

GIANFRANCO AGOSTI

Reliquie argonautiche a Cizico. Un'ipotesi sulle *Argonautiche Orfiche**

Il recente *revival* di interesse per la poesia greca tardoantica¹ ha toccato solo marginalmente le *Argonautiche orfiche*. Dopo la dimostrazione di Gottfried Hermann che tolse loro la patente di nobile arcaicità, mettendone in luce il carattere seriore², il poema è stato studiato soprattutto per le sue caratteristiche linguistiche, beneficiando infine di attente cure editoriali nella splendida edizione di Francis Vian del 1987; ma gli aspetti storico-letterari – se si escludono i rapporti col modello apolloniano – sono stati assai poco considerati. Una certa notorietà delle *Argonautiche* si deve soprattutto al fatto che il poema nel medioevo bizantino è entrato a far parte della tradizione del *corpus* innico. Solo assai recentemente Manuel Sánchez Ortiz de Landaluze, Damien Nelis e Richard Hunter hanno tentato un approccio più squisitamente letterario, esaminando le strutture narrative e gli aspetti del vocabolario (Sánchez Ortiz de Landaluze), i rapporti intertestuali, talora profondi, che il poeta intrattiene con la letteratura orfica preapolloniana, utilizzata anche da Valerio Flacco e Silio Italico (Nelis), e delucidando la consapevolezza che il poeta aveva del genere letterario (l'epica narrativa) e delle modalità di riutilizzo del modello apolloniano (Hunter)³.

Non è in effetti agevole trovare una collocazione storiografica nel panorama epico tardoantico a un poema come le *AO*: di datazione incerta (è possibile che risalgano alla metà del V secolo, se le consonanze con la poesia di Nonno sono dovute a imitazione)⁴ e protette da una pervicace anonimia, esse mostrano la convivenza di una lingua e una prosodia spesso

* Ho avuto l'opportunità di presentare versioni di questo lavoro negli *Incontri triestini di Filologia Classica* (12.12.07), e in due seminari presso l'Università Statale di Milano (17.01.08), e l'Università di Firenze (24.01.08). Ho conservato il tono della comunicazione orale, aggiungendo i necessari rimandi eruditi. Ringrazio per i loro inviti e i loro suggerimenti Lucio Cristante, Marco Fernandelli, Andrea Tessier, Fabrizio Conca, Gianfranco Fiaccadori, Carla Castelli, Giuseppe Lozza, Giovanni Cecconi, Enrico Livrea, Alessandro Bausi, Enrico Magnelli, e i colleghi e gli studenti che hanno assistito ai seminari. A Denis Feissel sono debitore della conoscenza del testo epigrafico dell'isola di Icaria, nonché di illuminanti osservazioni: il lavoro è a lui dedicato, come modesto omaggio alla sua impareggiabile conoscenza della letteratura e dell'epigrafia tardoantica e bizantina e alla sua generosità intellettuale.

¹ Per un bilancio vd. Gigli Piccardi 2003, 7-14; Cameron 2004 e 2007; Agosti 2006.

² Hermann 1805.

³ Sánchez Ortiz de Landaluze 1996 e 2003; Nelis 2005; Hunter 2005.

⁴ Vian 1987, 46.

incerta accanto a una buona conoscenza del codice epico⁵ e a un uso consapevole, quanto disinvolto, delle fonti. Il materiale apolloniano è spesso ampliato, o riscritto, con l'utilizzo di fonti aggiuntive, mitologico-geografiche, e di tradizione 'orfica', e probabilmente una fonte argonautica anteriore ad Apollonio⁶. Alcuni indizi farebbe ipotizzare una origine egiziana dell'autore, che potrebbe anche essere stato implicato nella embrionale formazione del *corpus* innico, dato che conosce gli *Inni omerici*⁷.

Di per sé l'intento del poeta è abbastanza evidente: riscrivere un capitolo della biografia di Orfeo, restituendogli un ruolo di primo piano nell'impresa argonautica⁸. Ma ciò non esaurisce le questioni che questo testo bizzarro suscita. Per chi è stato composto?⁹ Lo si deve intendere *solo* come un esercizio di riscrittura di un classico del passato, oppure è un testo destinato a una conventicola di tardi seguaci dell'orfismo? E ancora: il poema veicola una lettura allegorica della vicenda, come è stato, ad esempio, supposto per il poema di Museo¹⁰ e come spesso accade per i miti nelle rappresentazioni musive tardoantiche?¹¹ Partendo da tali considerazioni alcuni anni fa avevo studiato un passo¹² in cui durante la sosta in Misia appare una versione stravagante del rapimento di Ila, che sembra una traduzione in versi del simbolismo elaborato nel *De antro nympharum* di Porfirio, soprattutto per il particolare dei «sentieri tortuosi», che paiono alludere alla tortuosità della materia (ύλη), e per l'immagine della grotta delle Ninfe dove il fanciullo diviene immortale, vv. 643-648:

Τοῦ δ' ἄφαρ ὀρμήσαντος Ὑλας ἐξίκετο νηός
 λάθρη ἐπισπόμενος· σκολιῆς δ' ἀλίτησεν ἀταρποῦ
 ὕλη ἐνιπλαγχθεῖς, ἐν δὲ σπέος ἦλυθε Νυμφῶν
 Λιμνακίδων· αἱ δὲ σφιν ἐσαθρήσασαι ἰόντα
 κοῦρον ἔτ' ἀντίθεον κατερύκανον, ὄφρα σὺν αὐταῖς
 ἀθάνατός τε πέλην καὶ ἀγήραος ἦματα πάντα¹³.

⁵ Caratteristica, quest'ultima, non isolata e che appare anche in altri poemi tardoantichi, come quelli di Eudocia o la *Visio Dorothei* (*P.Bodmer* XXIX).

⁶ Cfr. Vian 1987, 22-28.

⁷ Ne discuto in Agosti1994b, 26-46.

⁸ Vian 1987; sui limiti dell'operazione vd. anche Hunter 2005.

⁹ Il problema dell'*audience* della poesia tardoantica, trascurato in passato, ha destato oggi nuovo interesse: vd. Agosti 2006, con bibliografia.

¹⁰ Gelzer 1975 (ipotesi, peraltro, assai discussa e ben lungi dall'aver trovato un consenso comune).

¹¹ Agosti 2003, 2004; Liebeschuetz 2003; Bowersock 2006.

¹² Agosti 1994a.

¹³ «Non appena (Eracle) si mise in marcia, Ila uscì dalla nave per seguirlo di nascosto; ma errò per un sentiero tortuoso e vagò nella foresta, finché non giunse all'antro delle Ninfe delle Paludi. Queste vedendo arrivare il giovane ancora fanciullo lo tennero con sé, perché divenisse con loro immortale e senza vecchiezza per sempre».

Naturalmente un singolo episodio, seppure ispirato a simbolismi neoplatonici, non prova molto: il poeta semplicemente potrebbe aver interpretato la storia di Ila secondo modalità assolutamente correnti all'epoca¹⁴. Alla fine della mia analisi mi chiedevo infatti se fosse opportuno estendere tale tipo di lettura a tutto il poema. Un simile tentativo esegetico, va da sé, deve partire da indizi testuali. Vorrei dunque provare a ritornare su questa problematica, analizzando alcune particolarità di un altro episodio delle *AO*, quello della sosta a Cizico, per vedere se sia possibile trarne indicazioni sulle intenzioni del poeta e sulla destinazione dell'opera.

1. Apollo, gli Argonauti e la Vergine

L'episodio di Cizico è uno dei più tragici e al contempo ricchi di αἴτια delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (I 936-1163)¹⁵: ma esso è spesso ricordato nelle fonti posteriori, e in particolare nelle cronache tardoantiche, specie per l'involontaria uccisione del giovane re Cizico e per la costruzione della statua di Rea-Cibebe. Prima dunque di analizzare il trattamento dell'episodio nelle *AO* è opportuno ripercorre proprio le cronache tarde, che offrono interessanti spunti di riflessione per comprendere cosa significasse nella tarda antichità la sosta degli Argonauti a Cizico.

