

LA THEANÓ DI MICHELE CONIATA (VV. 1-166): UNO STUDIO PRELIMINARE

MARCO CARROZZA

*Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología
Plaza Menéndez Pelayo s/n, 28040 - Madrid, España.
mcarrozz@ucm.es*

Abstract

This paper provides a detailed analysis of the lines 1-166 of the *Theanó*, an epyllion written around 1211/1212 by Michael Choniates, the byzantine archbishop of Athens. The poem, that is deeply connected with the contemporary, reveals itself as a valuable poetic and historical document, since the author, by relying on the repertory of Christian symbolism, strives to transfigure through allegory the tragic reality represented both by the Latin conquest of Constantinople and the devastating impact whom this had on the political and cultural setting of the byzantine world. Therefore, the present study aims to identify the main thematic nuclei of the text and correlate them in order to offer a global interpretation capable of uncovering the deeper meaning of the epyllion.

For the purpose of facilitating the consultation of the text and its first translation to a modern language, the lines examined are reproduced as annex to the following contribution.

Keywords: *Theanó*, Michael Choniates, Byzantine poetry, the Latin conquest of Constantinople, Christian symbolism, allegory

Sommario

Si propone nel seguente articolo un'analisi dettagliata dei versi 1-166 della *Theanó* di Michele Coniata, un epillio composto intorno al 1211/1212 nella lingua letteraria dell'epos. L'opera, che mantiene un vincolo strettissimo con l'attualità dell'epoca, si configura come un prezioso documento poetico e insieme storico, giacché l'autore, attingendo al vasto repertorio del simbolismo cristiano, si sforza di trasfigurare allegoricamente la tragica realtà della conquista latina di Costantinopoli e l'impatto devastante che ciò produsse sull'assetto politico e culturale del mondo bizantino. Il presente contributo aspira dunque ad isolare le principali direttrici tematiche del poemetto e ad interrelarle organicamente fra di loro al fine di avanzare una proposta interpretativa che sia capace di svelare il significato profondo dell'opera.

Per esigenze di accessibilità al testo e alla traduzione da noi fornita, i versi presi in esame sono riportati come appendice al presente contributo.

Parole chiave: *Theanó*, Michele Coniata, poesia bizantina, conquista latina di Costantinopoli, simbolismo cristiano, allegoria

Resumen

El presente artículo ofrece un análisis pormenorizado de los versos 1-166 de la *Theanó* de Miguel Coniata, un breve poema épico compuesto alrededor de los años 1211/1212 por el arzobispo bizantino de Atenas. El poema, que hunde sus raíces en la actualidad del poeta, se perfila como un valioso testimonio lírico e histórico a la vez, ya que su autor, explotando el vasto repertorio del simbolismo cristiano, se esfuerza por transfigurar de manera alegórica la trágica realidad de la conquista latina de Constantinopla y el impacto devastador que ello produjo en el entramado político y sociocultural de entonces. El presente artículo pretende, por lo tanto, identificar las principales directrices temáticas del texto y relacionarlas de forma orgánica con el fin de plantear una propuesta interpretativa capaz de desentrañar el significado más profundo del poema.

Por exigencias de accesibilidad al texto y a su primera traducción a una lengua moderna, los versos examinados se reproducen como anexo al presente estudio.

Metadata: *Theanó*, Miguel Coniata, poesía bizantina, conquista latina de Constantinopla, simbolismo cristiano, alegoría

LA THEANÓ DI MICHELE CONIATA (vv. 1-166): UNO STUDIO PRELIMINARE

MARCO CARROZZA

1. Contesto e considerazioni introduttive

“Un componimento epico del tutto privo di interesse”: è con queste parole che Trypanis stronca seccamente il poemetto di Michele Coniata.¹ Il giudizio dell'illustre studioso, forse un po' sbrigativo, liquida un'opera che invece merita, per svariate ragioni, di essere letta e indagata. Tenteremo dunque di fornire alcune linee guida che consentano di interpretare e comprendere un testo invero assai complesso e stratificato, in modo da coglierne di volta in volta i significati più riposti.

L'epillio, composto intorno al 1211/1212² nella lingua letteraria dell'*epos*, non è stato finora oggetto di uno studio organico, né risulta tradotto in alcuna lingua moderna. Ciononostante il testo è ben noto agli studiosi di Callimaco, poiché contiene riecheggiamenti puntuali dell'*Ecale* ed è servito, pertanto, a ricostruirne alcuni passaggi perduti.³ Tuttavia l'uso strumentale del componimento, ridotto a mero collettore di citazioni callimachee, ne ha messo senz'altro in ombra la qualità poetica e la densità concettuale, su cui questo contributo vorrebbe, almeno in parte, richiamare l'attenzione.⁴

L'interpretazione dell'opera è subordinata, come si tenterà di dimostrare, alla comprensione dello strettissimo legame che essa intrattiene con un evento storico coevo,

¹ Cfr. K. A. Trypanis, *La poesia bizantina: dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia* (ed. orig. *Greek Poetry. From Homer to Seferis*, London 1981), Milano 1990, 118.

² Cfr. S. Saint-Guillain, *Les conquérants de l'archipel, l'empire latin de Constantinople, Venise, et les premiers seigneurs des Cyclades*, in G. Ortalli – G. Ravegnani – P. Schreiner (edd.), *Quarta Crociata. Venezia-Bisanzio-Impero Latino*, Venezia 2006, 125-237, 213-215; e F. Van Tricht, *The Latin Renovatio of Byzantium. The Empire of Constantinople (1204-1228)*, Leiden–Boston 2010, 166.

³ Cfr. H. Lloyd-Jones – J. Rea, “Fragments 260-1”, *HSPH* 72 (1968), 125-145; A. S. Hollis, “The beginning of Callimachus' *Hecale*”, *ZPE* 115 (1997), 55-56; Id., “Another rare epithet in Callimachus' *Hecale*?”, *ZPE* 130 (2000), 16; Id., “Callimachus: light from Later Antiquity”, in Aa. Vv., *Callimaque*, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 48, Vandœuvres–Genève 2002, 35-57.

⁴ Quanto a un auspicabile avanzamento degli studi sulla produzione poetica di Michele Coniata, cfr. S. Kennedy, “Callimachus in a later context: Michael Choniates”, *Eikasmos* 27 (2016), 291-312, 309-310.

traumatico tanto per Michele quanto per Bisanzio: a stimolare la composizione dell'opera furono, infatti, la conquista della città ad opera dei crociati nel 1204 e l'avvento dell'impero latino,⁵ eventi che condussero all'esilio del metropolita d'Atene, costretto, pertanto, a riparare nell'isola di Ceo. Il poema, che combina numerosi ipotesti e costituisce un curioso intarsio tematico, si propone dapprima di elogiare la pianta del fico, facendo leva su un fitto simbolismo di matrice neopitagorica e cristiana; successivamente il poeta, dopo aver inanellato una serie di *exempla* biblico-mitici che hanno per oggetto il tema della ξενία, rende onore all'isola di Ceo con un ampio e lusinghiero elogio. Il componimento si conclude poi con la immaginosa narrazione di una battaglia fra i crociati e gli abitanti della piccola isola che, contro ogni aspettativa, riescono a scompaginare l'imponente esercito latino.

L'opera affonda dunque le proprie radici nel terreno vivo della realtà contemporanea e oscilla fra i due poli opposti del ripiegamento e della condanna: da una parte fa leva sull'immagine del fico, inteso come simbolo della vita contemplativa, e si propone quindi di opporre un rimedio tutto interiore al male dei tempi; dall'altra, tuttavia, si rivelerà espressione di un vivo sentimento antiromano, che troverà nel poemetto e nella sua intelaiatura allegorico-figurale un efficace vettore lirico.⁶ Il poemetto appare dunque come un prezioso documento poetico e umano che testimonia le oscillazioni e i cedimenti di un intellettuale che si sforza sì di elaborare la dissoluzione del mondo in cui era fin'allora vissuto, ma allo stesso tempo fatica a rassegnarsi a un tale stato di cose e fa riemergere, sebbene in forma mediata, il proprio tenace risentimento.

I versi che si sono esaminati al fine di mettere a fuoco le direttrici intorno a cui si snoda l'opera costituiscono due unità tematiche e strutturali nettamente rilevate all'interno del poemetto: nella prima, che risente dell'influsso della letteratura monastica greca, Michele si produce in un'aretologia mista cristiano-pagana della pianta di fico che adorna il vestibolo della sua dimora a Ceo (vv. 1-98);⁷ nella seconda campeggia, invece, la rivelazione ispirata di Theanó pitagorica a cui fa seguito un'ἔκφρασις allegorica dell'albero

⁵ Sulla quarta crociata cfr. almeno T. F. Madden – D. E. Queller, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople 1204-1261*, Philadelphia 1977; e C. M. Brand, "The Fourth Crusade. Some Recent Interpretations", *Mediaevalia et Humanistica* 12 (1984), 33-45. Per quanto concerne l'esilio di Michele Coniata a Ceo cfr. *Ep.* 101, ed. F. Kolovou, *Michaelis Choniatae Epistulae*, Berlin – New York 2001, 146. Sulle sorti della Chiesa ateniese sotto il papato di Innocenzo III cfr. J. Longnon, "L'organisation de l'Église d'Athènes par Innocent III", in *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines*, Bucarest 1948, 336-346; G. Fedalto, "La Chiesa latina e la sua provincia ecclesiastica 1204-1453", *Thesaurismata* 11 (1974), 73-88.

⁶ Cfr. *infra*, 190-195.

⁷ Sull'isola di Ceo cfr. E. Malamut, *Les îles de l'Empire Byzantin VIII-XII siècles*, 2 vols., Paris 1988, 99-104 e 269.

di fico che, insieme all'interpretazione figurale di alcuni episodi orbitanti intorno alla figura di Serse, costituirà uno degli assi portanti dell'intera opera. L'ἔκφρασις, che peraltro si struttura in senso aritmo-geometrico e attesta la fortuna delle dottrine neopitagoriche a Bisanzio (vv. 99-166), non è dunque da intendersi come uno sterile pezzo di bravura, ma si configura come uno dei veicoli privilegiati del messaggio poetico.

Il poemetto è inoltre densamente allusivo e combina, oltre a Callimaco, svariati altri modelli letterari⁸ che, tuttavia, vanno soggetti ad un frequente processo di rimodulazione nel nuovo tessuto ipertestuale: l'analisi dei meccanismi con cui Michele si appropria del materiale letterario antico o coevo rientra fra gli obiettivi di questo lavoro che, sia pure nella consapevolezza dei limiti imposti da una ricognizione estremamente parziale della produzione poetica di Michele, si prefigge di evidenziarne lo spessore artistico e la scaltrita arte compositiva.⁹

Questa prima porzione di testo è peraltro assai interessante poiché l'encomio del fico, che si riverbera inevitabilmente su Atene, sua città natale, configura una risposta eulogica e, per così dire, consolatoria al suo attuale stato di decadenza. Essa si nutre, sia pur più velatamente, dello stesso passatismo nostalgico che innerva il *Lamento sulla perduta gloria di Atene*,¹⁰ ma che qui, talvolta, sembra mutarsi in un'accorata ansia di riscatto, che diventa vero e proprio slancio guerriero nell'ultima parte del poemetto, in cui Michele racconta di un'immaginaria battaglia fra gli abitanti di Ceo e i Crociati, i quali nulla possono contro la valorosa resistenza degli isolani: cfr. vv. 431-438 δὴ τότε ἄρηϊα μέμμερα ἔργα τέτυχθ' ἐκάτερθεν, / τά κεν ὁ Μουσάων θεράπων ὕμνησεν Ὀμηρος. / Κεῖνο δ' ἐγὼν ἐρέω σάφα λεπταλέησιν ἀοιδαῖς, / ὅτι πάλαι μὲν ὁ Δαυίδος ψιλὸς ὀπλιτοπάλαν / εἷς ἓνα λαῶν ἰεὶς βάλε καὶ δ' ἔρραξεν ἔραζε, / νῦν δὲ ὅσους κατὰ γαίης τάννυσαν ὅσσοι Κεῖοι / πλήγμασι χερμαδίων πυκνοῖς ξὺν βλήμασι τόξων / εὖζωνοι πεπυκασμένους ἔντεσι δαιδαλέοισι.

Il simbolismo aritmologico e la serrata articolazione numerica che sostanziano l'ἔκφρασις del fico possono allora rappresentare il tentativo da parte del poeta,

⁸ Sul rapporto particolarmente stretto fra la letteratura bizantina, specie quella del XII sec., e la tradizione classica cfr. H. Hunger, "On the Imitation (Μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature", *DOP* 23-24 (1969-1970), 17-38; G. Kennedy, "The Classical Tradition in Rhetoric", in M. Mullett – R. Scott (edd.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, 20-34; e A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of Classical Tradition*, Cambridge 2007, spec. 225-316.

⁹ L'assidua frequentazione della παιδεία greca si rivela inoltre nella lingua del poemetto, mirabilmente esemplata sulla *Kunstsprache* epica.

¹⁰ Per il testo critico e un commento particolareggiato della poesia cfr. S. G. Mercati, "Intorno alla elegia di Michele Acominato sulla decadenza della città di Atene", in *Eἰς Μνήμην Σπ.Π. Λάμπρου*, Athina 1935, 423-427.

profondamente scosso dai rivolgimenti storico-politici di quegli anni, di irreggimentare attraverso parametri d'ordine numerici una realtà che si rivelava invece sempre più magmatica,¹¹ e che sfuggiva al controllo di un intellettuale organico a un apparato di governo che si stava lentamente sgretolando.¹²

2. *L'encomio del fico: prospettive eulogiche e trasfigurazione simbolica*

L'aretalogia integrata, cristiano-pagana, del fico che adorna il giardino di Michele costituisce il motivo portante della prima sezione del poemetto, che pertanto riproduce alcuni tratti tipici dell'epillio efrastico.¹³ Uno dei primi elementi su cui si posa l'attenzione del poeta è l'ombra generata dalla pianta che, insistentemente evocata nei primi versi, riecheggia l'atmosfera serena e aggraziata del *locus amoenus*:

Κόσμον ἔμων προθύρων, συκέην σκιάεσσαν, αἰίδω (8)

Il fico è la primizia indiscussa del giardino di Michele e da solo, quindi, ne costituisce l'incanto. L'inibizione degli altri elementi topici del *locus amoenus*, sia pure sollecitati dal contesto, risponde a un meccanismo di selezione preventiva che permette al fico di campeggiare indisturbato: pertanto è la preponderanza tematica dell'oggetto poetico che attiva o inibisce la memoria poetica dell'autore, rimodulandola ogni volta sugli intenti che lo guidano.

L'ombra, tuttavia, è normalmente accostata in analoghi scenari al platano, qui cristianamente sostituito dal fico: l'avvicendamento dei referenti arborei, estraneo in genere

¹¹ Sul numero come simbolo dell'ordine sociale nel mondo antico cfr., per es., Platone, *Epinomide*, 977e-978a e *Leggi*, V, 737e.

¹² Sulle conseguenze dirompenti, e in un certo senso irreversibili, della conquista latina del 1204, cfr. F. Braudel, *Il secondo Rinascimento. Due secoli Tre Italie*, Torino 1986², 13; S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002, 9; e R. Browning, *The Byzantine Empire*, New York 1980, 209.

¹³ Il genere, piuttosto diffuso nella letteratura bizantina, tende spesso a combinare elementi cristiani e pagani. Fra i suoi principali rappresentanti bizantini possiamo senz'altro annoverare Pamprepio e Arsenio di Corfù, ai quali è verosimile che Michele si sia ispirato in virtù del tenore spirituale dei loro poemetti, che tuttavia non esclude, anzi caldeggia, l'inserzione di elementi tipicamente classici e pagani: cfr. E. Livrea (ed.), *Pamprepii Panopolitani Carmina (P. Gr. Vindob. 29788 A-C)*, Leipzig 1979; e C. Crimi (ed.), "I "Versi per la domenica di Pasqua" di Arsenio: testo, traduzione, commento", *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 52 (2015), 33-91. Per un inquadramento complessivo del genere efrastico cfr. R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham – Burlington 2009; per la letteratura bizantina vd. V. Vavrinek – P. Odorico – V. Drbal (edd.), *Ekphrasis: la représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires*, Byzantinoslavica 69/3 supplementum, Praga 2011.

anche agli scrittori bizantini, è indizio di un processo di ricodificazione cristiana a cui Michele, specie in questa sezione proemiale, sottopone segmenti anche minimi di testo.¹⁴

Il fico viene poi celebrato in quanto pianta biblica: è dunque citata la pratica sacrificale veterotestamentaria attestata in *Dt.* 26, 2-11, dove i fichi sono offerti al Signore come primizia del raccolto (vv. 8-10), e sono altresì ricordati l'episodio giovanneo di Natanaele sotto il fico (vv. 11-13), che è nel poemetto spia di una specifica corrente esegetica,¹⁵ e il tema genesiaco del peccato originale, a cui la pianta oppose un parziale ma efficace rimedio.

Il fico è inoltre descritto attraverso un codice figurativo di ascendenza anch'essa scritturale: esso viene elogiato, fra le altre cose, per la dolcezza dei suoi frutti (**καρπῶ γλυκερῶ**) che, stando al nesso **ὄπωρινὸν ἡμετέραν γε θωροῦν** e all'esaltazione del loro dolce sapore, sembrerebbero da identificarsi con i fichi cosiddetti primaticci. Nella Bibbia, infatti, l'immagine del fico primaticcio, particolarmente dolce e gustoso, sottende il tema dell'alleanza di Dio con gli uomini (*Hos.* 9, 10, 16) ed è metafora dell'uomo giusto e incorrotto (*Mi.* 7, 1). Inoltre la dolcezza del fico rappresenta, specie nel *Nuovo Testamento*, la bontà delle azioni umane: la produzione di frutti buoni o cattivi evidenzia la qualità dell'albero (*Mat* 3, 8-10; 7, 16-17; *Lu*, 6, 43) e la mancata fruttificazione ne provoca spesso l'abbattimento (*Mat*, 7, 19; 15, 13; *Lu*, 13, 6-9; *Elu*, 12).

