

ROMEO SCHIEVENIN

Egersimos: risvegli e resurrezioni

L'idillio 24 di Teocrito si apre con Alcmena che culla i suoi due gemelli, Eracle e Ificle: li fa dondolare su uno scudo e canta loro una sorta di ninna nanna che inizia così (v. 7):

εὔδεται, ἐμὰ βρέφεια, γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον·

dormite figli miei un sonno dolce e che abbia un risveglio;

ἐγέρσιμος, attributo, trova qui la prima delle sue rare occorrenze nella letteratura greca¹; l'augurio esplicito, quasi formulare, di un sonno gradito ma seguito da risveglio esorcizza e allontana ogni possibilità di identificazione con la morte²; la medesima preoccupazione di Alcmena era affiorata anche nelle parole del coro nell'idillio 18, v. 55 (Epitalamio di Elena), dove all'augurio agli sposi di un dolce sonno d'amore è subito accostato il richiamo a non dimenticare il risveglio al mattino successivo³. Questa temuta somiglianza del sonno con la morte è il riflesso di una profonda preoccupazione ancestrale presente in varie culture; era esplicita già nella letteratura greca precedente⁴, in particolare nell'epica omerica, e nella

¹ Sono riportate dallo Stephanus e confermate dal TLG on-line: Theocr. *Id.* 24, 7; Nonn. *Paraph.* 20, 42 e 21, 78; Eustath. *Manuelis Comneni Imp. laudatio funebris* 75 (= Opusc. XXIII, p. 212, 78s. Tafel).

² Così già Gow 1952², 360 n. 55, seguito da Dover 1985, 237. Per la formazione del lessema, e per la diffusione dei composti in ἐγερσι- vd. White 1979, 14s.

³ Theocr. *Id.* 18, 55 ἐγρέσθαι δὲ πρὸς ἄω μὴ ἴπλαθησθε: 'ma all'aurora non dimenticatevi il risveglio'.

⁴ Hom. *Od.* XIII 79-80 καὶ τῷ νήδυμος ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε, / νήγρετος ἦιδιστος, θανάτῳ ἄγχιστα ἐοικώς ('un sonno soave gli scendeva sulle palpebre, continuo, dolcissimo, molto simile alla morte'); e vd. *Od.* XVIII 199ss. γλυκὺς ὕπνος... μαλακὸν περὶ κῶμα... μαλακὸν θάνατον ('dolce sonno... mite sopore... mite morte'); Hesiod. *Erga* 116 θνήσκον δ' ὡς θ' ὕπνω δεδημημένοι ('morivano come soggiogati dal sonno'); Xenophon *Cyr.* VIII 7,21 ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἔστιν ὕπνου ('nessun aspetto dell'uomo è più vicino alla morte del sonno'); *thanatos* e *hypnos* sono correlati e contrapposti in Eraclito fr. 21 D-K θανάτος ἔστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὔδοντες ὕπνος ('quanto vediamo da svegli è morte, quanto da addormentati è sonno'); l'identificazione tra *thanatos* e *hypnos*, consente a Socrate (Plat. *apol.* 40 c-d) di concludere, paradossalmente, che la morte è bene: καὶ εἶτε δὴ μηδεμία αἰσθησίς ἐστιν ἀλλ' οἶον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μῆδ' ὄναρ μῆδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἶη ὁ θάνατος ('se non c'è percezione alcuna, ma è come un sonno in cui uno dorme e non vede neppure un sogno, allora la morte è un premio stupendo'); l'analogia tra i due stati è ripresa da Ctesias (storico e medico, 5-4 sec. a. C.) εἶοικε δὲ ὁ θάνατος ὕπνω, καὶ μάλα γε ἦδει καὶ ἀνωδύνη (fr.45m = FGrH 3c, 688, p. 499, 14-15 Jacoby) ('la morte è simile a un sonno, molto dolce e privo di dolori'); e poi da Menandro comico (*Sent.* 782 p. 78 Jaekel) Ὑπνος θανάτου γὰρ προμελέτησις τυγχάνει ('il sonno è un allenamento per la morte'). Sul rapporto *Hypnos/Thanatos*, puntualmente documentato, anche per le raffigurazioni vascolari, vd. il lavoro di Mainoldi 1987, 8-46.

mitologia esiodea aveva lasciato segni marcati: nella *Theogonia* 211-2 *Hypnos* e *Thanatos* sono fratelli, figli della Notte⁵; in Omero sono ancora fratelli⁶ o addirittura gemelli che collaborano per il trasporto del corpo di Sarpedonte⁷. Le personificazioni mitiche di *Ypnos* e *Thanatos* continueranno ad essere presenti nella civiltà greca: riceveranno testimonianze concrete nell'iconografia plastica⁸, saranno oggetto delle indagini di medici⁹, entreranno nella topologia consolatoria¹⁰. Anche l'uso figurato del lessico del sonno per indicare la morte e viceversa sarà sempre presente, ma questo risponde, in greco come in latino, anche ad altre sollecitazioni, letterarie e linguistiche come i *topoi* della lingua poetica e i meccanismi dell'eufemismo. Per vedere comparire in ambito latino la temuta coppia, bisognerà attendere, sul versante filosofico, un accenno di Lucrezio¹¹ o le riflessioni di Cicerone¹²,

⁵ Hesiod. *Theog.* 211-12 Νύξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνειρώων ('La Notte generò l'odioso Moros e la nera Ker e Morte, generò Sonno e la stirpe dei Sogni'); vd. anche 755-59.

⁶ Hom. *Il.* XIV 231 ("Ἡρῆ) ἐνθ' Ὑπνω ξύμβλητο κασιγνήτῳ Θανάτοιο ('Qui [Era] incontra Sonno, fratello di Morte').