Il nostro *excursus* inizia un paio di secoli dopo la composizione delle *AO*. Si tratta della trattazione della saga argonautica fatta da Giovanni di Antiochia (VII sec.), i frammenti della cui opera sono ora disponibili nella nuova importante edizione di Umberto Roberto¹⁶. Si tratta di *Chron. fr.* 26,2, p. 62 Roberto (= *Par. gr.* 1630, f. 238v,15-26):

ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις καὶ Μαρσύας ἐγένετο αὐλητῆς, καὶ κατὰ τὸν Ἰάσονα καὶ τοὺς Ἀργοναύτας ἐπράχθη, οἱ προσορμίσαντες ἐν Κυζικῶ καὶ μετὰ τὸ ξενωθῆναι κατὰ ἄγνοιαν συμβαλόντες καὶ ἀνελόντες Κυζικὸν τὸν βασιλέα, καὶ πεινθήσαντες, ἔκτισαν ἱερὸν εἰς μνήμην αὐτοῦ· ἐκεῖθ' ἐπελθόντες εἰς τὰ καλούμενα Πύθια Θερμὰ καὶ θυσιάσαντες ἐπηρώτων τὸν Ἀπόλλωνα τίνας ἐστὶ τὸ ἱερὸν ὅπερ αὐτοὶ ὤκοδόμησαν. καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς περιέχων οὕτως· «ἀδαῖς κόρη ἔγκυος

¹⁴ La lettura simbolica o allegorica richiede un notevole impegno agli esegeti moderni, ma nella tarda antichità essa era assolutamente piana, e spesso di semplice derivazione scolastica. Analoghi problemi si pongono per le raffigurazioni musive (ne discuto in Agosti 2004).

¹⁵ Essi sono: 1) la pietra che serviva da anfora presso la fonte Artacia. 2) l'altare ad Apollo ἐκβάσιος (per l'amichevole accoglienza dei Dolioni e del loro re Cizico). 3) il dolore e il digiuno dei Dolioni dopo la tragica battaglia in cui gli Argonauti (riportati indietro dalla bonaccia) nell'oscurità uccidono Cizico. 4) la veneranda statua di Rea-Cibebe, eretta per placare la dea: le tempeste bloccano gli Argonauti a terra, finché Mopso non ha un sogno profetico e rivela a Giasone la necessità di salire al santuario di Rea sul Dindimo, dove viene intagliata la statua da un vetusto tronco di vite e viene costruito anche un altare: i più giovani, su comando di Orfeo, danzano in armi un girotondo che darà origine alle danze orgiastiche di Rea-Cibebe. Il segno del favore della dea è dato dal fiorire della natura e dallo sgorgare di una fonte sul monte (la fonte di Giasone).

¹⁶ Roberto 2005.

ἔσται· ὁ γὰρ ἐξ αὐτῆς προΐων ἅπαντα κόσμον ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος. Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς». οἱ δὲ νομίσαντες περὶ Ῥέας ταῦτα λελέχθαι, ἐπωνόμασαν αὐτὸν τῆς Ῥέας. ὅστις ἐπὶ Ζήνωνος τοῦ βασιλέως οἶκος γέγονε ἐκκλησία τῆς δεσποίνης ἡμῶν καὶ θεοτόκου Μαρίας¹⁷.

Come si vede, della materia apolloniana viene mantenuta solo la tragica uccisione di Cizico, mentre lo spazio maggiore è dedicato alla storia di un oracolo che predice agli Argonauti la necessità di dedicare il tempio alla Vergine Maria e la venuta del Salvatore. Il frammento qui riprodotto viene dalla raccolta di *excerpta* di un codice parigino, editi solo parzialmente da Cramer¹⁸, che Roberto con buoni argomenti giudica tradizione fedele del testo di Giovanni¹⁹. In realtà quest'ultimo non fa altro che compendiare Malala IV 8, pp. 55,79-90 Thurn, come appare evidente dal confronto (riporto la parte che più qui interessa)²⁰:

ἔκτισαν ἐν τῇ αὐτῇ Κυζίκῳ πόλει μετὰ τὴν νίκην ἱερόν. καὶ ἀπελθόντες οἱ Ἄργοναῦται εἰς τὸ μαντεῖον, ἔνθα λέγεται τὰ Πύθια θερμά, καὶ ποιήσαντες θυσίαν ἐπηρώτησαν λέγοντες ταῦτα· «προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα, Τιτάν, Φοῖβε Ἄπολλον, τίνος ἔσται δόμος οὗτος, εἰ τί δὲ ἔσται»; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς παρὰ τῆς Πυθίας οὗτος· «ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε ποιεῖτε, ἐγὼ δὲ ἐφετμέω¹ τρεῖς ἕνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυος ἔσται. οὗτος ὡσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον, ζωγρεύσας² πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἔσται δόμος, Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς». καὶ γράψαντες τὸν χρησμὸν οἱ ἥρωες ἐν λίθῳ, ἤτοι μαρμάρῳ, χαλκείοις γράμμασιν, ἔθηκαν εἰς τὸ ὑπέρθυρον τοῦ ναοῦ, καλέσαντες τὸν οἶκον Ῥέας μητρὸς θεῶν. ὅστις οἶκος μετὰ χρόνους πολλοὺς ἐγένετο ἐκκλησία τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας ὑπὸ Ζήνωνος βασιλέως²¹.

¹ ἐφετμέω Dindorf Thurn: ἐπεθνεύω O ² ζωγρεύσας O Thurn: ζωγρήσας Chilmeadus *cl.* Cedr. 210.2

¹⁷ «In quei tempi visse anche Marsia il flautista e furono compiute le imprese di Giasone e degli Argonauti, i quali, approdati a Cizico, dopo essere stati accolti, per ignoranza aggredirono e uccisero il re Cizico; poiché ne furono addolorati fondarono un tempio in sua memoria. Quindi partirono alla volta del luogo detto 'Pythia Therma' e, dopo il sacrificio, chiesero ad Apollo di chi fosse il tempio che avevano edificato. A loro fu dato questo oracolo: «Una vergine sconosciuta sarà gravida; ed invero colui che da lei procede dopo aver conquistato l'intero mondo lo porgerà in dono al padre; di lei sarà questo tempio. Il suo nome è Maria». E quelli, poiché credettero che parlasse di Rea, lo attribuirono a Rea. Questo tempio, sotto l'imperatore Zenone, divenne chiesa di Maria, nostra Signora e madre di Dio» (trad. Roberto 2005).

¹⁸ Cfr. Cramer 1839, II 379-381 (dove non è trascritta la parte che ci interessa).

¹⁹ Roberto 2005, XLIV-XLVIII.

²⁰ Il testo è noto anche dal *Par. gr.* 1336, ff. 143-161, dell'XI sec., che Cramer ha pubblicato però solo parzialmente (saltando la parte dei ff. 149v-150r, con appunto la sezione sull'oracolo); mentre la ἐκλογὴ ἱστοριῶν del *Par. gr.* 854 non contiene accenni all'oracolo (Cramer 1839, II 194,28-195,3).

²¹ «Fondarono nella stessa Cizico un tempio dopo la vittoria. Gli Argonauti tornati all'oracolo, nella località detta Terme Pitie, dopo il sacrificio lo interrogarono con queste parole: "Profetizzaci, profeta, Titano, Febo Apollo, di chi sarà questo tempio, se pure sarà?" E fu dato loro dalla Pizia questo

Dunque nel VI secolo la storia è coerentemente strutturata: dopo la sventurata sosta a Cizico e l'uccisione involontaria del re, gli Argonauti edificano un tempio nella città e si recano all'oracolo di Πυθία Θερμιά (in Bitinia)²² per chiedere a chi dedicare il tempio. Apollo dà una profezia sull'immacolata concezione di Maria e la nascita di Gesù; prendendolo per un annuncio su Rea, gli Argonauti le dedicano il santuario, che infine sotto l'imperatore Zenone diventerà una chiesa della Vergine.