L'allusione simbolica a questo stato di letizia ha peraltro una funzione protrettico-pastorale che si concreterà pienamente, innestandosi su uno spettro di immagini diffusamente allegorico, nel successivo riferimento al profeta Natanaele e a chi, come lui, all'ombra della pianta coglie i frutti della vita contemplativa.¹⁶

L'εὐλογία del fico si snoda ancora attraverso una σύγκρισις in cui la sua supremazia, dapprima insidiata dal confronto con la zucca, viene poi prontamente riaffermata attraverso i modi della poesia scoptica callimachea:

τίς κεν ἐπιτρύζων νεμεσήση συκῆς ἀοιδῆ, (17)
 αἶ κεν μὴ κολοκύνταις τᾶνδον φάεα λημῶν
 οὐχ ὀράα κολοκύντης ὄσφ κράδη περιεστίν
 ἔν τε μελιχρῶ καρπῶ ἐν ταναῆ τε σκιῇ. (20)

¹⁴ Sulla persistenza del nesso platano-ombra, qui sapientemente scardinato, cfr. gli archetipi di Hom., *Il.* 2, 307 e Plat. *Phaedr.* 230b e, per l'età bizantina, cfr., per es., Ioh. Geom. *carm.* 300, 64-65, ed. E. Van Opstall, *Jean Géomètre, Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques, édition, traduction, commentaire*, Leiden – Boston 2008, 526/520; e Arsenio di Corfù, *Versi per la domenica di Pasqua*, v. 86.

¹⁵ Cfr. *infra*, 187-190.

¹⁶ Cfr. *infra*, 187.

La requisitoria di Michele si apre con un verso esemplato sul fr.1,1 Pf. degli Αἴτια di Callimaco “πολλάκι μοι Τελχῖνες ἐπιτρύζουσιν ἀοιδῆ”, a partire dal verbo ἐπιτρύζω, che ricorre nel proemio degli Αἴτια per screditare le obiezioni dei Telchini: esse sono, infatti, disarticolate e prive di senso proprio come i versi emessi dai topi (cfr. Babr. 112,8¹⁷) o dalle cicale (cfr. Paul. Sil. in AP 6, 54, 7 Beckby) che, non a caso, sono designati dallo stesso termine, qui sfruttato in senso chiaramente peggiorativo. Michele recupera dunque la valenza scoptica del verbo onomatopeico e ricorre contro i suoi detrattori all'offensiva, tipicamente giambica, della degradazione animalesca. Il poeta vuole così colpire, ispirandosi a Callimaco, i vaniloqui e le chiacchiere di chi parla a sproposito, cioè di chi è affetto da λαλιά, una forma di incontinenza verbale che Teofrasto definisce ἀκρασία τοῦ λόγου, e che è senz'altro sintomo di ἀλογία.¹⁸

Michele rinforza inoltre il proprio attacco attraverso il ricorso alla locuzione οὐχ ὄραα, che rievoca, ma con maggior vigore, l'appellativo νήιδες che Callimaco rivolge polemicamente ai Telchini in *Aet.*, fr. 1, 2 Pf. A questo punto l'elogio del fico adotta una prospettiva più spiccatamente pagana: dapprima viene rievocato il mito della sua nascita in Attica e insieme la cosiddetta Ἱερὰ Συκῆ, testimonianza di quell'evento prodigioso;¹⁹ in seguito Michele, al fine di ribadire l'importanza alimentare e culturale del fico ad Atene,

¹⁷ B. E. Perry (ed.), *Babrius and Phaedrus*, Cambridge 1965.

¹⁸ Cfr. Thphr. *Char.*, 7, 1-2, ed. P. Steinmetz, *Theophrast. Charaktere*, vol. 1, Munich 1960: Ἡ δὲ λαλιά, εἴ τις αὐτὴν ὀρίζεσθαι βούλοιτο, εἶναι ἂν δόξειεν ἀκρασία τοῦ λόγου, ὃ δὲ λάλος τοιοῦτός τις, οἷος τῶ ἐντυγχάνοντι εἰπεῖν, ἂν ὀτιοῦν πρὸς αὐτὸν φθέγγηται, ὅτι οὐθὲν λέγει καὶ ὅτι αὐτὸς πάντα οἶδεν καὶ, ἂν ἀκούη αὐτοῦ, μαθήσεται· καὶ μεταξὺ δὲ ἀποκρινομένων ἐπιβάλλειν εἴπας· Σὺ μὴ ἐπιλάθῃ, ὃ μέλλεις λέγειν, καὶ Εὖ γε, ὅτι με ὑπέμνησας, καὶ Τὸ λαλεῖν ὡς χρήσιμόν που, καὶ Ὁ παρέλιπον, καὶ Ταχύ γε συνήκας τὸ πρᾶγμα, καὶ Πάλαι σε παρετήρουν, εἰ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἔμοι κατενεχθήσῃ· καὶ ἑτέρας ἀρχὰς τοιαύτας πορίσασθαι, ὥστε μηδὲ ἀναπνεῦσαι τὸν ἐντυγχάνοντα. Altri esempi di invettiva veicolata nel giambo da paragoni animaleschi sono, per es., in Sem. fr. 7 West²; Callim. *Aet.*, fr. 1, 29 ss e *ibid.* fr. 192 Pf.; Hippon., fr. 115 West. Sul linguaggio animale nella storia del pensiero antico cfr. U. Eco – R. Lambertini – C. Marmo – A. Tabarroni, “On Animal Language in the Medieval Classification of Signs”, *Versus* 38-39 (1984), 3-38; e R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debits*, London 1993, 78-86.

¹⁹ La Ἱερὰ Συκῆ, il sacro fico, sorgeva sulla via sacra di Eleusi a non molta distanza dalla tomba eroica di Phytalos, il πρῶτος εὐρετής della fichicoltura (Ath., *Deipn.* 3 74d.). L'epigrafe funeraria, ancora leggibile ai tempi di Pausania (1, 37, 2), ricordava ai passanti che, dove si trovava la tomba, un tempo sorgeva la casa di Phytalos, colui che accolse per primo in Attica la venerabile Demetra: cfr. Paus. 1, 34, 2 *dicono che in questo luogo Phytalos accolse nella sua casa Demetra e la dea gli diede in contraccambio la pianta del fico*. I discendenti del primo fichicoltore, i Phytalidai, formavano in età storica un collegio sacerdotale che si occupava di riti purificatori ed era strettamente legato al sacerdozio eleusino. Essi perpetuavano in questa zona dell'Attica, nel culto dedicato al Sacro Fico e alla tomba dell'*heros* Phytalos, un rituale antichissimo attestato, probabilmente, già nel mondo minoico: cfr. A. J. Evans, “Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations”, *JHS* 21 (1901), 99-204. Sul complesso sacrale relativo al fico in

cita il divieto di esportare fichi dall'Attica, un divieto attestato in numerose fonti antiche e qui esplicitamente ricondotto all'azione legislativa di Solone (vv. 46-48).²⁰

Michele si diffonde poi nella narrazione di un apologo incentrato su una disputa fra piante:

Ἦσθ' ὀπότ' ἔθνεα δένδρων ἐχειροτόνουν βασιλῆα (60)

δέλτοι πρεσβυτάτης σοφίης τό γε μυθήσαντο·

αἶ κεν μὴ σκῆπτρον βασιλῆϊον ἐξομόσαντο

ἤμὲν ἐλαίῃ, ἠδὲ συκῆ, ἠδ' ἄμπελος αὐτῆ,

ἀλλὰ τι ἀμφ' αὐτῷ νεῖκος καὶ δῆριν ἔθεντο

ὡς Ἴηρα περὶ μῆλω, Ἀθηνᾶ τ' Ἀφροδίτη τε, (65)

τὴν συκὴν δοκέω βασιλείας ἄρασθαι κῦδος

τῶν κατ' Ἀρήϊον εὐνομέοντα Πάγον δικασάντων

ὡς ὅτε καὶ αὐτοῖσι θεοῖς ψηφοφορέοντες

θαλλὸν ἐλαίης Πειραιῶς μέγ' ἀμείνον' ἔθεντο.

Ἦς βασιλευτέρα ἢ συκὴ φυτῶν ἄλλων ἔσκεν. (70)

L'ossatura del racconto, attestata con varianti sia nella tradizione giudaico-cristiana che in quella classica, è innovata da Michele, che nondimeno attinge alle sue versioni più note, rispettivamente quella del *Libro dei Giudici* (9, 8-15) e quella di Esopo (favola 73 Hausr.). Il riadattamento di Michele è per lo più esemplato sulla traccia del racconto veterotestamentario: gli alberi che vengono interpellati dalle altre piante perché se ne assumano il regno sono infatti le stesse di *Iudic.*, 9, 8-13, prescelte forse dal poeta anche perché più conformi, a differenza del melograno e del melo esopici, al paesaggio attico che fa da sfondo al passo. Anche la disputa riguarda il dominio sulle piante e non, come in Esopo, l'oziosa questione di chi meriti il primato nella produzione di frutti; tuttavia, nel racconto di Michele, non compare il rovo che, in *Iudic.* e in Esopo, approfittando della contesa, ottiene subdolamente il regno e così lo sottrae alle piante migliori. Al rovo, infatti, si sostituisce il fico: esso consegue meritatamente la vittoria in accordo, peraltro, con l'intento eulogico che permea di sé questa sezione del poemetto. Michele, pertanto, svuota la favola

quest'area dell'Attica cfr. Plut., *V. Thes.*, 23; U. Pestalozza, "Le Targhelia ateniesi", *SMSR* 7 (1931), 59-93; E. De Martino, "I Gephyrismi", *SMSR* 10 (1934), 64-79.

²⁰ Non è effettivamente improbabile che il divieto in questione sia stato codificato già all'epoca della legislazione soloniana. Plutarco ricorda infatti una legge (νόμος) del primo *axón* di Solone riguardante il divieto di esportare dall'Attica i prodotti della terra, eccezion fatta per l'olio; secondo il biografo tale disposizione mostrerebbe che «non si possono considerare del tutto inattendibili (ἀπίθανοι) coloro che dicono che anticamente (τὸ παλαιόν) era vietata anche l'esportazione dei fichi (σύκων ἐξαγωγή) e che denunciare chi li esportava era detto "fare il sicofante" (τὸ φαίνειν ἐνδεικνύμενον τοὺς ἐξάγοντας κληθῆναι συκοφαντεῖν).

della sua tradizionale morale antimonarchica e, pur conservandone in gran parte l'apparato narrativo, ne stravolge la funzione, che da dissuasiva e protrettica si fa invece esclusivamente encomiastica, dacché si risolve in una magnificazione regale del fico.²¹

L'elogio del fico si realizza anche attraverso espedienti di carattere retorico: ai vv. 74-75 Michele crea un gioco di parole paretimologico fra θρίαμβος (trionfo) e θρίον (foglia di fico), che sutura il racconto della vittoria del fico sulle altre piante (vv. 60-70) con l'allusione all'usanza del trionfo militare (vv. 71-76), tesa a qualificare il fico come pianta della *víκη* per antonomasia.

Si apre infine, dopo la citazione dei tre famosi esametri della Iresiona attica, una lunga sezione dedicata al tema genesiaco dell'Eden: vi campeggia ovviamente il fico che, con le sue ampie foglie, rimediò alla colpa (παραίβασία) di cui si macchiarono i progenitori biblici dell'uomo (vv. 83-102). A questo punto, dopo una premessa alquanto oscura (vv. 99-102), Theanó appare in sogno a Michele e lo istruisce sul modo di raggiungere la verità: per appropriarsene, dovrà richiamare alla mente gli insegnamenti di Pitagora, i soli che possano squarciare il velo delle apparenze terrene. Quanto al contenuto, invero, la rivelazione di Theanó è piuttosto enigmatica: essa si ispira al motivo del sogno allegorico che, particolarmente diffuso nella narrativa greca tardo-antica e medievale, adempie la funzione di chiarire indirettamente alcuni aspetti della realtà, di cui esso tende a fornire un'efficace chiave interpretativa.²²

Non è infatti un caso che, subito dopo quest'intermezzo didascalico, la realtà si mostri a Michele nella sua essenza profonda, finalmente sciolta dal peso mistificante delle apparenze. L'oggetto reale che ha dunque suscitato l'esperienza onirica, e cioè il fico che adorna il giardino di Michele, si è in essa allegoricamente ridefinito, come dimostra la seguente sezione di testo imperniata sull'interpretazione di quello stesso fico che, da realtà fenomenica, si è fatto ormai mero simbolo cristiano, ovvero incarnazione della τάξις con cui Dio opera nel mondo.²³

²¹ Cfr., per un analogo schema favolistico, Callim., *Iamb.* 4 (fr. 194 Pf.). Per altri casi di dispute fra piante nelle favole antiche cfr. T. Karadagli, *Fabel und Ainos. Studien zur griechischen Fabel*, Königstein 1981, 102-104. Sull'umanizzazione della natura vegetale cfr., per es., Om., *Hy.*, 2, 22-23 e Callim., *Aet.*, fr. 73-74 Pf.

²² Sulla tipologia del sogno allegorico nella narrativa bizantina cfr., per es., *Digenis Akritis*, G 2 140-150 = E 321-329, ed. E. Jeffreys, *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial Versions*, Cambridge 1998, 32 e 262; *Libistro e Rodamne*, vv. 2825-2865, ed. P. A. Agapitos, *Ἀφήγησις Λιβίστρου καὶ Ροδάμνης. Κριτική ἔκδοση τῆς διασκευῆς α*, Athina 2006, 366; *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, vv. 1123-1126, ed. O. Lampsides, *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, Athina 1966, 64; *Iliade bizantina*, vv. 22-25, 33, 39, edd. L. Nørgaard – O. L. Smith, *A Byzantine Iliad. The text of Par. Suppl. Gr. 926*, Copenhagen 1975, 23-24.

²³ Cfr. *infra*, 193-194.

Michele dunque, sul pedale degli insegnamenti pitagorici, o meglio neopitagorici, si produce in una meticolosa *descriptio* aritmologica della pianta di fico che, alla stessa stregua di un microcosmo complesso, rende immediatamente intelligibile l'attività demiurgica del numero, la quale a sua volta riproduce, in prospettiva cristiana, l'onnipotenza creatrice di Dio.

3. *L'ἔκφρασις del fico e l'influsso delle dottrine neopitagoriche*

Lo svolgimento aritmo-geometrico che caratterizza l'ἔκφρασις del fico risente, come già accennato, dell'influsso delle dottrine neopitagoriche a cui, peraltro, si intrecciano istanze simboliche di marca prettamente cristiana.

È notevole rilevare come l'antecedente forse più diretto di questa singolare ἔκφρασις pitagorica compaia nell'*Elogio di Costantino* composto da Eusebio di Cesarea per celebrare il trentennale di regno dell'imperatore: nell'encomio vengono infatti tracciate alcune favorevoli corrispondenze numeriche giacché la festa combina, a detta di Eusebio, numeri assolutamente perfetti, ossia decadi, triadi e monadi triplicate: εἶθ' ὡς ἐν ἀγῶνος ἄθλοις παντοίουσ τοῖς νενικηκόσιν ἀναγορεύσας στεφάνους, ἄλλους ἐφ' ἑτέροις .. ἀρετῶν βραβεῖοις στεφανοῖ, βασιλεῖ δ' ἀγαθῶ θεοσεβεία κοσμησαμένῳ μείζονα προητοιμάσθαι κηρύττει τῶν ἐπάθλων τὰ γέρα, ὧν τοῖς προοιμίοις ἐντεῦθεν ἤδη πανηγυρίζειν δίδωσιν, ἑορτῇ τελείων ἐξ ἀριθμῶν συγκειμένη, <δεκάδων> τριάδων μονάδων τε τριπλασιόνων.²⁴

Più in generale l'opera si colloca nell'alveo della letteratura numerologica tardo antica che Michele, attraverso la sua scaltrita arte descrittiva, sfrutta pienamente per mettere a fuoco la rilevanza onto-gnoseologica del numero, nel cui infinito percorso si sostanzia e si rende manifesto, ma solo ai sapienti, l'atto creazionale di Dio.

Vale la pena dunque di passare in rassegna i luoghi in cui si rivela l'adesione a nuclei teorici almeno latamente neopitagorici, dacché Michele tende a intersecare, sulla falsariga delle dossografie antiche, cognizioni metafisiche di ascendenza piuttosto varia. Ecco pertanto una campionatura delle principali concordanze con il pensiero degli scrittori neopitagorici tardoantichi:

vv. 149-150 φημί γε κεγχραμίδα, κραδίνου δένδροιο σπέρμα, / ἰνδάλλειν μονάδα, πρωτίστην μητέρ' ἀριθμοῦ: la monade è paragonata al seme dallo Pseudo-Giamblico e lo stesso autore la definisce significativamente “padre e madre di tutto”, poiché da essa deriva ogni cosa (ὡς δὲ σπέρμα συλλήβδην ἀπάντων ἄρσενά τε καὶ θήλειαν τὴν αὐτὴν

²⁴ Eusebio di Cesarea, *De laudibus Constantini*, 6, 10, ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, vol. 1, Die griechischen christlichen Schriftsteller 7, Leipzig 1902.