⁷ Hom. *Il.* XVI 671-2 (= 681-2) πέμπε δέ μιν πομπόισιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι / Ὑπνω καὶ Θανάτῳ διδυμάοισιν ('affidalo infine a *Ypnos* e *Thanatos*, divinità gemelle e rapidi trasportatori'); e vd. *Il.* XVI 454.

⁸ A Sparta, presso l'altare di Atena Chalkioikos erano erette le statue di *Hypnos* e *Thanatos* (Paus. III 18,1 τῶν δὲ ἀνδριάντων τοῦ Παιουσαίου πλησίον ἐστὶν Ἀμβολογήρας Ἀφροδίτης ἄγαλμα ἰδρυμένοι κατὰ μαντεῖαν, ἄλλα δὲ Ὑπνου καὶ Θανάτου· καὶ σφᾶς ἀδελφοὺς εἶναι κατὰ τὰ ἔπη τὰ ἐν Ἰλιάδι ἤγηται ('Vicino alle statue di Pausania c'è un simulacro di Afrodite Ambologera, che fu eretto in adempimento di un oracolo: ci sono pure immagini di *Ypnos* e *Thanatos*, che sono ritenuti fratelli, secondo i versi dell'Iliade'); a Olimpia, nel tempio di Era, erano raffigurati sull'arca di Cipselo (Paus. V 18,1 δηλοῖ μὲν δὴ καὶ τὰ ἐπιγράμματα, συνεῖναι δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἐπιγραμμάτων ἔστι Θανάτον τε εἶναι σφᾶς καὶ Ὑπνον καὶ ἀμφοτέροις Νύκτα αὐτοῖς τροφόν ('Lo indicano anche le iscrizioni, ma lo si può capire anche senza, che sono *Thanatos* e *Ypnos*, e la Notte è la nutrice di entrambi').

⁹ Galen. *de causis* 9, 137 ὕπνος γὰρ, ὡς καὶ τῶν ποιητῶν ἔστιν ἀκοῦσαι λεγόντων, ἀδελφός ἐστι θανάτου ('il sonno, come è possibile apprendere dai poeti, è fratello della morte'); 9, 138 τοῦτο δ' ἦν ὁ θάνατος. οὕτω μὲν ἔχει πάντα τὰ κατὰ τοὺς ὕπνους ('questo è la morte. Ha infatti tutte le caratteristiche del sonno').

¹⁰ [Plut.] *Consolat. ad Apollon.* 107 D εἰ γὰρ δὴ ὕπνος τίς ἐστὶν ὁ θάνατος καὶ περὶ τοὺς καθέυδοντας μηδὲν ἐστὶ κακόν, δηλὸν ὡς οὐδὲ περὶ τοὺς τετελευτηκότας εἶη ἂν τι κακόν ('Se dunque la morte è un sonno e se non esiste alcun male per coloro che dormono, è evidente che non ci dovrebbe essere alcun male per coloro che sono morti'); 107 E οὐκ ἀμούσως δ' ἔδοξε ἀποφῆνασθαι οὐδ' ὀείπων "τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια": προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος ('non pare priva di eleganza neppure la dichiarazione di chi ha definito il sonno i piccoli misteri della morte; il sonno è veramente l'iniziazione alla morte').

¹¹ Lucr. III 1045ss. *Tu vero dubitabis et indignabere obire? / mortua cui vita est prope iam vivo atque videnti, / qui somno partem maiorem conteris aevi...*

¹² Cic. *sen.* 80 *iam vero videtis nihil esse morti tam simile quam somnum; fin.* V 20,55 *itaque, ne si iucundissimis quidem nos somniis usuros putemus, Endymionis somnum nobis velimus dari, id que si accidat, mortis instar putemus; Tusc.* I 38,92 *habes somnum imaginem mortis eamque cotidie induis.*

mentre in ambito epico l'assimilazione sonno/morte affiorerà in Virgilio¹³, Ovidio¹⁴, Silio Italico¹⁵: qui il tema si configura ormai come un *topos* letterario di ascendenza omerica. Ma a partire dal secondo secolo, il nesso sonno/morte scompare nelle letterature pagane greca e latina, mentre esplose nelle corrispondenti letterature cristiane, sia greca che latina: la morte diventa un trapasso, passaggio a nuova vita, garantita dalla morte e dalla resurrezione di Cristo, l'evento fondante della nuova religione. La rilevanza del tema e la sua massiccia diffusione nella riflessione escatologica dei Padri e degli scrittori cristiani, travolge ogni valenza e tradizione letteraria: il rapporto sonno/morte viene connotato in senso positivo e il nuovo pensiero teologico è condensato nella metonimia liberatoria dell' ὕπνος θανάτου / *mortis sompnus*, una *iunctura* realizzata proprio con quei materiali linguistici che nella tradizione testimoniavano tutto il timore di quell'evento¹⁶.

Non stupisce quindi in questa situazione vedere ricomparire il termine ἐγέρσιμος, parecchi secoli dopo Teocrito, nella *Parafrasi*¹⁷ (445-450 c.) di Nonno di Panopoli: due occorrenze (20,42 e 21,78), entrambe in connessione con ὕπνος come in Teocrito, segno formale forte ed esplicito per evidenziarne il prelievo; l'attributo insolito risponde assolutamente al gusto letterario di Nonno¹⁸, e rende l'espressione particolarmente rara e quindi preziosa e ricercata, perfetta dunque per una situazione eccezionale: in entrambi i casi infatti ἐγέρσιμον ὕπνον è metafora della morte e della resurrezione di Cristo. Il primo caso ricorre nell'esposizione degli eventi successivi alla sepoltura di Cristo (Ioh. 20, 9):

οὐ γάρ πω δεδάσσι δὺν Χριστοῦ μαθηταί,
ὅττι ταχὺς μετὰ πότμον ἀνόστιμον οὐδᾶς ἔασας,
εἰς τρία φάεα μόνον ἐγέρσιμον ὕπνον λαύων,

