pur riguardando un breve detto memorabile, lo arricchiscono con dettagli relativi al contesto in cui esso è stato pronunciato (si pensi, ad esempio, alle frasi attribuite a Costantino in [8] o ad Ambrogio in [11]). Questo semplice meccanismo di amplificazione, non immediatamente riconducibile ad una pratica descritta nei manuali, mira a rendere l'aneddoto più credibile, avvalorando l'elogio delle virtù del biografato (qualora egli stesso sia il protagonista della *chria*), oppure conferendo *πιθανότης* ad un suo discorso (nei casi in cui egli riporti un'azione o una frase memorabile attribuita ad altri)⁶³. In entrambi i casi, la pratica risulta pienamente funzionale alla natura encomiastica del βίος tardoantico.

Tornando allo schema tracciato dai manuali più tardi, è ora il momento di parlare dell'*αἰτία*⁶⁴. Si è già visto come, nelle biografie tardoantiche, questo terzo κεφάλαιον possa essere talvolta brevemente anticipato nell'ἔγκώμιον introduttivo per venir poi sviluppato in seguito⁶⁵. Tale pratica è indicativa di un legame tra queste due sezioni della *chria* che sembra in parte già delineato nei manuali: se la lode iniziale preannuncia il valore della frase o dell'episodio memorabile che segue, la causa lo chiarisce e lo amplifica. In questo senso, l'*αἰτία* può essere intesa come un elogio della *χρεία* stessa⁶⁶, valore che di fatto assume anche nella biografia tardoantica, ma che si fonde con l'immane riferimento al carattere dimostrativo dell'episodio. Particolarmente indicative sono le parole con cui Giamblico commenta gli aneddoti riportati in [2]:

καλὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ πρέποντα τῆς φιλίας τεκμήρια· πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θεῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τοῦ νοῦ ὁμοιοῦ καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ' αὐτοῖς ἀφορισθέντα. παρήγγελον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἔνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν

⁶² Cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 28, n. 157: «Une chrie est brève par définition. Si on l'allonge, l'énoncé obtenu contient les éléments d'une chrie, mais n'en est plus une formellement. Inversement seul un énoncé qui n'est pas formellement une chrie peut être abrégé de façon significative». Anche la pratica opposta, l'abbreviamento teorizzato in Theon, *Prog.* 3, p. 28, non può essere in alcun modo riconosciuta all'interno di un'opera letteraria. Sulla differenza tra *χρεία* ed *ἀπομνημόνευμα* più esteso cfr. n. 8.

⁶³ Tale meccanismo è, invece, assente nei passi raccolti nella quarta sezione tematica del *corpus*. L'interesse dei retori per la credibilità della *chria* è testimoniato da Nicol., *Prog.* p. 24, che però fa riferimento ad un vero e proprio κεφάλαιον sulla probabilità e sulla veridicità dell'esercizio.

⁶⁴ Nicol., *Prog.* p. 24 non fa menzione di questo κεφάλαιον. Cfr. al riguardo n. 18.

⁶⁵ Oltre alla prima *chria* riportata in [5], si veda anche il motteggio attribuito ad Adriano di Tiro in Philostr., *Vit. Soph.* 2.10 (590 Olearius).

⁶⁶ Come si è detto, in Patillon/Bolognesi 1997, 136, n. 151 le sono attribuiti i luoghi del vero, del bello e dell'opportuno, sulla base, evidentemente, degli esempi offerti in Aphth., *Prog.* 3.6 e nei *Progymnasmata* di Libanio.

αὐτοῖς ἢ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων. τούτου δὲ οὐκ ἂν ἔχοι τις εὐρεῖν ἄλλο βέλτιον, οὔτε ἐν λόγοις λεγόμενον οὔτε ἐν ἐπιτηδεύμασι πραττόμενον· οἶμαι δ' ὅτι καὶ πάντα τῆς φιλίας ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ περιέχεται⁶⁷

«Sono queste, dunque, le belle e convenienti prove dell'amicizia [*scil.* dei Pitagorici], ma molto più sorprendenti erano le loro determinazioni circa la comunanza dei beni divini e la concordia intellettuale e la natura divina dell'anima. Essi infatti si richiamavano spesso l'un l'altro alla prescrizione [*scil.* di Pitagora] di non disperdere il dio che era in loro. Tutta la loro cura dell'amicizia, dunque, mirava – con fatti e con parole – ad una certa fusione con dio, all'unione con lui e alla comunione dell'intelletto e dell'anima divina. Non si potrebbe trovare nient'altro che sia, o detto con parole o realizzato nella pratica, migliore di questo loro modo di intendere l'amicizia: credo che in esso siano contenuti tutti gli aspetti buoni dell'amicizia»⁶⁸.

L'amicizia, intesa come «comunione dell'intelletto e dell'anima divina», è l'αἰτία che sta alla base delle χρεῖαι in questione, ma è anche la virtù di cui esse costituiscono testimonianza. La sua lode, posta a conclusione del brano, si riflette sul carattere dei biografati, oltre che sulle loro azioni memorabili: il valore 'encomiastico' del terzo κεφάλαιον è così abilmente sfruttato al fine di lodare le ἀρεταί dei discepoli di Pitagora.

Altrove, l'αἰτία si limita ad un brevissimo commento: è quanto accade in [9], dove Apollonio spiega il significato della frase attribuita a Dario, o in [10], in cui Antonio chiosa un passo evangelico⁶⁹, secondo uno schema che ricorda la pratica dell'ἐπιφώνημα descritta da Elio Teone⁷⁰. A concludere la serie di χρεῖαι riportata in [1], invece, è un semplice riferimento all'amabilità (τὸ ἐπίχαρι) di Polemone, qualità di cui esse sono prova⁷¹; sotto questo aspetto, tale particolare declinazione dell'αἰτία non si allontana molto dalle più ampie premesse che introducono gli episodi riportati in [3] e in [4]. L'elemento dimostrativo assume, in questi ultimi passi, una forma del

⁶⁷ Iamb., *Vit. Pyth.* 33.240.

⁶⁸ Trad. Romano 2006, 261, con aggiustamenti.

⁶⁹ Si tratta di *Mt* 7.22-23, ma la risposta che Antonio attribuisce a Dio riprende più precisamente *Mt* 25.12.

⁷⁰ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 27 e, in particolare, l'esempio relativo al luogo del vero.

⁷¹ Tra queste chrie, le uniche a vantare una vera e propria αἰτία sono la prima (καίτοι γὰρ πλεῖστα ἐκμαθὼν ὁ σοφιστὴς οὗτος ὁμῶς ἐπιπονώτατον ἠγεῖτο τῶν ἐν ἀσκήσει τὸ ἐκμανθάνειν, «Benché infatti questo sofista avesse imparato a memoria moltissimi testi, giudicava tuttavia il più faticoso degli esercizi l'imparare a memoria», trad. Civiletti 2002, 177) e la penultima (Τιμοκράτους δὲ τοῦ φιλοσόφου πρὸς αὐτὸν εἰπόντος, ὡς λάλον χρῆμα ὁ Φαβωρίνος γένοιτο, ἀστειότατα ὁ Πολέμων «καὶ πᾶσα», ἔφη, «γραυῆς», τὸ εὐνουχῶδες αὐτοῦ διασκώπτων, «E quando il filosofo Timocrate gli disse che Favorino era stato un gran chiacchierone, Polemone molto spiritosamente aggiunse "e in tutto e per tutto una vecchia", schernendo la sua natura di eunuco», trad. Civiletti 2002, 177-179). Per le altre, il biografo si limita al commento finale (μὴ πλείω ὑπὲρ τούτων, ἀπόχρη γὰρ καὶ ταῦτα τὸ ἐπίχαρι τοῦ ἀνδρὸς δηλῶσαι, «Non voglio dire di più su questo genere di episodi, perché tutto ciò che ho detto basta a mostrare l'amabilità di questo personaggio», trad. Civiletti 2002, 179).

tutto svincolata dagli schemi proposti dai manuali: la ragione che sta alla base della chria è ad essa preposta, rovesciando l'ordine logico tra i due elementi (è l'aneddoto ad avvalorare l'αἰτία e non il contrario) e permettendo, al contempo, al biografo di offrire sin da principio al lettore una chiave per interpretare l'episodio. La ragione, sia essa intesa come ἀρετή che motiva la vicenda riportata o come sua spiegazione vera e propria⁷², diviene così il fulcro della χρεία.

Tra gli altri κεφάλαια che i manuali più tardi assegnano alla chria, il βίος tardoantico sembra conferire un certo rilievo solo alla παραβολή ed all'esortazione (παράκλησις)⁷³, i cui risvolti argomentativi ben si prestano ai messaggi che i biografi intendono trasmettere ai lettori⁷⁴. La natura della prima è, però, ridefinita rispetto a quanto suggerito dalle fonti progimnastiche: se esse affidano a tale κεφάλαιον il compito di chiarire il legame che intercorre tra i due elementi di una metafora⁷⁵, i passi raccolti nella quarta sezione tematica del *corpus* mirano, invece, ad evidenziare una caratteristica del biografato ponendolo a confronto con una figura del passato, le cui caratteristiche sono icasticamente riassunte in una χρεία. Così, in [14] tale meccanismo stabilisce, non senza una punta di ironia, un rapporto di uguaglianza tra Magno e Pericle, mentre in [12] e [13] il contrasto si risolve a favore dei due

⁷² Si noti che, nonostante lo spostamento e il rimaneggiamento, l'αἰτία mantiene questo valore in [3], in cui la chria non fa che offrire un esempio della frase ἔνθα δὴ μάλιστα τῶν ἀκροατῶν πληκτικώτατα καθήπετο, διελέγγων τοὺς ἄρπαγας καὶ πλεονέκτας τοὺς τ' ἀπληστία φιλορημοσύνης σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδοκῶτας. [...] οἷς δὴ λαμπραῖς φωναῖς μαρτυρόμενος διεστέλλετο θεῶ λόγον δώσειν τῶν ἐγχειρουμένων αὐτοῖς («E a questo proposito, soprattutto, si rivolgeva agli ascoltatori in modo tale da impressionarli molto, biasimando apertamente gli avidi, gli avari e quanti avevano consegnato sé stessi a un desiderio insaziabile di ricchezze. [...] A costoro annunciava, testimoniandolo a chiare lettere, che avrebbero reso conto a Dio delle loro azioni», trad. Franco 2009, 377).

⁷³ A parlare di παράκλησις finale sono Ps.-Hermog., *Prog.* 3.9 e Nicol., *Prog.* p. 24, mentre per Aphth., *Prog.* 3.3 l'ultimo capitolo è semplicemente un ἐπίλογος βραχύς (tuttavia, a giudicare da Aphth., *Prog.* 3.11, esso è comunque inteso in senso esortativo).

⁷⁴ Ciò non giustifica l'assenza del contrario, dell'esempio e della testimonianza degli antichi. Quanto al primo di questi κεφάλαια, è probabile che, almeno nelle chrie attribuite a biografati degni di lode, gli autori abbiano ritenuto poco conveniente parlare di una possibile contraddizione (lo stesso discorso vale per la pratica della critica descritta in Theon, *Prog.* 3, p. 27); in queste stesse χρεῖαι, i biografi devono aver preferito evitare il παράδειγμα e la μαρτυρία παλαιῶν (a cui fa capo anche un luogo dell'ἐπιφώνημα di Theon, *Prog.* 3, p. 27) perché implicano la menzione di figure paragonabili al protagonista dell'aneddoto (il che ne sminuirebbe l'elogio).

⁷⁵ Cfr., ad esempio, Aphth., *Prog.* 3.8: Ὡσπερ γὰρ οἱ γῆν ἐργαζόμενοι πόνῳ μὲν τῇ γῆ τὰ σπέρματα καταβάλλουσι, τοὺς δὲ καρποὺς ἠδονῇ συγκομίζονται μείζονι, τὸν αὐτὸν οἱ παιδείας ἀντιποιούμενοι τρόπον πόνῳ τὴν εἰς ἔπειτα δόξαν εὐλήφασι («Infatti, come gli agricoltori con fatica gettano a terra le sementi, ma con maggior piacere colgono i frutti, allo stesso modo coloro che si sforzano di accedere all'educazione ottengono in seguito una buona reputazione»). La medesima funzione è assegnata alla παραβολή in Ps.-Hermog., *Prog.* 3.8 ed in Lib., *Chr.* 1.16-17 e 3.24-28.

biografati: nel primo caso, Apollonio di Tiana supera per continenza Sofocle⁷⁶, mentre nel secondo Ilarione si rivela meritevole di un *praeco* migliore di Omero, che pure, come sottolineato da Alessandro il Macedone, ha saputo narrare le gesta di Achille. Se in [14], dunque, è almeno rispettato quel rapporto di parità tra gli elementi del paragone che i manuali teorizzano, negli altri due brani la *παραβολή* serve a stabilire una gerarchia tra il biografato e l'altro personaggio, secondo una logica affine a quella che è alla base della *σύγκρισις*⁷⁷.

Più conforme ai precetti dei manuali di *προγυμνάσματα* è l'uso che Atanasio fa dell'esortazione in [10]: qui è lo stesso Antonio a servirsi di tale *κεφάλαιον* per completare la *chria* ed esortare il suo pubblico a comportarsi in maniera retta. Queste funzioni sono ben riconoscibili anche nelle parole che concludono [7]; tuttavia, questo brano filostrato presenta alcune peculiarità. Infatti, alla frase memorabile attribuita ad Antifonte fa seguito un commento⁷⁸ che non riguarda nello specifico il messaggio da essa veicolato (come accade, invece, nell'esempio riportato da Pseudo-Ermogene ed Aftonio⁷⁹), ma serve a giudicare negativamente l'atteggiamento assunto dal protagonista, secondo una logica che ricorda più la *chria* d'azione che quella di parola⁸⁰. Che il vero oggetto dell'argomentazione sia l'opportunità del comportamento del biografato risulta chiaro anche dai tre *κεφάλαια* successivi: ad un accenno all'*ἐναντίον*⁸¹ fanno seguito la *παραβολή*⁸² e la suddetta esortazione finale⁸³.

⁷⁶ Inoltre, in questo brano, il biografato stesso afferma di volersi mantenere casto oltre i limiti stabiliti da Pitagora. Questa affermazione, riportata in forma piuttosto stringata, è forse da intendersi come la sintesi di un'*ἀνασκευή* della *chria* pitagorica. Sulla contestazione della *χρεία* cfr. Theon, *Prog.* 3, pp. 28-30.

⁷⁷ La *σύγκρισις*, infatti, «consiste nell'accostare e paragonare un oggetto ad un altro in modo da stabilire tra i due un rapporto di tipo quantitativo o qualitativo» (Berardi 2017, 263). Tale esercizio, di cui tratterò più ampiamente nel capitolo ad esso dedicato, è descritto in Theon, *Prog.* 10, pp. 78-82, Ps.-Hermog., *Prog.* 8, Aphth., *Prog.* 10 e Nicol., *Prog.* pp. 59-63.

⁷⁸ «Ἡμαρτε δ' ὁ Ἀντιφῶν πρῶτον μὲν τυράνῳ προσκρούων, ὑφ' ᾧ ζῆν ἤρητο μᾶλλον ἢ οἴκοι δημοκρατεῖσθαι, ἔπειτα Σικελιώτας μὲν ἐλευθερῶν, Ἀθηναίους δὲ δουλούμενος («Ma Antifonte sbagliò, in primo luogo, a venire in urto con un tiranno sotto il quale aveva preferito vivere piuttosto che essere governato in patria da un regime democratico, e poi a cercare di concedere la libertà ai Sicelioti e di rendere schiavi gli Ateniesi», trad. Civiletti 2002, 99).

⁷⁹ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 3.7-9 e Aphth., *Prog.* 3.6-11.

⁸⁰ Sotto questo aspetto, il brano è più vicino a Lib., *Chr.* 2.4, in cui, commentando il significato del gesto che accompagna le parole di Diogene (si tratta, infatti, di una *χρεία* mista), il retore indugia sull'opportunità o meno di compierlo. Nonostante [7] sia una *chria* di parola, gli sviluppi argomentativi che seguono la frase di Antifonte non riguardano il suo contenuto.

⁸¹ Καὶ μὴν καὶ τοῦ τραγῳδίαν ποιεῖν ἀπάγων τὸν Διονύσιον ἀπήγεν αὐτὸν τοῦ ῥαθυμεῖν. αἱ γὰρ τοιαῖδε σπουδαὶ ῥάθυμοι, καὶ οἱ τύραννοι δὲ αἰρετώτεροι τοῖς ἀρχομένοις ἀνειμένοι μᾶλλον ἢ ξυντείνοντες· εἰ γὰρ ἀνήσουσιν, ἦττον μὲν ἀποκτενοῦσιν, ἦττον δὲ δρᾶζονται τε καὶ ἀρπάζονται («Inoltre, distogliendo Dionisio dal comporre tragedie, lo distolse da una vita dedita all'ozio, perché è nell'ozio che si coltivano queste occupazioni, e per i sudditi sono preferibili i tiranni rilassati che quelli in tensione. Se, infatti, saranno rilassati, commetteranno meno omicidi, meno rapine e meno crimini», trad. Civiletti 2002, 99-101). Questo riferimento ai tiranni in tensione non

Il brano è, insomma, il risultato di un lavoro di riadattamento dei precetti manualistici, che divengono un'utile base su cui innestare l'argomentazione. Flavio Filostrato dimostra di conoscere bene l'utilità di una suddivisione per capitoli della *χρεία*⁸⁴, ma anche di saperla sfruttare al fine di stigmatizzare in maniera retoricamente efficace un atteggiamento errato⁸⁵.

Nella biografia tardoantica, dunque, l'elemento morale connaturato alla *chria* non scompare, ma si trasforma. La funzione dimostrativa che l'esercizio acquisisce fa sì che esso possa essere inteso come paradigma di un comportamento da seguire o, come nel caso di [7], da evitare. In quest'ottica, la sua utilità non risiede più soltanto nel carattere edificante di un detto o di un'azione memorabile, ma anche nella sua capacità di offrire al lettore un modello di virtù o di vizio⁸⁶. Come vedremo nei prossimi capitoli, mutamenti simili interessano anche altri *προγυμνάσματα*.

Passi notevoli

Come si è visto, nella biografia tardoantica, le *χρεῖαι* servono, talvolta, a dimostrare le qualità del biografato o di figure a lui vicine, offrendone una testimonianza facile da ricordare ed avvalorandone la lode; in altri casi, questi brevi episodi possono addirittura introdurre un momento fondamentale nella trama del βίος, quale può essere, ad esempio, la morte del protagonista. L'importanza che

contraddice quanto detto in precedenza sull'έναντίον, in quanto non rovescia le affermazioni della *chria*.

⁸² Τύραννος δὲ τραγωδίας ἐπιτιθέμενος ἰατρῷ εἰκάσθω νοσοῦντι μὲν, ἑαυτὸν δὲ θεραπεύοντι. αἱ γὰρ μυθοποιῖαι καὶ αἱ μονωδίαί καὶ οἱ ῥυθμοὶ τῶν χορῶν καὶ ἡ τῶν ἡθῶν μίμησις, ὧν ἀνάγκη τὰ πλείω χρηστὰ φαίνεσθαι, μετακαλεῖ τοὺς τυράννους τοῦ ἀπαραιτήτου καὶ σφοδροῦ καθάπερ αἱ φαρμακοποσίαι τὰς νόσους («un tiranno che si dedica alle tragedie è da paragonarsi ad un medico ammalato, che tuttavia cerca di curarsi. Le finzioni poetiche, infatti, le monodie, i ritmi delle danze e la mimesi dei caratteri – tutte cose che devono essere per lo più irreprensibili – fanno abbandonare ai tiranni gli atteggiamenti inflessibili e violenti, proprio come l'assunzione di farmaci mitiga le malattie», trad. Civiletti 2002, 101).

⁸³ Ταῦτα μὴ κατηγορίαν Ἀντιφῶντος, ἀλλὰ συμβουλίαν εἰς πάντας ἡγώμεθα τοῦ μὴ ἐκκαλεῖσθαι τὰς τυραννίδας μηδὲ ἐς ὄργην ἄγειν ἢθι ὧμά («Con ciò non voglio accusare Antifonte, ma rivolgere a tutti il consiglio di non provocare i tiranni e di non spingere all'ira indoli crudeli», trad. *ibidem*).

⁸⁴ Il primo manuale di *προγυμνάσματα* a parlare di questa suddivisione è quello di Pseudo-Ermogene, redatto, secondo Patillon 2008, 165-168, nel III secolo; tuttavia, molti dei κεφάλαια della *chria* coincidono con le forme di elaborazione del testo previste dall'*expolitio* in *Rhet. Her.* 4.44.57.

⁸⁵ Contrariamente a quanto teorizzato dai manuali di *προγυμνάσματα*, per i quali l'utilità della *chria* risiede nel riportare un detto o un gesto degni di lode. Si noti che, in tutto il breve βίος di Antifonte, gli elementi del biasimo prevalgono su quelli dell'encomio.

⁸⁶ La stessa idea è espressa, ad esempio, in *Lib., Chr.* 2.22, in cui il retore invita il pubblico ad imitare Diogene.

l'esercizio assume nella caratterizzazione del biografato risulta evidente anche dai passi in cui è quest'ultimo a servirsi all'interno di un discorso, allo scopo di istruire il suo uditorio in maniera più efficace o di convincerlo della validità delle sue idee. Infine, la chria può avere per protagonista un illustre personaggio del passato, che il biografo intende porre a confronto con il biografato.

Prima sezione tematica. Tra le χρεῖαι che mirano a dimostrare una specifica qualità del biografato o di figure a lui vicine, cito le seguenti:

[1] Philostr., *Vit. Soph.* 1.25 (541-542 Olearius). ληστήν δὲ πολλαῖς αἰτίαις ἐαλωκότα στρεβλοῦντος ἀνθυπάτου καὶ ἀπορεῖν φάσκοντος, τίς γένοιτ' ἂν ἐπ' αὐτῷ τιμωρία τῶν εἰργασμένων ἀξία, παρατυχῶν ὁ Πολέμων “κέλευσον”, ἔφη, “αὐτὸν ἀρχαῖα ἐκμανθάνειν”. καίτοι γὰρ πλεῖστα ἐκμαθὼν ὁ σοφιστὴς οὗτος ὅμως ἐπιπονώτατον ἠγεῖτο τῶν ἐν ἀσκήσει τὸ ἐκμανθάνειν. ἰδὼν δὲ μονομάχον ἰδρῶτι ῥέομενον καὶ δεδιότα τὸν ὑπὲρ ψυχῆς ἀγῶνα “οὕτως”, εἶπεν, “ἀγωνιᾶς, ὡς μελετᾶν μέλλων”. σοφιστῆ δὲ ἐντυχῶν ἀλλᾶντας ὠνουμένῳ καὶ μαινίδας καὶ τὰ εὐτελεῆ ὄψα “ὦ λῶστε”, εἶπεν, “οὐκ ἔστι τὸ Δαρείου καὶ Ξέρξου φρόνημα καλῶς ὑποκρίνασθαι ταῦτα σιτουμένῳ”. Τιμοκράτους δὲ τοῦ φιλοσόφου πρὸς αὐτὸν εἰπόντος, ὡς λάλον χρῆμα ὁ Φαβωρίνος γένοιτο, ἀστείότατα ὁ Πολέμων “καὶ πᾶσα”, ἔφη, “γραῦς”, τὸ εὐνουχῶδες αὐτοῦ διασκώπτων. ἀγωνιστοῦ δὲ τραγωδίας ἐν τοῖς κατὰ τὴν Σμύρναν Ὀλυμπίοις τὸ “ὦ Ζεῦ” ἐς τὴν γῆν δείζαντος, τὸ δὲ “καὶ γὰρ” ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνασχόντος, προκαθήμενος τῶν Ὀλυμπίων ὁ Πολέμων ἐξέωσεν αὐτὸν τῶν ἄθλων εἰπὼν “οὗτος τῇ χειρὶ ἐσολοίκισε”. μὴ πλείω ὑπὲρ τούτων, ἀπόχρη γὰρ καὶ ταῦτα τὸ ἐπίχαρι τοῦ ἀνδρὸς δηλῶσαι⁸⁷ («Quando una volta il proconsole, nell'atto di torturare un brigante accusato di molti delitti, disse di essere incerto su quale potesse essere la punizione degna dei suoi misfatti, Polemone, che si trovava lì presente, disse: “Ordinagli di imparare a memoria delle anticaglie”. Benché infatti questo sofista avesse imparato a memoria moltissimi testi, giudicava tuttavia il più faticoso degli esercizi l'imparare a memoria. Nel vedere un gladiatore grondante di sudore e timoroso per il combattimento in cui rischiava la vita, disse: “Sei così angosciato come se fossi sul punto di declamare”. Imbattutosi in un sofista che comprava salsicce, sardelle e cibi a buon mercato, esclamò: “Carissimo, non è possibile rappresentare degnamente sulla scena la superbia di Dario e Serse, se ci si nutre di questi cibi”. E quando il filosofo Timocrate gli disse che Favorino era stato un gran chiacchierone, Polemone molto spiritosamente aggiunse “e in tutto e per tutto una vecchia”, schernendo la sua natura di eunuco. E la volta in cui un attore tragico ai giochi Olimpici di Smirne, dicendo “O Zeus”, indicò col dito la terra e, dicendo “e terra”, sollevò la mano verso il cielo, Polemone, che presiedeva i giochi Olimpici, lo

⁸⁷ Filostrato introduce queste χρεῖαι ed il più ampio διήγημα che le precede sottolineando che di un uomo illustre non sono degne di ricordo solo le parole dette μετὰ σπουδῆς, ma anche i motteggi.

espulse dalla gara, affermando: “Costui ha commesso un solecismo con la mano”. Non voglio dire di più su questo genere di episodi, perché tutto ciò che ho detto basta a mostrare l’amabilità di questo personaggio»⁸⁸);

[2] Iamb., *Vit. Pyth.* 33.239-240. Κλεινίαν γε μὴν τὸν Ταραντίνόν φασι πυθόμενον, ὡς Πρῶρος ὁ Κυρηναῖος, τῶν Πυθαγόρου λόγων ζηλωτῆς ὄν, κινδυνεύοι περὶ πάσης τῆς οὐσίας, συλλεξάμενον χρήματα πλεῦσαι ἐπὶ Κυρήνης καὶ ἐπανορθώσασθαι τὰ Πρώρου πράγματα, μὴ μόνον τοῦ μειῶσαι τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν ὀλιγορήσαντα, ἀλλὰ μηδὲ τὸν διὰ τοῦ πλοῦ κίνδυνον περιστάντα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Θέστορα τὸν Ποσειδωνιάτην ἀκοῆ μόνον ἱστοροῦντα, ὅτι Θυμαρίδης εἴη <ὁ> Πάριος τῶν Πυθαγορείων, ἠνίκα συνέπεσεν εἰς ἀπορίαν αὐτὸν καταστῆναι ἐκ πολλῆς περιουσίας, πλεῦσαι φασιν εἰς τὴν Πάρον, ἀργύριον συχνὸν συλλεξάμενον, καὶ ἀνακτήσασθαι αὐτῷ τὰ ὑπάρξαντα. καλὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ πρέποντα τῆς φιλίας τεκμήρια· πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμοιοῦσας καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ’ αὐτοῖς ἀφορισθέντα. παρήγγελον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἔνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἢ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι’ ἔργων τε καὶ λόγων. τούτου δὲ οὐκ ἂν ἔχοι τις εὐρεῖν ἄλλο βέλτιον, οὔτε ἐν λόγοις λεγόμενον οὔτε ἐν ἐπιτηδεύμασι πραττόμενον· οἶμαι δ’ ὅτι καὶ πάντα τῆς φιλίας ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ περιέχεται. διόπερ καὶ ἡμεῖς ὡσπερ ἐν κεφαλαίῳ τούτῳ τὰ πάντα περιλαβόντες τῆς Πυθαγορικῆς φιλίας πλεονεκτήματα παυόμεθα τοῦ πλείω περὶ αὐτῆς λέγειν⁸⁹ («Si racconta poi che Clinia di Taranto, venuto a sapere che Proro di Cirene, il quale era un seguace degli insegnamenti di Pitagora, correva il rischio di perdere ogni sua sostanza, raccolta una certa quantità di denaro, si recò per mare a Cirene e rimise in sesto gli affari di Proro, non solo senza preoccuparsi di intaccare le proprie sostanze, ma anche senza lasciarsi fermare dal pericolo della navigazione. Allo stesso modo si racconta che anche Testore di Posidonia, appena apprese, solo per sentito dire, che Timarida di Paro era un Pitagorico che era caduto nell’indigenza da ricchissimo che era, dopo avere raccolto molto denaro, si recò per mare a Paro e gli permise di riacquistare il suo patrimonio. Sono queste, dunque, le belle e convenienti prove dell’amicizia [*scil.* dei Pitagorici], ma molto più sorprendenti erano le loro determinazioni circa la comunanza dei beni divini e la concordia intellettuale e la natura divina dell’anima. Essi infatti si richiamavano spesso l’un l’altro alla prescrizione [*scil.* di Pitagora] di non disperdere il dio che era in loro. Tutta la loro cura dell’amicizia, dunque, mirava – con fatti e con parole – ad una certa fusione con dio, all’unione con lui e alla comunione dell’intelletto e dell’anima divina. Non si

⁸⁸ Trad. Civiletti 2002, 177-179.

⁸⁹ Il passo conclude un’ampia trattazione relativa al concetto pitagorico di amicizia, esemplificato dalle *χρεῖαι* qui citate e da più estesi *δηγήματα* che le precedono.

potrebbe trovare nient'altro che sia, o detto con parole o realizzato nella pratica, migliore di questo loro modo di intendere l'amicizia: credo che in esso siano contenuti tutti gli aspetti buoni dell'amicizia. È per questa ragione che noi, una volta che abbiamo racchiuso, come abbiamo fatto in questo capitolo, tutti i vantaggi dell'amicizia pitagorica, smettiamo di dilungarci ancora su di essa»⁹⁰);

[3] Eus., *Vit. Const.* 4.29.3-30.1. μεταβὰς δ' ἐντεῦθεν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ δικαιοτηρίου διδασκαλίαν ἐκίνει. ἔνθα δὴ μάλιστα τῶν ἀκροατῶν πληκτικώτατα καθήπτετο, διελέγχων τοὺς ἄρπαγας καὶ πλεονέκτας τοὺς τ' ἀπληστία φιλοχρημοσύνης σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδωκότας. παίων δ' ὥσπερ καὶ διαμαστιζῶν τῷ λόγῳ τῶν περιεστώτων γνωρίμων τινὰς κάτω νεύειν πληττομένους τὴν συνείδησιν ἐποίει· οἷς δὴ λαμπραῖς φωναῖς μαρτυρόμενος διεστέλλετο θεῷ λόγον δώσειν τῶν ἐγχειρουμένων αὐτοῖς· αὐτῷ μὲν γὰρ τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν τῶν ἐπὶ γῆς τὴν βασιλείαν παρασχεῖν, αὐτὸν δὲ μιμήσει τοῦ κρείττονος τῆς ἀρχῆς τὰς κατὰ μέρος αὐτοῖς ἐπιτρέψαι διοικήσεις, πάντας γε μὴν τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ κατὰ καιρὸν τὰς εὐθύνas τῶν πραττομένων ὑφέξειν. ταῦτα συνεχῶς διεμαρτύρετο, ταῦθ' ὑπεμίμνησκε, τούτων διδάσκαλος ἦν. Ἄλλ' ὁ μὲν ἐπιθαρρῶν γνησίᾳ τῇ πίστει τοιαῦτ' ἐφρόνει καὶ διεστέλλετο, οἱ δ' ἄρ' ἦσαν δυσμαθεῖς καὶ πρὸς τὰ καλὰ κεκοφωμένοι, γλώττη μὲν καὶ βοαῖς εὐφήμοις ἐπικροτοῦντες τὰ λεγόμενα, ἔργοις δὲ κατολιγοροῦντες αὐτῶν δι' ἀπληστίαν, ὥστ' ἤδη ποτὲ τῶν ἀμφ' αὐτόν τινος ἐπιλαβόμενον φάναι· «καὶ μέχρι τίνος, ὦ οὗτος, τὴν ἀπληστίαν ἐκτείνομεν;» εἶτ' ἐπὶ γῆς μέτρον ἀνδρὸς ἡλικίας ἐγχαράξας τῷ δόρατι, ὃ μετὰ χεῖρας ἔχων ἐτύγγανε, «τὸν σύμπαντα τοῦ βίου πλοῦτον», ἔφη, «καὶ τὸ πᾶν τῆς γῆς στοιχεῖον εἰ κτήσαιο, πλεον οὐδὲν τουτουὶ τοῦ περιγραφέντος γηδίου ἀποίσεις, εἰ δὴ κἂν αὐτοῦ τύχοις»⁹¹ («Passando oltre procedeva alle spiegazioni riguardo alle punizioni divine. E a questo proposito, soprattutto, si rivolgeva agli ascoltatori in modo tale da impressionarli molto, biasimando apertamente gli avidi, gli avari e quanti avevano consegnato sé stessi a un desiderio insaziabile di ricchezze. E così, quasi che li colpisse e li fustigasse con le sue parole, sortiva l'effetto che alcuni tra i nobili presenti abbassassero lo sguardo, scossi dalla consapevolezza delle loro colpe. A costoro annunciava, testimoniandolo a chiare lettere, che avrebbero reso conto a Dio delle loro azioni. Infatti a lui il Dio universale aveva assegnato il dominio sulla terra, e lui, a imitazione dell'Onnipotente, aveva affidato loro l'amministrazione delle singole circoscrizioni dell'impero, ma tutti, al momento opportuno, avrebbero dovuto render conto del proprio operato al supremo sovrano. E senza sosta ribadiva e rammentava questi concetti e si faceva latore di tali insegnamenti. Ma benché l'imperatore, confidando nella sincerità della propria fede, formulasse questi giusti ragionamenti e li

⁹⁰ Trad. Romano 2006, 259-261, con aggiustamenti.

⁹¹ Protagonista della chria è chiaramente Costantino, il quale, a detta di Eusebio, nonostante i suoi sforzi, non riuscirà a far desistere nessuno da una cattiva condotta.

diffondesse, i suoi ascoltatori erano cattivi discepoli e refrattari alla virtù: pronti ad applaudire con grida di approvazione i suoi discorsi, li trascuravano poi nei fatti per via della loro avidità, così che una volta, prendendo uno dei suoi cortigiani gli parlò così: “dico a te: fino a che punto lasceremo che si spinga l’avidità?” e poi, tracciando a terra con l’asta che teneva tra le mani la misura della statura di un uomo, aggiunse “se anche ti procurassi tutta la ricchezza del mondo e il mondo stesso, non ti porterai appresso nulla più della piccola porzione di terra che ho qui tracciato, se pure la otterrai”»⁹²);

[4] Eun., *Vit. Soph.* 8.5-7. Ὁ γοῦν Χρυσάνθιος πρὸς <τὸν> ταῦτα γράφοντα ἔλεγεν ὡς ὁ μὲν Αἰδεσίου τρόπος κοινὸς ἦν καὶ δημοτικὸς, καὶ μετὰ γε τοὺς ἄθλους ὅσοι περὶ λόγους ἦσαν πρὸς περίπατον ἐξήκει κατὰ τὸ Πέργαμον καὶ τῶν ἐταίρων παρήσαν οἱ τιμιώτεροι· ὁ δὲ διδάσκαλος ἁρμονίαν τινὰ καὶ ἐπιμέλειαν πρὸς τὸ ἀνθρώπειον ἐμφυτεύων τοῖς μαθηταῖς, ὡς ἀσυφήλους αὐτοὺς ἐώρα καὶ δι’ ἀγερωχίαν τῶν δογμάτων ὑπέρφρονας καὶ τὰ πτερὰ μακρότερα καὶ ἀπαλώτερα τοῦ Ἰκαρίου, κατ’εἰβίβαζεν αὐτοὺς οὐκ ἐπὶ τὸν πόντον, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ τὸ ἀνθρώπινον. Αὐτὸς ὁ ταῦτα διδάσκων λαχανόπωλιν τε ἀπαντήσας ἠδέως ἂν εἶδε καὶ τὴν πορείαν ἐπιστήσας προσεφθέγγετο καὶ περὶ τιμῆς ἂν διειλέχθη πρὸς αὐτήν, ὅτι πολὺ τὸ καπηλεῖον ἐργάζεται, καὶ ἅμα διήει τὴν γεωργίαν τοῦ λαχάνου πρὸς αὐτήν. Καὶ πρὸς ὑφάντην τοιοῦτον ἂν τι ἐποίησεν ἕτερον καὶ πρὸς χαλκέα καὶ τέκτονα⁹³ («Crisanzio era solito riferire all’autore di questa narrazione che l’indole di Edesio era invece socievole e affabile, e che dopo le dispute filosofiche egli era solito uscire a passeggiare a Pergamo, accompagnato dai suoi allievi più stimati: il maestro infondeva nei discepoli, allorché ne constatava l’insolenza e la superbia dovuta all’arroganza delle loro idee, un sentimento di armonia e sollecitudine per l’essere umano e, nel vedere le loro ali diventare più grandi e nello stesso tempo più fragili di quelle di Icaro, li faceva precipitare giù, non sul mare, ma sulla terra e sul mondo degli uomini. Lo stesso filosofo che dispensava questi insegnamenti, incontrando un’erbivendola, l’avrebbe guardata con piacere e, fermandosi, le avrebbe rivolto la parola, discutendo con lei del prezzo e dei buoni profitti della bottega, e intavolando allo stesso tempo una discussione sulla coltivazione della verdura. E avrebbe fatto lo stesso con un tessitore, un fabbro e un carpentiere»⁹⁴);

[5] Dam., *Vit. Isid.* 54 (= E74, F120 e F122, ed. Zintzen 1967). Ἦν γὰρ τὰ μὲν περὶ λόγους ἐνδεέστερος ἢ κατὰ τὴν ἀκρίβειαν, τὰ δὲ πρὸς ἀρετὴν εὖ ἠσκημένος. Ὡστε μὴδ’ ἂν τὸν Μῶμον αὐτὸν ἐπιμωμῆσασθαι, μὴδ’ αὖ μισῆσαι τὸν Φθόνον· τοσαύτη πράξις ἐνῆν τῷ ἀνδρὶ καὶ τοιαύτη δικαιοσύνη. Οὗτος ιδιώτου ποτὲ

⁹² Trad. Franco 2009, 377-379.

⁹³ Eunapio contrappone l’affabilità del filosofo Edesio al temperamento altezzoso del suo discepolo Prisco, il quale non risparmierebbe critiche nei confronti del maestro.

⁹⁴ Trad. Civiletti 2007, 171-173.

πωλοῦντος αὐτῷ βιβλίον καὶ ἔλαττον ἢ περ ἦν ἄξιον αἰτοῦντος, ἐπηνώρθωσε τε τὴν πλάνην καὶ πλείονος ἐωνήσατο. Καὶ οὐχ ἅπαξ τὴν δικαιοσύνην ταύτην, ἥς τοῖς ἄλλοις οὐδέ τις ἦν ἐπιστροφή, ἀλλὰ πολλάκις, ὡσάκις συνέβαιεν ἀγνοεῖν τὸν πιπράσκοντα τὸ δίκαιον τίμημα, ἐπεδείκνυτο, οὐ κατὰ τοὺς ἄλλους ἀγαπῶν τὸ ἔρμαιον, οὐδὲ οἰηθεὶς ἄρα μηδὲν ἀδικεῖν εἰ ἐκὼν παρὰ ἐκόντος ὅτιοῦν ἐωνήσατο. Καὶ γὰρ ἐνέδραν τινὰ ἐνεῖναι τῷ πράγματι καὶ ἀπάτην, οὐ λέγουσαν τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ σιωπῶσαν τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἀδικίαν οὔσαν λανθάνειν τοὺς πολλούς, οὐ βίαιον ἀλλὰ κλοπιμαίαν, οὐδ' ἐπικίνδυνόν τινα ληστοῦ δίκην κλέπτουσαν, ἀλλ' ὑπὸ μὲν τοῦ νόμου ἀφειμένην, τὸ δὲ δίκαιον ἀνατρέπουσαν. Ὁμομοκένας λέγεται πρὸς τὸν Αἴγυπτον τελευτῶντα ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον τὴν ψυχὴν. Ἐποίει δὲ τοῦτο τὸ θάρρος ἢ εὐζωΐα ἀναινομένη τὴν τοῦ σώματος φύσιν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συναισθανομένη τοῦ χωρισμοῦ καὶ ἀντικρυς ἤδη τῆς ἀθανασίας⁹⁵ («Mancava più di abilità nel discutere che di precisione, ma era ben esercitato nella virtù, al punto che neppure il Biasimo lo avrebbe criticato, né l'Invidia lo avrebbe odiato. Tali erano la gentilezza di quell'uomo ed il suo senso di giustizia. Quando, una volta, un principiante, nel vendergli un libro, gli chiese meno del suo valore, Ermia corresse l'errore e lo acquistò ad un prezzo maggiore. E non diede prova solo una volta di questo senso di giustizia, che non sarebbe stato causa di preoccupazione per gli altri, ma spesso, ogni volta che accadeva che il venditore ignorasse il giusto prezzo, perché non amava come gli altri le fortune inaspettate né credeva di essere nel giusto se acquistava volontariamente da chi vendeva volontariamente. Riteneva, infatti, che tale faccenda portasse con sé un inganno ed una frode, che non consisteva nel dire il falso, ma nel tacere il vero, e che ai più sfuggisse questa ingiustizia, basata non sulla violenza ma sul furto, né atta a rubare pericolosamente, alla maniera del rapinatore, bensì a sovvertire la giustizia, pur essendo permessa dalla legge. Si dice che in punto di morte abbia giurato ad Egitto che l'anima è immortale e indistruttibile. A dargli questo coraggio era la sua vita virtuosa, che rifiutava la natura corporale, si volgeva a sé stessa e percepiva la separazione come se fosse già di fronte all'immortalità»).

Seconda sezione tematica. Tra i brani in cui il biografo ricorre alla chria per introdurre un momento fondamentale nella trama del βίος, i più interessanti sono:

[6] Philostr., *Vit. Ap.* 1.14.1. Ἐρομένου δέ ποτε τὸν Ἀπολλώνιον τοῦ Εὐξένου, τί δῆτα οὐ ξυγγράφοι καίτοι γενναίως δοξάζων καὶ ἀπαγγελία χρώμενος δοκίμῳ καὶ ἐγχευμένῳ, “ὅτι” ἔφη “οὐπω ἐσιώπησα.” καὶ ἐνθένδε ἀρξάμενος σιωπᾶν φήθη δεῖν, καὶ τὴν μὲν φωνὴν κατεῖχεν, οἱ δ' ὀφθαλμοὶ καὶ ὁ νοῦς πλείστα μὲν ἀνεγίγνωσκον,

⁹⁵ Le due χρεῖαι qui riportate occupano buona parte del breve βίος di Ermia. Chiaramente, la seconda, relativa alla morte del biografato, meriterebbe di essere inserita nella seconda sezione tematica.

πλειῖστα δὲ ἐς μνήμην ἀνελέγοντο⁹⁶ («Chiedendogli una volta Eusseno perché non volesse scrivere pur essendo un valente pensatore e avendo una dizione intensa e personale, Apollonio rispose: “Poiché non ho ancora taciuto”. Da allora decise di darsi al silenzio; e si asteneva dal parlare, ma i suoi occhi e la sua mente moltissime cose notavano, e moltissime raccoglievano nella memoria»⁹⁷);

[7] Philostr., *Vit. Soph.* 1.15 (499-500 Olearius). Ἀπέθανε μὲν οὖν περὶ Σικελίαν ὑπὸ Διονυσίου τοῦ τυράννου, τὰς δ' αἰτίας, ἐφ' αἷς ἀπέθανεν, Ἀντιφῶντι μᾶλλον ἢ Διονυσίῳ προσγράφομεν. διεφάυλιζε γὰρ τὰς τοῦ Διονυσίου τραγωδίας, ἐφ' αἷς ἐκεῖνος ἐφρόνει μείζον ἢ ἐπὶ τῷ τυραννεῖν. σπουδάζοντος δὲ τοῦ τυράννου περὶ εὐγενείας χαλκοῦ καὶ ἐρομένου τοὺς παρόντας, τίς ἤπειρος ἢ νῆσος τὸν ἄριστον χαλκὸν φύει, παρατυχῶν ὁ Ἀντιφῶν τῷ λόγῳ “ἐγὼ ἄριστον”, ἔφη, “<οἶμαι> τὸν Ἀθήνησιν, οὗ γεγόνασιν αἱ Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος εἰκόνες”. ἐπὶ μὲν δὴ τούτοις ἀπέθανεν, ὡς ὑφέρπων τὸν Διονύσιον καὶ τρέπων ἐπ' αὐτὸν τοὺς Σικελιώτας. ἤμαρτε δ' ὁ Ἀντιφῶν πρῶτον μὲν τυράννῳ προσκρούων, ὑφ' ᾧ ζῆν ἤρητο μᾶλλον ἢ οἴκοι δημοκρατεῖσθαι, ἔπειτα Σικελιώτας μὲν ἐλευθερῶν, Ἀθηναίους δὲ δουλούμενος. καὶ μὴν καὶ τοῦ τραγωδίαν ποιεῖν ἀπάγων τὸν Διονύσιον ἀπήγεν αὐτὸν τοῦ ῥαθυμεῖν. αἱ γὰρ τοιαῖδε σπουδαὶ ῥάθυμοι, καὶ οἱ τύραννοι δὲ αἰρετώτεροι τοῖς ἀρχομένοις ἀνειμένοι μᾶλλον ἢ ξυντείνοντες· εἰ γὰρ ἀνήσουσιν, ἦττον μὲν ἀποκτενοῦσιν, ἦττον δὲ δρᾶζονταί τε καὶ ἀρπάζονται, τύραννος δὲ τραγωδίας ἐπιτιθέμενος ἰατρῷ εἰκάσθω νοσοῦντι μὲν, ἑαυτὸν δὲ θεραπεύοντι. αἱ γὰρ μυθοποιαὶ καὶ αἱ μονοδίαι καὶ οἱ ῥυθμοὶ τῶν χορῶν καὶ ἡ τῶν ἠθῶν μίμησις, ὧν ἀνάγκη τὰ πλείω χρηστὰ φαίνεσθαι, μετακαλεῖ τοὺς τυράννους τοῦ ἀπαραιτήτου καὶ σφοδροῦ καθάπερ αἱ φαρμακοποσῖαι τὰς νόσους. ταῦτα μὴ κατηγορίαν Ἀντιφῶντος, ἀλλὰ ξυμβουλίαν εἰς πάντας ἠγώμεθα τοῦ μὴ ἐκκαλεῖσθαι τὰς τυραννίδας μηδὲ ἐς ὄργην ἄγειν ἢθη ὡμά⁹⁸ («Morì in Sicilia per opera del tiranno Dionisio, ma le cause della sua morte le attribuiamo ad Antifonte piuttosto che a Dionisio. Egli, infatti, disprezzava le tragedie del tiranno, delle quali quello andava fiero più che del suo potere assoluto. Un giorno il tiranno, discutendo della buona qualità del bronzo, chiese ai presenti quale continente o isola producesse il bronzo migliore; Antifonte, che era presente alla discussione, disse: “Io credo che il migliore sia quello di Atene, di cui sono fatte le statue di Armodio e Aristogitone”. Proprio per questi motivi egli, dunque, morì, in quanto insidiava Dionisio e sollevava contro di lui i Sicelioti. Ma Antifonte sbagliò, in primo luogo, a venire in urto con un tiranno sotto il quale aveva preferito vivere piuttosto che essere governato in patria da un regime democratico, e

⁹⁶ Questo motto di spirito serve in realtà ad introdurre un momento importante del percorso spirituale dell'*holy man*, il quale resterà in silenzio per un periodo di cinque anni.

⁹⁷ Trad. Del Corno 1978, 73.

⁹⁸ L'episodio relativo alla morte di Antifonte, riportato in forma di chria, introduce una riflessione sulla natura dei tiranni. Flavio Filostrato porrà poi, a conclusione del βίος, un giudizio sullo stile del sofista.

poi a cercare di concedere la libertà ai Sicelioti e di rendere schiavi gli Ateniesi. Inoltre, distogliendo Dionisio dal comporre tragedie, lo distolse da una vita dedita all'ozio, perché è nell'ozio che si coltivano queste occupazioni, e per i sudditi sono preferibili i tiranni rilassati che quelli in tensione. Se, infatti, saranno rilassati, commetteranno meno omicidi, meno rapine e meno crimini; un tiranno che si dedica alle tragedie è da paragonarsi ad un medico ammalato, che tuttavia cerca di curarsi. Le finzioni poetiche, infatti, le monodie, i ritmi delle danze e la mimesi dei caratteri – tutte cose che devono essere per lo più irreprensibili – fanno abbandonare ai tiranni gli atteggiamenti inflessibili e violenti, proprio come l'assunzione di farmaci mitiga le malattie. Con ciò non voglio accusare Antifonte, ma rivolgere a tutti il consiglio di non provocare i tiranni e di non spingere all'ira indoli crudeli»⁹⁹);

[8] Eus., *Vit. Const.* 4.63.2. ἐπεὶ δὲ τῶν στρατοπέδων οἱ ταξίαρχοι καὶ καθηγεμόνες εἴσω παρελθόντες ἀπωδύροντο, σφᾶς αὐτοὺς ἐρήμους ἔσεσθαι ἀποκλαιόμενοι, ἐπηύχοντό τε ζωῆς αὐτῷ χρόνου, καὶ τούτοις ἀποκρινάμενος, νῦν ἔφη τῆς ἀληθοῦς ζωῆς ἠξιῶσθαι μόνον τ' αὐτὸν εἰδέναι ὧν μετείληφεν ἀγαθῶν· διὸ καὶ σπεύδειν μὴδ' ἀναβάλλεσθαι τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ θεὸν πορείαν¹⁰⁰ («Quando i tassiarchi e i capi dell'esercito che entrarono al suo cospetto iniziarono a lamentarsi, versando lacrime perché sarebbero rimasti soli, e si misero a pregare Dio perché prolungasse la sua vita, egli rispose anche a costoro. Affermò che in quel momento aveva ricevuto il dono della vera vita, e che soltanto lui sapeva di quali beni era stato reso partecipe. Pertanto desiderava affrettare piuttosto che differire il suo viaggio verso Dio»¹⁰¹).

Terza sezione tematica. Più rari, ma degni di essere analizzati anche nell'ottica di una riflessione sull'*ethos* oratorio dei protagonisti, sono i casi in cui a servirsi della *χρεία* è il biografato stesso:

[9] Philostr., *Vit. Ap.* 1.28.2. Ἀναστήσας οὖν, ὥσπερ εἰώθει, τὴν γνώμην, “ὦ σωματοφύλαξ,” εἶπεν “ἢ ὅ τί σε προσήκει καλεῖν, Δαρεῖος ὁ Κύρου καὶ Ἀρταξέρξου πατήρ, τὰ βασίλεια ταῦτα κατασχὼν ἐξήκοντα, οἶμαι, ἔτη, λέγεται τελευτὴν ὑποπτεύσας τοῦ βίου τῇ δικαιοσύνῃ θῦσαι, καὶ ‘ὦ δέσποινα,’ εἰπεῖν, ‘ἢ τίς ποτε εἶ,’ ὥσπερ ἐπιθυμήσας μὲν πάλαι τῆς δικαιοσύνης, οὐπω δὲ αὐτὴν γινώσκων, οὐδὲ δοκῶν κεκτῆσθαι, τὸ παῖδέ τε οὕτως ἀμαθῶς ἐπαίδευσεν, ὡς ὅπλα ἐπ' ἀλλήλους ἄρασθαι, καὶ ὁ μὲν τρωθῆναι, ὁ δὲ ἀποθανεῖν ὑπὸ τοῦ ἐτέρου, σὺ δ' ἤδη τοῦτον, ἴσως

⁹⁹ Trad. Civiletti 2002, 99-101, con aggiustamenti.

¹⁰⁰ Costantino pronuncia queste frasi poco prima di morire. L'aneddoto si inserisce, dunque, in un contesto naturalmente ricco di *pathos*.

¹⁰¹ Trad. Franco 2009, 417.

οὐδ' ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καθῆσθαι εἰδότα, ξυνειληφέναι ὁμοῦ πάσας ἀρετὰς βούλει καὶ ἐπαίρεις αὐτόν, σοὶ φέρων, οὐκ ἐμοί, κέρδος, εἰ βελτίων γένοιτο”¹⁰² («Elevando dunque la sua riflessione, come era solito, Apollonio disse: “Guardia del corpo, o come si convenga chiamarti, Dario padre di Ciro e di Artaserse resse questo regno, credo, per sessant’anni; e si dice che, prevedendo la fine della vita, abbia sacrificato alla giustizia, invocandola ‘O sovrana, chiunque mai tu sia’: come se da tempo aspirasse alla giustizia, ma ancora non la conoscesse, né pensasse di possederla; ed aveva allevato i suoi figli così improvvidamente che essi mossero in armi uno contro l’altro, e uno rimase ferito, l’altro venne ucciso dal fratello. Tu credi che quest’uomo [*scil.* l’attuale sovrano], il quale forse non sa ancora assidersi sul trono regale, abbia già raccolto in sé tutte le virtù, e lo esalti: ma se divenisse migliore, saresti tu, e non io, a trarne vantaggio”»¹⁰³);

[10] Ath., *Vit. Ant.* 38. Οὐ δεῖ δὲ ἐπὶ τῷ δαίμονας ἐκβάλλειν καυχᾶσθαι οὐδ' ἐπὶ ταῖς θεραπείαις ἐπαίρεσθαι, οὐδὲ τὸν μὲν ἐκβάλλοντα δαίμονας θαυμάζειν μόνον, τὸν δὲ μὴ ἐκβάλλοντα ἐξουθενεῖν. Ἐκάστου δὲ τὴν ἄσκησιν καταμανθανέτω τις, καὶ ἢ μιμείσθω καὶ ζηλούτω, ἢ διορθούσθω. Τὸ γὰρ ποιεῖν σημεῖα οὐχ ἡμῶν, τοῦ δὲ Σωτῆρος ἐστὶ τὸ ἔργον. Τοῖς γοῦν μαθηταῖς ἔλεγε· “Μὴ χαίρετε, ὅτι τὰ δαιμόνια ὑμῖν ὑποτάσσεται, ἀλλ' ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν γέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς”. Τὸ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ γεγράφθαι τὰ ὀνόματα, μαρτύριόν ἐστι τῆς ἡμῶν ἀρετῆς καὶ τοῦ βίου· τὸ δὲ ἐκβάλλειν δαίμονας, τοῦ δεδοκότος Σωτῆρός ἐστιν ἡ χάρις. Ὅθεν τοῖς μὴ ἐν ἀρετῇ ἀλλ' ἐν σημείοις καυχωμένοις καὶ λέγουσιν· “Οὐ τῷ σῶ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῶ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;” ἀπεκρίνατο· “Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς”. Οὐ γὰρ γινώσκει Κύριος τὰς ὁδοὺς τῶν ἀσεβῶν. Καθόλου δὲ εὔχεσθαι δεῖ, καθὰ προεῖπον, λαμβάνειν χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων, ἵνα, καθὼς γέγραπται, “μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύωμεν”¹⁰⁴ («Non bisogna gloriarsi dello scacciare i demoni né insuperbirsi per le guarigioni, né ammirare soltanto colui che scaccia i demoni e stimare nulla chi non li scaccia. Si esamini l’ascesi di ciascuno e la si imiti o la si emuli, oppure la si corregga. Fare miracoli, infatti, non è opera nostra ma del Salvatore. Diceva invero ai discepoli: *Non rallegratevi perché i demòni si sottomettono a voi, ma perché i vostri nomi sono scritti nei cieli.* Che i nomi stiano scritti nei cieli è infatti una testimonianza della

¹⁰² Subito dopo essere giunto a Babilonia, Apollonio di Tiana è condotto al cospetto degli ‘Orecchi del re’. All’ascolto di queste parole, il più anziano tra essi si convince che l’*holy man* potrà essere un valido consigliere per il sovrano.

¹⁰³ Trad. Del Corno 1978, 89-90, con aggiustamenti.

¹⁰⁴ Il passo fa parte del discorso catechetico che Antonio rivolge ai suoi discepoli e che occupa una sezione molto estesa del βίος atanasiano (capp. 16-43). La χρεία in questione accompagna una θέσις, come si vedrà nel capitolo dedicato a tale esercizio (di cui cfr. in particolare la n. 62). Le citazioni bibliche sono estremamente comuni in alcune biografie cristiane (si pensi ai sermoni della *Vita di Pacomio* o della *Vita di Sincretica*), ma solo raramente assumono la forma di chrie (e ancora meno spesso di chrie accompagnate da sviluppi argomentativi).

nostra virtù e della nostra vita, mentre scacciare demoni è una grazia data dal Salvatore. Per cui a coloro che non si gloriavano della virtù ma dei miracoli e dicevano: *Nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demòni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi?* rispose: *In verità io vi dico, non vi conosco.* Il Signore non conosce infatti le vie degli empi. Insomma, bisogna pregare, come ho detto prima, di ricevere il carisma del discernimento degli spiriti affinché, come è scritto, *non prestiamo fede ad ogni spirito*¹⁰⁵);

[11] Possid., *Vit. Aug.* 27.6-10. *Indicaverat quoque nobis se praedicti beatae memoriae viri in ultimo vitae constituti audisse sapientissimum et piissimum responsum et multum laudabat ac praedicabat. Nam cum ille venerabilis ultima iaceret aegritudine, et a fidelibus honoratis lecto eius adstantibus, et videntibus eum de saeculo ad Deum migraturum, et ob hoc maerentibus tanti ac talis antistitis ecclesiam posse privari verbi et sacramenti Dei dispensatione, et rogaretur cum lacrimis, ut sibi a Domino vitae posceret commeatum, eum illis dixisse: “Non sic vixi, ut me pudeat inter vos vivere; sed nec mori timeo, quia bonum Dominum habemus”. Et in his noster Augustinus senex elimata ac librata admirabatur et laudabat verba: ideo enim eum dixisse intellegendum esse: “nec mori timeo, quia bonum Dominum habemus”, ne crederetur praefidens de suis purgatissimis moribus praemisisse: “non sic vixi, ut me pudeat inter vos vivere”; hoc enim dixerat ad illud quod homines de homine nosse poterant; nam ad examen aequitatis divinae de bono se Domino magis confidere, cui etiam in oratione cotidiana dominica dicebat: “Dimitte nobis debita nostra”. Cuiusdam quoque coepiscopi et familiarissimi sui amici in extremis vitae de talibus frequentissime referebat dictum; ad quem cum visitandum iam morti propinquantem ventitasset, et ille manus gestu se de saeculo exiturum significaret, atque a se illi esset responsum adhuc eum ecclesiae necessarium vivere posse, illum, ne putaretur huius vitae teneri cupiditate, respondisse: “Si numquam, bene; si aliquando, quare non modo?”. Et talem sententiam mirabatur et laudabat hominem protulisse Deum quidem timentem, verumtamen in villa natum et nutritum sed non multa lectionis eruditum scientia*¹⁰⁶ («Ci riferì anche una risposta molto saggia e pia che, come aveva sentito dire, il predetto uomo di santa memoria aveva dato mentr’era allo stremo della vita: risposta ch’egli molto elogiava e celebrava. Quell’uomo venerando giaceva nella sua ultima infermità; onorevoli fedeli stavano intorno al suo letto e, constatando l’imminenza del suo transito dal mondo a Dio, si rattristavano al pensiero che la Chiesa presto sarebbe stata privata della somministrazione della parola e del sacramento divino ad opera di un così eminente vescovo. Fra le lacrime lo pregarono di chiedere al Signore

¹⁰⁵ Trad. Bruzese 2013, 271.

¹⁰⁶ Dopo aver riportato queste χρεῖαι riferite da Agostino, Possidio cita un passo di una lettera di Cipriano relativo ad un vescovo che, invece, non accetta di dover morire.

che gli prolungasse la vita. Al che egli disse: “Non son vissuto in modo che debba vergognarmi di vivere tra voi, ma neppure temo di morire, poiché abbiamo un Signore buono”. In ciò da vecchio il nostro Agostino ammirava e lodava l'accortezza e l'equilibrio: bisognava capire che Ambrogio aveva detto: “Non temo di morire, poiché abbiamo un Signore buono”, per non lasciar credere che la frase precedente: “non son vissuto in modo che debba vergognarmi di vivere tra voi” era stata dettata dalla presunzione per i suoi costumi immacolati: la frase riguardava quanto gli uomini possono conoscere di un uomo, ma riguardo all'esame della giustizia divina egli confidava piuttosto nella bontà del Signore, a cui diceva pure nell'orazione domenicale quotidiana: “Rimetti a noi i nostri debiti”. Anche d'un suo collega nell'episcopato e amicissimo suo Agostino riferiva in proposito molto spesso, negli ultimi giorni della sua vita, una frase. Era andato a trovarlo in punto di morte ormai, e quello con un gesto della mano lo avvertì che stava per uscire dal mondo; Agostino gli rispose che forse la sua vita era ancora necessaria alla Chiesa, e l'altro, per non farsi credere posseduto dalla brama di questa vita, replicò: “Se mai, va bene; se una volta, perché non ora?”. Era, diceva con ammirazione e con lode, l'espressione di un uomo timorato di Dio, eppure nato e cresciuto in un villaggio dove non aveva potuto istruirsi molto sui libri»¹⁰⁷).

Quarta sezione tematica. Tra i passi in cui protagonista della chria è un personaggio del passato posto a confronto con il biografato, cito:

[12] Philostr., *Vit. Ap.* 1.13.2-3. ἐπεὶ δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτῷ εὖ εἶχεν, ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἤδη συγγενεῖς ἐτρέπετο, καὶ τοὺς δεομένους σφῶν ἀνεκτίησαστο τῇ λοιπῇ οὐσίᾳ μικρὰ ἑαυτῷ ὑπολιπόμενος. ὅτε δὴ τὸν μὲν Κλαζομένιον Ἀναξαγόραν ἀγέλαις τε καὶ μῆλοις τὰ ἑαυτοῦ ἀνέντα προβάτοις ἔφη μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις φιλοσοφῆσαι, τὸν δὲ Θηβαῖον Κράτητα καταποντώσαντα τὴν οὐσίαν οὔτε ἀνθρώποις γενέσθαι ἐπιτήδειον οὔτε προβάτοις. Εὐδοκιμήσαντος δὲ τοῦ Πυθαγόρου ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὃν ἔλεγε περὶ τοῦ μὴ δεῖν παρ' ἄλλην ἰέναι γυναῖκα ἢ τὴν ἑαυτοῦ, τουτὶ μὲν ἑτέροις ἔφη ὑπὸ Πυθαγόρου προειρηθῆσαι, αὐτὸς δὲ μήτ' ἂν γῆμαι μήτ' ἂν ἐς ὀμιλίαν ἀφικέσθαι ποτὲ ἀφροδισίων, ὑπερβαλλόμενος καὶ τὸ τοῦ Σοφοκλέους. ὁ μὲν γὰρ λυττῶντα ἔφη καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποφυγεῖν ἐς γῆρας ἐλθῶν, ὁ δ' ὑπ' ἀρετῆς τε καὶ σωφροσύνης οὐδ' ἐν μειρακίῳ ἠτήθη τούτου, ἀλλὰ καὶ νέος ὢν καὶ τὸ σῶμα ἐρρωμένος ἐκράτει τε καὶ λυττῶντος ἐδέσποζεν. ἀλλ' ὅμως συκοφαντοῦσί τινες ἐπὶ ἀφροδισίοις αὐτόν, ὡς διαμαρτία ἐρωτικῆ χρησάμενον καὶ διὰ τοῦτο ἀπειναυτίσαντα ἐς τὸ Σκυθῶν ἔθνος, ὃς οὔτε ἐφοίτησέ ποτε ἐς Σκύθας οὔτε ἐς ἐρωτικὰ πάθη ἀπηνέχθη· οὐκ οὐδὲ Εὐφράτης ποτὲ ἐσυκοφάντησεν ἐπὶ ἀφροδισίοις τὸν ἄνδρα,

¹⁰⁷ Trad. Carena 1975, 201-203.

καίτοι ψευδῆ γράμματα κατ' αὐτοῦ ξυνθείς, ὥς ἐν τοῖς περὶ Εὐφράτου λόγοις δείζομεν¹⁰⁸ («Quando le sue cure per il fratello giunsero a buon fine, si volse agli altri parenti e si conquistò l'affetto di quelli più bisognosi, donando loro il resto della sua sostanza e tenendo per sé una minima parte. In tale occasione disse che Anassagora di Clazomene, lasciando le sue terre agli armenti e alle greggi, aveva rivolto la sua filosofia piuttosto agli animali che agli uomini; e che Cratete di Tebe, gettando in mare tutti i suoi averi, non aveva giovato né agli uomini né agli animali. Poiché si lodava Pitagora per avere sentenziato che non si dovessero avere rapporti se non con la propria moglie, disse che Pitagora aveva parlato così per gli altri: ma affermò che egli non si sarebbe sposato né avrebbe mai avuto rapporti sessuali, oltrepassando così pure la sentenza di Sofocle. Questi infatti disse che con la vecchiaia si era liberato di un padrone folle e violento; mentre egli, grazie alla sua virtù e continenza, neppure nella giovinezza fu schiavo di tale padrone, ma anche nel fiore dell'età e nel pieno del suo vigore conservò il controllo e il dominio della passione. Tuttavia alcuni lo calunniano imputandogli un'inclinazione ai piaceri di Afrodite, e raccontano che a causa di una delusione amorosa si ritirò per un anno tra gli Sciti: lui che non si recò mai nella Scizia, né si lasciò trasportare dalla passione d'amore. In effetti neppure Eufrate lo accusò mai di essersi concesso ad Afrodite, sebbene abbia intessuto intorno a lui molte menzogne, come dimostreremo venendo a parlare di quest'uomo»¹⁰⁹);

[13] Hier., *Vit. Hil.* 1.3-4. *Alexander Magnus Macedo, quem uel aes uel pardum uel hircum caprarum Daniel uocat, cum ad Achillis tumulum peruenisset: "Felicem te, ait, o iuuenis, qui magno frueris praecone meritorum", Homerum uidelicet significans. Porro mihi tanti ac talis uiri conuersatio uitaque dicenda est, ut Homerus quoque, si adesset, uel inuideret materiae uel succumberet*¹¹⁰ («Alessandro Magno, il Macedone, che Daniele chiama "rame" o "leopardo" o "caprone", venuto alla tomba di Achille esclamò: "Te felice, o giovane, che hai la fortuna di avere un grande banditore delle tue gesta": e intendeva, naturalmente, Omero. Ma io debbo narrare il modo di vivere e le vicende di un tale uomo che persino Omero, se fosse qui vivo, o proverebbe invidia per il mio argomento o soccomberebbe ad esso»¹¹¹);

[14] Eun., *Vit. Soph.* 20.3-4. Ὡσπερ οὖν οἱ παλαιοὶ φασιν Ἀρχίδαμον, εἰ Περικλέους εἶη δυνατώτερος ἐρωτώμενον "ἀλλὰ κἂν καταβάλω Περικλέα, φάναι,

¹⁰⁸ È in particolare l'ultima χρεία a stabilire un paragone tra il biografato ed un illustre personaggio del passato, Sofocle. Tuttavia, anche la frase attribuita a Pitagora permette al biografo di confrontare l'atteggiamento di Apollonio con i precetti elargiti da un antico saggio.

¹⁰⁹ Trad. Del Corno 1978, 72-73.

¹¹⁰ Girolamo riporta questa celebre chria nell'introduzione alla *Vita di Ilarione*, al fine di esaltare l'oggetto della sua narrazione.

¹¹¹ Trad. Moreschini 1975, 73.

λέγων ἐκεῖνος ὅτι μὴ καταβέβληται, νενίκηκεν”, οὕτω καὶ τοὺς θεραπευθέντας ὑφ’ ἑτέρων ἀπεδείκνυ Μάγνος ἔτι νοσοῦντας. Οἱ δὲ ὑγιαίνοντες καὶ ἐρρωμένοι χάριν ὁμολογοῦν τοῖς θεραπεύσασιν· ἀλλ’ ἐκράτει τῶν ἰατρῶν μέχρι τοῦ στόματος καὶ τῶν ἐρωτήσεων¹¹² («Come gli antichi dicono che Archidamo, tutte le volte in cui gli si chiedeva se fosse più forte di Pericle, era solito rispondere: “Ma anche se io stendo Pericle, lui nega che io lo abbia steso, e riesce comunque ad averla vinta”; allo stesso modo Magno pretendeva di dimostrare che coloro i quali erano stati curati da altri medici continuavano a essere malati; e anche se quelli che riacquistavano la salute e ritornavano in forza ammettevano la propria riconoscenza nei confronti dei loro guaritori, Magno riusciva ad averla vinta sui medici finché si trattava di parlare e di porre domande»¹¹³).

Accanto a questa classificazione su base tematica, è qui opportuno segnalare alcune distinzioni stabilite dalle fonti progimnasmatiche che risultano pienamente applicabili ai passi citati. Come si è detto, i manuali concordano nell’individuare tre diversi tipi di *χρεῖα*: quella di parola, che riporta un detto, quella d’azione, il cui oggetto è un gesto, e quella mista, che coniuga entrambi gli elementi¹¹⁴. Elio Teone si sofferma ampiamente su questa categorizzazione, distinguendo la *chria* di parola di tipo assertivo, costituita da un’affermazione, da quella di tipo responsivo, costituita da una risposta¹¹⁵. Inoltre, egli chiarisce che la *chria* assertiva può essere spontanea o circostanziale (derivante, cioè, da una circostanza contingente) e che quella responsiva può definirsi interrogativa (se la risposta è semplicemente sì o no), percontativa (quando richiede una risposta più completa), ragionata (quando alla risposta si aggiunge una ragione o un consiglio), o responsiva propriamente detta (quando la *χρεῖα*, pur presentando la risposta ad una richiesta, non è né interrogativa, né percontativa)¹¹⁶; infine, tra le *χρεῖαι* di parola, il retore menziona anche quelle doppie, in cui trovano spazio due diverse affermazioni da parte di altrettanti personaggi¹¹⁷. Le *χρεῖαι* d’azione sono, invece, distinte da Elio Teone in attive e passive, a seconda che il personaggio compia o subisca l’azione¹¹⁸. Notevolmente più semplice è la classificazione menzionata da Pseudo-Ermogene, il quale, come si è accennato, riferendosi a quanto stabilito *παρὰ τοῖς παλαιοῖς*, distingue tra *χρεῖαι*

¹¹² Il breve βίος di Magno è incentrato sulla superiorità della sua eloquenza sulle sue effettive qualità di medico.

¹¹³ Trad. Civiletti 2007, 243.

¹¹⁴ Cfr. n. 22.

¹¹⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 19.

¹¹⁶ Cfr. Theon, *Prog.* 3, pp. 19-20.

¹¹⁷ Cfr. Theon, *Prog.* 3, pp. 20-21.

¹¹⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 21.

assertive, interrogative e percontative¹¹⁹. Nicola Sofista, invece, dopo aver riportato la distinzione generale tra chria di parola, d'azione e mista, fa cenno a tre ulteriori categorizzazioni: la prima prevede la separazione tra le χρεῖαι effettivamente utili a fini educativi e quelle semplicemente piacevoli; la seconda distingue la chria che espone i fatti per come sono da quella che spiega come devono essere; infine, la terza stabilisce che le χρεῖαι possano essere semplici o responsive¹²⁰.

Ho già avuto modo di distinguere i passi citati secondo la tripartizione riportata da tutti i manuali. Applicando le ulteriori categorizzazioni adottate da Elio Teone, si nota che le chrie di parola assertive sono solo leggermente più numerose di quelle responsive e che la grande maggioranza delle prime è di tipo circostanziale¹²¹. Queste particolarità rivelano un certo interesse per il contesto in cui si svolge l'aneddoto: anche quando la frase memorabile non costituisce una risposta, essa è comunque spesso il risultato di una sollecitazione esterna (su questo aspetto incide, probabilmente, il carattere narrativo delle opere in cui queste χρεῖαι si inseriscono). Per quel che riguarda le poche chrie d'azione, esse sono tutte attive e mirano ad esaltare gesti nobili compiuti dai biografati. Le categorizzazioni menzionate da Nicola Sofista, invece, non si rivelano particolarmente utili nell'analisi dei brani qui presi in esame: la prima presuppone la presenza di aneddoti orientati esclusivamente al piacere del lettore (circostanza che nel βίος tardoantico sembra non verificarsi e che suscita qualche dubbio anche nel retore stesso¹²²); la seconda, che riguarda i *topoi* del vero e del giusto applicati al contenuto di un detto memorabile¹²³, può essere presa in considerazione solo in riferimento a [10] (in cui l'αἰτία rivela che i

¹¹⁹ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 3.5.

¹²⁰ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 21-23.

¹²¹ Χρεῖαι assertive circostanziali sono la seconda, la terza, la quarta e la quinta di [1], la seconda di [5], [9], la seconda di [11] e [13]; le chrie attribuite a Pitagora e Sofocle in [12] sono, invece, assertive spontanee.

¹²² Cfr. Nicol., *Prog.* p. 21: χαριεντισμοῦ δὲ ἔνεκα μόνου ὡς ἐπ' ἐκείνης Ὀλυμπιάς ἡ μήτηρ Ἀλεξάνδρου ἀκούσασα, ὅτι ὁ παῖς αὐτῆς υἱὸν αὐτὸν Διὸς εἶναι λέγει, οὐ παύσεται, ἔφη, τὸ μειράκιον διαβάλλον με πρὸς τὴν Ἥραν; δοκεῖ γὰρ χαριεντισμὸν ἔχειν. καὶ πάλιν Δάμων ὁ παιδοτρίβης, φασί, στρεβλοὺς ἔχων τοὺς πόδας καὶ τὰ ὑποδήματα <ἐν> τῷ βαλανείῳ ἀπολέσας ἠύχετο ταῦτα τοῖς ποσὶ τοῦ κλέψαντος ἀρμόσαι· δοκεῖ γὰρ <καὶ> αὕτη τὸ χάριεν ἔχειν μόνον. ἐμοὶ δὲ μετὰ τοῦ χαριεντισμοῦ φαίνονται καὶ ἀγαθὴν παραίνεσιν ἔχουσαι· ἢ μὲν γὰρ ἀποτρέπει τὸν παῖδα τοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζειν Διὸς υἱόν, ὃ δὲ φεύγειν εἰσηγεῖται τὴν κλοπὴν ὡς πρᾶγμα ἀτοπώτατον («[chrie trasmessa] solo per l'arguzia, come questa: "Olimpiade, madre di Alessandro, avendo sentito che suo figlio diceva di esser figlio di Zeus, disse: 'Il ragazzo non la smetterà di calunniarmi davanti ad Era?'» Questa, infatti, sembra un'espressione arguta. E ancora: "Si dice che Damone, l'allenatore di ginnastica, il quale aveva i piedi storti, avendo perduto i sandali in un bagno, pregò che fossero adatti ai piedi del ladro". Anche questa sembra solo un'espressione arguta. Ma a me sembra che, insieme con l'arguzia, esse contengano anche un buon consiglio. L'una, infatti, dissuade un figlio dal definirsi figlio di Zeus, mentre l'altra ci insegna ad evitare il furto come una cosa del tutto inaccettabile»).

¹²³ Nicol., *Prog.* p. 22.

fatti sono esposti per come sono e non per come devono essere); infine, la terza è, come la classificazione descritta da Pseudo-Ermogene, una mera semplificazione dello schema tracciato da Elio Teone.

I passi raccolti nella prima sezione tematica mostrano in maniera esplicita quel carattere dimostrativo che, come si è più volte sottolineato, la chria assume nella biografia tardoantica. L'utilità dell'esercizio, su cui insistono tutti i manuali, è qui posta al servizio dell'elemento encomiastico: la frase o l'azione memorabile mantiene le caratteristiche che la rendono di per sé edificante, ma diviene anche una testimonianza delle ἀρεταί del biografato, che soprattutto in casi propriamente encomiastici come [2] e [3] merita di essere elevato a modello di vita. In quest'ottica, non è da trascurare il fatto che episodi tanto sintetici, destinati a colpire l'attenzione del lettore anche per la loro concisione, vengano utilizzati dai biografi per descrivere momenti della vita quotidiana dei biografati. Gesti semplici come quelli compiuti da Edesio in [4] o da Ermia nella prima parte di [5] non si inseriscono in momenti rilevanti della loro esistenza, ma contribuiscono comunque a tracciarne un ritratto che va al di là del singolo episodio, pure edificante, e permette di conoscere meglio un uomo il cui carattere è, nel suo complesso, degno di ammirazione ed imitazione. Inoltre, le virtù testimoniate da queste χρεῖαι si addicono pienamente alla condizione dei biografati: l'affabilità è ἀρετή propria di un buon sofista ([1]), come la sollecitudine verso il prossimo ([4]) ed il senso di giustizia ([5]) lo sono di un buon filosofo; allo stesso modo, i Pitagorici danno prova della coesione che ci si aspetterebbe all'interno di un gruppo di uomini saggi ([2]), mentre Costantino, primo imperatore cristiano, dimostra un profondo disprezzo per le cose del mondo ([3]). A discapito della loro apparente semplicità, queste chrie svolgono, dunque, un ruolo di grande rilievo nella costruzione del carattere del biografato.

Non meno importante è la funzione affidata alle χρεῖαι che compongono la seconda sezione tematica, le quali servono ad introdurre momenti fondamentali della vita del biografato. Questo legame tra evento e frase memorabile si concretizza, in realtà, in forme assai diverse: in [6] la risposta di Apollonio pone le basi per un'esperienza di tipo spirituale, mentre in [7] le parole di Antifonte costituiscono l'esatto motivo per cui egli è messo a morte dal tiranno Dionisio; infine, in [8] l'affermazione di Costantino, ormai prossimo alla morte, fa da commento al suo destino e rivela le sue convinzioni di fede. Ad accomunare questi passi è, però, il γένος delle tre chrie¹²⁴, tutte di parola¹²⁵: in concomitanza con un avvenimento

¹²⁴ In Theon, *Prog.* 3, p. 19, le tre categorie in cui è suddivisa la chria sono chiamate γένη, mentre Nicol., *Prog.* p. 20 le definisce διαφοραί.

fondamentale nella sua vita, il biografato si mostra sempre in grado di trasmettere un messaggio e lo fa tramite le sue doti oratorie, testimoniate da una frase breve e pungente (come in [6] e in [7]) o da un ragionamento più complesso (è il caso di [8]). Ciò non vuol dire, come mostra chiaramente [7], che tali qualità siano sempre messe al servizio di una causa giusta; tuttavia, soprattutto in quel passo, esse assumono notevole rilievo per le sorti del protagonista, conferendo alla *χρεία* un'importanza notevole nella trama del βίος.

Dei brani raccolti nella terza sezione tematica ho già avuto modo di parlare nella discussione, in riferimento alla *chria* di parola. Qui mi soffermerei brevemente sul ruolo che il *προγύμνασμα* svolge all'interno dei discorsi attribuiti ai biografati. Sotto questo aspetto, infatti, la situazione appare molto variegata: in [9], la *χρεία* costituisce la base da cui parte il ragionamento, che mira a stabilire un parallelismo tra la condizione dell'anziano Dario ed il comportamento del sovrano attuale; in [10], invece, essa rappresenta il culmine dell'argomentazione di Antonio, confermando quanto da lui sostenuto grazie all'autorità della citazione evangelica; infine, le *chrie* di [11] sono dei veri e propri *exempla* con cui Agostino intende mostrare ai suoi uditori l'atteggiamento che un buon cristiano deve avere di fronte alla morte. Questa varietà testimonia la molteplicità delle sfaccettature che l'esercizio può assumere¹²⁶ e la capacità, attribuita ai biografati, di saperle sfruttare a seconda del contesto. A meritare maggiore considerazione è, però, la potenza argomentativa delle figure evocate: il giudizio di Dio riportato in [10] non è, ovviamente, questionabile, ma neppure si può dubitare della fede dei due vescovi menzionati in [11], o della grandezza di Dario, il quale, in [9], nonostante l'età e l'esperienza, dimostra di non aver ancora conosciuto la *δικαιοσύνη*¹²⁷. All'efficacia retorica, tuttavia, non corrisponde una minore attenzione per la centralità del biografato, la quale, come vedremo più ampiamente nel capitolo dedicato all'ἐγκώμιον, riduce al minimo i riferimenti ad altri personaggi degni di lode all'interno del βίος tardoantico. I protagonisti di [10] e di [11], infatti, pur essendo oggetto d'elogio, non possono in nessun modo contendere all'*holy man* la sua posizione di *laudandus*: se, nel primo dei due brani, la saggezza divina necessariamente sfugge a logiche di rivalità eminentemente terrene, nel secondo, la lode dei vescovi non fa che avvalorare quella del loro amico Agostino¹²⁸.

¹²⁵ Secondo la categorizzazione stabilita in Theon, *Prog.* 3, pp. 19-21, sono tutte di tipo responsivo: [6] è una *χρεία* percontativa, [7] è una ragionata e [8] è una responsiva propriamente detta. La seconda *chria* riportata in [5], anch'essa relativa ad un momento fondamentale della vita del biografato, è, invece, come si è detto, un'assertiva circostanziale.

¹²⁶ Cfr. n. 32.

¹²⁷ Il riferimento alla durata del regno di Dario serve, anzi, ad amplificarne il biasimo, secondo logiche di cui si tratterà ampiamente nel capitolo dedicato allo ψόγος.

¹²⁸ Cfr. al riguardo n. 57.

Tali questioni non riguardano i passi raccolti nella quarta sezione tematica, nei quali, come si è visto, il confronto tra il biografato ed un personaggio del passato si risolve a favore del primo (in [12] ed in [13]), oppure prevede una totale parità (in [14]). Non è difficile notare come, in questi casi, i biografi ricorrano ad un semplice meccanismo di amplificazione per esaltare le qualità dei biografati: i protagonisti delle chrie (Pitagora, Sofocle, Alessandro ed Archidamo) ed i personaggi da loro menzionati (Achille e Pericle) sono figure illustri del passato e, dunque, i paragoni in questione risultano decisamente nobilitanti. Tuttavia, se in [14], questa tecnica è sfruttata in chiave semplicemente ironica, negli altri due brani assume un significato ben più profondo, in quanto stabilisce la superiorità del biografato su figure che potrebbero essere in concorrenza con lui su un piano filosofico o religioso. Così, in [12], Apollonio di Tiana si dimostra al di sopra degli insegnamenti di Pitagora (figura a cui è accostato già nell'*incipit* della biografia filostratea¹²⁹) e del comportamento di Sofocle; in maniera simile, in [13], Girolamo contrappone le gesta di Ilarione, santo cristiano, all'ira di Achille, narrata nell'opera fondamentale del paganesimo¹³⁰. In questi due brani, la chria permette, dunque, al biografo di evocare in maniera rapida ed incisiva ciò che una grande figura del passato rappresenta, per poi evidenziare il primato del nuovo modello di vita incarnato dal biografato. È, inoltre, possibile che le χρεῖαι raccolte in questa sezione tematica permettano al biografo di stabilire un terreno comune tra lui e il lettore, il quale forse conosce già da altre fonti la frase memorabile¹³¹ e sa apprezzarne la citazione.

Il confronto tra passi redatti in momenti storici diversi non permette di teorizzare un'evoluzione ben definita nell'uso che i biografi tardoantichi fanno della chria, ma dà adito ad alcune riflessioni. Si può notare come tale προγύμνασμα sia particolarmente apprezzato da autori antichi come Filostrato¹³² e Giamblico¹³³, mentre non conosca pari successo in epoche più tarde: fatta eccezione per alcune raccolte biografiche¹³⁴, esso sembra diventare piuttosto raro a partire dalla metà del

¹²⁹ Philostr., *Vit. Ap.* 1.1.1-2.1.

¹³⁰ Sul ruolo dei poemi omerici nella religiosità pagana cfr. Henrichs 2004, 633-634. Sulla loro funzione in ambito scolastico si veda Sandnes 2009, 40-58.

¹³¹ L'insegnamento pitagorico riportato in [12] sarà poi citato in Iamb., *Vit. Pyth.* 9.48. Sulla frase attribuita a Sofocle nello stesso passo filostrateo si veda la nota *ad locum* dell'edizione critica di riferimento della *Vita di Apollonio di Tiana* (vol. I, p. 61, n. 16), che la definisce «An often quoted remark of the fifth-century tragedian, first appearing in Plato's *Republic* (329 C)». Le parole pronunciate da Alessandro Magno sulla tomba di Achille in [13] sono già in Cic., *Pro Arch.* 10, Plut., *Alex.* 15.4 e Arr., *An.* 1.12.1. Fonte del motto di spirito riportato in [14] è Plut., *Per.* 8, in cui, però, esso è attribuito a Tucidide, interrogato da Archidamo di Sparta.

¹³² Si vedano i passi citati alle nn. 24, 29 e 65.

¹³³ Oltre a Iamb., *Vit. Pyth.* 13.62, già citato alla n. 30, si vedano anche Iamb., *Vit. Pyth.* 27.126 e 28.136.

¹³⁴ Oltre a [4], [5] e [14], si vedano anche Eun., *Vit. Soph.* 6.117 e Dam., *Vit. Isid.* 45B (= F106, ed. Zintzen 1967) e 66A (= F147, ed. Zintzen 1967). In generale, però, non si può dire che

IV secolo; inoltre, le poche chrie attestate in questo ampio periodo hanno solitamente per protagonisti figure diverse dal biografato (è il caso di [11] e di [13]). Tale tendenza può essere intesa come il frutto di un cambiamento nei gusti di chi legge e di chi scrive: probabilmente, soprattutto in opere biografiche di ampio respiro, la *χρεία* comincia ad essere percepita come una forma eccessivamente concisa di presentazione dei fatti, alla quale è preferibile sostituire vere e proprie narrazioni, seppur brevi (del resto, l'ampia premessa che accompagna il primo aneddoto di [11] potrebbe essere considerata un indizio in questo senso¹³⁵). È chiaro che all'interno del βίος tardoantico la chria possa entrare in concorrenza con il δῆγμα: come ho già accennato, i biografi attribuiscono ad entrambi gli esercizi un valore dimostrativo e la funzione di raccontare vicende esemplari. Di conseguenza, si può ipotizzare che questo eventuale contrasto, già in parte presente nelle opere più antiche¹³⁶, si risolva, in epoca più tarda, nettamente a favore della narrazione, forse perché più ampia e, dunque, intesa come più adatta a presentare le πράξεις di un illustre biografato.

l'esercizio appaia con frequenza in Eunapio e in Damascio, né si può discutere di un particolare legame tra esso ed il genere della raccolta di βίοι, data la sua sostanziale assenza nelle *Vite degli uomini illustri* di Girolamo.

¹³⁵ L'osservazione non è contraddetta dal ben più antico [3], che si apre con un'ampia premessa, la quale, però, non è parte integrante della chria.

¹³⁶ Chiaramente, la frequenza della *χρεία* nelle opere biografiche di Flavio Filostrato o di Giamblico non comporta una minore diffusione del δῆγμα, che rimane uno degli esercizi su cui i βίοι si basano.

Ἀνασκευή

L'esercizio

L'ἀνασκευή¹ è l'esercizio che consiste nel confutare un fatto proposto². Se Elio Teone la considera semplicemente una tecnica argomentativa applicabile alla *chria*, alla favola ed alla narrazione, sono i retori successivi a riconoscerle lo *status* di προγύμνασμα indipendente. Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista precisano, inoltre, che l'ἀνασκευή interessa soltanto ciò che può essere discusso (e, di conseguenza, confermato o contestato), mentre non può avere per oggetto quanto è universalmente ritenuto certo o impossibile³.

Speculare all'ἀνασκευή è la κατασκευή (conferma): le due pratiche si basano, infatti, sugli stessi *topoi*, sviluppati rispettivamente in senso negativo e positivo, e pertanto, nei manuali, sono spesso riunite in un'unica trattazione⁴. A motivare la loro posizione all'interno del *curriculum* scolastico è Nicola Sofista, che spiega come le tecniche argomentative legate alla confutazione e alla conferma si pongano su un piano più avanzato rispetto alle semplici forme di dimostrazione relative alla *chria* ed alla massima, in quanto permettono all'allievo di affrontare un dibattito rispondendo ad un'ἀντίθεσις⁵. Nella trattazione manualistica, l'ἀνασκευή precede sempre la κατασκευή⁶ (la quale, in alcuni casi, è solo brevemente menzionata, come un mero

¹ I passi dei manuali dedicati all'ἀνασκευή sono Theon, *Prog.* 3, pp. 28-30, 4, pp. 35-38 e 5, pp. 57-61, Ps.-Hermog., *Prog.* 5, *Aphth.*, *Prog.* 5 e Nicol., *Prog.* pp. 29-35. Quintiliano ne parla in *Inst.* 2.4.18-19, mantenendone la denominazione greca (alla quale Prisc. *Rhet.* p. 39 preferisce il termine *refutatio*). Tra i contributi moderni sull'esercizio, si vedano HWRh, I, s.v. *Anaskeue/Kataskeue*, coll. 547-549 e Berardi 2017, 51-62.

² Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 5.1, *Aphth.*, *Prog.* 5.1 e Nicol., *Prog.* p. 29.

³ In particolare, Ps.-Hermog., *Prog.* 5.1 sostiene che non si debbano contestare le favole, in quanto del tutto false. Cfr. anche *Aphth.*, *Prog.* 5.1 (commentato in Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* pp. 68-69) e Nicol., *Prog.* pp. 29-30, che sottolinea come la contestazione riguardi specificamente il discorso persuasivo relativo ai fatti (su questa evoluzione dell'oggetto di controversia, dal *πρᾶγμα* al *λόγος* che lo presenta, cfr. Spina 2015, 67).

⁴ A rappresentare un'eccezione è Aftonio, il quale tratta la conferma in un capitolo separato (*Aphth.*, *Prog.* 6); tuttavia, a differenza di quanto accade nell'edizione del manuale di Nicola Sofista curata da J. Felten, in quella di L. Spengel la sezione sull'ἀνασκευή e sulla κατασκευή è distinta in due diversi capitoli (rispettivamente pp. 466-469 e 469-470). Sulla conferma cfr. Berardi 2017, 179-182.

⁵ Nicol., *Prog.* p. 29. Pseudo-Ermogene ed Aftonio inseriscono l'ἀνασκευή e la κατασκευή nella stessa posizione, mentre Elio Teone ritiene che tali pratiche debbano essere apprese dall'allievo nella fase finale del percorso didattico (Theon, *Prog.* 1, pp. 8-9).

⁶ Cfr., tuttavia, quanto scrive Nicol., *Prog.* p. 30: Ἰστέον δέ, ὅτι ἡ τούτων τάξις ἀδιάφορος· οὔτε γὰρ τὴν ἀνασκευὴν πάντως προτάξαντες εἶτα κατασκευάσομεν οὔτε αὖ τὸ ἐναντίον ὀρισμένως ποιήσομεν, ἀλλ' ἔχομεν ἐπὶ πολλῆς ἀδείας, ὅποτέρᾳ ἂν αὐτῶν ἐθέλομεν χρῆσθαι προτέρᾳ («Bisogna sapere che l'ordine di questi esercizi è indifferente: infatti, non confermeremo dopo la

contrattare della contestazione⁷). Come evidenziato, in epoca più tarda, da Giovanni Dossopatre, tale ordine rispecchia quello seguito nella pratica forense, in cui l'accusatore interviene prima dell'accusato, e, al contempo, permette di sottoporre all'allievo l'esercizio più semplice prima di quello più complesso⁸.

Infine, Nicola Sofista sottolinea che l'ἀνασκευή è un προγύμνασμα parziale e non va, dunque, confusa con l'ἀντίρρησις, che consiste in un vero e proprio discorso di replica, interamente basato sulla confutazione degli argomenti dell'interlocutore⁹.

Discussione

Sebbene, come vedremo, le attestazioni dell'ἀνασκευή nelle biografie tardoantiche siano decisamente poche, ancor meno numerose sono quelle della κατασκευή; per questo motivo, come indicato nel titolo, il capitolo riguarderà esclusivamente la contestazione. Prima di riflettere sulle poche testimonianze dell'esercizio, è opportuno soffermarsi sulle ragioni per cui esso e la sua controparte godono di poca fortuna nei βίοι presi in esame. La sostanziale assenza della conferma all'interno della narrazione biografica deriva, evidentemente, dal ruolo che l'autore si attribuisce al fine di persuadere il lettore. Molti biografi, infatti, si presentano come testimoni oculari dei fatti che narrano¹⁰ oppure dichiarano di basarsi su fonti certe¹¹: come si è visto soprattutto nel capitolo dedicato al δῆγμα, la πιθανότης è la qualità su cui si fonda la biografia tardoantica; di conseguenza, chi scrive non può che costruirsi l'immagine di un narratore degno di fede. In quest'ottica, una dimostrazione plateale e ben strutturata della plausibilità del

contestazione in ogni caso né faremo con certezza il contrario, ma, senza paura, possiamo servirci per prima di quella che vogliamo»).

⁷ È quanto accade in Theon, *Prog.* 3, p. 30, 4, p. 38 e 5, p. 60 ed in Ps.-Hermog., *Prog.* 5.4.

⁸ Cfr. Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* pp. 353-355.

⁹ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 34. In Theon, *Prog.* 1, pp. 8-9 e 14-15, il termine indica, invece, uno specifico esercizio (descritto in Theon, *Prog.* 17, di cui sopravvive solo la versione armena), che consiste nell'attaccare la credibilità di un discorso. Cfr. al riguardo Berardi 2017, 62-64.

¹⁰ Si pensi, ad esempio, a Porfirio, che narra la vita del suo maestro Plotino, o a Paolino di Milano, segretario personale del vescovo Ambrogio. Cfr. anche Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 1, in cui l'autore sostiene di essere un testimone privilegiato delle vicende della biografata, in quanto membro della sua famiglia.

¹¹ È il caso di Flavio Filostrato, che per redigere la *Vita di Apollonio di Tiana* si affida al racconto di Damis di Ninive, al libro di Massimo di Aigai e ad un testamento composto dall'*holy man* stesso (Philostr., *Vit. Ap.* 1.3). Un altro esempio interessante è la *Vita di Malco*, presentata da Girolamo come il frutto delle confidenze a lui elargite dallo stesso protagonista (caratteristica che alcuni biografi attribuiscono a specifici δῆγματα, di cui vogliono evidenziare l'autenticità; cfr., tra gli altri, Eus., *Vit. Const.* 1.28.1).

racconto¹² sarebbe del tutto fuori luogo, ed anzi potrebbe essere interpretata dal lettore come una *excusatio non petita*, alimentando scetticismo¹³. A limitare le possibilità di inserire la *κατασκευή* nei discorsi dei biografati è, invece, probabilmente, l'eccezionalità della loro natura: in qualità di figure carismatiche o di veri e propri *holy men*, i protagonisti dei βίοι non hanno bisogno di confermare la loro versione dei fatti, resa fededegna dalla loro stessa autorità¹⁴.

A giustificare la scarsità di attestazioni dell'ἀνασκευή nella narrazione dei biografati tardoantichi è un'altra peculiarità delle loro opere, strettamente legata alle caratteristiche che ostacolano il ricorso alla *κατασκευή*: la maggior parte dei βίοι in questione è redatta a pochi anni dalla morte del protagonista¹⁵ e non può, dunque, contare su testi precedenti o tradizioni orali consolidate con cui confrontarsi o concorrere. Non è un caso che [1] e [2] rappresentino delle eccezioni a questa tendenza: il primo dei due brani, redatto negli anni '30 del III secolo¹⁶ riguarda un retore, Dionisio di Mileto, attivo in età adrianea¹⁷; nel secondo, Giamblico descrive le circostanze della nascita di Pitagora (avvenuta più di otto secoli prima¹⁸), ponendosi in contrasto con quanto sostenuto da coloro che lo hanno preceduto¹⁹.

¹² L'εἰκός è al centro di entrambi gli esempi di ἀνασκευή riportati nei *Progymnasmata* di Libanio (Lib., *Ref.* 1 e 2), in cui lo studente è chiamato a dimostrare che una determinata tradizione non è plausibile. Cfr. anche Aphth., *Prog.* 5.3.

¹³ Alla fine della *Vita di Macrina*, Gregorio di Nissa afferma che i θαύματα della santa appaiono inverosimili a coloro che giudicano secondo la carne (Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 39): in quest'ottica, una *κατασκευή* risulterebbe inutile. Allo stesso modo, nella conclusione della *Vita di Martino*, Sulpicio Severo sostiene che coloro che leggeranno con incredulità il suo scritto cadranno nel peccato (Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 27.6). Per supplire all'assenza di un'articolata conferma dei loro racconti, i biografati a volte sottolineano nell'*incipit* dell'opera la veridicità di quanto segue: è quanto accade, ad esempio, in Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 1.9 ed in *Vit. Dan. St.* 1.

¹⁴ A tale autorità può aggiungersi quella di fonti di grande rilievo, come gli autori della letteratura classica per i biografati pagani (cfr., ad esempio, Iamb., *Vit. Pyth.* 8.39) o le Sacre Scritture per i cristiani (si veda, tra gli altri, Ath., *Vit. Ant.* 35.6).

¹⁵ Sulpicio Severo scrive la sua *Vita di Martino* addirittura prima della morte del biografato, come attesta Sulp. Sev., *Epist.* 2.

¹⁶ Sulla datazione delle *Vite dei Sofisti* di Filostrato cfr. Avotins 1978. Jones 2002 propone di identificare il dedicatario menzionato in Philostr., *Vit. Soph. prol.* (479 Olearius) con il giovane Gordiano III e non, come spesso si è fatto, con Gordiano I e, dunque, di datare la conclusione dell'opera ai primi anni '40.

¹⁷ PIR² D 105.

¹⁸ Sebbene non sia facile datare le opere di Giamblico, sappiamo che egli visse tra la metà del III secolo ed il primo quarto del IV (cfr. al riguardo Dillon 1987, 863-878, con sintesi del dibattito scientifico sulle date di nascita e morte dell'autore alle pp. 865-866). La nascita di Pitagora è solitamente fissata intorno al 570 a.C., sulla base di una notizia di Apollodoro (FGrHist 244 F 339) che data la sua ἀκμή all'inizio della tirannide di Policrate (532/531 a.C.).

¹⁹ A questo elenco si può aggiungere anche Philostr., *Vit. Ap.* 1.13.3, che conclude il passo indicato come [12] nel capitolo dedicato alla chria.

Inoltre, è opportuno ricordare che, come affermano Elio Teone e Nicola Sofista²⁰, l'ἀνασκευή e la κατασκευή servono principalmente ad educare lo studente alla composizione di discorsi giudiziari²¹; pertanto, la loro influenza sulla biografia taroantica, tanto più vicina al genere epidittico, non può che essere limitata.

Nell'elencare i luoghi di sviluppo dell'ἀνασκευή, i manuali di προγυμνάσματα si mostrano piuttosto discordi: Elio Teone, riferendosi alla contestazione del διήγημα, parla di ἀσαφές («oscuro»), ἀδύνατον («impossibile»), ἀπίθανον («inverosimile»), ψευδές («falso»), ἐλλεῖπον («manchevole»), πλεονάζον («eccessivo»), μαχόμενον («contraddittorio»), τάξις τῶν κεφαλαίων («ordine dei capitoli»), ἀπρεπές («sconveniente») e ἀσύμφορον («inopportuno»)²²; Pseudo-Ermogene ed Aftonio, invece, menzionano solo l'ἀσαφές, l'ἀπίθανον, l'ἀδύνατον, l'ἀνακόλουθον («inconseguente»), l'ἀπρεπές e l'ἀσύμφορον²³; infine, nella lista redatta da Nicola Sofista trovano posto l'ἀπίθανον, l'ἀδύνατον, l'ἀπρεπές, l'ἀσύμφορον, il μαχόμενον ed altri *topoi* che derivano da fattori circostanziali (luogo, tempo e persona)²⁴.

²⁰ Cfr. Theon, *Prog.* 1, p. 2 e 4, p. 38 e Nicol., *Prog.* p. 33. Quest'ultimo si sofferma sul luogo dell'opportuno, tipico del genere deliberativo: Τριῶν δὲ ὄντων, ὡς τοῖς πολλοῖς δοκεῖ, τῶν τῆς ῥητορικῆς μερῶν <περὶ> τὸ δικανικὸν μᾶλλον ἢ μελέτη ἐν τοῖς προγυμνάσμασι τούτοις γίνεται· τὸ γὰρ συμφέρον, ὅπερ ἐστὶ τοῦ συμβουλευτικοῦ, οὐ πρωτοτύπως ἐνταῦθα ἐξετάζεται, ἀλλ' ἐπὶ ταῖς ἄλλαις ἀποδείξεσιν εἰσφέρεται («Poiché, come ritengono molti, i generi della retorica sono tre, la pratica di questi esercizi ha più a che vedere con quello giudiziario; infatti, il *topos* dell'opportuno, che è caratteristico del genere deliberativo, non viene qui considerato in primo luogo, ma è introdotto in quanto connesso alle altre dimostrazioni»).

²¹ Cfr., tuttavia, l'opinione di Berardi 2017, 61: «Comunque, al di là del rapporto diretto con l'orazione giudiziaria, alcuni elementi, come il biasimo del personaggio da una parte, il luogo dell'inopportuno dall'altra, avvicinano l'esercizio alla pratica rispettivamente del discorso epidittico e del discorso deliberativo».

²² Theon, *Prog.* 5, pp. 57-58. In *Prog.* 3, p. 28 e *Prog.* 4, p. 36, Elio Teone riporta due elenchi diversi: secondo il primo, i luoghi da sfruttare per contestare la χρεία sono ἀσαφές, πλεονάζον, ἐλλεῖπον, ἀδύνατον, ἀπίθανον, ψευδές, ἀσύμφορον, ἄχρηστον («inutile») e αἰσχρόν («vergognoso»); in base al secondo, l'ἀνασκευή del μῦθος si sviluppa attraverso l'ἀσαφές, l'ἀπίθανον, l'ἀπρεπές, l'ἐλλεῖπον, il πλεονάζον, l'ἀσύνηθες («inconsueto»), il μαχόμενον, la τάξις, l'ἀσύμφορον, l'ἀνόμοιον («diverso») e lo ψευδές. Si veda la tabella riassuntiva riportata in Patillon/Bolognesi 1997, XCV. Chiaramente, nella mia trattazione, ho preferito dare maggiore spazio agli insegnamenti relativi alla narrazione, in quanto, tra i passi presi in esame, non figurano chirie né favole (il μῦθος contestato in [3], come spiega lo stesso Apollonio di Tiana, non è ascrivibile ai discorsi di Esopo; si tratta, infatti, di un racconto mitico affine a quelli citati tra i διηγήματα in Theon, *Prog.* 5, pp. 60-61).

²³ Si vedano, rispettivamente, Ps.-Hermog., *Prog.* 5.2 e Aphth., *Prog.* 5.2.

²⁴ Nicol., *Prog.* p. 30. Per un agile confronto tra i manuali, si veda la tabella in Berardi 2017, 56 (che però, nella colonna dedicata ad Elio Teone, riporta soltanto i luoghi menzionati in Theon, *Prog.* 3, p. 28 in riferimento alla χρεία). Tale schema permette allo studioso di teorizzare un'evoluzione negli sviluppi argomentativi dell'ἀνασκευή: «Dalla tabella risulta evidente il progressivo affermarsi di una dottrina omogenea che tende a ridurre il numero dei luoghi intorno ad un nucleo principale costituito da: inverosimiglianza, impossibilità, inconvenienza e inopportunità (Aftonio). Quello che nelle testimonianze più antiche (Teone e Ps.Ermogene)

Tuttavia, queste indicazioni non devono necessariamente essere applicate in maniera rigida: Elio Teone e Nicola Sofista, infatti, sottolineano che non sempre è possibile argomentare secondo tutti i luoghi²⁵; inoltre, mentre il primo ritiene che l'ordine stabilito nell'elenco dei *topoi* vada rispettato in ogni caso, il secondo attribuisce all'allievo piena libertà nel cambiarlo, adattandosi all'oggetto dell'*ἀνασκευή*²⁶. La flessibilità dimostrata dai due retori permette di comprendere meglio le scelte operate dai biografi nei passi notevoli citati nel *corpus*. In particolare, [1] e [2] risultano molto diversi dagli ampi esempi di contestazione riportati nel manuale di Aftonio e nei *Progymnasmata* di Libanio²⁷: il primo, infatti, si limita a sviluppare i luoghi dell'*ἀδύνατον* («Arti della memoria non ne esistono né potrebbero esistere...»²⁸) e dell'*ἀπίθανον* («quale uomo annoverato tra i saggi sarebbe, contro il suo stesso prestigio, così sciocco da ricorrere ad incantamenti alla presenza di giovinetti, screditando anche quegli insegnamenti che sono stati rettamente impartiti?»²⁹), mentre, nel secondo, Giamblico oppone la sua versione dei fatti alle inammissibili tradizioni precedenti, declinando il *topos* dello *ψευδές*. Più articolata è l'*ἀνασκευή* riportata in [3], in cui Apollonio confuta le tradizioni mitiche relative all'Etna attraverso lo *ψευδές* ed il *πλεονάζων* («Ma non vennero certo a contesa con gli dèi, bensì ne oltraggiarono tutt'al più i templi e le sedi»³⁰), l'*ἀδύνατον* e l'*ἀπίθανον* («che abbiano assalito il cielo impedendo agli dèi di rimanervi, è follia dirlo ed è follia crederlo»³¹) ed il *μαχόμενον* («sulla terra vi sono molte altre montagne che mandano

compare come il primo e più usato luogo di confutazione, ovvero la 'mancanza di chiarezza', perde di rilievo per scomparire definitivamente nella trattatistica di Nicola» (Berardi 2017, 56-57).

²⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 3, p. 30 e 5, p. 57 e Nicol., *Prog.* p. 31.

²⁶ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 31: ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὅτι οὔτε πάντα ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀνασκευαῖς τε καὶ κατασκευαῖς ἐμπεσεῖται τὰ κεφάλαια οὔτε αὐ ὠρισμένην ἔχει τάξιν, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐστίν, ἐξ ὧν ἀνασκευάζομεν καὶ κατασκευάζομεν, δεῖ δὲ τὸν γυμναζόμενον ἀκριβῶς, ὅποσα ἐμπίπτει καὶ ὁποῖα, σκοπήσαντα αὐτὸν εἶναι τὸν τῆς τάξεως κύριον, μᾶλλον δὲ ἔπεσθαι τῇ τάξει τοῦ προκειμένου λόγου («Ma noi diciamo che non tutti i capitoli sono adatti a tutte le contestazioni e a tutte le conferme, né esiste un ordine definito, ma questi sono i capitoli in base ai quali contestiamo e confermiamo ed è necessario che chi si esercita con attenzione e considera quanti ne sono adatti e di che tipo sia padrone dell'ordine o piuttosto segua l'ordine del discorso proposto»).

²⁷ Cfr. Aphth., *Prog.* 5.3-10 e Lib., *Ref.* 1-2. Rispetto a queste *ἀνασκευαί*, in [1] e [2] lo sviluppo dei luoghi è spesso ridotto, tanto da essere più simile agli scarni esempi riportati in Ps.-Hermog., *Prog.* 5.3.

²⁸ Philostr., *Vit. Soph.* 1.22 (523 Olearius): τέχναι μνήμης οὔτε εἰσὶν οὔτ' ἂν γένοιτο (trad. Civiletti 2002, 143).

²⁹ Philostr., *Vit. Soph.* 1.22 (523 Olearius): τίς οὕτως εὐήθης κατὰ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐν σοφοῖς γραφόμενος, ὡς γοητεύων ἐν μειρακίοις διαβάλλειν καὶ ἃ ὀρθῶς ἐπαιδεύθη; (trad. Civiletti 2002, 143).

³⁰ Philostr., *Vit. Ap.* 5.16.1: οὐ μὴν ἐς ἀγῶνα ἐλθεῖν τοῖς θεοῖς, ἀλλ' ὑβρίσαι μὲν τάχα ἐς τοὺς νεῶς αὐτῶν καὶ τὰ ἔδη (trad. Del Corno 1978, 231).

³¹ Philostr., *Vit. Ap.* 5.16.1: οὐρανῶ δὲ ἐπιπηδῆσαι καὶ μὴ ζυγχορεῖν τοῖς θεοῖς ἐπ' αὐτοῦ εἶναι μανία μὲν λέγειν, μανία δὲ οἶεσθαι (trad. Del Corno 1978, 231). Nell'espressione εἶναι μανία μὲν λέγειν sarebbe possibile anche ravvisare una declinazione dell'*ἀδύνατον*. Dal passo successivo si

fiamme: e non la finiremmo mai di narrare intorno ad esse storie di giganti e di Efesti»³²). In generale, la contestazione riportata nell'ultimo brano sembra più completa e definitiva³³; il motivo va ricercato, evidentemente, nella funzione che il passo svolge all'interno della *Vita di Apollonio di Tiana*: mentre nei brani citati in precedenza a parlare è il biografo, il quale intende semplicemente mettere in discussione quanto affermato dalle fonti, qui l'autore dell'*ἀνασκευή* è un *holy man* in grado di sfruttare le sue qualità oratorie per confutare le fantasiose leggende degli antichi, destinate a cedere il passo di fronte alle sue spiegazioni scientifiche³⁴. Sebbene nessun *topos* ricorra in tutti e tre i passi citati, si può notare che l'*ἀδύνατον*, l'*ἀπίθανον* e lo *ψευδές* ritornano in due di essi, quasi a testimoniare l'importanza della *πιθανότης* nel *διήγημα* e soprattutto, come si è visto nei capitoli precedenti, nella biografia tardoantica. Così, se in [3] Apollonio ricorre all'*ἀδύνατον* e all'*ἀπίθανον* per evidenziare la fallacia dei racconti relativi alla scalata dell'Olimpo da parte dei giganti, in [1] il primo dei due luoghi permette di confutare l'esistenza stessa delle pratiche di cui è accusato Dionisio, mentre il secondo serve a gettare discredito sui suoi detrattori, incapaci di formulare un'accusa degna di persuadere il lettore; un discorso in parte simile merita lo *ψευδές*, che, secondo il manuale di Elio Teone (l'unico a menzionare questo *topos*), consente di confutare un *διήγημα* di cui si è ammessa la verosimiglianza: in [3], Apollonio utilizza questo luogo per rifiutare sin da principio ogni tradizione relativa ad una contesa tra dèi e giganti, mentre, in [2], Giamblico ne fa uno strumento atto a chiarire a chi legge, in maniera concisa ma insindacabile, che le dicerie riguardanti una pur credibile origine divina di Pitagora sono del tutto infondate³⁵.

deduce che questo *μῦθος*, relativo al gigante imprigionato nell'Etna, non è particolarmente *εὖφημος* (il che farebbe pensare al luogo dell'*ἀπρεπές*).

³² Philostr., *Vit. Ap.* 5.16.2: *πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα ὄρη πολλαχοῦ τῆς γῆς ἔμπυρα, καὶ οὐκ ἂν φθάνομεν ἐπιφημίζοντες αὐτοῖς γίγαντας καὶ Ἡφαίστους* (trad. Del Corno 1978, 232). Per la precisione, in [3] trovano posto due *ἀνασκευαί*, una che ha per oggetto il mito del gigante imprigionato nell'Etna e l'altra relativa alla tradizione che identifica il monte con l'officina di Efesto. I cinque *topoi* citati sono impiegati nello sviluppo della prima, mentre per la seconda Apollonio ricorre solo al *μαχόμενον*.

³³ Dei tre brani citati, [3] è l'unico che sviluppa la contestazione scomponendone l'oggetto in più punti. Cfr. al riguardo l'opinione di Nicol., *Prog.* p. 33: *Ἔτι κάκεινο γνωστόον, ὡς οἱ μὲν κατὰ μέρος τιθέντες ἠγωνίσαντο, οἱ δὲ πρὸς ὅλον ἐμαχέσαντο τὸν λόγον. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἀμείνων ἢ κατὰ μέρος εἶναι μάχη· ἀγωνιστικώτερος γὰρ <οὕτως> ὁ λόγος γίνεται* («Inoltre, bisogna sapere anche questo, che alcuni contendono disponendo secondo le parti, altri combattono contro l'intero discorso. A me sembra che la contesa secondo le parti sia migliore: infatti, così il discorso diviene più adatto al dibattito»).

³⁴ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 5.17.1, in cui Apollonio identifica la vera *αἰτία* dei fenomeni vulcanici.

³⁵ Si noti che in nessuno dei passi presi in esame i biografisti sviluppano i luoghi dell'*ἀνασκευή* per i singoli *στοιχεῖα* del racconto, come suggerisce Theon, *Prog.* 5, pp. 58-60 allo scopo di aumentare il ventaglio degli argomenti.

Per quel che riguarda l'ordine in cui si susseguono i *topoi* nei passi presi in esame, è facile notare che la successione ἀδύνατον – ἀπίθανον di [1] è conforme alle indicazioni di Elio Teone³⁶ mentre, invece, l'ἀνασκευή attribuita ad Apollonio di Tiana in [3] non rispetta perfettamente le successioni riportate nei manuali³⁷. Poiché entrambi i passi sono opera di Flavio Filostrato, la contraddizione può essere sanata solo ammettendo che il biografo adatti gli insegnamenti dei retori all'oggetto della contestazione. In quest'ottica, giova ricordare che Nicola Sofista suggerisce all'allievo di seguire l'ordine logico del racconto confutato³⁸: in effetti, i luoghi sviluppati in [3] corrispondono a momenti diversi del δῆγμα disposti cronologicamente (contesa tra giganti e dèi, assalto da parte dei giganti, punizione di Tifone o di Encelado). Chiaramente, dato che Flavio Filostrato non può aver conosciuto il manuale di Nicola Sofista³⁹, è lecito ipotizzare che teorie come quella del retore circolassero già in precedenza, oppure, più semplicemente, che uno scrittore di III secolo potesse sentirsi in diritto di modificare gli insegnamenti sulla contestazione in base ai suoi scopi (atteggiamento che i biografi tardoantichi, come si è in parte già visto, adottano spesso nei confronti dei προγυμνάσματα). Tuttavia, il fatto che a pronunciare l'ἀνασκευή in questione sia un biografato, e per giunta un *holy man* come Apollonio di Tiana⁴⁰, induce ad interpretare questo allontanamento dai dettami della retorica in chiave positiva e, dunque, a propendere per la prima ipotesi, o perlomeno a credere che la capacità di adattare i precetti contenuti nei manuali fosse considerata da Flavio Filostrato (e dal suo pubblico) una dote apprezzabile in un oratore.

Merita qui un breve cenno anche l'ἀντίρρησις, che nel manuale di Elio Teone corrisponde ad un autonomo προγύμνασμα volto ad attaccare la credibilità di un discorso, mentre in quello di Nicola Sofista è intesa come una particolare forma di orazione, che prevede la confutazione di tutti gli argomenti dell'interlocutore⁴¹. A questo proposito, citerei un passo della *Vita di Agostino* in cui Possidio attribuisce al protagonista un discorso di replica:

Praeterea cum quodam etiam Pascentio comite domus regiae Arriano, qui per auctoritatem suae personae, fiscus vehementissimus exactor, fidem catholicam

³⁶ Theon, *Prog.* 5, p. 58.

³⁷ Del resto, il primo *topos* utilizzato da Apollonio è lo ψευδές, che figura solo nel manuale di Elio Teone, ma in tutt'altra posizione (cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 58). Si noti che, sulla base delle indicazioni del retore, le successioni ψευδές – πλεονάζον e ἀδύνατον – ἀπίθανον sarebbero ammissibili, ma non nell'ordine adottato da Apollonio.

³⁸ Cfr. n. 26.

³⁹ Nicola Sofista insegnò retorica a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo. Per le poche testimonianze sulla sua vita si veda la n. 54 dell'introduzione.

⁴⁰ Sulla formazione retorica di Apollonio cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 1.7, di cui si è già parlato alla n. 33 del capitolo dedicato alla χρεία.

⁴¹ Cfr. n. 9.

atrociter ac iugiter obpugnabat et quamplurimos sacerdotes Dei simpliciore fide viventes dicacitate et potestate exagitabat et perturbabat, interpositis honoratis et nobiles viris, apud Carthaginem ab illo provocatus coram contulit [...] Et miscuit cum eodem sermonem atque adseruit quid crederet, et ab illo quid teneret audivit, et vera ratione atque auctoritate Scripturarum prolata docuit et ostendit nostrae fidei firmamenta, illius autem adserta nulla veritate, nulla Scripturarum sanctarum auctoritate subfulsa docuit et frustravit⁴²

«C'era inoltre anche un certo Pascenzio, conte del palazzo imperiale, ariano, esattore severissimo del fisco, che, valendosi dell'autorità della sua persona, combatteva spietatamente e senza tregua la fede cattolica e con insulti e prepotenze vessava e disturbava moltissimi vescovi di Dio di semplice fede. Con l'intervento di onorevoli e illustri personaggi Agostino, da lui sfidato, si confrontò con lui a Cartagine [...] Intrecciata la discussione con quel tale, dichiarò il suo credo e ascoltò da lui le sue opinioni; con una solida argomentazione razionale e con autorevoli citazioni scritturali insegnò e spiegò quali siano i fondamenti della nostra fede, mentre le asserzioni dell'avversario insegnò che non si reggevano su argomenti veritieri né su passi autorevoli delle Sante Scritture, e così le annientò⁴³.

Comunque si voglia intendere il termine ἀντίρρησις, è innegabile che qui Agostino si dimostra perfettamente in grado di contestare un intero discorso punto per punto. In questo brano come altrove, il biografato è descritto come un abilissimo confutatore⁴⁴, che sfrutta al meglio il suo passato di insegnante di retorica per servire la causa dell'ortodossia; proprio questa formazione potrebbe indurre a pensare che Possidio ed i suoi lettori riconoscano nella *vis* polemica del vescovo gli echi di un esercizio scolastico, peraltro posto da Elio Teone all'apice del *curriculum* progimnasmatico⁴⁵.

Passi notevoli

Data la scarsità delle attestazioni dell'ἀνασκευή nelle opere biografiche tardoantiche, è preferibile adottare criteri estremamente semplici nella classificazione su base tematica dei passi raccolti. Gli esempi in questione saranno, dunque, distinti

⁴² Possid., *Vit. Aug.* 17.1-3.

⁴³ Trad. Carena 1975, 171-173.

⁴⁴ Agostino mostra le sue qualità anche in altri dibattiti *coram populo* (cfr., ad esempio, Possid., *Vit. Aug.* 6.6-7), oltre che attraverso opuscoli polemici (si vedano Possid., *Vit. Aug.* 7.1 e 18.9). Una discussione pubblica affine a quelle descritte da Possidio è in *Vit. Porph. Gaz.* 88-90; tuttavia, qui il biografato non ha bisogno di confutare le dottrine della sua avversaria, perché è Dio stesso a punirla per le sue eresie facendola morire.

⁴⁵ Theon, *Prog.* 1, p. 9. Tuttavia, anche Nicol., *Prog.* p. 34 sembra attribuire una certa rilevanza al discorso che definisce ἀντίρρησις, mettendolo in relazione con Elio Aristide, «the only post-classical orator cited by late Greek rhetoricians» (Kennedy 2003, 84, n. 43).

in due categorie: *in primis*, riporterò brani in cui i meccanismi della contestazione sono utilizzati dai biografi, al fine di mettere in discussione notizie e testimonianze del passato; in secondo luogo, menzionerò un'ἀνασκευή attribuita ad un biografato, le cui qualità oratorie sono poste al servizio della confutazione di una tradizione mitica.

Prima sezione tematica. Tra i passi in cui è il narratore a smentire una versione dei fatti tramandata dalle fonti, cito:

[1] Philostr., *Vit. Soph.* 1.22 (522-523 Olearius). ὁ δὲ λόγος ὁ περὶ τοῦ Διονυσίου λεγόμενος ὡς Χαλδαίοις τέχναις τοὺς ὁμιλητὰς τὸ μνημονικὸν ἀναπαιδεύοντος πόθεν εἴρηται, ἐγὼ δηλώσω. τέχναι μνήμης οὔτε εἰσὶν οὔτ' ἂν γένοιτο, μνήμη μὲν γὰρ δίδωσι τέχνας, αὐτὴ δὲ ἀδίδακτος καὶ οὐδεμιᾶ τέχνη ἀλωτός· ἔστι γὰρ πλεονέκτημα φύσεως ἢ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς μοῖρα. οὐ γὰρ ἂν ποτε ἀθάνατα νομισθεῖν τὰ ἀνθρώπεια οὔτ' αὖ διδακτά, ἃ ἐμάθομεν, εἰ <μὴ> μνήμη συνεπολιτεύετο ἀνθρώποις, ἦν εἴτε μητέρα χρόνου δεῖ καλεῖν εἴτε παῖδα, μὴ διαφερόμεθα πρὸς τοὺς ποιητὰς, ἀλλ' ἔστω ὅ τι βούλονται. πρὸς δὲ τούτοις τίς οὕτως εὐήθης κατὰ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐν σοφοῖς γραφόμενος, ὡς γοητεύων ἐν μαιρακίῳ διαβάλλειν καὶ ἃ ὀρθῶς ἐπαιδεύθη; πόθεν οὖν τὸ μνημονικὸν τοῖς ἀκροωμένοις; ἄπληστα τὴν ἡδονὴν ἐδόκει τὰ τοῦ Διονυσίου καὶ πολλάκις ἐπαναλαμβάνειν αὐτὰ ἠναγκάζετο, ἐπειδὴ ζυνίει σφῶν χαιρόντων τῇ ἀκροάσει. οἱ δὲ εὐμαθέστεροι τῶν νέων ἐνετυποῦντο αὐτὰ ταῖς γνώμαις καὶ ἀπήγγελλον ἑτέροις μελέτη μᾶλλον ἢ μνήμη ζυνειληφότες, ὅθεν μνημονικοί τε ὠνομάζοντο καὶ τέχνη αὐτὸ πεπαιδευμένοι⁴⁶ («ma la diceria su Dionisio, che insegnasse agli allievi la mnemotecnica con le arti dei Caldei, da dove ha avuto origine lo spiegherò io. Arti della memoria non ne esistono né potrebbero esistere, perché è vero che la memoria dà le arti, ma essa di per sé non è insegnabile né apprendibile con alcun mezzo: è infatti un privilegio di natura o una parte dell'anima immortale. Mai, dunque, si potrebbero considerare immortali le cose umane, né insegnabile tutto ciò che abbiamo appreso, se la memoria non convivesse con gli uomini. Quanto ad essa, se la si debba chiamare madre del tempo, oppure figlia, non è il caso di stare a contendere con i poeti, e la pensino pure come vogliono. Inoltre, quale uomo annoverato tra i saggi sarebbe, contro il suo stesso prestigio, così sciocco da ricorrere ad incantamenti alla presenza di giovinetti, screditando anche quegli insegnamenti che sono stati rettamente impartiti? Da dove, dunque, veniva la capacità di ricordare ai discepoli? I discorsi di Dionisio sembravano procurare un piacere insaziabile, ed egli era

⁴⁶ Flavio Filostrato confuta con queste parole le dicerie relative agli insegnamenti impartiti da Dionisio di Mileto. Sull'accusa di γοητεία rivolta al biografato cfr. Campanile 1999, 295-297. Accettando il <μὴ> già proposto da Catrarius (linea 9 dell'edizione di riferimento), ritengo opportuno, con Jahn, correggere il precedente θνητὰ in ἀθάνατα (linea 7 dell'edizione di riferimento).

costretto a ripeterli spesso, rendendosi conto che quelli godevano dell'ascolto; i giovani più inclini all'apprendimento li imprimevano nella mente e li recitavano agli altri dopo averli imparati più con l'esercizio che con la memoria, motivo per cui erano chiamati 'di buona memoria' ed 'istruiti in questo con arte'»⁴⁷);

[2] Iamb., *Vit. Pyth.* 2.5-7. ταύτης δὲ τῆς εὐγενείας λεγομένης παρὰ τοῖς πολίταις ποιητῆς τις τῶν παρὰ τοῖς Σαμίοις γεγενημένων Ἀπόλλωνος αὐτὸν εἶναι φησι λέγων οὕτως· Πυθαγόραν θ', ὃν τίκτε Διὶ φίλῳ Ἀπόλλωνι Πυθαίῃ, ἢ κάλλος πλείστον ἔχεν Σαμίῳν. ὁπόθεν δὲ ὁ λόγος οὗτος ἐπεκράτησεν, ἄξιον διελθεῖν. Μνημάρχῳ τούτῳ τῷ Σαμίῳ κατ' ἐμπορίαν ἐν Δελφοῖς γενομένῳ μετὰ τῆς γυναικὸς ἀδήλως ἔτι κυούσης προεῖπεν ἡ Πυθία χρωμένῳ περὶ τοῦ εἰς Συρίαν πλοῦ, τὸν μὲν θυμηρέστατον ἔσεσθαι καὶ ἐπικερδῆ, τὴν δὲ γυναῖκα κύειν τε ἤδη καὶ τέξεσθαι παῖδα τῶν πάποτε κάλλει καὶ σοφίᾳ διοίσοντα καὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον ἐσόμενον. ὁ δὲ Μνήμαρχος συλλογισάμενος ὅτι οὐκ ἂν μὴ πυθομένῳ αὐτῷ ἔχρησέ τι περὶ τέκνου ὁ θεός, εἰ μὴ ἐξάιρετον προτέρημα ἔμελλε περὶ αὐτὸν καὶ θεοδώρητον ὡς ἀληθῶς ἔσεσθαι, τότε μὲν εὐθὺς ἀντὶ Παρθενίδος τὴν γυναῖκα Πυθαΐδα μετωνόμασεν ἀπὸ τοῦ γόνου καὶ τῆς προφήτιδος, ἐν δὲ Σιδόνι τῆς Φοινίκης ἀποτεκούσης αὐτῆς τὸν γενόμενον υἱὸν Πυθαγόραν προσηγόρευσεν, ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ. παραιτητέοι γὰρ ἐνταῦθα Ἐπιμενίδης καὶ Εὐδόξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες τῇ Παρθενίδι τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλωνα καὶ κούσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστήσαι τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος. τοῦτο μὲν οὖν οὐδαμῶς δεῖ προσίεσθαι⁴⁸ («Ma, pur essendo questa la nobile discendenza che si racconta tra i suoi concittadini, uno dei poeti di Samo dice che Pitagora era figlio di Apollo, con queste parole: “E Pitagora, che ad Apollo, amico di Zeus, diede come figlio Pitaide, la più bella tra le donne di Samo”. Donde questo racconto abbia ricavato la sua prevalenza sugli altri, è opportuno che venga spiegato. A questo Mnemarco di Samo, che si trovava per motivi di commercio a Delfi assieme alla moglie, la cui gravidanza non era ancora evidente, la Pizia, che egli interrogò a proposito di un viaggio in Siria, predisse che il viaggio sarebbe stato molto favorevole e lucroso e che sua moglie era già incinta e avrebbe partorito un bambino, che avrebbe superato in bellezza e sapienza chiunque fosse mai esistito, e sarebbe stato della massima utilità alla vita complessiva del genere umano. Ora, Mnemarco, ragionando sul fatto che il dio non avrebbe emesso, senza essere stato prima interrogato, l'oracolo su suo figlio, se per quest'ultimo non stesse per realizzarsi un privilegio eccezionale quale autentico dono degli dèi, cambiò subito il nome della moglie da Partenide in Pitaide, in ragione del figlio <che stava per

⁴⁷ Trad. Civiletti 2002, 141-143, con aggiustamenti.