τίθενται, οὐ μόνον ἐπεὶ τὸ μὲν περισσὸν ἄρσεν δυσδιαίρετον ὄν, τὸ δὲ ἄρτιον θῆλυ εὐλυτον ὄν ὦντο, ἀρτίαν δὲ καὶ περισσὴν μόνην αὐτήν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πατήρ καὶ μήτηρ, ὕλης καὶ εἶδους λόγον ἔχουσα, ἐπενοεῖτο, τεχνίτου καὶ τεχνητοῦ· καὶ δυάδος γὰρ παρεκτική διφορηθεῖσα· ῥᾶον γὰρ τεχνίτη ὕλην ἑαυτῷ προσάγεσθαι ἢ τὸ ἔμπαλιν ὕλη τεχνίτην).²⁵ Per un'analogia concezione della monade cfr. anche Eusebio di Cesarea, *De laudibus Constantini*, 6, 12: μονὰς γὰρ παντὸς δημιουργὸς ἀριθμοῦ, ἐπεὶ περ κατὰ σύνθεσιν καὶ προσθήκην μονάδων πᾶν πλήθος κρατύνεται, οὐδ' ἔστιν ἄλλως δίχα μονάδος οὐσίαν ἀριθμῶν ἐπινοῆσαι· αὕτη δ' ἐκτὸς ἂν εἴη πλήθους πορρωτάτω τε καὶ κρείττων ἀριθμοῦ παντός, πάντα ποιῶσα καὶ ὑφισταμένη, τεινομένη δὲ ὑπ' οὐδενὸς πώποτε.

vv. 153-154 Ὡς δ' αὐτως μονὰς ἀρχὴ ἐοῦσ' ἄτομός τ' ἀμερῆς τε / ὀλκὸν ἄπειρον ἀριθμοῦ χεῦατ' ἀπειράκις αἰεὶ: la definizione del numero come flusso che discende dall'unità (μονὰς) è attestata solo in Nicomaco di Gerasa 13, 7-10, benché si ricolleggi anche a quella fornita da Teone di Smirne, 18, 2-5: ἀριθμὸς ἐστὶ σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων e da Stobeo, che in *Anthologium* I, 8, 1 ss. la riferisce a Moderato: “Il numero è, grosso modo, un sistema di unità, ovvero una progressione di molteplicità che inizia dall'unità e una regressione che termina nell'unità”. A ben vedere, la definizione di Nicomaco adottata da Michele è senza dubbio quella che più si attaglia al concetto pitagorico del numero come χῦμα, la cui fenomenologia è qui accuratamente descritta al fine di spiegare l'origine del cosmo e delle sue creature.

vv. 155-156 πρὸς δ' αὖ καὶ σημήϊον ὅτι θετὴ μονὰς ἄλλη / ὡς ἄθετον σημήϊον ἢ μονὰς ὦπτο περιττῶν: è prospettata qui la distinzione neopitagorica fra la Monade, che appartiene alla sfera della realtà intelligibile, e l'Unità, che è invece il principio immanente da cui scaturiscono i numeri.²⁶

vv. 157-159 Τοῦ κε ῥυέντος πᾶν μεγεθῶν γένος ἐξεφαάνθη, / πρῶτον ἐφ' ἓν, μετέπειτα διχῆ τριχθὰ τε, χυθέντων / τοῖσι περαίνεται δέμας ἅπαν [καὶ] σύμπας ῥυθμός: in questi versi è posta la premessa del successivo accostamento analogico fra l'evoluzione aritmo-geometricamente scandita dell'albero di fico e l'attività demiurgica della monade che, fluendo incessantemente, crea e vivifica ogni cosa (vv 160-166). Il seme della pianta di fico diventa allora simulacro della monade (vv. 160-161) e i due ceppi che da esso si sviluppano riproducono la diade (v. 162), e così via ad esemplificare il processo emanatistico che dall'Uno conduce al molteplice.

²⁵ Pseudo-Giamblico, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, *Iamblichi, Theologoumena Arithmeticae*, Leipzig 1922, 5.

²⁶ Cfr. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 249, 438b, 33-36: Ὅτι διαφέρειν ἔλεγον οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου μονάδα καὶ ἓν. Μονὰς μὲν γὰρ παρ' αὐτοῖς ἐνομιζέτο ἢ ἓν τοῖς νοητοῖς οὐσα, ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· ὁμοίως δὲ καὶ δύο τὸ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς.

È opportuno inoltre rilevare come Michele amalgami, sul modello delle dossografie antiche, cognizioni metafisiche di evidente matrice platonica a nuclei dottrinali che risalgono invece all'antica filosofia di Pitagora: la dottrina della Monade-Diade che qui gli è attribuita caratterizza in realtà la teoria metafisica platonica e in seguito neopitagorica, in cui i due termini designano i principi generativi e sovrasensibili dell'universo, identificati viceversa dai pitagorici antichi nel pari, ossia l'illimitato, e nel dispari, il limitante.²⁷

vv. 161-162 σήματος ἢ μονάδος κε σαώζοι πως εἶδωλον, / πρέμνα δὲ δοιὰ πρεσβυτάτης δυάδος λάχεν εἰκῶ: Nicomaco definisce la monade come un'entità identica a se stessa e permanente: essa si identifica con Dio e si contrappone alla diade, che rappresenta la transitorietà della materia, e mentre la prima coincide con un principio di unificazione invariabile, la seconda è la causa intrinseca del cambiamento. Tuttavia, secondo la concezione di Nicomaco, i due principi sono dei "contrari equilibrati": agiscono, cioè, in modo solidale e concomitante, garantendo la nascita e l'evoluzione di ogni cosa.²⁸

Il nucleo di questo sistema, analogo alla concezione del limitato e dell'illimitato di Filolao, è sì riconducibile all'impalcatura dottrinale pitagorica, ma nel complesso si riafferma, come abbiamo già osservato, la tendenza ad attribuire a Pitagora teorie mistico-religiose recenziatori, probabilmente estranee, almeno in parte, al suo pensiero originario.²⁹

vv 162-164 δυάδος ... κάρτ' ἐνύλοιο νοητῆς τε ἰδ' ἀθέτου τε: la diade compare qui nella sua duplice natura di diade indefinita,³⁰ ingenerata e coeterna alla Monade, e di dia-

²⁷ Cfr. a questo proposito T. Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 vols., Firenze 1958-1964, v. 2, 200 e G. Reale, *Orfismo e presocratici naturalisti*, Milano 2008⁴, 135-138. Sull'intrusione di temi distintamente platonici nell'interpretazione della filosofia di Pitagora cfr. Diogene Laerzio 8, 25; J. M. Dillon, *The Middle Platonists: a Study of Platonism, 80 B.C to 220 A.C*, London 1977; e C. Riedweg, *Pitagora: vita, dottrina, influenza*, Milano 2007 (trad. di Maria Luisa Gatti), 72-75.

²⁸ Per questa provvidenziale cooperazione, cfr. *Introductio arithmetica* 2, 19, 1: ἐνατενίζοντες γὰρ τῆ ἐκθέσει αὐτῶν θαυμάσομεν τὴν φιλαλληλίαν καὶ τὸ συλληπτικὸν ἀλλήλοισ εἰς τὸ ἀπογεννᾶν τὰ λοιπὰ καὶ ἐκτελεῖν, ἵνα εἰκότως ἐπινοῶμεν καὶ ἐν τῆ τῶν ὄλων φύσει ἐντεῦθεν ποθεν τὸ τοιοῦτον ὑπὸ τῆς κοσμικῆς προνοίας συντελεῖσθαι e la testimonianza di Moderato di Gades in Porfirio, *Vita Pythagorae* 49 οἱ Πυθαγόρειοι, μὴ ἰσχύοντες λόγῳ παραδιδόναι τὰ ἀσώματα εἶδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχάς, παρεγένοντο ἐπὶ τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν δήλωσιν. καὶ οὕτως τὸν μὲν τῆς ἐνότητος λόγον καὶ τὸν τῆς ταυτότητος καὶ ἰσότητος καὶ τὸ αἴτιον τῆς συμπνοίας καὶ τῆς συμπαθείας τῶν ὄλων καὶ τῆς σωτηρίας τοῦ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχοντος ἐν προσηγόρευσαν· καὶ γὰρ τὸ ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἐν τοιοῦτον ὑπάρχει ἡνωμένον τοῖς μέρεσι καὶ σύμπνουν κατὰ μετουσίαν τοῦ πρώτου αἰτίου.

²⁹ Sulla fondamentale opposizione limitato/illimitato e le coppie di contrari unità/dispari e dualità/pari cfr. J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966, 46-53; per un analogo anacronismo dottrinario, concernente in modo particolare l'identificazione della monade con Dio, cfr. Aezio, *Placita philosophorum, passim*, in particolare 1, 7, 18; 15, 2; 24, 3; 25, 2 e il neopitagorico Numenio di Apamea, fr. 11 e 52, ed. É. des Places, *Numenius, Fragments*, Paris 1973.

³⁰ Sul concetto platonico e neopitagorico di "diade indefinita" come principio trascendente di molteplicità, differenziazione e gradazione cfr. Moderato di Gades (Porfirio, *Vita Pythagorae*

de determinata, la materia informe dedotta dall'Uno e opposta al mondo intelligibile: cfr. Numenio di Apamea, fr. 52 des Places³¹ e l'interessante testimonianza di Aristotele che, per definire la doppia natura della diade, materia plasmata e al contempo informante, si serve del termine assai efficace di ἐκμαγεῖον.³²

Va da sé, inoltre, che l'ontologia emanatistica dei Neopitagorici si allinea piuttosto agevolmente alla teologia trinitaria ortodossa: concordanza per nulla trascurabile se consideriamo che essa ne assicurò la persistenza in ambiente bizantino.³³

vv 165-166 Ὡς γὰρ κεγχραμίδος μιῆς ἔφθου δοιὰ πρέμνα, / τὼς μονάδος πρῶ-τη δυὰς ἔκθορε τολμήεσσα: è qui evidenziata la relazione dinamica e di sostanziale interdipendenza che sussiste fra la monade e la diade: anzi, la genesi della diade, che germi- na dalla monade, già anticipa la loro inevitabile riconciliazione.³⁴ L'ἔκφρασις del fico, dunque, adotta come principio costitutivo il monismo metafisico dei neopitagorici e, contemporaneamente, ne offre una vivida esemplificazione: tutta quanta la realtà, di cui il fico è qui un rispecchiamento simbolico, è non a caso dedotta dalla Monade e risulta organizzata in senso gerarchico-ipostatico: dalla Monade deriva la Diade, da questi due principi ontologici vengono dedotti dapprima i numeri, poi gli enti e i solidi geometrici, e da ultimo gli elementi materiali e il cosmo fisico.³⁵

50: τὸν δὲ τῆς ἐτερότητος καὶ ἀνισότητος καὶ παντὸς τοῦ μεριστοῦ καὶ ἐν μεταβολῇ καὶ ἄλλο- τε ἄλλως ἔχοντος δυοειδῆ λόγον καὶ δυάδα προσηγόρευσαν· τοιαύτη γὰρ κὰν τοῖς κατὰ μέ- ρος ἢ τῶν δύο φύσις); Alessandro di Afrodisia, *Metaph.* 56, 14-21= Aristotele, *De bono*, fr. 87; Simplicio, *Phys.* 247, 30- 248, 15; Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, 10, 263-275.

³¹ Sulla polemica di Numenio contro i Pitagorici monisti e sulle consonanze fra la sua on- tologia ipostatica e quella di Plotino cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004, 282-289.

³² Cfr. *Metafisica*, 987b-988a: τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆ- σαι, καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν, τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἐτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγεῖου.

³³ J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppo storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984 trad. it. (1974), 218-230.

³⁴ Sulla ricomposizione degli opposti e l'armonia che ne risulta cfr. Nicomaco di Gerasa, *Introductio arithmeticae*, 2, 19, 1: Ἴνα δὲ καὶ ἐναργῶς πεισθῶμεν περὶ τῶν λεγομένων, ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα καὶ εἰκότως ἀρμονίαν ὑπεδέξατο (ἀρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἀρμονία πολυμιγῶν ἔνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις).

³⁵ Cfr. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* 8, 25: Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν Ταῖς τῶν φι- λосоφῶν διαδοχαῖς (FGrH 273 F 93) καὶ ταῦτα εὐρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρ- χὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστήναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυάδος τοὺς ἀριθμοὺς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν,

In definitiva, la campionatura delle concordanze sopra rilevate, oltre ad attestare la fortuna delle dottrine neopitagoriche a Bisanzio, induce a considerare il poemetto un prezioso documento per indagare, sul modello dei *Theologica* di Psello,³⁶ le modalità di ricezione della cultura filosofica antica a Bisanzio.

4. Echi della teologia monastica bizantina e simbolismo cristiano

Nei versi iniziali del poemetto Michele evoca, attraverso immagini dal forte tenore allegorico, alcune rilevanti direttrici della teologia monastica bizantina, che si arricchiscono di senso se interpretate alla luce degli eventi storici che scossero profondamente la vita del poeta.

Il poemetto esordisce con un'allusione all'episodio giovanneo di Natanaele sotto il fico: si tratta di una reminiscenza neotestamentaria che inizia a far emergere alcuni significativi nuclei simbolici che poi, variamente rinforzati, manifesteranno l'adesione del poeta a una specifica corrente esegetico-spirituale.

Michele, sfruttando una fitta rete di ingranaggi simbolici, sembra qui recepire l'interpretazione rabbinica,³⁷ sviluppata anche dai Padri della Chiesa,³⁸ che associa lo stare sotto il fico con lo studio della Legge e, fuor di metafora, con la vita contemplativa. Il primo snodo fondamentale ai fini dell'interpretazione del passo è costituito dall'accostamento fra Natanaele e i θεάμονες ἄνδρες, gli uomini che, spogliandosi della materia, si votano alla contemplazione di Dio (v. 12): l'avverbio οἶα, che funge da modalizzatore, stabilisce un legame simbolico fra la teologia mistica della visione, qui ellitticamente accennata dal participio θεάμονες, e l'immagine biblica di Natanaele sotto il fico che, come abbiamo già rilevato, possiede in questi versi una specifica coloritura allegorica. A completare il quadro si aggiunge la rievocazione, poeticamente condensata, delle tappe che scandiscono l'itinerario ascetico bizantino (vv. 12-13): da una parte il suo ambito approdo, la μέθεξις, intesa come compenetrazione mistica dell'uomo con Dio e adombrata nel testo dal riferimento ai cibi divini (v. 12); dall'altra il movimento propedeutico della μετάνοια, che consiste in una conversione salda e autentica ai beni dello spirito

ἀέρα· μεταβάλλειν δὲ καὶ τρέπεσθαι δι' ὄλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην.

³⁶ Su Michele Psello e il suo eclettismo filosofico cfr., per es., *Theologica* 51, 11 ss; 69, 18-56; 74, 124-144; 106, 94-143, ed. P. Gautier, *Michaelis Pselli Theologica*, 1, Leipzig 1989. Sui *Theologica* cfr. E. V. Maltese, *Dimensioni bizantine: tra autori, testi e lettori*, Alessandria 2007, 1-21 e 45-60.

³⁷ Cfr. H. Freedman – M. Simon, *Midrash Rabbah. Genesis, 1*, London 1961, 45, 11, 2 e 8. 6, 2, 2.

³⁸ Cfr. V. Reichmann, "Feige I (*Ficus carica*)", in *RAC*, vol. 7, 1969, 640-682, 668-678.

(cfr. vv. 110-112) a cui si accompagna un profondo disprezzo dei beni mondani, peraltro chiaramente enunciato al v. 12.³⁹ Si possono dunque qui scorgere alcune consonanze con la dottrina spirituale di Simeone il Nuovo Teologo⁴⁰ per il quale la conversione, stato ineludibile per accedere alla μέθεξις, si fonda su una sorta di speranza escatologica derivante dalla fede e, sulla scorta di questo assunto, essa è qui concretamente sostanziata dall'immagine del fico, che nell'*Antico Testamento* evoca spesso l'imminenza di quel tempo escatologico-messianico che solo ἡ ἀνὴρ θεάμων sa cogliere⁴¹: allo stesso modo nell'episodio giovanneo Gesù, annunciando a Natanaele di averlo visto sotto il fico, sembra voler esprimere, attraverso un codice figurativo tipicamente veterotestamentario, l'arrivo del tempo messianico, che non a caso muove il pio ebreo a un repentino atto di fede in Cristo.⁴²

Il sintagma ὕλης ἀπονόσφι (v. 12) delinea inoltre una contrapposizione frontale fra la vita contemplativa e i gravami della materia da cui è necessario affrancarsi per attingere ai beni dello spirito. Una tale e irriducibile divaricazione sembra alludere alla dottrina spirituale di Evagrio Pontico che, nonostante fosse stata condannata nel 553 dal secondo concilio di Costantinopoli, continuò ad esercitare un influsso determinante sulla successiva tradizione monastica bizantina. Evagrio identifica l'uomo con l'intelletto e concepisce la spiritualità cristiana come un atto di smaterializzazione, di affrancamento da tutte le passioni (λογισμοί) che distolgono dalla contemplazione di Dio⁴³: in questi primi versi, dunque, Michele riecheggia proprio l'antropologia origeniana e platonica di Evagrio, in particolar modo attraverso l'accostamento antitetico di νοῦς e di ὕλη (vv. 11-12).⁴⁴

I θεάμονες ἄνδρες sono inoltre definiti come coloro che “si cibano di ambrosia e suggono la schiuma del nettare” (v. 13): si tratta dei cibi dello spirito, in cui è ravvisabile

³⁹ Sul movimento della μετάνοια cfr. Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, 1, Roma 1988, 51 e 311-331.

⁴⁰ Cfr. Meyendorff, *La teologia* (cit. n. 33), 91-94.

⁴¹ *Mich.* 4, 4; *Zach.* 3, 10.

⁴² Cfr. J. D. M. Derret, *Studies in the New Testament*, 2 vols., Leiden 1978, v. 2, 162-163; C. Koester, “Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1.45-51)”, *JSNT* 39 (1990), 23-43; Id., *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 1995, 23-43; A. J. Köstenberger, *John*, Michigan 2004, 84.

⁴³ Cfr. *Praktikos*, 1, 6-14, edd. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine*, 1-2, Sources chrétiennes 170-171, Paris 1971.