¹³ Verg. *Aen.* VI 520 *tum me confectum curis somnoque gravatum / infelix habuit thalamus, presitque iacentem / dulcis et alta quies placidaeque simillima morti.*

¹⁴ Ov. *am.* II 9,39 *Stulte, quid est somnus, gelidae nisi mortis imago?*

¹⁵ Sil. V 528 *mortem / accipit et longo componit lumina somno.*

¹⁶ Esempi ricorrenti per il greco in Atenagora, Clemente Alessandrino, Origene, Ippolito, Gregorio Niseno, Eusebio, Gregorio Nazianzeno, Basilio, Giuliano, Giovanni Crisostomo, Cirillo; presso gli autori latini occorrenze in Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Apponio, Rufino, Paolino di Nola, Cromazio di Aquileia, Pietro Crisologo, Arnobio Iunior, Agostino, Quodvuldeus, Ilario di Poitiers, Girolamo: impossibile, e forse anche superfluo, fornire in questa sede indicazioni esaustive.

¹⁷ Per la datazione della *Parafrasi* verso al metà del V secolo, vd. Livrea 1989, 28 e Agosti 2003, 45, n. 33.

¹⁸ «Il copioso rigoglio aggettivale» è l'elemento stilistico più evidente nella *Parafrasi* nonniana e si tratta soprattutto, per quantità e qualità, di attributi esegetici; «gli epiteti, lungi dall'aver una funzione esornativa, costituiscono la struttura portante del discorso nonniano» (Livrea 1989, 57- 60); questa analisi è confermata da Agosti, 2003, 156-62; sulla formazione della ricchezza aggettivale della *Parafrasi* Accorinti 1996, 51-55.

νόστιμος ἐκ νεκύων ἀναβήσεται εἰς πόλον ἄστρον
ἀκλινέος θανάτοιο παλίλλυτα δεσμὰ πατήσας¹⁹.

La resurrezione di Cristo dalla morte è collocata in un contesto particolarmente elaborato, denso di polarità concettuali e lessicali, che traducono la miracolosa novità della resurrezione, eversiva di quella legge naturale che storicamente è sperimentata dall'intera umanità: al raro ἀνόστιμος (un precedente in Omero *Od.* IV 182 e uno in Euripide *Herc.* 431) risponde νόστιμος; al regno dei morti (ἐκ νεκύων) il regno dei cieli (εἰς πόλον ἄστρον); i tre giorni del buio della morte (μετὰ πότμον) sono espressi da termini di luce (εἰς τρία φάεα). Trionfando sulla morte con il risveglio dal sonno della morte, Cristo ha sovvertito le leggi della natura; analogamente, sul piano linguistico e letterario l'ἐγέρισμον ὕπνον di Nonno rovescia il valore dell'ἐγέρισμον ὕπνον teocriteo: non più un sonno fisiologico che con il risveglio si distingue dalla morte, ma al contrario la morte stessa attraverso la resurrezione diventa simile a un sonno concluso dal risveglio. A ben vedere l'attributo ἐγέρισμος è semanticamente pleonastico, nulla aggiunge ai contenuti espliciti del contesto in questo passo di Nonno: la sua valenza trascende dunque il contingente risveglio divino, per richiamare e connotare invece, anche formalmente, proprio il superamento dei timori ancestrali espressi da Teocrito, con il sovvertimento sostanziale della ineludibile legge di natura²⁰: la resurrezione dalla morte realizzata dalla divinità ed estesa ai credenti tutti alla fine della storia, elimina ogni timore della morte umana.

La lingua greca, come quella latina, non ha ovviamente lessico per rendere un evento irrealizzabile e ipotetico come il ritorno dalla morte: usano rispettivamente ἐγείρω e *resurgo*, che semanticamente non rappresentano l'evento in sé, ma lo esprimono attraverso la negazione di ciò che alla morte è assimilato, cioè il sonno. In questo contesto ἐγέρισμος assume una connotazione nuova e più ampia, che riflette proprio la rimozione e il superamento dei timori profondi dell'animo umano.

La medesima *iunctura* ἐγέρισμον ὕπνον ritorna poi anche nella terza apparizione di Cristo, ai discepoli dopo la resurrezione (*paraph.* 21,77-80; *Ioh.* 21,1):

τοῦτο πάλιν τρίτον ἄλλο φαίνεται πᾶσι μαθηταῖς
Ἰησοῦς μετὰ θεῶν ἐγέρισμον ὕπνον ὀλέθρου,

¹⁹ 'Giacché i due discepoli del Cristo non sapevano ancora / che subito, dopo la morte, lasciando la plaga da cui non si torna, / distandosi da un sonno durato tre giorni, / di nuovo sarebbe risalito dai morti al firmamento degli astri, / calpestando i legami disciolti della morte inesorabile' (trad. Accorinti).

²⁰ Il trionfo sulla morte è il tema del secondo inno di Ilario di Poitiers, in particolare ai vv. 17-8 e 23-4: *Ibat triumpho morte absumpta, Mors, tua / deus inferno vinci regno nesciens /... / Mors, te peremptam sentis lege cum tua, / deum cum cernis subdedisse te tibi* (Feder 1916, 213). 'Ottenuta la tua morte, o Morte, celebrava il trionfo il dio che non poteva essere vinto dal regno degli inferi... Tu, o Morte, ti senti distrutta assieme alla tua legge, quando vedi che il Dio ti ha sottomessa a te stessa'.

νόστιμος ἐκ νεκύων, χθονίους κευθμῶνας ἑάσας,
ἠθάδος ἰχθυότοιο πέρην Τιβερηίδος ἄλμης²¹.