Anche solo alla lettura, credo, questa tradizione presenta svariati motivi di interesse, in relazione sia alla cristianizzazione dell'oracolo di Apollo e alla sostituzione di un tempio di Cibele con uno della Vergine (che in sé non ha nulla di sorprendente ed è solo uno delle iniziative antipagane prese da Zenone)²³, sia all'utilizzo del mito argonautico nella tarda antichità. L'episodio non fu probabilmente secondario, almeno a giudicare dall'abbondanza di testimonianze. La notizia di Malala (e di Giovanni di Antiochia) non è isolata, ma fa parte di un cospicuo *dossier*, che proprio recentemente si è accresciuto in modo significativo. L'oracolo di Apollo ci è pervenuto, infatti, anche attraverso una iscrizione dell'isola di Icaria, IG XII 6,2,1265²⁴. In una serie di blocchi che provengono dalla chiesa di S. Irene (IX-X sec.), nel villaggio di Kampos, costruita a sua volta su una più antica chiesa dedicata a Maria²⁵, si trovano diversi frammenti con iscrizioni letterarie (citazioni bibliche e patristiche). L'accostamento di due frammenti ha restituito il testo dell'oracolo:

προφητεύοντας - Ἀπολλ-]ς τινάς· τίνος ἔσ/τε δόμος οὗτος ἢ πάλιν τίνι - ἔ]στε;
 χρησμὸς ἐδό/θη· ἐγὼ <δ>ε πυθμεύο, ὅσα μὲν πρὸς ἀ[ρετῆ]ν κόσμου ὤρωρεν¹ / ποίτε,
 τρισένα μόνον ὑψιμέδ[οντα Θεό]ν, οὗ λόγος / ἀφ[θ]ειτο<ς> ἐν ἀδαῆ ἐνίκυος² ἔστε,

¹ ἀ[ρετῆ]ν κόσμου ὤρωρεν: *lapis*, Feissel: ἀ[ρετῆ]ν καὶ κόσμου· ὤρωρεν Matthaïou ² ἐνίκυος: ἐνίκυος] *prop. dubitanter* Matthaïou

vaticinio: “Quanto indirizza alla virtù e all'ordine, fatelo. Quanto a me, annuncio un unico dio trino che regna nell'alto, il cui verbo incorruttibile sarà concepito in una fanciulla innocente; ed egli attraversando il cuore dell'intero universo come una freccia portatrice di fuoco, riprendendolo alla vita ne farà dono al padre; questo tempio sarà di lei e Maria sarà il suo nome”. Gli eroi, dopo aver inciso l'oracolo nella pietra, in un blocco di marmo, a lettere bronzee, lo posero nell'architrave della cella, chiamando il tempio di Rea madre degli dèi. Tale tempio dopo molto tempo divenne chiesa della santa Maria madre di Dio sotto l'imperatore Zenone».

²² Per l'identificazione della località in Bitinia vd. Mango 1984, 58; le terme (attive ancor oggi a Yalova) vennero costruite da Giustiniano, che ingrandì anche la chiesa di San Michele (Proc. *de aed.* V 3,20), cfr. V. Kravari in Geyer-Lefort 2003, 69 (e M.-F.Auzépy, *ibidem*, 449; R.Bondoux, *ibidem* 404-405). Si veda anche Janin 1975, 203 n. 5.

²³ Per cui vd. ad es. Trombley 1993, I 81-94. Sul passaggio (o meglio sulle convergenze) Rea-Vergine vd. Bourgeaud 2006, 187-202.

²⁴ Matthaïou 2003; vd. anche i complementi offerti da Feissel 2004, 711-712.

²⁵ Probabilmente un antico tempio convertito, come suppone Matthaïou 2003, 595 (approvato da Feissel 2004, 712).

ὅσπερ γὰρ / [πυ]ριφόρο(ν) τόξο(ν) μέσον διαδραμῆ κόσ/[μο]ν ἅπαντα, ζογρίσας
π[ρ]οσάξι δῶρον τῷ πατρί· / [αὐτῆς ἔσσε δόμος· Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς

La pubblicazione dell'epigrafe, come dicevo, arricchisce un discreto manipolo di testi. La fonte più antica (prima metà del V sec., probabilmente subito dopo il concilio di Efeso) è Teodoto di Ancira, *Or. in S. Mariam Dei Gen.* 14, PO XIX.3,333-334 Jugie²⁶, in cui la profezia è resa non agli Argonauti, bensì agli Ateniesi, e la domanda è collegata all'altare di *Act.* 17,23.

ἔχει δὲ ἡ πεῦσις οὕτως· προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα, Τιτὰν Φοιβῆ "Απολλον, τίνος ἔσσει δόμος οὗτος; ὁ δὲ, μὴ συγχωρούμενος ἡρεμήσαι ὑπὸ τῆς ἐκατέρου εἰς τοῦτο ἐλαυνούσης ἀρρήτου δυνάμεως, ἐκεῖνα ἐχρησιμοδοτεῖ ἀπαραχαράκτως, ἅπερ ἀκηκόει παρὰ τῶν τῆς εὐσεβείας προφητῶν κηρυττόμενα, λέγω τάδε· "Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὀρώρε, ποιεῖτε. ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρις ἕνα ὑψιμέδοντα, οὗ Λόγος ἀφθίτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυμος ἔσσει· ὡσπερ τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον ζωγρήσας, Πατρί προσάξει δῶρον· οὗτος ἔσσει δόμος. Μυρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς. Ταῦτα δὲ ἐγκεκόλαπται παρ' Ἀθηναίοις λιθίνοις φλιαῖς εἰς ἀνεπίληπτον μνήμην²⁷.

La storia è contenuta anche nella collezione bizantina di oracoli estrapolati dagli ultimi libri del trattato περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, elaborato probabilmente ad Alessandria intorno all'inizio del VI sec. d.C., e noti come *Teosofia di Tubinga*: 53-54, 443-459 Erbse² = *Theos.* 1,54-55, 420-432 Beatrice²⁸. Il testo è conservato anche in altri codd. dei *Thesauri minores* e nella *Συμφωνία* del *Vat. gr.* 2200, ma dal punto di vista testuale l'unica variante davvero significativa è quella forma Μυρία, che appare anche in Teodoto²⁹. La scoperta è posta al tempo di Leone (457-474).

ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Λέοντος ναὸς εἰδώλου, ὁμηλιξ τῆς Κυζικηνῶν πόλεως, ἔμελλε παρὰ τῶν πολιτῶν εἰς εὐκτῆριον μετασκευασθῆναι οἶκον τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ εὐρέθη ἐν λίθῳ μεγάλῳ κατὰ τὸ πλευρὸν τοῦ νεῶ χρησμός ἐγκεκολλημένος. ὁ δὲ αὐτὸς εὐρέθη καὶ ἐν Ἀθήναις ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ νεῶ κατὰ τὴν πύλην, ἀπαραλλάκτως ὁμοίως ὡν ἐκείνῳ ἐρωτησάντων γὰρ τῶν πολιτῶν τὸν Ἀπόλλωνα οὕτως·
'προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοιβῆ "Απολλον, τίνος ἂν εἴη δόμος οὗτος;' ἔχρησεν τάδε·

²⁶ Jugie 1926.

²⁷ Cfr. Busine 2005, 424.

²⁸ Beatrice 2001, 26-27. Alle edizioni di Erbse e Beatrice rimando per le sigle dei codd. Nei *Thesauri minores* le attribuzioni variano (a Sofocle, ad Apollonio di Tiana).

²⁹ «Singularem sed perspicuam nominis proprii formam auctor vid. usurpasse, ut sermonem obscurum prophetarum imitando speciem veritatis praeberet»: Erbse 1995, 36, con rimando a Bratke 1889, 12,11-13 Μυρία δὲ αὐτῆς τοῦνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὀλκάδα φέρει (Bratke ne ricorda la vicinanza con la denominazione di Iside).

ἴσα, φησί, πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, ποιεῖτε· ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρισένα¹
 μοῦνον ἰψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεῖ ἔγκυμος² ἔσται· ὅστις ὡσπερ
 τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν κόσμον ἅπαντα ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον·
 αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος, Μυρία³ δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς³⁰.

¹ τρισένα: **TL'** Erbse: τρις ἕνα **Th Ox c** Beatrice ² ἔγκυμος **Th Ox T cp E** Erbse: ἐγκύμων **S**
 Beatrice ³ Μυρία **TS c p (L'' P)**: Μαρία Mal., Cedr. **O'' M'' A p** [codd. pler.]

La variante ateniese è stata brillantemente messa in relazione da Cyril Mango con la trasformazione del Partenone in chiesa cristiana, di cui abbiamo notizia in un passo della *Vita di Proclo* di Marin. *VP* 30, ipotesi, peraltro, che non ha mancato di suscitare qualche dubbio³¹. Si noterà anche che la *Theos.* precisa che l'oracolo era collocato su una pietra laterale, invece che sull'architrave del ναός (Malala), precisione che fa pensare che sia una notizia più antica³².