⁴⁴ Su Evagrio Pontico e le origini del pensiero monastico bizantino cfr. Meyendorff, *La teologia*, 82-86. Sulla necessità di contenere i bisogni corporali a fronte di un' indefessa attività contemplativa cfr. Filone, *De vita contemplativa*, 34, edd. L. Cohn – S. Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols, Berlin 1915: σιτίον ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπεὶ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας, ὅθεν τῷ μὲν ἡμέραν, ταῖς δὲ νυκτὸς βραχὺ τι μέρος ἔνειμαν.

un'ulteriore consonanza con la dottrina di Simeone il Nuovo Teologo e con la teologia monastica della contemplazione. In Simeone, infatti, ricorre l'immagine dei cibi celesti di cui si possono nutrire solo coloro che si siano purificati, attraverso la *μετάνοια* operata dallo Spirito, dalle incrostazioni della materia.⁴⁵ È **utile** inoltre rilevare che l'immagine del nettare e dell'ambrosia è frequente anche nella letteratura agiografica bizantina, greca e magnogreca, proprio per indicare l'affrancamento dai beni terreni e la pienezza della vita contemplativa.⁴⁶ I cibi divini sono quindi il correlato simbolico di quel medesimo stato di grazia che Evagrio Pontico definisce *ἀπάθεια*, ovvero la meta a cui deve condurre il metodo spirituale (*πρακτική*) che purifica ed eleva l'anima.⁴⁷

Un altro nucleo tematico fondamentale, che si lega strettamente al vagheggiamento del *βίος θεωρητικός*, è quello dell'*ήσυχία*, parola ad alto voltaggio tematico che, non a caso, dà avvio al carne. L'*ήσυχία*, intesa come pratica del silenzio, è innanzitutto associata al pensiero di Pitagora, non a caso insistentemente rievocato da Michele (vv. 122, 169-170; 174, 178-182, etc.) e nel quale si configura come un esercizio di rigoroso disciplinamento degli istinti e di purificazione interiore: una vera e propria pratica ascetica che imponeva ai novizi dell'eteria pitagorica, i cosiddetti *acusmatici*, un lustro di pace (*ήσυχία*) e di assoluto silenzio.⁴⁸

Ma a questa accezione rituale e antica se ne affianca ben presto un'altra maturata in seno alla tradizione monastica bizantina, che ne recupera a sua volta il significato

⁴⁵ Cfr., per es., Simeone il Nuovo Teologo, *Orationes ethicae*, 3, 1, 540-553, ed. J. Darrouzès, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, Sources chrétiennes 122 e 129, Paris 1966-1967: *Τοίνυν, εἰ καὶ σὺ αὐτὸς ὁ πιστὸς ἄρτου μόνου καὶ οὐ σώματος τεθεωμένου, ὡς αὐτὸν ἐκείνον ὄλον τὸν Χριστὸν δεχόμενος, μεταλαμβάνεις, ζωὴν πῶς ἐλπίζεις λαβεῖν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἔχειν εὐαισθήτως ἐν ἑαυτῷ, τοῦ Κυρίου λέγοντος· «Ὁ τρώγων τὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνοντα ἄρτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα», καὶ πάλιν· «Ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιῶν»; Ὅντως τὸ Πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις καὶ πόσις· τὸ Πνεῦμά ἐστι τὸ μεταποιῶν τὸν ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Κυρίου· ὄντως τὸ Πνεῦμά ἐστι τὸ καθαῖρον ἡμᾶς καὶ ἀξίως ποιοῦν μεταλαμβάνειν τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου. Οἱ γὰρ ἀναξίως τούτου μεταλαμβάνοντες, ὡς φησὶν ὁ Ἀπόστολος, «κρίμα ἑαυτοῖς ἐσθίουσι καὶ πίνουσι, μὴ διακρίνοντες τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου».*

⁴⁶ Cfr., per es., *Vita Sancti Athanasii Athonitae*, 33, 32, ed. J. Noret, *Vitae duae antiquae (Athanasius Athonita)*, Corpus Christianorum series graeca 9, Leuven 1984; e *Vita sancti Fantini iunioris* 21, ed. E. Follieri, *La vita di San Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993, 426.

⁴⁷ Cfr. Evagrio Pontico, *Praktikós*, 1, Guillaumont – Guillaumont, 39 e 98. Sulla netta differenziazione fra il cibo spirituale e quello terreno cfr. Simeone il Nuovo Teologo, *Orationes ethicae*, 14, 1, 242-247 Darrouzès: *Οὕτω γὰρ ἐνοῦνται Θεῷ οἱ ἀξίως καὶ ἐν γνώσει καὶ θεωρία τοῦ μυστηρίου ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθίοντες τούτου καὶ ἐκ τούτου τοῦ ποτηρίου πίνοντες εὐαισθήτω ψυχῇ καὶ καρδίᾳ· οἱ δ' ἀναξίως τούτο ποιοῦντες κενοὶ τῆς δωρεᾶς εἰσι τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, τρέφοντες μόνον τὸ σῶμα, οὐχὶ δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν.*

⁴⁸ Cfr. Reale, *Orfismo* (cit. n. 27), 144-148.

scritturale. L'esperienza del silenzio come via privilegiata della comunicazione con Dio è frequentemente elogiata nelle Scritture, specie dai profeti (cfr., per es., *Is.* 30, 15; *Hos.* 2, 16 e 3, 13; *Hab.* 2, 20; *Soph.* 1, 7; *I Reg.* 18 e sgg), e il concetto di ἡσυχία diventa nevralgico nell'itinerario ascetico bizantino almeno a partire da Basilio di Cesarea (cfr. *Ep.* 2 e 14) e da Giovanni Climaco, per poi arrivare, attraverso la riflessione di Simeone il Nuovo Teologo, alla grande stagione esicastica palamita del XIV secolo.⁴⁹

In Giovanni Climaco il termine ἡσυχία designa in modo specifico la vita eremitica e contemplativa, la sola in grado di propiziare la comunione dell'uomo con Dio⁵⁰: non è dunque un caso che nella prima sequenza del poemetto il fico venga elogiato, nel quadro dell'aretologia mista cristiano-pagana che lo vede qui protagonista, come simbolo della vita contemplativa: sembra andare in questa direzione il riecheggiamento dell'episodio evangelico di Natanaele (v. 11), l'allusione al *pabulum spiritale* cui solo i θεάμονες ἄνδρες possono attingere (v. 13), l'invito mediato al distacco dal corpo e dalla materia (vv. 12-13), l'insistenza sul campo semantico della vista profetica (vv. 12, 14, etc...) e il vagheggiamento simbolico dell'ombra ristoratrice della pianta (vv. 19-20). La preminenza tematica dell'ἡσυχία, intesa come viatico della sapienza che promana da Dio, si rivela altresì nell'azione sanguinosa, apparentemente autolesionistica, di cui si rese protagonista Theanò, che si strappò la lingua pur di avviarsi con il massimo impegno sulla via della conoscenza (vv. 124-125).

L'elogio del fico si trasfigura quindi in un elogio della vita contemplativa e in un invito a consacrarsi ai beni incorruttibili dello spirito. Le motivazioni profonde di questo appello si devono però ricercare nella temperie storica in cui il poemetto fu partorito: di fronte all'assalto dei latini e alla conquista di Bisanzio, Michele sembra sostenere la necessità di un ripiegamento contemplativo da realizzarsi, per così dire, *in interiore homine*, al fine di sottrarsi alla precarietà delle cose mondane che, allora, si stavano rivelando più labili e incerte che mai.

5. Lo sfogo del sentimento antiromano fra allegoria e realismo figurale

La conquista latina di Bisanzio scatenò in Michele, costretto all'esilio, un profondo sentimento antiromano che, a prima vista, sembrerebbe manifestarsi soltanto nell'ultima parte del poemetto, laddove l'autore, opponendo una sorta di riparazione poetica alla disfatta bizantina, racconta di un'immaginaria battaglia fra gli abitanti di Ceo e i Crociati, che soccombono di fronte alla valorosa resistenza degli isolani. Quello che viene inscenato è un sovvertimento poetico della realtà, ma a ben vedere il sentimento

⁴⁹ Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 86-97.

⁵⁰ Cfr., per es., *Scala Paradisi*, 27, PG 88, 1097 AB e 1112 C.

antiromano di Michele è ben più pervasivo di quanto appaia, dacché agisce nel testo alla stregua di una forza sotterranea, che affiora e si rivela implicitamente in almeno altri due segmenti testuali.

Il livore del poeta contro i romani si sfoga attraverso due figurazioni allegoriche che, pur differenti nell'impostazione, risultano strettamente solidali. La prima si delinea all'interno di un *excursus* storico-aneddotico su Serse in cui Michele, oltre a rievocare i noti misfatti del re persiano, racconta un episodio di perversione erotica che lo vide singolarmente coinvolto.

Narra Erodoto che il sovrano si imbatté, sulla strada per Sardi, in un platano di tale bellezza che lo ricoprì d'oro e lo affidò alle cure di una delle sue guardie del corpo, con il risultato che questo platano divenne per i posteri un segno visibile del passaggio del Gran Re⁵¹ (vv. 21-28):

Μήδων μὲν βασιλῆϊ πολυχρύσῳ ἀγερώχῳ
θάμβος ἐνήκε φανείσά που ἀμφιλαφῆς πλατάνιστος.
Τοιγὰρ ἐπεὶ χρυσῷ εὐδαιμονίην παρεμέτρει
χρυσῷ καὶ τόδ' ἐρώμενον ἔρνος ἐκόσμε' ἐκεῖνος
ὄφρα κατασκιάοιτο χρυσοκόμῳ ὑπὸ δένδρῳ. (25)
Οὐ γὰρ κείνῳ ἀνασχετὰ μὴ οὐ καὶ σκιὴν αὐτῆν
χρυσεοφεγγέα τευξέμεν ἔκ τε μελαίνης ξουθῆν,
σπεύδων καινοτόμοις ἐπ' ἀθύρμασιν εὐχετάασθαι.

Si tratta di un peculiare episodio di infatuazione fra dissimili che fu ripreso anche da Eliano, in cui l'ammirazione e le attenzioni di Serse per il platano, quasi fosse un'amata (ὡσπερ ἐρωμένη), diventano un esempio evidente di innamoramento ridicolo.⁵² Anche Eustazio, commentatore di Omero, riproporrà l'episodio con esplicito lessico amoroso: Serse è l'amante (ἐραστής), il platano l'amata (ἐρωμένη) e la decorazione è

⁵¹ L'episodio è già citato come *exemplum* da Imerio (*declam. et orat.* 39, 26ss., ed. A. Colonna, *Himerii declamationes et orationes*, Roma 1951) e un accenno al platano di Serse compare anche nella *Bibliotheca* di Fozio (190, 148b; 243, 363b) e in Costantino Manasse (*Breviarium Chronicum* 6173ss Lampsides). Sul platano nell'immaginario letterario degli antichi cfr. R. Schievenin, "Sotto il platano", *Incontri di filologia classica* 12 (2012-2013), 239-256; sulla codificazione retorica dell'*exemplum* presso gli antichi cfr. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vols, Paris 1993, 2, 690-710; e K. Demoen, "A paradigm for the analysis of paradigms: the rhetorical exemplum in ancient and imperial Greek theory", *Rhetorica* 15 (1997), 125-158.

⁵² Cfr. *Varia hist.*, 2, 14: ἐδεδούλωτο δὲ πλατάνῳ καὶ ἐθαύμαζε τὸ δένδρον; 9, 39: Πῶς δὲ οὐκ ἂν φαίη τις γελοίους ἅμα καὶ παραδόξους τούσδε τοὺς ἔρωτας; τὸν μὲν Ξέρξου, ὅτι πλατάνου ἠράσθη; e Teophr., *hist. plant.* 1 9,5, per il platano come luogo di incontro amoroso.

come quella di una sposa (νυμφικῶς): διὸ καὶ τὸν Ξέρσην πλάτανος ἔσχεν ἐραστήν, ἦν καὶ κοσμήσας νυμφικῶς ἐνηγλαίζετο, ... ὅσγε καὶ ἀντίμιμον πλάτανον τῆς ἐρωμένης πλατάνου ἐχρυσόχρησεν.⁵³

Il comportamento di Serse, esecrabile sotto ogni punto di vista, sovverte l'ordine naturale delle cose e si fissa come paradigma dichiaratamente negativo proprio in questi versi, in cui Michele sfrutta il potere evocativo dell'immagine del platano rivestito d'oro, che, amato da Serse, diventa simbolo di idolatria diabolica.⁵⁴ Loro può infatti indicare, nell'universo simbolico dei cristiani, la presenza di influssi demoniaci: non a caso il Maligno è talvolta descritto come un re ammantato d'oro e pietre preziose, sul modello della Grande Meretrice di *Ap.*, 17, 4: si consideri, per esempio, la vivace descrizione che ne fa Eudocia Augusta nella *Storia di San Cipriano* (II, vv. 231-234): μορφήν δὲ χρυσῶ ἰνδάλλετο ἀνθεμόεντι, / μαρμαρυγῇ γληνέων κομόων, κορυφῇ δὲ τ' ἔπειτα· / στέμματ' ἔχων πλοχμοῖσιν ἀρηρότα καὶ λιθάδεσσιν, / ὧν σέλας ἀγλαΐη κείνην κατεκόσμεε χώρην.

Serse incarna, dunque, il principio pervertitore dell'ἀταξία⁵⁵ ed evoca per analogia la *ferinitas* empia e distruttiva dei Latini che, conquistando Bisanzio, diffusero colpevolmente il caos e costrinsero all'esilio il metropolita di Atene.

Inoltre, al fine di inasprire la propria requisitoria, Michele evoca altri noti misfatti del Gran re di Persia, fra cui la costruzione del ponte di barche sull'Ellesponto e la perforazione del monte Athos (cfr. vv. 29-32): la ὑβρις dimostrata da Serse in tali occasioni allude anch'essa al comportamento incautamente arrogante dei Latini e, allo stesso tempo, ne prefigura la giusta punizione.

È opportuno altresì rilevare che queste due famigerate imprese di Serse risultano diffusamente citate nella letteratura encomiastica del XII sec., dove costituiscono una sorta di *antiexemplum* rivolto all'attenzione dei sovrani bizantini.⁵⁶ Michele ricorre dunque a un motivo retorico convenzionale ma lo varia abilmente, da una parte innovandolo attraverso l'introduzione di nuovi elementi narrativi (l'episodio del platano), dall'altra riconvolgendo la sua carica polemica su un referente collettivo (i Latini).

⁵³ Eustath., *In Hom. Il.*, 2, 307, ed. M. van der Valk, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols, Leiden 1971-1987, 1, 343; e *Ep.* 43, 197 ss. Kolovou.

⁵⁴ Si noti come, ai vv. 23-24, la geminazione di χρυσός e la sessualizzazione del platano (ἐρώμενον ἔρως) suggeriscano l'idea che l'oro sia per Serse una sorta di feticcio erotico capace di dominarne azioni e pensieri.

⁵⁵ Sul concetto di τάξις, inteso come principio gerarchico-ordinativo del mondo, cfr. Dionigi l'Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 537a; H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, 141-147.

⁵⁶ Cfr. *infra*, 199-200.

Il poemetto di Michele risulta, pertanto, vistosamente stratificato: vi sono cioè più livelli di lettura che, intersecandosi, concorrono a restituire il senso più profondo e autentico dell'opera. L'episodio di Serse è indicativo di questa tendenza: ad un primo livello di lettura esso istituisce una contrapposizione speculare fra l'azione di Serse medesimo (v. 35), che ha ricoperto d'oro la palma incontrata sulla via per Sardi, e quella uguale e contraria di Michele, il quale, ingaggiando una sfida a distanza nel tempo con il re persiano, si dice pronto a incoronare con il suono della lira (κρούμασιν ὄξυτόνοις) l'umile fico che dà lustro al suo giardino. In secondo luogo l'episodio si carica di una valenza protrettico-sapientziale, come emerge chiaramente nella γνώμη che lo suggella: esso vorrebbe infatti mettere in guardia dall'arroganza del potere e dagli allettamenti dei beni terreni (vv. 33-34), e con questa funzione dissuasiva ricorre, al netto della sequenza del platano, nella letteratura encomiastica del XII sec. Da ultimo, l'episodio si delinea retrospettivamente come prefigurazione, storica e simbolica al tempo stesso, di un evento extratestuale coevo che, pur non essendo citato, irrompe con forza nel tessuto e nell'immaginario dell'opera. Il poemetto si nutre dunque, per dirla con Auerbach, di un certo realismo figurale,⁵⁷ che fa di Serse e delle sue azioni l'anticipazione provvisoria e imperfetta delle azioni attuali compiute dai latini, che di quelle sono il più compiuto e naturale adempimento.

Lo stesso meccanismo di trasfigurazione simbolica è riscontrabile nella lunga ἔκφρασις del fico che adorna il giardino di Michele a Ceo. Essa, strutturandosi in senso aritmo-geometrico, scandisce l'evoluzione della pianta e di tutti i suoi innumerevoli elementi (ceppi, rami, foglie) a partire dal seme che è definito, con lessico di ascendenza neopitagorica, monade. Dalla monade si originano poi, sempre ottemperando a un principio di progressione numerica, due ceppi, fuor di metafora la diade, e in seguito una moltitudine di tronchi e di rami che germinano gli uni dagli altri attraverso un meccanismo di scissione che si interrompe non appena si giunge alla soglia del numero dieci, che non a caso è il numero perfetto della tradizione pitagorica (cfr. Diog. Laert. 8, 25). La descrizione del fico obbedisce, dunque, a quel medesimo principio gerarchico-ipostatico che permea di sé non soltanto l'ontologia emanatistica neopitagorica, ma anche la teologia trinitaria ortodossa, che a quella si allinea e si sovrappone piuttosto agevolmente. La monade rappresenterà dunque Dio e la diade Gesù e lo Spirito Santo, mentre il fico si rivelerà, nella sua sostanza simbolica, un fedele rispecchiamento del mondo. La pianta di fico, descritta com'è nella sua ineccepibile articolazione numerica, costituisce la realizzazione più compiuta della τάξις, il principio gerarchico-ordinativo dell'universo con cui Dio agisce e si manifesta concretamente agli uomini; quello stesso principio che, agli occhi di Michele, i Latini avevano colpevolmente infranto conquistando Bisanzio. Pertanto

⁵⁷ Sull'origine e la natura dell'interpretazione figurale nel Medioevo cfr. E. Auerbach, "Figura", *Archivium Romanicum* 22 (1939), 436-489.

il simbolismo aritmologico e cristiano che informa l'ἔκφρασις del fico può essere inteso come una reazione di condanna per opposizione alla condotta empia e distruttiva dei Latini e, allo stesso tempo, come una sorta di antidoto letterario agli eventi traumatici di quegli anni, poiché mira a ricostituire, attraverso la fantasia poetica, la τάξις gravemente perturbata dalla conquista di Costantinopoli del 1204.