Elementi comuni riportano al precedente episodio della resurrezione: anche qui ricorre il lessico della luce (φαείνετο), il ritorno dai morti col medesimo raro attributo, anzi con il medesimo emistichio (νόστιμος ἐκ νεκύων), la morte (ὀλέθρου) e l'abbandono del sepolcro (χθονίους κευθμῶνας). Qui l'attributo ἐγέρσιμος (μετὰ θεῖον ἐγέρσιμον ὕπνον) appare ancora meno indispensabile: l'espressione si giustifica solo per l'ossimorico divino sonno della morte da cui è possibile risvegliarsi, un *adynaton* possibile solo alla divinità (θεῖον). Il doppio uso della rarissima, unica *iunctura* teocritea, nella medesima sede metrica, traduce la persistenza dello stupore sconvolgente davanti al miracoloso sovvertimento.

Ἐγέρσιμος ritorna qualche secolo più tardi nella *laudatio funebris* di Eustazio (75, p. 212, 78s. Tafel), per l'imperatore bizantino Manuele Comneno in un contesto lessicale e dottrinale ormai consolidato:

καὶ ὕπνοῖ τὸν μακρὸν μὲν, μακαρίως δὲ ἀθίς ἐγέρσιμον·

dormirà il lungo sonno (della morte), ma il risveglio sarà di nuovo nella beatitudine.

Il lessico è ancora quello di Teocrito, (ὕπνοῖ... ἐγέρσιμον) ma ormai cristallizzato attraverso la metafora antifrastica di Nonno, espressa qui non dal nome, ma dal verbo corradicale che significativamente esprime il rilievo dell'iniziativa e dell'attività del soggetto. Se in Teocrito il sonno era paragonato alla morte e in Nonno la morte divina era un rapido sonno, ora in Eustazio è la morte vera e reale, quella di uomini comuni, che diventa simile a un lungo sonno, proprio perché alla fine ci sarà un risveglio (ἐγέρσιμος), non diverso da quello del Cristo, anzi da Cristo reso possibile, con la redenzione; dunque dopo il lungo sonno della morte, nel giorno del giudizio finale, anche per il mortale imperatore ci sarà la resurrezione della carne e la vita eterna: l'ἐγέρσιμος del Cristo diventa l'ἐγέρσιμος della carne di tutti i credenti, secondo il credo niceno, e quindi la loro salvezza; la morte non è il più temuto dei mali, ma è sonno, passaggio obbligato e semplice attesa della resurrezione dei corpi nel giudizio finale e della successiva beatitudine promessa²².

Un filo, letterario prima, teologico poi, collega dunque queste attestazioni di ἐγέρσιμος; non strettamente legate a questo filo sembrano due testimonianze di Marziano Capella.

Nel libro nono *Harmonia* fa il suo ingresso solenne nel senato celeste reggendo nella destra una specie di scudo (*velut clypeum* IX 909), uno strumendo musicale indefinito e misterioso, sintesi di ogni armonia cosmica: con gli accordi più soavi effonde una musica

²¹ 'Così Gesù apparve di nuovo una terza volta a tutti i discepoli sull'altra riva del lago salato di Tiberiade che si nutre di pesce, dopo il divino risveglio dal sonno della morte, e il ritorno dal regno dei morti, dopo aver lasciato i sepolcri terreni'.

²² Ovviamente a Eustazio sono ben presenti anche i temi omerici di ὕπνος e Θάνατος, come risulta dai suoi *Commentarii ad Homeri Iliadem*, III 510,19; 382,15; 914,8ss; IV 681,24ss. van der Valk.

armoniosa, sublime e inarrivabile, in onore di un fuoco arcano e di una fiamma inestinguibile (*in honorem cuiusdam ignis arcani ac flammae insopibilis* IX 910). Tutti gli dei olimpici, riconosciuto l'omaggio tributato alla loro origine più profonda, si alzano in reverente ossequio (*paululum in venerationem extramundanae omnes intellegentiae surrexerunt* IX 910). E così prosegue Marziano dopo la conclusione dell'omaggio musicale (IX 911):

Tunc egersimon ineffabile virgo concludens, ad Iovem reversa...

Concluso questo «ineffabile preludio», la sua prima azione nel senato celeste, la vergine *Harmonia* rivolge finalmente il suo saluto a Giove.

In questo caso *egersimon*, sostantivato, indica inequivocabilmente una esecuzione, un inno musicale preliminare, un esordio in onore di una divinità suprema e sconosciuta, riconducibile alla teologia neoplatonica²³. Il termine è tradito in lettere latine nei codici di Marziano, uno dei tanti grecismi; risulta però problematico stabilire un rapporto tra il valore radicale εγείρω del sostantivo e la sua valenza semantica, inequivocabilmente chiara in questo contesto.

Marziano però aveva già usato in un altro passo questo sostantivo, tradito in lettere greche, nel prologo dell'opera (I 2), dove l'inno proemiale a Imeneo è definito *perspicui operis ἐγέρσιμον*: dunque il termine indica ancora un inno, incipitario rispetto a una sequenza successiva di azioni. Qui la valenza di ἐγέρσιμον risultava oscura, come tutto il contrasto proemiale col figlio; ma una volta appurato che nella discussione ironica e polemica tra Marziano e il figlio, l'inno del proemio è assimilato a quello del rito mattutino per l'apertura di un tempio egizio e per l'inizio del culto giornaliero, con patenti ed espliciti rinvii al *de abstinentia* di Porfirio²⁴, anche l'ἐγέρσιμον trova una sua collocazione logica: se in Porfirio l'*hymnodes*, il cantore degli inni, pronuncia ad alta voce, stando sulla soglia del tempio, il nome della divinità in lingua egizia 'per svegliare il dio'²⁵, in Marziano la similitudine tra l'inno proemiale della sua opera e quello del rito di risveglio della divinità²⁶ diventa metafora di quel risveglio culturale che egli conta di perseguire con il progetto di una grande opera (*perspicui operis ἐγέρσιμον*).

²³ Sui complessi problemi di sincretismo adombrati nel testo di Marziano, vd. il commento di Cristante 1987, 237ss.

²⁴ Per una lettura del prologo del *de nuptiis* rinvio a Schievenin 2006, 133-153.