⁴⁸ Giamblico oppone il suo racconto veritiero alla versione dei fatti sostenuta dall'anonimo poeta di Samo e dai filosofi Epimenide, Eudosso e Senocrate, la quale deriva da un'errata interpretazione del nome di Pitagora.

partorire> e <del nome> della profetessa. E quando a Sidone, in Fenicia, sua moglie partorì il bambino, chiamò il figlio Pitagora, in ragione del fatto che gli era stato preannunciato dal Pizio. Su questo punto, infatti, occorre non dare retta a Epimenide, a Eudosso e a Senocrate, i quali suppongono che Apollo si sarebbe in quel tempo congiunto con Partenide e questa sarebbe rimasta incinta, mentre prima non lo era, e avrebbe fatto annunciare tutto questo dalla sua sacerdotessa. Cosa che non si deve assolutamente ammettere»⁴⁹).

Seconda sezione tematica. In questo caso, è il protagonista del βίος a dimostrare di sapersi servire dell'ἀνασκευή per mettere in discussione una tradizione mitica:

[3] Philostr., *Vit. Ap.* 5.16.1-2. οὐ μὴν ἄχαρις ἢ ἐκβολὴ τοῦ λόγου γέγονεν· ὁ γὰρ μῦθος, ὃν παραιτούμεθα, οὐ τῶν Αἰσώπου λόγων ἐστίν, ἀλλὰ τῶν δραματικωτέρων καὶ ὧν οἱ ποιηταὶ θρυλοῦσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ Τυφῶ τινα ἢ Ἐγκέλαδον δεδέσθαι φασὶν ὑπὸ τῷ ὄρει καὶ δυσθανατοῦντα ἀσθμαίνειν τὸ πῦρ τοῦτο, ἐγὼ δὲ γίγαντας μὲν γεγονέναι φημὶ καὶ πολλαχοῦ τῆς γῆς ἀναδείκνυσθαι τοιαυτὰ σώματα ῥαγέντων τῶν τάφων, οὐ μὴν ἐς ἀγῶνα ἐλθεῖν τοῖς θεοῖς, ἀλλ' ὑβρίσαι μὲν τάχα ἐς τοὺς νεῶς αὐτῶν καὶ τὰ ἔδη, οὐρανῶ δὲ ἐπιτηδῆσαι καὶ μὴ ξυγγωρεῖν τοῖς θεοῖς ἐπ' αὐτοῦ εἶναι μανία μὲν λέγειν, μανία δὲ οἶεσθαι. Καὶ μηδὲ ἐκεῖνος ὁ λόγος, καίτοι δοκῶν εὐφημότερος εἶναι, τιμάσθω, ὡς Ἡφαίστῳ μέλει τοῦ χαλκεύειν ἐν τῇ Αἴτνῃ, καὶ κτυπεῖται τις ἐνταῦθα ὑπ' αὐτοῦ ἄκμων, πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα ὄρη πολλαχοῦ τῆς γῆς ἔμπυρα, καὶ οὐκ ἂν φθάνοιμεν ἐπιφημίζοντες αὐτοῖς γίγαντας καὶ Ἡφαίστους⁵⁰ («Tuttavia la digressione non è stata priva di un certo diletto: e d'altronde il mito che rifiutiamo non rientra nelle favole di Esopo, bensì è uno di quelli più drammatici, di cui i poeti si riempiono la bocca. Essi affermano che tale Tifone o Encelado sta imprigionato sotto il monte, e che nella sua penosa agonia esala questo fuoco. Invero io non nego che siano esistiti i Giganti e che in molti luoghi della terra ne ricompaiano i corpi, quando si infrangono le loro tombe. Ma non vennero certo a contesa con gli dèi, bensì ne oltraggiarono tutt'al più i templi e le sedi: e che abbiano assalito il cielo impedendo agli dèi di rimanervi, è follia dirlo ed è follia crederlo. Né si deve prestare fede a quell'altra tradizione, sebbene appaia meno irriverente, secondo la quale Efesto attende al suo lavoro di fabbro entro l'Etna, e vi risuona un'incudine sotto i

⁴⁹ Trad. Romano 2006, 83-85.

⁵⁰ Giunto a Catania, Apollonio di Tiana confuta così le tradizioni locali, secondo cui le eruzioni dell'Etna deriverebbero dall'ira di un gigante imprigionato nel vulcano o dalle attività svolte al suo interno da Efesto.

suoi colpi. Infatti sulla terra vi sono molte altre montagne che mandano fiamme: e non la finiremmo mai di narrare intorno ad esse storie di giganti e di Efesti»⁵¹).

Nei manuali di *προγυμνάσματα* non figurano categorizzazioni generali relative al contenuto e alla forma delle *ἀνάσκειναι* che possano essere applicate ai passi qui raccolti.

Nei due brani che costituiscono la prima sezione tematica, i biografi contestano racconti relativi ai protagonisti delle loro opere, opponendo ad essi la loro versione dei fatti. Tuttavia, l'oggetto della contestazione varia sensibilmente: mentre in [1] l'*ἀνάσκειναι* è rivolta contro l'infamante accusa di *γοντεία* mossa al biografato dai suoi detrattori, in [2] essa serve a confutare tradizioni che nobilitano le origini di Pitagora, facendone un figlio di Apollo. Comune denominatore dei due passi è la notevole capacità del biografo di adattare i meccanismi della contestazione alla materia del suo racconto. Così, nel primo dei due brani, Flavio Filostrato sviluppa l'*ἀνάσκειναι* prima di introdurre la sua versione dei fatti, in modo da dimostrare con solide argomentazioni che quanto affermato dalle fonti è impossibile ed inverosimile; nel secondo, invece, il *διήγημα* a cui il lettore dovrà prestar fede precede il *topos* dello *ψευδές*, sostituendo di fatto una vera e propria argomentazione (e non è un caso che Giamblico si permetta di fare i nomi dei contestati solo dopo aver narrato la sua verità, lasciando, invece, nell'anonimato il poeta di Samo menzionato all'inizio). Inoltre, in entrambi i passi, l'autore presta attenzione alla genesi dell'errore altrui, lasciando intendere al lettore che la tradizione contestata è frutto di un equivoco: in [1] le dicerie sulla mnemotecnica che coinvolgono gli allievi di Dionisio sembrano avere a che fare con il soprannome di *μνημονικοί* ad essi attribuito; in [2], coloro che ritengono Pitagora figlio del dio pizio incorrono in una semplice paretimologia. Entrambi i procedimenti argomentativi danno luogo al medesimo risultato: l'autore riesce a presentarsi come l'unica fonte fededegna, oscurando i concorrenti.

Trasversale alle due sezioni tematiche qui delineate è l'attacco ai poeti, che figura, con modalità differenti, in tutti e tre i brani riportati. Che i loro racconti siano uno dei bersagli privilegiati dell'*ἀνάσκειναι* è chiaro dalla lettura dei manuali di *προγυμνάσματα*: Elio Teone si sofferma sulla contestazione dei loro racconti mitici, mentre Aftonio li prende apertamente di mira confutando le tradizioni leggendarie su

⁵¹ Trad. Del Corno 1978, 231-232.

Dafne⁵². In particolare, il primo dei due dedica ampio spazio alla pratica di ricostruire le cause che hanno dato origine al δῆγμα, tanto che Michel Patillon parla di una «interprétation rationaliste des légendes», testimonianza di come il curriculum progimnasmatico potesse contribuire allo sviluppo dello spirito critico nell'allievo⁵³. Questo interesse per un'ἀνασκευή che vada al di là della mera demolizione delle tesi dei poeti si riflette in [2] ed in [3]: nel primo dei due brani, la narrazione delle vicende che hanno veramente accompagnato la nascita di Pitagora è introdotta dal proposito di chiarire come la versione propugnata dall'anonimo poeta di Samo si sia diffusa (tale premessa è, evidentemente, un implicito riferimento alla corretta etimologia del nome del biografato, svelata da Giamblico alla fine del suo racconto); al secondo, invece, fa seguito un passo in cui Apollonio di Tiana offre una spiegazione scientifica del fenomeno delle eruzioni vulcaniche⁵⁴. Un discorso diverso merita [1], in cui i ποιηταί non sono citati come responsabili dell'accusa che Flavio Filostrato intende confutare, ma come sostenitori di opinioni relative alla memoria su cui è vano dibattere. In questo caso, l'autore dell'ἀνασκευή non si preoccupa di interpretare razionalisticamente quanto sostenuto dai poeti, ma decide consapevolmente di evitare ogni discussione al riguardo; tuttavia, è proprio tale rifiuto a lasciar emergere un giudizio negativo nei confronti di questa categoria, il cui parere non sembra degno di contribuire ad una seria argomentazione. Sotto questo aspetto, la fugace critica rappresenta una vera e propria dichiarazione d'intenti: nel contestare le accuse rivolte a Dionisio, Flavio Filostrato vuole seguire principi rigorosi, ben lontani da quelli adottati dai poeti.

Il numero esiguo dei passi citati e la vicinanza temporale tra essi impediscono di ricostruire una precisa evoluzione nell'uso dell'ἀνασκευή all'interno della biografia tardoantica. Tuttavia, si può notare che le attestazioni in questione provengono tutte da βίοι che narrano la vita di personaggi vissuti secoli prima: la contestazione, che di per sé non gode di particolare fortuna nella biografia tardoantica, risulta, infatti, sostanzialmente assente proprio in scritti che, perfettamente inseriti nel dibattito tra cristiani e pagani, attribuiscono un ruolo rilevante alle discussioni di natura religiosa o filosofica⁵⁵. Ai protagonisti di queste opere, evidentemente, non interessa

⁵² Cfr. Theon, *Prog.* 5, pp. 60-61 e Aphth., *Prog.* 5.3-10. Il mito di Dafne è citato anche in Ps.-Hermog., *Prog.* 5.3 ed in Nicol., *Prog.* pp. 31 e 33. Altre ἀνασκευαί in cui trovano posto critiche nei confronti dei poeti sono Lib., *Ref.* 1 e 2. È, inoltre, opportuno ricordare che Elio Teone intende l'ἀνασκευή e la κατασκευή come tecniche argomentative applicabili, oltre che alla chria e alla narrazione, anche alla favola (Cfr. Theon, *Prog.* 4, pp. 35-38).

⁵³ Cfr. Patillon/Bolognesi 1997, 60, n. 295. Un celebre esempio di questo approccio razionalista al mito è in Pl., *Phdr.* 229c.

⁵⁴ Cfr. n. 34.

⁵⁵ Tra queste opere figura anche la *Vita di Plotino* (si veda, ad esempio, Porph., *Vit. Plot.* 16), pressappoco contemporanea alla *Vita di Pitagora* di Giamblico (cfr. Goulet 1982 e n. 18); è,

contestare semplici διηγήματα, ma solo esprimersi su problemi di natura speculativa, che possono essere oggetto di un altro προγύμνασμα, la θέσις. La differenza è ben rappresentata da un passo di un discorso che Antonio rivolge ad alcuni filosofi, recatisi da lui per provocarlo:

Περὶ δὲ τοῦ σταυροῦ τί βέλτιον ἂν εἴποιτε, ἐπιβουλῆς ἐπαγομένης παρὰ πονηρῶν ὑπομένειν σταυρὸν καὶ μὴ πτήσσειν τὸν ὀπωσδήποτε θάνατον ἐπαγόμενον, ἢ πλάνας Ὀσίριδος καὶ Ἴσιδος καὶ ἐπιβουλὰς Τυφῶνος καὶ Κρόνου φυγὴν καὶ τέκνων καταπόσεις καὶ πατροκτονίας μυθολογεῖν; Ταῦτα γὰρ ὑμῶν ἐστὶ τὰ σοφά⁵⁶

«Riguardo alla croce, che cosa potreste dire che sia meglio? Affrontare una croce a causa delle macchinazioni tese da persone malevole e non farsi piccoli per il terrore di fronte alla morte, comunque sia apportata, oppure piuttosto fantasticare, nei miti, delle peregrinazioni di Osiride e di Iside, delle macchinazioni di Tifone, dell'esilio di Crono, degli inghiottimenti di figli e dei parricidi? Questa infatti è la vostra sapienza»⁵⁷.

Il biografato non contesta la plausibilità del mito, ma ne evidenzia l'inferiorità, su un piano squisitamente morale, rispetto alla dottrina da lui professata⁵⁸. I fantasiosi racconti dei poeti, elevati a simbolo della complessa realtà del paganesimo, sono, dunque, resi oggetto di un confronto di natura dottrinale, il cui scopo non è riconoscere cosa è vero, ma stabilire cosa è giusto⁵⁹.

dunque, evidente che l'assenza dell'ἀνασκευή non deriva da un'evoluzione avvenuta nel corso del tempo.

⁵⁶ Ath., *Vit. Ant.* 75.1-2.

⁵⁷ Trad. Bruzzese 2013, 379.

⁵⁸ Poco più avanti, Antonio contesta anche la pratica di interpretare i miti in chiave allegorica, attribuendovi significati moralmente più apprezzabili (Ath., *Vit. Ant.* 76).

⁵⁹ Il giusto (δίκαιον) è riportato tra i *topoi* della tesi in Theon, *Prog.* 11, p. 85, Ps.-Hermog., *Prog.* 11.8 e Aphth., *Prog.* 13.3.

Ἐγκώμιον

L'esercizio

L'ἔγκωμιον¹ è l'esercizio che consiste nel mettere in evidenza le virtù di un dato oggetto. Mentre Elio Teone dedica la sua trattazione quasi interamente all'encomio di una persona, soffermandosi solo brevemente su quello di una cosa inanimata², già Pseudo-Ermogene mostra ampiamente come l'esercizio possa essere applicato con successo ad animali, attività, piante o città³. I manuali di προγυμνάσματα distinguono, inoltre, l'ἔγκωμιον dalla semplice lode (ἔπαινος), decisamente più breve e meno dettagliata⁴, e parlano anche dell'origine del nome: Elio Teone sostiene che il

¹ I passi dei manuali dedicati all'ἔγκωμιον sono Theon, *Prog.* 9, pp. 74-78, Ps.-Hermog., *Prog.* 7, Aphth., *Prog.* 8 e Nicol., *Prog.* pp. 47-58. Quintiliano ne parla in *Inst.* 3.7.1-28, definendolo *laus* (termine ripreso in Prisc. *Rhet.* p. 42). Lo studio fondamentale sull'esercizio e sul discorso epidittico che ne deriva è Pernot 1993. Cfr. anche Pordomingo 2007 e Berardi 2017, 96-110.

² Il retore chiarisce la sua posizione sin dalla definizione iniziale (Theon, *Prog.* 9, p. 74: Ἐγκώμιον ἔστι λόγος ἐμφανίζων τὸ μέγεθος τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν περὶ τι ὀρισμένον πρόσωπον, «L'encomio è un discorso che mette in evidenza l'importanza delle azioni virtuose e degli altri meriti di una determinata persona») e solo nella parte finale della trattazione aggiunge un riferimento all'encomio di una cosa, senza peraltro attribuirvi caratteristiche peculiari che lo distinguano da quello di una persona (Theon, *Prog.* 9, p. 78: Τὰ δὲ τῶν ἀψύχων ἐγκώμια, οἷον μέλιτος, ὑγείας, ἀρετῆς, καὶ τῶν παραπλησίων, ἀναλόγως ποιησόμεθα ἀπὸ τῶν προειρημένων τόπων ἐπιχειροῦντες, ἐξ ὧν ἂν δυνατόν ἦ, «Gli encomi di cose, come il miele, la salute, la virtù e simili, si faranno in modo analogo, argomentando sulla base dei luoghi, tra quelli nominati in precedenza, che sarà possibile utilizzare»).

³ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.11-15 (in 7.1, il retore menziona, invece, uomini, cose, animali, piante, montagne e fiumi). Anche Aftonio si esprime in termini simili (Aphth., *Prog.* 8.2: Ἐγκωμιαστέον δὲ πρόσωπα τε καὶ πράγματα, καιρούς τε καὶ τόπους, ἄλογα ζῶα καὶ πρὸς τούτοις φυτὰ· πρόσωπα μὲν ὡς Θουκυδίδην ἢ Δημοσθένην, πράγματα δὲ ὡς δικαιοσύνην ἢ σωφροσύνην, καιρούς δὲ ὡς ἔαρ ἢ θέρος, τόπους δὲ ὡς λιμένας ἢ κήπους, ἄλογα ζῶα ὡς ἵππον ἢ βοῦν, φυτὰ δὲ ὡς ἄμπελον ἢ ἐλαίαν. Ἐγκωμιαστέον δὲ καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἕκαστον, κοινῇ μὲν ὡς ἅπαντας Ἀθηναίους, ἰδίᾳ δὲ ὡς Ἀθηναίων ἕνα, «Bisogna lodare persone e cose, momenti e luoghi, animali e, infine, piante. Persone come Tucidide o Demostene, cose come la giustizia o la temperanza, momenti come la primavera o l'estate, luoghi come porti o giardini, animali come il cavallo o il bue, piante come la vite o l'ulivo. Inoltre, l'encomio deve essere collettivo o individuale: collettivo come quello rivolto a tutti gli Ateniesi, individuale come quello rivolto ad uno solo degli Ateniesi»), mentre Nicola Sofista pone l'accento sui meriti che costituiscono il reale oggetto dell'encomio (Nicol., *Prog.* pp. 48-49: Ἐγκώμιον δὲ ἔστιν εὐφημία ὀρισμένου προσώπου ἢ πράγματος <ἐπὶ> ὁμολογουμένοις ἀγαθοῖς διεξοδικῶς γινομένη, «L'encomio consiste nel parlar bene di una determinata persona o cosa in maniera dettagliata sulla base di meriti riconosciuti»).

⁴ Cfr. in particolare Nicol., *Prog.* p. 49: ἔπαινος μὲν γὰρ ἔστι τὸ δι' ὀλίγων κατασκευαζόμενον, οἷον ἢ ἑνὸς ἀγαθοῦ μνήμη, ἐγκώμιον δὲ τὸ διὰ πασῶν τῶν ἀρετῶν καὶ διὰ πάντων τῶν τοῦ ἐπαινουμένου πλεονεκτημάτων ἐργασθέν («la lode, infatti, è fatta di poche parole – ad esempio, la menzione di un solo merito – mentre l'encomio si basa su tutte le virtù e tutte le caratteristiche eccellenti di ciò che è lodato»). La distinzione è presente anche in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.3 ed Aphth., *Prog.* 8.1. Inoltre, Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 123 sostiene che ἐγκώμιον ed ἔπαινος differiscono anche sotto un altro aspetto: οἱ μὲν γὰρ ὡς φρονοῦσιν οὕτως ἀποφαινόμενοι ἐπὶ τινῶν

termine derivi da κῶμος ('banchetto'), in quanto anticamente si pronunciavano elogi degli dèi durante le feste pubbliche⁵ (tesi confermata da Nicola Sofista, secondo il quale ad essere lodati in queste occasioni erano anche gli uomini⁶); Pseudo-Ermogene ed Aftonio, invece, mettono tale nome in relazione con κῶμη ('villaggio' o, stando all'accezione originaria che essi stessi riportano, 'vicolo'), perché i poeti erano soliti cantare inni agli dèi nelle vie strette⁷.

Prima di procedere alla trattazione dell'esercizio, Elio Teone e Nicola Sofista si soffermano sulla giustificazione teorica della sua presenza all'interno dei rispettivi manuali. La sua natura potrebbe, infatti, generare alcune perplessità: «E in primo luogo si è indagata questa questione: perché, in senso generale, delle tre parti, o specie, o come le si vuol chiamare, della retorica – la deliberativa, la giudiziaria e la panegirica – la terza (intendo questa parte panegirica, a cui appartiene l'encomio) sia inserita tra i προγυμνάσματα⁸. Se il primo dei due retori risolve il problema presentando il προγύμνασμα come un'anticipazione di quanto lo studente apprenderà a tempo debito⁹, il secondo opta, invece, per una distinzione sostanziale tra encomi parziali, inseriti all'interno di discorsi più ampi, ed encomi completi, che da soli costituiscono un'intera orazione¹⁰.

μετ' εὐφημίας οὗτοι ἔπαινον λέγουσι, τὸ κεκτήσθαι τὴν ἀρετὴν οὐ διὰ τοῦ λόγου μόνου μαρτυρίαν παρεχόμενοι ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς γνώμης συγκατάθεσιν. [...] τὸ δὲ ἐγκώμιον μιμεῖται μὲν τοῦ ἐπαίνου τὴν εὐφημίαν, οὐ μὴν ἔχει γε τὴν συγκατάθεσιν ἀληθῆ παρὰ τῆς ψυχῆς τοῦ τὸ ἐγκώμιον διεξιόντος («coloro che elogiano gli altri conformemente a ciò che pensano, essi pronunciano una lode, non testimoniando solo a parole il possesso della virtù, ma anche con l'assenso della loro mente. [...] l'encomio, invece, imita le belle parole della lode, ma non implica il riconoscimento nella mente di chi lo pronuncia che quanto detto è vero»). Sul rapporto tra questi due tipi di discorso elogiativo cfr. Pernot 1993, I, 117-127.

⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 74.

⁶ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 49.

⁷ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.2 e Aphth., *Prog.* 8.1. L'esercizio può, inoltre, assumere nomi differenti a seconda dell'oggetto trattato: la lode degli dèi è detta ὕμνος («inno», in Theon, *Prog.* 9, p. 74, Ps.-Hermog., *Prog.* 7.13, Aphth., *Prog.* 8.1 e Nicol., *Prog.* p. 47), quella dei defunti ἐπιτάφιος («epitafio», in Theon, *Prog.* 9, p. 74 e Nicol., *Prog.* p. 47), quella degli sposi ἐπιθαλάμιος («epitalamio», in Nicol., *Prog.* p. 47), il discorso per il ritorno di una persona ἐπιβατήριος (Nicol., *Prog.* p. 47) e quello di esortazione προσφωνητικός (Nicol., *Prog.* p. 47). Sulle tipologie di encomio cfr. Pernot 1993, I, 265-299.

⁸ Nicol., *Prog.* p. 47: Καὶ πρῶτόν γε ἐκεῖνο ἐζήτηται, διὰ τί τριῶν ὄντων, ὡς <ἐν> γένει εἰπεῖν, τῶν τῆς ῥητορικῆς μερῶν ἢ εἰδῶν ἢ ὅπως τις ἐθέλοι καλεῖν, τοῦ τε συμβουλευτικοῦ <καὶ> δικανικοῦ καὶ πανηγυρικοῦ, τὸ τρίτον μέρος, λέγω δὴ τοῦτο τὸ πανηγυρικόν, οὐπὲρ ἔστι τὸ ἐγκώμιον, ἐν τοῖς προγυμνάσμασι τέτακται.

⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 1, pp. 3-4. Su questo passo si vedano le riflessioni di Pernot 1993, I, 58-59.

¹⁰ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 47-48. Sulla pratica scolastica dell'encomio si vedano le testimonianze papiracee riportate in Pordomingo 2007.

Secondo alcuni retori a cui fa cenno Nicola Sofista, in un encomio l'espressione deve essere elegante, raffinata, solenne e teatrale¹¹.

Discussione

Dato il ruolo che l'elemento encomiastico svolge all'interno della narrazione biografica tardoantica, le attestazioni dell'ἔγκωμιον nel βίος non possono che riguardare principalmente i biografati: come si può notare dagli esempi citati nel *corpus*, il προγόμνασμα è ampiamente utilizzato dai biografi in riferimento al personaggio principale, alle sue qualità o a figure a lui vicine (le quali, come vedremo, contribuiscono a vario titolo ad accrescerne la lode). In opere incentrate su un *holy man* degno di imitazione, l'ἔγκωμιον si carica di un forte valore persuasivo, che incide profondamente sulle caratteristiche evidenziate dalla manualistica; allo stesso tempo, l'esercizio diviene uno dei pilastri su cui poggia il βίος tardoantico, permeando in varia misura l'intera narrazione¹².

L'interesse per la figura del protagonista fa sì che gli ἔγκωμια rivolti a persone siano sensibilmente più numerosi di quelli rivolti a cose (categoria che nel *corpus* dei passi notevoli è peraltro rappresentata solo da encomi pronunciati dai biografati stessi). Per questo motivo, mi soffermerei inizialmente su quanto i manuali di προγομνάσματα prescrivono riguardo alla lode della persona, per poi occuparmi degli altri casi nella sezione dedicata alla classificazione tematica dei brani.

Secondo le fonti progimnasmatiche¹³, l'ἔγκωμιον di una persona deve aprirsi con la lode delle sue origini (regione d'origine, città di nascita, famiglia, eventi miracolosi che hanno accompagnato la nascita)¹⁴. Tale precetto trova applicazione,

¹¹ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 58.

¹² Talvolta è il titolo stesso dell'opera ad evidenziarne la natura encomiastica: è il caso della *Vita di Gregorio Taumaturgo*, che in alcuni codici è chiamata *Elogio di Gregorio Taumaturgo* o dell'*Epitaphium Sanctae Paulae* (che per praticità indicherò anche come discorso *In memoria di Paola*), il cui nome richiama uno dei generi dell'ἔγκωμιον, il λόγος ἐπιτάφιος. Su queste due denominazioni tramandate dalla tradizione manoscritta cfr. rispettivamente Maraval 2014, 9 e Mohrmann 1975, LI.

¹³ In particolare, nella mia trattazione seguirò l'ordine stabilito dal manuale di Elio Teone, che suggerisce di presentare, in successione, «beni esterni» (sui quali cfr. le nn. 19 e 26), doti fisiche e qualità morali. Per altri retori, invece, «i meriti esterni devono fungere da cornice cronologica in cui inserire l'illustrazione delle altre virtù, così da seguire con linearità lo sviluppo delle qualità della persona nelle diverse tappe della sua vita: Ps.Hermog. 7, 5-10; Aphthon. 8, 3, 2-11» (Berardi 2017, 108; nella pagina precedente, lo studioso segnala anche che «Teone propone una successione delle varie sezioni dell'*encomio* molto vicina a quella che *rhet.Her.* 3, 13-15 prescrive per il discorso epidittico»). Per una tabella riassuntiva dei luoghi dell'encomio nei diversi manuali cfr. Berardi 2017, 104.

¹⁴ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* pp. 50-52.

almeno parzialmente, in molti dei passi notevoli citati, ma è talvolta oggetto di riflessione critica da parte dei biografi per motivi diversi. Se in [1] la descrizione della famiglia di Apollonio di Tiana è pienamente conforme al modello suggerito dai manuali¹⁵, in [2] lo stesso Flavio Filostrato mette in evidenza la superiorità delle qualità morali del biografato rispetto alla sua nobile stirpe. Il contrasto tra i due brani diviene ancor più evidente alla luce del severo giudizio che lo stesso biografo esprime in [15], anch'esso tratto dalle *Vite dei Sofisti*: solo coloro che sanno di non poter conseguire lodi per sé stessi vantano le loro nobili origini¹⁶. L'apparente contraddizione può essere però facilmente sanata se si tiene conto delle notevoli differenze tra i personaggi oggetto di encomio e, di conseguenza, tra le opere a loro dedicate. Apollonio non è un semplice sofista, protagonista di un breve βίος incentrato sulle sue doti retoriche, ma un *holy man* a tutto tondo, tra le cui qualità morali spiccano virtù teurgiche che lo elevano al di sopra della natura umana. Nell'immaginario di Flavio Filostrato e dei suoi lettori, un simile personaggio non può che essere un esponente di un'élite cittadina e la sua nascita deve necessariamente essere accompagnata da prodigi che ne chiariscano sin da subito lo *status*¹⁷. È lo stesso Apollonio, nel capitolo immediatamente successivo al passo riportato, a fugare ogni dubbio, rifiutandosi di vantare la luminosa ascendenza divina che gli viene attribuita¹⁸.

Un discorso differente merita, invece, [5], passo che Girolamo pone in apertura del suo *In memoria di Paola*. Sebbene il biografo ottemperi pienamente a quanto stabilito dai manuali, presentando la celebrata come una donna di nobilissime origini e menzionando tra i suoi illustri antenati alcuni protagonisti della storia di Roma, il

¹⁵ Flavio Filostrato descrive anche un prodigio che ha accompagnato la nascita dell'*holy man*, seguendo un precetto riportato in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 ed in Nicol., *Prog.* pp. 51-52. Esempi analoghi sono in Paul. Med., *Vit. Ambr.* 3 ed in *Vit. Dan. St.* 2.

¹⁶ Tale riflessione potrebbe far pensare ad un atteggiamento estremamente cauto da parte del biografo: davanti alla diceria che fa del *laudandus* un uomo di semplice condizione libera, egli fugherebbe ogni dubbio dichiarando il dibattito del tutto inutile.

¹⁷ Più difficile è sanare il contrasto tra la visione che emerge da [2] e [15] e la riflessione di Flavio Filostrato in Philostr., *Vit. Soph.* 2.25 (611-612 Olearius): Ξυνελάμβανε δὲ τῷ Ἑρμοκράτει τῶν ἐπιδείξεων πρῶτον μὲν τὸ τοῦ πάππου κλέος· ἡ γὰρ φύσις ἢ ἀνθρωπεῖα τὰς ἀρετὰς ἀσπάζεται μᾶλλον τὰς ἐκ πατέρων ἐς παῖδας διαδοθείσας, ὅθεν εὐκλεέστερος μὲν Ὀλυμπιονίκης ὁ ἐξ Ὀλυμπιονικῶν οἴκου, γενναιότερος δὲ στρατιώτης ὁ μὴ ἀστρατεύτων ἡδίους τε τῶν ἐπιτηδεύσεων αἱ πατέρων τε καὶ προγόνων οἴκου, καὶ τέχναι βελτίους αἱ κληρονομούμεναι («Nelle esibizioni oratorie Ermocrate era favorito in primo luogo dalla fama del bisnonno: la natura umana, infatti, è ben disposta maggiormente verso le virtù trasmesse da padre in figlio, motivo per cui l'olimpionico più illustre è quello che appartiene ad una famiglia di olimpionici, il soldato più valoroso quello che non discende da chi non ha mai prestato servizio militare, le attività più gradite quelle dei padri e degli antenati, e le arti migliori quelle ereditate», trad. Civiletti 2002, 317). Sull'atteggiamento dimostrato da Flavio Filostrato nei confronti del γένος e dello *status* dei biografati cfr. Anderson 1986, 79-80 e Anderson 1989, 148-152.

¹⁸ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 1.6.

rovesciamento dei valori tipico del cristianesimo impone di guardare a tale espressione della gloria terrena con occhi diversi. L'insistito contrasto tra i «beni esterni»¹⁹ ereditati dalla *laudanda* e l'umiltà della sua vita non fa che porre l'enfasi su quest'ultima²⁰. In questo modo, Girolamo cristianizza e rovescia quanto il manuale di Elio Teone stabilisce in riferimento alla lode di personaggi di umili natali: «Se egli [*scil.* il *laudandus*] non ha nulla delle suddette qualità, si dirà che, pur essendo sfortunato, non era abietto, né ingiusto nella povertà, né servile nel bisogno e che, pur venendo da una piccola città, è divenuto illustre, come Odisseo e Democrito, e che, pur cresciuto sotto una cattiva costituzione, non si è fatto deviare, ma che è divenuto il migliore tra gli uomini della sua epoca, come Platone durante l'oligarchia. È lodevole, inoltre, se un uomo che viene da una famiglia umile diviene importante, come Socrate, figlio della levatrice Fenarete e dello scultore Sofronisco. È degno di ammirazione anche chi, partito da un mestiere d'artigiano o da una condizione umile, ha saputo creare qualcosa di bello, come il cuoiaio Simone e la cortigiana Leonzio, che, a quanto si dice, diventarono filosofi: la virtù, infatti, brilla soprattutto nelle sfortune»²¹. Tale insegnamento, opportunamente riadattato, consente al biografo di coniugare l'esaltazione dei natali della *laudanda* con i principi della religione cristiana; allo stesso tempo, Girolamo evita così di

¹⁹ Cic., *Tusc.* 5.85 parla di *tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia*, attribuendo la classificazione ai Peripatetici (ma Kennedy 2003, 50, n. 156 la definisce «a commonplace of Hellenistic philosophy and rhetoric»). Nicol., *Prog.* p. 50 la riconduce, invece, al *Fedro* di Platone (evidentemente a Pl., *Phdr.* 270b, in cui, però, si parla solo di qualità del corpo e della mente) e ad altri autori antichi. In ogni caso, dei quattro manuali di *προϋομνάσματα* tardoantichi, solo quello di Nicola Sofista, pur riportando tale classificazione, ne prende decisamente le distanze: il retore sceglie, infatti, di seguire la divisione che egli definisce «prevalente» (τῆ κρατούσῃ), basata principalmente sui «beni esterni», con poche concessioni alle qualità della mente e nessun riferimento a quelle del corpo.

²⁰ L'antitesi è un elemento estremamente frequente nell'ἐγκώμιον di Paola. Cfr. al riguardo Mohrmann 1975, LIII.

²¹ Theon, *Prog.* 9, pp. 76-77: Εἰ δὲ μηδὲν τῶν προειρημένων ἀγαθῶν ἔχει, λεκτέον, ὅτι ἀτυχῶν ταπεινὸς οὐκ ἦν, οὐδὲ πενόμενος ἄδικος, οὐδὲ δεόμενος ἀνδραποδώδης, καὶ ὅτι ἐκ πόλεως ὦν μικρᾶς λαμπρὸς ἐγένετο, καθάπερ Ὀδυσσεύς τε καὶ Δημόκριτος, καὶ ἐν πολιτείᾳ φαύλη τεθραμμένος οὐ διεστράφη, ἀλλὰ τῶν καθ' αὐτὸν ἄριστος ἐγένετο, ὥσπερ Πλάτων ἐν ὀλιγαρχίᾳ. Ἐπαινετός τε καὶ εἴ τις ἐκ ταπεινῆς οἰκίας ὦν μέγας ἐγένετο, ὥσπερ Σωκράτης ὁ Φαινάρητης τῆς μαίᾶς υἱὸς καὶ Σωφρονίσκου τοῦ ἐρμογλύφου. Ἄξιον δὲ ἄγασθαι καὶ τὸν ἐκ βαναύσου τέχνης ἢ πονηρᾶς τύχης ἀγαθὸν δυνηθέντα τι ἐργάσασθαι, ὅποιον λέγουσιν Σίμωνα μὲν τὸν σκοτοτόμον, Λεόντιον δὲ τὴν ἐταίραν φιλοσοφῆσαι· μάλιστα γὰρ ἐν τοῖς ἀτυχήμασιν ἐκλάμπει ἡ ἀρετή. In Nicol., *Prog.* pp. 52-53, Nicola Sofista suggerisce, invece, di nascondere al lettore eventuali difetti del *laudandus*: καὶ εἴ ποῦ τι ἐλάττωμα ἔχει, καὶ τοῦτο πειρασόμεθα περιστέλλειν εὐφημοτέρους λόγοις, τὴν δειλίαν εὐλάβειαν καὶ προμήθειαν καλοῦντες, τὸ δὲ θράσος ἀνδρείαν καὶ εὐψυχίαν, καὶ ὅλως ἀεὶ πάντα ἐπὶ τὸ κάλλιον ἐργαζόμενοι («E se [*scil.* il *laudandus*] ha un difetto, proveremo a coprirlo con parole piuttosto dolci, chiamando la codardia 'prudenza' e 'lungimiranza', la temerarietà 'coraggio' ed 'elevatezza d'animo', rimodellando sempre tutto in senso nobile»).

stravolgere la realtà dei fatti, presentando la sua opera come un resoconto veritiero, come egli stesso apertamente dichiara in [18]²².

Dagli esempi riportati nel *corpus* si può, tuttavia, notare come l'insegnamento di Elio Teone appena citato non goda di particolare fortuna nel βίος tardoantico: nei casi in cui i biografi scelgono di menzionare le origini dei *laudandi*, essi tendono ad esaltarne la nobiltà, in piena conformità con ciò che i manuali presentano come norma generale nella redazione di un ἐγκώμιον. Tale tendenza deriva, oltre che, evidentemente, da dati oggettivi (il caso di Paola è, in questo senso, emblematico), anche dal desiderio di non mettere in cattiva luce le qualità del protagonista facendo riferimento ad oscuri natali²³. La posizione assunta da Flavio Filostrato in [15], pur forse condivisa da altri autori (come sembra provare la scelta, in [4] e [9], di dedicare poco spazio al γένος ed alla γένεσις del celebrato), non è, dunque, mai portata alle estreme conseguenze: attribuire al *laudandus* umili origini sembra essere un tabù, e l'interesse di Girolamo per gli illustri antenati di Paola testimonia come i nobili natali esercitino il loro fascino anche nel mondo cristiano²⁴. Le modalità con cui i biografi adattano la sezione ἀπὸ τοῦ γένους dell'ἐγκώμιον alle loro necessità consentono, dunque, di notare come le fonti progimnasmatiche siano figlie della società che le ha prodotte e a cui esse stesse mirano a preparare le *élites* del domani. La lode del γένος e della γένεσις del celebrato non costituisce solo una piacevole introduzione alle nobili gesta compiute in età più avanzata, ma si basa anche su una visione del mondo che fa della nobiltà di nascita un lasciapassare per una vita di successo, indipendentemente da quanto asserito da ideali religiosi o filosofici. I biografi dimostrano di saper mettere in discussione quanto stabilito dai manuali, subordinando alcuni «beni esterni» alle «qualità morali» del *laudandus*; allo stesso tempo, essi sanno riconoscere l'utilità di insegnamenti scolastici che puntano a

²² L'espressione *testor Iesum*, che Girolamo utilizza in [18], appare anche in Hier., *Epist.* 108.2.1, mentre in *Epist.* 108.30.1 le informazioni relative all'eredità di Paola sono introdotte da *testis est Iesus* (e in Hier., *Vit. Paul.* 6.2 figura *Iesum testor*). Inoltre, lo Stridonese rispetta l'insegnamento di Elio Teone anche nel breve ἔπαινος di Didimo il Cieco in *Vir. ill.* 109.1.

²³ Un'ulteriore testimonianza di tale tendenza viene dalla *Vita di Gregorio Taumaturgo*: dopo aver chiarito che la sua opera non sarà dedicata all'esaltazione dei beni del mondo amati dai pagani (Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 4-7), Gregorio di Nissa si sofferma sulla patria e sugli antenati del celebrato, affinché nessuno insinui che non ci sia nulla di rilevante da dire al riguardo (Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 8-10).

²⁴ Del resto, qui come in altre opere biografiche (cfr. al riguardo quanto scrive Rebenich 2009, 21-27 in riferimento al pubblico della *Vita di Paolo di Tebe*), Girolamo intende rivolgersi a lettori della *upper class*. Tra i numerosi altri βίοι cristiani che offrono un ritratto positivo della famiglia del biografato, citerei Ath., *Vit. Ant.* 1.1. Non rappresenta una vera e propria eccezione alla regola *Prim. vit. graec. Pach.* 2, in cui l'anonimo biografo descrive i genitori dell'*holy man* come pagani, ma non come persone di umili origini. Lo stesso vale per Hier., *Vit. Hil.* 2.1-2, in cui il santo, presentato come il figlio di due idolatri, ha la possibilità di trasferirsi ad Alessandria dalla natia Palestina per studiare.

scongiurare ogni forma di scetticismo da parte del lettore colto. Prendendo le distanze dai toni dell'apologia²⁵, il βίος deve saper lodare nella maniera più completa un uomo degno di emulazione, la cui natura divina non deve necessariamente porlo in contrasto con le logiche della società terrena.

Tale discorso acquista maggiore significato quando si passa agli altri «beni esterni» (che secondo la classificazione di Elio Teone, sono «educazione, amicizia, reputazione, posizione ufficiale, ricchezza, figli degni di lode, morte onorevole»²⁶). Nei βίoi tardoantichi, la παιδεία (che nel caso di santi e filosofi può essere intesa anche come percorso spirituale, oltre che scolastico) ricopre un ruolo di notevole importanza, tanto da meritare, talvolta, un'ampia trattazione. È quanto accade, ad esempio, in [4], passo in cui, peraltro, l'encomio di Porfirio è avvalorato da quello del suo maestro Longino, in pieno accordo con un precetto comune ai manuali di Pseudo-Ermogene e Nicola Sofista, che suggeriscono di lodare l'educazione ricevuta dal celebrato menzionandone gli illustri insegnanti²⁷. In questo caso, l'espedito retorico in questione non fa che completare quanto narrato da Eunapio nel βίος precedente, dedicato a Plotino, in cui Porfirio già figurava come eccellente biografo del suo celebre maestro²⁸. Ma Eunapio ha cura di limitare la portata degli insegnamenti di Plotino, citando altri suoi allievi che non hanno saputo farne tesoro al pari del loro condiscipolo Porfirio: l'encomio dell'insegnante non deve, infatti, sminuire le doti del biografato, ed è proprio tale preoccupazione a giustificare l'assenza, in molti casi, di un'accurata menzione dei maestri²⁹. Che il *focus* debba essere posto su Achille e non su Chirone (per usare la simbologia cara a Pseudo-Ermogene ed a Nicola Sofista³⁰) è reso evidente da [7], in cui Flavio Filostrato mette in evidenza il contrasto tra Nicete di Smirne ed i suoi predecessori, incapaci di far

²⁵ In conformità con l'insegnamento di Theon, *Prog.* 9, pp. 77-78: Τὰς δὲ διαβολὰς ἢ οὐ δεῖ λέγειν· ἀνάμνησις γὰρ γίνεται τῶν ἀμαρτημάτων· ἢ ὡς οἶόν τε λάθρα καὶ ἀποκεκρυμμένως, μὴ λάθωμεν ἀπολογίαὺν ἀντ' ἐγκωμίου ποιήσαντες («Quanto alle accuse, o non bisogna parlarne – in quanto esse comportano il ricordo degli errori – oppure bisogna farlo nella maniera più nascosta e velata, in modo da non fare, inconsapevolmente, un'apologia in luogo di un encomio»).

²⁶ Theon, *Prog.* 9, p. 74: Ἐπειτα δὲ παιδεία, φιλία, δόξα, ἀρχή, πλοῦτος, εὐτεκνία, εὐθανασία. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.8-9 aggiunge all'elenco dei «beni esterni» anche i possedimenti, i servi, la durata della vita e gli eventi accaduti μετὰ τὴν τελευτήν. Pur separando la τύχη (intesa come potere, ricchezza ed amici) dagli altri «beni esterni», Aphth., *Prog.* 8.3 non aggiunge ulteriori elementi alla classificazione (né lo fa Nicola Sofista nell'espone la sua differente suddivisione in Nicol., *Prog.* pp. 50-52).

²⁷ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* p. 52.

²⁸ Cfr. Eun., *Vit. Soph.* 3.4.

²⁹ Non si tratta, tuttavia, di una tendenza generale. In *Vit. Procl.* 36, ad esempio, Marino si sofferma sulla devozione del celebrato per il suo maestro Siriano, mentre in Porph., *Vit. Plot.* 3 è il biografato stesso ad attribuire cardinale importanza al suo incontro con Ammonio. Dato che entrambi i biografati narrano la vita dei rispettivi maestri, è probabile che le loro scelte siano state influenzate anche dal desiderio di inserire sé stessi in una ben precisa successione filosofica.

³⁰ Cfr. n. 27.

progredire la dottrina sofistica e, dunque, di fargli da modello. Tale scelta, se da un lato ha il pregio di esaltare le qualità del biografato, presentato come un talentuoso autodidatta, dall'altro nega ogni possibilità di mettere in luce il suo percorso di formazione, ponendolo in continuità con il clima culturale dell'epoca (in quest'ottica va intesa anche la menzione dei più celebri contemporanei di Porfirio alla fine di [4]). Ancora una volta, il biografo adatta abilmente i precetti contenuti nei manuali alla materia che intende trattare³¹: nelle *Vite dei Sofisti*, Flavio Filostrato può limitarsi ad esaltare le doti oratorie del biografato, che costituiscono l'interesse principale del pubblico; in un'opera di ampio respiro come la *Vita di Apollonio*, lo stesso biografo parla diffusamente del percorso di formazione del protagonista³², parte integrante del cammino spirituale di un *holy man*³³.

Tra gli altri «beni esterni» menzionati dai manuali in riferimento all'ἔγκωμιον, i biografi scelgono spesso di soffermarsi sulla reputazione del *laudandus*, ponendola in relazione con il suo successo in ambito oratorio³⁴. Non sono solo i sofisti celebrati in [2], [8] e [9] ad essere oggetto d'ammirazione grazie al loro stile; anche un filosofo come Porfirio, in [4], deve la sua fortuna presso il pubblico romano alla chiarezza del suo eloquio³⁵. Un'immagine ben diversa emerge, invece, da [6], in cui Damascio ritrae il *laudandus* come un pensatore che conduce una vita solitaria, separata dal consorzio umano (al punto da essere ignoto ai più) e vicina alla Divinità. Lo schema proposto dai manuali è qui perfettamente rispettato, ma il biografo si dimostra in grado di adattarlo all'oggetto dell'ἔγκωμιον, sulla base di una scala di valori differente, che fa dell'anonimato presso i più la migliore espressione della

³¹ Sulla necessità di adattare l'impiego e la disposizione degli argomenti dell'ἔγκωμιον alla materia da lodare cfr. Berardi 2017, 107-108.

³² Tale percorso si snoda per buona parte dell'opera, in virtù dei viaggi del celebrato e dei suoi soggiorni presso i saggi orientali. Sul motivo del viaggio nella *Vita di Apollonio di Tiana* cfr. Elsner 1997.

³³ La frequenza, nell'opera di Eunapio, di indicazioni relative alla formazione dei biografati (si pensi a [4], ma anche a Eun., *Vit. Soph.* 6.4-5, 6.55-75 e 23.5-10) testimonia come non sia possibile stabilire, in quest'ambito, una semplice dicotomia tra raccolte di brevi βίοι e biografie più estese. L'ampio spazio concesso da Eunapio alla παιδεία nasce dal desiderio di mettere le vite dei filosofi (oggetto di un particolare interesse, rivendicato sin dal titolo dell'opera) in relazione tra loro, inserendo di fatto la raccolta nel fortunato filone delle successioni filosofiche (Buck 1992, 141 la definisce «the last extant pagan example of the Succession (διαδοχή)»; sulla presenza di διαδοχαί nella raccolta eunapiana cfr. anche Goulet 2014, 134-143).

³⁴ Un'eccezione è rappresentata da Eus., *Vit. Const.* 1.14.1, in cui la buona fama di Costanzo è attribuita alla sua mitezza ed alla sua bontà.

³⁵ Di lui si dice che «grazie alla varietà della sua cultura esponeva ogni argomento in vista della facile comprensione e della chiarezza» (Eun., *Vit. Soph.* 4.11: διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὐγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν, trad. Civiletti 2007, 79-81).

δόξα di cui parla Elio Teone³⁶. Mi soffermerò più avanti sull'evoluzione dell'encomio testimoniata dalle fonti biografiche; per ora basti dire che, in un'opera tarda come la *Vita di Isidoro*³⁷, non è possibile escludere un influsso delle biografie dei monaci cristiani³⁸.

Più rari, nel *corpus* preso in esame, sono i riferimenti alla posizione ricoperta dal celebrato (ἀρχή)³⁹. Sebbene santi, filosofi ed oratori siano spesso associati a ruoli di primo piano nella società⁴⁰, i loro biografi tendono a non attribuire particolare importanza a queste esperienze, privilegiando la vita spirituale del *laudandus*⁴¹. Una significativa eccezione è rappresentata da [12], in cui oggetto di lode sono alcuni legislatori, accomunati dall'etichetta di 'pitagorici'; tuttavia, nonostante il loro ἐγκώμιον sia incentrato sulla carica da essi rivestita, esso serve principalmente a dar lustro a Pitagora ed alle sue dottrine: lodando gli allievi del celebrato, il biografo non fa che sviluppare il *topos* dell'εὐτεκνία in senso spirituale. Privo di figli, l'*holy man* dà il suo contributo al benessere della collettività grazie alla sua attività di maestro.

L'encomio può, dunque, essere arricchito dalla menzione di eventuali figli del celebrato, che rappresentano una sorta di lascito in favore dei posteri. Tale elemento, di per sé non raro nella biografia tardoantica⁴², conosce un particolare sviluppo in [14], in cui Eunapio dedica un intero ἐγκώμιον a Edesio, figlio di Crisanzio, celebrato subito prima. Questa pratica rispetta pienamente la volontà del biografo di stabilire un legame profondo tra i singoli βίου, ed anzi, ai fini dell'encomio, pone il vincolo di sangue sullo stesso piano di una successione filosofica⁴³. Lungi dal

³⁶ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 74. Altrove, Damascio loda personaggi ben noti alla comunità: si pensi all'ἐγκώμιον di Ipazia in Dam., *Vit. Isid.* 43E (= F104, ed. Zintzen 1967), in cui la fama della celebrata contribuisce alla lode.

³⁷ Per la precisione, Athanassiadi 1999, 42 pone l'opera tra il 517 ed il 526.

³⁸ In ogni caso, l'immagine del filosofo solitario gode di una certa fortuna sin dall'antichità (si pensi alle tradizioni biografiche su Eraclito).

³⁹ Theon, *Prog.* 9, p. 74 (si noti che, tra i luoghi dell'ἐγκώμιον elencati da Elio Teone, non figurano gli ἐπιτηδεύματα). Tra i «beni esterni», ancor più rari sono i riferimenti all'amicizia, mentre la ricchezza del biografato è talvolta menzionata fugacemente nel paragrafo ἀπὸ τοῦ γένους (come accade, ad esempio, in [1]), ma senza che essa sia messa in relazione con l'εὐδαιμονία del celebrato.

⁴⁰ Tra i numerosi esempi che si potrebbero citare, uno dei più emblematici è senz'altro Paul. Med., *Vit. Ambr.* 5, in cui Paolino descrive il *cursus honorum* del biografato.

⁴¹ È quanto accade in [13], in cui la posizione ufficiale ricoperta dal *laudandus* non potrebbe, peraltro, rappresentare un elemento chiave dell'ἐγκώμιον in quanto condivisa anche dai malvagi persecutori. Nel caso degli oratori, è la loro arte a prevalere sull'ἀρχή, come afferma Flavio Filostrato in [2] e come testimoniano passi come [7].

⁴² Tra i numerosi esempi citerei Eus., *Vit. Const.* 1.1.3 e Hier., *Epist.* 108.4.2. Talvolta, i figli del biografato sono descritti in termini negativi: cfr. ad esempio Philostr., *Vit. Soph.* 2.19 (599 Olearius) e Eun., *Vit. Soph.* 12.4.

⁴³ Un esempio simile, sempre nell'opera eunapiana, è il βίος di Antonino (Eun., *Vit. Soph.* 6.102-118), figlio di Eustazio e Sosipatra, celebrati nelle due biografie precedenti.

limitarsi a far menzione di un figlio illustre, Eunapio amplia il paragrafo dedicato alla εὐτεκνία di Crisanzio con un nuovo ἐγκώμιον, attribuendovi notevole valore e facendone una sorta di *pendant* dell'encomio nel quale è inserito⁴⁴. L'idea che le virtù dei figli tendano a rispecchiare quelle dei padri⁴⁵ è qui portata alle estreme conseguenze: del giovane Edesio si descrivono a lungo le qualità dell'anima, che ne fanno un essere semidivino, degno discendente del promotore dell'opera eunapiana⁴⁶.

Il brano in questione permette, inoltre, di passare all'ultimo dei «beni esterni» elencati da Elio Teone, ovvero l'εὐθανασία: il giovane Edesio, pur non essendosi mai ammalato⁴⁷, muore a soli vent'anni. L'evento (che dà, peraltro, occasione al biografo per spostare l'attenzione sulle virtù dimostrate dai genitori del ragazzo di fronte al lutto⁴⁸) segue perfettamente gli insegnamenti di Pseudo-Ermogene sulla τελευτή del celebrato: «E ancora, [farai l'encomio] sulla base della durata della vita, lunga o media; ciascuna delle due cose fornisce materiale agli encomi: infatti, loderai chi ha avuto una vita lunga proprio per questo, chi ha avuto una vita meno lunga perché non ha conosciuto le malattie che accompagnano la vecchiaia»⁴⁹. Che Eunapio conosca bene la precettistica riguardante la τελευτή risulta chiaro anche da [9], in cui la lode di Acacio culmina nella sua fama *post mortem*:

οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὅσον σπουδαῖον ἐν αὐτοῖς, ἐθαύμαζον αὐτὸν ὥσπερ εἰς γῆρας ἀφιγμένον⁵⁰

«e gli uomini, almeno quelli seri, lo ammiravano come se avesse raggiunto la vecchiaia»⁵¹.

In questo caso, il modello a cui il biografo si richiama è Elio Teone: «È utile anche congetturare come sarebbe potuto essere il futuro sulla base del passato, come se uno dicesse di Alessandro il Macedone, “cosa avrebbe fatto, lui che aveva

⁴⁴ Nell'ottica di una successione filosofica, il passo ha anche il merito di richiamare alla mente del lettore l'antico maestro di Crisanzio, omonimo del giovane Edesio.

⁴⁵ Testimonianza di tale visione è anche [13], in cui Eusebio attribuisce a Costanzo molte virtù che saranno in seguito dimostrate da suo figlio Costantino.

⁴⁶ Cfr. Eun., *Vit. Soph.* 23.1. In questo passo, Eunapio parla, inoltre, di Crisanzio come del suo maestro; l'encomio del giovane Edesio potrebbe, dunque, essere inteso anche come una sorta di *captatio benevolentiae* volta a sottrarre l'autore allo schema della successione filosofica.

⁴⁷ Come spiega chiaramente Marino in *Vit. Procl.* 3, la salute del corpo è in stretto rapporto con quella dell'anima. La scelta di presentare Edesio come un giovane che non ha mai conosciuto la malattia risente forse anche degli insegnamenti relativi alla morte onorevole (Theon, *Prog.* 9, p. 74 e Ps.-Hermog., *Prog.* 7.9); del resto, il biografo non spiega in che modo è morto il ragazzo. Anche Elio Teone menziona la salute (ὕγεια), inserendola tra le doti del corpo.

⁴⁸ Sulla lode degli eventi successivi alla morte cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.9.

⁴⁹ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.8: Ἔτι δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ χρόνου ὅσον ἐβίωσε, πολὺν ἢ μέτριον· ἐκάτερον δὲ ἀφορμὴν ἐγκωμίων δίδωσι· τὸν τε γὰρ μακρόβιότατον ἐξ αὐτοῦ τούτου ἐπαινέσεις, τὸν τε μὴ μακρόβιον ἐν τῷ μὴ μετασχεῖν νοσημάτων τῶν διὰ τὸ γῆρας γινομένων.

⁵⁰ Eun., *Vit. Soph.* 17.4.

⁵¹ Trad. Civiletti 2007, 237.

sottomesso tanti grandi popoli, se fosse vissuto ancora per un po' di tempo?"⁵². La risposta è data dagli «uomini seri», i quali ammirano Acacio «come se avesse raggiunto la vecchiaia» (e nella specificazione ὅσον σπουδαῖον ἐν αὐτοῖς è possibile cogliere anche l'eco di un altro insegnamento di Elio Teone, che nel suo manuale precede quello appena menzionato: «Bisogna includere anche i giudizi degli uomini illustri; ad esempio, nel far l'encomio di Elena, si dirà che Teseo la preferì»⁵³).

Nella classificazione proposta da Elio Teone (e sostanzialmente rispettata anche da Pseudo-Ermogene ed Aftonio), ai «beni esterni» fanno seguito le qualità del corpo e quelle dell'anima⁵⁴. Sebbene le biografie degli *holy men* siano chiaramente incentrate sulle seconde, non mancano riferimenti alle prime; tuttavia, come è facile notare da alcuni passi notevoli citati nel *corpus*, i biografi tendono a stabilire un profondo legame tra le doti fisiche del celebrato e le sue qualità spirituali: la leggerezza dei movimenti di Edesio in [14] e l'«aspetto deiforme» di Pitagora in [3] testimoniano il peculiare rapporto tra il *laudandus* e la sfera divina, offrendone una rappresentazione ben visibile. I precetti riportati dai manuali di προογυμνάσματα conoscono, dunque, nella biografia tardoantica uno sviluppo particolare: il principio di estendere la lode alle qualità fisiche (pur privilegiando evidentemente quelle spirituali e le azioni nobili da esse originate⁵⁵) è sostanzialmente rispettato⁵⁶, ma si carica di un valore nuovo per via dello *status* dei celebrati. L'*holy man* deve rivelarsi tale già nell'aspetto, tanto da permettere a coloro che entrano in contatto con lui di riconoscere immediatamente la sua natura divina (e, dunque, di testimoniarla al lettore). La scelta di privilegiare la lode dell'aspetto fisico (tralasciando le altre qualità del corpo menzionate da Elio Teone, Aftonio e Pseudo-Ermogene⁵⁷) risponde

⁵² Theon, *Prog.* 9, pp. 75-76: Χρήσιμον δὲ καὶ τὸ εἰκάζειν ἐκ τῶν παρεληλυθότων τὰ μέλλοντα, ὡς εἴ τις λέγοι περὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα, τί δ' ἂν ἔπραξε τηλικαῦτα καὶ τοσαῦτα ἔθνη καταστρεψάμενος, εἰ μικρὸν ἔτι ἐπεβίω χρόνον;

⁵³ Theon, *Prog.* 9, p. 75: Δεῖ δὲ λαμβάνειν καὶ τὰς κρίσεις τῶν ἐνδόξων, καθάπερ οἱ ἐπαινοῦντες Ἑλένην, ὅτι Θησεὺς προέκρινε. Cfr. il commento di Patillon/Bolognesi 1997, 153, n. 370: «Il ne s'agit pas ici de citer un texte qui fait autorité, mais de faire état d'une appréciation». In questo senso va inteso anche il giudizio su Acacio espresso da Libanio, il quale, sebbene poco amato da Eunapio (cfr. n. 84 del capitolo dedicato allo ψόγος), figura qui nella veste di avversario illustre. Esempi simili sono in Iamb., *Vit. Pyth.* 15.67, in cui Empedocle pronuncia un encomio di Pitagora, ed in Philostr., *Vit. Soph.* 1.21 (521 Olearius), in cui il biografo conclude il βίος di Scopeliano con un ottimo giudizio su di lui attribuito ad Apollonio di Tiana.

⁵⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 74.

⁵⁵ Pur non stabilendo una vera e propria gerarchia, Elio Teone dedica molto più spazio alle qualità dell'anima rispetto a quelle fisiche.

⁵⁶ Tra le eccezioni è possibile citare Eun., *Vit. Soph.* 5.25-26, in cui le qualità dell'anima di Alipio oscurano i suoi difetti fisici, e Philostr., *Vit. Soph.* 1.24 (529 Olearius), in cui l'aspetto poco curato di Marco non rivela la sua condizione di uomo colto.

⁵⁷ Theon, *Prog.* 9, p. 74 annovera tra esse anche la salute (ὕγεια), la forza (ἰσχύς) e l'integrità dei sensi (εὐαισθησία). Ps.-Hermog., *Prog.* 7.6 suggerisce di definire il corpo bello (καλός), grande

ad una tendenza generale dell'ἔγκώμιον, ma non si spiega unicamente alla luce del rapporto tra bellezza del corpo e virtù dell'anima⁵⁸. In opere che narrano la vita di 'uomini divini', l'esteriorità assume un valore sacrale, sottraendosi al semplice concetto di κάλλος⁵⁹ e trasformandosi spesso in un generico (ma decisamente più efficace) «aspetto deiforme»⁶⁰. L'eccezionalità di tale condizione è testimoniata dai numerosi passi in cui simili lodi sono rivolte a *laudandi* non più giovani: contrariamente a quanto comunemente accade nell'encomio⁶¹, nel βίος tardoantico il celebrato beneficia di un'apparenza gradevole anche in età avanzata⁶², segno del suo particolare legame con la Divinità. La schematica separazione tra qualità del corpo e qualità dell'anima stabilita dai manuali si stempera in un'unità di fondo; nella biografia tardoantica, però, il rapporto gerarchico che comunemente intercorre tra le due categorie⁶³ è portato alle estreme conseguenze, tanto da far sì che le doti spirituali (le sole, in ultima analisi, ad interessare biografo e lettore) possano esercitare un sensibile influsso su quelle fisiche⁶⁴.

Il manuale di Elio Teone dedica ampio spazio alle qualità intellettuali e morali del *laudandus*⁶⁵, facendone il fulcro dell'ἔγκώμιον. I βίοι tardoantichi seguono questa impostazione di fondo, ed anzi, come si è appena visto, la caricano di significati nuovi. I passi presi in esame mostrano come, in ambito biografico, la lode delle qualità spirituali e delle azioni nobili che da esse derivano sia sensibilmente influenzata dagli ἐπιτηδεύματα: i biografi tendono, infatti, ad attribuire ai celebrati qualità che si addicono al loro percorso di vita. Così, dei filosofi vengono esaltate la capacità di vivere conformemente ai loro ideali ([6]), la sapienza ([4]), o le virtù teurgiche ([1], [3] e [14]), mentre agli oratori sono attribuite doti riconducibili alla sfera dell'eloquenza (è quanto accade in [2], [7], [8] e [9])⁶⁶. Tale tendenza, di per sé

(μέγας), rapido (ταχύς) e forte (ἰσχυρός), mentre Aphth., *Prog.* 8.3 menziona solo tre qualità fisiche: bellezza (κάλλος), forza (ῥώμη) e celerità (τάχος).

⁵⁸ Pernot 1993, I, 160 sintetizza tale concezione affermando che la bellezza «est positivement conçue comme un miroir et un péril où se révèlent les vertus de l'âme».

⁵⁹ Cfr. n. 57.

⁶⁰ Tra i numerosi esempi di questa tendenza, citerei la descrizione fisica di Alessandro di Seleucia in Philostr., *Vit. Soph.* 2.5 (570 Olearius) e quella di Prisco in Eun., *Vit. Soph.* 8.2.

⁶¹ Sulla tendenza a considerare la bellezza fisica appannaggio dei giovani cfr. Pernot 1993, I, 160-161.

⁶² L'esempio più noto di tale tendenza è forse Ath., *Vit. Ant.* 93.2, in cui il celebrato dimostra un aspetto divino anche in tarda età, nonostante le fatiche dell'ascesi.

⁶³ Cfr. al riguardo Pernot 1993, I, 165.

⁶⁴ Si pensi ai già citati ritratti dell'anziano Antonio in Ath., *Vit. Ant.* 93.2 e di Alipio in Eun., *Vit. Soph.* 5.25-26.

⁶⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 9, pp. 74-75. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.7, invece, definisce le azioni τὸ κυριώτατον. Il contrasto è solo apparente, in quanto Elio Teone fa delle πράξεις una diretta derivazione delle ἀρεταί.

⁶⁶ Come vedremo più avanti, un discorso diverso meritano i βίοι cristiani, in cui il principio di riportare gli ἐπιτηδεύματα alle virtù trova spazio principalmente in relazione a monaci e vescovi.

scontata all'interno di opere biografiche (si pensi, in particolare, alle raccolte di βίοι redatte da Flavio Filostrato e da Eunapio, le quali già nel titolo evidenziano un interesse per gli ἐπιτηδεύματα dei protagonisti) e perfettamente in linea con l'orizzonte d'attesa del pubblico, è però associata all'interesse, tipico del βίος tardoantico, per l'elemento morale: pur rispettando solo in parte la classificazione delle virtù offerta dai manuali⁶⁷ (che risulta, invero, priva di ogni velleità di completezza⁶⁸), i biografi non si limitano a celebrare grandi pensatori ed oratori, ma ne mettono in luce le qualità etiche e le buone azioni che da esse derivano⁶⁹, elevandoli spesso a veri e propri modelli da seguire. Questo interesse per l'ἦθος del biografato non è necessariamente legato alla volontà di esaltare una determinata dottrina filosofica o religiosa: in [2], ad esempio, Flavio Filostrato descrive Rufo come un uomo sincero, che pure è in grado di interpretare aspetti caratteriali estranei alla sua natura:

ἐγκειμένως γὰρ τοῦ ἥθους καὶ ἀπανούργως ἔχων ὑπεκρίνετο εὖ καὶ ἂ μὴ ἐπεφύκει⁷⁰

«pur essendo, infatti, per carattere sincero e privo di malizia, riusciva a ben interpretare anche quegli aspetti caratteriali di cui non era per natura dotato»⁷¹.

Attraverso questa precisazione, il *laudandus* assume i tratti di un oratore ideale, che sa coniugare qualità morali ed abilità retoriche all'apparenza inconciliabili; allo stesso tempo, ogni eventuale sospetto riguardo all'integrità di un uomo tanto versato negli «argomenti simulati»⁷² è abilmente fugato, in ossequio al principio, di cardinale importanza nell'ἔγκώμιον ed enunciato con estrema chiarezza da Elio Teone, che vieta di trasformare l'esercizio in un'involontaria apologia⁷³.

Nelle biografie di santi e filosofi, le qualità dell'anima del celebrato assumono ovviamente un significato più profondo rispetto a quanto comunemente suggerisce la manualistica. In esse, il protagonista rappresenta la perfetta incarnazione di un credo filosofico o religioso e, dunque, ogni sua virtù etica è intesa come il frutto della posizione ideologica che il biografo propone al suo pubblico. Lodare l'ἦθος dell'*holy*

⁶⁷ Theon, *Prog.* 9, p. 75 suggerisce di definire il *laudandus* intelligente (φρόνιμος), temperante (σώφρων), coraggioso (ἀνδρείος), giusto (δίκαιος), pio (ὅσιος), non schiavo delle ricchezze (ἐλευθέριος) e magnanimo (μεγαλόφρων); Ps.-Hermog., *Prog.* 7.6 riprende tre di questi aggettivi (δίκαιος, σώφρων e ἀνδρείος) e ve ne aggiunge un quarto (σοφός); Aphth., *Prog.* 8.3 si limita a menzionare tra le virtù dell'anima il coraggio (ἀνδρεία) e l'intelligenza (φρόνησις); infine, nella classificazione da cui Nicol., *Prog.* p. 50 dichiara di voler prendere le distanze figurano φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία.

⁶⁸ Theon, *Prog.* 9, p. 75 conclude significativamente il suo elenco di virtù con καὶ ὅσα ἄλλα, τοιαῦτα («e tutte le altre simili»).

⁶⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 74 e Nicol., *Prog.* p. 52.

⁷⁰ Philostr., *Vit. Soph.* 2.17 (597 Olearius).

⁷¹ Trad. Civiletti 2002, 289.

⁷² Sulle varie accezioni del termine ὑπόθεσις cfr. Berardi 2017, 276-277.

⁷³ Cfr. n. 25.

man equivale, insomma, ad offrire ai lettori un'immagine ben definita dell'insieme di ideali che compongono una determinata dottrina, mostrando allo stesso tempo come essa miri a condurre coloro che vi aderiscono al raggiungimento di virtù eccezionali. Questo fondamentale meccanismo di persuasione fa sì che le virtù del *laudandus* e le buone azioni che da esse derivano siano presentate in perfetta continuità con le dottrine da lui professate: in [3], ad esempio, l'ἦθος di Pitagora dimostra la validità dei suoi futuri insegnamenti⁷⁴, mentre in [4] Porfirio dà prova di piena fedeltà ai suoi ideali filosofici sposando Marcella, al solo scopo di poter offrire un'educazione ai cinque figli della donna; in ambito cristiano, è possibile citare [13], in cui le buone azioni di Costanzo sono messe in relazione con il suo peculiare *status* di sovrano pio, secondo una particolare declinazione dell'ὁσιότης, virtù menzionata da Elio Teone⁷⁵. I passi in questione (e gli innumerevoli altri che si potrebbero citare) testimoniano la volontà, da parte dei biografi tardoantichi, di privilegiare un determinato aspetto dell'ἔγκωμιον, ormai divenuto inseparabile da precise istanze di natura etica. In quest'ottica, l'esercizio sfrutta appieno la sua naturale vocazione alla persuasione del pubblico, con lo scopo di convincerlo della superiorità di determinati ideali. Alla base di questo fenomeno c'è la funzione dell'*holy man*, tramite tra l'umano ed il divino, ma soprattutto guida in un percorso di perfezionamento spirituale⁷⁶. Redigere la biografia di un uomo simile vuol dire stabilire un rapporto tra le sue virtù (figlie della sua scelta filosofico-religiosa) ed il comportamento del lettore, il quale è chiamato ad imitare scelte ed azioni del modello sulla base del procedimento abilmente illustrato da Gregorio di Nissa in [17]. Su un piano squisitamente retorico, ciò comporta una preponderanza dell'elemento persuasivo e dimostrativo, conformemente ad un'interpretazione dell'ἔγκωμιον che è già chiaramente attestata in epoca classica⁷⁷, ma non trova molto spazio nelle fonti progimnasmatiche. Tra queste ultime, infatti, soltanto il manuale di Elio Teone si dà cura di richiamare esplicitamente questo aspetto dell'esercizio, peraltro al solo scopo di stabilire una differenza tra ἔγκωμιον e κοινὸς τόπος⁷⁸; tuttavia, l'idea di un profondo legame tra lode e procedimento dimostrativo attraversa sottilmente le trattazioni dei manualisti: si pensi alla menzione del rapporto causa-effetto che intercorre tra azioni e virtù⁷⁹, al

⁷⁴ Si tratta di uno sviluppo particolare della tecnica retorica che prevede di lodare un'attività menzionandone l'illustre inventore. Cfr. al riguardo Ps.-Hermog., *Prog.* 7.12 e Nicol., *Prog.* p. 57.

⁷⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 75.

⁷⁶ Cfr. al riguardo gli studi citati alla n. 2 dell'introduzione.

⁷⁷ Sulla funzione dimostrativa dell'ἔγκωμιον e le fonti antiche che ne parlano cfr. Pernot 1993, II, 680-682.

⁷⁸ Secondo Theon, *Prog.* 6, pp. 62-63, il κοινὸς τόπος si distingue dall'encomio e dal biasimo perché riguarda soltanto i fatti e non comporta alcuna dimostrazione. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.4, invece, individua la differenza tra i due esercizi nelle loro diverse finalità: il luogo comune mira ad ottenere una ricompensa, mentre l'ἔγκωμιον non è che una testimonianza delle virtù di una persona. Sulla differenza tra i due esercizi cfr. anche Berardi 2017, 100-101.

⁷⁹ Cfr. n. 69.

suggerimento di citare il giudizio degli uomini illustri⁸⁰, all'invito a demolire eventuali obiezioni⁸¹... I biografi danno prova di saper fare tesoro di queste indicazioni, reinterpretando la funzione persuasiva insita nell'encomio in chiave filosofica e religiosa ed elevando così l'esercizio a fulcro dell'intero βίος. Narrare la vita di una guida spirituale è di per sé, soprattutto alla luce di quanto si legge in [17], un atto di natura religiosa. Per perpetuare la memoria dell'*holy man* e far sì che i suoi insegnamenti non decadano con la sua morte, c'è bisogno di una forma di ἐγκώμιον che sappia coniugare l'elemento laudativo ad un'opera sistematica di convincimento del lettore.

Vorrei ora soffermarmi sul rapporto che intercorre tra le virtù del *laudandus* e le buone azioni che da esse derivano, al fine di analizzare alcuni suoi sviluppi peculiari all'interno delle opere biografiche tardoantiche. Tale legame, accennato nelle fonti progimnasmatiche⁸², è descritto anche in un'altra opera che gode di notevole successo in epoca tardoantica: mi riferisco al *II Trattato* di Menandro Retore⁸³, in cui viene rigidamente codificata una partizione dell'ἐγκώμιον (inteso come discorso epidittico)⁸⁴ non del tutto conforme a quelle menzionate dai manuali di προγυμνάσματα⁸⁵, ma probabilmente nota ai biografi e al loro pubblico⁸⁶. Secondo Menandro, l'elogio di una persona si articola in: famiglia (γένος), nascita (γένεσις), natura (φύσις), infanzia (τροφή, ἀνατροφή), educazione (παιδεία), mestiere (ἐπιτηδεύματα), azioni (πράξεις), virtù (ἀρεταί), beni concessi dalla fortuna (τύχη), morte (τελευτή) e avvenimenti successivi ad essa (μετὰ τὴν τελευτήν)⁸⁷. A chiarire l'importanza di questo schema è il giudizio di Laurent Pernot: «Comparée avec les préceptes des autres théoriciens, cette liste apparaît, à quelques détails près, comme la plus complète et la mieux structurée. Confrontée avec la pratique oratoire, elle révèle son véritable caractère de liste théorique, certes, mais non point idéale : s'il

⁸⁰ Cfr. n. 53. Sulla tendenza a citare μάρτυρες e μαρτυρίαί, intesi in senso ampio, cfr. Pernot 1993, II, 681, n. 112.

⁸¹ Il solo a parlare di questa possibilità, che sembra in contraddizione con quanto suggerito da Elio Teone (cfr. n. 25), è Nicol., *Prog.* p. 53.

⁸² Cfr. n. 69.

⁸³ Per una raccolta di testimonianze relative a Menandro cfr. Heath 2004, 93-131. Su questo personaggio e le opere a lui attribuite cfr. anche Russell/Wilson 1981 e Gascó 1998.

⁸⁴ La partizione menandrea si riferisce, nello specifico, ad una particolare forma di ἐγκώμιον, il λόγος ἐπιτάφιος.

⁸⁵ Sulle differenze tra la partizione riportata dalle fonti progimnasmatiche e quella menandrea cfr. Russell/Wilson 1981, xxv-xxix (e, in particolare, il giudizio conclusivo espresso alle pp. xxviii-xxix: «It is interesting to see that Menander does not fit precisely into any plan attested before his date, though the elements in his scheme can almost all be traced back to the age of Aristotle or earlier»).

⁸⁶ In Saffrey/Segonds/Luna 2001, XLII-XLIV la *Vita di Proclo* è messa espressamente in relazione con lo schema menandreo.

⁸⁷ Menan., *Tract.* II 420.

n'existe pas un discours qui corresponde exactement à la topique de Ménandros II, il suffit d'en superposer deux ou trois, ceux d'Aristide en particulier, pour retrouver le schéma complet, toutes cases remplies»⁸⁸. I brani presi in esame mostrano come questa partizione estremamente teorica dell'ἔγκώμιον sia parzialmente rispettata in molte opere biografiche tardoantiche. In questa apparentemente rigida sistematizzazione, figlia di una riflessione durata secoli⁸⁹, il legame tra πράξεις e ἀρεταί è sancito dalla regola che stabilisce di far delle seconde (e, in particolare, delle quattro virtù cardinali⁹⁰) lo schema in cui incasellare le prime⁹¹. In alcune opere biografiche tardoantiche, tale principio strutturale viene riadattato, dando origine a sviluppi del tutto peculiari. L'esempio principe è rappresentato dalla *Vita di Proclo* di Marino di Neapoli: come chiaramente illustrato nell'introduzione alla più recente edizione critica dell'opera, questo elogio funebre composto dall'allievo (e successore) ad un anno dalla morte del maestro segue i precetti menandrei, ma li rielabora, disponendo i *topoi* (dal γένος alle πράξεις) nel quadro della dottrina neoplatonica dei gradi delle virtù⁹². La narrazione della vita del protagonista si snoda, dunque, attraverso un vero e proprio percorso spirituale, che parte dalle virtù naturali per arrivare fino a quelle teurgiche, le quali consentono all'*holy man* di stabilire un legame diretto con la Divinità. Lo stesso biografo si mostra pienamente consapevole dell'innovazione da lui apportata:

Ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου οὐ τὸν εἰωθότα τρόπον τοῖς λογογράφοις τοῖς κατὰ κεφάλαια τὸν λόγον ἐν τάξει μεθοδεύουσιν, ἀλλὰ τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς κρηπίδα, οἶμαι, πρεπωδεστάτην τῷ λόγῳ θήσομαι⁹³

«Incomincerò a parlare non alla maniera solita agli scrittori, i quali svolgono con ordine la narrazione, secondo i punti principali, ma porrò, credo assai opportunamente, la stessa felicità dell'uomo beato a fondamento dell'opera»⁹⁴.

⁸⁸ Pernot 1993, I, 153-4.

⁸⁹ Per una storia del dibattito sul rapporto tra πράξεις e ἀρεταί cfr. Pernot 1993, I, 165-173.

⁹⁰ Ovvero prudenza o saggezza (φρόνησις, σοφία), temperanza (σωφροσύνη), coraggio (ἀνδρεία) e giustizia (δικαιοσύνη). L'idea di riportare le azioni ponendole in relazione con le virtù cardinali è già in Cic., *De inv.* 2.53-54; 159-165. Cfr. anche *Rhet. Her.* 3.2.3-3.3.5 e 3.6.10.

⁹¹ Cfr. Menan., *Tract. I* 361 e *Tract. II* 373; 415.

⁹² Cfr. Saffrey/Segonds/Luna 2001, XLII-XLVI. Si veda anche il commento di Wildberg 2017, 3: «By applying the overall structure of Neoplatonic ethical theory to Proclus' biography, Marinus thought he could most effectively demonstrate that his predecessor, pre-eminently virtuous in each and every of these ways, had achieved the pinnacle of human happiness. The conclusion to be drawn, by the broader elite audience of the time, was no doubt that Proclus was a man as holy and hallowed as any Christian saint. On one level, therefore, Marinus' text is a delicate and covert anti-Christian polemic».

⁹³ Marin., *Vit. Procl.* 2.

⁹⁴ Trad. Masullo 1985, 98.

I notevoli vantaggi che tutto ciò comporta su un piano squisitamente letterario⁹⁵ giustificano la scelta di prendere le distanze dai precetti più comunemente associati all'oratoria epidittica. È probabile che, nel far riferimento ad un ordine determinato, Marino non abbia in mente solo quello abilmente codificato da Menandro Retore, ma anche un più semplice insegnamento riportato nel manuale di Elio Teone, a cui si è già fatto cenno nel capitolo dedicato al δῆγμα: «Dopo di ciò passeremo alle azioni ed alla pratica delle virtù, senza presentarle in successione e in forma narrativa (la narrazione, infatti, è propria degli storici), ma mettendole in relazione separatamente con ciascuna virtù e poi descrivendo i fatti; ad esempio, diremo che [*scil.* il celebrato] era temperante e aggiungeremo subito dopo quale azione temperante ha compiuto; e faremo allo stesso modo per le altre virtù»⁹⁶. La chiave per comprendere il giudizio espresso dal biografo all'inizio della *Vita di Proclo* sta nell'ordine da lui effettivamente adottato, che, pur seguendo uno schema basato sulle ἀρεταί, non è conforme alla partizione menandrea né rifiuta l'ordine cronologico⁹⁷. Nonostante la struttura scelta da Marino entri volutamente in conflitto con norme retoriche più ampie e complesse, essa mette in discussione anche il legame tra πράξεις e ἀρεταί nella forma in cui è timidamente delineato dai manuali scolastici. La consapevolezza dimostrata dal biografo testimonia, qualora ve ne fosse ancora bisogno, una volontà programmatica di giocare con i precetti stabiliti dalla trattatistica, nella piena fiducia che il pubblico, partecipe della comune παιδεία ed abituato a leggere ed ascoltare encomi, colga ogni minima deviazione dalla norma; allo stesso tempo, essa permette di comprendere fino a che punto, sul piano retorico, ci si possa spingere nel raccontare la vita di un *holy man*: il biografo si dimostra pienamente in grado di stravolgere gli insegnamenti impartiti dai retori pur rimanendo, sostanzialmente, nel solco da essi tracciato. Ciò che sorprende, infatti, è proprio la sua capacità di alterare la struttura stessa del βίος, rielaborando quanto, in un encomio, ci sarebbe di più intoccabile (e di farlo con strumenti messi a disposizione dalla stessa manualistica, ideando un nuovo modo di rapportare le πράξεις alle ἀρεταί). Tuttavia, non è solo Marino di Neapoli ad estendere la sua riflessione teorica alla struttura stessa dell'ἔγκωμιον: complici le intenzioni dei biografi⁹⁸, sono numerosi i βίοι che

⁹⁵ Sui quali cfr. Saffrey/Segonds/Luna 2001, XLVII.

⁹⁶ Theon, *Prog.* 9, p. 77: Μετὰ δὲ ταῦτα τὰς πράξεις καὶ τὰ κατορθώματα παραληψόμεθα οὐκ ἐφεξῆς ἑκαὶ ὡς, διηγούμενοι λέγοντες (τῶν γὰρ ἱστορικῶν τὸ διηγηματικόν ἐστὶ), ἀλλὰ προστιθέμενοι κατὰ μίαν ἐκάστην ἀρετὴν, ἔπειτα τὰ ἔργα διεξιόντες, <ὥσθε> οἷον ὅτι ἦν σώφρων προλέγειν, καὶ ἐπιφέρειν εὐθὺς τί αὐτῷ σωφρονητικὸν ἔργον πέπρακται, καὶ ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

⁹⁷ Già Arist., *Rhet.* 1416b sconsiglia di sviluppare un discorso epidittico presentando i fatti in ordine cronologico.

⁹⁸ Ad esempio, è probabile che la scelta di Marino di rivedere la struttura dell'encomio, mettendola in relazione con il cammino spirituale compiuto dal *laudandus*, sia in parte da ricondurre alla volontà di presentare l'opera come un trattato περὶ εὐδαιμονίας (come recita il secondo titolo che, in tutti i manoscritti, è affiancato a Πρόκλος).

presentano una struttura encomiastica non del tutto conforme a quanto stabilito dalla trattatistica. In particolare, con il fiorire del βίος cristiano si assiste a mutamenti rilevanti in questo senso. Il rovesciamento dei valori caro al cristianesimo influisce prima di tutto sulle ἀρεταί prese in considerazione dal biografo, ridefinendone alcune ed introducendone di nuove: così, nella *Vita di Antonio*, l'ἀνδρεία del santo è testimoniata dalla sua capacità di resistere alle tentazioni, compiendo πράξεις degne di un vero *miles Christi*; né si potrebbe comprendere appieno l'anonima *Prima vita greca di Pacomio* senza tener conto del fatto che le azioni compiute dai personaggi celebrati mettono in luce virtù tipiche del monaco, come la «purezza di cuore» (καθαρότης καρδίας) o l'«obbedienza incondizionata» (ὕπακοη ἀδιάκριτος)⁹⁹. Su un piano strutturale, la *Vita di Antonio* mostra significative deviazioni dalle norme riportate dai manuali o da Menandro Retore in riferimento all'encomio. In quest'opera, Atanasio stabilisce una rigida distinzione tra una prima parte, che descrive linearmente il percorso ascetico del protagonista fino alla decisione di abbandonare il totale isolamento della sua παρεμβολή, ed una seconda, dedicata a singoli aneddoti che dimostrano le ἀρεταί del santo e non sembrano necessariamente rispettare un ordine cronologico¹⁰⁰. Il fascino esercitato dall'«atto fondativo» della biografia cristiana¹⁰¹ farà sì che molti βίοι successivi seguano questo schema¹⁰², che nella prima sezione prevede il rispetto dell'ordine cronologico anche al di là della presentazione dei «beni esterni», contrariamente a quanto suggerito da Elio Teone¹⁰³. Non sono solo le opere che fanno capo a questo «filone atanasiano» a differenziarsi sotto questo aspetto dalla caratterizzazione dell'ἐγκώμιον offerta dalla manualistica: a fronte di numerosi βίοι che riportano le πράξεις del protagonista «senza presentarle in successione e in forma narrativa», ne esistono alcuni in cui, seppur con modalità

⁹⁹ Nello specifico, si tratta di due qualità attribuite a Teodoro in *Prim. vit. graec. Pach.* 36.

¹⁰⁰ Sotto questo aspetto, ritengo, dunque, che la prima sezione non debba necessariamente includere anche i capp. 15-48 (come stabilisce, invece, la tradizionale divisione adottata da Reitzenstein 1914).

¹⁰¹ Sulle origini dell'agiografia cristiana cfr. Bartelink 1994, 47-48.

¹⁰² La *Vita di Martino* di Sulpicio Severo presenta una struttura molto simile, in cui ad una sezione che riporta le vicende del protagonista in ordine cronologico fa seguito una vera e propria raccolta di miracoli; un altro esempio di questo schema è offerto dalla *Vita di Agostino* redatta da Possidio di Calama. Un discorso in parte diverso merita la *Prima vita greca di Pacomio*, rappresentativa di una tendenza che porta all'estremo il gusto tipicamente tardoantico per l'accumulazione (l'«aesthetic of accumulation», secondo la felice definizione di Johnson 2016, 29). In questo caso, la distinzione operata da Atanasio è imitata solo parzialmente dall'anonimo biografo: la narrazione della vita del santo e della sua comunità è inframmezzata da numerosi aneddoti, che testimoniano le ἀρεταί dei protagonisti ed interrompono la narrazione cronologicamente ordinata, conferendo al βίος l'aura di una raccolta di insegnamenti e modelli da seguire, conformemente alla volontà, che sembra emergere da *Prim. vit. graec. Pach.* 98, di conservare memoria dei più illustri membri della comunità ad uso dei confratelli più giovani.

¹⁰³ Si noti che anche gli schemi proposti in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5-10 e Aphth., *Prog.* 8.3, pur facendo dei «beni esterni» la cornice temporale in cui inserire le virtù del *laudandus*, non prevedono una presentazione delle πράξεις in ordine cronologico.

diverse, l'ordine delle azioni segue sostanzialmente il corso della vita del biografato. È il caso, come si è visto, della *Vita di Proclo*, in cui Marino riesce addirittura a conciliare la crescita spirituale progressiva del biografato con un preciso schema basato sulle ἀρεταί; ma è quanto accade anche in opere strutturalmente più semplici, come l'anonima *Vita di Daniele lo Stilita*, che dedica decisamente poco spazio ad aneddoti estranei alla successione cronologica¹⁰⁴, oppure la *Vita di Porfirio di Gaza*, il cui autore inserisce costantemente le azioni del santo in un quadro temporale scandito dal calendario romano e da quello gazeo¹⁰⁵. Queste deviazioni dalla norma potrebbero agilmente essere giustificate facendo riferimento alla peculiare natura del βίος, nel quale gli elementi tipici dell'encomio confluiscono in misura ampia, ma mai al punto da renderlo perfettamente equivalente all'esercizio scolastico ed al discorso epidittico che da esso deriva. Una conclusione tanto frettolosa non spiegherebbe, però, i motivi per cui alcuni biografi, pur rispettando molti dei precetti riportati nelle fonti progimnastiche, decidano di distanziarsi proprio da quelli che regolano la presentazione delle πράξεις e delle ἀρεταί. Ai fini di questa analisi, la funzione dell'opera e gli obiettivi di chi la scrive giocano ancora una volta un ruolo determinante: nel caso della *Vita di Proclo* o della prima sezione della *Vita di Antonio*, il biografo intende mostrare un percorso spirituale che necessariamente si compie nel corso del tempo e che, dunque, non può essere presentato prescindendo dall'ordine cronologico; in opere come la *Vita di Daniele lo Stilita* o la *Vita di Porfirio di Gaza*, invece, è l'interesse per il ruolo politico del santo, ritratto spesso come fidato consigliere del sovrano o come suo fiero avversario, a far sì che le vicende siano inquadrare nel loro contesto storico, attraverso continui riferimenti ad eventi e personaggi noti al lettore¹⁰⁶. Solo alla luce di queste considerazioni è possibile riflettere su quanto la struttura dei βίοι tardoantichi contribuisca a definire il loro rapporto con l'ἐγκώμιον. Ovviamente, l'influsso esercitato dall'esercizio

¹⁰⁴ In questo caso, l'ordine cronologico è segnato dal susseguirsi di eventi storici e politici, relativi soprattutto alle vicende della corte costantinopolitana, sulle quali il biografato esercita il suo influsso. Le poche ἀρεταί che sfuggono a tale successione sono poste verso la fine dell'opera (*Vit. Dan. St.* 86-90) e coprono un periodo in cui l'influenza politica esercitata dal santo sembra essersi affievolita (cfr. quanto scrive al riguardo Kosiński 2016, 122).

¹⁰⁵ Il biografo afferma di essere Marco il Diacono, compagno di viaggio del biografato (cfr. *Vit. Porph. Gaz.* 7 e 13). In realtà, è probabile che l'opera sia stata redatta molto tempo dopo i fatti narrati (su questa ipotesi cfr. Barnes 2016, 260-283; si legga anche il giudizio di Lampadaridi 2016, 14: «De toute évidence, il existe un décalage entre le disciple et le narrateur. Ce dernier n'est pas le fidèle disciple, témoin des faits et gestes de Porphyre. Le rôle de témoin direct qu'il s'attribue est une fiction pour conférer à sa composition littéraire l'autorité de la chose vue»). La costante menzione di dati cronologici ha spinto H. Grégoire e M.-A. Kugener ad aprire gran parte dei paragrafi della loro traduzione francese, posta a fronte della loro edizione critica, con dei riferimenti temporali precisi, sulla base dei due calendari citati.

¹⁰⁶ Un interesse del tutto analogo spinge Libanio ad inserire nel suo encomio di Demostene (l'unico ἐγκώμιον di un personaggio estraneo al mito presente nella raccolta attribuita al retore antiocheno) numerose allusioni a vicende politiche del IV secolo a.C. (*Enc.* 5).

scolastico e dal discorso epidittico che ne deriva varia di caso in caso e deve, dunque, essere oggetto di valutazioni specifiche; tuttavia, è chiaro che, sebbene in linea di massima i biografi tendano a servirsi degli insegnamenti della retorica nella misura in cui essi risultano utili ai fini della loro trattazione, i precetti relativi all'ἔγκωμιον, pienamente conformi alle finalità laudative insite nel βίος tardoantico, non possono essere disattesi a cuor leggero. Discostarsene vuol dire essere consapevoli di poter ottenere da tale deviazione più di quanto promettano le fonti progimnasmatiche: il biografo mira, così, a presentare il βίος come un'evoluzione dell'ἔγκωμιον, come un'opera che sa sottomettere i meccanismi della lode all'eccezionalità della figura lodata. La scelta di rispettare, in parte o del tutto, l'ordine cronologico delle azioni contribuisce a far comprendere al lettore la peculiarità del cammino filosofico-religioso dell'*holy man*; al contempo, essa permette al biografo di evidenziare la veridicità di quanto narrato, presentando la propria opera come una cronaca o un vero e proprio resoconto storiografico¹⁰⁷.

Proseguendo nella sezione riservata alle πράξεις, i manuali di Elio Teone e Nicola Sofista suggeriscono di introdurre dei paragoni¹⁰⁸, allo scopo di mettere in evidenza i meriti del *laudandus*¹⁰⁹. È quanto accade in [4], in cui Porfirio esce vincitore dal confronto con il suo illustre maestro sul piano delle qualità oratorie, o in [9], in cui ad enfatizzare l'eloquenza di Acacio è l'ampio parallelo con Libanio, il celebre retore antiocheno¹¹⁰. Tuttavia, tale meccanismo di amplificazione, di per sé estremamente utile a fini di lode, può assumere, nel βίος tardoantico, un'ulteriore sfumatura, in virtù del significato religioso dell'opera. In questo senso, l'insistito contrasto, in [13], tra le azioni di Costanzo, ispirate dalla fede nel Dio dei cristiani, e quelle degli altri tetrarchi è particolarmente indicativo: il biografo sfrutta le naturali caratteristiche della σύγκρισις presentando la gerarchia che necessariamente ne deriva come il frutto di una volontà divina ed inserendo le πράξεις del celebrato all'interno di una scala di valori che non segue le logiche del mondo. Ma se Costanzo dimostra con il suo comportamento di essere superiore a coloro che, sul piano politico, sarebbero suoi

¹⁰⁷ La rivendicazione geronimiana di *historiam scribere, non panegyricum* riportata in [18] è solo un esempio di tale diffusa tendenza. Per simili affermazioni dello stesso Girolamo, cfr. n. 22.

¹⁰⁸ Theon, *Prog.* 9, p. 76 suggerisce di paragonare (ἀντιπαραβάλλειν) le opere di uomini illustri a quelle del *laudandus*; Ps.-Hermog., *Prog.* 7.10 attribuisce alle συγκρίσεις un ruolo di primo piano negli encomi (il loro impiego dovrebbe essere affine a quello descritto in *Prog.* 6.6 in riferimento al luogo comune); lo stesso termine è utilizzato in Aphth., *Prog.* 8.3 (che potrebbe risentire della riflessione di Teofrasto riportata in Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 139) ed in Nicol., *Prog.* p. 52. In particolare, Aftonio consiglia di inserire il paragone al termine dell'intera trattazione.

¹⁰⁹ Si tratta di una caratteristica tipica della σύγκρισις, che è un meccanismo di amplificazione. Cfr. al riguardo Pernot 1993, II, 690-698, che discute il ruolo del paragone all'interno dell'encomio.

¹¹⁰ La sconfitta di Libanio ha forse a che vedere con l'avversione che Eunapio sembra provare per lui (sulla quale mi soffermerò più ampiamente commentando il passo [10] del capitolo dedicato allo ψόγος).

pari¹¹¹, in [1] Apollonio è addirittura paragonato al dio Proteo¹¹², di cui saprà presto superare la virtù profetica:

κυούση δὲ αὐτὸν τῇ μητρὶ φάσμα ἦλθεν Αἰγυπτίου δαίμονος ὁ Πρωτεὺς, ὁ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ ἐξαλλάττων· ἡ δὲ οὐδὲν δείσασα ἤρετο αὐτόν, τί ἀποκῆσοι· ὁ δὲ “ἐμέ” εἶπε. “σὺ δὲ τίς;” εἰπούσης “Πρωτεὺς” ἔφη “ὁ Αἰγύπιος θεός”. ὅστις μὲν δὴ τὴν σοφίαν ὁ Πρωτεὺς ἐγένετο, τί ἂν ἐξηγοίμην τοῖς γε ἀκούουσι τῶν ποιητῶν, ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἁλῶναι, γινώσκων τε ὡς ἐδόκει καὶ προγιγνώσκων πάντα; καὶ μεμνήσθαι χρὴ τοῦ Πρωτέως, μάλιστα ἐπειδὴν προῖων ὁ λόγος δεικνύη τὸν ἄνδρα πλείω μὲν ἢ ὁ Πρωτεὺς προγόντα, πολλῶν δὲ ἀπόρων τε καὶ ἀμηχάνων κρείττω γενόμενον ἐν αὐτῷ μάλιστα τῷ ἀπειλήφθαι¹¹³

«Quando era incinta di lui, alla madre apparve un demone egizio, quel Proteo che in Omero muta varie forme. Senza provare timore, essa gli chiese di chi si sarebbe sgravata; ed egli rispose “Di me”. Replicò la donna “E tu chi sei?”. “Proteo,” disse “il dio dell’Egitto”. Quale fosse la sapienza di Proteo non è necessario spiegare a chi legge i poeti: era multiforme e si tramutava di momento in momento, sottraendosi a ogni cattura; sembrava conoscere e prevedere ogni cosa. Dovremo ricordarci di Proteo soprattutto nel seguito della storia, quando Apollonio apparirà dotato di virtù profetica più che Proteo stesso, e lo vedremo superare molte difficoltà e perigli proprio nel momento in cui più grave era la minaccia»¹¹⁴.

La deviazione dalla norma stabilita dalla manualistica, o meglio, il suo adeguamento alle necessità della biografia, è proprio in questa tensione verso il futuro: conformemente a quanto suggerito da Elio Teone e Nicola Sofista, il paragone è utilizzato allo scopo di esaltare le qualità e le azioni del *laudandus*; contrariamente ai loro precetti (ed anche a quelli di Aftonio), però, esso è inserito all’inizio dell’opera, in una sezione relativa ai miracoli che hanno accompagnato la nascita dell’*holy man*. Qui come in [13] (in cui la lode di Costanzo non può che riflettersi sul figlio Costantino), la σύγκρισις ha l’evidente scopo di mostrare sin da subito l’eccezionalità del biografato, sulla base di una gerarchia di valori che è espressione della dottrina da lui incarnata¹¹⁵.

¹¹¹ Così almeno sembra sottintendere Eusebio, che, nel suo encomio di Costanzo, non si sofferma sulle differenze di grado che intercorrono tra i tetrarchi, se non in *Vit. Const.* 1.14.1, in cui menziona «l’imperatore che a quell’epoca deteneva il supremo grado del potere» (βασιλεὺς ὁ τηνικαῦτα τὸν πρῶτον τῆς ἀρχῆς ἐπέχων, trad. Franco 2009, 101; si tratta, ovviamente, di Diocleziano, il quale, come ogni persecutore, è reso oggetto di *damnatio memoriae* e, dunque, non viene menzionato esplicitamente).

¹¹² Si tratta di un’identificazione di notevole interesse alla luce dell’importanza che tale divinità assume nella letteratura tardoantica: nell’*incipit* delle *Dionisiache*, Nonno di Panopoli eleva Proteo a simbolo della ποικιλία della sua arte, mentre Imerio, in *Or.* 68.9, lo definisce σοφιστής e gli attribuisce uno stile retorico variegato.

¹¹³ Philostr., *Vit. Ap.* 1.4.

¹¹⁴ Trad. Del Corno 1978, 64.

¹¹⁵ Dopo la sezione dedicata al paragone, in Theon, *Prog.* 9, p. 76 trova spazio anche un cenno alla possibilità di sviluppare la lode traendo spunto dal nome del celebrato. Tale precetto non sembra, però, molto rappresentato in ambito biografico (tra i pochi esempi, cito Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 2).

Ho già avuto modo di parlare dell'εὐθανασία del *laudandus*, inserita da Elio Teone tra i «beni esterni»¹¹⁶. Un breve cenno meritano, però, gli eventi avvenuti μετὰ τὴν τελευτήν, di cui fa menzione il manuale di Pseudo-Ermogene: «Esaminerai anche ciò che segue la morte: se per lui si sono tenuti dei giochi, come per Patroclo; se c'è stato un oracolo riguardo alle sue ossa, come per Oreste; se i figli sono stati illustri, come Neottolemo»¹¹⁷. L'indicazione non è particolarmente dettagliata, né si può dire che gli avvenimenti successivi alla morte degli eroi del mito costituiscano un utile modello per una sezione analoga dedicata ad un *holy man*. Il biografo ha, dunque, il compito di sostituire alla morale dell'epica dei valori più conformi alle vicende che hanno caratterizzato la vita del *laudandus*: è così che, in [6], il defunto Sarapione esce dall'anonimato che ha caratterizzato il suo percorso di filosofo solitario grazie ad una 'rivelazione divina':

Οὐδ' ἂν ἐγνώσθη μετὰ ταῦτα, εἰ μὴ θεῶν τις ἠβουλήθη παράδειγμα τοῖς ἀνθρώποις χαρίσασθαι τοῦ Κρονίου βίου, ἵνα μὴ δοκῆ μῦθος εἶναι ὁ λόγος, μὴ ἔχων ἐπιμαρτυροῦσαν τὴν ἱστορίαν¹¹⁸

«E non sarebbe stato noto neppure in seguito, se uno degli dèi non avesse voluto gratificare gli uomini con un esempio dell'età di Crono, affinché il racconto non sembrasse una leggenda, priva di un'evidenza storica che lo testimoni».

Allo stesso modo, in [13], le fortune politiche di Costantino sono presentate come un'ultima grazia concessa dal Dio dei cristiani a Costanzo, in virtù della sua εὐσέβεια:

ἐπειδὴ δὲ πρὸς αὐτῷ λιπαρῷ γήρα τῇ κοινῇ φύσει τὸ χρεῶν ἀποδιδούς λοιπὸν τὸν βίον μεταλλάττειν ἔμελλεν, ἐνταῦθα πάλιν ὁ θεὸς παραδόξων αὐτῷ ποιητῆς ἀνεφαίνετο ἔργων, μέλλοντι τελευτᾶν τὸν πρῶτον τῶν παίδων Κωνσταντῖνον εἰς ὑποδοχὴν τῆς βασιλείας παρεῖναι οἰκονομησάμενος¹¹⁹

«Quando poi, giunto a una felice vecchiaia, fu sul punto di morire, e di compiere così il destino comune alla natura umana, allora Dio, ancora una volta, si mostrò nei suoi confronti autore di opere straordinarie, provvedendo che Costantino, il maggiore dei suoi figli, si trovasse presso di lui nel momento della morte per accogliere l'eredità dell'impero»¹²⁰.

Ma tale profondo legame tra la condotta del celebrato e gli eventi occorsi *post mortem* è ancor più evidente in molti βίοι di santi cristiani, i cui protagonisti

¹¹⁶ Cfr. n. 26.

¹¹⁷ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.9: Ἐξετάσεις δὲ καὶ τὰ μετὰ τὴν τελευτήν, εἰ ἀγῶνες ἐτέθησαν ἐπ' αὐτῷ, ὡς ἐπὶ Πατρόκλω, εἰ χρησμός τις γέγονε περὶ τῶν ὀστέων, ὡς ἐπὶ Ὀρέστου, εἰ οἱ παῖδες ἔνδοξοι, ὡς ὁ Νεοπτόλεμος. Trattando della narrazione, Elio Teone annovera τὰ μετὰ θάνατον tra gli elementi che caratterizzano la persona (Theon, *Prog.* 5, p. 39).

¹¹⁸ Dam., *Vit. Isid.* 111 (= F287, ed. Zintzen 1967).

¹¹⁹ Eus., *Vit. Const.* 1.18.2.

¹²⁰ Trad. Franco 2009, 107.

continuano a compiere miracoli anche dopo la fine della loro esistenza terrena¹²¹. In questi casi, il biografo non si limita a stabilire un legame tra la vita del biografato e gli avvenimenti successivi alla sua morte, ma pone gli eventi in un rapporto di continuità. Il semplice insegnamento di Pseudo-Ermogene può, dunque, conoscere sviluppi del tutto peculiari, in virtù del valore attribuito dai biografi tardoantichi alla *τελευτή* del celebrato, intesa come culmine del percorso spirituale che ne ha segnato la vita. Gli eventi successivi ad essa diventano una prosecuzione ideale di quel percorso, in conformità con principi religiosi che riconoscono al *laudandus* un'esistenza ultraterrena¹²². Lungi dall'essere un mero *pendant* dei paragrafi dedicati alla vita del celebrato, la lode dei fatti avvenuti *μετὰ τὴν τελευτήν* permette al biografo di mostrare ancora una volta l'eccezionalità dell'*holy man*, in grado di superare fino in fondo gli angusti limiti della natura umana.

Passi notevoli

L'importanza della lode del protagonista all'interno della biografia tardoantica fa dell'*ἔγκωμιον* uno dei *προγυμνάσματα* maggiormente sfruttati e più variamente declinati dai biografi. Tra gli elementi che godono di particolare risalto in questo ambito, figurano le doti oratorie e le qualità letterarie del biografato, le quali, soprattutto nei *βίοι* di filosofi e sofisti, costituiscono spesso il cardine attorno a cui ruota l'intero *ἔγκωμιον*; né sono rari i casi in cui il biografo ritrae il protagonista nell'atto di pronunciare un discorso di lode. All'elogio del personaggio principale può, inoltre, essere associato quello di figure a lui vicine, che talvolta costituisce sezioni indipendenti di una certa ampiezza. Completano il quadro alcuni passi in cui l'esercizio è reso esplicitamente oggetto di riflessioni teoriche, riportate dalla voce narrante o attribuite al biografato stesso.

Prima sezione tematica. Tra i numerosi esempi di *ἔγκωμιον* del biografato, cito i seguenti:

[1] Philostr., *Vit. Ap.* 1.4-5. Ἀπολλωνίῳ τοίνυν πατρὶς μὲν ἦν Τύανα, πόλις Ἑλλάς ἐν τῷ Καππαδοκῶν ἔθνει, πατὴρ δὲ ὁμώνυμος, γένος ἀρχαῖον καὶ τῶν οἰκιστῶν ἀνημμένον, πλοῦτος ὑπὲρ τοὺς ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔθνος βαθύ. κούση δὲ αὐτὸν τῇ μητρὶ φάσμα ἦλθεν Αἰγυπτίου δαίμονος ὁ Πρωτεὺς, ὁ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ ἐξαλλάττων· ἡ δὲ οὐδὲν δείσασα ἤρετο αὐτόν, τί ἀποκυήσοι· ὁ δὲ “ἐμέ” εἶπε. “σὺ δὲ τίς;” εἰπούσης

¹²¹ Tra i tanti esempi, citerei Eug., *Vit. Sev.* 44-46 e Paul. Med., *Vit. Ambr.* 48-54.

¹²² Ovviamente, il tema dell'immortalità non è trattato solo nelle opere biografiche cristiane: in ambito pagano, cfr., ad esempio, Philostr., *Vit. Ap.* 8.31. A testimoniare un profondo rapporto tra il comportamento del biografato e gli eventi avvenuti dopo la sua morte è anche Marin., *Vit. Procl.* 36, in cui la duplice tomba che accoglie Proclo e Siriano simboleggia il loro legame in vita.

“Πρωτεύς” ἔφη “ὁ Αἰγύπτιος θεός”. ὅστις μὲν δὴ τὴν σοφίαν ὁ Πρωτεύς ἐγένετο, τί ἂν ἐξηγοίμην τοῖς γε ἀκούουσι τῶν ποιητῶν, ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἀλῶναι, γινώσκειν τε ὡς ἐδόκει καὶ προγιγνώσκειν πάντα; καὶ μεμνήσθαι χρὴ τοῦ Πρωτέως, μάλιστα ἐπειδὴν προῖων ὁ λόγος δεικνύη τὸν ἄνδρα πλείω μὲν ἢ ὁ Πρωτεύς προγνόντα, πολλῶν δὲ ἀπόρων τε καὶ ἀμηχάνων κρείττω γενόμενον ἐν αὐτῷ μάλιστα τῷ ἀπειλῆσθαι. Τεχθῆναι δὲ ἐν λειμῶνι λέγεται, πρὸς ᾧ νῦν τὸ ἱερὸν αὐτῷ ἐκπεπόνηται. καὶ μηδὲ ὁ τρόπος ἀγνοεῖσθω, ὃν ἀπετέχθη· ἀγούσῃ γὰρ τῇ μητρὶ τόκου ὥραν ὄναρ ἐγένετο βαδίσαι ἐς τὸν λειμῶνα καὶ ἄνθη κείραι. καὶ δῆτα ἀφικομένη αἱ μὲν δμῶαὶ προσεῖχον τοῖς ἄνθεσιν ἐσκεδασμένα κατὰ τὸν λειμῶνα, αὐτὴ δὲ ἐς ὕπνον ἀπήχθη κλιθεῖσα ἐν τῇ πόᾳ. κύκνοι τοίνυν, οὓς ὁ λειμῶν ἔβασκε, χορὸν ἐστήσαντο περὶ αὐτὴν καθεύδουσαν, καὶ τὰς πτέρυγας, ὥσπερ εἰώθασιν, ἄραντες ἀθρόον ἤχησαν, καὶ γὰρ τι καὶ ζεφύρου ἦν ἐν τῷ λειμῶνι, ἡ δὲ ἐξέθορέ τε ὑπὸ τῆς ὥδης καὶ ἀπέτεκεν, ἱκανὴ δὲ πᾶσα ἔκπληξις μαιεύσασθαι καὶ πρὸ τῆς ὥρας. οἱ δὲ ἐγγώριοί φασιν ὡς ὁμοῦ τε τίκτοιο καὶ σκηπτὸς ἐν τῇ γῆ πεσεῖσθαι δοκῶν ἐμμετεωρισθεῖν τῷ αἰθέρι, καὶ ἀφανισθεῖν ἄνω, τό, οἶμαι, ἐκφανὲς καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ἐν τῇ γῆ καὶ τὸ ἀγχοῦ θεῶν καὶ ὅποσα ὄδε ὁ ἀνὴρ ἐγένετο, φαίνοντες οἱ θεοὶ καὶ προσημαίνοντες¹²³ («Patria di Apollonio fu Tiana, una città greca nel paese di Cappadocia. Il padre portava il suo stesso nome, la famiglia era antica e discendeva dai primi fondatori della città. La sua ricchezza si distingueva tra i concittadini, e invero si tratta di una terra assai prospera. Quando era incinta di lui, alla madre apparve un demone egizio, quel Proteo che in Omero muta varie forme. Senza provare timore, essa gli chiese di chi si sarebbe sgravata; ed egli rispose “Di me”. Replicò la donna “E tu chi sei?”. “Proteo,” disse “il dio dell’Egitto”. Quale fosse la sapienza di Proteo non è necessario spiegare a chi legge i poeti: era multiforme e si tramutava di momento in momento, sottraendosi a ogni cattura; sembrava conoscere e prevedere ogni cosa. Dovremo ricordarci di Proteo soprattutto nel seguito della storia, quando Apollonio apparirà dotato di virtù profetica più che Proteo stesso, e lo vedremo superare molte difficoltà e perigli proprio nel momento in cui più grave era la minaccia. Si dice che abbia visto la luce in un prato, accanto al quale ora si leva il tempio in suo onore; ma non si deve ignorare il modo della sua nascita. Quando si approssimava per la madre il momento del parto, un sogno le ordinò di recarsi in quel prato a cogliere fiori; e poi che vi fu giunta, le ancelle raccoglievano i fiori qua e là per il prato, ed essa si addormentò distesa nell’erba. Allora dei cigni che stavano in quel prato si disposero in coro attorno a lei mentre dormiva; e sollevando le ali come è loro costume, fecero risuonare tutti insieme un alto grido: e un soffio di zefiro correva sull’erba. A questo suono, essa si destò all’improvviso, e partorì: poiché ogni emozione può provocare il parto anche prima

¹²³ Dopo aver menzionato una serie di grandi filosofi del passato paragonabili ad Apollonio ed aver presentato le sue fonti, Flavio Filostrato inizia qui a narrare la vita dell’*holy man*.

del tempo. La gente del luogo narra che al momento della nascita un fulmine, che pareva avventarsi sulla terra, si sollevò nell'etere e scomparve in alto: volendo gli dèi con ciò indicare e predire, io credo, l'eccellenza e la superiorità sopra ogni cosa terrestre e la vicinanza agli dèi, insomma tutto ciò che in quest'uomo concorse»¹²⁴);

[2] Philostr., *Vit. Soph.* 2.17 (597 Olearius). 'Ρούφον δὲ τὸν ἐκ τῆς Περίνθου σοφιστὴν μὴ ἀπὸ τῆς οὐσίας μηδὲ εἰ πολλοὶ ὕπατοι τὸ ἐκείνου γένος, μηδὲ εἰ τῆς τῶν Πανελληνίων Ἀθήνησιν εὐκλεῶς ἤρξε (ταυτὶ γὰρ εἰ καὶ πλείω λέγοιτο, οὐπω τῇ σοφίᾳ τοῦ ἀνδρὸς παραβεβλήσθαι ἄξια), ἀλλ' ἡ γλῶττα δηλοῦτω αὐτὸν καὶ ἡ ζύνεσις, ἣ περὶ τὰς ἐσχηματισμένας μάλιστα τῶν ὑποθέσεων ἐχρήσατο. τὴν δὲ ιδέαν ταύτην ἐθαυμάσθη πρῶτον μὲν, ὅτι χαλεπὴ ἐρμηνεύσαι (δεῖ γὰρ ἐν ταῖς κατὰ σχῆμα ζυγκειμέναις τῶν ὑποθέσεων τοῖς μὲν λεγομένοις ἠνίας, τοῖς δὲ σιωπωμένοις κέντρον) ἔπειτα, οἶμαι, καὶ διὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἐγκειμένως γὰρ τοῦ ἤθους καὶ ἀπανούργως ἔχων ὑπεκρίνετο εὖ καὶ ἂ μὴ ἐπεφύκει¹²⁵ («Il sofista Rufo di Perinto, non è la sua ricchezza a doverlo far conoscere né l'appartenenza di molti consolari alla sua stirpe né la gloriosa presidenza alle Panellenie di Atene – se anche si citassero, infatti, onori ancora più prestigiosi, non sarebbero certamente degni di essere paragonati alla sapienza di questo personaggio –, ma l'eloquenza e la capacità di invenzione, di cui si avvale soprattutto negli argomenti simulati. Fu ammirato per questo genere oratorio, in primo luogo, perché esso risulta difficile da esporre, visto che nei temi composti in modo simulato ciò che si dice necessita della briglia, ciò che invece si tace del pungolo; e poi, credo, anche per la sua indole: pur essendo, infatti, per carattere sincero e privo di malizia, riusciva a ben interpretare anche quegli aspetti caratteriali di cui non era per natura dotato»¹²⁶);

[3] Iamb., *Vit. Pyth.* 2.10. ἀποθανόντος τε τοῦ πατρὸς σεμνότατος σωφρονέστατός τε ἠϋξάνετο, κομιδῇ τε νέος ἔτι ὑπάρχων ἐντροπῆς πάσης καὶ αἰδοῦς ἤξιούτο ἤδη καὶ ὑπὸ τῶν πρεσβυτάτων, ὀφθείς τε καὶ φθεγζάμενος ἐπέστρεφε πάντας, καὶ ᾧτινι οὖν προσβλέψας θαυμαστός ἐφαίνετο, ὥστε ὑπὸ τῶν πολλῶν εἰκότως βεβαιοῦσθαι τὸ θεοῦ παῖδα αὐτὸν εἶναι. ὃ δὲ ἐπιρρωννύμενος καὶ ὑπὸ τῶν τοιούτων δοξῶν καὶ ὑπὸ τῆς ἐκ βρέφους παιδείας καὶ ὑπὸ τῆς φυσικῆς θεοειδεῖας ἔτι μᾶλλον ἑαυτὸν κατέτεινεν ἄξιον τῶν παρόντων προτερημάτων ἀποφαίνων, καὶ διεκόσμηι θρησκευταῖς τε καὶ μαθήμασι καὶ διαίταις ἐξαιρετοῖς, εὐσταθείᾳ τε ψυχῆς καὶ καταστολῇ σώματος, ᾧν τε ἐλάλει ἢ ἔπραττεν εὐδία καὶ ἀμιμήτω τινὶ γαλήνῃ, μήτε ὀργῇ ποτε μήτε γέλωτι μήτε ζήλω μήτε φιλονεικίᾳ μήτε ἄλλῃ ταραχῇ ἢ

¹²⁴ Trad. Del Corno 1978, 64-65.

¹²⁵ Si tratta dell'*incipit* di un breve encomio, che prosegue con riferimenti alle virtù del celebrato, alla sua formazione e alla sua morte.

¹²⁶ Trad. Civiletti 2002, 289.

προπετεία ἀλίσκόμενος, ὡς δὲ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ¹²⁷ («Dopo la morte del padre egli diventò ancor più venerando e prudente, e pur essendo ancora assolutamente giovane, era già considerato degno di ogni stima e rispetto da parte dei più anziani, e tutti quelli che lo guardavano o lo sentivano parlare erano attratti verso di lui, e insomma su chiunque gettasse il suo sguardo, egli appariva meraviglioso, al punto che molti erano sicuri, e giustamente, che egli fosse figlio di un dio. Egli, dal canto suo, rafforzato anche da tali opinioni e dall'educazione ricevuta fin da bambino nonché dal suo aspetto deiforme, ancor più si sforzava di apparire degno dei suoi attuali privilegi, e si fregiava di pratiche religiose e discipline matematiche e di eccellente regime di vita e di un buon equilibrio della sua anima e di un controllo del suo corpo, e di una calma e di una serenità inimitabili, e non si lasciava mai trascinare né dall'ira, né dal riso, né dalla gelosia, né dalla rivalità, né da nessun altro turbamento o sconsideratezza, quasi che un demone buono avesse preso dimora a Samo»¹²⁸);

[4] Eun., *Vit. Soph.* 4. Πορφύριω Τύρος μὲν ἦν πατρίς, ἡ πρώτη τῶν ἀρχαίων Φοινίκων πόλις, καὶ πατέρες δὲ οὐκ ἄσημοι. Τυχὼν δὲ τῆς προσηκούσης παιδείας, ἀνά τε ἔδραμε τοσοῦτον καὶ ἐπέδωκεν, ὡς – Λογγίνου μὲν ἦν ἀκροατῆς – καὶ ἐκόσμει τὸν διδάσκαλον ἐντὸς ὀλίγου χρόνου. Λογγίνος δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον, καὶ κρίνειν γε τοὺς παλαιοὺς ἐπετέτακτο, καθάπερ πρὸ ἐκείνου πολλοὶ τινες ἕτεροι καὶ ὁ ἐκ Καρίας Διονύσιος πάντων ἀριδιηλότερος. Μάλχος δὲ κατὰ τὴν Σύρων πόλιν ὁ Πορφύριος ἐκαλεῖτο τὰ πρῶτα – τοῦτο δὲ δύναται βασιλέα λέγειν – Πορφύριον δὲ αὐτὸν ὠνόμασε Λογγίνος, ἐς τὸ βασιλικὸν τῆς ἐσθῆτος παράσημον τὴν προσηγορίαν ἀποτρέψας. Παρ' ἐκείνῳ δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς, πλὴν ὅσον οὐκ ἐπ' ἐκείνην ἔνευσε, φιλοσοφίας ἔγε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. (Ἦν γὰρ ὁ Λογγίνος μακρῶ τῶν τότε ἀνδρῶν τὰ πάντα ἄριστος, καὶ τῶν βιβλίων τε αὐτοῦ πολὺ πλῆθος φέρεται καὶ τὸ φερόμενον θαυμάζεται. Καὶ εἴ τις κατέγνω τινὸς τῶν παλαιῶν, οὐ τὸ δοξασθὲν ἐκράτει πρότερον, ἀλλ' ἡ Λογγίνου πάντως ἐκράτει κρίσις). Οὕτω δὲ ἀχθεὶς τὴν πρώτην παιδείαν καὶ ὑπὸ πάντων ἀποβλεπόμενος, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν ἐπιθυμήσας, ἵνα κατάσχη διὰ σοφίας τὴν πόλιν, ἐπειδὴ τάχιστα εἰς αὐτὴν ἀφίκετο καὶ τῷ μεγίστῳ Πλωτίνῳ συνῆλθεν εἰς ὁμιλίαν, πάντων ἐπελάθετο τῶν ἄλλων καὶ προσέθετο φέρων ἑαυτὸν ἐκείνῳ. [...] Αὐτὸς μὲν οὖν ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐπανῆλθε καὶ τῆς περὶ λόγους εἶχετο σπουδῆς ὥστε παρήει καὶ εἰς τὸ δημόσιον κατ' ἐπίδειξιν· τὸ

¹²⁷ Dopo aver narrato un θαῦμα relativo alla nascita dell'*holy man* ed aver descritto la sua formazione, Giamblico ne traccia qui un ritratto giovanile. Nel paragrafo successivo, la bellezza divina di Pitagora è posta all'origine della sua fama a Mileto, a Priene e in altre città ad esse vicine.

¹²⁸ Trad. Romano 2006, 85-87.

δὲ Πορφυρίου κλέος εἰς Πλωτίνον πᾶσα μὲν ἀγορά, πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερον. Ὁ μὲν γὰρ Πλωτίνος τῷ τε τῆς ψυχῆς οὐρανίῳ καὶ τῷ λοξῷ καὶ αἰνιγματώδει τῶν λόγων βαρὺς ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος, ὥσπερ Ἑρμαϊκὴ τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα, διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὐγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν. Αὐτὸς μὲν οὖν φησι – νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς ἔοικεν –, ἐπιτυχεῖν χρηστηρίῳ μηδενὶ τῶν δημοσίων· ἐν δὲ αὐτῷ τῷ βιβλίῳ καταγράφει – καὶ μετὰ ταῦτα ἄλλα πραγματεύεται πολλά – ὅπως χρῆ τούτων ποιῆσθαι τὴν ἐπιμέλειαν. Φησὶ δὲ καὶ δαιμόνιον τινα φύσιν ἀπὸ λουτροῦ τινος διῶξαι καὶ ἐκβαλεῖν· Καυσάθαν τοῦτον ἔλεγον οἱ ἐπιχώριοι. Συμφοιτητὰ μὲν οὖν, ὡς αὐτὸς ἀναγράφει, κράτιστοί τινες ὑπῆρχον, Ὀριγένης τε καὶ Ἀμέριος καὶ Ἀκυλίνος, καὶ συγγράμματά γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς· πολὺ γὰρ τὸ ἀκύθηρον, εἰ καὶ τὰ δόγματα ἔχει καλῶς, καὶ ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις. Ἄλλ’ ὅ γε Πορφύριος ἐπαινεῖ τοὺς ἄνδρας τῆς δεινότητος, πᾶσαν μὲν αὐτὸς ἀνατρέχων χάριν, μόνος δὲ ἀναδεικνὺς καὶ ἀνακηρύττων τὸν διδάσκαλον, οὐδὲν δὲ παιδείας εἶδος παραλελοιπώς. Ἔστι γοῦν ἀπορήσαι καθ’ ἑαυτὸν καὶ θαυμάσαι τί πλεῖον ἐστὶ τῶν ἐσπουδασμένων· πότερον τὰ εἰς ὕλην ῥητορικὴν τείνοντα, ἢ τὰ εἰς γραμματικὴν ἀκρίβειαν φέροντα, ἢ ὅσα τῶν ἀριθμῶν ἤρτηται, ἢ ὅσα νεύει πρὸς γεωμετρίαν, ἢ ὅσα πρὸς μουσικὴν ῥέπει. Τὰ δὲ εἰς φιλοσοφίαν, οὐδὲ τὸ περὶ λόγους καταληπτόν, οὔτε τὸ ἠθικὸν ἐφικτὸν λόγῳ· τὸ δὲ φυσικὸν καὶ θεουργὸν τελεταῖς ἀφείσθω καὶ μυστηρίοις· οὕτω παντομιγῆς τι πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς χρῆμά τι γέγονεν. Καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ τῶν λόγων ἂν τις μᾶλλον <ἐπαινέσειε> ἢ τὰ δόγματα, πλέον εἰς αὐτὰ ἀπιδὼν ἢ τὴν δύναμιν τοῦ λόγου. Γάμοις τε ὁμιλήσας φαίνεται καὶ πρὸς Μάρκελλαν γε αὐτοῦ γυναῖκα γενομένην βιβλίον φέρεται, ἣν φησὶν ἀγαγέσθαι, καὶ ταῦτα οὐσαν πέντε μητέρα τέκνων, οὐχ ἵνα παῖδας ἐξ αὐτῆς ποιήσῃται, ἀλλ’ ἵνα οἱ γεγονότες παιδείας τύχωσιν· ἐκ φίλου γὰρ ἦν αὐτοῦ τῇ γυναικὶ τὰ τέκνα προϋπάρξαντα. Φαίνεται δὲ ἀφικόμενος εἰς γῆρας βαθύ· πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγατευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερον τι δοξάζειν ἢ ὅτι προῖων ἕτερα ἐδόξασεν. Ἐν Ῥώμῃ δὲ λέγεται ἔμετληλαχένας τὸν βίον. (Κατὰ τούτους ἦσαν τοὺς χρόνους καὶ τῶν ῥητορικῶν οἱ ἐπ’ Ἀθήνησι προεστῶτες Παῦλός τε καὶ Ἀνδρόμαχος ἐκ Συρίας). Τούς τε χρόνους ἐς Γαλλίηνόν τε καὶ Κλαύδιον εἰκάζειν συνέβαινε, Τάκιτόν τε καὶ Αὐρηλιανὸν καὶ Πρόβον, καθ’ οὓς ἦν καὶ Δέξιππος ὁ τὴν χρονικὴν ἱστορίαν συγγράψας, ἀνὴρ ἀπάσης παιδείας τε καὶ δυνάμεως λογικῆς ἀνάπλεως¹²⁹ («Porfirio ebbe Tiro come patria, la prima città degli antichi Fenici, e come antenati personaggi di origine non oscura. Dopo aver ricevuto l’educazione che gli si addiceva, avanzò e progredì così tanto, da fare in breve tempo onore – egli era discepolo di Longino – anche al maestro. Longino, in effetti, era a quel tempo una sorta di biblioteca vivente e un

¹²⁹ La Vita di Porfirio è il secondo βίος narrato da Eunapio nella sua raccolta, la quale si apre con un brevissimo ritratto di Plotino.