L'oracolo muta localizzazione e destinatario (i Sette Saggi) in uno scritto pseudoatanasiano ([Athanas.] *Comm. de templo Ath.*, *PG* XXVIII 1428-29):

οἱτοὶ οἱ ἐπτά φιλόσοφοι ἔφησαν τῷ Ἀπόλλωνι· Προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα, ὦ Ἀπολλον, τίς ἐστὶν ὁδε ναὸς τίνος τε εἶη μετὰ σέ βωμὸς οὗτος; πρὸς οὗς ὁ Ἀπόλλων ἔφη· Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρετε ποιεῖν, ποιεῖτε. ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρισένα ἰψιμέδοντα, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδέτῳ κήρη ἔγκυμος ἔσται· ὡσπερ πυροφόρον τόξον ἅπαντα κόσμον ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· Μαρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς. Ἔστι δὲ ἡ λύσις προφητείας αὐτῆς... περὶ μὲν οὖν τοῦ ναοῦ ἐστὶν ὁ πρῶτος λόγος· ὅσα, φησί, πρὸς κόσμον τοῦ ναοῦ καὶ κάλλος δυνατὸν ἡμῖν ποιῆσαι, τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ καὶ ἀνθρώποις <ποιεῖτε>. ἐγὼ γὰρ ὑπολαμβάνω εἶναι ἐν τῷ

³⁰ «All'epoca dell'imperatore Leone il tempio di un idolo, antico quanto la città dei Ciziceni, stava per essere trasformato dai cittadini in una cappella della nostra signora gloriosissima Madre di Dio. E in una grande pietra sul muro del tempio fu trovato un oracolo inciso. Lo stesso oracolo, assolutamente simile a questo, fu trovato ad Atene, nella parte sinistra del tempio, presso la porta; i cittadini avevano infatti interrogato Apollo in questo modo: Profetizza per noi, profeta, Titano Apollo, di chi sarà questo tempio? Ecco il responso: "Tutto quanto indirizza alla virtù e all'ordine, fatelo. Quanto a me, annuncio un unico dio che regna nell'alto, il cui verbo incorruttibile sarà concepito in una innocente; ed egli attraversando il cuore dell'universo come una freccia portatrice di fuoco, e riprendendo alla vita tutto ne farà dono al padre; questo tempio sarà di lei e lei avrà nome Myria"».

³¹ Marin. *VP* 30, p. 35,4-36,11 Saffrey-Segonds αὐτὴ ἡ θεὸς ἐδήλωσεν, ἡνίκα τὸ ἄγαλμα αὐτῆς τὸ ἐν Παρθενῶνι τέως ἰδρύμενον ὑπὸ τῶν καὶ τὰ ἀκίνητα κινούντων μετεφέρετο. ἐδόκει γὰρ τῷ φιλοσόφῳ ὄναρ φοιτᾶν παρ' αὐτὸν ἐὺσχήμων τις γυνὴ καὶ ἀπαγγέλλειν ὡς χρὴ τάχιστα τὴν οἰκίαν προπαρασκευάζειν· «ἢ γὰρ κυρία Ἀθηναία, ἔφη, παρὰ σοὶ μένειν ἐθέλει». Cfr. Mango 1995, che vi trova una ulteriore conferma alla notizia di Marin. *VP* 30; ma Déroche 2005, 243 giustamente osserva come «l'enjeu du texte (*scil.* la *Theos. Tub.*) à cet endroit est à proprement parler d'avoir un oracle de plus, et non une église de plus: l'érection d'une église n'est pas absolument démontrée».

³² Giustamente Mango 1995, 202.

οὐρανῷ τρισυπόστατον μέγαν ὑψιστον βασιλέα· τούτου ἀναρχος θεὸς καὶ λόγος ἐν ἀγάμῳ κόρη σαρκουῖται καὶ ὡσπερ πυροφόρον τόξον ἢ ὡς δυναμώτερον <εἰς> ἅπαντα κόσμον φανήσεται, ἀλιεύων τοὺς ἀνθρώπους ὡσπερ ἰχθῦα ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀπιστίας καὶ ἀγνωσίας, οὐστυνας προσάξει τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ δῶρον· Μαρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς. καὶ τοῦτο μὲν προφητεύων ὁ Ἀπόλλων εἶπε³³.

Molto significativa la testimonianza che si trova nel ms. Oxford, Bodl. Libr. *Laudianus* gr. 35, venerando codice bilingue degli *Acti*, risalente al VI/VII secolo³⁴. Si deve a Mango la trascrizione dell'oracolo (f. 226v)³⁵, che qui riproduco; si tratta, di fatto, del testimone diretto più antico, prima della scoperta dell'epigrafe dell'isola di Icaria³⁶, e che attesta una diffusione dell'oracolo in Occidente.

ἐπιγεγραπται εἰς τὸ μαντιον τοῦ Ἀπολλωνος· Προφίτευσον ἡμῖν Φυβε Ἀπολλον τίνος ἐστὶ δομος οὗτος (καὶ) ἐδοθη χρῆσιμος· ὅσα μὲν πρὸς ἀροριν¹ ὀροπεν ποιηται ἐγὼ δὲ ἐφετμευ τρισενα μουνον υψιμεδοντα θεον ου λογος ἀφητος² ἐν ἀδαί κορη εικυμῶς ἐστὶ, οστις ὡσπερ τόξον πυρφωρον μεσον διαδραμοίν [κοσμοῖν ἀπαντα ζωγησας πατρι προσάξει δωρον· αὐτης [ἐστὶ δομος] οὔτος Μαρία] δε [το ονο]μα αὐτης.

¹ ἀρετήν ² ἄφθιτος

Nel VII secolo la profezia riappare in Egitto in un interessante luogo di Giovanni di Nikiu 40,4-9, la cui opera è conservata in traduzione etiopica³⁷:

Dopo che se ne andarono a combattere la gente di Kasikos [= Cyzicus], che era chiamato "il Signore delle sette immagini", e dopo la loro vittoria <costruirono un tempio

³³ Da Malala dipendono altre fonti storiografiche (indicate nell'apparato dell'ed. di Thurn, p. 54), fra le quali oltre la *Cronaca* del cosiddetto Ps.-Simeone Magistro (*Par. gr.* 1712, del XII-XIII sec.), ricordo Cedreno 104,4-13; 209,16-210,7 Bekker: καὶ μαθόντες ὅτι Κύζικος ὁ σφαγείς παρ' αὐτῶν συγγενῆς ἦν αὐτοῖς, συγγνώμην ἤτοῦντο, καὶ κτίζουσιν ἱερὸν θαυμάσιον οἶον. πρὸς δὲ τῶν θερμῶν μαντεῖον γενόμενοι καὶ θυσάμενοι ἐπέθοντο· 'προφήτευσον ἡμῖν, Φοῖβ' Ἀπολλον, τίνος ἂν εἴη δόμος οὗτος;' καὶ ἀκούσουσιν· 'ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε ποιεῖτε. ἐγὼ δὲ ἐφετμέω τρεῖς ἕνα μόνον υψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυος ἐστὶ. οὗτος ὡσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον, ζωγησας πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἐστὶ δόμος οὗτος· Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς'. τοῦτον τὸν χρῆσμον ἐν λίθῳ μαρμαρίνῳ, χαλκείῳς γράμμασιν γράψαντες εἰς τὸ τοῦ ναοῦ ὑπέρθυρον ἀνέθεσαν, τότε μὲν καλέσαντες τὸν οἶκον Ἰέας μητρὸς θεῶν. ὕστερον δὲ ἐπὶ Ζήωνος τοῦ βασιλέως ναὸς τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου μετωνόμασται.

³⁴ È il codice su cui Beda aveva studiato il greco; di origine italiana (ai ff. 277r.v si legge l'incipit di un editto di Flavio Pancrazio, duca di Sardegna), giunse nell'VIII sec. nel monastero di Hornbach (Palatinato) e di lì al duomo di Würzburg, prima di essere acquistato nel '600 dall'arcivescovo Laud: cfr. Berschin 1989, 9-10, 131.

³⁵ Mango 1973, 689-90 n. 22. Un'altra versione si ritrova nella *Συμφωνία* del *Vat. gr.* 2200 (VIII-IX): Pitra, *Anal. sacra spic. Solesm. parata*, V 2 (1888), 307.

³⁶ Come debitamente segnalato da Feissel 2004, 711.