²⁵ Porphyr. *abst.* 4,9,5 ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῆ πατρίω τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν.

²⁶ Al giovane Grotius (Grotius 1599) va il merito di avere colto la lezione corretta a I 2 (ἐγέρσιμον) come a IX 911 (*egersimon*) sotto le voci *ineptae* della tradizione manoscritta. Per l'interpretazione dichiara di seguire una intuizione, brillante, dell'altrettanto giovane Meursius, (Meursius 1597, 98) che spiegava il termine *coemesin* (IX 996) alla luce dello scolio all'idillio 18 di Teocrito: τῶν δὲ ἐπιθαλαμίων τινὰ μὲν ᾄδεται ἐσπέρας, ἃ λέγεται κατακοιμητικά, ἅτινα ἕως μέσης νυκτὸς ᾄδουσιν· τινὰ δὲ ὄρθρια, ἃ καὶ προσαγορεύεται διεγερτικά (Wendel 1914, 331, 14ss.); Marziano, sostiene Meursius, indica con *coemesin* ciò che lo scolio teocriteo chiamava κατακοιμητικά; il riferimento epitalamico in questo caso è quanto mai logico dal momento che *Harmonia* sta accompagnando *Philolo-*

Per Marziano dunque ἐγέρσιμον indica anzitutto l'inno che segna l'inizio mattutino del culto²⁷. Il termine, sostantivato, sarebbe dunque entrato nel lessico del rito egizio a indicare l'inno della cerimonia di risveglio della divinità²⁸. Questo significato spiega anche la valenza della occorrenza del libro nono: da 'inno iniziale del rito mattutino' a semplice 'inno iniziale in onore della divinità' (musicale nel caso del libro nono, una *ouverture* potremmo dire con una certa approssimazione).

Le attestazioni di Marziano sembrano spostare il valore di ἐγέρσιμον verso un ambito specifico, religioso e culturale (inno a Iside o Serapide e alla divinità suprema) del tutto svincolato ormai dalla testimonianza teocritea. Un altro filo riporta però queste attestazioni di Marziano verso quelle cristiane di Nonno, che prelevava la sua *iunctura* direttamente da Teocrito.

A partire dall'età carolingia l'opera di Marziano è stata più volte commentata. Il primo commento, e forse il più autorevole, è quello di Giovanni Scoto che così chiosa l'ἐγέρσιμον del prologo, secondo l'edizione della Lutz²⁹:

gia proprio al talamo nuziale. Per analogia Grotius afferma che ἐγέρσιμον corrisponde a διαγεργτικά del medesimo scolio; ma è una ipotesi non provata, perché Marziano, come Teocrito (24,7), usa ἐγέρσιμον al di fuori di ogni contesto epitalamico; se però nel *de nuptiis* il valore accertato del termine è 'inno mattutino di risveglio' (I 2) e poi 'inno musicale' (IX 911), l'ipotesi groziana di un rapporto del termine col canto epitalamico del mattino, pur attraverso un percorso più complicato e sfuggente, non sembra da escludere.

²⁷ Una parodia del testo teocriteo (18,55-8) attraverso il rinvio agli scolii: questa l'improbabile interpretazione di Baldwin 1987; ma ἐγέρσιμον (24,7) non è usato da Teocrito in contesto epitalamico; nulla dicono al riguardo gli scolii (18,55-8); all'inizio di *Id.* 18 (p. 331, 14ss. Wendel) lo scolio classifica come διαγεργτικά i canti epitalamici del mattino, ma ignora ἐγέρσιμον.

²⁸ Non priva di significato può essere in questo senso (ma la proponiamo con tutte le precauzioni del caso) una occorrenza di ἐγέρσιμος in un poema esametrico (V-VI sec.) nei papiri di Antinoopoli (*P. Ant.* II 57 (a), p. 34, 35 Barns - Zilliaccus); in assenza di certezze interpretative, questa la valutazione degli editori: «The writer was presumably one of the numerous band of Egyptian epic poets who flourished in the later imperial period, but his style shows no sign of the extravagance characteristic of the school of Nonnus» (p. 33): ancora una volta il termine riconduce all'ambiente egizio, come il contesto di Marziano (I 2) e la provenienza da Panopoli di Nonno. Per ulteriori suggestioni in questa direzione MacCoull 1995, 361-366.

²⁹ Iohannis Scotti *Annotiones in Marcianum*, 5, 16ss. Lutz 1939, edite da un solo manoscritto, «secondo una tradizione lacunosa per gli ultimi quattro libri e in una sola delle due redazioni note» (Leonardi 1975, 459-504: 484 e n. 95); sulla figura di Giovanni Scoto, filosofo, teologo, traduttore e polemista, ancora di riferimento Cappuyns 1933; sulla sua conoscenza del greco così scrive Bischoff 1957, 121-138: «Notissima è la sua padronanza della lingua greca, che si poteva ottenere in quell'epoca solo mediante informazione diretta da un greco autentico, invidiata, ma non conseguita dai suoi seguaci a Laon e ad Auxerre», e il giudizio è condiviso dagli studiosi: «Jean Scot Érigène... au IX^e siècle, est le meilleur helléniste de l'Occident» (Boussard 1972, 417- 441:424); Cora Lutz 1939, XXVII riconosceva che dalla esegesi lessicale ed etimologica di Scoto Eriugena «one is inclined to the opinion that he had a fair knowledge of the language».

ΕΓΕΡΣΙΜΩΝ (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ cod.) surrectionum vel mutationum, ἐγέρσιμα (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΑ cod.) quippe a Grecis dicitur fabula composita de mutatione seu resurrectione hominum in deos, et derivatur a verbo ἐγείρωμαι, id est surgo vel moveor³⁰.