Museo ambulante, ed era preposto alla critica degli antichi, come prima di lui molti altri, il più illustre dei quali fu Dionisio di Caria. Malco era, nella città dei Siri, l'originario nome di Porfirio (che vuol dire re): e a chiamarlo Porfirio fu Longino, che modificò la denominazione con riferimento alla regalità della veste. Presso di lui ricevette la massima istruzione, pervenendo, come il suo maestro, al sommo grado di conoscenza di tutta la grammatica e la retorica; ma ciò nonostante, egli non fu propenso a quella disciplina, per il fatto di avere impressa in sé l'impronta di ogni genere di filosofia. Longino, in effetti, era in tutti i campi del sapere di gran lunga il migliore fra gli uomini del suo tempo; dei suoi libri una grande quantità è in circolazione, e per di più quello che circola è oggetto di ammirazione. E se uno avesse mosso una critica a uno degli scrittori antichi, la sua opinione trovava validità non prima che il giudizio di Longino l'avesse convalidata del tutto. Così fu condotta la sua prima formazione, e l'attenzione di tutti cominciava a essere puntata su di lui. Desiderando vedere la grandissima Roma per conquistarla con la sua sapienza, non appena vi mise piede ed entrò in rapporto con il sommo Plotino, si dimenticò di tutto il resto, e si diede a lui con tutto sé stesso. [...] Fece dunque ritorno a Roma, dove si diede a un così attento studio dei discorsi, da presentarsi persino in pubblico per esibirsi; e la rinomanza di Porfirio ogni piazza, ogni assembramento la riconduceva a Plotino. Mentre, però, quest'ultimo, a causa della natura celeste della sua anima e del carattere ambiguo ed enigmatico dei suoi discorsi, risultava di pesante e difficile ascolto, Porfirio, come una catena di Ermete che pende verso gli uomini, grazie alla varietà della sua cultura esponeva ogni argomento in vista della facile comprensione e della chiarezza. Egli stesso, dunque, afferma (probabilmente da giovane, a quanto sembra, scrisse ciò) di avere avuto successo in un oracolo fuori del comune; lo registra in questo stesso libro, e dedica pure un'ampia trattazione alla modalità con cui bisogna occuparsi di questi oracoli. Afferma anche di avere scacciato ed espulso fuori da un bagno una creatura demonica, che gli abitanti del luogo chiamavano Causata. Suoi condiscipoli, come egli personalmente scrive, furono alcuni personaggi eccellenti, come Origene, Amerio e Aquilino, di cui rimangono scritti, ma certamente nessuna considerazione: nonostante la correttezza delle loro dottrine, infatti, molta è la sciatteria che ne pervade lo stile espressivo. Porfirio, invece, loda questi uomini per l'abilità oratoria e ne ripercorre persino ogni grazia, pur essendo soltanto lui, che ha il merito di non aver tralasciato alcun genere di disciplina, a far conoscere il maestro e a farsene araldo. È senz'altro possibile che si abbiano dei dubbi e ci si chieda con meraviglia quale sia l'ambito del sapere da lui maggiormente praticato, se per esempio quello che tende alla materia della retorica, o quello che ha a che fare con la precisione della grammatica, o quanto è connesso ai numeri, o si riferisce alla geometria, oppure inclina alla musica. Per ciò che concerne la filosofia, la parte riguardante la logica non può essere circoscritta, né può essere raggiunta dalla ragione quella riguardante la morale; la parte fisica e quella teurgica, invece,

lasciamole ai sacri riti e ai misteri. Un essere tanto versatile verso ogni virtù è stato, dunque, quest'uomo. Quanto alla bellezza del suo stile, la si sarebbe potuta lodare più delle sue teorie, anche se si fosse guardato a queste ultime piuttosto che all'efficacia oratoria. Pare che si sia unito a nozze: e, in effetti, circola un libro indirizzato a Marcella, che era appunto sua moglie, e che egli dice di avere sposato benché fosse madre di cinque figli, non certo per averne da lei degli altri, ma perché quelli già nati ricevessero un'educazione: da un precedente rapporto con un amico suo, infatti, la donna aveva avuto i figli. Pare anche che sia giunto a vecchiaia avanzata: lasciò molte teorie contrastanti con quelle esposte nei libri scritti in precedenza, riguardo alle quali nient'altro è possibile supporre se non che, con il procedere negli anni, egli elaborò opinioni diverse. Si dice che sia morto a Roma. In questi tempi, coloro che primeggiavano ad Atene nel campo della retorica erano Paolo e Andromaco di Siria. Per quanto concerne l'età, Porfirio arrivò, a quel che sembra, fino al regno di Gallieno, Claudio, Tacito, Aureliano e Probo, sotto i quali visse anche Dessippo, l'autore della storia annalistica, uomo colmo di ogni genere di erudizione e di potenza espressiva»¹³⁰);

[5] Hier., *Epist.* 108.1.1. *Si cuncta mei corporis membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent, nihil dignum sanctae ac venerabilis Paulae virtutibus dicerem. Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate, potens quondam divitiis, sed nunc Christi paupertate insignior, Gracchorum stirps, suboles Scipionum, Pauli heres, cuius vocabulum trahit, Maeciae Papiriae, matris Africani, vera et germana progenies, Romae praetulit Bethlem et auro tecta fulgentia informis luti vilitate mutavit*¹³¹ («Se tutte le membra del mio corpo si mutassero in lingue e tutti gli arti risonassero di voce umana, non riuscirei a dire nulla che sia degno delle virtù della santa e venerabile Paola. Nobile di nascita, ma molto più nobile per santità, potente un giorno di ricchezze, ma ora più insigne per la povertà di Cristo: stirpe dei Gracchi, prole degli Scipioni, erede di Paolo, da cui trae il nome, vera e autentica progenie di Mecia Papiria, madre dell'Africano, – preferì Betlemme a Roma, e scambiò i palazzi splendenti d'oro con la miseria della rozza creta»¹³²);

[6] Dam., *Vit. Isid.* 111 (= E167, F33, F34, F39, F41 e F287, ed. Zintzen 1967). Τοῦτον ἐποίησατο φίλον ὁ Ἰσιδωρος, τὸν ὑπερβαλόντα πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ εὐσεβείᾳ τε καὶ ὅλῃ βίου φιλοσοφίᾳ, πλὴν αὐτοῦ τοῦ Ἰσιδώρου. Τοσοῦτον δὲ τῷ ἀνδρὶ περιῆν ἀληθοῦς τρόπου τε καὶ λόγου, τοῦ τε ἐν παροιμίᾳ λέγεσθαι εἰωθότος, ἔργῳ δὲ βεβαιωθέντος ὑπ' ἐκείνου, τοῦ λάθε βιώσας, ὥστε οὐδένα τῶν τότε ζώντων

¹³⁰ Trad. Civiletti 2007, 77-83, con aggiustamenti.

¹³¹ Con questa espressione iperbolica, Girolamo apre l'ἐγκώμιον di Paola. Nel capitolo successivo, il biografo chiarirà che il suo intento non è tessere un semplice elogio della donna, ma rendere testimonianza sulla sua vita eccezionale.

¹³² Trad. Canali 1975, 149.

ἀνθρώπων οὔτε τῶν νεωτέρων οὔτε τῶν πρεσβυτέρων ἐλπίζοιμι ἂν εἰδέναι οἶον λέγω· οὐδὲ ἔγνω τις ἄλλος, οἷος ἦν ὁ Σαραπίων ἐκεῖνος, οὐδὲ ἂν ἔγωγε νῦν ἠπιστάμην, εἰ μὴ μοι αὐτὸς ὁ φιλόσοφος ὑπέδειξε τῷ λόγῳ τὸν Σαραπίωνα. Οὐ γὰρ ἔργῳ ποτὲ ἔφη πείσεσθαι αὐτὸν ἐντυχεῖν ἐτέρῳ ἀνδρὶ· ἄλλως τε καὶ ὅτε ἐγήρα μηκέτι καταβαίνειν θαμὰ ἀπὸ τῆς σφετέρας οἰκίας, οἰκεῖν δὲ μόνον ἐν οἰκίσκῳ μικρῷ, τῷ ὄντι μονάδα βίον ἀναδεδεγμένον, πρὸς μόνον τὰ ἀναγκαϊότατα χρώμενον τῶν γειτόνων ἐνίοις. Εὐκτικὸν μὲν οὖν εἶναι τὸν Σαραπίωνα διαφερόντως ἔλεγε καὶ ἐν ἰδιώτῳ σχήματι πανταχοῦ περιφοιτᾶν τῶν ἱερῶν χωρίων, ὅπου ἦγεν ὁ τῆς ἑορτῆς νόμος. Τὰ πολλὰ δὲ ἐπ’ οἴκου διημερεύοντα ζῆν, οὐ τίνα ἀνθρωπίνην ζωὴν, ἀλλ’ ἀτεχνῶς εἰπεῖν θεῖαν, εὐχὰς τε ἀεὶ καὶ ἀρετὰς πρὸς ἑαυτὸν ἢ πρὸς τὸ θεῖον φθεγγόμενον, μᾶλλον δὲ σιγῇ διανοούμενον. Ζητητικὸς δὲ ὢν τῆς ἀληθείας καὶ φύσει θεωρητικὸς, οὐ περὶ τὰ τεχνικώτερα τῆς φιλοσοφίας ἠξίου διατρίβειν, ἀλλὰ τοῖς ἀδροτέροις καὶ ἐνθουσιαστικώτεροις νοήμασιν ἐνεφύετο. Διὸ μόνον σχεδὸν τὸν Ὀρφέα ἐκέκτητο καὶ ἀνεγίνωσκεν, ἐρωτῶν ἐφ’ ἐκάστοις ἀεὶ τοῖς παραπίπτουσι ζητήμασι τὸν Ἰσιδώρον, ἄκραν ὡς εἰπεῖν ἐπιστήμην ἐν θεολογίᾳ προβεβλημένον· ὃν μόνως οἰκεῖον ἐγνώριζεν ὄντα καὶ προσεδέχετο. Καὶ δὴ ἐν αὐτῷ θεάσασθαι ἐδόκει τὸν μυθεύμενον Κρόνιον βίον. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι διετέλει πράττων καὶ λέγων ἐκεῖνος ἢ συνάγων ἑαυτὸν ἀεὶ καὶ συναιρῶν, ὡς οἶον τέ, πρὸς τὸ εἶσω καὶ τὸ ἀμερέστερον. Ὅς οὕτω μὲν κατεφρόνει χρημάτων ὥστε κεκτῆσθαι μηδοτιοῦν ἢ μόνον δύο ἢ τρία βιβλία, ὧν ἦν καὶ ἡ Ὀρφείως ποίησις· οὕτω δὲ ἡδονῶν τῶν περὶ τὸ σῶμα, ὥστε ἐξ ἀρχῆς εὐθύς τὰ ἀναγκαῖα καὶ μόνον προσφέρειν τῷ σώματι, ἀφροδισίων δὲ ἄχραντον εἶναι διὰ βίου παντός. Οὕτω δὲ ἡμέλει τιμῆς τῆς παρὰ ἀνθρώπων, ὥστε οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ ἦν ἐν τῇ πόλει. Οὐδ’ ἂν ἐγνώσθη μετὰ ταῦτα, εἰ μὴ θεῶν τις ἠβουλήθη παράδειγμα τοῖς ἀνθρώποις χαρίσασθαι τοῦ Κρονίου βίου, ἵνα μὴ δοκῆ μῦθος εἶναι ὁ λόγος, μὴ ἔχων ἐπιμαρτυροῦσαν τὴν ἱστορίαν. Ὁ μὲν γὰρ Χείρων *λεγόμενος* ἐν μεθορίῳ μᾶλλον εἰστήκει τῆς Κρόνου καὶ Διὸς ἀρχῆς, ὅθεν διφυῆς. Σαραπίων δὲ οὗτος ὑπὸ τοῦ φιλοσόφου γνωσθεὶς ἀναγεγράφθω τοιοῦτος· ὃς κληρονόμῳ τῷ Ἰσιδώρῳ ἐχρήσατο, μηδένα πρὸς γένους ἔχων, μηδὲ ἄξιον ἄλλον ὑπολαμβάνων εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, *δυεῖν λέγω ἢ τριῶν βιβλίων*¹³³ («Isidoro divenne amico di quest’uomo, che per la sua pietà e per la sua intera filosofia di vita superava tutti gli uomini, tranne Isidoro stesso. Era così pieno di verità nel suo comportamento e nelle sue parole, e di quel “vivi nascosto” che solitamente si dice in proverbio (e da lui è stato confermato con i fatti), che immagino che nessuno di coloro che hanno vissuto allora, né tra i più giovani, né tra i più anziani, conosca ciò di cui parlo. E nessun altro sa che tipo di uomo è stato Sarapione, e neppure io l’avrei saputo ora, se il filosofo stesso non mi avesse mostrato Sarapione con le sue parole. Infatti, diceva che in nessun modo Sarapione poteva esser persuaso ad incontrare un

¹³³ L’*encomio* di Sarapione è riportato nella sua interezza dalla Suda (Σ 116), mentre in Fozio (Phot., *Bibl.* 242.346b) è possibile leggerne solo una piccola parte, corrispondente a Dam., *Vit. Isid.* 111, ll. 31-33 (= E167, ed. Zintzen 1967).

altro uomo, soprattutto perché, una volta divenuto vecchio, non usciva più di casa spesso; viveva da solo in una piccola casa, avendo abbracciato una vita solitaria, mantenendo contatti con alcuni dei vicini solo per lo stretto necessario. Diceva che Sarapione era eccezionalmente pio, visitava i luoghi sacri con abiti da uomo comune, ovunque lo conducesse il costume della festa. Ma, trascorrendo la maggior parte del tempo a casa, viveva una vita non umana, ma, per dirla in maniera semplice, divina, pronunciando continuamente preghiere e lodi a sé stesso ed alla Divinità, o piuttosto meditando in silenzio. Essendo un cercatore della verità ed un uomo dalla natura contemplativa, non riteneva giusto dedicarsi agli aspetti più tecnici della filosofia, ma si immergeva in concetti profondi ed ispirati. Per questo motivo, possedette e lesse quasi soltanto gli scritti di Orfeo, interrogando sempre con ogni domanda che si presentava alla sua mente Isidoro, il quale aveva, per così dire, raggiunto il vertice della sapienza teologica. Riconosceva soltanto Isidoro come amico intimo e lo riceveva in casa sua. E ad Isidoro sembrava di vedere in lui la leggendaria età di Crono. Infatti, quell'uomo passò la sua vita ad agire e a parlare focalizzando la sua attenzione e concentrandosi il più possibile su ciò che è interiore ed indivisibile. Quest'uomo disprezzava a tal punto i beni materiali da non possedere nulla se non due o tre libri, tra cui c'era anche la poesia di Orfeo; e a tal punto disprezzava i piaceri del corpo che sin dalla più giovane età offrì al suo corpo solo il necessario e rimase per tutta la vita estraneo ai piaceri sessuali. E a tal punto non si curò degli onori presso gli uomini che neppure il suo nome era noto in città. E non sarebbe stato noto neppure in seguito, se uno degli dèi non avesse voluto gratificare gli uomini con un esempio dell'età di Crono, affinché il racconto non sembrasse una leggenda, priva di un'evidenza storica che lo testimoni. Infatti, *il cosiddetto* Chirone stette sul confine tra il regno di Crono e quello di Zeus e per questo fu dotato di duplice natura. Ma questo Sarapione noto al filosofo sia registrato come tale; fece di Isidoro il suo erede, non avendo familiari e ritenendo che nessun altro fosse degno delle sue sostanze, ovvero i suoi due o tre libri»).

Seconda sezione tematica. Tra i passi in cui l'ἐγκώμιον è incentrato sulle qualità oratorie del protagonista, i più interessanti sono:

[7] Philostr., *Vit. Soph.* 1.19 (511 Olearius). οὗτος γὰρ παραλαβὼν τὴν ἐπιστήμην εἰς στενὸν ἀπειλημένην ἔδωκεν αὐτῇ παρόδους πολλῶ λαμπροτέρας ὧν αὐτὸς τῇ Σμύρνῃ ἐδείματο, συνάψας τὴν πόλιν ταῖς ἐπὶ τὴν Ἔφεσον πύλαις καὶ διὰ μέγεθος ἀντεξάρας λόγοις ἔργα. ὁ δὲ ἀνὴρ οὗτος τοῖς μὲν δικανικοῖς ἀμείνων ἐδόκει τὰ δικανικά, τοῖς δὲ σοφιστικοῖς τὰ σοφιστικά ὑπὸ τοῦ περιδεξίως τε καὶ πρὸς ἄμιλλαν εἰς ἄμφω ἡρμόσθαι. τὸ μὲν γὰρ δικανικὸν σοφιστικῇ τινι περιβολῇ ἐκόσμησε, τὸ δὲ σοφιστικὸν κέντρῳ δικανικῶ ἐπέρρωσεν. ἡ δὲ ἰδέα τῶν λόγων τοῦ μὲν ἀρχαίου καὶ

πολιτικοῦ ἀποβέβηκεν, ὑπόβακχος γὰρ καὶ διθυραμβώδης, τὰς δ' ἐννοίας ἰδίας τε καὶ παραδόξους ἐκδίδωσιν, ὥσπερ οἱ βακχεῖοι θύρσοι τὸ μέλι καὶ τοὺς ἔσμοὺς τοῦ γάλακτος¹³⁴ («Costui, infatti, avendo trovato la disciplina chiusa in un vicolo cieco, le aprì vie molto più splendide di quelle che egli stesso aveva fatto costruire a Smirne, collegando la città alle porte che conducono ad Efeso, ed eguagliando per grandiosità le opere alle parole. Quest'uomo, nei discorsi giudiziari dava l'impressione di essere più esperto nell'oratoria giudiziaria, e in quelli sofisticati nell'oratoria sofisticata, in quanto si adattava con disinvoltura e a gara a questi due generi di discorso: il giudiziario, infatti, lo adornò di amplificazione sofisticata, il sofisticato lo rinvigorì con il pungolo giudiziario. Il suo stile si allontana da quello politico antico, ed è bacchico e ditirambico, ed i concetti che esprime sono originali ed inaspettati, come i tirsi bacchici emettono il miele e i rivi di latte»¹³⁵);

[8] Eun., *Vit. Soph.* 6.39. Περὶ δὲ Εὐσταθίου καὶ ἀσεβές ἐστὶ παραλιπεῖν τὰ ἐς ἀλήθειαν φέροντα· παρὰ πάντων γὰρ συνωμολογεῖτο τὸν ἄνδρα τοῦτον ὀφθῆναι καὶ εἶναι κάλλιστον καὶ εἰς πείραν λόγων ἐλθεῖν δεινότατον, τό τε ἐπὶ τῇ γλώσση καὶ τοῖς χεῖλεσιν αἰμύλιον οὐκ ἔξω γοητείας ἐδόκει. Καὶ τὸ μείλιχον καὶ ἡμερον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἐπήνθει καὶ συνεξεχεῖτο τοσοῦτον ὥστε οἱ τῆς φωνῆς ἀκούσαντες καὶ τῶν λόγων, παραδόντες αὐτὸς καθάπερ οἱ τοῦ λωτοῦ γευσάμενοι, τῆς φωνῆς ἐξεκρέμαντο καὶ τῶν λόγων¹³⁶ («Riguardo a Eustazio è un sacrilegio omettere quanto corrisponde a verità: tutti concordemente sostenevano che costui apparisse e fosse un uomo eccellente, e che avesse dato prova, con grandissima abilità, delle sue doti oratorie; e il potere seduttore che risiedeva sulla sua lingua e sulle sue labbra non era granché diverso da un vero e proprio potere magico. La dolcezza e la grazia infioravano i suoi discorsi e si riversavano così abbondanti che quanti ne udirono la voce e i discorsi, abbandonandosi come coloro che hanno gustato il loto, pendevano dalla sua voce e dai suoi discorsi»¹³⁷);

[9] Eun., *Vit. Soph.* 17. Παλαιστίνης Καισάρεια τὸν Ἀκάκιον ἤνεγκεν, καὶ ἦν συνανασχὼν τῷ Λιβανίῳ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους· τόνου δὲ σοφιστικοῦ καὶ πνεύματος, εἴπερ τις ἄλλος, γέμων, καὶ ἡ λέξις μετὰ κρότου πρὸς τὸν ἀρχαῖον ἐπέστρεφε τρόπον· συνανασχὼν δὲ Λιβανίῳ, κατέσεισε τὰ πρῶτα καὶ περιήν ἰσχυρῶς. Βιβλίδιον γοῦν τῷ Λιβανίῳ περὶ εὐφυσίας τι γέγραπται πρὸς τὸν Ἀκάκιον ἅπαν ἐκτεθειμένον, ἐν ᾧ δῆλός ἐστιν ἐπὶ τῷ κρατεῖσθαι τὸ μέγεθος τῆς ἐκείνου φύσεως αἰτιώμενος, αὐτὸς δὲ ἐαυτῷ μαρτυρῶν τὴν περὶ τὰ λεξείδια <ἐπί>στασιν καὶ

¹³⁴ Si tratta di un passo dell'encomio del sofista Nicete di Smirne. A questa sezione seguono una γνώμη, una χρεία ed un aneddoto, anch'essi dedicati alle sue qualità oratorie.

¹³⁵ Trad. Civiletti 2002, 117, con aggiustamenti.

¹³⁶ La lode di Eustazio è interamente costruita sulle sue doti oratorie. A questo passo fa seguito un aneddoto che dimostra l'eloquenza del celebrato.

¹³⁷ Trad. Civiletti 2007, 113.

ἀκρίβειαν, ὥσπερ ἀγνοῶν ὅτι μήτε Ὅμηρῳ παντὸς ἔμελε μέτρον, ἀλλ' εὐφωνίας τινὸς καὶ μέλους, μήτε Φειδίᾳ τοῦ τὸν δάκτυλον παραλαβεῖν καὶ τὸν π'ό'δα πρὸς ἔπαινον τῆς θεᾶς, ἀλλὰ τυραννεῖν τὸ μὲν κατὰ τὴν ἀκοήν, <τὸ δὲ κατὰ τὴν ὄψιν>, καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρχειν ἀνεύρετον ἢ δύσκριτον, ὥσπερ ἐν τοῖς καλοῖς καὶ ἐρασμίσι σώμασιν οὐ πάντες τὸ αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὁ δὲ ἄλλοι οὐκ οἶδεν ὅθεν εἴληπται. Ὁ μὲν οὖν Ἀκάκιος ἐς τὸ ἄριστον ἀναδραμών καὶ πολλὴν ἐαυτῷ παρασχὼν δόξαν ὡς τοῦ Λιβανίου κρατήσων, ἀπῆει νέος ὢν ἔτι· οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὅσον σπουδαῖον ἐν αὐτοῖς, ἐθαύμαζον αὐτὸν ὥσπερ εἰς γῆρας ἀφιγμένον¹³⁸ («Cesarea di Palestina diede i natali ad Acacio, il quale acquistò rinomanza nello stesso periodo di Libanio. Fu pieno, più di ogni altro, di vigore e impeto sofisticati, e il suo stile tendeva con magnificente sonorità al modello dell'oratoria antica. Acquistò rinomanza, dunque, contemporaneamente a Libanio, del quale riuscì ad abbattere il primato, mantenendo su di lui una netta superiorità. Libanio ha scritto un opuscolo *Sulle buone doti naturali*, interamente dedicato ad Acacio, nel quale attribuisce chiaramente la responsabilità della sconfitta alla grandezza delle doti naturali del rivale, e nel contempo rende testimonianza a sé stesso della propria accuratezza e precisione nell'uso delle sue paroline. Come se non sapesse, però, che né Omero si interessò di ogni verso, ma piuttosto di una complessiva eufonia e musicalità, né Fidia della rappresentazione del dito e del piede per la lode della dea; e che esercitarono un vero potere l'uno sull'udito, l'altro sulla vista, senza che la causa di ciò fosse individuabile o facilmente riconoscibile, proprio come succede nei corpi belli e seducenti, dei quali non tutti ammirano la medesima parte, e chi viene attratto non sa da dove abbia origine la forza di quella seduzione. Acacio, dunque, dopo avere raggiunto l'eccellenza ed essersi guadagnato una grande reputazione come la persona che era destinata a prevalere su Libanio, morì che era ancora giovane; e gli uomini, almeno quelli seri, lo ammiravano come se avesse raggiunto la vecchiaia»¹³⁹).

Terza sezione tematica. Gli encomi pronunciati dai protagonisti costituiscono un'ulteriore testimonianza delle loro doti oratorie:

[10] Philostr., *Vit. Ap.* 8.7.25. τὴν δὲ Ἔφεσον τίς ἀφαιρήσεται τὸ σῶζεσθαι, βεβλημένην μὲν τὰς ἀρχὰς τοῦ γένους ἐκ τῆς καθαρωτάτης Ἀτθίδος, ἐπιδεδωκυῖαν δὲ παρὰ πάσας, ὁπόσαι Ἴωνικαί τε καὶ Λύδιοι, προβεβηκυῖαν δὲ ἐπὶ τὴν θάλατταν διὰ τὸ ὑπερήκειν τῆς γῆς, ἐφ' ἧς ὤκισθη, μεστήν δὲ φροντισμάτων οὖσαν φιλοσόφων τε καὶ ῥητορικῶν, ὑφ' ὧν ἡ πόλις οὐχ ἴππῳ, μυριάσι δὲ ἀνθρώπων ἰσχύει, σοφίαν ἐπαινοῦσα; τίς δ' ἂν σοφὸς ἐκλιπεῖν σοι δοκεῖ τὸν ὑπὲρ πόλεως τοιαύτης

¹³⁸ In questo ἐγκώμιον occupa ampio spazio il confronto tra il celebrato e Libanio.

¹³⁹ Trad. Civiletti 2007, 237, con aggiustamenti.

ἀγῶνα, ἐνθυμηθεῖς μὲν Δημόκριτον ἐλευθερώσαντα λοιμοῦ ποτε Ἀβδηρίτας, ἐννοήσας δὲ Σοφοκλέα τὸν Ἀθηναῖον, ὃς λέγεται καὶ ἀνέμους θέλξει τῆς ὥρας ὑπερπνεύσαντας, ἀκηκοὺς δὲ τὰ Ἐμπεδοκλέους, ὃς νεφέλης ἀνέσχε φορὰν ἐπ’ Ἀκραγαντίνους ῥαγείσης;¹⁴⁰ («Chi vorrà impedire la salvezza di Efeso, che fa risalire le sue origini all’Attica più pura e ha prosperato fra tutte le città della Ionia e della Lidia, si è sviluppata fin entro il mare, crescendo oltre la terra su cui fu fondata, ed è piena di filosofi e di retori: grazie a cui la città non per la sua cavalleria è potente ma per innumerevoli uomini, obbedendo alla sapienza? E quale sapiente credi tu che avrebbe rinunciato a impegnarsi a vantaggio di questa città, considerando il caso di Democrito che liberò una volta da una pestilenza gli Abderiti, e pensando a Sofocle ateniese che secondo la tradizione placò i venti spiranti fuor di stagione, e avendo appreso che Empedocle trattenne l’impeto di un nembo che si sarebbe scatenato sopra Agrigento?»¹⁴¹);

[11] Hier., *Epist.* 108.10.3-4. *Salve, Bethlem domus panis, in qua natus est ille panis, qui de caelo descendit. Salve, Ephrata, regio uberrima atque καρποφόρος, cuius fertilitas Deus est. De te quondam Micheas vaticinatus est: “Et tu, Bethlem domus Ephrata, nonne minima es in milibus Iuda? Ex te mihi egredietur, qui sit princeps in Israhel, et egressus eius ab initio, a diebus aeternis. Propterea dabis eos usque ad tempus parientis. Pariet et reliquiae fratrum eius convertentur ad filios Israhel”. In te enim natus est princeps, qui ante Luciferum genitus est, cuius de Patre nativitas omnem excedit aetatem. Et tam diu in te Davitici generis origo permansit, donec virgo pareret et reliquiae populi credentis in Christum converterentur ad filios Israhel et libere praedicarent: “Vobis oportebat primum loqui verbum Dei, sed, quoniam repellitis et indignos vos iudicastis aeternae vitae, convertimur ad gentes”*¹⁴² («Salve, Betlemme, casa del pane, dov’è nato quel pane che discende dal cielo. Salve, Efrata, regione ubertosissima e καρποφόρος, il cui frutto è Dio. Di te un giorno Michea vaticinò: “E tu, Betlemme, casa di Efrata, non sei la più piccola delle migliaia di Giuda? Da te mi uscirà colui che sarà il principe in Israele, e la sua apparizione è fissata dall’antichità, dai tempi eterni. Perciò li abbandonerai fino al tempo di colei che deve partorire. Partorirà, e il resto dei suoi fratelli si rivolgerà ai figli d’Israele”. In te infatti è nato il principe, generato prima di Lucifero, di cui la nascita dal Padre travalica ogni età. E tanto a lungo l’origine della stirpe di Davide è rimasta in te, finché la vergine partorisce e il resto del popolo credente in Cristo si

¹⁴⁰ In questo passo, tratto dal discorso che Apollonio ha intenzione di pronunciare davanti a Domiziano per difendersi dalle accuse di magia, l’*holy man* rivendica di aver salvato Efeso da una pestilenza.

¹⁴¹ Trad. Del Corno 1978, 366-367.

¹⁴² Davanti alla grotta di Betlemme, dopo aver visto con gli occhi della fede le immagini della nascita di Gesù e della sua fuga in Egitto, Paola pronuncia questo ἐγκώμιον ricco di citazioni bibliche.

rivolgesse ai figli d'Israele e schiettamente proclamasse: “A voi si doveva annunziare per primi la parola di Dio, ma poiché la rigettate e vi siete giudicati indegni della vita eterna, noi ci rivolgiamo ai Gentili!”¹⁴³).

Quarta sezione tematica. Tra i passi in cui ad essere oggetto di encomio sono figure vicine al biografato, cito i seguenti:

[12] Iamb., *Vit. Pyth.* 27.129-130. μέτειμι οὖν μᾶλλον ἐπ' ἐκεῖνα, ὡς ἦσαν ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί. καὶ γὰρ νόμους ἐφύλαττον καὶ πόλεις Ἰταλικὰς διώκησάν τινες, ἀποφαινόμενοι μὲν καὶ συμβουλεύοντες τὰ ἄριστα ὧν ὑπελάμβανον, ἀπεχόμενοι δὲ δημοσίων προσόδων. πολλῶν δὲ γιγνομένων κατ' αὐτῶν διαβολῶν ὅμως ἐπεκράτει μέχρι τινὸς ἢ τῶν Πυθαγορείων καλοκαγαθία καὶ ἢ τῶν πόλεων αὐτῶν βούλησις, ὥστε ὑπ' ἐκείνων οἰκονομεῖσθαι βούλεσθαι τὰ περὶ τὰς πολιτείας. ἐν τούτῳ δὲ τῷ χρόνῳ δοκοῦσιν αἱ κάλλιστα τῶν πολιτειῶν ἐν Ἰταλίᾳ γενέσθαι καὶ ἐν Σικελίᾳ. Χαρώνδας τε γὰρ ὁ Καταναῖος, εἷς εἶναι δοκῶν τῶν ἀρίστων νομοθετῶν, Πυθαγόρειος ἦν, Ζάλευκός τε καὶ Τιμάρης οἱ Λοκροί, ὀνομαστοὶ γεγενημένοι ἐπὶ νομοθεσίᾳ, Πυθαγόρειοι ἦσαν, οἳ τε τὰς Ῥηγινικὰς πολιτείας συστήσαντες, τὴν τε γυμνασιαρχικὴν κληθεῖσαν καὶ τὴν ἐπὶ Θεοκλέους ὀνομαζομένην, Πυθαγόρειοι λέγονται εἶναι, Φύτιός τε καὶ Θεοκλῆς καὶ Ἐλικάων καὶ Ἀριστοκράτης διήνεγκαν <δὲ> ἐπιτηδεύμασί τε καὶ ἔθεσιν, οἷς καὶ αἱ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις πόλεις κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἐχρήσαντο¹⁴⁴ («Ebbene, vado a parlare piuttosto di queste altre cose, cioè del fatto che alcuni Pitagorici furono uomini di stato e di governo. E infatti alcuni custodirono le leggi e amministrarono delle città in Italia, da un lato dichiarando e consigliando le cose che ritenevano migliori, dall'altro lato astenendosi dal fruire di rendite pubbliche. E anche se molte calunnie furono lanciate contro di loro, tuttavia prevalsero per un certo tempo la rettitudine dei Pitagorici e la volontà delle città stesse, al punto che queste vollero che fossero loro ad amministrare tutto ciò che concerneva le costituzioni. E in questo periodo di tempo sembra che siano nate, in Italia e in Sicilia, le migliori costituzioni. E infatti Caronda di Catania, che sembra essere stato uno dei migliori legislatori, era Pitagorico, ed erano Pitagorici Zaleuco e Timare ambedue di Locri, che furono famosi per la loro attività legislativa, e si dice che fossero Pitagorici anche i redattori delle costituzioni di Reggio, sia quella che fu chiamata 'ginnasiarchica' sia quella che prese il nome da Teocle, e cioè Fizio e Teocle ed Elicaone e Aristocrate; costoro

¹⁴³ Trad. Canali 1975, 169.

¹⁴⁴ Subito dopo questo encomio, Giamblico espone la dottrina politica di Pitagora, ripresa, a suo dire, da Platone nella *Repubblica*.

si distinsero per le loro occupazioni e i loro costumi, di cui fruiro anche le città che in quei tempi erano in quei luoghi»¹⁴⁵);

[13] Eus., *Vit. Const.* 1.12.3-18. πατήρ γὰρ ἦν αὐτῷ – ὅτι δὴ καὶ ἄξιον ἐν καιρῷ καὶ τούτου τὴν μνήμην ἀναζωπυρήσαι – περιφανέστατος τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοκρατόρων Κωνσταντίος. οὐδὲν περὶ τὰ τῷ παιδὶ φέροντα κόσμον βραχεῖ λόγῳ διελεῖν ἀναγκαῖον. Τετάρων γάρ τοι τῆς Ῥωμαίων αὐτοκρατορικῆς κοινωνούντων ἀρχῆς, μόνος οὗτος ἀκοινωνήτων τοῖς ἄλλοις περιβαλλόμενος τρόπον τὴν πρὸς τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν φιλίαν ἐσπένδετο. οἱ μὲντοι τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ πολιορκία δηοῦντες ἐξ ὕψους εἰς ἔδαφος καθήρουν, αὐτοῖς θεμελίους τοὺς εὐκτηρίου ἀφανίζοντες οἴκους, ὁ δὲ τῆς τούτων ἐναγοῦς δυσσεβείας καθαρὰς ἐφύλαττε τὰς χεῖρας, μηδαμῆ μηδαμῶς αὐτοῖς ἐξομοιούμενος. καὶ οἱ μὲν ἐμφυλίους θεοσεβῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σφαγαῖς τὰς ὑπ' αὐτοῖς ἐπαρχίας ἐμίαινον, ὁ δὲ τοῦ μύσου ἀμίαντον τὴν ἑαυτοῦ συνετήρει ψυχὴν. καὶ οἱ μὲν συγχύσει κακῶν εἰδωλολατρίας ἐκθέσμου σφᾶς αὐτοὺς πρότερον κάπειτα τοὺς ὑπηκόους ἅπαντας πονηρῶν δαιμόνων πλάναις κατεδουλοῦντο, ὁ δὲ εἰρήνης βαθυτάτης τοῖς ὑπ' αὐτοῦ βασιλευμένοις ἐξάρχων τὰ τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας ἄλυπα τοῖς οἰκείοις ἐβράβευεν. ἀλλὰ καὶ πᾶσι μὲν ἀνθρώποις βαρυτάτας εἰσπράξεις ἐπαιωροῦντες οἱ ἄλλοι βίον ἀβίωτον αὐτοῖς καὶ θανάτου χαλεπώτερον ἐπῆρτων, μόνος δὲ Κωνσταντίος ἄλλωπρον τοῖς ἀρχομένοις καὶ γαληνὴν παρασκευάσας τὴν ἀρχὴν, πατρικῆς κηδεμονίας ἐν οὐδενὶ λείπουσαν τὴν ἐξ αὐτοῦ παρεῖχεν ἐπικουρίαν. [...] ὁποῖον δ' αὐτῷ τοιῷδε περὶ τὸν θεὸν ἀποδειχθέντι παρηκολούθησε τέλος, καὶ ἐν πόσῳ τὸ διαλλάττον αὐτοῦ τε καὶ τῶν κοινωνῶν τῆς βασιλείας ὁ πρὸς αὐτοῦ τιμηθεὶς θεὸς διέδειξε, μάθοι ἂν τις τῆ τῶν πραγμάτων τὸν νοῦν ἐπιστήσας φύσει. ἐπειδὴ γὰρ βασιλικῆς ἀρετῆς δοκίμια μακρῷ δεδῶκει χρόνῳ, μόνον μὲν θεὸν εἰδὼς τὸν ἐπὶ πάντων τῆς δὲ τῶν ἀθέων κατεγνωκῶς πολυθείας, εὐχαῖς ἁγίων ἀνδρῶν πάντα τὸν αὐτοῦ περιεφράξατο οἶκον, εὐσταλή λοιπὸν καὶ ἀτάραχον τῆς ζωῆς διεξήνυε <τὸν> βίον, οἷον αὐτὸ δὴ τὸ μακάριον εἶναι φασι τὸ μήτε πράγματα ἔχειν μήτ' ἄλλω παρέχειν. οὕτω δὴ τὰ τὸν πάντα τῆς βασιλείας χρόνον εὐσταθῆ καὶ γαλήνιον διακυβερνῶν αὐτοῖς παισὶ καὶ γαμετῇ σὺν οἰκετῶν θεραπείᾳ πάντα τὸν αὐτοῦ οἶκον ἐνὶ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ καθιέρου, ὡς μηδὲν ἀποδεῖν ἐκκλησίας θεοῦ τὴν ἔνδον ἐν αὐτοῖς βασιλείοις συγκροτουμένην πληθύν, ἧ συνήσαν καὶ λειτουργοὶ θεοῦ, οἱ τὰς ὑπὲρ βασιλέως διηνεκεῖς ἐξετέλουν λατρείας, καὶ ταῦτα παρὰ μόνῳ τῷδε συνετελεῖτο, ὅτε παρὰ τοῖς λοιποῖς οὐδὲ μέχρι ψιλῆς ἐπηγορίας τὸ τῶν θεοσεβῶν χρηματίζειν συνεχωρεῖτο γένος. Τούτοις δ' ἐγγύθεν αὐτῷ τὰ τῆς ἐκ θεοῦ παρηκολούθει ἀμοιβῆς, ὥστ' ἤδη καὶ πρωτείων τῆς αὐτοκρατορικῆς ἀρχῆς μετασχεῖν. οἱ μὲν γὰρ τῷ χρόνῳ προάγοντες οὐκ οἶδ' ὅπως ὑπεξίσταντο τῆς ἀρχῆς, αὐτοῖς ἀθρόας μεταβολῆς μετὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς τῶν ἐκκλησιῶν πολιορκίας ἐπισκηψάσης, μόνος δὲ λοιπὸν Κωνσταντίος

¹⁴⁵ Trad. Romano 2006, 179.

πρῶτος ἀγούστος ὁ καὶ σεβαστὸς ἀνηγορεύετο, τὸ μὲν κατ' ἀρχὰς τῷ τῶν καισάρων διαδήματι λαμπρυνόμενος καὶ τούτων ἀπειληφῶς τὰ πρωτεῖα, μετὰ δὲ τὴν ἐν τούτοις δοκιμὴν τῆ τῶν ἀνωτάτω παρὰ Ῥωμαίοις ἐκοσμεῖτο τιμῇ, πρῶτος σεβαστὸς τεττάρων τῶν ὕστερον ἀναδειχθέντων χρηματίσας. ἀλλὰ καὶ εὐτεκνία μόνος παρὰ τοὺς λοιποὺς αὐτοκράτορας διήνεγκε, παίδων ἀρρένων καὶ θηλειῶν μέγιστον χορὸν συστησάμενος. ἐπειδὴ δὲ πρὸς αὐτῷ λιπαρῷ γήρα τῆ κοινῇ φύσει τὸ χρεῶν ἀποδιδούς λοιπὸν ἄτον βίον μεταλλάττειν ἔμελλεν, ἐνταῦθα πάλιν ὁ θεὸς παραδόξων αὐτῷ ποιητῆς ἀνεφαίνετο ἔργων, μέλλοντι τελευτᾶν τὸν πρῶτον τῶν παίδων Κωνσταντῖνον εἰς ὑποδοχὴν τῆς βασιλείας παρεῖναι οἰκονομησάμενος¹⁴⁶ («Infatti suo padre – è il momento opportuno per ravvivare anche il suo ricordo – fu Costanzo, il più nobile tra i nostri imperatori, e riguardo a lui è necessario illustrare, con una breve digressione le qualità che furono di giovamento alla disciplina del figlio. Tra i quattro imperatori che condividevano l'autorità imperiale di Roma egli soltanto, che si distingueva per un atteggiamento diverso da quello degli altri, dimostrò amicizia verso il Dio universale. Mentre gli altri, assediando e devastando le chiese di Dio, le distruggevano da cima a fondo, abbattendo fino alle fondamenta i luoghi di preghiera, egli mantenne le sue mani incontaminate dalla loro esecrabile empietà, senza rendersi in alcun modo simile a essi. Quelli macchiavano le loro province con stragi fratricide di donne e uomini pii, Costanzo invece preservava la sua anima immune dal delitto. Mentre gli altri, nella confusione dei mali che derivano dall'idolatria, che è al di fuori delle leggi, asservirono prima sé stessi e poi tutti i sudditi agli inganni dei demoni maligni, egli, al contrario, dava inizio a un periodo di saldissima pace per coloro sui quali regnava e stabiliva che per i suoi sudditi il culto della religione cristiana non fosse punibile. Ancora, mentre gli altri imperatori, con la minaccia di esazioni pesantissime per tutti i cittadini, facevano incombere su di essi una vita invivibile e più gravosa persino della morte, il solo Costanzo mantenendo il suo regno tranquillo e privo di affanni per i sudditi, offriva loro, con paterna sollecitudine, un'assistenza che mai veniva meno. [...] A quale morte andò incontro per aver accolto la religione cristiana, e quale differenza il Dio da lui onorato mostrò che ci fosse tra lui e gli altri imperatori con cui divideva il potere, ognuno lo potrebbe comprendere tenendo a mente la natura degli eventi. Infatti dopo aver dato prova per lungo tempo delle sue virtù di imperatore, riconoscendo un unico Dio universale e condannando il politeismo degli empi, egli munì tutta la sua casa delle preghiere di uomini santi e così portò a termine il corso della sua vita senza intralci e con tranquillità, proprio secondo ciò in cui, si dice, consista la beatitudine, ossia senza avere preoccupazioni e senza causarne ad altri. Dopo aver governato per tutta la durata del suo regno con fermezza e serenità,

¹⁴⁶ Tra i due passi riportati, il biografo inserisce due aneddoti che testimoniano l'umanità e l'εὐσέβεια del celebrato.

consacrò all'unico Dio signore dell'universo tutta la sua casa con i figli, la sposa e l'intero apparato dei suoi sottoposti, così che la gran moltitudine dei componenti del palazzo imperiale risultava a tutti gli effetti quale una chiesa di Dio: a corte c'erano anche sacerdoti che celebravano ininterrottamente funzioni per l'imperatore, e ciò accadeva solo presso di lui, mentre presso gli altri suoi colleghi non era permesso far riferimento alla stirpe dei cristiani neppure con una semplice menzione. Grazie alla vicinanza di costoro egli ottenne la ricompensa divina, così da conseguire il primato nel potere imperiale. Infatti gli altri imperatori, che erano in età più avanzata, non so come, rinunciarono all'autorità sovrana, forse in conseguenza dei rivolgimenti continui che si verificarono per essi dopo il primo anno da che avevano preso d'assedio le chiese; Costanzo fu allora proclamato, da solo, il primo agosto e *sebastòs*, egli che fin da principio aveva portato splendidamente la corona dei cesari ottenendo il primato sui colleghi, dopo aver dato prova tra essi del proprio valore, fu insignito della carica più elevata presso i Romani, assumendo il titolo di primo *sebastòs* tra i quattro che furono designati in seguito. Inoltre egli soltanto fu superiore agli altri imperatori anche per la felicità della prole, generando una vasta schiera di figli, maschi e femmine. Quando poi, giunto a una felice vecchiaia, fu sul punto di morire, e di compiere così il destino comune alla natura umana, allora Dio, ancora una volta, si mostrò nei suoi confronti autore di opere straordinarie, provvedendo che Costantino, il maggiore dei suoi figli, si trovasse presso di lui nel momento della morte per accogliere l'eredità dell'impero»¹⁴⁷);

[14] Eun., *Vit. Soph.* 23.48-53. Ἐγένετο δὲ Χρυσανθίῳ καὶ παῖς ἐπόνυμος τῷ κατὰ τὸ Πέργαμον ἄυτῷ γενομένῳ διδασκάλῳ – μεμνήμεθα δὲ πρότερον Αἰδεσίῳ –, καὶ ἦν ὁ παῖς ἐκ παιδὸς ἐπτερωμένον τι χρῆμα πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν, καὶ τῶν ἵππων οὐκ εἶχε<το> θατέρου, ἥ φησιν ὁ Πλάτων, οὐδὲ ἔβριθε τὸ κατανοοῦν ἄυτῷ, ἀλλὰ πρὸς τε μαθήματα σφοδρὸς καὶ ἄγαν ὀξὺς γενόμενος καὶ πρὸς θεῶν θεραπείαν διαρκέστατος, ἐς τοσόνδε διέφευγε τὸ ἀνθρώπινον, ὥστε ἄνθρωπος ὢν ἐκινδύνευεν ὅλος εἶναι ψυχῇ. Τὸ γοῦν σῶμα ἐν ταῖς κινήσεσιν οὕτως αὐτοῦ κοῦφον ἦν, ὥστε ἦν ἀπίθανον γράφειν, καὶ μάλα ποιητικῶς, εἰς ὅσον ὕψος ἐφέρετο μετάρσιος. Ἡ δὲ πρὸς τὸ θεῖον οἰκειότης οὕτως ἦν ἀπραγμάτευτος καὶ εὐκολος, ὥστε ἐξήρκει τὸν στέφανον ἐπιθεῖναι τῇ κεφαλῇ καὶ πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέποντα χρησμοὺς ἐκφέρειν, καὶ τούτους ἀψευδεῖς καὶ πρὸς τὸ κάλλιστον εἶδος ἐνθέου πνεύματος γεγραμμένους· καίτοι γε οὔτε μέτρον ἠπίστατο, οὔτε εἰς γραμματικὴν ἐπιστήμην ἔρρωτο, ἀλλὰ θεὸς ἅπαντα ἦν αὐτῷ. Νοσήσας δὲ οὐδαμῶς κατὰ τὸν ὄρισμένον βίον, ἀμφὶ τὰ εἴκοσιν ἔτη μετήλλαξεν· ὁ δὲ πατὴρ καὶ τότε διέδειξεν φιλόσοφος ὢν· ἥ γὰρ τὸ μέγεθος τῆς συμφορᾶς εἰς ἀπάθειαν αὐτὸν μετέστησεν, ἥ τῷ παιδί συγχαίρων τῆς λήξεως, ἔμεινεν ἄτρεπτος· καὶ ἡ μήτηρ δέ, πρὸς τὸν ἄνδρα

¹⁴⁷ Trad. Franco 2009, 97-107.

ὁρῶσα, τὴν γυναικείαν ὑπερήνευκε φύσιν, πρὸς τὴν ἀξίαν τοῦ πάθους ὀλοφύρσεις ἐκλύσσασα¹⁴⁸ («Crisanzio ebbe anche un figlio, dello stesso nome del maestro che egli aveva avuto a Pergamo (di Edesio abbiamo già fatto menzione prima); questo fanciullo, che sin dalla tenera età era un'alata creatura incline a ogni virtù, non era legato al secondo dei cavalli di cui parla Platone, né il suo intelletto era gravato dal peso della materia, ma in virtù della passione e della straordinaria acutezza nelle scienze occulte, e della grande assiduità nel culto degli dèi, riuscì a distanziarsi tanto dal genere umano che, pur essendo un uomo, sembrava essere tutto anima. Il suo corpo era nei movimenti così leggero, che era incredibile descrivere, anche in maniera molto poetica, fino a quale altezza egli riuscisse a sollevarsi. La sua familiarità con il divino era così semplice e immediata che gli bastava porre la corona sul capo e sollevare lo sguardo verso il sole per pronunziare oracoli che risultavano essere veritieri e scritti in conformità al più bel modello di ispirazione divina. E tuttavia non conosceva la versificazione, né era ferrato nella grammatica, ma la divinità era tutto per lui. Benché non si fosse mai ammalato nel periodo limitato della sua vita, morì all'età di circa vent'anni; e suo padre, anche in quell'occasione, si dimostrò un filosofo: o perché la gravità della sventura lo gettò in uno stato di apatia, o perché la gioia, condivisa insieme al figlio, per la sua sorte, lo fece rimanere impassibile. E la madre, nel vedere il marito, superò la sua natura di donna, ponendo fine ai lamenti nel pieno rispetto della dignità del dolore»¹⁴⁹).

Quinta sezione tematica. Infine, i seguenti passi denotano un notevole interesse per le caratteristiche teoriche dell'esercizio, sulle quali il biografo esprime le sue opinioni, per bocca del narratore o del protagonista:

[15] Philostr., *Vit. Soph.* 1.22 (521-522 Olearius). Διονύσιος δὲ ὁ Μιλήσιος εἶθ', ὡς ἔνιοί φασι, πατέρων ἐπιφανεστάτων ἐγένετο, εἶθ', ὡς τινες, αὐτὸ τοῦτο ἐλευθέρων, ἀφείσθω τούτου τοῦ μέρους, ἐπειδὴ οἰκεία ἀρετῇ ἐλαμπρύνετο· τὸ γὰρ καταφεύγειν ἐς τοὺς ἄνω ἀποβεβληκότων ἐστὶ τὸν ἐφ' ἑαυτῶν ἔπαινον¹⁵⁰ («Dionisio di Mileto, che abbia avuto, come dicono alcuni, antenati molto illustri o, come sostengono invece altri, di semplice condizione libera, non deve essere considerato sotto questo aspetto, dal momento che rifiuse per virtù propria: risalire, infatti, agli

¹⁴⁸ L'ἐγκώμιον del giovane è inserito all'interno della biografia di suo padre, il filosofo Crisanzio, che Eunapio descrive come promotore della sua raccolta biografica e suo maestro.

¹⁴⁹ Trad. Civiletti 2007, 267-269, con aggiustamenti.

¹⁵⁰ L'encomio di Dionisio si apre con questa riflessione, che sembra riprendere quanto detto da Flavio Filostrato nella dedica ad Antonio Gordiano nel *Prologo* delle *Vite dei Sofisti* (Philostr., *Vit. Soph. prol.*, 479-480 Olearius), ma che, come si è visto, risulta in contraddizione con l'atteggiamento manifestato dal biografo in altre occasioni.

antenati è proprio di coloro i quali respingono la possibilità di conseguire la lode per sé stessi»¹⁵¹);

[16] Eus., *Vit. Const.* 1.11. Τὰ μὲν οὖν πλείστα καὶ βασιλικὰ τοῦ τρισμακαρίου διηγήματα, συμβολάς τε καὶ παρατάξεις πολέμων ἀριστείας τε καὶ νίκας καὶ τρόπαια τὰ κατ' ἐχθρῶν θριάμβους τε ὁπόσους ἤγαγε, τὰ τε κατ' εἰρήνην αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν κοινῶν διόρθωσιν πρὸς τε τὸ συμφέρον ἐκάστου διωρισμένα νόμων τε διατάξεις, ἃς ἐπὶ λυσιτελείᾳ τῆς τῶν ἀρχομένων πολιτείας συνετάττετο, πλείστους τ' ἄλλους βασιλικῶν ἄθλων ἀγῶνας, τοὺς δὲ παρὰ τοῖς πᾶσι μνημονευομένους, παρήσειν μοι δοκῶ, τοῦ τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας σκοποῦ μόνα τὰ πρὸς τὸν θεοφιλή συντείνοντα βίον λέγειν τε καὶ γράφειν ὑποβάλλοντος. μυρίων δ' ὄσων ὄντων καὶ τούτων, τὰ καιριώτατα καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἀξιομνημόνευτα τῶν εἰς ἡμᾶς ἐλθόντων ἀναλεξάμενος, τούτων αὐτῶν ὡς οἶόν τε διὰ βραχυτάτων ἐκθήσομαι τὴν ὑφήγησιν, τοῦ καιροῦ λοιπὸν ἐπιτρέποντος ἀκωλύτως παντοίαις φωναῖς τὸν ὡς ἀληθῶς μακάριον ἀνυμνεῖν, ὅτι μὴ τοῦτο πράττειν ἐξῆν πρὸ τούτου, τῷ μὴ μακαρίζειν ἄνδρα πρὸ τελευτῆς διὰ τὸ τῆς τοῦ βίου τροπῆς ἄδηλον παρηγγέλθαι¹⁵² («Mi pare opportuno tralasciare la maggior parte delle gesta imperiali del sovrano tre volte benedetto: i combattimenti e gli schieramenti di guerra, le azioni eroiche, le vittorie, i trofei strappati ai nemici e i trionfi, quanti ne riportò, e ancora, i suoi provvedimenti in tempo di pace, promulgati tanto a giovamento della collettività quanto nell'interesse dei singoli, le disposizioni legislative che stabilì a vantaggio dei sudditi, e moltissime altre imprese in cui si è cimentata la sua maestà che sono ricordate da tutti; lo scopo che si propone questo lavoro è infatti di raccontare ed esporre solo quegli aspetti della sua vita che riguardano la religione. Ed essendo anch'essi innumerevoli, sceglierò, tra quelli di cui sono a conoscenza, i più significativi e i più degni di memoria per i posteri e ne esporrò le linee essenziali nel modo più sintetico possibile. Del resto è questo il momento opportuno per celebrare liberamente, con ogni mezzo espressivo, quell'imperatore davvero benedetto: prima d'ora non era lecito farlo per non beatificare un uomo prima della sua morte diffondendo notizie che sono incerte a causa delle vicissitudini della vita»¹⁵³);

[17] Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 2. Εἰ μὲν οὖν ἀκερδῆς ἦν ἡ μνήμη τῶν κατ' ἀρετὴν προεχόντων καὶ μηδεμία πρὸς τὸ καλὸν ἐγένετο συνεισφορὰ τοῖς ἀκούουσιν, περιττὸν ἴσως ἂν ἦν καὶ ἀνόνητον ἐπὶ μηδενὶ χρησίμῳ προάγειν εἰς εὐφημίαν τὸν λόγον αὐτόν τε διεξιόντα μάτην καὶ τὴν ἀκοὴν ἀργῶς ἀποκναίοντα. Ἐπειδὴ δὲ ἡ τοιαύτη τοῦ λόγου χάρις, εἰ προσηκόντως γένοιτο, κοινὸν ἔσται τῶν ἀκουόντων τὸ κέρδος καθάπερ ὁ πυρσὸς τοῖς ἐκ θαλάσσης προσπλέουσιν ἐφ' ἑαυτὸν εὐθύνων τοὺς

¹⁵¹ Trad. Civiletti 2002, 141.

¹⁵² Con questo prologo programmatico Eusebio introduce la narrazione delle vicende di Costantino, che si aprirà con una sezione relativa alla sua infanzia.

¹⁵³ Trad. Franco 2009, 93-95.

ἐν τῷ ζόφῳ πλανωμένους κατὰ τὸ πέλαγος, ἴσης οἶμαι δεῖν πρὸς τοῦτο τῆς σπουδῆς ἑκατέροις, ὑμῖν τε πρὸς τὴν ἀκρόασιν καὶ πρὸς τὸν λόγον ἐμοί. Δῆλον γὰρ ὅτι πυρσοῦ δίκην διὰ τῆς μνήμης ἐλλάμψας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ὁ κατ' ἀρετὴν αὐτοῦ βίος ὁδὸς πρὸς τὸ ἀγαθὸν τῷ τε διεξιόντι καὶ τοῖς ἀκούουσι γίνεται. Πεφύκαμεν γάρ πως οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν τὸ ἐπαινετὸν τε καὶ τίμιον οἰκείως ἐθέλειν ἔχειν καὶ ἐπιθυμία τῆς κτήσεως γίνεσθαι¹⁵⁴ («Se pertanto la memoria di coloro che furono eccellenti nella virtù non recasse alcun giovamento, e chi ascolta non ne traesse nessun vantaggio a ben vivere, sarebbe forse inutile e vano pronunciare, senza una corrispondente utilità, un discorso di celebrazione che non dica nulla anzi, per giunta, infastidisca invano chi ascolta. Ma, poiché il pregio di tale discorso, qualora si svolga convenientemente, sarà a comune vantaggio degli ascoltatori, come un faro per chi naviga che richiama dal mare verso di sé quelli che errano nelle tenebre in mezzo al mare aperto, penso che occorra uguale attenzione ad entrambi, a voi che ascoltate e a me che parlo. È chiaro infatti che la sua vita, vissuta virtuosamente, risplendendo, attraverso il ricordo, come una fiaccola, diviene via verso il bene sia per me che commemoro che per voi che ascoltate. È insito per natura in noi uomini voler far proprio e cercare di raggiungere tutto ciò che è degno di lode ed apprezzato»¹⁵⁵);

[18] Hier., *Epist.* 108.21.5. *Dicat prudens lector pro laudibus me vituperationem scribere. Testor Iesum, cui illa servivit et ego servire cupio, me in utraque parte nihil fingere, sed quasi Christianum de Christiana, quae sunt vera, proferre, id est historiam scribere, non panegyricum, et illius vitia aliorum esse virtutes*¹⁵⁶ («Dirà forse il saggio lettore che, invece di lodi, io scrivo una riprensione. Chiamo a testimone Gesù, al quale ella servì e che io bramo servire, che nell'uno e nell'altro senso non invento nulla, ma parlo come cristiano d'una cristiana, rivelando le cose vere, cioè scrivo storia, non un panegirico, e i difetti di lei sono le virtù di altri»¹⁵⁷).

Accanto a tale classificazione su base tematica, occorre segnalare la presenza, all'interno della manualistica, di alcune categorizzazioni generali, che possono essere applicate ai passi raccolti nelle prime quattro sezioni. I retori tendono, in primo luogo, a distinguere vari tipi di ἐγκώμιον sulla base della natura dell'oggetto¹⁵⁸: il *corpus* qui preso in esame potrebbe, dunque, essere ripartito tra brani in cui la lode è

¹⁵⁴ Dopo aver illustrato, in questo passo del prologo, il fine della sua opera, Gregorio di Nissa chiarirà di voler tessere un nuovo tipo di elogio, incentrato sui valori celebrati dai cristiani.

¹⁵⁵ Trad. Leone 1988, 33-34, con aggiustamenti.

¹⁵⁶ Girolamo inserisce questo riferimento al lettore al termine di una sezione dedicata alla fragilità del corpo di Paola di fronte ai digiuni e ai lutti familiari.

¹⁵⁷ Trad. Canali 1975, 209.

¹⁵⁸ Su questa classificazione cfr. n. 3.

rivolta a persone (quelli riportati nella prima, nella seconda¹⁵⁹ e nella quarta sezione tematica) e brani in cui si riferisce a cose (gruppo a cui si possono ricondurre con sicurezza solo gli encomi di città della terza sezione tematica); i passi riportati nella quinta sezione sfuggono, ovviamente, per loro natura, ad una simile classificazione.

Inoltre, Aftonio distingue tra ἐγκώμιον individuale e collettivo¹⁶⁰. I passi citati fanno tutti capo alla prima categoria, ad eccezione di [12].

Per quanto riguarda la prima sezione tematica, ho già avuto modo di parlare diffusamente dell'ἐγκώμιον del biografato. In questa sede, mi limiterei ad evidenziare come, tra i meccanismi di amplificazione scelti dai biografi per evidenziare le qualità dei *laudandi*, non figurino soltanto il paragone: nei passi presi in esame si susseguono *accumulationes*¹⁶¹ (si pensi all'elenco delle qualità di Pitagora in [3] o a quello degli illustri antenati di Paola in [5]) e iperboli (come quelle che esaltano il sapere di Longino in [4], o il giudizio con cui, in [2], Flavio Filostrato conclude la lista dei meriti di Rufo); inoltre, in [1], le qualità tradizionalmente attribuite a Proteo sono enfatizzate per mezzo di una preterizione. Sul piano strutturale, la brevità non impedisce agli encomi tratti da raccolte biografiche di rispettare i precetti stabiliti dalle fonti progimnastiche: se [2] (che pure è solo l'*incipit* di un ἐγκώμιον leggermente più esteso) e [6] privilegiano aspetti specifici della vita del biografato, [4] si articola in modo ordinato e completo secondo le sezioni teorizzate nei manuali, risultando, sotto questo aspetto, facilmente confrontabile con opere di più ampio respiro.

In altri casi, la struttura dell'ἐγκώμιον può sfuggire a regole codificate, concedendo notevole spazio ad una qualità, l'eloquenza, che ovviamente gode di uno *status* particolare nel βίος di un oratore. Anche nei brani della seconda sezione tematica si può notare la tendenza a ricorrere a meccanismi di amplificazione (in particolare, paragoni ed espressioni iperboliche), segno evidente della volontà di

¹⁵⁹ Non è possibile isolare una sezione tematica che ospiti brani in cui l'ἐγκώμιον è rivolto soltanto alle qualità oratorie del biografato. I passi inclusi nella seconda sezione si presentano, dunque, come parti di encomi più ampi.

¹⁶⁰ Cfr. n. 3. Aftonio illustra chiaramente la distinzione per mezzo di esempi e, riferendosi allo ψόγος, vi fa nuovamente cenno, ricorrendo alle medesime espressioni (κοινῇ καὶ καθ' ἕκαστον). Una suddivisione differente è teorizzata in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.1: Ἐγκώμιόν ἐστιν ἕκθεσις τῶν προσόντων ἀγαθῶν τιμὴ κοινῶς ἢ ἰδίως· κοινῶς μὲν οἷον ἐγκώμιον ἀνθρώπου, ἰδίως δὲ οἷον ἐγκώμιον Σωκράτους («L'encomio è l'esposizione delle qualità che appartengono a un essere generalmente o individualmente: generalmente, come, ad esempio, l'encomio dell'uomo; individualmente, come, ad esempio, l'encomio di Socrate»); tale distinzione è ripresa in termini simili in Nicol., *Prog.* p. 58.

¹⁶¹ Cfr. HWRh, I, s.v. *Accumulatio*, coll. 36-39.

esaltare il celebrato enfatizzando le sue capacità oratorie. Tali caratteristiche, spesso associate alla sfera del soprannaturale (si pensi al riferimento ai tirsi bacchici in [7] o al paragone tra gli uditori ed i lotofagi in [8]), sono destinate a colpire la sensibilità del lettore, figlio di una società che, a partire dalla scuola, attribuisce particolare valore all'eloquenza in ogni sua manifestazione¹⁶². L'arte oratoria è, così, posta al centro di un'etica che eleva a virtù morale ciò che nella manualistica è ridotto a mera espressione di doti professionali: in questi brevi βίοι di oratori, una qualità relativa agli ἐπιτηδεύματα si sostituisce alle ἀρεταί, talvolta stabilendo, peraltro, un profondo legame con le πράξεις del celebrato, secondo un modello affine a quello di Pseudo-Ermogene¹⁶³ (è quanto accade, ad esempio, negli encomi aperti dai passi [7] e [8], a cui fanno seguito aneddoti che testimoniano l'eloquenza dei celebrati).

La caratterizzazione delle doti oratorie del celebrato può, però, spingersi oltre: nella terza sezione tematica del *corpus* trovano posto due brani in cui il biografo sceglie di citare direttamente un ἐγκώμιον pronunciato dal protagonista. I passi in questione, entrambi encomi di città¹⁶⁴, possono essere analizzati alla luce di quanto stabilisce in merito il manuale di Pseudo-Ermogene: «Dirai, infatti, a proposito dell'origine, che i suoi abitanti sono autoctoni, a proposito della crescita, che furono nutriti dagli dèi, a proposito dell'educazione, che furono istruiti dagli dèi. Ed esaminerai, come per un uomo, di che genere sono i costumi della città, di che genere è la sua costituzione fisica, quali sono le sue attività, quali azioni ha compiuto»¹⁶⁵. Tralasciando il concetto di autoctonia, sostanzialmente estraneo ad Efeso e Betlemme (sebbene la prima sia esplicitamente messa in relazione con l'Attica¹⁶⁶), si può notare come il principio di lodare la città esaltandone gli abitanti è rispettato in entrambi i brani, seppur in forme diverse: se in [10] Apollonio elogia i filosofi ed i retori efesini, in [11] Paola non può che incentrare l'ἐγκώμιον sulla stirpe di Davide e sul suo più illustre esponente; inoltre, in [10], l'interesse per l'espansione territoriale di Efeso risponde agli insegnamenti pseudoermogeniani sulla κατασκευή della città. Il tipo di encomio su cui le fonti progimnasmatiche più si soffermano, ovvero quello della persona, non gode, però, di particolare fortuna nelle *performances* oratorie dei

¹⁶² Si vedano al riguardo i contributi citati nelle nn. 30-31 dell'introduzione.

¹⁶³ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.7.

¹⁶⁴ Un esempio in parte affine è in Iamb., *Vit. Pyth.* 9.50, in cui Giamblico attribuisce a Pitagora un elogio di Crotona, inserito all'interno di una sorta di discorso catechetico rivolto agli abitanti della città.

¹⁶⁵ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.15: ἐρεῖς γὰρ καὶ περὶ γένους ὅτι αὐτόχθονες, καὶ περὶ τροφῆς ὡς ὑπὸ θεῶν ἐτρέφθησαν, καὶ περὶ παιδείας ὡς ὑπὸ θεῶν ἐπαιδεύθησαν. Ἐξετάσεις δὲ ὡς ἐπὶ ἀνθρώπου ποδαπὴ τοὺς τρόπους ἢ πόλις, ποδαπὴ τὴν κατασκευὴν, τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐχρήσατο, τίνα κατέπραξε.

¹⁶⁶ In quanto patria di Tucidide, Atene è oggetto di lode in Aphth., *Prog.* 8.5. Inoltre, Nicol., *Prog.* p. 51, rivolgendosi ad un ipotetico lettore che non sappia come elogiare Sifno, gli consiglia di dire che è vicino all'Attica (sebbene tale isola sia nel bel mezzo delle Cicladi).

biografati¹⁶⁷: la centralità del protagonista scoraggia il biografo dall'introdurre discorsi in lode di altri personaggi, a meno che essi non contribuiscano, in qualche misura, ad esaltare l'*holy man* stesso.

Questa eventualità si verifica nei passi raccolti nella quarta sezione tematica, i quali rappresentano, a mio avviso, un particolare sviluppo dei precetti relativi alla famiglia del *laudandus*. Ho già avuto modo di soffermarmi su [12], evidenziando come il passo sia riconducibile ad una declinazione dell'εὐτεκνία in senso spirituale; lo stesso *topos* appare, in una forma più comune, in [14], mentre in [13] ad essere lodato è il γένος di Costantino, nella figura di suo padre¹⁶⁸. In opere biografiche di ampio respiro¹⁶⁹, non sorprende che questi «beni esterni» vengano rielaborati, dando vita ad encomi all'apparenza autonomi, ma ovviamente orientati ad accrescere la lode del biografato: nei tre testi presi in esame, il biografo non perde mai di vista il vero oggetto dell'elogio, il quale rimane sempre sulla scena, in maniera velata (come in [13], in cui l'εὐσέβεια di Costanzo richiama la futura conversione del figlio) oppure diretta (è il caso di [12], in cui gli allievi sono sempre esplicitamente definiti 'pitagorici', e di [14], che si apre e si chiude con la menzione di Crisanzio). Sebbene questi passi non incidano in maniera significativa sull'ἔγκωμιον del 'vero *laudandus*', essi trasmettono al lettore l'idea di una lode completa e totalizzante, in cui il protagonista del βίος è messo in relazione con altri personaggi degni di elogio. Al contempo, i brani rispecchiano determinati aspetti della vita del biografato, nobilitandone le πράξεις: in [12], i legislatori allievi di Pitagora consacrano il suo ruolo di guida politica anche fuori da Crotone; in [13], Eusebio preannuncia le politiche illuminate di Costantino, presentandolo come il figlio di un sovrano giusto e pio; in [14], le virtù filosofiche del giovane Edesio richiamano quelle del padre.

I brani inclusi nella quinta ed ultima sezione tematica permettono di notare come le caratteristiche teoriche dell'ἔγκωμιον possano essere oggetto di riflessione nelle opere biografiche tardoantiche. Il ruolo svolto da tale προγύμνασμα all'interno del βίος fa sì che il biografo avverta la necessità di chiarire i principi che regolano la sua trattazione. Attraverso tali riflessioni, l'autore stabilisce un legame con il lettore, richiamandosi ai precetti della comune formazione scolastica o mettendoli in discussione. Ho già avuto modo di parlare di [15], in cui Flavio Filostrato critica la pratica di lodare le origini del celebrato; in [16], invece, Eusebio riadatta un

¹⁶⁷ Un'eccezione è in Philostr., *Vit. Ap.* 6.11.10-11, in cui il biografato pronuncia un encomio di Eschilo (tuttavia, la lode di un personaggio tanto distante nel tempo e così diverso da Apollonio non potrebbe in alcun modo sminuire l'*holy man*).

¹⁶⁸ Più avanti, Eusebio loderà anche la madre di Costantino (Eus., *Vit. Const.* 3.42-47.1).

¹⁶⁹ Pur provenendo da una raccolta biografica, [14] non costituisce necessariamente un'eccezione a questa regola, perché tale passo è inserito all'interno della ben più ampia biografia di Crisanzio.

insegnamento di Elio Teone relativo all’elogio di personaggi defunti¹⁷⁰, mentre in [17] Gregorio di Nissa descrive in maniera accurata quello che, a suo avviso, è il reale scopo di un ἐγκώμιον; infine, le parole con cui Girolamo si rivolge al lettore in [18] rivelano la presenza di un orizzonte d’attesa sensibile ad eventuali deviazioni dalle norme che regolano l’encomio (e, in particolare, dal precetto di Elio Teone che vieta di contaminare l’esercizio rivolgendo accuse al *laudandus*¹⁷¹). Nonostante le differenze che intercorrono tra questi brani, essi mostrano chiaramente la consapevolezza con la quale il biografo si interroga su come sfruttare al meglio i precetti della retorica. Giustificando le sue scelte, egli chiarisce al lettore di muoversi sul terreno della comune formazione scolastica, offrendo allo stesso tempo una personale interpretazione delle regole dell’ἐγκώμιον e della loro funzione.

Prima di concludere, mi soffermerei sugli elementi che testimoniano un’evoluzione dell’encomio all’interno del βίος tardoantico nel corso dei secoli. La presenza, nel *corpus* preso in esame, di un unico testo successivo al IV secolo ([6]) potrebbe erroneamente far credere che l’esercizio, col passare del tempo, subisca una flessione; in realtà, tale particolarità deriva dal peso assunto, nelle opere biografiche più tarde, dalle πράξεις, la cui centralità all’interno dell’ἐγκώμιον, già riconosciuta dai manuali di προγυμνάσματα¹⁷², è notevolmente accentuata. Ciò rende piuttosto difficile isolare altri elementi propri dell’esercizio, che, pur rimanendo parte integrante del βίος, talvolta sembrano interessare meno al biografo ed al lettore. Così, se la *Vita di Ambrogio* si apre con una breve menzione del padre del biografato, a cui fa immediatamente seguito un θαῦμα relativo alla nascita¹⁷³, nell’*incipit* della *Vita di Agostino* l’intero paragrafo ἀπὸ τοῦ γένους e la sezione dedicata alla παιδεία sono riassunti in maniera molto rapida:

*Ex provincia ergo Africana, civitate Tagastensi, de numero curialium parentibus
honestis et Christianis progenitus erat alitusque ac nutritus eorum cura et diligentia*

¹⁷⁰ Theon, *Prog.* 9, p. 75: Καλαὶ δὲ εἰσι πράξεις καὶ αἱ μετὰ θάνατον ἐπαινοῦμεναι τοὺς γὰρ ζῶντας εἰώθασι κολακεύειν, καὶ ἀνάπαλιν αἱ ζώντων ἔτι ἡμῶν ἐγκωμιαζόμεναι καὶ τὸν τῶν πολλῶν φθόνον ὑπερβαλλόμεναι («Le belle azioni sono quelle che sono lodate anche dopo la morte – infatti, si è soliti adulare chi è in vita – e, al contrario, quelle che sono lodate quando siamo ancora vivi e che sono poste al di là dell’invidia dei più»). L’importanza dell’invidia è ben testimoniata da Girolamo in *Vir. ill.* 124: *Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo quia superest meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas* («Ambrogio, vescovo di Milano, continua tuttora a scrivere ma, poiché è ancora in vita, sospenderò il mio giudizio, perché non mi si rimproveri in un senso o nell’altro o l’adulazione o la verità», trad. Ceresa-Gastaldo 1988, 225).

¹⁷¹ Cfr. n. 25.

¹⁷² Cfr. n. 65.

¹⁷³ Paul. Med., *Vit. Ambr.* 3.

*impensisque, saecularibus litteris eruditus adprime, omnibus videlicet disciplinis inbutus quas liberales vocant*¹⁷⁴

«Era originario della provincia d’Africa e della città di Tagaste, figlio di genitori onesti e cristiani del ceto dei curiali; fu allevato e nutrito da loro con cura diligente e con forti spese, ebbe un’istruzione eccellente nella cultura profana, ossia conobbe tutte le discipline che si suole chiamare liberali»¹⁷⁵.

In generale, il biografo non perde mai di vista i precetti che regolano l’esercizio, ma ne rielabora liberamente la struttura. Ho già avuto modo di soffermarmi sull’uso, attestato in precedenza, ma sempre più frequente in questa fase più tarda, di presentare le πράξεις del biografato secondo un ordine cronologico, contrariamente a quanto stabilito dal manuale di Elio Teone¹⁷⁶; qui, mi limiterei a citare un altro caso in cui lo schema dell’ἐγκώμιον subisce una modifica sostanziale: la pseudoatanasiana *Vita di Sincretica* si presenta come una raccolta di insegnamenti della protagonista, inseriti all’interno di una cornice biografica. In questo caso, il biografo non trascura gli elementi tipici dell’encomio («beni esterni», σύγκρισις), ma se ne serve principalmente al fine di introdurre i discorsi catechetici della *laudanda*, che costituiscono la sezione più estesa ed importante del βίος, di fatto sostituendosi alle πράξεις. Non si può escludere che questa maggiore libertà rispetto ai precetti della retorica sia in parte figlia dell’affermazione definitiva del cristianesimo, in seguito alla quale iografi cristiani avvertono meno il bisogno di contendere con i loro omologhi pagani sul loro stesso terreno. Un fenomeno per certi versi di segno opposto si registra in ambito pagano, come testimonia [6]: in un’opera militante, che spesso prende di mira gli esponenti della nuova religione¹⁷⁷, Damascio non disdegna di inserire una forma peculiare di βίος monastico, presentando uno dei pochi personaggi realmente oggetto di encomio¹⁷⁸ come una sorta di eremita che incarna il

¹⁷⁴ Possid., *Vit. Aug.* 1.1.

¹⁷⁵ Trad. Carena 1975, 133-135. Il paragrafo immediatamente successivo sintetizza in maniera ugualmente cursoria gli ἐπιτηδεύματα del biografato.

¹⁷⁶ Cfr. n. 96.

¹⁷⁷ Cfr. quanto scrive Damascio sulla conversione del samaritano Marino al credo dei Greci in *Vit. Isid.* F97A (= E141, ed. Zintzen 1967) e su quella di Orapollo alla religione cristiana in *Vit. Isid.* F120B (= F317, ed. Zintzen 1967). Cfr. anche l’ipotesi di Athanassiadi 1999, 269, n. 298, relativa alla menzione della doppia natura di Chirone in [6]: «Possibly this is an ironical allusion to the contemporary christological quarrels about the nature of Jesus».

¹⁷⁸ Damascio tende a mescolare nei suoi βίοι elementi della lode e del biasimo, come sottolinea Fozio in un suo celebre giudizio: Πάντων δ’ ὅσους ἐξάρει τοῖς λόγοις καὶ κρείττους ἢ κατ’ ἀνθρώπων φύσιν θειάζει γεγονέναι ταῖς τε τῶν ἐπιστημῶν τελεωτάταις θεωρίαις καὶ τῷ τάχει τῆς διανοίας, τούτων ἐκάστου κριτὴν ἑαυτὸν ἐπικαθιστῶν οὐκ ἔστιν ὅτου μὴ καθήσματο ἐφ’ ἐκάστου τῶν θαυματομένων μὴ ἐνδεέστερον ἔχειν, τοῦ μὲν εἰς ἀγχίνουαν ἐξηρμένον, ὅτι μὴ πάντα ἀγχίνους, τοῦ δ’ εἰς ἐπιστήμας ἀπαραβλήτου, ὅτι μὴ πάντα ἐπιστήμων, καὶ δὴ καὶ τοῦ εἰς ἀρετὴν ἐγγίζοντος θεῷ ὅτι πολλῶν ἐνδεής (Phot., *Bibl.* 181.126a; «Si erge a giudice di tutti quelli che esalta comunque a parole e divinizza per essere al di sopra, per le raffinate speculazioni scientifiche e la prontezza dell’ingegno, di quanto sia lecito alla natura umana, e non ve n’è

principio filosofico del λάθε βιώσας¹⁷⁹. Nell'ottica di un conflitto religioso combattuto a colpi di penna, gli sconfitti possono trasformare radicalmente le qualità tradizionalmente attribuite ai *laudandi*, allo scopo di ricondurre alla propria fazione caratteristiche degli avversari che potrebbero far presa sul lettore¹⁸⁰.

I mutamenti che attraversano la società tardoantica in seguito alla vittoria del cristianesimo (per la quale l'editto di Tessalonica ed i successivi decreti teodosiani possono essere considerati *termini post quem*) sono all'origine di ulteriori sviluppi del βίος, destinato a tener conto delle effettive qualità del biografato per poterle esaltare¹⁸¹. Così, a partire dal V secolo, diventano sempre più comuni le biografie di vescovi¹⁸², le quali necessitano, ovviamente, di un uso differente della precettistica retorica rispetto ad opere dedicate a filosofi o monaci. L'ἔγκωμιον, tuttavia, si dimostra ancora una volta uno strumento estremamente duttile, in grado di sfidare secoli e trasformazioni culturali. Proprio questa duttilità ne fa uno dei cardini più saldi della narrazione biografica tardoantica: parlare al meglio la lingua dell'encomio vuol dire saper conquistare il lettore alla propria causa, dimostrando la superiorità delle idee religiose incarnate dal biografato.

nessuno cui non rimproveri di essere manchevole proprio in quella determinata qualità oggetto di apprezzamento: per esempio, a chi è stato esaltato per la perspicacia rimprovera di non essere perspicace in tutto, a chi ha conoscenze incomparabili rimprovera di non averle in ogni ambito, e così a chi si avvicina alla divinità nella virtù rimprovera di esserne di gran lunga inferiore», trad. Bianchi/Schiano 2016, 225). Sull'eccezionalità della figura di Sarapione nella *Vita di Isidoro* cfr. O'Meara 2006.

¹⁷⁹ Tale ritratto potrebbe ovviamente essere messo in relazione con analoghe rappresentazioni di filosofi presenti in opere più antiche (cfr. n. 38), ma ciò non toglie che il lettore tardoantico potesse leggervi una contrapposizione all'eremitismo cristiano.

¹⁸⁰ Una reazione di questo genere è testimoniata, ad esempio, da Marin., *Vit. Procl.* 29, in cui il protagonista, intercedendo presso Asclepio, si fa strumento di una guarigione miracolosa e riesce dove i medici hanno fallito.

¹⁸¹ Cfr. n. 31.

¹⁸² Cfr. al riguardo la n. 158 del capitolo dedicato al δῆγμα.

Ψόγος

L'esercizio

Lo ψόγος¹ è l'esercizio che consiste nell'espone i difetti di un dato oggetto. Secondo la breve descrizione che ne offre Aftonio, tale προγύμνασμα è suddiviso nelle stesse sezioni che costituiscono l'encomio² ed è rivolto a tutto ciò che può essere elogiato (persone, cose, tempi, luoghi, animali e piante)³. Proprio queste affinità con l'ἔγκωμιον, fanno sì che, nei primi manuali di προγυμνάσματα a noi noti, lo ψόγος risulti essere un mero *pendant* del suo corrispettivo più illustre: Elio Teone e Pseudo-Ermogene si limitano a farvi cenno cursoriamente in capitoli riguardanti l'encomio, le cui caratteristiche (principi di elaborazione, *dispositio* e stile) sono sostanzialmente estese anche al biasimo⁴. Aftonio ha, invece, il merito di dedicare allo ψόγος un capitolo distinto, classificandolo come un esercizio autonomo ed aggiungendo alla trattazione, come per ogni προγύμνασμα descritto nel manuale, un testo esemplificativo⁵. Nicola si muove nel solco tracciato da Aftonio, ma gli editori non sono concordi nell'attribuirgli la scelta di ripartire ἔγκωμιον e ψόγος in due capitoli diversi⁶.

¹ Le fonti progimnastiche per la conoscenza dello ψόγος sono Theon, *Prog.* 9, Ps.-Hermog., *Prog.* 7 (dei quali solo due brevi sezioni, rispettivamente p. 78 e par. 3, menzionano esplicitamente il biasimo), Aphth., *Prog.* 9 e Nicol., *Prog.* pp. 47-58 (che si sofferma specificamente sullo ψόγος alle pp. 53-54). Quintiliano ne parla in *Inst.* 3.7.1-28, definendolo *vituperatio* (termine ripreso da Prisciano in *Rhet.* p. 42; tuttavia, già Cic., *Part.* 20 parla di *genus [...] ad improbos vituperandos*). Tra gli studi moderni sull'esercizio, cfr. Pernot 1993, I, 481-490 e Berardi 2017, 294-295.

² Nicol., *Prog.* pp. 53-54 riporta la stessa informazione, chiarendo che la vera differenza tra ἔπαινος e ψόγος (intesi come due diverse forme di ἔγκωμιον) deriva dall'uso di ἐνθυμήματα ed ἐπιχειρήματα diametralmente opposti.

³ Cfr. Aphth., *Prog.* 9.2.

⁴ I retori ritengono, cioè, che i due esercizi siano due aspetti di un'unica modalità di scrittura: i procedimenti di composizione, la disposizione degli argomenti, la materia trattata sono identici; a variare è solo la finalità del testo che non vuole essere di elogio, ma al contrario di rimprovero e biasimo. Sulla «fausse symétrie» tra ἔγκωμιον e ψόγος nella letteratura tecnica cfr. anche Pernot 1993, I, 481-483 (in particolare, p. 483: «Tout ce que la théorie rhétorique offre à propos du blâme, c'est une formule de transposition limitée à la topique et qui consiste à remplacer les vertus par des vices, les actions par des méfaits, la présence ou le bon usage des biens extérieurs par leur absence ou par leur mauvais usage : formule si simple que souvent on ne l'explique même pas»). Tra le declinazioni più peculiari di questo concetto, segnalo il *Misopogon* di Giuliano, che Marcone 1984, 226 definisce eloquentemente «un panegirico rovesciato».

⁵ Cfr. Aphth., *Prog.* 9.4-9.

⁶ Nell'edizione di Nicola Sofista curata da L. Spengel, la trattazione del biasimo è distinta da quella dell'encomio (pp. 482-485); J. Felten, invece, accorpa le due trattazioni in un unico capitolo (pp. 47-58).

In ambito didattico, perlomeno in epoca bizantina, l'ordine di priorità tra i due esercizi è oggetto di discussione: Giovanni Dossopatre afferma di prediligere una successione basata su un criterio morale (la virtù, lodata nell'ἔγκωμιον, deve precedere il vizio, stigmatizzato dallo ψόγος), in contrasto con motivazioni di ordine pratico che, in ossequio alla prassi giudiziaria, anteporrebbero il biasimo proprio dell'accusa alla lode apologetica tipica della difesa⁷.

Nicola Sofista delinea chiaramente il rapporto tra lo ψόγος ed il κοινὸς τόπος: sebbene entrambi gli esercizi comportino un attacco nei confronti di un fatto o di un individuo, il primo ha per oggetto comportamenti che non sono puniti dalla legge e, dunque, manca del tono accusatorio e delle finalità di condanna espressamente presenti nel secondo⁸.

Discussione

La funzione affidata allo ψόγος nei βίοι tardoantichi risente profondamente della natura militante di tali opere, volte a convincere il pubblico a condividere dei principi e ad avversarne altri. Non è un caso che i passi citati nella seconda e nella terza sezione tematica del *corpus*, in cui ad essere biasimati sono, rispettivamente, il biografato stesso ed il suo stile oratorio, siano tutti tratti da raccolte biografiche: come si è accennato nell'introduzione, in questo genere di opere figurano anche βίοι i cui protagonisti non corrispondono pienamente al ritratto dell'*holy man* tardoantico e possono, dunque, essere oggetto di ψόγος⁹; nelle biografie dedicate a personaggi

⁷ Cfr. Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* p. 461.

⁸ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 38; p. 54. Si veda anche il lapidario giudizio di Giovanni di Sardi (Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 168).

⁹ Per quel che riguarda le *Vite dei Filosofi e dei Sofisti* di Eunapio si veda quanto scrive Goulet 2014, 109: «Il est un paradoxe que le lecteur d'Eunape peut avoir peine à surmonter : c'est la concomitance de l'exaltation des intellectuels païens qui définit la perspective fondamentale de son ouvrage avec la formulation de sévères critiques à l'endroit de plusieurs d'entre eux. Cette pratique que l'on retrouverait chez un auteur comme Damascius – s'il faut en croire notamment Photius – peut s'expliquer de différentes façons. Tout d'abord, Eunape est un sophiste et, à ce titre, il ne peut établir ses revendications intellectuelles que dans la critique de ses prédécesseurs et encore plus de ses contemporains. D'autre part, l'idéal dont se réclame Eunape n'est pas nécessairement réalisé en toute sa plénitude dans chacun des personnages qu'il présente. Au contraire, la plupart de ces intellectuels apparaissent avec leurs traits humains et leurs limites. Dans l'évocation littéraire de leurs diverses personnalités, c'est un ensemble de normes idéales qui sont affirmées aussi bien dans la description de leurs réalisations concrètes que dans la dénonciation des manques et des lacunes qui se rencontrent factuellement dans leur biographie».

degni di imitazione, invece, tale προγύμνασμα non può che servire a mettere in cattiva luce i nemici del protagonista o gli ideali contrari a quelli da lui incarnati¹⁰.

In quest'ottica, è bene notare come l'ampio ventaglio di oggetti di biasimo menzionati da Aftonio¹¹ risulti, nel βίος tardoantico, sensibilmente ridotto: una dicotomia tra ψόγος della persona e ψόγος dell'azione si rivela del tutto apparente, in quanto anche nei passi in cui non è possibile identificare un ben preciso *vituperandus* i biografi non si limitano mai a biasimare i comportamenti errati in senso generale, ma esprimono anche severi giudizi nei confronti di coloro che li praticano. Per comprendere quale ruolo ricopra lo ψόγος all'interno della biografia tardoantica è, dunque, necessario partire da quanto affermano i manuali di προγυμνάσματα riguardo all'encomio e al biasimo della persona¹².

Secondo le fonti progimnasmatiche, i primi argomenti che devono essere trattati nell'ἔγκώμιον o nello ψόγος di una persona sono quelli relativi alle sue origini (regione d'origine, città di nascita, famiglia, eventi miracolosi che hanno accompagnato la nascita)¹³. Il biasimo dovrebbe, dunque, avere per oggetto personaggi di oscuri natali, provenienti da famiglie ignobili; eppure, nei passi presi in esame, questa non è la norma. Eccezion fatta per [8], in cui il duro ψόγος di cui è oggetto Zenone è evidentemente influenzato dalle sue origini giudaiche¹⁴, negli altri casi in cui si menziona la famiglia del *vituperandus* la situazione è più delicata. Il ritratto di Cilone in [2] permette di conoscere un approccio molto meno rigido ai precetti riportati nei manuali di retorica. Il personaggio che darà presto inizio alla congiura contro i Pitagorici è qui descritto come un uomo di nobile lignaggio, esponente della famiglia più illustre di Crotone:

¹⁰ Estremamente rari sono i brani in cui è il biografato a far ricorso allo ψόγος. Evidentemente, nel delineare l'*ethos* oratorio di *holy men* degni di lode, i biografi preferiscono non associare ad esso la capacità di biasimare efficacemente il prossimo.

¹¹ La classificazione più completa, riferita all'encomio, ma richiamata nella successiva trattazione dedicata al biasimo, è quella di Aphth., *Prog.* 8.2 (sulla quale si veda la n. 3 del capitolo dedicato all'ἔγκώμιον).

¹² Mentre Elio Teone dedica pochissimo spazio all'encomio di oggetti inanimati (tanto da far cominciare la sua trattazione con una definizione molto restrittiva: Ἐγκώμιόν ἐστι λόγος ἐμφανίζων τὸ μέγεθος τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν περί τι ὀρισμένον πρόσωπον, Theon, *Prog.* 9, p. 74, «L'encomio è un discorso che rivela la grandezza delle azioni virtuose e degli altri meriti di una persona definita»), già Pseudo-Ermogene si sofferma sulla lode di animali, attività, piante e città. Tale varietà di temi non viene meno nei capitoli sull'ἔγκώμιον e sullo ψόγος contenuti nei manuali di Aftonio e di Nicola Sofista.

¹³ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* pp. 50-52.

¹⁴ Cfr. Athanassiadi 2015, 33: «Damascius' comments are probably more revealing of his own (and his circle's) prejudices towards a Jewish upbringing than of the intellectual abilities of Zeno himself». L'abbandono plateale dell'antico credo, manifestato attraverso l'ingresso in sinagoga di sabato a cavallo di un asino bianco, sembra avere poco a che vedere con le reali usanze del popolo ebraico (cfr. al riguardo Cohen 2010, 256-257).

Κύλων ἀνὴρ κροτωνιάτης, κατὰ μὲν τὸ γένος καὶ δόξαν προγονικὴν καὶ βίου περιουσίαν πάντας ὑπερβάλλον τοὺς πολίτας, χαλεπὸς δ' ἄλλως καὶ βίαιος καὶ τυραννικός, τῇ τε τῶν φίλων περιβολῇ καὶ τῇ τοῦ πλούτου δυνάμει πρὸς ἰσχὺν ἀδικημάτων χρώμενος, οὗτος τῶν τ' ἄλλων ἀπάντων ἃ ἐδόκει καλὰ ἑαυτὸν ἤξιου, ἠγεῖτο δὲ καὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας ἀξιώτατον εἶναι μετασχεῖν¹⁵

«Cilone, un cittadino di Crotona, il quale era superiore a tutti gli abitanti della città per la sua stirpe e la gloria degli antenati e la magnificenza della vita, ma che era peraltro un uomo difficile, violento e tirannico e si serviva del giro dei suoi amici e della potenza della ricchezza per prevalere con l'ingiustizia, costui si riteneva degno di tutto ciò che sembrava bello e credeva anche di essere degnissimo di partecipare alla filosofia di Pitagora»¹⁶.

La scelta di rimarcare il contrasto tra il γένος di Cilone e le sue turpi azioni non fa che evidenziare i difetti del *vituperandus*: se Pitagora onora le sue origini con una condotta esemplare, Cilone dimostra di essere un suo perfetto antagonista, incapace di uniformarsi all'*holy man* pur condividendo con lui i nobili natali¹⁷. L'opposizione tra εὐγένεια e malvagità è destinata a colpire la sensibilità del lettore; il biografo può limitarsi a contrapporre i due elementi contrastanti, come fa Giamblico, oppure può scegliere di enfatizzare il contrasto, lasciando emergere da esso un esplicito giudizio morale. È quanto fa Flavio Filostrato in [5], attribuendo a Crizia una κακία φύσεως che non può essere mitigata dall'origine illustre né dalla παιδεία ricevuta. In questo passo, il biografo sceglie, inoltre, di non rispettare l'ordine cronologico, ponendo le informazioni sul γένος del *vituperandus* a conclusione dello ψόγος: le nobili origini di Crizia, troppo note per essere taciute, potrebbero, se riportate in posizione incipitaria, orientare il lettore verso un giudizio positivo del personaggio; poste al termine di una *accumulatio*¹⁸ di misfatti, esse non fanno che sottolineare il divario tra il rango sociale del biografato e le sue colpe. Un simile gusto per la contraddizione è presente anche in [4], in cui il precetto di arricchire l'ἐγκώμιον con la narrazione di eventi miracolosi legati alla nascita¹⁹ è abilmente sfruttato da Eunapio al fine di attribuire al prefetto al pretorio Ablabio (un personaggio dichiaratamente negativo, descritto sin da principio come un omicida di umili origini) un particolare favore da parte della Τύχη.

Da questi esempi, è dunque possibile notare come i biografi, nel presentare le origini dei *vituperandi*, tendano a mescolare elementi positivi e negativi, elogiando determinati aspetti e biasimandone altri. La tensione tra i due poli opposti si risolve

¹⁵ Porph., *Vit. Pyth.* 54.

¹⁶ Trad. Sodano 1998, 181.

¹⁷ Sia Porfirio (*Vit. Pyth.* 1-5), sia Giamblico (*Vit. Pyth.* 2.3-8, parte del quale è indicata come [2] nel capitolo dedicato all'ἀνασκευή) discutono criticamente le notizie sulla nascita e sulla famiglia di Pitagora riportate da autori precedenti.

¹⁸ Sull'*accumulatio* si veda quanto citato alla n. 161 del capitolo dedicato all'encomio.

¹⁹ È quanto suggerito in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 ed in Nicol., *Prog.* pp. 51-52 (cfr. n. 15 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον).

necessariamente in favore dello *ψόγος*: tra i «beni esterni»²⁰, *γένος* e *γένεσις* sono quelli che meno hanno a che vedere con le «qualità morali» del personaggio e, dunque, possono facilmente essere presentati in chiave positiva; nella sua estrema malvagità, il *vituperandus* saprà smentire queste condizioni di partenza favorevoli, rivelandosi non all'altezza della sua stirpe, della sua città o del *θαῦμα* che ha accompagnato la sua nascita. Questi espedienti retorici testimoniano una precisa presa di posizione da parte dei biografi riguardo ad un problema centrale nella redazione di uno *ψόγος*: che posizione devono assumere, all'interno di un ritratto che mira ad essere interamente negativo, eventuali dati oggettivi che fanno onore al *vituperandus*? La questione, che ovviamente può essere facilmente rovesciata e riferita all'encomio, non è trascurata dalla manualistica. Nel dare indicazioni sulla sezione ἀπὸ τοῦ γένους di un ἐγκώμιον, Nicola Sofista dà prova di fedeltà al concetto di πρέπον²¹ e ad elementari norme di buonsenso, sostenendo che «se la città è illustre e di chiara fama, allora spenderemo più parole su di essa che sulla nazionalità; se, invece, non abbiamo niente di nobile da dire sulla città, allora ci rifugeremo nella nazione. Se poi non possiamo dire nulla di serio né sull'una, né sull'altra, allora partiremo subito dagli antenati, dicendo prima quanto si può riguardo a quelle cose, intendo la nazione o la città d'origine. Ad esempio, vogliamo lodare un tale di Sifno: dato che non c'è nulla di degno di menzione che riguardi Sifno, per lodarla sarà forse sufficiente dire che si trova vicino all'Attica e al centro delle Cicladi. Dopodiché, facendo attenzione all'ordine stabilito dall'arte, arriveremo a cose più personali, e lodando i parenti più onorevoli nasconderemo gli altri»²². Per il biografo, costretto a mantenersi fedele a quanto può essere noto al lettore da altre fonti (è il caso delle nobili origini di Crizia, o di quelle di Cilone²³), un simile approccio, ovviamente adattato alle logiche del biasimo, sarebbe estremamente rischioso: mettere in

²⁰ Cfr. al riguardo la n. 19 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

²¹ Su questo concetto si veda la n. 61 del capitolo dedicato al διήγημα.

²² Nicol., *Prog.* pp. 50-51: ἐὰν ἡ πόλις ἢ λαμπρὰ καὶ ἔνδοξος, τότε μᾶλλον ἐν τῷ περὶ αὐτῆς λόγῳ ἢ τοῦ ἔθνους διατρίψομεν· ἐὰν δὲ μηδὲν ἔχωμεν εἰπεῖν γενναῖον περὶ τῆς πόλεως, τότε ἐπὶ τὸ ἔθνος καταφευξόμεθα· εἰ δ' ἄρα μηδὲ περὶ ἑτέρου λέγειν τι δυνάμεθα σπουδαῖον, τότε εὐθὺς ἀπὸ τῶν προγόνων ἀρξόμεθα, ὅσα δὲ ἐνδέχεται καὶ περὶ ἐκείνων, λέγω δὴ τῶν ἀπὸ ἔθνους <ἢ πόλεως>, εἰπόντες πρότερον· οἷον βουλόμεθα Σίφνιον τινα ἐπαινεῖν· ἐπειδὴ μηδὲν ἔστιν ἄξιον λόγου εἰπεῖν περὶ Σίφνου, ἀρκέσει αὐτῆς πρὸς ἔπαινον τυχὸν <εἰπεῖν> τὸ πλησίον αὐτὴν κεῖσθαι τῆς Ἀττικῆς καὶ μέσην τῶν Κυκλάδων νήσων· καὶ ἐκ τούτων, φυλάξαντες τῆ τέχνη τὴν τάξιν, ἤξομεν ἐπὶ τὰ οἰκειότερα, καὶ αὖ πάλιν τοὺς ἐνδοξοτέρους ἐπαινοῦντες τοὺς ἄλλους ἀποκρύψομεν. Raccomandazioni simili sono riportate da Menandro Retore in riferimento al βασιλικὸς λόγος (*Tract. II* 369-370).

²³ In *Chrm.* 155a ed in *Ti.* 20e, Platone attribuisce a Crizia una parentela con Solone. Sulla famiglia del tiranno ateniese, cfr. Nails 2002, 108. Sullo *status* di Cilone, non lasciano dubbi le parole di Diodoro Siculo, che in *Bibl. hist.* 10 Fr. 25 lo definisce τῆ οὐσία καὶ δόξῃ πρῶτος τῶν πολιτῶν; tuttavia, già in Diog. Laert., *Vit. phil.* 8.40 (che dichiara di citare un'epitome delle *Vite* di Satiro redatta da Eraclide), l'avversario di Pitagora è in grado di offrire un grande banchetto pubblico (πανδαισία).

evidenza dettagli secondari che non fanno onore al *vituperandus*, magari alludendo a versioni poco note della sua vicenda biografica o calunniandolo apertamente, potrebbe minare la credibilità dell'intero ψόγος. A venire incontro all'autore è un altro precetto, contenuto nel manuale di Elio Teone, il quale, come si è già visto in riferimento all'encomio, mostra come una condizione poco favorevole possa essere agilmente declinata in chiave positiva: «Se egli [*scil.* il *laudandus*] non ha nulla delle suddette qualità, si dirà che, pur essendo sfortunato, non era abietto, né ingiusto nella povertà, né servile nel bisogno e che, pur venendo da una piccola città, è divenuto illustre, come Odisseo e Democrito, e che, pur cresciuto sotto una cattiva costituzione, non si è fatto deviare, ma che è divenuto il migliore tra gli uomini della sua epoca, come Platone durante l'oligarchia. È lodevole, inoltre, se un uomo che viene da una famiglia umile diviene importante, come Socrate, figlio della levatrice Fenarete e dello scultore Sofronisco. È degno di ammirazione anche chi, partito da un mestiere d'artigiano o da una condizione umile, ha saputo creare qualcosa di bello, come il cuoiaio Simone e la cortigiana Leonzio, che, a quanto si dice, diventarono filosofi: la virtù, infatti, brilla soprattutto nelle sfortune»²⁴. Tuttavia, se è facile ricondurre l'atteggiamento degli autori di [2] e [5] ad una forma di prudenza, il discorso relativo a [4] è in apparenza più complesso: perché mai Eunapio dovrebbe arricchire lo ψόγος di un personaggio le cui umili origini sono confermate dalle fonti²⁵ con un aneddoto simile? Il biografo sa bene che tale θαῦμα potrebbe suscitare un certo scetticismo e, difatti, sente il bisogno di fugare i dubbi del lettore chiarendo che nessuno ha smentito la vicenda²⁶ e riportando dettagli verosimili (il rapporto che lega la levatrice e la partoriente, le mani lavate dall'ostessa prima di servire il vino, la fretta dell'egiziano nel berlo...). Questo interesse per la veridicità di fatti all'apparenza secondari (il biasimo di Ablabio, responsabile dell'omicidio di Sopatro e di numerosi altri misfatti, potrebbe sussistere anche senza la profezia dell'egiziano) permette, però, di riferire la scelta di Eunapio allo schema sin qui delineato: per quanto conosciuti possano essere gli oscuri natali del *vituperandus*, ancor più nota dev'essere la sua onorevolissima posizione a corte; l'aneddoto non fa che ricondurre la carica di prefetto al pretorio ricoperta dal «fortunatissimo Ablabio»²⁷ ad un capriccio della Τύχη, deviando l'attenzione del lettore verso i crimini volontariamente compiuti dal *vituperandus*. Nell'interpretazione che dello ψόγος danno i biografi tardoantichi, γένος e γένεσις non sono soltanto svincolati dalle «qualità morali» del personaggio, ma sono anche subordinati ad esse. La

²⁴ Cfr. n. 21 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

²⁵ Gli oscuri natali del prefetto al pretorio sono noti anche a Libanio, che in *Or.* 42.23 ne descrive la carriera, dal ruolo di *officialis* del governatore di Creta al trionfale ingresso nel senato costantinopolitano. Cfr. anche PLRE, I, s.v. Fl. Ablabius 4, p. 3.

²⁶ Cfr. Eun., *Vit. Soph.* 6.19.

²⁷ Così lo definisce il biografo al termine della sezione dedicata a lui (Eun., *Vit. Soph.* 6.31: ὁ πάντα εὐδαίμων Ἀβλάβιος, trad. Civiletti 2007, 109).

contraddizione (anche evidente) tra una nascita illustre ed un comportamento deplorable non gioca necessariamente un ruolo rilevante all'interno del biasimo, in quanto sono le azioni compiute dal singolo a determinare il giudizio su di lui, lasciando al biografo la piena libertà di tracciare un ritratto a tinte fosche di un uomo nobile. Tuttavia (e qui l'esempio di Crizia risulta estremamente calzante), all'occorrenza l'autore può decidere di sfruttare il contrasto al fine di sottolineare la malvagità del *vituperandus*, incapace di dimostrarsi all'altezza dei suoi natali²⁸. Rovesciando quanto affermato da Elio Teone in riferimento all'encomio²⁹, la colpa risplende con maggiore evidenza nelle circostanze favorevoli.

Per quanto riguarda gli altri «beni esterni» (che secondo il manuale di Elio Teone sono «educazione, amicizia, reputazione, posizione ufficiale, ricchezza, figli degni di lode, morte onorevole»³⁰), il *corpus* da me preso in esame non sembra attribuire ad essi particolare importanza ai fini dello ψόγος. I passi in questione riguardano biografati di un certo rango, oppure personaggi per lo più illustri che entrano in contrasto con *holy men* degni di imitazione, e dunque figure che difficilmente possono essere oggetto di attacchi relativi alla loro posizione sociale (il caso, visto poc'anzi, di Ablabio è particolarmente indicativo; del resto, a dare lustro alla vita di un *holy man* devono essere avversari importanti). I pochi riferimenti a questi ulteriori «beni esterni» presenti tra gli esempi citati nel *corpus* devono, invece, essere ricondotti all'educazione dei *vituperandi*: in [5], ad esempio, tra le condizioni favorevoli che avrebbero dovuto fare di Crizia un uomo perbene c'è proprio l'istruzione, che Flavio Filostrato pone significativamente in apertura dell'elenco di «beni esterni», dopo aver specificato che una condizione di ignoranza avrebbe potuto costituire una parziale scusante per i comportamenti del biografato³¹. Ma se il giudizio sulla παιδεία del tiranno ateniese è influenzato dal biasimo delle sue πράξεις, conformemente al gusto per il contrasto di cui ho parlato poc'anzi, in [7] Flavio Filostrato accentua le caratteristiche di uno ψόγος che, sin dalle prime battute, sembra piuttosto privo di argomenti rifiutandosi apertamente di riportare qualsivoglia informazione sui maestri e sui discepoli di Varo. Attraverso tale scelta, il biografo riprende e riadatta il precetto secondo cui è giusto, in un encomio, menzionare insegnanti di chiara fama per dar lustro al *laudandus*³²; allo stesso tempo, egli può

²⁸ Cfr. Quint., *Inst.* 3.7.19: *Nam et turpitude generis opprobrio multis fuit, et quosdam claritas ipsa notiores circa uitia et inuisos magis fecit* («Infatti, da un lato l'appartenere a famiglia ignobile fu di vergogna a molti, dall'altro la nobiltà stessa rese altri più noti per i loro vizi e più invisibili», trad. Faranda/Pecchiura 1979, I, 403).

²⁹ Theon, *Prog.* 9, p. 77: *μάλιστα γὰρ ἐν τοῖς ἀτυχήμασιν ἐκλάμπει ἡ ἀρετὴ* («La virtù, infatti, brilla soprattutto nelle sfortune»).

³⁰ Cfr. al riguardo n. 26 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

³¹ Tale ragionamento, posto come preambolo al giudizio sulla παιδεία di Crizia, serve ad attribuire particolare enfasi a quanto segue.

³² Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* p. 52.

permettersi di biasimare le dottrine di Varo senza menzionarle (e senza assumersi il compito di doverle, anche sommariamente, confutare): lo ψόγος della παιδεία del biografato, infatti, si estende alle dottrine da lui professate, arrivando ad influenzare il giudizio complessivo sulla vita del personaggio. Tale meccanismo non è assente nelle biografie degli *holy men* cristiani: il biasimo, destinato immancabilmente a colpire i nemici della fede, può coinvolgerne i maestri, diretti responsabili della diffusione delle eresie. È quanto accade in [12], in cui lo ψόγος dei circoncellioni, bande armate di fanatici che imperversano per l’Africa³³, è introdotto dalla menzione dei *mali doctores* che li hanno istruiti. Il biasimo della παιδεία dei *vituperandi* assume, anzi, una portata ancor più rilevante in questo genere di attacchi, di cui sono oggetto intere categorie i cui membri non possono essere identificati né isolati. Gli eretici assumono così i tratti di una massa informe e facilmente manipolabile da uomini senza scrupoli. Qualora l’allievo si limiti a recepire acriticamente la riflessione teologica di un cattivo maestro, un contrasto tra παιδεία e πράξεις come quello descritto da Flavio Filostrato in [5] non è ipotizzabile. Lo ψόγος dei circoncellioni concorda pienamente con la dura critica rivolta ai loro *doctores*, ed anzi la amplifica. Negli esempi di biasimo presenti nel *corpus*, la παιδεία ricopre, dunque, un ruolo del tutto peculiare: pur trattandosi di un «bene esterno», essa è destinata ad incidere sensibilmente sulle qualità dell’anima, che sono il vero oggetto dello ψόγος. Tale posizione giustifica allo stesso tempo l’enfasi attribuita da Flavio Filostrato al contrasto tra παιδεία e πράξεις in [5] ed il biasimo dei maestri in [7] e [12]. Tuttavia, se nel primo caso il biasimo di Crizia non è direttamente collegato alla sua attività intellettuale (e, dunque, non ha a che vedere con la volontà di perpetuare gli insegnamenti ricevuti), negli altri due il biografo è libero di stabilire una filiazione diretta tra quanto i *vituperandi* hanno appreso e le idee che hanno professato. In un simile contesto, lo ψόγος del maestro getta le basi per lo ψόγος dell’allievo.

Sebbene tre dei quattro manuali di προγυμνάσματα giunti fino a noi dalla Tarda Antichità, in riferimento all’encomio, menzionino le qualità del corpo come uno dei *tria genera bonorum*³⁴, nei passi presi in esame la descrizione fisica dei *vituperandi* affianca solo raramente i «beni esterni» e le virtù della mente e dell’anima. Sulle prime, tale particolarità potrebbe spingere lo studioso a ricondurre i βίοι tardoantichi allo schema «prevalente» (τῆ κρατούση) di cui parla Nicola Sofista³⁵, in virtù di un interesse per qualità morali ed azioni tale da far passare in secondo piano ogni

³³ Sui circoncellioni cfr. Neri 2009, con dettagliato *status quaestionis* iniziale ed ampia bibliografia.

³⁴ Eccezione fatta per il manuale di Nicola Sofista, che non segue la classificazione tradizionale (cfr. n. 19 del capitolo dedicato all’ἐγκώμιον).

³⁵ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 50.

riferimento all'aspetto fisico; tuttavia, nel caso dell'ἔγκωμιον, i biografi si soffermano spesso sull'aspetto del *laudandus*, stabilendo solitamente un legame tra le qualità del corpo e quelle dell'anima³⁶. Come giustificare questa discrepanza tra lode e biasimo? Probabilmente, la spiegazione va ricercata proprio in un precetto riportato da Nicola Sofista: citando alcune fonti non meglio identificate, il retore afferma che «nell'encomio è necessario utilizzare regolarmente un'espressione che sia raffinata, piuttosto gradevole e teatrale, con qualche elemento di solennità»³⁷. Se un simile insegnamento può essere seguito senza grandi difficoltà da chi voglia lodare l'aspetto esteriore di un *laudandus*, applicarlo al biasimo dei difetti fisici di un *vituperandus* è oggettivamente più complesso: l'autore rischierebbe di mettere in ridicolo l'oggetto dello ψόγος, suscitando nel suo pubblico sentimenti diversi da quelli sperati e conferendo minore credibilità al successivo biasimo delle azioni³⁸. Nella biografia tardoantica, tale rischio è estremamente concreto, in quanto lo ψόγος individuale si rivolge, come si è detto, contro personaggi illustri: la presenza sulla scena di uomini nobili, come Cilone o Crizia, o addirittura di sovrani, come Vitellio o Massenzio, deve aver diffidato i biografi dal menzionare caratteristiche fisiche che poco si addicono a figure importanti³⁹. Inoltre, è possibile ipotizzare che gli autori di raccolte biografiche (che pure non evitano di evidenziare il contrasto tra l'apparente rozzezza di un biografato e la profondità del suo animo⁴⁰) abbiano preferito privilegiare, nei brevi ritratti dei *vituperandi*, le dottrine e le azioni che sono il vero oggetto del biasimo (e non è certo un caso che in [6], l'unico ψόγος del *corpus* a presentare una breve descrizione fisica, quest'ultima sia inserita alla fine, quando ormai il giudizio sul biografato è estremamente chiaro).

³⁶ Si veda quanto ho già avuto modo di rilevare al riguardo nel capitolo dedicato all'encomio.

³⁷ Nicol., *Prog.* p. 58: ἐν τοῖς ἐγκωμίοις ἐπιτηδεύειν δεῖ τὴν γλαφυράν τε καὶ ἄβροτέραν καὶ θεατρικὴν φράσιν μετὰ τινος σεμνότητος.

³⁸ Negli esempi di ψόγος riportati nei *Progymnasmata* di Libanio, l'unico riferimento all'aspetto fisico di un *vituperandus* si apre con un'affermazione che non dà adito a facili ironie (*Vit.* 3.12): Καὶ μὴν καὶ τὸ σῶμα τοιοῦτος, οἷον ἂν τις ἰδὼν οἰωνίσαιτο, χολεύων, τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκεκομμένος, πολλὰ τῶν μελῶν πεπηρωμένος («E fisicamente era il tipo di uomo che, a vederlo, si considererebbe di cattivo augurio: zoppo, con un occhio pesto, mutilato in molte membra»). Agosti 2001, 224-227 (di cui si parlerà diffusamente più avanti) ritiene che una delle cause del declino del giambo in età tardoantica sia da ricercarsi proprio negli eccessi del genere, contrari all'espressione disciplinata delle emozioni raccomandata dai retori.

³⁹ È forse per questo motivo che lo ψόγος di Vitellio in [1] non menziona i numerosi difetti fisici descritti da Svetonio in *Vit. Vitel.* 17.2: *erat enim in eo enormis proceritas, facies rubida plerumque ex uinulentia, uenter obesus, alterum femur subdebile impulsu olim quadrigae, cum auriganti Gaio ministratorem exhiberet* («era infatti di enorme statura, aveva la faccia rossa per il molto vino, il ventre obeso, una coscia alquanto debole per l'urto d'una quadriga, ricevuto nel far da servente a Caligola che guidava il cocchio», trad. Vitali 1986, 197).

⁴⁰ Cfr., ad esempio, il ritratto di Alipio in Eun., *Vit. Soph.* 5.25-26 o quello di Marco in Philostr., *Vit. Soph.* 1.24 (529 Olearius).

Il manuale di Elio Teone e quello di Nicola Sofista stabiliscono un forte legame tra il carattere del *laudandus* e le sue azioni⁴¹, che costituiscono il vero oggetto della lode o del biasimo. Nello *ψόγος* di una persona, le sue qualità morali e le sue gesta sono, dunque, parte della stessa sezione⁴² e come tali si presentano di norma anche nel *corpus* da me preso in esame (a costituire un'eccezione è [8], in cui il biasimo si riduce a poco più che un mero elenco di difetti, senza alcuna azione che faccia ad essi da riscontro⁴³). Come chiaramente enunciato da Elio Teone⁴⁴, i comportamenti del *laudandus* (o del *vituperandus*) non devono essere presentati sotto forma di *διηγήματα*, ma piuttosto esemplificare le qualità morali descritte in precedenza: è quanto accade in [2] e [5] e, in forme diverse, in [11] (in cui sono proprio i difetti, figli di un cattivo apprendimento, ad essere oggetto di biasimo insieme a tutto ciò che essi comportano). Il manuale di Elio Teone ha anche il pregio di offrire, dopo un breve elenco di qualità etiche, un succinto schema che riassume le azioni nobili che da esse derivano: dopo aver specificato che le buone azioni sono quelle lodate dopo la morte del *laudandus* e quelle la cui lode vince l'invidia quando egli è ancora in vita⁴⁵, il retore aggiunge che «[buone azioni] sono anche quelle fatte per gli altri invece che per noi stessi; quelle che mirano al bene e non all'utile o al piacevole; quelle in cui la fatica è del singolo, ma il guadagno è comune; quelle da cui i più traggono grandi vantaggi; quelle compiute per i benefattori e soprattutto per i defunti: per questo sono lodati anche i pericoli corsi per difendere l'onore degli amici»⁴⁶. In sostanza, chi voglia scrivere un encomio deve presentare il *laudandus* come un uomo pronto ad adoperarsi per il bene della comunità. Non stupisce, dunque, che i *vituperandi* dei passi notevoli presi in esame siano spesso ritratti come nemici del bene comune e che ai più illustri tra essi siano attribuiti comportamenti in grado di ledere gli interessi dei più. Così accade in [1], per Vitellio, i cui vizi sono messi in relazione con il benessere del popolo romano, o in [5], per Crizia, tanto malvagio da proporre di esiliare tutti i suoi concittadini; ma l'esempio migliore di un rovesciamento a fini di *ψόγος* di quanto suggerito da Elio Teone è offerto da [3], in

⁴¹ Cfr. Theon, *Prog.* 9, pp. 74-75 e Nicol., *Prog.* p. 52.

⁴² Cfr. Aphth., *Prog.* 8.3: Εἶτα τὸ μέγιστον τῶν ἐγκωμίων κεφάλαιον ἐποίησας τὰς πράξεις, ἃς διαίρησας εἰς ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ τύχην· ψυχὴν μὲν ὡς ἀνδρείαν ἢ φρόνησιν, σῶμα δὲ ὡς κάλλος ἢ τάχος ἢ ῥώμην, τύχην δὲ ὡς δυναστείαν καὶ πλοῦτον καὶ φίλους («Poi aggiungerai l'elemento principale degli encomi, le azioni, che dividerai tra anima, corpo e condizione: anima, come il coraggio o l'intelligenza; corpo, come la bellezza, la velocità o la forza; condizione, come il potere, la ricchezza e gli amici»).

⁴³ È la pratica da cui mette in guardia Nicola Sofista in Nicol., *Prog.* p. 52.

⁴⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 77.

⁴⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 9, p. 75. Cfr. al riguardo anche la n. 170 del capitolo dedicato all'encomio.

⁴⁶ Theon, *Prog.* 9, p. 75: καὶ ἃς ἄλλων ἕνεκα καὶ μὴ ἑαυτῶν πράττομεν· καὶ ἃς τοῦ καλοῦ χάριν, ἀλλὰ μὴ διὰ τὸ συμφέρον ἢ τὸ ἡδύ· καὶ ἐφ' ὧν ὁ μὲν πόνος ἴδιος, ἢ δὲ ὠφέλεια κοινή· καὶ δι' ἃς οἱ πολλοὶ μεγάλα πάσχουσιν εὖ· καὶ ἃς χάριν εὐεργετῶν καὶ μᾶλλον τετελευτηκότων· διόπερ ἐπαινοῦνται καὶ αἱ πρὸς τῶν φίλων τιμωρίαι καὶ κίνδυνοι.

cui il ritratto a tinte fosche di Massenzio è costituito da una vera e propria *accumulatio* di azioni turpi a danno della comunità cittadina di Roma. Tuttavia, se questo capovolgimento dei valori venisse applicato solo al biasimo di figure tiranniche, non sarebbe troppo difficile ricondurlo ad altri esempi offerti dalla letteratura tecnica⁴⁷; ma i biografi sanno utilizzarlo anche in casi di ψόγος collettivo, come in [12] e [13], in cui le più gravi colpe attribuite agli eretici non riguardano la perdizione delle loro anime, ma i danni da loro arrecati agli ortodossi. Infine, tale schema può essere riscontrato anche in brani in cui ad essere oggetto del biasimo non è una persona: in [11], incontinenza ed arroganza sono alla base di una lunga serie di mali che colpiscono la collettività, tanto che gli appetiti figli della prima possono a buon diritto essere paragonati ad un tiranno che disprezza la comunità cittadina e le leggi che la regolano.

Proprio quest'ultimo passo consente di introdurre un precetto comune a tutti i quattro manuali di προγυμνάσματα presi in esame. Come si è visto nel capitolo precedente⁴⁸, infatti, le fonti progimnasmatiche concordano nell'attribuire al paragone un ruolo decisamente rilevante all'interno dell'ἐγκώμιον e dello ψόγος, ritenendolo uno strumento atto ad evidenziare i meriti o le colpe dell'oggetto. Tuttavia, nei βίοι tardoantichi, espedienti di questo genere possono affiancare alle finalità enfatiche un'evidente volontà di chiarire, attraverso immagini a volte icastiche e pittoresche, concetti astratti che sono oggetto di biasimo. Così, in [9], lo stile grossolano di Pausania fa di lui un cuoco incapace, mentre in [11] i desideri nati dall'incontinenza sono paragonati, come detto, ad un tiranno ed avvincono l'uomo «come si fa con un prigioniero di guerra»⁴⁹; un discorso analogo merita il paragone che, in [13], presenta al lettore la predicazione dei manichei come un miscuglio di false dottrine:

Ὡσπερ γὰρ ζωγράφος ἐκ διαφόρων χρωμάτων μίξιν ποιῶν, ἀποτελεῖ δοκίσει ἄνθρωπον ἢ θηρίον ἢ ἄλλο τι πρὸς ἀπάτην τῶν θεωρούντων, ἵνα δόξη τοῖς μὲν μοροῖς καὶ ἀνοήτοις ἀληθῆ τυγχάνειν, τοῖς δὲ νοῦν ἔχουσι σκιά καὶ ἀπάτη καὶ ἐπίνοια ἀνθρωπίνη, οὕτως καὶ οἱ Μανιχαῖοι, ἐκ διαφόρων δογμάτων ἀντλήσαντες, ἀπετέλεσαν τὴν αὐτῶν κακοδοξίαν, μᾶλλον δὲ ἐκ διαφόρων ἐρπετῶν τὸν ἰὸν συναγαγόντες καὶ μίξαντες, θανατηφόρον φάρμακον κατεσκεύασαν πρὸς ἀναίρεσιν ἀνθρωπίνων ψυχῶν⁵⁰

⁴⁷ È interessante notare come Aftonio, a fronte di due esempi di ἐγκώμιον, l'uno dedicato ad uno scrittore (Tucidide, Aphth., *Prog.* 8.4-9), l'altro ad una virtù (la saggezza, Aphth., *Prog.* 8.10-15), riporti un solo modello di ψόγος, riguardante una figura tirannica (Filippo di Macedonia, Aphth., *Prog.* 9.4-9). Nei *Progymnasmata* di Libanio, al biasimo dello stesso Filippo (*Vit.* 3) fa seguito quello di Eschine, colpevole di aver tradito i suoi compatrioti (*Vit.* 4).

⁴⁸ Cfr. la n. 108 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

⁴⁹ Iamb., *Vit. Pyth.* 17.78: ὥσπερ αἰχμάλωτον (trad. Romano 2006, 137, con aggiustamenti).

⁵⁰ *Vit. Porph.* 86.

«Come un pittore, mescolando colori diversi, crea in apparenza un uomo o una bestia o qualcos'altro per l'illusione degli spettatori, affinché i pazzi e gli insensati credano che l'immagine sia vera, mentre per coloro che hanno senno essa è ombra, inganno ed invenzione umana, così i manichei, avendo attinto da dottrine diverse, hanno composto il loro credo malvagio, o meglio, avendo combinato e mescolato il veleno di diversi serpenti, hanno creato un farmaco mortale per la rovina delle anime umane».

Nel complesso, in questi passi il paragone assolve una funzione didascalica, consentendo al biografo di imprimere nella mente del lettore le caratteristiche negative che sono alla base dello ψόγος⁵¹. Tale uso può essere messo in relazione con la volontà di rendere il discorso vivido e animato, secondo quanto testimoniato da un suggerimento che figura nel manuale di Nicola Sofista⁵²; allo stesso tempo, esso rivela, almeno in alcuni casi, il valore edificante che il biografo intende attribuire alla sua opera: rappresentare un difetto in maniera chiara e vivida contribuisce a diffidare il lettore dall'emulare un comportamento riprovevole.

Passi notevoli

Nella biografia tardoantica, come si è visto, l'esercizio dello ψόγος trova spazio principalmente in riferimento a figure che, a vario titolo, entrano in contrasto con il biografato. Tuttavia, in alcuni βίοι tratti da raccolte biografiche, non è impossibile trovare passi in cui ad essere oggetto di biasimo sono i protagonisti, le loro opere letterarie o le loro qualità oratorie. Lo ψόγος può, infine, riguardare vizi e comportamenti errati o riferirsi, in senso generale, a coloro che li praticano.

Prima sezione tematica. Tra i non pochi esempi di ψόγος rivolto a nemici del biografato, cito i seguenti:

⁵¹ Sulla capacità di evocare immagini propria delle metafore e delle similitudini cfr. Arist., *Rhet.* 1410b e 1411b, Demetr., *Eloc.* 81-82 e *Rhet. Her.* 4.45.

