

ANNA PONTANI

Ancora su Pallada, AP IX 528, ovvero il bilinguismo alla prova

Στάχτη τὸ εἶδωλο· γιὰ σάρωμα, μὲ τὰ σκουπίδια.
(Kavafis, *Dintorni d'Antiochia*, v. 30)

L'annuncio da parte di Luis Arturo Guichard, autore nel 2004 di un'edizione commentata degli epigrammi di Asclepiade di Samo¹, che sta preparando un commento a Pallada, giunge particolarmente gradito ai molti, come me, che soffrono per l'assenza *ab antiquo* di un'attendibile edizione commentata e tradotta di questo poeta alessandrino 'di età tardo-antica', importante e difficile. Per limitarsi a questa età, altri poeti, in tempi non lontani o recenti, hanno avuto fortuna migliore: Giovanni Viansino lavorò su Paolo Silenziario (Torino 1963) e Agazia (Milano 1967), agli epigrammi di Macedonio Console pensò John A. Madden (Hildesheim-Zürich-New York 1995), al commento di Cristodoro di Copto Francesco Tissoni (Alessandria 2000). Per la precisione, una dissertazione accademica la meritò anche Pallada: W. Zerwes si applicò a lui con impegno e zelo (Tübingen 1956); ma si potrebbe dire che la modestissima, quasi precaria veste tipografica del volume rifletta la qualità degli esiti sortiti dall'impresa, che avrebbero potuto essere migliori.

Si suole ricordare che Pallada è «poco amato dalla filologia ma molto amato, nei secoli, dagli altri poeti»². L'esempio più antico a me noto dell'avversione filologica nei suoi confronti si trova nelle note di Girolamo Aleandro alla *Planudea*, che ho pubblicato anni fa, e in una copia ambrosiana dell'Aldina del 1503 della stessa raccolta epigrammatica (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ald. S.Q.D.V. 16), di cui, nella medesima sede, detti una fugace notizia³. Quanto al favore dei poeti e degli artisti, si suole portare come esempio la citazione di Pallada, AP XI 381, posta a esergo della *Carmen* di Prosper Mérimée (1845), una novella resa celebre dall'omonima «versione scenico-musicale» di Bizet, richiamata da ultimo anche da Rodighiero⁴. Essendo questo il quadro di riferimento a tutt'oggi valido per il nostro poeta, e mancando pertanto una visione d'insieme della sua produzione, gli interventi specifici che pure si registrano su vari problemi posti dai suoi versi, risultano spesso poco

¹ Guichard 2004.

² Rodighiero 2004, 68.

³ Pontani A. 2002, 443-448.

⁴ Rodighiero 2004, 90 e nota 68 (dove è ricordato anche l'interesse di Ezra Pound per questo epigramma, ispirato al tema perenne della misoginia).

perspicui e privi di vera efficacia persuasiva. Esito quindi a intervenire a mia volta con una nota esegetica sparsa, occasionale se non estemporanea, come altre dedicate a questo poeta: ma poiché qualche oggettiva precisazione, in ogni caso utile, è scaturita dal mio studio dell'epigramma AP IX 528, supero il ritegno e passo ad esporre i risultati della mia indagine.

Riporto il testo dell'epigramma, corredato dalla traduzione italiana di F.M.Pontani, che si può ritenere affidabile, in quanto nei punti critici che discuterò, coincide nella sostanza con tutte le traduzioni latine e in lingue moderne a me note⁵:

Χριστιανοὶ γεγαῶτες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐνθάδε καιετάρουσιν ἀπήμονες· οὐδὲ γὰρ αὐτοὺς
χώρη φόλλιν ἄγουσα φερέσβιον ἐν πυρὶ θήσει.

Cristianizzati, quei numi che avevano stanza in Olimpo
hanno incolumi qui la dimora; gettarli nel fuoco
non li potrà il crogiolo che dà la moneta corrente.

La necessità di correggere un'impresione presente in tutti gli apparati critici dell'epigramma (che è tradito dal solo codice P dell'*Antologia*), mi induce a premettere alla trattazione dei punti controversi alcune notizie sulla sua tradizione, sinora inspiegabilmente ignorate.

Al v. 3 la correzione ortografica di φόλλην P in φόλλιν non va attribuita a Johann Jacob Reiske (1716-1774), come si legge ovunque negli apparati, ma a Johannes Jensius (1671-1755). Infatti, la tradizione di quest'epigramma, sottoposta a verifica, risulta essere la seguente. Scritto due volte in P («sub fine paginae 447 [...] atque initio insequentis iteratum») ⁶, ebbe la sua *editio princeps* ad opera di Jensius, che nel 1742 lo pubblicò insieme ad altri 153 epigrammi in appendice alle sue *Lucubrationes Hesychianae*. Nell'ultima pagina (non numerata) della *Praefatio* egli scrisse:

Hesychianis hisce lucubrationibus adjeci observata mihi in stylo Homeri, item Vetera Epigrammata Graeca, quae quadraginta quatuor abhinc annis casu valde fortuito (uti et eruditos Petri Petiti in Aretaeum Cappadocem Commentarios MStos, quos luci postmodum dedit Herm. Boerhave, verus ille per quadraginta annos Batavorum Academiae sol, et nunc eheu! aeternum occasus) inter inutiles ac pro derelictis habitas chartas nactus fui, manu nescio cujus nitide pro anecdotis exarata: Num tamen vere nunc demum primum prodeant, exquirant, quibus vacat lubetque: Ego bona fide Ἐρμῆν hunc facio κοινόν, in aede Academicae Lugduni Batavorum Bibliothecae jam nunc depositurus autographum⁷.

⁵ Pontani F.M.1980, 271.

⁶ Cfr. Waltz-Soury 1974, 78.

⁷ L'*autographum* di Jensius è l'attuale Leidensis, BPG 34 C, sul quale cfr. De Meyier 1965, 52. Di esso tacciono sia l'edizione Stadtmüller dell'*Antologia* sia Preisendanz 1941 e solo Jacobs 1798, p. CLIV-CLV dà sommarie indicazioni dell'edizione a stampa che ne fu tratta: «sine ulla versionis notarumque accessione, nonnisi in paucis correctio tentatur; multa vitiosissime, sic tamen plerumque, ut leguntur in Vat.Cod., exhibentur. Non mirandum eiusmodi editionem displicuisse Dorvillio [...]». Ringrazio L.Bossina e L.Prauscello per l'aiuto nella *Beschaffung* delle *Lucubrationes Hesychianae*.

I *Vetera Epigrammata Graeca*, terza parte del volume delle *Lucubrationes* (pp. 305-54), sono 154 epigrammi che Jensius copiò nel suo autografo Leidense da *schedae* di varia provenienza: per questo essi appaiono privi di ordine non solo rispetto a P (da cui in ogni caso derivano), ma anche rispetto al contenuto (Reiske, come si vedrà, li definisce descrittivi o miscelanei)⁸. Il nostro testo si trova a p. 329 ed è il nr. LXXIII: privo di traduzione, al pari di tutti gli altri epigrammi, ha come unica nota il semplice restauro ortografico di cui si è detto.

Questi *Vetera Epigrammata Graeca* costituirono a loro volta il terzo libro dell'*Antologia* edita da Reiske nel 1754⁹: chiarissimo è già il frontespizio dei tre libri da lui pubblicati derivanti dall'*Antologia greca* messa insieme da Costantino Cefala, «duo nunc primum, tertius post Iensium iterum editi» (cfr. anche la prefazione, pp. VI-VII: «Mantissae loco, sed eius tam perutilis atque pernecessariae, ut reliquis absque ea multum et ad gratiam et ad numerum defuturum fuisset, illis adieci carmina vulgo ἐπιδεικτικά, sed prave, dicta. Rectius enim aut ἐκφραστικά aut miscellanea dixeris. Mihi quidem ea placuit *Jensiana* nominare, a *Joanne Jensio*, V.C. gymnasii Roterodamensis rectore, cum *Lucubrationibus Hesychianis* iuris publici facta»).

Il nostro epigramma (nr. 723 a p. 144), privo di apparato critico come tutti gli altri dell'edizione reiskiana, ma fornito di traduzione latina e commento, ha la lezione φόλλιν inserita nel testo. Solo chi avesse controllato direttamente il volume delle *Lucubrationes*, seguendo le indicazioni di Reiske, avrebbe conosciuto il vero autore della correzione. Evidentemente nessuno degli editori successivi dell'*Antologia* fece questo controllo e così, di fatto, tutti dimenticarono che Reiske non era il primo editore dei 154 epigrammi finali, benché egli li avesse stampati con l'apposita epigrafe di *Carmina Jensiana*, richiamata anche nel titolo corrente!

La sorte grama dell'edizione di Reiske, vittima dello spirito dei tempi pregiudizialmente ostili all'*Antologia*¹⁰, fece sì che il nostro epigramma, ommesso negli *Analecta veterum poetarum Graecorum* di Ph. Brunck (Strassburg 1772-76) come tutti gli epigrammi cristiani o di sicura datazione tarda, cominciasse a circolare realmente solo dopo il 1814, anno in cui Fr. Jacobs lo incluse nella *Mantissa epigrammatum Vaticanis codicis quae in Brunckii analectis desiderantur*, stampata alla fine delle sue *Animadversiones in epigrammata anthologiae Graecae secundum ordinem analectorum Brunckii vol. tertii pars tertia*, Lipsiae 1814, dove figura alle pp. 661-662 col nr. 67; poiché questo volume è il XIII (ed ultimo) dell'edizione dell'*Antologia* a lui affidata

⁸ Reiske 1754, VI-VII.

⁹ Notizie sull'edizione di Reiske in Jacobs 1798, CLVII-CLX: a sua detta, fu l'opera a cui, dopo il *De ceremoniis*, il grande filologo dedicò il commento più ampio («spissiores notas»), ma il giudizio, competentissimo, di Jacobs sulle sue congetture al testo degli epigrammi è molto severo.

¹⁰ Cfr. Beckby 1966, 107: Reiske stampò l'opera a sue spese e nei seguenti venti anni ne furono vendute solo cinquanta copie.

nel 1794 (con testo, come è noto, *ex recensione Brunckii*), accade che nella seconda metà del sec. XIX il nostro epigramma fu citato ancora come *Anthol.* XIII 661 (esso divenne *AP IX 528* solo nella seconda edizione di Jacobs, apparsa a Lipsia in tre volumi nel 1813-17).

Sinora gli interpreti (traduttori e commentatori) di questo epigramma hanno convenuto in modo pressoché unanime nell'indicare il senso generale in questi termini: statue bronzee di divinità pagane sono divenute cristiane, e ora se ne stanno «qui» incolumi, evitando così di finire nel fuoco di una fornace che avrebbe trasformato in moneta spicciola il metallo di cui sono fatte.

Lo studio filologico (da Zerwes a Rodighiero) che è riuscito a portare alla luce la fitta trama di reminiscenze letterarie di cui Pallada ha intessuto questi suoi versi, ovviamente non giova alla ricostruzione storica del fatto specifico per cui l'epigramma è stato scritto. Nonostante l'applicazione di molti, continua pertanto a) a non apparire perspicuo il modo in cui le statue (bronzee?) degli dèi dell'Olimpo furono cristianizzate (v. 1); b) a restare ignoto il luogo salvifico in cui esse trovarono ricetto, evitando così il fuoco della fucina in cui avrebbero dovuto essere gettate (v. 2); c) a creare gravi problemi il significato del termine *φόλλις* (v. 3).

Se Reiske non è il primo editore dell'epigramma, è però il primo ad avere stampato una sua traduzione latina con annesso commento: «Dii, Olympi incolae, ut facti sunt Christiani, habitant hic innocui, non enim eos testa metallis liquandis, follem producens vitae necessaria praestantem, eos in ignem mittet» (p. 144). Una sorta di parafrasi si trova nella *Notitia poetarum anthologicorum* (un impegnativo, e sinora negletto, repertorio biografico dei singoli epigrammatisti, che egli incluse nell'opera), p. 255:

E carmine Jensiano 73. videor mihi colligere posse, Palladium id carmen condidisse in simulacra deorum *aenea* [corsivo mio], quae, metu Christianarum legum, idola in publico et propatulo conspici vetantium et fisco atque officinae monetariae conspecta addicentium, in arcam abdiderit;

ma il commento vero e proprio si legge a p. 227:

Carmen 723 non dubito esse ridiculariam loci alicujus Homericum parodiam auctore suo dignam, homine famae non optima ob frigidam saepe scurrilitatem. Ait, signa deorum *aurea et argentea* [corsivo mio] penes se esse, quae conflare et in numos cudi nolit. Nam eos esse Christianos factos et nihil porro mali ab iis metuendum esse, ut qui in armario abdit et seclusi haereant. Si melior esset scriptor, tentarem *ἀνεῖσα* pro *ἄγουσα* versu extremo. Sed forte quoque ipse Homeri locus parodia refictus obstat. Ego vero Homerum non calcavi.