Il termine greco è inteso come un genitivo plurale, e non è tanto il lemma, congetturale, dell'ed. Lutz a esplicitarlo, quanto i genitivi (*surrectionum vel mutationum*) con cui l'autore chiosa il lemma stesso. È chiaro che il genitivo viene inteso come titolo di un'opera (*fabula composita*), del tipo *Metamorphoseon* (scil. *libri*), come rivela l'esegesi successiva con l'analogo ipotetico ἐγέρσιμα (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΑ cod.), voce non altrimenti nota, secondo il modulo *Georgicon/Georgica*. Per l'interpretazione complessiva Giovanni Scoto pensa alla resurrezione dopo la morte di uomini destinati a diventare divinità: *surrectio* e *resurrectio* non consentono altre interpretazioni in questo contesto³¹. Ma di resurrezioni non c'è traccia non solo nel passo in questione, ma neppure nell'intero *de nuptiis*. La interpretazione di Giovanni Scoto (ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ = resurrezione) è l'esito di un filtro linguistico cristiano e scritturale, applicato, con soluzioni improbabili, all'antichità pagana: l'apoteosi di Filologia è rappresentata, nel lemma successivo, da Giovanni Scoto attraverso il lessico della resurrezione del Cristo, a cui proprio ἐγέρσιμον rinviava, attraverso l'uso di ἐγείρω nelle scritture cristiane: il verbo ricorre nei Vangeli per le singole resurrezioni operate da Cristo, «designa la resurrezione di Gesù il cui valore determinante per il *kerygma* si annuncia già nelle parole stesse di lui, ... traspare nel racconto evangelico della Pasqua, ... e campeggia nella predicazione apostolica»³² e nelle lettere di Paolo; ἔγερσις inoltre designa la resurrezione di Cristo in Mt. 27, 53.

Il commento di Giovanni Scoto al lemma in questione è recepito, come spesso in molti altri casi, dal commentatore successivo, Remigio d'Auxerre:

EGERIMION id est surrectionum vel ascensionum sive mutationum. Egerimo Grecum verbum est, id est surgo. Est enim egerimion liber apud Grecos de apotheosia, id est deificatione, ubi refertur qualiter homines deificati sint et in deorum surrexerunt (sic) dignitatem³³.

³⁰ Se la tradizione manoscritta di Giovanni Scoto attesta ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ, confermato anche da tutti i codd. del *de nuptiis* (Dick e Willis), credo che l'editore delle *Annotationes* dovrebbe mantenere proprio questo lemma, quello cioè su cui si è espresso il commentatore.

³¹ Blaise 1954, 720, 784.

³² Così Oepke 1967. Le *Glossae Graeco-latinae* del noto cod. *Laudunensis 444* (Laon), pubblicate nel *Corpus Glossariorum Latinorum* II, 215-483, registrano Εγείρωμαι e Εγερσις (p. 283), tradotte rispettivamente con *surgo* e *surrectio*.

³³ Remigii Autissiodorensis *Commentum in Martianum Capellam*, 70, 29 Lutz 1962. Maestro di scuola erudito, commentatore di testi sacri e profani, Remigio ha a disposizione i precedenti commenti di Martino di Laon e soprattutto di Giovanni Scoto; sui rapporti coi predecessori Leonardi 1975a, 271-288; severo il giudizio di Courcelle 1948, 247-254: 250 sulla sua conoscenza del greco.

Remigio amplia il lemma e lo chiosa: *surrectionum vel ascensionum sive mutationum*. L'aggiunta di *ascensionum* non può che essere spiegata con il riferimento puntuale all'ascesa al cielo di Filologia nel secondo libro (II 143-146) ma ha anche l'effetto di accentuare il carattere scritturale del lessico, che non può non rinviare, indotto dal greco, alla conclusione della vita di Cristo: resurrezione e ascensione.

Una conferma dell'ambiguità dell'esegesi marziana storicamente sedimentata nei commenti, viene da un anonimo commento 'eriugeniano' oxoniense:

ΕΓΕΠΙΜΙΩΝ genetivus pluralis est, et significat 'ascensionum', quia opus quod significatur hoc nomine ascensionem significat, verbi gratia, sicut in hoc loco ascensionem Philologiae et omnium musarum in caelum significat³⁴.

Rispetto al commento di Giovanni Scoto Eriugena, viene soppresso, ed è la cosa più rilevante, ogni riferimento all'etimo *surgo/surrectio*; scompare così ogni riferimento alla resurrezione, che non trova riscontro nel *de nuptiis*; il lemma viene inteso, con una decisa forzatura, come *ascensio*, per poter essere riportato, con maggiore credibilità, nell'ambito della trama dell'opera, per quanto fuori luogo in questo specifico contesto. È evidente nel commentatore la consapevolezza che le letture precedenti erano inadeguate.

L'esegesi medievale marziana proseguirà poi con altri commenti, sviluppando gli embrioni presenti nel commento di Giovanni Scoto, anche dando corpo a semplici assonanze lessicali. Il commento Berlinese³⁵ attribuisce così la supposta opera *Egerimion* sulla deificazione (*liber de resurrectione*) a Socrate e collega il titolo *Egerimion* al nome della ninfa *EGERIA* che, secondo la testimonianza liviana³⁶, suggerisce a Numa come consolidare e ampliare lo stato, per conseguire poi l'apoteosi: si palesa così la memoria di un tema ciceroniano, che, sulla scorta del celebre passo del *Somnium*³⁷, sarà sviluppato e reso esplicito (*existimans omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, celo paratum locum*), nel commento attribuito a Bernardo Silvestre³⁸, che per il lemma in questione si colloca sulla stessa linea esegetica dei predecessori³⁹ (*Egeria interpretatururrectio... Egerrimion ergo esturrectionis liber*).

³⁴ Commento al *de nuptiis* (libro I) di derivazione eriugeniana pubblicato da un manoscritto oxoniense (*Bodl. Libr. Auct. T.2.19*, fol. 1-31) da Jeuneau 1978, 101-166: 106. Sull'ascesa di Filologia, fondamentali le fini considerazioni di Lenaz 1975, 19 e 203.