³⁷ Il testo etiopico è in Zotenberg 1883, 162, l. 4-163, l. 15, § 40.

e> [supplevit Zotenberg] gli dettero il nome di Ra'aws [= Rea], il cui significato è "madre degli dei". Fu poi (ancora) detto: si recarono al luogo di coloro che danno l'annuncio (del futuro) e alla sede degli anziani e chiesero a uno di loro: «Profetizza per noi, o profeta, servo di Apelon [= Apollo]: che ne sarà di questo edificio e a chi apparterrà?». Fecero grazia di doni a colui che parlava loro, ed egli disse loro: «Sono tre e un solo Dio. Ecco, una giovane vergine concepirà per opera del suo Verbo e questa casa sarà per Lui e il Suo nome sarà per migliaia³⁸». Questa profezia gli idolatri la scrissero sul marmo con calamo di cristallo e la collocarono su uno dei templi. Dopo questi tempi, all'epoca del pio imperatore Zaynun [= Zenone], trasformarono quel tempio in una chiesa alla santa Vergine Maria, madre di Dio. Questo fece l'imperatore Zaynun, acquistandola a sue proprie spese. E si compì la profezia dei demoni che avevano predicato la venuta di Nostro Signore Gesù Cristo³⁹.

Dunque almeno alla metà del V secolo si era già formata la tradizione di un oracolo che annunciava la nascita del Salvatore e che era connesso alla trasformazione di un tempio di Rea in una chiesa della Vergine. Collocato sul Partenone ad Atene almeno nella testimonianza più antica (Teodoto) e rivolto agli Ateniesi, successivamente esso passa più decisamente a Cizico, dove viene connesso alla vicenda argonautica. La versione della *Teosofia di Tubinga*, che contempla le due localizzazioni, chiaramente risente della diffusione (attestata, come si è visto, anche in Occidente e in Egitto). Tale fortuna è ora confermata dall'epigrafe d'Icaria, che consente di affermare che si trattava di un testo la cui *interpretatio Christiana* era diffusa⁴⁰: essa porta nuova luce sulla tradizione e occorrerà ristudiare approfonditamente tutte le fonti, lavoro per cui ha dato preziose indicazioni D. Feissel⁴¹. Il testo ha viaggiato in tutta l'area mediterranea ed è stato riutilizzato anche indipendentemente dal suo 'contesto di origine', come è accaduto ad altri oracoli teologici⁴².

Le differenze sul piano testuale fra i vari testimoni, sono dovute naturalmente alle varie strategie nel riutilizzo delle fonti, specie nel caso degli storici bizantini: ad es. Giovanni, da cui abbiamo preso le mosse, abbrevia sensibilmente la redazione, elimina drasticamente ogni accenno alla Trinità, e riduce la forma piuttosto elaborata e la metafora con cui viene indicata la nascita di Gesù a un'espressione molto più piana (ὁ ἐξ αὐτῆς προῶν) e κόσμου diventa oggetto di ζωργήσας; è esplicitato il 'malintendu' degli

³⁸ Evidentemente leggeva la forma Μυρία, nota da Teodoto e da alcuni codd. della *Theos. Tub.* L'origine della lezione sarà in un travisamento della forma semitica, Μιριάμ.

³⁹ La traduzione è di Alessandro Bausi, che ha avuto la gentilezza di ricontrollare l'originale. Questo passo meriterebbe una discussione più approfondita, che elucidi alcune peculiarità del testo come ad es. l'enigmatica denominazione di Cizico come «Signore delle sette immagini».

⁴⁰ Da questo punto di vista è particolarmente importante la testimonianza del codice *Laudianus*.

⁴¹ Cfr. Feissel 2004, 711.

⁴² Vd. *infra*.

Argonauti, che invece in Malala è sottinteso. La pubblicazione dell'epigrafe di Kampos assume un peso decisivo nel mostrare che Malala conserva una redazione più genuina, quantomeno conforme a quella più diffusa, laddove Giovanni ha rielaborato una forma più piana e incentrata tutta sulla venuta del Salvatore. L'epigrafe è d'altronde importante anche sul piano testuale: essa conferma la lezione ζωγρήσας (verbo che faceva qualche difficoltà, come mostra la lezione di O [Barocc. 182, XII sec.] in Malala: il copista ha corretto il verbo in una forma che inequivocabilmente significa «catturare, conquistare»). ζωγρέω è un verbo omerico (*Il.* VI 46, X 378, XI 131), che può avere sia il senso di «catturare» che quello di «salvare, mantenere in vita», accezione più comune nelle ricorrenze postomeriche, cristiane e tardoantiche⁴³: cfr. ad es. *Jes.* (P.Bodmer XXXII, IV d.C.) 6 dove vale «salvare» ζώγρησ' ἀλιτροσύνας φορέων μετάνοιαν. Nella resa di Giovanni di Antiochia Roberto, alla pari di altri interpreti (ad es. Jugie «capiens») intende senz'altro «dopo aver conquistato l'intero mondo», ma nell'ottica della *interpretatio christiana* a me pare meglio intendere «dopo aver salvato il mondo», come del resto pare aver inteso lo Ps.-Athanasius. ἀλιεύων τοὺς ἀνθρώπους ὡσπερ ἰχθύα ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀπιστίας καὶ ἀγνωσίας, οὐστίνως προσάξει τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ δῶρον⁴⁴. Inoltre il verbo πυθμεύω, che appare anche in un testo del IV sec., la *Narratio de rebus Persicis* p. 8,20 (ed. Bratke 1899), citato da Lampe s.v.⁴⁵, è sano e non deve essere corretto. In tutte le fonti posteriori si è 'normalizzato' nel più facile ἐφετμεύω (*hapax*, denominativo da ἐφετμή); in Malala O ha ἐπεθρεύω, che presuppone uno stadio intermedio della tradizione.

Un punto che qui possiamo toccare solo marginalmente riguarda la forma originaria dell'oracolo, che probabilmente era metrico, o quanto meno prosa ritmica, come aveva ben intuito Buresch⁴⁶. Alcuni poetismi sono indiscutibili, come ἄφθιτος e la metafora con la freccia infuocata, tipica del lessico teosofico-caldaico: cfr. ad es. *Theos. Tub.* 13,101 Erbse = *Theos.* 1,2,22 Beatrice πυροῖο θεὸς περιμήκετος αὐλῶν; 15,126 = 1,4,42 οὐρανοῦ πυρὸς ἄφθιτος αἰθομένη φλόξ⁴⁷, il Cristo che πυρὸς ἀενάοιο σοφὴν ὠδίνα φυλάσσων di AP I 19 etc.

⁴³ Per il senso di 'mantenere in vita' vd. soprattutto Lc. 5,10 ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν («mantenere il prigioniero in vita, fargli grazia e mostrargli misericordia, quindi rianimarlo»). Per il significato concreto, di guarire da una malattia mortale, vd. Comet. AP V 597,5-6 σοφός με Φίλιππος [un medico] / ζώγρησεν κρευρὴν νοσοῦν ἀκεσσάμενος, con Agosti 2006-2007, 9-11.

⁴⁴ Un 'pun' basato sul duplice significato del verbo vi vede Trombley 1993, II 23.

⁴⁵ Matthaiou 2003, 595, vd. Feissel 2004, 712.

⁴⁶ Buresch 1889, 111-112; cfr. anche Mango 1995, 202.

⁴⁷ Naturalmente dietro questa immagine alligna la teologia solare, per cui vd. Wallraff 2001, 42-55 (sulla *Sonnenstrahl-Christologie*).

2. Reliquie argonautiche

«there was ... some kind of connection between Cyzicus and Constantinople involving Cybele and the Argonauts, a connection of which we find several echoes» (Mango 1984, 57)

La notizia di un tempio di Rea cristianizzato sotto Zenone (o sotto Leone) non è naturalmente inverosimile: essa è solo uno dei tanti esempi di cristianizzazione di luoghi di culto pagani, cristianizzazione talora 'naturale', talora più drammatica. Spesso la sostituzione è annunciata dalle fonti letterarie in termini trionfalistici⁴⁸; nel nostro caso, invece, i testimoni sono concordi nel sottolineare che la trasformazione del tempio in chiesa della Vergine è piuttosto un atto di continuità, già annunciato fin dai tempi remoti dalla dea stessa. È assai probabile che l'elaborazione della leggenda (e del testo oracolare) risalgano alla seconda metà del V secolo, a una fase cioè in cui i *testimonia* pagani sono utilizzati per sancire la definitiva vittoria del cristianesimo. Ma quel che mi preme qui sottolineare è il collegamento con la sosta a Cizico degli Argonauti. Di fatto si tratta della cristianizzazione di un venerando ricordo argonautico, situata in una zona particolarmente densa di significati religiosi e politici. L'interesse per le tracce del viaggio degli Argonauti, infatti, è legato direttamente alla fondazione di Costantinopoli e alla ridefinizione in senso cristiano degli spazi pubblici della nuova capitale. A Costantino non era sfuggita l'importanza dell'antica statua di Rea-Cibebe sul monte Dindimo e – secondo quanto racconta Zosimo – l'aveva fatta collocare nel Tetrastoon (portico del foro di Settimio Severo)⁴⁹, trasformandola in Tyche di Costantinopoli (con le palme aperte in segno di protezione della città)⁵⁰. Evidentemente le reliquie argonautiche nella zona di Cizico continuavano a conservare il loro prestigio⁵¹, favorito anche dal fatto l'antica dea tutelare di Bisanzio era Rea, almeno secondo le fonti patriografiche più tarde⁵².