È utile segnalare, a conferma di tale ipotesi interpretativa, un'ulteriore occorrenza di questo nucleo concettuale nell'opera di Michele, e più specificamente in un luogo delle sue epistole, laddove il metropolita assimila i latini ai ciclopi e li assurge, pertanto, a campioni di ἀταξία, considerandoli come empì pervertitori dell'ordine voluto da Dio (vd. anche l'*antiexemplum* di Serse ai vv. 21-32): Εἰ γὰρ καὶ φρούρια κατειληφότες καὶ ἐρυμνὰ οἶονται ἄρχειν οἷς ἀδικοῦσιν ἀρπάζοντες χρήματα, βρώματα, ἀλλ' οὐ κυρίως ἄρχοντες παρὰ τοῦτο ὡς οὔτε φυσικῶς οὔτε χειροτονητῶς προεδρεύοντες, ὅτι μηδὲ λέοντες ἢ παρδάλεις ἢ λύκοι ταῦτα δρῶντες ὀνύχων καὶ ὀδόντων ἀκμῇ ἄρχειν ἀνθρώπων δικαίως ἂν νομίζοιεντο. Ὅσον οὖν αὐτοὶ ἐς τὴν παρὰ φύσιν θηριωδίαν φυσιοῦνται, τοσοῦτον ἡμεῖς ἐς τὴν κατ' εἰκόνα φυσικὴν ἀρχὴν ἐξευγενίζώμεθα. Καὶ οὐκ ἂν ἡμῶν ὄντως ἄρξωσι, κἂν τὰ ἡμῶν πάνθ' ὁμοῦ χρήματα ἐξιδιώσαμενοι γυμνοτέρους ὑπέρου καταλίπωσιν ἢ καὶ τῆς δορᾶς αὐτῆς τῶν σαρκῶν ἡμῶν ἄψωνται.⁵⁸

Michele stabilisce, dunque, una sorta di contatto mediato con la realtà contemporanea e all'attacco frontale e violento contro i Latini, piuttosto frequente nell'epistolario, si sostituisce la sublimazione del dolore e del suo sfogo che, lungi dall'esaurirsi, tuttavia si avvale, almeno qui, di sofisticati meccanismi di filtraggio simbolico.

Resta ancora da rilevare il fatto che l'albero che Michele custodisce nel proprio giardino riproduce le caratteristiche dell'albero che svetta nel giardino dell'Eden e che nel poemetto è, per giunta, ampiamente descritto. Si instaura dunque fra le due immagini un rapporto che è insieme analogico e oppositivo: l'albero genesiaco fu, seppure indirettamente, la causa della rovina dell'uomo; l'albero custodito da Michele mostra invece al poeta, in modo altrettanto indiretto ma efficace, la via della salvezza, che potrà essere conseguita solo tramite la restaurazione di quell'ordine cosmico voluto da Dio ed empiramente stravolto dai Latini. Il poeta agisce allora alla stessa stregua di un profeta e, adottando un procedimento caro ai Padri della Chiesa,⁵⁹ ricorre al dispositivo della *figura* per

⁵⁸ *Ep.* 110, 170-171 Kolovou. Sull'opposizione ideologica fra la *civilitas* greca e la *ferinitas* allogena, tema caro alla mentalità bizantina, cfr. Anna Comnena, *Alexias* 1, 10, 2, edd. D. R. Reinsch – A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 40/1, Berlin – New York 2001; e Niceta Coniate, *Historia*, ed. J. Van Dieten, *Nicetae Choniatae historia, pars prior*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 11/1, Berlin 1975, 300.

⁵⁹ Sulla figura come profezia reale nei Padri della Chiesa cfr. Auerbach, "Figura" (cit. n. 57).

farsi interprete di fronte agli uomini della volontà di Dio, fattasi peraltro chiara ai suoi occhi solo dopo l'intercessione di Theanò, che si configura a sua volta come una sorta di emissario divino.

Il ricorso all'interpretazione tipologica, la missione profetica di cui si fa carico il poeta, l'intercessione di un personaggio pagano che guida al possesso della verità cristiana, e ancora il riferimento costante, benché allegoricamente mediato, alla dissoluzione dell'impero e al disordine, anche etico, che da quella si origina sono tutti elementi che ricorrono sorprendentemente anche nella *Commedia* di Dante: come è noto, non è possibile che Dante si sia ispirato al poemetto di Michele, considerata anche la sua scarsa circolazione, ma la comunanza dell'ispirazione poetica rende comunque conto di un'interessante costante antropologica: ad Oriente come ad Occidente l'uomo medievale di alta cultura interpreta il crollo dell'impero attraverso schemi di pensiero analoghi, pur partendo da visioni politiche distinte che conducono ad additare distinti colpevoli: adottando la prospettiva cesaropapista bizantina, Michele considera i Latini come gli artefici del caos politico e morale che imperversa nel mondo dopo la destituzione del βασιλεύς; Dante invece, fautore della "dottrina dei due soli", vede nelle pretese teocratiche del pontefice la causa primaria dell'indebolimento dell'autorità imperiale, che ha lasciato gli uomini senza la loro naturale guida terrena e, dunque, prigionieri del peccato.

6. Ipotesti e riecheggiamenti dotti

Il poemetto vive, come già rilevato, in una dimensione di spiccata plurivocità e sviluppa, in modo spesso inedito, numerose tracce ipotestuali. Offriamo, di seguito, una prima campionatura delle principali reminiscenze dotte e delle rispettive variazioni contestuali, al fine di evidenziare il pregio letterario dell'opera, nonché la scaltrita arte compositiva del poeta.

v. 1 Ἦσυχίης τόδ' ἄθυρμ' ἐμὸν ἠδέ τε λέσχη μακρὰ: il nesso compare identico in Eur. *Hip.* 384, dove a parlare è Fedra che, prima di confessarsi preda ormai disarmata dell'amore, annovera, tra le lusinghe della vita capaci di distrarre l'uomo dalla virtù, proprio le lunghe chiacchiere che si dispiegano pericolosamente nel tempo libero, là dove maggiormente attecchiscono le insidie dell'inerzia: ne consegue una ferma condanna delle attività "distensive", fonte di corruzione per gli uomini. Il contesto appare dunque molto diverso da quello delineato qui, in cui a prevalere è una concezione proficua del disimpegno: una lunga chiacchierata, se tocca in modo lieve ma consapevole argomenti seri, può senz'altro conciliare le esigenze dell'evasione e dell'utilità morale (cfr. vv. 3-4).

v. 2 ἀνδρὸς ἀκηδιόωντος ἀήματι νυσταλόεντι: l'uso del verbo ἀκηδιάω (cfr. *Ps.* 60, 3 LXX: ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς πρὸς σὲ ἐκέκραξα ἐν τῷ ἀκηδιάσαι τὴν καρδίαν

μου· ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με) connota in senso teologico e morale l'atteggiamento ricreativo descritto nel verso precedente: la pericolosa contiguità fra l'*otium*, classicamente inteso, e l'accidia (ἀκηδία), sarà poi neutralizzata attraverso l'introduzione di una variabile, per così dire, riequilibrante, vale a dire il coinvolgimento operoso e costruttivo di chi si dedica a un passatempo edificante.

Ἄημα, poetismo ionico-epico di lunga tradizione, assume qui il significato generico di esalazione (cfr. Anacr. 55.4 G.) e si lega all'aggettivo νυσταλόεις,⁶⁰ conio bizantino che evoca l'immagine del sonno. L'accostamento di ἄημα, nell'accezione di vento, e di ὕπνος, così topico nella tradizione letteraria greca (cfr. Aeschl. Fr. 77;⁶¹ Soph. Ai. 674-676), sembra qui riproporsi in una forma condensata e allusiva: la topica figurativa del sonno che spira come il vento acquista una nuova forza di penetrazione poetica, ottenuta attraverso il mescolamento di materiale poetico tradizionale e di risorse lessicali squisitamente bizantine.

v. 3-4 οὐ μὰν ἄμουσον πάμπαν ὄλον τὸ πόνημα πέπαικται, / ἀλλ' ἐπιμῖξ τῆς παιδιῆς ἔσθ' ἃ καὶ ἐσπούδασται: Il *topos* della necessità di un'occupazione distensiva, ma intelligente, è tratto, fin nella dizione, dal prologo della *Storia Vera* di Luciano: un autore per cui lo stesso Fozio espresse una certa ammirazione (*Bibl.*, codd. 128-129 Henry) e che ebbe in età bizantina un'insospettabile reviviscenza: si considerino, a titolo esemplificativo, i dialoghetti di Teodoro Prodromo, i carmi giambici di Eugenio da Palermo, gli echi luciane nelle poesie di Giovanni Grasso, gli scenari e gli aneddoti immaginifici della poesia di File (probabile autore del *Timarione*) e, a testimonianza di una fortuna straordinariamente salda, la προθεωρία della *Storia Vera* di Alessio Macrembolite.⁶²

Considerata dunque la capillare diffusione dell'opera di Luciano in area bizantina a partire dall'XI sec., è del tutto verosimile che Michele abbia qui attinto al modello prologale della *Storia Vera*, anch'esso teso a giustificare, sebbene in modo ironico, la composizione di un'opera di fantasia. Come sarà di seguito illustrato, la trama delle corrispondenze lessicali è piuttosto fitta e tale da presupporre un rapporto di dipendenza diretta dall'ipotesto luciano.

v. 3 οὐ μὰν ἄμουσον πάμπαν ὄλον τὸ πόνημα πέπαικται: Il ricorso all'aggettivo ἄμουσον e allo stesso nesso litotico (οὐκ ἄμουσον) reca traccia del modello luciano di *Hist. Verae* 1, 1-2, in cui Luciano propone di alternare agli studi seri letture più gradevoli, a patto però che esse offrano “una non volgare materia di riflessione”: γένοιτο δ'ἂν

⁶⁰ Cfr. E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, 1-7, Wien 2001-2011, s.v.

⁶¹ Ed. S. Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3, Göttingen 1985.

⁶² Ed. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀλεξίου τοῦ Μακρεμβολίτου ἀλληγορία εἰς τὸν Λούκιον ἢ ὄνον*, *ŽMNP* 1 (1899), 19-23: cfr., per una visione d'insieme, R. Romano, *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Torino 1999.

έμμελής ή ανάπαυσις αὐτοῖς, εἰ τοῖς τοιοῦτοις τῶν ἀναγνωσμάτων ὀμιλοῖεν, ἄ μὴ μόνον ἐκ τοῦ ἀστείου τε καὶ χαρίεντος ψιλὴν παρέξει τὴν ψυχαγωγίαν, ἀλλὰ τινα καὶ θεωρίαν οὐκ ἄμουσον ἐπιδείξεται.⁶³

v. 4 ἀλλ' ἐπιμῖξ τῆς παιδιῆς ἔσθ' ἃ καὶ ἐσπούδασται: il verbo *compare*, egualmente coniugato al perfetto, in *Luc. Hist. Verae* 1, 1 e, rimarcando il πόνημα del verso precedente, configura inoltre un chiasmo semantico: πόνημα sta a ἐσπούδασται come πέπαικται a παιδιῆς.

v. 5 Οὐδέ γε αὖ ἱερῆ πολιῆ καθάπαξ ἀπεικός: l'espressione è proverbiale e risale alla corrispondenza apocrifa di Libanio con Basilio di Cesarea (cfr. [Lib]. *Epist.* 23, 1: παίζειν παρ' ὑμῶν ἐδιδάχθημεν, ἀλλ' ὅμως τὰ παίγνια σεμνὰ καὶ οἴονεὶ πολιᾶ πρέποντα).⁶⁴ L'immagine, che gioca su un efficace sostituzione metonimica (la canizie per la vecchiaia), ebbe una discreta fortuna in età bizantina (cfr. Nicet. *Magist. epist.* 28 e *epist.* 31;⁶⁵ Filagato da Cerami, *Τῆς Χαρικλείας ἔρμηνεία* 35-36; Teodoro Prodromo, *carm. hist.* 59. 257; Ptochoprodromos, *carm. polit.* 1.11).

L'immagine della vecchiaia che non si sottrae agli scherzi, purché questi abbiano una qualche serietà, ha qui una funzione autoapologetica e, come già in Filagato (cfr. *supra*), serve a giustificare l'accostamento a temi apparentemente irrilevanti o sconvenienti, ma che in realtà costituiscono il pretesto occasionale per l'approfondimento di motivi specificamente cristiani e teologici.

v. 8 Κόσμον ἐμῶν προθύρων, συκέην σκιάεσσαν, αἰίδω: il verso accoglie alcuni stilemi epici tipicamente proemiali che Michele, esponente di punta del circolo di Eustazio, mostra di padroneggiare con grande disinvoltura. Sull'affetto e la riconoscenza manifestati da Michele per il suo maestro cfr. Mich. Chon., *Ep.*, 2, 4-5; 4, 7-8; 6, 9-10; 7, 11; 16, 20-21; 36, 50-51; e Mich. Chon., *Mon. Eust. Thess.*⁶⁶

L'uso del verbo αἰίδω è canonico nei proemi epici; l'argomento del canto è inoltre espresso da un complemento oggetto che, dislocato all'inizio del poema, assume un profondo risalto tematico e strutturale, preannunciando iconicamente l'organizzazione concentrica degli eventi intorno al tema principale della narrazione (v. 8). L'accusativo è però qui, per così dire, endiadico, poiché riproduce uno schema del tipo "variazione/tema": il sintagma appositivo (κόσμον ἐμῶν προθύρων), che costituisce una variazione

⁶³ Luc., *Hist. Verae* 1, 2, ed. M. D. MacLeod, *Luciani opera*, vol. 1, Oxford 1972.

⁶⁴ Ed. R. Foerster, *Libanii Opera*, vol. 11. *Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico. Fragmenta*, Leipzig 1922, 595-596.

⁶⁵ Ed. L. G. Westerink, *Nicetas Magistros. Lettres d'un exilé*, Paris 1973, 125.10-11 e 131.28-29.

⁶⁶ Ed. S. P. L. Lampros, *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τὰ σωζόμενα*, 2 vols., Athina 1879-1880, 283-306.

contestuale generata dal punto di vista del soggetto parlante, precede l'enunciazione del tema principale (συκῆν σκίοεσσαν) e infrange il principio dell'obiettività epica, ridirezionando l'attenzione del lettore sulla trama di relazioni intertestuali e simboliche che il fico suscita nella *persona loquens*, che invece di essere epicamente estromessa dalla narrazione, ne diventa elemento privilegiato e nodo focale. Attraverso il possessivo ἐμῶν e l'uso del verbo alla prima persona singolare (cfr. v. 8), la consistenza granitica dell'oggetto epico si stempera e viene ricondotta all'universo percettivo e speculativo del poeta, che ridisegna l'oggetto epico attraverso il filtro della propria cultura, anche letteraria, fino quasi a trasfigurarla attraverso un insistito simbolismo mistico di matrice cristiana.⁶⁷

ἀείδω: il riferimento al canto è del tutto convenzionale e costituisce un voluto richiamo, con variazione della persona, al verbo omerico che introduce la narrazione delle vicende iliadiche. Lo ζῆλος ὀμηρικός di Michele, infatti, non si riduce mai a una supina riproposizione di *traits* omerici, ma si premura sempre di variarli, ricalibrandoli nel nuovo contesto. La stessa *variatio in imitando* si ripresenterà anche nel secondo proemio del poemetto (vv. 35-38), che darà concretamente avvio all'elogio del fico.

v. 14 Εἰ γὰρ χάρμα μέγ' ὄφθη θεσπεσίῳ ὑποφήτῃ: la perifrasi identifica Giona, il profeta ispirato da Dio. Il termine ὑποφήτης, di uso già omerico, designa la figura dell'indovino, dell'interprete di presagi o anche del poeta in quanto sacerdote delle Muse. La parola, associata all'aggettivo θεσπέσιος, per lo più riferito agli evangelisti o agli angeli, costituisce qui una *callida iunctura*, poiché combina un attributo tipicamente neotestamentario a un sostantivo di antica tradizione epica, che passa così ad indicare la figura del profeta veterotestamentario.

v. 21 Μήδων μὲν βασιλῆϊ πολυχρύσῳ ἀγερῶχῳ: l'aggettivo πολυχρύσῳ è voce omerica riferita di norma a luoghi o città, ma talvolta anche a persone (a Dolone in Hom., *Il.* 10, 315) e a divinità (ad Afrodite in Hes. *Op.* 521 e Hom. *H. Ven.* 1). L'aggettivo è riferito ad un sovrano orientale anche nel fr. 19 West di Archiloco, in cui il carpentiere Carone si dice indifferente alle ricchezze di Gige "dal molto oro". Un analogo atteggiamento di *contemptus divitiarum*, che si regge su un uso egualmente deterioro dell'aggettivo πολύχρυσος, si ritrova in Alfeo di Mitilene (AP. 9, 110) e in Gregorio Nazianzeno (PG 37, 683).

vv. 23-24 Τοιγὰρ ἐπεὶ χρυσῷ εὐδαιμονίην παρεμέτρει / χρυσῷ καὶ τόδ' ἐρώμενον ἔρνος ἐκόσμε' ἐκεῖνος: in questi versi è ribadito *e contrario*, adottando cioè la prospettiva ipertrofica di Serse, il tema, caro ai bizantini, dell'instabilità dei beni mondani, che dunque non possono costituire un valido metro di giudizio della felicità: cfr., per es., Leone il

⁶⁷ Sulla struttura e le forme del proemio epico antico cfr. A. Romeo, *Il proemio epico antico*, Roma 1985.