³⁵ Westra 1994, 34, 4,13 (2.11).

³⁶ Liv. I 21,3-6.

³⁷ Cic. *rep.* VI 13 (*Somn. Scip.* 3): *Omnibus qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur.*

³⁸ Westra 1986, 89, 176ss.

³⁹ Come sinteticamente farà Neckam (1157-1217; McDonough 2006, 17).

I lettori e gli interpreti medievali riconoscono dunque il raro ἐγέρσιμον di Marziano e lo ricollocano anzitutto nell'ambito delle resurrezioni e delle ascensioni (anche in assenza di strette e cogenti relazioni con la trama del *de nuptiis*), lo pongono cioè nel contesto culturale in cui lo collocava Nonno di Panopoli, proprio perché in ἐγέρσιμος si continua a riconoscere un concetto rilevante e ricorrente nelle scritture cristiane.

Appare però indubbiamente singolare che un termine (ἐγέρσιμος) di cui nelle letterature classiche antiche è nota l'unica attestazione teocritea, ricompaia oltre sette secoli più tardi, quasi contemporaneamente, forse a distanza di qualche decennio l'uno dall'altro, in due autori che collocano le loro opere su versanti culturali e religiosi opposti: Nonno lo usa due sole volte e per la resurrezione di Cristo, l'evento chiave e fondante del cristianesimo; Marziano una volta nel prologo, luogo programmatico per eccellenza, con ogni probabilità in polemica con i cristiani per la decadenza della cultura, una seconda volta nel libro IX per una somma, indefinita divinità pagana: in Marziano il termine sembra quasi marcare le linee di riferimento della sua opera. E se i lettori medievali hanno ritenuto di decriptare l'ἐγέρσιμον del *de nuptiis* attraverso le valenze cristiane del termine, non è azzardato supporre che anche i contemporanei di Marziano avvertissero le medesime consonanze e i medesimi riferimenti a motivi fondamentali della nuova religione.

Difficile, allo stato, data l'incertezza delle cronologie relative, stabilire precedenze o semplicemente ipotizzare rapporti diretti tra le attestazioni di Marziano e quelle di Nonno; qualunque ipotesi può suggerire varianti e percorsi inversi. Ma è anche difficile supporre una casualità di cronologia e di contesti. Va però sottolineato che Nonno usa integralmente la *iunctura* di Teocrito (ἐγέρσιμον ὕπνιον), e la collega a un nesso omerico (*Ÿpnos e Thanatos*); dunque Nonno guarda anzitutto a Teocrito, cioè alla tradizione, e sarà poi seguito nella sostanza da Eustazio (ὕπνοῖ... ἐγέρσιμον); Marziano invece usa solo l'attributo, sostantivato e con valenza diversa, non priva di una venatura polemica. Ma ἐγέρσιμον veniva poi connesso dai commentatori, attraverso le occorrenze scritturali del corradicale ἐγείρω, alla resurrezione di Cristo; nell'ἐγέρσιμον di M. potrebbe dunque essere stata colta dai lettori cristiani contemporanei a Marziano anche un riferimento al lessico scritturale della resurrezione, e Nonno potrebbe aver reagito sottolineando la tradizione letteraria, ma anche dottrinale e antropologica, di ascendenza teocritea. Ma evidentemente anche altre ipotesi sono possibili.

Se il quadro è chiaro, le prove o solo gli indizi dei rapporti sono indubbiamente labili. Ma questo svela, in ogni caso, e questo andrà ancora una volta sottolineato, la strategia, obbligata, di Marziano nei suoi riferimenti al cristianesimo; ha usato la medesima tecnica nell'allusione alla distinzione cristiana dei sessi delle anime dopo la morte⁴⁰, nell'evocazione polemica del concetto fondamentale di *talentum* presso i padri della Chiesa⁴¹, nella pre-

⁴⁰ Lenaz, 1980, 726-35.

⁴¹ Schievenin 2004, 181-97.

sentazione proemiale dell'opera anche a costo di una certa oscurità⁴². Il caso di ἐγέρσιμος conferma che Marziano non è nella condizione storica e politica di proclamare a gran voce, di polemizzare apertamente: può solo evocare, alludere, lasciar intendere.

Certo è che anche questo singolo termine diventa campo di schermaglie, le ultime, tra chi, come Marziano, guarda a un sapere consolidato da perpetuare e chi invece guarda a nuovi valori e a nuovi modelli culturali: ma in ogni caso, da versanti opposti e con finalità diverse, si attinge al medesimo ineludibile patrimonio della cultura antica.

Addendum:

Questo lavoro era già concluso quando è apparso il contributo di Pedro Manuel Suárez Martínez, *In Martianum Capellam II: ἐγέρσιμος*, «Exemplaria Classica» XI (2007), 145-155, che indaga la valenza di ἐγέρσιμος e alcune questioni del prologo connesse a questo termine. L'autore non conosce ancora le interpretazioni proposte in Schievenin 2006, disponibili anche on-line all'indirizzo <http://www.units.it/musacamena/vol0506.php>, ma soprattutto ignora l'altra occorrenza di ἐγέρσιμος nel *de nuptiis* (IX 909). Inoltre, travisando forse una nota di Grotius, crede (p. 150), purtroppo, che nello scolio proemiale a Teocrito *Id.* 18 (vd. nostra n. 26), sia attestato il termine ἐγέρσιμος, e ignora l'unica occorrenza teocritea a 24,7; ignora infine che la testimonianza di Remigio d'Auxerre (IX sec.) relativa al culto di Marte, su cui Suárez Martínez fonda la sua improbabile interpretazione (il figlio, svegliato dal padre, crede che questi abbia cantato un inno a Marte e non a Imeneo), è in realtà una rielaborazione dalla testimonianza di Servio *in Aen.* VIII 3, successivamente ripresa anche dal Commento di Bernardo Silvestre (Westra 1986, 152), e poi dal Commento Berlinense (Westra 1994, 33) e da Neckam (McDonough 2006, 17) che meglio la adattano al testo del *de nuptiis*: il protagonista della cerimonia serviana non è in realtà un sacerdote (*antistes* I 2) ma *is qui belli susceperat curam*; non si svolge all'esterno del tempio, ma *sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius, dicens "Mars vigila"* (vd. anche Dumézil 1955, 192); la notizia serviana ripresa da Remigio appare dunque del tutto inconciliabile col prologo di Marziano; osserviamo infine che le edizioni critiche dei commentatori di Marziano erano note agli studiosi ben prima della ristampa della Ramelli (... segun hemos sabido gracias a la reciente edición de Ramelli de todos los commentarios medievales..., p. 150), e sulla attendibilità della sua traduzione del *de nuptiis* (p. 148) vd. Schievenin 2003, 581-590.