⁴⁸ Per un bell'esempio poetico si veda *SGO* 03/02/48 = I. K. 14.1351) [δαίμωνος Ἀρτέμιδος καθελὼν ἀπατήλιον εἶδος / Δημέας ἀτρεκίης ἄνθετο σῆμα τόδε, / εἰδώλων ἐλατήρα θεὸν σταυρόν τε γερέρων / νικοφόρον Χριστοῦ σύμβολον ἀθάνατον (con le precisazioni di Mango 1994, 98 e di Agosti 2007b, 49).

⁴⁹ Poi trasformato in Augusteion da Costantino (il luogo è a NE del Palazzo imperiale).

⁵⁰ Vd. Mango 1963, 57; Dagron 1991, 42; Chuvin 1990, 36; Paschoud 2000, 243-244; sulla trasformazione della statua operata da Costantino vd. Amelung 1899.

⁵¹ «La ville nouvelle se voyait dotée d'une protectrice à la fois originale et vénérable, car les Argonautes étaient passés dans la région à l'aube des temps heroïques»: Chuvin 1990, 36.

⁵² Esichio di Mileto, ad es., parla del τυχαίου della città come dell'antico tempio di Rea: Dagron 1991, 42 (cfr. Hesch. Mil. *Or. C. pol.* 15).

Zosim. *NH* II 31,2-3, p. 103,9-20 Paschoud²

οὔσης δὲ ἐν τῷ Βυζαντίῳ μεγίστης ἀγορᾶς τετραστούου, κατὰ τὰς τῆς μίᾶς στοᾶς ἄκρας, εἰς ἣν ἀνάγουσιν οὐκ ὀλίγοι βαθμοί, ναοὺς ᾠκοδομήσατο δύο, ἐγκαθιδρύσας ἀγάλματα, θατέρῳ μὲν μητρὸς θεῶν Ῥέας, ὅπερ ἔτυχον οἱ σὺν Ἰάσῳι πλεῦσαντες ἰδρυσάμενοι κατὰ τὸ Δίνδυμον ὄρος τὸ Κυζίκου τῆς πόλεως ὑπερκείμενον· φασὶν δὲ ὡς καὶ τοῦτο διὰ τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐλωβήσατο ῥαθυμίαν, τοὺς τε παρ' ἐκάτερα λέοντας περιελὼν καὶ τὸ σχῆμα τῶν χειρῶν ἐναλλάξας. Κατέχειν γὰρ πάλαι δοκοῦσα τοὺς λέοντας νῦν εἰς εὐχομένης μεταβέβληται σχῆμα, τὴν πόλιν ἐφορώσα καὶ περιέπουσα· ἐν δὲ θατέρῳ Ῥώμης ἰδρύσατο Τύχην⁵³.

La statua di Rea non era l'unica reliquia argonautica della zona. Sulla riva europea del Bosforo si trovava il Sosthenion, trasformato in chiesa di S. Michele⁵⁴: la fonte è sempre Malala, che racconta dell'apparizione agli Argonauti di un dio che annunzia la prossima vittoria su Amico. La statua dedicata per l'occasione fu vista da Costantino ἐν ἀγγέλου σχήματι μοναχοῦ⁵⁵, ciò che lo portò a identificarla con Michele e ad erigere la chiesa. Recentemente Joëlle Beaucamp ha studiato il caso del tempio di Sosthenion nell'ottica della strategia narrativa e ideologica di Malala, cercando di verificarne la funzione nell'ambito della rilettura data dall'antiocheno della storia pagana⁵⁶. Analoghe considerazioni si possono fare anche per l'oracolo relativo al tempio di Cizico, il quale evidentemente aveva la funzione di assicurare alla tradizione ellenica un ruolo nell'economia della salvezza, in quanto partecipa della Rivelazione divina. Gli oracoli teologici⁵⁷ sulla vera natura di Dio si diffondono soprattutto a partire dal IV secolo: una tradizione che trova, come osservato, la sua formulazione più compiuta nella *Theosophia Tubingensis*⁵⁸. Alcuni oracoli in essa conservati hanno avuto

⁵³ «Il foro di Bisanzio era grandissimo, circondato da quattro portici; all'estremità di uno di essi - vi si arriva dopo aver salito molti gradini - costruì due templi, nei quali innalzò due statue. In uno pose la statua di Rea, la madre degli dèi che i compagni di navigazione di Giasone avevano eretto sul monte Dindimo, che sovrasta la città di Cizico: dicono che Costantino, indifferente verso la divinità, abbia deturpato anche questa statua, eliminando i leoni che stavano ai lati e modificando l'atteggiamento delle mani. Sembra infatti che un tempo tenesse i leoni; ora invece dopo la trasformazione, ha l'aspetto di un'orante, che rivolge lo sguardo alla città e si prende cura di lei. Nell'altro tempio innalzò la statua della Fortuna romana» (trad. Conca 2007).

⁵⁴ Fra i contributi più recenti, Mango 1984 e Peers 1998.

⁵⁵ In realtà una statua di Attis, secondo una ipotesi di Mango 1984, le cui conclusioni sull'assimilazione di Attis all'arcangelo Michele sono però più discutibili (vd. ad es. Mitchell 1993, 22 n. 70). Sulla diffusione del culto micalico nella zona e nella tarda antichità vd. Saxer 1985 (a me inaccessibile), Mango 1986, Mitchell 1993, 128-129 (centro di pellegrinaggio di Germia), Ruffilli 2007, 428-431.

⁵⁶ Beaucamp 2006. Cfr. anche Bernardi 2004, 54-57.

⁵⁷ Vd. Batiffol 1916; Nock 1928.

⁵⁸ Sardella 1986 insiste sul carattere di eccezionalità del recupero della tradizione oracolare dell'opera, ma a ragione si è sottolineata piuttosto la sua ascendenza alla tradizione apologetica del IV e V sec., vd. Beatrice 1995.

una straordinaria diffusione nella tarda antichità⁵⁹: un caso particolarmente interessante è la rielaborazione, avvenuta intorno al 511, di una profezia di Apollo piegata ad esprimere la dottrina calcedoniana⁶⁰. Nella sua cronaca Giovanni Malala introduce più volte le predizioni dell'oracolo pitico (anche se non di quello delfico) sulla venuta del Cristo⁶¹; né vanno trascurate le fonti iconografiche⁶². Naturalmente la propaganda pagana leggeva in modo affatto diverso gli oracoli teologici: e a buon diritto, credo, si è parlato con icastica espressione di 'guerres des oracles'⁶³.

3. Le Argonautiche orfiche e Costantinopoli

È il momento di tornare alle *AO*. Vista l'importanza sul piano religioso e della geografia sacra delle reliquie argonautiche nella regione di Cizico, è opportuno chiedersi se essa abbia qualche riflesso sulla riscrittura 'orfica' del poema di Apollonio. Nel raccontare la sosta degli Argonauti a Cizico il poeta delle *AO* rimaneggia il materiale apolloniano, chiaramente con l'intenzione di presentarlo in una forma più semplice e lineare (vv. 490-628 ~ Ap. Rh. I 922-1152). Tuttavia l'episodio è fra i più lunghi del poema e la riscrittura non si limita a riassumere il modello, prevedendo anche delle espansioni (la parte sui funerali e i giochi funebri di Cizico, vv. 568-593) o delle singolarità (l'uccisione di Cizico da parte di Eracle). La descrizione della costruzione della statua della dea segue Apollonio Rodio (vv. 606-11 ~ Ap. Rh. I 1117-1122), con l'aggiunta però di un significativo commento sull'eternità del simulacro (vv. 610-611):

ξέσσε δ' ἐπισταμένως βρέτας ἱερὸν ἰδμοσύνησι
μίμνειν ἔμπεδον αἰὲν ἐπεσομένοις ἀνθρώποις⁶⁴.