⁵² Nicol., *Prog.* pp. 52-53: ἵνα μὴ πάντη ἐκλύηται μόνην μνήμην ποιουμένων ἡμῶν ψιλὴν καὶ ἀνεξέργαστον, πειρασόμεθα εἰς ἀρετὰς ἀναφέρειν τὰς πράξεις καὶ ἐπάγειν κατὰ μέρος τὰς συγκρίσεις· οὕτω γὰρ ἢ τε ὑπιότης διαλύεται καὶ ἐναγώνιος ὁ λόγος κατασκευάζεται. [...] ὅπερ δὲ εἶπον, πανταχοῦ δεῖ τὰς συγκρίσεις ἐπάγειν, τὴν ὑπὲρ <τὸ> μέτρον ὑπιότητα διαφεύγοντας, καὶ ἐπὶ τὰς τῶν ἀρετῶν ἐξετάσεις ἵεναι, ἵνα ἔμψυχος ὁ λόγος γένηται («affinché [scil. il discorso] non sia del tutto monotono, perché facciamo solo una lista scarna e disadorna, proveremo a riferire le azioni alle virtù e a introdurre, volta per volta, dei paragoni: così, infatti, si elimina la monotonia e si rende il discorso vivido. [...] Come ho detto, bisogna introdurre paragoni ovunque, evitando un'eccessiva monotonia, e puntare all'analisi delle virtù, affinché il discorso sia animato»). Per l'aggettivo 'ἐναγώνιος', LSJ Online riporta anche il significato di «suited for forensic oratory or debate» (accezione con la quale lo stesso Nicola Sofista lo utilizza in *Prog.* p. 11, in riferimento al δῆγημα); tuttavia, lo stesso Nicola Sofista chiarisce che a distinguere l'encomio dal luogo comune è proprio l'assenza di qualsivoglia finalità agonale (Nicol., *Prog.* p. 38 e p. 54).

[1] Philostr., *Vit. Ap.* 5.29.3-4. Βιτέλιος γὰρ μύρω μὲν λουῖται πλεῖον ἢ ἐγὼ ὕδατι, δοκεῖ δέ μοι καὶ ζίφει πληγεῖς μύρον ἐκδώσειν μᾶλλον ἢ αἷμα, οἶνω δὲ οἶνον ξυνάπτων μαίνεται, καὶ κυβεύει μὲν δεδιὼς μή τι αὐτὸν οἱ πεττοὶ σφήλωσιν, ὑπὲρ δὲ ἀρχῆς ἀναρριπτεῖ παίζων, ἐταίραις δὲ ὑποκείμενος ἐπιθόρνυται ταῖς γεγαμημέναις, ἠδίω φάσκων τὰ μετὰ κινδύνων ἐρωτικά. Ἐὼ τὰ ἀσελγέστερα, ὡς μὴ τοιαῦτα ἐπὶ σοῦ λέγοιμι· μὴ δὴ περιίδοιμι Ῥωμαίους ὑπὸ τοιούτου ἀρχθέντας, ἀλλ' ἠγεμόνας ποιούμενος τοὺς θεοὺς ἀνὴρ γιγνοίμην ἑμαυτῷ ὅμοιος⁵³ («Vitellio infatti usa più unguento per il suo bagno di quant'acqua usi io; e sono convinto che trafitto da una spada emetterà profumo anziché sangue. Bevendo una tazza di vino dopo l'altra, è ormai ridotto alla follia: quando gioca ai dadi teme che i dadi lo ingannino, ma mette in posta l'impero. È schiavo delle meretrici, e nondimeno insidia le donne maritate, dicendo che l'amore è più dolce quand'è accompagnato dal pericolo. Tralascio gli eccessi più osceni, per non farti ascoltare tali cose. Possa io impedire che i Romani finiscano sudditi di un essere simile: chiamo gli dèi a mia guida per riuscire all'altezza di ciò che sono»⁵⁴);

[2] Porph., *Vit. Pyth.* 54. Κύλων ἀνὴρ κροτωνιάτης, κατὰ μὲν τὸ γένος καὶ δόξαν προγονικὴν καὶ βίου περιουσίαν πάντας ὑπερβάλλον τοὺς πολίτας, χαλεπὸς δ' ἄλλως καὶ βίαιος καὶ τυραννικός, τῇ τε τῶν φίλων περιβολῇ καὶ τῇ τοῦ πλοῦτου δυνάμει πρὸς ἰσχὺν ἀδικημάτων χρώμενος, οὗτος τῶν τ' ἄλλων ἀπάντων ἃ ἐδόκει καλὰ ἑαυτὸν ἤξιον, ἠγεῖτο δὲ καὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας ἀξιώτατον εἶναι μετασχεῖν. Πρόσεισι τῷ Πυθαγόρᾳ ἑαυτὸν ἐπαινῶν καὶ βουλόμενος συνεῖναι αὐτῷ. Ὁ δ' εὐθὺς φυσιογνωμονήσας τὸν ἄνδρα καὶ ὁποῖος ἦν συνιδὼν ἐκ τῶν σημείων ἃ διὰ τοῦ σώματος ἐθήρα [τῶν προσιόντων], ἀπιέναι ἐκέλευεν καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Τοῦτο τὸν Κύλωνα οὐ μετρίως ἐλύπησεν ὥσπερ ὕβρισμένον καὶ τὰ ἄλλα χαλεπὸν ὄντα καὶ ὀργῆς ἀκρατῆ⁵⁵ («Cilone, un cittadino di Crotona, il quale era superiore a tutti gli abitanti della città per la sua stirpe e la gloria degli antenati e la magnificenza della vita, ma che era peraltro un uomo difficile, violento e tirannico e si serviva del giro dei suoi amici e della potenza della ricchezza per prevalere con l'ingiustizia, costui si riteneva degno di tutto ciò che sembrava bello e credeva anche di essere degnissimo di partecipare alla filosofia di Pitagora. Egli va da Pitagora, elogiandosi e volendo frequentarlo. Ma Pitagora, fattone subito un esame fisiognomico e compreso di qual natura fosse dai segni che coglieva nel suo corpo, l'invitò ad andar via e a badare alle cose sue. Questo fatto contrariò non poco Cilone quasi che fosse stato

⁵³ La dura invettiva contro Vitellio è pronunciata dal futuro imperatore Vespasiano davanti ad Apollonio, suo amico e consigliere. Nel capitolo successivo, è l'*holy man* stesso a confermare queste parole con una preghiera in favore del suo interlocutore.

⁵⁴ Trad. Del Corno 1978, 241-242.

⁵⁵ Con questo ψόγος di Cilone, Porfirio apre la narrazione della congiura contro i Pitagorici. Il personaggio è descritto, più brevemente ma con toni simili, da Giamblico in *Iamb., Vit. Pyth.* 35.248.

oltraggiato, anche perché tra l'altro era uomo difficile e incapace di dominare la collera»⁵⁶);

[3] Eus., *Vit. Const.* 1.33.1-36.2. Καὶ γὰρ δὴ πολλὸς ἦν ὁ ταύτη προαρπάσας τὴν βασιλεύουσαν πόλιν δυσσεβείαις καὶ ἀνοσιουργίαις ἐγχειρῶν, ὡς μηδὲν τόλμημα παρελθεῖν μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου πράξεως. διαζευγνύς γέ τοι τῶν ἀνδρῶν τὰς κατὰ νόμον γαμετάς, αὐταῖς ἐνυβρίζων αἰσχροτάτως τοῖς ἀνδράσιν ἀπέπεμπε, καὶ ταῦτ' οὐκ ἀσήμοις οὐδ' ἀφανέσιν, ἀλλ' αὐτοῖς ἐμπαροινῶν τοῖς τὰ πρωτεία τῆς Ῥωμαίων συγκλήτου βουλῆς κατέχουσι. μυρίαὶ μὲν οὖν ἐλευθέραις γυναιξὶν ἐνυβρίζων αἰσχρῶς, οὐκ εἶχεν ὅπως ἐμπλήσειε τὴν ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον αὐτοῦ ψυχὴν. [...] Ἡ δὲ τῶν κακῶν τῷ τυράνῳ κορωνὶς ἐπὶ γοητείαν ἤλαυνε, μαγικαῖς ἐπινοίαις τοτὲ μὲν γυναικας ἐγκύμονας ἀνασχίζοντος, τοτὲ δὲ νεογνῶν σπλάγγνα βρεφῶν διερευνωμένου λέοντάς τε κατασφάττοντος καὶ τινὰς ἀρρητοποιίας ἐπὶ δαιμόνων προκλήσεις καὶ ἀποτροπιασμὸν τοῦ πολέμου συνισταμένου· διὰ τούτων γὰρ τῆς νίκης κρατήσῃν ἤλπιδεν. οὕτω μὲν οὖν ἐπὶ Ῥώμης τυραννῶν οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν οἷα δρῶν τοὺς ὑπηκόους κατεδουλοῦτο, ὥστ' ἤδη τῶν ἀναγκαίων τροφῶν ἐν ἐσχάτῃ σπάνει καὶ ἀπορίᾳ καταστῆναι, ὅσῃν ἐπὶ Ῥώμης οὐδ' ἄλλοτὲ ποτε οἱ καθ' ἡμᾶς γενέσθαι μνημονεύουσιν⁵⁷ («Infatti colui che aveva ormai preso possesso della città imperiale aveva dato inizio a imprese empie e scellerate al punto di avere l'ardire di non astenersi da alcuna azione abominevole e turpe. Separava le spose legittime dai mariti, e, dopo averle oltraggiate nel modo più vergognoso, le rimandava indietro ai consorti, e non infliggeva ciò a personaggi oscuri o di modeste condizioni, ma offendeva addirittura i cittadini che occupavano i gradi più alti del senato di Roma. Pur oltraggiando in modo vergognoso una gran numero di donne libere, non trovava modo di saziare la sua indole intemperante e dissoluta. [...] Il tiranno raggiunse il colmo della nefandezza dedicandosi perfino alla stregoneria: arrivava anche a sventrare donne incinte per le sue magiche trame, o a scrutare i visceri di bambini appena nati, a squartare leoni e a commettere altre infamie per evocare i demoni e per scongiurare la minaccia della guerra: sperava infatti di ottenere la vittoria con queste pratiche. In tal modo esercitava il suo potere tirannico su Roma e non si può descrivere con quali azioni schiavizzasse i suoi sudditi, al punto di ridurli in una condizione di estrema penuria e mancanza di generi di prima necessità, quale la nostra generazione non rammenta si sia mai verificata in Roma in nessun'altra occasione»⁵⁸);

⁵⁶ Trad. Sodano 1998, 181-183.

⁵⁷ Massenzio, nemico di Costantino, è presentato da Eusebio come un essere mostruoso (sorte che, più avanti, subirà anche Licinio; cfr. al riguardo Eus., *Vit. Const.* 1.49-56 e 2.1-2). Ho preferito qui riportare l'inizio e la fine del brano, tralasciando alcuni aneddoti che testimoniano la virtù delle donne cristiane e la malvagità del *vituperandus*.

⁵⁸ Trad. Franco 2009, 125-129, con aggiustamenti.

[4] Eun., *Vit. Soph.* 6.19-25. Ἀβλαβίῳ τῷ τὸν φόνον ἐργασαμένῳ γένος ἦν ἀδοξότατον καὶ τὰ ἐκ πατέρων τοῦ μετρίου καὶ φαύλου ταπεινότερα. Καὶ λόγος τε ὑπὲρ αὐτοῦ τοιοῦτος διασφύζεται καὶ οὐδεὶς τοῖς λεγομένοις ἀντέλεγεν. Τῶν ἐξ Αἰγύπτου τις περὶ τὸ καλούμενον ἄμθημα⁵⁹ συντεταμένων παρελθὼν εἰς τὴν πόλιν – ἱκανοὶ δὲ εἰσιν Αἰγύπτιοι καὶ δημοσίᾳ μετ’ ὀλιγορίας ἐν ταῖς ἀποδημίαις ἀσχημονεῖν· εἰκὸς δὲ αὐτοὺς καὶ οἴκοθεν οὕτω παιδεύεσθαι –, παρελθὼν δὲ ὅμως, εἰς τὸ πολυτελέστερον ὠθεῖται τῶν καπηλείων καὶ ξηρός τε εἶναι, πολλὴν ἀνύσας ὁδόν, ἔφασκεν καὶ ὑπὸ δίψους αὐτίκα μάλα ἀποπεπνίξεσθαι, καὶ γλυκὺν ἥρτυμένον ἐγγεῖν ἐκέλευσε τὸν οἶνον καὶ προέκειτο τὸ ἀργύριον. Ἡ δὲ προεστῶσα τοῦ καπηλείου τὸ κέρδος ὀρώσα πρὸς τὴν ὑπηρεσίαν παρεσκευάζετο καὶ διетρόχαζεν. Ἡ δὲ ἐτύγχαν’ ἐν ἱκανῇ καὶ μαιώσασθαι γυναῖκας ἐπὶ τῷ λοχεύεσθαι. <Καὶ> προθεμένης αὐτῆς τὴν κύλικα τῷ Αἰγυπτίῳ καὶ τὸν ἥρτυμένον οἶνον καταχεομένης, προσδραμοῦσά τις ἐκ γειτόνων “ἀλλὰ κινδυνεύει σοι” εἶπεν λέγουσα πρὸς τὸ οὐδ’ “ἐπὶ ταῖς ὠδίσις ἢ φίλη καὶ συγγενής” – καὶ γὰρ οὕτως εἶχεν – “εἰ μὴ θάπτον ἀφίκοιο”. Καὶ ἡ μὲν ταῦτα ἀκούσασα καὶ καταλιποῦσα τὸν Αἰγύπτιον, πρὶν τὸ θερμὸν ὕδωρ ἐπιβαλεῖν, κεχηνότα, κάκεινην ἀπολύσασα τῶν ὠδίνων καὶ συντελέσασά γε ὅσα ἐπὶ ταῖς λοχεῖαις γίνεται, παρῆν αὐτίκα, διακαθήρασα τὰς χεῖρας, πρὸς τὸν ξένον. Ὡς δὲ ἀγανακτοῦντα κατέλαβε καὶ τῷ θυμῷ περιζέοντα, τὴν αἰτίαν ἀπήγγειλεν ἡ γυνὴ τῆς βραδυτήτος. Ὡς δὲ ἤκουσεν ὁ βέλτιστος Αἰγύπτιος καὶ πρὸς τὴν ὥραν εἶδεν ὀξέως, μᾶλλον ἐδίψησεν ἐξαιρεῖν τὸ παρὰ τῶν θεῶν ἐπελθὼν ἢ τὸ τοῦ σώματος θεραπεῦσαι πάθος, καὶ μέγα φθεγζάμενος· “ἀλλ’ ἄπιθί γε, ὦ γύναι φράζε τῇ τεκούσῃ ὅτι μικροῦ βασιλέα τέτοκεν”. Καὶ τοῦτο δηλώσας, ἑαυτὸν τε ἐπλήρωσεν ἀφθόνως τῆς κύλικος καὶ τὸ ὄνομα ὅστις εἶη κατέλιπε τῇ γυναικὶ εἰδέναι. Καὶ ὁ τεχθεὶς ἦν Ἀβλάβιος καὶ τοσοῦτον ἐγένετο παίγνιον τῆς εἰς ἅπαντα νεωτεριζούσης Τύχης, ὥστε οὕτω πλείονα ἐδύνατο τοῦ βασιλεύοντος, ὥστε καὶ Σώπατρον ἀπέκτεινεν, αἰτίαν ἐπενεγκὼν τῆς Σωκρατικῆς εὐηθεστέραν, ὥσπερ ἀτάκτῳ δήμῳ τῷ τότε βασιλεύοντι <χρῶμενος>⁵⁹ («Ablabio, l’artefice dell’omicidio, era di oscurissimi natali; la famiglia paterna era di condizione di gran lunga inferiore rispetto al cetο medio e umile. E sul suo conto si tramanda il seguente aneddoto, che nessuno smentisce. Uno di quegli egiziani dediti alla cosiddetta scienza oroscopica, entrato in città (sono senz’altro capaci gli egiziani, nei loro viaggi, di comportarsi anche in pubblico in modo sconveniente e irrispettoso: evidentemente anche in patria essi sono educati a tenere tale comportamento), entrato dunque in città, si precipitò nella più sontuosa delle taverne, continuando a ripetere che, per il lungo viaggio compiuto, aveva la bocca secca e sarebbe presto morto di sete. Ordinò che gli si versasse del vino dolce aromatizzato, e tirò fuori il denaro; e l’ostessa della taverna, alla vista del guadagno, si preparò a servirlo, e di gran fretta. Si dava, però,

⁵⁹ Geloso della sua influenza a corte, il prefetto al pretorio Ablabio riuscirà a far ricadere su Sopatros la colpa di una lunga bonaccia, convincendo Costantino a metterlo a morte.

il caso che costei fosse esperta ad assistere le donne durante il parto; e, mentre porgeva all'egiziano una coppa e stava per versare il vino aromatizzato, una donna del vicinato, accorrendo, le disse sussurrando all'orecchio: "La tua amica e parente", in tali rapporti infatti erano le due donne, "rischia di morire per le doglie, se tu non accorri immediatamente". All'udire tali parole, costei, prima ancora di versare l'acqua calda, lasciò l'egiziano a bocca aperta; e, dopo avere liberato quella donna dalle doglie e compiuto tutte le operazioni richieste dal parto, si ripresentò subito dal suo cliente con le mani ben pulite. Trovandolo, però, contrariato e ardente d'ira, la donna gli spiegò il motivo del ritardo; e quando il buon egiziano lo udì e rifletté sull'ora, fu smanioso più di rivelare quanto gli era stato comunicato dagli dèi che di soddisfare il suo bisogno fisico, e a gran voce disse: "Va', donna, e di' alla puerpera che ha partorito quasi un imperatore". Dopo questa rivelazione, bevve tutto d'un fiato dalla coppa e concesse alla donna di conoscere il suo nome: colui che era stato partorito era Ablabio, il quale fu così amato pupillo di quella Fortuna che tutto muta, da diventare più potente dell'imperatore e da uccidere persino Sopatro, muovendo contro di lui un'accusa ancora più balorda di quella che fu mossa a Socrate, e sapendo ben sfruttare l'imperatore di allora come si sfrutta una folla indisciplinata»⁶⁰).

Seconda sezione tematica. Tra i casi in cui è il biografato ad essere oggetto di biasimo, i più interessanti sono:

[5] Philostr., *Vit. Soph.* 1.16 (501 Olearius). Κριτίας δὲ ὁ σοφιστὴς εἰ μὲν κατέλυσε τῶν Ἀθηναίων τὸν δῆμον, οὐπω κακός — καταλυθεῖη γὰρ ἂν καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ δῆμος οὕτω τι ἐπλημένος, ὡς μηδὲ τῶν κατὰ νόμους ἀρχόντων ἀκροᾶσθαι — ἀλλ' ἐπεὶ λαμπρῶς μὲν ἐλακόνισε, προὔδιδου δὲ τὰ ἱερά, καθήρει δὲ διὰ Λυσάνδρου τὰ τεῖχη, οὐδ' ἤλαυνε τῶν Ἀθηναίων τὸ στήναί ποι τῆς Ἑλλάδος ἀφηρείτο πόλεμον Λακωνικὸν <προ>ειπὼν ἐς πάντας, εἴ τίς τιν' Ἀθηναῖον φεύγοντα δέξαιτο, ὡμότητι δὲ καὶ μαιφονία τοὺς τριάκοντα ὑπερεβάλλετο βουλευμάτος τε ἀτόπου τοῖς Λακεδαιμονίοις ξυνελάμβανεν, ὡς μηλόβοτος ἡ Ἀττικὴ ἀποφανθεῖη τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλης ἐκεκνωθεῖσα, κάκιστος ἀνθρώπων ἔμοιγε φαίνεται ξυμπάντων, ὧν ἐπὶ κακία ὄνομα. καὶ εἰ μὲν ἀπαίδευτος ὢν ἐς τὰδε ὑπήχθη, ἔρρωτ' ἂν ὁ λόγος τοῖς φάσκουσιν ὑπὸ Θετταλίας καὶ τῆς ἐκείνη ὁμιλίας παρεφθορέναι αὐτόν (τὰ γὰρ ἀπαίδευτα ἦθη εὐπαράγωγα πάντως ἐς βίου αἴρεσιν). ἐπεὶ δὲ ἄριστα μὲν ἦν πεπαιδευμένος, γνώμας δὲ πλείστας ἐρμηνεύων, ἐς Δρωπίδην δ' ἀναφέρων, ὃς μετὰ Σόλωνα Ἀθηναίων ἠρξεν, οὐκ ἂν διαφύγοι παρὰ τοῖς πολλοῖς αἰτίαν τὸ μὴ οὐ κακία

⁶⁰ Trad. Civiletti 2007, 105-107, con aggiustamenti.

φύσεως ἀμαρτεῖν ταῦτα⁶¹ («Il sofista Crizia, se ha abbattuto la democrazia ateniese, non è per questo un malvagio – si rovescerebbe, infatti, anche da sé una democrazia così superba da non prestare ascolto neppure a coloro che governano secondo le leggi –, ma, poiché sostenne apertamente gli Spartani, tradì i luoghi sacri, fece abbattere da Lisandro le mura, impedì agli Ateniesi da lui esiliati di stabilirsi in qualche luogo della Grecia, annunciando a tutti una guerra spartana, se qualcuno avesse dato ospitalità ad un cittadino ateniese in fuga, superò per crudeltà ed efferatezza i Trenta e condivise con gli Spartani un assurdo piano, quello, cioè, di rendere l’Attica, una volta svuotata del gregge umano, un terreno da pascolo per le pecore, per questi motivi mi sembra il più malvagio fra tutti gli uomini noti per malvagità. E se fosse stato spinto a compiere queste azioni dalla mancanza di istruzione, ne risulterebbe rafforzata l’opinione di quanti affermano che costui era stato corrotto dalla Tessaglia e dalla frequentazione di quella regione, considerato che le indoli incolte si lasciano completamente ingannare con facilità nella condotta di vita. Ma, poiché possedeva un’ottima istruzione, esprimeva numerose sentenze morali, e faceva risalire la sua stirpe a Dropide, che governò gli Ateniesi dopo Solone, non potrebbe evitare, da parte dei più, l’accusa di essersi macchiato di tali colpe per la sua natura malvagia»⁶²);

[6] Philostr., *Vit. Soph.* 2.8 (578-581 Olearius). Φίλαγρος δὲ ὁ Κίλιξ Λολλιανοῦ μὲν ἀκροατῆς ἐγένετο, σοφιστῶν δὲ θερμότατος καὶ ἐπιχολώτατος· λέγεται γὰρ δὴ νυστάζοντά ποτε ἀκροατὴν καὶ ἐπὶ κόρρης πληξαῖ· καὶ ὄρμη δὲ λαμπρῶ ἐκ μειρακίου χρησάμενος οὐκ ἀπελείφθη αὐτῆς οὐδ’ ὅποτε ἐγήρασκεν, ἀλλ’ οὕτω τι ἐπέδωκεν, ὡς καὶ σχῆμα τοῦ διδασκάλου νομισθῆναι. [...] Μέγεθος μὲν οὖν ὁ Φίλαγρος μετρίου μείων, τὴν δὲ ὄφρὸν πικρὸς καὶ τὸ ὄμμα ἔτοιμος καὶ ἐς ὄργην ἐκκληθῆναι πρόθυμος, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ δύστροπον οὐδ’ αὐτὸς ἠγνόει. ἐρομένου γοῦν αὐτὸν ἐνὸς τῶν ἐταίρων, τί μαθὼν παιδοτροφία οὐ χαίροι, “ὅτι”, ἔφη, “οὐδὲ ἐμαυτῷ χαίρω”⁶³ («Filagro di Cilicia fu discepolo di Lolliano, e tra i sofisti il più veemente ed iracundo: si dice infatti che una volta, ad uno spettatore sonnecchiante, arrivò persino a dare uno schiaffo. Lo slancio impetuoso che ebbe sin da giovane, non lo perse neppure da vecchio, anzi ebbe una tale resa al punto da essere addirittura considerato l’atteggiamento tipico del maestro. [...] Di statura, Filagro era più basso del normale; aveva le sopracciglia aggrottate, lo sguardo desto, ed era pronto a lasciarsi spingere all’ira; e la sua intrattabilità neppure lui la ignorava. Quando uno dei suoi amici gli

⁶¹ Flavio Filostrato apre così il suo βίος di Crizia. A queste parole fa seguito una descrizione dello stile oratorio del biografato dai toni molto meno duri.

⁶² Trad. Civiletti 2002, 103.

⁶³ Tra i due passi riportati, il biografo inserisce un lungo aneddoto che testimonia l’irascibilità di Filagro ed una descrizione del suo stile oratorio.

chiese per quale motivo non amasse allevare figli, egli rispose: “Perché non amemmeno me stesso”»⁶⁴);

[7] Philostr., *Vit. Soph.* 2.28 (620 Olearius). Οἱ τὸν Λαοδικέα Οὐᾶρον λόγου ἀξιούντες αὐτοὶ μὴ ἀξιούσθων λόγου· καὶ γὰρ εὐτελής καὶ διακεχηνῶς καὶ εὐήθης καὶ ἦν εἶχεν εὐφωνίαν αἰσχύνων καμπαῖς ἀσμάτων, αἷς κἂν ὑπορχήσαιτό τις τῶν ἀσελγεστέρων· οὗ διδάσκαλον ἢ ἀκροατὴν τί ἂν λέγοιμι, τί δ' ἂν γράφοιμι, εὖ γινώσκων, ὅτι μήτ' ἂν τοιαῦτα διδάξειέ τις καὶ τοῖς μεμαθηκόσιν ὄνειδος τὸ τοιούτων ἠκροᾶσθαι;⁶⁵ («Coloro che ritengono Varo di Laodicea degno di stima, essi per primi non devono esserne degni, considerato che quello era uno che non valeva nulla, che teneva la bocca sempre aperta, uno sciocco che deturpava la sua bella voce con inflessioni di canti, al cui ritmo potrebbe danzare qualunque persona lasciva. Perché citare un suo maestro o un suo discepolo, perché parlarne, sapendo bene che nessuno dispenserebbe tali insegnamenti, e che per quelli che li hanno appresi è una vergogna l'averli ascoltati?»⁶⁶);

[8] Dam., *Vit. Isid.* 67 (= F239, ed. Zintzen 1967). Ζήνων, Ἀλεξανδρεὺς, ἀνὴρ Ἰουδαῖος μὲν γεγονώς, ἀπειπάμενος δὲ δημοσίᾳ πρὸς τὸ φύλον τῶν Ἰουδαίων, ὡς παρὰ σφίσι νενόμισται, τὸν λευκὸν ὄνον ἐν τῇ ἀργούσῃ ἡμέρᾳ διὰ τῆς καλουμένης αὐτῶν συναγωγῆς ἐλάσάμενος. Οὗτος ὁ Ζήνων ἐπιεικὴς μὲν ἦν φύσει καὶ ἱερός, ἀλλὰ νοθέστερος ἐν λόγοις καὶ μαθήμασιν, ἐπιέμενος μὲν αἰεὶ τι μαθάνειν καὶ ἐρωτῶν ὅ τι ἂν ἀγνοοῖ, πάντα δὲ σχεδὸν ἀγνοῶν. Καὶ γὰρ νοῆσαι βραδύτατος ἦν, καὶ τῶν νοηθέντων ὀψέ ποτε προδότης ὑπὸ λήθης ἐτοιμότητος⁶⁷ («Zenone di Alessandria, un giudeo, rinnegò pubblicamente il giudaismo, nel modo in cui è costume farlo presso di loro, cavalcando nella loro cosiddetta sinagoga un asino bianco, nel giorno sterile. Questo Zenone era per natura un uomo a modo e pio, ma piuttosto pigro nei discorsi e nelle scienze, sempre desideroso di qualcosa da imparare, curioso di ciò che non conosceva, ma ignorante di quasi tutto. E infatti era lentissimo a pensare e quando alla fine capiva qualcosa subito lo perdeva per la dimenticanza»).

Terza sezione tematica. Più rari sono i casi in cui il biografo biasima lo stile oratorio del biografato:

⁶⁴ Trad. Civiletti 2002, 247-251.

⁶⁵ La biografia di Varo redatta da Flavio Filostrato si riduce a questo breve ritratto infamante.

⁶⁶ Trad. Civiletti 2002, 335.

⁶⁷ Tra i numerosi ritratti che compongono la *Vita di Isidoro*, quello di Zenone è forse il più vicino all'esercizio dello ψόγος. Come evidenziato già da Fozio (Phot., *Bibl.* 181.126a), infatti, Damascio tende a mescolare elementi della lode e del biasimo in ogni βίος (cfr. al riguardo la n. 178 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον).

[9] Philostr., *Vit. Soph.* 2.13 (594 Olearius). ἐς πολλὰ δὲ ἀναφέρων τῶν Ἡρώδου πλεονεκτημάτων καὶ μάλιστα τὸ αὐτοσχεδιάζειν· ἀπήγγελλε δὲ αὐτὰ παχεῖα τῆ γλώττη καὶ ὡς Καππαδόκαις ζύνηθες, ξυγκρούων μὲν τὰ σύμφωνα τῶν στοιχείων, συστέλλων δὲ τὰ μηκυνόμενα καὶ μηκύνων τὰ βραχέα, ὅθεν ἐκάλουν αὐτὸν οἱ πολλοὶ μάγειρον πολυτελεῆ ὄψα πονήρως ἀρτύοντα⁶⁸ («Pur ispirandosi a molte doti oratorie di Erode, e soprattutto quella di improvvisare, pronunciava i suoi discorsi con un linguaggio grossolano e, com'era usuale per i Cappadoci, facendo cozzare fra loro le consonanti dell'alfabeto, abbreviando i suoni lunghi ed allungando quelli brevi, motivo per cui i più lo chiamavano “un cuoco che prepara in malo modo cibi pregiati”»⁶⁹);

[10] Eun., *Vit. Soph.* 16.13. Ὁ δὲ λόγος αὐτῷ, περὶ μὲν τὰς μελέτας, παντελῶς ἀσθενῆς καὶ τεθνηκῶς καὶ ἄπνους, καὶ διαφαίνεται γε οὗτος μὴ τετυχηκένας διδασκάλου· καὶ γὰρ τὰ πλείστα τῶν κοινῶν καὶ παιδὶ γνωρίμων περὶ τὰς μελέτας ἠγνόει⁷⁰ («Lo stile delle sue declamazioni è del tutto fiacco, smorto e privo di vigore, e da esso risulta evidente che egli non ha avuto un maestro: relativamente alle declamazioni, infatti, ignorava la maggior parte delle regole comuni e note anche a un bambino»⁷¹).

Quarta sezione tematica. Infine, cito alcuni passi in cui lo ψόγος è riferito a vizi o a categorie di persone che professano ideali opposti a quelli del protagonista:

[11] Iamb., *Vit. Pyth.* 17.78. τὰς μὲν νυν ἀκρασίας ἐκβεβλαστάκαντι ἄθεσμοι γάμοι καὶ φθοραὶ καὶ μέθαι καὶ παρὰ φύσιν ἀδοναὶ καὶ σφοδραὶ τινες ἐπιθυμίαι, μέχρι βαράθρων καὶ κρημνῶν διώκουσαι· ἤδη γάρ τινες ἀνάγκαζαν ἐπιθυμίαι μήτε ματέρων μήτε θυγατέρων ἀποσχέσθαι, καὶ δὴ παρεωσάμεναι πόλιν καὶ νόμον καθάπερ τύραννος, ἐκπεριαγαοῦσαι τὼς ἀγκῶνας ὥσπερ αἰχμάλωτον ἐπὶ τὸν ἔσχατον ὄλεθρον μετὰ βίας ἄγουσαι κατέστασαν. τὰς δὲ πλεονεξίας ἐκπεφύκαν ἀρπαγαὶ, λαστεῖαι, πατροκτονίαι, ἱεροσυλίαι, φαρμακεῖαι, καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά⁷² («L'incontinenza, da un lato, ha fatto nascere matrimoni illeciti e corruzioni e ubriachezze e piaceri contro natura e alcuni appetiti violenti che spingono fino al baratro e al precipizio <morali>, perché gli appetiti hanno già costretto alcuni a non astenersi dal violentare e madri e figlie, e poiché tali desideri disprezzano la città e la

⁶⁸ Il breve βίος di Pausania è quasi interamente dedicato alle sue qualità di oratore.

⁶⁹ Trad. Civiletti 2002, 279.

⁷⁰ Eunapio apre un brano dedicato allo stile di Libanio con queste parole, salvo poi lodare le qualità del retore antiocheno in ambiti diversi dalla declamazione.

⁷¹ Trad. Civiletti 2007, 233.

⁷² A parlare è il pitagorico Liside, che illustra ad un certo Ipparco i rischi di un insegnamento che segua i metodi dei sofisti.

legge così come fa il tiranno, essi si instaurano legando i gomiti come si fa con un prigioniero di guerra, e spingendo con violenza alla più completa rovina. L'arroganza, dall'altro lato, ha fatto nascere ruberie, brigantaggi, parricidi, sacrilegi, avvelenamenti, e quanti altri mali sono fratelli di questi»⁷³);

[12] Possid., *Vit. Aug.* 10.1-2. *Habebant etiam iidem Donatistae per suas paene omnes ecclesias inauditum hominum genus perversum ac violentum, velut sub professione continentium ambulantes, qui circumcelliones dicebantur; et erant in ingenti numero et turbis per omnes paene Africanas regiones constituti. Qui malis inbuti doctoribus, audacia superba et temeritate inlicita, nec suis nec alienis aliquando parcebant*⁷⁴ («Gli stessi Donatisti avevano anche in quasi tutte le loro chiese una genia d'uomini d'inaudita perversità e violenza, sebbene si aggirassero facendo professione di continenti; erano chiamati "Circumcellioni" e si trovavano in gran numero, a turbe, in quasi tutte le regioni dell'Africa. Istruiti da maestri malvagi, audaci e sfrontati, temerari e delinquenti, non risparmiavano una volta sola né i propri compagni né gli estranei»⁷⁵);

[13] *Vit. Porph. Gaz.* 85-86. Ὁ γὰρ ἐφευρὼν τὴν εἰρημένην ἄθεον αἵρεσιν οὐκ ἄλλως ἠδυνήθη δελεάσαι τινὰς εἰ μὴ διὰ τῆς παροχῆς τῶν χρημάτων. Καὶ γὰρ τὸ μάθημα αὐτῶν τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν πεπλήρωται πάσης βλασφημίας καὶ καταγνώσεως καὶ γραῶδων μύθων ἐφελκομένων γυναικάρια καὶ παιδιῶδεις ἄνδρας κοῦφον ἔχοντας τὸν τε λογισμὸν καὶ τὴν διάνοιαν. Ἐκ διαφόρων γὰρ αἰρέσεων καὶ δογμάτων ἑλληνικῶν συνέστησαν ταύτην αὐτῶν τὴν κακοδοξίαν, βουλόμενοι πανούργως καὶ δολίως πάντας προσλαβέσθαι. Θεοὺς γὰρ πολλοὺς λέγουσιν, ἵνα Ἑλλῆσιν ἀρέσωσιν, ἔτι δὲ καὶ γένεσιν καὶ εἰμαρμένην καὶ ἀστρολογίαν φάσκουσιν, ἵν' ἀδεῶς ἀμαρτάνουσιν, ὡς μὴ ὄντος ἐν ἡμῖν τοῦ ἀμαρτάνειν, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης. Ὁμολογοῦσιν δὲ καὶ Χριστόν· δοκῆσει γὰρ αὐτὸν λέγουσιν ἐνανθρωπήσαι. Καὶ αὐτοὶ γὰρ δοκῆσει λέγονται χριστιανοί. Τὰ γὰρ γέλωτος καὶ δυσφημίας ἄξια παραλιμπάνω, ἵνα μὴ πληρώσω τὰς ἀκοὰς τῶν ἐντυγχανόντων ἡχους βαρυτάτου καὶ τερατολογίας. Τὰ γὰρ Φιλιστίνου τοῦ σκηνικοῦ καὶ Ἡσιόδου καὶ ἄλλων λεγομένων φιλοσόφων συμμίζαντες τοῖς τῶν χριστιανῶν, τὴν ἑαυτῶν αἵρεσιν συνεστήσαντο. Ὡσπερ γὰρ ζωγράφος ἐκ διαφόρων χρωμάτων μίξιν ποιῶν, ἀποτελεῖ δοκῆσει ἄνθρωπον ἢ θηρίον ἢ ἄλλο τι πρὸς ἀπάτην τῶν θεωρούντων, ἵνα δόξη τοῖς μὲν μωροῖς καὶ ἀνοήτοις ἀληθῆ τυγχάνειν, τοῖς δὲ νοῦν ἔχουσι σκιὰ καὶ ἀπάτη καὶ ἐπίνοια ἀνθρωπίνη, οὕτως καὶ οἱ Μανιχαῖοι, ἐκ διαφόρων δογμάτων ἀντλήσαντες, ἀπετέλεσαν τὴν αὐτῶν κακοδοξίαν, μᾶλλον δὲ ἐκ διαφόρων ἐρπετῶν τὸν ἰδὸν συναγαγόντες καὶ μίξαντες, θανατηφόρον φάρμακον κατεσκεύασαν πρὸς ἀναίρεσιν

⁷³ Trad. Romano 2006, 137, con aggiustamenti.

⁷⁴ Il passo prosegue con una breve descrizione delle azioni turpi commesse dai *vituperandi*.

⁷⁵ Trad. Carena 1975, 153, con aggiustamenti.

ἀνθρωπίνων ψυχῶν⁷⁶ («Colui che inventò la suddetta eresia empia non poté sedurre alcuna persona se non con donativi in denaro. Infatti, per coloro che hanno senno, i loro insegnamenti sono pieni di ogni blasfemia, di cose riprovevoli e di storielle da vecchiette in grado di attirare donnicciole e uomini infantili che hanno ragionamento e mente leggeri. Hanno composto questo falso credo sulla base di differenti eresie e dottrine pagane, con l'intenzione di attrarre tutti in maniera disonesta e fraudolenta. Dicono, infatti, che ci sono molti dèi, al fine di essere concilianti coi pagani, e parlano anche di oroscopi, di destino e di astrologia, per poter peccare senza timore, come se peccare non fosse una nostra scelta, ma dipendesse da una necessità stabilita dal destino. Confessano anche Cristo, ma dicono che Egli ha preso la forma umana solo in apparenza. E loro stessi sono chiamati cristiani solo in apparenza. Tralascio ciò che è degno di riso e di ingiuria per non riempire le orecchie del pubblico di un suono molto fastidioso e di un racconto mostruoso. Infatti, mescolando il messaggio del comico Filistione, di Esiodo e di altri cosiddetti filosofi a quello dei cristiani, hanno composto la loro eresia. Come un pittore, mescolando colori diversi, crea in apparenza un uomo o una bestia o qualcos'altro per l'illusione degli spettatori, affinché i pazzi e gli insensati credano che l'immagine sia vera, mentre per coloro che hanno senno essa è ombra, inganno ed invenzione umana, così i manichei, avendo attinto da dottrine diverse, hanno composto il loro credo malvagio, o meglio, avendo combinato e mescolato il veleno di diversi serpenti, hanno creato un farmaco mortale per la rovina delle anime umane»).

Accanto a tale classificazione su base tematica, occorre menzionare alcune categorizzazioni riportate dai manuali, le quali risultano pienamente applicabili ai brani citati. In primo luogo, i retori distinguono vari tipi di ἐγκώμιον (o di ψόγος) sulla base della natura dell'oggetto⁷⁷: il *corpus* qui preso in esame potrebbe, dunque, essere ripartito tra brani in cui il biasimo è rivolto a persone (quelli riportati nelle prime due sezioni tematiche) e brani in cui si riferisce a cose (gruppo a cui è possibile ascrivere pienamente solo il passo [11], in quanto gli altri esempi di ψόγος assumono, sotto questo aspetto, contorni più sfumati⁷⁸). Inoltre, Aftonio distingue tra

⁷⁶ Lo ψόγος della dottrina manichea completa la presentazione di Giulia, eretica antiochena che, nei capitoli successivi, discuterà di teologia con il protagonista in un pubblico dibattito.

⁷⁷ Cfr. n. 11. Si veda anche la n. 3 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

⁷⁸ Nonostante non si inseriscano necessariamente all'interno di uno ψόγος più ampio rivolto alla persona, i passi riguardanti lo stile di un biografato sono comunque parte integrante del suo βίος; nei brani relativi a sette eretiche, esiste, come si è accennato, un forte legame tra la dottrina da biasimare e coloro che la professano.

ψόγος individuale e collettivo⁷⁹. Alla prima categoria fanno capo gli esempi riportati nelle prime tre sezioni tematiche, mentre alla seconda sono da ricondurre [12] e [13].

Per quanto concerne gli esempi di ψόγος rivolto a nemici del biografato, si può notare la tendenza ad utilizzare vari meccanismi di amplificazione al fine di enfatizzare i difetti del *vituperandus*: al gusto per l'iperbole (si pensi alle espressioni usate da Flavio Filostrato in [1] per descrivere l'amore di Vitellio per i profumi) si affianca il costante ricorso all'*accumulatio* (di aggettivi, come per Cilone in [2], o di atti turpi, come per Massenzio in [3]). Attraverso questi stilemi, il *vituperandus* assume caratteristiche mostruose, divenendo una sorta di nemico perfetto. Tale tendenza ha, evidentemente, lo scopo di esaltare le qualità del biografato dimostrando il valore del suo avversario; in ciò, essa risulta pienamente conforme alla natura encomiastica del βίος⁸⁰.

Questi meccanismi non sono assenti nei brani in cui ad essere oggetto di biasimo è il biografato stesso. Ciò che più colpisce, nei passi notevoli raccolti nella seconda sezione tematica, è la preponderanza di difetti e azioni riprovevoli, su cui si basa solitamente l'intero ritratto a tinte fosche. La parte più importante all'interno di un encomio e di un biasimo⁸¹ assume, data la brevità dei βίοι in questione, un ruolo ancora più rilevante, tanto da oscurare le informazioni sui «beni esterni» (citati in maniera cursoria prima dei difetti e delle azioni, come per Filagro in [6] e per Zenone in [8], oppure riportati dopo, come nel caso di Crizia in [5] o in quello di Varo in [7]).

Nei due passi in cui è rivolto allo stile oratorio del biografato, lo ψόγος si inserisce in giudizi più ampi e, complessivamente, positivi⁸². L'interesse per l'*ethos* oratorio dei filosofi e dei sofisti spinge Flavio Filostrato ed Eunapio ad offrirne un

⁷⁹ Aphth., *Prog.* 9.2 (cfr. al riguardo la n. 160 del capitolo dedicato all'encomio). Nei passi presi in esame, non sono presenti esempi di biasimo 'generale', conformi a quanto indicato in Ps.-Hermog., *Prog.* 7.1 e Nicol., *Prog.* p. 58 (in quest'ultimo brano è specificato che tale categorizzazione si applica esclusivamente allo ψόγος di ἔμψυχα; il biasimo dei vizi al passo [11] non va, dunque, preso in considerazione).

⁸⁰ Cfr. il suggerimento di Ps.-Hermog., *Prog.* 7.9: Καὶ ἀπὸ τοῦ ἀποκτείναντος αὐτὸν ἐπαινέσεις, οἷον ὅτι Ἀχιλλεὺς ὑπὸ θεοῦ ἀπέθανε τοῦ Ἀπόλλωνος («E lo [scil. il *laudandus*] loderai in base a colui che l'ha ucciso: ad esempio, Achille è morto per mano del dio Apollo»).

⁸¹ Cfr. Aphth., *Prog.* 8.3.

⁸² Il giudizio negativo sulle qualità oratorie di Pausania è attenuato nelle righe successive (Philostr., *Vit. Soph.* 2.13, 594 Olearius): ἡ δὲ ἰδέα {τῆς μελέτης} ὑπιωτέρα, ἔρρωται δὲ ὁμῶς καὶ οὐχ ἁμαρτάνει τοῦ ἀρχαίου («Lo stile della sua produzione declamatoria è alquanto piano, e tuttavia vigoroso e non privo di arcaismi», trad. Civiletti 2002, 279). In Eun., *Vit. Soph.* 16.14-18, dopo aver biasimato lo stile delle declamazioni di Libanio, Eunapio ne loda gli scritti, a cui attribuisce notevole eleganza e ricercatezza.

profilo il più possibile completo, senza trascurare eventuali difetti. Tale pratica è un'ulteriore prova del rapporto affatto peculiare che le raccolte biografiche intrattengono con l'ἐγκώμιον e con lo ψόγος. Al desiderio di offrire un'immagine accurata delle qualità oratorie dei biografati si aggiunge la necessità di non alterare quanto il lettore potrebbe già conoscere: in [9], sono i più (οἱ πολλοὶ) a non apprezzare lo stile di Pausania; allo stesso modo, la critica delle declamazioni di Libanio in [10], pur inusuale agli occhi dello studioso moderno⁸³, potrebbe trovare riscontro nelle dichiarazioni dello stesso biografato⁸⁴.

Venendo, infine, alla sezione dedicata a vizi o a categorie di persone che professano ideali opposti a quelli del protagonista, si può notare come i biografi adattino, nei passi presi in esame, alcuni precetti riportati dai manuali di προγυμνάσματα in riferimento alla lode di cose inanimate. In [13], ad esempio, lo ψόγος dei manichei si apre con un'accusa rivolta all'inziatore della dottrina, in pieno accordo con un insegnamento di Pseudo-Ermogene relativo all'ἐγκώμιον: «Farai l'elogio delle attività in conformità con i loro inventori: ad esempio “Artemide ed Apollo hanno inventato la caccia”»⁸⁵. Ma ciò che più aiuta a comprendere i brani in questione è il precetto riportato dal retore subito dopo: «il metodo migliore per questi encomi che vertono sulle attività è considerare coloro che vi prendono parte, le loro qualità del corpo e dell'anima: ad esempio, i cacciatori sono virili, coraggiosi, hanno

⁸³ Le declamazioni di Libanio riscossero in realtà molto successo in epoca bizantina ed anche oltre. Cfr. al riguardo Nesselrath/Van Hoof 2014.

⁸⁴ Civiletti 2007, 632 n. 758 cita al riguardo Lib., *Or.* 1.76: Τὸ μὲν οὖν δεικνύναι λόγους οὐδὲ ὧς κατέλωσα· καὶ συνήεσαν οἱ μὲν ἀκουσόμενοι λόγων, οἱ πλείους δὲ θεασόμενοι κινούμενον («Tuttavia, non ho posto fine alle mie recitazioni pubbliche; alcuni venivano ad ascoltare i miei discorsi, ma i più venivano per osservare i miei gesti»). L'uditorio costantinopolitano non avrebbe, dunque, dimostrato grande interesse per la sostanza dell'oratoria di Libanio. Tuttavia, sul giudizio di Eunapio cfr. quanto scrive Penella 2014: «Libanius had studied rhetoric at Athens, a major and prestigious centre for such studies in the fourth century. Eunapius' assertion that he did not have a teacher refers back to his account of how, as a student of the sophist Diophantus at Athens – of whom, in any case, Eunapius had a low opinion (*Lives of the Philosophers and Sophists* 12, 494 Giangrande (1956), 80) – Libanius was often absent from class and preferred to work alone (*Lives of the Philosophers and Sophists* 16.1.2–5, 495 Giangrande (1956), 81). But even if Eunapius had noticed features of some Libanian declamations that displeased him – what they might have been he does not say – his overall judgement of Libanius' declamatory skills is defamatory. It, along with other ambiguous and negative judgements in his life of Libanius, was doubtless affected by his abiding resentment over the fact that the emperor Julian had been ill-disposed towards his own beloved Athenian teacher of rhetoric, Prohaeresius, whom he extols in the *Lives of the Philosophers and Sophists*, and had favoured Libanius over Prohaeresius».

⁸⁵ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.12: Τὰ δὲ πράγματα ἐγκωμιάσεις ἀπὸ τῶν εὐρόντων, οἷον τὴν θηρατικὴν Ἄρτεμις εἶρε καὶ Ἀπόλλων. Lo stesso precetto è riportato anche in Nicol., *Prog.* p. 57. Per uno sviluppo particolare di questa tecnica retorica in ambito encomiastico cfr. la n. 74 del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον.

menti acute e corpi vigorosi»⁸⁶. In [12] e [13], dunque, il biasimo collettivo che coinvolge le diverse sette di eretici non è che un espediente atto a denigrare gli ideali di cui esse si fanno portatrici. Per quanto riguarda [11], in cui lo *ψόγος* è direttamente rivolto a due cose (incontinenza ed arroganza), è, invece, un precetto (anch'esso relativo all'*ἐγκώμιον*) riportato dal manuale di Nicola Sofista a chiarire le scelte del biografo: «bisogna, dunque, sapere che per loro [*scil.* le cose] ci serviremo dei *topoi* disponibili negli encomi; ad esempio, in riferimento alle attività, [...] utilizzando in luogo delle azioni, i loro usi nella vita degli uomini ed i loro benefici»⁸⁷. Se, dunque, il biasimo di una persona si basa principalmente sulle sue azioni, quello di un vizio dipende in primo luogo dagli effetti negativi che esso ha sulla vita degli uomini. Ciò giustifica, in [11], l'*accumulatio* di comportamenti turpi derivanti dall'incontinenza e l'*enumeratio*⁸⁸ di crimini figli dell'arroganza. L'obiettivo di questi meccanismi retorici volti ad amplificare la portata di vizi ed eresie è affine a quello già indicato in riferimento al biasimo dei nemici del biografato: esaltando la malvagità dei comportamenti contro cui si scaglia il protagonista del βίος, il biografo può avvalorare l'encomio di quest'ultimo, soprattutto in quei casi in cui il nemico è irrimediabilmente destinato alla sconfitta (come in [13], che precede la vittoria di Porfirio nel dibattito con la manichea Giulia).

Prima di concludere, merita un cenno il rapporto che intercorre tra gli esempi di *ψόγος* presenti in opere biografiche di III e IV secolo e quelli di epoca successiva. Un'analisi accurata dell'evoluzione dell'esercizio è resa piuttosto ardua dalla scarsità di attestazioni all'interno degli scritti più tardi, incentrati sulle figure di singoli *holy men* e, dunque, propensi ad indirizzare il biasimo esclusivamente verso i loro nemici (fa eccezione la raccolta biografica di Damascio, in cui, però, uno stesso βίος mescola spesso elementi riconducibili all'encomio ed al biasimo⁸⁹); tuttavia, proprio questa flessione nell'uso dello *ψόγος* può essere considerata un dato utile: assumendo, come già fatto in precedenza, l'editto di Tessalonica ed i successivi decreti teodosiani come *termini post quem* per la definitiva vittoria del cristianesimo sul paganesimo⁹⁰, non sorprende che i biografi di V secolo sentano meno dei loro predecessori il bisogno di ricorrere al biasimo. Sebbene non ancora del tutto

⁸⁶ Ps.-Hermog., *Prog.* 7.12: μέθοδος δὲ ἀρίστη ἐπὶ τῶν τοιούτων ἐγκωμίων, ὅσα περὶ πραγμάτων, τὸ τοὺς μειόντας αὐτὰ σκοπεῖν, ὅποιοί τινές εἰσι καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα, οἷον οἱ θηρώντες ἀνδρεῖοι, εὐτολμοὶ, ὀζύτεροι τὰς φρένας, ἐρρωμένοι τὰ σώματα.

⁸⁷ Nicol., *Prog.* p. 57: δεῖ τοίνυν εἰδέναι, ὅτι καὶ ἐπὶ τούτων τοῖς ἐνδεχομένοις τῶν ἐγκωμίων τόποις χρῆσόμεθα, οἷον τυχὸν ἐπὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων [...] παραλαμβάνοντες [...] ἀντὶ δὲ πράξεων τὰς χρεῖας, ἃς πληροῖ τῶ ἀνθρώπων βίῳ, καὶ τὰς ὀφελείας.

⁸⁸ Cfr. HWRh, II, s.v. *Enumeratio*, coll. 1231-1234.

⁸⁹ Cfr. la n. 178 del capitolo dedicato all'*ἐγκώμιον*.

⁹⁰ Sull'idea che i cristiani di IV e V secolo avevano del declinante paganesimo cfr. Brown 2013, 72-77.

terminato⁹¹, il conflitto religioso ha già i suoi vincitori ed i suoi vinti e ciò non manca di incidere sul βίος: l'impronta lasciata dalle politiche imperiali spinge, infatti, i biografi cristiani a rivolgere lo ψόγος in massima parte verso altri nemici⁹² e, allo stesso tempo, riduce sensibilmente la presenza di tale esercizio all'interno della biografia pagana⁹³. Queste tendenze si inseriscono, inoltre, in un clima di generale declino dello ψόγος, figlio di un rifiuto per la «indecorousness of disordered aggressivity»⁹⁴ che si ripercuote sulle attestazioni tarde del giambo. Eloquentemente, Gianfranco Agosti attribuisce l'affermarsi di questo nuovo gusto proprio ai trattati di retorica: «The rhetorical treatises taught disciplined expression of emotions while decorous behavior, σεμνότης, was considered an indispensable quality for any public office»⁹⁵. Intesa in questo senso, la generale flessione nell'uso dello ψόγος che si incontra in ambito biografico può, dunque, essere messa in relazione anche con istanze ideologiche di natura non strettamente religiosa. Al di là della vittoria del cristianesimo e delle sue ripercussioni sulla società, si può ipotizzare che la scarsità di attestazioni del biasimo nei βίοι più tardi sia in parte frutto di un particolare sviluppo nella riflessione teorica dei retori. Una simile evoluzione è già presente *in nuce* nelle stesse fonti progimnastiche, che, pur tendendo sempre più, col passare del tempo, a presentare lo ψόγος come un esercizio ben distinto dall'ἔγκωμιον, si guardano sempre bene dall'attribuirvi lo stesso peso della più nobile controparte; col passare del tempo, tale atteggiamento sfocia nella «widespread rejection in late antique *paideia* of indecorous displays (ἀπρέπεια), unbridled comic elements, loss of control and excessive anger, in other words of the external components of the iambic λαιδορία and ψόγος»⁹⁶. Il biografo che voglia far ricorso al biasimo è, dunque, chiamato a fare i conti con questo clima, che concorre, insieme ai già citati mutamenti di ordine religioso e sociale, a trasformare e nobilitare l'esercizio.

⁹¹ Sulla resistenza degli ultimi pagani nel V e nel VI secolo cfr. Chuvin 2009 e Cameron 2011.

⁹² Chiaramente, attacchi nei confronti degli eretici sono presenti già in opere biografiche di epoca precedente (si pensi, ad esempio, a Ath., *Vit. Ant.* 82.13).

⁹³ Basti pensare alle severe critiche che Porfirio può rivolgere ai cristiani in *Vit. Plot.* 16, le quali potrebbero essere contrapposte alle parole di Marino in *Vit. Procl.* 15 (qualora si accettasse di identificare, come fanno gli editori in Saffrey/Segonds/Luna 2001, 117, n. 3, i «venti tifonii» con la comunità cristiana di Atene, entrata in contrasto con il biografato) o ai velati attacchi al cristianesimo da parte di Damascio riportati alla n. 177 del capitolo dedicato all'encomio.

⁹⁴ Agosti 2001, 224. Sulla ἰαμβικὴ ἰδέα tardoantica cfr. anche Hawkins 2014.

⁹⁵ Agosti 2001, 225.

⁹⁶ Agosti 2001, 224-225.

Σύγκρισις

L'esercizio

La σύγκρισις¹ è l'esercizio che consiste nel mettere a confronto due elementi, evidenziando la superiorità o l'inferiorità dell'uno rispetto all'altro oppure ponendoli su un piano di parità². In quanto meccanismo di amplificazione, essa può anche essere utilizzata come luogo di sviluppo nel κοινὸς τόπος, nell'ἔγκωμιον e nello ψόγος³. Tuttavia, Nicola Sofista spiega chiaramente sotto quali aspetti quest'uso parziale differisce dallo svolgimento del προγύμνασμα vero e proprio: nel luogo comune, il parallelo mira ad amplificare, piuttosto che a valutare; nell'encomio e nel biasimo, invece, esso non considera i termini di paragone sotto ogni aspetto, ma interessa soltanto alcune delle loro qualità⁴.

Il parallelo può coinvolgere tutto ciò che può essere oggetto di ἔγκωμιον o ψόγος; pertanto, il manuale di Elio Teone si limita a distinguere le συγκρίσεις tra persone da quelle tra cose⁵, mentre quello di Aftonio fa riferimento ad una casistica più varia,

¹ I passi dei manuali dedicati alla σύγκρισις sono Theon, *Prog.* 10, pp. 78-82, Ps.-Hermog., *Prog.* 8, *Aphth.*, *Prog.* 10 e Nicol., *Prog.* pp. 59-63. Quintiliano menziona il parallelo tra persone in un paragrafo dedicato all'encomio ed al biasimo (*Inst.* 2.4.21), definendolo *exercitatio comparationis* (e *comparatio* è il termine con cui Prisc. *Rhet.* p. 44 identifica l'esercizio). Tra gli studi moderni sulla σύγκρισις, cfr. Focke 1923, HWRh, II, s.v. *Comparatio*, coll. 293-299 e Berardi 2017, 263-273.

² Theon, *Prog.* 10, p. 78 intende il parallelo come «un discorso che accosta il meglio o il peggio» (λόγος τὸ βέλτιον ἢ τὸ χεῖρον παριστάς). Tale definizione, ripresa quasi *verbatim* da Nicol., *Prog.* p. 60, non contempla la σύγκρισις tra oggetti qualitativamente disomogenei, ammessa, invece, in Ps.-Hermog., *Prog.* 8.1 e *Aphth.*, *Prog.* 10.1. Sul rapporto di superiorità, inferiorità o uguaglianza tra i termini di paragone si vedano Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5 e Nicol., *Prog.* pp. 59-60.

³ Sull'uso della σύγκρισις nel κοινὸς τόπος cfr. Theon, *Prog.* 6, pp. 64-65, Ps.-Hermog., *Prog.* 6.6, *Aphth.*, *Prog.* 7.2 e Nicol., *Prog.* p. 43. Quanto all'encomio ed al biasimo, si vedano Theon, *Prog.* 9, p. 76, Ps.-Hermog., *Prog.* 7.10, *Aphth.*, *Prog.* 8.3 e Nicol., *Prog.* p. 52 (cfr. nn. 108 e 109 del capitolo dedicato all'ἔγκωμιον). Il luogo di sviluppo differisce dall'esercizio solo nelle finalità: nel luogo comune, è l'accusato ad essere oggetto di un confronto che mira ad enfatizzare la condanna del suo comportamento, mentre nell'ἔγκωμιον e nello ψόγος il parallelo serve ad esaltare, rispettivamente, le qualità del *laudandus* e i difetti del *vituperandus*.

⁴ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 59-60. Ps.-Hermog., *Prog.* 8.1 spiega che, data la sua funzione di luogo di sviluppo all'interno del κοινὸς τόπος, dell'ἔγκωμιον e dello ψόγος, non tutti i retori ritengono il parallelo un προγύμνασμα autonomo. Una certa avversione per la σύγκρισις traspare anche da quanto riportato in Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 168. Sulla storia della presenza dell'esercizio all'interno del curriculum scolastico cfr. Patillon/Bolognesi 1997, LXXX-LXXXIII.

⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 10, p. 78. Elio Teone opera la stessa distinzione in riferimento all'ἔγκωμιον. Cfr. al riguardo la n. 2 del capitolo dedicato a tale προγύμνασμα.

che include anche momenti, luoghi, animali e piante⁶; inoltre, i *topoi* di sviluppo del parallelo sono gli stessi dei due *προγυμνάσματα* trattati in precedenza⁷. Tali affinità permettono di comprendere meglio una laconica definizione dell'esercizio riportata da Aftonio: «il parallelo è un encomio o un biasimo duplice, oppure un discorso composto di un encomio e di un biasimo»⁸.

Questo modo di intendere la σύγκρισις incide anche sulla posizione del προγύμνασμα all'interno del percorso scolastico. I manuali, infatti, concordano nel collocarlo dopo l'ἔγκωμιον (e lo ψόγος⁹); in particolare, Nicola Sofista polemizza contro quei retori che invertono l'ordine logico dei due esercizi: l'«encomio duplice» non può che seguire quello «semplice», evidentemente in conformità con il principio didattico che prevede l'apprendimento di pratiche progressivamente più complesse¹⁰.

Discussione

Nei capitoli dedicati all'ἔγκωμιον ed allo ψόγος, ho avuto modo di parlare della presenza della σύγκρισις, intesa come luogo di sviluppo, all'interno del βίος tardoantico. Nella maggior parte delle opere prese in esame è questa l'unica accezione del parallelo che è possibile incontrare. Se tale meccanismo, volto ad amplificare le qualità di un *laudandus* o i difetti di un *vituperandus*¹¹, riscuote un certo successo presso i biografi¹², non si può dire lo stesso del προγύμνασμα corrispondente: le attestazioni di questo esercizio nelle biografie tardoantiche sono, infatti, decisamente poche e non sempre coinvolgono direttamente i protagonisti. A giustificare tale disparità è, in primo luogo, la rilevanza dell'elemento encomiastico, sulla base del quale molti dei προγυμνάσματα che trovano posto nei βίοι vengono

⁶ Cfr. Aphth., *Prog.* 10.2. Ps.-Hermog., *Prog.* 8.2-4, invece, menziona soltanto persone, piante e cose, mentre Nicol., *Prog.* p. 61 sembra rimandare a quanto già detto in riferimento all'ἔγκωμιον (su cui si veda la n. 3 del capitolo dedicato a tale esercizio).

⁷ Ad eccezione, ovviamente, della σύγκρισις stessa, come non manca di sottolineare Aphth., *Prog.* 10.3.

⁸ Aphth., *Prog.* 10.1: ἡ σύγκρισις διπλοῦν ἐγκωμιόν ἐστιν ἢ ψόγος <ἢ λόγος> ἐξ ἐγκωμίου καὶ ψόγου συγκείμενος. Di encomio duplice si parla anche in Nicol., *Prog.* p. 60 e Quint., *Inst.* 2.4.21.

⁹ Il biasimo è trattato separatamente dall'encomio solo nel manuale di Aftonio e, secondo l'edizione curata da L. Spengel, in quello di Nicola Sofista (J. Felten riunisce, invece, le due sezioni in un unico capitolo). Anche in questi casi, però, lo ψόγος è descritto subito dopo l'ἔγκωμιον. Cfr. al riguardo le nn. 1, 4 e 6 del capitolo dedicato al biasimo.

¹⁰ Inoltre, Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 180 chiarisce che la σύγκρισις trova posto, nel manuale di Aftonio, subito dopo il luogo comune, l'encomio ed il biasimo perché in questi esercizi essa appare già «in germe» (σπερματικῶς).

¹¹ Cfr. n. 3.

¹² Per l'ἔγκωμιον si vedano, ad esempio, Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 20 ed Eun., *Vit. Soph.* 4.10-11 (che fa parte del passo indicato con il numero [4] nel capitolo dedicato all'encomio). Quanto allo ψόγος, citerei Philostr., *Vit. Ap.* 4.38.3 e Paul. Med., *Vit. Ambr.* 15.2-3.

rimodellati: in sostanza, la presenza del parallelo tra i *topoi* dell'encomio e del biasimo induce i biografi ad includere ogni sua manifestazione nella fase di sviluppo di questi esercizi. Di per sé, ciò non impedirebbe di dar vita a paralleli ben strutturati, soprattutto all'interno di opere di ampio respiro¹³, come mostrano chiaramente i passi notevoli raccolti nella prima sezione tematica del *corpus*; tuttavia, la centralità della figura del protagonista rende piuttosto inutile un confronto puntuale, che miri a dimostrarne la superiorità rispetto ad altre figure toccando numerosi aspetti¹⁴.

Tra le συγκρίσεις raccolte nel *corpus*, solo una ([4]) non ha per oggetto delle persone. Questa riduzione dell'ampio ventaglio di possibilità teorizzato da Aftonio rispecchia pienamente quanto si è già visto in riferimento all'ἔγκώμιον e allo ψόγος ed interessa, ovviamente, anche i brevi paralleli che figurano come luoghi di sviluppo di questi esercizi. Mi occuperò ora, brevemente, dei *topoi* utilizzati nelle tre συγκρίσεις tra persone che compongono il *corpus*, per poi analizzare le caratteristiche del confronto tra Etiopia ed India che trova posto in [4].

Come ho accennato, le fonti progimnasmatiche attribuiscono al parallelo gli stessi luoghi di sviluppo dell'encomio e del biasimo. Di due persone coinvolte in un confronto è, dunque, necessario paragonare i «beni esterni», le qualità del corpo e le azioni¹⁵. Tuttavia, non è sorprendente che tale schema non venga rispettato fedelmente in [1], in [2] e in [3]: Nicola Sofista, infatti, chiarisce che, come nell'ἔγκώμιον, anche nella σύγκρισις è necessario scegliere i κεφάλαια più adatti all'oggetto¹⁶. Di conseguenza, un confronto tra Costantino e due illustri sovrani del passato ([1]) non può che riguardare la durata dei loro regni, le circostanze delle loro conquiste e le sorti dei loro imperi¹⁷; allo stesso modo, il parallelo tra Gange ed Achille ([3]) coinvolge le gesta che ne hanno fatto dei grandi eroi rispettivamente presso gli Indiani e presso i Greci. Un discorso non troppo diverso merita [2], in cui,

¹³ La brevità degli ἔγκώμια pronunciati dai biografi può, invece, spiegare perché, nei loro discorsi, συγκρίσεις ben strutturate siano estremamente rare.

¹⁴ Nelle raccolte biografiche, un altro fattore rilevante è il poco spazio dedicato ai singoli βίαι. In questo ambito, un esempio interessante è Dam., Vit. Isid. 47 (= F111, ed. Zintzen 1967), che però, pur osservando in parte lo schema di una σύγκρισις, non mira ad amplificare le qualità di uno dei due termini di paragone.

¹⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 10, p. 79. Chiaramente, ciascun manuale rimanda alla propria trattazione dell'ἔγκώμιον e, dunque, i *topoi* in questione possono variare (si vedano, ad esempio, le differenze nella classificazione dei «beni esterni» riportate alla n. 26 del capitolo dedicato all'encomio o la peculiare partizione di questo προγύμνασμα descritta in Nicol., *Prog.* pp. 50-52).

¹⁶ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 61.

¹⁷ Tali *topoi* sono, tuttavia, sviluppati solo in riferimento ad Alessandro e Costantino, mentre di Ciro viene descritta unicamente la morte, che Eusebio giudica indegna di un sovrano. Come giustamente evidenziato in Cameron/Hall 1999, 188-189, poco dopo la redazione della *Vita di Costantino*, la scelta di contrapporre agli avidi diadochi del Macedone i figli del primo imperatore cristiano si rivelerà del tutto errata.

seppur all'interno di una singolare metafora nutrita di simbolismo sponsale¹⁸, sono comunque messe a paragone ἀρεταί e πράξεις tipiche di una asceta¹⁹. Le azioni che vengono accostate in questi brani sono, dunque, pienamente funzionali alla natura dei personaggi confrontati, della quale costituiscono la massima espressione; sotto questo aspetto, gli autori fanno proprio il principio, diffusamente espresso da Elio Teone, secondo cui, nella scelta delle πράξεις, è necessario privilegiare quelle meritevoli d'elogio²⁰. In sostanza, si può dire che i biografati dimostrano un certo interesse per ciò che meglio si presta a lodare meriti personali del biografato (né costituisce un'eccezione [1], in cui la durata della vita e le condizioni della morte sono evidentemente intese come frutto del favore accordato da Dio al sovrano per le sue azioni²¹, e non come semplici «beni esterni»).

Per quel che riguarda la scelta dei luoghi di sviluppo in [4], alla generica indicazione di Nicola Sofista riportata poc' anzi è possibile affiancare quanto afferma Pseudo-Ermogene riguardo ai paralleli che coinvolgono piante o attività²²: anche da

¹⁸ Sulla metafora sponsale nel cristianesimo delle origini si veda Clark 2008. Su di essa si basa anche il panegirico di Tecla erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo (cfr. al riguardo Aubineau 1975).

¹⁹ Sull'immagine dell'asceti di Tecla che emerge da questo parallelo si veda la mia analisi in Petorella 2020.

²⁰ Cfr. Theon, *Prog.* 10, p. 79: Μετὰ δὲ ταῦτα τὰς πράξεις συγκρινοῦμεν προκρίνοντες τὰς καλλίους καὶ τὰς ἀγαθῶν πλειόνων καὶ μειζόνων αἰτίας, καὶ τὰς βεβαιότερας καὶ τὰς πολυχρονιωτέρας, καὶ τὰς ἐν καιρῷ μᾶλλον πεπραγμένας, καὶ ὧν ἴπραχθεισῶν μεγάλη ὠφέλειά ἐστι, καὶ ὧν, μὴ πραχθεισῶν μεγάλη βλάβη συμβαίνει, καὶ τὰς ἐκ προαιρέσεως μᾶλλον τῶν δι' ἀνάγκην ἢ τύχην, καὶ ἃς ὀλίγοι ἔπραξαν ἢ οὐδεὶς· τὰ γὰρ κοινὰ καὶ δημῶδη οὐ πάνυ ἐπαινετά· καὶ ἃς μετὰ πόνου ἐπράξαμεν μᾶλλον ἢ ῥαδίως, καὶ ἃς εἰργασάμεθα παρὰ τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν δύναμιν μᾶλλον ἢ τὰς ὅτε δυνατόν ἐστι («Dopo di ciò, metteremo in parallelo le azioni, preferendo quelle più belle e quelle che sono causa di beni più numerosi e più grandi, quelle più salde e quelle più durevoli, quelle compiute in un momento più opportuno, quelle il cui compimento è di grande utilità, quelle il cui mancato compimento è un gran danno, quelle frutto di libera scelta piuttosto che quelle dettate dalla necessità o dalla sorte, quelle che hanno compiuto in pochi o che non ha compiuto nessuno (infatti, le cose comuni e popolari non sono in alcun modo degne di lode), quelle che abbiamo compiuto con fatica piuttosto che quelle che abbiamo compiuto facilmente, quelle che abbiamo realizzato non avendone né l'età, né la capacità, piuttosto che quelle realizzate avendone i mezzi»).

²¹ Una logica analoga è seguita da Eusebio nel successivo encomio di Costanzo, la cui εὐθανασία è ricondotta alla sua fede nell'unico Dio (Eus., *Vit. Const.* 1.17, che fa parte del brano indicato con il numero [13] nel capitolo dedicato all'ἐγκώμιον).

²² Ps.-Hermog., *Prog.* 8.3-4: Ὁμοίως δὲ εἰ καὶ φυτὰ συγκρίνοισ, ἀντεξετάσεις τοὺς δόντας θεοὺς, τοὺς τόπους ἐν οἷς φύεται, τὸ ἡμέρον, τὴν χρεῖαν τῶν καρπῶν καὶ τὰ ἐξῆς. Ὁμοίως δὲ εἰ καὶ πράγματα συγκρίνοισ, ἐρεῖς τοὺς πρώτους ἀψαμένους τῶν πραγμάτων καὶ τοὺς μετιόντας παραθήσεις ἀλλήλοις, ποιότητα ψυχῆς, ποιότητα σώματος. Ταῦτόν δέ σοι καὶ περὶ πάντων κείσθω θεώρημα («Allo stesso modo, se metti in parallelo delle piante, paragonerai gli dèi che le hanno date, i luoghi in cui crescono, la loro qualità di piante coltivate, l'uso dei loro frutti, eccetera. Allo stesso modo, se metti in parallelo delle attività, dirai chi furono i primi ad occuparsene e paragonerai tra loro coloro che vi prendono parte, la qualità della loro anima e quella del loro corpo. E osserverai questa stessa regola in tutti i casi»).

questi esempi si deduce che chi voglia comporre una σύγκρισις deve necessariamente optare per *topoi* adeguati all'oggetto. Il paragone tra due regioni del mondo può, dunque, a buon diritto riguardare la loro estensione, i fiumi che le attraversano, gli aromi che si trovano in esse e gli animali ed i popoli che le abitano; in particolare, l'interesse per ἀρώματα e bestie fantastiche (grifoni e formiche giganti²³) riflette il carattere esotico delle due terre messe a confronto. Tuttavia, a distinguere questa σύγκρισις dagli altri passi citati non sono solo le peculiarità legate al suo oggetto. Il parallelo che Flavio Filostrato traccia in [4], infatti, si risolve in una sostanziale uguaglianza tra Etiopia ed India e non evidenzia, dunque, la superiorità di una delle due rispetto all'altra. Tale esito, unico all'interno del *corpus* dei passi notevoli, ma non troppo raro nei casi in cui la σύγκρισις è utilizzata dai biografi tardoantichi come luogo di sviluppo di un ἐγκώμιον o di uno ψόγος²⁴, fa parte della casistica riportata da Pseudo-Ermogene: «Talvolta, introduciamo paralleli secondo l'uguaglianza, mostrando che gli elementi che mettiamo a paragone sono uguali in tutto o sotto la maggior parte degli aspetti»²⁵. Obiettivo dell'autore è introdurre il viaggio del biografato in una nuova terra, stimolando la curiosità del lettore, che ha già avuto modo di apprezzare il soggiorno di Apollonio in India²⁶, ma senza attribuire all'Etiopia qualità che la elevino al di sopra della precedente meta (del resto, l'*holy man* resterà piuttosto deluso dai saggi etiopi, che riterrà non all'altezza di quelli indiani²⁷). Questo atteggiamento cauto è testimoniato dalla maniera in cui Flavio Filostrato apre il parallelo: mettendo a confronto l'estensione delle due terre, il biografo si vede costretto ad ammettere l'inferiorità dell'Etiopia sotto questo aspetto, salvo poi giustificarla chiarendo che nessuna terra è più grande dell'India. Ciò dimostra che egli intende la σύγκρισις come finalizzata ad esaltare la nuova meta di Apollonio, anche nel caso in cui quella che ritiene essere l'evidenza gli impedisce di lodarla secondo le regole dell'encomio²⁸. Pur distinguendosi dagli altri brani citati

²³ Erodoto pone i grifoni guardiani dell'oro nel nord dell'Europa (Hdt., *Hist.* 3.116 e 4.27) e le formiche giganti in India e Persia (Hdt., *Hist.* 3.102); Ctesia, invece, sostiene che i primi si trovano in India (FGrHist 688 F 45.26 e F 45h) ed è forse sulla sua testimonianza che si basa Flavio Filostrato in *Vit. Ap.* 3.48 e in [4]. Su queste tradizioni leggendarie cfr. Karttunen 1989, 171-180.

²⁴ Cfr., ad esempio, Greg. Nyss., *Vit. Macr.* 18 ed Eun., *Vit. Soph.* 6.10-13.

²⁵ Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5: Ἐνίοτε μὲν οὖν κατὰ τὸ ἴσον προάγομεν τὰς συγκρίσεις, ἴσα δεικνύντες ἃ παραβάλλομεν, ἢ διὰ πάντων ἢ διὰ τῶν πλειόνων. [4] non sembra avere a che fare con il «parallelo in rapporto al migliore» (πρὸς τὸ βέλτιον σύγκρισις) di cui si parla in Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5: il biografo, infatti, non dichiara di voler dimostrare che un oggetto inferiore ne uguaglia uno superiore.

²⁶ Flavio Filostrato descrive il viaggio di Apollonio in India nel secondo e nel terzo libro della *Vita*. Etiopia ed India sono già state menzionate insieme, in quanto κέρατα τῆς γῆς ξυμπάσης, in Philostr., *Vit. Ap.* 2.18.2.

²⁷ Si veda la discussione tra Apollonio ed i gimnosofisti etiopi in Philostr., *Vit. Ap.* 6.10-14.

²⁸ Del resto, in un parallelo tra due regioni del mondo, Flavio Filostrato non potrebbe certo trascurare il *topos* dell'estensione. Il biografo è, dunque, costretto ad adottare quei toni apologetici

per varie ragioni, [4] conserva la principale caratteristica del parallelo: stabilendo un rapporto di sostanziale parità tra Etiopia ed India, l'autore può amplificare le qualità della prima e, di conseguenza, celebrare un nuovo stadio del percorso di formazione del biografato.

Come si è accennato²⁹, Elio Teone e Nicola Sofista non ammettono che la σύγκρισις coinvolga oggetti qualitativamente disomogenei. Ciò si traduce nell'impossibilità di mettere a confronto il buono col cattivo dando vita alla commistione di encomio e biasimo teorizzata da Pseudo-Ermogene ed Aftonio³⁰. Su questo aspetto di carattere metodologico, il più antico dei quattro manuali di προγυμνάσματα si esprime in maniera molto chiara: «Per prima cosa, bisogna precisare che i paralleli non coinvolgono elementi molto diversi tra loro (infatti, sarebbe ridicolo chi si domandasse quale tra Achille e Tersite fosse più coraggioso), ma elementi simili, e su cui dibattiamo per sapere quale debba essere preferito, perché non si vede alcuna superiorità dell'uno sull'altro»³¹. Nei passi citati nel corpus, tale principio è solitamente rispettato, ma viene talvolta adattato alle peculiarità della σύγκρισις e alle posizioni ideologiche che essa esprime. Il caso più estremo è [1], in cui la scelta, fedele ai precetti di Elio Teone, di confrontare l'imperatore Costantino con due illustri omologhi del passato parrebbe incompatibile con la presenza di numerosi elementi di ψόγος, che caratterizzano i ritratti di Ciro e Alessandro ed avvicinano il brano al «discorso composto di un encomio e di un biasimo» di cui parla Aftonio³². Tale contraddizione deriva dal contrasto tra i valori della società terrena e quelli propugnati dal cristianesimo: l'ὁμοιότης tra i sovrani qui messi a confronto è limitata alla carica che essi hanno ricoperto, guidando famosi imperi; tuttavia, sulla base delle idee religiose di Eusebio, gli antichi monarchi comunemente oggetto di lode non possono che rivelarsi nettamente inferiori al primo imperatore cristiano. Simili a Costantino per regalità, Ciro ed Alessandro meritano il biasimo feroce del biografo, che sembra ricondurre eventi come la morte prematura del secondo e la dispersione del suo regno alla mancanza del favore divino. La scelta, apparentemente insensata, di inserire elementi di ψόγος (destinati a chi è manifestamente inferiore) all'interno di un parallelo tra personaggi simili non è altro

da cui mette in guardia Elio Teone in riferimento all'ἐγκώμιον (Theon, *Prog.* 9, pp. 77-78, citato alla n. 25 del capitolo dedicato a questo esercizio).

²⁹ Cfr. n. 2.

³⁰ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5 e Aphth., *Prog.* 10.1.

³¹ Theon, *Prog.* 10, p. 78: Πρῶτον δὲ διωρίσθω, ὅτι αἱ συγκρίσεις γίνονται οὐ τῶν μεγάλῃν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν ἔχόντων (γελοῖος γὰρ ὁ ἀπορῶν πότερον ἀνδρείότερος Ἀχιλλεὺς ἢ Θερσίτης), ἀλλ' ὑπὲρ τῶν ὁμοίων, καὶ περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν πότερον δεῖ προθέσθαι, διὰ τὸ μηδεμίαν ὄραν τοῦ ἑτέρου πρὸς τὸ ἕτερον ὑπεροχὴν. Il passo riprende, anche a livello testuale, Arist., *Top.* 116a.

³² Aphth., *Prog.* 10.1: <λόγος> ἐξ ἐγκωμίου καὶ ψόγου συγκείμενος. Per la definizione completa cfr. n. 8. Della possibilità di mescolare lode e biasimo parla anche Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5.

che una dimostrazione della capacità di Eusebio di adeguare i precetti manualistici alla materia trattata, interpretata secondo la sua visione religiosa³³.

Istanze di natura ideologica alimentano anche la σύγκρισις riportata in [3], in cui l'indiano Iarca contrappone Gange ad Achille, elevato a rappresentante di una categoria di eroi, i combattenti di Troia, che a suo avviso gode presso i Greci di una venerazione eccessiva³⁴. In questo caso, però, il parallelo appare ben più conforme agli insegnamenti di Elio Teone: il saggio interlocutore di Apollonio di Tiana non si limita a confrontare figure di caratura simile, ma illustra i diversi atteggiamenti da loro tenuti in circostanze analoghe; inoltre, gli elementi che sanciscono l'inferiorità dell'eroe acheo non vengono sfruttati a fini di ψόγος. Iarca, infatti, non biasima mai apertamente il comportamento di Achille, ma giudica migliore quello di Gange, basandosi su una scala di valori degna di un sapiente (e dunque necessariamente condivisa da Apollonio), secondo la quale un οἰκιστής è preferibile ad un conquistatore ed un giuramento è più importante di un'offesa. A differenza di Eusebio, il saggio indiano non sente il bisogno di mescolare ἐγκώμιον e ψόγος, in quanto ritiene entrambi i termini di paragone degni di lode³⁵, pur credendo che sia necessario stabilire tra essi una gerarchia.

Rispettosi del modello proposto da Elio Teone sono anche i paralleli riportati in [2] e in [4]. In particolare, il primo dei due merita di essere preso in considerazione per via delle modalità con cui viene sviluppato: l'anonimo biografo, infatti, elenca una serie di *topoi* in cui Tecla e Sincretica si equivalgono, per poi indicare, nell'ultima parte della σύγκρισις, un aspetto in cui la biografata può essere considerata superiore alla compagna di Paolo. Dato il ruolo che Tecla assume nella

³³ Se la datazione del manuale di Pseudo-Ermogene proposta da Patillon 2008, 165-168 (III secolo) è corretta, Eusebio potrebbe aver conosciuto in ambiente scolastico la pratica, testimoniata già in quella fonte, di mescolare in una σύγκρισις lode e biasimo (sulla datazione della *Vita di Costantino* cfr. Cameron/Hall 1999, 9-12); in ogni caso, è probabile che, per quel che riguarda la liceità dello ψόγος all'interno dell'esercizio, opinioni diverse da quella di Elio Teone circolassero nelle scuole di retorica ben prima di essere codificate dalla manualistica. Simili considerazioni valgono anche per [3] e [4], tratti dalla *Vita di Apollonio di Tiana*, redatta nella prima metà del III secolo (cfr. Bowie 2009, 29).

³⁴ La scelta di stabilire un parallelo tra due illustri rappresentanti di altrettante categorie di eroi (coloro che hanno combattuto a Troia e coloro che non lo hanno fatto) fa pensare al primo metodo per paragonare numerosi elementi descritto in Theon, *Prog.* 10, pp. 80-81 (in quel caso, Elio Teone riporta l'esempio di una σύγκρισις tra i due sessi, che si risolve nel confronto tra l'uomo e la donna che più si sono distinti per coraggio); tuttavia, Iarca non dichiara apertamente di voler comparare, attraverso questo parallelo, i due gruppi a cui Gange ed Achille appartengono.

³⁵ In Philostr., *Vit. Ap.* 3.19, Iarca condanna la venerazione esclusiva che i Greci riservano ai protagonisti del ciclo troiano, ma non nega l'eroicità di questi ultimi, né critica la predilezione mostrata da Apollonio per Achille o quella di Pitagora per Euforbo.

religiosità cristiana dei primi secoli³⁶, un simile esito non è privo di implicazioni: la scelta di attribuire alle due donne esperienze religiose di pari livello darebbe già di per sé un eccellente contributo all’elogio di Sincretica; tuttavia, ad amplificare ancor di più le sue ἀρεταί è la parte finale del parallelo, destinata a colpire la sensibilità del lettore. La protagonista dell’opera, dunque, messa a confronto con una figura chiave del cristianesimo delle origini, si rivela in grado di eguagliare le qualità di quest’ultima e addirittura di superarle. L’anonimo biografo mette, così, in pratica l’unico principio che Nicola Sofista ritiene specificamente proprio dello sviluppo di una σύγκρισις: «Solo quello bisogna aggiungere, che, sia se analizziamo cose buone, sia se ne analizziamo di cattive, non bisogna amplificare il nostro oggetto attraverso la soppressione di elementi fondanti del paragone: infatti, non è così che dimostreremo che è grande, ma esso sarà grande quando apparirà maggiore rispetto a cose grandi, come nel verso omerico “colui che fuggiva in avanti era forte, ma molto migliore era colui che lo inseguiva”»³⁷. Tale tecnica argomentativa, che potrebbe essere intesa come il naturale esito di un «discorso che accosta il meglio»³⁸, trova espressione anche in [3]³⁹; tuttavia, se in quel caso Iarca se ne serve per convincere Apollonio che un eroe estraneo al ciclo troiano è superiore ad Achille, qui l’obiettivo è persuadere il lettore dell’eccezionalità della figura di Sincretica. Come in [1], il parallelo fa le veci del corrispondente *topos* encomiastico, all’interno di un passo che mira ad elogiare la protagonista del βίος; a differenza del brano di Eusebio, però, il confronto non coinvolge personaggi illustri del mondo pagano, ma la più importante eroina del primo cristianesimo. Di conseguenza, il principio enunciato da Elio Teone può essere qui applicato senza contraddizioni, reinterpretato alla luce delle finalità encomiastiche della biografia: ὁμοιότης tra le due donne diviene, infatti, prova di un discepolato spirituale, in cui l’allieva ha saputo superare la maestra.

Un’ulteriore divergenza tra i manuali che qui merita di essere presa in considerazione riguarda la fase di argomentazione della σύγκρισις: mentre Elio Teone ritiene che l’esercizio possa essere svolto sia sviluppando separatamente

³⁶ La figura di Tecla, protagonista di una sezione degli *Atti di Paolo* già nota a Tertulliano intorno al 200 (cfr. *De bapt.* 17), conosce presto un grande successo nel mondo cristiano e diviene un celebre modello di santità femminile. Si vedano al riguardo Davis 2001 e gli studi raccolti in Barrier *et al.* 2017.

³⁷ Nicol., *Prog.* p. 61: ἐκεῖνο δὲ χρὴ μόνον προσθεῖναι, ὅτι, εἴτε ἀγαθῶν εἴτε κακῶν ποιούμεθα ἐξέτασιν, δεῖ μὴ καθαιρέσει τῶν ἀντεξεταζομένων αὐξῆσαι τὰ ἡμέτερα· οὐ γὰρ οὕτω μεγάλα ταῦτα ἐπιδείξομεν, ἀλλὰ τότε ἔσται τὰ ἡμέτερα μεγάλα, ὅταν μεγάλων μείζονα φανῆ, ὡς τὸ Ὀμηρικὸν “πρόσθε μὲν ἐσθλὸς ἔφρευγε, δίωκε δὲ μιν μέγ’ ἀμείνων”. Il verso citato è *Il.* 22.158.

³⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 10, p. 78: λόγος τὸ βέλτιον [...] παριστάς. La definizione completa è citata alla n. 2.

³⁹ Chiaramente, essa è, invece, assente in [1], dove Eusebio biasima apertamente i due sovrani messi a confronto con Costantino, ed in [4], che si risolve nella sostanziale parità tra i due termini di paragone.

ciascuno degli elementi, sia mettendoli a confronto secondo i singoli *topoi*⁴⁰, Aftonio ammette solo il secondo metodo, l'unico che giudica ἀγωνιστικός⁴¹ (ovvero adatto ad un προγύμνασμα che, seppur utilizzato in tutti e tre i generi del discorso⁴², «per l'intrinseca contrapposizione degli argomenti richiama il contenzioso del dibattito giudiziario»⁴³). Tra i passi presi in esame, il solo a contrapporre rigidamente i termini di paragone prendendoli nella loro interezza è [1], in cui la sezione relativa a Costantino trova posto dopo quella riservata a Ciro ed Alessandro. Le due parti, eccezion fatta per una breve frase di raccordo («Il nostro imperatore invece cominciò a regnare all'età in cui il Macedone moriva, visse il doppio di quanto visse Alessandro e triplicò la durata del suo regno»⁴⁴), non comunicano tra loro, affidando al lettore il compito di notare quelle differenze tra i personaggi che il biografo non rimarca esplicitamente. Stando al giudizio di Aftonio, dunque, il parallelo in questione è «piatto e non agonistico»⁴⁵; tuttavia, è possibile che Eusebio abbia scelto consapevolmente di adottare questo schema argomentativo, ritenendolo il più adatto alle sue esigenze⁴⁶. Ciò potrebbe essere messo in relazione con la precisa volontà di fugare ogni possibile obiezione da parte del lettore: lungi dal creare un dibattito equilibrato tra illustri figure del mondo pagano e sovrano cristiano, il biografo opterebbe, così, per un'assoluta separazione tra i contendenti, concludendo il brano con un encomio di Costantino che non ammette, se non nelle prime battute, confronti con altri personaggi; in quest'ottica potrebbe essere inquadrata anche la scelta di posporre la sezione dedicata al biografato (peraltro la più ampia delle due) a quella che riguarda Ciro ed Alessandro, conferendole l'autorità di una risposta definitiva. È,

⁴⁰ Theon, *Prog.* 10, p. 82: Ἔστι δὲ καὶ ὁ τρόπος τῶν λόγων διττός· ἢ γὰρ ὑπὲρ ἐκάστου τῶν συγκρινόμενων ἰδίᾳ τινὰ λόγον διεξελευσόμεθα, ἢ ἓνα περὶ ἀμφοῖν θατέρου προκρίνοντες, καθάπερ καὶ Ξενοφῶν ἐν τῷ Συμποσίῳ τὸν τῆς ψυχῆς ἔρωτα τῷ τοῦ σώματος ἀντιπαραβάλλον προκρίνει («Ci sono due modi per comporre questi discorsi: o proponiamo per ciascuno degli elementi messi a confronto uno sviluppo particolare, oppure ne proponiamo uno solo per entrambi, preferendo uno dei due, come Senofonte nel *Simposio* preferisce l'amore dell'anima, contrapponendolo a quello del corpo»).

⁴¹ Aphth., *Prog.* 10.3.

⁴² Sebbene le affinità con l'ἐγκώμιον inducano a ricondurre la σύγκρισις al genere epidittico, Theon, *Prog.* 1, p. 3 e Nicol., *Prog.* p. 62 chiariscono che essa è decisamente utile anche nei discorsi giudiziari ed in quelli deliberativi.

⁴³ Berardi 2017, 271.

⁴⁴ Eus., *Vit. Const.* 1.8.1: ὁ δ' ἡμέτερος βασιλεὺς ἐξ ἐκείνου μὲν ἤρχετο, {ἐξ} οὐπὲρ ὁ Μακεδὼν ἐτελεύτα, ἐδιπλασίαζε δὲ τῷ χρόνῳ τὴν ἐκείνου ζωὴν, τριπλάσιον δ' ἐποιεῖτο τῆς βασιλείας τὸ μῆκος (trad. Franco 2009, 89).

⁴⁵ Cfr. Aphth., *Prog.* 10.3: Οὐ δεῖ δὲ συγκρίνοντας ὅλον ὅλω παραβάλλειν, ὕπτιον γὰρ καὶ οὐκ ἀγωνιστικόν, ἀλλὰ κεφαλαίῳ κεφάλαιον· ἀγωνιστικὸν γὰρ τοῦτό γε («Non bisogna stabilire un parallelo insieme contro insieme, perché è piatto e non agonistico, ma punto contro punto: questo, infatti, è agonistico»).

⁴⁶ Vale, in questo caso, una considerazione analoga a quella esposta alla n. 33 in riferimento alla liceità dello ψόγος all'interno del parallelo: sebbene il manuale di Aftonio sia più tardo della *Vita di Costantino*, opinioni simili sul carattere non agonistico delle συγκρίσεις così strutturate potevano circolare, in ambito scolastico, già prima di essere recepite dalla trattatistica.

dunque, possibile che la contrapposizione tra ἐγκώμιον e ψόγος che caratterizza [1] abbia influito sulla struttura del parallelo, orientandola verso una rigida bipartizione, frutto del rifiuto totale per una delle due parti confrontate⁴⁷.

Sullo stile della σύγκρισις i manuali offrono poche indicazioni: Pseudo-Ermogene si limita ad affermare che, nella fase di sviluppo, le μεταβάσεις, ovvero le transizioni da una cosa ad un'altra⁴⁸, devono essere rapide⁴⁹, mentre Nicola Sofista chiarisce che l'espressione deve essere maestosa, teatrale e solenne⁵⁰, ma può assumere forme più rilassate qualora il parallelo abbia per oggetto fiori, piante, o simili⁵¹. Per quel che riguarda il primo di questi precetti, si può dire che tutti i brani citati nel *corpus* mostrano una certa velocità nel passaggio da un argomento all'altro; se in [2], [3] e [4] ciò è particolarmente evidente per via del confronto serrato tra i due termini di paragone, in [1] tale qualità è espressa attraverso l'asindeto⁵², che supplisce alla staticità conferita al passo dalla sua rigida bipartizione. Allo stesso modo, anche gli insegnamenti relativi all'espressione sono sostanzialmente rispettati dai biografi: sebbene provengano da una fonte tarda come il manuale di Nicola Sofista⁵³, essi trovano riscontro in tutti i passi qui presi in esame⁵⁴ (e in [2] le caratteristiche della φράσις acquistano addirittura, in un certo senso, una dimensione simbolica grazie alla metafora del solenne rito nuziale a cui le due donne messe a paragone partecipano insieme a grandi figure della Bibbia⁵⁵). È lo stesso Nicola Sofista a lasciar intendere, attraverso il riferimento alle συγκρίσεις che riguardano specie vegetali o simili, che lo stile debba essere adeguato all'oggetto del confronto e che, dunque, personaggi illustri (o, come in [4], terre rinomate) meritino un'espressione appropriata. Chiaramente, non è possibile sapere se Flavio Filostrato, Eusebio o l'anonimo biografo di Sincretica abbiano o meno ricevuto questo insegnamento

⁴⁷ Tali circostanze non si verificano nelle altre συγκρίσεις prese in esame, che presentano una struttura 'agonistica': in questi casi, i biografi non avrebbero bisogno di contrapporre i termini di paragone in maniera tanto decisa.

⁴⁸ È questo il significato che il termine assume in Hermog., *Id.* 2.1.26 (in *Id.* 2.1.6, invece, esso indica il passaggio da un interlocutore ad un altro).

⁴⁹ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 8.6.

⁵⁰ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 62: Φράσιν δὲ ὁμοίως κἀνταῦθα πομπικὴν καὶ θεατρικὴν εἶναι δεῖ, τοῦ σεμνοῦ μὴ ἀφισταμένην («Allo stesso modo, qui l'espressione deve essere maestosa e teatrale, non priva di solennità»).

⁵¹ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 63.

⁵² Si veda Eus., *Vit. Const.* 1.7.2-8.1, che segna il passaggio dalla sezione dedicata ad Alessandro a quella che riguarda Costantino.

⁵³ Nicola insegnò retorica a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo. Le scarse fonti sulla sua vita sono elencate alla n. 54 dell'introduzione.

⁵⁴ Sulla datazione delle opere da cui sono tratti [1], [3] e [4] cfr. n. 33. La *Vita di Sincretica*, da cui proviene [2], fu redatta tra la fine del IV e l'inizio del V secolo (si veda la n. 107 del capitolo dedicato al δῆγμα) e l'identità del suo autore è dibattuta (cfr. al riguardo Bona 2002).

⁵⁵ In effetti, le parole usate da Nicol., *Prog.* p. 62 per descrivere lo stile della σύγκρισις (cfr. n. 50) sarebbero perfettamente adatte anche al rito nuziale qui evocato dal biografo.

durante il loro percorso scolastico; tuttavia, i tre autori si dimostrano pienamente coscienti delle logiche ad esso sottese, scegliendo di adottare una φράσις che rispecchia l'importanza della materia trattata.

Passi notevoli

Come si è visto, nelle biografie tardoantiche la σύγκρισις trova posto principalmente come luogo di sviluppo dell'ἐγκώμιον e dello ψόγος. In particolare, l'importanza che la funzione encomiastica ricopre in queste opere fa sì che il parallelo venga utilizzato per amplificare alcune specifiche caratteristiche del biografato. Tuttavia, i passi qui raccolti nella prima sezione tematica testimoniano che tale tendenza può talvolta esprimersi anche attraverso συγκρίσεις più ampie, le quali possono essere analizzate alla luce di quanto teorizzato dai manuali in riferimento al προγύμνασμα vero e proprio. Negli altri due brani citati, entrambi tratti dalla *Vita di Apollonio di Tiana*, trovano posto altrettante συγκρίσεις che non coinvolgono direttamente il protagonista: nella prima, l'eroe indiano Gange è paragonato ad Achille, mentre nella seconda vengono messe a confronto l'Etiopia e l'India.

Prima sezione tematica. Il biografato è accostato ad illustri figure del passato in:

[1] Eus., *Vit. Const.* 1.7-9. Περσῶν μὲν δὴ Κῦρον παλαιὸς ἀνυμνεῖ λόγος περιφανῆ ἀποφανθῆναι τῶν πρόποτε. ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ταῦτα τέλος δ' ἐχρῆν μακροῦ βίου σκοπεῖν, φασὶν αὐτὸν οὐκ αἴσιον αἰσχροῦν δὲ καὶ ἐπονείδιστον ὑπὸ γυναικὸς θάνατον ὑποστῆναι. Μακεδόνων δ' Ἀλέξανδρον Ἑλλήνων ἄδουσι παῖδες μυρία μὲν παντοίων ἐθνῶν γένη καταστρέψασθαι, θάπτον δ' ἢ συντελέσαι εἰς ἄνδρας ὠκύμορον ἀποβῆναι, κόμοις ἀποληφθέντα καὶ μέθαις. δύο μὲν οὗτος πρὸς τοῖς τριάκοντα {τὴν πᾶσαν ζωὴν} ἐνιαυτοῖς ἐπλήρου, τούτων δὲ τὴν τρίτην {αὐτὸ πλέον} ὁ τῆς βασιλείας περιώριζε χρόνος, ἐχώρει δὲ δι' αἱμάτων ἀνὴρ σκηπτοῦ δίκην, ἀφειδῶς ἔθνη καὶ πόλεις ὅλας ἠβηδὸν ἐξανδραποδιζόμενος. ἄρτι δὲ μικρὸν ἀνθούσης αὐτῷ τῆς ὥρας καὶ τὰ παιδικὰ πενθοῦντι δεινῶς τὸ χρεὼν ἐπιστὰν ἄτεκνον ἄρριζον ἀνέστιον ἐπ' ἀλλοδαπῆς καὶ πολεμίας αὐτόν, ὡς ἂν μὴ εἰς μακρὸν λυμαίνοιτο τὸ θνητὸν γένος, ἠφάνιζεν. αὐτίκα δ' ἡ βασιλεία κατετέμενετο, τῶν θεραπόντων ἐκάστου μοῖραν τινα παρασπῶντος καὶ διαρπάζοντος ἑαυτῷ. ἀλλ' ὁ μὲν ἐπὶ τοιούτοις ἀνυμνεῖται χοροῖς, ὁ δ' ἡμέτερος βασιλεὺς ἐξ ἐκείνου μὲν ἤρχετο, {ἐξ} οὐπὲρ ὁ Μακεδὼν ἐτελεύτα, ἐδιπλασίαζε δὲ τῷ χρόνῳ τὴν ἐκείνου ζωὴν, τριπλάσιον δ' ἐποιεῖτο τῆς βασιλείας τὸ μῆκος. ἡμέροις γέ τοι καὶ σῶφροσι θεοσεβείας παραγγέλμασι τὸν αὐτοῦ φραξάμενος στρατόν, ἐπῆλθε μὲν τὴν Βρεττανῶν καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ οἰκοῦντας ὠκεανῷ τῷ κατὰ δύοντα ἥλιον {περιοριζομένῳ}, τό τε Σκυθικὸν ἐπηγάγετο πᾶν, ὑπ' αὐτῇ ἄρκτῳ

μυρίοις βαρβάρων ἐξαλλάττουσι γένεσι τεμνόμενον, ἤδη δὲ καὶ μεσημβρίας ἐπ' ἔσχατα τὴν ἀρχὴν ἐκτείνας εἰς αὐτοὺς Βλέμμυάς τε καὶ Αἰθίοπας, οὐδὲ τῶν πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἀλλοτριὰν ἐποιεῖτο τὴν κτῆσιν, ἐπ' αὐτὰ δὲ τὰ τῆς ὅλης οἰκουμένης τέρματα, Ἴνδῶν μέχρι τῶν ἐξωτάτω τῶν τε ἐν κύκλῳ περιόικων τοῦ παντὸς τῆς γῆς {τῷ βίῳ} στοιχείου, φωτὸς εὐσεβείας ἀκτίσιν ἐκλάμπων, ἅπαντας εἶχεν ὑπηκόους, τοπάρχας ἐθνάρχας σατράπας βασιλέας παντοίων βαρβάρων ἐθνῶν ἐθελοντὶ ἀσπαζομένους καὶ χαίροντας τοῖς τε παρ' αὐτῶν ξενίοις τε καὶ δώροις διαπρεσβευομένους καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν γνῶσιν τε καὶ φιλίαν περὶ πλείστου ποιουμένους, ὥστε καὶ γραφαῖς εἰκόνων αὐτὸν παρ' αὐτοῖς τιμᾶν ἀνδριάντων τε ἀναθήμασι, μόνον τε αὐτοκρατόρων παρὰ τοῖς πᾶσι Κωνσταντῖνον γνωρίζεσθαι τε καὶ βοᾶσθαι. ὁ δὲ καὶ μέχρι τῶν τῆδε βασιλικῶν προσφωνήμασι τὸν ἑαυτοῦ θεὸν ἀνεκέρυττε σὺν παρρησίᾳ τῇ πάσῃ. Εἴτ' οὐ λόγοις μὲν τοῦτ' ἔπραττεν ἀφυστέρει δὲ τοῖς ἔργοις, διὰ πάσης δὲ χωρῶν ἀρετῆς παντοίοις εὐσεβείας καρποῖς ἐνηβρύνετο, μεγαλοψύχοις μὲν εὐεργεσίαις τοὺς γνωρίμους καταδουλούμενος, κρατῶν δὲ νόμοις φιλανθρωπίας, εὐνήνιον τε τὴν ἀρχὴν καὶ πολύευκτον ἅπασιν τοῖς ἀρχομένοις κατεργαζόμενος, εἰσότῃ λοιπὸν μακραῖς περιόδοις ἐτῶν κεκμηκότα αὐτὸν θεῖοις ἄθλων ἀγῶσι βραβεῖοις ἀθανασίας ὃν ἐτίμα θεὸς ἀναδησάμενος, θνητῆς ἐκ βασιλείας ἐπὶ τὴν παρ' αὐτῷ ψυχῆς ὀσίαις τεταμιευμένην ἀτελεύτητον ζῶν μετεστήσατο, τριττὴν παίδων γονὴν τῆς ἀρχῆς διάδοχον ἐγείρας. οὕτω δὲ καὶ ὁ θρόνος τῆς βασιλείας πατρόθεν μὲν εἰς αὐτὸν κατήει, θεσμῷ δὲ φύσεως παισὶ καὶ τοῖς τούτων ἐκγόνοις ἐταμιεύετο εἰς ἀγήρω τε χρόνον οἷά τις πατρῶος ἐμηκύνετο κλῆρος⁵⁶ («Un'antica storia celebra Ciro, re dei Persiani come il sovrano più illustre che mai si sia mostrato. Ma per comprendere che le cose non stanno così sarebbe stato sufficiente considerare l'esito della sua lunga vita: si dice che andò incontro a una morte non conveniente alla sua dignità ma turpe e vergognosa per mano di una donna. E i discendenti dei Greci esaltano Alessandro re dei Macedoni, che assoggettò moltissimi popoli di ogni razza, ma prima di giungere al compimento dell'età adulta, logorato dall'ubriachezza e dalle gozzoviglie, fu colto da una morte prematura. Visse trentadue anni in tutto e la durata del suo regno si limitò a un terzo della sua età; fin dalla giovinezza quest'uomo si faceva strada nel sangue simile a un fulmine, rendendo schiavi popoli e intere città senza alcuna pietà. La sua giovinezza era appena sbocciata, e già piangeva la morte dell'amato, quando il destino, accanendosi su di lui orribilmente, lo stroncò senza figli, senza radici, senza focolare, in una terra straniera e a lui ostile, perché non funestasse più a lungo il genere umano. Subito il regno si frazionò, poiché ciascun ministro lo depredava e ne sottraeva una parte per sé. Eppure, per tali azioni, Alessandro è celebrato con cori unanimi. Il nostro imperatore invece cominciò a regnare all'età in cui il Macedone moriva, visse il

⁵⁶ Questo confronto tra il biografato e due illustri sovrani del passato trova posto nei capitoli introduttivi, prima che inizi l'effettiva narrazione della vita di Costantino.

doppio di quanto visse Alessandro e triplicò la durata del suo regno. E dopo aver munito il suo esercito dei precetti saggi e civili della religione cristiana marciò contro i Britanni e le popolazioni che abitano nelle regioni dell'Oceano dove tramonta il sole, invase tutta la Scizia che a settentrione è divisa in miriadi di stirpi barbare differenti, poi estese il suo potere fino alle più remote regioni meridionali, fino ai Blemmi e agli Etiopi e non trascurò la conquista di quelle orientali, fino ai limiti dell'intero mondo abitato; fino agli Indiani lontanissimi e ai popoli che abitano tutt'intorno all'orizzonte della terra, Costantino, fulgido dei raggi della luce della religione, rese tutti suoi sudditi: toparchi, etnarchi, satrapi e re di ogni sorta di popoli barbari, che lo accolsero e lo salutarono imperatore di loro spontanea volontà, gli inviarono i loro legati con doni e tributi e tennero nella massima considerazione la sua amicizia e benevolenza, al punto di onorarlo, presso di loro, anche riproducendo i suoi ritratti e dedicandogli statue, così che Costantino fu l'unico imperatore ad essere conosciuto e acclamato da tutti i popoli. E fu lui ad annunciare il suo Dio, fino a quelle terre lontane, con voce imperiale e in piena libertà. Non si impegnava certo solo a parole, indugiando poi ad agire, ma avvalendosi delle sue molteplici virtù, andava fiero dei più svariati frutti della pietà, esercitando la sua autorità sulle persone che conosceva con magnanimi benefici, regnando con le leggi della filantropia, rendendo il suo potere mite e gradito a tutti i sudditi, finché, finalmente, dopo un lungo periodo di anni, stremato dagli agoni e dalle lotte sostenute in nome di Dio, quello stesso Dio che egli venerava, incoronatolo del premio dell'immortalità, lo allontanò dal regno terreno alla vita eterna che è tenuta in serbo presso di lui, per le anime pie, dopo aver spronato la triplice progenie dei figli a succedergli nel potere. Del resto, proprio così il trono imperiale, dal padre, era giunto a lui e, per legge di natura, era tenuto in serbo per i suoi figli e per i loro discendenti e persisteva in eterno nel tempo, come un patrimonio ereditario»⁵⁷);

[2] *Vit. Syncl.* 8. Καὶ ἦν ἰδεῖν τῆς μακαρίας Θεέκλης γνησίαν μαθήτριαν, τοῖς αὐτοῖς αὐτὴν ἐπομένην διδάγμασι. Καὶ γὰρ τῶν δύο εἷς μνηστὴρ ἦν ὁ Χριστὸς, καὶ αὐτὸς ἦν τῶν ἀμφοτέρων νυμφαγωγὸς Παῦλος· οἶμαι δὲ καὶ τὸν θάλαμον αὐταῖς μὴ ἐναλλάττειν· εἷς γὰρ αὐταῖς παστὸς ἡ Ἐκκλησία, καὶ ὁ αὐτὸς Δαβὶδ μελωδεῖ ἐπ' ἀμφοτέρων τὰ σεμνὰ καὶ θεῖα ἄσματα. Καὶ γὰρ ἐν κυμβάλοις εὐήχοις τέρπει τὰς Θεῶ ἀνατεθείσας ψυχὰς, καὶ ἐν τυμπάνοις καὶ ἐν δεκαχόρδοις ψαλτηρίοις τὴν τελειοτάτην ᾠδὴν ἀναπέμπει. Μαριὰμ δὲ τοῖς ἱεροῖς τούτοις γάμοις τὰς χορευτρίας εἰσάγει, λέγουσα· *Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται.* Καὶ τὰ ὄψα δὲ τοῦ θεοῦ δείπνου κοινὰ τοῖς ἐστιωμένοις· *Γεύσασθε γὰρ, καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος.* Καὶ ἡ τῶν νυμφικῶν δὲ αὐταῖς περιβλημάτων μία τις ὑφή· *Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθησαν, Χριστὸν ἐνεδύσαντο.* Ὁμότροπος οὖν αὐταῖς ἦν ἡ πρὸς

⁵⁷ Trad. Franco 2009, 87-89.

Κύριον ἀγάπη· τῶν γὰρ αὐτῶν ἤξιοῦντο δωρεῶν· ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ἀγῶσιν ἠμιλλῶντο. Τὰ μὲν γὰρ τῆς μακαρίας Θέκλης οὐδενὶ ἠγνόηται μαρτύρια, ὡς διὰ πυρὸς καὶ θηρίων ἀτιθάσσω αὐτὴν ἐνηθληκέναι· καὶ ταύτης τοὺς ἐναρέτους πόνους τε καὶ ἰδρῶτας οἶμαι τοὺς πολλοὺς μὴ λανθάνειν. Εἰ γὰρ εἷς Σωτὴρ ἦν αὐταῖς ὁ ποθοῦμενος, ἀναγκαίως καὶ εἰς αὐταῖς ὁ ἀντιτασσόμενος. Καὶ τῇ μὲν Θέκλῃ πραϋτέρους ὑπολαμβάνω τοὺς πόνους· καθήρητο γὰρ ἡ τοῦ ἐχθροῦ κακία, διὰ τῶν ἐκτὸς αὐτῇ προσομιλοῦντος· ἐνταῦθα δὲ δριμυτέραν ἑαυτοῦ τὴν κακίαν ἐπιδείκνυται, ἐκ τῶν ἔνδον διὰ τῶν ἐναντίων καὶ ὀλεθρίων ἑαυτοῦ λογισμῶν κινούμενος⁵⁸ («Era come vedere un'autentica discepola della beata Tecla che seguiva i suoi stessi insegnamenti. Delle due infatti l'unico pretendente era Cristo e Paolo era colui che accompagnava entrambe allo sposo. Credo che per loro la camera nuziale non fosse diversa e che la Chiesa fosse il loro unico talamo. Per entrambe Davide intona canti divini e solenni; infatti con *cimbali sonanti* allietta le anime consacrate a Dio e fa sgorgare una melodia perfettissima su timpani e lire a dieci corde. A queste sacre nozze Maria conduce le danzatrici, dicendo: *Cantiamo al Signore, si è coperto di gloria*. E ai convitati che prendono parte alle vivande del banchetto divino: *Gustate – è detto – e vedete com'è buono il Signore*. Di un solo tessuto era il loro abito nuziale: *Quanti sono stati battezzati in Cristo si sono rivestiti di Cristo*. Uguale era il loro amore per il Signore, erano ornate degli stessi doni, anzi combattevano le stesse battaglie. Nessuno ignora il martirio della beata Tecla e di come abbia dovuto battersi con il fuoco e con bestie selvagge. E io penso che a molti non sfuggano i valenti sforzi e i sudori di Sincretica. Se infatti era uno il Salvatore che esse desideravano, uno era necessariamente il loro avversario. Ritengo che per Tecla gli sforzi furono più lievi. La malizia del nemico infatti fu battuta per il fatto che i suoi attacchi avvenivano per cause esteriori. Nel caso di Sincretica egli fece mostra di una malvagità più violenta, provocandola dall'interno mediante i suoi pensieri contrari e distruttivi»⁵⁹).

Seconda sezione tematica. In questi casi, i paralleli non coinvolgono direttamente il protagonista dell'opera:

[3] Philostr., *Vit. Ap.* 3.20.2-3. ἦν δὲ ἄρα ὁ Γάγγης οὗτος δεκάπηγος μὲν τὸ μῆκος, τὴν δὲ ὥραν οἶος οὕπω τις ἀνθρώπων, ποταμοῦ δὲ Γάγγου παῖς· τὸν δὲ πατέρα τὸν ἑαυτοῦ τὴν Ἰνδικὴν ἐπικλύζοντα αὐτὸς ἐς τὴν Ἐρυθρὰν ἔτρεψε καὶ διήλλαξεν αὐτὸν τῇ γῆ, ὅθεν ἡ γῆ ζῶντι μὲν ἄφθονα ἔφερεν, ἀποθανόντι δὲ ἐτιμῶρει. Ἐπεὶ δὲ τὸν

⁵⁸ Il parallelo con Tecla, discepola di Paolo e modello di devozione femminile, è inserito in una sezione dedicata alla famiglia ed all'adolescenza della biografata, che prelude alla narrazione della sua esperienza ascetica.

⁵⁹ Trad. Coco 2013, 26-27, con aggiustamenti.

Ἀχιλλέα Ὅμηρος ἄγει μὲν ὑπὲρ Ἑλένης ἐς Τροίαν, φησὶ δὲ αὐτὸν δώδεκα μὲν πόλεις ἐκ θαλάττης ἤρηκέναι, πεζῇ δὲ ἔνδεκα, γυναῖκά τε ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀφαιρεθέντα ἐς μῆνιν ἀπενεχθῆναι, ὅτε δὴ ἀτεράμονα καὶ ὤμὸν δόζαι, σκεψώμεθα τὸν Ἴνδον πρὸς ταῦτα. πόλεων μὲν τοίνυν ἐξήκοντα οἰκιστὴς ἐγένετο, αἴπερ εἰσὶ δοκιμώταται τῶν τῆδε, τὸ δὲ πορθεῖν πόλεις ὅστις εὐκλεέστερον ἡγεῖται τοῦ ἀνοικίζειν οὐκ ἔστι. Σκύθας δὲ τοὺς ὑπὲρ Καύκασόν ποτε στρατεύσαντας ἐπὶ τήνδε τὴν γῆν ἀπεώσατο. τὸ δὲ ἐλευθεροῦντα τὴν ἑαυτοῦ γῆν ἄνδρα ἀγαθὸν φαίνεσθαι πολλῶ βέλτιον τοῦ δουλείαν ἐπάγειν πόλει καὶ ταῦθ' ὑπὲρ γυναῖκός, ἣν εἰκὸς μηδὲ ἄκουσαν ἠρπᾶσθαι. ξυμμαχίας δὲ αὐτῷ γενομένης πρὸς τὸν ἄρχοντα τῆς χώρας, ἥς νῦν Φραώτης ἄρχει, κάκεινου παρανομώτατά τε καὶ ἀσελγέστατα γυναῖκα ἀφελομένου αὐτόν, οὐ παρέλυσε τοὺς ὄρκους, οὕτω βεβαίως ὁμωμοκένοι φήσας, ὡς μηδὲ ὀπότε ἡδικεῖτο λυπεῖν αὐτόν⁶⁰ («Orbene, questo Gange era alto dieci cubiti, bello quanto nessun altro fra gli uomini, ed era figlio del fiume Gange. Quando suo padre inondò l'India, fu lui stesso a deviarlo nel Mar Rosso, e lo riconciliò con la terra: per questo motivo la terra in vita gli donava innumerevoli frutti, e ne vendicò la morte. Omero fa andare Achille a Troia per causa di Elena e dice che conquistò per mare dodici città e altre undici per via di terra, e che si lasciò dominare dall'ira perché il re gli aveva sottratto una donna, quando si mostrò implacabile e spietato: ma consideriamo l'agire dell'indiano in consimili circostanze. Invero, egli fu il fondatore di sessanta città, che sono le più insigni di questo paese – né si può dire che distruggere delle città sia più glorioso che fondarne una –; e respinse gli Sciti, che valicando il Caucaso avevano fatto una spedizione contro il nostro paese. Dimostrare il proprio valore liberando la patria è di gran lunga meglio che imporre la servitù a una città: e ciò per una donna, che verosimilmente neppure fu rapita contro la sua volontà. Infine, poiché era alleato con il sovrano del paese su cui ora regna Fraote, sebbene quello gli avesse sottratto la moglie nel modo più sleale ed empio non volle sciogliere i patti, affermando che il suo giuramento era tanto saldo, che neppure offeso dall'altro intendeva violarlo»⁶¹);

[4] Philostr., *Vit. Ap.* 6.1. Αἰθιοπία δὲ τῆς μὲν ὑπὸ ἡλίῳ πάσης ἐπέχει τὸ ἐσπέριον κέρας, ὡσπερ Ἴνδοὶ τὸ πρὸς ἔω, κατὰ Μερὸν δ' Αἰγύπτῳ ξυνάπτουσα, καὶ τι τῆς ἀμαρτύρου Λιβύης ἐπελθοῦσα, τελευτᾷ ἐς θάλατταν, ἣν Ὀκεανὸν οἱ ποιηταὶ καλοῦσι, τὸ περὶ γῆν ἅπαν ὧδε ἐπονομάζοντες. ποταμὸν δὲ Νεῖλον Αἰγύπτῳ δίδωσιν, ὃς ἐκ Καταδούπων ἀρχόμενος, ἦν ἐπικλύζει πᾶσαν Αἴγυπτον ἀπ' Αἰθιόπων ἄγει. μέγεθος μὲν οὖν οὐκ ἀξία παραβεβλήσθαι πρὸς Ἴνδου ἥδε ἡ χώρα, ὅτι μηδ' ἄλλη μηδεμία, ὀπόσαι κατ' ἀνθρώπους ὀνομασταὶ ἤπειροι, εἰ δὲ καὶ πᾶσαν Αἴγυπτον Αἰθιοπία ξυμβάλοιμεν, τουτὶ δὲ ἡγώμεθα καὶ τὸν ποταμὸν πράττειν, οὕτω ξύμμετροι

⁶⁰ Dopo aver affermato che l'ammirazione per coloro che combatterono a Troia oscura eroi di maggior rilievo, il saggio Iarca paragona Gange, di cui ritiene di essere la reincarnazione, con Achille, che Apollonio ha definito il più mirabile tra i personaggi dell'epopea troiana.

⁶¹ Trad. Del Corno 1978, 155-156.

πρὸς τὴν Ἰνδῶν ἄμφω, τοσαύτη ξυντεθεῖσα, ποταμοὶ δὲ ἀμφοῖν ὅμοιοι λογισαμένω τὰ Ἰνδοῦ τε καὶ Νείλου· ἐπιρραίνουσί τε γὰρ τὰς ἠπείρους ἐν ὥρᾳ ἔτους, ὅποτε ἢ γῆ ἐρᾷ τούτου, ποταμῶν τε παρέχονται μόνοι τὸν κροκόδειλον καὶ τὸν ἵππον, λόγοι τε ὀργίων ἐπ’ αὐτοῖς ἴσοι, πολλὰ γὰρ τῶν Ἰνδῶν καὶ Νείλω ἐπιθειάζεται. Τὴν δὲ ὁμοιότητα τῶν ἠπείρων πιστούσθων μὲν καὶ τὰ ἐν αὐταῖς ἀρώματα, πιστούσθων δὲ καὶ οἱ λέοντες καὶ ὁ ἐλέφας ἐν ἑκατέρᾳ ἀλισκόμενός τε καὶ δουλεύων. βόσκουσι δὲ καὶ θηρία, οἷα οὐχ ἐτέρωθι, καὶ ἀνθρώπους μέλανας, ὃ μὴ ἄλλαι ἠπείροι, Πυγμαίων τε ἐν αὐταῖς ἔθνη καὶ ὑλακτούντων ἄλλο ἄλλη καὶ ὧδε θαυμαστά. γρῦπες δὲ Ἰνδῶν καὶ μύρμηκες Αἰθιοπίων εἰ καὶ ἀνόμοιοι τὴν ἰδέαν εἰσίν, ἀλλ’ ὁμοιά γε, ὡς φασι, βούλονται, χρυσοῦ γὰρ φύλακες ἐν ἑκατέρᾳ ἄδονται τὸ χρυσόγεων τῶν ἠπείρων ἀσπαζόμενοι⁶² («L’Etiopia occupa l’estremità occidentale di tutta la terra che è sotto il sole, come l’India quella orientale; confina con l’Egitto nei pressi di Meroe, e dopo avere toccato una parte della Libia sconosciuta finisce al mare che i poeti chiamano Oceano, definendo così l’insieme che circonda la terra. Essa dona all’Egitto il fiume Nilo, che prendendo inizio dai Catadupi trae dall’Etiopia nelle sue inondazioni tutta la terra egiziana. Per grandezza questo paese non si può paragonare con l’India, come d’altronde nessun altro di quelli che gli uomini definiscono continenti: e se pure unissimo all’Etiopia l’intero Egitto, considerando che appunto questo fa il fiume, entrambi i paesi non si potrebbero tuttavia confrontare con quella, tale è la sua estensione; ma i fiumi dell’una e dell’altra terra appaiono simili, se si considerano le caratteristiche dell’Indo e del Nilo. Infatti irrigano il suolo durante l’estate, quando esso ne ha bisogno, e soli tra i fiumi offrono dimora al coccodrillo e all’ippopotamo; e simile è il senso dei riti che si celebrano in loro onore, poiché molte invocazioni sacre degli Indiani vengono ripetute anche sulle rive del Nilo. L’affinità delle due terre è confermata pure dagli aromi che in esse si trovano, ed è confermata dai leoni e dall’elefante, che in entrambe viene catturato e tenuto in servitù. In esse vivono pure fiere che non allignano altrove, e uomini di pelle nera ignoti agli altri continenti; e sono sede dei Pigmei e di genti che invece di parlare abbaiano in vari modi, e di altre siffatte meraviglie. E i grifoni dell’India e le formiche dell’Etiopia, sebbene siano animali di forma affatto differente, hanno un identico istinto, a quanto si dice: poiché secondo i poeti essi sono nell’una e nell’altra terra i custodi dell’oro, e amano vivere nei terreni auriferi»⁶³).

A questa classificazione su base tematica è opportuno affiancare le categorizzazioni tipologiche riportate dai manuali. Come si è visto, i retori

⁶² Questa σύγκρισις apre il sesto libro della *Vita di Apollonio di Tiana*, in cui Flavio Filostrato racconta il soggiorno dell’*holy man* presso i gimnosofisti dell’Etiopia.

⁶³ Trad. Del Corno 1978, 257-258.

distinguono le συγκρίσεις in base alla natura degli oggetti confrontati⁶⁴: sotto questo aspetto, il *corpus* qui preso in esame può essere suddiviso tra tre paralleli che coinvolgono persone ([1], [2] e [3]) ed uno relativo a luoghi ([4]). Inoltre, secondo Elio Teone è possibile paragonare anche gruppi di elementi, sviluppando una σύγκρισις tra i loro esponenti più importanti sotto un determinato aspetto oppure decretando quale delle due categorie vanti il maggior numero di membri eminenti⁶⁵; tuttavia, tra i brani qui citati, solo [3] sembra avvicinarsi ad una di queste pratiche⁶⁶.

La prima sezione tematica include due brani che rappresentano una peculiare evoluzione del parallelo inteso come luogo di sviluppo dell'ἔγκωμιον: all'interno di opere di ampio respiro, il semplice confronto con una figura illustre, volto ad amplificare le qualità del *laudandus*, può così espandersi assumendo le caratteristiche del προγύμνασμα vero e proprio. Le συγκρίσεις riportate in [1] e [2] occupano una posizione di notevole rilievo nell'economia dei rispettivi βίοι, in quanto sono inserite in sezioni iniziali, prima della narrazione dei principali eventi della vita del biografato. Il lettore è, dunque, chiamato a leggere quanto segue anche alla luce di questi paragoni, che contribuiscono a costituire un'immagine ben definita del protagonista della biografia. In quest'ottica, la scelta dei termini di confronto e dei *topoi* da sviluppare risulta particolarmente interessante: scopo di entrambi i brani, infatti, è dimostrare che il biografato è superiore a grandi omologhi vissuti prima di lui, elevandolo, di conseguenza, a modello nel suo ambito, in grado di esprimere al meglio determinate ἀρεταί. Così, prima ancora di conoscere le gesta di Costantino, il pubblico di Eusebio apprende che egli merita di essere lodato più di famosi sovrani del passato; allo stesso modo, le fatiche dell'ascesi di Sincretica sono precedute dall'esaltazione delle tentazioni legate ad essa, più dure di quelle affrontate dalla prima donna martire. Gli autori dei due βίοι in questione decidono, dunque, di affidare alla σύγκρισις il compito di introdurre azioni e virtù dei loro protagonisti, amplificandole sin dalle prime battute delle loro opere. L'esercizio assume così il valore di una premessa volta a suscitare interesse nel lettore e, al contempo, a tracciare un ritratto del biografato che dovrà essere preso in considerazione nel corso della biografia: le qualità celebrate nel parallelo saranno, infatti, pienamente dimostrate nel seguito dell'opera.

Sebbene le συγκρίσεις raccolte nella seconda sezione tematica non lo coinvolgano direttamente, Apollonio gioca comunque, in esse, un ruolo rilevante: [3], infatti, è inserito in un dibattito tra lui e Iarca e [4] serve ad introdurre il suo soggiorno in una

⁶⁴ Cfr. nn. 5 e 6.

⁶⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 10, pp. 80-82.

⁶⁶ Cfr. n. 34.

nuova regione; inoltre, entrambi i brani possono essere ricondotti ad una lode indiretta del biografato, perché nel primo l'esaltazione delle qualità di Gange si riflette sulla cultura indiana a cui il saggio tiano si accosta⁶⁷, mentre nel secondo la presentazione dell'Etiopia come una terra pari all'India conferisce prestigio al viaggio di formazione da lui compiuto⁶⁸. Comune ai due passi è anche la caratteristica di basarsi su un confronto tra un oggetto già noto (Achille, l'India) ed uno che merita di essere presentato (Gange, l'Etiopia), assumendo di fatto un valore didascalico. La σύγκρισις viene, dunque, qui utilizzata anche per descrivere le caratteristiche del meno conosciuto tra i due termini di paragone, e non solo per esaltarle. Tale pratica, estranea ai manuali di προοιμνάσματα, permette al biografo di attirare l'attenzione del lettore su questo elemento, che troverà, inoltre, spazio fuori del parallelo: se [4] apre un libro in buona parte dedicato al periodo trascorso da Apollonio in Etiopia⁶⁹, a [3] fa seguito l'esposizione della dottrina della metempsicosi, di cui Gange, reincarnatosi in Iarca, costituisce un esempio⁷⁰. Ciò, tuttavia, non comporta un allontanamento dai precetti retorici relativi alla σύγκρισις. Flavio Filostrato riesce così ad arricchire l'esercizio con una nuova sfumatura senza stravolgerne le proprietà.