Filosofo in *AP*, 15, 12; Eugenio da Palermo, *Carm.* 1, 29-64;⁶⁸ Teodoro Prodromo, *Poem.*, 50, 1 ss. e 65, 1-4.⁶⁹

A ben vedere Michele si avvale di un *topos* assai diffuso nei *Fürstenspiegel* bizantini, che consiste nella ferma condanna del βίος ἀπολαυστικός di chi approfitta della propria posizione di βασιλεύς per assecondare capricci e piaceri personali: cfr., per es., Sinesio, *De regno*, 6;⁷⁰ e Michele Psello, *Chronogr.*, 6, 47.⁷¹

Sulla vacuità delle ricchezze e dei beni terreni, qui anche allusa nella γνώμη che sigilla la sezione su Serse (vv. 33-34), e sul paradigma negativo dei sovrani orientali presso i Bizantini cfr. Gregorio Nazianzeno, *De Virtute*, vv. 31-52;⁷² Giorgio di Pisidia, *De vita humana*, vv. 8-9 e 59-64;⁷³ Giovanni Geometra, *Carmina*, 57 Van Opstall.

v. 29 Ὡς πολέμου σκιὰν ἐν νεφέεσσι βελῶν σχεδιάζεν: l'immagine, riferita a Serse e abusata dai retori attici, compare provocatoriamente anche in Luciano (cfr. *Rhetorum praeceptor*, 18, 18-19: [...] ὁ ἥλιος ὑπὸ τῶν Μηδικῶν βελῶν / σκεπέσθω κτλ.).⁷⁴

vv. 30-33: la ὕβρις dimostrata da Serse in occasione della costruzione del ponte di barche sull'Ellesponto e della perforazione del monte Athos è diffusamente citata, in qualità di *antiexemplum*, nella letteratura encomiastica del XII sec.⁷⁵ Sull'accostamento convenzionale fra la ὕβρις e Serse cfr. Nicola il Sofista, *Progymnasmata*, 9,6,7.⁷⁶

vv. 30-31 Πόντον μὲν Ἐλῆς πεζυτὸν ἔτευξεν ἀμάξαις / γαιώσας πολυγομφώτῳ σχεδὶ λινοδέσμῳ: per la fortuna dell'episodio, citato come paradigma di ὕβρις e ἀσέβεια nella letteratura bizantina del XII sec., cfr. Michele Italico, *In Ioannem Comnenum*, 249, 8 Gautier; Eustazio di Tessalonica, *Orationes* 13, 206, 45-47; 14, 245,32-35; 16, 272,72-75; 16, 272,5-273,10;⁷⁷ Niceforo Basilace, *In Ioannem Comnenum*, 9, 55,22 Garzya.

⁶⁸ Ed. M. Gigante, *Eugenii Panormitani Versus Iambici*, Palermo 1964.

⁶⁹ M. Gigante, "Il tema dell'instabilità della vita nel primo carme di Eugenio di Palermo", *Byzantion* 33 (1963), 325-356; Id., "Il ciclo delle poesie inedite di Teodoro Metochites a se stesso o sull'instabilità della vita", *Polychordia. Festschrift Franz Dölger*, 2, Amsterdam 1968, 204-224.

⁷⁰ Ed. A. Garzya, *Sinesio di Cirene, Sul regno*, Napoli 1973, 393.

⁷¹ Ed. D. R. Reinsch, *Michaelis Pselli Chronographia*, Berlin 2014. Sul βασιλικὸς λόγος e la tradizione degli specula nella letteratura bizantina cfr. Maltese, *Dimensioni bizantine* (cit. n. 36), 81-95.

⁷² Ed. R. Palla – M. Kertsch, *Gregorius Nazianzenus, Carmina de virtute Ia/Ib*, Graz 1985.

⁷³ Ed. L. Tartaglia, *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998.

⁷⁴ Ed. A. M. Harmon, *Lucian*, 4 vols., Cambridge 1925.

⁷⁵ Cfr. L. R. Cresci, "Exempla storici greci negli encomi e nella storiografia bizantini del XII secolo", *A Journal of the History of Rhetoric* 22 (2004), 115-145.

⁷⁶ Ed. J. Felten, *Nicolai progymnasmata*, in *Rhetores Graeci*, 11, Leipzig 1913.

⁷⁷ Ed. P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis opera minora (magnam partem inedita)*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 32, Berlin 1999.

v. 30 ὡς Πόντον μὲν Ἑλῆς πεζυτὸν ἔτευξεν ἀμάξαις: l'uso straniante del verbo πεζεύω, paradossalmente riferito a uno stretto di mare, ricorre in altre descrizioni dell'empria impresa di Serse: cfr. Isocr., *Panegyricus*, 89: "Ὅς εἰς τοσοῦτον ἦλθεν ὑπερηφάνιας ὥστε μικρὸν μὲν ἠγησάμενος ἔργον εἶναι τὴν Ἑλλάδα χειρώσασθαι, βουλευθεὶς δὲ τοιοῦτον μνημεῖον καταλιπεῖν ὃ μὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς ἐστιν, οὐ πρότερον ἐπαύσατο πρὶν ἐξεῦρε καὶ συνηνάγκασεν ὃ πάντες θρυλοῦσιν, ὥστε τῷ στρατοπέδῳ πλεῦσαι μὲν διὰ τῆς ἠπείρου, πεζεῦσαι δὲ διὰ τῆς θαλάττης, τὸν μὲν Ἑλλήσποντον ζεύξας, τὸν δ' Ἄθω διορύξας;⁷⁸ e Luc., *Rhetorum praeceptor*, 18, 17-22 Harmon καὶ αἰεὶ ὁ Ἄθως πλείσθω καὶ ὁ Ἑλλήσποντος πεζευέσθω καὶ ὁ ἥλιος ὑπὸ τῶν Μηδικῶν βελῶν σκεπέσθω καὶ Ξέρξης φευγέτω καὶ Λεωνίδαο θαυμαζέσθω καὶ τὰ Ὀθρυάδου γράμματα ἀναγιγνωσκέσθω, καὶ ἡ Σαλαμίς καὶ τὸ Ἄρτεμίσιον καὶ αἱ Πλαταιαὶ πολλὰ ταῦτα καὶ πυκνά.

v. 31 γαιώσας πολυγομφώτῳ σχεδίῃ λινοδέσμῳ: ripresa puntuale e condensata di Aeschl., *Pers.*, 68-71 Page πετέρακεν μὲν ὁ περσέπτολις ἤδη / βασιλείος στρατὸς εἰς ἀντίπορον γείτονα χώραν, / λινοδέσμῳ σχεδία πορθμὸν ἀμείψας Ἀθαμαντίδος Ἑλλας, / πολύγομφον ὄδιμα ζυγὸν ἀμφιβαλῶν ἀχένη πόντου.

v. 32 τρηχεῖαν δὲ Ἄθω ῥάχιν ἐστόρεσεν νήεσσι: cfr. Michele Italice, *In Ioannem Comnenum*, 249,7 Gautier e Niceforo Basilace, *In Ioannem Comnenum*, 9, 55,22.⁷⁹

vv. 33-34 Ὡς οὐδὲν φρένας ἀνδρῶν πάμπαν ὄλλυσιν ἄλλο, / οἶον ὑπέρβιος ὕβρις ἀγνηγορίας πολυόλβου: la γνώμη, che suggella l'*excursus* storico-aneddotico su Serse, riecheggia il motto delfico μηδὲν ἄγαν e ribadisce la dicotomia, radicata nella mentalità greca di tutti i tempi, fra ὕβρις e σοφροσύνη. Nella letteratura bizantina il tema ebbe, per evidente influsso dell'etica cristiana, una risonanza del tutto particolare.

36 κρούμασιν ὀξύτονοις... αἰείδων: il termine κροῦμα allude al canto accompagnato da uno strumento a corde e, insieme al participio αἰείδων, configura il componimento di Michele come un'antica, anacronistica *performance* aedica: una modalità esecutiva simile è però significativamente associata anche al canto dei profeti in Leo Choer., *Chil. Theol.*, 852;⁸⁰ e in Euth. Torn., *Anacr.*, 203: "ἄπο κροῦμά τι φορμίσω"⁸¹

v. 37 Ἄλλ' ἄγε, θυμὲ φίλ', ἔννεπε τίς γε φυτοῖο γενέθλη: la voce θυμός si configura come l'ennesimo anacronismo omerico che qui sostituisce ψυχή, termine che invece

⁷⁸ Ed. E. Brémond – G. Mathieu, *Isocrate. Discours*, vol. 1, Paris 1929.

⁷⁹ Ed. A. Garzya, *Nicephori Basilacae orationes et epistulae*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1984.

⁸⁰ Ed. I. Vassis, *Leon Magistros Choirosphaktes, Chiliostichos theologia, Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Kommentar*, Berlin 2002, 132.

⁸¹ Ed. F. Ciccolella, "Carmi Anacreontici bizantini", *Bollettino dei Classici* 3, 12 (1991), 49-68, 62.

attiene più specificamente all'antropologia cristiana.⁸² L'uso che ne fa Michele è peraltro piuttosto straniante, poiché nella cultura arcaica il cosiddetto θυμός era per lo più considerato la sede delle passioni violente. Tuttavia non è infrequente che, nell'*epos* omerico, il termine denoti una sorta di *alter ego* che l'eroe interpellava nei momenti di dubbio attraverso un monologo interiore (cfr., per es., Odisseo in *Il.*, 11, 403-441). È presumibile dunque che Michele, considerando l'inizio del canto un passaggio particolarmente difficile, si ispiri a questa seconda accezione della parola, ricorrendo a un arcaismo che è non solo linguistico, ma anche antropologico.⁸³

v. 38 τίς τε πρῶτα τόδ' ἔρνος ἐγείνατο γουνὸς ἀρούρης: il termine γουνὸς è usato nella tradizione poetica in specifica relazione ad Atene (*Od.*, 11, 323 etc.) ed è accostato ad Eretteo nell'*Ecale* di Callimaco (fr. 230 Pf.): non mi pare dunque casuale che egli sia citato in seguito da Michele insieme ad altri mitici re attici.

v. 56 Τριπτολέμοιο διδασκόμενον ἥδιστον ἄροτρον: il verso è esemplato su Call., *Cer.*, 21 Pf.: ἀνίκα Τριπτόλεμος ἀγαθὰν ἐδιδάσκειτο τέχνην.⁸⁴ Si noti, inoltre, l'uso metonimico di ἄροτρον ad indicare l'agricoltura e gli effetti benefici che produsse sull'alimentazione umana.

v. 64 ἀλλά τι ἀμφ' αὐτῷ νεῖκος καὶ δῆριν ἔθεντο: Il nesso νεῖκος θέσθαι ricorre anche in Call., *Iamb.*, 4 (fr. 194, 7 Pf. δάφνην ἐλαίη νεῖκος οἱ πάλαι Λυδοὶ / λέγουσι θέσθαι).⁸⁵

v. 77 εἶ τι παλαιὸν ἀκούοις ὠσχοφόρων τόδε πλέγμα: il periodo ipotetico, ellittico dell'apodosi, introduce i tre versi dell'Iresiona attica riportati di seguito. Sulle Oscoforie, feste rurali ateniesi in cui si portavano in processione tralci di vite, cfr. Plut., *Thes.*, 22, 4; Filocoro di Atene, FGrHist 328, 16; Istro, FGrHist, 334, 8.

vv. 78-80: si tratta dei tre famosi esametri della Iresiona attica riportati da Plutarco, *Thes.*, 22, dallo Scoliaсте di Aristofane, *Equ.*, 720 (Plut. 1054), dal lessico *Suda*, dall'*Etymol. Gen.* s. v. εἰρεσιώνη e da Eustazio, *Comment. ad Il.*, 22, 494 (van der Valk 1283).⁸⁶

⁸² J. N. Bremmer, "Ψυχή", in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007², 1146-1153.

⁸³ Sugli usi di θυμός cfr. S. M. Darcus, "How a person relates to thymós in Homer", *Indogermanische Forschungen* 85 (1980), 138-150; C. P. Caswell, *A Study of thymós in Early Greek Epic*, Leiden – New York 1990; e G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010, 124-129.

⁸⁴ Cfr. E. M. Magnelli, rec. G.B. D'Alessio, *Callimaco. Inni, epigrammi, frammenti*, Milano 1996, in QS 50 (1999), 229-238, 230; e Hollis, "Callimachus: light" (cit. n. 3), 49.

⁸⁵ Cfr. Kennedy, "Callimachus in a later context" (cit. n. 4), 300.

⁸⁶ Per un'analisi comparativa delle varianti che compaiono nei testimoni sopracitati cfr. S. G. Mercati, "L'Iresiona attica inserita nel poemetto "Theanó" di Michele Acominato", *Byzantinische Zeitschrift* 24 (1924), 299.

vv. 83-102: si apre qui una lunga sezione dedicata al tema genesiaco dell'Eden: vi campeggia ovviamente il fico che, con le sue ampie foglie, oppose un parziale, ma efficace rimedio alla colpa (παραιβασία) di cui si macchiarono i progenitori biblici dell'uomo. La descrizione del paradiso terrestre rievoca quella sontuosa e allettante che ne dà Basilio di Cesarea nelle sue omelie esameronali, ma soprattutto risente, nell'amalgama con le evocazioni pagane dell'età dell'oro, del testo dello Pseudo-Basilio, snodo cruciale per la cristianizzazione dei miti greco-romani.⁸⁷

v. 83 ὡς ἄρ' ἐπ' Ἄντολις θεὸς ὄρχατον ἐξεπόνησεν: sulla localizzazione del paradiso terrestre cfr., per es., Filostorgio, *Historiae ecclesiasticae*, PG 65, 491-495.⁸⁸

v. 85 παμφορίη τ' ἀθανάτων καρπῶν βεβριθὸς αἰεὶ: sul mito, già classico, del giardino senza inverno cfr. Efrem Siro, *Inni sul Paradiso*.⁸⁹

v. 88 οἴης δ' οὖνομα συκῆς κείθεν ἀφίκετο δεῦρο: il fico è effettivamente l'unica specie arborea terrestre specificamente denominata in *Gen*, 3, 7 e, per questo, identificata dalla tradizione giudaica con l'albero proibito di *Gn* 2.⁹⁰

vv. 93-94 συκῆ / γηγενέας τε μόνη ἐλαιῖρουσ' ἀμφεκάλυψεν: Michele allude alla tradizione rabbinica secondo cui gli altri alberi impedirono ai progenitori di prendere le proprie foglie.⁹¹

γγενέας: l'uso sostantivato dell'aggettivo γηγενής nel senso di uomo è tipico del greco biblico e cristiano. Cfr., per es., VT, *Ier.*, 39, 20 e Clem., *Ep.*, 39, 2.

ἀμφεκάλυψεν: benché nella tradizione biblica la colpa non si possa in alcun modo nascondere (cfr., per es., *Ier.*, 49, 10; I *Tim.*, 5, 25), Michele insiste sul rimedio che il fico, peraltro umanizzato, offrì ad Adamo ed Eva, rivelandosi benevolo e compassionevole (ἐλαίρουσα) proprio come Dio che lo creò; si tratta dell'ennesimo procedimento eulogico messo in campo da Michele, che qui sfrutta il principio della contiguità sostanziale fra Dio e le sue creature.

⁸⁷ Cfr. Pseudo-Basilio, *Appendix operum s. Basilii Magni*, PG 30, 63-66, e J. Delumeau, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, trad. it. di Luciana Grasso, Bologna 1994, 19-24.

⁸⁸ Cfr. K. Kitamura, "Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre", in A. Desreumaux e Fr. Schmidt edd., *Moïse géographe: recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris 1988, 79-98.

⁸⁹ R. Lavenant – F. Graffin, *Ephrem, Hymnes sur le paradis*, Sources chrétiennes 137, Paris 1968, 47-48; 135; 137.

⁹⁰ Cfr. L. Ginzberg – B. Cohen, *The Legends of the Jews*, 7 vols., Philadelphia 1909-1938, 1, 75; Teodoro di Ciro, *Quaestiones in Genesis*, 28, PG 80, 125 e *Apocalisse di Mosè*, 20, 4-5. Sul fico come albero primordiale anche in altre civiltà antiche cfr. P. Martin-Valat, *Symboles bibliques en littérature*, Paris 2006, 57.

⁹¹ Cfr. Rashi, *Commento alla Genesi*, 25, e R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, London 1913, 146.

vv. 105-123: l'apparizione in sogno di Theanò sotto forma di albero di fico, preannunciata fin dall'inizio del poemetto (vv. 1-4), è esemplata sul modello diffuso della visita miracolosa di un morto che riprende vita.⁹² Occorre inoltre considerare che spesso sono i santi che si servono del sogno per comunicare con i loro discepoli, come si racconta in un episodio della *Vita di Andrea il Folle*⁹³: il ricorso al contatto onirico sembra dunque riproporre un'analoga distribuzione di ruoli fra Theanò e Michele.⁹⁴

Quanto al contenuto, la rivelazione di Theanò è piuttosto enigmatica: essa si ispira al motivo del sogno allegorico che, particolarmente diffuso nella narrativa greca tardo-antica e medievale, adempie la funzione di chiarire indirettamente alcuni aspetti della realtà, di cui fornisce un'efficace chiave interpretativa: sulla tipologia del sogno allegorico nella narrativa bizantina cfr., per es., *Digenis Akritis*, G II 140-150 = E 321-329, 32 e 262 Jeffreys; *Libistro e Rodamne*, vv. 2825-65, 366 Agapitos; *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, vv. 1123-26, 64 Lampsidis; *Iliade bizantina*, vv. 22-25, 33, 39, 23-24 Nørgaard-Smith.

Non è infatti un caso che, subito dopo quest'intermezzo didascalico, la realtà si mostri a Michele nella sua essenza profonda, finalmente sciolta dal peso mistificante delle apparenze. L'oggetto reale che ha dunque suscitato l'esperienza onirica, e cioè il fico che adorna il giardino di Michele, si è in essa allegoricamente ristrutturato, come dimostra la seguente sezione di testo, imperniata sull'interpretazione di quello stesso fico che, da realtà fenomenica, si è fatto ormai mero simbolo cristiano. A questo proposito è opportuno, tuttavia, considerare che l'eccesso di oscurità potrebbe dipendere da un rovesciamento parodico del linguaggio visionario: si tratterebbe allora di una *detorsio in comicum* in perfetto stile luciano, peraltro in linea con le enunciazioni programmatiche che danno avvio al poemetto.⁹⁵

Mette conto inoltre rilevare che il motivo del sogno, già classico e ampiamente frequentato dalla letteratura agiografica, ebbe una straordinaria reviviscenza proprio nel

⁹² Cfr. B. Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, Berlin – Boston 2014, 44-154.

⁹³ Ed. P. Cesaretti, *I santi folli di Bisanzio. Leonzio di Neapoli, Vita di Simeone Salos. Niceforo prete di Santa Sofia, Vita di Andrea Salos*, Milano 1990, 118-124.