L'esegesi di Reiske è sommaria (non si attarda a scoprire il passo omerico che sospetta parodiato da Pallada, e la correzione *ἀνεῖσα* pro *ἄγουσα*, avanzata ope ingenii, è clericale); la traduzione è consapevolmente pedestre («Ego vero Homerum non calcavi»), in quanto la modestia dell'autore non lo induce a più seria applicazione. Il senso che, velocemente e senza studio, Reiske ricava dall'epigramma, è il seguente: Pallada nasconde presso di sé delle statue pagane (che – si noti – una volta dice essere di bronzo, un'altra d'oro e d'argen-

to); cristianizzandole, egli le sottrae alle leggi, che vietano la loro esposizione in luoghi pubblici e le destinano al fisco e alla zecca, dove sarebbero state trasformate in monete che procurano il necessario per vivere («conflari et in numos cudi nolit»). Reiske è quindi all'origine della corrente vulgata interpretativa, che nella sostanza non è stata alterata neppure dai successivi studi eruditi da lui consapevolmente tralasciati (rapporto di Pallada con il cristianesimo, definizione di ἐνθάδε, cronologia dell'evento adombrato dal poeta, per tacere delle analisi propriamente filologiche e stilistiche).

Ripubblicando l'epigramma dopo Jensius e Reiske, Jacobs (l.c., 662) si limita a uno stringato commento, dove spicca questa osservazione:

Epigramma inprimis memorabile, ex quo colligas, *factum fuisse interdum, ut simulacra veterum deorum, mutatis fortasse attributis, in aedibus sacris collocarentur* [corsivo mio]. Cujus usus an alibi mentio fiat, ignoro; certe doctissimi viri, quos consului, in veteribus ecclesiae christianae monumentis nihil se huiusmodi reperisse affirmabant [...].

A Jacobs dobbiamo quindi ricondurre la formulazione del *non liquet* relativo al v.1: egli presume che Χριστιανοὶ γεγαῶτες voglia dire che statue degli dèi pagani, in qualche modo adattate, sono state collocate in una chiesa, in un edificio sacro, a rappresentare le divinità della nuova religione. Non conoscendo per parte sua riscontri positivi di questa ipotesi interpretativa, deve constatare che neppure gli archeologi da lui interpellati hanno saputo fornirgliene. Questo breve commento torna ad onore di Jacobs, senz'altro il più grande studioso dell'*Antologia* degli epigrammi greci sinora apparso. Egli, infatti, intuisce subito che questi tre versi hanno un grande valore storico-critico: in essi si riflette un problema ancora vivo e attuale ai suoi tempi, cioè il ruolo avuto dai cristiani nel destino della statuaria classica. Su di esso le opinioni si dividevano da sempre e non a caso Jacobs ritiene di dover indulgere nel suo commento a richiamare una delle tante note erudite aggiunte da Carlo Fea alla sua celebre versione italiana della *Geschichte der Kunst des Alterthums* di Winckelmann: precisamente quella che, sulla scia di polemiche innescate dalla storiografia ecclesiastica della Riforma e già rintuzzate dal Baronio, addebitava ai cristiani grande responsabilità nel naufragio dell'arte antica. Questo ripeteva anche Winckelmann, a cui Fea oppone in nota la sua diversa, sentenza, alla quale Jacobs ritiene si debba dare peso nel momento in cui si trova a interpretare i nostri tre versi¹¹. A quanto ho potuto vedere, questo giudizio sul rilievo da annettere

¹¹ Fonte poizore di questi polemisti è ovviamente il titolo 10 del libro 16 del *Codice Teodosiano* (cfr. De Giovanni 2000, 126-138; su questo titolo si incentrerà anche tutta la bibliografia successiva relativa all'argomento): cfr. Fea 1783, 416 nota (I): «Abbiamo detto abbastanza per provare che i Cristiani non hanno fatto verun danno alle fabbriche dei tempi», 417, nota (b); Fea 1784, 284-285 nota (c), con osservazioni relative anche ai tempi moderni. La posizione ufficiale della Chiesa Cattolica in Baronio 1740, 51-68 (ad a. 389), 557 (ad a. 409): a tutti nota l'ascendenza agostiniana di questa tesi, dalla quale, all'indomani del sacco di Roma da parte dei Visigoti di Alarico nel 410, prende avvio il *De civitate Dei* (cfr. soprattutto I 4,7).

alla testimonianza degli epigrammi di Pallada in merito agli avvenimenti su cui si incentrano le polemiche sull'iconoclasmo antipagano (in primis la distruzione del Serapeo di Alessandria nel 392) è stato di nuovo messo in rilievo, e indipendentemente da Jacobs, soltanto pochi anni fa da Johannes Hahn nella monografia a ciò dedicata, peraltro circoscritta alla parte orientale dell'Impero romano e al periodo da Costantino a Teodosio II¹².

Come ho già detto, fino ad oggi testo ed esegesi di AP IX 528 sono rimasti, nella sostanza, quelli elaborati da Reiske e Jacobs; sembrerebbero pertanto insolute le questioni da essi sollevate, pur essendosi molto ampliato lo spettro delle nostre conoscenze per ciascuno dei campi di studio in cui esse vanno iscritte e cioè rispettivamente per ciascun verso: a) sorte della statuaria pagana nel periodo cruciale della cosiddetta *Christianisierung* dell'Impero romano, vista in relazione ai monumenti e ai fenomeni connessi di iconoclasmo antipagano¹³; b) tradizione dell'*Antologia Palatina*, per poter valutare il lemma di P, che dà un'insostenibile interpretazione di ἐνθάδε = εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης; c) la monetazione bronzea nel IV secolo e la denominazione dei suoi divisionali, tra cui dovrebbe figurare φόλλις.

In merito al primo punto, si può cominciare osservando che il *non liquet* dichiarato da Jacobs e dagli archeologi da lui interpellati, rivela almeno una lacuna nella loro informazione. Infatti sfuggì loro un libro sull'argomento scritto nel 1744 da Giovanni Marangoni, «sacerdote vicentino, protonotario apostolico e già canonico dell'insigne Cattedrale della città di Anagni», per rintuzzare le critiche contemporanee di chi riteneva che le chiese cristiane non avrebbero dovuto essere profanate dalla presenza di monumenti pagani (intendendosi con questo termine per lo più iscrizioni, pietre, sarcofagi, arredi vari di età romana)¹⁴. Negli ottantadue capitoli del ponderoso volume avrebbero potuto trovare, in primo luogo, l'esposizione dei principi teologici che rendono lecita, con determinate procedure, la contestata translatio e poi una serie di esempi di 'riuso' di spolia pagani in ambito cristiano, nes-

¹² Hahn 2004, 95-97 e nota 385; l'autore riepiloga nei dettagli tutti gli avvenimenti alessandrini che fanno da sfondo agli epigrammi di Pallada che prende in esame, accettando l'ipotesi che essi siano stati scritti a ridosso e a commento di quei fatti. A tale ipotesi per ragioni pratiche mi unifermo anche io senza discutere cronologie e localizzazioni, esentandomi per brevità anche dal riassumerne i dati che si considerano acquisiti. Sul problema vedi ora Stenger 2007.

¹³ Cfr. Deichmann 1954. Aggiornamenti in Lenski 2006, 111-158; 255-297.

¹⁴ Quest'opera, che non ha equivalenti recenti, è segnalata da Settis 1985, 312-317, che ne mette in luce l'utilità nello studio della 'tipologia del reimpiego'. Sull'argomento del reimpiego cfr. anche Cantino Wataghin 1999, Lusuardi Siena 1999. Si può ricordare che l'arabista libanese Simone Assemani (Roma 1752-Padova 1821) nel 1807 esortò il patriarca di Venezia a rimuovere dalla chiesa veneziana di San Pietro di Castello la cosiddetta Cattedra di san Pietro (o Cattedra antiochena) e a sistemarla in un museo, per non contaminare il luogo sacro dei cristiani con un'opera degli infedeli, avendo lui dimostrato che non era una preziosissima e vetustissima reliquia venuta dall'Oriente, ma soltanto un monumento musulmano di età tarda, come garantivano le iscrizioni cufiche da lui lette e decifrate: cfr. Assemani 1808, 9 (a).

suno dei quali però davvero calzante con la situazione descritta da Pallada. Sembra rispondere in modo compiuto alla questione che qui ci riguarda soprattutto il passo seguente:

Marangoni, p. 13: Capo IV. *Qual figura facciano i Monumenti de Gentili trasferiti al Culto di Dio, e per uso delle Chiese.*

Di due sorti possono essere questi monumenti gentileschi: la prima di quelli, che intrinsecamente, e per se medesimi rappresentano le immagini de gl'idoli; l'altra di quei, che han solamente servito per i sacrileghi ministeri, o che ad onore delle false deità furono adoperati. E quanto a primi, ella è cosa indubitata, che dai nostri antichi cristiani (come appresso più ampiamente dimostreremo) furono sempre aborriti, ed esclusi da sacri tempi: e qual ora tali imagini o statue d'oro, o di altro metallo in cose sacre furono convertiti, *loro tolsero affatto la primiera figura, che avevano servendosi solo della materia, onde non erano più quelli di prima. Una statua d'oro di Giove, o di altra deità non può collocarsi sovra un altare e né pure per adornamento in alcuna chiesa; ma, s'ella liquefatta nel fuoco, perde la sua figura, e colla stessa materia fondasi un imagine di Cristo N. Signore, o d'altro santo, o pure alcun vaso per il divin sacrificio, legitimamente trasferita viene, e co' sacri riti al culto del vero Dio consagrada, onde non più si dee considerare quello che fu, ma quello, che è di presente* [corsivo mio]; e di ciò alcun essemplio addurremo, ove di tale materia dovrà ragionarsi.

Marangoni, quindi, esclude che si possa collocare in un edificio sacro la statua in metallo di una divinità pagana, dopo averla trasformata con opportuni interventi in Cristo o in un santo cristiano: ciò diventa possibile solo dopo aver fuso completamente il metallo, cancellando del tutto l'antica figura e forgiando da esso una nuova immagine sacra o un arredo sacro, da introdurre con apposito rito di consacrazione nella chiesa cristiana. Se, avvertiti di ciò, leggiamo con maggior attenzione il testo di Pallada, dobbiamo convenire non esservi scritto che le statue cristianizzate degli dèi pagani siano di bronzo (non a caso Reiske, sbadatamente, una volta le dice di bronzo, un'altra d'oro e d'argento); siamo noi a dedurlo, influenzati dal *φάλλος* del v. 3, che pensiamo sia la moneta di bronzo in cui sarebbero stati trasformati gli dèi dopo la fusione. Diversamente accade negli altri epigrammi di Pallada che tradizionalmente si associano al nostro come testimoni dell'iconoclasmo antipagano attuato dai cristiani del IV secolo: infatti in AP IX 441 l'Eracle gettato via che giace negletto in un trivio, è detto *χάλκεος*; l'Amorino di AP IX 773 (cfr. anche la sua variante AP XVI 194) è fuso e trasformato in tegame da un *χαλκοτύπος*¹⁵. Quest'ultimo epigramma richiama alla

¹⁵ Non considero AP XVI 282, l'epigramma delle Nikai cristianizzate, in quanto queste statue sono presumibilmente di marmo, non di bronzo (per la complessa esegesi del testo cfr. Cameron Al. 1964 [II]); ad una trasformazione di edifici, non di statue, alludono gli epigrammi AP IX 180-183, relativi a Tempio della Fortuna ad Alessandria, che è diventato una taverna (cfr. Gibson 2007); anche questi esulano dalla mia indagine. Mi limito a rimandare a quanto dice molto sinteticamente (e contro la vulgata corrente) Mango 1994, 296 nota 35, a proposito di AP XI 296 sul tempio di Eracle trasformato in quello di san Lucio (così nel lemma), convinta che comunque si risolva il dilemma interpretativo di questi due versi, l'esegesi dei nostri tre versi non verrà compromessa.

mente, come locus davvero proximus, il passo della *Storia ecclesiastica* (VII 15) di Socrate Scolastico, in cui sono descritti i torbidi svoltisi ad Alessandria nel 391/92, culminati nella distruzione del Serapeo¹⁶. Socrate scrive che il patriarca di Alessandria Teofilo fu aiutato a distruggere i templi (πρὸς τὴν κατάλυσιν τῶν ναῶν) dal governatore e dal comandante delle truppe della città, ma desta il nostro interesse soprattutto questa frase:

τὰ δὲ ἀγάλματα τῶν θεῶν μετεχωνεύετο εἰς λεβήτια, καὶ εἰς ἑτέρας χρείας τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας.

le statue degli dei erano fuse in bacinelle e in altri oggetti necessari alla chiesa degli Alessandrini.