Il numero esiguo dei passi citati rende difficile individuare precise linee evolutive nell'utilizzo della σύγκρισις all'interno della biografia tardoantica; il confronto tra essi permette, però, di sviluppare un'ulteriore riflessione. Chiaramente, in un parallelo, la volontà di amplificare le qualità di un oggetto induce ad accostarlo a un omologo il più possibile illustre⁷¹. I termini di paragone scelti dai biografi rispecchiano perfettamente questa tendenza: Ciro ed Alessandro, Tecla, Achille e l'India rappresentano, nell'immaginario collettivo, dei veri e propri modelli nel loro ambito. L'esito di queste συγκρίσεις è, dunque, destinato a stupire il lettore e deve, in qualche modo, rivelarsi frutto di un ragionamento persuasivo, al fine di prevenire

⁶⁷ Del resto, in Philostr., *Vit. Ap.* 3.19.1, Iarca sembra tacciare i Greci di provincialismo, affermando che gli unici eroi a loro noti sono quelli che hanno preso parte alla spedizione contro Troia.

⁶⁸ Sul valore allegorico della geografia nella *Vita di Apollonio* cfr. quanto scrive Elsner 1997, 29, riprendendo Romm 1992, 116-119: «Philostratus uses the travels as a reflection of Apollonius' spiritual progress. Here the very range of ethnographic topoi experienced by the sage suggests the depth and universality of wisdom which he has mastered and with which he is equipped to teach».

⁶⁹ Il soggiorno di Apollonio in Etiopia è narrato in Philostr., *Vit. Ap.* 6.2-27.

⁷⁰ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 3.21-22.

⁷¹ Su questa logica si basa anche il principio enunciato in Nicol., *Prog.* p. 61 e già citato alla n. 37: οὐ γὰρ οὕτω μεγάλα ταῦτα ἐπιδείξομεν, ἀλλὰ τότε ἔσται τὰ ἡμέτερα μεγάλα, ὅταν μεγάλων μείζονα φανῆ, ὡς τὸ Ὀμηρικὸν “πρόσθε μὲν ἐσθλὸς ἔφρευγε, δῖωκε δὲ μιν μέγ' ἀμείνων” («infatti, non è così che dimostreremo che [il nostro oggetto] è grande, ma esso sarà grande quando apparirà maggiore rispetto a cose grandi, come nel verso omerico “colui che fuggiva in avanti era forte, ma molto migliore era colui che lo inseguiva”»). Si veda anche la pratica del «parallelo in rapporto al migliore» (πρὸς τὸ βέλτιον σύγκρισις) descritta in Ps.-Hermog., *Prog.* 8.5.

ogni forma di scetticismo. Così, in [1] Eusebio sceglie di sfruttare il *topos* della durata della vita (un dato oggettivamente verificabile⁷²), mentre in [4] Flavio Filostrato si sofferma su caratteristiche geografiche che il pubblico potrebbe apprendere anche da altre fonti⁷³; nei casi in cui il giudizio assume un aspetto più soggettivo, invece, l'autore del parallelo preferisce spiegare il procedimento che lo ha condotto ad affermare la superiorità di uno dei due termini di paragone sull'altro (è quanto fanno sia l'anonimo biografo di Sincretica, che alla fine di [2] indica perché, a suo avviso, le fatiche di Tecla furono più lievi di quelle della biografata, sia Iarca, che in [3], come si è visto, fa esplicitamente riferimento ad una scala di valori che il suo interlocutore Apollonio è chiamato a condividere). Tali pratiche, seppur riscontrabili nelle fonti progimnasmatiche⁷⁴, assumono nel contesto biografico un significato conforme alle specifiche finalità assegnate alla σύγκρισις. Mettere, infatti, il lettore nelle condizioni di accettare o addirittura condividere le logiche che regolano il confronto consente all'autore di avvalorare la lode, diretta o indiretta, del protagonista dell'opera. Questo interesse per le capacità persuasive del προγύμνασμα si manifesta sia nei brani in cui esso rappresenta un'evoluzione del corrispondente luogo di sviluppo encomiastico ([1] e [2]), sia in quelli in cui l'elogio di uno dei due termini di confronto si riflette variamente su quello del biografato ([3] e [4]). Ponendo l'esercizio al servizio dell'elemento encomiastico connaturato alle loro opere, i biografi dimostrano di saperne coniugare il gusto per l'esagerazione, tipico del meccanismo di amplificazione, con la necessità di convincere il pubblico.

⁷² Se la memoria dell'età raggiunta da Costantino doveva essere perfettamente viva nel lettore della *Vita*, i resoconti della morte prematura di Alessandro non mancavano di certo, a cominciare da Plut., *Alex.* 76.

⁷³ Del corso del Nilo, degli animali che nutre e delle sue fonti site in Etiopia si parla, ad esempio, in Diod., *Bibl. hist.* 1.30-37; tra le descrizioni dell'India che il lettore di Flavio Filostrato potrebbe consultare, citerei Str., *Geog.* 15.1.1-30. Sulle tradizioni relative a grifoni e formiche giganti cfr. n. 23.

⁷⁴ L'esempio citato da Aftonio (Aphth., *Prog.* 10.4-8) o i paralleli riportati nei *Progymnasmata* di Libanio (Lib., *Comp.*) coinvolgono figure note ai lettori da altre fonti. Giustificazioni delle scelte degli autori sono, ad esempio, in Aphth., *Prog.* 10.7 e Lib., *Comp.* 2.3. In quanto 'encomio duplice', la σύγκρισις è già di per sé vocata alla persuasione; tuttavia, in questi casi, a dover convincere il pubblico non è la presentazione dei termini di paragone, ma l'esito del confronto decretato dall'autore.

Ἡθοποιία

L'esercizio

L'ἠθοποιία¹ è il προγύμνασμα che consiste nel comporre un discorso che un dato personaggio avrebbe potuto o potrebbe pronunciare in una circostanza ben definita². Tale denominazione è adottata da Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista; Elio Teone preferisce, invece, chiamare l'esercizio προσωποποιία, termine che negli altri tre manualisti indica specificamente la redazione di un discorso attribuito ad una cosa personificata³. Se il secondo dei due nomi focalizza l'attenzione sulla *persona loquens* (πρόσωπον)⁴, il primo pone l'accento sull'imitazione del suo carattere (ἦθος)⁵. Nel corso della mia trattazione, seguirò in linea di massima la terminologia adottata dai tre manuali più tardi.

¹ I passi dei manuali relativi a questo esercizio sono Theon, *Prog.* 8, pp. 70-73 (in cui, come si vedrà, porta il nome di προσωποποιία), Ps.-Hermog., *Prog.* 9, Aphth., *Prog.* 11 e Nicol., *Prog.* pp. 63-67. Quintiliano ne parla in *Inst.* 3.8.49-54, 6.1.25-27, 9.2.30-37 e 11.1.39-41, chiamandola *prosopopoeia* (termine a cui Prisc. *Rhet.* p. 45 preferisce *allocutio*; su questo vocabolo, utilizzato comunemente dai retori di lingua latina per indicare l'esercizio in questione, cfr. Pirovano 2016, 389-390, con la relativa bibliografia). Tra gli studi moderni sull'ἠθοποιία, si vedano quelli raccolti in Amato/Schamp 2005 e Berardi 2017, 154-166 e 256-259.

² In Theon, *Prog.* 8, p. 70, la προσωποποιία è definita come «introduzione di una persona che pronuncia parole appropriate a sé stessa e al soggetto dato, senza alcuna controversia» (προσώπου παρεισαγωγή διατιθεμένου λόγους οικείου ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀναμφισβητήτως); Ps.-Hermog., *Prog.* 9.1 e Aphth., *Prog.* 11.1, invece, considerano l'ἠθοποιία «l'imitazione del carattere di una data persona» (μίμησις ἦθους ὑποκειμένου προσώπου), mentre Nicol., *Prog.* p. 64 parla di «un discorso adatto al soggetto dato, che mostra l'*ethos*, il *pathos* oppure entrambi» (λόγος ἀρμόζων τοῖς ὑποκειμένοις, ἦθος ἢ πάθος ἐμφαίνων ἢ καὶ συναμφοτέρα). Il προγύμνασμα può essere svolto anche in versi (per le testimonianze al riguardo, di natura papiracea e non solo, cfr. Fernández Delgado 1994, Fournet 1992 e Fournet 2020; sulla sua fortuna nella poesia greca tardoantica si veda Agosti 2005). La composizione di discorsi fittizi atti a modellare un carattere è pratica diffusa già presso i logografi ateniesi, la cui attività ci è nota soprattutto grazie al *corpus* lisiano. La riflessione retorica al riguardo si sviluppa a partire da Aristotele (la cui concezione di λέξις ἠθικὴ è analizzata in Woerther 2005).

³ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 9.1, Aphth., *Prog.* 11.1 e Nicol., *Prog.* p. 65 (quest'ultimo presenta le diverse opinioni dei retori riguardo alla terminologia, ma dichiara di prediligere quella secondo cui l'ἠθοποιία ha per oggetto persone e la προσωποποιία cose inanimate). Inoltre, Ps.-Hermog., *Prog.* 9.2 e Aphth., *Prog.* 11.1 menzionano anche l'εἰδωλοποιία, che consiste nell'attribuire un discorso ad un personaggio morto.

⁴ Cfr. in particolare quanto scrive Aphth., *Prog.* 11.1: Προσωποποιία δέ, ὅταν ἅπαντα πλάττηται, καὶ ἦθος καὶ πρόσωπον [...] Ὅθεν καὶ προσωποποιία προσαγορεύεται· πλάττεται γὰρ μετὰ τοῦ ἦθους καὶ τὸ πρόσωπον («[Si ha] la prosopopea, invece, quando tutto è finzione, sia l'*ethos*, sia la persona [...] Per questo è detta prosopopea: infatti, oltre all'*ethos*, si modella anche la persona»).

⁵ L'etimologia del termine ἠθοποιία è suggerita da Pseudo-Ermogene ed Aftonio nella definizione dell'esercizio, già riportata alla n. 2.

Nello svolgimento del προγύμνασμα, lo studente deve, dunque, saper adattare il più possibile le sue parole alla figura da lui interpretata (che può essere un personaggio storico⁶ o un eroe del mito⁷, oppure, più semplicemente, un uomo comune che svolge una determinata attività⁸), tenendo conto dell'occasione a cui viene ricondotta l'orazione⁹.

La posizione dell'esercizio all'interno del *curriculum* scolastico è dibattuta: Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista ritengono, infatti, che l'ἠθοποιία debba essere affrontata in una fase più avanzata del percorso di studi rispetto a quanto previsto da Elio Teone per la προσωποποιία¹⁰; inoltre, il più tardo dei quattro manuali sostiene che alcuni retori preferiscono posporre l'esercizio alla θέσις, della quale potrebbe rappresentare un completamento, perché permette di attribuire una discussione su un dato tema ad uno specifico personaggio¹¹.

⁶ Cfr. Theon, *Prog.* 8, p. 70, che fa l'esempio del discorso attribuito a Ciro, in marcia contro i Massageti, e di quello che avrebbe pronunciato Dati davanti al Gran Re dopo la battaglia di Maratona.

⁷ Si veda il discorso di Niobe alla morte dei suoi figli in *Aphth.*, *Prog.* 11.4-6 o i numerosi esempi tratti dal mito (e, in particolare, dal ciclo troiano) in *Lib.*, *Eth.*

⁸ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 64, che parla di un discorso attribuito ad un codardo che va in guerra. Esempi di natura simile sono in *Lib.*, *Eth.* 11, 18, 19, 20, 26 e 27.

⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 8, pp. 70-71 (che stila un elenco delle caratteristiche del locutore e delle circostanze che è necessario prendere in considerazione), Ps.-Hermog., *Prog.* 9.5 e 9.8 e Nicol., *Prog.* p. 64. La corrispondenza tra stile e contenuti è oggetto di riflessione già in Arist., *Rhet.* 1408a.

¹⁰ Nei tre manuali più tardi, l'etopea trova posto dopo la favola, il racconto, la chria, la massima, la contestazione e la conferma, il luogo comune, l'encomio e il biasimo ed il parallelo e prima dell'ecfrasi, della tesi e dell'introduzione di una legge; Elio Teone, invece, inserisce la prosopopea dopo la chria, la favola, il racconto, il luogo comune e l'ecfrasi e prima dell'encomio e del biasimo, del parallelo, della tesi, della legge, della contestazione e della conferma (cfr. Theon, *Prog.* 1, pp. 8-9; sulla posizione della lettura, dell'ascolto, della parafrasi, dell'elaborazione e della contraddizione, che nel percorso scolastico teorizzato da Elio Teone accompagnano gli altri προγυμνάσματα, si veda anche Patillon/Bolognesi 1997, XXIX-XXX).

¹¹ Nicol., *Prog.* p. 63: Τινές μετὰ τὴν σύγκρισιν εὐθὺς τὴν ἔκφρασιν τάξαντες, τὴν δὲ ἠθοποιίαν μετὰ τὴν θέσιν οὕτως ἔγραψαν· «καλῶς μετὰ τὴν θέσιν ἡ ἠθοποιία τέτακται τρόπον γάρ τινα ὁδός ἐστιν ἀπὸ τῆς θέσεως διὰ ταύτης ἐπὶ τὰς τελείας ὑποθέσεις. οἷόν ἐστί τις θέσις, εἰ φιλοσοφητέον· αὕτη κατασκευάζεται δι' ὧν εἵπομεν ἐργασιῶν ἐν τοῖς περὶ αὐτῆς λόγοις· ἐν δὲ τῇ ἠθοποιίᾳ ἐροῦμεν· γεωργὸς φιλοσοφεῖν τὸν υἱὸν προτρέπεται· προστεθεῖσα οὖν ἡ τοῦ πατρὸς ποιότης οὕτω μὲν ἐποίησε τελείαν ὑπόθεσιν, ἐπειδὴ ἔτι λείπει τῇ περιστάσει, τελειότεραν μὲντοι ἔδειξεν ἢ κατὰ τὴν θέσιν» («Alcuni che pongono l'ecfrasi subito dopo il parallelo e l'etopea dopo la tesi hanno scritto così: "L'etopea è stata posta giustamente dopo la tesi: c'è, infatti, in qualche modo, un percorso che, per mezzo di essa, va dalla tesi fino ai discorsi completi. Per esempio, c'è una tesi, 'se bisogna o meno filosofare': questa è preparata attraverso l'elaborazione di cui abbiamo parlato nella discussione sulla tesi. Ma in un'etopea diremo: 'un contadino spinge il figlio a filosofare'; dunque, la qualità del padre, che abbiamo aggiunto, non ha dato vita ad un discorso completo, perché ancora manca la circostanza, sebbene mostri qualcosa di più completo rispetto a quanto accade nella tesi"»). Ad una continuità tra προσωποποιία e θέσις fa riferimento anche Theon, *Prog.* 8, p. 73. Per quel che riguarda la distinzione tra ἠθοποιία e ὑπόθεσις, Ioann. Sard., *In Aphth.*

Discussione

Ad evidenziare un legame tra l'ἠθοποιία e gli esercizi più vicini alla narrazione biografica tardoantica è il retore Giovanni di Sardi, il quale, dopo aver ripreso un passo di Pseudo-Ermogene relativo alla possibilità di ampliare una favola attribuendo dei discorsi ai personaggi, afferma che un uso simile è comune anche in altri προγυμνάσματα, tra cui i διηγήματα e gli ἐγκώμια¹². All'interno del βίος tardoantico, l'etopea permette, dunque, di ricostruire in maniera appropriata i discorsi pronunciati in determinate occasioni dal protagonista e da coloro che interagiscono con lui. In quest'ottica, l'esercizio si rivela utile a conferire verosimiglianza al racconto; allo stesso tempo, esso consente di delineare le caratteristiche del locutore, rivelandone le qualità o i difetti e, di conseguenza, lasciando trasparire un giudizio morale che può avvalorarne l'ἐγκώμιον o lo ψόγος¹³.

Il primo di questi due aspetti deve essere messo in relazione con l'evoluzione che il προγύμνασμα necessariamente subisce nel momento in cui viene applicato ad un testo narrativo e, in maniera particolare, alla biografia tardoantica. I manuali, infatti, mostrano chiaramente come l'obiettivo di chi compone un'ἠθοποιία sia elaborare un discorso credibile e adatto alla *persona loquens* e alle circostanze, ma ovviamente frutto di pura invenzione; gli autori delle opere qui prese in esame, invece, come si è visto soprattutto nel capitolo dedicato al δῆγμα, mirano a presentare gli eventi narrati come del tutto veritieri, cercando il più possibile di evitare un approccio scettico da parte del lettore. Naturalmente, ciò non implica che quest'ultimo intenda i discorsi attribuiti al biografato o agli altri personaggi come fedeli trascrizioni di quelli che essi hanno effettivamente pronunciato¹⁴; tuttavia, la presenza, in molti dei

Prog. pp. 198-199 chiarisce che l'esercizio è incluso nel discorso completo, ma, diversamente da esso, non è articolato in κεφάλαια, non contiene antitesi né altri elementi propri del discorso politico, né viene pronunciato in tribunali o assemblee. Sulla differenza tra l'etopea e la declamazione cfr. quanto scrive Russell 1983, 12: «The essential difference between *ēthopoia* and *meletē* is that the former has no 'question' (*zētēma*); this means it has no legal setting and pleads no case. When we compose a speech for Aeschines 'on discovering a statue of Philip in Demosthenes' house', it is an *ēthopoia*; when we imagine Demosthenes as tried for treason as a result of the discovery, and write speeches for defence and prosecution, it is *meletē*».

¹² Cfr. Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 195. Il passo di Pseudo-Ermogene a cui fa riferimento Giovanni di Sardi è Ps.-Hermog., *Prog.* 1.7. Alla possibilità di utilizzare l'esercizio nell'encomio fa cenno anche Nicol., *Prog.* p. 66 (in cui, però, l'espressione ἐγκωμιάζοντες è da intendersi in senso ampio, volta ad indicare l'intero genere epidittico).

¹³ Sui rapporti tra etopea ed encomio cfr. Fournet 1992, 264.

¹⁴ Del resto, nella biografia e nella storiografia antiche i discorsi sono naturalmente intesi come fittizi (cfr. Luc., *Hist. Conscr.* 58); lo stesso Theon, *Prog.* 8, p. 71 cita Erodoto come esempio di autore in grado di adeguare il suo stile alle caratteristiche del locutore (al legame tra prosopopea e storia si fa cenno anche in Theon, *Prog.* 1, p. 2).

brani citati nel *corpus*, di elementi che mirano a conferire *πιθανότης* al racconto (si pensi a [4], che si conclude con la menzione delle fonti su cui si basa Eusebio, o a [8], in cui testimone dei fatti è il biografato stesso, che sin da subito mette in evidenza la veridicità delle sue parole¹⁵) mostra come il biografo non voglia trattare i discorsi da lui riportati come una mera ricostruzione di ciò che i personaggi avrebbero potuto dire in determinate occasioni. In sostanza, chi scrive punta a sfruttare i meccanismi dell'etopea talmente bene da dare l'impressione di non inventare nulla: il suo obiettivo è convincere il lettore che le parole attribuite ai personaggi sulla scena non hanno niente a che vedere con un raffinato esercizio scolastico basato sulla finzione.

Vorrei ora soffermarmi brevemente su quella che Pseudo-Ermogene ed Aftonio considerano la funzione principale dell'esercizio, ovvero la *μίμησις* del carattere del locutore¹⁶, la quale, come si è accennato poc'anzi, nel *βίος* tardoantico può essere sfruttata a fini di encomio o di biasimo. Chiaramente, nelle opere prese in esame, il personaggio che più spesso è presentato nell'atto di pronunciare un discorso è il protagonista, che, come si è visto soprattutto nel capitolo dedicato all'*ἔγκωμιον*, è comunemente anche oggetto di elogi volti ad elevarlo a vero e proprio modello di vita. Di conseguenza, l'etopea può facilmente contribuire alla celebrazione delle *ἀρεταί* del biografato; del resto, in linea di massima, qualunque discorso attribuito ad uno dei personaggi concorre a delinearne il carattere: nel corso del *βίος*, dunque, ogni brano che riporta parole pronunciate dal protagonista potrebbe essere messo in relazione con il ritratto che l'autore intende tracciare di lui. In quest'ambito, i biografati non dimostrano particolare interesse per i sentimenti provati dai biografati, i cui discorsi sono in larga parte ascrivibili al genere delle etopee etiche, ovvero incentrate sull'*ἦθος* di chi parla¹⁷. Tale tendenza deriva, evidentemente, dalle peculiarità dei protagonisti (un filosofo o un monaco non possono essere animati dagli slanci emotivi propri di figure tragiche come Andromaca o Ecuba¹⁸), ma deve essere messa in relazione anche con le specifiche qualità che i loro biografati

¹⁵ Si pensi anche alla *Vita di Malco*, che si presenta quasi interamente come un racconto pronunciato dal protagonista alla presenza del giovane Girolamo (Hier., *Vit. Malc.* 3-10).

¹⁶ Cfr. n. 2.

¹⁷ Ps.-Hermog., *Prog.* 9.6, Aphth., *Prog.* 11.2 e Nicol., *Prog.* p. 64 distinguono le etopee etiche da quelle patetiche (in cui regna il *πάθος*) e da quelle miste (ossia in grado di coniugare entrambi gli aspetti). Subito prima di riportare questa distinzione, Nicola Sofista chiarisce che l'*ἦθος* riguarda le caratteristiche generali del locutore, mentre il *πάθος* quelle legate alle circostanze. Elio Teone non menziona le tre categorie, ma afferma che l'esercizio «è tra tutti quello che più si presta all'*ethos* e al *pathos*» (*μάλιστα πάντων ἡθῶν καὶ παθῶν ἐπιδεκτικόν ἔστιν*, Theon, *Prog.* 8, p. 73). Dei passi raccolti nella prima sezione tematica del *corpus*, [2] e [3] possono essere ascritti al genere delle etopee etiche, mentre [1] appartiene a quello delle etopee miste, in quanto unisce al *πάθος* della prima parte l'*ἦθος* della riflessione finale relativa alla volontà di Dio.

¹⁸ Si tratta delle figure citate in Ps.-Hermog., *Prog.* 9.6, Aphth., *Prog.* 11.2 e Nicol., *Prog.* p. 64.

intendono evidenziare: se i discorsi attribuiti ad un oratore mirano solitamente a dimostrarne le doti retoriche¹⁹, quelli messi in bocca ad un filosofo o a un santo sono spesso orientati anche a riportare gli insegnamenti che fanno del biografato un vero e proprio maestro di vita. Proprio a queste sezioni catechetiche, volte a trasmettere precetti di cardinale importanza ai discepoli interni al racconto e, indirettamente, ai lettori, è possibile ascrivere una peculiare espressione dell'ἠθοποιία, di cui si è già parlato trattando della posizione del προγύμνασμα all'interno del curriculum scolastico. Mi riferisco alla possibilità, illustrata da Nicola Sofista, di attribuire una discussione su una questione di carattere generale ad uno specifico personaggio, di fatto inserendo una θέσις all'interno di un'etopea²⁰. Tale pratica è chiaramente attestata nel βίος tardoantico, in cui l'esercizio della tesi figura principalmente in brani in cui è il protagonista ad esprimere la sua opinione su questioni di natura dottrinale o filosofica. Tuttavia, seguendo il metodo adottato negli altri capitoli in riferimento ai casi in cui dei προγυμνάσματα sono messi in bocca ai biografati (per i quali pure si potrebbe pensare ad ἠθοποιία che racchiudono altri esercizi), preferisco analizzare questi passi nel capitolo dedicato alla θέσις, intendendoli come espressione dell'*ethos* oratorio e della funzione di maestro di vita che l'autore vuole attribuire al protagonista.

Nella biografia tardoantica, dunque, l'etopea mantiene la sua fondamentale vocazione alla μίμησις di un carattere, basata, secondo i suggerimenti dei manuali di προγυμνάσματα²¹, sul ricorso ad espressioni adatte alla *persona loquens*, ma può, allo stesso tempo, avvalorare l'encomio o il biasimo di quest'ultima, lasciando emergere un giudizio morale sulle sue qualità e sulle sue azioni. I due aspetti risultano del tutto complementari, perché la natura stessa delle opere, spesso basate su un rigido contrasto tra personaggi positivi e negativi, influenza l'orizzonte d'attesa del lettore, il quale è facilmente portato a credere che le parole del protagonista manifestino un ἠθος degno di lode e che quelle dei suoi avversari siano, invece, verosimilmente espressione di un animo corrotto. Così, per il lettore della *Vita di Daniele lo Stilita*, è pienamente credibile che, dirigendosi verso la Palestina, il biografato pronunci le parole che gli sono attribuite in [2], dimostrando un'autentica

¹⁹ È in particolare Flavio Filostrato, nelle sue *Vite dei Sofisti*, a citare passi di discorsi pronunciati da oratori. Tra essi, trovano posto alcune etopee: si vedano Philostr., *Vit. Soph.* 2.5 (572-575 Olearius), 2.12 (593 Olearius), 2.18 (598-599 Olearius; il brano fa riferimento ad un esercizio simile a quello descritto in Lib., *Eth.* 27) e 2.20 (602 Olearius). È possibile che almeno alcuni dei brani in questione siano noti al biografo da trascrizioni stenografiche (sugli stenografi si veda la testimonianza di Eun., *Vit. Soph.* 9.50) o da successive pubblicazioni (cfr. Philostr., *Vit. Soph.* 2.8, 579 Olearius).

²⁰ Cfr. n. 11.

²¹ Cfr. n. 9.

vocazione al martirio²²; allo stesso modo, il pubblico di Girolamo non ha certo bisogno di essere persuaso della malvagità e della perversità di un demone per poter trovare appropriate le grida dello spirito scacciato da Ilarione in [7]. Nella pratica dei biografi tardoantichi, tuttavia, l'ἠθοποιία non si limita ad esprimere un semplice giudizio di valore in termini schematici: accanto a discorsi che non mirano a mettere in risalto le virtù o i difetti del locutore (si pensi alle parole attribuite ai discepoli di Pacomio in [6]), ne figurano altri che associano ad elementi tipici dell'ἔγκωμιον e dello ψόγος un notevole interesse per l'introspezione della *persona loquens*. È quanto accade, ad esempio, in [4], in cui Eusebio non ritrae semplicemente Licinio come un perfido nemico della causa cristiana, ma gli attribuisce piena consapevolezza dell'importanza dello scontro, disprezzo per coloro che hanno scelto di venerare un dio diverso da quelli patrii e addirittura volontà di convertirsi, qualora la battaglia si risolvesse in favore di Costantino; di una grande capacità di scrutare a fondo l'animo del locutore appare dotato anche Antonio, che, nell'etopea che Atanasio gli fa pronunciare in [8], mette in bocca a Satana un affascinante lamento sul suo ruolo di tentatore, ormai svilito dalla fede dei cristiani e dall'attività dei monaci. Chiaramente, nell'ottica del βίος, simili tecniche narrative non sono fini a sé stesse: le affermazioni di Licinio colpiscono la sensibilità di un lettore che già conosce l'esito dei successivi scontri militari e giustificano il trionfo del cristianesimo in tutto l'impero, mentre quelle attribuite al diavolo permettono ad Antonio di sviluppare una riflessione sulla debolezza dei demoni, che culmina nell'invito, rivolto ai monaci e, indirettamente, ai lettori, a non averne timore²³. I biografi si dimostrano, dunque, abili nello sfruttare l'ἠθοποιία allo scopo di trasmettere al pubblico messaggi che, pur essendo verosimilmente attribuibili alla *persona loquens*, vanno ben al di là della semplice μίμησις del suo carattere. I due brani qui citati mostrano come ciò possa accadere anche in quei casi in cui il discorso è pronunciato dagli antagonisti del biografato, le cui parole possono involontariamente rivelare un'importante verità²⁴.

Per quel che riguarda la fase di sviluppo dell'etopea, ritengo opportuno partire dalla casistica descritta da Elio Teone, la cui trattazione si distingue in maniera evidente dal gruppo sostanzialmente omogeneo dei tre manualisti successivi. Il primo

²² In molti casi, sull'orizzonte d'attesa del pubblico influisce anche il ritratto del biografato che l'autore traccia nel corso dell'intero βίος: è quanto accade, ad esempio, in [1], dove la sensibilità ai valori cristiani dimostrata da Costantino alla fine della sua vita risponde perfettamente alle aspettative del lettore, che ben ne conosce le qualità ed il percorso spirituale.

²³ Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 42.1.

²⁴ Se in [8] Antonio sottolinea esplicitamente il carattere involontario delle rivelazioni di Satana (il quale, del resto, è già stato definito ὁ δόλιος in Ath., *Vit. Ant.* 6.1), in [4] Eusebio ricorre ad una sorta di ironia tragica, attribuendo a Licinio piena fiducia nella superiorità degli dèi pagani sul Dio di Costantino.

dei quattro manuali delinea con precisione le caratteristiche che l'esercizio deve assumere nei casi in cui venga impiegato per esortare, per richiedere qualcosa, per dissuadere, per consolare e per chiedere scusa²⁵. Tra queste finalità, però, le sole ad apparire con una certa continuità nella biografia tardoantica sono la prima e la terza: forte del suo ruolo di guida di una comunità, il protagonista del βίος è, infatti, spesso rappresentato nell'atto di esortare i suoi uditori al bene (come fa Severino in [3]) e di dissuaderli dal male (si pensi al discorso pronunciato da Antonio in punto di morte, nel quale raccomanda ai monaci di non avere alcun rapporto con scismatici ed ariani²⁶); inoltre, nell'ambito di un percorso ascetico, al biografato possono essere attribuite espressioni di incoraggiamento nei confronti di sé stesso, come accade in [2]²⁷. Nella sua trattazione, Elio Teone elenca una serie di luoghi di sviluppo volti a lodare le azioni da compiere e a mettere in cattiva luce quelle da evitare²⁸, riprendendoli in buona parte dalla teoria tradizionale del discorso deliberativo²⁹ ed affermando che lo studente deve saper scegliere quelli più adatti alla materia affrontata³⁰. Proprio in virtù di tale principio, i biografati ricorrono in particolar modo ai *topoi* dell'opportuno, del giusto e del pio per esortare e ai loro opposti per dissuadere, senza però insistere molto su queste qualità. Esse appaiono, infatti, spesso sostanzialmente sottintese, in quanto intrinseche alle azioni di cui si parla, come si può notare nel discorso che Severino rivolge ai suoi discepoli in [3]: qui il

²⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 8, pp. 71-73. Il retore lascia comunque intendere che tale casistica non esaurisce le potenzialità del προγύμνασμα: ἢ γὰρ αἰτούμεθά τι, ἢ προτρέπομεν, ἢ ἀποτρέπομεν, ἢ παρηγοροῦμεν, ἢ συγγνώμην αἰτούμεν ἐφ' οἷς ἐπράξαμεν, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων («infatti, richiediamo qualcosa, esortiamo, dissuadiamo, consoliamo, chiediamo scusa per ciò che abbiamo fatto, oppure facciamo qualcos'altro di simile», Theon, *Prog.* 8, p. 71).

²⁶ Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 91.2-9.

²⁷ Tra gli altri esempi di questo genere, si vedano Ath., *Vit. Ant.* 7.13 e Hier., *Vit. Hil.* 3.4.

²⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 8, p. 72: Προτρέποντες τοίνυν ἐροῦμεν, ὅτι ἐφ' ὃ προτρέπομεν, καὶ δυνατόν γενέσθαι καὶ ῥάδιον καὶ καλὸν καὶ πρέπον ἐστίν· ὅτι συμφέρον, ὅτι δίκαιον, ὅτι ὄσιον (διττὸν δὲ τοῦτο, ἢ πρὸς θεοὺς ἢ πρὸς τετελευτηκότας), ὅτι ἡδύ, ὅτι μὴ μόνον πράττομεν μηδὲ πρῶτοι, ὅτι εἰ καὶ πρῶτοι, πολὺ κρεῖττον ἄρξασθαι καλῶν ἔργων, ὅτι μὴ μετάνοιαν φέρειπραχθέν. Ὑπομνηστῆρον δὲ καὶ εἴ τι προὔπηρκεται ἀπὸ τοῦ προτρέποντος εἰς τὸν προτρεπόμενον, καὶ εἰ ἄλλοτε πεισθεὶς ὠφελήθη. Ὁ δ' αὐτὸς τρόπος ἔσται τῆς ἐπιχειρήσεως, κὰν αἰτώμεθά τι, ἀποτρέποντες δὲ ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐπιχειρήσομεν («Per esortare, dunque, diremo che ciò a cui esortiamo è possibile, facile, bello e conveniente; che è opportuno, giusto e pio (il che ha un duplice valore, nei confronti degli dèi o dei morti), che è piacevole, che non siamo i soli né i primi a farlo, che se anche fossimo i primi, è molto meglio essere iniziatori di belle azioni, che una volta agito non ci sarà di che pentirsi. Bisogna anche ricordare se colui che esorta ha già reso un servizio all'esortato e se in altre circostanze quest'ultimo ha tratto vantaggio dall'essersi fidato. Lo stesso metodo sarà impiegato per richiedere qualcosa, mentre se dissuadiamo ci serviremo degli argomenti opposti»).

²⁹ Si veda al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, 152, n. 354, secondo cui la trattazione di Elio Teone riprende la *Retorica ad Alessandro*.

³⁰ Cfr. Theon, *Prog.* 8, p. 73: Ἐπιχειρεῖν δὲ δεῖ, ἐξ ὧν ἐνδέχεται τόπων· οὐ γὰρ πάντες ἀρμόττουσι πρὸς πάσας τὰς ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος οὔσας προσωποποιίας («Bisogna servirsi dei luoghi che è possibile utilizzare: infatti, non tutti sono adatti a tutte le prosopopee di uno stesso tipo»).

santo non ha evidentemente bisogno di spiegare attraverso un procedimento argomentativo perché è necessario seguire le sue raccomandazioni, le quali possono ovviamente contare sulla sua autorità di guida della comunità, ma sono al contempo basate sull'esempio di grandi patriarchi biblici e modellate sugli insegnamenti del Nuovo Testamento³¹. Sono, dunque, le caratteristiche stesse della biografia tardoantica a far sì che, nei discorsi riportati all'interno delle opere prese in esame, la presenza dei luoghi di sviluppo proposti da Elio Teone per quella che lui chiama *προσωποποιία* sia sensibilmente ridotta. Ciò non comporta, però, necessariamente una piena adesione, da parte dei biografi, ai principi enunciati dagli altri retori in riferimento agli sviluppi argomentativi dell'esercizio: lo schema proposto nei tre manuali successivi, secondo cui la *persona loquens* deve commentare la situazione presente per poi soffermarsi sul suo passato e sul suo futuro³², non è, infatti, sempre rispettato nelle ἡθοποιίαι in questione. Tale tendenza potrebbe apparire facilmente giustificabile alla luce dell'interpretazione marcatamente negativa e patetica che Pseudo-Ermogene e Nicola Sofista offrono di questa tripartizione, da loro intesa come il succedersi del lamento per i mali del presente, del rimpianto per la felicità dei tempi andati e della previsione di un avvenire doloroso³³. In effetti, nella biografia tardoantica, l'etopea conosce raramente risvolti tragici (e, del resto, passi come [7] e [8] mostrano come i toni drammatici del discorso non spingano necessariamente i biografi ad adottare in maniera rigida lo schema suggerito dai due retori³⁴); tuttavia, in questa analisi, è forse opportuno tener conto anche dell'espressione, decisamente neutra e laconica, con cui Aftonio descrive lo sviluppo del προγύμνασμα: «E distinguerai in punti secondo i tre tempi, presente, passato e

³¹ Lo stesso vale per i discorsi pronunciati poco prima di morire da Antonio (Ath., *Vit. Ant.* 91.2-9, citato poc'anzi) e da Daniele lo Stilita (*Vit. Dan. St.* 95). In [2], invece, è proprio quest'ultimo a chiarire, rivolgendosi a sé stesso, le ragioni per cui è opportuno proseguire per la Palestina; tuttavia, l'espressione μέγα σοι ὑπάρχει sembra piuttosto laconica e non può essere facilmente ricondotta ad uno dei luoghi di sviluppo menzionati da Elio Teone.

³² Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 9.7, Aphth., *Prog.* 11.3 e Nicol., *Prog.* pp. 65-66.

³³ Questa interpretazione dell'esercizio in chiave esclusivamente patetica emerge anche dalle parole con cui Nicola Sofista conclude la sua trattazione: Προοιμίω δὲ ἐνταῦθα συνεστραμμένων, ὅπου γε μηδὲ τῆς ἄλλης φράσεως τοιαύτης χρεία, οὐ δεησόμεθα, ἀλλ' οὐδὲ διηγήσεων σωζουσῶν τὴν ἀκολουθίαν – εἰ δὲ μή, λύοιτο ἂν τὸ πάθος –, οὐδὲ ἀγωνιστικὸς ἔσται ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνον κινῶν τὸν ἀκροατὴν εἰς ἡδονὴν ἢ εἰς δάκρυα («Non avremo bisogno di proemi in forma breve, qui dove non si usano altre espressioni del genere, né di narrazioni che si attengono alla successione degli eventi – altrimenti l'aspetto emotivo verrebbe distrutto – né il discorso sarà agonistico, ma solo volto a muovere l'ascoltatore al piacere o alle lacrime», Nicol., *Prog.* p. 67).

³⁴ Per la precisione, [7] si apre con un cenno al passato più prossimo, a cui fanno seguito il rimpianto per trascorsi più felici, un riferimento alle sofferenze del presente ed una previsione di carattere piuttosto neutro; il discorso pronunciato da Satana in [8], invece, descrive in primo luogo i mali subiti in passato per poi menzionare il loro riflettersi nel presente e si conclude con un'esortazione nei confronti dei monaci.

futuro»³⁵. Queste parole potrebbero senz'altro essere interpretate come un'allusione a pratiche affini a quelle descritte da Pseudo-Ermogene e Nicola Sofista, ma, data l'assenza di un'esplicita connotazione negativa, non è possibile escludere che esse riflettano una realtà scolastica in cui anche etopee che non esprimono sofferenza vengono sviluppate sulla base di una partizione nei tre tempi³⁶. Ad avvalorare questa ipotesi sono brani come [1], [5] e [6], in cui l'esercizio, pur privo di toni tragici, è effettivamente articolato in sezioni relative al passato, al presente ed al futuro; nei primi due, però, l'ordine con cui tali parti si susseguono mostra chiaramente come, al di là del significato delle indicazioni di Aftonio, i biografi possano scegliere di adattare alla serenità dei loro personaggi precetti manualistici pensati per discorsi carichi di dolore: Costantino e Giovanni Crisostomo, infatti, non si limitano a parlare *in primis* del presente, poi del passato e, infine, del futuro, ma aggiungono, prima dell'ultimo passaggio, un secondo riferimento al presente, sulla base di un principio enunciato nel manuale di Nicola Sofista³⁷. Eusebio e il biografo di Porfirio di Gaza optano, dunque, in questi casi, per una soluzione che non altera totalmente questo insegnamento, pur pensato per discorsi che esprimono sofferenza, conservandone la logica di fondo. Nell'ambito di un esercizio che si basa sull'utilizzo di espressioni adatte alla *persona loquens*, deviazioni più significative dai precetti manualistici (come quelle testimoniate da numerosi passi citati nel *corpus*) potrebbero essere giustificate con il desiderio di imitare in maniera efficace il carattere del locutore; tuttavia, i discorsi riportati in [1] ed in [5] mostrano chiaramente come anche

³⁵ Aphth., *Prog.* 11.3: Καὶ διαίρησεις ἀντὶ κεφαλαίων τοῖς τρισὶ χρόνοις, ἐνεστῶτι, παρῳχηκότι καὶ μέλλοντι.

³⁶ L'esempio di etopea riportato in Aphth., *Prog.* 11.4-6 non è di grande aiuto in questo senso, perché riguarda le parole pronunciate dall'addolorata Niobe alla morte dei suoi figli. Più utili sono, invece, Lib., *Eth.* 4, 10 e 25, che non esprimono sofferenza, ma si basano su una partizione in tre tempi.

³⁷ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 65: ἀρξόμεθα οὖν ἀπὸ τοῦ ἐνεστῶτος καὶ ἀναδραμούμεθα ἐπὶ τὸν παρεληλυθότα χρόνον, εἶτα ἐκεῖθεν πάλιν ἀναστρέψομεν ἐπὶ τὸν ἐνεστῶτα· οὐ γὰρ ἀμέσως ἤξομεν ἐπὶ τὸν μέλλοντα, ἀλλὰ μνημονεύσομεν διὰ βραχέων τῶν νῦν συνεχόντων καὶ οὕτως ἐξετάσομεν τὰ μέλλοντα («cominceremo, dunque, dal presente e ci volgeremo al passato, poi da lì torneremo di nuovo al presente: infatti, non passeremo immediatamente al futuro, ma ricorderemo brevemente i vincoli del presente e così prenderemo in considerazione il futuro»). Ovviamente, Eusebio di Cesarea non può aver conosciuto questo principio dal tardo manuale di Nicola Sofista; tuttavia, analogamente a quanto ipotizzato per altri insegnamenti, non è impossibile che esso circolasse nelle scuole di retorica ben prima di essere recepito dalla trattatistica (e, del resto, non è ben chiaro se esso sia da ascrivere all'opinione prevalente tra i retori a cui il manuale fa cenno subito prima). L'autore della *Vita di Porfirio di Gaza* potrebbe, invece, aver avuto accesso a quanto testimoniato da Nicola Sofista, soprattutto se si accetta la datazione bassa della biografia proposta da Barnes 2016, 260-283 (si veda al riguardo la n. 105 del capitolo dedicato all'encomio).

nell'ἠθοποιία i biografi tardoantichi sappiano rielaborare precetti retorici distanti dalla materia trattata senza stravolgerli³⁸.

Nonostante le notevoli differenze che intercorrono tra il manuale di Elio Teone e quello di Nicola Sofista, entrambi riconoscono una correlazione tra il προγύμνασμα ed il genere epistolare. Mentre il primo si limita a un breve cenno sull'argomento³⁹, il secondo spiega chiaramente che, nella composizione di una lettera, è necessario prevedere il carattere del mittente e quello del destinatario⁴⁰. Nel βίος tardoantico, non sono pochi i riferimenti a missive scritte dai protagonisti, spesso nell'ambito di scambi epistolari con illustri sovrani⁴¹. Tuttavia, in molti casi i biografi, pur descrivendo il contenuto di queste lettere, non ne riportano il testo; inoltre, quando ciò accade, non è sempre facile accostare il brano all'esercizio dell'etopea, in quanto l'autore, che è spesso una figura vicina al biografato, potrebbe aver preferito citare fedelmente un documento di cui è in possesso piuttosto che elaborare un'epistola fittizia⁴². Quest'ultima eventualità non può ovviamente verificarsi nella *Vita di Apollonio di Tiana*, la quale, secondo quanto affermato da Flavio Filostrato, è in massima parte frutto di una rielaborazione delle testimonianze di Damis di Ninive⁴³. Al protagonista di quest'opera sono attribuite alcune lettere, che possono essere analizzate sulla base delle indicazioni offerte dai manuali relativamente all'ἠθοποιία (si noti, infatti, che né Elio Teone, né Nicola Sofista si soffermano sul genere epistolare tanto a lungo da fornire insegnamenti specifici su di esso). Si tratta per lo più di testi brevi, ma in grado di rappresentare il carattere di Apollonio⁴⁴. Il profondo legame tra la composizione di un discorso fittizio e la redazione di una lettera è ben

³⁸ Anche i già citati Lib., *Eth.* 4 e 10 rispettano l'ordine suggerito da Nicola Sofista, pur non essendo discorsi volti ad esprimere dolore.

³⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 8, p. 70.

⁴⁰ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 67. Il rapporto tra la lettera ed il carattere di chi la scrive è oggetto di riflessione già in Demetr., *Eloc.* 227. Cfr. anche Philostr., *Vit. Soph.* 2.33 (628 Olearius).

⁴¹ Si vedano, tra gli altri, Paul. Med., *Vit. Ambr.* 36.2, Ath., *Vit. Ant.* 81.5-6 e Marin., *Vit. Procl.* 15.

⁴² Si pensi alle lettere di Costantino citate da Eusebio, su cui cfr. Cameron/Hall 1999, 16-17: «Eusebius sometimes claims to have by him originals signed by the Emperor, and some of these presumably came to him in Greek. Documents were sometimes distributed in both Latin and Greek, or Eusebius might have a Latin copy which he translates. Latinisms and signs of chancellery arrangement, especially in the documents cited in book II, and issued after Constantine's victory over Licinius in 324, confirm their official origin, even though the subject-matter and sentiments expressed by the Emperor must have seemed novel. Some letters Eusebius received personally, or concerned matters in which he was intimately involved, like the episcopal election at Antioch. Others would be sent to him as metropolitan of Caesarea, either because they were widely circulated to church leaders or because they affected his jurisdiction, which included Jerusalem. Others he may have acquired from a friendly official».

⁴³ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 1.3.

⁴⁴ Oltre al brano che citerò tra poche righe, si vedano anche la lettera ai saggi indiani in Philostr., *Vit. Ap.* 3.51 e quella a Demetrio il Cinico in Philostr., *Vit. Ap.* 6.33.

rappresentato da un brano in cui l'*holy man*, in un periodo in cui si astiene dal parlare⁴⁵, non potendo redarguire ad alta voce alcuni speculatori che hanno fatto incetta di grano affamando il popolo di Aspendo, in Panfilia, scrive su una tavoletta le seguenti parole, che vengono poi lette dal governatore della città alla presenza degli interessati:

Ἀπολλώνιος σιτοκαπήλοις Ἀσπενδίων. ἡ γῆ πάντων μήτηρ, δικαία γάρ, ὑμεῖς δὲ ἄδικοι ὄντες πεποίησθε αὐτὴν αὐτῶν μόνων μητέρα. καὶ εἰ μὴ παύσεσθε, οὐκ ἔασω ὑμᾶς ἐπ' αὐτῆς ἐστάναι⁴⁶

«Apollonio ai mercanti di grano di Aspendo. La terra è madre di tutti, poiché è giusta; ma voi, poiché siete ingiusti, l'avete considerata madre soltanto di voi stessi: se non desistete, non lascerò che voi rimaniate su di essa»⁴⁷.

L'*incipit* (a cui manca solo il *χαίρειν*) rivela l'effettiva natura epistolare di un testo che, di fatto, si sostituisce ad un discorso pronunciato *coram populo* dal biografato. Nella sua concisione, il brano imita il carattere del locutore, facendo emergere il ritratto di un saggio, che sa racchiudere in poche parole un importante insegnamento sul rapporto tra l'uomo e la terra ed è, al contempo, pronto a reagire duramente di fronte ad ogni violazione degli equilibri che lo regolano. Inoltre, sebbene Flavio Filostrato non possa aver conosciuto il manuale di Nicola Sofista⁴⁸, non si può negare che le parole di Apollonio tengano conto del carattere di coloro a cui sono destinate, tanto che sarà la minaccia finale e non il precetto filosofico a spingere gli accusati a riempire il mercato di grano⁴⁹. È possibile che l'esigenza di prevedere il carattere del destinatario sia stata avvertita dal biografo stesso, desideroso di conferire verosimiglianza alle vicende da lui narrate; tuttavia, secondo la logica già seguita in precedenza⁵⁰, è lecito ipotizzare che tale necessità venisse evidenziata dai retori in ambito scolastico ben prima di trovare forma scritta all'interno del manuale di Nicola Sofista. Un discorso diverso merita lo sviluppo della lettera, basato sulla

⁴⁵ Le origini di questa scelta sono spiegate nel passo indicato con il numero [6] nel capitolo dedicato alla chria.

⁴⁶ Philostr., *Vit. Ap.* 1.15.3.

⁴⁷ Trad. Del Corno 1978, 75.

⁴⁸ Come si è visto nell'introduzione, la *Vita di Apollonio di Tiana* risale alla prima metà del III secolo. Nicola, invece, insegnò retorica a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo (per le scarse fonti sulla sua vita, si veda la n. 54 dell'introduzione).

⁴⁹ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 1.15.3.

⁵⁰ Si vedano le nn. 33 e 46 del capitolo dedicato alla σύγκρισις e la n. 37 di questo capitolo.

partizione in tre tempi⁵¹, che potrebbe essere pratica diffusa già nel momento in cui scrive Flavio Filostrato⁵².

Il rapporto tra la biografia tardoantica ed il genere epistolare non si limita, però, al semplice inserimento, all'interno dei βίοι, di lettere attribuite ai protagonisti. Alcune delle prefazioni alle opere prese in esame prendono, infatti, la forma di vere e proprie missive inviate dall'autore ad un destinatario ben definito. Attraverso questi brani, solitamente non troppo estesi, il biografo può costruire un suo ἦθος, descrivendo il suo personale approccio alla materia trattata: ad esempio, Flavio Filostrato premette alle *Vite dei Sofisti* una lettera indirizzata al console Antonio Gordiano⁵³, nella quale ricorda il legame che unisce quest'ultimo al mondo dei sofisti e spiega perché ha preferito non tracciare la genealogia di ciascun biografato⁵⁴; Sulpicio Severo, invece, nell'epistola a Desiderio che apre la *Vita di Martino*, sfruttando appieno i meccanismi della *captatio benevolentiae*, si presenta come un uomo timoroso, il quale non tiene in gran conto le sue doti retoriche e preferirebbe che il suo scritto non venisse pubblicato, o perlomeno che il suo nome fosse eraso dal frontespizio⁵⁵. In generale, l'espedito letterario della lettera prefatoria consente all'autore di offrire un'immagine di sé più intima rispetto a quella che emergerebbe da un semplice prologo. Il lettore ha, dunque, l'impressione di avere a che fare con un documento di carattere confidenziale, all'origine non destinato a finire nelle sue mani, ma rivolto ad una persona diversa da lui. Obiettivo di questa peculiare declinazione dell'ἠθοποιία non è, chiaramente, imitare il carattere del mittente, bensì attribuirgli specifiche caratteristiche⁵⁶, tracciando un ritratto del narratore di cui il lettore dovrà tener conto nel corso dell'opera.

⁵¹ Per la precisione, le sezioni relative al passato (ingiustizia commessa dagli accusati) e al futuro (minaccia di Apollonio) sono precedute da una breve frase nominale che esprime il presente eterno e immutabile del rapporto tra l'uomo e la terra.

⁵² Se la datazione del manuale di Pseudo-Ermogene proposta da Patillon 2008, 165-168 (III secolo) è corretta, tale pratica può essere stata registrata dalla trattatistica proprio all'epoca di Flavio Filostrato. Si noti che la già citata lettera ai saggi indiani (Philostr., *Vit. Ap.* 3.51) si basa su una partizione in due tempi (passato e futuro).

⁵³ Philostr., *Vit. Soph. prol.* Per il dibattito sull'identificazione di Antonio Gordiano si veda la n. 16 del capitolo dedicato all'ἀνασκευή.

⁵⁴ Su questa affermazione di Flavio Filostrato e la sua applicazione nelle *Vite dei Sofisti* si veda la discussione del capitolo dedicato all'encomio.

⁵⁵ Lettere prefatorie sono premesse anche alla *Vita di Antonio* (lettera di Atanasio ai monaci in terra straniera) ed alla *Vita di Severino* (lettera di Eugippio a Pascasio). Inoltre, il discorso *In memoria di Paola* è riportato dalla tradizione tra le lettere di Girolamo (*Epist.* 108), anche se non presenta l'intestazione ed il finale tipici del genere. Infine, nell'*incipit* della *Vita di Macrina*, Gregorio di Nissa chiarisce che, sebbene nell'intestazione l'opera sia definita «lettera», la sua estensione eccede i limiti propri del genere epistolare.

⁵⁶ Sotto questo aspetto, i brani in questione sono più vicini alla definizione che Elio Teone dà della prosopopea (cfr. n. 2). Cfr. al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, 70, n. 342: «Le nom de 'prosopopée', littéralement 'fiction d'une personne', utilisé par Théon, entre autres (cf. Nikolaos

Come si è visto, nella composizione del discorso, Elio Teone e Pseudo-Ermogene attribuiscono particolare rilievo all'utilizzo di espressioni appropriate al locutore⁵⁷. Dello stile da adottare in un'etopea trattano anche i due manuali di προοιμνάσματα successivi: Aftonio afferma che esso deve essere chiaro, conciso, fiorito, sciolto, libero da ogni vincolo e da ogni figura⁵⁸, mentre Nicola Sofista associa ad un'opinione simile motivazioni precise: «preoccuparsi dello stile, infatti, è cosa estranea all'emozione, mentre è proprio sia di coloro che gioiscono, sia di coloro che si lamentano introdurre una cosa dopo l'altra in maniera concisa e in poche parole. Una persona che si preoccupa della bellezza dello stile in un simile contesto non darà, dunque, l'impressione di aver provato un sentimento»⁵⁹. La maggior parte dei passi raccolti nel *corpus* mostra come i biografi tardoantichi tendano a coniugare le due visioni, ricorrendo ad espressioni adatte ai locutori, ma dallo stile spesso conciso e ricco di frasi brevi: è il caso, ad esempio, del discorso che Eusebio mette in bocca a Costantino in [1], in cui l'imperatore ricorre a locuzioni degne del suo *status*, ma spesso molto concise, o di quello attribuito a Giovanni Crisostomo in [5], nel quale l'imitazione della *persona loquens* si spinge fino all'introduzione, tra varie frasi succinte, di un'espressione che richiama due passi di altrettante opere del grande omileta⁶⁰; in [3] ed in [4], invece, pur facendo ricorso ad espressioni appropriate ai locutori, i biografi non rinunciano talvolta a toni solenni e periodi di una certa ampiezza. Il secondo dei due brani testimonia come queste deviazioni dai precetti manualistici possano essere frutto di una scelta consapevole da parte dell'autore: il discorso di Licinio è, infatti, stilisticamente diverso da quello pronunciato da Costantino in [1], sebbene entrambi siano tratti dalla biografia del primo imperatore cristiano composta da Eusebio. Evidentemente, in [3] ed in [4] l'uso di forme distanti da quanto proposto da Aftonio e Nicola Sofista è funzionale all'approccio che i biografi intendono attribuire ai locutori nei confronti della materia da essi affrontata. Così, il ricorso ad un *exemplum* biblico in funzione di premessa e ad alcuni periodi piuttosto ampi permette ad Eugippio di ritrarre Severino come un *holy man* che, in punto di morte, elargisce serenamente ai suoi discepoli insegnamenti sulla retta condotta di vita; in maniera analoga, Eusebio conferisce una certa solennità alle parole di Licinio al fine di evidenziare l'importanza epocale dell'imminente conflitto, percepita *in primis* da colui che si accinge ad affrontarlo.

64.20 sq. Felten), désigne parfaitement ce qui est fondamental dans l'exercice : donner l'existence à un 'sujet' au sens linguistique du terme».

⁵⁷ Cfr. n. 9.

⁵⁸ Cfr. Aphth., *Prog.* 11.3.

⁵⁹ Nicol., *Prog.* p. 66: τὸ γὰρ περὶ τὴν φράσιν καταγίνεσθαι πάθους ἀλλότριον, ἴδιον δὲ καὶ χαϊρόντων καὶ θρηνούντων τὸ συντόμως καὶ διὰ βραχέων ἕτερα ἐφ' ἑτέροις ἐπάγειν. οὐ δόξει οὖν πεπονθέναι <ὁ> ἐν καιρῷ τοιοῦτω κάλλους τοῦ περὶ τὴν φράσιν ἐπιμελόμενος.

⁶⁰ Si tratta di τὴν ψυχὴν μου πολλῶ πλέον ὠφελοῦσιν, che Lampadaridi 2016, 117 mette in relazione con Ioann. Chrysost., *In Epist. ad Eph. 2* e *In Epist. II ad Thessal. 3*.

Passi notevoli

Come si è visto, l'etopea è uno degli strumenti di cui il biografo può servirsi per delineare il carattere del protagonista. Ritengo, dunque, opportuno aprire questo *corpus* con alcuni passi in cui vengono riportati brevi discorsi attribuiti ai biografati. L'autore può ricorrere all'esercizio anche per ricostruire ciò che personaggi interni al racconto avrebbero potuto dire in determinate occasioni. I brani in cui ciò accade possono essere distinti in due categorie: in alcuni di essi, a parlare sono figure celebri e probabilmente già note al lettore, mentre in altri l'autore dà voce a semplici comparse, le cui parole servono a far risaltare le qualità del protagonista. Un'ultima sezione tematica è dedicata ai casi in cui è il biografato stesso ad utilizzare l'ἠθοποιία all'interno di una sua orazione.

Prima sezione tematica. Tra i casi in cui il biografato pronuncia un discorso che contribuisce a definirne il carattere, cito:

[1] Eus., *Vit. Const.* 4.61.2-62.3. ἐπειδὴ δ' εἰς ἔννοιαν ἤκει τῆς τοῦ βίου τελευτῆς, καθάρσεως εἶναι τούτον καιρὸν τῶν πρόποτε αὐτῷ πεπλημμελημένων Ἰδιονοίτο¹, ὅσα οἷα θνητῷ διαμαρτεῖν ἐπῆλθε ταῦτ' ἀπορρύψασθαι τῆς ψυχῆς λόγων ἀπορρήτων δυνάμει σωτηρίῳ Ἰτε¹ λουτρῷ πιστεύσας. τοῦτό τοι διανοηθεῖς, γονυκλινῆς ἐπ' ἐδάφους ἰκέτης ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος, ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἤξιοῦτο. Μεταβὰς δ' ἔνθεν ἐπὶ προάστειον τῆς Νικομηδέων ἀφικνεῖται πόλεως, κἀνταῦθα συγκαλέσας τοὺς ἐπισκόπους ὧδέ πη αὐτοῖς διελέξατο· “οὗτος ἦν αὐτὸς ὁ πάλαι μοι διψῶντί τε καὶ εὐχομένῳ τῆς ἐν θεῷ τυχεῖν σωτηρίας καιρὸς ἐλπίζόμενος· ὥρα καὶ ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς ἀθανατοποιουῦ σφραγίδος, ὥρα τοῦ σωτηρίου σφραγίσματος, <οὐ> μετασχεῖν ἐπὶ ρείθρων Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐνενοῦσιν ποτέ, ἐφ' ὧν καὶ ὁ σωτὴρ εἰς ἡμέτερον τύπον τοῦ λουτροῦ μετασχεῖν μνημονεύεται· θεὸς δ' ἄρα τὸ συμφέρον εἰδὼς ἐντεῦθεν ἤδη τούτων ἡμᾶς ἀξιοῖ. μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γινέσθω. εἰ γὰρ καὶ πάλιν ἡμᾶς ἐνταυθοῖ βιοῦν ὁ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου κύριος ἐθέλοι, καὶ οὕτως ἐμὲ συναγελάζεσθαι λοιπὸν τῷ τοῦ θεοῦ λαῷ καὶ ταῖς εὐχαῖς ὁμοῦ τοῖς πᾶσιν ἐκκλησιάζοντα κοινωνεῖν ἅπαξ ὄρισται· θεσμοὺς ἤδη βίου θεῷ πρέποντας ἐμαυτῷ διατετάξομαι”⁶¹ («Quando ebbe piena consapevolezza dell'approssimarsi della morte, capì che era giunto per lui il momento di purificarsi dalle offese di cui si era reso responsabile nel corso della sua intera esistenza, confidando che i peccati che aveva commesso nella sua vita mortale

⁶¹ Protagonista del brano è, chiaramente, Costantino, il quale si accorge che la morte è ormai vicina mentre prega nel santuario dei Martiri di Elenopoli, in Bitinia. Dopo aver pronunciato il discorso qui riportato, l'imperatore riceverà il battesimo e ne esalterà il valore davanti ai capi dell'esercito (si veda il passo indicato con il numero [8] nel capitolo dedicato alla chria).

potessero essere lavati grazie alla forza delle parole arcane e alla potenza del salvifico battesimo. Fatta questa riflessione, si mise a terra in ginocchio per supplicare Dio, facendo la sua confessione in quello stesso santuario, proprio nel luogo in cui per la prima volta fu degnato dell'imposizione delle mani. Partito di lì, giunse nelle vicinanze di Nicomedia dove convocò i vescovi ai quali si rivolse in questi termini: “Questo è il momento che da tanto tempo aspettavo, assetato e desideroso di ottenere la salvezza in Dio; ora è tempo che si goda anche noi del suggello della vita eterna, è il tempo del sigillo salvifico che un giorno pensai di poter ricevere nelle correnti del Giordano, presso le quali si ricorda che abbia ricevuto il battesimo anche il nostro Salvatore perché ci fosse di esempio. Ma Dio, che sa quel che è più vantaggioso, ci ha stimati degni di riceverlo qui. Che non vi sia dunque alcuna incertezza. Se infatti Colui che è padrone della vita e della morte desidera che noi viviamo ancora su questa terra, e se è stabilito così che io mi aggregi per l'avvenire al popolo di Dio, e che partecipi ai riti della Chiesa e alla preghiera insieme a tutti gli altri, allora mi impegnerò a osservare regole di vita degne di Dio”⁶²);

[2] *Vit. Dan. St. 10.* Ἀκούσας δὲ τὴν ὁδὸν τὴν κατὰ Παλαιστίνην ἀκατασταεῖν, ἐπυνθάνετο τὴν αἰτίαν. Ἔλεγον δὲ ὅτι οἱ Σαμαρεῖται ἐπανεστήσαν κατὰ τῶν Χριστιανῶν. Ἔλεγεν δὲ εἰς ἑαυτόν. “Ὁρμησον, Δανιήλ, μὴ ἀνακάμψης τὴν πρόθεσιν· εἴ ἐστὶν σοι τάχα καὶ ἀποθανεῖν διὰ τὴν πίστιν μετὰ τῶν χριστιανῶν, μέγα σοι ὑπάρχει”⁶³ («Ma, avendo sentito che la strada per la Palestina era pericolosa, ne domandò il motivo. Gli dissero che i samaritani si erano sollevati contro i cristiani. E lui disse a sé stesso: “Parti, Daniele, non deviare dal tuo proposito: se per caso dovrai anche morire per la tua fede con i cristiani, una grande cosa è pronta per te”»);

[3] *Eug., Vit. Sev. 43.* *Nonis itaque Ianuariis coepit tenuiter lateris dolore pulsari. quo durante per triduum medio noctis tempore fratres adesse praecepit, quos de corpore suo commonens et paterna informatione corroborans, instanter ac mirabiliter talia prosecutus aiebat: “Fili in Christo carissimi, scitis, quod beatus Iacob de saeculo recessurus condicione mortis instante filios suos adesse praecipiens et propheticae benedictionis affatibus singulos quosque remunerans mysteriorum arcana prodidit futurorum. nos vero infirmi ac tepidi tantaeque impares pietati hanc praerogativam nostris usurpare viribus non audemus, unum tamen, quod humilitati congruit, non tacebo, mittens vos ad exempla maiorum, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem. Abraham namque vocatus a*

⁶² Trad. Franco 2009, 413-415.

⁶³ Dopo aver soggiornato presso il recinto di Simeone lo Stilita, Daniele si mette in cammino con l'intenzione di visitare i luoghi santi e si fa forza con le parole qui riportate. Come accennato alla n. 126 del capitolo dedicato al διήγημα, il santo incontrerà poi un vecchio monaco che gli consiglierà di recarsi a Costantinopoli.

Domino fide oboedivit, ut exiret in locum, quem accepturus erat in possessionem, et exiit nesciens, quo venturus esset. huius igitur beati patriarchae imitamini fidem, imitamini sanctitatem, terrena despiciate, patriam caelestem semper inquirete. confido autem in domino, quod mihi de vobis aeterna lucra provenient. video enim vos gaudium meum fervore spiritus ampliaste, amare iustitiam, fraternae caritatis vincla diligere, castitati operam dare, humilitatis regulam custodire: haec, quantum ad hominis spectat intuitum, laudo confidenter et approbo. sed orate, ut quae humanis aspectibus digna sunt aeternae discretionis examinatione firmentur, quia non, sicut videt homo, videt deus. ille siquidem, sicut divinus sermo denuntiat, omnium corda scrutatur et omnes mentium cogitationes antevenit. assiduis ergo precibus hoc sperate, ut oculos cordis vestri deus inluminet eosque, sicut optavit beatus Heliseus, aperiat, quo possitis agnoscere, quanta nos circumstent adiumenta sanctorum, quanta fidelibus auxilia praeparentur. deus enim noster simplicibus appropinquat. non desit militantibus deo iugis oratio; non pigeat agere paenitentiam, quem non puduit facinus perpetrare; non dubitetis lugere peccantes, si quo modo offensa divinitas vestrarum lacrimarum inundatione placetur, quia spiritum contribulatum suum dignatus est vocare sacrificium. simus igitur corde humiles, mente tranquilli, delicta omnia praecaventis ac divinatorum semper memores mandatorum, scientes non prodesse nobis humilitatem vestis, nomen monachi, vocabulum religionis, speciem pietatis, si circa observantiam mandatorum degeneres inveniamur et reprobi. mores igitur, filii mei carissimi, proposito suscepto consentiant: grande nefas est peccata sectari etiam hominem saecularem, quanto magis monachos, qui blandimenta saeculi quasi atrocem bestiam fugientes Christum cunctis affectibus praetulerunt, quorum incessus et habitus virtutis creditur esse documentum? sed quid vos ultra demoror, filii carissimi, longi sermonis affatu? superest, ut beati apostoli ultima oratione vos prosequare ita dicentis: ‘et nunc commendo vos deo et verbo gratiae eius, qui potens est conservare vos et dare hereditatem in omnibus sanctificatis’. ipsi gloria in saecula saeculorum”⁶⁴ («Il giorno delle none di gennaio cominciò a soffrire di un leggero dolore nel fianco. Siccome questo dolore continuò per tre giorni, nel mezzo della notte fece venire i fratelli vicino a lui, diede loro disposizioni circa il suo corpo, li incoraggiò con fare paterno, e proseguì con queste parole, al tempo stesso pressanti e ammirevoli: “Figli carissimi in Cristo, voi sapete che il beato Giacobbe, quando stava per lasciare il mondo, sentendo che stava per morire, chiamò a sé i suoi figli, li ricolmò uno per uno con le parole della benedizione profetica, e rivelò le cose segrete dei misteri e delle realtà future. Ma io sono modesto, di fede tiepida, e inferiore a una pietà così grande, così non oso usurpare questo privilegio con le mie forze. Ma c’è ancora una cosa che riguarda

⁶⁴ Con questo lungo discorso, Severino si congeda dai suoi confratelli. Il santo muore pochi giorni dopo, mentre ripete un verso di un salmo in lode di Dio.

l'umiltà, che non posso tacere, rimandandovi agli esempi degli antichi: 'considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede'. Quando dunque Abramo fu chiamato dal Signore, nella fede 'obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava'. Perciò imitate la fede di questo beato patriarca, imitatene la santità, disprezzate le cose della terra, cercate sempre la patria celeste. Io ho fiducia nel Signore che grazie a voi potrò godere di una ricompensa eterna. Mi rendo conto, infatti, che avete reso grande la mia gioia con il vostro fervore spirituale, che amate la giustizia, che amate i vincoli dell'amore fraterno, che non trascurate la castità, che custodite la regola dell'umiltà: queste cose, per quanto tocchino lo sguardo di un uomo, le lodo fiduciosamente e le approvo. Ma pregate, perché quel che è degno all'occhio dell'uomo si rafforzi alla prova del giudizio eterno: Dio non vede come vede l'uomo. In realtà, come afferma la parola di Dio, il Signore scruta i cuori di tutti e anticipa ogni pensiero della mente. Coltivate continuamente la speranza e pregate per questo, che 'Dio illumini gli occhi del vostro cuore' e, come chiese il beato Eliseo, 'li apra' in modo che possiate riconoscere quanti siano intorno a noi gli aiuti dei santi, e quanti aiuti vengano preparati per i fedeli. Il nostro Dio infatti è vicino a chi è semplice. Ai soldati di Dio non manchi la preghiera incessante; a nessuno venga a noia la penitenza, visto che non ha avuto vergogna di commettere il peccato. Non esitate a piangere per quelli che si trovano nel peccato, se la collera di Dio in qualche modo viene placata dall'inondazione delle vostre lacrime, perché uno spirito contrito si è degnato di chiamarlo il suo sacrificio. Perciò manteniamoci umili di cuore, sereni di mente, alla larga da tutti i peccati e sempre attenti ai comandi divini; sapendo che non ci serve a nulla l'umiltà del vestito, il nome di monaco, la parola religione, l'apparenza della pietà, se poi risultiamo indegni e disonesti nell'osservanza dei comandi di Dio. Figli miei carissimi, i costumi vadano d'accordo con il voto che avete fatto: se già è un grande crimine che un uomo di questo mondo conduca vita peccaminosa, quanto più per dei monaci che sono fuggiti dalle attrattive del mondo come da una bestia feroce e hanno preferito Cristo a tutte le passioni, il cui portamento e abbigliamento passa come documento di virtù? Ma perché intrattenermi ancora, carissimi figli, nel fervore di un lungo discorso? Mi rimane soltanto di proseguire con le parole dell'ultima preghiera del beato Apostolo: 'Ed ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di conservarvi e di concedere l'eredità con tutti i santificati'. A lui la gloria nei secoli dei secoli»⁶⁵).

Seconda sezione tematica. Il biografo dà voce ad un personaggio celebre interno al racconto in:

⁶⁵ Trad. Genovese 2007, 109-111, con aggiustamenti.

[4] Eus., *Vit. Const.* 2.5. Μέλλων δέ γε τοῦ πολέμου κατάρχειν, τῶν ἀμφ’ αὐτὸν ὑπασπιστῶν τῶν τε τιμημένων φίλων τοὺς ἐγκρίτους εἰς τινα τῶν αὐτοῖς νενομισμένων ἱερῶν συνεκάλει τόπων. ἄλλος δ’ ἦν ἐπίρρυτον καὶ ἀμφιλαφές, παντοῖα δ’ ἐν τούτῳ γλυφαῖς λίθων ἀγάλματα ὧν ἠγεῖτο θεῶν ἴδρυτο. οἷς κηροὺς ἐξάψας καὶ τὰ συνήθη θυσάμενος, τοιόνδε λόγον ἀποδοῦναι λέγεται· “Ἄνδρες φίλοι καὶ σύμμαχοι, πάτριοι μὲν οἶδε θεοί, οὓς ἐκ προγόνων τῶν ἀνέκαθεν παρεληφότες σέβειν τιμῶμεν, ὁ δὲ τῆς ἐναντίας ἡμῖν ἐξάρχων παρατάξεως τὰ πάτρια παρασπονδήσας τὴν ἄθεον εἴλετο δόξαν, οὐκ οἶδ’ ὀπόθεν ξένον τινὰ πεπλανημένως περιέπων θεόν, αἰσχρῶ τε τούτου σημείῳ τὸν οἰκεῖον κατασχύνει στρατόν· ὃ πεπορθῶς ὀρμάται οὐ πρὸς ἡμᾶς, πολὺ πρότερον δὲ πρὸς αὐτοὺς οὓς παρέβη θεοὺς ἀράμενος τὰ ὄπλα. ὁ δὲ οὖν παρῶν ἐλέγξει καιρὸς τὸν τῇ δόξῃ πεπλανημένον, θεοῖς τοῖς παρ’ ἡμῖν καὶ τοῖς παρὰ θατέρῳ μέρει τιμωμένοις βραβεύων. ἢ γὰρ ἡμᾶς ἀποδείξας νικητὰς δικαιοτάτα τοὺς ἡμετέρους θεοὺς σωτήρας ἀληθεῖς καὶ βοηθοὺς ἐπιδείξει, ἢ εἰ κρατήσῃ τῶν ἡμετέρων, πλείστον γε ὄντων καὶ τέως τῷ πλήθει πλεονεκτούντων, εἰς τις οὗτος οὐκ οἶδ’ ὁποῖος οὐδ’ ὀπόθεν ὠρμημένος ὁ Κωνσταντίνου θεός, μηδεὶς λοιπὸν ἐν ἀμφιβόλῳ τιθέσθω τίνα δέοι θεὸν σέβειν, προσχωρεῖν δέον τῷ κρατοῦντι καὶ τούτῳ τῆς νίκης ἀνατιθέναι τὰ βραβεῖα. καὶ εἰ μὲν ὁ ξένος καὶ νῦν γελῶμενος ἡμῖν κρείττων φανεῖη, μηδὲν ἐμποδὼν ἴγινεσθω⁶⁶ τοῦ καὶ ἡμᾶς αὐτὸν γνωρίζειν τε καὶ τιμᾶν, μακρὰ χαίρειν τούτοις εἰπόντας οἷς μάτην τοὺς κηροὺς ἐξάπτομεν, εἰ δ’ οἱ ἡμέτεροι κρατήσῃαν, ὃ δὲ οὐκ ἀμφιβάλλεται, μετὰ τὴν ἐνταυθοῖ νίκην ἐπὶ τὸν κατὰ τῶν ἀθέων πόλεμον ὀρμῶμεν”. ὁ μὲν δὲ τοῖς παροῦσι ταῦτα προσδιείλεκτο, ἡμῖν δὲ τοῖς ταύτην ποιουμένοις τὴν γραφὴν οἱ τῶν λόγων αὐτήκοοι τῆς τούτων μικρὸν ὕστερον μετεδίδοσαν γνώσεως. καὶ δὲ τοιούτους διεξεληθὼν λόγους ἠγεῖσθαι τῆς συμβολῆς τὰ στρατιωτικὰ παρήγγελλε⁶⁶

(«Nell’apprestarsi a ingaggiare la battaglia, chiamò a raccolta un gruppo scelto tra i suoi armigeri e tra suoi amici più stimati in un luogo che essi consideravano sacro. Era un bosco irriguo e folto dove sorgevano svariate statue di pietra che recavano scolpite le sembianze di quelli che credeva dèi. Dopo aver acceso ceri in loro onore e dopo avere compiuto i sacrifici consueti, si dice che abbia pronunciato questo discorso: “Amici e compagni di battaglia, questi sono gli dèi patrii che noi stimiamo giusto venerare per averli ricevuti dai nostri più antichi antenati, mentre chi guida lo schieramento contro di noi, rinnegando le tradizioni avite, ha scelto la dottrina dell’empietà e tenendo, a torto, nella più alta considerazione il culto di un dio straniero che non so neppure da dove venga, disonora il suo esercito con una turpe insegna. Confidando in esso avanza levandole armi non tanto contro di noi, quanto piuttosto contro quegli dèi che ha offeso. Questo momento cruciale rivelerà chi si trova in errore riguardo alla dottrina e sancirà la supremazia degli dèi venerati da noi

⁶⁶ In questo brano, Eusebio riporta il discorso che Licinio avrebbe pronunciato prima della battaglia di Adrianopoli (324).

o di quelli della controparte. Infatti o ci proclamerà vincitori e mostrerà senza alcuna incertezza i nostri dèi quali autentici salvatori e soccorritori, oppure se questo Dio di Costantino, che ignoro quale sia e da dove venga, avrà ragione delle nostre divinità, che sono moltissime e che sono superiori finora anche nel numero, in tal caso nessuno abbia più dubbi su quale Dio occorra venerare, poiché sarà necessario farsi da parte di fronte al vincitore e attribuire a esso la palma della vittoria. Se il Dio straniero, che ora irridiamo, si rivelasse più forte di noi, che nulla ci impedisca di riconoscerlo e di venerarlo e di lasciar perdere questi dèi ai quali accendiamo ceri inutilmente, ma se prevalessero i nostri, cosa di cui non c'è da dubitare, dopo la vittoria in questo luogo, che ci si muova a battaglia contro gli empi". Licinio pronunciò queste parole di fronte agli astanti e a noi che siamo gli estensori di questa opera ne diedero notizia poco tempo dopo coloro che le avevano udite di persona. Dopo aver tenuto tale discorso, diede ordine alla sua armata di iniziare il combattimento»⁶⁷);

[5] *Vit. Porph. Gaz.* 37. Καὶ ἀναχθέντες ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἐπλεύσαμεν, καὶ δι' ἄλλων ἡμερῶν δέκα ἐφθάσαμεν τὸ Βυζάντιον. Καὶ λαβόντες ξενίαν τῇ ἐξῆς ἐπορεύθημεν πρὸς τὸν ὀσιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Ἰωάννην. Γνοὺς δὲ τίνες ἐσμὲν, ἐδέξατο ἡμᾶς μετὰ πολλῆς τιμῆς καὶ θεραπείας. Ἐπηρώτησεν δὲ ἡμᾶς δι' ἣν αἰτίαν σκυλμὸν ὑπεμείναμεν, καὶ διηγησάμεθα αὐτῷ· καὶ γνοὺς ἀνεμνήσθη ὅτι καὶ πρὸ χρόνου τοῦτο διὰ γραμμάτων ἐδεήθημεν. Καὶ ἐπιγνοὺς με φιλοφρόνως ἠσπάσατο. Παρεκάλει δὲ ἡμᾶς μὴ ἀθυμῆσαι, ἀλλ' ἔχειν τὰς ἐλπίδας εἰς τὰ ἐλέη τοῦ Θεοῦ. Εἶπεν δὲ πρὸς ἡμᾶς· “Ἐγὼ μὲν οὐκ ἰσχύω τῷ βασιλεῖ λαλῆσαι. Παρόργισεν γὰρ αὐτὸν κατ' ἐμοῦ ἡ βασίλισσα διότι ἐνεκάλεσα αὐτῇ χάριν κτήματος οὗ ἐπιθυμήσασα ἀφήρπασεν. Καὶ ἐμοὶ μὲν εἰς τοῦτο οὐ μέλει ὅτι ὀργίζεται, οὐδὲ φροντίζω. Ἐαυτοὺς γὰρ ἔβλαψαν, οὐκ ἐμέ. Κἂν γὰρ βλάβωσίν μου τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴν μου πολλῶ πλεόν ὠφελούσιν. Ὅμως δὲ τοῦτο καταλείψωμεν τῇ εὐσπλαγχνίᾳ τοῦ Θεοῦ. Περὶ δὲ τοῦ ὑμετέρου πράγματος, εἰ δόξη τῷ Κυρίῳ, αὐρίον μεταπέμπομαι τὸν εὐνοῦχον Ἀμάντιον, καστρήσιον ὄντα τῆς βασιλίσσης, πολλὰ δυνάμενον παρ' αὐτῇ καὶ ὄντως δούλον Θεοῦ. Καὶ ἀνατίθημι αὐτῷ τὸ πρᾶγμα καὶ πάνυ ἔχει σπουδάσαι, τοῦ Χριστοῦ ἐπινεύοντος”. Ἡμεῖς δὲ λαβόντες τοιαύτας συνταγὰς καὶ παράθεσιν, ἐπορεύθημεν εἰς τὴν ξενίαν ἡμῶν⁶⁸ («E avendo levato l'ancora in quello stesso giorno, prendemmo il largo e dieci giorni dopo giungemmo a Bisanzio. Prendemmo una camera e l'indomani andammo dal santissimo arcivescovo Giovanni. Sapendo chi eravamo, ci ricevette con molto onore e sollecitudine. Ci domandò, dunque, per quale motivo

⁶⁷ Trad. Franco 2009, 169-171.

⁶⁸ Così comincia la narrazione del soggiorno costantinopolitano di Porfirio di Gaza, il quale, accompagnato da Giovanni di Cesarea e dal narratore, intende ottenere dall'imperatore Arcadio sostegno per la demolizione dei templi pagani nella sua città. L'arcivescovo che li accoglie e li consiglia è, chiaramente, Giovanni Crisostomo.

fossimo in pena e noi glielo raccontammo; e quando lo ebbe saputo si ricordò che, qualche tempo prima, gli avevamo presentato questa richiesta per lettera. E avendomi riconosciuto, mi abbracciò con fare amichevole. Ci esortò a non scoraggiarci, ma a riporre le nostre speranze nella grazia di Dio. E ci disse: “Io non sono nella posizione di poter parlare all’imperatore. Infatti, l’imperatrice si è adirata con me, perché l’ho biasimata a causa di un bene di cui si è impadronita con desiderio. Quanto a me, non mi interessa che sia adirata e non mi preoccupa. Infatti, hanno fatto torto a sé stessi, non a me. E se anche fanno del male al mio corpo, giovano molto di più alla mia anima. Ma questo lasciamolo alla compassione di Dio. Per quanto riguarda la vostra questione, se a Dio piace, domani manderò a chiamare l’eunuco Amantio, *castrensis* dell’imperatrice, molto potente presso di lei e vero servo di Dio. Gli riferirò la faccenda e lui se ne occuperà con molta attenzione, con l’assenso di Cristo”. E noi, ricevute queste istruzioni e la sua benedizione, ci recammo alla nostra camera»).

Terza sezione tematica. Tra i brani in cui a parlare è un personaggio meno noto o del tutto ignoto, le cui parole mirano ad evidenziare le qualità del protagonista, si vedano:

[6] *Prim. vit. graec. Pach.* 25. Τὸ δὲ ὄνομα τοῦ πρώτου ἦν Ψεντάσις· καὶ Σούρους καὶ Ψόεις. Καὶ οὕτως λαλῶν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ὠφέλει αὐτούς, εἰς ζῆλον ἔργων ἀγαθῶν ἄγων. Ἐώρων δὲ αὐτοῦ καὶ σιωπῶντος τὴν πρᾶξιν λόγον οὐσαν. Καὶ ἐθαύμαζον, καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· “Ἐνομίζομεν πάντα τοὺς ἀγίους οὕτως πεποιῆσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῶν ἀγίους καὶ ἀτρέπτους καὶ μὴ αὐτεξουσίους, καὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς μὴ δυναμένους ζῆν διὰ τὸ οὕτως ἐκτίσθαι αὐτούς. Ἄρτι δὲ βλέπομεν τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ φανερώς ἐπὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν τούτου, ὅτι ἐξ ἑλλήνων γονέων τοσοῦτον θεοσεβῆς γέγονεν καὶ πάσας τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ ἐνδεδυμένος ἐστίν. Οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες δυνάμεθα ἀκολουθεῖν αὐτῷ, ἀνθ’ ὧν ἀκολουθεῖ τοῖς ἀγίοις. Ἄρα τὸ γεγραμμένον τοῦτό ἐστιν· Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. Συναποθάνωμεν καὶ συνζήσωμεν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, ὅτι ὀρθῶς ὁδηγεῖ ἡμᾶς πρὸς τὸν Θεόν”⁶⁹ («Il nome del primo [novizio] era Psentaesi; poi venne Sourous e poi Psoeis. Ed egli, annunciando loro la parola di Dio (cf. Mc 2,2; 4,33; Eb 13,7), li edificava spronandoli allo zelo nelle buone opere. Ma anche quando egli taceva, essi vedevano che era il suo comportamento a parlare; e pieni di meraviglia si dicevano l’un l’altro: “Pensavamo che tutti i santi fossero stati creati così da Dio *fin dal ventre materno* (Is 49,1; Mt 19,12), santi e immutabili, e non liberi di disporre della propria volontà, e

⁶⁹ Dopo aver narrato l’arrivo dei primi discepoli presso il monastero, l’anonimo biografo di Pacomio si serve dell’etopea per descrivere la loro ammirazione per le doti ascetiche del santo.

che anche i peccatori non potessero avere la vita per essere stati creati così. Ma ora vediamo la bontà di Dio manifestarsi in questo nostro padre, il quale, nato da genitori pagani, è diventato talmente devoto a Dio, che si è rivestito di tutti i suoi comandamenti. Anche noi, dunque, e tutti [gli uomini], possiamo seguirlo, poiché egli segue i santi. È proprio questo ciò che sta scritto: *Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi darò riposo* (Mt 11,28). Moriamo e viviamo insieme a quest'uomo (cf. 2Tm 2,11), poiché egli ci guida diritto verso Dio!»⁷⁰);

[7] Hier., *Vit. Hil.* 12.1-6. *De eodem Gazensis emporii oppido uirginem Dei uicinus iuuenis deperibat. Qui cum frequenter tactu, iocis, nutibus, sibilis et ceteris huiusmodi, quae solent moriturae uirginitatis esse principia, nihil profecisset, perrexit Memphim, ut confesso uulnere suo magicis artibus rediret armatus ad uirginem. Igitur post annum, doctus ab Aesculapii uatibus, non remediatis animas sed perdentis, uenit praesumptum animo stuprum gestiens; et subter limen domus puellae quaedam tormenta uerborum et portentosas figuras, sculptas in aeris Cyprii lamina, defodit. Illico insanire uirgo et amictu capitis abiecto rotare crinem, stridere dentibus, inclamare nomen adolescentis; magnitudo quippe amoris se in furorem uerterat. Perducta ergo a parentibus ad monasterium seni traditur, ululante statim et confitente daemone: “Vim sustinui, inuitus abductus sum; quam bene Memphi somniis homines deludebam! O cruces, o tormenta, quae patior! Exire me cogis et ligatus subter limen teneor. Non exeo nisi me adulescens, qui tenet, dimiserit”*⁷¹ («Un giovane del medesimo mercato di Gaza, vicino di casa di una vergine di Dio, moriva d'amore per lei. Egli non aveva ottenuto successo né con il toccarla sovente né con lo scherzare e l'ammiccare e il fischiare, e quante altre cose del genere aprono di solito alla verginità la via della morte; andò dunque a Memfi per rivelarvi la sua ferita d'amore e ritornare dalla vergine armato di arti magiche. E così, dopo un anno, istruito dai sacerdoti di Esculapio, il quale non guarisce le anime, ma le uccide, se ne tornò smaniando di compiere lo stupro che aveva anticipato nell'immaginazione, e sotterrò sotto la soglia della casa della fanciulla certe strane parole e bizzarre figure, scolpite in una lamina di bronzo di Cipro. Ed ecco, subito la vergine impazzisce e, scagliato lontano da sé il velo del capo, scompiglia la chioma, fa stridere i denti e grida il nome del giovane; l'amore che le era stato imposto, per la sua grandezza, si era mutato in follia. Per questo fu condotta dai suoi genitori all'eremo di Ilarione e fu affidata al vecchio: ed il demone subito si mise a lanciare urla e a proclamare: “Ho subito violenza, sono stato portato via contro il mio volere; come ingannavo bene, a Memfi, gli uomini con i miei sogni! Ahi croci, ahi tormenti che patisco! Mi costringi

⁷⁰ Trad. d'Ayala Valva, 163.

⁷¹ Il passo fa parte di una serie di miracoli attribuiti ad Ilarione, tra cui figurano numerosi esorcismi.

a uscire, e sono tenuto incatenato sotto la soglia. Non esco, se non mi avrà lasciato andare il giovane che mi tiene»⁷²).

Quarta sezione tematica. Ai fini della ricostruzione dell'*ethos* oratorio del biografato, risultano di notevole interesse i passi in cui è lui stesso a ricostruire il carattere di un personaggio attraverso l'etopea:

[8] Ath., *Vit. Ant.* 41. Καὶ ἐπειδὴ γέγονα ὡς ἄφρων διηγούμενος, δέξασθε καὶ τοῦτο πρὸς ἀφοβίαν. Καὶ πιστεύσατε· οὐ ψεύδομαι γάρ. Ἐκρουσέ ποτέ τις ἐν τῷ μοναστηρίῳ τὴν ἐμὴν θύραν· καὶ ἐξελθὼν εἶδόν τινα μακρὸν καὶ ὑψηλὸν φαινόμενον. Εἶτα πυθομένου μου· Σὺ τίς εἶ; ἔφη· Ἐγὼ εἰμι ὁ Σατανᾶς. Εἶτα λέγοντός μου· Τί οὖν ἐνταῦθα πάρει; ἔλεγεν ἐκεῖνος· Τί μέμφονται με μάτην οἱ μοναχοὶ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες χριστιανοί; Τί με καταρῶνται καθ' ὥραν; Ἐμοῦ δὲ εἰπόντος· Τί γὰρ αὐτοῖς ἐνοχλεῖς; ἔφη· Οὐκ εἰμι ἐγώ, ἀλλ' αὐτοὶ ταραττοῦσιν ἑαυτούς· ἐγὼ γὰρ ἀσθενῆς γέγονα. Οὐκ ἀνέγνωσαν, ὅτι “τοῦ ἐχθροῦ ἐξέλιπον αἱ ῥομφαῖαι εἰς τέλος, καὶ πόλεις καθεῖλες”; Οὐκέτι τόπον ἔχω, οὐ βέλος, οὐ πόλιν. Πανταχοῦ χριστιανοὶ γεγόνασιν· λοιπὸν καὶ ἡ ἔρημος πεπλήρωται μοναχῶν. Ἐαυτοὺς τηρέτωσαν καὶ μὴ μάτην με καταράσθωσαν. Τότε θαυμάσας ἐγὼ τοῦ Κυρίου τὴν χάριν, εἶπον πρὸς αὐτόν· Ἀεὶ ψεύστης ὢν καὶ μηδέποτε λέγων ἀλήθειαν, ὅμως τοῦτο νῦν, καὶ μὴ θέλων, εἶρηκας ἀληθές· ὁ γὰρ Χριστὸς ἐλθὼν ἀσθενῆ σε πεποίηκε καὶ καταβαλὼν ἐγύμνωσεν. Ἀκούσας δὲ ἐκεῖνος τὸ τοῦ Σωτῆρος ὄνομα καὶ μὴ φέρων τὴν ἐκ τούτου καῶσιν, ἀφανῆς γέγονεν⁷³ («Poiché sono diventato quasi uno stolto nel farvi questo racconto, accogliete anche queste altre parole per porre fine alla paura. E credeteci: non mento infatti. Un giorno qualcuno bussò alla mia porta nel romitaggio; uscito, vidi un uomo che appariva di alta e imponente statura. Poi, alla mia domanda: “Tu chi sei?”, disse: “Sono Satana”. Quindi, alle mie parole: “Perché sei qui?”, replicava: “Perché mi biasimano senza ragione i monaci e tutti gli altri cristiani? Perché mi maledicono in ogni momento?”. Quando ribattei: “E perché tu li importuni?”, mi rispose: “Non sono io, ma sono loro a sconvolgere sé stessi. Io sono diventato debole. Non hanno letto che *le spade del Nemico sono del tutto scomparse e hai abbattuto le sue città?* Non ho più un posto, un dardo, una città. Da ogni parte sono diventati cristiani; ormai anche il deserto si è riempito di monaci. Conservino sé stessi e non mi maledicano senza ragione”. Io allora, ammirando la grazia del Signore, gli dissi: “Benché tu sia sempre mentitore e mai dica la verità, tuttavia ora,

⁷² Trad. Moreschini 1975, 99-101.

⁷³ Il passo è posto nell'ultima sezione della lunga catechesi ai monaci pronunciata da Antonio (Ath., *Vit. Ant.* 16-43) e fa seguito ad altri racconti relativi alle esperienze personali del santo nella lotta contro i demoni (si veda il brano indicato con il numero [12] nel capitolo dedicato al δῆγμα).

anche senza volere, hai detto il vero: il Cristo, infatti, con la sua venuta ti ha reso debole e, dopo averti abbattuto, ti ha spogliato delle armi”. Egli, sentendo il nome del Salvatore e non sopportando il bruciore che ne derivava, svanì»⁷⁴);

[9] Paul. Med., *Vit. Ambr.* 23.1-2. *Postea vero quam Mediolanium reversus est, posito imperatore in ecclesia, de eadem causa tractavit in populo. In quo tractatu introduxit Domini personam loquentis imperatori: “Ego te ex ultimo imperatorem feci, ego tibi exercitum inimici tui tradidi, ego tibi copias, quas ille adversum te exercitui suo paraverat, dedi, ego inimicum tuum in potestatem tuam redegi, ego de semine tuo supra solium regni constitui, ego te triumphare sine labore feci: et tu de me inimicis meis donas triumphos?” Cui descendenti de exhedra imperator ait: “Contra nos proposuisti hodie, episcopo”. At ille respondit non se contra ipsum sed pro ipso fuisse locutum*⁷⁵ («Dopo che fu ritornato a Milano, trovandosi l'imperatore in chiesa, Ambrogio predicò al popolo sullo stesso argomento. E nella trattazione introdusse la persona di Dio che parlava all'imperatore: “Io dall'ultimo sito in cui eri ti ho fatto imperatore, io ti ho consegnato l'esercito del tuo nemico, io ti ho dato tutte le provviste che egli contro di te aveva procacciate al suo esercito, io ho ridotto il tuo nemico in tuo potere, io ho stabilito uno del tuo seme sul trono del regno, io ti ho fatto trionfare senza fatica; e tu concedi ai miei nemici il trionfo su di me?”. Quando Ambrogio discese dal presbiterio, l'imperatore gli disse: “Oggi hai predicato contro di noi, vescovo”. Ma egli rispose di aver parlato non contro di lui, ma in suo favore»⁷⁶).

Accanto a questa classificazione, è possibile citare le distinzioni operate da Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista sulla base della forma e del contenuto dei discorsi e delle caratteristiche di coloro a cui sono attribuiti. Ho già avuto modo di parlare della differenza tra ἠθοποιίαi patetiche, etiche e miste e della possibilità di ricondurre a tali categorie i brani raccolti nella prima sezione tematica⁷⁷; qui basti aggiungere che, tra gli altri passi, sarebbe possibile ascrivere al genere etico [4] e [6], a quello patetico [7] e [9] e a quello misto [5] e [8]. Si è accennato anche alle due pratiche affini all'etopea menzionate dai tre retori, ovvero la prosopopea (che essi intendono come personificazione di un oggetto) e l'idolopea (che consiste

⁷⁴ Trad. Bruzzese 2013, 279.

⁷⁵ Questo contrasto tra Ambrogio e Teodosio nasce da un episodio avvenuto in Oriente: un gruppo di cristiani ha dato fuoco ad una sinagoga e l'imperatore ha ordinato al *comes orientis* di punire i criminali e costringere il vescovo locale a sostenere i costi della ricostruzione.

⁷⁶ Trad. Canali 1975, 83.

⁷⁷ Cfr. n. 17.

nell'attribuire un discorso ad un personaggio morto)⁷⁸. Nessuna di esse trova, però, posto nel *corpus* qui citato⁷⁹.

Pseudo-Ermogene sottolinea, inoltre, che le ἠθοποιΐαι possono essere attribuite a personaggi indefiniti (come, ad esempio, un uomo che parte per un viaggio) o definiti (è il caso di un discorso messo in bocca ad Achille)⁸⁰. Tra i brani qui riportati, gli unici che potrebbero essere ricondotti alla prima categoria sono quelli della terza sezione tematica; tuttavia, ritengo che il loro *status* non sia di così semplice definizione e meriti di essere discusso più avanti, nel paragrafo ad essi dedicato. Lo stesso retore distingue, infine, tra etopee semplici, in cui il locutore parla con sé stesso, e doppie, ovvero rivolte ad uno o più ascoltatori⁸¹. I passi del *corpus* fanno tutti capo al secondo gruppo, ad eccezione di [2].

Ho già sottolineato più volte come i biografi tardoantichi attribuiscono ai protagonisti delle loro opere discorsi che mirano a mettere in luce delle ἀρεταί ben precise. L'etopea assume, dunque, una funzione encomiastica, ben evidente dai passi citati nella prima sezione tematica. Chiaramente, ciò non implica un minore interesse per la μύμησις del carattere del locutore: il ritratto di Costantino che emerge da [1] risponde perfettamente all'idea che il lettore si è fatto del primo imperatore cristiano; allo stesso modo, i discorsi pronunciati da Daniele in [2] e da Severino in [3] vanno incontro all'orizzonte di attesa del pubblico, dimostrandosi conformi alle qualità dei personaggi che li pronunciano. Scopo del biografo, tuttavia, non è solo imitare il carattere del biografato, attribuendogli parole che verosimilmente egli avrebbe potuto pronunciare in una determinata occasione e che, come si è visto, sono presentate come effettivamente pronunciate, ma anche mostrare come il locutore incarni alla perfezione le proprietà tipiche della categoria a cui appartiene. Così, le parole di Costantino lo rendono il miglior esempio possibile di sovrano pio, come quelle di Daniele rivelano un'eccezionale vocazione all'ascesi ed al martirio e quelle di Severino testimoniano le ἀρεταί di una perfetta guida spirituale. L'ἠθοποιΐα diviene, dunque, uno strumento utile a fare del protagonista del βίος un modello di vita degno di essere seguito: il lettore è chiamato ad emulare l'illustre biografato, seguendo le idee religiose e gli insegnamenti contenuti nel suo discorso o testimoniati dal suo

⁷⁸ Cfr. n. 3.

⁷⁹ Un esempio particolare di idoleopea è in Philostr., *Vit. Ap.* 4.16.3, in cui Apollonio riporta un discorso pronunciato in sua presenza da Achille in persona: il biografato non ricostruisce, dunque, ciò che il defunto potrebbe dire se tornasse in vita, ma presenta quest'ultimo direttamente come redivivo, all'interno di un racconto che intende riportare una testimonianza veritiera.

⁸⁰ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 9.3. Tale distinzione è in parte delineata già in Theon, *Prog.* 8, p. 70, mentre Nicol., *Prog.* p. 64 sembra metterla in relazione con quella tra etopee etiche e patetiche.

⁸¹ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 9.4.

atteggiamento. Attraverso l'etopea, il biografo invita implicitamente il suo pubblico ad un'altra *μίμησις ἥθους*, che non riguarda la pratica retorica, ma i principi da osservare nel corso della vita.

I brani raccolti nella seconda sezione tematica, invece, non sembrano contribuire particolarmente all'encomio o al biasimo del locutore: sebbene in [4] Licinio sia presentato come un nemico del protagonista, le sue parole non rivelano eccessivo disprezzo per la causa cristiana, a cui anzi egli si riserva di aderire, in caso di sconfitta; lo stesso si potrebbe dire, *mutatis mutandis*, di [5], in cui Giovanni Crisostomo, pur fornendo un utile aiuto al biografato ed ai suoi compagni, mette in luce sin da subito i suoi pessimi rapporti con l'imperatrice, che sarà la principale sostenitrice del progetto del vescovo Porfirio⁸². I discorsi attribuiti a questi personaggi appaiono, piuttosto, funzionali alla componente narrativa delle biografie in cui sono inseriti, in quanto il racconto trae vivacità e verosimiglianza dalla citazione diretta di quelle che, secondo il biografo, sarebbero parole effettivamente pronunciate da figure interne alla vicenda. Tale funzione è chiaramente insita anche nei passi in cui a parlare è il protagonista, ma gioca un ruolo di primo piano quando la *persona loquens* è un comprimario, il cui discorso non serve ad avvalorarne la lode né a trasmettere insegnamenti. È in quest'ottica che mi sembra opportuno distinguere tra locutori più e meno noti. A seconda della fama del personaggio, infatti, l'accurata imitazione del suo carattere, necessaria a conferire *πιθανότης* al racconto, segue logiche diverse: in [6] e [7], le *personae loquentes* sono poco più che maschere, in grado di esprimersi in maniera conforme a ciò che ci si aspetterebbe rispettivamente da dei giovani monaci e da un demone, ma sostanzialmente utili solo a far risaltare determinate qualità del protagonista; in [4] ed in [5], invece, i biografi tracciano precisi ritratti dei locutori, i quali assumono le caratteristiche di personaggi a tutto tondo. Licinio e Giovanni Crisostomo emergono, così, da un contesto narrativo dominato dal biografato, senza ovviamente rubargli la scena, ma assumendo, anche solo per poche righe, dei contorni ben definiti. In opere biografiche in cui la centralità del protagonista oscura qualsiasi altra figura, l'etopea può, dunque, servire a caratterizzare personaggi minori, elevandoli al di sopra del loro naturale ruolo di antagonisti o di aiutanti del biografato.

Questa distinzione tra discorsi attribuiti a figure più e meno conosciute non può essere semplicemente ricondotta a quella operata da Pseudo-Ermogene tra locutori definiti e indefiniti. Non è facile, infatti, ascrivere i personaggi a cui è data la parola in [6] e [7] alla seconda di tali categorie: sebbene essi non siano celebri, o perlomeno

⁸² I contrasti tra Giovanni Crisostomo ed Eudossia sono probabilmente un'allusione ad una leggenda diffusa. Cfr. al riguardo Lampadaridi 2016, 206-207 e Sfameni Gasparro 2009, 248-249. Sul supporto dell'imperatrice alla causa della demolizione dei templi pagani di Gaza si veda *Vit. Porph. Gaz.* 40-53.

non lo siano al punto tale da essere con ogni probabilità ben noti *a priori* al lettore, non è neppure possibile accostarli alle figure piatte e vaghe che appaiono nelle fonti progimnasmatiche come esempi di *personae loquentes* indefinite⁸³. Nel contesto della narrazione biografica, i locutori di [6] non sono dei discepoli qualsiasi, ma hanno dei nomi; allo stesso modo, il demone che parla con Ilarione in [7] proviene dalla città di Memfi ed ha un legame con il dio Esculapio. Questi semplici elementi non modificano l'orizzonte d'attesa del lettore (il quale continua ad aspettarsi semplicemente che i personaggi in questione si esprimano in maniera adatta alla categoria a cui appartengono), ma rendono pienamente verosimili figure che potrebbero essere estremamente stereotipate, di fatto avvalorando le loro parole. I giovani monaci di [6] e lo spirito maligno di [7] restano sullo sfondo della narrazione e non possono, come si è visto, essere paragonati a personaggi celebri, in grado di emergere, anche se per poco, dalla loro funzione di comprimari; tuttavia, i biografi devono necessariamente attribuire a queste semplici comparse una certa *πιθανότης*, se vogliono che il pubblico prenda sul serio le loro affermazioni. L'elogio del biografato, che in [6] è del tutto esplicito, mentre in [7] emerge dalla sofferenza manifestata dal nemico sconfitto, non deve in alcun modo sollevare scetticismo. Anche coloro che lo esprimono, dunque, devono essere figure del tutto credibili.

La quarta sezione tematica riporta due esempi di *mise en abyme* dell'ἠθοποιία molto diversi tra loro: se in [8] Antonio cita all'interno di un δῆγμα il breve discorso che, a suo dire, Satana ha pronunciato in sua presenza, in [9] Ambrogio introduce Dio in un suo sermone, riportando il rimprovero che Egli rivolgerebbe a Teodosio. È facile notare come nel primo caso il santo eremita si sostituisca al biografo, producendosi in un'etopea presentata come esatta riproduzione di un discorso reale, mentre nel secondo il vescovo esegua l'esercizio in una forma più vicina alla pratica scolastica, lasciando intendere al suo pubblico che le parole attribuite al Signore sono frutto di pura finzione. Tuttavia, entrambi i brani attribuiscono al biografato la capacità di servirsi in maniera efficace di un προγύμνασμα che appartiene ad una fase avanzata del curriculum retorico⁸⁴, sfruttandolo per avvalorare le proprie idee. Antonio parte, infatti, come si è accennato, dalle parole pronunciate dal diavolo per convincere i monaci a non avere timore di quest'ultimo e dei suoi demoni⁸⁵; in maniera simile, il discorso attribuito a Dio da Ambrogio mira a far presa sull'imperatore, persuadendolo a revocare i suoi ordini contro la comunità cristiana responsabile dell'incendio di una sinagoga⁸⁶. I

⁸³ Si pensi al già citato uomo che parte per un viaggio di cui parla Ps.-Hermog., *Prog.* 9.3, oppure al codardo menzionato in Lib., *Eth.* 19.

⁸⁴ Cfr. n. 10.

⁸⁵ Cfr. n. 23.

⁸⁶ Cfr. Paul. Med., *Vit. Ambr.* 22 e 23.3. Si veda anche la n. 75.

due *holy men* si dimostrano, dunque, pienamente in grado di utilizzare l'ἠθοποιία in chiave deliberativa⁸⁷, suggerendo ai propri uditori la condotta migliore attraverso frasi che, data la natura delle *personae loquentes*, non possono non colpire la sensibilità di chi ascolta e di chi legge: evocando il Male ed il Bene per antonomasia, Antonio ed Ambrogio conferiscono alle loro riflessioni un'autorità che supera i confini dell'umano, ponendole su un piano più elevato rispetto ai semplici consigli di una guida spirituale⁸⁸. Tramite l'etopea, il biografato può, così, mettere in contatto i suoi uditori con il mondo ultraterreno.

I passi notevoli presi in esame non sembrano mostrare chiare linee evolutive nell'uso dell'ἠθοποιία all'interno del βίος tardoantico. Uno sguardo d'insieme sul *corpus* permette, però, di notare come l'esercizio sia prevalentemente diffuso in opere biografiche di matrice cristiana: le uniche eccezioni significative che emergono dalla mia trattazione sono le *Vite dei Sofisti* (in cui, chiaramente, Flavio Filostrato cita direttamente brani di etopee composte da grandi oratori⁸⁹) e la *Vita di Apollonio di Tiana*, su cui ho avuto modo di soffermarmi nel paragrafo dedicato al genere epistolare, ma che di fatto ritrae spesso il biografato e le figure a lui vicine nell'atto di pronunciare discorsi. Se in alcune biografie di *holy men* pagani la scarsità di attestazioni dell'etopea si giustifica semplicemente con ragioni stilistiche (si pensi alla *Vita di Pitagora*, in cui Giamblico attribuisce al protagonista lunghe orazioni riportandole in forma indiretta⁹⁰), in altre gli autori si limitano a far cenno cursoriamente ai discorsi pronunciati dai loro personaggi. In opere come la *Vita di Plotino* di Porfirio o la *Vita di Proclo* di Marino, ad esempio, i protagonisti sono rappresentati come grandi maestri, in grado di trasmettere i loro insegnamenti attraverso la loro arte oratoria, ma delle loro lezioni viene menzionato tutt'al più il contenuto⁹¹. Evidentemente, dato che di tali filosofi il lettore può reperire le opere originali, i biografi non avvertono il bisogno di citare direttamente i discorsi da cui queste ultime hanno avuto origine: pur avvezzo a riportare stralci di lettere e scritti altrui⁹², Porfirio non deve certo servirsi dell'ἠθοποιία per ricostruire le lezioni di Plotino, le cui dottrine sono espone nei libri che fanno seguito alla *Vita*⁹³; lo stesso vale per Marino, il quale, trattando delle dottrine espone da Proclo, rimanda esplicitamente il lettore alle opere del filosofo⁹⁴. Un simile atteggiamento non è

⁸⁷ Nicol., *Prog.* pp. 66-67 chiarisce che l'esercizio è adatto a tutti e tre i generi dell'oratoria.

⁸⁸ Sebbene in [8] Antonio sia costretto ad evidenziare l'eccezionalità di un discorso pronunciato da Satana, ma non menzognero, è evidente che le parole di quest'ultimo su ciò che nuoce al Male (e, dunque, a lui stesso) non possono che essere degne di fede.

⁸⁹ Cfr. n. 19.

⁹⁰ Si vedano, ad esempio, i discorsi di Pitagora ai Crotoniati in Iamb., *Vit. Pyth.* 8.37-11.57.

⁹¹ Si vedano, rispettivamente, Porph., *Vit. Plot.* 13-14 e Marin., *Vit. Procl.* 22-23.

⁹² Cfr. Porph., *Vit. Plot.* 17 e 19-20.

⁹³ Cfr. Porph., *Vit. Plot.* 24-26.

⁹⁴ Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 23, 27 e 33.

assente sul versante cristiano: di uno scrittore prolifico come Agostino, Possidio non riporta direttamente i sermoni, ma menziona la ricca produzione antieretica ed esegetica⁹⁵, facendo riferimento anche agli atti che ne testimoniano l'attività di polemista⁹⁶. La diffusione dell'etopea nei βίοι tardoantichi non risente, dunque, delle posizioni religiose dei biografati, ma delle loro scelte letterarie. I biografi ritengono opportuno ricorrere all'esercizio per ricostruire i discorsi pronunciati da personaggi che non hanno lasciato scritti (Daniele, Severino), o non ne hanno lasciati di natura dottrinale (Costantino), oppure per attribuire a figure di cui si conservano le opere ulteriori riflessioni (è il caso di Antonio, tradizionalmente ritenuto autore di alcune lettere⁹⁷). Un discorso a parte merita [9], che, secondo quanto affermato da Paolino di Milano, sarebbe una citazione da una specifica lettera scritta da Ambrogio alla sorella⁹⁸: un lettore che volesse apprendere la vicenda da questa fonte, infatti, scoprirebbe che l'ἠθοποιία di Dio è in realtà un *pastiche* di citazioni bibliche rivolto contro Davide⁹⁹ e non coinvolge, dunque, direttamente Teodosio. In questo caso, il biografo sceglie di riportare le parole che il suo protagonista ha già affidato alla pagina scritta col preciso scopo di modificarle, adattandole alle necessità del racconto.

⁹⁵ Cfr. Possid., *Vit. Aug.* 18.9-10.

⁹⁶ Cfr. Possid., *Vit. Aug.* 14.8, 16.4 e 17.7-8. Possidio cita, inoltre, due brevi discorsi pronunciati da Agostino (Possid., *Vit. Aug.* 15.3-4 e 29.1), che però non hanno natura catechetica, ed una lettera scritta dal biografato al vescovo Onorato sulla condotta che il clero deve tenere davanti agli invasori (Possid., *Vit. Aug.* 30.2-51; si noti che il biografo giustifica la scelta di inserire il documento all'interno della narrazione, affermando che la sua lettura sarà utile e necessaria ai vescovi ed ai chierici).

⁹⁷ Cfr. al riguardo Rubenson 1995. Di queste lettere si parla già in Hier., *Vir. ill.* 88.

⁹⁸ Cfr. Paul. Med., *Vit. Ambr.* 23.4. La lettera in questione è Ambr., *Epist.* extra coll. 1.

⁹⁹ Cfr. Ambr., *Epist.* extra coll. 1.25. Secondo l'edizione critica di riferimento (p. 159), i passi biblici qui rielaborati da Ambrogio sono *2Sam* 12.7-10, *1Sam* 22.16ss. e *2Sam* 10. Paolino contamina questa lettera con Ambr., *Epist.* 10.74.22, in cui Ambrogio ricorda a Teodosio ciò che Dio ha detto a Davide tramite il profeta Nathan. In maniera tutt'altro che involontaria, dunque, il biografo riadatta la sua fonte, eliminando ogni riferimento a queste figure bibliche ed aggiungendo alcune allusioni alla condizione dell'imperatore.

Ἐκφρασις

L'esercizio

L'ἔκφρασις¹ è l'esercizio che consiste nel descrivere nel dettaglio un oggetto, dando al pubblico la sensazione di averlo davanti agli occhi². Elio Teone afferma che essa può riguardare persone, fatti³, luoghi, tempi e maniere⁴, mentre Pseudo-Ermogene e Nicola Sofista riducono tale elenco ai primi quattro elementi, operando però una distinzione tra tempi e momenti⁵; leggermente più ampia è la gamma di oggetti menzionata da Aftonio, che pure non fa riferimento alle maniere, ma aggiunge alla lista animali e piante⁶. Inoltre, i tre manuali più antichi fanno cenno

¹ I passi dei manuali relativi a questo προγύμνασμα sono Theon, *Prog.* 7, pp. 66-69, Ps.-Hermog., *Prog.* 10, *Aphth.*, *Prog.* 12 e Nicol., *Prog.* pp. 67-71. Quintiliano non lo menziona direttamente, ma in diverse occasioni si sofferma su una sua qualità, l'ἐνάργεια, a cui fa corrispondere il latino *evidentia* (cfr. *Inst.* 4.2.64, 6.2.32, 8.3.61 e 9.2.40; si veda al riguardo Scholz 1998). Prisc. *Rhet.* p. 46 chiama l'esercizio *descriptio*, termine che, come spiegato in Patillon/Bolognesi 1997, 149, n. 323, privilegia il significato di 'copia', laddove il greco ἔκφρασις insiste su quello di 'spiegazione', da intendere come «opération qui expose les détails d'une réalité complexe». Tra gli studi moderni sul προγύμνασμα, si vedano Webb 1999, Webb 2009 e Berardi 2017, 125-140.

² La definizione che ne dà Theon, *Prog.* 7, p. 66 (Ἐκφρασίς ἐστι λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον, «L'ecfrasi è un discorso descrittivo che conduce chiaramente sotto gli occhi l'oggetto mostrato») si ripete, pressoché identica, in tutti i manuali successivi: se *Aphth.*, *Prog.* 12.1 si limita a cambiare leggermente l'ordine delle parole, Ps.-Hermog., *Prog.* 10.1 aggiunge l'espressione ὧς φασιν (riferendosi a retori non meglio identificati), mentre Nicol., *Prog.* p. 68 sostituisce il termine περιηγηματικὸς con ἀφηγηματικὸς. Quest'ultima variazione è ritenuta particolarmente significativa da Berardi 2017, 140, che la interpreta come testimonianza di un passaggio dal λόγος περιηγηματικὸς (che in Berardi 2017, 126, sulla base di Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 216 e di altre fonti tarde, è presentato come «il discorso che descrive il suo oggetto (persona, fatto, etc.) nei minimi particolari, ordinandoli in fase di esposizione quasi a costituire un percorso visivo»), ad una più generica forma diegetica. Secondo Patillon/Bolognesi 1997, 149, n. 323, invece, la definizione riportata da Nicola Sofista intende semplicemente evidenziare il carattere di «exposé détaillé» proprio dell'ἔκφρασις.

³ In Patillon 2008, 147 e 202, l'espressione ἐκφράσεις [...] πραγμάτων è tradotta con «descriptions [...] de choses ou faits», in virtù della polisemia del termine πρᾶγμα, evidenziata in Patillon 2008, 197, n. 110.

⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 7, pp. 66-67. Sul rapporto tra questa lista e gli elementi fondamentali del discorso (di cui si è parlato alla n. 8 del capitolo dedicato al δῆγμα) cfr. Berardi 2017, 132. Si noti che il retore menziona i τρόποι solo in un secondo momento, peraltro dopo aver riportato tra gli esempi relativi ai πρόσωπα anche dei brani erodotei dedicati ad animali (Theon, *Prog.* 7, p. 67). Secondo Patillon/Bolognesi 1997, XLI, tali particolarità potrebbero derivare da un tentativo di conciliare tradizioni diverse.

⁵ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 10.2 e Nicol., *Prog.* p. 68. Per la precisione, entrambi i retori menzionano tra gli oggetti dell'ἔκφρασις i χρόνοι, ma Pseudo-Ermogene vi affianca i καιροί, mentre Nicola Sofista parla di πανηγύρεις.

⁶ Cfr. *Aphth.*, *Prog.* 12.1. In nessuno dei quattro elenchi in questione si fa menzione delle opere d'arte, sulla cui ἔκφρασις, però, si sofferma Nicol., *Prog.* p. 69.

alla possibilità di prendere in considerazione più elementi contemporaneamente, dando vita ad un'ecfrasi mista⁷.

Obiettivo del προγύμνασμα è, dunque, presentare i dettagli dell'oggetto descritto in forma estremamente vivida, suscitando nel pubblico l'impressione di poterli vedere⁸. Secondo Nicola Sofista, è proprio questa caratteristica a distinguere l'ecfrasi dalla narrazione, la quale mira ad esporre dei fatti in maniera piana⁹. Elio Teone si sofferma, invece, sul rapporto tra l'ἔκφρασις ed il κοινὸς τόπος: sebbene i due esercizi presentino delle affinità, il secondo differisce dal primo perché riguarda oggetti dotati di una libera volontà¹⁰ ed affianca alla loro descrizione un giudizio di ordine morale¹¹.

Analogamente a quanto accade per altri esercizi, i manuali non concordano sulla collocazione dell'ecfrasi all'interno del percorso di studi: Elio Teone ritiene, infatti, che essa vada affrontata in una fase precedente rispetto a quanto stabilito da Pseudo-Ermogene, Aftonio e Nicola Sofista¹². Quest'ultimo ascrive l'ordine da lui adottato all'«uso prevalente», ma testimonia anche come alcuni retori preferiscano trattare

⁷ Cfr. Theon, *Prog.* 7, p. 68, Ps.-Hermog., *Prog.* 10.3 e Aphth., *Prog.* 12.2 (i primi due parlano di μικτὴ ἔκφρασις, mentre il terzo distingue tra ἐκφράσεις ἀπλαῖ e συνεζευγμέναι). Tutti e tre i retori scelgono come esempio di questo genere di ecfrasi un passo di Tucidide, in cui viene descritta una battaglia combattuta di notte (e che, dunque, coniuga l'ἔκφρασις di una πρᾶξις con quella di un καιρός). Le generiche indicazioni di Elio Teone e Pseudo-Ermogene non permettono di comprendere se si tratti di Thuc. 2.2-5 oppure 7.43-44; a quest'ultimo brano si riferisce, invece, sicuramente Aftonio, il quale menziona anche il luogo in cui si svolgono gli eventi (la Sicilia). Il primo dei tre manuali fa cenno anche ad un passo affine tratto da Filisto.

⁸ L'evidenza visiva (ἐνάργεια), a cui allude (anche linguisticamente, tramite l'avverbio ἐναργῶς) la definizione dell'ἔκφρασις comune a tutti e quattro i manuali, è presentata come una delle virtù fondamentali dell'esercizio in Theon, *Prog.* 7, p. 69 e Ps.-Hermog., *Prog.* 10.6. Su di essa si vedano Webb 2009, 87-106, Berardi 2012 e Berardi 2017, 143-147.

⁹ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 68. Inoltre, poche righe più avanti, il retore chiarisce che mentre l'ecfrasi scompone i fatti nei minimi particolari, la narrazione li riporta nella loro interezza. Sui punti da trattare nell'ἔκφρασις di un avvenimento cfr. Theon, *Prog.* 7, p. 68 e Ps.-Hermog., *Prog.* 10.4.

¹⁰ Secondo Theon, *Prog.* 6, p. 64, l'esame delle intenzioni dell'agente, di cardinale importanza all'interno di una causa giudiziaria, è il primo argomento dello sviluppo di un luogo comune.

¹¹ Cfr. Theon, *Prog.* 7, p. 68. La somiglianza tra i due esercizi messa in evidenza da Elio Teone risiede nel carattere indefinito dei loro oggetti: «la descrizione, come il luogo comune, prevede uno sviluppo espositivo condotto secondo procedimenti topici che riguardano l'argomento in generale; si può descrivere, ad esempio, un avaro o un leone in termini generali, senza riferirsi a un determinato avaro o a un determinato leone» (Berardi 2017, 129). Il retore, tuttavia, riporta numerosi esempi in cui l'ἔκφρασις riguarda oggetti definiti; su questa contraddizione cfr. Patillon/Bolognesi 1997, XLIII-XLIV.

¹² Sull'ordine seguito dai quattro manuali di προγυμνάσματα si veda l'introduzione. Elio Teone sceglie di inserire l'ecfrasi dopo il luogo comune (al quale è associata per via della somiglianza di cui si è parlato alla nota precedente) e prima della prosopopea (si noti che, nelle fonti successive, è ἡθροποιία a precedere l'ἔκφρασις). Ps.-Hermog., *Prog.* 10.7 spiega, inoltre, che alcuni tecnografi non considerano l'ecfrasi un esercizio a sé stante, perché essa trova posto anche nella favola, nel racconto, nel luogo comune e nell'encomio.

l'ἔκφρασις subito dopo la σύγκρισις, in virtù di un'affinità stilistica tra i due esercizi¹³.

Discussione

Ai fini della mia analisi, è innanzitutto necessario prendere in considerazione il legame che unisce l'ecfrasi agli esercizi su cui si basa la narrazione biografica tardoantica. Sono gli stessi manuali scolastici ad evidenziare come il προγύμνασμα in questione possa essere messo al servizio del διήγημα: Elio Teone spiega che le ἔκφρασεις vengono utilizzate spesso dagli storici¹⁴, mentre Nicola Sofista le definisce «parti di racconti»¹⁵; il διήγημα figura, inoltre, tra i προγυμνάσματα che, a detta dei tecnografi menzionati da Pseudo-Ermogene, possono prevedere l'uso dell'ecfrasi¹⁶. Secondo questi retori, un discorso analogo varrebbe per l'ἔγκωμιον, nel quale, effettivamente, le qualità fisiche costituiscono uno dei *genera bonorum* su cui deve focalizzarsi la lode¹⁷. Tra ἔκφρασις ed encomio intercorre, però, una differenza di fondo, che Laurent Pernot, dopo aver analizzato l'uso che dei due esercizi fanno alcuni oratori¹⁸, riassume così: «Tandis que l'éloge juge la valeur des choses, la description est en principe plus objective et plus attentive aux détails concrets»¹⁹. È proprio da questa distinzione che vorrei partire, al fine di chiarire in

¹³ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 67-68: Τινὲς μετὰ τὴν σύγκρισιν εὐθὺς τὴν ἔκφρασιν τάξαντες οὕτως ἔγραψαν· “ἔστι μὲν ἡ τῶν ἐφεξῆς προγυμνασμάτων τάξις ἀδιάφορος ἄλλων ἄλλως ταπτόντων, οὐδὲν δὲ κωλύει τὴν ἔκφρασιν ἐν μελέτῃ ποιεῖσθαι εὐθὺς μετὰ τὴν σύγκρισιν· ἐπειδὴ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς συγκρίσεως ἔφαμεν εἶναι ἄδειαν τῆς ἀνειμένης φράσεως, καὶ ἐπὶ ταύτης δὲ μᾶλλον ἐκείνῳ τῷ εἶδει τῆς ἀπαγγελίας χρῆσθαι παραδέδοται, εἰκότως ἀκολουθεῖν δεῖ τῇ συγκρίσει τὴν ἔκφρασιν”. ἀλλ’ ἐκεῖνοι μὲν οὕτως· ἡμεῖς δὲ τῷ κεκρατηκότῳ ἔθει ἐπόμενοι μετὰ τὴν σύγκρισιν μὲν τὴν ἠθοποιίαν ἐτάξαμεν, μετὰ ταύτην δὲ τὴν ἔκφρασιν («Alcuni che pongono l'ecfrasi subito dopo il parallelo hanno scritto così: “l'ordine degli esercizi è indifferente, perché altri li dispongono in maniera diversa, ma nulla impedisce di esercitarsi nell'ecfrasi subito dopo il parallelo: infatti, dato che abbiamo detto che nel parallelo si è liberi di utilizzare uno stile rilassato e dato che nell'ecfrasi è concesso ancora di più servirsi di quel tipo di espressione, ragionevolmente, bisogna che l'ecfrasi segua il parallelo”. Così hanno scritto quelli; ma noi, seguendo l'uso prevalente, dopo il parallelo abbiamo posto l'etopea, e dopo quest'ultima l'ecfrasi»).

¹⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 1, p. 2. Inoltre, nella sezione del manuale dedicata all'ecfrasi, Elio Teone cita esempi tratti da Erodoto, Tucidide, Ctesia e Filisto.

¹⁵ Nicol., *Prog.* p. 17: τῶν διηγημάτων [...] μέρη. Cfr. anche Nicol., *Prog.* p. 70, in cui il retore chiarisce che talvolta l'ecfrasi può costituire un discorso completo.

¹⁶ Cfr. n. 12.

¹⁷ Si veda la n. 19 del capitolo dedicato all'ἔγκωμιον.

¹⁸ Cfr. Pernot 1993, II, 671, che, nello specifico, menziona opere di Dione di Prusa, Plinio il Giovane e Libanio.

¹⁹ Pernot 1993, II, 671-672. Si noti che Theon, *Prog.* 7, pp. 68-69 e Ps.-Hermog., *Prog.* 10.5 non escludono la possibilità di aggiungere ad un'ecfrasi dei *topoi* propri dell'encomio: il primo consiglia di concludere la descrizione di un luogo, un tempo, una maniera o una persona trattando della bellezza, dell'utilità e della piacevolezza dell'oggetto, mentre il secondo (che, chiaramente,

che modo l'ecfrasi si inserisca all'interno di opere in cui dominano elementi riconducibili all'ἔγκωμιον o allo ψόγος; tornerò, poi, sulla funzione svolta dalla descrizione sul piano narrativo.

Alla luce di quanto appena detto, è facile giustificare l'assenza, nel *corpus* dei passi notevoli, di ἐκφράσεις che abbiano per oggetto il protagonista del βίος: come si è visto nel capitolo dedicato all'ἔγκωμιον, le descrizioni fisiche dei biografati riflettono solitamente le loro qualità spirituali, che costituiscono (insieme con le πράξεις che da esse derivano) il fulcro dei βίοι; sebbene non manchino riferimenti a dettagli concreti, essi vengono interpretati sulla base del loro significato morale, secondo una prospettiva decisamente encomiastica²⁰.