⁹⁴ Sul sogno biblico e la sua rivisitazione nella letteratura agiografica di Bisanzio cfr. J. Le Goff, "Le christianisme et les rêves (II-VII siècles)", in T. Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983)*, Roma 1985; J. H. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield 1999; R. Pervo, "The Ancient Novel becomes Christian", in G. Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden – New York – Köln 1996, 687-711; e F. E. Consolino, "Sogni e visioni nell'agiografia tardo antica", in *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo*, Augustinianum 29, Roma 1989, 238-256.

⁹⁵ Per la critica condotta da Luciano contro gli oracoli cfr. G. Caccia, *La ποικιλία della mistificazione: il Peregrino di Luciano di Samosata*, Napoli 2007, 5-7; sul rinnovato interesse per le opere di Luciano nel XII sec. cfr. Romano, *La satira* (cit. n. 62).

romanzo bizantino del XII sec. e potrebbe senz'altro denunciare lo stretto rapporto di Michele con la coeva letteratura profana e con la temperie culturale del suo tempo, che registrò un'altrettanta inedita fioritura delle discussioni erudite intorno alle teorie aristoteliche sul sogno.⁹⁶

v. 105 οὐχ ὄραας: si tratta di uno stilema tipicamente didascalico: cfr., per es., Arato di Soli, *Phaenomena*, vv.733-735: Οὐχ ὄραας; ὀλίγη μὲν ὅταν κεράεσσι σελήνη ἔσπερόθεν φαίνεται, ἀεζομένοιο διδάσκει μῆνος;⁹⁷ e il suo corrispettivo latino *nonne vides*, largamente adoperato da Virgilio e Lucrezio.

v. 106 ἔρινεός: Theanò allude alla tradizionale opposizione fra la συκῆ e l'ἔρινεός, il fico selvatico: la συκῆ è dono di Demetra e simbolo di incivilimento; al contrario, l'ἔρινεός è un inutile albero selvatico che produce frutti immangiabili, ed è spesso concepito, nella tradizione greca, come foriero di sciagure e di morte: cfr. Teofrasto, *Historia plantarum*, 1, 8, 2.⁹⁸

v. 119 δρεπτά δὲ οἷς σοφίης ἐνὶ κήποις εἰλίσσονται: il giardino a cui qui si allude è senz'altro il paradiso terrestre, irrigato da una fonte d'acqua viva, intesa, fuor di metafora, come la sapienza che promana da Dio. Michele pare alludere a un'interpretazione tipologica dell'Eden che risale a Filone (*Leg.*, 1, 45, p. 75; 1, 63, p. 77; *Quaest. Gen.* 1, 12, pp. 7s.), secondo cui il paradiso è allegoria dell'anima fecondata dalla fonte della sapienza: in virtù di una simile interpretazione, Michele può reduplicare l'immagine estendendola a tutti coloro che attingono quotidianamente a quella fonte e colgono i frutti trascurati dagli insipienti.

vv. 124-125 Θεανὼ / πυθαγορείη: sull'identità di Theanò, presentata nelle fonti alternativamente come moglie, figlia o discepola di Pitagora, cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 2, 8, 42; Giamblico, *La vita pitagorica*, 146; Porfirio, *Vita di Pitagora*, 4; Fozio, *Biblioteca*, CCIL.⁹⁹

⁹⁶ Cfr. S. MacAlister, "Aristotle on the Dream: A Twelfth-century Romance Revival", *Byzantion* 60 (1990), 195-212. Per un'analisi approfondita degli svariati fenomeni onirici descritti nelle fonti letterarie di età tardo antica e sulla loro funzione nei romanzi d'amore e d'avventura cfr. J. S. Hansen, "Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", in H. Temporini – W. Hase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* 2 23. 2, Berlin – New York 1980, 1395-1427; e P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a culture*, Princeton 1994; sull'elaborazione letteraria del motivo del sogno nei romanzi del XII sec. in riferimento ai loro archetipi tardo-antichi cfr. S. MacAlister, *Dreams and Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, London – New York 1996.

⁹⁷ Ed. J. Martin, *Arati phaenomena*, Firenze 1956.

⁹⁸ Ed. A. Hort, *Theophrastus. Enquiry into plants*, 2 vols., Cambridge 1916.

⁹⁹ Sulla famiglia di Pitagora, cfr. K. S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Grand Rapids 1988, 152-153.

Si tratta della donna che più si distinse tra le altre pure ammesse nella scuola di Pitagora: a lei sono attribuite opere *Sulla pietà*, *Sulla virtù*, *Su Pitagora* e una silloge di detti pitagorici. Le è inoltre attribuito un corpus di nove lettere, una parte del quale pubblicato per la prima volta nel 1570 da H. Estienne, insieme con la lettera *A Cleareta* di Melissa e a quella *A Phyllis* di Myia. Di queste nove lettere tre (quelle indirizzate a Eubula, a Nicostrata e a Callisto) sono con buona probabilità autentiche, mentre le altre sono evidenti testi pseudoepigrafici.¹⁰⁰

v. 125 ἡ γλῶσσαν τάμεν οἷσιν ὁδοῦσιν: l'episodio, probabilmente leggendario, vuole alludere all'intransigenza di Theanò pitagorica, che a quanto pare prese alla lettera il precetto della ἐχεμυθία (cfr. *supra* pp. **): il silenzio era d'altronde considerato il mezzo privilegiato dell'affinamento spirituale, e alla virtù della moderazione spesso allude Theanò nelle sue lettere. Sul quinquennale silenzio che Pitagora imponeva ai propri discepoli, i cosiddetti acusmatici, cfr. Luciano, *Hermotimus*, 48 Kilburn ἀρξάμενοι δὲ ἀφ'ότουοῦν οἷον ἀπὸ Πυθαγόρου ἦν οὕτω τύχη, πόσω ἂν χρόνῳ οἰόμεθα ἐκμαθεῖν τὰ Πυθαγόρου ἅπαντα; καὶ μή μοι ἐξαίρει καὶ τὰ πέντε ἔτη ἐκεῖνα τὰ τῆς σιωπῆς· σὺν δ' οὖν τοῖς πέντε ἱκανὰ τριάκοντα οἶμαι, εἰ δὲ μή, ἀλλὰ πάντως γε εἴκοσι; Giamblico, *De Vita Pythagorica*, 16, 68: ἐμψύχων ἀποχὴν πάντων καὶ ἔτι βρωμάτων τινῶν ταῖς ἐπεγρίαις τοῦ λογισμοῦ καὶ εἰλικρινεῖαις ἐμποδιζόντων κατέδειξεν [ἐν] τοῖς ἐταίροις, ἐχεμυθίαν τε καὶ παντελεῖ σιωπῆν, πρὸς τὸ γλώσσης κρατεῖν συνασκοῦσαν ἐπὶ ἔτη πολλά, σύντονόν τε καὶ ἀδιάπνευστον περὶ τὰ δυσληπτότατα τῶν θεωρημάτων ἐξέτασιν τε καὶ ἀνάληψιν;¹⁰¹ Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*, 2, 4 e 4, 7, in cui si narra che anche Filone di Alessandria ottemperò al rigido precetto pitagorico.

v. 132 νόος δ' αὖ ὄρτο θεωρός: l'apparizione di Theanò si configura qui più specificamente come θεωρία, e cioè come la contemplazione di una visione divina. Mette conto rilevare come il termine si contrapponga spesso, negli scritti agiografici, alla voce φαντασία, intesa nell'accezione negativa di miraggio demoniaco.¹⁰²

¹⁰⁰Sulle lettere delle donne pitagoriche cfr. S. Fumagalli, *Pitagora, Versi aurei seguiti dalle Vite di Pitagora di Porfirio e Fozio, da testi pitagorici e da lettere di donne pitagoriche*, Milano 1996, 117-140.

¹⁰¹Ed. U. Klein, *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, Leipzig 1937.

¹⁰²Cfr. M. A. Vinagre, "Die griechische Terminologie der Traumdeutung", *Mnemosyne* 49 (1996), 257-282; e B. Lienhard, *Träume, Visionen und andere imaginäre Erfahrungen in der frühbyzantinischen hagiographischen Literatur*, Jena 2005, 83-84.

Θεανώ (vv. 1-166)

[Il testo qui riprodotto si basa sull'edizione critica degli scritti di Michele Coniata messa a punto da S. P. Lampros, 1879-80]

Ἑσυχίης τόδ' ἄθυρμ' ἐμὸν ἠδέ τε λέσχη μακρὰ (1)
ἀνδρὸς ἀκηδιόωντος ἀήματι νυσταλόεντι,
οὐ μὰν ἄμουσον πάμπαν ὄλον τὸ πόνημα πέπαικται,
ἀλλ' ἐπιμιξ τῆς παιδιῆς ἔσθ' ἄ καὶ ἐσπούδασαι.
Οὐδέ γε αὖ ἱερῆ πολιῆ καθάπαξ ἀπεικὸς (5)
οὕνομα καὶ Θεανὼ κικλήσκειται, οὕνομα σεμνὸν
καί κε σὺ τοῦτο γνῶσαι, ὦ φίλος, αὐτίκ' ἐπελθών.

Κόσμον ἐμῶν προθύρων, συκέην σκιάεσσαν, αἰίδω,
οὐνεκ' ἀγάλλει ὀπωρινὸν ἡμετέρην γε θυωρὸν,
ἀμφοτέρον καρπῷ γλυκερῷ, πετάλων τε καλύπτρα, (10)
πρὸς δ' αὖ καὶ τι νόψ δεδαηκότι δῶκεν ὄνειαρ
οἷα θεάμονες ἄνδρες ὕλης ἀπονόσφι συλῶντες
ἀμβροσίην κατέδουσι σπῶσί τε νέκταρος ἄχνην.
Εἰ γὰρ χάρμα μέγ' ὤφθη θεσπεσίῳ ὑποφήτη
αὐτομάτη κολόκυντα φυεῖσα λίην πλατύφυλλος (15)
οὐνεκά οἱ κεφαλῆ σκιερὸν σκέπας ἀμφετάνυσεν,
τίς κεν ἐπιτρύζων νεμεσήση συκῆς ἀοιδῆ,
αἶ κεν μὴ κολοκύνταις τᾶνδον φάεα λημῶν
οὐχ ὀράα κολοκύντης ὄσψ κράδη περίεστιν
ἔν τε μελιχρῷ καρπῷ ἐν ταναῆ τε σκιῇ. (20)
Μήδων μὲν βασιλῆϊ πολυχρύσῳ ἀγερώχῳ
θάμβος ἐνήκε φανείσα που ἀμφιλαφῆς πλατάνιστος.
Τοιγὰρ ἐπεὶ χρυσῷ εὐδαιμονίην παρεμέτρει
χρυσῷ καὶ τόδ' ἐρώμενον ἔρνος ἐκόσμε' ἐκεῖνος
ὄφρα κατασκιάοιτο χρυσοκόμῳ ὑπὸ δένδρῳ. (25)
Οὐ γὰρ κείνῳ ἀνασχετὰ μὴ οὐ καὶ σκιὴν αὐτὴν
χρυσεοφεγγέα τευξέμεν ἔκ τε μελαίνης ξουθῆν,
σπεύδων καινοτόμοις ἐπ' ἀθύρμασιν εὐχετάασθαι.
Ὡς πολέμου σκιὰν ἐν νεφέεσσι βελῶν σχεδιάζεν,
ὥς Πόντον μὲν Ἐλῆς πεζευτὸν ἔτευξεν ἀμάξαις (30)
γαιώσας πολυγομφώτῳ σχεδίῃ λινοδέσμῳ,
τρηχεῖαν δὲ Ἄθω ράχιν ἐστόρεσεν νήεσσιν.
Ὡς οὐδὲν φρένας ἀνδρῶν πάμπαν ὄλλυσιν ἄλλο,

οἶον ὑπέρβιος ὕβρις ἀγνηορίας πολυόλβου.
Κράδην δ' αὐτὸς ἔγωγε φίλην οἷς ἔχω στεφανώσω (35)
κρούμασιν ὄξυτόνοις μολπὴν φιλόμουσον ἀείδων.
Ἄλλ' ἄγε, θυμὲ φίλ', ἔννεπε τίς γε φυτοῖο γενέθλη,
τίς τε πρῶτα τόδ' ἔρνος ἐγείνατο γουνὸς ἀρούρης.
Ἦτοι μὲν σοφίης κυκλικῆς σελίδες πολύμυθοι
Ἄτθίδα φασι συκῆς πρωτότοκον γενέτειραν (40)
ἔνθα γ' ἐπικλείουσιν Ἐριχθόνιον γαίηθεν
φῦναι πρωτογόνιοιο λοχείης ὠδίνεσσι,
μαρτυρίην δ' ἐπέων ἱερὴν ἐπάγονται συκῆν.
Ὡς γὰρ Κεκροπίδα καλέουσι πάλαι γενεῆθεν
ὄργάδα που πρασιὴν ἐπὶ ἀνδῆροισιν Ἴλισσοῦ, (45)
σὺν δ' ἐπὶ κύρβιν ἀπόρρητον καθάπαξ ἀπύουσαν
ἐκφορέειν σῦκα τῆλ' ἀπ' Ἀθηνᾶων ἀπιόντα·
ἔνθ' ὃς ἔφηνε τὸν ἐξαγαγόντ' ἐκάλουν συκοφάντην.
Ἦ κεν ἀγασθείη τις ὅπως ἐτέρης μὲν ἐδωδῆς
οὔποτε παῖδες Ἐρεχθῆος ἐφθόνεον μερόπεσσι, (50)
οὐ κριθῆς, οὐ πυροῦ φύντος Ἐλευσίησι,
οὐ μὲν ἐλαίης οὐδ' αὖ ἡμερίδος πολυοίνου,
οὔτ' ἄρ νέκταρος Ὑμηττοῖο μελισσοβότοιο·
πᾶσι δὲ κοινώσαντο φυτὰ καὶ σπέρματα πάντα
καὶ βροτέην βαλανηφάγον ἰλάρυναν τράπεζαν (55)
Τριπτολέμοιο διδαξαμένου ἥδιστον ἄροτρον.
Οἷα δὲ οἶοι σῦκα παρὰ σφίσιν αὐτοῖ ἀπηύρων,
οὐδ' ἐξῆγον ἐπ' ἀλλοδαπὴν τινα γείτονα γαῖαν,
οὐδ' ὅσον ἐν πλεκτοῖς ταλάροις ἐτέρωσε κόμιζον.
Ὡσθ' ὀπότε ἔθνεα δένδρων ἐχειροτόνουν βασιλῆα (60)
δέλτοι πρεσβυτάτης σοφίης τό γε μυθήσαντο·
αἶ κεν μὴ σκῆπτρον βασιλῆϊον ἐξομόσαντο
ἡμὲν ἐλαίη, ἡδὲ συκῆ, ἡδ' ἄμπελος αὐτῆ,
ἀλλὰ τι ἀμφ' αὐτῷ νεῖκος καὶ δῆριν ἔθεντο
ὡς Ἴηρα περὶ μῆλῳ, Ἀθηνᾶ τ' Ἀφροδίτη τε, (65)
τὴν συκὴν δοκέω βασιλείας ἄρασθαι κῦδος
τῶν κατ' Ἀρήϊον εὐνομέοντα Πάγον δικασάντων
ὡς ὅτε καὶ αὐτοῖσι θεοῖς ψηφοφορέοντες
θαλλὸν ἐλαίης Πειραιῶς μέγ' ἀμείνον' ἔθεντο.
Ὡς βασιλευτέρα ἡ συκὴ φυτῶν ἄλλων ἔσκεν. (70)
Τῷ βασιλῆες ἐὴν ἐπίνικον ἀγακλέα πομπὴν

εὗτ' ἄν, ἄστεα δυσμενέων στρατιήν τ' ὀλέσαντες,
εἰσελάωσιν ἀγαλλόμενοι νικηφορήσι,
θρίαμβον καλέουσι παρωνυμῆ χαριέσση
θρίων συκῆς, ἐπεὶ γεραώτερα φύλλων ἀπάντων (75)
ὡς καὶ καρποὶ ἀπαργμάτων ὠραίων προπάροιθεν·
εἴ τι παλαιὸν ἀκούοις ὠσχοφόρων τόδε πλέγμα
εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι
καὶ κύλικα εὐζωρον, ὡς ἄν μεθύουσα καθεύδῃ. (80)
Ὡς μὲν μυθοπόλοι τόδε δένδρον ἐσεμνώσαντο,
αὐτὰρ ἐγὼ λογίων πυθόμην, ἐμὸν οὖας ὑποσχών,
ὡς ἄρ' ἐπ' Ἄντολῆς θεὸς ὄρχατον ἐξεπόννησεν,
χρῆμά τι δενδρῆεν πάσαις χαρίτεσσι μεμηλὸς,
παμφορή τ' ἀθανάτων καρπῶν βεβριθὸς αἰεὶ, (85)
τοὺς οὐκ ἐς τόδ' ἐφημέροις ἀνδράσι γευστοὺς ἴδμεν,
οὐδὲ μὲν οὐνόματ' ἔκλυέ τις ἅ γ' ἕκαστα καλοῖτο,
οἷης δ' οὐνομα συκῆς κείθεν ἀφίκετο δεῦρο,
ἢ καὶ πρωτογόνους ἑοῖς ἀμφέζωσε πετήλοις,
μὴ μελέων σφίσιν αἴσχεα παρφαινοῖατο γυμνά. (90)
Ἦ που καὶ βλύσατ' οἰκτροῖς ᾧ μελιθεῖ χυμῶ
πευκεδανὴν γε παραιβασίης θανατώδεα γεῦσιν.
Οὕτω κείνων ἀκηράτων ὄρχάτων ἐξέφυ συκῆ
γηγενέας τε μόνη ἐλεαίρουσ' ἀμφεκάλυψεν.
Ἐνθεν τοι φιλέω σκιερὸν γλυκερόν τε τόδ' ἔρνος, (95)
ὅττι γε καὶ στυγέειν κακομηχανίην με διδάσκει,
ἰνδάλλουσ' αἰεὶ περιάμματα φυλλιόωντα
οἷάπερ Ἄδαμος Εὐά θ' ὑπερράψαντο ἀλείται.
Πρὸς δέ μ' ἐγείρει παμφορή ἀρετῆς ἐρατεινῆς
ἐστίαν φιλοτοῖον ἴν θεῖον ἄνακτα (100)
μήποτ' ἀρασσάμενος φύλλοισι μόνοις κομόωντα,
ἀζαλέον θήσει, εἴτ' ἐκταμέειν με κελεύσῃ.
Ταῦτ' ἀναπεμπάζειν ὑπονύττει μνημοσύνησι.
Ναὶ μὴν καὶ τάδε μοι δοκέω λαλεούσης κλύειν.
«Ὡ πέπον οὐχ ὀράας ὅσον εἰσφορέει μοι ὄνειρα. (105)
ὠλεσίκαρπος ἐρινεὸς ἀβρώτοις ἐπ' ὀλύνθοις.
Τῶνδε γὰρ αὐτως ἀναπτομένων ἐπ' ἐμοῖς ὄζοισι
καρπὸν ἔγωγε πεπαίνω, οὐδὲ ῥέοντ' ἀποβάλλω
ταῖς φύσιος πυκναῖς ὑποθημοσύνησιν ὀμαρτῶν.