Le statue di cui riferisce Socrate erano verisimilmente di bronzo, se dalla loro fusione si ricavarono *bacinelle e arredi sacri*; essendo di bronzo, finirono in modo analogo a quello dell'Amorino trasformato in tegame di AP IX 773, ma del tutto diverso da quello in cui avrebbero dovuto finire le statue del nostro epigramma, cioè monetate. Se riesaminiamo le studiatissime fonti scritte su cui si basano le nostre conoscenze sulla 'demolizione dei templi pagani' e la 'confisca' dei loro tesori, attuate nel IV secolo in età costantiniana – ma ben documentate anche in seguito, almeno sino alla promulgazione del *Codice Teodosiano* (438)-, puntando la nostra attenzione sul fatto specifico di cui ci stiamo occupando, cioè la sorte delle statue pagane in metallo, possiamo enucleare alcuni dati coerenti. La *Storia ecclesiastica* di Sozomeno, che dipende da Socrate, descrive in II 5,1-4 i provvedimenti presi da Costantino per favorire la cristianizzazione della popolazione pagana, sia urbana che rurale. Stabilito che mezzo senz'altro efficace sarebbe stato insegnarle a disprezzare i templi e le loro statue, l'imperatore applicò in modo anodino questa sua convinzione, senza mobilitare l'esercito; riuscì nel suo intento, in quanto i sacerdoti dei templi, privi di sostegno e isolati, consegnavano spontaneamente i tesori nascosti nei recessi dei loro santuari. Di questo passo ci interessa soprattutto il § 3:

τῶν δ' αὖ ξοάνων τὰ ὄντα τιμίας ὕλης καὶ τῶν ἄλλων, ὅσον ἐδόκει χρήσιμον εἶναι, πυρὶ διεκρίνετο καὶ δημόσια ἐγίνετο χρήματα, τὰ δ' ἐν χαλκῷ θαυμασίως εἰργασμένα πάντοθεν ἐς τὴν ἐπώνυμον πόλιν τοῦ αὐτοκράτορος μετεκομίσθη πρὸς κόσμον.

Quanto alle statue, quelle che erano in metallo prezioso e, delle altre, la parte che sembrava essere utile, si destinavano al fuoco e diventavano beni dello stato, mentre quelle bronzee ben fatte erano trasportate da ogni parte nella città che porta il suo nome per adornarla.

C'è un profluvio di studi storico-archeologico-antiquari relativi alla nascita di Costantinopoli, che ne trattano l'aspetto artistico, il suo delinearsi come museo della civiltà greco-romana grazie alla volontà imperiale che, pur avviando la cristianizzazione dell'Impero, perseguì consapevolmente l'intento di dotarla di arredi che tale la rendessero¹⁷. Partendo dallo

¹⁶ Cfr. Hahn 2004, 81-94.

¹⁷ Il rimando classico è Dagron 1984, capp. I e XIII.

studio della legislazione religiosa sancita nel *Codice Teodosiano* (titolo 10 del libro 16: «de paganis, sacrificiis et templis»)¹⁸, integrandolo con la documentazione fornita dall'archeologia, riconoscendo infine che le fonti storico-retoriche che ci informano dei fatti sono, da Eusebio (in primis *Elogio* e *Vita di Costantino*) in poi, per la massima parte cristiane e quindi inficcate da scopi propagandistici, non affidabili quando narrano di comportamenti imperiali ispirati da un programmatico iconoclasmo filocristiano, notiamo con chiarezza che, nelle fonti scritte, la fusione delle statue pagane in metallo, chiunque sia a riferirne, è trattata sempre con opportuni distinguo: in un modo ci si regola con le statue d'oro e d'argento, in un altro con quelle di bronzo. Come esempio bastino i due passi più famosi, tratti dall'*Elogio di Costantino (Discorso per il trentennale)* e dalla *Vita di Costantino* di Eusebio di Cesarea. Nel primo passo (cap. VIII §§3-4) i pochissimi notabili inviati dall'imperatore nelle province a estirpare il paganesimo, procedendo alla dismissione forzosa dei templi, si fanno consegnare dai sacerdoti i simulacri dei loro dèi che avevano nascosto, tolgono loro gli ornamenti, mettendone a nudo la bruttezza, poi «raschiando ciò che sembra utile della materia di cui sono fatti, saggiandolo al fuoco del crogiolo, quello che si considerava utile e quanto era loro necessario lo mettevano al sicuro e se lo tenevano, quello che invece era superfluo e inutile lo lasciavano ai superstiziosi a memoria della vergogna». La stessa cosa fece Costantino; il materiale prezioso delle statue lo depredò nel modo che si è detto, quando poi si occupò delle restanti statue in bronzo, le fece portare via avvolte nei lacci¹⁹.

Il passo ritorna, ampliato e modificato, nella *Vita di Costantino*; i capitoli 52-54 del libro III sono troppo celebri per essere ripetuti, è sufficiente il brano che segue: Costantino, preso dallo zelo di convertire i pagani, dopo aver spogliato i templi delle parti metalliche di cui erano composti, li lasciava andare in rovina e disseminava Costantinopoli delle statue degli dèi pagani, abbandonandole in strada per coprirle di ridicolo e mostrare la loro miseria agli occhi degli increduli abitanti: «E così tutta Costantinopoli fu letteralmente invasa dalle statue bronzee di preziosissima fattura che un tempo ogni singola provincia aveva consacrate agli dèi: di fronte ad esse, inutilmente per lunghi secoli gli uomini, soggiogati da una falsa credenza, avevano celebrato nel nome degli dèi una enorme quantità di ecatombi, di olocausti e di sacrifici [...]. Delle statue auree, invece, si prese vendetta in modo diverso». Non mandò, quindi, eserciti, ma soltanto un paio dei suoi intimi a compiere la missione da lui concepita; questi la assolsero nei modi già detti nell'*Elogio* su ricordato. Dopo aver costretto i sacerdoti dei templi pagani a portar fuori le statue nascoste dei loro dèi, «dopo averli privati della forma esterna, mostravano agli occhi di tutti l'interiore deformità che si celava sotto quelle figure dipinte e colorate. Raschiavano, quindi, la parte di materiale che ad essi sembrava utile e la fondevano nel fuoco: in questo modo, tutto ciò che in quelle statue a parer loro vi era di buono

¹⁸ Cfr. Kunderewicz 1971, Lizzi Testa 1996, De Giovanni 2000 l.c.

¹⁹ Cfr. note di commento in Amerise 2005, 147-151.

e di pregevole, lo mettevano al sicuro e lo conservavano; viceversa, il superfluo e l'inutile lo lasciavano ai superstiziosi a perenne memoria della loro onta. Il nostro straordinario imperatore provvide poi a fare quanto segue: mentre nel modo che s'è detto, ordinava che gli idoli dei morti dèi venissero spogliati di ogni prezioso rivestimento, egli a sua volta si diede a ricercare implacabilmente tutte le altre effigi in bronzo. E così anche gli dèi degli antichi decrepiti miti venivano trascinati via, legati e imbrigliati in lunghi giri di corde»²⁰.

Lasciando agli storici dell'economia antica l'interpretazione di questo passo, che li vede divisi tra chi spiega il comportamento di Costantino in merito alla spoliazione dei templi come imposto dall'esigenza di attuare la sua riforma monetaria (che metteva al centro del sistema la moneta aurea, il solido)²¹ e chi diffida di questa connessione, ritenendo tendenziose le fonti che la sostengono (in primis il *De rebus bellicis* 2.2: «Cum enim antiquitus aurum argentumque et lapidum pretiosorum magna vis in templis reposita pervenisset, cunctorum dandi habendique cupiditates accendit»: «Quando l'oro, l'argento e la grande quantità di pietre preziose che da epoca remota erano depositati presso i templi raggiunsero il pubblico, si accese in tutti la cupidigia di spendere e acquisire»)²², limitiamoci a rilevare che comunque Eusebio distingue tra spolia in oro e materiale prezioso da confiscare, e statue in bronzo da esporre al ludibrio dei Costantinopolitani, nelle cui piazze e strade venivano trascinate e abbandonate. Lo spirito esaltato di Firmico Materno, mosso da un'intolleranza totale nei confronti del paganesimo, in un passo famoso e sempre citato del *De errore profanarum religionum* (28,6) incita i due costantinidi Costante e Costanzo, prudenti nel trattare politicamente le questioni religiose, a procedere senza indugi: «Tollite, tollite securi, sacratissimi imperatores, ornamenta templorum. Deos istos aut monetae ignis aut metallorum coquat flamma» (Confiscate, confiscate senza tema, santissimi imperatori, gli ornamenti dei templi. Questi dèi li dissolva il fuoco della zecca o la fiamma delle miniere). Anche per questo passo di Firmico Materno gli interpreti hanno ipotizzato che la menzione della fucina della zecca alluda a confische statali dei metalli preziosi custoditi nei templi, dettate da ragioni di politica monetaria²³. A me preme sottolineare che lo scrittore si muove in primo luogo sul piano della pura propaganda: nel suo appello non insiste sui dettagli, non distingue

²⁰ Tartaglia 1984, 151-154. Si veda anche il commento di Cameron Av. 1999, 299-301.

²¹ Jones 1973, 129.

²² Giardina 1989, 13.

²³ Cfr. per es. Giardina 1989, 53-54, che connette *De rebus bellicis* 2.2 (cit. sopra) con questo passo di Firmico e, forte del commento di R. Turcan ad l. (nell'edizione Belles Lettres, 1982, 345-346), afferma che il metallo dei templi confiscato da Costantino raggiungeva il «pubblico» sotto forma di monete. Turcan nomina esplicitamente le statue dei templi, da cui si sarebbe ricavato il metallo prezioso da monetare col pretesto di eliminare immagini scandalose. Abbiamo visto che all'epoca il bronzo non era considerato metallo prezioso: infatti anche l'Anonimo *De rebus bellicis* parla solo di oro, argento e pietre preziose.

tra i metalli, non parla di oro e di bronzo. Questo passo rispecchia la natura dell'autore e il tono generale della sua opera: Firmico è un fondamentalista cristiano, testimone innanzi tutto del suo furore²⁴. Se dalle sue parole traspaia altro oltre questo, se di esse ci si possa fidare per tentare ricostruzioni storiche di eventi sempre molto difficili da definire coerentemente, quali i fenomeni economici e la circolazione monetaria, diranno gli specialisti, nella speranza che trattino il suo linguaggio retorico con la dovuta cautela.

Nell'interpretazione della politica degli imperatori del IV secolo nei confronti dei monumenti pagani si segue da tempo, come ho detto, il criterio generale di integrare fonti di diversa natura per raggiungere un più alto grado di obiettività: se ci si sottrae al peso preponderante delle testimonianze fornite dalla letteratura cristiana, la politica degli imperatori al riguardo appare ispirata più che altro dall'esigenza di non squilibrare i rapporti tra i vari gruppi sociali in un periodo di gravi tensioni economiche e militari, e dalla loro volontà di salvaguardare in ogni caso la continuità delle tradizioni patrie, nelle quali risiedeva ancora il fondamento giuridico del loro stesso potere.

La verifica di tutte le fonti note che trattano a vario titolo della sorte legalmente assegnata o storicamente subita dalle statue bronzee pagane nel periodo non breve della *Christiansierung* dell'Impero romano, imposta spesso in modo violento dal fanatismo cristiano, mostra che il loro destino non fu univoco; e quando il loro 'riuso' passò attraverso la fusione, nessuno dice che furono trasformate in monete di bronzo o rame, quelle che costituivano la massa del numerario circolante; mentre si parla dell'utilizzazione di tale metallo per produrre oggetti utili di uso comune, o arredi delle chiese che sorgevano al posto o a latere dei templi dismessi o distrutti. Di una fiscalizzazione dell'oro e altro materiale prezioso che si trovava o nel tesoro dei vari templi o su statue di divinità auree e argentee in essi conservate si hanno testimonianze molteplici, nessuna delle quali però dice che il metallo prezioso incamerato dall'erario fosse subito monetato²⁵.

Se si ipotizza che il bronzo delle statue pagane non fiscalizzato, ma lasciato a disposizione di chi aveva operato la spoliazione, servisse a produrre le monete di rame che si usavano per le necessità quotidiane, dobbiamo figurarci un fenomeno definibile come produzione di 'monete di necessità', cioè di « monete prodotte senza autorizzazione esplicita per far fronte a fenomeni locali di carenza di liquidità», monete illegali quindi, benché accettate; in alternativa si dovrebbero ipotizzare, senza prova alcuna, fenomeni di 'free coinage', cioè di con-

²⁴ Barnard 1990.

²⁵ Le statue d'oro non erano d'oro massiccio, ma di bronzo dorato o con lamine d'oro, così anche quelle d'argento. Interessante, ma non per gli archeologi, è AP XIV 2, un epigramma anonimo "aritmetico" che, come richiede la natura del libro dell'*Antologia* in cui è incluso, calcola il peso di una statua d'oro, una statua votiva di Pallade dedicata da vari poeti insieme, ciascuno dei quali ha pagato una parte indicata in talenti, per un totale di 40 (= kg 1440). Della fabbricazione di leghe metalliche, di cui si indicano le quantità dei vari componenti, trattano AP XIV 49-50.

cessione di libertà di coniazione²⁶, di cui avrebbero potuto giovare coloro che acquisivano la disponibilità delle statue neglette, rese inutili dal divieto di sacrificare e dalla conseguente rovina dei templi.