Alla fine dell'episodio il poeta aggiunge un particolare ignoto da altre fonti, vv. 616-628⁶⁵:

Ἄλλ' ὅτε δὴ θυέεσαι λιταῖσί τε γουνασάμεσθα,
Ἄργύην ποτὶ νῆα κατήλθομεν. Ἐν δ' ἄρα Τῖφους 620

⁵⁹ Robert 1971; Livrea 1998, 90-96. Sulla «unity of late antique revelatory literature» vd. Athanassiadi 1999, 177-181, che ha pagine molto efficaci sulla «theological koiné».

⁶⁰ Daley 1995. Nella premessa contenuta nel *Marc. gr.* 573 (f. 26 = 11-12 Daley) l'oracolo è localizzato ἐν Δελφοῖς τῆς Θεσσαλονίκης; nella redazione più breve (= *Theos. min.* y' Erbse²) si parla di ἐν Δελφοῖς τῆς Ἰταλίας.

⁶¹ Vd. Scott 1990, 158-159.

⁶² Come quello della fonte Castalia nella basilica giustiniana di Theodorias (Cirenaica), vd. Agosti 2003.

⁶³ Cabouret 1997, 156. Cfr. inoltre Athanassiadi 1992, 1999.

⁶⁴ «Intagliò con arte sapiente un sacro idolo, perché rimanesse saldo in eterno per le generazioni future».

⁶⁵ Vian 1987, 24.

ἤρωας πρύμνηθεν ἐκέκλετο· σὺν δ' ἄρα πάντες
 ἐσύμεινοι θώκοισιν ἐπὶ προτέροισι κάθιζον,
 βάντες ὑπὲρ τοίχοιο, καὶ εἰρεσίης μνῶοντο.
 Ἐπροφάτως δ' ἀπὸ γῆς στρεπτοὶ λύοντο κάλως
 πείσματα¹ δ' ἠπλώθη· κραιπνὸν δ' ἀπὸ Δινδύμου ἄκρης
 ἴκμενον οἶρον ἐφῆκε Ῥέη λιπαροκρήδεμνος. 625
 Ἥμεῖς δ' αὐτ' ἐπὶ νηὶ γεράσμια πέμπομεν ἱρά,
 Βωμὸν ἐπιστέψαντες ἐπεσομένοισι πυθέσθαι
 Πεισματῆν τόθι πείσματ' ἐεργομένης λύθειν Ἄργου⁶⁶.

¹ πείσματα Ω def. Sánchez Ortiz de Landaluce 1996 (*prob.* Vian): ἰστία Crivelli c Pierson, Vian 1987

Gli Argonauti salgono sul Dindimo per propiziarsi Rea, dopo l'uccisione involontaria di Cizico da parte di Eracle; Argo costruisce una statua della dea e poi un tempio. Al ritorno gli Argonauti si imbarcano e le gomene, che prima si erano ingarbugliate, miracolosamente si sciogliono e spira un vento favorevole. Gli Argonauti allora scendono per coronare un altare a Rea Πεισματῆ and poi sulla nave le offrono un sacrificio. Non è nelle caratteristiche, né nelle intenzioni del poeta, quello di innovare con autoschediasmi⁶⁷: certo non si può escludere che l'*aition* dell'altare si trovasse in una delle sue fonti, preapolloniane o ellenistiche. Ma, dato che il poeta opera un processo di selezione e di riduzione del modello, quel che importa è che si sia sentito in dovere di menzionare *proprio* questa reliquia argonautica, che dunque si accompagna a quella della statua e del tempio di Era e di cui sottolinea di nuovo il carattere di eternità (v. 627 ἐπεσομένοισι). Successivamente gli Argonauti passano in Misia, dove Eracle perde Ila: abbiamo già visto come l'autore proponga una versione del rapimento in chiave allegorica, distaccandosi dal modello principale.

L'attenzione mostrata dal poeta verso l'episodio ciziceno⁶⁸ difficilmente potrà essere considerata casuale, tanto più alla luce delle connessioni fra i ricordi argonautici della zona, Costantinopoli e la cristianizzazione dei simboli e dei luoghi di culto di Cibele. È dopo la metà del V secolo che a Costantinopoli comincia il processo che porta alla elaborazione della Theotokos come simbolo protettivo della città: processo in cui l'appropriazione di attributi e qualifiche della Madre degli dèi ha un suo ruolo importante⁶⁹. Allo stesso periodo, come

⁶⁶ «Ma quando l'avevmo implorata con sacrifici e preghiere, scendemmo alla nave Argo. Tifi dalla poppa chiamò gli eroi e tutti con slancio si sedevano ai banchi di prima, passando il muro, desiderosi solo di remare. D'improvviso le gomene attorte da terra si scioglievano, furono dispiegate le funi e dalla cima del Dindimo Rea dal velo lucente inviò un vento forte e propizio. Noi sulla nave le offrimmo sacrifici di ringraziamento, dopo aver incoronato un altare, perché le generazioni future sapessero, a Rea delle gomene, là dove furono sciolte le gomene di Argo trattenuta».

⁶⁷ «Le poète n'a pas dû imaginer de toutes pièces l'autel de Rhéa et son *aition*»: Vian 1987, 118 n.

⁶⁸ Che già in Apollonio Rodio è denso di significati simbolici: su di esso ha in preparazione un importante lavoro Marco Fernandelli.

⁶⁹ Limberis 1994, 14-21; Bourgeaud 2006, 201.

si è accennato, si deve far risalire con tutta probabilità la composizione delle *AO*, opera chiaramente di un pagano convinto⁷⁰, come mostra *inter alia* la lunga scena teurgica in cui Giason evoca Ecate, che già Keydell aveva avvicinato ai rituali testimoniati per Massimo di Efeso, il maestro di Giuliano⁷¹. L'accurata trattazione dell'episodio di Cizico nel poema mi sembra che vada letta in quest'ottica: come il tentativo, cioè, di intervenire nella lotta per i simboli e di contrapporsi alla cristianizzazione delle reliquie del culto Rea, ben conoscendo il ruolo centrale che esse avevano nella riappropriazione mitica del passato di Bisanzio. È anche possibile che il poema fosse stato pensato proprio per un'*audience* costantinopolitana.

Una lettura di altri passi del poema che tenga conto non solo degli aspetti letterari, ma anche di quelli 'funzionali', mi sembra che potrebbe rivelarsi assai produttiva per una contestualizzazione di questo misterioso testo. Se si potrà dimostrare che esso è *anche* come un tentativo di ripercorrere e di valorizzare le reliquie del viaggio argonautico, diverrà forse meno urgente la questione con cui chiudevo la mia analisi del passo di Ila: la scelta del tema argonautico è solo letteraria o sottende piuttosto una interpretazione allegorica del mito, analoga a quella corrente nel tardoantico per il racconto odissiacco? Il fatto che un poema mistico-allegorico cristiano come la *Visio Dorothei* si chiuda con una patente citazione apollonia⁷² dà da pensare: ma rimane il fatto che non vi sono in età tardoantica esempi di allegorismo del mito argonautico. Se però le *AO* sono un tentativo di rimettere ordine nella geografia mitica⁷³, non sarà tanto una interpretazione allegorica del viaggio di Argo quanto la volontà di ridare dignità alle gloriose reliquie del passato che l'interprete dovrà cercare. Un'ipotesi di lavoro che mi sembra valga la pena di verificare.

⁷⁰ Non è il caso per molti dei poeti tardoantichi di origine egiziana, a cominciare da Nonno, per i quali il paganesimo culturale-letterario non incide sulla confessione religiosa, che era cristiana (si veda da ultimo Cameron 2007, dove si accede a posizioni già da tempo ribadite da E.Livrea e da altri studiosi italiani).

⁷¹ Vian 1987, 18 n. 1.

⁷² VD (P.Bodmer XXIX) 339-343 εὐξάμην ὑψίστοιο θεοῦ ἔνεκ' ἄγγελος εἶναι / πάντων ὧν μ' ἐφέηκε καὶ ἐν στή[θεσσιν ἀ]οιδῆν / παντοίην ἐνέηκε παρεστάμενα| καὶ αἰδεῖν / ἔργων δικαίων ἧδ' αὖ Χρηστοῖο ἀνακτος / εἰς ἔτος ἔξ ἔτεος γλυκερώτερον αἰὲν [ἀοιδῶ (~ Ap. Rh. IV 1744 ἀοιδὰ| εἰς ἔτος ἔξ ἔτεος γλυκερώτεραι εἶεν αἰδεῖν).

⁷³ Occorrerebbe riesaminare da questo punto di vista tutta la seconda parte del poema, con il passaggio in Occidente, che si distacca molto da Apollonio Rodio (per una impeccabile analisi dei *Realien* e delle fonti vd. Vian 1987, 29-45).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agosti 1994a

G.Agosti, *Ila nella caverna (su Arg. Orph. 643-8)*, «MD» XXXII (1994), 175-192.