Ciò non vuol dire, tuttavia, che i biografi tardoantichi facciano ricorso all'ecfrasi solo in brani che non hanno nulla a che vedere con la lode del protagonista. Del resto, è lo stesso Pernot ad ammettere, rifacendosi a quanto consigliato da Menandro Retore, che «Aussi n'y a-t-il jamais de description pure dans les discours épidiqtiques. La seule forme de description dont l'éloge s'accommode est une description elle-même élogieuse, qui s'appuie sur des détails concrets, certes, mais en les sélectionnant et en s'appliquant surtout à démontrer ce qu'ils comportent de méritoire ou de fortuné»²¹. In una forma particolare di discorso epidittico, quale è il βίος tardoantico, la situazione è in realtà più complessa: la descrizione può, infatti, non riguardare direttamente il biografato, ma riuscire comunque a rivelare una sua qualità o un suo merito, contribuendo di fatto all'elogio delle sue ἀρεταί²². Ciò non si traduce necessariamente in un abbandono dell'oggettività o della concretezza: nulla vieta di pensare che la statua di cui si parla in [6] abbia davvero le caratteristiche che le attribuisce Flavio Filostrato o che il complesso di edifici descritto in [7] si presenti al visitatore esattamente nella forma delineata da Eusebio; tuttavia, le ἐκφράσεις in questione permettono ai biografi di porre le basi per una lode implicita dei loro

non menziona i τρόποι, assenti dalla sua trattazione) non specifica in quale momento sia opportuno affiancare all'esposizione dei dettagli il materiale tratto dai luoghi di sviluppo encomiastici (che per lui sono la bellezza, l'utilità e la straordinarietà); un cenno alla bellezza dell'oggetto descritto si trova anche nella conclusione dell'esempio di ἔκφρασις riportato da Aftonio (Apth., *Prog.* 12.12). La distinzione operata da Pernot è, dunque, da considerare, come lui stesso chiarisce, esclusivamente «en principe», perché si basa sul punto di vista adottato dall'autore e sul principale obiettivo che egli si prefigge (presentare l'oggetto in un'ἔκφρασις, lodarlo in un ἔγκωμιον).

²⁰ Tra i brani in cui la descrizione fisica del biografato riflette qualità di ordine morale, si vedano, oltre a quelli citati nel capitolo dedicato all'encomio, anche Eus., *Vit. Const.* 3.10.3-4, Eun., *Vit. Soph.* 7.1 e Dam., *Vit. Isid.* 13 (= E16, ed. Zintzen 1967). Qualora il protagonista del βίος sia oggetto di ψόγος, invece, come si è visto nel capitolo relativo a tale esercizio, il biografo preferisce solitamente non indugiare sulle sue caratteristiche fisiche.

²¹ Pernot 1993, II, 672.

²² Nicol., *Prog.* p. 70 assegna all'ecfrasi una funzione ben diversa, affermando che, all'interno di un discorso epidittico, essa serve semplicemente a procurare piacere al pubblico.

protagonisti. Così, se nel primo caso Apollonio di Tiana si dimostra in grado di svelare il significato profondo dei dettagli che contraddistinguono la statua di Milone, nel secondo i magnifici edifici di culto costruiti in corrispondenza del sepolcro di Cristo sono sin da subito presentati come frutto della φιλοτιμία di Costantino. In quest'ultimo brano, l'autore sfrutta sapientemente la labilità del confine tra ecfraresi ed encomio, inserendo nella sua descrizione riferimenti alla bellezza, alla piacevolezza ed alla straordinarietà dell'oggetto (tre *topoi* di natura encomiastica che anche i manuali associano all'ἔκφρασις²³). Il risultato è una «description élogieuse» che non si limita all'esaltazione delle qualità degli edifici descritti, ma estende implicitamente la lode anche a colui che ha avuto il merito di realizzarli.

L'intenzione di mettere in luce le ἀρεταί del biografato potrebbe essere rintracciata anche in altri passi citati nel *corpus*: si pensi, ad esempio, all'ecfrasi del cammello posseduto in [2] o a quella della persecuzione in [4], le quali descrivono in maniera patetica difficoltà che il protagonista saprà affrontare con successo e, dunque, gettano, di fatto, le basi per la narrazione di πράξεις degne di lode²⁴. Tuttavia, in questi brani la funzione encomiastica non sembra avere un peso pari a quello che le è attribuito in [6] e [7]; in generale, le ἐκφράσεις raccolte nelle prime due sezioni tematiche del *corpus* servono, piuttosto, a rendere vivido il διήγημα in cui sono inserite, arricchendolo di dettagli relativi a personaggi, maniere, fatti e luoghi. Il racconto acquista così πιθανότης, non solo grazie al gran numero di particolari verosimili, che contribuiscono ad evitare un approccio scettico da parte di

²³ Si veda Eus., *Vit. Const.* 3.36.1, in cui trovano posto riferimenti a tutti e tre i *topoi*: τῷ γὰρ καταντικρὸν πλευρῷ τοῦ ἄντρου, ὃ δὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἑώρα, ὁ βασιλεὺς συνήπτο νεώς, ἔργον ἐξαισίον εἰς ὕψος ἄπειρον ἡμέρον μήκους τε καὶ πλάτους ἐπὶ πλείστον εὐρυνόμενον· οὗ τὰ μὲν εἶσω {τῆς οἰκοδομίας} ὕλης μαρμάρου ποικίλης διεκάλυπτον πλακώσεις, ἢ δ' ἐκτὸς τῶν τοίχων ὄψις ξεστῶ λίθῳ ταῖς πρὸς ἕκαστον ἀρμογαῖς συνημμένῳ λαμπρυνομένη ὑπερφυές τι χρῆμα κάλλους τῆς ἐκ μαρμάρου προσόψεως οὐδὲν ἀποδέον παρεῖχεν («La basilica era collegata al lato opposto alla grotta, quello che guardava a levante, ed era un'opera straordinaria che svettava verso l'alto a perdita d'occhio e si estendeva enormemente sia in larghezza che in lunghezza; lastre di marmo policromo ne rivestivano l'interno, mentre l'aspetto delle mura esterne, che risplendevano di una pietra levigata e uniforme in tutte le sue giunture, offriva uno spettacolo portentoso, in nulla inferiore alla vista della bellezza del marmo», trad. Franco 2009, 291). A differenza di quanto suggerisce Elio Teone, però, questi luoghi encomiastici vengono qui sviluppati in fase di esposizione dei dettagli e non successivamente: non è possibile giustificare tale scelta alla luce delle indicazioni contenute nel manuale di Pseudo-Ermogene, perché esso non si esprime in maniera chiara su quale sia il momento in cui è opportuno trattare i *topoi* in questione; in ogni caso, è possibile che il biografo scelga consapevolmente di alterare gli insegnamenti di cui offre testimonianza Elio Teone allo scopo di far risaltare le qualità dell'oggetto in più punti dell'ecfrasi.

²⁴ Si tratta, rispettivamente, dell'esorcismo compiuto da Ilarione (*Vit. Hil.* 14.3-5) e della miracolosa salvezza ottenuta da Gregorio il Taumaturgo, fuggito al fine di convincere la comunità dei fedeli a mettersi a sua volta in salvo (Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 84-86).

chi legge²⁵, ma anche e soprattutto grazie all'effetto di evidenza visiva (ἐνάργεια)²⁶ che essi creano, dando al pubblico la sensazione di avere davanti agli occhi un elemento fondamentale dell'episodio narrato. Attraverso l'ecfrasi, l'esposizione delle vicende del biografato può, dunque, acquisire quella che Elio Teone ritiene la principale virtù del δῆγμα²⁷, la quale, come si è visto nel capitolo dedicato a tale esercizio, assume un ruolo decisamente rilevante in opere naturalmente orientate alla persuasione del lettore. L'inserimento di accurate descrizioni all'interno di alcune sezioni narrative contribuisce a fare dell'intero βίος un resoconto degno di fede.

La classificazione su base tematica dei passi notevoli permette, inoltre, di notare come, nelle opere prese in esame, non sia facile trovare ἐκφράσεις pronunciate dai biografati²⁸. Probabilmente, ciò si giustifica con la difficoltà di conciliare il ruolo svolto da questi ultimi all'interno del βίος con le due funzioni dell'esercizio appena descritte: sebbene l'ecfrasi si dimostri particolarmente utile a conferire πιθανότης ad un racconto, è chiaro che i δηγήματα attribuiti al personaggio su cui è incentrata l'intera opera (il quale, in alcuni casi, è anche testimone oculare dei fatti narrati) debbano essere considerati già di per sé fededegni²⁹; allo stesso modo, l'autorità del biografato fa sì che non ci sia bisogno di avvalorare gli ἐγκώμια da lui pronunciati con dettagliate descrizioni, che peraltro mirerebbero ad esaltare qualità e meriti altrui, rischiando di mettere in ombra le ἀρεταί dell'oratore stesso³⁰.

Come si è visto, le fonti progimnasmatiche ritengono che l'ecfrasi possa interessare una vasta gamma di oggetti differenti. Questo carattere estremamente variegato è perfettamente rappresentato nella biografia tardoantica, come mostra il *corpus* dei passi notevoli, nel quale, accanto a due accurate descrizioni di luoghi ([5] e [7]), trovano posto altre cinque ἐκφράσεις che riguardano altrettanti oggetti diversi. All'interno dei manuali di προγυμνάσματα, la classificazione su base tematica dell'esercizio non è sempre accompagnata da una altrettanto accurata riflessione

²⁵ Si veda quanto ho scritto al riguardo nel capitolo dedicato al δῆγμα, soprattutto in riferimento al passo indicato con il numero [11].

²⁶ Su questa fondamentale virtù dell'ἐκφρασις, su cui tornerò più avanti, si veda la n. 8.

²⁷ Cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40.

²⁸ A costituire un'eccezione è [1], che è però tratto da un'opera, la *Vita di Malco*, costituita quasi interamente da un racconto pronunciato dal protagonista (Hier., *Vit. Malc.* 3-10). In Philostr., *Vit. Ap.* 3.15, invece, Flavio Filostrato mette in bocca ad Apollonio di Tiana una descrizione estremamente criptica dello stile di vita dei Bramani, poi chiarita da un'ecfrasi attribuita a Damis.

²⁹ I casi in cui la narrazione degli eventi è affidata al biografato stesso sono, inoltre, piuttosto rari. Si vedano al riguardo le riflessioni relative alla quarta sezione tematica del *corpus* del capitolo dedicato al δῆγμα.

³⁰ Ciò non vuol dire che il biografato non lodi mai le ἀρεταί altrui (si vedano al riguardo i passi raccolti nella terza sezione tematica del *corpus* del capitolo dedicato all'ἐγκώμιον e le relative riflessioni); tuttavia, iografi non hanno evidentemente motivo di far risaltare queste lodi ricorrendo all'ἐκφρασις.

sulla sua fase di sviluppo; tuttavia, le poche indicazioni offerte dai retori in questo senso permettono di comprendere meglio le scelte operate dai biografati nei brani presi in esame. In primo luogo, è opportuno soffermarsi sull'ordine che l'allievo è chiamato a seguire nella descrizione dell'oggetto: i dettagli devono essere presentati procedendo «dalle prime cose alle ultime», secondo il principio che Aftonio enuncia riferendosi all'ecfrasi di una persona, ma che di fatto estende subito dopo anche a quella di un πράγμα, di un momento o di un luogo³¹. Nei passi che riguardano un essere umano, ciò si traduce nella necessità di partire dalla testa per poi descrivere il resto del corpo, fino ad arrivare ai piedi³². Tale suggerimento, che mira evidentemente ad accrescere l'evidenza visiva dell'ἔκφρασις, proponendo un ordine che riproduce quello seguito dallo sguardo di un eventuale osservatore³³, è sostanzialmente rispettato in [1], in cui Malco presenta in successione i dettagli relativi ai capelli, al corpo, ai mantelli ed ai calzari degli Ismaeliti, per poi soffermarsi in un secondo momento sulle loro armi. È proprio il punto di vista adottato a giustificare la bipartizione di questa ecfrasi: l'ordine scelto non è, infatti, quello che seguirebbe un qualsiasi spettatore, ma corrisponde a quello effettivamente seguito dagli occhi del biografato nel momento esatto in cui ha visto i predoni. In maniera patetica, Malco ripercorre quell'istante, focalizzando infine l'attenzione su faretre, archi e lance, davanti ai quali egli ha definitivamente abbandonato ogni speranza di libertà, comprendendo le vere intenzioni degli Ismaeliti. Anche il lettore è gradualmente condotto ad accettare la triste realtà, sintetizzata nella frase conclusiva: «Non erano, in verità, venuti per combattere, ma per la preda»³⁴.

³¹ Cfr. Aphth., *Prog.* 12.1: Ἐκφράζειν δὲ δεῖ πρόσωπα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ τὰ τελευταῖα, τούτέστιν ἀπὸ κεφαλῆς ἐπὶ πόδας, πράγματα δὲ ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῶν τε καὶ ἐν αὐτοῖς καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἐκβαίνειν φιλεῖ, καιροὺς δὲ καὶ τόπους ἐκ τῶν περιεχόντων («Bisogna descrivere le persone procedendo dalle prime cose alle ultime, ovvero dalla testa ai piedi; i fatti partendo da ciò che li ha preceduti, poi i fatti stessi, poi ciò che abitualmente fa seguito ad essi; i momenti e i tempi sulla base di argomenti affini»).

³² Si noti, tuttavia, che poco prima di enunciare questo principio Aftonio cita, come esempio di ecfrasi di una persona, *Od.* 19.246, in cui Odisseo descrive, nell'ordine, le spalle, il colorito e la testa dell'araldo Euribate. Lo stesso verso è riportato, con la medesima funzione, in Theon, *Prog.* 7, p. 67.

³³ Cfr. al riguardo Berardi 2017, 135-136.

³⁴ Hier., *Vit. Malc.* 4.2: *non enim ad pugnandum, sed ad praedam uenerant* (trad. Degórski 1996, 160, con aggiustamenti). Si noti che anche in [2] Girolamo, pur limitandosi a descrivere solo la testa del cammello, sceglie di seguire un ordine che va dall'alto (occhi) verso il basso (bocca e lingua); ritengo, tuttavia, che in questo caso la successione dei dettagli segua una *climax* e miri, dunque, più a far risaltare il carattere patetico della descrizione che ad accrescere la sua evidenza visiva. Ad ogni modo, le indicazioni di Aftonio riguardano nello specifico le ἔκφρασεις di persone: nonostante il cammello, per via della possessione demoniaca, si comporti effettivamente come un πρόσωπον (inteso come 'personaggio'), il suo aspetto fisico deve comunque essere ricondotto alla categoria degli ἄλογα ζῷα (Aphth., *Prog.* 12.1).

Nelle ἐκφράσεις di πράγματα, il principio enunciato da Aftonio si traduce semplicemente nel bisogno di rispettare l'ordine cronologico degli eventi narrati, tenendo conto anche dell'antefatto e delle conseguenze. I manuali si soffermano piuttosto a lungo su questo genere di descrizioni, evidentemente al fine di evitare eventuali confusioni con il δῆγημα (e tale preoccupazione, come si è visto nell'introduzione, spinge Nicola Sofista a sottolineare le differenze tra i due esercizi³⁵). In particolare, Elio Teone e Pseudo-Ermogene stilano un elenco di argomenti che è opportuno affrontare nell'ecfrasi di una guerra, il quale, nella versione riportata dal primo, recita così: «per una guerra, ad esempio, esporremo in primo luogo ciò che l'ha preceduta, l'arruolamento delle truppe, le spese, le paure, il paese devastato, gli assedi e poi i ferimenti, le morti, i lutti e infine la cattura e la schiavitù per gli uni, la vittoria ed i trofei per gli altri»³⁶. Forte della somiglianza tra lo scenario bellico e le violenze della persecuzione anticristiana³⁷, Gregorio di Nissa può permettersi di sfruttare, in [4], ἐπιχειρήματα affini a quelli menzionati dai retori, facendo seguire all'esposizione dell'antefatto (che ha il merito di presentare le due parti in causa, attraverso l'opposizione tra un irenico mondo cristiano ed un imperatore iroso, sostenuto da un governatore crudele), riferimenti alle paure dei perseguitati, all'abbandono dei centri abitati, ai mezzi di tortura utilizzati dai persecutori per infliggere ferite o per uccidere, alla cattura e all'incarcerazione dei cristiani. L'ἔκφρασις in questione, dunque, non si limita a seguire genericamente lo schema proposto dai manuali, ma adatta addirittura alcuni degli argomenti menzionati da Elio Teone e Pseudo-Ermogene al contesto della persecuzione anticristiana; ciò che manca, però, è un vero finale, che esponga nel dettaglio gli avvenimenti successivi al fatto descritto: la presentazione dell'evento sarà, infatti, completata dal racconto delle πράξεις compiute dal biografato durante la

³⁵ Cfr. Nicol., *Prog.* p. 68.

³⁶ Theon, *Prog.* 7, p. 68: οἷον ἐπὶ πολέμου διεξελευσόμεθα πρῶτον μὲν τὰ πρὸ τοῦ πολέμου, τὰ στρατολογίας, τὰ ἀναλώματα, τοὺς φόβους, τὴν χώραν δηουμένην, τὰς πολιορκίας, ἔπειτα δὲ τὰ τραύματα καὶ τοὺς θανάτους καὶ τὰ πένθη, ἐφ' ἅπασι δὲ τῶν μὲν τὴν ἄλωσιν καὶ τὴν δουλείαν, τῶν δὲ τὴν νίκην καὶ τὰ τρόπαια. Sostanzialmente identico è l'elenco di Ps.-Hermog., *Prog.* 10.4, che, però, nel finale menziona anche i peana dei vincitori e le lacrime degli sconfitti. Aphth., *Prog.* 12.1 si limita, invece, a far cenno, come esempio di ecfrasi che abbia per oggetto dei πράγματα, alla possibilità di descrivere una battaglia navale o terrestre (si vedano al riguardo Lib., *Descr.* 1 e 11).

³⁷ In Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 84, subito dopo aver descritto la persecuzione, il biografo la presenta metaforicamente come una battaglia: Τότε συνιδῶν ὁ μέγας ἐκεῖνος τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν ἀσθένειαν ὡς οὐ δυναμένων τῶν πολλῶν μέχρι θανάτου τῆς εὐσεβείας προαγωνίσασθαι σύμβουλος γίνεται τῇ Ἐκκλησίᾳ μικρὸν ἐκχωρῆσαι τῇ φοβερᾷ προσβολῇ κρείττον ἡγούμενος διὰ φυγῆς τὰς ψυχὰς αὐτῶν περισώσασθαι ἢ ἐστῶτας ἐπὶ τῆς τῶν ἀγῶνων παρατάξεως λειποτάκτας γενέσθαι τῆς πίστεως («Allora quel grande, considerando la fragilità della natura umana, e ritenendo che i più non sarebbero riusciti a lottare per la fede fino alla morte, consiglia alla comunità dei fedeli di allontanarsi un po' dal terribile assalto, pensando che è meglio che le loro vite si salvino con la fuga piuttosto che disertare dalla fede, rimanendo nello schieramento di battaglia», trad. Leone 1988, 84, con aggiustamenti).

persecuzione³⁸. Il biografo sfrutta, dunque, lo schema proposto dai manuali di *προγυμνάσματα* in maniera del tutto consapevole, abbandonandolo nel momento in cui esso non è più funzionale alla narrazione biografica.

Nel βίος tardoantico, l'ecfrasi di un fatto può, dunque, servire da cornice per un δῆγμα e, in quest'ottica, l'autore può scegliere di modificare il modello testimoniato dai manuali. Tuttavia, un'analisi dello schema adottato da Flavio Filostrato in [3] mostra chiaramente come tale fenomeno non si verifichi solo nei casi in cui la descrizione ha per oggetto un evento storico. Anche questa ἔκφρασις, riguardante il cerimoniale osservato dagli Indiani in occasione di un banchetto (e, quindi, riconducibile a quelle che Elio Teone chiama τρόπων ἐκφράσεις), rispetta, almeno in parte, un ordine cronologico: dopo aver riportato alcuni dettagli relativi alla sistemazione del sovrano e dei convitati, all'arredo della sala e alle pietanze, il biografo passa alle modalità con cui queste ultime vengono consumate ed al successivo momento dedicato alle bevande, accompagnato da spettacoli e prove di abilità. Tale scelta non sarebbe del tutto estranea alla tradizione manualistica più tarda, sulla base della quale il cerimoniale in questione potrebbe essere inteso semplicemente come un πρᾶγμα; tuttavia, essa può essere facilmente messa in relazione con le indicazioni offerte dal manuale di Elio Teone in riferimento alle ecfrasi di maniere: pur non suggerendo esplicitamente un ordine da seguire in questo genere di descrizioni, il retore menziona, infatti, esempi in cui i dettagli sono riportati in successione cronologica³⁹. Anche in questo caso, però, la descrizione non è completata da un'esposizione di ciò che segue, bensì da un racconto a cui essa stessa fa da cornice: Flavio Filostrato interrompe l'ἔκφρασις per narrare della conversazione che Apollonio di Tiana intrattiene con il re Fraote mentre Damis e gli altri seguono con attenzione lo spettacolo⁴⁰. L'accurata presentazione della maniera in cui si svolge il banchetto serve, dunque, ad introdurre quanto accaduto al biografato in quel contesto, suscitando l'interesse del lettore, affascinato dalle usanze di un mondo lontano.

Per quel che riguarda l'ordine da seguire nella descrizione di un luogo, Aftonio rimanda semplicemente a quanto già detto in riferimento alle ἐκφράσεις relative a persone e fatti; tuttavia, al termine della sua trattazione, il retore riporta, a titolo d'esempio, una descrizione del Serapeo di Alessandria e della collina che lo ospita, la

³⁸ Cfr. n. 24.

³⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 7, p. 67, in cui sono menzionati la *Fabbricazione delle armi* (Il. 18), due passi tucididei (Thuc. 3.21ss. e 4.100, di cui solo il secondo è in parte citato testualmente) ed uno tratto da Ctesia (FGrHist 688 F 9b, anch'esso citato testualmente). Si noti che, nel manuale di Elio Teone, le sole indicazioni relative all'ordine da seguire in un'ecfrasi sono quelle, già citate, che riguardano le descrizioni di πρᾶγματα.

⁴⁰ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 2.29-34.

quale permette di comprendere come in questo genere di brani l'allievo sia chiamato a menzionare i dettagli nell'esatta successione in cui un eventuale osservatore li incontrerebbe⁴¹. Tale pratica, che mira ancora una volta a dare al pubblico la sensazione di poter vedere direttamente l'oggetto descritto, è perfettamente rappresentata in [5] e [7]: nel primo caso, l'ecfrasi dell'eremo di Antonio si mescola con la narrazione della visita presso di esso da parte di Ilarione, il quale diviene una sorta di osservatore privilegiato, in cui il lettore può immedesimarsi, lasciandosi idealmente guidare dai discepoli del più illustre eremita cristiano; nel secondo, più simile all'esempio riportato da Aftonio, il biografo sceglie, invece, di sospendere quasi del tutto il suo racconto⁴² per offrire al pubblico un percorso visivo che, dal luogo del sepolcro, lo conduce attraverso porticati, colonne ed esedre⁴³. Pur inserendosi nel βίος con modalità e funzioni differenti, i brani in questione concedono, dunque, a chi legge la possibilità di visitare due luoghi fondamentali

⁴¹ Cfr. Aphth., *Prog.* 12.4-12. Tale ordine è seguito anche in Lib., *Descr.* 9 e 25. Sulla successione dei dettagli in una descrizione topografica ed il relativo effetto di evidenza visiva si veda Berardi 2010, 39-46.

⁴² Dopo una prima sezione volta a presentare gli edifici come il frutto della φιλοτιμία di Costantino (Eus., *Vit. Const.* 3.34-35), Eusebio si sofferma soltanto su di essi, tornando alla funzione svolta dall'imperatore solo in due casi (Eus., *Vit. Const.* 3.38: τούτων δ' ἄντικρυς τὸ κεφάλαιον τοῦ παντός ἡμισφαίριον ἦν ἐπ' ἄκρου τοῦ βασιλείου οἴκου τεταγμένον, ὃ δὴ δυοκαίδεκα κίονες ἐστεφάνουν, τοῖς τοῦ σωτήρος ἀποστόλοις ἰσάριθμοι, κρατήρησι μεγίστοις ἐξ ἀργύρου πεπονημένοις τὰς κορυφὰς κοσμούμενοι, οὓς δὴ βασιλεὺς αὐτὸς ἀνάθημα κάλλιστον ἐδώρειτο τῷ αὐτοῦ θεῷ, «Di fronte a esse [*scil.* alle porte orientate a levante] si trovava l'emisfero, ossia il punto focale dell'intera costruzione, posto alla sommità della basilica, lo cingevano dodici colonne, in numero corrispondente a quello degli apostoli del Salvatore, che erano ornate, alla loro sommità da enormi crateri d'argento che l'imperatore stesso dedicò al proprio Dio come splendida offerta votiva», trad. Franco 2009, 293 e Eus., *Vit. Const.* 3.40: Τόνδε μὲν οὖν τὸν νεῶν σωτηρίου ἀναστάσεως ἐναργὲς ἀνίστη μαρτύριον βασιλεὺς, πλουσία καὶ βασιλικὴ κατασκευὴ τὸν σύμπαντα καταφαιδρύνας, ἐκόσμηι δ' αὐτὸν ἀδιηγῆτοις κάλλεσι πλείστων ὄσων ἀναθημάτων, χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθων πολυτελῶν ἐν διαλλαττούσαις ὕλαις, ὧν τὴν κατὰ μέρος ἐπισκευὴν φιλοτέχνως εἰργασμένην μεγέθει τε καὶ πλήθει καὶ ποικιλίαις οὐ σχολὴ νῦν ἐπεξιέναι τῷ λόγῳ, «L'imperatore fece costruire il santuario come testimonianza evidente della resurrezione del Salvatore, rendendo splendido il tutto con ricchi arredi imperiali e lo ornò anche di un gran numero di doni votivi di bellezza indicibile, d'oro, d'argento e di pietre preziose, eseguiti nei materiali più diversi e impeccabilmente foggiate sia nelle proporzioni sia nella quantità sia nella varietà, l'aspetto dei quali non è possibile descrivere dettagliatamente in questa opera», trad. Franco 2009, 295).

⁴³ Eusebio fa esplicitamente riferimento all'itinerario di un ipotetico visitatore in Eus., *Vit. Const.* 3.39: ἔνθεν δὲ προϊόντων ἐπὶ τὰς πρὸ τοῦ νεῶ κειμένας εἰσόδους αἴθριον διελάμβανεν ἄλλο. ἐξέδραι δ' ἦσαν ἐνταυθοῖ παρ' ἐκάτερα, καὶ αὐτὴ πρώτη στοαὶ τ' ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἐπὶ πᾶσιν αἱ αὐλαιοὶ πύλαι, μεθ' ἃς ἐπ' αὐτῆς μέσης πλατείας {ἀγορᾶς} τὰ τοῦ παντός προπύλαια φιλοκάλλως ἡσκημένα τοῖς τὴν ἐκτὸς πορείαν ποιουμένοις καταπληκτικὴν παρεῖχον τὴν τῶν ἔνδον ὄρωμένων¹ θέαν («Di lì, proseguendo verso gli ingressi posti innanzi al tempio si distaccava un altro atrio. Su entrambi i suoi lati si trovava un'esedra, e prima c'era un cortile con dei porticati e, oltre questo complesso architettonico, erano collocate le porte dell'atrio, al di là delle quali, proprio nel mezzo dell'ampia piazza, i propilei foggiate con eleganza offrivano a chi procedeva verso l'uscita lo spettacolo sbalorditivo di quanto si poteva vedere all'interno», trad. Franco 2009, 293).

della cristianità, cogliendone l'atmosfera grazie alla descrizione vivida dei particolari. Il lettore ha così la sensazione di essere posto al centro della scena e di partecipare attivamente ad un itinerario che è parte integrante della narrazione biografica.

Sebbene il termine 'ἔκφρασις' sia comunemente utilizzato dai moderni nella specifica accezione di 'rappresentazione di un'opera d'arte'⁴⁴, il solo manuale di προοιμνάσματα a menzionare esplicitamente questo genere di descrizione è, come si è accennato, quello di Nicola Sofista: «Quando componiamo un'ecfrasi, soprattutto se di statue, dipinti o cose simili, è necessario provare ad aggiungere il resoconto di questa o di quella impressione evocata dal pittore o dall'artigiano: ad esempio, diremo che per questa ragione il pittore ha dipinto il personaggio adirato o contento, oppure menzioneremo qualche altra emozione che risulta dalla storia di ciò che è descritto. Anche negli altri casi, in maniera simile, i resoconti danno un grande contributo all'evidenza visiva»⁴⁵. Tale suggerimento, dunque, per quanto valido anche per altri tipi di descrizione⁴⁶, risulta particolarmente adatto allo sviluppo di ἔκφράσεις che abbiano per oggetto un'opera d'arte – evidentemente perché in questi brani è possibile rintracciare la precisa volontà, da parte dell'artista, di ricostruire specifiche emozioni e trasmetterle al pubblico. L'idea che l'ecfrasi possa essere arricchita da una spiegazione emerge in maniera molto chiara da descrizioni come quella del dipinto che sovrasta il palazzo imperiale di Costantinopoli, inserita da Eusebio nella *Vita di Costantino*:

τοιγάρτοι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ σὺν παρρησίᾳ τῇ πάσῃ πρεσβεύων εἰς πάντας διετέλει, μηδ'ἐν> ἐγκαλυπτόμενος τὴν σωτήριον ἐπηγορίαν, σεμνολογούμενος δ' ἐπὶ τῷ πράγματι· φανερὸν ἑαυτὸν καθίστη, νῦν μὲν τὸ πρόσωπον τῷ σωτηρίῳ κατασφραγιζόμενος σημεῖον, νῦν δ' ἐναβρυνόμενος τῷ νικητικῷ τροπαίῳ, ἴδ' {μὲν} δὴ καὶ ἐν {γραφῆς} ὑψηλοτάτῳ πίνακι πρὸ τῶν βασιλικῶν προθύρων ἀνακειμένῳ τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι προὔτιθαι, τὸ μὲν σωτήριον <σημεῖον> ὑπερκεείμενον τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τῇ γραφῇ παραδούς, τὸν δ' ἐχθρὸν καὶ πολέμιον

⁴⁴ Sul contrasto tra l'accezione moderna del termine e la definizione offerta dai retori antichi si vedano Webb 1999 e Webb 2009, 1-11.

⁴⁵ Nicol., *Prog.* p. 69: Δεῖ δέ, ἥνίκα ἂν ἐκφράζωμεν καὶ μάλιστα ἀγάλματα τυχὸν ἢ εἰκόνας ἢ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον, πειρᾶσθαι λογισμοὺς προστιθέναι τοῦ τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε παρὰ τοῦ γραφέως ἢ πλάστου σχήματος, οἷον τυχὸν ἢ ὅτι ὀργιζόμενον ἔγραψε διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἢ ἠδόμενον, ἢ ἄλλο τι πάθος ἐροῦμεν συμβαῖνον τῇ περὶ τοῦ ἐκφραζομένου ἱστορίᾳ· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὁμοίως πλεῖστα οἱ λογισμοὶ συντελοῦσιν εἰς ἐνάργειαν. Nicola Sofista offre qui testimonianza di un principio diffuso già da tempo nella letteratura ecfrastica (e, forse, anche nella pratica scolastica): si vedano, ad esempio, i λογισμοὶ riportati in Philostr., *Im.* 1.8 (306 K), 1.11 (311 K) e 1.26 (331 K).

⁴⁶ Probabilmente, con la generica espressione ἥνίκα ἂν ἐκφράζωμεν, Nicola Sofista allude alla possibilità di applicare il suggerimento in questione anche a ἔκφράσεις di personaggi in carne ed ossa, descritti nel momento in cui provano una specifica emozione. Nei passi raccolti nella prima sezione tematica del *corpus*, tuttavia, ciò non avviene.

θήρα τὸν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν ἀθέων πολιορκήσαντα τυραννίδος κατὰ βυθοῦ φερόμενον ποιήσας ἐν δράκοντος μορφῇ. δράκοντα γὰρ αὐτὸν καὶ σκολιὸν ὄφιν ἐν προφητῶν θεοῦ βίβλοις ἀνηγόρευε τὰ λόγια. διὸ καὶ βασιλεὺς ὑπὸ τοῖς αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων ποσὶ βέλει πεπαρμένον κατὰ μέσου τοῦ κύτους βυθοῖς τε θαλάττης ἀπερριμμένον διὰ τῆς κηροχύτου γραφῆς ἐδείκνυ τοῖς πᾶσι τὸν δράκοντα, ὧδέ πη τὸν ἀφανῆ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους πολέμιον αἰνιττόμενος, ὃν καὶ δυνάμει τοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς ἀνακειμένου σωτηρίου τροπαίου κατὰ βυθῶν ἀπωλείας κεχωρηκέναι ἐδήλου. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἄνθη χρωμάτων ἠνίττετο διὰ τῆς εἰκόνας· ἐμὲ δὲ θαῦμα τῆς βασιλέως κατεῖχε μεγαλονοίας, ὡς ἐμπνεύσει θεία ταῦτα διετύπου, ἃ δὴ φωναὶ προφητῶν ὧδέ που περὶ τοῦδε τοῦ θηρὸς ἐβόων, “ἐπάξειν τὸν θεόν” λέγουσαι “τὴν μάχαιραν τὴν μεγάλην καὶ φοβερὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν τὸν σκολιόν, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν τὸν φεύγοντα, καὶ ἀνελεῖν τὸν δράκοντα τὸν ἐν τῇ θαλάσσει”. εἰκόνας δὴ τούτων διετύπου βασιλεὺς, ἀληθῶς ἐντιθεὶς μιμήματα τῇ σκιαγραφίᾳ⁴⁷

«Di conseguenza egli [*scil.* Costantino] perseverava nell’annunciare a tutti con tutta la sua autorevolezza il Cristo figlio di Dio, e non teneva affatto nascosto il nome salvifico, ma piuttosto era orgoglioso di quanto andava compiendo. Si rese chiaramente riconoscibile sia imprimendo sul proprio volto l’emblema della salvezza, sia mostrandosi fiero del trofeo della vittoria, che fece riprodurre anche in un quadro esposto in alto davanti all’ingresso del palazzo imperiale perché fosse ben visibile a tutti e nel quale, sopra il capo dell’imperatore, era rappresentato il segno salvifico mentre la fiera nemica e ostile che aveva cinto d’assedio la Chiesa di Dio attraverso la tirannia di coloro che negano Dio era stata raffigurata in basso con l’aspetto di un drago. Infatti le Scritture nei libri dei profeti di Dio la chiamavano drago e sinuoso serpente. Pertanto anche l’imperatore la volle mostrare, in questo dipinto a encausto, sotto i piedi suoi e dei suoi figli, trafitta da un dardo proprio nel mezzo del corpo e gettata negli abissi del mare, e in questo modo rappresentava allegoricamente il nemico invisibile del genere umano, ritrattosi nei gorghi della rovina in virtù della potenza divina del trofeo salvifico, sospeso sopra il suo capo. A questo alludeva la varietà dei colori del quadro. Quanto a me, fui preso da stupore per la grande sapienza dell’imperatore, ché per ispirazione divina rappresentava ciò che le voci dei profeti proclamarono riguardo a questa bestia, affermando che “Dio abatterà la sua grande e terribile spada sul drago, tortuoso serpente, sul drago, serpente che fugge e distruggerà il serpente nel mare”. Così l’imperatore faceva raffigurare le immagini di queste profezie, fornendone una rappresentazione veritiera attraverso la pittura»⁴⁸.

Il biografo espone i singoli dettagli del quadro spiegando le ragioni che hanno spinto Costantino a far raffigurare il diavolo in forma di drago⁴⁹: solo dopo che la

⁴⁷ Eus., *Vit. Const.* 3.2.2-3.3. La citazione biblica è una parafrasi di *Is* 27.1: Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἀγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιὸν καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.

⁴⁸ Trad. Franco 2009, 247-249, con aggiustamenti.

⁴⁹ Secondo Cameron/Hall 1999, 256, il serpente rappresenta anche Licinio, che Costantino chiama ‘δράκων’ in Eus., *Vit. Const.* 2.46.2.

metafora è stata adeguatamente chiarita, il lettore può comprendere e apprezzare fino in fondo l'opera d'arte, provando la stessa meraviglia che il biografo ha provato quando l'ha osservata di persona; tuttavia, questo generico θαῦμα è l'unica emozione menzionata nel brano da Eusebio, il quale non sente il bisogno di soffermarsi sui sentimenti che il pittore ha voluto attribuire ai personaggi raffigurati nel quadro⁵⁰. I λογισμοί di cui parla Nicola Sofista divengono, così, il mezzo per rivelare il significato autentico dell'opera d'arte, arricchendone la descrizione e mettendo il lettore nelle condizioni non solo di 'vederla con i suoi occhi', ma anche di capirla fino in fondo. È quanto accade anche in [6], dove, però, il ruolo di chiarificatore è affidato al biografo stesso: Apollonio di Tiana si dimostra in grado di spiegare con precisione quali intenzioni hanno animato colui che ha scolpito la statua di Milone, analizzando metodicamente i singoli particolari ed oscurando le precedenti interpretazioni⁵¹. Le parole del protagonista divengono, così, parte integrante dell'ἔκφρασις, consentendo al lettore di fermare a lungo il suo sguardo sui singoli dettagli e di esaminarli approfonditamente. Nella presentazione di questi particolari, Flavio Filostrato non procede dalla testa ai piedi, secondo le indicazioni di Nicola Sofista (il quale estende quanto stabilito da Aftonio in riferimento alla descrizione di una persona anche alle raffigurazioni artistiche di un essere umano)⁵², bensì in ordine inverso. Attraverso tale scelta, egli intende forse porre l'accento sulla posizione della statua, la quale poggia evidentemente su un piedistallo, inducendo un eventuale osservatore a levare lo sguardo verso l'alto e a soffermarsi prima sulla base, poi sulle mani ed infine sul capo⁵³; tuttavia, nella sua spiegazione, Apollonio riprende in parte l'ordine stabilito dai manuali: astraendosi dallo specifico contesto in cui è posta la statua di Milone, il saggio ne giustifica le caratteristiche procedendo dalla testa ai

⁵⁰ Si noti, inoltre, che Eusebio non attribuisce questa emozione ad uno specifico dettaglio del dipinto in grado di evocarla, bensì alla μεγαλόνοια dimostrata dal sovrano, il quale ha fatto rappresentare visivamente una profezia biblica.

⁵¹ Flavio Filostrato segue uno schema simile in Philostr., *Vit. Ap.* 5.5, riportando, dopo l'ecfrasi di un santuario, un breve discorso di Apollonio volto a chiarire un dettaglio di cui i sacerdoti locali non hanno saputo dare spiegazione.

⁵² Cfr. Nicol., *Prog.* p. 69: Ἀρξόμεθα δὲ ἀπὸ τῶν πρώτων, καὶ οὕτως ἐπὶ τὰ τελευταῖα ἤξομεν· οἷον εἰ ἄνθρωπον χαλκοῦν ἢ ἐν γραφαῖς ἢ ὅπως οὖν ἔχομεν ἐν τῇ ἐκφράσει ὑποκείμενον, ἀπὸ κεφαλῆς τὴν ἀρχὴν ποιησάμενοι βαδιοῦμεν ἐπὶ τὰ κατὰ μέρος· οὕτω γὰρ πανταχόθεν ἔμψυχος ὁ λόγος γίνεται («Cominceremo dalle prime cose e così giungeremo alle ultime; per esempio, se l'oggetto dell'ecfrasi è un uomo raffigurato in una statua bronzea, in un dipinto o in maniera simile, partendo dalla testa, procederemo di dettaglio in dettaglio: in questo modo, infatti, il discorso diviene animato in ogni sua parte»). Tale principio mira, come sempre, a riportare i dettagli nell'ordine seguito dallo sguardo di un eventuale osservatore; inoltre, anche in questo caso, esso viene messo in pratica nella letteratura ecfraistica ben prima che Nicola Sofista componga il suo manuale: si vedano al riguardo Philostr., *Im.* 1.7 (305 K), 2.7 (350-351 K) e 2.23 (377 K).

⁵³ A procedere dall'alto verso il basso è, invece, Eusebio nel già citato Eus., *Vit. Const.* 3.2.2-3.3, in cui pure l'oggetto della descrizione è posto in alto rispetto allo spettatore.

piedi, secondo l'ordine naturale che è comune seguire nell'osservazione di una figura umana.

Come si è accennato, Elio Teone e Pseudo-Ermogene suggeriscono, inoltre, di arricchire l'ecfrasi con luoghi di sviluppo propri dell'encomio: se il primo consiglia di concludere l'esercizio trattando della bellezza, dell'utilità e della piacevolezza dell'oggetto, il secondo sostituisce a quest'ultima la straordinarietà di quanto descritto, senza però precisare in quale momento sia opportuno soffermarsi sui *topoi* in questione⁵⁴. Ho già parlato della labilità del confine tra ἔκφρασις ed ἐγκώμιον e di come, in [7], Eusebio dimostri di saperla sfruttare al meglio per lodare indirettamente Costantino; tuttavia, come mostra il *corpus* dei passi notevoli, nell'ecfrasi i biografi tardoantichi non fanno ricorso particolarmente spesso ai luoghi di sviluppo menzionati da Elio Teone e Pseudo-Ermogene e, quando ciò avviene, ne utilizzano solo alcuni: così, se in [7] trovano posto, come si è visto, riferimenti alla bellezza, alla piacevolezza ed alla straordinarietà dell'oggetto descritto⁵⁵, in [2] ed in [5] si fa cenno soltanto al secondo di tali *topoi*⁵⁶. La rarità di questa pratica all'interno del βίος tardoantico non deve stupire: chiaramente, qualora abbiano bisogno di lodare o biasimare uno specifico oggetto, gli autori preferiscono sfruttare fino in fondo le potenzialità dell'ἐγκώμιον e dello ψόγος. Tuttavia, la scelta di arricchire l'ecfrasi con luoghi di sviluppo encomiastici non può essere considerata fine a sé stessa, come risulta evidente non solo da [7], in cui la lode degli edifici si riflette su colui che li ha fatti costruire, ma anche, seppur in misura minore, da [2], dove il cursorio riferimento al terrore provocato dal cammello ne amplifica il carattere mostruoso, contribuendo a fare dell'esorcismo compiuto in seguito da Ilarione un'impresa degna di lode, e da [5], in cui la piacevolezza dell'eremo fa risaltare le virtù dell'illustre asceta che vi ha abitato.

Sullo stile da adottare nella composizione di un'ecfrasi è Elio Teone a fornire le indicazioni più complete, poi riprese solo in parte dai manualisti successivi: «Le virtù

⁵⁴ Cfr. n. 19.

⁵⁵ Si veda l'esempio citato alla n. 23.

⁵⁶ Cfr., rispettivamente, Hier., *Vit. Hil.* 14.2: *super omnem terrorem* («al di là di tutto quello che incuteva terrore», trad. Moreschini 1975, 105) e Hier., *Vit. Hil.* 21.2: *palmae innumerabiles multum loco et amoenitatis et commodi tribuunt*, («innumerevoli palme [...] donano a quel luogo molta amenità e agevolezza», trad. Moreschini 1975, 121). Per quel che riguarda il primo dei due passi, la scelta di sviluppare il *topos* in riferimento ad un animale si giustifica alla luce del senso ampio che Theon, *Prog.* 7, p. 67 attribuisce al termine πρόσωπον (del resto, come si è detto alla n. 34, per via della possessione demoniaca il cammello si comporta effettivamente come un 'personaggio'); si noti, inoltre, che, riferendosi alla piacevolezza, Theon, *Prog.* 7, p. 69 menziona proprio il terrore suscitato dalle armi di Achille nei Troiani. Un altro passo in cui trova posto questo luogo di sviluppo encomiastico è il già citato Eus., *Vit. Const.* 3.2.2-3.3, in cui però il cenno allo stupore provocato dall'opera figura, in conformità con gli insegnamenti di Elio Teone, dopo l'esposizione dei dettagli.

dell'ecfrasi sono le seguenti: prima di tutto la chiarezza e l'evidenza, che fa quasi vedere ciò che viene presentato; poi il non dilungarsi del tutto sui dettagli inutili; in maniera generale, bisogna che l'espressione sia modellata sugli oggetti descritti, di modo che, se ciò che viene mostrato è fiorito, anche l'espressione sia fiorita, mentre se è miserabile, terribile o altro, gli elementi dell'espressione non siano in contrasto con la natura dell'oggetto»⁵⁷. In mancanza di ulteriori informazioni sulla prima di queste ἀρεταί, è lecito riprendere quanto si legge nel capitolo dello stesso manuale dedicato al δῆγμα, nel quale Elio Teone sostiene che per rendere chiaro un racconto è necessario riportare i fatti in maniera ordinata, tenendo separati i singoli argomenti e rispettando l'ordine cronologico, ed evitare parole di difficile comprensione⁵⁸. Tali precetti possono essere rintracciati, *mutatis mutandis*, anche nelle ἐκφράσεις prese in esame, le quali presentano i singoli particolari in maniera estremamente metodica (si pensi, ad esempio, alla accurata descrizione del cerimoniale seguito dagli Indiani in [3]) e facendo generalmente ricorso ad espressioni ben distanti da quelle che, secondo Elio Teone, contribuiscono a rendere oscuro un racconto⁵⁹. L'ἐνάργεια può, invece, come si è accennato, essere messa in relazione con la necessità, che in parte emerge da alcune indicazioni di Aftonio, di riportare i dettagli secondo un ordine il più possibile naturale e conforme a quello seguito dallo sguardo di un eventuale osservatore. Analizzando le scelte compiute dai biografi nella fase di sviluppo dei brani citati nel *corpus*, ho già mostrato come, nel βίος tardoantico, tale logica venga sostanzialmente rispettata (e possa addirittura, se è corretto quanto ho ipotizzato in riferimento all'ordine seguito da Flavio Filostrato in [6], giustificare una deviazione da un precetto scolastico). Alla volontà di accrescere l'evidenza visiva dell'ecfrasi è possibile ricondurre anche la menzione, in alcuni dei passi presi in esame, di un gran numero di particolari: davanti ad un resoconto minuzioso come quello relativo ai vari edifici in [7], il lettore ha, infatti, la sensazione di poter vedere quanto descritto con i suoi stessi occhi, indulgiando sui

⁵⁷ Theon, *Prog.* 7, p. 69: Ἄρεται δὲ ἐκφράσεως αἶδε· σαφήνεια μὲν μάλιστα καὶ ἐνάργεια τοῦ σχεδὸν ὁρᾶσθαι τὰ ἀπαγγελλόμενα, ἔπειτα τὸ μὴ τελέως ἀπομηκύνειν περὶ τὰ ἄχρηστα· τὸ δὲ ὅλον συνεξομοιοῦσθαι χρῆ τῶν ὑποκειμένων τὴν ἀπαγγελίαν, ὥστε εἰ μὲν εὐανθές τι εἴη τὸ δηλούμενον, εὐανθῆ καὶ τὴν φράσιν εἶναι, εἰ δὲ αὐχμηρὸν ἢ φοβερὸν ἢ ὅποιον δὴ ποτε, μηδὲ τὰ τῆς ἐρμηνείας ἀπάδειν τῆς φύσεως αὐτῶν. Indicazioni simili si trovano in Ps.-Hermog., *Prog.* 10.6, che però non suggerisce esplicitamente di evitare dettagli inutili; nel riferirsi alle virtù dello stile, Aphth., *Prog.* 12.3 e Nicol., *Prog.* pp. 70-71, invece, si soffermano principalmente sulla necessità di modellare l'espressione sull'oggetto descritto: il primo dei due riassume in questo principio generale suggerimenti relativi ad uno stile rilassato ed ornato di figure variegata, mentre il secondo, come vedremo, mette in evidenza la possibilità di adeguare l'espressione all'oggetto al fine di amplificare una determinata emozione.

⁵⁸ Theon, *Prog.* 5, pp. 41-45.

⁵⁹ Sul piano della λέξις, secondo Theon, *Prog.* 5, pp. 42-45, un racconto è reso oscuro dall'uso di parole poetiche, artefatte, metaforiche, arcaiche, straniere ed omonime, dall'anfibolia, dall'eccesso di iperbatî, dall'uso di frasi incidentali troppo lunghe, dall'ellissi di alcune parole e da una poco accurata scelta dei casi.

singoli dettagli sotto la guida dell'autore⁶⁰. Tale tecnica può, tuttavia, essere impiegata solo in casi in cui l'oggetto dell'ἔκφρασις meriti di essere presentato con dovizia di particolari; in caso contrario, è preferibile, sulla scia di quanto suggerito da Elio Teone, evitare di dilungarsi su dettagli inutili: del cammello descritto in [2], Girolamo si limita a menzionare le caratteristiche riconducibili alla possessione demoniaca, trascurando quelle comuni a qualsiasi animale della stessa specie.

Nel *corpus* dei passi notevoli non è difficile trovare esempi che mostrino come i biografi tardoantichi sanno adeguare lo stile dell'ecfrasi all'oggetto descritto: si pensi a [4], in cui l'alternarsi di periodi maestosi rende l'idea di una persecuzione di portata epocale, mentre l'uso, in alcuni casi, del polisindeto evidenzia il disordine che la caratterizza⁶¹; allo stesso modo, in [7] il ricorso ad espressioni solenni è perfettamente adatto alla descrizione di un complesso di edifici costruito presso il sepolcro di Cristo⁶². Chiaramente, attraverso tali scelte stilistiche, i biografi non intendono semplicemente offrire una rappresentazione realistica dell'oggetto⁶³, ma anche sottolinearne determinate caratteristiche, amplificando i sentimenti che intendono suscitare nel pubblico⁶⁴. Così, Gregorio di Nissa sfrutta la φράσις per

⁶⁰ Tale passo si conclude, inoltre, con un riferimento all'impossibilità di descrivere dettagliatamente i doni votivi posti da Costantino nel santuario, secondo uno schema affine a quello seguito da Aftonio nella conclusione dell'esempio di ἔκφρασις da lui riportato (Aphth., *Prog.* 12.12).

⁶¹ Cfr. Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 82: ἐμερίζετο δὲ κατ' ἀλλήλων τὰ γένη πρὸς τὰς θρησκείας σχιζόμενα καὶ παῖς ἑλληνίζων πιστῶν γονέων προδότης ἐγένετο καὶ κατὰ παιδὸς πεπιστευκóτος ἐν ἀπιστίᾳ μένων πατήρ κατήγορος ἦν καὶ ἀδελφὸς ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας ἐπολέμει τῇ φύσει ὅσιον κρίνων τὸν ὁμογενῆ τιμωρήσασθαι εἰ τῆς εὐσεβείας ἀντέχοιτο («Anche le famiglie erano divise fra loro, separate fra diverse religioni e il figlio, simpatizzando per la religione dei Greci, diveniva traditore dei propri genitori legati alla fede e il padre, rimanendo nella falsa religione, era accusatore del figlio che aveva abbracciato la fede e il fratello, per lo stesso motivo, contrastava la natura, pensando fosse conforme alle leggi divine punire il parente qualora questi aderisse alla fede», trad. Leone 1988, 83, con aggiustamenti).

⁶² Si veda, ad esempio, Eus., *Vit. Const.* 3.36.2: ἄνω δὲ πρὸς αὐτοῖς ὀρόφοις τὰ μὲν ἐκτὸς δώματα μολίβου περιέφραττεν ὕλη, ὄμβρων ἀσφαλὲς ἔρυμα χειμερίων, τὰ δὲ τῆς εἴσω στέγης γλυφαῖς φατνωμάτων ἀπηρτισμένα καὶ ὥσπερ τι μέγα πέλαγος καθ' ὅλου τοῦ βασιλείου οἴκου συνεχέσι ταῖς πρὸς ἀλλήλας συμπλοκαῖς ἀνευρυνόμενα, χρυσῷ τε διαυγῆ δι' ὅλου κεκαλλυμμένα, φωτὸς οἷα μαρμαρυγαῖς τὸν πάντα νεὼν ἐξαστράπτειν ἐποίει («In alto, verso il soffitto, la parte esterna del tetto era ricoperta di piombo, sicuro riparo dalle piogge invernali, all'interno invece la copertura di lacunari intagliati era stata eseguita alla perfezione e si espandeva in fitti intrecci come un immenso mare lungo l'intero corpo della basilica e, ornata com'era di limpido oro, faceva risplendere tutto il tempio di bagliori di luce», trad. Franco 2009, 291-293).

⁶³ Berardi 2017, 137 giustifica così il principio dell'adesione dello stile all'oggetto descritto: «Proprio perché l'obiettivo della descrizione consiste nella rappresentazione realistica, la cura formale si mostra in particolare nell'adesione dello stile alla materia trattata».

⁶⁴ Cfr. al riguardo quanto scrive Nicol., *Prog.* pp. 70-71: Φράσεως δὲ ποικίλης ἐν αὐτῇ δεόμεθα· πρὸς γὰρ τὴν ὑποκειμένην ὑπόθεσιν ἀρμόζειν δεῖ καὶ τὸ τῆς ἀπαγγελίας εἶδος, ἢ γλυκαίνοντας ἢ ἐκτραγωδοῦντας τὰς συμφορὰς ἢ ὅλως ἄλλο τι παριστάντας πάθος· ἔστι γὰρ ὅτε εὐθυμίαν μόνην ἐμποιῆσαι θέλομεν, ἔστι δὲ ὅτε δεινώσαι τε καὶ αὐξήσαι, ὡς ὁ Δημοσθένης ἐν τῷ Περὶ τῆς παραπρεσβείας τὸ κατὰ τὴν Φωκίδα πάθος ὑπ' ὄψιν ἄγειν πειράται διὰ τοῦ λόγου («In essa [scil.

porre enfasi sull'eccezionalità della persecuzione affrontata dal Taumaturgo, mentre Eusebio ne fa uno strumento atto a mettere in luce la grandiosità di quanto fatto costruire da Costantino: in entrambi i casi, il fine ultimo dell'espressione stilistica è l'esaltazione delle ἀρεταί del biografato.

Passi notevoli

Come si è visto, i biografi tardoantichi inseriscono spesso brani ecfrastici all'interno di sezioni narrative più ampie, con l'intenzione di sfruttare l'ἐνάργεια tipica del προγύμνασμα per conferire credibilità e vivacità ai loro racconti. Tra queste descrizioni ritengo opportuno operare una distinzione: i passi che riguardano dei personaggi in carne ed ossa meritano, a mio avviso, di essere analizzati separatamente da quelli che hanno per oggetto maniere, fatti e luoghi, perché pongono alcune questioni specifiche sulle quali mi soffermerò più avanti. L'ἔκφρασις può, inoltre, contribuire all'aspetto encomiastico del βίος, come mostrano alcuni brani in cui essa viene utilizzata al fine di mettere in evidenza qualità o meriti del biografato.

Prima sezione tematica. Tra i brani in cui l'ecfrasi riguarda personaggi in carne ed ossa, cito:

[1] Hier., *Vit. Malc.* 4.2. *Et ecce subito equorum camelorumque sessores Ismaelitae irruunt, crinitis uittatisque capitibus, ac seminudo corpore, pallia et latas calliculas trahentes : pendebant ex humero pharetrae et laxos arcus uibrantes, hastilia longa portabant ; non enim ad pugnandum, sed ad praedam uenerant*⁶⁵ («Ed ecco che d'improvviso, montati su cavalli e cammelli, irrompono degli Ismaeliti, con i lunghi capelli sorretti da fasce, il corpo seminudo, trascinando dietro i mantelli e i larghi calzari; tenevano pendenti dalla spalla le faretre, brandivano gli archi allentati e portavano lunghe lance. Non erano, in verità, venuti per combattere, ma per la preda»⁶⁶);

[2] Hier., *Vit. Hil.* 14.1-2. *bruta quoque animalia quotidie ad eum furentia pertrahebantur; in quibus Bactrum camelum enormis magnitudinis, qui multos iam*

l'ecfrasi] abbiamo bisogno di uno stile variegato: infatti, è necessario che il tipo di espressione si adatti all'oggetto proposto, sia se addolciamo le circostanze, sia se le rendiamo tragiche, sia se presentiamo una qualche altra emozione; talvolta, infatti, vogliamo solo infondere allegria, altre volte spaventare o amplificare sentimenti, come fa Demostene quando, nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria*, prova con un discorso a portare davanti agli occhi del pubblico le sofferenze della Focide»). Il passo citato è Dem. 19.65.

⁶⁵ Con queste parole Malco descrive i briganti che lo rapiranno e lo ridurranno in schiavitù.

⁶⁶ Trad. Degórski 1996, 160, con aggiustamenti.

*obtriuerat, triginta et eo amplius uiri distentum solidissimis funibus cum clamore adduxerunt. Sanguinei erant oculi, spumabat os, uolubilis lingua turgebat, et super omnem terrorem rugitus personabat immanis*⁶⁷ («anche i bruti animali venivano trascinati ogni giorno da lui in preda al furore; per esempio, un cammello di enorme grandezza, che aveva già schiacciato molte persone, fu condotto un giorno da trenta e più uomini, che tra alte grida lo trattenevano tendendo solidissime funi. Gli occhi erano iniettati di sangue, aveva la schiuma alla bocca, la lingua si muoveva turgida, e al di là di tutto quello che incuteva terrore risuonava un immane ruggito»⁶⁸).

Seconda sezione tematica. Tra le altre ἐκφράσεις, che pure mirano a conferire credibilità e vivacità al racconto, ma hanno per oggetto maniere, fatti e luoghi, si vedano:

[3] Philostr., *Vit. Ap.* 2.28. Ἄξιον δὲ μηδὲ τὸ σχῆμα παραλιπεῖν τοῦ πότου σαφῶς γε ἀναγεγραμμένον ὑπὸ τοῦ Δάμιδος· εὐωχεῖται μὲν γὰρ ἐπὶ στιβάδος ὁ βασιλεὺς καὶ τῶν ξυγγενῶν μέχρι πέντε οἱ ἐγγύς, οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἐν θάκοις συσσιτοῦσι. τράπεζα δέ, ὥσπερ βωμὸς ὕψος ἐς γόνυ ἀνδρὸς ἐξφοκοδόμηται μέση, κύκλον ἐπέχουσα χοροῦ ξυμβεβλημένου ἀνδρῶν τριάκοντα, ἐφ' ἧς δάφναι τε διαστρώννυνται καὶ κλῶνες ἕτεροι παραπλήσιοι μὲν τῇ μυρρίνῃ, φέροντες δὲ Ἴνδοις μύρον. ἐνταῦθα διάκεινται ἰχθύς μὲν καὶ ὄρνιθες, διάκεινται δὲ λέοντές τε ὄλοι καὶ δορκάδες καὶ σύες καὶ τίγρεων ὀσφύες (τὰ γὰρ λοιπὰ τοῦ θηρίου παραιτοῦνται ἐσθίειν, ἐπειδὴ τὸ ζῶον τοῦτό φασι, ὅταν πρῶτον γένηται, τοὺς ἐμπροσθίους τῶν ποδῶν ἀνίσχοντι αἴρειν τῷ Ἡλίῳ). καὶ ἀνιστάμενος ὁ δαιτυμὼν φοιτᾷ πρὸς τὴν τράπεζαν καὶ τὰ μὲν ἀνελόμενος τούτων, τὰ δὲ ἀποτεμῶν ἀπελθὼν ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάκον ἐμπίπλῃται, θαμινὰ ἐπεσθίων τοῦ ἄρτου. Ἐπειδὴ δὲ ἰκανῶς ἔχουσιν, ἐσφέρονται κρατῆρες ἀργυροὶ τε καὶ χρυσοὶ, δέκα συμπόταις ἀποχρῶν εἰς, ἀφ' ὧν πίνουσι κύψαντες, ὥσπερ ποτιζόμενοι. μεταξὺ δὲ πίνοντες ἐπεσάγονται ἀγερωχίας ἐπικινδύνους καὶ οὐκ ἔξω τοῦ σπουδάζειν· παῖς γὰρ τις, ὥσπερ ὁ τῶν ὄρχηστρίδων, ἀνερριπεῖτο κούφως συναφιεμένου αὐτῷ βέλους ἐς τὸ ἄνω, καὶ ἐπειδὴ πολὺ ἀπὸ τῆς γῆς γένοιτο, ἐκυβίστα ὁ παῖς ὑπεραίρων ἑαυτὸν τοῦ βέλους, καὶ ἀμαρτόντι τοῦ κυβιστᾶν ἔτοιμα ἦν βεβλήσθαι· ὁ γὰρ τοξότης πρὶν ἀφιέναι περιήει τοὺς ξυμπότας ἐπιδεικνὺς τὴν ἀκίδα καὶ διδοὺς ἔλεγχον τοῦ βέλους. καὶ τὸ διὰ σφενδόνης δὲ τοξεῦσαι, καὶ τὸ ἐς τρίχα ἰέναι, καὶ τὸν υἷον τὸν ἑαυτοῦ σκιαγραφῆσαι βέλεσιν ἀνεστῶτα πρὸς σάνίδα, σπουδάζουσιν ἐν τοῖς πότοις, καὶ κατορθοῦσιν αὐτὰ

⁶⁷ Tra i numerosi miracoli attribuiti ad Ilarione c'è anche la guarigione di questo cammello battriano (ovvero, a due gobbe) posseduto dal diavolo.

⁶⁸ Trad. Moreschini 1975, 105.

μεθύοντες⁶⁹ («Non sarebbe opportuno tralasciare l'andamento del convito, che Damis descrive chiaramente. Il re è adagiato su un divano, e accanto a lui stanno i suoi parenti, in numero non superiore a cinque. Tutti gli altri partecipano al pranzo seduti. La tavola, a foggia di altare, arriva alle ginocchia di un uomo; è posta nel mezzo, e attorno ad essa possono stare trenta uomini in circolo, come a formare un coro. Al di sopra si stendono lauri e altri rami simili al mirto, che forniscono agli Indiani un'essenza profumata. Qui sono imbanditi pesci e uccelli, e sono imbanditi pure leoni interi e gazzelle, e maiali e cosce di tigri: rifiutano infatti di mangiare le altre parti di quest'animale perché, a quanto dicono, alla sua nascita solleva le zampe anteriori verso il sole che sorge. I convitati si levano dai loro posti e s'accostano alla tavola; scelgono alcune di queste porzioni e altre ne tagliano, poi, tornati alla propria sedia, se ne saziano, accompagnandole con frequenti bocconi di pane. Quando si sono cibati a sufficienza, vengono introdotti crateri d'argento e d'oro, bastanti ciascuno per dieci persone, dai quali bevono chinandovi dentro il capo, come se fossero all'abbeveratoio. Mentre loro bevono, vengono presentati esercizi d'ardimento alquanto pericolosi, che richiedono un serio allenamento. Ad esempio, un fanciullo come quelli che stanno con i mimi veniva lanciato leggermente in alto, mentre nello stesso tempo si scagliava un dardo; quando era a grande distanza da terra, il ragazzo faceva una sorta di tuffo al di sopra del dardo: e sbagliando il tuffo, era certo di essere colpito. Infatti l'arciere, prima di tirare, andava in giro dai convitati mostrando la punta e facendo provare il dardo. Altri esercizi conviviali sono tirare con l'arco attraverso l'anello di una fionda e mirare a un capello, e disegnare con le frecce l'immagine del proprio figlio ritto contro un'asse; e riescono a compierli anche quando sono ubriachi»⁷⁰);

[4] Greg. Nyss., *Vit. Greg. Thaum.* 79-83. Πανταχοῦ γὰρ ἤδη διαπεφοιτηκότος τοῦ θεοῦ κηρύγματος καὶ πάντων κατὰ τε τὴν πόλιν καὶ τὴν περίοικον πρὸς τὴν εὐσεβῆ τοῦ δόγματος πίστιν μετατεθέντων βωμῶν τε καὶ ἱερῶν καὶ εἰδώλων ἐν αὐτοῖς ἀνατετραμμένων, καθαρθείσης δὲ ἤδη τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τῶν περὶ τὰ εἶδωλα μiasμάτων καὶ τῆς μιαρᾶς τῶν θυσιῶν κνίσης ἀποσβεσθείσης καὶ τοῦ ἐπιβωμίου λύθρου καὶ τῶν ἐκ τῆς ζωοθυσίας μολυσμάτων ἀποκλυσθέντων, πάντων δὲ κατὰ πάντα τόπον εὐκτηρίους ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ κατὰ σπουδὴν ναοὺς ἀνεγειρόντων, θυμὸς καὶ φθόνος εἰσέρχεται τῷ τηνικαῦτα τῆς τῶν Ῥωμαίων ἀρχῆς ἐπιστατοῦντα ἐφ' οἷς ἡμελεῖτο μὲν αὐτοῦ τὰ πάτρια τῆς ἀπάτης σεβάσματα, ἠὺξείτο δὲ τῶν Χριστιανῶν τὸ μυστήριον καὶ εἰς πλῆθος ἐπεδίδου πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἡ Ἐκκλησία διὰ τῶν αἰεὶ προστιθεμένων τῷ λόγῳ πρὸς μέγεθος αὔξουσα, καὶ νομίσας δυνατὸν εἶναι τῇ θεῖα δυνάμει τὴν ἰδίαν ἀντιστῆσαι πικρίαν καὶ ἐπισχεῖν μὲν

⁶⁹ Dopo aver a lungo conversato con il re indiano Fraote, Apollonio è invitato da lui a banchetto e, in tale occasione, viene a conoscenza di queste usanze locali.

⁷⁰ Trad. Del Corno 1978, 127-128, con aggiustamenti.

τοῦ μυστηρίου τὸ κήρυγμα, καταλύσαι δὲ τῶν Ἐκκλησιῶν τὰ συστήματα μεταστήσαι δὲ πάλιν ἐπὶ τὰ εἶδωλα τοὺς προκεχωρηκότας τῷ λόγῳ πέμπει πρὸς τοὺς τῶν ἐθνῶν καθηγουμένους πρόσταγμα φοβερὰν κατ' αὐτῶν τὴν ἀπειλὴν τῆς τιμωρίας ὀρίζων, εἰ μὴ παντοίοις αἰκισμοῖς τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ προσκυνοῦντας διαλωβήσαιντο καὶ προσαγάγοιεν πάλιν αὐτοὺς φόβῳ τε καὶ τῇ τῶν αἰκισμῶν ἀνάγκῃ τῇ πατρῷα τῶν δαιμόνων λατρεία. Ὡς δὲ περιηγέλη τοῖς ἄρχουσι τὸ φοβερὸν τοῦτο καὶ ἄθεον κήρυγμα πανταχοῦ τῆς ἀρχῆς διαπεφοιτηκότων τῶν εἰς αὐτὸ τοῦτο παρὰ τῆς τυραννικῆς τεταγμένων ὀμότητος καὶ τις ἐπεκράτει τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἔθνους τοιοῦτος ὡς μηδὲν τῆς ὑπερκειμένης ἐξουσίας πρὸς τὴν πονηρὰν ὀρμὴν δεθῆναι οἴκοθεν ἔχων τὴν πικρότητα καὶ τὴν πρὸς τοὺς πεπιστευκότας τῷ λόγῳ δυσμένειαν καὶ γίνεται παρ' αὐτοῦ φόβητρον ἐν δημοσίοις διαγράμμασι τὸ δεῖν ἐξόμνησθαι τὴν πίστιν ἢ τιμωρίας παντοδαπαῖς καὶ θανάτῳ κολάζεσθαι. Καὶ οὐδὲν ἦν ἕτερον τῆνικαῦτα δημόσιόν τε καὶ ἴδιον παρὰ τῶν τὰ κοινὰ διὰ χειρὸς ἐχόντων γινόμενόν τε καὶ σπουδαζόμενον πλὴν τοῦ πολιορκεῖν τε καὶ τιμωρεῖσθαι τοὺς ἀντεχομένους τῆς πίστεως. Ἦν δὲ οὐκ ἐν ταῖς τῶν λεγομένων ἀπειλαῖς μόνον τὰ φόβητρα, ἀλλὰ μετὰ τούτων ἡ ποικίλη τῶν κολαστηρίων κατασκευὴ πᾶσαν ἐπήγε κατάπληξιν καὶ πρὸ τῆς πείρας ἐμποιοῦσα τοῖς ἀνθρώποις τὸν φόβον· ξίφη καὶ πῦρ καὶ θηρία καὶ βόθροι καὶ τὰ στρεβλωτικὰ τῶν μελῶν ὄργανα καὶ σιδηραὶ κατὰ πυρὸς καθέδραι καὶ ξύλα ὄρθια οἷς ἐντεινόμενα τῶν ἐνισταμένων τὰ σώματα ταῖς τῶν φοβερῶν ὀνύχων προσβολαῖς κατεξαινετο, καὶ ἄλλα μυρία πρὸς τὰς πολυειδεῖς βασάνους τῶν σωμάτων ἐξευρημένα παρ' αὐτῶν ἐπενοεῖτο καὶ σπουδῇ τοῖς τῶν ἐξουσιῶν τούτων ἐπειλημμένοις ἦν μία, τὸ μηδένα τοῦ ἑτέρου δεύτερον ἐν ὑπερβολῇ πικρίας ἐπιδειχθῆναι, οἱ μὲν εἰσήγγελον οἱ δὲ ἐπεδείκνυον οἱ δὲ διηρευνῶντο τοὺς κεκρυμμένους ἄλλοι τοῖς φεύγουσιν ἐπετίθεντο πολλοὶ δὲ πρὸς τὰς κτήσεις τῶν πιστῶν ὀρῶντες, ὡς ἂν ἐγκρατεῖς γένοιτο τῶν πραγμάτων, ἐπὶ τῷ προσήματι τῆς εὐσεβείας ἤλαυνον τοὺς ἀντεχομένους τῆς πίστεως. Σύγχυσις δὲ ἦν πᾶσα κατὰ τὸ ἔθνος καὶ ἀμηχανία πολλὴ πάντων ἀλλήλοις δι' ὑποψίας ὄντων οὐ πατράσι τῆς παρὰ τῶν τέκνων εὐνοίας ἐν τοῖς φοβεροῖς παραμενούσης οὐ παισὶ τὸ πιστὸν τῆς πατρικῆς κηδεμονίας ἐγγυωμένης τῆς φύσεως· ἐμερίζετο δὲ κατ' ἀλλήλων τὰ γένη πρὸς τὰς θρησκευτικὰς σχιζόμενα καὶ παῖς ἐλληνίζων πιστῶν γονέων προδότης ἐγίνετο καὶ κατὰ παιδὸς πεπιστευκότος ἐν ἀπιστίᾳ μένων πατὴρ κατήγορος ἦν καὶ ἀδελφὸς ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας ἐπολέμει τῇ φύσει ὅσιον κρίνων τὸν ὁμογενῆ τιμωρήσασθαι εἰ τῆς εὐσεβείας ἀντέχοιτο. Ἐντεῦθεν πλήρεις μὲν ἦσαν αἱ ἐρημίαι τῶν ἐλαυνομένων κενὰ δὲ τῶν οἰκητόρων αἱ οἰκίαι· πολλὰ δὲ τῶν δημοσίων οἰκημάτων ταῖς τούτων ἀπετέτακτο χρεῖαις. Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὰ τὰ δεσμοτήρια χωρεῖν ἐν ἑαυτοῖς τῶν διὰ τὴν πίστιν τιμωρουμένων τὸ πλῆθος. Ἀγοραὶ τε πᾶσαι καὶ σύλλογοι κοινοὶ τε καὶ ἰδιάζοντες ἀντὶ τῆς συνήθους φαιδρότητος τὰς τοιαύτας μετελάμβανον συμφορὰς τῶν μὲν ἐφελκομένων τῶν δὲ ἀπαγομένων ἄλλων ἐπὶ τοῖς γινομένοις ἢ γελόντων ἢ δακρυόντων. Οὐ νηπίων ἦν ἔλεος οὐ τιμὴ πολιᾶς οὐκ ἀρετῆς αἰδῶς, ἀλλ' ὡς ἐν αἰχμαλωσίᾳ πᾶσα ἡλικία τοῖς πολεμίοις τῆς πίστεως ἔκδοτος ἦν οὐδὲ ταῖς γυναιξίν

ἐδίδου ἡ φυσικὴ τοῦ γένους ἀσθένεια τῶν τοιούτων ἀγώνων μένειν ἔκτός, ἀλλ' εἰς ἦν κατὰ πάντων ὁ τῆς ὁμότητος νόμος ἴσῳ τῷ μέτρῳ τῶν γινομένων ὑπάγων τὸν τῶν εἰδώλων ἀλλοτριούμενον μὴ διακρίνων τὴν φύσιν⁷¹ («La predicazione del divino messaggio si era già diffusa in ogni parte, e tutti, sia quelli che abitavano nella città sia quelli che abitavano nei dintorni, erano passati alla pia fede della religione; gli altari, i templi e gli idoli che erano in quei luoghi erano stati distrutti; già la vita degli uomini era stata purificata dalle lordure che si verificavano attorno agli idoli, essendo finito il disgustoso odore dell'adipe delle vittime; era stata lavata la sporcizia del sangue sugli altari dovuta ai sacrifici degli animali; tutti costruivano con zelo, in ogni luogo, templi per pregare nel nome di Cristo: quand'ecco si accese di rabbia e di invidia l'allora imperatore dei Romani, perché erano trascurati i suoi culti tradizionali dell'errore, mentre cresceva d'importanza il mistero dei cristiani, e in tutto il mondo cresceva in massa la Chiesa per il continuo aumento di quelli che aderivano alla nuova religione. Pensando egli di poter opporre alla divina potenza la sua durezza, di poter impedire la divulgazione del mistero, di distruggere le istituzioni delle Chiese, e di far tornare di nuovo al culto degli idoli quelli che avevano aderito alla Parola, mandò dunque ai governatori delle nazioni un editto che stabiliva contro di loro terribili minacce di pene se non avessero, con ogni specie di supplizi, maltrattato quelli che adoravano il nome di Cristo e, con la paura e con la violenza dei supplizi, non li avessero fatti ritornare all'adorazione tradizionale dei demoni. Non appena fu reso noto ai magistrati questo terribile ed empio editto, in ogni parte dell'impero giunsero quelli che erano stati destinati dalla crudeltà del tiranno all'esecuzione dell'editto. Era a capo della popolazione di quella regione un tale che non aveva bisogno di essere stimolato alla crudeltà dall'autorità superiore, giacché era già per sua natura crudele e nemico di quelli che avevano creduto al Verbo. Egli annuncia, in una pubblica lettera, una misura spaventosa: bisogna rinnegare la fede o si verrà puniti con svariati supplizi e con la morte. E così quelli che gestivano il pubblico potere non si davano da fare e non si preoccupavano per nessun altro affare pubblico e privato se non per quello di vessare e punire quelli che avevano abbracciato la fede. Ma il terrore non scaturiva solo dalle minacce delle parole. Oltre a queste, le svariate apparecchiature dei tormenti incutevano molta paura alle persone anche prima di sperimentarle. Spade, fuoco, bestie, fosse, strumenti di tortura per stirare le membra, selle di ferro infuocate, pali di legno eretti, ai quali i corpi erano legati in posizione verticale e lacerati violentemente a colpi di terribili uncini, ed altri innumerevoli strumenti inventati per tormentare in vario

⁷¹ La persecuzione qui descritta è quella di Decio, a cui Gregorio il Taumaturgo sfuggirà rifugiandosi su un colle deserto. Come nei διηγήματα di matrice cristiana redatti nello stesso periodo (fine IV secolo), anche in questa ecfraasi l'epoca delle persecuzioni da parte degli imperatori pagani è trasfigurata in chiave eroica (cfr. Maraval 2014, 198-199, nn. 1-2); si veda al riguardo la riflessione che conclude il capitolo dedicato al διήγημα.

modo i corpi: tutto ciò era stato escogitato dai persecutori. L'intenzione di quelli che detenevano questi poteri era solo una, che nessuno fosse inferiore all'altro nell'esibizione eccessiva della crudeltà. Infatti, alcuni denunciavano, altri adducevano prove, alcuni cercavano di scoprire quelli che si erano nascosti, altri inseguivano i fuggiaschi e molti, guardando ai beni dei fedeli, per impadronirsene, perseguitavano, col pretesto della religione, quelli che abbracciavano la fede. In mezzo al popolo c'era grande confusione e grande paura: tutti sospettavano l'uno dell'altro; i genitori non riuscivano a conservare, in queste circostanze terribili, l'affetto verso i figli; ed i figli non si preoccupavano d'essere fedeli e premurosi verso i padri, come avrebbe richiesto il vincolo naturale della parentela. Anche le famiglie erano divise fra loro, separate fra diverse religioni e il figlio, simpatizzando per la religione dei Greci, diveniva traditore dei propri genitori legati alla fede e il padre, rimanendo nella falsa religione, era accusatore del figlio che aveva abbracciato la fede e il fratello, per lo stesso motivo, contrastava la natura, pensando fosse conforme alle leggi divine punire il parente qualora questi aderisse alla fede. Perciò i deserti erano pieni di persone perseguitate, mentre le case erano vuote senza chi le abitasse. Molti edifici pubblici furono utilizzati per le necessità della situazione, giacché le carceri non erano sufficienti ad alloggiare il grande numero di quelli che erano puniti per la fede. Così le piazze ed i luoghi di raduno, sia quelli pubblici che i privati, al posto della gioia abituale, accoglievano siffatte tristi situazioni di chi era trascinato in prigione e di chi era portato via: per questo o si piangeva o si rideva. Non si aveva pietà dei bambini, né rispetto per i vecchi, né stima per la virtù ma qualsiasi età era come in schiavitù, consegnata ai nemici della fede. La fragilità naturale del loro sesso non permetteva alle donne di restare fuori da queste lotte, ma una sola era contro tutti la legge della crudeltà, che applicava la stessa misura a chi si era allontanato dagli idoli, senza tener conto della natura»⁷²);

[5] Hier., *Vit. Hil.* 21.1-6. *Et quia se praebet occasio et ad id loci uenimus, dignum uidetur breui sermone habitaculum tanti uiri describere. Saxeus et sublimis mons per mille circiter passus ad radices suas aquas exprimit, quarum alias arenae ebibunt, aliae ad inferiora delapsae paulatim riuum efficiunt, super quem ex utraque ripa palmae innumerabiles multum loco et amoenitatis et commodi tribuunt. Videres namque senem huc atque illuc cum discipulis beati Antonii discurrere. "Hic, aiebant, psallere, hic orare, hic operari, hic fessus residere solitus erat; has uites, has arbusculas ipse plantauit, illam areolam manibus suis ipse composuit; hanc piscinam ad irrigandum hortulum multo sudore fabricatus est; istum sarculum ad fodiendam terram pluribus annis habuit". Iacebat in stratu eius et quasi calens adhuc cubile deosculabatur. Erat autem cellula non plus mensurae per quadrum*

⁷² Trad. Leone 1988, 81-84, con aggiustamenti.

*tenens quam homo dormiens extendi poterat. Praeterea in sublimi montis uertice quasi per cochleam ascendentibus et arduo ualde nisu duae eiusdem mensurae cellulae uisebantur, in quibus uenientium frequentiam et discipulorum suorum contubernium fugiens moratus est; uerum hae in uiuo excisae saxo ostia tantum addita habebant*⁷³ («E poiché se ne presenta l'occasione e siamo giunti a toccare questo argomento, ci sembra giusto descrivere brevemente l'abitazione di un uomo così grande. Un monte pietroso e altissimo lascia sgorgare, per circa mille passi alla sua base, delle sorgenti d'acqua; di esse, alcune sono inghiottite dalla sabbia, altre, scorrendo verso il basso, formano a poco a poco un ruscello, sul quale innumerevoli palme, nate su entrambe le rive, donano a quel luogo molta amenità e agevolezza. Avresti potuto vedere il vecchio Ilarione affrettarsi da una parte e dall'altra insieme con i discepoli del beato Antonio. "Qui" essi dicevano "Antonio salmodiava; qui pregava; qui lavorava; qui si riposava quando era stanco. Queste viti, queste pianticelle le ha piantate lui; quel piccolo giardino lo ha disposto lui con le sue mani; questa vasca per irrigare il piccolo orto l'ha costruita con molto sudore; questo rastrello per molti anni gli servì a scavare la terra". Ilarione si stendeva sul giaciglio di Antonio e ne baciava il pagliericcio come se fosse ancora caldo. E la sua celletta si estendeva, in ognuno dei quattro lati, per uno spazio non maggiore di quanto ne occupa il corpo disteso di un dormiente. Inoltre, sulla cima altissima del monte, dove essi erano saliti come per un cammino a chiocciola e con durissimo sforzo, apparivano due cellette della medesima misura, nelle quali Antonio aveva soggiornato quando voleva evitare la folla dei visitatori e la compagnia dei suoi discepoli; ma queste due, scavate nella roccia viva, avevano solamente delle porte aggiunte alla pietra»⁷⁴);

Terza sezione tematica. L'esercizio è utilizzato per mettere in evidenza qualità o meriti del biografato in:

[6] Philostr., *Vit. Ap.* 4.28. ἐξηγήσατο δὲ καὶ τὸν χαλκοῦν Μίλωνα καὶ τὸν λόγον τοῦ περὶ αὐτὸν σχήματος. ὁ γὰρ Μίλων ἐστάναι μὲν ἐπὶ δίσκου δοκεῖ τὸ πόδε ἄμφω συμβεβηκώς, ῥόαν δὲ ξυνέχει τῇ ἀριστερᾷ, ἡ δεξιὰ δέ, ὀρθοὶ τῆς χειρὸς ἐκείνης οἱ δάκτυλοι καὶ οἶον διείροντος. οἱ μὲν δὴ κατ' Ὀλυμπίαν τε καὶ Ἀρκαδίαν λόγοι τὸν ἀθλητὴν ἱστοροῦσι τοῦτον ἄτρεπτον γενέσθαι καὶ μὴ ἐκβιβασθῆναί ποτε τοῦ χώρου, ἐν ᾧ ἔστη, δηλοῦσθαι δὲ τὸ μὲν ἀπρὶξ τῶν δακτύλων ἐν τῇ ξυνοχῇ τῆς ῥόας, τὸ δὲ μηδ' ἂν σχισθῆναί ποτ' ἀπ' ἀλλήλων αὐτούς, εἴ τις πρὸς ἓνα αὐτῶν ἀμιλλῶτο, τῷ τὰς διαφυὰς ἐν ὀρθοῖς τοῖς δακτύλοις εὖ ξυνηρμόσθαι, τὴν ταινίαν δέ, ἣν ἀναδεῖται,

⁷³ Partito dalla città di Afroditon, Ilarione attraversa per tre giorni il deserto fino a giungere all'eremo di Antonio, da poco defunto.

⁷⁴ Trad. Moreschini 1975, 119-121.

σωφροσύνης ἡγούονται ξύμβολον. Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος σοφῶς μὲν εἶπεν ἐπινενοῆσθαι ταῦτα, σοφώτερα δὲ εἶναι τὰ ἀληθέστερα. “ὥς δὲ γινώσκοιτε τὸν νοῦν τοῦ Μίλωνος, Κροτωνιάται τὸν ἀθλητὴν τοῦτον ἱερέα ἐστήσαντο τῆς Ἥρας. τὴν μὲν δὴ μίτραν ὅτι χρὴ νοεῖν, τί ἂν ἐξηγοίμην ἔτι, μνημονεύσας ἱερέως ἀνδρός; ἡ ῥόα δὲ μόνη φυτῶν τῇ Ἥρᾳ φύεται, ὃ δὲ ὑπὸ τοῖς ποσὶ δίσκος, ἐπὶ ἀσπιδίου βεβηκῶς ὁ ἱερεὺς τῇ Ἥρᾳ εὔχεται, τουτὶ δὲ καὶ ἡ δεξιὰ σημαίνει, τὸ δὲ ἔργον τῶν δακτύλων καὶ τὸ μήπω διεστῶς τῇ ἀρχαίᾳ ἀγαλματοποιίᾳ προσκείσθω”⁷⁵ («Commentò pure la statua bronzea di Milone, dando ragione del suo atteggiamento. Infatti Milone è rappresentato su un disco con entrambi i piedi accostati; nella mano sinistra tiene un melograno, e le dita della destra sono tese, come se la mano dovesse passare per una fessura. Gli eruditi ad Olimpia e in Arcadia raccontano che quest’atleta era invincibile al punto che non si riusciva a smuoverlo dal luogo dove stesse piantato. La forza delle sue dita è simboleggiata dalla presa del melograno, e dal fatto che quelle dell’altra mano non si possono disgiungere una dall’altra neppure se uno si sforzasse di farlo, in quanto gli interstizi fra le dita tese sono accuratamente saldati; e si ritiene che la benda di cui è cinto il suo capo sia simbolo di temperanza. Apollonio ammise che queste spiegazioni erano sapientemente escogitate, ma dimostrò che l’autentica ragione era ancor più sottile. “Perché sappiate il significato del Milone, i Crotoniati avevano eletto quest’atleta sacerdote di Hera. Non c’è dunque bisogno di cercare oltre come si debba intendere la benda, ricordando che si tratta di un sacerdote. Il melograno è il solo frutto che sia sacro a Hera; e quanto al disco sotto i suoi piedi, il sacerdote leva la sua preghiera a Hera stando su un piccolo scudo, e lo stesso atto rappresenta pure la mano destra. La lavorazione delle dita e i piedi uniti si devono infine attribuire alla tecnica arcaica dello scultore”»⁷⁶);

[7] Eus., *Vit. Const.* 3.34-40. Τοῦτο μὲν οὖν πρῶτον ὡσανεὶ τοῦ παντὸς κεφαλὴν ἐξαιρέτοις κίοσι κόσμῳ τε πλείστῳ κατεποίκιλλεν ἢ βασιλέως φιλοτιμία, παντοίοις καλλωπίσμασι τὸ σεμνὸν ἄντρον φαιδρύνουσα. διέβαινε δ’ ἐξῆς ἐπὶ παμμεγέθη χῶρον εἰς καθαρὸν Ἰαῖθέρᾳ¹ ἀναπεπταμένον, ὃν δὴ λίθος λαμπρὸς κατεστρωμένος ἐπ’ ἐδάφους ἐκόσμει, μακροῖς περιδρόμοις στοῶν ἐκ τριπλεύρου περιεχόμενον. τῷ γὰρ καταντικρὺ πλευρῷ τοῦ ἄντρου, ὃ δὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἑώρα, ὁ βασιλεὺς συνήπτο νεῶς, ἔργον ἐξάισιον εἰς ὕψος ἄπειρον ἡρμένον μήκους τε καὶ πλάτους ἐπὶ πλείστον εὐρυνόμενον· οὗ τὰ μὲν εἶσω {τῆς οἰκοδομίας} ὕλης μαρμάρου ποικίλης διεκάλυπτον πλακώσεις, ἡ δ’ ἐκτὸς τῶν τοίχων ὄψις ξεστῶ λίθῳ ταῖς πρὸς ἕκαστον ἀρμογαῖς συνημμένῳ λαμπρυνομένη ὑπερφυῆς τι χρῆμα κάλλους τῆς ἐκ μαρμάρου προσόψεως οὐδὲν ἀποδέον παρεῖχεν. ἄνω δὲ πρὸς αὐτοῖς ὀρόφοις τὰ μὲν ἐκτὸς δώματα μολίβου περιέφραττεν ὕλη, ὄμβρων ἀσφαλὲς ἔρυμα χειμερίων, τὰ δὲ τῆς

⁷⁵ Nel corso dei suoi viaggi in Grecia, Apollonio giunge ad Olimpia, dove ha modo di vedere la famosa statua di Zeus e quella di Milone, descritta in questo brano.

⁷⁶ Trad. Del Corno 1978, 202-203, con aggiustamenti.

εἴσω στέγης γλυφαῖς φατνωμάτων ἀπηρτισμένα καὶ ὥσπερ τι μέγα πέλαγος καθ' ὅλου τοῦ βασιλείου οἴκου συνεχέσι ταῖς πρὸς ἀλλήλας συμπλοκαῖς ἀνευρυνόμενα, χρυσῶ τε διαυγεί δι' ὅλου κεκαλλυμμένα, φωτὸς οἶα μαρμαρυγαῖς τὸν πάντα νεῶν ἐξαστράπτειν ἐποίει. Ἀμφὶ δ' ἐκάτερα τὰ πλευρὰ διττῶν στοῶν, ἀναγείων τε καὶ καταγείων, δίδυμοι παραστάδες τῷ μήκει τοῦ νεῶ συνεξετείνοντο, χρυσῶ καὶ αὐταὶ τοὺς ὀρόφους πεποικιλμένα· ὧν αἱ μὲν ἐπὶ προσώπου τοῦ οἴκου κίοσι παμμεγέθεσιν ἐπηρείδοντο, αἱ δ' εἴσω τῶν ἔμπροσθεν ὑπὸ πεσσοῖς ἀνηγείροντο πολὺν τὸν ἕξωθεν περιβλημένοις κόσμον. Πύλαι δὲ τρεῖς πρὸς αὐτὸν ἀνίσχοντα ἥλιον εὖ διακειμένοι ταὶ πλήθη τῶν εἴσω φερομένων ὑπεδέχοντο. τούτων δ' ἄντικρυς τὸ κεφάλαιον τοῦ παντὸς ἡμισφαίριον ἦν ἐπ' ἄκρου τοῦ βασιλείου οἴκου τεταγμένον, ὃ δὴ δυοκαίδεκα κίονες ἐστεφάνουν, τοῖς τοῦ σωτήρος ἀποστόλοις ἰσάριθμοι, κρατήρησι μεγίστοις ἐξ ἀργύρου πεποιημένοις τὰς κορυφὰς κοσμούμενοι, οὓς δὴ βασιλεὺς αὐτὸς ἀνάθημα κάλλιστον ἔδωρεῖτο τῷ αὐτοῦ θεῷ. ἔνθεν δὲ προϊόντων ἐπὶ τὰς πρὸ τοῦ νεῶ κειμένας εἰσόδους αἴθριον διελάμβανεν ἄλλο. ἐξέδραι δ' ἦσαν ἐνταυθοῖ παρ' ἐκάτερα, καὶ αὐτὴ πρώτη στοαὶ τ' ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἐπὶ πᾶσιν αἱ αὐλαιοὶ πύλαι, μεθ' ἃς ἐπ' αὐτῆς μέσης πλατείας {ἀγορᾶς} τὰ τοῦ παντὸς προπύλαια φιλοκάλως ἡσκημένα τοῖς τὴν ἐκτὸς πορείαν ποιούμενοις καταπληκτικὴν παρεῖχον τὴν τῶν ἔνδον ἱερομένων¹ θέαν. Τόνδε μὲν οὖν τὸν νεῶν σωτηρίου ἀναστάσεως ἐναργὲς ἀνίστη μαρτύριον βασιλεύς, πλουσία καὶ βασιλικὴ κατασκευῇ τὸν σύμπαντα καταφαιδρύνας, ἐκόσμει δ' αὐτὸν ἀδιηγῆτοις κάλλεσι πλείστων ὄσων ἀναθημάτων, χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθων πολυτελῶν ἐν διαλλατούσαις ὕλαις, ὧν τὴν κατὰ μέρος ἐπισκευὴν φιλοτέχνως εἰργασμένην μεγέθει τε καὶ πλήθει καὶ ποικιλίαις οὐ σχολὴ νῦν ἐπεξιέναι τῷ λόγῳ⁷⁷ («Così dunque la munificenza dell'imperatore abbellì prima di tutto questo luogo [*scil.* quello del sepolcro di Cristo], che era appunto il centro principale, adornandolo con colonne di gran pregio e con la massima eleganza, facendo risplendere la santa grotta di ogni sorta di ornamenti. Poi passò a occuparsi dell'immenso spazio che si estendeva a cielo aperto, che adornò di una splendida pietra con cui fece lastricare il pavimento; sui tre lati l'area fu circondata da lunghi porticati. La basilica era collegata al lato opposto alla grotta, quello che guardava a levante, ed era un'opera straordinaria che svettava verso l'alto a perdita d'occhio e si estendeva enormemente sia in larghezza che in lunghezza; lastre di marmo policromo ne rivestivano l'interno, mentre l'aspetto delle mura esterne, che risplendevano di una pietra levigata e uniforme in tutte le sue giunture, offriva uno spettacolo portentoso, in nulla inferiore alla vista della bellezza del marmo. In alto, verso il soffitto, la parte esterna del tetto era ricoperta di piombo, sicuro riparo dalle piogge invernali, all'interno invece la copertura di lacunari intagliati era stata eseguita alla perfezione e si espandeva in fitti intrecci come un immenso mare lungo l'intero

⁷⁷ Oggetto dell'ἔκφρασις ἔστι τὸ σύνολον ποιεῖται ἀπὸ τοῦ Κωνσταντίνου ἐν ἀντιστοιχίᾳ τοῦ σαρκοφάγου τοῦ Χριστοῦ.

corpo della basilica e, ornata com'era di limpido oro, faceva risplendere tutto il tempio di bagliori di luce. Su entrambi i lati, per tutta la lunghezza del tempio, si estendeva un porticato doppio con due ordini di colonne uno inferiore e uno superiore, anch'esso con la volta ornata d'oro. Il porticato sulla fronte della basilica poggiava su colonne di proporzioni gigantesche, quello corrispondente all'interno si ergeva sotto piloni rivestiti in superficie da sontuosi ornamenti. Tre porte ben orientate a levante accoglievano la moltitudine di quanti si recavano all'interno. Di fronte a esse si trovava l'emisfero, ossia il punto focale dell'intera costruzione, posto alla sommità della basilica, lo cingevano dodici colonne, in numero corrispondente a quello degli apostoli del Salvatore, che erano ornate, alla loro sommità da enormi crateri d'argento che l'imperatore stesso dedicò al proprio Dio come splendida offerta votiva. Di lì, proseguendo verso gli ingressi posti innanzi al tempio si distaccava un altro atrio. Su entrambi i suoi lati si trovava un'edra, e prima c'era un cortile con dei porticati e, oltre questo complesso architettonico, erano collocate le porte dell'atrio, al di là delle quali, proprio nel mezzo dell'ampia piazza, i propilei foggiate con eleganza offrivano a chi procedeva verso l'uscita lo spettacolo sbalorditivo di quanto si poteva vedere all'interno. L'imperatore fece costruire il santuario come testimonianza evidente della resurrezione del Salvatore, rendendo splendido il tutto con ricchi arredi imperiali e lo ornò anche di un gran numero di doni votivi di bellezza indicibile, d'oro, d'argento e di pietre preziose, eseguiti nei materiali più diversi e impeccabilmente foggiate sia nelle proporzioni sia nella quantità sia nella varietà, l'aspetto dei quali non è possibile descrivere dettagliatamente in questa opera»⁷⁸).

Accanto a questa classificazione, è qui opportuno ricordare quella riportata, seppur in forme diverse, dai vari manuali e già descritta nell'introduzione all'esercizio. Come si è visto, nel *corpus* trovano posto ἐκφράσεις che riguardano gli oggetti più disparati: in [1] sono descritte delle persone, in [2] un animale, in [3] una maniera, in [4] un fatto, in [5] e in [7] due luoghi ed in [6] un'opera d'arte⁷⁹.

⁷⁸ Trad. Franco 2009, 291-295.

⁷⁹ Come si è detto nell'introduzione, non tutte queste categorie sono contemplate da tutti i manualisti: nello specifico, l'ecfrasi di un animale è esplicitamente menzionata solo da Aphth., *Prog.* 12.1, sebbene Theon, *Prog.* 7, p. 67 faccia cenno ai passi erodotei relativi all'ibis, agli ippopotami e ai coccodrilli egiziani; allo stesso modo, Elio Teone è l'unico dei quattro retori a parlare delle τρόπων ἐκφράσεις (*ibidem*), mentre il solo riferimento all'ecfrasi di un'opera d'arte è in Nicol., *Prog.* p. 69.

Inoltre, i manualisti distinguono tra ecfraasi semplice e mista⁸⁰. I passi qui citati fanno tutti capo alla prima categoria.

Come ho accennato, le ἐκφράσεις che hanno per oggetto personaggi in carne ed ossa pongono, all'interno del βίος tardoantico, alcune questioni specifiche. In opere incentrate sul biografato e spesso volte a farne un modello di vita, qualsiasi altra figura significativa presente sulla scena deve, infatti, essere immediatamente identificata come a lui vicina oppure avversa. Ciò si traduce, in molti casi, nel ricorso a forme di ἐγκώμιον o di ψόγος; tuttavia, brani come [1] e [2] mostrano come il biografo possa scegliere di presentare dei nemici del protagonista servendosi dell'ecfrasi⁸¹. Tale decisione è senz'altro da ricondurre alla volontà di sfruttare l'ἐνάργεια tipica di questo esercizio al fine di rendere il racconto in cui i brani sono inseriti più credibile e vivido; non è possibile, però, trascurare ulteriori fattori che possono aver spinto Girolamo ad evitare di ricorrere al biasimo: adottando, come in gran parte della *Vita di Malco*, il punto di vista del protagonista, il biografo rende la descrizione riportata in [1] estremamente coinvolgente per il lettore, ma poco adatta ad essere arricchita con giudizi di ordine morale, i quali non avrebbero potuto essere già chiari nella mente di Malco al momento dell'incontro con gli Ismaeliti; in [2], invece, uno ψόγος del cammello posseduto potrebbe apparire fuori luogo, dato che l'animale non sembra in alcun modo responsabile dei suoi atteggiamenti⁸². Nel presentare personaggi diversi dal protagonista, Girolamo è, dunque, chiamato a scegliere tra l'ἔκφρασις e l'ἐγκώμιον o lo ψόγος; in tale decisione, l'apporto dato al racconto dall'evidenza visiva è evidentemente il principale fattore che deve averlo fatto propendere per il primo esercizio, ma non l'unico: davanti all'ecfrasi di una figura che agisce attivamente nel racconto, è sempre opportuno domandarsi cosa abbia spinto il biografo a prediligere questa forma di presentazione, evitando l'encomio o il biasimo, che pure giocano un ruolo ben più rilevante all'interno della biografia tardoantica.

La volontà di sfruttare l'ἐνάργεια di un'ecfrasi per avvalorare un δῆγμα si riscontra, come si è visto, anche nei passi raccolti nella seconda sezione tematica. Proprio il legame che tali descrizioni intrattengono con il racconto in cui sono inserite merita qui di essere messo in evidenza: esse sono, infatti, poste dal biografo

⁸⁰ Cfr. n. 7.

⁸¹ Fuori discussione è, invece, il ricorso al κοινὸς τόπος, che, come si è visto nell'introduzione al capitolo dedicato allo ψόγος, ha per oggetto comportamenti puniti dalla legge e, dunque, pertiene alla sfera del discorso giudiziario.

⁸² Del resto, dopo aver compiuto il suo esorcismo, Ilarione spiega chiaramente che il diavolo è solito fare del male agli animali da soma per arrecare danno ai loro proprietari (Hier., *Vit. Hil.* 14.6-7).

in perfetta continuità con la narrazione, senza che il lettore possa avvertire una qualsiasi sorta di sospensione nell'esposizione delle vicende. Così, in [3] e [4] l'autore può completare l'ἔκφρασις con un racconto a cui essa stessa fa da cornice, mentre in [5] sezioni propriamente descrittive si alternano ad altre che narrano della visita di Ilarione presso l'eremo. Questa osmosi tra ecfrasi e διήγημα spinge addirittura Flavio Filostrato e Girolamo ad aprire, rispettivamente, il primo ed il terzo brano con un breve riferimento al contenuto di quanto segue, quasi a segnalare l'occasionale inserimento di informazioni non fondamentali per l'andamento della narrazione biografica, ma di notevole interesse per chi legge: i due προγυμνάσματα rimangono idealmente separati, ma i biografati tardoantichi dimostrano la loro abilità nello sfruttare al meglio le caratteristiche di entrambi senza che la giustapposizione tra essi si risolva in un contrasto.

Nel corso della mia trattazione, ho già parlato a lungo delle ἔκφρασεις raccolte nella terza sezione tematica, le quali si distinguono dalle altre perché mirano a mettere indirettamente in luce le ἀρεταί del biografato. Qui mi limiterei a segnalare una significativa differenza che intercorre tra esse proprio sotto questo aspetto: mentre in [7] la lode del protagonista è insita nell'ecfrasi stessa, la quale ha per oggetto edifici che sono frutto delle πράξεις compiute da Costantino, in [6] la dettagliata descrizione della statua di Milone serve esclusivamente ad introdurre l'interpretazione dei singoli particolari offerta da Apollonio (come mostra chiaramente un confronto con il precedente cenno alla statua di Zeus, che Flavio Filostrato non descrive, limitandosi a riportare le parole pronunciate davanti a lei dall'*holy man*⁸³). Se nel primo brano, dunque, le qualità dell'oggetto descritto riflettono quelle di colui che lo ha realizzato, nel secondo l'ἔκφρασις costituisce una premessa ad un gesto degno di lode che il biografato deve ancora compiere. L'analisi dei due passi permette di comprendere come l'esercizio possa essere impiegato in forme e contesti diversi al fine di raggiungere il medesimo, fondamentale scopo: senza perdere le sue naturali caratteristiche, l'ecfrasi può, così, essere messa al servizio dell'encomio del biografato.

Il carattere estremamente variegato dei passi presi in esame non consente di delineare precise linee evolutive nell'utilizzo dell'ἔκφρασις da parte dei biografati tardoantichi. Tuttavia, è possibile notare come in alcuni dei βίοι più antichi tra quelli presi in esame, il προγύμνασμα riscuota un notevole successo: descrizioni dettagliate e vivide sono frequenti, in particolare, nella *Vita di Apollonio di Tiana* e, anche se in misura minore, nella *Vita di Costantino*; inoltre, come è facile notare dal *corpus* dei

⁸³ Cfr. Philostr., *Vit. Ap.* 4.28.1: Ἴδὼν δὲ ἐς τὸ ἕδος τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ “χαίρει,” εἶπεν “ἀγαθὲ Ζεῦ, σὺ γὰρ οὕτω τι ἀγαθός, ὥς καὶ σαυτοῦ κοινωνῆσαι τοῖς ἀνθρώποις” («Vedendo la statua di Olimpia disse: “Salve, o buon Zeus: poiché sei tanto buono da fare parte di te anche agli uomini”»), trad. Del Corno 1978, 202).

passi notevoli citati, Girolamo fa ricorso più volte all'ecfrasi nelle biografie monastiche⁸⁴. Se in quest'ultimo caso, è possibile ascrivere la fortuna dell'esercizio ai gusti stilistici del singolo autore⁸⁵, negli altri due essa deve necessariamente essere messa in relazione con ciò che l'opera mira a trasmettere al lettore. Così, non sorprende che l'ἔκφρασις sia particolarmente utilizzata in opere come la *Vita di Apollonio di Tiana*, in buona parte incentrata sui viaggi esotici del suo protagonista, il quale si imbatte spesso in luoghi, edifici ed usanze che meritano di essere descritti accuratamente⁸⁶; un discorso analogo vale per la *Vita di Costantino*, in cui Eusebio ama presentare, tra le opere fatte realizzare dal biografato a maggior gloria di Dio, oggetti d'arte ed edifici⁸⁷. In una temperie culturale che attribuisce all'ecfrasi e all'ἐνάργεια ad essa connessa grande rilievo⁸⁸, la sostanziale assenza dell'esercizio all'interno di molte biografie tardoantiche si giustifica, probabilmente, con la concorrenza dell'ἐγκώμιον e dello ψόγος, in linea di principio meno obiettivi e più adatti a presentare l'oggetto sulla base dei valori di ordine morale che il biografo intende propagandare; tuttavia, la scelta di non ricorrere all'ἔκφρασις può anche poggiare su motivazioni di carattere ideologico, come mostra un passo della tarda *Vita di Porfirio di Gaza*:

Τῶν δὲ ἡμερῶν διαδραμουσῶν, ἐπέφθασεν ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἔμελλεν φωτίζεσθαι ὁ νέος βασιλεὺς Θεοδόσιος. Ἐστεφανώθη δὲ πᾶσα ἡ πόλις καὶ ἐκοσμήθη ἕκ τε ὀλοσηρῶν καὶ χρυσομάτων καὶ ἄλλου παντοῦ κόσμου, ὡς μὴ δύνασθαι τινα ἐξαιρεῖν τὸν κόσμον τῆς πόλεως. Ἀλλὰ καὶ τὰ πλήθη τῶν οἰκητόρων τὰ κυματώδη ἦν θεάσασθαι παντοῖαις εἰδέαις ἱματίων ἐναλλάττοντα. Τῆς δὲ ἐμῆς δυνάμεως οὐκ ἔστιν φράσαι τὴν λαμπρότητα τοῦ κόσμου ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνων τῶν τὸν λόγον ἡσκημένων. Ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὴν παρούσαν ἀληθῆ συγγραφὴν μετελεύσομαι⁸⁹

«Col passare dei giorni, giunse quello in cui il giovane imperatore Teodosio doveva essere battezzato. Tutta la città fu incoronata e adornata di drappi di seta, di oggetti d'oro e di altri ornamenti di ogni sorta, tanto che nessuno poteva descrivere l'ornamento della città. Ma era possibile vedere folle di abitanti che si alternavano come onde, indossando ogni sorta di abiti. Non è nelle mie capacità descrivere lo splendore di quell'ornamento, bensì è proprio di quelli che si sono esercitati nei discorsi. Quanto a me, andrò avanti con il presente scritto veritiero».

⁸⁴ Oltre ai passi citati nel *corpus* si veda anche Hier., *Vit. Paul.* 5. Un esempio di ecfrasi proveniente da un'opera più tarda è Dam., *Vit. Isid.* 135 (= E195 e E199, ed. Zintzen 1967), che, però, non può essere facilmente inquadrato all'interno della *Vita di Isidoro* per via del carattere frammentario di quest'ultima.

⁸⁵ Evidentemente, l'ecfrasi non può trovar posto nei brevi ritratti raccolti nelle *Vite degli uomini illustri*, incentrati sulle opere dei grandi scrittori della Chiesa.

⁸⁶ Oltre ai passi già citati alle nn. 28 e 51, si vedano almeno Philostr., *Vit. Ap.* 1.25, 2.20 e 8.19.1.

⁸⁷ Oltre a [7] ed al già citato Eus., *Vit. Const.* 3.2.2-3.3, cfr. anche Eus., *Vit. Const.* 1.31 e 4.58-59.

⁸⁸ Sul successo dell'ἔκφρασις nella Tarda Antichità si vedano Gualandri 1994, Agosti 1998 e Agosti 2006.

⁸⁹ *Vit. Porph. Gaz.* 47.

Un προγύμνασμα che i biografi tardoantichi utilizzano solitamente per conferire credibilità alla loro narrazione diviene qui il simbolo di una retorica poco adatta ad una ἀληθής συγγραφή, in nome di una pretesa diffidenza nei confronti dell'arte oratoria che deve molto all'ideale del cosiddetto *sermo piscatorius*⁹⁰. La descrizione della città di Costantinopoli, in festa per il battesimo del futuro Teodosio II, è appena accennata e non si risolve, come sottolineato dallo stesso biografo, in una dettagliata ecfrasi⁹¹; a conferire πιθανότης al racconto che si inserisce in questa cornice è, però, una precisa presa di posizione, basata sul contrasto tra la malafede di coloro che ben conoscono i trucchi della retorica e la semplicità d'animo di chi scrive. L'autore sfrutta così il prestigio di uno degli esercizi più importanti del *curriculum* progimnasmatico⁹² per presentarsi al lettore come un uomo degno di fede, contribuendo a costruire di sé l'immagine di un umile seguace del biografato, testimone oculare dei fatti narrati⁹³.

⁹⁰ Si veda al riguardo la n. 45 del capitolo dedicato al δῆγημα.

⁹¹ Si noti che, per indicare la pratica di esprimere a parole l'immagine vista, il biografo ricorre proprio al verbo φράζω, corradicale di ἔκφρασις.

⁹² Dei quattro manuali di προγυμνάσματα presi in esame, quello di Elio Teone è il solo a non inserire l'esercizio nella fase finale del percorso scolastico (cfr. n. 12).

⁹³ La *Vita di Porfirio di Gaza* è stata redatta, invece, probabilmente, molto tempo dopo i fatti in essa narrati. Si veda la n. 105 del capitolo dedicato all'encomio.

Θέσις

L'esercizio

La θέσις¹ è l'esercizio che consiste nel prendere in esame una questione o un'affermazione generale, priva di indicazioni relative ad una specifica persona o ad altre circostanze definite (περιστάσεις)². L'allievo è, dunque, chiamato ad esprimere la propria opinione riguardo ad un assunto e a dimostrarla, esponendo gli argomenti ad essa favorevoli e confutando quelli contrari.

Elio Teone, Pseudo-Ermogene e Nicola Sofista stabiliscono una fondamentale distinzione tra la tesi ed il luogo comune: mentre il primo dei due esercizi prevede la discussione di una questione dibattuta, il secondo si basa sull'amplificazione di una cosa già riconosciuta³. Il più antico dei quattro manuali sottolinea, inoltre, come in

¹ I passi dei manuali relativi alla tesi sono Theon, *Prog.* 11, pp. 82-94, Ps.-Hermog., *Prog.* 11, *Aphth.*, *Prog.* 13 e Nicol., *Prog.* pp. 71-76. Quintiliano parla dell'esercizio in *Inst.* 2.1.9 e 2.4.24-25, chiamandolo 'thesis', mentre in *Inst.* 3.5.5 definisce gli assunti generali oggetto di dibattito 'quaestiones infinitae'; il προγύμνασμα è, invece, presentato da Prisc. *Rhet.* p. 47 col nome di 'positio' (che traduce letteralmente il greco 'θέσις'; sebbene i manuali non si esprimano sull'etimologia del termine, alcune opinioni al riguardo sono riportate in Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 230 e Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* pp. 532 e 534). Tra i contributi moderni sull'esercizio, si vedano Thom 1932 e Berardi 2017, 166-179.

² In Theon, *Prog.* 11, p. 82, il termine 'θέσις' identifica proprio l'oggetto di dibattito su cui lo studente deve esprimersi: Θέσις ἐστὶ πρᾶγμα λογικὴν ἀμφισβήτησιν ἐπιδεχόμενον ἄνευ προσώπων ὀρισμένων καὶ πάσης περιστάσεως («La tesi è un oggetto che prevede una controversia verbale senza persone definite e senza alcuna circostanza»); una definizione del tutto simile è riportata da Nicol., *Prog.* p. 71, che, però, sostituisce al termine ἀμφισβήτησιν («controversia») il più sfumato ἐπίσκεψιν («esame»). Di tale vocabolo si servono anche Pseudo-Ermogene ed Aftonio, per i quali 'tesi' è a tutti gli effetti il nome della pratica scolastica che consiste nell'esaminare una questione: dei due, è il primo ad offrire una definizione più completa dell'esercizio (cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 11.1: Τῆς θέσεως ὄρον ἀποδεδώκασι τὸ τὴν θέσιν εἶναι ἐπίσκεψίν τινος πράγματος θεωρουμένου ἀμοιροῦσαν πάσης ἰδικῆς περιστάσεως, «[scil. I tecnografi] hanno definito la tesi come l'esame di un oggetto di discussione privo di qualsivoglia specifica circostanza»), mentre l'altro si limita a presentarlo come «esame verbale di un oggetto di discussione» (*Aphth.*, *Prog.* 13.1: ἐπίσκεψις λογικὴ θεωρουμένου τινὸς πράγματος), chiarendo solo in seguito che la questione analizzata deve essere priva di περιστάσεις (si veda *Aphth.*, *Prog.* 13.2). Su queste circostanze, individuate da Ermagora di Temno, si veda la n. 8 del capitolo dedicato al διήγημα. Sensibilmente influenzato dalle teorie dello stesso Ermagora è il contesto dottrinale in cui si inserisce la trattazione di Elio Teone relativa alla tesi; cfr. al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, LXXXIII-LXXXVII.

³ Cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 82, Ps.-Hermog., *Prog.* 11.6 e Nicol., *Prog.* p. 75. I due προγυμνάσματα vengono, inoltre, impiegati in contesti molto diversi, come chiarisce Theon, *Prog.* 11, p. 83: Διαφέρει δὲ καὶ τῇ ἐκβάσει, ὅτι ἐν μὲν τῇ θέσει τέλος ἐστὶ τὸ πείσαι, ἐν δὲ τῷ τόπῳ τὸ τιμωρίαν λαβεῖν, καὶ ὅτι λέγεται ὁ μὲν τόπος ἐν δικαστηρίῳ, ἢ δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ἀκροάσει, ἔτι τοῦ μὲν τόπου ἀκροῶνται δικασταί, τῆς δὲ θέσεως ἀπλῶς πολῖται, καὶ κατὰ ἄλλα πολλά («[La tesi] si distingue anche per il risultato, perché nella tesi il fine è persuadere, nel luogo comune ottenere una punizione; perché il luogo comune si pronuncia in tribunale, mentre la tesi in assemblea o in una lezione pubblica; inoltre, il pubblico di un luogo comune è composto da giudici, quello della

una θέσις sia necessario analizzare la questione in termini assoluti, senza attribuire il ragionamento ad una *persona loquens*, come accadrebbe in una προσωποποιία⁴.

Nel definire il προγύμνασμα, i retori attribuiscono particolare importanza alla natura generale dell'oggetto di dibattito: è questa, infatti, l'unica caratteristica che distingue la tesi dalla discussione di una causa vera e propria (ὑπόθεσις), in cui la semplice questione è arricchita con specifiche circostanze⁵. Proprio in virtù di questa sua affinità con il discorso completo, l'esercizio è inserito dai quattro manuali nella fase finale del *curriculum* progimnastico, subito prima della presentazione di legge⁶.

Discussione

In opere che hanno per protagonisti santi e filosofi spesso presentati come veri e propri maestri di vita, gli insegnamenti di ordine morale o speculativo trovano naturalmente ampio spazio. Tuttavia, i biografi tardoantichi non attribuiscono, solitamente, alla θέσις un ruolo di primo piano: in molti casi, infatti, i biografati espongono le loro dottrine all'interno di ὑποθέσεις che fanno riferimento alle circostanze contingenti⁷, oppure le mettono direttamente in pratica, compiendo azioni degne di lode, che sono oggetto di διηγήματα⁸. L'elemento narrativo prevale, così, su

tesi da semplici cittadini; e per molte altre differenze»); simili precisazioni si trovano anche in Nicol., *Prog.* pp. 75-76.

⁴ Cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 83: Τῆς δὲ προσωποποιίας, ὅτι ἢ μὲν θέσις πρόσωπον οὐκ ἐμφαίνει, ἢ δὲ προσωποποιία ὅτι πλείστον ἀναστρέφεται ἐν τῇ τῶν οἰκείων λόγων εὐρέσει τοῖς εἰσαγομένοις προσώποις· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν τρόπον τις τοὺς λόγους διαθήσεται ἀπλῶς σκοπῶν, εἰ παιδοποιητέον, καὶ παρεισάγων πατέρα συμβουλευόντα τῷ υἱῷ παιδοποιήσασθαι («[La tesi si distingue] dalla prosopopea, perché la tesi non mette in scena una persona, mentre la prosopopea è volta essenzialmente a trovare parole appropriate per i personaggi introdotti: infatti, i discorsi non saranno composti allo stesso modo qualora si esamini semplicemente se bisogna avere figli e qualora si introduca un padre che consiglia al figlio di avere figli»). Ad una continuità tra i due esercizi Elio Teone fa riferimento già in Theon, *Prog.* 8, p. 73. Si veda anche quanto scrive al riguardo Nicol., *Prog.* p. 63, citato alla n. 11 del capitolo dedicato all'ἠθοποιία.

⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 1, p. 3, Ps.-Hermog., *Prog.* 11.3, Aphth., *Prog.* 13.2 e Nicol., *Prog.* pp. 71-72.

⁶ Nella tesi, l'allievo può, dunque, cominciare a mettere in pratica meccanismi argomentativi che gli saranno, poi, utili nella composizione di un discorso completo; inoltre, l'esercizio permette di far tesoro di quanto appreso in precedenza, come spiega Valdés García 2007, 701, n. 1: «Encontramos el uso del relato en los *exempla* incluidos en la tesis, de la *sententia* en la proposición y en el desarrollo de los lugares de argumentación, del *koinos topos* en las réplicas, de la *synkrisis* en los apartados correspondientes a la comparación (símil) y de los recursos propios de la *ethopoia* para la formulación de las objeciones». Ioann. Dox., *Hom. in Aphth. Prog.* pp. 534-535 chiarisce che l'εἰσφορά νόμου merita di essere affrontata dopo la θέσις in quanto si riferisce a circostanze specifiche di dibattito.

⁷ Cfr., ad esempio, Philostr., *Vit. Ap.* 7.14 e Possid., *Vit. Aug.* 30.3-51.

⁸ Si veda al riguardo la discussione del capitolo dedicato al διήγημα.

quello puramente educativo e lo assorbe, facendo sì che il lettore debba astrarre gli insegnamenti dal contesto in cui sono stati inseriti per poterli, di volta in volta, applicare alla propria condizione.

Non sempre, però, il pubblico è chiamato a partecipare in maniera così attiva al processo didattico. A volte, le teorie dei biografati prendono effettivamente la forma di assunti di carattere generale, ma vengono dimostrate attraverso un procedimento argomentativo estremamente ridotto: in questi casi, il protagonista spiega ai suoi discepoli come devono comportarsi oppure si pronuncia su questioni di natura speculativa sottoponendo solo brevemente le sue affermazioni alla «controversia» (ἀμφισβήτησις) o all'«esame» (ἐπίσκεψις) di cui parlano i manuali di προγυμνάσματα⁹. L'autorità stessa del maestro, figura centrale all'interno del βίος e personaggio divinamente ispirato, conferma la validità degli insegnamenti e confuta implicitamente eventuali obiezioni; un'ampia ed accurata fase di sviluppo, basata su numerosi *topoi* e su sottili ragionamenti, non appare, dunque, necessaria, ed anzi rischierebbe di sminuire il ritratto che il biografo vuole tracciare del protagonista, lasciando intendere che i precetti offerti da quest'ultimo ai suoi discepoli possano essere lungamente dibattuti – e, forse, addirittura confutati su base dialettica. Nelle opere biografiche dedicate a santi cristiani questo rifiuto per un'esposizione dettagliata e convincente delle ragioni a sostegno di una determinata teoria può, inoltre, talvolta, contare su una diffidenza nei confronti del pensiero logico aristotelico che ricorda quanto si è già visto in relazione al contrasto tra il *sermo piscatorius* tipico dei Vangeli ed i precetti retorici ispirati alle principali opere della classicità¹⁰:

Ἐπειδὴ δὲ μᾶλλον ὑμεῖς τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις ἐπερείδεσθε καί, ταύτην ἔχοντες τὴν τέχνην, βούλεσθε καὶ ἡμᾶς μὴ ἄνευ τῆς τῶν λόγων ἀποδείξεως θεοσεβεῖν, εἴπατέ μοι πρῶτον ὑμεῖς· Τὰ πράγματα, καὶ μάλιστα ἡ περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσις, πῶς ἀκριβῶς διαγιγνώσκεται, δι' ἀποδείξεως λόγων ἢ δι' ἐνεργείας πίστεως; Καὶ τί πρεσβύτερόν ἐστιν, ἢ δι' ἐνεργείας πίστις ἢ ἡ διὰ λόγων ἀπόδειξις; Τῶν δὲ ἀποκριναμένων πρεσβυτέραν εἶναι τὴν δι' ἐνεργείας πίστιν καὶ ταύτην εἶναι τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν, ἔφη ὁ Ἀντώνιος· Καλῶς εἴπατε. Ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς γίνεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἀπὸ τέχνης τῶν συντιθέντων ἐστίν. Οὐκοῦν οἷς πάρεστιν ἢ διὰ πίστεως ἐνέργεια, τούτοις οὐκ ἀναγκαία ἢ τάχα καὶ περιττὴ ἢ διὰ

⁹ Si vedano, ad esempio, gli insegnamenti pronunciati da Antonio in Ath., *Vit. Ant.* 21.1-4 o quelli attribuiti a Pacomio in *Prim. vit. graec. Pach.* 56-57. Sulla terminologia utilizzata dai manuali di προγυμνάσματα cfr. n. 2. Come vedremo, Elio Teone suggerisce di scegliere, nel nutrito elenco di *topoi* da lui presentato, quelli più adatti alla materia affrontata (cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 84); tuttavia, gli esempi riportati dalle fonti progimnasmatiche mostrano come una tesi vera e propria preveda un'ampia argomentazione (cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 86-94, Ps.-Hermog., *Prog.* 11.8, Aphth., *Prog.* 13.4-18, Nicol., *Prog.* pp. 74-75 e Lib., *Thes.* 1-3).

¹⁰ Si veda la discussione del capitolo dedicato al διήγημα e, soprattutto, il finale di quello relativo all'ἔκφρασις. Sul *sermo piscatorius* cfr. il già citato Bartelink 1960.

λόγων ἀπόδειξις. Καὶ γὰρ ὅπερ διὰ πίστεως νοοῦμεν, τοῦτο ὑμεῖς διὰ λόγων κατασκευάζειν πειρᾶσθε, καὶ πολλάκις οὐδὲ φράσαι ἃ νοοῦμεν δύνασθε. Ὡστε βελτίων καὶ ὀχυρωτέρα ἢ διὰ πίστεως ἐνέργεια τῶν σοφιστικῶν ὑμῶν συλλογισμῶν¹¹

«Ma poiché voi vi fondate sui ragionamenti dimostrativi e, possedendo quest'arte, pretendete che anche noi veneriamo Dio non senza una dimostrazione razionale, ditemi prima voi: i fatti, e, soprattutto, la conoscenza di Dio, come si distinguono con esattezza, mediante una dimostrazione razionale o per atto di fede? E che cosa viene prima: la fede realizzata attraverso l'atto o la dimostrazione per mezzo di ragionamenti?». Quelli risposero che veniva prima la fede realizzata attraverso l'atto e che questa era l'esatta conoscenza; allora Antonio continuò: «Avete detto bene. Infatti la fede si genera da una disposizione dell'anima, mentre la dialettica è frutto dell'arte di coloro che l'hanno prodotta. Dunque, per coloro in cui opera l'atto di fede, non è necessaria, o forse è persino superflua, la dimostrazione per mezzo di ragionamenti. Infatti ciò che comprendiamo per mezzo della fede voi provate ad argomentarlo per mezzo di ragionamenti e spesso non riuscite nemmeno a esprimere ciò che comprendiamo. Sicché l'atto di fede è migliore e più solido dei vostri sillogismi sofisticati»¹².

Rivolgendosi a filosofi che si sono recati da lui per metterlo alla prova, Antonio evidenzia con queste parole la superiorità dell'approccio fideistico tipico della religiosità cristiana sui complessi ragionamenti che animano le dottrine praticate dai pensatori politeisti¹³. Tuttavia, tale principio non si traduce in un totale rifiuto della dialettica, ed anzi trova posto solo dopo che il santo ha fatto ricorso ad alcuni ragionamenti per mostrare ai suoi interlocutori la fallacia delle loro dottrine¹⁴; del resto, nella catechesi ai monaci che occupa un'ampia sezione del βίος atanasiano¹⁵, Antonio presenta delle θέσεις, spesso sviluppandole in forma molto breve, ma talvolta ricorrendo a più di un *topos* (come accade in [4]). Come chiosa l'editore moderno della *Vita* riferendosi proprio al passo appena citato: «Les auteurs chrétiens relèvent souvent qu'ils n'ont pas besoin de l'art de persuasion dialectique (mais, en fait, leur pratique peut différer considérablement de la théorie)»¹⁶.

¹¹ Ath., *Vit. Ant.* 77.2-6.

¹² Trad. Bruzzese 2013, 383.

¹³ Un analogo rifiuto della dialettica appare in *Vit. Dan. St.* 90, in cui Daniele lo Stilita, provocato da alcuni monaci con argomentazioni capziose relative a dispute interne alla Chiesa, spiega loro che è sempre necessario astenersi dalle discussioni, in quanto le questioni attinenti a Dio non possono essere comprese se non attraverso lo studio delle Sacre Scritture e degli scritti dei Padri, mentre quelle che riguardano gli uomini devono essere giudicate dai sovrani secondo i canoni divini.

¹⁴ Si veda, ad esempio, Ath., *Vit. Ant.* 75-76, che ho in parte citato alla fine del capitolo dedicato all'ἀνασκευή.

¹⁵ Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 16-43.

¹⁶ Bartelink 1994, 333, n. 1.

Nel complesso quadro offerto dalle fonti biografiche, la presenza della tesi è, dunque, ostacolata da più fattori; inoltre, qualora l'autore scelga di ricorrere a questo esercizio, il suo utilizzo si limita alla presentazione dell'assunto generale, talvolta accompagnato da una breve fase di sviluppo. Le rare θέσεις propriamente argomentate secondo quanto previsto dai manuali di προγυμνάσματα trovano così posto accanto a quelle più semplici, solitamente in un medesimo discorso, oppure nella pratica oratoria di uno stesso biografato. Particolarmente indicativo è l'uso che dell'esercizio fa il Pitagora di Giamblico: se nelle esortazioni rivolte dal filosofo ai giovani crotoniati in [3] e nei paragrafi immediatamente successivi figurano tesi ben sviluppate¹⁷, in quelle da lui pronunciate in seguito davanti al sinedrio il προγύμνασμα presenta un'argomentazione spesso ridotta¹⁸; più avanti, gli insegnamenti indirizzati ai discepoli detti 'acusmatici' saranno, invece, descritti come assunti privi di dimostrazione¹⁹. Si può, dunque, ipotizzare che l'oratore scelga se e in quale misura argomentare le proprie posizioni a seconda del grado di maturità di coloro che lo ascoltano, dedicando più spazio alla fase di sviluppo delle θέσεις qualora esse debbano convincere un pubblico di giovani non iniziati²⁰. In ogni caso, è evidente che la presenza di un procedimento dimostrativo vero e proprio permette di chiarire meglio l'assunto, come accade in [2], in cui Apollonio di Tiana ricorre ad una tesi ben argomentata per spiegare il significato di una sua oscura *sententia*; a tale funzione, sembra aggiungersi talvolta anche il desiderio di far risaltare, tra numerosi precetti raccolti in uno stesso discorso, una specifica questione a cui il biografato attribuisce particolare rilievo: così, in [4], Antonio spiega ai monaci che i demoni, che pure tentano di spaventare chi pratica l'ascesi, non possono far nulla di male agli uomini, mentre in [5] Sincretica dimostra razionalmente alle consorelle che non è lecito accettare le vane credenze relative al fato, le quali sono frutto di una tentazione demoniaca e possono indurre a considerare Dio la causa del male.