Non può trovare spazio in queste pagine la trattazione di un problema complesso e sinora, a mia scienza, non studiato in modo organico, come è la fusione del metallo fornito da statue, arredi, tesori custoditi nei templi sin dall'epoca antica, attuata da parte dello stato o di 'soggetti politici' variamente classificabili, per ricavarne monete. La raccolta di esempi messa insieme da Depeyrot con metodo storicamente e filologicamente non irreprensibile, non è purtroppo un punto di partenza affidabile²⁷. Poiché tale argomento ha rilievo in questa sede solo nella misura in cui serve a dimostrare che le circostanze storiche che si presume facciano da sfondo ad *AP IX 528* sono del tutto difformi da quelle che emergono dai casi classici del fenomeno, mi limiterò a richiamare i più noti tra questi, rimandando per ognuno alla bibliografia relativa. Tucidide, *Guerra del Peloponneso* II 13,3-5; lo scolio ad Aristofane, *Rane* 720 (= *FGrHist* Philocoros 328, F 141a)²⁸; Zosimo, *Storia nuova* V 41,6-7; Niceta Coniata, *Narrazione cronologica* p. 648, 38-39 van Dieten, testimoniano tutti, *expressis verbis*, come alla produzione di monete ricavate dalla fusione del metallo di statue si ricorre solo per far fronte alle emergenze economiche determinate dallo stato di guerra. Bisogna inoltre sottolineare con adeguata enfasi che il principio che rendeva lecito nel mondo pagano il ricorso, in situazioni estreme, ai tesori custoditi nei templi o al metallo di statue e arredi sacri, non era, né poteva essere lo stesso che valeva quando a servirsi di queste risorse, sempre nelle stesse circostanze, erano autorità cristiane. Basti richiamare la disputa sulla confisca dei tesori ecclesiastici che scoppiò a Costantinopoli dal 1081 al 1095 tra Alessio I Comneno e Leone metropolita di Calcedonia, quando l'imperatore, pressato dall'inopia dell'erario, insufficiente a fronteggiare le spese militari che la guerra contro i Normanni di Roberto il Guiscardo comportava e dall'esito della quale dipendeva il bene supremo affidato alle sue cure e alla sua responsabilità, cioè la salvezza dell'impero, ne volle attuare la confisca perché solo monetando il metallo prezioso requisito avrebbe potuto provvedere al riscatto dei prigionieri e al pagamento dei soldati (Anna Comnena, *Alessiade* V 1-2)²⁹. La ribellione del-

²⁶ Concetti ed esempi in Foraboschi 2003, 231-237.

²⁷ Depeyrot 1995, 75, ma anche 87-88 per le ricchezze dei templi e in genere tutto il capitolo 6, che tratta del bilancio di città e stati.

²⁸ I testi di Tucidide e di Aristofane si trovano in traduzione inglese in Melville Jones 1993, rispettivamente nr. 73 (46-47) e nr. 86 (56-57). Rimando per brevità alla sola Grandjean 2006, poiché tratta il problema da un punto di vista numismatico; per le questioni propriamente filologiche, a loro volta imprescindibili, rimando i lettori alle edizioni e commenti correnti di Tucidide e delle *Rane*, rinunciando per ragioni pratiche persino ad accennarne in questa sede. Utile per Tucidide in particolare Thompson 1966.

²⁹ Glavinas 1972.

l'alto prelato alla volontà imperiale assunse immediatamente un rilievo teologico, rinnovando, più di due secoli dopo il trionfo dell'ortodossia iconodula, le dispute del periodo iconoclasta sulla natura delle immagini sacre e del culto loro dovuto, che implicò sinodi e definizioni canoniche.

Nessuna circostanza eccezionale, nessuna emergenza dell'erario si registra nel periodo e nel luogo (Alessandria), in cui l'epigramma di Pallada fu scritto; per cui il silenzio delle fonti del IV secolo che ho riscontrato andando alla ricerca di altri casi (oltre il nostro) in cui il bronzo delle statue pagane fosse stato fuso e monetato, appare logico e prevedibile, e può insinuare o rafforzare il dubbio che l'interpretazione corrente di AP IX 528 non sia ben fondata.

Ho già detto che questa interpretazione, basata sul presupposto che *φόλλις* del v. 3 significhi monetina di rame, genericamente 'small change', spiccioli, trova discorde una voce soltanto, ma della massima autorevolezza e accessibilità: il *LSJ* che, s.v. *φόλλις*, dà come primo significato «bellows», mantice, allegando peraltro come unico testimone il nostro epigramma. Di questo significato, a quanto mi consta, fra tutti i lettori e studiosi di Pallada, tenne conto solo T.R. Glover, autore nel 1901 del fortunato studio sulla vita e le lettere nel IV secolo; trattando della vita religiosa in Egitto e dell'affermazione del cristianesimo³⁰, egli considera, com'è naturale in persona avveduta, anche alcuni epigrammi di Pallada (definiti a ragione «mysterious»), tra cui il nostro; esso, però, a differenza degli altri (AP X 88; X 49; X 78; IX 441) viene citato en passant, senza il testo greco, e non tradotto, ma solo approssimativamente parafrasato: «[...] the epigram on the Olympian dwellers at Marina's house who have turned Christian and need fear no melting-pot or *bellows*»³¹. Si può anticipare un'ovvia, ma utile osservazione: se Glover scrive «bellows», siamo certi che questo significato di *φόλλις* era anche nelle edizioni del vocabolario precedenti a quella corrente (che è la nona), quando il *LSJ* era ancora *LS*.

Alan Cameron si occupò ripetutamente di Pallada e anche su AP IX 528 scrisse più volte. È significativo che il primo articolo che dedicò ad esso fu pubblicato su una rivista non filologica: *The Follis in Fourth-Century Egypt* apparve infatti su «The Numismatic Chronicle» del 1964, a ridosso della nota su «Classical Quarterly» del 1965 (ma, stranamente, in quest'ultima non è ricordata la nota precedente). Cameron chiese ospitalità ai colleghi numismatici per comunicare loro un corrigendum importante che egli, da filologo, poteva apportare a uno standard-work di quella disciplina, come è *Currency in Roman and Byzantine Egypt* di L.C. West e A.C. Johnson (1944). L'affermazione dei due studiosi, basata sulla documentazione papiracea, secondo la quale l'uso del termine *φόλλις* non sembra essere stato introdotto in Egitto fin circa alla fine del sesto secolo, egli poteva smentirla mostrando un testo

³⁰ Su questo tema, cruciale nel nostro contesto, i grandi progressi fatti da allora ad oggi sono esposti da Wipszycka 1988, che integra sapientemente fonti archeologiche e fonti scritte.

³¹ Glover 1967, 317.

sino ad allora negletto, appunto il nostro epigramma, scritto probabilmente ad Alessandria nel 391, dove *φόλλις* significa indubbiamente -a suo avviso- «small change» Cameron è il solo, a mia scienza, tra gli studiosi di Pallada a criticare espressamente il lemma del *Liddell-Scott (LS)* scrive infatti: «In spite of the assertion of Liddell-Scott-Jones' Greek *Lexicon* that *follis* means here 'a pair of bellows', there cannot be the slightest doubt that it means the sort of coin that could be struck from the bronze obtained from the melting down of the bronze statues»³². Continua poi affermando con altrettanta sicurezza che, non essendo la parola mai altrove attestata in greco con questo significato, è difficile credere che questo gli sia stato dato proprio in un periodo in cui essa era universalmente usata per indicare «the commonest coins of the empire».

È lodevole che Cameron abbia sentito il bisogno di criticare il lemma del *LS*, che non lo abbia ignorato (non fosse altro che per il suo potenziale inquinante, essendo i lettori, come per es. il pur avveduto Glover, esposti alla sua influenza) ; ma il metodo critico da lui seguito è carente per vari motivi, il primo dei quali, e il più semplice, è che, prima di negare fede al lemma del vocabolario, avrebbe dovuto capire a chi risalisse quel significato a suo parere aberrante, su quale base esso fosse stato assunto, chi avesse esposto argomenti a favore di un'interpretazione quanto meno stravagante e tutt'altro che ovvia.

Prima di vagliare il fondamento delle asserzioni di Cameron dal punto di vista numismatico, provo per parte mia ad applicare un metodo più prudente del suo, quello che parte dalla verifica sistematica della sola fonte che per ora testimonia il significato presunto erroneo, e cioè il *LSJ*. Poiché sappiamo che questo lessico conta nove edizioni, in primis occorre sapere se tale significato compare dalla prima del 1843 oppure no.

Ho affidato la verifica di tutte le otto edizioni del *LSJ* precedenti quella corrente, alla giovane collega Lucia Prauscello (Cambridge); è grazie al suo competente aiuto che posso fornire i dati che seguono:

H.G.Liddell and R.Scott, *A Greek-English Lexicon based on the German Work of Francis Passow*, Oxford (questo è il titolo originario presente nelle prime tre edizioni; dalla quarta all'ottava [1855, 1861, 1869, 1883] esso diventa: H.G.Liddell and R.Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford):

– 1843, p. 1504 s.v.:

φόλλις, *εως*, *ἡ*, also *ὀ*, *a single piece of money*, as a sestertius etc., used of numbers and coins, from Lat. *follis*.

– 1845² (pp. non numerate), s.v.:

c.s. ma dopo *φόλλις* appare un'aggiunta: Anth.P.9.528.

– 1849³, p.1543 s.v.: idem

– 1855⁴, p. 1539 s.v.: idem

– 1861⁵, p. 1571, s.v.:

³² Cameron AI.1964, 136.

φóλλις, εως, ἡ, also ó, a *single piece of money*, as a sestertius or *obol*, used of numbers and coins, from Lat. *follis*, Anth.P.9.528; cfr. Salmas. Lamprid.Heliog.22³³.

– 1869⁶, p. 1773, s.v.:

φóλλις, εως, ἡ, also ó, the Lat. *follis*, a *small coin*, Anth.P.9.528; cfr. Salmas. Lamprid.Heliog.22, Ducange s.v.

– 1883⁷, p. 1687 s.v.:

φóλλις, εως, ἡ, also ó, the Lat. *follis*, *bellows*, Anth.P.9. 528 II. A small coin= óβολός, Eust.136.13, Suid.: but also a *sum of money*, of uncertain amount, Eus.H.E. 10.6.1; v.

Heinich ap.Hdn. π.μον.λέξ.32³⁴.

– 1897⁸, p. 1687 s.v.:

identica all'ed. precedente, ma con una correzione finale: «v.Heinich ad l., Epiphan. de Mens. 184A».

Se Cameron avesse fatto questa semplice verifica, avrebbe constatato che il significato inedito di φóλλις fu introdotto nel *LS* solo nell'edizione del 1883. Poiché nessuna edizione o traduzione dell'*Antologia Greca* precedente a quella data reca questo significato, avrebbe dovuto chiedersi da dove esso fosse stato tratto. A questa domanda, penso, avrebbe trovato come me una sola risposta, che però lo avrebbe soddisfatto solo a metà. Infatti, avrebbe trovato il significato inedito solo nel lessico di E.A.Sophocles, che a sua volta lo registra come un unicum. Ma poiché il rimando di Sophocles all'edizione di Jacobs 1814 segnala solo il luogo in cui l'epigramma può essere letto (il commento allegato, come ho già detto, omette di considerare il termine e tale silenzio non può intendersi che come tacito assenso alla versione e al commento di Reiske, attestato sul valore di 'spiccioli'), restano ignote le ragioni per cui egli lo propose o, in alternativa, l'identità di chi glielo suggerì.

Fu Heather White la prima (ed unica) ad avvertire (in una nota, ritenendolo evidentemente dettaglio poco significativo) che il primo significato presente nel *LSJ* s.v. φóλλις si trova anche nel lessico di Sophocles³⁵. Se avesse proceduto a verificare bene questo dato, avrebbe trovato la situazione seguente:

³³ Nella *Preface* alla IX edizione, il cui primo fascicolo (che si chiudeva con il lemma ἀποβαίνω) uscì nel 1925 (l'edizione fu completata nel 1940), H.Stuart Jones, p. IV, avverte che questa quinta edizione si giovò molto della quinta dello *Handwörterbuch der griechischen Sprache* di F.Passow, a cura di Valentin Rost e Friedrich Palm, che era stata completata nel 1857, mentre l'informazione filologica fu rimaneggiata alla luce di «G. Curtius, *Griechische Etymologie*, 1858». Da notare che queste e altre preziose notizie sulla storia delle edizioni del lessico contenute nella *Preface* non si ritrovano in Jones H.Stuart 1941.