Σκέπτεό μοι σοφίης ἐξωτερικῆς ὄνεεσθαι, (110)
τόσσον ὅσον περ ἔγωγε ψευδοσύκων ἐξ ὀλύνθων,
ὥς κεν ἐὸν καρπὸν βιότου τε λόγου τε φυλάσσοις.
᾿Ως ὅ,τε Τεθμότης Ἰμέρων τ' ἀνὴρ ἐφράσαντο
Αἰγύπτου σοφίῃ Βαβυλῶνός τ' ἐννεάσαντες.
Ἄλλα τὰ μὲν καὶ ἂν ἐξ ἐτέρης συκῆς δρέψαιο· (115)
ξυνὰ γὰρ ὅσσαπερ ὥπασε πάσαις φύσις ξυνή·
ἄττα δ' ἐγὼ παρὰ πυθμέν' ἐμῶ κεύθουσ' ἐλελήθειν,
οὐ τρόφιμ' ἀγροιώταις, νῆϊσιν οὐκ ἐπίοπτα,
δρεπτὰ δὲ οἷς σοφίης ἐνὶ κήποις εἰλίσσονται,
ἐξ ἐμέθεν τρυγῶν μόνης ἄμβροτον εἶδαρ ἔδοιο. (120)
Ἄλλα φράζεο πῶς συκάσαις ἂν θείην ὀπώρην,
χρῆ δέ σε μεμνήσθαι πη Πυθαγόρου νοεροῖο.
Χρειῶ γάρ τοι ἰδμοσύνης κείνου διφώωντι.»
᾿Ωδε μὲν ἔννεπε καὶ σιγώσά περ ἄπερ Θεανῶ
πυθαγορείῃ, ἣ γλῶσσαν τάμεν οἷσιν ὁδοῦσιν, (125)
χαῖρε δ' ἐμὸς νόος ἐσθλαῖς ταῖσδ' ὑποθημοσύνησι.
᾿Ως δὲ θεμέθλων ἢ φρεάτων ἢ ἀλωῆς σκαπτῆρ
κόψε μακέλλη γῆς ποτε κόλπους, ἅμα δὲ νέρθεν
οὔατα βεβλήκει ἐρμαίου ἄγγελος ἠχῶ,
γῆθησεν δ' ὁ τύχης ἐσθλῆς δώροις ἐπικύρσας, (130)
καὶ τε μάκελλαν ἐπισπέρχων πρόφρων ἀνορύττει,
ὥς κραδίη μοι χαῖρε, νόος δ' αὖ ὄρτο θεωρός.
Ἐνθα περισκοπέοντι φυτοῦ στελέχη τ' ὄζους τε
οὔτε πολυστελέχοις ἐναλίγκιον εἶδετο θάμνοις,
οὔτε μονόπρεμνον πεφύκει γαίηθεν ἀνέρπον, (135)
ἀλλὰ δῶ μὲν πρέμνω ἀναδραμέτην ἀπὸ ρίζης
βαῖον ὑπὲρ γαίης ἀνιόντε ὅσον τ' ἐπὶ πῆχυν,
εἴτ' ἄμφω ἀνά ὄζον παρφυάδα προβαλόντε
αὐθις ἀνέρχονται, μετὰ δ' αὖ σχίζονται τριχθὰ,
ὄζοι δ' αὖ δοιῶ δίχα λεπτοτέρους ἐπὶ ὄζους, (140)
τοιγὰρ ρίζα μὲν ἄμφω πρέμνω γείνατο τῶδε,
πρέμνα δὲ δοιὰ τέκε βλαστήματα τέτταρας ὄζους,
οἱ δ' αὖ δοιῶ ἐξανέηκαν πέντ' ἐπὶ πέντε
μειοτέρους μὲν, ἀριθμητοὺς γε μὲν ἐκπρεπέας τε·
ὀσάτιοι δὲ πολυσχιδέες δεκάδος προκέχυνται (145)
τίς κεν ἀριθμοῖη μὴ ἄνθεα φύλλα τε μετρῶν;
Ἄλλ' ὄψει μὲν ιδέσθαι πρέμνα τόσα βλαστοῖ τε.

Αὐτὰρ ἐγὼ νοερώτερον εἰδομένοις ἐπιβάλλων,
φημί γε κεγχραμίδα, κραδίνου δένδροιο σπέρμα,
ἰνδάλλειν μονάδα, πρωτίστην μητέρ' ἀριθμοῦ. (150)
Τυτθομερῆς γὰρ κεγχραμῖς ἐγγυτάτη τ' ἀτόμοιο,
ἀλλ' ὅσον τὸ δένδρον [χ'] ὑλημανὲς ἐξέθρεψεν!
Ὡς δ' αὐτως μονὰς ἀρχὴ εἰσοῦσ' ἄτομός τ' ἀμερῆς τε
ὄλκον ἄπειρον ἀριθμοῦ χεύατ' ἀπειράκις αἰεὶ,
πρὸς δ' αὖ καὶ σημήϊον ὅττι θετὴ μονὰς ἄλλη (155)
ὡς ἄθετον σημήϊον ἢ μονὰς ὥπτο περιττῶν.
Τοῦ κε ῥύεντος πᾶν μεγεθῶν γένος ἐξεφαάνθη,
πρῶτον ἐφ' ἓν, μετέπειτα διχῆ τριχθὰ τε, χυθέντων
τοῖσι περαίνεται δέμας ἅπαν [καὶ] σύμπαρ ῥυθμός.
Ἦδε μὲν ἢ κεγχραμῖς ἢ φυτοῖο ρίζα (160)
σήματος ἢ μονάδος κε σαώζοι πως εἶδωλον,
πρέμνα δὲ δοιὰ πρεσβυτάτης δυάδος λάχεν εἰκῶ
ὡς ἂν ὑλήεντα πρό τε ὀμμάτων ὄντα θετὰ τε
κάρτ' ἐνύλοιο νοητῆς τε ἰδ' ἀθέτου τε.
Ὡς γὰρ κεγχραμίδος μιῆς ἔφου δοιὰ πρέμνα, (165)
τῶς μονάδος πρώτη δυὰς ἔκθορε τολμήεσσα.

Theanó

[Traduzione nostra]

Premessa programmatica e autoapologetica

Questo mio rasserenante svago e il lungo parlare (1)
di un uomo che languisce fra i vapori del sonno
è frutto di un'opera scherzosa e non del tutto priva di grazia poetica,
che anzi mescola il serio con il faceto.
Né in modo del tutto sconveniente per la sacra vecchiaia (5)
sarà invocato anche il nome di Theanó, nome venerando
che tu, amico mio, potrai apprendere non appena vi ti accosterai.

Elogio del fico: σύγκρισις e genesi attica

Il vanto del mio atrio, il fico ombroso, canto,
giacché onora la nostra mensa estiva,
sia per il suo dolce frutto che per il velame dei suoi petali; (10)
inoltre diede ristoro al sapiente

proprio come gli uomini che, votandosi alla contemplazione e astraendosi dalla
[materia,
si cibano di ambrosia e suggono la schiuma del nettare.
Ma poiché fu considerata dal vate divino fonte di grande gioia
la zucca selvatica dalle ampie foglie (15)
che gli stese sopra la testa un riparo d'ombra,
qualcuno potrebbe gradire adirato contro il canto del fico,
purché, però, gli occhi del cuore, pieni di cispà,
non vedano di quanto il fico sopravanza la zucca
per il frutto dolce come il miele e la lunga ombra. (20)
Il re dei Persiani, ricco d'oro e altero,
fu preso da meraviglia all'apparizione di un platano maestoso.
Ebbene, poiché egli soppesava con l'oro la felicità,
d'oro per l'appunto l'amata pianta adornò,
affinché gli facesse ombra un albero dall'aurea chioma. (25)
Per lui non era invero tollerabile non poter rendere l'ombra stessa
da nera gialla e splendente come l'oro,
ingegnandosi con sforzo per poi gloriarsi dei suoi stravaganti alambicchi.
Così s'inventò nuvole di frecce per far calare l'ombra sulle battaglie,
e così rese carreggiabile l'Ellesponto, (30)
gioendo di un ponte di barche connesso con funi di lino e saldamente chiodato,
e poi ancora l'aspro Athos aprì alle navi.
In tal modo nient'altro porta del tutto a rovina il senno
quanto l'arroganza violenta di un uomo fiero per la molta fortuna.
Ma io stesso incoronerò il mio fico (35)
con gli acuti suoni che padroneggia, intonando un canto gradito alle Muse.
Coraggio, animo mio, canta i natali della pianta
e quale altura di terra per prima generò questo virgulto.
Invero i libri ricchi di miti della sapienza ciclica
raccontano che l'Attica generò anzitutto il fico, (40)
dove dicono che Erittonio dalla terra
sia nato fra le doglie dolorose di sua madre,
e a testimonio delle parole adducono il Sacro Fico.
In modo analogo, infatti, fin dall'antichità, chiamano terra di Cecrope, dalla
[sua nascita,
la pianura verdeggiante che si estende intorno alle rive dell'Ilisso. (45)
E inoltre portano a riprova di ciò una legge di Solone che proclama una volta
[per tutte il divieto

di esportare fichi lontano da Atene:
perciò chiamavano sicofanti i delatori di chi li contrabbandava.
Certo qualcuno si meraviglierebbe del fatto che alcun cibo
mai i figli di Eretteo rifiutarono ai mortali, (50)
non l'orzo, non il grano nato ad Eleusi,
non l'olivo né la vite dal molto vino,
né ancora il nettare dell'Imetto che nutre le api;
bensì condivisero con tutti tutte le piante e le sementi,
e allietarono la mensa dei mortali mangiatori di ghiande, (55)
allorché Trittolemo insegnò loro il dolcissimo aratro.
Ma i fichi soltanto riservarono esclusivamente a se stessi,
né li esportarono in qualche vicina terra straniera,
né, per quanto in canestri intrecciati, li portavano altrove.
Dunque, quando le stirpi degli alberi votarono il loro re, (60)
le tavolette dell'antichissima sapienza pagana raccontano questo:
avrebbero volentieri rinunciato allo scettro regio
l'olivo, il fico e la vite stessa,
ma sorsero intorno ad esso litigi e contese fra le altre piante,
proprio come Era, Atena e Afrodite si scontrarono per il pomo; (65)
io, tuttavia, ritengo che il fico abbia ottenuto il vanto del potere regio,
poiché a giudicare furono coloro che presiedevano l'Areopago dalle giuste
[leggi,
come accadde quando anche agli dei, in seguito a votazione,
iniziarono a dedicare un ramoscello d'olivo del Pireo, di gran lunga più
[pregiato degli altri.
Per questo il fico era la più regale fra tutte le altre piante. (70)
Quando i re la loro gloriosa processione trionfale,
vinte le città e l'esercito dei nemici,
conducono fieri di vittorie,
la si chiama trionfo, alludendo con un sinonimo assai grazioso
alle foglie di fico, poiché di tutte le foglie sono le più venerabili, (75)
proprio come i suoi frutti fra le altre primizie stagionali: ne saresti persuaso
se potessi in qualche modo ascoltare il canto intrecciato dagli oscofori:
"Iresiona porta fichi e grosse pagnotte
e miele nella ciotola e olivo da ungersi
e tazze di vino schietto, così da dormire ubriaca." (80)

Il fico come pianta biblica primigenia

Così gli inventori di miti onorarono quest'albero,
ma io venni a sapere dalle parole delle Scritture, a cui tesi le mie orecchie,
che in Oriente Dio creò un giardino,
un'opera alberata che attira ogni grazia,
sempre colma, per il suo ricco raccolto, di frutti immortali; (85)
per questo motivo sappiamo che quei frutti non possono essere gustati dai
[mortali,
né mai qualcuno udì i nomi con cui ciascuno di essi era chiamato,
ma giunse da lì soltanto il nome del fico,
che addirittura coprì con le sue foglie i nostri progenitori,
affinché le vergogne dei loro corpi non apparissero nude. (90)
Vero è anche che fece zampillare ai miserevoli, con il suo succo dolce come il
[miele,
il gusto amaro della colpa mortale.
Fu così che il fico nacque da quegli incontaminati giardini
e, poiché lui soltanto ebbe compassione dei nati dalla terra, li avvolse
[coprendoli.

Apparizione e rivelazioni ispirate di Theanó

Perciò io amo questo ombroso e dolce virgulto, (95)
perché mi insegna a detestare ogni sorta di intrigo,
apparendomi sempre somigliante ad amuleti vegetali,
che Adamo ed Eva, gravati dalla colpa, si cucirono addosso.
E mi sospingono le ricche messi di un'amabile virtù
all'altare del divino Signore, (100)
che mai egli, maledicendo il mio albero di sole foglie chiomato,
lo renda sterile e mi ordini di tagliarlo.
Ciò mi pungola a riandare indietro con i ricordi.
E sopra ogni cosa mi sembra di aver sentito una donna parlare.
"Caro mio, tu non consideri quanto giovamento mi reca (105)
un fico sterile, in virtù dei suoi frutti non commestibili.
Infatti poiché essi vengono appesi come offerte votive sui miei rami,
io stessa il frutto porto a maturazione, né trascuro quelli che cadono,
alle dure leggi di natura obbedendo.
Rifletti e fa' in modo di trarre profitto dalla sapienza esoterica: (110)
tanto quanto io metto al riparo i frutti veraci da quelli posticci,

così tu da essi potresti preservare il frutto della vita e dello Spirito.
Ciò dissero Tethmotes e Imeron
ché fiorirono nella sapienza degli Egizi e dei Babilonesi.
Ma alcuni frutti tu anche dall'altro fico potresti coglierli; (115)
infatti ciò che è utile è stato concesso a tutte le piante dalla natura imparziale:
frutti che io, presso il mio ceppo, ho segretamente accolto,
privi di sostanza per chi ha menti selvatiche, per gli insipienti invisibili,
ma colti da coloro che frequentano i giardini della sapienza;
tu, vendemmiando da me soltanto, ti nutriresti di un cibo immortale. (120)
Ma rifletti su come potresti cogliere i fichi del divino raccolto,
nondimeno è necessario che, in qualche modo, tu richiami alla memoria
[gli acuti insegnamenti di Pitagora.
Serve invero la sapienza di quell'uomo per chi voglia avventurarsi sulla via
[della ricerca.”

E così queste precise parole disse, benché tacesse, Theanò
Pitagorica, che si strappò la lingua con i suoi stessi denti, (125)
e gioiva la mia mente per questi nobili insegnamenti.
E come un vangatore che, scavando fondamenta o pozzi o un orto,
fende con la zappa il ventre della terra, e allora da sotterra
le sue orecchie lambisce la lieta eco di un guadagno inaspettato,
ed egli si rallegra di essersi imbattuto nei doni della buona sorte, (130)
e, affrettandosi sulla vanga, rinvigorito, la sospinge nel terreno,
così il mio cuore sussultava, la mente invece si levò in atto di contemplazione.

”Ἐκφρασις pitagorico-cristiana dell'albero di fico

Allora, mentre osservavo della pianta i fusti e i rami,
né mi parve simile ad arbusti dai molti tronchi,
né tuttavia con un solo ceppo germogliò, dalla terra serpeggiando, (135)
bensì due ceppi spuntarono dalla radice,
di un po' sopra la terra ergendosi, per un cubito;
in seguito entrambi, sopra un pollone avanzando,
si volgono indietro e poi si scindono in tre parti,
e ancora ambedue i rami si suddividono, producendone altri due più
[sottili, (140)
giacché la radice ha generato entrambi questi ceppi,
ed entrambi hanno generato a loro volta, germogliando, quattro rami,
ed essi rispettivamente ne fanno germinare cinque e poi altri cinque
più piccoli, meno numerosi ma di straordinaria fattura;

ma quelli che si sono ramificati in dieci parti, (145)
chi potrebbe contarli senza misurarne fiori e foglie?
Ma quanti rami e tronchi a percepirsi con la vista!
Nondimeno io, applicando l'intelletto alle apparenze,
affermo che il seme dell'albero di fico
assomiglia alla monade, madre primigenia del numero. (150)
Il suo piccolo seme, infatti, è prossimo all'atomo,
ma quanto rigoglioso è cresciuto l'albero!
E così la monade, principio originario come l'atomo indivisibile,
innesca, sempre e illimitatamente, l'infinito circuito del numero,
ed è inoltre riprova che vi è un'altra unità immanente, (155)
giacché la monade fu percepita come simbolo inadatto della serie dei numeri
[dispari.

Man mano che fluisce, ogni genere di grandezza geometrica si rivela,
dapprima singolarmente, poi articolandosi in due e in tre parti che,
diffondendosi, danno forma a ogni corpo e ad ogni simmetrica disposizione.
Così, il seme o la radice della pianta, (160)
della monade sono in un certo modo il simulacro,
mentre i due ceppi ottennero in sorte di evocare l'immagine della
[venerandissima diade,

in quanto corporei e innanzi agli occhi affissi,
di essa che è corporea, spirituale e inestesa.
Così appunto da un solo seme nascono due fusti, (165)
come dalla monade spicca ardentissima la prima diade.