La volontà di chiarire quanto sostenuto dal biografato emerge anche da [1], in cui è il biografo a servirsi della θέσις al fine di giustificare alcuni detti riservati agli acusmatici. Tuttavia, non è un caso che tale brano costituisca un esempio unico all'interno del *corpus*: nel βίος tardoantico, infatti, il narratore presenta molto raramente le proprie riflessioni e, quando lo fa, preferisce talvolta, per esigenze

¹⁷ Le tesi che trovano posto nel discorso ai giovani crotoniati (Iamb., *Vit. Pyth.* 8.37-44) sono: 'bisogna prendere in seria considerazione gli anziani e i genitori' (riportata in [3]), 'bisogna essere temperanti' e 'bisogna essere educati'.

¹⁸ Si vedano, ad esempio, le tesi riportate in Iamb., *Vit. Pyth.* 9.49 e 11.55 (nell'ampio discorso pronunciato da Pitagora davanti al sinedrio, trovano posto, chiaramente, sia θέσεις, sia ὑποθέσεις).

¹⁹ Cfr. Iamb., *Vit. Pyth.* 18.82-86.

²⁰ In effetti, le esortazioni ai giovani che trovano posto nel discorso rivolto da Pitagora al sinedrio (Iamb., *Vit. Pyth.* 10.51-53) sono arricchite con un encomio della gioventù ricco di riferimenti al mito; tra questi, la menzione di una tradizione relativa alla fondazione di Crotone fa sì, però, che il brano assuma, nel finale, i contorni di una ὑπόθεσις.

narrative, indicare precisamente le *περιστάσεις* della questione, dando origine ad una *ὑπόθεσις*²¹; nella maggior parte dei casi, egli si limita, invece, a riportare gli insegnamenti del protagonista senza aggiungere nulla²². A dissuadere l'autore dal commentare e sviluppare le dottrine del biografato non dev'essere soltanto un generico timore reverenziale nei confronti di un venerando maestro spirituale, ma anche e soprattutto il desiderio di presentare l'opera come un resoconto fededeigno della predicazione di quest'ultimo, dando al lettore l'impressione di assistervi in prima persona, come un discepolo diretto. In quest'ottica, è facile notare come [1] rappresenti un caso estremo: trattando di insegnamenti decisamente oscuri e volutamente privi di spiegazione, Giamblico sente il bisogno di provare a ricostruire la ragione di fondo che li accomuna, dimostrandone la validità attraverso una tesi²³.

Prima di soffermarmi sui precetti riportati dalle fonti progimnasmatiche in riferimento all'esercizio in questione e sul loro rapporto con la biografia tardoantica, ritengo opportuno dedicare qualche riga ad un criterio metodologico che è in parte già emerso in precedenza e che intendo seguire nel corso della mia trattazione. Nell'introduzione a questo capitolo, ho fatto cenno al legame stabilito da Elio Teone e da alcuni trattatisti menzionati da Nicola Sofista tra la *θέσις* e l'*ἠθοποιία* (chiamata *προσωποποιία* nel più antico dei quattro manuali di *προγυμνάσματα* presi in esame)²⁴: tecnicamente, secondo questi retori, i passi raccolti nella seconda sezione tematica dovrebbero essere intesi come etopee, in quanto la discussione della questione non avviene in termini generali, ma è messa in bocca ad uno specifico personaggio (il che comporta la necessità di arricchire la tesi con elementi relativi alle caratteristiche del locutore). Tuttavia, come ho già spiegato nel capitolo dedicato all'*ἠθοποιία*, preferisco analizzare i brani in questione come *θέσεις*, ricorrendo allo stesso metodo seguito nello studio dei passi in cui il biografato si serve di altri *προγυμνάσματα* (per ognuno dei quali si potrebbe parlare di etopee che racchiudono altri esercizi). Ricostruendo i discorsi del protagonista, l'autore del *βίος* si serve, chiaramente, di procedimenti tipici dell'etopea, al fine di delineare un preciso *ethos* oratorio; per comprendere pienamente questo lavoro, però, è necessario anche accettare la 'sospensione dell'incredulità' richiesta dalla finzione letteraria,

²¹ Si vedano, ad esempio, l'*incipit* della *Vita di Sincretica* (*Vit. Syncl.* 1-2) e quello della *Vita di Porfirio di Gaza* (*Vit. Porph. Gaz.* 1).

²² Tra i pochi brani in cui il biografo interviene nella narrazione con riflessioni personali, si vedano Eus., *Vit. Const.* 4.26.2-4 (raro esempio di presentazione di legge presente in un *βίος* tardoantico) e i brevi commenti di Flavio Filostrato a margine di quanto riportato dalle sue fonti in *Philostr.*, *Vit. Ap.* 2.19.2 e 3.14.2.

²³ Si noti, inoltre, che l'opera di Giamblico, composta diversi secoli dopo la morte di Pitagora, non potrebbe in alcun modo apparire come un resoconto privo di mediazione della predicazione dell'*holy man*: chi legge sa bene che gli insegnamenti riportati sono stati trasmessi oralmente di generazione in generazione.

²⁴ Cfr. n. 4.

analizzando i προγυμνάσματα messi in bocca al biografato come esempi genuini, effettivamente elaborati e pronunciati da lui.

In base alle caratteristiche dell'assunto oggetto di dibattito, i manuali distinguono le tesi in teoretiche e politiche, riconducendo al primo gruppo quelle che riguardano questioni di natura speculativa (come «il mondo è governato dalla provvidenza degli dèi?») ed al secondo quelle in cui la controversia verte sull'opportunità di compiere una determinata azione (ad esempio, «bisogna sposarsi?»)²⁵. Tale classificazione potrebbe apparire piuttosto rigida, perché le due categorie hanno, almeno idealmente, finalità molto diverse: le θέσεις teoretiche risultano, infatti, più adatte all'esposizione di dottrine filosofiche, mentre quelle politiche sono tipiche del discorso deliberativo²⁶; tuttavia, Elio Teone spiega chiaramente che i luoghi di sviluppo delle seconde possono essere applicati anche alle prime e che, dunque, un allievo dotato di una buona preparazione in ambito retorico può affrontare anche questioni di carattere speculativo²⁷. Proprio in virtù di questa duttilità degli insegnamenti relativi alla tesi (che il retore evidenzia applicando gli stessi *topoi* prima ad una questione pratica e poi ad una teoretica²⁸), sarà possibile, nel prossimo paragrafo, analizzare e confrontare i procedimenti argomentativi applicati in tesi di natura differente. Qui vorrei, però, evidenziare come, nel βίος tardoantico, nessuna delle due categorie sembri prevalere nettamente sull'altra: tra i passi notevoli raccolti nel *corpus*, [1], [2] e [3] possono essere considerati θέσεις politiche, mentre [4] e [5] appartengono al novero di quelle teoretiche. Sebbene i primi siano tratti da opere di matrice pagana ed i secondi da βίοι di santi cristiani, non mi sembra opportuno, data la rarità del προγύμνασμα all'interno della biografia tardoantica, ipotizzare che l'interesse per uno dei due tipi di tesi possa essere messo in relazione con le idee religiose espresse dal biografo e dal suo protagonista²⁹; inoltre, la classificazione di queste θέσεις non

²⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 83-84 (che definisce le θέσεις riconducibili al secondo gruppo πρακτικάί, salvo poi riconoscere che esse sono πολιτικώτεραι), Ps.-Hermog., *Prog.* 11.4-5 (che ricorre alla terminologia adottata da Elio Teone per chiarire meglio la sua distinzione tra tesi politiche e non politiche), Aphth., *Prog.* 13.1 e Nicol., *Prog.* p. 76 (in cui le θέσεις teoretiche sono dette φυσικάί). I due esempi citati sono tratti da Theon, *Prog.* 11, p. 83: εἰ θεοὶ προνοοῦνται τοῦ κόσμου [...] εἰ γαμητέον; il secondo appare, a vario titolo, in tutti e quattro i manuali di προγυμνάσματα e viene sviluppato, come modello di tesi, in Aphth., *Prog.* 13.4-18 e Lib., *Thes.* 1. Si veda anche la definizione delle questioni politiche in Hermog., *Stat.* 1.2.

²⁶ Della possibilità di utilizzare la tesi anche nel discorso epidittico parla Nicol., *Prog.* p. 76.

²⁷ Ps.-Hermog., *Prog.* 11.5 ritiene, invece, che l'allievo non debba occuparsi di questioni teoretiche: Αἶδε μὲν οὖν φιλοσόφοις ἀρμόζουσιν, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις τοὺς ῥήτορας γυμναστέον («Le une [*scil.* le tesi non politiche] sono adatte ai filosofi, ma gli oratori devono esercitarsi nelle altre [*scil.* le tesi politiche]»).

²⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 86-94. Sulla scelta di inserire nella pratica scolastica la discussione di tesi di natura speculativa si veda Patillon/Bolognesi 1997, LXXXIV-LXXXV.

²⁹ Tra l'altro, come si è visto nel capitolo dedicato all'ἠθοποιία, le speculazioni dei filosofi tardoantichi spesso non vengono riportate per esteso dai loro biografati, i quali sanno bene che il lettore può reperire gli scritti in cui esse sono confluite.

deve essere intesa in termini troppo rigidi: in alcuni dei brani presi in esame, infatti, vengono affrontate questioni che formalmente possono essere ascritte con sicurezza ad una delle due categorie, ma che di fatto presentano anche, implicitamente, elementi propri dell'altra. Così, la tesi discussa in [1], facilmente identificabile come politica ('bisogna organizzare tutta la propria vita in funzione della Divinità?'), sottintende problemi di carattere speculativo che sembrano emergere nella fase di sviluppo dell'esercizio (come 'sono gli dèi a governare il mondo?', oppure 'gli dèi sono al di sopra di tutto?'³⁰); al contrario, l'interrogativo a cui risponde Antonio in [4] ('i demoni possono far del male agli uomini?') è senz'altro di natura teoretica, ma si accompagna ad una questione eminentemente pratica ('bisogna aver timore dei demoni?') che affiora più volte nel corso della discussione³¹ per poi apparire più chiaramente, nella sezione del discorso immediatamente successiva³². Tale particolarità si giustifica alla luce della peculiare finalità che anima questi βίαι: in opere che mirano ad offrire al lettore un modello di vita pratica ispirata a precisi principi filosofici e religiosi, θέσεις teoretiche e politiche possono presentarsi come strettamente interrelate, dando origine ad insegnamenti che coniugano ambiti solo in apparenza distanti.

Il manuale di Elio Teone è il solo a riportare informazioni dettagliate sull'*incipit* del προόμινασμα: «Trarremo gli esordi delle tesi da una massima, da un proverbio, da una chria, da un apoftegma, da un oracolo o da un aneddoto che confermano la tesi, oppure da un encomio o da un biasimo del fatto in questione»³³. Questa varietà emerge anche dai passi notevoli raccolti nel *corpus*: così, se in [1] e [3] Giamblico

³⁰ La prima delle due questioni figura come esempio di tesi teoretica in Theon, *Prog.* 11, pp. 83 e 91-94.

³¹ Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 28.2: Καὶ τοῦτο ἕκαστος ὑμῶν λογίσεσθω, καὶ δύναται καταφρονεῖν τῶν δαιμόνων («E su ciò rifletta ciascuno di voi: allora potrà disprezzare i demoni», trad. Bruzzese 2013, 241); 28.8: Ἐπειτα κάκεινο λογίσεσθαι χρή, πρὸς τὸ μὴ φοβεῖσθαι τούτους («Poi bisogna riflettere anche su questo, per non avere paura di costoro», trad. Bruzzese 2013, 243), 28. 9: ἐξ ὧν μᾶλλον καταφρονητέοι ὡς ἀσθενεῖς ὀφείλουσιν εἶναι («per cui devono essere ancor più disprezzati come esseri deboli», trad. Bruzzese 2013, 243) e 29.3: μᾶλλον καταγνωστέος ἐστὶν ὁ ἐχθρὸς («ancor più va sottostimato il Nemico», trad. Bruzzese 2013, 247).

³² Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 30.1: Τὸν θεὸν ἄρα μόνον δεῖ φοβεῖσθαι, τούτων δὲ καταφρονεῖν καὶ μηδ' ὄλως αὐτοὺς προσποιεῖσθαι («Dunque bisogna temere solo Dio, ma disprezzare invece costoro e in nessun modo prestare loro attenzione», trad. Bruzzese 2013, 249).

³³ Theon, *Prog.* 11, p. 83: Ληψόμεθα δὲ τὰ προοίμια τῶν θέσεων ἢτοι ἀπὸ γνώμης κατασκευαζούσης τὴν θέσιν, ἢ ἀπὸ παροιμίας ἢ χρείας ἢ ἀποφθέγματος ἢ χρησμοῦ ἢ ἱστορίας, ἢ ἀπὸ ἐγκωμίου ἢ ψόγου τοῦ πράγματος, ὑπὲρ οὗ τὸ ζήτημα. Mentre il manuale di Pseudo-Ermogene non offre indicazioni relative all'*incipit* dell'esercizio, Aphth., *Prog.* 13.3 si limita ad evidenziare come la sezione dedicata all'argomentazione debba essere preceduta da un ἔφοδος («introduzione») che sostituisca i προοίμια («esordi»); Nicol., *Prog.* p. 73 contempla, invece, la possibilità di far ricorso, a seconda delle necessità, a più di un προοίμιον (pratica che non è testimoniata dai passi notevoli raccolti nel *corpus*).

sembra limitarsi a riportare l'assunto per poi passare all'argomentazione³⁴, in [2] la *θέσις* serve a chiarire un'oscura γνώμη («Affermava dunque che la città, per vivere rettamente, ha bisogno di una concordia discorde»³⁵), che apre il discorso di Apollonio conferendo alle sue parole un carattere quasi oracolare; in maniera simile, le riflessioni di Antonio in [4] traggono sin dall'inizio una legittimazione di natura religiosa grazie al riferimento alla sconfitta di Satana, che può essere inteso come una brevissima ἱστορία («Dopo la discesa del Signore il Nemico è caduto e i suoi poteri si sono indeboliti»³⁶), mentre la confutazione delle teorie relative al fato riportata in [5] completa il precedente ψόγος di queste eresie e di coloro che le sostengono, ereditandone i toni³⁷. L'ampio ventaglio di possibilità delineato da Elio Teone è, dunque, sapientemente sfruttato dai biografi, i quali scelgono se e come introdurre l'assunto in base alla connotazione che intendono attribuire all'intera tesi. Proprio per via della posizione che occupano, questi προοίμια sono destinati a colpire la sensibilità del lettore, consentendogli allo stesso tempo di cogliere fin dalle prime battute determinate sfumature e caratteristiche di quanto segue.

Sui luoghi di sviluppo della *θέσις*, i manuali di προοιμνάσματα esprimono opinioni molto differenti: Elio Teone riporta una lista di *topoi* che riprendono la tradizione del discorso deliberativo (ciò che si sostiene è possibile, conforme alla natura, facilmente realizzabile e degno di maggior lode qualora presenti delle difficoltà, fatto anche da altri, già fatto in precedenza e ancora più bello e lodevole se si è i soli o i primi a farlo, appropriato, giusto, pio, necessario, glorioso, vantaggioso, utile riguardo alla sicurezza, punto di partenza per una situazione migliore, piacevole e in grado di generare pentimento nel caso in cui non venga fatto)³⁸, ai quali ne aggiunge altri di carattere più generale (rispetto a ciò che si sostiene, il contrario, il simile, il meno, il più, la parte ed il tutto, e poi il fine dell'azione, ciò che essa include, ciò che la precede, ciò che è concomitante con essa e ciò che la segue)³⁹, specificando che, tra tutti, l'allievo dovrà saper scegliere quelli che meglio si adattano alla materia affrontata⁴⁰; il retore identifica quattro punti fondamentali di

³⁴ Come si è visto, la tesi riportata in [1] è strettamente connessa con la precedente raccolta di γνώμαι indirizzate agli acusmatici (cfr. n. 19); tuttavia, quest'ultima è parte integrante della trattazione relativa alle dottrine pitagoriche e non può certo essere considerata un'introduzione alle riflessioni del biografo.

³⁵ Philostr., *Vit. Ap.* 4.8.1: ἔλεγε γὰρ δὴ τὴν ὀρθῶς οἰκησομένην πόλιν ὁμονοίας στασιαζούσης δεῖσθαι (trad. Del Corno 1978, 184-185).

³⁶ Ath., *Vit. Ant.* 28.1: Ἐπιδημήσαντος τοῦ Κυρίου πέπτωκεν ὁ ἐχθρὸς, καὶ ἠσθένησαν αἱ δυνάμεις αὐτοῦ (trad. Bruzzese 2013, 241).

³⁷ Cfr. *Vit. Syncl.* 81-82.

³⁸ Cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 84-85.

³⁹ Cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 85-86.

⁴⁰ Cfr. n. 9.

ambito deliberativo (necessario, bello, opportuno e piacevole)⁴¹, che risultano affini ai cosiddetti τελικὰ κεφάλαια su cui si fonda la sezione argomentativa di una θέσις secondo Pseudo-Ermogene (che menziona il giusto, l'opportuno, il possibile ed il conveniente)⁴² ed Aftonio (che, invece, parla di legale, giusto, opportuno e possibile)⁴³; ancora diverso è il parere espresso da Nicola Sofista, il quale, rifacendosi a tecnografi non meglio identificati, afferma che l'esercizio deve essere sviluppato sulla base dei *topoi* propri dell'encomio, opportunamente riadattati⁴⁴. Alcune significative divergenze emergono anche dal confronto tra le indicazioni offerte dai manuali riguardo all'articolazione della fase di sviluppo. Su di essa Elio Teone si sofferma in più punti della sua trattazione, spiegando che ciascuno dei *topoi* riportati può essere arricchito con riferimenti alle opinioni di uomini illustri e con ἱστορίαί, che l'allievo dovrà trattare i luoghi nell'esatto ordine in cui sono stati

⁴¹ Cfr. *ibidem* (nel testo greco, i nomi dei κεφάλαια in questione sono: τὸ ἀναγκαῖον, τὸ καλόν, τὸ συμφέρον e τὸ ἡδύ).

⁴² Ps.-Hermog., *Prog.* 11.8: Διαίρουνται δὲ αἱ θέσεις τοῖς τελικοῖς καλουμένοις κεφαλαίοις, τῷ δίκαιῳ, τῷ συμφέροντι, τῷ δυνατῷ, τῷ πρέποντι. Οἷον ὅτι δίκαιον γαμεῖν καὶ τὸν αὐτὸν ἔρανον εἰσφέρειν τῷ βίῳ. Ὅτι συμφέρον· πολλὰ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὰ παραμύθια. Ὅτι δυνατόν· ἐκ γὰρ τῶν ὁμοίων γαμεῖν δυνατόν· ὅτι πρέπον, τῷ μὴ θηριωδῶς δοκεῖν διακεῖσθαι («Le tesi si dividono secondo i cosiddetti capitoli finali, il giusto, l'opportuno, il possibile e il conveniente. Per esempio, è giusto sposarsi e apportare alla vita lo stesso contributo; è opportuno, perché se ne traggono molte consolazioni; è possibile, perché è possibile sposare qualcuno del proprio rango; è conveniente, in modo da non passare per un selvaggio»).

⁴³ Cfr. Aphth., *Prog.* 13.3 (nel testo greco, i nomi dei κεφάλαια sono: τὸ νόμιμον, τὸ δίκαιον, τὸ συμφέρον e τὸ δυνατόν). Sui τελικὰ κεφάλαια si veda Berardi 2017, 183-186.

⁴⁴ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 72-73: θῶμεν οὖν εἶναι τὴν ἐξέτασιν ἡμῖν περὶ τοῦ εἰ γαμητέον· ἐνταῦθα τοῖνον εἰ ἀρξάμεθα, εἰ κατὰ φύσιν τὸ πρᾶγμα, ζητεῖν, εἰ κατὰ ἔθος, εἰ κατὰ νόμον, εἰ ὅσιον περὶ πατρίδα, εἰ ὅσιον περὶ προγόνους, τί ἄλλο ζητοῦμεν, ἢ ὅσα ἂν ἀγαθὰ ἐκ τοῦ γάμου γένοιτο, ἄπερ ἂν εἴη ἐνθυμήματα τῶν ἐγκωμιαστικῶν κεφαλαίων ἐνός; εἰ δὲ ζητοῖμεν, τίνες οἱ εὐρόντες καὶ πρῶτοι χρησάμενοι, τί ἕτερον ἢ ἐροῦμεν τὰ ἐνθυμήματα, ἄπερ ἀντὶ τοῦ γένους παραληψόμεθα; ὥστε μοι δοκοῦσι καλῶς ποιεῖν οἱ τοῖς ἐγκωμιαστικοῖς αὐτὴν διαίρουντες κεφαλαίοις, ἵνα ἢ μὲν τὸ προγύμνασμα εἶδος συμβουλευτικῶν, ὕλης δὲ πανηγυρικῆς καὶ διαίρεσεως; καὶ γὰρ ἐν αὐταῖς ταῖς τελείαις κατὰ συμβουλήν ὑποθέσεσιν ἢ προτρέποντες ἢ ἀποτρέποντες δι' ἐπαίνων ἢ ψόγων αὐτὸ κατασκευάζειν εἰώθαμεν. ὥστε μοι καὶ ἐνταῦθα ἐπαινετοὶ δοκοῦσιν οἱ οὕτω διαίρουντες («poniamo che la questione sia 'bisogna sposarsi?'. Se, dunque, cominciassimo qui ad indagare se la cosa è conforme alla natura, al costume ed alla legge, se è sacra nei confronti della patria e degli antenati, cos'altro indagheremmo se non quanti beni possono derivare dal matrimonio, i quali sarebbero entimemi di uno dei luoghi encomiastici? E se indagassimo chi furono gli inventori ed i primi a servirsene, cos'altro faremmo se non pronunciare gli entimemi che adatteremo in luogo dell'origine? Perciò a me sembra che facciano bene coloro che la dividono [*scil.* la tesi] secondo i capitoli encomiastici, di modo che l'esercizio appartenga al genere deliberativo, ma utilizzi il materiale e la divisione tipici di quello epidittico: infatti, nei discorsi completi di genere deliberativo, esortando o dissuadendo, siamo soliti sostenere le nostre posizioni con la lode e con il biasimo. Perciò anche qui mi sembra che coloro che operano la divisione in questo modo siano lodevoli»). Nel passo immediatamente precedente, Nicola Sofista mostra di conoscere il modello basato sui τελικὰ κεφάλαια. Sull'adattamento dei *topoi* encomiastici si veda anche Nicol., *Prog.* pp. 73-75. Sul complesso quadro che emerge dai manuali di προγυμνάσματα relativamente alla fase di sviluppo della tesi cfr. Patillon/Bolognesi 1997, LXXXVIII-XCI.

elencati⁴⁵ (principio su cui il retore tornerà più avanti, specificando che la successione può essere adattata alle esigenze dettate da questioni particolari⁴⁶) e che nel corso del προγύμνασμα potranno trovar posto amplificazioni, digressioni, emozioni, costumi ed esortazioni⁴⁷. I due elementi che concludono questo elenco appaiono anche nello schema proposto da Pseudo-Ermogene, ma solo alla fine dell'esercizio, dopo l'elaborazione dei τελικὰ κεφάλαια e la confutazione di ipotetiche obiezioni⁴⁸; quest'ultima svolge un ruolo rilevante anche nell'esempio di tesi riportato da Aftonio⁴⁹ (il quale, però, vi fa cenno solo cursoriamente in sede di descrizione dell'esercizio⁵⁰) e nel manuale di Nicola Sofista⁵¹. Tuttavia, tra i passi notevoli citati nel *corpus*, l'unica attestazione di tale pratica è presente in [4], dove Antonio fa riferimento ad una possibile obiezione basata sulle vicende di Giobbe⁵² – ed è significativo che nessuno dei brani in questione si fondi sul continuo dibattito con un interlocutore fittizio, come invece accade nell'esempio di θέσις proposto da Aftonio e in due di quelli che figurano nei *Progymnasmata* di Libanio⁵³. Per questo motivo, ritengo opportuno inquadrare i passi qui presi in esame nello schema riportato da Elio Teone, che è il solo dei quattro manualisti a non far menzione della

⁴⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 86.

⁴⁶ Cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 90.

⁴⁷ Theon, *Prog.* 11, p. 94: Καὶ αὐξήσεις καὶ παρεκβάσεις, καθ' ἃ ἐνδέχεται μέρη τῆς θέσεως, ποιησόμεθα. Ὁμοίως δὲ καὶ πάθει καὶ ἤθει καὶ προτροπαῖς χρῆσόμεθα καὶ σχεδὸν πάσαις τῶν λόγων ιδέαις· πολλὰς γὰρ εἰσάξομεν βίων περιστάσεις, καὶ περὶ ἐκάστης τοὺς ἀρμόζοντας λόγους ἐροῦμεν. Οἷον φέρε ζῆτεῖν, εἰ γαμητέον. Μετὰ τὸ κοινὸς καὶ καθολικὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων λόγους ὑποθέσθαι, ἐξ ὧν ἢ συστήσομεν τὸ γαμεῖν ἢ ἀνασκευάσομεν, καὶ καθ' ἕκαστον βίον ὑπερεξελευσόμεθα, οἷον γεωργοῦ, ἐμπόρου, στρατιώτου, πλουσίου, πένητος, βασιλέως, καὶ οὕτω πολλὴν περιουσίαν λόγων ἔξομεν, ὡς τὴν μίαν θέσιν ἀμύπολλα ποιῆσαι («Faremo amplificazioni e digressioni nelle parti della tesi dove sarà possibile. Allo stesso modo ci serviremo di emozioni, costumi ed esortazioni e di quasi tutti i tipi di discorsi: introdurremo, infatti, molte circostanze tratte dagli stili di vita e per ciascuna diremo discorsi appropriati. Ad esempio, la questione sia “bisogna sposarsi?”. Dopo aver proposto discorsi comuni e generali applicabili a tutti gli uomini, con i quali raccomanderemo il matrimonio o lo rifiuteremo, ne proseguiamo la dimostrazione per ciascuno stile di vita, ad esempio per il contadino, per il mercante, per il soldato, per il ricco, per il povero, per il re; e così avremo una grande abbondanza di discorsi per ampliare moltissimo un'unica tesi»).

⁴⁸ Cfr. Ps.-Hermog., *Prog.* 11.9. Si noti che, mentre Elio Teone chiama i costumi ‘ἤθη’, Pseudo-Ermogene ricorre alla variante ‘ἔθη’.

⁴⁹ Cfr. Aphth., *Prog.* 13.4-18 (e, in particolare, i paragrafi 8-17).

⁵⁰ Cfr. Aphth., *Prog.* 13.3: Πρῶτον δὲ ἡ θέσις ἐν προγυμνάσμασιν ἀντίθεσιν καὶ λύσιν κατὰ ζήτημα δέχεται («La tesi è il primo degli esercizi preparatori in cui l'obiezione e la confutazione rientrano nella discussione»).

⁵¹ Cfr. Nicol., *Prog.* pp. 74-75.

⁵² Nel brano in questione, però, Antonio sfrutta a lungo il *topos* del contrario, presente solo nello schema proposto da Elio Teone: evidentemente, quest'ultimo può coesistere con i successivi sviluppi che prevedono la confutazione di eventuali obiezioni.

⁵³ Cfr. n. 49 (per quel che riguarda Aftonio) e Lib., *Thes.* 2 e 3. Si noti che un autentico dibattito con un interlocutore fittizio non appare neanche in [5]: le teorie confutate sono presentate come alternative tra loro e nessuna di esse viene introdotta come un'obiezione volta a smentire l'opinione sostenuta da Sincretica.

confutazione di eventuali obiezioni; inoltre, è evidente che il carattere estremamente dettagliato della sua trattazione consente di analizzare in maniera approfondita il lavoro svolto dai biografi, notando facilmente punti di contatto e differenze⁵⁴. Nello specifico, i luoghi di sviluppo menzionati dal retore che appaiono più di una volta all'interno del *corpus* sono il pio (in [3] e, declinato nella forma dell'empio, in [5]⁵⁵), il contrario (in [1] e [4]⁵⁶) ed il simile (in [1], [2] e [3]⁵⁷); tra le ulteriori pratiche a cui

⁵⁴ Chiaramente, data la sua antichità, il manuale di Elio Teone è anche l'unico dei quattro che testimonia uno stadio della riflessione progimnastica senz'altro noto a tutti gli autori dei passi notevoli in esame. Si noti, inoltre, che le dottrine di Pseudo-Ermogene ed Aftonio relative alla fase di sviluppo della tesi possono essere considerate una semplificazione di quella di Elio Teone (cfr. Patillon/Bolognesi 1997, LXXXIX, n. 175), mentre lo schema suggerito da Nicola Sofista non sembra trovare spazio nel *corpus* (come si è visto alla nota precedente, anche [5], che pure è preceduto da uno ψόγος, manca del dibattito con un interlocutore fittizio a cui il retore attribuisce particolare rilievo in Nicol., *Prog.* pp. 74-75).

⁵⁵ Si vedano, rispettivamente, Iamb., *Vit. Pyth.* 8.38-39: οὐδ' οὐδενὸς ἔλαττον ἑαυτοὺς εὐεργετεῖν ἀποδεικνύοντας εἰς θεοὺς οὐχ οἷόν τε ἔστιν ἐξαμαρτάνειν. καὶ γὰρ τοὺς θεοὺς εἰκὸς ἔστι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἦττον τιμῶσι τοὺς πατέρας· καὶ γὰρ τὸ θεῖον παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν τιμᾶν. ὄθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὖξιν, ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν, πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων μυθοποιῶν παραδεδοκέναι τοὺς βασιλεύοντας τῶν θεῶν τὴν μεριζομένην φιλοστοργίαν παρὰ τῶν τέκνων πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν συζυγίαν τῶν γονέων καθ' αὐτοὺς περιποιήσασθαι πεφιλοτετιμημένους, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἅμα τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ὑπόθεσιν λαβόντας, τὸν μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τὴν δὲ τὸν Ἥφαιστον ἐναντίαν γεννήσασθαι φύσιν ἔχοντας τῆς ἰδίας ἕνεκα τοῦ καὶ τῆς πλείον ἀφεστῶσης φιλίας μετασχεῖν («non commettiamo alcun peccato verso gli dèi se dimostriamo che i progenitori sono, più di ogni altro, i nostri benefattori. E infatti è verisimile che gli dèi perdoneranno coloro che stimano più di ogni altra cosa i propri genitori; e infatti noi impariamo a stimare il divino proprio da loro. Perciò – diceva Pitagora – anche Omero onora il re degli dèi chiamandolo con questo appellativo: padre degli dèi e degli uomini, e d'altra parte molti altri creatori di miti hanno trasmesso il mito secondo cui gli dèi sovrani, <Zeus e Era>, facendo a gara per procurarsi, ciascuno per sé stesso, l'affetto che i figli <generalmente> rivolgono alla coppia dei genitori, quando entrambi sono in vita, e assumendo, per questa ragione, il ruolo di padre e di madre insieme, generarono, l'uno (Zeus) Atena, l'altra (Era) Efesto, ciascuno avente natura contraria a quella del genitore, affinché potessero così partecipare dell'amore che era il più distante da loro», trad. Romano 2006, 105) e *Vit. Syncl.* 83: Εἰ δὲ δεύτερον αὐτὸ πάλιν φήσουσιν, εἰκὸς αὐτὸ ὑπόδουλον γενέσθαι τῷ πρώτῳ· καὶ ὅπερ βούλεται τὸ ἡγούμενον, τούτῳ ἀναγκαίως ἀκολουθήσει τὸ ἐπόμενον· καὶ πάλιν τῶν κακῶν παρ' αὐτοῖς αἴτιος ὁ Θεός· ὅπερ ἀθέμιτον («Se affermano che la divinità è seconda, è evidente che è soggetta alla causa prima e a tutto ciò che vuole il capo deve attenersi chi è subordinato. Dio torna così ad essere per loro causa del male, cosa che è empiria», trad. Coco 2013, 74). Della necessità di ricorrere, in una confutazione, a *topoi* opposti a quelli elencati si parla in Theon, *Prog.* 11, pp. 86 e 94 e Ps.-Hermog., *Prog.* 11.9.

⁵⁶ Per il primo brano, si veda Iamb., *Vit. Pyth.* 18.87: γελοῖον γὰρ ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθεν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν («Cadono nel ridicolo, infatti, gli uomini quando cercano di ricavare il loro benessere da altrove piuttosto che dagli dèi», trad. Romano 2006, 145); tra i vari casi in cui viene sviluppato il *topos* del contrario nel secondo, cfr. Ath., *Vit. Ant.* 28.6-7: Εἰ γὰρ ἠδύναντο, οὐκ ἔμελλον, ἀλλ' εὐθὺς ἐνήργουν τὸ κακόν, ἐτοίμην ἔχοντες εἰς τοῦτο τὴν προαίρεσιν, καὶ μάλιστα καθ' ἡμῶν. Ἴδοὺ γοῦν νῦν συνελθόντες κατ' αὐτῶν λαλοῦμεν, καὶ ἴσασιν ὅτι προκοπτόντων ἡμῶν ἀσθενοῦσιν αὐτοί. Εἰ τοίνυν εἶχον ἐξουσίαν, οὐδένα ἂν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἀφήκαν ζῆν· «βδέλυγμα γὰρ ἁμαρτωλῶ θεοσέβεια» («Se potessero, infatti, non indugerebbero, ma subito porterebbero ad esecuzione il male, giacché ne hanno sempre ben disposta la volontà, soprattutto nei nostri confronti. Ecco però che ora noi ci siamo riuniti e parliamo contro di loro, e

fa cenno Elio Teone, segnalerei il ricorso all'opinione di figure illustri (gli Spartani in [2], Omero in [3]) ed alle ιστορίαι (quelle relative agli dèi e ad Eracle in [3])⁵⁸ e

sanno che, se noi facciamo progressi, loro si indeboliscono. Se dunque ne avessero facoltà, a nessuno di noi cristiani permetterebbero di vivere: *La religione è abominio per il peccatore*», trad. Bruzese 2013, 243).

⁵⁷ Si vedano, rispettivamente, Iamb., *Vit. Pyth.* 18.87: ὁμοιον ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν βασιλευομένη χώρᾳ τῶν πολιτῶν τινὰ ὑπαρχον θεραπεύει, ἀμελήσας αὐτοῦ τοῦ πάντων ἄρχοντος· τοιοῦτον γὰρ οἶονται ποιεῖν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἐπεὶ γὰρ ἔστι τε θεὸς καὶ οὗτος πάντων κύριος, δεῖν ὁμολογεῖται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν («si comportano come se uno, trovandosi in un territorio governato da un re, venerasse qualcuno dei suoi concittadini, senza preoccuparsi di chi ha per sé stesso autorità su tutti, perché gli uomini – pensano i Pitagorici – fanno qualcosa del genere. Poiché infatti esiste un dio che è signore di tutto, ne segue che occorre chiedere a lui il bene», trad. Romano 2006, 145), Philostr., *Vit. Ap.* 4.9: “ὁρᾶτε” εἶπε “τὸν τῆς νεῶς δῆμον, ὡς οἱ μὲν τὰς ἐφορκίδας ἐμβεβήκασιν ἐρετικοὶ ὄντες, οἱ δ’ ἀγκύρας ἀνιμῶσι τε καὶ ἀναρτῶσιν, οἱ δὲ ὑπέχουσι τὰ ἱστία τῷ ἀνέμῳ, οἱ δὲ ἐκ πρύμνης τε καὶ πρῶρας προορῶσιν; εἰ δὲ ἐν τούτων εἷς ἐλλείψει τι τῶν ἑαυτοῦ ἔργων ἢ ἀμαθῶς τῆς ναυτικῆς ἄγεται, πονήρως πλεουσούνται καὶ ὁ χειμῶν αὐτοὶ δόξουσιν. εἰ δὲ φιλοτιμήσονται πρὸς ἑαυτοὺς καὶ στασιάσουσι μὴ κακίων ἕτερος ἑτέρου δόξαι, καλοὶ μὲν ὄρμοι τῇ νηὶ ταύτῃ, μεστὰ δὲ εὐδίας τε καὶ εὐπλοίας πάντα, Ποσειδῶν δὲ Ἀσφάλειος ἢ περὶ αὐτοῖς εὐβουλία δόξει” («“Vedete” disse “l’equipaggio della nave: come i rematori sono saliti sulle scialuppe da traino, altri salpano e fissano le ancore, altri spiegano le vele al vento, altri infine stanno di vedetta a prora e a poppa. Ma se uno solo di costoro abbandonerà la sua opera oppure contravverrà alle regole dell’arte nautica, la loro navigazione sarà un disastro, e finiranno per essere essi stessi quasi un ciclone. Se invece agiranno con reciproca emulazione e contenderanno per non sembrare uno peggiore dell’altro, questa nave giungerà a buon porto, avrà sempre tranquillità di mare e buona navigazione, e la loro prudenza li assisterà non diversamente che se fosse Poseidon, signore della sicurezza”», trad. Del Corno 1978, 185-186) e Iamb., *Vit. Pyth.* 8.37: καὶ μετ’ ὀλίγας ἡμέρας εἰσῆλθεν εἰς τὸ γυμνάσιον. περιχυθέντων δὲ τῶν νεανίσκων παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι πρὸς αὐτούς, ἐξ ὧν εἰς τὴν σπουδὴν παρεκάλει τὴν περὶ τοὺς πρεσβυτέρους, ἀποφαίνων ἐν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τὸ τῷ χρόνῳ ἐπόμενον, οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἕω τῆς ἑσπέρας, τὴν ἀρχὴν τῆς τελευτῆς, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς, παραπλησίως δὲ καὶ τοὺς αὐτόχθονας τῶν ἐπιλύδων, ὁμοίως δὲ αὐτῶν ἐν ταῖς ἀποικίαις τοὺς ἡγεμόνας καὶ τοὺς οἰκιστὰς τῶν πόλεων, καὶ καθόλου τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων, ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρωας δὲ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τούτων δὲ τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τῶν νεωτέρων («E pochi giorni dopo Pitagora si recò al ginnasio, dove – come è stato tramandato – ai giovani che gli si erano radunati intorno egli tenne dei discorsi con i quali li incitava a prendere in seria considerazione gli anziani, mostrando come nel mondo e nella vita e nelle città e <in generale> nella natura ciò che precede è più stimato di ciò che segue nel tempo, ad esempio il sorgere rispetto al tramontare del sole, l’aurora rispetto alla sera, l’inizio rispetto alla fine, la generazione rispetto alla corruzione, pressappoco come gli autoctoni rispetto agli stranieri, e come i capi e i fondatori delle città rispetto a coloro che ci vivono, e in generale gli dèi rispetto ai demoni, e questi rispetto ai semidèi, e gli eroi rispetto agli uomini, e perciò anche coloro che sono causa di procreazione [sc. i padri] rispetto ai più giovani [sc. ai figli]», trad. Romano 2006, 103-105).

⁵⁸ Si noti che, nell’ιστορία relativa ad Eracle, figura un breve cenno alla realtà di Crotona, in quanto l’eroe viene presentato come patrono dei coloni. Tuttavia, tale riferimento non deve essere inteso come una violazione del carattere generale tipico della tesi, ma piuttosto come un portato necessario dell’applicazione pratica del προγύμνασμα (si veda al riguardo Patillon/Bolognesi 1997, 155, n. 414, in cui si parla della necessità di adattare la tesi alle circostanze qualora la si voglia sviluppare davanti ad un’assemblea). Le fugaci allusioni all’uditorio che figurano in [2] e in [4] possono, invece, più semplicemente essere messe in relazione con la cornice narrativa in cui i brani si inseriscono.

quelle di ispirazione biblica che trovano posto in [4])⁵⁹. In opere che attribuiscono notevole rilievo alla sfera spirituale, non sorprende la presenza del primo *topos*, che però solo in [5] trova posto in una discussione di carattere religioso, mentre in [3] è impiegato per avvalorare una *θέσις* di natura politica (‘bisogna prendere in seria considerazione gli anziani e i genitori’) in cui l’azione suggerita è presentata come gradita alla Divinità. Il ricorso ai luoghi del contrario e del simile può, invece, essere messo in relazione con la precisa volontà di colpire la sensibilità del pubblico, coinvolgendolo nel ragionamento e rendendo il processo argomentativo più facilmente condivisibile. Così, in [4] Antonio avvalora in più punti le sue riflessioni mostrando ai monaci cosa accadrebbe se i demoni potessero davvero far del male agli uomini, mentre in [2] Apollonio, con gesto molto teatrale, illustra le sue teorie al popolo di Smirne paragonando la vita cittadina al governo di una nave che sta prendendo il largo proprio davanti ai loro occhi. In entrambi i casi, il locutore mette i suoi uditori nelle condizioni di condividere il suo ragionamento facendo riferimento a realtà a loro immediatamente accessibili: se gli Smirnei possono addirittura osservare l’atteggiamento dell’equipaggio che Apollonio paragona alla popolazione di una πόλις, i discepoli a cui si rivolge Antonio, in quanto monaci⁶⁰, conoscono i

⁵⁹ Per completezza, cito qui tutti i *topoi* menzionati da Elio Teone che mi sembrano rintracciabili nei singoli brani del *corpus*, nell’ordine in cui vengono sviluppati: in [1] figurano il contrario ed il simile (tra i quattro punti fondamentali identificati dal retore, l’opportuno ed il necessario); in [2] appaiono il vantaggioso ed il simile (dei quattro punti fondamentali, il necessario e l’opportuno); in [3] noto il simile, il giusto ed il pio (tra i quattro punti fondamentali, solo l’opportuno); in [4] si alternano il contrario e l’impossibile, ai quali, nel finale, si aggiunge il meno (dei quattro punti fondamentali, è sviluppato solo il necessario); infine, in [5] trovano posto l’empio e il non conforme alla natura, preceduti da un riferimento all’assurdità, difficilmente ascrivibile ad un *topos* specifico (dei quattro punti fondamentali, figura solo il necessario). Volendo, invece, analizzare i brani sulla base dei τελικά κεφάλαια menzionati da Pseudo-Ermogene, ritengo che in [1] e in [2] siano sviluppati l’opportuno ed il conveniente, in [3] l’opportuno, il conveniente ed il giusto, in [4] soltanto l’impossibile ed in [5] l’impossibile e lo sconveniente. Come si è visto, Aftonio si limita ad escludere dall’elenco dei κεφάλαια il conveniente per aggiungervi il legale, che non figura in nessuno dei passi presi in esame. Infine, come ho già accennato, lo schema proposto da Nicola Sofista non sembra trovare spazio nel *corpus*.

⁶⁰ Dalle parole con cui Antonio apre il suo discorso catechetico (Ath., *Vit. Ant.* 16.2-3) si deduce che i suoi uditori sono, sì, più giovani di lui, ma non inesperti di pratiche ascetiche: Καὶ ὑμεῖς τοῖνυν ὡς τέκνα φέρετε τῷ πατρὶ λέγοντες εἴ τι οἴδατε· καὶ γὰρ δὲ ὡς τῆ ἡλικία πρεσβύτερος ὑμῶν, ἃ οἶδα καὶ ὧν πεπείραμαι μεταδίδωμι. Ἔστω δὲ προηγουμένως κοινὴ πᾶσιν αὕτη σπουδή, ἀρξάμενους μὴ ὑπενδοῦναι μηδὲ ἐκκακεῖν ἐν τοῖς πόνοις μηδὲ λέγειν· Ἐχρονίσασμεν ἐν τῇ ἀσκήσει· ἀλλὰ μᾶλλον καθ’ ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι, τὴν προθυμίαν ἐπαυξήσωμεν («Voi dunque, come figli, se sapete qualcosa, ditelo e portatelo al padre; ed io, in quanto più anziano di voi, metto a disposizione ciò che so e di cui ho fatto esperienza. Sia questo dunque anzitutto lo zelo comune a tutti: non cedere dopo aver iniziato, non perdersi d’animo negli sforzi e non dire: “Abbiamo resistito a lungo nell’ascesi”; ma piuttosto accresciamo ogni giorno il nostro ardore, come se stessimo iniziando allora», trad. Bruzzese 2013, 205).

demoni per esperienza diretta, e sanno bene che, pur essendo malvagi, essi non fanno fisicamente del male agli uomini⁶¹.

Anche le opinioni di figure illustri e le *ἱστορία*i con cui i biografi citati nel *corpus* arricchiscono le loro tesi fanno riferimento a realtà che, con ogni probabilità, risultano familiari al pubblico: gli uditori di Apollonio non potrebbero, certo, stupirsi del notorio disinteresse degli Spartani per attività estranee alla guerra, come quelli di Pitagora dovrebbero conoscere uno dei più celebri epiteti omerici; allo stesso modo, gli aneddoti relativi agli dèi e ad Eracle in [3] e quelli tratti dalle Sacre Scritture in [4] appartengono al bagaglio culturale ed alla sensibilità religiosa di chi ascolta (e degli stessi lettori)⁶². Ricorrendo a queste pratiche, che Elio Teone pone a supporto dell'argomentazione vera e propria e consiglia solo a coloro che possiedono pienamente l'arte retorica⁶³, i biografati possono, dunque, stabilire un terreno comune tra sé e il pubblico, guidando quest'ultimo in una riflessione che, in parte, si fonda su elementi comunemente noti. La distanza tra locutore ed uditorio è, così, sensibilmente ridotta: chi ascolta non si limita a recepire passivamente il processo argomentativo, ma può confermare la validità di alcuni punti su cui esso poggia, lasciandosi coinvolgere in un ragionamento che appare decisamente convincente.

L'ordine in cui i luoghi di sviluppo si presentano all'interno delle *θέσεις* citate nel *corpus* non rispetta sempre quello seguito da Elio Teone nella sua trattazione; tuttavia, come si è già accennato, è il retore stesso a suggerire, in un secondo momento, di adeguare la successione dei *topoi* alla materia affrontata, chiarendo le modalità con cui è possibile farlo: «La disposizione è adeguata a ciascun problema quando utilizziamo all'inizio gli argomenti più deboli e più semplici e poi, man mano che procediamo, quelli più forti e più complessi, quando disponiamo quelli che sono una conferma davanti a quelli che essi confermano, quando inseriamo argomenti deboli in mezzo a quelli forti e quant'altro si dice nei trattati sulla disposizione»⁶⁴.

⁶¹ Logiche simili possono essere rintracciate anche negli altri esempi in cui figurano i luoghi di sviluppo in questione: in [1], il contrario ed il simile sono strettamente connessi e danno origine ad un paragone molto efficace, mentre in [3] il secondo dei due *topoi* apre la tesi con riferimenti a nozioni universalmente note, relative alla natura, alla vita cittadina ed alla religione.

⁶² Le *ἱστορία*i possono, chiaramente, in molti casi, essere analizzate come *χρεῖαι* o *διηγήματα*, come accade nel capitolo dedicato alla *chria*, dove il passo indicato con il numero [10] accompagna una tesi (sulla possibilità di includere nella *θέσις* altri *προγυμνάσματα* cfr. n. 6). Si noti che in [3] ed in [4] i biografati non rispettano il principio enunciato in Theon, *Prog.* 11, p. 86, secondo cui le *ἱστορία*i devono essere riportate in ordine crescente di importanza, da quelle che hanno per protagonista un semplice individuo a quelle che riguardano intere regioni o popoli; tuttavia, nel primo dei due brani l'ordine degli aneddoti sembra sottintendere una progressione dagli dèi più distanti dall'uditorio (Zeus, Era, Atena ed Efesto) al patrono dei coloni (Eracle).

⁶³ Cfr. Theon, *Prog.* 11, p. 86.

⁶⁴ Theon, *Prog.* 11, pp. 90-91: Ἀρόττουσα δὲ τάξις ἐκάστῳ προβλήματι ἐστίν, ὅταν τὸ καταρχὰς τὰ κουφότερα καὶ ἀπλούστερα τῶν ἐπιχειρημάτων λέγοντες αἰεὶ κατ' ὀλίγον προϊόντες τὰ βαρύτερα καὶ πληκτικώτερα λαμβάνωμεν, καὶ ὅταν τὰ κατασκευαστικά τινων πρὸ ἐκείνων

Così, se in [1] e [2] (in cui l'ordine dei *topoi* è, rispettivamente, contrario – simile e vantaggioso – simile) la struttura originariamente proposta da Elio Teone non viene alterata, negli altri brani la situazione è più complessa: in [3], la scelta di modificare la successione prevista nell'elenco stilato dal retore, antepoendo il luogo del simile a quelli del giusto e del pio, può essere messa in relazione con la volontà di aprire la discussione con un argomento più semplice, basato su un mero paragone, per poi sviluppare ragionamenti più complessi; in [4], invece, il *topos* dell'impossibile potrebbe essere inteso come un elemento più debole (esso è, infatti, di carattere estremamente generale, tanto da essere posto da Elio Teone, nella forma del possibile, all'inizio del suo elenco⁶⁵) inserito in un quadro dominato dal luogo del contrario⁶⁶; in [5], infine, la successione dei *topoi* rispecchia l'ordine logico in cui vengono presentate le ipotesi degli eretici sul rapporto tra Dio e il fato⁶⁷. I passi notevoli citati nel *corpus* mostrano, dunque, chiaramente, come i biografi tardoantichi sappiano selezionare gli argomenti più adatti alla questione affrontata, non esitando, quando è necessario, a disporli in un ordine diverso da quello inizialmente presentato dal più antico dei quattro manuali di προγυμνάσματα presi in esame; tuttavia, tali scelte si inscrivono nel solco tracciato dallo stesso Elio Teone, il

τάττωμεν, ὧν ἔστι κατασκευαστικά, καὶ ὅταν τὰ ἀσθενῆ μεταξὺ τῶν ἰσχυροτέρων παρεμβάλλωμεν, καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἐν τοῖς περὶ τάξεως. Patillon/Bolognesi 1997, 158, n. 447 ritiene che tutte e tre le modalità indicate siano applicate dal retore nel successivo esempio di tesi teoretica (Theon, *Prog.* 11, pp. 91-94); tuttavia, in casi come quelli proposti, in cui l'autore sceglie di sviluppare un numero limitato di *topoi*, non è detto che esse possano sempre coesistere.

⁶⁵ Cfr. Theon, *Prog.* 11, pp. 84.

⁶⁶ Patillon/Bolognesi 1997, XC interpreta così il riferimento di Elio Teone alla precedenza degli argomenti che confermano su quelli che sono confermati: «il est possible de changer l'ordre donné par la liste de référence dans chacune des deux séries, mais les points correspondant aux lieux du délibératif précéderont toujours ceux qui correspondent aux lieux plus généraux, parce que ceux-ci supposent que ceux-là sont déjà établis»; gli autori di [3] e di [4], dunque, seguirebbero, rispettivamente, il primo ed il terzo principio enunciati dal retore tanto alla lettera da contravvenire apertamente al secondo (in quanto l'uno apre la discussione con il simile e l'altro con il contrario). Tuttavia, come ho accennato alla n. 64, è possibile che, in casi in cui figurano pochi *topoi*, le tre modalità in questione vengano intese come tra loro alternative – e, del resto, in [3] e in [4], la prima e la terza non sembrano coesistere.

⁶⁷ Se Sincretica volesse attenersi rigidamente all'ordine originariamente suggerito da Elio Teone, dovrebbe occuparsi *in primis* della possibile coesistenza tra Dio ed il fato (che ella ritiene non conforme alla natura), per poi passare al problema della preminenza tra essi (in cui, accanto al riferimento all'assurdità, difficilmente ascrivibile ad un *topos* specifico, figura il luogo dell'empio); tuttavia, la santa sembra voler presentare la teoria secondo cui la Divinità ed il destino sarebbero coeterni come un'ipotesi estrema (si noti la scelta di introdurla con ἐθέλουσιν, in luogo dei più semplici εἴπωσι e φήσουσιν, utilizzati in precedenza), che permette di sfuggire al dilemma relativo alla superiorità di uno dei due elementi sull'altro e che, dunque, deve trovar posto dopo di esso.

quale, consapevole del carattere estremamente variegato della θέσις, suggerisce apertamente di modellare la struttura dell'esercizio sull'oggetto della discussione⁶⁸.

Passi notevoli

Dato il numero esiguo dei passi qui raccolti, preferisco distinguerli in due sole categorie, sulla base di un criterio molto semplice: in primo luogo, citerò un brano in cui è il biografo a servirsi della tesi per avvalorare alcuni oscuri detti che, in ultima analisi, risalirebbero al biografato; nella seconda sezione, troveranno, invece, posto delle θέσεις pronunciate dai protagonisti dei βίοι al fine di trasmettere i loro insegnamenti ad un uditorio.

Prima sezione tematica. In questo caso, è il biografo a ricorrere alla tesi, commentando il principio che sta alla base di alcuni detti risalenti, in ultima analisi, al biografato:

[1] Iamb., *Vit. Pyth.* 18.86-87. ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας. γελοῖον γὰρ ποιῶσιν ἄνθρωποι ἄλλοθέν ποθεν ζητοῦντες τὸ εἶ ἢ παρὰ τῶν θεῶν, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν βασιλευομένῃ χώρᾳ τῶν πολιτῶν τινὰ ὑπαρχόν θεραπεύοι, ἀμελήσας αὐτοῦ τοῦ πάντων ἄρχοντος· τοιοῦτον γὰρ οἶονται ποιεῖν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἐπεὶ γὰρ ἔστι τε θεὸς καὶ οὗτος πάντων κύριος, δεῖν ὁμολογεῖται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν· πάντες γάρ, οὓς μὲν ἂν φιλῶσι καὶ οἷς ἂν χαίρωσι, τούτοις διδῶσι τὰγαθὰ, πρὸς οὓς δὲ ἐναντίως ἔχουσι, τὰ ἐναντία⁶⁹ («Tutti questi detti che danno una qualche determinazione sul fare o non fare puntano, comunque, al divino, ed è questo il loro principio: l'intera vita dev'essere coordinata nel senso di seguire dio, ed è lo stesso principio di tale filosofia. Cadono nel ridicolo, infatti, gli uomini quando cercano di ricavare il loro benessere da altrove piuttosto che dagli dèi, e si comportano come se uno, trovandosi in un territorio governato da un re, venerasse qualcuno dei suoi concittadini, senza preoccuparsi di chi ha per sé stesso autorità su tutti, perché gli uomini – pensano i Pitagorici – fanno qualcosa del genere. Poiché infatti esiste un dio che è signore di tutto, ne segue che

⁶⁸ Anche riferendosi alla contestazione di una chria (Theon, *Prog.* 3, p. 30) e di un racconto (Theon, *Prog.* 5, p. 57) e alla prosopopea (Theon, *Prog.* 8, p. 73), Elio Teone sottolinea che non è sempre possibile sviluppare tutti i *topoi* da lui menzionati; tuttavia, nei primi due casi, egli specifica che la disposizione degli argomenti dovrà necessariamente seguire l'ordine in cui sono stati elencati i luoghi di sviluppo. Un atteggiamento simile a quello tenuto dal retore in riferimento alla struttura di una tesi emerge, invece, da Nicol., *Prog.* p. 31, che pure si riferisce all'ἀνασκευή (ed è citato alla n. 26 del capitolo dedicato a tale esercizio).

⁶⁹ Come si è visto, la tesi fa seguito ad una raccolta di oscuri detti indirizzati agli acusmatici.

occorre chiedere a lui il bene, perché tutti sono benèfici con coloro che essi amano e di cui si compiacciono, mentre si comportano in modo contrario con coloro verso cui hanno sentimenti contrari»⁷⁰).

Seconda sezione tematica. Tra i brani in cui è il biografato a servirsi della θέσις, cito:

[2] Philostr., *Vit. Ap.* 4.8-9. Καὶ μὴν καὶ περὶ τοῦ πῶς ἂν πόλεις ἀσφαλῶς οἰκοῖντο ξυνεφιλοσόφει τοῖς Σμυρναίοις, διαφορομένους ὁρῶν ἀλλήλοις καὶ μὴ ξυγκειμένους τὰς γνώμας. ἔλεγε γὰρ δὴ τὴν ὀρθῶς οἰκησομένην πόλιν ὁμονοίας στασιαζούσης δεῖσθαι, τούτου δὲ ἀπιθάνως τε καὶ οὐκ ἐς τὸ ἀκόλουθον εἰρηῆσθαι δόξαντος, ξυνεῖς ὁ Ἀπολλώνιος ὅτι μὴ ἔπονται οἱ πολλοὶ τῷ λόγῳ, “λευκὸν μὲν” ἔφη “καὶ μέλαν οὐκ ἂν ποτε ταῦτόν γένοιτο, οὐδ’ ἂν τῷ γλυκεῖ τὸ πικρὸν ὑγιῶς ξυγκραθεῖη, ὁμόνοια δὲ στασιάσει σωτηρίας ἔνεκα τῶν πόλεων. Ὁ δὲ λέγω, τοιοῦτον ἠγώμεθα. στάσις ἢ μὲν ἐπὶ ξίφῃ καὶ τὸ καταλιθοῦν ἀλλήλους ἄγουσα ἀπέστω πόλεως, ἢ παιδοτροφίας τε δεῖ καὶ νόμων καὶ ἀνδρῶν, ἐφ’ οἷς λόγοι καὶ ἔργα. φιλοτιμία δὲ ἢ πρὸς ἀλλήλους ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ καὶ πῶς ἂν ὁ μὲν γνώμης εἴποι βελτίω γνώμην, ὁ δ’ ἐτέρου ἄμεινον ἀρχῆς προσταίη, ὁ δὲ πρεσβεύσειεν, ὁ δ’ ἐξοικοδομήσαιτο λαμπρότερον τῆς ἐτέρου ἐπιστατείας, ἔρις, οἶμαι, αὐτὴ ἀγαθὴ καὶ στάσις πρὸς ἀλλήλους ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ. Τὸ δ’ ἄλλον ἄλλο ἐπιτηδεύοντας ἐς τὸ τῆς πόλεως ὄφελος ξυμφέρειν Λακεδαιμονίοις μὲν εὐήθεις ἐδόκει πάλαι, τὰ γὰρ πολεμικὰ ἐξεπονοῦντο καὶ ἐς τοῦτο ἔρρωντο πάντες καὶ τούτου μόνου ἤπτοντο, ἐμοὶ δ’ ἄριστον δοκεῖ τὸ πράττειν ἕκαστον, ὅ τι οἶδε καὶ ὅ τι δύναται. εἰ γὰρ ὁ μὲν ἀπὸ δημαγωγίας θαυμασθήσεται, ὁ δὲ ἀπὸ σοφίας, ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ ἐς τὸ κοινὸν πλουτεῖν, ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ χρηστὸς εἶναι, ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ ἐμβριθῆς καὶ μὴ ξυγγνώμων τοῖς ἀμαρτάνουσιν, ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ διαβεβλήσθαι τὰς χεῖρας, εὐκείσεται ἢ πόλις, μᾶλλον δὲ ἐστήξει”. Καὶ ἅμα διῶν ταῦτα ναῦν εἶδε τῶν τριαρμένων ἐκπλέουσας καὶ τοὺς ναύτας ἄλλον ἄλλως ἐς τὸ ἀνάγεσθαι αὐτὴν πράττοντας. ἐπιστρέφων οὖν τοὺς παρόντας “ὄρατε” εἶπε “τὸν τῆς νεῶς δῆμον, ὡς οἱ μὲν τὰς ἐφορκίδας ἐμβεβήκασιν ἐρετικοὶ ὄντες, οἱ δ’ ἀγκύρας ἀνιμῶσί τε καὶ ἀναρτῶσιν, οἱ δὲ ὑπέχουσι τὰ ἰστία τῷ ἀνέμῳ, οἱ δὲ ἐκ πρύμνης τε καὶ πρῶρας προορῶσιν; εἰ δὲ ἐν τούτων εἷς ἐλλείψει τι τῶν ἑαυτοῦ ἔργων ἢ ἀμαθῶς τῆς ναυτικῆς ἄψεται, πονήρως πλευσοῦνται καὶ ὁ χειμῶν αὐτοὶ δόξουσιν. εἰ δὲ φιλοτιμήσονται πρὸς ἑαυτοὺς καὶ στασιάσουσι μὴ κακίων ἕτερος ἐτέρου δόξαι, καλοὶ μὲν ὄρμοι τῆ νηὶ ταύτῃ, μεστὰ δὲ εὐδίας τε καὶ εὐπλοίας πάντα, Ποσειδῶν δὲ Ἀσφάλειος ἢ περὶ αὐτοῖς εὐβουλίᾳ δόξει”⁷¹ («Con gli abitanti di Smirne discuteva pure quale fosse la costituzione più sicura per le città, vedendo che essi avevano diverse opinioni e non

⁷⁰ Trad. Romano 2006, 145.

⁷¹ Dopo aver visitato Efeso, Apollonio ha proseguito il suo viaggio in Ionia raggiungendo Smirne. Qui ha l’occasione di discutere con gli abitanti della città e di esporre alcune sue dottrine.

si trovavano d'accordo. Affermava dunque che la città, per vivere rettamente, ha bisogno di una concordia discorde; poiché quest'aforisma pareva inverosimile e illogico, Apollonio, accorgendosi che la maggior parte del pubblico non aveva seguito il suo ragionamento, "Il bianco e il nero" soggiunse "non saranno mai la stessa cosa, né l'amaro può propriamente mescolarsi al dolce, ma nella concordia nascerà discordia per il bene delle città. Questo intendo dire: stia lontana dalla città la discordia che porta con sé spade sguainate e scontri a sassaiola, poiché essa ha bisogno di educare i giovani, e di leggi e di uomini che siano esperti a parlare e ad agire. Ma l'emulazione a proposito del bene pubblico, per cui questo esprime un parere migliore di un altro, e quello meglio di un altro regge una carica pubblica o compie un'ambasceria, oppure fa costruire edifici più splendidamente, a mio parere è una rivalità utile, una discordia rivolta al bene comune. Il fatto che le diverse attività dei cittadini potessero concorrere al vantaggio della città sembrava assurdo agli Spartani del passato, poiché essi si dedicavano esclusivamente alle attività guerresche, e per quest'unico fine irrobustivano i loro corpi, ad esso soltanto rivolgendo la propria attenzione: ma a me pare meglio che ciascuno faccia ciò che sa e che può. Se infatti un uomo sarà ammirato per la sua capacità di indirizzare il popolo e uno per la sapienza, un altro per la liberalità a vantaggio del bene comune, uno ancora per la sua amabilità e un altro di contro per la severità e l'atteggiamento inflessibile contro i colpevoli, infine un altro perché sa tenersi al di sopra di ogni sospetto, allora la città vivrà in perfetta quiete, o piuttosto starà ben ritta". Mentre così argomentava, vide una nave a tre alberi prendere il largo, mentre i marinai attendevano ciascuno al proprio compito per farla partire. Attirando dunque l'attenzione dei presenti su di essa, "Vedete" disse "l'equipaggio della nave: come i rematori sono saliti sulle scialuppe da traino, altri salpano e fissano le ancore, altri spiegano le vele al vento, altri infine stanno di vedetta a prora e a poppa. Ma se uno solo di costoro abbandonerà la sua opera oppure contravverrà alle regole dell'arte nautica, la loro navigazione sarà un disastro, e finiranno per essere essi stessi quasi un ciclone. Se invece agiranno con reciproca emulazione e contenderanno per non sembrare uno peggiore dell'altro, questa nave giungerà a buon porto, avrà sempre tranquillità di mare e buona navigazione, e la loro prudenza li assisterà non diversamente che se fosse Poseidon, signore della sicurezza"»⁷²);

[3] Iamb., *Vit. Pyth.* 8.37-40. καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας εἰσῆλθεν εἰς τὸ γυμνάσιον. περιχυθέντων δὲ τῶν νεανίσκων παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι πρὸς αὐτούς, ἐξ ὧν εἰς τὴν σπουδὴν παρεκάλει τὴν περὶ τοὺς πρεσβυτέρους, ἀποφαίνων ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τὸ τῷ χρόνῳ ἐπόμενον, οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἕω τῆς ἑσπέρας, τὴν

⁷² Trad. Del Corno 1978, 184-186.

ἀρχὴν τῆς τελευτῆς, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς, παραπλησίως δὲ καὶ τοὺς αὐτόχθονα τῶν ἐπιγλύδων, ὁμοίως δὲ αὐτῶν ἐν ταῖς ἀποικίαις τοὺς ἡγεμόνας καὶ τοὺς οἰκιστὰς τῶν πόλεων, καὶ καθόλου τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων, ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρωα δὲ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τούτων δὲ τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τῶν νεωτέρων. ἐπαγωγῆς δὲ ἔνεκα ταῦτα ἔλεγε πρὸς τὸ περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν, οἷς ἔφη τηλικαύτην ὀφείλειν αὐτοὺς χάριν, ἡλικίην ἂν ὁ τετελευτηκῶς ἀποδοίη τῷ δυνηθέντι πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. ἔπειτα δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιστα εὐηργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν· μόνους δὲ τοὺς γονεῖς προτερεῖν τῆς γενέσεως ταῖς εὐεργεσίαις, καὶ πάντων τῶν κατορθουμένων ὑπὸ τῶν ἐγγόνων αἰτίους εἶναι τοὺς προγόνους, οὓς οὐδενὸς ἔλαττον ἑαυτοὺς εὐεργετεῖν ἀποδεικνύοντας εἰς θεοὺς οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἐξαμαρτάνειν. καὶ γὰρ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐστι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἦττον τιμῶσι τοὺς πατέρας· καὶ γὰρ τὸ θεῖον παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν τιμᾶν. ὅθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὖξεν, ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν, πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων μυθοποιῶν παραδεδοκέειν τοὺς βασιλεύοντας τῶν θεῶν τὴν μεριζομένην φιλοστοργίαν παρὰ τῶν τέκνων πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν συζυγίαν τῶν γονέων καθ' αὐτοὺς περιποιήσασθαι πεφιλοτετιμημένους, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἅμα τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ὑπόθεσιν λαβόντας, τὸν μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τὴν δὲ τὸν Ἥφαιστον ἐναντίαν γεννήσαι φύσιν ἔχοντας τῆς ἰδίας ἔνεκα τοῦ καὶ τῆς πλείον ἀφεστώσης φιλίας μετασχεῖν. ἀπάντων δὲ τῶν παρόντων τὴν τῶν ἀθανάτων κρίσιν ἰσχυροτάτην εἶναι συγχωρησάντων, ἀποδείξει τοῖς Κροτωνιάταις διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τοῖς κατῳκισμένοις οἰκεῖον ὑπάρχειν, διότι δεῖ τὸ προσταττόμενον ἐκουσίως τοῖς γονεῦσιν ὑπακούειν, παρειληφότας αὐτὸν τὸν θεὸν ἐτέρῳ πρεσβυτέρῳ πειθόμενον διαθλῆσαι τοὺς πόρους καὶ τῷ πατρὶ θεῖναι τῶν κατειργασμένων ἐπινίκιον τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλύμπιον. ἀπεφαίνετο δὲ καὶ ταῖς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαις οὕτως ἂν χρωμένους ἐπιτυγχάνειν, ὡς μέλλουσι τοῖς μὲν φίλοις μηδέποτε ἐχθροὶ καταστῆναι, τοῖς δὲ ἐχθροῖς ὡς τάχιστα φίλοι γίνεσθαι, καὶ μελετᾶν ἐν μὲν τῇ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς τοὺς πατέρας εὐνοίαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπία τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς κοινωνίαν⁷³ («E pochi giorni dopo Pitagora si recò al ginnasio, dove – come è stato tramandato – ai giovani che gli si erano radunati intorno egli tenne dei discorsi con i quali li incitava a prendere in seria considerazione gli anziani, mostrando come nel mondo e nella vita e nelle città e <in generale> nella natura ciò che precede è più stimato di ciò che segue nel tempo, ad esempio il sorgere rispetto al tramontare del sole, l'aurora rispetto alla sera, l'inizio rispetto alla fine, la generazione rispetto alla corruzione, pressappoco come gli autoctoni rispetto agli stranieri, e come i capi e i fondatori delle città rispetto a coloro che ci vivono, e in generale gli dèi rispetto ai demoni, e questi rispetto ai

⁷³ L'episodio si svolge subito dopo l'arrivo di Pitagora a Crotona. Il filosofo diverrà ben presto noto in città grazie alle testimonianze dei suoi giovani ascoltatori e verrà convocato presso il sinedrio, dove potrà elargire nuovi insegnamenti.

semidèi, e gli eroi rispetto agli uomini, e perciò anche coloro che sono causa di procreazione [*sc.* i padri] rispetto ai più giovani [*sc.* ai figli]. Egli diceva queste cose per indurre <i suoi uditori> a stimare i propri genitori più che sé stessi; egli diceva loro che dovevano avere verso i propri genitori la stessa gratitudine che dovrebbe avere chi sta per morire ad uno che potrebbe riportarlo in vita. E poi diceva che è giusto, più di tutti, amare e mai recare dolore a coloro che per primi e al più alto livello ci hanno fatto del bene: solo i genitori <infatti> ci sono benefici prima che nasciamo, e di tutto ciò che di buono riescono a fare i discendenti sono causa i progenitori: non commettiamo alcun peccato verso gli dèi se dimostriamo che i progenitori sono, più di ogni altro, i nostri benefattori. E infatti è verisimile che gli dèi perdoneranno coloro che stimano più di ogni altra cosa i propri genitori; e infatti noi impariamo a stimare il divino proprio da loro. Perciò – diceva Pitagora – anche Omero onora il re degli dèi chiamandolo con questo appellativo: padre degli dèi e degli uomini, e d'altra parte molti altri creatori di miti hanno trasmesso il mito secondo cui gli dèi sovrani, <Zeus e Era>, facendo a gara per procurarsi, ciascuno per sé stesso, l'affetto che i figli <generalmente> rivolgono alla coppia dei genitori, quando entrambi sono in vita, e assumendo, per questa ragione, il ruolo di padre e di madre insieme, generarono, l'uno (Zeus) Atena, l'altra (Era) Efesto, ciascuno avente natura contraria a quella del genitore, affinché potessero così partecipare dell'amore che era il più distante da loro. E poiché tutti i presenti convenivano che il giudizio degli immortali è quello più autorevole, Pitagora dimostrò ai Crotoniati che, per il fatto che Eracle è il dio proprio dei coloni, allora occorre che essi ascoltassero volentieri ciò che comandano i genitori, giacché sapevano che quel dio, per obbedire a un altro dio più anziano, aveva esercitato le sue fatiche e aveva istituito in onore del padre, come canto di vittoria per le sue imprese, i giochi di Olimpia. Pitagora mostrava loro, inoltre, che nelle loro relazioni reciproche essi avrebbero dovuto comportarsi in modo tale da non presentarsi ai loro amici mai come nemici, da un lato, e, dall'altro lato, da divenire il più rapidamente possibile amici dei loro nemici, e avrebbero dovuto curare, nell'armonia con i più anziani, la benevolenza che si deve ai padri, e nell'amore verso gli altri uomini, la comunione che ci lega ai fratelli»⁷⁴);

[4] Ath., *Vit. Ant.* 28-29. Ἐπιδημήσαντος τοῦ Κυρίου πέπτωκεν ὁ ἐχθρός, καὶ ἠσθένησαν αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο γοῶν μηδὲν δυνάμενος ὄμως ὡς τύραννος, καὶ πεσὼν, οὐκ ἠρεμεῖ, ἀλλὰ κἂν λόγοις μόνον ἀπειλεῖ. Καὶ τοῦτο ἕκαστος ὑμῶν λογιζέσθω, καὶ δύναται καταφρονεῖν τῶν δαιμόνων. Εἰ μὲν οὖν τοιούτοις σώμασιν ἦσαν ἐνδεθέστες ὥσπερ ἐσμὲν ἡμεῖς, δυνατόν ἦν αὐτοῖς λέγειν, ὅτι Κρυπτομένους μὲν τοὺς ἀνθρώπους οὐχ εὐρίσκομεν, εὐρόντες δὲ βλάπτομεν. Ἡδυνάμεθα δὲ καὶ ἡμεῖς κρυπτόμενοι λαθάνειν αὐτούς, κλείοντες κατ' αὐτῶν τὰς θύρας. Εἰ δὲ οὐκ

⁷⁴ Trad. Romano 2006, 103-107 con aggiustamenti.

εἰσὶν οὕτως, ἀλλὰ κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἰσελθεῖν δύνανται, καὶ ἐν τῷ παντὶ ἀέρι τυγχάνουσιν αὐτοὶ τε καὶ ὁ τούτων πρῶτος διάβολος, εἰσὶ δὲ κακοθελεῖς καὶ πρὸς τὸ βλάπτειν ἔτοιμοι καί, ὡς εἶπεν ὁ Σωτήρ, ἐξ ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἐστὶν ὁ τῆς κακίας πατὴρ διάβολος, ζῶμεν δὲ νῦν ἡμεῖς καὶ μᾶλλον κατ' αὐτοῦ πολιτευόμεθα, δηλοῖ εἰσι μηδὲν ἰσχύοντες. Οὔτε γὰρ τόπος αὐτοὺς εἰς τὸ ἐπιβουλεύειν κωλύει οὔτε φίλους ἡμᾶς ὀρώσιν, ἵνα φείσωνται, οὔτε φιλάγαθοί εἰσιν, ἵνα διορθώσωνται, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον εἰσι πονηροὶ καὶ οὐδὲν ἐστὶν αὐτοῖς περισπούδαστον ὡς τὸ βλάπτειν τοὺς φιλαρέτους καὶ θεοσεβοῦντας. Διὰ δὲ τὸ μηδὲν δύνασθαι ποιεῖν, διὰ τοῦτο οὐδὲν ποιούσιν ἢ μόνον ἀπειλοῦσιν. Εἰ γὰρ ἠδύναντο, οὐκ ἔμελλον, ἀλλ' εὐθὺς ἐνήργουν τὸ κακόν, ἐτοίμην ἔχοντες εἰς τοῦτο τὴν προαίρεσιν, καὶ μάλιστα καθ' ἡμῶν. Ἴδου γοῦν νῦν συνελθόντες κατ' αὐτῶν λαλοῦμεν, καὶ ἴσασιν ὅτι προκοπτόντων ἡμῶν ἀσθενοῦσιν αὐτοί. Εἰ τοίνυν εἶχον ἐξουσίαν, οὐδένα ἂν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἀφήκαν ζῆν· “βδέλυγμα γὰρ ἀμαρτωλῶ θεοσέβεια”. Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν δύνανται, διὰ τοῦτο μᾶλλον ἑαυτοὺς τιτρώσκουσιν, ὅτι μηδὲν δύνανται ποιεῖν ὧν ἀπειλοῦσιν. Ἐπειτα κάκεῖνο λογίζεσθαι χρῆ, πρὸς τὸ μὴ φοβεῖσθαι τούτους· εἰ τὸ δυνατὸν ὑπῆρχεν αὐτοῖς, οὐκ ἦρχοντο μετ' ὄχλου οὐδὲ φαντασίας ἐποίουν οὐδὲ μετασηματιζόμενοι ἐμεθόδεον, ἀλλ' ἦρκει καὶ μόνον ἐλθεῖν ἕνα, καὶ ποιῆσαι τοῦτο ὅπερ δύναται καὶ βούλεται· καὶ μάλιστα ὅτι πᾶς ὁ τὴν ἐξουσίαν ἔχων οὐ μετὰ φαντασίας ἀναιρεῖ οὐδὲ τοῖς ὄχλοις ἐκφοβεῖ, ἀλλ' εὐθὺς ὡς βούλεται τῇ ἐξουσίᾳ κατακέχρηται. Ἄλλ' οἱ δαίμονες, μηδὲν δυνάμενοι, παίζουσιν ὡς ἐπὶ σκηνῆς, ἀλλάττοντες τὰς μορφὰς καὶ τοὺς παῖδας ἐκφοβοῦντες τῇ τῶν ὄχλων φαντασίᾳ καὶ τοῖς σχηματισμοῖς· ἐξ ὧν μᾶλλον καταφρονητέοι ὡς ἀσθενεῖς ὀφείλουσιν εἶναι. Ὁ γοῦν ἀληθινὸς ἄγγελος, ἀποσταλεὶς παρὰ τοῦ Κυρίου κατὰ τῶν Ἀσσυρίων, οὐ χρεῖαν ἔσχεν ὄχλων, οὐ φαντασίας τῆς ἕξωθεν, οὐ κτύπων, οὐ κρότων ἀλλ' ἡρέμα τῇ ἐξουσίᾳ ἐκέχρητο καὶ ἀνεῖλεν εὐθὺς ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας. Οἱ δὲ μηδὲν δυνάμενοι, οἳ εἰσιν οἱ δαίμονες, οὗτοι κἂν ταῖς φαντασίαις πειράζουσιν ἐκφοβεῖν. Ἐὰν δέ τις τὰ τοῦ Ἰώβ λογίσσεται, καὶ εἴπη· Διὰ τί οὖν ἐξελθὼν ὁ διάβολος πάντα κατ' αὐτοῦ πεποίηκεν; Καὶ τῶν μὲν ὑπαρχόντων αὐτὸν ἐψίλωσεν, τὰ δὲ τέκνα ἀνεῖλε καὶ ἔπαισεν αὐτὸν ἔλκει πονηρῶ, γινωσκέτω πάλιν ὁ τοιοῦτος, ὡς οὐκ ἦν ὁ διάβολος ὁ ἰσχύων, ἀλλ' ὁ θεὸς ὁ παραδοὺς αὐτῶ πρὸς πείραν τὸν Ἰώβ. Ἀμέλει μηδὲν δυνάμενος ποιῆσαι, ἤτησε καὶ λαβὼν λοιπὸν πεποίηκεν. Ὡστε καὶ ἐκ τούτου μᾶλλον καταγνωστέος ἐστὶν ὁ ἐχθρὸς ὅτι, καίτοι θέλων, οὐδὲ καθ' ἑνὸς ἴσχυεν ἀνθρώπου δικαίου. Εἰ γὰρ ἴσχυεν, οὐκ ἂν ἤτησεν· αἰτήσας δὲ οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ καὶ δεύτερον, φαίνεται ἀσθενῆς καὶ μηδὲν δυνάμενος. Καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ κατὰ τοῦ Ἰώβ οὐκ ἴσχυεν, ὅπου γε οὐδὲ κατὰ τῶν κτηνῶν αὐτοῦ ἐγένετο, εἰ μὴ συγχωρήσας ἦν ὁ θεός. Ἄλλ' οὐδὲ κατὰ χοίρων ἔχει τὴν ἐξουσίαν. “Παρεκάλουν” γάρ, ὡς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γέγραπται, τὸν Κύριον, “λέγοντες· Ἐπίτρεψον ἡμῖν ἀπελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους”. Εἰ δὲ μηδὲ χοίρων ἔχουσιν ἐξουσίαν, πολλῶ μᾶλλον τῶν κατ' εἰκόνα θεοῦ

γεγεννημένων ἀνθρώπων οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν⁷⁵ («Dopo la discesa del Signore il Nemico è caduto e i suoi poteri si sono indeboliti. Benché dunque non abbia per questo alcun potere come tiranno, anche caduto, non se ne sta tuttavia tranquillo ma, pure se solo a parole, minaccia. E su ciò rifletta ciascuno di voi: allora potrà disprezzare i demoni. Se pertanto si ritrovassero legati, come siamo noi, a corpi di tale natura, potrebbero dire: “Gli uomini che si nascondono non li troviamo, ma, una volta trovati, facciamo loro del male”. E potremmo anche noi sfuggire alla loro vista, nascondendoci e chiudendo le porte davanti a loro. Ma se non sono così e invece possono entrare pure con le porte chiuse e si trovano in tutto l’aere – loro e il primo fra loro, il diavolo – e sono malevoli e pronti a fare del male e, come ha detto il Salvatore, dal principio è omicida il padre della malvagità, il diavolo, e pur tuttavia noi ora viviamo ed anzi regoliamo la nostra vita in opposizione a lui, è chiaro che non hanno alcuna forza. Nessun luogo, infatti, impedisce loro di tramare macchinazioni e non ci vedono come amici da risparmiare, né sono amanti del bene sì da correggerci, ma, piuttosto, sono maligni e nulla per loro è oggetto di maggior zelo che il far del male a coloro che amano la virtù e sono religiosi. Ma poiché non possono far nulla, perciò non fanno nulla se non minacciarci. Se potessero, infatti, non indugerebbero, ma subito porterebbero ad esecuzione il male, giacché ne hanno sempre ben disposta la volontà, soprattutto nei nostri confronti. Ecco però che ora noi ci siamo riuniti e parliamo contro di loro, e sanno che, se noi facciamo progressi, loro si indeboliscono. Se dunque ne avessero facoltà, a nessuno di noi cristiani permetterebbero di vivere: *La religione è abominio per il peccatore*. Ma poiché non possono nulla, per questo è piuttosto sé stessi che feriscono, dato che non possono fare ciò che minacciano. Poi bisogna riflettere anche su questo, per non avere paura di costoro: se avessero il potere, non verrebbero in folla, né produrrebbero false sembianze, né opererebbero raggiri mutando aspetto, ma basterebbe che ne venisse anche solo uno e facesse ciò che può e vuole: soprattutto perché chiunque ne abbia la facoltà non cerca di uccidere con una falsa sembianza né di spaventare con folle, ma mette a frutto subito, come vuole, la sua facoltà. I demoni invece, non avendo alcun potere, giocano come sulla scena, cambiando le forme e spaventando i bambini con sembianze di folle e trasformazioni; per cui devono essere ancor più disprezzati come esseri deboli. Il vero angelo, inviato dal Signore contro gli Assiri, non ebbe bisogno di folle, non di sembianze esteriori, non di fracasso, non di applausi, ma si servì tranquillamente della sua facoltà e uccise in un istante centottantacinquemila uomini. Mentre quelli che non possono nulla, come i demoni, provano a spaventare almeno con le false sembianze. Se uno riflettesse sulle vicende di Giobbe e dicesse: “Perché dunque il diavolo è venuto fuori a fare di tutto contro di lui? Lo ha spogliato

⁷⁵ Queste parole trovano posto all’interno dell’ampio discorso catechetico che Antonio rivolge ai monaci, per buona parte incentrato sulla lotta contro i demoni (cfr. Ath., *Vit. Ant.* 21-43).

dei suoi beni, ha ucciso i suoi figli e lo ha colpito con un'ulcera maligna?", sappia dunque quella tale persona che non era il diavolo ad avere forza, ma Dio ad avergliela concessa per mettere alla prova Giobbe. Senza dubbio, non potendo far nulla, ha chiesto e, una volta ottenuto, poi ha agito. Sicché, in conseguenza di ciò, ancor più va sottostimato il Nemico, perché, pur volendolo, non ha nessuna forza neppure contro un solo uomo giusto. Se avesse avuto forza, infatti, non avrebbe chiesto; mentre, avendo richiesto non una ma anche una seconda volta, appare debole e incapace di alcunché. E non c'è da meravigliarsi se non ha avuto forza contro Giobbe, quando neppure contro il suo bestiame si sarebbe potuto scagliare, se Dio non l'avesse aiutato. Ma neanche sui porci ha facoltà. *Scongiuravano* infatti, come è scritto nel Vangelo, il Signore, *dicendo: "lasciaci entrare nei porci"*. Ma se non hanno facoltà neppure sui porci, ancor meno ne hanno sugli uomini fatti ad immagine di Dio»⁷⁶);

[5] *Vit. Syncl.* 83. Πῶς δὲ καὶ τὸ θεῖον παρ' αὐτοῖς ἐκβάλλεται, ἀκουστέον. Φήσουσι γὰρ αὐτὸ ἢ πρῶτον, ἢ δεύτερον, ἢ ἀεὶ συνὸν τῇ αὐτῶν ματαιότητι. Εἰ μὲν οὖν πρωτεύειν εἴπωσι τὸν Θεόν, ἀνάγκη ἀκολουθήσει πάντα δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι· καὶ γὰρ αὐτός ἐν πᾶσιν· οὐκοῦν αὐτὸς τῆς εἰμαρμένης κύριος. Εἰ δὲ πλεονέκτης, ἢ πορνοκόπος ἐκ τῆς γενέσεως, ἀναγκαῖον διὰ μέσου τῆς γενέσεως τὸν Θεὸν αἴτιον τῆς κακίας ὑπάρχειν· ὅπερ ἄτοπον. Εἰ δὲ δεύτερον αὐτὸ πάλιν φήσουσιν, εἰκὸς αὐτὸ ὑπόδουλον γενέσθαι τῷ πρώτῳ· καὶ ὅπερ βούλεται τὸ ἡγούμενον, τούτῳ ἀναγκαίως ἀκολουθήσει τὸ ἐπόμενον· καὶ πάλιν τῶν κακῶν παρ' αὐτοῖς αἴτιος ὁ Θεός· ὅπερ ἀθέμιτον. Εἰ δὲ καὶ συναίδιον αὐτὸ ἐθέλουσιν εἶναι, πάντως μάχην πρὸς ἑαυτὰ κινήσουσιν ἐναντίας ἔχοντα φύσεις. Ἐκ τούτων οὖν τῶν λογισμῶν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ ἀνήρηται αὐτῶν ἡ ματαία ὑπόνοια. Περὶ τούτων εἴρηκεν ἡ Γραφή, ὡς φησιν· *Εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστι Θεός· καὶ, Εἰς τὸ ὕψος ἐλάλησαν ἀνομίαν*⁷⁷ («Bisogna dare ascolto anche a come essi rigettano la divinità. Dicono che essa o è prima o è seconda o è sempre coesistente, in base alla loro vana [supposizione]. Se dicono che Dio è primo, ne consegue necessariamente che tutto è stato fatto da lui, che egli è in tutto e che dunque è signore del destino. Ma se uno è avido oppure depravato per nascita segue per necessità, per via della creazione, che Dio è causa del male, il che è assurdo. Se affermano che la divinità è seconda, è evidente che è soggetta alla causa prima e a tutto ciò che vuole il capo deve attenersi chi è subordinato. Dio torna così ad essere per loro causa del male, cosa che è empia. Se [infine] vogliono che essa sia coeterna, [costoro] creano assolutamente un conflitto tra cose che hanno nature contrarie. Con questi argomenti in modo sommario viene

⁷⁶ Trad. Bruzzese 2013, 241-247.

⁷⁷ Il passo fa parte di una delle sezioni catechetiche che raccolgono gli insegnamenti rivolti da Sincretica alle consorelle. La protagonista espone il suo punto di vista sull'esistenza del fato, nella quale, a suo avviso, possono credere solo coloro che sono travati dal demonio.

confutata la loro vana opinione. È di costoro che parla la Scrittura quando dice: *Lo stolto pensa: "Dio non c'è" e: Parlano dall'alto con prepotenza*⁷⁸).

Tra le classificazioni che figurano nei manuali di προγυμνάσματα è opportuno, in primo luogo, ricordare la distinzione tra θέσεις teoretiche e politiche, di cui ho già avuto modo di parlare, applicandola ai passi citati. Inoltre, Elio Teone definisce «semplici» (ἀπλαῖ) le tesi in cui viene menzionata solo l'azione (come «bisogna sposarsi?») e «composte» (συνεξευγμέναι) quelle in cui si fa riferimento anche alla persona che dovrebbe (o non dovrebbe) compierla, presentata non come uno specifico individuo (in quel caso, l'esercizio assumerebbe i contorni di una ὑπόθεσις), bensì come un qualsiasi esponente di una categoria (ad esempio, «un re deve sposarsi?») ⁷⁹. Tale partizione appare anche nel manuale di Pseudo-Ermogene, che però definisce le θέσεις che fanno capo al secondo gruppo «relative» (κατὰ τὸ πρὸς τι) e fa cenno anche alle «doppie» (διπλαῖ), le quali prevedono un'alternativa e, di conseguenza, richiedono all'allievo il duplice sforzo di dissuadere da un'azione e persuadere a compierne un'altra (come «bisogna essere atleta anziché contadino?») ⁸⁰. Nel *corpus* qui citato trovano posto, però, soltanto tesi semplici ⁸¹.

Vorrei qui far brevemente cenno ad un brano in cui alcune θέσεις vengono sviluppate dal biografo all'interno di un contesto molto diverso da quello di [1] e decisamente peculiare. Mi riferisco ad un passo del discorso *In memoria di Paola*, nel quale Girolamo appare come personaggio interno al racconto: venuto a sapere dalla santa che un eretico ha cercato di suscitare in lei dei dubbi sulla fede proponendole delle *quaestiones*, egli incontra quell'uomo e risponde alle sue domande capziose dimostrando la superiorità dell'ortodossia. Le parole di Girolamo non mirano a confutare punto per punto una teoria esposta dall'interlocutore ⁸², bensì a presentare, attraverso un'argomentazione convincente, ciò che la retta dottrina

⁷⁸ Trad. Coco 2013, 74.

⁷⁹ Theon, *Prog.* 11, p. 94. Nel testo greco, gli esempi citati sono εἰ γαμητέον e εἰ βασιλεῖ γαμητέον.

⁸⁰ Ps.-Hermog., *Prog.* 11.7. Nel testo greco, l'esempio citato è εἰ ἀθλητέον μᾶλλον ἢ γεωργητέον.

⁸¹ Le tesi riportate in [2] e in [3] non possono essere considerate composte (o relative): coloro che dovrebbero compiere l'azione (rispettivamente, i cittadini ed i figli), infatti, sono menzionati soltanto perché naturalmente legati all'oggetto che dovrebbe trarne vantaggio (la città ed i genitori); inoltre, le categorie in questione sono estremamente generiche e, di conseguenza, non permettono di sviluppare il ragionamento facendo leva sulle caratteristiche di uno specifico tipo di essere umano, come vorrebbe Theon, *Prog.* 11, p. 94.

⁸² In Hier., *Epist.* 108.23.1-2, l'eretico si è limitato a presentare le sue *quaestiones* e a descrivere i possibili sviluppi di alcune di esse. Tuttavia, nel passo immediatamente successivo, il biografo mette in relazione tale atteggiamento con oscure dottrine.

sostiene in riferimento ai problemi da lui sollevati. La prima *quaestio* che il biografo sceglie di affrontare riguarda la possibilità che, dopo la resurrezione dei corpi, la differenza tra i sessi permanga:

conveni hominem et orationibus eius, quam decipere nitebatur, brevi interrogatione conclusi, utrum crederet futuram resurrectionem mortuorum an non. Qui cum se credere respondisset, intuli: "Eadem resurgunt corpora an altera?". Cum dixisset: "Eadem", sciscitatus sum: "In eodem sexu an in altero?". Ad interrogata reticenti et instar colubri huc atque illuc transferenti caput, ne feriretur: "Quia", inquam, "taces, ego mihi pro te respondebo et consequentia inferam. Si non resurgit mulier neque masculus, non erit resurrectio mortuorum, quia sexus membra habet, membra totum corpus efficiunt. Si autem sexus et membra non fuerint, ubi erit resurrectio corporum, quae sine sexu non constat et membris? Porro, si corporum non fuerit resurrectio, nequaquam erit resurrectio mortuorum. Sed et illud, quod de nuptiis obicis, si eadem membra fuerint, sequi nuptias, a Salvatore dissolvitur: 'Erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei; in resurrectione enim mortuorum non nubent neque nubentur, sed erunt similes angelorum'. Ubi dicitur: 'Non nubent neque nubentur', sexuum diversitas demonstratur. Nemo enim de lapide et ligno dicit: 'Non nubent neque nubentur', quae naturam nubendi non habent, sed de his, qui possunt nubere et Christi gratia ac virtute non nubant. Quodsi opposueris: 'Quomodo ergo erimus similes angelorum, cum inter angelos non sit masculus et femina?' breviter ausculta: non substantiam nobis angelorum, sed conversationem et beatitudinem repromittit, quomodo et Iohannes Baptista, antequam decollaretur, angelus appellatus est et omnes sancti ac virgines Dei etiam in isto saeculo vitam in se expriment angelorum. Quando enim dicitur: 'Eritis similes angelorum', similitudo promittitur, non natura mutatur⁸³

«procurai di incontrare l'uomo, e, grazie alle preghiere di lei [scil. Paola] che egli cercava di trarre in inganno, dopo una breve interrogazione gli posi la domanda conclusiva: se credesse oppure no alla futura risurrezione dei morti. Avendo egli risposto che vi credeva, aggiunsi: "I corpi che risorgono sono i medesimi di prima o sono altri?". Avendo egli detto: "Sono i medesimi", seguitai a chiedere: "Del medesimo sesso o dell'altro?". Mentre diventava reticente alla mia domanda, e come un serpe volgeva il capo in qua e in là, per schivare il colpo: "Poiché taci," dissi "io mi risponderò in tua vece e dedurrò le conseguenze. Se non è femmina né maschio chi risorge, non vi sarà risurrezione dei morti, perché il sesso possiede le membra, e le membra compongono tutto il corpo. Se poi i sessi e le membra non esisteranno, dove sarà la risurrezione dei corpi, la quale non può darsi senza sesso né membra? Proseguendo, se non vi sarà risurrezione dei corpi, per null'affatto vi sarà risurrezione dei morti. E in quanto all'obiezione che fai sulle nozze, se le membra saranno le stesse di prima, cioè che ne conseguiranno appunto spozializi, è dissolta dal Salvatore: 'Errate, poiché ignorate le Scritture e la potenza di Dio; infatti nella risurrezione dei morti non vi saranno sposi né spose, ma saranno simili agli angeli'. Dove è detto: 'Non vi saranno sposi né spose', è dimostrata la diversità dei sessi.

⁸³ Hier., *Epist.* 108.23.4-7.

Nessuno infatti direbbe della pietra o del legno: ‘Non vi saranno sposi né spose’, giacché per natura non possono sposarsi, ma di coloro che possono sposare e per grazia e per aiuto di Cristo non sposano. Che se opponessi l’argomento: ‘Come dunque saremo simili agli angeli, se tra gli angeli non vi sono maschi né femmine?’, ascolta brevemente: non ci viene promessa sostanza di angeli, ma la loro condizione d’essere e la loro beatitudine, come Giovanni Battista, prima d’essere decollato, è stato detto un angelo, e tutti i santi e le vergini di Dio anche in questo mondo riproducono in sé la vita degli angeli. Quando infatti si dice: ‘Sarete simili agli angeli’, si promette una somiglianza, non si muta la natura»⁸⁴.

Girolamo incalza con le sue domande l’interlocutore, facendo sì che egli riconosca la validità delle basi su cui poggerà la *θέσις*. L’esercizio viene, poi, sviluppato attraverso il luogo del contrario e la confutazione di eventuali obiezioni (la prima delle quali, relativa ai matrimoni, riprende quanto effettivamente prospettato dall’eretico nella sua precedente conversazione con Paola⁸⁵); ad arricchire l’argomentazione sono, inoltre, un’opinione attribuita a Cristo sulla base di un passo del *Vangelo di Matteo*⁸⁶ ed una *ἱστορία* che riguarda Giovanni il Battista. Queste ultime due pratiche riflettono, chiaramente, il carattere cristiano della materia affrontata dal biografo, ma potrebbero agevolmente essere messe in relazione con i precetti enunciati da Elio Teone in riferimento alla fase di sviluppo di una tesi⁸⁷; tuttavia, la prima di esse è, per sua natura, ben più probante delle testimonianze di uomini eminenti di cui parla il retore: Girolamo fonda, infatti, il suo ragionamento sugli *ipsissima verba* di Gesù, presentandolo come incontrovertibile. Grazie alla solidità delle sue argomentazioni, che traspare da questo brano e da quanto segue (nel dialogo con l’eretico troveranno posto ulteriori riflessioni relative alla stessa *quaestio* e ad altre⁸⁸), il biografo può, dunque, spiegare ai lettori in maniera decisamente convincente alcuni punti fondamentali della dottrina ortodossa, mettendoli in guardia dalle trame degli eretici. A differenza di quanto accade nei

⁸⁴ Trad. Canali 1975, 215-217.

⁸⁵ In Hier., *Epist.* 108.23.2, l’eretico pone la questione a Paola con queste parole: *Diversitas quoque sexus maris ac feminae erit an non erit? Si erit, sequentur et nuptiae et concubitus et generatio. Si non erit, sublata diversitate sexus eadem corpora non resurgent – “adgravat” enim “terrena habitatio sensum multa curantem” –, sed tenuia et spiritualia dicente apostolo: “Seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale”* («E anche la differenza di sesso, di maschi e di femmine, vi sarà o non vi sarà? Se vi sarà, ne seguiranno sposalizi e accoppiamenti e procreazione. Se non vi sarà, tolta la differenza di sesso, i corpi che risorgeranno non saranno gli stessi di prima – “la dimora terrena” infatti “appesantisce lo spirito che di molte cose si affanna” –, ma sottili e spirituali secondo il detto dell’Apostolo: “Si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale”», trad. Canali 1975, 213). Nella tesi sviluppata da Girolamo, come in [4], il luogo del contrario, presente soltanto nello schema proposto da Elio Teone, coesiste con la confutazione di eventuali obiezioni prevista dai manuali successivi.

⁸⁶ Cfr. *Mt* 22.29-30.

⁸⁷ Cfr. n. 45.

⁸⁸ Cfr. Hier., *Epist.* 108.24-25.3.

passi notevoli raccolti nella seconda sezione tematica, infatti, le riflessioni qui sviluppate non mirano a trasmettere insegnamenti ad un pubblico interno al racconto (e, di riflesso, a quello ‘esterno’, costituito da chi legge): Girolamo non mostra di voler convertire il suo interlocutore, ed anzi, dopo aver riportato il discorso, afferma di aver argomentato *in suffocationem heretici*⁸⁹; la stessa Paola non sembra trarre beneficio dai singoli precetti enunciati dal biografo, quanto piuttosto dall’affermazione di quest’ultimo sull’eretico, che ella prenderà ad odiare, riconoscendo in lui ed in quanti aderiscono alla sua falsa fede dei nemici di Dio⁹⁰. È, dunque difficile credere a Girolamo, quando afferma di aver riportato la vicenda solo per esaltare le virtù della santa protagonista, che ha saputo rinunciare alle amicizie terrene in nome del favore divino, e non per confutare sommariamente un’eresia⁹¹: citando per esteso le *θήσεις* da lui sviluppate, il biografo mostra di voler trasmettere i suoi insegnamenti, se non ai personaggi interni al racconto, almeno ai lettori. La scelta di inserire tali riflessioni all’interno della narrazione biografica permette di rendere il processo didattico più vivace, suscitando l’interesse di chi legge grazie a meccanismi che non potrebbero essere sfruttati qualora il processo argomentativo venisse affidato, come in [1], ad una ‘voce fuori campo’ (si pensi, ad esempio, alla presenza sulla scena di un interlocutore in carne ed ossa, a cui è possibile ascrivere le obiezioni che il biografo confuta nello sviluppo della tesi).

Un discorso analogo vale per i passi raccolti nella seconda sezione tematica: la scelta di presentare gli insegnamenti del biografato come pronunciati direttamente da lui davanti ad un pubblico di discepoli ha sicuramente un certo impatto sul lettore ed appare, sul piano didattico, ben più efficace di un’esposizione delle stesse dottrine priva di cornice narrativa⁹². Il procedimento argomentativo è, infatti, arricchito da elementi ad esso esterni, come la presenza di un nutrito uditorio, che testimonia il successo della predicazione del protagonista e, allo stesso tempo, permette a chi legge di immedesimarsi in figure interne alla vicenda. Quest’ultimo processo potrebbe, in realtà, trovare un ostacolo nelle caratteristiche peculiari che i biografi, per esigenze narrative, attribuiscono a coloro che assistono al discorso: un lettore non più giovane avrebbe, forse, difficoltà a identificarsi con i frequentatori del ginnasio di Crotona a cui Pitagora si rivolge in [3]; allo stesso modo, un cristiano che non abbia scelto la vita ascetica faticherebbe a far proprio il punto di vista dei monaci discepoli di Antonio e delle vergini seguaci di Sincretica⁹³. A ridurre le distanze tra

⁸⁹ Cfr. Hier., *Epist.* 108.25.3.

⁹⁰ Cfr. Hier., *Epist.* 108.25.4.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Si pensi alla *Vita di Sincretica*, la quale si presenta come una raccolta di detti (*Vit. Syncl.* 21-102) inquadrata in una cornice biografica.

⁹³ Il problema non sembra porsi in [2], dove gli uditori di Apollonio sono presentati semplicemente come cittadini di Smirne, senza ulteriori peculiarità.

l'uditorio interno al racconto e quello 'esterno' interviene, però, il carattere generale della *θέσις*, la quale permette di argomentare in maniera efficace insegnamenti universalmente validi. Pur riconoscendo eventuali differenze tra sé e coloro che hanno avuto la fortuna di assistere direttamente alla predicazione del biografato, il lettore può così accogliere alcuni precetti che fanno capo a quest'ultima come se fossero rivolti a lui stesso.

Il numero esiguo dei passi citati ed il carattere naturalmente variegato della tesi rende difficile individuare precise linee evolutive nell'utilizzo dell'esercizio da parte dei biografi tardoantichi. Dal confronto tra le *θέσεις* in questione è, anzi, emersa una certa uniformità di fondo: nonostante le differenze anche notevoli che intercorrono tra i manuali in riferimento alla struttura del *προγύμνασμα*, i brani del *corpus*, tratti da opere composte in momenti storici diversi, possono tutti essere agevolmente inseriti nel quadro delineato da Elio Teone. Ciò si giustifica, come si è visto, con il carattere decisamente esaustivo di tale schema e con la tendenza, da parte di chi scrive, ad evitare, nei discorsi attribuiti ai protagonisti, riferimenti ad eventuali obiezioni (sulla cui confutazione il più antico dei quattro manuali di *προγυμνάσματα* presi in esame non si pronuncia). Anche a distanza di secoli dall'opera di Elio Teone, i biografi scelgono di far ricorso a luoghi di sviluppo di carattere generale, come quelli del contrario e del simile, che non trovano posto in modelli ormai basati sui *τελικὰ κεφάλαια*; allo stesso modo, essi arricchiscono l'argomentazione con elementi (il riferimento ad opinioni di uomini eminenti, le *ἱστορίαι*) che non vengono menzionati dai retori più tardi⁹⁴. I *topoi* e le pratiche in questione, senz'altro ancora diffusi in ambito scolastico, sono evidentemente percepiti dagli autori dei *βίοι* come adatti alle loro necessità. Nonostante, nel corso dei secoli, il modello proposto da Elio Teone vada incontro alle trasformazioni testimoniate dalle fonti progimnastiche, per i biografi tardoantichi esso rimane un punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo di una tesi.

⁹⁴ Se la datazione del manuale di Pseudo-Ermogene proposta da Patillon 2008, 165-168 (III secolo) è corretta, le indicazioni relative alla fase di sviluppo della tesi presenti in esso possono essere state note a Giamblico, Atanasio e Girolamo (e, forse, addirittura a Flavio Filostrato), i quali, come si è visto, ricorrono a *topoi* e pratiche menzionati soltanto da Elio Teone.

Conclusioni

È ora il momento di gettare uno sguardo d'insieme su quanto è emerso nel corso dei capitoli precedenti, evidenziando alcuni elementi significativi che la mia analisi rivela. In primo luogo, è necessario dedicare un breve cenno all'uso che i biografi fanno dei *προγυμνάσματα*, reinterprestandoli alla luce delle funzioni ad essi assegnate all'interno dei βίοι. Come si è visto, la biografia tardoantica si basa su una commistione di elementi di carattere narrativo ed encomiastico: di conseguenza, non sorprende che il διήγημα e l'ἔγκωμιον svolgano, all'interno delle opere prese in esame, un ruolo di primo piano. Tuttavia, nel corso della mia analisi ho mostrato ampiamente come i biografi tardoantichi adattino, secondo l'uso comune, gli insegnamenti impartiti dai retori alle loro necessità, piegando anche gli altri esercizi appresi in ambito scolastico alle finalità del racconto e dell'encomio. Frutto di un ragionamento consapevole, questa operazione non comporta mai uno stravolgimento delle naturali caratteristiche del προγύμνασμα, ed anzi spesso si iscrive in un solco tracciato già dalla trattatistica: la χρεία, ad esempio, si presenta come un naturale *trait d'union* tra narrazione e lode, perché prevede il racconto di un breve aneddoto ed il suo commento attraverso l'αἰτία¹; quest'ultima è, ovviamente, solo uno dei κεφάλαια previsti dai manuali, ma in ambito biografico può conoscere sviluppi peculiari, diventando il fulcro dell'intero esercizio. Un discorso simile vale per quei προγυμνάσματα che gli stessi retori mettono in relazione con il διήγημα e con l'ἔγκωμιον, ma che acquisiscono nei βίοι tardoantichi qualità e funzioni in parte o del tutto nuove: è il caso dell'ετοπεα², la quale, nelle opere prese in esame, diviene uno strumento utile a conferire πιθανότης al racconto³ e ad evidenziare le virtù del biografato. I biografi si dimostrano, dunque, in grado di mettere al servizio della narrazione biografica e della lode del protagonista alcune caratteristiche degli esercizi scolastici, spesso offrendone un'interpretazione particolare, che il lettore è chiamato a riconoscere ed apprezzare.

¹ Di questo κεφάλαιον si parla in Ps.-Hermog., *Prog.* 3.6-7 ed Aphth., *Prog.* 3.3. In Patillon/Bolognesi 1997, 136, n. 151 sono attribuiti ad esso i luoghi del vero, del bello e dell'opportuno (si vedano le nn. 53 e 66 del capitolo dedicato alla χρία).

² Theon, *Prog.* 1, p. 2 fa cenno ad un legame tra prosopopea e storia, mentre Nicol., *Prog.* p. 66 afferma che l'ετοπεα può essere utilizzata in discorsi di genere epidittico; inoltre, Ioann. Sard., *In Aphth. Prog.* p. 195 ritiene che l'esercizio possa arricchire altri προγυμνάσματα, tra cui διηγήματα e ἔγκωμια. Si vedano al riguardo le nn. 12 e 14 del capitolo dedicato all'ἠθοποιία.

³ Su questa fondamentale qualità del racconto, cfr. Theon, *Prog.* 5, p. 40 e 46-48, Aphth., *Prog.* 2.4 e Nicol., *Prog.* p. 14. Sul valore che essa assume nel βίος tardoantico si veda la discussione del capitolo dedicato al διήγημα.

Saper utilizzare in maniera elegante e consapevole i προγυμνάσματα è, in realtà, di per sé un mezzo per convincere il pubblico della veridicità di quanto narrato e della superiorità degli ideali che animano il biografato⁴. Rivolgendosi a lettori che con ogni probabilità ben conoscono le tecniche di persuasione offerte dalla παιδεία⁵, i biografi tardoantichi intendono, dunque, mostrarsi come uomini di cultura, che hanno compiuto il percorso di studi più in voga presso la *upper class* del loro tempo⁶ e sanno parlare il linguaggio dei retori. In tal modo, come si è visto, essi possono stabilire un terreno comune tra sé e chi legge, inducendo quest'ultimo a fidarsi di una voce narrante che condivide il suo stesso percorso educativo; allo stesso tempo, dimostrando una completa padronanza degli insegnamenti impartiti dai maestri di retorica, l'autore può dare autorevolezza alle proprie parole e presentarsi come una fonte privilegiata per la conoscenza delle vicende del biografato. Un uso accurato dei προγυμνάσματα, dunque, consente al biografo non solo di conferire πιθανότης a singole sezioni narrative, arricchendole con dettagli ed elementi verosimili, ma anche di offrire di sé l'immagine di un narratore fededegno. La formazione retorica ricevuta in ambito scolastico si rivela, così, in grado di contribuire alla persuasione del lettore su più livelli; ai due appena descritti è, inoltre, possibile aggiungerne un terzo, relativo al valore estetico che gli esercizi possono assumere all'interno delle opere biografiche. Riuscire a mettere in pratica le indicazioni impartite dai retori in maniera brillante permette, infatti, ai biografi di dar vita a scritti di piacevole lettura⁷, andando incontro ai gusti di un pubblico che ha imparato ad apprezzare la composizione letteraria ed i meccanismi che la regolano proprio durante il percorso scolastico⁸; chiaramente, il lettore è portato a seguire con attenzione gli sviluppi di

⁴ Sicuramente, nella pratica dei biografi tardoantichi, ad un utilizzo consapevole dei precetti testimoniati dai manuali si aggiunge anche la tendenza a riprendere inconsciamente stilemi appresi in giovane età e rimasti cristallizzati nell'uso scritto; tuttavia, sulla base di quanto mostrato dalla mia analisi riguardo alla frequenza e all'efficacia con cui gli autori dei βίοι mettono in pratica gli insegnamenti relativi ai προγυμνάσματα, ritengo che il primo dei due fenomeni prevalga nettamente sul secondo.

⁵ Sulla diffusione dei προγυμνάσματα si veda la n. 35 dell'introduzione.

⁶ Nella Tarda Antichità, una buona formazione retorica costituisce un vero e proprio *status symbol*: si pensi al titolo di σχολαστικός o all'appellativo onorifico 'έλλογιώτατος' (in latino '*loquentissimus*'), attribuito a personaggi che hanno ricevuto un'educazione scolastica di alto livello e svolgono mestieri in cui l'eloquenza gioca un ruolo importante (come, ad esempio, l'avvocato). Sul rapporto tra παιδεία e rango sociale cfr. Criabire 2001, 224, citato alla n. 38 dell'introduzione.

⁷ Ovviamente, tale discorso vale anche per biografie originariamente destinate ad una fruizione aurale (si pensi, ad esempio, alla *Vita di Gregorio Taumaturgo*, sulla quale cfr. la n. 5 dell'introduzione); in ogni caso, una volta messe per iscritto, anche queste opere furono lette, in privato o pubblicamente (si veda la n. 7 dell'introduzione).

⁸ Non bisogna dimenticare che i canoni estetici tardoantichi premiano la padronanza di regole stabilite piuttosto che la capacità di allontanarsi da esse in maniera originale. Su questa vocazione alla μίμησις e sull'influsso esercitato dal *curriculum* progimnasmatiko sui gusti degli studenti si veda la n. 45 dell'introduzione.

una narrazione che trova ben scritta e, di conseguenza, a giudicare favorevolmente gli ideali di cui essa è espressione. In opere volte a proporre un modello di vita degno di essere imitato, anche le qualità letterarie costituiscono, dunque, uno strumento di persuasione: nella difficile scelta tra le numerose correnti filosofiche e religiose sostenute nei vari βίοι tardoantichi, il lettore può lasciarsi guidare anche da criteri di ordine estetico, figli di una παιδεία che incide profondamente sugli schemi culturali della sua epoca.

La tendenza dei biografi a rielaborare finemente i precetti scolastici senza stravolgerne le logiche può, insomma, sotto molti aspetti essere messa in relazione con le finalità persuasive proprie della biografia tardoantica. Nel corso della mia analisi sono, inoltre, emerse tecniche specifiche che mirano, sfruttando le naturali caratteristiche di alcuni προγυμνάσματα, a conferire πιθανότης all'intero racconto. In particolare, gli autori dei βίοι cercano spesso di coinvolgere attivamente il loro pubblico all'interno della narrazione, come si è visto, ad esempio, nei capitoli dedicati alla σύγκρισις ed alla θέσις; in quest'ottica è possibile intendere anche i numerosi riferimenti a uditori e discepoli del biografato interni al racconto, che il lettore è chiamato ad imitare. In questo raffinato gioco retorico, che riconosce alla persuasività un valore ben più profondo di quello attribuito dalle sezioni dei manuali scolastici relative al δῆγμα, il pubblico non è, dunque, un elemento passivo. Del resto, avendo affrontato un percorso di formazione affine a quello del biografo, il lettore è in grado di riconoscere i singoli προγυμνάσματα e di giudicare qualsiasi adattamento dei meccanismi che li regolano alla materia trattata; al contempo, egli è evidentemente consapevole degli obiettivi dell'autore e coglie, del tutto o in parte, le logiche che ho sin qui descritto. Nel corso della mia trattazione ho avuto modo di prendere in esame brani in cui lo stesso biografo sembra prevedere le reazioni di un pubblico che ben conosce l'arte retorica: si pensi alle indicazioni relative al γένος di un *laudandus* riportate da Flavio Filostrato nelle sue *Vite dei Sofisti* o al rifiuto ostentato dall'autore della *Vita di Porfirio di Gaza* per le sottigliezze retoriche dell'ecfrasi. Tuttavia, a meritare maggiore attenzione è forse la tendenza dei biografi a sfruttare al meglio le qualità dei προγυμνάσματα al fine di conferire πιθανότης a brani che riguardano episodi di per sé poco credibili o veri e propri θαύματα. Passi come quelli raccolti nella seconda sezione tematica del capitolo dedicato al δῆγμα mostrano chiaramente come l'autore si aspetti uno scetticismo di fondo da parte di chi legge e faccia di tutto per prevenirlo. È, dunque, lecito ipotizzare che, almeno in alcuni casi, determinate scelte retoriche possano essere messe in relazione con l'orizzonte d'attesa di un pubblico che sa apprezzare un racconto incredibile presentato con mezzi che ne esaltano la credibilità. Il gioco letterario qui descritto potrebbe, così, essere completato dall'apporto di un lettore che non si limita a condividere il retroterra culturale dello scrittore, ma riesce anche a

comprendere le finalità del βίος, ed anzi si aspetta che il primo venga messo al servizio delle seconde, dando vita ad un'opera che sa edificare e, al contempo, intrattenere⁹.

La mia analisi permette, dunque, sulla base delle testimonianze rintracciabili all'interno dei βίοι, di ricostruire a grandi linee un ipotetico ritratto del biografo tardoantico e del suo pubblico. In questo quadro, osservazioni relative alla storia della cultura e della società tardoantiche si intrecciano con spunti di riflessione di carattere storico-letterario: come si è visto, tra le biografie da me prese in esame, alcune sono opera di scrittori poco noti o sono, addirittura, di incerta attribuzione; di conseguenza, lo studio delle loro caratteristiche retoriche consente di conoscere meglio autori che nelle storie della letteratura non ricevono molta attenzione. Chiaramente, sulla base delle poche e sparse testimonianze che ho avuto modo di illustrare, non è possibile delineare con precisione il percorso di formazione affrontato da personaggi la cui fama è affidata ad un'unica opera (si pensi, ad esempio, al biografo di Porfirio di Gaza¹⁰); tuttavia, la mia ricerca ha mostrato come tali autori si rivelino, in più occasioni, in grado di sfruttare al meglio gli strumenti offerti dalla παιδεία tardoantica, dimostrando competenze che meritano di essere approfondite, magari in studi specifici dedicati a singole biografie. Tali capacità, peraltro, non si traducono semplicemente in un utilizzo accurato e consapevole degli esercizi che stanno alla base del *curriculum* progimnastico (come il δῆγμα), ma si estendono anche a quelli che ne rappresentano una fase più avanzata – e, del resto, uno di essi è proprio l'ἔγκωμιον, che tanto incide sul βίος tardoantico. Si può, dunque, dire che, nella Tarda Antichità, la redazione di una biografia richieda una formazione retorica di buon livello: chi scrive deve necessariamente sapersi servire dei due pilastri su cui il genere letterario ormai poggia – il racconto e l'encomio – e deve al contempo saperli arricchire con altri προγυμνάσματα. Tale considerazione non vale soltanto per scrittori prolifici e di chiara fama, che sfruttano abitualmente i mezzi della παιδεία per partecipare ai grandi dibattiti filosofici e religiosi che caratterizzano il loro tempo (si pensi a polemisti del calibro di Porfirio, Atanasio e Girolamo), ma anche per figure di nicchia, assunte occasionalmente al rango di fonti privilegiate per la conoscenza delle vicende di un illustre personaggio. Sebbene i vari biografi tardoantichi mostrino, sul piano letterario come su quello retorico, gradi di abilità diversi, una buona formazione scolastica non può che essere il presupposto fondamentale per la composizione di un'opera in grado di affascinare ed al contempo persuadere il lettore.

⁹ *Aedificatio e delectatio* sono i due obiettivi della *Vita di Paolo di Tebe* secondo Rebenich 2009, 25. Cfr. n. 68 del capitolo dedicato al δῆγμα.

¹⁰ Sull'identità dell'autore della *Vita di Porfirio di Gaza* si veda la n. 105 del capitolo dedicato all'encomio.

Un simile livello di istruzione deve, come si è visto, essere attribuito anche al pubblico del βίος tardoantico, o perlomeno a buona parte dei suoi membri: dalla qualità di determinate scelte retoriche si evince, infatti, che i biografi intendono rivolgersi a lettori in grado di comprendere i meccanismi alla base dei προοιμνάσματα; in alcuni casi, inoltre, gli autori fanno cenno al destino delle loro opere, consentendo di trarre qualche riflessione sul livello culturale di coloro che le leggeranno. Prefazioni, dediche ed esortazioni finali si rivelano, dunque, utili a conoscere meglio il ‘lettore ideale’ a cui la biografia è indirizzata, sebbene la loro analisi debba, ovviamente, tener conto del ruolo che esse svolgono all’interno dell’opera. Così, l’epistola a Desiderio che apre la *Vita di Martino* non può che essere interpretata come una professione di umiltà, volta a trasmettere una precisa immagine di Sulpicio Severo e priva di informazioni relative al destinatario; tale brano, però, epurato dei toni tipici della *captatio benevolentiae*, ha il pregio di presentare il βίος a cui è premesso come un’opera rivolta a persone abituate alla lettura dei classici¹¹ (aspetto su cui il biografo insisterà nell’*incipit* della *Vita*, con espressioni che richiamano Sallustio e Tito Livio¹² e riferimenti ad Ettore e a Socrate¹³). Deduzioni simili possono essere tratte dalla conclusione della *Vita di Paolo di Tebe*, in cui Girolamo apostrofa severamente coloro che vivono nel lusso¹⁴, lasciando intendere che il suo scritto sarà letto da persone di rango sociale elevato e, di conseguenza, presumibilmente di buona cultura (come sembra mostrare anche un indizio esterno alla biografia, la lettera inviata dallo Stridonese al dotto Paolo di Concordia, omaggiato con una copia dell’opera in occasione del suo compleanno¹⁵).

¹¹ Cfr., in particolare, Sulp. Sev., *Vit. Mart. epist. ad Desider.* 3-4: *Quod si acciderit et ab aliquibus eum legi videris, bona venia id a lectoribus postulabis, ut res potius quam verba perpendant, et aequo animo ferant si aures eorum vitiosus forsitan sermo perculerit, quia regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat. Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique, si utile fuisset, id quoque Dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam* («Se ciò dovesse accadere [scil. che il libretto venisse pubblicato] e ti accorgerai che [scil. il libretto] sia letto da alcuni, con buona grazia chiederai ai lettori che valutino la sostanza più della forma e con animo equo tollerino se un modo di esprimersi forse difettoso offenda le loro orecchie, poiché il regno di Dio si fonda non già sull’eloquenza bensì sulla fede. Rammentino anche che la salvezza fu predicata al mondo non già da oratori – certamente, se fosse stato utile, il Signore avrebbe potuto predisporre anche questo –, bensì da pescatori», trad. Canali 1975, 5-7, con aggiustamenti).

¹² Cfr. rispettivamente Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 1.1 (che parafrasa Sall., *Catil.*, 1.1) e 1.6 (che riprende Liv., *praef.* 1).

¹³ Cfr. Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 1.3.

¹⁴ Cfr. Hier., *Vit. Paul.* 17.

¹⁵ Cfr. Hier., *Epist.* 10.3. Si vedano, al riguardo, le riflessioni di Rebenich 2009, 21: «The rich Italian, whose extensive library Jerome held in high esteem and with whom he exchanged manuscripts, was definitely the ideal reader for the *vita*. He had the appropriate education to appreciate the author’s literary artistry and he possessed the necessary means to have the work copied and distributed. Considering the case of Paul of Concordia, we may conclude that the audience of the *Vita Pauli* consisted of the educated Christian upper classes of the Western part of

Tuttavia, se in Occidente, nella seconda metà del IV secolo, i βίοι di illustri monaci cristiani sono rivolti principalmente ai membri delle élites colte, nelle regioni orientali dell'Impero opere analoghe composte nello stesso periodo sono già comunemente lette anche da un pubblico che ha scelto la vita ascetica: è il caso della *Vita di Antonio*, che Atanasio indirizza espressamente ad una non meglio nota comunità di μοναχοί in terra straniera¹⁶, e, con ogni probabilità, anche della *Prima vita greca di Pacomio*, descritta dal suo anonimo autore come una raccolta di testimonianze che egli ha udito dalla viva voce dei confratelli più anziani e messo per iscritto al fine di conservare la memoria del biografato, forse a vantaggio di quei membri della κοινωμία che non hanno avuto la possibilità di conoscerlo direttamente¹⁷. Rivolte ad un pubblico composto anche da asceti¹⁸, queste opere, come pure la più tarda *Vita di Sincretica*, sono estremamente ricche di citazioni tratte dalla Bibbia, che agli occhi di un monaco non rappresenta soltanto l'unica fonte per conoscere la Parola di Dio, ma è anche un fondamentale strumento di apprendimento scolastico, parte integrante della παιδεία presso le comunità religiose tardoantiche¹⁹. Se, dunque, per un lettore che ha ricevuto un'educazione 'secolare' questi frequenti richiami alle Sacre Scritture legittimano il racconto soltanto perché lo pongono sotto l'egida del più autorevole testo della cristianità, per un asceta essi conferiscono πιθανότης alla biografia anche sotto altri aspetti: secondo logiche affini a quelle già viste in riferimento ai προγυμνάσματα, un uso accurato delle citazioni bibliche permette a chi scrive di avvalorare la propria narrazione facendo riferimento alla formazione ricevuta da una parte del suo pubblico. Non necessariamente esperti di retorica²⁰, i monaci non potranno che accordare fiducia ad un biografo che si mostra

the empire, the intensely pious among which were eagerly seeking ascetic *exempla*». Sul pubblico dell'opera geronimiana si vedano anche, più oltre, le pp. 23-26 del medesimo contributo.

¹⁶ Cfr. Ath., *Vit. Ant. prol.*, da cui è possibile trarre queste poche informazioni sui destinatari della *Vita di Antonio*. Ad essi si fa cenno anche in alcuni dei titoli con cui i diversi manoscritti designano l'opera (si veda al riguardo l'apparato critico *ad locum* dell'edizione di riferimento).

¹⁷ Il biografo parla delle sue fonti in *Prim. vit. graec. Pach.* 10, 46 e 98-99. In quest'ultimo brano, egli afferma di non aver conosciuto personalmente Pacomio e di averne voluto mettere per iscritto le vicende biografiche al fine di salvarle dall'oblio. In *Prim. vit. graec. Pach.* 99 c'è anche un esplicito richiamo alla *Vita di Antonio* di Atanasio, modello a cui l'anonimo autore afferma di non potersi paragonare.

¹⁸ In Ath., *Vit. Ant.* 94.2, è lo stesso Atanasio ad ammettere che la *Vita di Antonio* travalichi gli angusti confini delle comunità monastiche, suggerendo esplicitamente ai monaci destinatari dell'opera di leggerla anche ai pagani.

¹⁹ La ripetizione mentale della Parola di Dio (μελέτη) è uno dei cardini su cui si basa l'educazione del monaco; cfr. al riguardo Rubenson 2018, 25-26 e Rönnegård 2013. Lo stesso Antonio apprende le Sacre Scritture durante le funzioni religiose (cfr. Ath., *Vit. Ant.* 1.3 e 3.7) ed impara dai suoi maestri l'arte di studiarle (φιλολογεῖν; cfr. Ath., *Vit. Ant.* 4.1 e Bartelink 1994, 141, n. 1).

²⁰ Ewa Wipszycka ha spesso insistito sulla presenza di un alto tasso di alfabetismo presso i monaci (cfr. Wipszycka 2009, 361-365, in cui la studiosa cita anche altri suoi studi sull'argomento). Si veda, però, quanto scrive Bagnall 2018, 100, al termine di un contributo dedicato a lettere risalenti al IV secolo, alcune delle quali sono scritte da monaci, mentre altre sono indirizzate a monaci o di

in grado di rielaborare e padroneggiare brevi sezioni dell'opera posta a fondamento della loro παιδεία e della loro intera vita.