³⁴ Su questa edizione cfr. *Preface* alla IX edizione, p. IV, dove si legge che per essa «help was received from American scholars» (nella *Preface* alla VII edizione, pp. V-VI, sono infatti ringraziati Drisler, Goodwin, Gildersleeve, per avere il primo e l'ultimo riscritto i lemmi di numerose particelle e congiunzioni, prodotte in elenco, e Goodwin riscritto quelli di γραμματεύς, παραγραφή, σύνδικος, ὕβρις, ὑπωμοσία, relativi al diritto attico).

³⁵ White 1997, 230 nota 14.

Sophocles 1860:

p. 557 φόλλις, εως, ὁ, ἡ, follis, *bellows*, φῦσα, ANTHOL. XIII, 661. – 2. *Obol*, ὀβολός, a small *coin*, called also φόλλα, φόλα, φόλη, φολλερρόν, φολερόν. EUS. 10, 6 ὁ φόλλις. PROC. III, 140,13 ὁ φόλλις. MAL. 439,14 ἡ φόλλις. – 3. *The obol-tax* levied by Constantine the Great. ZOS. 105,1 Τέλος ἐπιθείς, ᾧ τινὶ φόλλιν αὐτὸς ἐπέθηκεν ὄνομα.

Sophocles 1870 (= 1888 sgg.):

p. 1149 φόλλις, εως, ὁ, ἡ, follis, = φῦσα, *bellows*. Anthol. XIII, 661. – 2. Follis= ὀβολός, a small *coin*. Eus.II, 892. Epiph. III, 292. Proc. III, 140,13. Joann. Mosch. 2976 A. 2997 C. Mal. 439,14. – 3. *The obol-tax* levied by Constantine the Great. Zos. 105.

La prima edizione del lessico di Sophocles, il *Glossary* del 1860, è praticamente ignota agli studiosi. Poche sono anche le biblioteche che ne conservano una copia. Sulle opere di Sophocles, come sulla sua personalità di studioso³⁶, non posso improvvisare un sapere che non ho e che sinora, per quanto ho potuto vedere, non è stato purtroppo neppure organizzato. Al personaggio, noto oggi praticamente solo ai bizantinisti per via del suo vocabolario del greco di età romana e bizantina fino al 1100, non è stato dedicato uno studio recente e attendibile, quindi si ignora quale posto gli spetti davvero nella storia degli studi bizantini³⁷. Non ho intrapreso ricerche che mi avrebbero portato lontano dalle esigenze di questo studio, per cui posso solo avvertire che la prima edizione della sua impresa lessicografica, apparsa nel 1860 con titolo difforme da quello divenuto poi corrente e con un'ampia introduzione letteraria e grammaticale, rivela nella breve «prefazione al glossario», posta alla fine di essa, giudizi e pregiudizi in linea con lo spirito della cultura greca del suo tempo. Sophocles non appare per nulla influenzato dalla sua condizione di esule, di membro della vastissima comunità della diaspora. Il suo nazionalismo non potrebbe essere più radicato, inconcussa la sua convinzione che il greco possono conoscerlo davvero solo i greci (si veda, a p. 131, il giudizio critico che esprime sul *Glossarium* di du Cange). Lasciando da parte problematiche troppo complesse per lo spazio concesso a una nota, quale è la mia, mi limito a un'osservazione minima. Colpisce che Sophocles citi l'epigramma di Pallada dall'edizione di Jacobs-Brunck (*Anthol.* XIII 661), già ai suoi tempi desueta; l'adeguamento alla seconda edizione di Jacobs (*AP IX 528*), subito divenuta corrente, fu infatti introdotto solo dal *LS* nel 1883. Una spiegazione di questa stranezza potrebbe trovarsi nella sua biografia: Sophocles fu allievo di Anthimos Gazis (1758-1828), una grande personalità dell'Illuminismo greco e in generale della cultura greca prenazionale, seguace di Korais, autore tra l'altro del Λεξικὸν Ἑλ-

³⁶ Nato in un borgo della Tessaglia intorno al 1807, fu istruito nelle lettere greche per iniziativa dello zio Konstantios, dotto monaco sinaita vissuto al Cairo, dove fece studiare il giovanissimo nipote; questi, portato negli Stati Uniti da missionari della chiesa evangelica americana nel 1828, divenne professore di greco a Harvard, dove morì il 17.12.1883: cfr. Soulis 1952.

³⁷ Talbot 1993, 738 si limita a rimandare allo studio di Soulis, il quale dichiarava che sarebbe stato necessario intraprendere un lavoro sistematico nel *Nachlaß* di Sophocles depositato negli archivi di Harvard.

ληνικόν in tre volumi, apparso a Venezia dal 1809 al 1816. La sua figura non poté non restare vivida come un faro nella mente di Sophocles e nella sua vita di studioso. Tramite lo zio Konstantios egli ereditò i libri del Gazis, e li portò con sé in America. Leggendo la sua importante Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη (Venezia 1807), Sophocles avrà trovato alla fine del secondo volume (p. 311), l'elenco degli epigrammatisti greci redatto in un ordine per noi inconsueto: Teodoro Prodromo, Massimo Planude, Meleagro e infine Pallada «ed altri citati nell'*Antologia* di Planude e negli *Analecta di Brunck*». Forse Sophocles avrà ereditato anche da Gazis la copia della sua edizione Brunck-Jacobs dell'*Antologia*, per cui si sarà sentito autorizzato dall'ombra del suo antico maestro a tralasciare di aggiornare la citazione dell'epigramma di Pallada sulla seconda edizione Jacobs, come pure avrebbe dovuto.

Ma torniamo al *LS*. Non ci può essere dubbio, io credo, che l'aggiornamento del lemma φύλλις per cui al significato consueto di moneta è affiancato, sulla scorta di una sola fonte (il v. 3 del nostro epigramma), quello di mantice, si debba al contributo degli americani all'allestimento della settima edizione del vocabolario. Sarà stato uno dei tre professori americani ricordati nella già citata prefazione di H. Stuart Jones alla nona edizione, cioè Henry Drisler, William W. Goodwin, Basil L. Gildersleeve a suggerire l'integrazione presente già nel *Glossary* edito da Sophocles a Cambridge, Mass., nel 1860, evidentemente sfuggita agli Inglesi (l'avessero conosciuta, avrebbero potuto includerla nella quinta o sesta edizione del *LS*, rispettivamente del 1861 e 1869)³⁸.

Dopo la settima edizione del *LS*, il significato di φύλλις registrato primum da Sophocles, comincia a diffondersi nella lessicografia: lo includono, senza verifica, tutti i vocabolari che eleggono il *LS* come loro fonte poizore. In ambito neogreco se ne vedano almeno due: la versione greca proto-novecentesca del lessico greco-inglese, a cura di Anestis Konstantinidis, e poi il classico Dimitrakos:

Konstantinidis, vol. III, 567 s.v.:

φύλλις, εως, ὁ, τὸ; Lat. follis, φύσα, φυσητήριον, «μουνάχι», Ἀνθ.Π. 9,528. Π. μικρόν τί νόμισμα = ὀβολός, Εὐστ. 136, 13, Σουίδ., ἀλλὰ καὶ ποσόν τι χρημάτων ἀδήλου ἀξίας, Εὐσ. Ἐκκλ. Ἰστ. 10.6,1 ἴδε Heinich, ἐν τόπῳ, Ἐπιφάν. III, 292.

Dimitrakos, vol. XV (1964), 7677, s.v.:

φύλλις, εως, (ὁ) (λατ.) μτγν. κ. μσν. ἢ φύσα, ὁ φυσητήρ, τὸ φουσερό; Παλλ. ΑΠ 9,528 χώνη φύλλιν αγουσα φερέσβιον· 2) μτγν. κ. μσν. νόμισμα ἰσοδυναμοῦν πρὸς τεσσαράκοντα νομμία, βλ. λ. ὀβολός· Σουίδ. «φύλλις, ἀρσενικῶς, φύλλεως, ὁ ὀβολός. Πληθυντικῶς τοὺς φύλλεις»: Προκ. Ἀνέκδ. 25 ὀβολοὶ δέ εἰσιν οὓς καλοῦμεν φύλλεις, Εὐστ. 136, 13. ἢ ποσόν τι χρημάτων ἀδήλου ἀξίας: Εὐσ. Ἐκκλ. Ἰστ. 10.6,1· πρβλ. Δουκάγγ.

³⁸ Avevo già condotto questa ricerca quando L. Prauscello mi segnalò tempestivamente l'articolo, all'epoca non ancora edito, che tratta la storia delle edizioni del *LSJ* e di questi «contributions» in particolare: cfr. Imholtz 2007, che in particolare segnala alla John Hopkins University di Baltimora un «folio-sized register book» di Gildersleeve, con i suoi *addenda et corrigenda* manoscritti in attesa di collazione.

Sarebbe lungo e poco utile dare conto esaustivo di come si sono comportati nei riguardi del nostro lemma i vocabolari bilingui del secolo scorso correnti nei vari paesi. Prevalgono di gran lunga coloro che seguono il *LS*, riportando i due significati (così, per es., il nostro Rocci dalla prima edizione del 1939); ma non mancano comportamenti difformi: Magnien-Lacroix 1969, vocabolario scolastico francese, dà come unico significato quello presunto nel passo di Pallada («soufflet de forge») e omette (certo incautamente), quello di moneta. Per estrema cautela, invece, metodicamente Montanari (prima e seconda edizione) lo espunge, non trovandolo garantito sul piano filologico, in quanto, come si è detto, non lo accetta nessun editore dell'*Antologia* e nessun traduttore.

Abbiamo già detto che ignoriamo a chi risalga l'interpretazione di φόλλις come 'bellows' registrata in Sophocles (non considerando il caso, pure possibile, che l'abbia elaborata lui stesso senza darne conto a stampa); soprattutto ignoriamo gli argomenti filologici che la sostengono. Per nostra fortuna un'esposizione filologica del problema è stata fatta una decina d'anni fa in una breve nota da Heather White. Questa studiosa ritiene semplicemente "impossibile" che nell'epigramma di Pallada φόλλις abbia valore numismatico; è impossibile – sostiene – che l'aggettivo φερέσβιον che lo definisce, possa voler dire in greco che la moneta era usata «in purchase and transactions of every day life» (come scrive Cameron); φερέσβιον significa, infatti, 'life-giving', 'che dà la vita', 'vivificante'.

Dagli esempi addotti (*Il. XVIII* 468-70, *Ap. Rh. Arg. III* 1299-1300, *Nonn. Dion. XLIII* 40) la White ricava la prova della giustezza del significato attribuito a φόλλις nel *LSJ*; in essi, infatti, il crogiolo («melting pot», in greco χώνη, χόανος) e i mantici ("bellows", in greco φῦσαι) sono sempre associati. Io vorrei sottolineare che quest'associazione è persino ovvia, se si considera che ogni fornace antica, ogni crogiolo era naturalmente fornito di un mantice e solo grazie alla sua presenza poteva funzionare³⁹. In più: φερέσβιος è epiteto di ἄσθμα ο πνεῦμα (= 'soffio') in *Thryphiod. 483*, *Lithica Orphica 300* e nel loc. cit. delle *Dionisiache*. A questi chiari argomenti la White affianca un'involuta illustrazione della *pointe* epigrammatica che questo valore di φόλλις comporterebbe. Tralascio il suo pensiero poco perspicuo, preferendo per φερέσβιος l'ipotesi che lo vuole riferito al fuoco della fornace, come fosse l'equivalente del πυριτρόφος che troviamo in *AP VI* 101,2 πυριτρόφους τε ῥιπίδας φυσηνέμους («i mantici che il fuoco alimentavano»).

Probabilmente le osservazioni che indussero Sophocles a registrare l'inedito significato di φόλλις nella sua opera lessicografica, saranno state non dissimili da quelle ora esposte.

Io credo che l'argomentazione della White a difesa dell'hapax semantico, come anche la critica senza appello mossa da Cameron, avrebbero guadagnato in chiarezza espositiva, se essi avessero detto almeno una volta che dare a φόλλις il significato di mantice, significa ascriverlo tra i 'latinismi' di Pallada, accanto a quelli, evidenti e già segnalati, di *AP IX* 502,

³⁹ Cfr. Healy 1993, 210-218 (con citazioni delle fonti antiche e bibliografia sulla tecnologia antica).