Agosti 1994b

G.Agosti, *La 'Cosmogonia di Strasburgo'*, «A&R» XXXIX (1994), 26-46.

Agosti 2003

G.Agosti, *La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr el-Lebia*, in P.Chuvin – D.Accorinti (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecque offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, 541-564.

Agosti 2004

G.Agosti, *Due note sulla convenienza di Omero*, in A.Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica*, Firenze 2004, 38-57.

Agosti 2006

G.Agosti, *La voce dei libri. Dimensioni performative dell'epica greca tardoantica*, in E.Amato – A.Roduit – M.Steinrück (éds.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles 2006, 33-60.

Agosti 2006-2007

G.Agosti, *Cultura greca negli epigrammi epigrafici di età tardoantica*, in L.Cristante – I.Filip (edd.), *Incontri Triestini di Filologia Classica VI (2006-2007)*. «Atti della giornata di Studio in onore di Laura Casarsa», Trieste 2008, 3-18.

Agosti 2007

G.Agosti, *Note a epigrafi tardoantiche (Miscellanea epigrafica II)*, «ZPE» CLXI (2007), 41-49.

Amelung 1899

W.Amelung, *Kybele-Orans*, «JDAI Rom» XIV (1899), 8-12.

Athanassiadi 1992

P.Athanassiadi, *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism*, «Byzantion» LXII (1992), 45-62.

Athanassiadi 1999

P.Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, in P.Athanassiadi – M.Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 149-183.

Batiffol 1916

P.Batiffol, *Oracula hellenica*, «RB» XIII (1916), 177-199.

Beatrice 1995

P.F.Beatrice, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, «JECS» III (1995), 403-418.

Beatrice 2001

P.F.Beatrice, *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln 2001.

Beaucamp 2006

J.Beaucamp, *Sain-Michel de Sôsthénion ou les Argonautes et l'Archange*, in B.Caseau – J.-C.Cheyne – V.Déroche (éds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006, 13-23.

Bernardi 2004

A.-M.Bernardi, *Les mystikoi dans la chronique de Jean Malalas*, in J.Beaucamp et al. (éds.), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, Paris 2004, 53-64.

Berschin 1989

W.Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1980. Tr. it. *Medioevo grecolatino*, a cura di E. Livrea, Napoli 1989 (da cui si cita).

Bourgeaud 2006

Ph.Bourgeaud, *La Mère des Dieux de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996. Tr. it. *La Madre degli dei. Da Cibele alla Vergine Maria*, Brescia 2006 (da cui si cita).

Bowersock 2006

G.W.Bowersock, *Mosaics as History*, Cambridge Mass.-London 2006.

Bratke 1899

E.B.Bratke, *Der sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, Leipzig 1889.

Buresch 1899

K.Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des Späteren Altertums*, Leipzig 1899.

Busine 2005

A.Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden-Boston-Köln 2005.

Cabouret 1997

B.Cabouret, *Julien et Delphes. La politique religieuse de l'empereur Julien et le 'dernier' oracle*, «REA» IXC (1997), 141-158.

Cameron 2004

A.Cameron, *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, in S. Swain-M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford 2004, 327-354.

Cameron 2007

A.Cameron, *Poets and Pagans in Byzantine Egypt*, in R.Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge 2007, 21-46.

Chuvin 1990

P.Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 1990.

Conca 2007

F.Conca, *Zosimo. Storia Nuova*, Milano 2007.

Cramer 1839

J.A.Cramer, *Anecdota Graeca e codd. mss. bibl. reg. Parisiensis*, Oxonii 1839.

Dagron 1991

G.Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974. Tr. it. *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991 (da cui si cita).

Daley 1995

B.E.Daley, *Apollo as a Chalcedonian: a New Fragment of a Controversial Work from Early Sixth-Century Constantinople*, «Traditio» L (1995), 31-54.

Déroche 2005

V.Déroche, *La dernière réparation païenne du temple d'Apollon à Delphes*, in *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, «T&M» XV (2005), 231-244.

Erbse 1995

H.Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, Stutgardiae 1995².

Feissel 2004

D.Feissel, «Bull. Épigr.» 2004, 711-712 = *Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Paris 2006, 76-77.

Geyer-Lefort 2003

B.Geyer – J.Lefort (éds.), *La Bithynie au Moyen Âge*, Paris 2003.

Gelzer 1975

Th.Gelzer, *Musaeus. Hero and Leander*, Introduction, Text and Notes, Cambridge Mass.-London 1975.

Gigli Piccardi 2003

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

Hermann 1805

G.Hermann, *De aetate scriptoris Argonauticorum dissertazione*, in *Orphica*, Leipzig 1805, 673-826.

Hunter 2005

R.Hunter, *Generic Consciousness in the Orphic Argonautica?*, in M.Paschalis (ed.), *Roman and Greek Imperial Epic*, Heraklion 2005, 149-168.

Janin 1975

R.Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.

Jugie 1926

M.Jugie, *Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin*, Paris 1926.

Liebeschuetz 2003

J.H.W.G.Liebeschuetz, *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2003 (2001).

Limberis 1994

V.Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London-New York 1994.

Livrea 1998

E.Livrea, *Sull'iscrizione teosofica di Enoanda*, «ZPE» CXII (1998), 90-96.

Mango 1967

C.Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, «DOP» XVII (1963), 55-75.

Mango 1973

C.Mango, *La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, «XX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», Spoleto 1973, 681-721.

- Mango 1984
 C.Mango, *St. Michael and Attis*, «DCAE» XII (1984), 39-62.
- Mango 1986
 C.Mango, *The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia*, «JÖB» XXXVI (1986), 117-132.
- Mango 1995
 C.Mango, *The Conversion of the Parthenon into a Church: the Tübingen Theosophy*, «DCAE» XVIII (1995), 201-203.
- Matthaiou 2003
 A.P.Matthaiou (ed.), *Inscriptiones Graecae XII 6. Pars II. Inscriptiones Icariae insulae*, Berolini 2003.
- Mitchell 1993
 S.Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Aisia Minor. II. The Rise of the Church*, Oxford 1993.
- Nelis 2005
 D.P.Nelis, *The Reading of Orpheus: the Orphic Argonautica and the Epic Tradition*, in M.Paschalis (ed.), *Roman and Greek Imperial Epic*, Herakleion 2005, 169-189.
- Nock 1928
 A.D.Nock, *Oracles théologiques*, «REA» XXX (1928), 280-290.
- Paschoud 2000
 F.Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle*, II.1, Paris 2000².
- Peers 1998
 G.Peers, *The Sosthenion Near Constantinople: John Malalas and Ancient Art*, «Byzantion» LXVIII (1998), 110-120.
- Robert 1968
 L.Robert, *Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon*, «CRAI» 1968, 568-599.
- Robert 1971
 L.Robert, *Un oracle gravé à Oinoanda*, «CRAI» 1971, 597-619.
- Roberto 2005
 U.Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*. Introduzione, edizione critica e traduzione, Berlin 2005.
- Ruffilli 2006
 M.Ruffilli, *Ricordi del cielo nell'epigramma di Nilo Scolastico 'Su un'immagine dell'Arcangelo' (AP I 33, 2)*, «PdP» CCCLI (2006), 417-434.
- Sánchez Ortiz de Landaluze 1996
 M.Sánchez Ortiz de Landaluze, *Estudios sobre las Argonauticas órficas*, Amsterdam 1996.
- Sánchez Ortiz de Landaluze 2003
 M.Sánchez Ortiz de Landaluze, *Orfeo en las Argonauticas órficas: su música y su voz. Estudio de contenido y léxico*, «Studia Hellenistica Guditana» I (2003), 255-316.
- Sardella 1986
 T.Sardella, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in C.Giuffrida – M. Mazza (edd.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma 1986, 545-573.

Saxer 1985

V.Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme*, in I.Vázquez Janeiro (ed.), *Noscere sancta. Miscellanea in memoria di A. Amore OFM († 1982)*, I, Roma 1985, 357-426.

Scott 1990

R.Scott, *Malalas' View of the Classical Past*, in G.Clarke et al. (eds.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Australian National Univ. 1990, 158-159.

Trombley 1993

F.R.Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden-New York-Köln 1993.

Vian 1987

F.Vian, *Les Argonautes Orphiques*, Paris 1987.

Wallraff

M.Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001.

Zotenberg 1883

H.Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 24/1), Paris 1883.