⁴² Schievenin 2006, 133-153.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accorinti 1996

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XX*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D.Accorinti, Pisa 1996.

Agosti 2003

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto Quinto*, Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di G.Agosti, Firenze 2003.

Baldwin 1987

B.Baldwin, *Egersimon in Martianus Capella*, «AJPh» CI (1987), 697-698.

Bischoff 1957

B.Bischoff *Il Monachesimo Irlandese nei suoi rapporti col continente*, in «Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale», Spoleto 1957, 121-138 = B.B., *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart, 1966, 195-205.

Blaise 1954

A.Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954.

Boussard 1972

J.Boussard, *Les influences anglaises sur l'école carolingienne des VIII^e et IX^e siècles*, in «La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo», Spoleto 1972, 417- 441.

Cappuyns 1933

M.Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain 1933.

Corpus Glossariorum Latinorum II

Glossae Latinograecae et Graecolatinae, ediderunt G.Goetz et G.Gundermann, Lipsiae 1888 (= Amsterdam 1965).

Courcelle 1948

P.Courcelle, *La culture antique de Remi d'Auxerre*, «Latomus» VII (1948), 247-254.

Cristante 1987

Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber IX. Introduzione, traduzione e commento di L.Cristante, Padova 1987.

Dover 1985

K.J.Dover, *Theocritus. Select Poems*, edited with intr. and comm. by K.J.Dover, Bristol 1985 (1971¹).

Dumézil 1955

G.Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, trad. it., Torino 1955.

Feder 1916

S. Hilarii episcopi Pictaviensi opera, recensuit A.Feder (CSEL 65 Pars quarta), Vindobonae-Lipsiae 1916.

Gow 1952²

A.S.F.Gow, *Theocritus, II*, Cambridge 1952² (=1965).

Grotius 1599

H.Grotius, *Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginiensis viri proconsularis Satyricon...*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, 1599.

Jeuneau 1978

E.Jeuneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978.

Lenaz 1975

L.Lenaz, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*. Introduzione, traduzione e commento di L.L., Padova 1975.

Lenaz 1980

L.Lenaz, *Nota a Mart. Cap. II 145 (ut uterque sexus caelum posset ascendere)*, «Latomus» XXXIX (1980), 726-35.

Leonardi 1975

C.Leonardi, *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*, in «La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo», Spoleto 1975, 459-504.

Leonardi 1975a

C.Leonardi, *Remigio d'Auxerre e l'eredità della scuola carolingia*, in «I classici nel medioevo e nell'umanesimo», Genova 1975, 271-288.

Livrea 1989

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E.Livrea, Napoli 1989.

Lutz 1939

Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*, edited by Cora E.Lutz, Cambridge Massachusetts 1939.

Lutz 1962

Remigii Autissiodorensis *Commentum in Martianum Capellam, libri I-II*, edited by Cora E.Lutz, Leiden 1962.

MacCoull 1995

L.S.B.MacCoull, *Coptica in Martianus Capella De Nuptiis 2.193*, «CPh» XC (1995), 361-66

McDonough 2006

Alexander Neckam, *Commentum super Martianum*, edited by C.J.McDonough, Firenze 2006.

Mainoldi 1987

C.Mainoldi, *Sonno e morte in Grecia antica*, in R.Raffaelli (cur.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino 1987, 8-46.

Meursius 1597

Ioannis Meursi *Ad Theocritum spicilegium*, Lugduni Batavorum, excudebat Ioannes Balduini, 1597, in *Ad Theocriti Syracusani poetae idylla spicilegium. Eiusdem ad epigrammata notae*, Lugduni Batavorum, ex officina Ludovici Elzevirij, 1597.

Oepke 1967

A.Oepke, ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω, (ἀγρυπνέω), in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it., III, 1967, 17-34.

Schievenin 2003

R.Schievenin, *Trappole e misteri di una traduzione*, «BstudLat» XXXIII (2003), 581-590.

Schievenin 2004

R.Schievenin, *Per la storia di talentum*, in L.Cristante (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. «Atti del Convegno. Trieste, 21-22 aprile 2004», «Incontri Triestini di Filologia classica» III (2003-2004), Trieste 2004, 181-197.

Schievenin 2006

R.Schievenin, *Il prologo di Marziano Capella*, in L.Cristante (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. «Atti del II Convegno Trieste 27-28 aprile 2006», «Incontri triestini di Filologia classica» V (2005-2006), Trieste 2006, 133-153.

Suárez Martínez 2007

P.M.Suárez Martínez, *In Martianum Capellam II: ἐγέρσιμον*, «ExClass» XI (2007), 145-155.

Wendel 1914

Scholia in Theocritum vetera, recensuit C.Wendel, Stutgardiae 1914 (=1967).

Westra 1986

The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris, edited by H.J.Westra, Toronto 1986.

Westra 1994

The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii, book I, edited by H.J.Westra, Leiden-New York-Köln 1994.

White 1979

H.White, *Theocritus' Idyll XXIV*, Amsterdam 1979.