X 44,1⁴⁰, XI 351,1, XI 359,9. In assenza di uno studio organico sul nostro poeta, la valutazione dei latinismi dei passi elencati può avere come punto di riferimento ordinatore solo sintesi generali del fenomeno del bilinguismo nel mondo classico, in particolare in età tardo-antica, cui un decennio fa provvide Bruno Rochette⁴¹. Φόλλις è parola latina semplicemente traslitterata in greco⁴²; spicca tuttavia per una singolarità: passando dall'una all'altra lingua, si può dire che cambia di significato. Infatti, mentre in latino follis nasce con il valore di 'saccus, uter' (*ThLL*), poi diventa, *speciatim*, «sacculus coriaceus, qui vento aliave re impletur, e quo follis dicitur instrumentum, quo attrahitur ventus atque emittitur ad ignem excitandum» (Koller col. 177), dall'età traiano-adrianea è sinonimo di *crumena* («ad servandam pecuniam»), «inde certa pecunia», da specificare a seconda del contesto spazio-temporale (cfr. *ThLL*), – in greco, invece, dove non compare prima del IV secolo, φόλλις significa sempre e soltanto ὀβολός, come mostra unanime la lessicografia e l'uso letterario (si veda il lemma relativo nel *ThGL* dello Stephanus e nel *Glossarium mediae et infimae Graecitatis* del du Cange). Nel nostro epigramma, potrebbe essersi verificato quanto segue: ad Alessandria, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, Pallada avrebbe dato un'accezione diversa a un termine latino che in greco si usava solo in relazione alla terminologia monetale: un'accezione, la sua, fondata e non fantasiosa, legittima dal punto di vista linguistico e letterario, ma certo unica e sorprendente. Volendo introdurre qui un latinismo, Pallada avrebbe semplicemente tradotto φῦσαι con φόλλις, come noi stessi potremmo fare consultando qualunque vocabolario bilingue greco-latino di uso comune (dallo Stephanus al Leopold). Altri potranno approfondire la valenza letteraria di questa sua trovata, il gioco consapevole basato sull'ambiguità del termine, che egli intende proporre ai lettori. Per parte mia, mi limiterò ora a dare su φόλλις quei ragguagli tecnici che ritengo utili alla mia argomentazione.

Tutta l'erudizione moderna autorizza a dire che il termine follis ha avuto nel mondo greco-romano la storia che ho delineato: per amor di chiarezza, si può consultare il Daremberg-Saglio (vol. II, 1896, 1227), s.v. *follis*, dove appaiono due brevi trattazioni, la prima di E.Saglio, che illustra il termine latino dandolo come equivalente di φῦσα, φυσητήρ, φυσητήριον, ἀσκός; l'altra di F.Lenormant, che comincia così: «après avoir signifié une

⁴⁰ Questo verso è citato da Eustazio di Tessalonica nel commento a *Il. T* v. 138 = 1176, 16 = IV, p. 300, 14-16 van der Valk, ma non ne cita l'autore, che sembra essergli ignoto, né capisce che si tratta di un latinismo; quanto all'editore moderno, riconosce che δόμνι sta per «domine», ma non va oltre e mostra anch'egli di non capire nulla. A riprova che Pallada è autore difficile per tutti.

⁴¹ Cfr. Rochette 1997, 290-293. Alla monografia vanno aggiunti i numerosi articoli e saggi da lui pubblicati sull'argomento nell'ultimo decennio.

⁴² I fenomeni grafici legati al bilinguismo dell'Egitto greco-romano, alla latinizzazione amministrativa varata per legge da Diocleziano (pur essendo il contatto tra greco e latino avviato già all'inizio del II secolo a.C.), sono un tema amplissimo che qui può essere solo accennato e risolto con il rimando alla rapida sintesi in Messeri-Pintaudi 2000, 71-73 (dotata della bibliografia utile).

bourse, fut, sous l'empire byzantin, le nom de diverses monnaies de compte et d'une monnaie réelle». Ad ulteriore riprova, se consultiamo non un dizionario di antichità greco-romane come il Daremberg-Saglio, ma dizionari specifici di ciascuna delle due culture, come per es. il *Lexique des antiquités grecques* di P. Paris – G. Roques (Paris 1909), a p. 420 leggiamo che follis è una monetina del valore di un quarto di oncia, e che spesso è usato come sinonimo di ὀβολός. Per contro, nel *Lexique des antiquités romaines* di R. Cagnat – G. Goyau (Paris 1896), 123-124, s.v. follis troviamo nell'ordine i seguenti significati: grosso pallone gonfiato d'aria; mantice; borsa di cuoio, in cui si metteva il denaro. Ad Alessandria, tra IV e V secolo, in una città che la storia aveva ibridato a tutti i livelli della vita civile e culturale, Pallada, usando questo termine per la prima ed unica volta in poesia, potrebbe aver giocato sulla sua duplice valenza, attribuendo il suo significato primario a una parola latina, corrente in greco con un significato secondario.

A partire dall'articolo su «The Numismatic Chronicle» del 1964, Alan Cameron ha negato in forma assertiva che Pallada possa aver usato follis nel suo primario significato latino, anzi, ha posto sotto gli occhi dei numismatici il nostro epigramma come testimonianza sicura di un fatto che consentiva di risolvere una grande difficoltà, nella quale essi si trovavano, e si trovano ancora, quando si interrogano sul preciso significato di follis nelle fonti (letterarie, giuridiche, epigrafiche, papiracee), del IV secolo. Come ho già ricordato, per la precisione Cameron scrive la sua nota per correggere un'affermazione di West e Johnson, secondo la quale, in base alle testimonianze papiracee, l'uso di follis non sembra essere stato introdotto in Egitto fin circa la fine del VI secolo. Occorre ricordare il fatto ben noto che l'Egitto aveva conservato la monetazione ellenistica greca fino alla riforma di Diocleziano, costituendo così un'eccezione assoluta rispetto a tutto il resto dell'Impero romano⁴³. I papiri mostrano fenomeni di palese conservatorismo, continuando a usare i termini dracma e tetradramma fino quasi alla fine dell'Impero, a differenza delle fonti letterarie (si citano Palladio e la Vita di san Giovanni Elemosiniere), che usano invece i termini correnti nelle altre province. L'ipotesi che il termine follis in realtà fosse corrente anche in Egitto prima della data indicata da West e Johnson, ma per molti anni fosse evitato dai «contabili», di cui ci sono pervenuti i «libri mastri» (cioè i papiri documentari scritti da funzionari pubblici), troverebbe conferma nell'epigramma di Pallada, in cui φόλλις ha già quel valore di ὀβολός che appare indubbio nelle fonti dalla fine del VI secolo in poi, ma già – sembra – dalla fine del V (riforma di Anastasio).

Lascio da parte le osservazioni che Cameron aggiunge circa la natura retorica della terminologia numismatica greca, la quale specie in età tardo-romana e bizantina fa i conti con l'arcaismo e la mimesi della lingua letteraria che la esprime, risultando così al massimo infida per chi cerca informazioni di tipo tecnico, e mi limito ad avvertire che questo suo artico-

⁴³ Cfr. Duyrat-Picard 2005.

lo, di impronta esclusivamente letteraria e filologica, è stato acquisito nella letteratura sul follis, accanto a titoli di pura impronta numismatica, con l'avallo dei massimi specialisti della monetazione bronzea tardo-romana⁴⁴. Appare infatti, nell'ordine, nel severo lavoro di uno storico-numismatico-letterato come Callu 1969, 366 (dei tre tipi di folles distinguibili nelle fonti di IV e V secolo – di 12.500 denari, di 125 denari, di 8 e poi di 10 denari – ed elencati con l'indicazione del loro potere d'acquisto, Pallada testimonia che un follis del terzo tipo, probabilmente uno soltanto, procura il 'minimo vitale'); nella bibliografia della seconda edizione dell'*Oxford Classical Dictionary* 1970, s.v., redatta da H. Mattingly (e poi nella terza del 1996, redatta da M.H. Crawford); in una nota dello studio di Bourgeois-Brenot 1995 su un tesoro di monete bronzee del V secolo di provenienza algerina, segnalato agli autori da Claude Lepelley, esperto sommo dell'Africa Romana: ma Pallada è datato alla metà del sec.V e quanto è scritto sull'epigramma appare estremamente confuso e implausibile). Sconcerta l'avallo concesso dai numismatici alla tesi di Cameron – la quale a studiosi di altra disciplina appare forse come un suo originale portato, mentre non è altro che l'interpretazione corrente dell'epigramma – perché, come ognuno sa, il dibattito su cosa indichi il termine follis nel IV secolo e su come si possano individuare le denominazioni dei divisionali in bronzo prima della riforma di Anastasio, è questione controversa e tuttora irrisolta, né forse mai risolvibile se così posta⁴⁵. I numismatici, d'altro canto, ignorano che esiste e può avere buon fondamento l'interpretazione del *LSJ* sconfessata da Cameron senza averne indagato l'origine (come ho fatto io ora), né averne ricercato la ratio filologica (come anni addietro fece la White).

Lo studio di Salamon su *coinage and money* negli epigrammi di Pallada (1995) affronta un problema più vasto, partendo però dalle tesi di Cameron: un poeta che dà grande spazio alla vita quotidiana, che si lamenta della durezza della vita dei poveri, non può non trattare ripetutamente del 'costo della vita', quindi dei soldi e del loro potere d'acquisto, diventando così una fonte importante per la storia economica. Salamon richiama tutti gli epigrammi utili ad approfondire il tema, dai più pertinenti a quelli solo vagamente attinenti (*AP* XI 291, X 97, IX 528, IX 174), dettaglia con bibliografia numismatica più specifica di quanto fece Cameron ai suoi tempi il problema dell'interpretazione di follis (convenendo però sul suo significato univoco di 'small change' in *AP* IX 528), si dichiara non convinto della sua inter-

⁴⁴ Stupisce che non abbiano almeno espressamente smentito, come si dovrebbe fare se si segue l'interpretazione di Cameron, un dato corrente e chiaramente formulato in tutti i manuali; cfr. per es. Schwabacher 1965: «Erst Anastasius (491-518) gibt dem Follis den Charakter einer reinen Kupfermünze, mit dem Wertzeichen M (= 40 Nummi) versehen». Ma il fenomeno fu noto dagli albori degli studi numismatici: cfr. per es. Salmassius 1661, 489, nota 2 *ad Aelii Lampridii Antoninum Heliogabulum* 22,3: «atque haec de follibus sub Justiniano et post Justinianum tantum. nam ante ipsum diversa follium ratio fuit».

⁴⁵ Un'interpretazione della riforma monetaria di Diocleziano che porta ad attribuire al follis la natura di unità di conto, mentre individua nel nummus il numerario circolante è in Depeyrot 1992, 40-47.

pretazione di $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$ in quest'epigramma, e passa poi a studiare in particolare l'interessantissimo *AP IX 174*, per calcolare, se possibile, «the amount of teachers' salaries» in base alle indicazioni lì contenute, espresse però con linguaggio poetico. I dati che ne ricava sono plausibili, ma ovviamente lontani dalla precisione che uno storico dell'economia o un numismatico vorrebbero trovare. Di *AP IX 174*, epigramma bello e complicato, basti per ora limitarsi a riassumere questo parere di Salamon, non essendo nessuno degli elementi linguistici in esso presenti decisivo per la trattazione del mio tema specifico.

A mio parere, le osservazioni di carattere numismatico avanzate da Cameron si potevano giudicare poco ponderate sin nei tempi ormai lontani in cui le formulò. Come ho già detto più volte, è fatto noto a chiunque quanto L.Ruggini nel 1961 sintetizzò con grande chiarezza in un suo scritto sul follis nel IV secolo, sollecitata dall'importante articolo di A.Jones del 1959: dopo attenta riconsiderazione delle fonti, la studiosa concluse (p. 319):

[...] sembra dunque che, allo stato attuale della documentazione, nessuna interpretazione univoca del valore del follis si presti a illuminare in maniera unitaria e coerente il significato di questo termine in tutto il corso del IV secolo; è pertanto giocoforza ammettere una sua pluralità di significati metrologici, determinabili solo caso per caso con maggiore o minore approssimazione, e la cui evoluzione, all'interno del generico significato di «borsa di denaro», riflette una serie di vicende economico-monetarie non sempre oggi chiaramente ricostruibili.

Non sembra che la lingua poetica di Pallada rappresenti una base sicura per stabilire che in questo epigramma $\phi\acute{o}\lambda\lambda\iota\varsigma$ corrisponda senz'ombra di dubbio a $\acute{o}\beta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma$, essendo i contesti della documentazione papiracea utile (che data almeno dall'inizio del IV secolo) tutt'altro che chiari e concordi in tal senso. Infatti, se West e Johnson scrivevano nel 1944, avendo a disposizione materiale documentario senza dubbio molto più scarso e meno studiato del nostro, e potevano essere vittime di queste obiettive limitazioni, è anche vero che lo studio molto più recente sullo stesso argomento, moneta e inflazione nell'Egitto del IV secolo, condotto da Roger S. Bagnall, ribadisce: «The fourth-century evidence about what the follis really was is not entirely consistent but mostly does not favor the view that one coin is meant», e le osservazioni sul famoso P. Cair. Isid. 126 (inizio del IV secolo) si concludono dicendo che non si può essere certi che follis in quel contesto indichi una borsetta, potendo trattarsi anche di una moneta⁴⁶. Che poi il termine follis, qualora privo di diversa specificazione, si usasse per indicare in ogni caso somme di denaro modeste rispetto a quelle espresse in oro, è questione che non risolve di per sé il caso del nostro epigramma nel senso voluto da Cameron, non potendosi ammettere all'altezza del IV secolo un'equivalenza terminologica ignota alle fonti, alla lessicografia e alla ratio numismatica e riconosciuta come valida soltanto cento anni più tardi, a dir poco.