A queste riflessioni relative agli autori dei βίοι e al loro pubblico è possibile aggiungere qualche considerazione sull'*ethos* oratorio attribuito al biografato. Come si è visto, in una società come quella tardoantica, che assegna alla retorica un ruolo di primo piano, la caratterizzazione di un personaggio non può prescindere da quell'insieme di qualità che gli permettono di comunicare le sue idee ed i suoi insegnamenti; a tale scopo, i biografi tendono, dunque, a soffermarsi sulla formazione ricevuta dai protagonisti delle loro opere e sui discorsi da loro pronunciati in varie occasioni. Chiaramente, nella maggior parte dei casi, l'educazione retorica del biografato ne giustifica le doti oratorie: il lettore tardoantico si aspetta, naturalmente, che un uomo di cultura si esprima in maniera conforme ai precetti della παιδεία, sia che si tratti di un oratore di formazione (categoria a cui sono ascrivibili non solo sofisti come quelli descritti da Flavio Filostrato o da Eunapio, ma anche eminenti figure del cristianesimo come Ambrogio o Agostino), sia che si tratti di un filosofo, figlio di un sistema educativo in parte differente, ma non certo incapace di servirsi dei comuni esercizi scolastici²¹. Tuttavia, i biografi riconoscono notevole abilità oratoria anche a personaggi che non hanno affrontato un rigoroso percorso scolastico. Tra i possibili esempi, emblematico è quello di Antonio, il quale rifiuta espressamente la παιδεία greca, figlia della tradizione pagana²², ma, come si è visto nel corso della mia analisi, appare in grado di servirsi di esercizi che sono espressione di una fase avanzata del *curriculum* progimnasmatico (come l'ἠθοποιία e la θέσις); in maniera simile, Martino è descritto da Sulpicio Severo come un uomo illetterato (si ricordi che a soli quindici anni egli

origine incerta: «Of course, the monastic movement did have some leaders with the higher education that we find with Antony or Shenoute. Presumably many of the identifiable authors we find in Coptic literature did have a literary and even rhetorical education. And at the other end of the scale, surely there were plenty of monks who had no more than elementary education, even if Wipszycka is right about the drive for widespread literacy in the monastic world. But I would suggest that the core of those who wrote, at least, consisted of this stratum of people who when they came to the fork in the educational road took the direction leading to business management, not to elite leisure activities. This is a stratum located above the median in Egyptian society – they were not peasants – but it is not the stratum from which the governing class came. Some of its members did have literary interests; most, we must imagine, did not. As we can see, many of them had Egyptian as their first language and struggled to produce correct Greek. But they had aspirations».

²¹ Il filosofo può, inoltre, essersi dedicato, in giovane età, agli studi di retorica: si pensi, ad esempio, a Proclo, il quale, prima di volgersi alla filosofia, frequenta con profitto grammatici e sofisti (Marin., *Vit. Procl.* 8).

²² Cfr. Ath., *Vit. Ant.* 1.2; come chiarisce Gemeinhardt 2018, 38, il termine 'γράμματα' (che, oltre ad essere utilizzato in questo brano, appare anche in Ath., *Vit. Ant.* 72.1, 73.1 e 78.1) indica «exegetical and oratorical skills acquired by studying the Greek classics and enabling the young man to perform appropriately as a rhetor».

ha dovuto intraprendere la carriera militare²³), ma mirabilmente dotato di un eloquio estremamente puro²⁴. La scelta di attribuire al biografato una buona padronanza dell'arte oratoria, facendogli pronunciare discorsi caratterizzati da un uso accurato dei προϋμνάσματα oppure riconoscendogli doti comunicative fuori del comune, deve, dunque, al di là dei suoi eventuali risvolti realistici, essere intesa come parte integrante dell'aspetto encomiastico tipico del βίος tardoantico. Ciò è del tutto in linea con il sistema di valori su cui si fonda la società dell'epoca: tra le ἀρεταί proprie di un *laudandus* non può mancare la capacità di convincere un uditorio grazie a notevoli qualità oratorie. Queste considerazioni, probabilmente chiare anche a parte del pubblico tardoantico, non impediscono, però, che alcuni lettori guardino con scetticismo ad un'eloquenza che non è frutto di un rigoroso percorso di formazione, come mostra la *Vita di Paolo di Tebe*, in cui Girolamo decide di abbandonare l'immagine di un monachesimo delle origini rigidamente avverso alla cultura pagana²⁵, contrapponendo ad Antonio un asceta «eccezionalmente istruito nelle lettere sia greche che egiziane»²⁶. Nel delineare l'*ethos* oratorio di un personaggio non altrimenti noto²⁷, il biografo può, dunque, scegliere di andare incontro

²³ Cfr. Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 2.5.

²⁴ Cfr. Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 25.6-8: *Iam vero in verbis et confabulatione eius quanta gravitas, quanta dignitas erat! quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis Scripturarum quaestionibus promptus et facilis! Et quia multos ad hanc partem incredulos scio, quippe quos viderim, me ipso etiam referente, non credere, Iesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse. Quamquam in Martini virtutibus quantula est ista laudatio! Nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam defuisse* («E poi, nelle sue parole e nella sua conversazione, quanta gravità, quanta dignità! Di quale ardore e forza intellettuale, di quale prontezza e facilità dava prova nel risolvere le difficoltà delle Scritture! E poiché so che molti sono increduli al riguardo – infatti li ho visti non prestar fede mentre ero io stesso a farne loro rapporto –, chiamo a testimoni Gesù e la nostra comune speranza, che non ho mai udito sulle labbra di alcuno tanta scienza, tanto ingegno, tanta bontà e purezza di discorso. Sebbene nel trattare delle virtù di Martino quant'è minuscolo tale elogio! In ogni caso, è straordinario che a un uomo illetterato non sia mancata neanche questa grazia», trad. Canali 1975, 63). Martino dà prova di abilità oratoria in Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 5.6 e 15.4.

²⁵ Su questo disprezzo per la παιδεία classica, comune anche a tradizioni filosofiche precedenti, cfr. Rydell Johnsén 2018.

²⁶ Hier., *Vit. Paul.* 4.1: *litteris tam Graecis quam Aegyptiacis adprime eruditus* (trad. Degórski 1996, 70). Sullo scetticismo dei lettori nei confronti di abilità oratorie che non hanno a che fare con una rigorosa formazione retorica si veda Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 25.6-8, citato alla n. 24.

²⁷ L'unica testimonianza relativa a Paolo di Tebe è proprio la *Vita* geronimiana: sin dal titolo del suo contributo, Rebenich 2009 ipotizza che il personaggio possa essere frutto della fantasia dello Stridonese (si veda al riguardo anche il già citato Wipszycka 2009, 22 e 198-199); Weingarten 2005, 42-75 sostiene, invece, che il biografo abbia attinto da tradizioni orali relative ad un rabbino. Contrariamente all'eroe di Girolamo, Martino è una figura celebre, tanto che il lettore potrebbe già conoscerne il passato di soldato, incompatibile con un rigoroso percorso di formazione (si noti che Sulpicio Severo, pur convinto che la vita militare non è adatta ad un cristiano, non può negare che il santo vi abbia preso parte; cfr. Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 2.6-7 e 3.5-6).

all'orizzonte d'attesa del lettore, il quale potrebbe percepire un rifiuto della παιδεία come sensibilmente estraneo alla sua esperienza personale²⁸.

Il contrasto tra Antonio e Paolo di Tebe è simbolo di un dibattito relativo all'educazione dei giovani che è molto comune nelle fonti cristiane tardoantiche ed è emerso più volte nel corso della mia trattazione. In una società che fonda il proprio sistema educativo su canoni e modelli di origine pagana, gli esponenti della nuova religione si interrogano sull'opportunità di formare i propri figli sulla base di schemi retoricamente elevati ma estranei al loro credo; a prender piede è la scelta di non creare una nuova παιδεία, ma di piegare quella tradizionale alle necessità del cristiano²⁹. Non ci sono, del resto, molte alternative: i seguaci della nuova fede non possono contare su opere letterarie in grado di rivaleggiare con i capolavori classici (e le Sacre Scritture si dimostrano spesso grezze e poco adatte ai gusti retorici del tempo³⁰). Ne risulta, come si è detto in più occasioni, una società che coniuga pluralismo religioso ed uniformità di modelli espressivi – e tale peculiarità costituisce un fondamento della mia analisi, che ha visto il confronto tra brani distanti sul piano ideologico ma basati sugli stessi precetti retorici. Nel dibattito che ha per protagonisti i biografi tardoantichi e gli *holy men* che ne rappresentano le

²⁸ Sul pubblico della *Vita di Paolo di Tebe* cfr. n. 15. L'opera si presenta come una risposta alla *Vita di Antonio* (cfr. Rebenich 2009, 22-23) ed è possibile che i membri della *upper class* occidentale a cui Girolamo si rivolge non avessero apprezzato il rifiuto dei γράμματα ostentato dall'eroe atanasiano. Si noti che lo stesso Ilarione, prima di dedicarsi alla vita monastica, apprende l'*ars loquendi* presso un grammatico (Hier., *Vit. Hil.* 2.2).

²⁹ Su tale scelta cfr. quanto scrive Fournet 2020, 84-85: «On ne change pas un système qui a fait ses preuves et dont la stabilité est depuis longtemps considérée comme garante d'un ordre social et culturel [...] L'école de l'Antiquité tardive ne se christianise donc que superficiellement ou à la marge : la Bible ne fait son apparition, à côté d'Homère ou de Ménandre, que sous la forme de textes à recopier pour apprendre à lire et à écrire ou de noms émaillant des listes de mots, mais les outils pédagogiques tels que les progymnasmata restent inchangés dans leur forme comme dans leurs sujets. Certes un enseignant chrétien se sentant pris d'un vif prosélytisme religieux pouvait, aux dépens de l'*Illiade* ou des sentences de Ménandre, multiplier les textes bibliques servant d'exercices de lecture ou d'écriture et s'appuyer sur ceux-ci et les anthroponymes des listes de noms pour catéchiser ses élèves – comme le faisait le très chrétien Prôtogenès qui fonda vers 372 une école à Antinoopolis où, nous raconte Théodoret de Cyr, il enseignait l'écriture et la tachygraphie en choisissant des psaumes et des passages du Nouveau Testament. Notre maître prosélyte pouvait même utiliser les anciens textes profanes en les assortissant de mises en garde comme quoi « les dieux des païens ne sont que des démons » comme le conseillent au *grammatikos* chrétien les *Canons d'Hippolyte*. Mais, dans l'ensemble, les enseignants chrétiens privilégièrent les textes classiques et ne changèrent rien aux arguments des progymnasmata».

³⁰ In un celebre passo della *Lettera a Eustochio*, Girolamo afferma di essere stato addirittura accusato dal tribunale celeste di essere *Ciceronianus* [...], *non Christianus*, perché preferisce l'eleganza dei classici al rozzo stile dei profeti (cfr. Hier., *Epist.* 22.30); lo stesso Agostino dichiara di non aver saputo inizialmente apprezzare le Sacre Scritture, in quanto indegne di essere paragonate alla *tulliana dignitas* (cfr. Aug., *Conf.* 3.5.9). Si veda anche il severo giudizio di Socrat., *Hist. eccl.* 3.16.7 e 17-18 sul tentativo, da parte di due autori cristiani, di ricondurre la Bibbia alle forme letterarie tipiche della cultura classica (cfr. al riguardo Fournet 2020, 85-89).

posizioni, i sostenitori della nuova religione mostrano chiaramente come strumenti comunicativi di matrice pagana possano essere adattati e ridefiniti al punto da acquisire una coloritura marcatamente cristiana. Gli esempi emersi nel corso del mio studio sono molteplici; tra quelli che mostrano in maniera più evidente l'impronta della nuova religione, citerei l'inserimento di frasi tratte dalla Bibbia all'interno di *διηγήματα* (in qualità di *ἐπιφωνήματα*) e di *θέσεις* (come opinioni di uomini eminenti, accanto alle quali possono figurare anche episodi scritturistici utilizzati come *ἱστορίαι*), oppure il rovesciamento dei valori attestato in brani di natura encomiastica, che implica una valutazione dei «beni esterni» molto diversa da quella proposta nei manuali scolastici. Questa rideterminazione dei precetti retorici in chiave cristiana non risparmia, inoltre, l'immagine complessiva dell'arte oratoria, che, come si è visto, è spesso presentata come un insieme di pratiche ingannevoli o perlomeno troppo artificiose rispetto alla purezza delle nuove dottrine. In realtà, il rifiuto della retorica e la lode di uno stile estremamente semplice restano, nel complesso, posizioni di facciata: come dimostrano le mie ricerche, anche i biografi che si mostrano più avversi alla *παιδεία* tradizionale attingono a piene mani dal suo patrimonio, fatto di insegnamenti sostanzialmente imprescindibili all'interno di opere letterarie tardoantiche, che peraltro mirano alla persuasione del lettore. I manuali di *προγυμνάσματα* rimangono, dunque, alla base della formazione dei giovani e saranno oggetto di commento da parte di autori cristiani³¹; allo stesso modo, le letture dei classici non vengono meno, ed anzi è possibile trovarne degli echi all'interno dei βίοι da me presi in esame (si pensi, ad esempio, ai suddetti rimandi a Sallustio e Tito Livio posti da Sulpicio Severo in apertura della *Vita di Martino*³²). In ogni caso, la tendenza, da parte dei biografi cristiani, ad affrontare attivamente le problematiche poste dal sistema educativo tradizionale in seno alla nuova religione, rideterminandone profondamente alcuni aspetti o intervenendo nelle dispute su di esso, mostra come le opere biografiche tardoantiche non debbano essere intese soltanto come parte di un dibattito relativo all'edificazione spirituale, ma rappresentino delle fonti privilegiate per conoscere *in toto* il clima culturale del loro tempo, senza trascurare questioni di carattere pratico. Παιδεία e religione sono strettamente interrelate e i biografi (ed il loro pubblico) lo sanno bene: nel comporre scritti che propongono un modello di vita capace di incarnare le dottrine della nuova fede, gli autori cristiani non esitano a ridefinire il canale comunicativo da essi

³¹ Senz'altro cristiano, come suggerisce il nome, è Giovanni di Sardi, il quale, nell'edizione di riferimento del *Commento ai Progymnasmata di Aftonio* (pp. XVI-XX) è addirittura identificato con un vescovo destinatario di una lettera di Teodoro Studita; su questa ipotesi si veda Kennedy 2003, 173. Gibson 2010 arriva a sostenere che lo stesso Nicola Sofista fosse cristiano, ma i suoi argomenti non sembrano giustificare una presa di posizione tanto netta.

³² Cfr. n. 12.

adottato sulla base delle loro convinzioni, senza però mai rinunciare ad un sistema educativo che pure ha le sue radici nel mondo pagano.

A mostrare come le biografie tardoantiche siano estremamente legate alla temperie culturale in cui vedono la luce è stato anche il confronto tra brani tratti da opere composte in periodi differenti. Nel corso della mia analisi, non è stato possibile delineare chiare linee evolutive per tutti i προγυμνάσματα, alcuni dei quali, per varie ragioni, sono poco utilizzati dai biografi tardoantichi oppure diventano più rari col passare del tempo; tuttavia, rapportando i passi al momento storico in cui sono stati redatti ho potuto trarre alcune riflessioni sul ruolo svolto dai singoli esercizi, sui gusti letterari degli autori e del loro pubblico e sui mutamenti nella comune percezione di determinati eventi, come ad esempio le persecuzioni e le controversie religiose. In particolare, quest'ultimo aspetto mostra, ancora una volta, come i βίοι possano dare un contributo rilevante all'indagine storica sulla Tarda Antichità: chi scrive è pienamente consapevole di quanto la religione sia parte integrante della storia e compie determinate scelte retoriche in funzione del quadro sociale e politico in cui la sua opera si inserisce. Tale fenomeno, che può assumere le forme più disparate, deve senz'altro essere messo in relazione con la volontà di persuadere il lettore, andando incontro al suo orizzonte d'attesa; allo stesso tempo, esso può essere considerato, almeno in parte, rivelatore dell'interpretazione che lo stesso autore dà dei contrasti religiosi e dei loro principali avvenimenti. Lo studio della costruzione retorica delle biografie tardoantiche può, dunque, anche in quest'ambito, porsi al servizio della storia culturale: i diversi modi in cui gli autori impiegano, anche solo a distanza di pochi decenni, uno stesso προγύμνασμα possono fornire delle chiavi di lettura per comprendere meglio gli schemi attraverso i quali l'uomo tardoantico interpreta eventi che sono parte della sua vita religiosa e sociale. In quanto opere che mirano a riportare in maniera persuasiva le vicende biografiche di un personaggio illustre, offrendone un'immagine marcatamente influenzata da elementi di carattere ideologico ed inquadrandole nel loro tempo, i βίοι tardoantichi rappresentano delle fonti storiche di notevole interesse; per interrogarle correttamente è, però, necessario analizzare in maniera approfondita i meccanismi retorici che le regolano, con i loro adattamenti e le loro trasformazioni.

Prospettive future

Tutti gli argomenti da me affrontati in queste brevi note conclusive possono essere ulteriormente sviluppati in nuovi studi. In particolare, il mio lavoro potrebbe aprire la strada a ricerche dedicate a singoli βίοι o anche, su un piano più ampio, al rapporto tra letteratura tardoantica e formazione scolastica: queste linee direttrici

rappresentano i due poli estremi del mio studio, che ha inteso coniugare la specificità di ciascuna opera presa in esame con le caratteristiche generali della biografia tardoantica, peculiare espressione della letteratura e della cultura del suo tempo. Partendo dalla mia ricerca, è, dunque, possibile analizzare l'operato di un singolo biografo, indagando la sua formazione e quella del suo pubblico ed inserendo il suo scritto all'interno delle controversie di carattere ideologico e dottrinale che animano il suo ambiente; allo stesso tempo, la mia tesi mira a contribuire all'indagine sul ruolo svolto dalla παιδεία all'interno della società tardoantica e sul valore attribuito da scrittori e lettori.

Entrambe le prospettive possono dar luogo a studi che privilegino un approccio storico o filologico-letterario. Ho mostrato poc'anzi come un'analisi dei βίοι permetta di comprendere meglio la temperie culturale in cui i loro autori hanno operato; qui mi limiterei ad aggiungere che il mio lavoro potrebbe costituire uno strumento utile per chi, anche servendosi di fonti diverse dalla biografia, voglia indagare ulteriormente alcune tematiche ricorrenti nella rappresentazione dell'*holy man* tardoantico e nella percezione di tale figura da parte di una società animata da un profondo desiderio di spiritualità. Sul versante della filologia, la mia ricerca ha permesso di cogliere alcuni aspetti della produzione letteraria di autori noti e meno noti: in quest'ottica, essa potrebbe gettare le basi per studi dedicati allo stile del singolo biografo oppure ai gusti letterari di un determinato periodo della Tarda Antichità; non escluderei, inoltre, la possibilità di partire dalle mie riflessioni per trattare dell'evoluzione e della fortuna di determinati stilemi all'interno della letteratura agiografica medievale e bizantina.

Chiaramente, ho qui preferito distinguere tra prospettive ed approcci differenti soltanto per comodità di esposizione: lo studio delle singole biografie tardoantiche e quello del genere biografico *tout court* sono strettamente interrelati; allo stesso modo, storia culturale e filologia non possono che trovare un punto di incontro in ricerche che hanno per oggetto opere letterarie pienamente inserite nel loro tempo. È proprio quest'ultimo aspetto che merita di essere evidenziato nel finale della mia tesi: nel corso del mio lavoro, spero di aver mostrato come una conoscenza approfondita dei meccanismi retorici che regolano il βίος tardoantico possa rivelarsi utile a comprendere meglio scelte letterarie e dinamiche socio-culturali proprie della Tarda Antichità. Figli della loro epoca, i biografi ne inquadrano la tensione verso il divino negli schemi offerti da un sistema educativo che è parte della loro vita quotidiana; conoscere le modalità con cui essi si servono dei mezzi della παιδεία è un primo passo per fare dei βίοι tardoantichi una fonte in grado di arricchire la nostra conoscenza delle dottrine e della mentalità incarnate dall'affascinante figura dell'*holy man*.

Bibliografia

Fonti

Aftonio, *Progymnasmata: Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008, 112-162.

Ambrogio, *Epistole: Sancti Ambrosii opera. Pars X. Epistulae et acta. Tom. III: Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili aquileienseis*, recensuit M. Zelzer, CSEL 82, Wien 1982.

Anonimo, *Prima vita greca di Pacomio: Sancti Pachomii Vitae graecae. Ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin S. I.*, SubsHag 19, Bruxelles 1932, 1-96 (trad. *Pacomio, servo di Dio e degli uomini. Fonti greche sulla vita di Pacomio e dei suoi discepoli*, introduzione generale di W. Harmless; introduzione, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, monaco di Bose, Magnano 2016, 145-268).

Anonimo, *Vita di Daniele lo Stilita: H. Delehaye, Les Saints Stylites*, SubsHag 14, Bruxelles-Paris 1923, 1-94.

Anonimo, *Vita di Sinclética: PG 28, coll. 1485-1557* (trad. Pseudo-Atanasio, *Gli insegnamenti spirituali di una Madre del deserto. Vita di Sinclética*, a cura di L. Coco, Cinisello Balsamo 2013).

Atanasio, *Vita di Antonio: Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, SC 400, Paris 1994 (trad. Atanasio di Alessandria, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*, introduzione, testo critico, note e indice a cura di G. J. M. Bartelink; traduzione italiana, note e aggiornamento di L. Bruzzese, Bologna 2013).

Damascio, *Vita di Isidoro: Damascius, The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999 (edizione di riferimento); *Damascii Vitae Isidori reliquiae*. Edidit adnotationibusque instruxit C. Zintzen, Bibliotheca graeca et latina suppletoria 1, Hildesheim 1967.

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica: Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Tome I : Introduction générale. Livre I*, introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac ; texte établi par P. Bertrac et traduit par Y. Vernière, Paris 1993;

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Fragments. Tome I*, texte établi et traduit par A. Cohen-Skalli, Paris 2012.

Elio Teone, *Progymnasmata: Aelius Théon, Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

Ermagora di Temno, *Frammenti e testimonianze: Hermagoras, Fragments et témoignages*, texte établi et traduit par F. Woerther, Paris 2012 (edizione di riferimento); *Hermagorae Temnitae testimonia et fragmenta, adiunctis et Hermagorae cuiusdam discipuli Theodori Gadarei et Hermagorae minoris fragmentis*, collegit D. Matthes, Leipzig 1962.

Eugippio, *Vita di Severino*: E. Vetter, *Eugippii vita sancti Severini*, in *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin*, latein und deutsch, Einführung, Übersetzung und Erläuterungen von R. Noll, Schriften und Quellen der alten Welt 11, Berlin 1963 (trad. Eugippio, *Vita di Severino*, introduzione, traduzione e note di A. Genovese, Roma 2007).

Eunapio, *Vite dei Filosofi e dei Sofisti*: Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, texte établi et traduit par R. Goulet, 2 voll., Paris 2014 (trad. Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2007).

Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino: Eusebius Werke, I: Über das Leben des Kaisers Konstantin*, herausgegeben von F. Winkelmann, durchgesehene Auflage, Berlin 1991² (trad. Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, introduzione, traduzione e note di L. Franco, Milano 2009).

Flavio Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana: Philostratus, Apollonius of Tyana, I-II: Life of Apollonius of Tyana*. Edited and translated by C. P. Jones, LCL 16-17, Cambridge, MA 2005 (trad. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 1978).

Flavio Filostrato, *Vite dei Sofisti: Flavii Philostrati vitas sophistarum ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae exstant duae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. S. Stefec, Oxford 2016 (trad. Filostrato, *Vite dei sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2002).

Fozio, *Biblioteca*: Photius, *Bibliothèque. Tome II : Codices 84-185*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1960; Photius, *Bibliothèque. Tome VI : Codices 242-245*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1971 (trad. Fozio, *Biblioteca*, introduzione di L. Canfora, a cura di N. Bianchi e C. Schiano, Pisa 2016).

Giamblico, *Vita di Pitagora: Iamblichi de vita Pythagorica liber*. Edidit L. Deubner. *Editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. Klein*, Stuttgart 1975 (trad. Giamblico, *Summa Pitagorica*, a cura di F. Romano, Milano 2006, 75-283).

Giovanni di Sardi, *Commento ai Progymnasmata di Aftonio: Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata*, edidit H. Rabe, Leipzig 1928.

Giovanni Dossopatre, *Omellie sui Progymnasmata di Aftonio: Rhetores graeci ex codicibus Florentinis, Mediolanensibus, Monacensibus, Neapolitanis, Parisiensibus, Romanis, Venetis, Taurinensibus et Vindobonensibus emendatiores et auctiores edidit suis aliorumque annotationibus instruxit indices locupletissimos adiecit C. Walz, II*, Stuttgart-Tübingen-London-Paris 1835, 81-564.

Girolamo, *In memoria di Paola: Hieronymi Epitaphium Sanctae Paulae*, testo critico a cura di J. W. Smit, traduzione di L. Canali, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann, IV: Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e J. W. Smit, traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano 1975, 145-237 (trad. *ibidem*).

Girolamo, *Vita di Ilarione: Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogué ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, SC 508, Paris 2007, 212-298 (trad. C. Moreschini, *Vita di Ilarione*, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann, IV: Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e J. W. Smit, traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano 1975, 73-143).

Girolamo, *Vita di Malco: Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogué ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, SC 508, Paris 2007, 184-210 (trad. Girolamo, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, introduzione, traduzione e note a cura di B. Degórski, Roma 1996, 152-175).

Girolamo, *Vita di Paolo di Tebe: Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogué ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, SC 508, Paris 2007, 144-182 (trad. Girolamo, *Vite degli*

eremiti Paolo, Ilarione e Malco, introduzione, traduzione e note a cura di B. Degórski, Roma 1996, 63-89).

Girolamo, *Vite degli uomini illustri*: Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988 (trad. *ibidem*).

Gregorio di Nissa, *Vita di Gregorio Taumaturgo: De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, in *Gregorii Nysseni Sermones. Pars II*, Gregorii Nysseni Opera 10.1, Leiden 1990, 1-57 (trad. Gregorio di Nissa, *Vita di Gregorio Taumaturgo*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Leone, Roma 1988).

Gregorio di Nissa, *Vita di Macrina*: Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Maraval, SC 178, Paris 1971 (trad. Gregorio di Nissa, *Vita di Santa Macrina*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Marotta, Roma 1989).

Libanio, *Autobiografia*: Libanios, *Discours. Tome I: Autobiographie (Discours I)*, texte établi par J. Martin, traduit par P. Petit, Paris 1979.

Libanio, *Progymnasmata: Libanii opera. Recensuit R. Förster*, VIII, Leipzig 1915.

Marco il Diacono, *Vita di Porfirio di Gaza*: A. Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*, SubsHag 95, Bruxelles 2016 (edizione di riferimento); Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1930.

Marino, *Vita di Proclo*: Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-P. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2001 (trad. Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo, Napoli 1985).

Menandro Retore, *Trattati: Menander Rhetor*, edited with translation and commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford 1981.

Nicola Sofista, *Progymnasmata: Nicolai Progymnasmata*, edidit I. Felten, Leipzig 1913 (edizione di riferimento); *Rhetores Graeci ex recognitione L. Spengel*, III, Leipzig 1856, 447-498.

Paolino di Milano, *Vita di Ambrogio: Paulini Vita Ambrosii*, testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzione di L. Canali, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann*, III: *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*,

introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di L. Canali e C. Carena, Milano 1975, 51-125 (trad. *ibidem*).

Porfirio, *Vita di Pitagora: Porphyre, Vie de Pythagore – Lettre à Marcella*, avec la contribution de A.-Ph. Segonds ; texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1982, 36-66 (trad. Porfirio, *Vita di Pitagora*, monografia introduttiva e analisi filologica, traduzione e note di A. R. Sodano, saggio preliminare e interpretazione filosofica, notizia biografica, parole chiave e indici di G. Girgenti, in appendice la versione araba della vita di Pitagora di Ibn Abi Usabi'a, Milano 1998).

Porfirio, *Vita di Plotino: Plotin, Ennéades. Tome I*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris 1924, pp. 1-31.

Possidio di Calama, *Vita di Agostino: Possidii Vita Augustini*, testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzione di C. Carena, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann, III: Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di L. Canali e C. Carena, Milano 1975, 127-241 (trad. *ibidem*).

Prisciano, *Praeexercitamina: Prisciani Caesariensis Opuscula. I. De figuris numerorum. De metris Terentii. Praeexercitamina*, a cura di M. Passalacqua, Roma 1987, 33-49.

Pseudo-Ermogene, *Progymnasmata: Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008, 180-206.

Quintiliano, *La formazione dell'oratore: Quintilian, The Orator's Education*, 5 voll., edited and translated by D. A. Russell, LCL 124-127 and 494, Cambridge, MA 2002 (trad. *L'istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*, a cura di R. Faranda e P. Pecchiura, 2 voll., Torino 1979).

Sulpicio Severo, *Vita di Martino: Sulpicii Severi Vita Martini*, testo critico a cura di J. W. Smit, traduzione di L. Canali, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann, IV: Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e J. W. Smit, traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano 1975, 1-67 (trad. *ibidem*).

Svetonio, *Sui grammatici e i retori: Suétone, Grammaticiens et rhéteurs*, texte établi et traduit par M.-C. Vacher, Paris 1993.

Svetonio, *Vita di Vitellio*: Suétone, *Vie des douze Césars. Tome III : Galba. Othon. Vitellius. Vespasien. Titus. Domitien*, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris 2011 (trad. Caio Svetonio Tranquillo, *Le vite di dodici Cesari*, a cura di G. Vitali, II, Bologna 1986).

Abbreviazioni

FGrHist = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923-1958.

HWRh = G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 12 voll., Tübingen 1992-2015.

LSJ Online = *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg>).

PG = J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 161 voll., Paris 1857-1866.

PIR² = E. Groag *et al.* (eds.), *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III*, editio altera, Berlin 1933-2015.

PLRE = A. H. M. Jones/J. R. Martindale/J. Morris (eds.), *Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 voll., Cambridge 1971-1992.

RAC = T. Klauser *et al.* (Hrsgs.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950-2018.

Studi

Abelarga 2002

Λ. Αμπελαργα, *Ο βίος της Αγίας Συγκλητικής: Εισαγωγή - Κριτικό κείμενο - Σχόλια. Συμβολή στη διερεύνηση και μελέτη της πρώιμης ασκητικής γραμματείας*, Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 31, Θεσσαλονίκη 2002.

Agosti 1997

G. Agosti, *The ποικιλία of Paul the Bishop*, ZPE 116, 1997, 31-38.

Agosti 1998

G. Agosti, *Nonno, Parafrasi E 1-2 e la descrizione di edifici nella poesia tardoantica*, Prometheus 24, 1998, 193-214.

Agosti 2001

G. Agosti, *Late Antique Iambics and Iambikè Idéa*, in A. Cavarzere/A. Aloni/A. Barchiesi (edd.), *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2001, 219-255.

Agosti 2005

G. Agosti, *L'etopea nella poesia greca tardoantica*, in E. Amato/J. Schamp (éds.), *ἩΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno 2005, 34-60.

Agosti 2006

G. Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, in L. Cristante (ed.), *Incontri triestini di filologia classica 4, 2004-2005. Atti del convegno internazionale Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni. Trieste, 28-30 aprile 2005*, Trieste 2006, 351-374.

Agosti 2011

G. Agosti, *Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla paideia classica*, in L. Cristante/S. Ravalico (edd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, Trieste 2011, 33-50.

Alexandre Jr. 1989

M. Alexandre Jr., *Importância da chria na cultura helenística*, Euphrosyne 17, 1989, 31-62.

Alpers 2009

K. Alpers, *Untersuchungen zu Johannes Sardonios und seinem Kommentar zu den Progymnasmata des Aphthonios*, Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 62, Braunschweig 2009.

Amato et al. 2019

E. Amato et al. (edd.), *Declamazione e spettacolo nella tarda antichità. Atti della giornata di studi del Festival della declamazione e delle forme*

spettacolari del tardo-antico (Salerno/Paestum, 3-5 maggio 2018), Camenae 23 [http://saprat.ephe.sorbonne.fr/toutes-les-revues-en-ligne-camenae/camenae-n-23-mars-2019-declamazione-e-spettacolo-nella-tarda-antichita-192.htm; ultimo accesso 25/11/2020].

Amato/Schamp 2005

E. Amato/J. Schamp (éds.), *ἩΘΡΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno 2005.

Amato/Ventrella 2009

E. Amato/G. Ventrella, *I Progimnasmi di Severo di Alessandria (Severo di Antiochia?)*. Introduzione, traduzione e commento, Sammlung wissenschaftlicher Commentare, Berlin-New York 2009.

Anderson 1986

G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986.

Anderson 1989

G. Anderson, *The pepaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire*, ANRW II.33.1, Berlin-New York 1989, 79-208.

Athanassiadi 1993

P. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*, JHS 113, 1993, 1-29.

Athanassiadi 1999

P. Athanassiadi, *Introduction and notes*, in Damascius, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999.

Athanassiadi 2015

P. Athanassiadi, *Christians and Others: The Conversion Ethos of Late Antiquity*, in A. Papaconstantinou/N. McLynn/D. L. Schwartz (eds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, London-New York 2015, 23-47.

Aubineau 1975

M. Aubineau, *Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome : la fin retrouvée d'un texte mutilé*, AB 93, 1975, 349-362.

Avotins 1978

I. Avotins, *The Date and the Recipient of the Vitae Sophistarum of Philostratus*, Hermes 106, 1978, 242-247.

Bagnall 2018

R. Bagnall, *The Educational and Cultural Background of Egyptian Monks*, in L. I. Larsen/S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 75-100.

Banchich 1984

T. M. Banchich, *The Date of Eunapius' Vitae Sophistarum*, GRBS 25.2, 1984, 183-192.

Banchich 2000

T. M. Banchich, *Eutropius, Eutychianus, and Eunapius' Vitae Sophistarum*, Historia 49.2, 2000, 248-250.

Barnes 2010

T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010.

Barrier *et al.* 2017

J. W. Barrier *et al.* (eds.), *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West*, Studies on Early Christian Apocrypha 12, Leuven 2017.

Bartelink 1960

G. J. M. Bartelink, *Sermo piscatorius. De "visserstaal" van de Apostelen*, Studia Catholica 35.4, 1960, 267-273.

Bartelink 1994

G. J. M. Bartelink, *Introduction et notes*, in Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, SC 400, Paris 1994.

Berardi 2010

F. Berardi, *La descrizione dello spazio: procedimenti espressivi e tecniche di composizione secondo i retori greci*, in J. Carruesco García (ed.), *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries. Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet*, Barcelona 2010, 37-48.

Berardi 2012

F. Berardi, *La dottrina dell'evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Perugia 2012.

Berardi 2017

F. Berardi, *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*, Spudasmata 172, Hildesheim-Zürich-New York 2017.

Bieler 1935-1936

L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Wien 1935-1936.

Billault 2000

A. Billault, *L'univers de Philostrate*, Collection Latomus 252, Bruxelles 2000.

Bona 2002

E. Bona, *Il Codex Coislinianus 303 e la presunta attribuzione ad Arsenio della Vita Syncreticae*, Lexis 20, 2002, 203-211.

Bona 2005

E. Bona, *Quando tagliare i capelli non basta: Note testuali a Vita Syncreticae, 788-806 (§ 80 PG)*, Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni» n.s. 4, 2005, 177-187.

Bona 2006

E. Bona, *Uno, nessuno, centomila. Riflessioni sullo stemma codicum della Vita Syncreticae*, Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni» n.s. 5, 2006, 235-261.

Bona 2007

E. Bona, *Ancora sul testo della Vita Syncreticae*, Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni» n.s. 6, 2007, 115-138.

Bonner 1949

S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool 1949.

Boulogne 1999

J. Boulogne, *Apollonios de Tyane. Le mythe avorté d'une sagesse totale*, BAGB 3, 1999, 300-310.

Bowie 2009

E. Bowie, *Philostratus: the life of a sophist*, in E. Bowie/J. Elsner (eds.), *Philostratus, Greek Culture in the Roman World*, Cambridge 2009, 19-32.

Brown 1971

P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 61, 1971, 80-101.

Brown 1981

P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

Brown 1992

P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, WI 1992.

Brown 1995

P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge 1995.

Brown 2013

P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Tenth Anniversary Revised Edition, Oxford 2013².

Brown/Lizzi Testa 2011

P. Brown/R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A. D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Zürich-Berlin 2011.

Buck 1992

D. F. Buck, *Eunapius' Lives of the Sophists: A Literary Study*, Byzantion 62, 1992, 141-157.

Burridge 2004

R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, MI-Cambridge-Dearborn, MI 2004².

Calboli Montefusco 1988

L. Calboli Montefusco, *Exordium Narratio Epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna 1988.

Cameron 2011

A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

Cameron 1991

Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55, Berkeley-Los Angeles-London 1991.

Cameron 2000

Av. Cameron, *Form and Meaning. The Vita Constantini and the Vita Antonii*, in T. Hägg/P. Rousseau/C. Høgel (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 72-88.

Cameron/Hall 1999

Eusebius, *Life of Constantine*. Introduction, translation, and commentary by Av. Cameron and S. G. Hall, Clarendon Ancient History Series, Oxford 1999.

Campanile 1999

M. D. Campanile, *La costruzione del sofista. Note sul βίος di Polemone*, in B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici XII*, Pisa-Roma 1999, 269-315.

Chadwick 1966

H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, New York 1966.

Chiron 2016

P. Chiron, *Les Progymnasmata d'Aelius Théon: les apports de la traduction arménienne*, in L. Calboli Montefusco/M. S. Celentano (eds.), *Papers on Rhetoric*, XIII, Perugia 2016, 131-147.

Chuvin 2009

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 2009².

Civiletti 2007

M. Civiletti, *Note*, in Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2007.

Clark 1952

D. L. Clark, *The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools*, *Speech Monographs* 19.4, 1952, 259-263.

Clark 2008

E. A. Clark, *The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis*, *ChHist* 77.1, 2008, 1-25.

Cohen 2010

S. J. D. Cohen, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010.

Cox 1983

P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-London 1983.

Cribiore 2001

R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001.

Davis 2001

S. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, *Oxford Early Christian Studies*, Oxford 2001.

Dillon 1987

J. Dillon, *Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A. D.)*, ANRW II.36.2, Berlin-New York 1987, 862-909.

Dillon 2006

J. Dillon, *Holy and not so holy: on the interpretation of late antique biography*, in B. McGing/J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea 2006, 155-167.

Dodds 1965

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.

Droge 1989

A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.

du Toit 1997

D. S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament · 2. Reihe 91, Tübingen 1997.

Edwards 2006

M. Edwards, *Gospel and Genre: Some Reservations*, in B. McGing/J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea 2006, 51-62.

Efthymiadis 2011

S. Efthymiadis, *Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 95-142.

Elsner 1997

J. Elsner, *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*, JHS 117, 1997, 22-37.

Fernández Delgado 1994

J. A. Fernández Delgado, *Hexametrische ethopoíai auf Papyrus und anderen Materialien*, in A. Bülow-Jacobsen (ed.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists, Copenhagen, 23-29 August, 1992*, København 1994, 299-305.

Focke 1923

F. Focke, *Synkrisis*, *Hermes* 58, 1923, 327-368.

Fournet 1992

J.-L. Fournet, *Une éthopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, *ZPE* 92, 1992, 253-266.

Fournet 1999

J.-L. Fournet, compte rendu de Aelius Théon, *Progymnasmata*, éd. Patillon (M.) et Bolognesi (G.), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1997, in-8°, 234 p., *REG* 112.1, 1999, 318-320.

Fournet 2011

J.-L. Fournet, *Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (Panegerico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni)*, in L. Cristante/S. Ravalico (edd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, Trieste 2011, 19-31.

Fournet 2020

J.-L. Fournet, *L'éthopée entre culture profane et christianisme*, in P. Chiron et B. Sans (éds.), *Les progymnasmata en pratique, de l'antiquité à nos jours – Practicing the Progymnasmata, From Ancient Times To Present Days*, *Études de littérature ancienne* 27, Paris 2020, 77-90.

Fowden 1982

G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, *JHS* 102, 1982, 33-59.

Gascó 1998

F. Gascó, *Menander Rhetor and the Works Attributed to him*, *ANRW* II.34.4, Berlin-New York 1998, 3110-3146.

Gemeinhardt 2018

P. Gemeinhardt, *Translating Paideia: Education in the Greek and Latin Versions of the Life of Antony*, in L. I. Larsen/S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 33-52.

Gibson 2008

C. A. Gibson, *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric. Translated with an Introduction and Notes*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 27, Atlanta 2008.

Gibson 2010

C. A. Gibson, *Was Nicolaus the Sophist a Christian?*, *VChr* 64.5, 2010, 496-500.

Gibson 2014

C. A. Gibson, *Better living through prose composition? Moral and compositional pedagogy in ancient Greek and Roman progymnasmata*, *Rhetorica* 32.1, 2014, 1-30.

Goodich 2004

M. Goodich, *Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography*, Variorum Collected Studies Series 798, Aldershot-Burlington 2004.

Goulet 1982

R. Goulet, *Le système chronologique de la Vie de Plotin*, in *Porphyre, La Vie de Plotin. Tome I : Travaux préliminaires et Index grec complet*, Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6, Paris 1982, 187-227.

Goulet 1998

R. Goulet, *Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, in W. W. Ehlers (éd.), *La biographie antique*, Entretiens sur l'Antiquité classique 44, Genève 1998, 217-257.

Goulet 2014

Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, texte établi et traduit par R. Goulet. Tome I : Introduction et prosopographie, Paris 2014.

Grandi 2015

G. Grandi, *La fauna nelle Vite geronimiane: fiaba, simbolo ed epifania divina*, *Adamantius* 21, 2015, 284-300.

Griffin 2015

Olympiodorus, *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, translated by M. Griffin, London-New York 2015.

Gualandri 1994

I. Gualandri, *Aspetti dell'ekphrasis in età tardoantica*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo, XLI Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 15-21 aprile 1993)*, Spoleto 1994, 301-341.

Hägg 2012

T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012.

Hawkins 2014

T. Hawkins, *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge 2014.

Heath 2003

M. Heath, *Theon and the History of the Progymnasmata*, *GRBS* 43, 2002-2003, 129-160.

Heath 2004

M. Heath, *Menander. A Rhetor in Context*, Oxford 2004.

Henderson 1991

I. H. Henderson, *Quintilian and the Progymnasmata*, *A&A* 37.1, 1991, 82-99.

Henrichs 2004

A. Henrichs, *Sacred Texts and Canonicity: Greece*, in S. I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, MA-London 2004, 633-635.

Hock 2012

R. F. Hock, *The Chreia and Ancient Rhetoric. Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 31, Atlanta 2012.

Hock/O'Neil 2002

R. F. Hock/E. N. O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric. II: Classroom Exercises*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 2, Atlanta 2002².

Hunger 1978

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 voll., München 1978.

Iglesias-Zoido 2012

J. C. Iglesias-Zoido, *Thucydides in the School Rhetoric of the Imperial Period*, GRBS 52, 2012, 393-420.

Johnson 2016

S. F. Johnson, *Literary Territories. Cartographical thinking in Late Antiquity*, Oxford-New York 2016.

Jones 2002

C. P. Jones, *Philostratus and the Gordiani*, *MediterrAnt* 5.2, 2002, 759-767.

Kabiersch 1960

J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960.

Karttunen 1989

K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, *Studia Orientalia* 65, Helsinki 1989.

Kaster 2001

R. A. Kaster, *Controlling Reason: Declamation in Rhetorical Education at Rome*, in Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2001, 317-337.

Kennedy 1983

G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.

Kennedy 1999

G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric & its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill-London 1999².

Kennedy 2003

G. A. Kennedy, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Translated with Introductions and Notes*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 10, Atlanta 2003.

Kenyon 1909

F. G. Kenyon, *Two Greek School-Tablets*, JHS 29, 1909, 29-40.

Kosiński 2016

R. Kosiński, *Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*, Berlin-Boston 2016.

Kraus 2013

M. Kraus, *Progymnasmata and Progymnasmatic Exercises in the Medieval Classroom*, in J. Feros Ruys/J. O. Ward/M. Heyworth (eds.), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom: The Role of Ancient Texts in the Arts Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, Turnhout 2013, 175-197.

Lampadaridi 2016

A. Lampadaridi, *Introduction et notes*, in A. Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*, SubsHag 95, Bruxelles 2016.

Lane Fox 1997

R. Lane Fox, *The Life of Daniel*, in M. J. Edwards/S. Swain (eds.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, 175-225.

Maraval 2014

P. Maraval, *Introduction, traduction et notes*, in *Grégoire de Nysse. Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile. Texte grec (GNO X,1)*: G. Heil

(*Éloge de Grégoire*), O. Lendle (*Éloge de Basile*). Introduction, traduction et notes : P. Maraval, SC 573, Paris 2014.

Marcone 1984

A. Marcone, *Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel «Misopogon» giuliano*, REAug 30, 1984, 226-239.

Marcone 2020

A. Marcone, *Giuliano tra pagani e cristiani*, Montesquieu.it 12, 2020 [https://montesquieu.unibo.it/article/view/10581; ultimo accesso 06/12/2020].

Marrou 1964

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1964⁶.

Marsengill 2020

K. Marsengill, *Images of Holy Men in Late Antiquity in Light of Pseudo-Dionysius the Areopagite: Framing Spiritual Ascent and Visualising Spiritual Hierarchy*, in F. Dell'Acqua/E. S. Mainoldi (eds.), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*, New Approaches to Byzantine History and Culture, London 2020, 133-176.

Martinho 2009

M. Martinho, *À propos des différences entre les Praeexercitamina de Priscien et les Progymnasmata du Ps.-Hermogène*, in M. Baratin/B. Colombat/L. Holtz (éds.), *Priscien: Transmission et refondation de la grammaire, de l'antiquité aux modernes. État des recherches à la suite du colloque international de Lyon, ENS Lettres et Sciences Humaines, 10-14 octobre 2006*, Studia Artistarum 21, Turnhout 2009, 395-410.

McLynn 1994

N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.

Mohrmann 1975

C. Mohrmann, *Introduzione*, in *Vite dei santi, a cura di C. Mohrmann, IV: Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e J. W. Smit, traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano 1975, VII-LXI.

Momigliano 1993

A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, MA-London 1993².

Morales 2007

E. M. Morales, *Genèse et tradition manuscrite. Éditions des Vitae*, in *Jérôme. Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogué ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, SC 508, Paris 2007, 85-119.

Nails 2002

D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis-Cambridge 2002.

Neri 2009

V. Neri, *Ancora sui circumcelliones (alla luce di studi recenti)*, *MediterrAnt* 12.1-2, 2009, 185-198.

Nesselrath/Van Hoof 2014

H.-G. Nesselrath/L. Van Hoof, *The reception of Libanius: from pagan friend of Julian to (almost) Christian saint and back*, in L. Van Hoof (ed.), *Libanius: a Critical Introduction*, Cambridge 2014, 160-183.

O'Meara 2006

D. J. O'Meara, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, *Phronesis* 51, 2006, 74-90.

Paschalidis 2011

S. A. Paschalidis, *The Hagiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 143-171.

Patillon 1997

Hermogène, *L'art rhétorique. Exercices préparatoires, États de cause, Invention, Catégories stylistiques, Méthode de l'habileté*, première traduction

française intégrale, introduction et notes par M. Patillon, préface de P. Laurens, Paris 1997.

Patillon 2008

M. Patillon, *Introduction, traduction et notes*, in *Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008.

Patillon/Bolognesi 1997

M. Patillon/G. Bolognesi, *Introduction, traduction et notes*, in Aelius Théon, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

Penella 2011

R. J. Penella, *The Progymnasmata in Imperial Greek Education*, CW 105.1, 2011, 77-90.

Penella 2014

R. J. Penella, *Libanius' Declamations*, in L. Van Hoof (ed.), *Libanius: a Critical Introduction*, Cambridge 2014, 107-127.

Pepe 2013

C. Pepe, *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*, International Studies in the History of Rhetoric 5, Leiden-Boston 2013.

Pernot 1993

L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 voll., Paris 1993.

Petorella 2020

F. Petorella, «*The true disciple of the blessed Thecla*»: *Saint Syncretica and the construction of female asceticism*, Adamantius 25, 2020, 418-426.

Pirovano 2013

L. Pirovano, *Quibus uerbis uti posset : alcune considerazioni su Prisciano e la tradizione progimnasmatica latina tardoantica*, CEA 50, 2013, 223-240.

Pirovano 2016

L. Pirovano, *Officii oratorum (non) plena materies: Emporio e la tradizione progimnasmatica latina, greca e bizantina*, RCCM 58.2, 2016, 383-411.

Pordomingo 2007

F. Pordomingo, *Ejercicios preliminares de la composición retórica y literaria en papiro: el encomio*, in J. A. Fernández Delgado/F. Pordomingo/A. Stramaglia (eds.), *Escuela y Literatura en Grecia Antigua. Actas del Simposio Internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 Noviembre de 2004*, Cassino 2007, 405-453.

Quiroga Puertas 2013

A. J. Quiroga Puertas (ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 72, Tübingen 2013.

Quiroga Puertas 2019

A. J. Quiroga Puertas, *The Dynamics of Rhetorical Performances in Late Antiquity*, Abingdon-New York 2019.

Rabe 1907

H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften*, RhM N.F. 62, 1907, 559-590.

Rapp 2007

C. Rapp, *Saints and holy men*, in A. Casiday/F. W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, II: Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 548-566.

Reardon 1971

B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris 1971.

Rebenich 2009

S. Rebenich, *Inventing an Ascetic Hero: Jerome's Life of Paul the First Hermit*, in A. Cain/J. Lössl (eds.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Farnham-Burlington 2009, 13-27.

Rebenich 2020

S. Rebenich, *Julian's Afterlife. The Reception of a Roman Emperor*, in H.-U. Wiemer/S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, Brill's Companions to the Byzantine World 5, Leiden-Boston 2020, 398-420.

Reitzenstein 1914

R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 8, Heidelberg 1914.

Romm 1992

J. S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton 1992.

Rönnegård 2013

P. Rönnegård, *Melētē in Early Christian Ascetic Texts*, in H. Eifring (ed.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London 2013, 79-92.

Rubenson 1995

S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Studies in Antiquity and Christianity, Minneapolis 1995.

Rubenson 2018

S. Rubenson, *Early Monasticism and the Concept of a "School"*, in L. I. Larsen/S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 13-32.

Russell 1983

D. A. Russell, *Greek declamation*, Cambridge 1983.

Russell/Wilson 1981

D. A. Russell/N. G. Wilson, *Introduction*, in *Menander Rhetor*, edited with translation and commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford 1981, xi-xlvi.

Rydell Johnsén 2018

H. Rydell Johnsén, *The Virtue of Being Uneducated: Attitudes towards Classical Paideia in Early Monasticism and Ancient Philosophy*, in L. I. Larsen/S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 219-235.

Saffrey/Segonds/Luna 2001

H. D. Saffrey/A.-P. Segonds/C. Luna, *Introduction et notes*, in Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-P. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2001.

Sandnes 2009

K. O. Sandnes, *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, Library of New Testament Studies 400, London-New York 2009.

Scholz 1998

B. F. Scholz, 'Sub Oculos Subiectio': *Quintilian on Ekphrasis and Enargeia*, in V. Robillard/E. Jongeneel (eds.), *Pictures into Words: Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, Amsterdam 1998, 73-99.

Sfameni Gasparro 2009

G. Sfameni Gasparro, *Porfirio di Gaza, un «uomo santo» fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica*, in M. A. Monaca (ed.), *Problemi di storia religiosa nel mondo tardo-antico. Tra mantica e magia*, Cosenza 2009, 211-339.

Shean 2010

J. F. Shean, *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*, History of Warfare 61, Leiden-Boston 2010.

Spina 2015

L. Spina, *Il circolo vizioso della anaskeué (Quando si confuta una storia, 1)*, AOFL 10.2, 2015, 65-71.

Stenger 2009

J. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin-New York 2009.

Swain 2009

S. Swain, *Culture and nature in Philostratus*, in E. Bowie/J. Elsner (eds.), *Philostratus*, Greek Culture in the Roman World, Cambridge 2009, 33-46.

Talbot 2011

A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium (1204-1453)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 173-195.

Throm 1932

H. Throm, *Die Thesis. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*, Rhetorische Studien, 17. Heft, Paderborn 1932.

Urbano 2008

A. P. Urbano, Jr., "Read It Also to the Gentiles": *The Displacement and Recasting of the Philosopher in the Vita Antonii*, ChHist 77.4, 2008, 877-914.

Urbano 2013

A. P. Urbano, Jr., *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, North American Patristics Society. Patristic Monograph Series 21, Washington, DC 2013.

Valdés García 2007

M. A. Valdés García, *La estructura progimnasmática de una tesis basiliana (PG 31, 245 a-261 a)*, in J. A. Fernández Delgado/F. Pordomingo/A. Stramaglia (eds.), *Escuela y Literatura en Grecia Antigua. Actas del Simposio Internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 Noviembre de 2004*, Cassino 2007, 701-709.

Van Nuffelen 2020

P. Van Nuffelen, *The Christian Reception of Julian*, in H.-U. Wiemer/S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, Brill's Companions to the Byzantine World 5, Leiden-Boston 2020, 360-397.

Van Uytfanghe 2011

M. Van Uytfanghe, *L'origine et les ingrédients du discours hagiographique*, SEJG 50, 2011, 35-70.

Viljamaa 1988

T. Viljamaa, *From Grammar to Rhetoric. First Exercises in Composition According to Quintilian, Inst. 1,9*, Arctos 22, 1988, 179-201.

Webb 1999

R. Webb, *Ekphrasis ancient and modern: the invention of a genre*, Word & Image 15.1, 1999, 7-18.

Webb 2001

R. Webb, *The Progymnasmata as Practice*, in Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2001, 289-316.

Webb 2009

R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham, Surrey-Burlington, VT 2009.

Weingarten 2005

S. Weingarten, *The Saint's Saints. Hagiography and Geography in Jerome*, Ancient Judaism & Early Christianity 58, Leiden-Boston 2005.

Weitzmann 1980

K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: a Symposium*, New York 1980.

Wildberg 2017

C. Wildberg, *Proclus of Athens. A Life*, in P. d'Hoine/M. Martijn (eds.), *All From One. A Guide to Proclus*, Oxford 2017, 1-26.

Wipszycka 2009

E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Journal of Juristic Papyrology Supplement 11, Warszawa 2009.

Woerther 2005

F. Woerther, *La λέξις ἠθική (style éthique) dans le livre III de la Rhétorique d'Aristote. Les emplois d'ἠθικός dans le corpus aristotélicien*, Rhetorica 23.1, 2005, 1-36.

Wouters 2007

A. Wouters, *Between the Grammarian and the Rhetorician: the κλίσις χρείας*, in V. Coroleu Oberparleiter/I. Hohenwallner/R. Kritzer (Hrsg.), *Bezugsfelder. Festschrift für Gerhard Petersmann zum 65. Geburtstag*, Salzburg 2007, 137-154.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare vivamente il Prof. Arnaldo Marcone ed il Prof. Jean-Luc Fournet per la cura con cui hanno seguito le mie ricerche. I loro consigli sono stati decisamente preziosi per il mio lavoro e per la mia formazione.

Ringrazio, inoltre, il Prof. Gianfranco Agosti, che mi ha cortesemente aiutato a definire ed indirizzare i miei interessi, fornendomi numerosi spunti di riflessione e riferimenti bibliografici.

Desidero ringraziare anche il Prof. Augusto Guida ed il Prof. Paolo Chiesa, che hanno letto questa tesi in qualità di valutatori esterni, contribuendo gentilmente a migliorarla.

Grazie agli insegnanti, ai colleghi, agli amici incontrati durante questo percorso dottorale presso le due istituzioni che mi hanno generosamente ospitato, l'Università degli Studi Roma Tre e l'École Pratique des Hautes Études.

Un ringraziamento speciale va alla mia famiglia e, in particolare, ai miei genitori, a cui questa tesi è dedicata: il loro esempio ed i loro insegnamenti mi hanno guidato e mi guidano ogni giorno.

Grazie a Eleonora, che mi è stata sempre accanto, sostenendomi col sorriso nei momenti più difficili.

Résumé substantiel en français

Introduction

La biographie dans l'Antiquité Tardive

Dans l'Antiquité Tardive, la biographie connaît une grande floraison et prend des caractéristiques particulières, qui sont le résultat des nouvelles dynamiques socio-culturelles et religieuses. Les protagonistes des βίοι qui voient le jour à cette époque sont souvent des figures charismatiques, qui correspondent, à des degrés divers, au portrait du *holy man* tracé au cours des dernières décennies par de nombreux savants (et, en particulier, par Peter Brown)¹. Dans une période historique marquée par un profond désir de spiritualité², la biographie se prête, donc, à narrer la vie des personnalités dotées de traits sacrés et capables de servir de médiateur entre l'humain et le Divin.

À la sphère du βίος de l'Antiquité tardive appartiennent des œuvres très différentes, rédigées en latin ou en grec et consacrées à des personnages qui appartiennent à des catégories différentes : les personnages sujets des biographies sont des philosophes (comme dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique ou dans la *Vie de Proclus* de Marinus), des saints chrétiens (comme dans le cas de la *Vie d'Antoine* d'Athanase ou de la *Vie d'Augustin* de Possidius), des orateurs (je pense par exemple aux protagonistes des *Vies de sophistes* de Flavius Philostrate) et même des souverains (comme dans la *Vie de Constantin* d'Eusèbe ou dans le ἐπιτάφιος λόγος que Libanius compose pour Julien). Au niveau formel, le panorama n'est pas moins varié : parmi ces textes figurent des biographies spirituelles (comme la *Vie de Plotin* de Porphyre), des discours d'éloge (je pense par exemple à la *Vie de Grégoire le Thaumaturge* de Grégoire de Nysse³), des βίοι caractérisés par des traits romanesques (comme la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Flavius Philostrate⁴) et des collections des biographies (par exemple, les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape et les *Vies des hommes illustres* de Jérôme). Le βίος de l'Antiquité tardive

¹ Sur la figure de l'*holy man* voir au moins Brown 1971, Brown 1981 et du Toit 1997.

² Cf. à cet égard Dodds 1965 et les études collectées dans Weitzmann 1980 et dans Brown/Lizzi Testa 2011.

³ Pour le contexte dans lequel ce sermon fut originellement prononcé voir Maraval 2014, 14-23.

⁴ Selon Reardon 1971, 189 la *Vie d'Apollonius de Tyane* est « presque un roman » ; en revanche, Billault 2000, 105 la définit un « anti-roman » et Elsner 1997, 22 lui attribue des « novelistic, hagiographic and apologetic features ».

ne s'identifie pas avec un 'genre littéraire' bien défini⁵ ; toutefois, comme l'explique Marc Van Uytfanghe, les différences entre ses manifestations n'empêchent pas d'identifier un « discours hagiographique » commun, c'est-à-dire « une trame qui relie réellement ces ouvrages, qui est sous-jacente à chacun d'entre eux »⁶ : centrées sur la figure d'un homme qui entretient un lien profond avec le Divin, les œuvres biographiques de l'Antiquité tardive en soulignent les vertus et les qualités surnaturelles et en donnent une image qui reflète les idées du biographe, dans le but de convaincre le lecteur de la supériorité d'une doctrine spécifique. Dans l'Antiquité tardive, la narration biographique est donc caractérisée par une forte connotation idéologique, parce que son protagoniste est appelé à représenter des principes éthiques et religieux ; pour citer encore Van Uytfanghe, « les auteurs veulent convaincre, c'est-à-dire défendre (souvent de manière apologétique), idéaliser, exemplifier leur héros et propager à travers lui une pensée et un mode de vie qu'il est censé incarner »⁷.

La tendance à utiliser la littérature biographique comme outil pour promouvoir un courant de pensée apparaît déjà à l'époque classique et hellénistique, lorsque les Socratiques, les Péripatéticiens et les Académiciens composent des œuvres visant à raconter la vie d'un personnage qui incarne des idéaux philosophiques. Mais dans l'Antiquité Tardive ce phénomène connaît une évolution significative, dictée par des nouvelles exigences spirituelles. Dans cet « *age of anxiety* »⁸, marquée par la diffusion progressive du christianisme et par une réinterprétation mystique des cultes traditionnels⁹, l'adhésion à une doctrine devient une expérience totalisante, qui s'étend au-delà des cercles intellectuels et se charge de valeurs religieuses : qui prend cette décision est poussé par un vif désir de s'approcher du Divin. Dans ce parcours intérieur, on est guidé par des hommes qui ont transcendé la dimension humaine : à partir du I^{er} siècle avant J.-C., le philosophe commence à être considéré comme un *holy man*, doté de traits divins qui lui permettent de communiquer directement avec la sphère surnaturelle¹⁰ ; dans un milieu chrétien, ces caractéristiques sont attribuées au saint, l'« homme de Dieu » par excellence, capable de modeler sa vie conformément

⁵ Selon Goulet 1998, 219 « il est rarement possible de dégager des cadres formels consciemment reproduits » partagés par plusieurs œuvres biographiques ; Cox 1983, 57 affirme que le seul élément formel commun aux différentes expressions du βίος de l'Antiquité Tardive est « the convention of a birth-to-death envelope ». Pour une définition générale du concept de biographie voir Momigliano 1993, 11-12.

⁶ Van Uytfanghe 2011, 37.

⁷ Van Uytfanghe 2011, 40.

⁸ Cette expression renvoie au titre de Dodds 1965.

⁹ Pour les caractéristiques acquises par les cultes traditionnels dans l'Antiquité Tardive voir Chuvin 2009 et Cameron 2011.

¹⁰ Sur cette image et sur ses caractéristiques dans le contexte biographiques cf. Cox 1983, 17-44. Sur le rôle de l'*holy man* païen dans la société de l'Antiquité Tardive cf. Fowden 1982.

aux enseignements de la Bible¹¹. À travers la narration de la vie de figures de ce genre, les biographes de l'Antiquité Tardive entendent donc répondre à une demande de modèles capables de montrer aux individus la voie pour une croissance spirituelle. Le βίος devient ainsi le porte-parole d'une pluralité de courants philosophiques et religieux qui ne peut pas simplement être réduite à la dichotomie entre paganisme et christianisme : par exemple, des différences notables existent entre les idéaux pythagoriciens incarnés par Apollonius de Tyane et ceux néoplatoniciens représentés par Plotin, ainsi qu'entre l'expérience ascétique d'Antoine et l'activité épiscopale d'Augustin. Chaque biographe vise donc à faire la propagande d'une doctrine spécifique, en la présentant comme idéalement supérieure à toutes les autres qui circulent dans le panorama de l'Antiquité tardive. Le résultat est une prolifération d'œuvres biographiques d'inspiration différente, qui nécessairement s'inscrit dans un climat culturel et social marqué par des violentes controverses religieuses. À une époque où les questions philosophiques et doctrinales sont étroitement liées aux évolutions politiques de l'Empire (je pense, par exemple, au rôle joué par Constantin dans les controverses entre les chrétiens orthodoxes et ariens ou aux dispositions religieuses de souverains comme Julien et Théodose), les βίοι se révèlent des œuvres militantes, visant à convaincre le public de partager des principes et, par conséquent, d'en refuser des autres : en particulier, le christianisme et le paganisme (dans leurs différentes expressions) se présentent comme inconciliables ; à cela s'ajoute une forte tendance au prosélytisme qui caractérise naturellement la nouvelle religion, mais qui s'étend bientôt aux cultes traditionnels. Dans le cadre des vives controverses religieuses qui concernent également la littérature (il suffit de penser à l'apologétique chrétienne ou à des œuvres polémiques comme le traité *Contre les chrétiens* de Porphyre), le βίος représente donc un outil excellent pour diffuser des idéaux et des enseignements, en montrant leur déclinaison pratique et en impressionnant les lecteurs grâce à la narration des faits extraordinaires. La confrontation entre les doctrines qui composent le tableau religieux de l'Antiquité tardive s'exprime également à travers des textes dédiés à ceux qui les ont incarnées le mieux, en suivant leurs principes au point de s'élever au-dessus de la dimension humaine¹².

¹¹ Sur les *holy men* chrétiens voir au moins Brown 1995, 55-78 et Rapp 2007.

¹² Pour la différence entre cette dialectique biographique et celle de l'époque classique et hellénistique cf. Cox 1983, 135 : « Biographers like Aristoxenus were self-conscious mediators of specific traditions, and their works had both apologetic and polemical aims, apologetic in defending, affirming, and sometimes correcting opinion about a hero; polemical in suggesting by the strength of the defense, and sometimes by outright attack, the unworthiness of other traditions by comparison. The social sphere of early biographies was one in which the biographers sought to promote specific philosophical traditions by elaborate confirmations of past representatives of those traditions. It was a battle of school against school. The writers of biographies of holy men

Cette « war of biography »¹³ se développe sur une période bien définie, dont les limites peuvent être, au moins en partie, mises en relation avec les politiques religieuses de l'Empire et avec les mutations sociales qui leur sont rattachées. La première biographie qui présente les caractéristiques décrites jusqu'ici est la *Vie d'Apollonius de Tyane*, composée par Flavius Philostrate dans la première moitié du III^e siècle sur demande de l'Impératrice Julia Domna, probablement dans le cadre d'une stratégie visant à contrarier le progrès du christianisme. Du côté chrétien, il faut attendre le IV^e siècle pour avoir des œuvres qui peuvent être comparées à ceux composées par les biographes païens : bien que déjà auparavant les défenseurs de la nouvelle religion se soient préoccupés de narrer les actes héroïques des martyrs dans les *Passions*¹⁴, c'est seulement avec la fin des persécutions qu'ils commencent à s'intéresser aux vies des saints dans leur intégralité, en rédigeant des écrits qui racontent les vicissitudes d'un *holy man* de sa naissance jusqu'à sa mort ; le martyr est donc remplacé par une existence totalement dédiée au service de Dieu, à travers des expériences comme l'ascèse ou la lutte contre les cultes traditionnels et les hérésies. Pour identifier le moment où la « war of biography » se termine, il est également nécessaire de tenir compte du développement des controverses religieuses de l'Antiquité tardive et de leur impact sur la société : c'est l'affirmation définitive du christianisme qui met fin à cette expérience littéraire particulière, en rendant de fait impossible et inutile la propagande en faveur des idéologies proches des cultes traditionnels. Avec les œuvres du VI^e siècle (la *Vie d'Isidore* de Damascius et deux biographies consacrées à Platon¹⁵) l'expérience du βίος païen arrive à son terme ; la biographie chrétienne continuera d'exister dans les siècles suivants, mais avec des caractéristiques bien différentes¹⁶.

Dans le débat qui a lieu dans ces limites temporelles, chaque biographe vise clairement à présenter le protagoniste de son œuvre sous un jour très positif. Étant destinée à convaincre le public de la supériorité d'une doctrine spécifique, la

were also engaged in a battle, yet theirs involved not only philosophical conviction but religious belief as well. We could say that their heroes had become emblems in a holy war ».

¹³ Cameron 1991, 145.

¹⁴ Sur le lien entre le christianisme et les œuvres biographiques cf. Cameron 1991, 145 : « But the writing of *Lives* was inherent to Christian literature in a way that it was not to pagan. We have seen it from the earliest phase – in the Gospels, in the apocryphal *Acts*, in martyr literature. The existence of a vast modern bibliography on the relation of biography to the aretologies of great men does not in the least alter the fact that Christian mythology was built on biography, that its most characteristic metaphors were drawn from the human body, and that it persistently used written *Lives* as models for Christian behavior ».

¹⁵ Pour la première, voir Griffin 2015, 43-46. Des détails biographiques tirés de la deuxième sont mentionnés dans Aug., *De civ. Dei* 8.11, Aug., *De doctr. christ.* 2.28.43 et Phot., *Bibl.* 249.

¹⁶ Pour les particularités de l'hagiographie latine du Moyen Âge, voir les études collectées dans Goodich 2004 ; pour le βίος chrétien d'époque byzantine cf. Efthymiadis 2011, Paschalidis 2011 et Talbot 2011.

narration doit assumer des caractéristiques similaires à celles de l'éloge, afin de démontrer que le protagoniste de la biographie est le meilleur parmi tous les *holy men* qui peuplent le panorama religieux de l'Antiquité tardive (et, par conséquent, le seul qui doit être imité)¹⁷. Toutefois, malgré l'importance de cette dimension encomiastique (totalement naturelle dans les discours d'éloge qui sont attribuables à la sphère du βίος de l'Antiquité tardive, mais également fondamentale dans les écrits biographiques de genre différent), les biographes entendent présenter leurs œuvres comme des rapports dignes de foi, plus proches de l'histoire que du panégyrique : afin de convaincre le lecteur de faire siens les idéaux professés par le personnage sujet de la biographie, il est nécessaire de rendre le récit des actions louables accomplies par ce dernier le plus possible vraisemblable. Le biographe doit donc conjuguer efficacement la célébration d'un *laudandus* et un exposé des faits qui puisse convaincre un public exigeant, naturellement porté à préférer le plus persuasif parmi les nombreux βίοι qui propagent des idéaux différents. Dans cette tâche, le biographe est assisté des outils de la rhétorique, qui dans l'Antiquité tardive joue un rôle fondamental dans l'éducation des jeunes et dans la société : l'école de l'Antiquité tardive vise à former des futurs orateurs, avocats et fonctionnaires, capables de parler élégamment la langue riche des expressions classiques qui est typique du cérémonial impérial¹⁸ ; en outre, les caractéristiques de la παιδεία ont des répercussions dans le monde culturel de l'époque, en imprégnant non seulement la littérature de haut niveau, mais aussi le divertissement populaire (je pense par exemple au succès des déclamations publiques¹⁹). Dans ce contexte, un auteur qui veut convaincre son public doit nécessairement se servir des moyens de persuasion qu'il a appris à un jeune âge, avec la conscience que le lecteur a accompli un parcours d'études analogue au sien et jugera l'œuvre sur la base des connaissances acquises dans le milieu scolaire. La rhétorique est donc une clé de lecture exceptionnelle pour comprendre le βίος de l'Antiquité tardive : elle est l'art de la persuasion par excellence, mais aussi le canal de communication à travers lequel la société de l'Antiquité tardive s'exprime. Grâce aux enseignements des rhéteurs, chaque biographe peut établir un terrain d'entente entre soi et son public, afin de promouvoir de manière convaincante les idéaux incarnés par des personnages capables des actions extraordinaires. La biographie de l'Antiquité tardive peut donc effectivement être considérée comme « *an arena for cultural competition* »²⁰ : cette

¹⁷ Le résultat est un portrait idéalisé du protagoniste ; cf. à cet égard Cox 1983, 45 : « Biographies of holy philosophers were creative historical works, promoting models of philosophical divinity and imposing them on historical figures thought to be worthy of such idealization ».

¹⁸ Sur le lien entre la formation scolaire des jeunes et la vie des adultes voir Criboire 2001, 238-244.

¹⁹ Cf. à cet égard Amato *et al.* 2019. Pour le rôle de la rhétorique dans le monde de l'Antiquité Tardive voir aussi Brown 1992, Quiroga Puertas 2019 et Quiroga Puertas 2013.

²⁰ Urbano 2008, 880.

définition, utilisée par Arthur Urbano pour indiquer une continuité de nature philosophique entre des écrits biographiques d'orientation différente²¹, permet également de souligner que, dans la complexe dialectique religieuse entre les βίοι, des partisans des doctrines différentes visent à persuader leur public à travers des schémas culturels universellement partagés ; dans cette lutte idéale, chaque courant essaie d'exploiter au mieux les enseignements de l'art rhétorique, en les mettant au service de ses positions. Bien que les nombreuses biographies qui voient le jour dans l'Antiquité Tardive diffèrent à plusieurs égards, leurs auteurs sont naturellement portés à s'exprimer selon les standards communs.

Les προγυμνάσματα

Le fil conducteur de mon travail sont les προγυμνάσματα, c'est-à-dire les exercices fondamentaux de composition qui dans l'Antiquité tardive représentent le moment le plus important de la formation du jeune étudiant de rhétorique. Ces 'exercices préliminaires' constituent la base des compétences oratoires que l'élève est appelé à acquérir et sont extrêmement diffusés dans les écoles de l'Antiquité tardive²² ; chaque biographe doit donc nécessairement les utiliser pour convaincre ses lecteurs de la supériorité de la doctrine incarnée par le personnage dont il écrit la vie.

Le programme didactique dont ces exercices font partie naît à l'époque hellénistique dans l'Orient grec²³, mais est bientôt adopté également en Occident et dans l'Antiquité tardive diffusé dans tout l'Empire romain²⁴. Ce parcours éducatif connaît, dans ses différentes déclinaisons, des variations significatives concernant son contenu, sa durée et ses méthodologies ; généralement, il s'articule en trois phases : dans la première, de niveau élémentaire, un γραμματιστής apprend à l'élève à lire, écrire et calculer ; la deuxième, de niveau intermédiaire, est traditionnellement confiée au γραμματικός et prévoit l'étude des textes poétiques d'Homère, Hésiode, Euripide et Ménandre ; le parcours est enfin complété par une troisième phase, de niveau supérieur, pendant laquelle un σοφιστής (autrement dit ῥήτωρ) guide l'étudiant dans la lecture des historiens et des orateurs de l'époque classique et dans la composition de textes en prose, destinés à être lus en public²⁵. Dans le moment le

²¹ Voir en particulier Urbano 2008, 883-889 et Urbano 2013, 1-31.

²² Pour la diffusion des προγυμνάσματα cf. Kennedy 1999, 27 : « By at least the first century B.C., virtually all Greek and Roman students were practiced in progymnastic exercises in grammar or rhetorical schools ».

²³ Cf. à cet égard Marrou 1964, 154-160.

²⁴ Pour les modalités dans lesquelles ce système éducatif est adopté dans le monde latinophone voir Marrou 1964, 356-421.

²⁵ Pour une étude approfondie de ce parcours didactique voir Marrou 1964, 218-264 et 292-307 et Cribiore 2001, 160-244.

plus avancé de la formation rhétorique, ces exercices prennent la forme des déclamations complètes (les μελέται), c'est-à-dire des discours fictifs de nature délibérative ou judiciaire, dans lesquelles le futur orateur est appelé à interpréter un personnage spécifique²⁶. Toutefois, avant de pouvoir s'essayer à ces pratiques, l'élève doit apprendre les rudiments de la rhétorique, grâce à un *curriculum* progymnasmatique articulé, visant à lui montrer la rédaction des sections qui peuvent faire partie d'un discours complet (ὑπόθεσις). Ce chemin d'initiation à l'art oratoire commence parfois déjà pendant la deuxième phase du parcours éducatif, lorsque le γραμματικός propose aux étudiants les προγυμνάσματα les plus simples ; ceux plus difficiles sont communément abordés sous la guide du σοφιστής.

Grâce au *curriculum* progymnasmatique l'élève apprend à maîtriser des éléments différents du discours, en s'exerçant dans des pratiques de plus en plus complexes. Des enseignements diffusés dans les traités de rhétorique sont ainsi organisés dans un système didactique cohérent, dont objectif principal est de « dotare lo studente delle prime capacità di reperimento, organizzazione ed espressione dei concetti, perché egli sappia tenere le prime elementari forme di discorso e maturi quelle competenze di base che gli saranno utili nell'attività oratoria »²⁷ : grâce aux προγυμνάσματα le futur orateur peut améliorer ses capacités d'expression, en développant un style agréable et persuasif. Pour apprendre les rudiments de la rhétorique, l'élève doit s'exercer constamment, jusqu'à pouvoir élaborer autonomement l'exercice proposé par l'enseignant, avec l'aide des exemples composés dans un milieu scolaire ou tirés de la littérature classique. Dans ce cadre, le *curriculum* progymnasmatique apparaît parfaitement inséré dans le climat culturel de l'Antiquité tardive : l'assimilation des formes expositives se fonde sur une imitation créative des modèles préexistants, conformément à des canons esthétiques qui préfèrent la maîtrise des règles établies à la capacité de s'en distancier dans une manière originale²⁸.

²⁶ Pour la déclamation dans le monde hellénophone cf. Russell 1983. Pour la pratique du discours fictif dans les écoles du monde latin voir Bonner 1949 et Kaster 2001.

²⁷ Berardi 2017, 234. Cf. aussi Webb 2001, 290-291 : « The preliminary exercises furnished speakers with a store of techniques of presentation and argumentation, with flexible patterns on which to model their own compositions, and a set of common narratives, personae and values to appeal to. When authors of more advanced treatises appeal to their readers' knowledge of the *progymnasmata*, their words suggest that they saw the exercise as a source of techniques and material to be adapted to the task at hand ».

²⁸ Fournet 2020, 85 parle d'« une tendance atavique à la μίμησις qui pousse les auteurs à imiter les anciens plutôt que de chercher coûte que coûte à innover, ou plus exactement qui les pousse à innover dans le cadre contraignant des modèles anciens, des références véhiculées par les oeuvres antiques et des formes de discours héritées de l'Antiquité ». À travers le *curriculum* progymnasmatique, l'élève ne se limite pas à apprendre l'art oratoire, mais se familiarise aussi avec les canons esthétiques propres des genres littéraires. Cf. Théon, *Prog.* 2, p. 15 : πάνυ ἐστὶν ἀναγκαῖον ἢ τῶν γυμνασμάτων ἄσκησις οὐ μόνον τοῖς μέλλουσι ῥητορεῦναι, ἀλλὰ καὶ εἴ τις ἢ ποιητῶν ἢ λογοποιῶν ἢ ἄλλων τινῶν λόγων δύναμιν ἐθέλει μεταχειρίζεσθαι. Ἔστι γὰρ ταῦτα

Cette tendance à préserver des paradigmes littéraires du passé contribue à expliquer pourquoi les προγυμνάσματα conservent pendant des siècles un rôle fondamental dans la formation rhétorique et morale des futures classes dirigeantes²⁹, sans que le système didactique fondé sur eux subisse des transformations significatives. À travers le *curriculum* progymnastique, les rhéteurs transmettent aux nouvelles générations des éléments spécifiques de la culture classique et hellénistique, en permettant au patrimoine littéraire et oratoire de l'époque impériale d'être préservé par la pratique scolaire pendant toute l'Antiquité tardive et au-delà³⁰.

Bien que les προγυμνάσματα fussent extrêmement diffusés dans les écoles de rhétorique de l'Antiquité tardive, seul un petit nombre des textes didactiques les concernant est parvenu jusqu'à nous de cette époque. Parmi ces sources progymnastiques figurent des collections d'exercices déjà réalisés, utiles comme modèles pour les étudiants, et des manuels, qui contiennent des indications détaillées sur l'élaboration de chaque προγύμνασμα : au premier groupe on peut rattacher deux collections en grec, l'une attribuée à Libanius³¹ et l'autre à Sévère d'Alexandrie³² ; au second font partie quatre textes, également en grec, attribués respectivement à Théon (selon toute probabilité, Aelius Théon, rhéteur alexandrin mentionné par Aesychius³³), Hermogène de Tarse (mais la paternité de ce manuel est discutée et on parle donc communément du 'Pseudo-Hermogène'³⁴), Aphthonius³⁵ et Nicolas le

οιονεὶ θεμέλια πάσης τῆς τῶν λόγων ἰδέας, καὶ ὡς ἂν αὐτὰ τις ὑπάγῃται τῇ τῶν νέων ψυχῇ, ἀνάγκη τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συμβαίνειν (« l'entraînement à ces exercices est absolument nécessaire non seulement aux futurs orateurs, mais encore à tous ceux qui veulent pratiquer l'art des poètes, des historiens ou d'autres écrivains. En effet, ce sont là en quelque sorte les fondements de toute forme de discours, et la façon dont on les aura jetés dans l'esprit de jeunes gens déterminera nécessairement la qualité aussi de la suite », trad. Patillon/Bolognesi 1997, 15). Sur ce passage voir Penella 2011, 88-90.

²⁹ Pour les finalités morales et pédagogiques du *curriculum* progymnastique cf. Gibson 2014.

³⁰ Pour la diffusion du *curriculum* progymnastique dans l'Occident médiéval et le monde byzantin voir respectivement Kraus 2013 et Hunger 1978, I, 92-120. Pour une analyse du succès et du déclin des manuels des προγυμνάσματα dans l'époque moderne cf. Clark 1952.

³¹ Pour la paternité et la datation de cette collection cf. Gibson 2008, xxiii-xxv (voir en particulier p. xxv : « In summary, then, we can say that the collection of *progymnasmata* translated in this volume includes model exercises composed in the fourth, fifth, and sixth centuries C.E. by Libanius, a student of Libanius (Severus of Alexandria), an imitator of Libanius (Pseudo-Nicolaus), and other unknown authors »).

³² Pour l'identification de Sévère (et par conséquent pour la datation de son œuvre) voir Amato/Ventrella 2009, 1-12.

³³ Pour l'identification de cet auteur avec le rhéteur alexandrin mentionné dans *Sud.* Θ 206 cf. Patillon/Bolognesi 1997, VII-VIII. Ce personnage pourrait avoir pris son nom de l'empereur Hadrien (et par conséquent avoir composé son œuvre dans la première moitié du II^e siècle après J.-C.) ou du préfet d'Égypte Aelius Gallus (dans ce cas, le manuel aurait été écrit au début de l'époque impériale).

³⁴ Les problèmes relatifs à la paternité de cette œuvre sont présentés dans Kennedy 2003, 73. Pour une hypothèse intéressante sur l'identité de l'auteur, voir Heath 2003, 158-160. Patillon 2008, 165-168 situe l'œuvre au III^e siècle après J.-C.

Sophiste³⁶. Dans le monde latinophone, le seul texte didactique d'une certaine extension qui est parvenu jusqu'à nous est la traduction du manuel du Pseudo-Hermogène par Priscien³⁷, mais des témoignages sur les caractéristiques du *curriculum* progymnasmatique adopté par les régions occidentales de l'Empire sont présentes aussi dans l'*Institution oratoire*³⁸ de Quintilien et dans le traité *Sur les grammairiens et les rhéteurs*³⁹ de Suétone.

Le premier manuel est donc celui de Aelius Théon, qui reflète un stade très ancien de la doctrine progymnasmatique et contient deux chapitres introductifs dédiés aux objectifs et aux modalités de l'enseignement⁴⁰; en outre, il présente certains exercices qui ne sont pas mentionnés dans les sources successives, préservés seulement dans la tradition arménienne⁴¹. L'œuvre du Pseudo-Hermogène est, en revanche, caractérisée par un exposé bref et clair. Le manuel ayant le plus de succès dans les écoles de l'Antiquité Tardive et du monde byzantin est celui de Aphthonius, dans lequel les sections regardant chaque προγύμνασμα sont complétées par un exemple. Enfin, le manuel de Nicolas le Sophiste offre des informations utiles sur la contribution que chaque exercice peut apporter aux discours de genre délibératif, épideictique et judiciaire et sur la collocation des προγυμνάσματα dans le *curriculum* progymnasmatique. En fait, pour ce qui concerne la succession dans laquelle les exercices doivent être traités, les rhéteurs sont en désaccord: selon le manuel d'Aelius Théon, l'étudiant doit se confronter successivement à la chrie, la fable, le récit, le lieu commun, la description, la prosopopée, l'éloge et le blâme, le parallèle, la thèse, la loi, la contestation et la confirmation (en outre, chaque exercice doit être associé à la lecture, à l'audition et à la paraphrase et, dans le cas des derniers quatre, à l'élaboration et à la contradiction); par contre, Pseudo-Hermogène, Aphthonius et Nicolas le Sophiste préfèrent l'ordre suivant: fable, récit, chrie, maxime, contestation et confirmation, lieu commun, éloge et blâme, parallèle, éthopée, description, thèse et introduction d'une loi.

Grâce à ces sources progymnasmatique, on peut connaître dans les grandes lignes la formation rhétorique que les biographes et leurs lecteurs ont reçu à un jeune âge.

³⁵ Lib., *Epist.* 1065 témoigne que Aphthonius fut un élève de Libanius dans la seconde moitié du IV^e siècle.

³⁶ Nicolas le Sophiste, originaire de Myra, fut enseignant de rhétorique à Constantinople dans la deuxième moitié du V^e siècle, comme le témoignent la Souda (Δ 1208 e N 395) et Marin., *Vit. Procl.* 10. Pour une liste des autres manuels de προγυμνάσματα dont nous avons quelques informations, voir Heath 2003, 129-141.

³⁷ Sur cette traduction, rédigée au début du VI^e siècle, voir Martinho 2009 et Pirovano 2013.

³⁸ Cf. Quint., *Inst.* 1.9, 2.4 et 10.5. Sur ces passages voir Henderson 1991.

³⁹ Voir en particulier Suet., *gramm. et rhet.* 4.7 e 25.8-9.

⁴⁰ Cf. Théon, *Prog.* 1-2.

⁴¹ Sur ces exercices voir Patillon/Bolognesi 1997, XXVIII-XXXI et Chiron 2016.

Les rares textes didactiques qui nous sont parvenus de l'Antiquité tardive permettent d'identifier le bagage de compétences communément considéré nécessaire aux étudiants de cette époque pour s'exprimer d'une façon efficace et persuasive. Cette sélection d'enseignements et de théories constitue le répertoire le plus simple dans lequel les biographes peuvent avoir puisé pour propager leurs idéaux philosophiques et religieux.

Méthodologie

Dans mon travail, j'analyse l'usage que les biographes de l'Antiquité tardive font des προγυμνάσματα, afin de comprendre de quelle façon la formation rhétorique communément reçue par les jeunes dans un milieu scolaire a été mise au service des finalités propagandistes qui caractérisent les biographies des *holy men*. Comme on l'a vu, les βίοι qui prennent part à la dialectique religieuse de l'Antiquité tardive, bien que différents à plusieurs égards, se fondent nécessairement sur les mêmes schémas expressifs, fruit d'un système éducatif diffusé dans tout l'Empire. Par conséquent, des caractéristiques appartenant au même προγύμνασμα peuvent être relevées dans des sections tirées des œuvres biographiques différentes par leur langue et leur contenu idéologique. En collectant, pour chaque exercice, un *corpus* d'attestations dans la littérature biographique et en établissant une comparaison entre elles, j'examine les modalités différentes dans lesquelles les biographes adaptent les enseignements témoignés par les sources progymnasmatiques à leurs nécessités.

Ma thèse est divisée en neuf chapitres, qui correspondent à un nombre égal de προγυμνάσματα. Chacune de ces sections s'ouvre avec une brève présentation de l'exercice, visant à décrire ses caractéristiques fondamentales selon les indications des manuels. Suit un paragraphe dédié à la discussion des passages remarquables que j'ai collectés, dans lequel je vérifie comment ils reflètent les enseignements rhétoriques, en identifiant les dynamiques à travers lesquelles ces derniers sont adaptés par les biographes aux nécessités des œuvres. Le corpus des passages trouve sa place immédiatement après et est reparti en sections thématiques, afin de souligner que les enseignements sur le προγύμνασμα en question peuvent être mis au service des schémas narratifs qui se répètent dans les différents βίοι ; par commodité, dans chaque section thématique les passages remarquables sont disposés dans l'ordre chronologique de leur composition et chacun d'eux est précédé par un nombre qui l'identifie dans tout le chapitre. Après avoir cité le corpus, j'explique les critères sur la base desquels les manuels cataloguent les différentes déclinaisons de l'exercice en question, en présentant des autres distinctions mentionnées dans les sources progymnasmatiques. Enfin, j'examine les sections thématiques que j'ai identifiées, en soulignant les points communs et les différences entre les passages remarquables, et je développe une réflexion finale dédiée à des caractéristiques particulières que le προγύμνασμα assume dans le βίος de l'Antiquité tardive ou à l'évolution de certains enseignements rhétoriques éventuellement témoignés par des passages composés dans des moments différents de l'Antiquité tardive.

L'ordre des chapitres reflète, par convention, celui suivi par les manuels de Pseudo-Hermogène, Aphthonius et Nicolaos le Sophiste, qui devient le plus répandu au cours des siècles ; toutefois, si nécessaire, je signale les différences entre cette

succession et celles adoptées par Aelius Théon et certains autres rhéteurs mentionnés par Nicolaos le Sophiste⁴². Les chapitres de mon travail sont clairement consacrés à des exercices qui, sur la base de mes recherches, sont fréquemment attestés dans les biographies de l'Antiquité tardive ; par conséquent, je parle seulement brièvement des προγυμνάσματα utilisés rarement par les biographes : c'est le cas de la fable, de la maxime, du lieu commun et de l'introduction d'une loi et des exercices d'accompagnement qui sont traités dans le manuel d'Aelius Théon.

Le corpus de passages présenté dans chaque chapitre doit être considéré comme une sélection d'exemples qui pour différentes raisons sont représentatifs des caractéristiques du προγύμνασμα traité ; donc, le nombre de ces citations n'est pas nécessairement indicatif de la diffusion de l'exercice dans le βίος de l'Antiquité tardive : des προγυμνάσματα qui n'apparaissent pas trop fréquemment dans les œuvres biographiques examinées peuvent être accompagnés d'un corpus de passages remarquables plutôt riche, en vertu de la variété des attestations et par conséquent de l'intérêt que les différences entre elles suscitent. Les questions concernant la diffusion de l'exercice dans la littérature biographique de l'Antiquité tardive sont traitées dans le paragraphe dédié à la discussion des passages cités.

Conformément au cadre que j'ai décrit ci-dessus, les passages remarquables, ainsi que les textes biographiques cités dans la discussion et dans les notes, sont tirés de βίοι composés entre le III^e et le VI^e siècle ; dans l'analyse de leurs caractéristiques j'utilise les sources progymnasmatiques de l'Antiquité tardive. Ces dernières sont considérées simplement comme des témoignages utiles concernant les exercices rhétoriques communément pratiqués par les étudiants de l'Antiquité tardive ; donc, je ne veux pas discuter la possibilité qu'un biographe ait étudié à un jeune âge les indications contenues dans un manuel spécifique : bien que certains des textes scolaires parvenus jusqu'à nous aient obtenu beaucoup de succès dans les écoles de l'Antiquité tardive et du monde byzantin, un grand nombre d'écrits dédiés à la formation des jeunes est malheureusement perdu. Au cours de mon travail, je cherche souvent dans les biographies plus anciennes les échos des enseignements présents seulement dans les manuels qui ont vu le jour dans une phase avancée de l'Antiquité tardive : en fait, ces principes ont probablement eu une grande diffusion dans les milieux scolaires avant d'être codifiés dans les manuels.

Dans la confrontation entre les passages remarquables, il faut tenir compte des différences entre les protagonistes des biographies et entre les doctrines qu'ils représentent. Donc, mon travail ne vise pas seulement à identifier des points communs entre des œuvres différentes par langue et contenu idéologique, mais aussi

⁴² Voir par exemple Nicol., *Prog.* pp. 17-18 et 67-68.

à expliquer les raisons pour lesquelles elles diffèrent sur le plan rhétorique. Cette analyse est enrichie par des références à des biographies dont les protagonistes ne correspondent pas pleinement au portrait de l'*holy man* de l'Antiquité tardive. Les passages tirés de ces œuvres permettent de mieux connaître les stratégies rhétoriques adoptées par leurs auteurs dans des contextes différents et d'étudier en détail des phénomènes peu fréquents dans le βίος de l'Antiquité tardive (je pense au blâme du protagoniste, inacceptable dans des biographies dédiées à des figures que le biographe veut proposer comme des modèles de vie).

En outre, au sein des passages remarquables, j'analyse des exemples où le protagoniste utilise l'exercice traité. Dans une société qui accorde à la rhétorique un rôle fondamental, attribuer à un personnage des qualités oratoires permet de connoter un aspect important de son caractère : par conséquent, ma recherche donne une grande importance à l'étude de l'*ethos* oratoire que les biographes attribuent aux protagonistes de leurs œuvres, c'est-à-dire à l'ensemble des qualités grâce auxquelles ces derniers peuvent communiquer leurs idées. Pour juger la valeur d'une doctrine, le lecteur de l'Antiquité tardive doit nécessairement considérer les capacités expressives de celui qui la représente ; montrer que le protagoniste peut prononcer un discours rhétoriquement agréable permet, selon les canons de l'Antiquité tardive, de rendre ses enseignements encore plus convaincants.

Résultats

Au cours de mon travail, je montre que les biographes de l'Antiquité tardive adaptent les enseignements donnés par les rhéteurs à leurs nécessités, en modifiant les exercices appris dans le milieu scolaire selon les finalités du récit et de l'éloge. Cette opération est le fruit d'un raisonnement conscient et ne comporte pas un bouleversement des caractéristiques du *προγύμνασμα*. Les biographes se montrent capables de mettre certaines qualités des exercices scolaires au service de la narration biographique et de la louange du protagoniste, en les interprétant souvent d'une façon particulière, que le lecteur est appelé à reconnaître et apprécier.

Savoir utiliser élégamment les *προγυμνάσματα* est en soi un moyen pour convaincre le public de la véracité de la narration et de la supériorité des idéaux incarnés par le protagoniste. En s'adressant à des lecteurs qui selon toute probabilité connaissent bien les techniques de persuasion offertes par la *παιδεία*, les biographes de l'Antiquité tardive veulent se montrer comme des hommes de culture, qui ont accompli le parcours d'études diffusé dans la *upper class* de l'époque et peuvent parler la langue des rhéteurs. Ils peuvent ainsi établir un terrain d'entente avec les lecteurs, en les convaincant de se fier à un narrateur qui partage leur parcours éducatif ; au même temps, en démontrant une complète maîtrise des enseignements rhétoriques, l'auteur donne autorité à ses mots et se présente comme une source de haute qualité pour connaître les vicissitudes du protagoniste. La formation rhétorique se révèle ainsi capable de contribuer à la persuasion du lecteur sur plusieurs niveaux ; aux deux que j'ai déjà décrits on peut joindre la valeur esthétique que les exercices peuvent assumer dans les œuvres biographiques : mettre en pratique les indications des rhéteurs permet aux biographes d'écrire des textes agréables, conformément au goût d'un public qui a appris les canons esthétiques de la composition littéraire dans le milieu scolaire ; clairement, le lecteur suit attentivement les développements d'une narration qu'il considère bien écrite et par conséquent juge favorablement les idéaux dont elle est l'expression.

La tendance des biographes à réélaborer les préceptes scolaires sans en bouleverser les dynamiques peut donc à plusieurs égards être mise en relation avec les finalités persuasives de la biographie de l'Antiquité tardive. Mon analyse montre des techniques particulières qui visent, à travers l'utilisation des propriétés de certains *προγυμνάσματα*, à donner de la vraisemblance au récit entier. En particulier, les auteurs des *βίοι* cherchent souvent de faire participer activement leur public à la narration ; cette tendance peut être associée également aux nombreuses références aux disciples du protagoniste, que le lecteur est appelé à imiter. Dans ce jeu rhétorique, le public n'est pas donc un élément passif : il peut juger de la pertinence des *προγυμνάσματα* à la matière traitée ; en même temps, il est parfaitement

conscient des objectifs de l'auteur et comprend ses actions. Dans mon travail, j'examine des passages où le biographe donne l'impression de prévoir les réactions du public ; toutefois, une plus grande attention doit être accordée à la tendance des biographes à exploiter les caractéristiques des προγυμνάσματα pour donner de la vraisemblance à des passages qui concernent des épisodes peu crédibles ou des θαύματα. On peut donc supposer que, au moins dans certains cas, des expressions rhétoriques peuvent être mises en relation avec l'horizon d'attente d'un public qui trouve agréable un discours incroyable présenté avec des moyens crédibles.

Mon analyse permet donc de tracer dans ses grandes lignes un portrait du biographe de l'Antiquité tardive et de son public. Clairement, on ne peut pas décrire précisément le parcours de formation accompli par des écrivains qui sont connus pour une seule œuvre ; toutefois, ma recherche montre que ces auteurs sont capables d'exploiter au mieux les instruments offerts par la παιδεία, en démontrant des qualités qui peuvent être étudiées dans des travaux futurs. Ces qualités ne sont pas seulement révélées par l'utilisation correcte des exercices qui sont pratiqués au début du *curriculum* progymnasmatique (comme le récit), mais sont évidentes également dans ceux qui en représentent une phase avancée. Dans l'Antiquité tardive, pour rédiger une biographie, est donc nécessaire une formation rhétorique de haut niveau : l'écrivain doit utiliser correctement l'éloge et le récit, mais en même temps doit les enrichir avec d'autres προγυμνάσματα. Cette observation ne regarde pas seulement les auteurs célèbres, qui utilisent les outils de la παιδεία pour participer aux débats philosophiques et religieux de l'époque, mais aussi pour des figures de niche, qui occasionnellement sont devenues les sources principales pour la connaissance de la vie d'un *holy man*. Bien que les biographes de l'Antiquité tardive montrent, sur le plan littéraire et rhétorique, des qualités différentes, une bonne formation scolaire doit nécessairement être un élément fondamental pour la composition d'une œuvre capable de fasciner et en même temps de persuader le lecteur.

Ce niveau d'instruction doit être attribué également au public du βίος de l'Antiquité tardive, ou au moins à la plupart de ses membres : la qualité de certaines expressions rhétoriques montre que les biographes veulent s'adresser à des lecteurs qui connaissent bien les προγυμνάσματα ; en outre, les auteurs parlent parfois du sort de ces œuvres et révèlent ainsi des informations sur le niveau culturel de ceux qui sont censés les lire. Les préfaces, les dédicaces et les exhortations finales se révèlent donc utiles pour mieux connaître le 'lecteur idéal' auquel la biographie est adressée, bien que leur analyse doive clairement tenir compte de leur rôle dans l'œuvre. Toutefois, alors qu'en Occident, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, les βίοι des illustres moines chrétiens s'adressent principalement aux membres des élites cultivées, dans les régions orientales de l'Empire des œuvres similaires composées

dans la même période sont déjà communément lues également par un public qui a opté pour la vie ascétique : c'est le cas de la *Vie d'Antoine*, qu'Athanase adresse explicitement à une communauté de moines, et, selon toute probabilité, de la *Première vie grecque de Pacôme*. Ces œuvres sont extrêmement riches de citations tirées de la Bible, qui pour un moine n'est pas seulement la Parole de Dieu, mais est aussi un outil fondamental de l'éducation scolaire. Alors que, pour un lecteur qui a reçu une formation 'laïque', ces références aux Écritures donnent autorité au récit parce qu'elles l'associent au texte le plus important de la christianité, pour un ascète elles donnent de la vraisemblance à la biographie à d'autres égards : leur correcte utilisation permet à l'auteur de donner de l'autorité à sa narration en se référant à la formation scolaire reçue par une partie de son public.

Quelques réflexions peuvent également être consacrées à l'*ethos* oratoire du personnage sujet de la biographie. Dans la plupart des cas, l'éducation scolaire du protagoniste justifie ses capacités oratoires : le lecteur de l'Antiquité tardive s'attend à ce qu'un homme de culture s'exprime conformément aux enseignements de la παιδεία. Toutefois, les biographes attribuent également des grandes qualités oratoires à des figures qui n'ont pas reçu une bonne éducation scolaire. Parmi les exemples, je mentionne Antoine, qui refuse explicitement la παιδεία grecque, liée à la tradition païenne, mais se démontre capable d'utiliser des exercices qui sont l'expression d'une phase avancée du *curriculum* progymnastique ; similairement, Martin est décrit par Sulpice Sévère comme un homme illettré, mais admirablement doté d'une élocution extrêmement pure. La tendance à attribuer au protagoniste de la biographie une bonne maîtrise de l'art oratoire, en lui faisant prononcer des discours caractérisés par une utilisation correcte des προγυμνάσματα ou en lui attribuant des qualités communicatives hors du commun, doit donc être considérée partie intégrante de la fonction élogieuse du βίος de l'Antiquité tardive. Ces observations, probablement claires pour une partie du public de ces biographies, n'empêchent pas que certains lecteurs aient du scepticisme envers une éloquence qui n'est pas le fruit d'un rigoureux parcours de formation, comme le montre la *Vie de Paul de Thèbe*, où Jérôme abandonne l'image d'un monachisme des origines défavorable à la culture païenne, à travers la figure d'un ascète qui connaît bien les lettres grecques et égyptiennes⁴³. Dans la création de l'*ethos* oratoire d'un homme peu connu, le biographe peut donc s'adapter à l'horizon d'attente de son public, qui pourrait considérer un défaut de la παιδεία traditionnelle totalement étranger à son expérience personnelle.

Le contraste entre Antoine et Paul est le symbole d'un débat concernant l'éducation des jeunes très commun dans les sources chrétiennes de l'Antiquité

⁴³ Voir Hier., *Vit. Paul.* 4.1.

tardive. Dans une société qui fonde son système éducatif sur des canons et des modèles d'origine païenne, les défenseurs de la nouvelle religion s'interrogent sur l'opportunité d'instruire leurs fils sur la base des schémas rhétoriquement sophistiqués mais étrangers à leur foi ; ils choisiront de ne pas créer une nouvelle παιδεία, mais d'adapter la παιδεία traditionnelle aux nécessités du christianisme. Le résultat est une société qui conjugue le pluralisme religieux et l'uniformité des modèles expressifs – et cette particularité est un fondement de mon analyse, qui repose sur la comparaison entre des passages différents sur le plan idéologique mais fondés sur les mêmes enseignements rhétoriques. Dans le débat qui a pour protagonistes les biographes de l'Antiquité tardive et les *holy men*, les défenseurs de la nouvelle religion montrent clairement que les outils de communication païens peuvent être adaptés et redéfinis pour acquérir des caractéristiques chrétiennes. Parmi les exemples révélés par mon étude, je mentionne l'insertion des phrases tirées de la Bible dans des récits (comme ἐπιφωνήματα) et des thèses (comme opinions des hommes illustres) ou le renversement chrétien des valeurs présentes dans des passages élogieux, qui comporte une évaluation des 'bien extérieurs' différente de celle proposée par les manuels. En outre, cette réinterprétation des enseignements rhétoriques sous un angle chrétien n'épargne pas l'image de l'art oratoire, qui est souvent représentée comme un ensemble de pratiques trompeuses. Ce rejet de la rhétorique et la louange d'un style extrêmement simple restent globalement des positions de façade : ma recherche démontre que même les biographes qui s'opposent explicitement à la παιδεία traditionnelle puisent dans son patrimoine, fait d'enseignements indispensables dans des œuvres littéraires qui visent à persuader les lecteurs. Les manuels des προγυμνάσματα restent donc à la base de la formation des jeunes et seront commentés par des écrivains chrétiens⁴⁴ ; en même temps, la lecture des auteurs classiques ne faiblit pas. Dans tous les cas, la tendance des biographes chrétiens à faire face aux problèmes posés à la nouvelle religion par le système éducatif traditionnel montre que les œuvres biographiques de l'Antiquité tardive ne doivent pas être considérées seulement partie intégrante d'un débat relatif à l'édification spirituelle, mais représentent aussi des sources fondamentales pour connaître *in toto* le climat culturel de leur époque, sans négliger des questions pratiques. Παιδεία et religion sont étroitement liées et les biographes (et leur public) le savent bien : dans la composition d'écrits qui proposent un modèle de vie incarnant les idéaux de la nouvelle foi, les auteurs chrétiens n'hésitent pas à redéfinir le canal communicatif qu'ils ont adopté, mais sans renoncer à un système éducatif qui a ses racines dans le monde païen.

⁴⁴ Comme le montre son nom, Jean de Sardes est sûrement chrétien. Gibson 2010 affirme que Nicolaos le Sophiste lui-même était chrétien, mais ses arguments ne semblent pas justifier cette prise de position.

Au cours de mon analyse, je n'ai pas eu la possibilité de décrire des lignes d'évolution claires pour chacun des προγυμνάσματα, dont certains, pour des raisons différentes, sont peu utilisés par les biographes de l'Antiquité tardive ou deviennent très rares avec le temps ; toutefois, en rapportant les passages au moment historique dans lequel ils ont été rédigés, j'ai développé des réflexions sur le rôle joué par les exercices, sur les goûts littéraires des auteurs et de leur public et sur les mutations dans la perception commune des événements comme les persécutions et les controverses religieuses. En particulier, ce dernier aspect montre que les βίοι peuvent donner une contribution importante à l'étude de l'Antiquité tardive : l'auteur est bien conscient que la religion fait partie intégrante de l'histoire et utilise des formes rhétoriques spécifiques en fonction du cadre social et politique dans lequel son œuvre s'insère. Ce phénomène doit être mis en relation avec la volonté de persuader le lecteur, en répondant à son horizon d'attente ; en même temps, il peut être considéré, au moins en partie, comme révélateur de l'interprétation que le même auteur donne des contrastes religieux et de leurs principaux événements. L'étude de la construction rhétorique des biographies de l'Antiquité tardive peut donc être mise au service de l'histoire culturelle : les façons différentes dans lesquelles les auteurs utilisent, à distance de quelques décennies, un même προγύμνασμα peuvent offrir des clés de lecture pour mieux comprendre les schémas à travers lesquels l'homme de l'Antiquité tardive interprète des événements qui font partie de sa vie religieuse et sociale. Dans la mesure où ils visent à narrer d'une manière persuasive les vicissitudes d'un homme illustre, en en offrant une image très influencée par des éléments idéologiques et en les replaçant dans leur temps, les βίοι de l'Antiquité tardive sont nécessairement des sources historiques d'un grand intérêt ; toutefois, pour les interroger correctement il faut analyser en détail les mécanismes rhétoriques qui les caractérisent, avec leurs adaptations et transformations.

Développements futurs

Toutes les questions décrites ci-dessus peuvent être ultérieurement développées dans des nouvelles études. En particulier, mon travail pourrait ouvrir la voie à des recherches dédiées à certaines biographies ou, plus généralement, au rapport entre la littérature de l'Antiquité tardive et la formation scolaire : ces lignes directrices représentent les deux pôles extrêmes de mon étude, qui conjugue la spécificité de chaque œuvre examinée et les caractéristiques générales de la biographie de l'Antiquité tardive, expression particulière de la littérature et de la culture de son temps. À partir de ma recherche on peut donc analyser le travail d'un biographe, en étudiant sa formation et celle de son public et en encadrant son écrit dans les controverses idéologiques et doctrinales qui caractérisent son milieu ; en même temps, ma thèse vise à contribuer à l'étude du rôle joué par la παιδεία dans la société de l'Antiquité tardive et de la valeur que les auteurs et les lecteurs lui attribuent.

Ces deux perspectives peuvent conduire à des études basées sur une approche historique ou philologique. Comme on l'a vu, une analyse des βίοι permet de mieux comprendre le milieu culturel dans lequel leurs auteurs ont travaillé ; j'ajouterais que mon travail pourrait être un instrument utile pour ceux qui, en utilisant également des sources différentes de la biographie, veulent étudier ultérieurement certaines thématiques fréquentes dans la représentation de l'*holy man* de l'Antiquité tardive et dans la perception de cette figure par une société marquée par un fort désir de spiritualité. Du point de vue philologique, ma recherche a permis de comprendre certains aspects de la production littéraire des auteurs connus et moins connus : elle pourrait donc jeter les bases pour des études dédiées au style d'un biographe spécifique ou aux goûts littéraires d'une période bien définie de l'Antiquité tardive ; en outre, je n'écarterais pas la possibilité de partir de mes réflexions pour analyser l'évolution de certains schémas rhétoriques dans la littérature hagiographique du Moyen Âge et du monde byzantin.

Je distingue ici des perspectives et des approches différentes seulement par commodité : l'étude de chaque biographie et celle du genre biographique tout court sont profondément liées ; de même, l'histoire culturelle et la philologie doivent nécessairement être conjuguées dans des recherches qui concernent des œuvres littéraires parfaitement insérées dans leur époque. Au cours de mon travail j'espère avoir montré qu'une connaissance approfondie des mécanismes rhétoriques qui caractérisent le βίος de l'Antiquité tardive peut être utile à mieux comprendre les formes littéraires et les dynamiques socio-culturelles de cette période. Étant des fils de leur temps, les biographes encadrent la tension vers le Divin dans les schémas offerts par un système éducatif qui fait partie de leur vie quotidienne ; connaître les modalités dans lesquelles ils utilisent les moyens de la παιδεία est une première étape

pour faire des βίoi de l'Antiquité tardive une source capable d'enrichir notre connaissance des doctrines et de la mentalité incarnées par la figure de l'*holy man*.

Bibliographie

Sources

Aelius Théon, *Progymnasmata* : Aelius Théon, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

Aphthonius, *Progymnasmata : Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008, 112-162.

Athanase, *Vie d'Antoine* : Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, SC 400, Paris 1994 (trad. Atanasio di Alessandria, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*, introduzione, testo critico, note e indice a cura di G. J. M. Bartelink; traduzione italiana, note e aggiornamento di L. Bruzzese, Bologna 2013).

Damascius, *Vie d'Isidore* : Damascius, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999 ; *Damascii Vitae Isidori reliquiae*. Edidit adnotationibusque instruxit C. Zintzen, Bibliotheca graeca et latina suppletoria 1, Hildesheim 1967.

Eunape, *Vies de philosophes et de sophistes* : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, texte établi et traduit par R. Goulet, 2 voll., Paris 2014 (trad. Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2007).

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* : *Eusebius Werke, I: Über das Leben des Kaisers Konstantin*, herausgegeben von F. Winkelmann, durchgesehene Auflage, Berlin 19912 (trad. Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, introduzione, traduzione e note di L. Franco, Milano 2009).

Flavius Philostrate, *Vie de Apollonius de Tyane* : Philostratus, *Apollonius of Tyana, I-II: Life of Apollonius of Tyana*. Edited and translated by C. P. Jones, LCL 16-17, Cambridge, MA 2005 (trad. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 1978).

Flavius Philostrate, *Vies de sophistes* : *Flavii Philostrati vitas sophistarum ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae exstant duae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. S. Stefec, Oxford 2016 (trad. Filostrato, *Vite dei sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano 2002).

Grégoire de Nysse, *Vie de Grégoire le Thaumaturge : De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, in *Gregorii Nysseni Sermones. Pars II*, Gregorii Nysseni Opera 10.1, Leiden 1990, 1-57 (trad. Gregorio di Nissa, *Vita di Gregorio Taumaturgo*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Leone, Roma 1988).

Jamblique, *Vie de Pythagore : Iamblichi de vita Pythagorica liber. Edidit L. Deubner. Editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. Klein*, Stuttgart 1975 (trad. Giamblico, *Summa Pitagorica*, a cura di F. Romano, Milano 2006, 75-283).

Jérôme, *Vie de Paul de Thèbe : Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogué ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, SC 508, Paris 2007, 144-182 (trad. Girolamo, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, introduzione, traduzione e note a cura di B. Degórski, Roma 1996, 63-89).

Jérôme, *Vies des hommes illustres : Gerolamo, Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988 (trad. *ibidem*).

Libanius, *Progymnasmata : Libanii opera. Recensuit R. Förster*, VIII, Leipzig 1915.

Marinus, *Vie de Proclus : Marinus, Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-P. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2001 (trad. Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo, Napoli 1985).

Nicolaos le Sophiste, *Progymnasmata : Nicolai Progymnasmata*, edidit I. Felten, Leipzig 1913 (edizione di riferimento); *Rhetores Graeci ex recognitione L. Spengel*, III, Leipzig 1856, 447-498.

Photius, *Bibliothèque : Photius, Bibliothèque. Tome II : Codices 84-185*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1960; Photius, *Bibliothèque. Tome VI : Codices 242-245*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1971 (trad. Fozio, *Biblioteca*, introduzione di L. Canfora, a cura di N. Bianchi e C. Schiano, Pisa 2016).

Porphyre, *Vie de Plotin : Plotin, Ennéades. Tome I*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris 1924, pp. 1-31.

Priscien, *Praeexercitamina* : *Prisciani Caesariensis Opuscula. I. De figuris numerorum. De metris Terentii. Praeexercitamina*, a cura di M. Passalacqua, Roma 1987, 33-49.

Pseudo-Hermogène, *Progymnasmata* : *Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008, 180-206.

Quintilien, *Institution oratoire* : *Quintilian, The Orator's Education*, 5 voll., edited and translated by D. A. Russell, LCL 124-127 and 494, Cambridge, MA 2002 (trad. *L'istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*, a cura di R. Faranda e P. Pecchiura, 2 voll., Torino 1979).

Suétone, *Sur les grammairiens et les rhéteurs* : *Suétone, Grammairiens et rhéteurs*, texte établi et traduit par M.-C. Vacher, Paris 1993.

Études

Amato *et al.* 2019

E. Amato *et al.* (edd.), *Declamazione e spettacolo nella tarda antichità. Atti della giornata di studi del Festival della declamazione e delle forme spettacolari del tardo-antico (Salerno/Paestum, 3-5 maggio 2018)*, *Camenae* 23 [http://sapat.eph.e.sorbonne.fr/toutes-les-revues-en-ligne-camenae/camenae-n-23-mars-2019-declamazione-e-spettacolo-nella-tarda-antichita-192.htm; dernière visualisation 25/11/2020].

Amato/Ventrella 2009

E. Amato/G. Ventrella, *I Progimnasmata di Severo di Alessandria (Severo di Antiochia?)*. *Introduzione, traduzione e commento*, *Sammlung wissenschaftlicher Commentare*, Berlin-New York 2009.

Billault 2000

A. Billault, *L'univers de Philostrate*, *Collection Latomus* 252, Bruxelles 2000.

Berardi 2017

F. Berardi, *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata, Spudasmata* 172, Hildesheim-Zürich-New York 2017.

Bonner 1949

S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool 1949.

Brown 1971

P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 61, 1971, 80-101.

Brown 1981

P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

Brown 1992

P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, WI 1992.

Brown 1995

P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge 1995.

Brown/Lizzi Testa 2011

P. Brown/R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A. D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Zürich-Berlin 2011.

Cameron 2011

A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

Cameron 1991

Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55, Berkeley-Los Angeles-London 1991.

Chiron 2016

P. Chiron, *Les Progymnasmata d'Aelius Théon : les apports de la traduction arménienne*, in L. Calboli Montefusco/M. S. Celentano (eds.), *Papers on Rhetoric*, XIII, Perugia 2016, 131-147.

Chuvin 2009

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 2009².

Clark 1952

D. L. Clark, *The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools*, *Speech Monographs* 19.4, 1952, 259-263.

Cox 1983

P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-London 1983.

Cribiore 2001

R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001.

Dodds 1965

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.

du Toit 1997

D. S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament · 2. Reihe* 91, Tübingen 1997.

Efthymiadis 2011

S. Efthymiadis, *Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 95-142.

Elsner 1997

J. Elsner, *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*, *JHS* 117, 1997, 22-37.

Fournet 2020

J.-L. Fournet, *L'éthopée entre culture profane et christianisme*, in P. Chiron et B. Sans (éds.), *Les progymnasmata en pratique, de l'antiquité à nos jours – Practicing the Progymnasmata, From Ancient Times To Present Days*, Études de littérature ancienne 27, Paris 2020, 77-90.

Fowden 1982

G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, JHS 102, 1982, 33-59.

Gibson 2008

C. A. Gibson, *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric. Translated with an Introduction and Notes*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 27, Atlanta 2008.

Gibson 2010

C. A. Gibson, *Was Nicolaus the Sophist a Christian?*, VChr 64.5, 2010, 496-500.

Gibson 2014

C. A. Gibson, *Better living through prose composition? Moral and compositional pedagogy in ancient Greek and Roman progymnasmata*, Rhetorica 32.1, 2014, 1-30.

Goodich 2004

M. Goodich, *Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography*, Variorum Collected Studies Series 798, Aldershot-Burlington 2004.

Goulet 1998

R. Goulet, *Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, in W. W. Ehlers (éd.), *La biographie antique*, Entretiens sur l'Antiquité classique 44, Genève 1998, 217-257.

Griffin 2015

Olympiodorus, *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, translated by M. Griffin, London-New York 2015.

Heath 2003

M. Heath, *Theon and the History of the Progymnasmata*, GRBS 43, 2002-2003, 129-160.

Henderson 1991

I. H. Henderson, *Quintilian and the Progymnasmata*, A&A 37.1, 1991, 82-99.

Hunger 1978

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 voll., München 1978.

Kaster 2001

R. A. Kaster, *Controlling Reason: Declamation in Rhetorical Education at Rome*, in Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2001, 317-337.

Kennedy 1999

G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric & its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill-London 1999².

Kennedy 2003

G. A. Kennedy, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Translated with Introductions and Notes*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 10, Atlanta 2003.

Kraus 2013

M. Kraus, *Progymnasmata and Progymnasmatic Exercises in the Medieval Classroom*, in J. Feros Ruys/J. O. Ward/M. Heyworth (eds.), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom: The Role of Ancient Texts in the Arts Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, Turnhout 2013, 175-197.

Maraval 2014

P. Maraval, *Introduction, traduction et notes*, in Grégoire de Nysse. *Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile*. Texte grec (GNO X,1) : G. Heil 326 (*Éloge de Grégoire*), O. Lendle (*Éloge de Basile*). Introduction, traduction et notes : P. Maraval, SC 573, Paris 2014.

Marrou 1964

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1964⁶.

Martinho 2009

M. Martinho, *À propos des différences entre les Praeexercitamina de Priscien et les Progymnasmata du Ps.-Hermogène*, in M. Baratin/B. Colombat/L. Holtz (éds.), *Priscien: Transmission et refondation de la grammaire, de l'antiquité aux modernes. État des recherches à la suite du colloque international de Lyon, ENS Lettres et Sciences Humaines, 10-14 octobre 2006*, *Studia Artistarum* 21, Turnhout 2009, 395-410.

Momigliano 1993

A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, MA-London 1993².

Paschalidis 2011

S. A. Paschalidis, *The Hagiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 143-171.

Patillon 2008

M. Patillon, *Introduction, traduction et notes*, in *Corpus rhetoricum. Tome I : Anonyme. Préambule à la rhétorique. Aphthonios. Progymnasmata. En annexe : Pseudo-Hermogène. Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2008.

Patillon/Bolognesi 1997

M. Patillon/G. Bolognesi, *Introduction, traduction et notes*, in Aelius Théon, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

Penella 2011

R. J. Penella, *The Progymnasmata in Imperial Greek Education*, *CW* 105.1, 2011, 77-90.

Pirovano 2013

L. Pirovano, *Quibus uerbis uti posset : alcune considerazioni su Prisciano e la tradizione progymnasmatica latina tardoantica*, *CEA* 50, 2013, 223-240.

Quiroga Puertas 2013

A. J. Quiroga Puertas (ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 72, Tübingen 2013.

Quiroga Puertas 2019

A. J. Quiroga Puertas, *The Dynamics of Rhetorical Performances in Late Antiquity*, Abingdon-New York 2019.

Rapp 2007

C. Rapp, *Saints and holy men*, in A. Casiday/F. W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, II: Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 548-566.

Reardon 1971

B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971.

Russell 1983

D. A. Russell, *Greek declamation*, Cambridge 1983.

Talbot 2011

A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium (1204-1453)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011, 173-195.

Urbano 2008

A. P. Urbano, Jr., "Read It Also to the Gentiles": *The Displacement and Recasting of the Philosopher in the Vita Antonii*, ChHist 77.4, 2008, 877-914.

Urbano 2013

A. P. Urbano, Jr., *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, North American Patristics Society. Patristic Monograph Series 21, Washington, DC 2013.

Van Uytfanghe 2011

M. Van Uytfanghe, *L'origine et les ingrédients du discours hagiographique*, SEJG 50, 2011, 35-70.

Webb 2001

R. Webb, *The Progymnasmata as Practice*, in Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2001, 289-316.

Weitzmann 1980

K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: a Symposium*, New York 1980.

RÉSUMÉ

Dans l'Antiquité tardive, la biographie connaît une grande floraison et prend des caractéristiques particulières, qui sont le résultat des nouvelles dynamiques socio-culturelles et religieuses. Les protagonistes des βίοι qui voient le jour à cette époque sont souvent des figures charismatiques, qui correspondent, à des degrés divers, au portrait du *holy man* tracé au cours des dernières décennies par de nombreux savants (et, en particulier, par Peter Brown). Dans une période historique marquée par un profond désir de spiritualité, la biographie se prête, donc, à narrer la vie des personnalités dotées de traits sacrés et capables de servir de médiateur entre l'humain et le Divin.

À la sphère du βίοις de l'Antiquité tardive appartiennent des œuvres très différentes, rédigées en latin ou en grec et consacrées à des personnages qui appartiennent à des catégories différentes ; au niveau formel, le panorama est également varié. Toutefois, ces différences n'empêchent pas d'identifier un « discours hagiographique » commun : centrées sur la figure d'un homme qui entretient un lien profond avec le Divin, les œuvres biographiques de l'Antiquité tardive en soulignent les vertus et les qualités surnaturelles et en donnent une image qui reflète les idées du biographe, dans le but de convaincre le lecteur de la supériorité d'une doctrine spécifique. La narration doit donc assumer des caractéristiques similaires à celles de l'éloge, afin de démontrer que le protagoniste de la biographie est le meilleur parmi tous les *holy men* qui peuplent le panorama religieux de l'Antiquité tardive (et, par conséquent, le seul qui doit être imité). Toutefois, malgré l'importance de cette dimension encomiastique, les biographes entendent présenter leurs œuvres comme des rapports dignes de foi, en conjuguant efficacement la célébration d'un *laudandus* et un exposé des faits qui puisse convaincre un public exigeant, naturellement porté à préférer le plus persuasif parmi les nombreux βίοι qui propagent des idéaux différents. Dans cette tâche, le biographe est assisté des outils de la rhétorique, qui dans l'Antiquité tardive joue un rôle fondamental dans l'éducation des jeunes : l'école de l'Antiquité tardive vise à former des futurs orateurs, avocats et fonctionnaires, capables de parler élégamment la langue riche des expressions classiques qui est typique du cérémonial impérial. Le fil conducteur de mon travail sont les προγυμνάσματα, c'est-à-dire les exercices fondamentaux de composition qui dans l'Antiquité tardive représentent le moment le plus important de la formation du jeune étudiant de rhétorique. Ces 'exercices préliminaires' constituent la base des compétences oratoires que l'élève est appelé à acquérir et sont extrêmement diffusés dans les écoles de l'Antiquité tardive ; chaque biographe doit donc nécessairement les utiliser pour convaincre ses lecteurs de la supériorité de la doctrine incarnée par le personnage dont il écrit la vie. Dans ma thèse, j'analyse l'usage que les biographes de l'Antiquité tardive font des προγυμνάσματα, afin de comprendre de quelle façon la formation rhétorique communément reçue par les jeunes dans un milieu scolaire a été mise au service des finalités propagandistes qui caractérisent les biographies des *holy men*. Comme on l'a vu, les βίοι qui prennent part à la dialectique religieuse de l'Antiquité tardive, bien que différents à plusieurs égards, se fondent nécessairement sur les mêmes schémas expressifs, fruit d'un système éducatif diffusé dans tout l'Empire. Par conséquent, des caractéristiques appartenant au même προγύμνασμα peuvent être relevées dans des sections tirées des œuvres biographiques différentes par leur langue et leur contenu idéologique. En collectant, pour chaque exercice, un *corpus* d'attestations dans la littérature biographique et en établissant une comparaison entre elles, j'examine les modalités différentes dans lesquelles les biographes adaptent les enseignements des rhéteurs à leurs nécessités.

MOTS-CLÉS

Antiquité tardive, rhétorique, biographie

ABSTRACT

In Late Antiquity, biography greatly flourishes and acquires some characteristics which are the result of new socio-cultural and religious dynamics. The protagonists of the βίοι written in this period are often charismatic figures corresponding, although to differing degrees, to the image of the holy man as it has been described in recent decades by several scholars (and in particular by Peter Brown). In what Eric Dodds called «an age of anxiety», biography is thus a useful tool to narrate the life of people equipped with sacred traits and able to mediate between the human and the Divine. The class of Late Antique βίοις includes extremely different works, written in Latin or in Greek and concerning characters who belong to different categories; on a formal level, the scenario is equally multifaceted. However, these differences do not prevent from identifying a widespread 'hagiographical discourse': being focused on a man connected to the Divine, Late Antique biographical works highlight their protagonist's virtues and supernatural qualities, thus creating a portrait which reflects the biographer's ideals, in order to persuade the reader of the superiority of a doctrine. Thus, the narration needs to acquire some characteristics similar to those of the encomium, in order to demonstrate that the biographee is the best holy man among those who crowd the religious landscape of Late Antiquity (and consequently the one worthy of being imitated). However, despite the importance of this encomiastic aspect, biographers aim at presenting their works as trustworthy accounts, by combining the celebration of a *laudandus* and a presentation of the facts able to persuade their audience, who is naturally used to prefer the most convincing among the βίοι promoting different ideals. In this task, the biographer is helped by the tools offered by rhetoric, which in Late Antiquity plays a prominent role in the education of youth: Late Antique schools aim at training orators, lawyers, and functionaries, able to fluently speak the classicizing language typical of imperial ceremonial.

The leitmotif of my work is the προγυμνάσματα, namely the composition exercises which in Late Antiquity constitute the most important step in the education of students of rhetoric. These 'preliminary exercises' are the fundamentals of oratorial discourse and are extremely widespread in Late Antique schools; thus, each biographer needs to use them to persuade his readers of the superiority of the doctrine embodied by the biographee. In my dissertation, I analyze how Late Antique biographers use the προγυμνάσματα, in order to understand how the rhetorical education commonly given in Late Antique schools has been put at the service of the propagandistic purpose typical of the biographies of holy men. Despite their differences, the βίοι taking part in Late Antique religious dialectic are necessarily based on the same expressive patterns, resulting from an education system spread throughout all the Empire. Consequently, traits belonging to the same προγύμνασμα can be noticed in passages quoted from biographical works which differ in language and ideological content. By collecting, for each exercise, a *corpus* of attestations in biographical literature and by establishing a comparison between them, I examine the different ways in which Late Antique biographers adapt the teachings of rhetors to their needs.

KEYWORDS

Late Antiquity, rhetoric, biography