⁴⁶ Cfr. Bagnall 1985, 17-18. Per il periodo successivo (VI secolo) cfr. Maresch 1994, spec. 44-45.

Se, considerato quanto sinora detto, i dubbi sollevati in merito al v. 1 e al v. 3 dell'epigramma non sembra possano risolversi a favore dell'interpretazione corrente (forse Pallada vuol dire soltanto che le statue degli dèi dell'Olimpo, verisimilmente di bronzo, avrebbero corso il rischio di essere fuse nel crogiolo alimentato dal mantice, se, divenute cristiane, non avessero trovato ricetto in un luogo che assicura loro l'incolumità), resta da dire, riprendendo e approfondendo osservazioni già formulate, cosa si deve pensare circa l'asserita cristianizzazione di queste statue, la loro sorte e i modi della loro sopravvivenza, legata al fatto che sono poste in salvo in un luogo indicato, purtroppo per noi, con un generico ἐνθάδε (v. 2).

Due articoli di Cyril Mango hanno dato originale e convincente risposta a due problemi che l'esegesi di AP IX 528 aveva posto sin dall'inizio e sinora aveva risolto in modo incerto o confuso. Nel 1991 Mango, studiando le testimonianze letterarie relative alla 'Casa di Marina', un palazzo della Costantinopoli tardo-antica di cui nulla è rimasto, ma che può essere localizzato con certezza, prende in considerazione anche l'esile testimonianza dello scoliasta di P, che, come abbiamo già detto, appone la nota εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης per spiegare ἐνθάδε del v. 2 del nostro epigramma. Mango non ha dubbi che l'indicazione sia autoschediastica: Pallada viveva ad Alessandria, non a Costantinopoli, quindi (anche a prescindere dalle compatibilità cronologiche, che appaiono anch'esse molto dubbie), l'indicazione topografica non può risalire a lui, ma a un intervento posteriore, il primo responsabile del quale non può essere che il lemmatista della raccolta epigrammatica in cui figura l'epigramma di Pallada. Di lui va pertanto accertata l'attendibilità e, se possibile, la qualità della fonte da cui trasse le sue notizie. È risaputo che il lemmatista degli epigrammi di Pallada si mostra non fededeigno in non pochi altri casi oltre questo: attribuzioni incerte, autoschediasmi, osservazioni ridondanti chiaramente desunte dal testo. Rimando chi ne abbia interesse all'articolo di Mango per seguire la sua ipotetica, ma ben connessa dimostrazione da cui scaturisce che ciò che si legge nel codice P nel lemma del nostro epigramma, di mano dello scriba J, redattore della metà del X secolo a cui si deve l'organizzazione di P a partire dalla raccolta di Costantino Cefala, non è opera di J, ma deriva dall'antologia di poesia epigrammatica tardo-antica, in cui figurava anche la produzione poetica di Pallada, e della quale Cefala si servì come fonte. Mango afferma che tale raccolta non risale a Pallada stesso (che è solo uno dei poeti inclusi), ma fu messa insieme nella seconda metà del VI secolo. Poco dopo, nel 1997, Lauxtermann, esperto dell'epigramma bizantino, in un articolo apposito confermò e perfezionò, in dissenso con Cameron, l'ipotesi di Mango, mettendo in campo argomenti specifici e ben saldi a riprova dell'esistenza di una silloge palladana (ma composita) databile, a suo avviso, in un arco di tempo molto circoscritto: tra il 551 e il 567. Per amor di chiarezza Lauxtermann ricorda che Cefala lesse quindi il suo Pallada in una silloge messa insieme più di un secolo e mezzo dopo il *floruit* del poeta; questa lontananza cronologica spiega perché le attribuzioni degli epigrammi di Pallada e il contenuto dei lemmi relativi spesso creino problemi insolubili o si rivelino palesemente erronei. Le inesattezze presenti in questa silloge tardo-

antica passarono poi a Cefala e di qui a P, dove le troviamo tal quali. Così, come nel caso dei lemmi di tre altri epigrammi palladani considerati da Mango (*AP IX 500-501, AP XI 292*), anche il lemma di *AP IX 528* sarà stato apposto da un lettore costantinopolitano della silloge, il quale, leggendo i versi di Pallada, avrà pensato alle statue di divinità pagane che si trovavano, sane e salve, e che egli stesso vedeva nella Casa di Marina. Forse esse erano là sin da quando l'edificio, che porta il nome della figlia di Arcadio, fu costruito verso il 420, in età teodosiana, tra il Palazzo Imperiale e la punta dell'Acropoli, venendosi poi a trovare sotto la Nea Ekklesia e lo Tzykanisterion, vicino alle mura marittime; il caso della famosa collezione di statue greche del contemporaneo Lauso, su cui abbiamo ampi ragguagli, può servire per noi di valido, anche se solo virtuale confronto.

È grande merito di Mango aver connesso la Casa di Marina, nota alle fonti fino al IX secolo, il bagno di Leone VI il Saggio (886-912), incorporato nelle strutture della casa stessa (bagno verisimilmente non costruito, ma solo restaurato da quell'imperatore), e l'epigramma di Pallada con il suo lemma. Infatti la parte della Casa di Marina che ospitava le statue di cui il lemmatista si è ricordato leggendo *AP IX 528* è certamente il bagno imperiale, come ci dice una sua *ekphrasis* in cento versi anacreontici scritta nel X secolo, in piena età macedone, da Leone Choiosphaktes, edita e ampiamente commentata da Magdalino negli anni '80 del secolo scorso.

Leggerà lo studio di Magdalino chi vorrà sapere partitamente della decorazione figurativa di questo bagno, descritta dal dotto diplomatico bizantino in una lingua ovviamente difficile da intendere. Qui basterà ricordare che il decoro è costituito da statue su piedistallo, da bassorilievi con scene di battaglia, che si trovano nella parte interna dell'ingresso, e da una serie di rappresentazioni di svariato soggetto e incerta natura (affresco, mosaico etc.). Le statue e i bassorilievi non sono certamente prodotti di età macedone, ma senz'altro materiale di spoglio d'età tardoantica e di soggetto pagano, che furono posti lì come arredo provenendo da altri luoghi della città (si ipotizza, per esempio, il ginnasio di Zeuxippo).

A ben vedere, si può dire che, servendosi dello studio di Magdalino sull'*ekphrasis* di Leone Choiosphaktes relativa al bagno di Leone il Saggio, Mango corregge e perfeziona l'ipotesi (peraltro a lui ignota) avanzata da Bowra nel 1960 circa il luogo in cui le statue pagane di *AP IX 528* erano state messe in salvo. Bowra, riconosciuta la fallacia del lemma di P, ipotizzata l'esistenza di una 'Sylloge Palladana', messa insieme dal poeta stesso senza note esplicative, che furono aggiunte in copie di epoca posteriore e per questo si rivelano spesso deboli o false (queste affermazioni vanno riviste alla luce dello studio di Lauxtermann). Poiché la Casa di Marina era un'istituzione religiosa (*domus divina*), al pari di altre ben note in età protobizantina, Bowra pensa che le statue pagane lì albergate venissero riadattate per servire a scopi cristiani: ma l'esempio che adduce, tratto dallo storico pagano Esichio di Mileto 4, 11 (Costantino prese una statua di Apollo e, dopo aver sostituito alla sua testa la propria, la eresse su un'alta colonna nel foro della capitale), non è affatto pertinente. Casi di riuso, con opportuno adattamento, di statue di nemici sconfitti, di avversari politici in vario modo supe-

rati, sono una costante nella vita romana d'età classica⁴⁷. Se la testimonianza di Esichio non si deve all'odio di uno storico pagano contro l'imperatore cristiano (al modo di Eunapio e a Zosimo), Costantino infligge alla statua del dio sconfitto il trattamento consueto, lo trasforma in una sua immagine. Ma nessuno attesta che una statua pagana sia stata adattata in modo da rappresentare una qualunque entità del pantheon cristiano⁴⁸.

Ancora una volta uno storico pagano, Zosimo, dà una notizia che potrebbe dar luogo a interpretazioni confliggenti con quanto ho detto sinora. Non è privo di commenti il passo della *Storia nuova* (II 31, 2) in cui, mentre si descrive l'attività edilizia di Costantino nella sua città, si dice che in uno dei due templi da lui costruiti nel foro al centro della città, nella grande piazza porticata che sarà chiamata Augusteo, egli fece collocare «la statua di Rea, la madre degli dèi che i compagni di viaggio di Giasone avevano eretto sul monte Dindimo, che sovrasta la città di Cizico. Si dice che Costantino, nella sua indifferenza verso la divinità, abbia deturpato anche questa statua, eliminando i leoni che le stavano ai lati e modificando l'atteggiamento delle mani. Infatti sembra che prima tenesse i leoni; ora, invece, il suo atteggiamento si è trasformato in quello di un'orante, che rivolge alla città uno sguardo pieno di sollecitudine ». I commenti di Borgeaud (182-183) e poi soprattutto di Paschoud ad l., a cui si rimanda, chiariscono le difficoltà che questo passo ci presenta. Borgeaud, nella prospettiva della storia delle religioni, cita il passo di Zosimo a conclusione del capitolo «De la Mère des dieux à la Mère de Dieu», come esempio bizantino di ben noti fenomeni sincretistici, che portarono via via la Theotokos ad assumere attributi e caratteristiche dell'antica Madre degli dèi, venerata ab antiquo con vari nomi dai pagani. Costantino fa venire da Cizico, città illustre del passato ellenico, una statua di Rea e la trasforma in una Tyche, divinità pagana protettrice della città. L'antica Madre degli dèi perde i suoi attributi e assume «l'attitude aimante et protectrice de la Mère de Dieu (*Méter Theou*), sa proche voisine» (183). Ma Pachoud, riprendendo la tesi di W. Amelung, il primo studioso moderno che, nel 1899, si occupò del nostro passo, ritiene che da esso non debba desumersi un'intenzione sacrilega di Costantino verso la religione pagana⁴⁹. La sta-

⁴⁷ Cfr. Stewart 1999, 159-169.

⁴⁸ Ovviamente non si prendono qui in considerazione i fenomeni non rari, e pertinenti più che altro alla laografia, del tipo esemplificato dalla statua antica di Demetra, in marmo, che ad Eleusi fu trasformata dai cristiani in santa Demetra e come tale fu venerata in loco per molti secoli, sin quando nel 1814 due inglesi, E.D. Clarke e J.M. Cripps, la portarono via trasferendola a Cambridge, nelle collezioni del Fitzwilliam Museum: cfr. Lawson 1910, 79-80, citato anche da Fermor 2004, 227 (cfr. anche Thomson 1971, 19; la statua non era una Demetra, bensì una cariatide dei Propilei di Eleusi della prima metà del sec. I a.C.: cfr. Budde-Nicholls 1964, 46-49 nr. 81). Un intervento colto, dovuto a Pirro Ligorio, trasformò la statua marmorea di una filosofa epicurea nel sant'Ippolito, che oggi accoglie all'ingresso i lettori della Biblioteca Vaticana: cfr. Guarducci 1991, 111-148.

⁴⁹ La prospettiva in merito alla funzione della statuaria antica in ambito pubblico è stata oggi chiarita da numerosi studi, ai quali ho anche io già fatto riferimento. Una sintesi utile ed aggiornata in Caseau 2001, 108-110.

tua di Rea viene trasformata nella statua della Fortuna di Costantinopoli, che fronteggia quella della Fortuna di Roma, posta nel tempio simmetrico. «Tout cela prouve bien que la nouvelle capitale n'était pas aussi purement chrétienne qu'on le prétend souvent [...] Constantin y créa bien au contraire un mélange de paganisme et de christianisme, et ce n'est que plus tard que le culte de la Vierge vint se substituer à celui de Fortune» (244).

Torniamo al nostro epigramma. Mango si occupa nuovamente di esso nel 1994, quando dà la sua interpretazione, filologicamente argomentata, dell'aggettivo μετέωρος che accompagna il nome di Pallada nell'inscriptio. I tre versi, da lui già conosciuti e meditati, gli creano difficoltà: «Let me say in passing that the precise reference remains unclear to me. In what sense did the statue "become Christian" (Χριστιανοὶ γεγαῶτες)?»⁵⁰. Considerando i precedenti noti di età tardoantica, si può pensare – egli dice – che esse siano state riusate per ornamento urbano (come a Costantinopoli), per decorare un bagno pubblico (gli esempi sono numerosi), oppure che siano entrate a far parte della collezione di un cristiano di alto rango, come Lauso e Marina; mentre non può immaginarsi riusate in una chiesa o in altro edificio sacro cristiano, come invece ritiene Alan Cameron (ma, abbiamo visto, già Jacobs nel 1814)⁵¹. Capire qual è la situazione descritta da Pallada nell'epigramma permetterebbe di immaginare la reazione del lemmatista e ciò aiuterebbe senz'altro a intendere il significato inconsueto in cui ha usato μετέωρος per definire Pallada.

Il significato di 'divertente' (amusing), che Mango prepone adducendo confronti desunti da tre testi agiografici (Vita di san Simeone il folle, di sant'Andrea di Costantinopoli, *De Sergio Alexandrino*, tutti a suo parere risalenti all'età tardoantica, nonostante la datazione più tarda della loro tradizione manoscritta), gli permette di ipotizzare che il lemmatista che scelse questo aggettivo, perché trovava divertenti i tre versi in cui il caustico Pallada ironizza su statue pagane che, grazie alla protezione di cristiani amanti dell'arte, hanno evitato la sorte funesta riservata loro (cioè di essere fuse e trasformate in oggetti d'uso comune), sia di nuovo colui che scrisse a fianco dello stesso epigramma εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης. La sua identità, lo ripetiamo, dovrebbe coincidere con quella di chi mise insieme la "Sylloge Palladana", che fu la fonte di Cefala. Se μετέωρος significa 'divertente', e qualcuno può giudicare tale il nostro epigramma, così come facciamo noi oggi senza problemi, dovremo concludere che ancora a quei tempi, nella seconda metà del VI secolo, esistevano a Costantinopoli persone estranee al fanatismo cristiano, indenni da rigorismi nefasti.

Si può quindi sostenere, forti di oggettivi riscontri, che in *AP IX 528* Pallada ironizzi, secondo il suo stile, su un fenomeno di grande portata, la cosiddetta musealizzazione della statuarìa classica in età tardoantica, spesso patrocinata da cristiani altolocati; in tono scherzoso

⁵⁰ Mango 1994, 292.

⁵¹ Uno dei modi della cristianizzazione delle statue in marmo, appena accennato da Mango, cioè la croce scalpellata sulla fronte della statua a mo' di sigillo, è illustrato da Hjort 1993 con i pochi, ma significativi esempi.

egli dice che degli uomini pii seguaci della nuova religione, accogliendo le opere empie nelle loro case, le rendono cristiane (senza affatto alterarle) e, per amore del bello artistico e fedeltà alla loro tradizione culturale, ovviamente pagana, le salvano dalla distruzione a cui i rigoristi intolleranti dei tempi nuovi vorrebbero condannarle in quanto dannose o almeno inutili⁵². Molti studi sono dedicati ad illustrare questo fenomeno, che ha riscontri archeologici ed epigrafici e può essere considerato anche da altri punti di vista, in primo luogo da quello che si interessa alla nascita dell'iconografia cristiana e la intende storicamente come esito di trasformazioni e sincretismi di antica data e di esito vario a seconda dei luoghi (si pensi all'Egitto, per esempio) e delle epoche (per cui nelle province dell'Impero fenomeni di paganesimo sono presenti e significativi sino alla conquista araba e oltre). Limitando lo spettro del nostro interesse all'epigramma di cui ci occupiamo, gli studi più utili ad una sua contestualizzazione sono tutti recenti, nell'ordine Lepelley 1994 (p. 10, che cita espressamente AP IX 528, a conclusione di una breve rassegna sulla legislazione teodosiana *de templis*, per mostrare che non tutte le statue classiche del mondo orientale sottratte agli edifici pagani presero la strada della capitale; Pallada, infatti, parla di un «museo» che ospitava le statue divine, «assurément dans la capitale de l'Egypte»); Stewart 1999 (che studia il fenomeno dell'iconoclasmo nei secoli dal IV al VI considerandone i molteplici aspetti, quello politico, che aveva come oggetto le immagini degli stessi imperatori, cui si infliggeva la *damnatio memoriae* anche distruggendo o manomettendo le loro statue, e quello antipagano dei cristiani, che distruggendo gli idoli pagani, continuavano sul piano di loro interesse una tradizione e rituali antichi ben sperimentati); Hannestad 1999 (che si occupa della genesi dell'immagine di Cristo da prototipi pagani e in generale dei modelli iconografici classici che persistettero in età cristiana, immettendosi nel crogiolo del mondo tardoantico/ altomedievale, con riguardo alla scultura; molto interessanti e utili a farci intuire la realtà visiva nella quale verisimilmente si muoveva Pallada nell'Alessandria del suo tempo sono le pagine che evocano i contesti della scultura antica, da quella prodotta su larga scala ad Afrodizia di Caria a quella che si ritrova in non poche collezioni custodite in ville di personaggi benestanti scoperte di recente in varie province dell'Impero romano, dalla Gallia al Medio-Oriente); Caseau 2001 (le pp. 106-121 sono dedicate alla sorte delle statue vista da ogni possibile angolazione, dalla loro secolarizzazione, all'occultamento, alla mutilazione, alla violenza in generale). Pallada è solo citato da Bauer 2007 (p.100), che illustra da nuovi punti di vista il rapporto fra statue ed epigrammi in età tardoantica.

Quanto ho sinora precisato in merito ad AP IX 528, ed ho esposto con una certa ampiezza, serve a dare sostanza ad osservazioni e a dubbi già avanzati da altri: a rendere cioè degna di attenta considerazione l'interpretazione dell'epigramma che al v. 3 dà a follis il valore di mantice e ritiene che Pallada, in questi tre esametri, alluda in termini ironici a un fenomeno di musealizzazione della statuaria pagana patrocinato da cristiani di rango, di cui fonti scritte e archeologia danno molteplici testimonianze in età tardoantica.

⁵² Cfr., per es., Hannestad 1999, 181 spec. note 25-26; Curran 1994.

Peccherei d'omissione se concludessi queste pagine senza ricordare che il trauma della trasformazione dell'ellenismo pagano in cristianesimo greco, che Pallada esprime a suo modo in questi versi, fu percepito ed espresso, a distanza di molti secoli, con spirito diverso, ma con analogha perplessità e tristezza, da un altro greco di Alessandria, Costantino Kavafis (1863-1933)⁵³. Il poeta amava il cristianesimo ortodosso, subiva il fascino della solenne liturgia orientale, vedeva nell'imperatore Giuliano i limiti di una sterile intransigenza e di un ottuso senso delle tradizioni antiche⁵⁴. Delle poesie ispirate alla figura di quest'imperatore, dodici in tutto⁵⁵, ricordo solo quelle della raccolta maggiore, datate agli ultimi anni della vita di Kavafis: *Giuliano constatando negligenza* (1923); *Giuliano a Nicomedia* (1924); *Giuliano e gli Antiocheni* (1926); *Gran processione di ecclesiastici e di laici* (id.); *Inteso, no* (1928); *Dintorni d'Antiochia* (1933); ma anche *Tomba d'Ignazio* (1917), *Dalla scuola del celebre filosofo* (1921), *Miris. Alessandria 340 d.C.* (1929)⁵⁶, che esprimono il senso di sconfitta e di resa di chi non vive più in sintonia con i tempi, e assiste al loro evolversi in direzioni contrastanti e antagoniste rispetto a un modo di vivere e pensare che appare ormai consegnato al passato ed è certamente privo di futuro. La sorte dei templi pagani riassume anche agli occhi di Kavafis il senso di una svolta epocale e nella loro rovina è facile vedere specchiato il declino di un'intera civiltà.

Contemporaneo di Kavafis, ma toto caelo diverso da lui, è Kostis Palamàs (1859-1943), che all'inizio del canto ottavo del suo lungo poema epico-lirico di ispirazione bizantina *Ἡ φλογέρα τοῦ Βασιλιᾶ*, parla del piissimo imperatore Basilio II giunto ad Atene, simbolo dell'unità del mondo antico con quello bizantino; li trova che Atena è stata scacciata dalla sua sede, il Partenone, da un'altra *δέσποινα*, la Vergine Maria; è quest'ultima, la sua immagine del tutto difforme da quella della divinità antica, ad essere ora oggetto di culto e venerazione⁵⁷.

Nello stesso giro di anni, nel 1905, il nostro Giovanni Pascoli vinceva il *Certamen Hoeffftianum* di Amsterdam con uno dei suoi più celebri poemetti latini, il *Fanum Apollinis*. Anche qui, IV secolo, declino della religione pagana: la statua marmorea di Apollo sauroctono è fatta a pezzi (vv.142-146) e gettata in mare dalla turba inferocita dei cristiani (vv.214-217). Invano il vecchio sacerdote del tempio prega il console romano Erone di risparmiare la statua: vv. 211-212: «*Incolumem puerum mutato nomine serva, / aut latebris, Heron, si mavis, occule, ...*»⁵⁸.

⁵³ Sensibile agli aspetti letterari di questo fenomeno è Bowersock, che ne dà le coordinate culturali in Bowersock 1992.

⁵⁴ Sul cristianesimo di Kavafis cfr. Haas 1987.

⁵⁵ Cfr. Bowersock 1981.

⁵⁶ Testo e traduzione in Pontani F.M. 1961, 330-331; 336-337; 376-379; 381-383; 410-411; 474-477; 214-215; 315-317; 432-437.

⁵⁷ Cfr. Agapitòs 1994.

⁵⁸ Cfr. Pianezzola 1970, 64.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agapitòs 1994

P.A.Agapitòs, *Byzantium in the poetry of Kostis Palamas and C.P. Cavafy*, «Κάμπος Cambridge Papers in Modern Greek», II (1994), 1-20.

Amerise 2005

Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale*, introd., trad. e note di M.Amerise, Milano 2005.

Assemani 1808

S.Assemani, *Discorso inaugurale alla cattedra di lingue orientali nella Regia Università di Padova*, Padova, nella Tipografia del Seminario 1808.

Bagnall 1985

R.S.Bagnall, *Currency and Inflation in Fourth Century Egypt*, New York 1985 («Bulletin of the American Society of Papirologists». Supplements, 5).

Barnard 1990

L.W.Barnard, *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, in Beatrice 1990, 79-99.

Baronio 1740

Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio, una cum critica historico-chronologica P.A. Pagii, t. VI, Lucae 1740.

Bauer 2007

F.A.Bauer, *Virtuelle Statuensammlungen*, in F.A.Bauer – Chr.Witschel (edd.), *Statuen in der Spätantike*, Wiesbaden 2007, 79-109.

Beatrice 1990

P.F.Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1990.

Beckby 1966

H.Beckby, *Anthologia Graeca. Buch I-VI*, München <1966>².

Borgeaud 1996

Ph.Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.

Bourgeois–Brenot 1995

A.Bourgeois – Cl.Brenot, *Trésor de monnaies de bronze du Ve siècle provenant d'Algérie*, «Quaderni Ticinesi. Numismatica e antichità classiche», XXIV (1995), 307-317.

Bowersock 1981

G.W.Bowersock, *The Julian Poems of C.P. Cavafy*, «Byzantine and Modern Greek Studies» VII (1981), 89-104.

Bowersock 1992

G.W.Bowersock, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, Bari 1992 (ed. inglese 1990).

Bowra 1960

C.M.Bowra, *Palladas and the Converted Olympians*, «ByzZ» LIII (1960), 1-7.

Budde–Nicholls 1964

L.Budde – R.Nicholls, *A Catalogue of the Greek and Roman Sculpture in the Fitzwilliam Museum Cambridge*, Cambridge 1964.

Callu 1964

J.-P.Callu, *La politique monétaire des Empereurs romains de 238 à 311*, Paris 1969.

Cameron Al. 1964 (I)

Alan Cameron, *The Follis in Fourth-Century Egypt*, «The Numismatic Chronicle», s. VII, IV (1964), 135-138.

Cameron Al. 1964 (II)

A.Cameron, *Palladas and the Nikai*, «JHS» LXXXIV (1964), 54-62.

Cameron Al. 1965 (I)

A.Cameron, *Palladas and Christian Polemic*, «JRS» LV (1965), 17-30.

Cameron Al. 1965 (II)

A.Cameron, *Notes on Palladas*, «CQ» LIX (1965), 215-229.

Cameron Av. 1999

Averil Cameron – S.G.Hall, *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.

Cantino Wataghin 1999

G.Cantino Wataghin, ...*Ut haec aedes Christo Domino in ecclesiam consecratur. Il riuso cristiano di edifici antichi tra Tarda antichità e Alto medioevo*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1999 («Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», XLVI), 673-749.

Caseau 2001

B.Caseau, *ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive*, in M.Kaplan (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris 2001, 61-123.

Crawford 1996

M.H.Crawford, voce *Follis*, in *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S.Hornblower – A.Spawforth, Oxford 1996³.

Curran 1994

J.Curran, *Moving statues in late antique Rome: Problems of perspective*, «Art History» XVII (1994), 46-58.

Dagron 1984

G.Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1984².

Deichmann 1954

F.W.Deichmann, voce *Christianisierung II (der Monumente)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum II*, Stuttgart 1954, coll.1228-1237.

De Giovanni 2000

L.De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 2000.

De Meyier 1965

K.A.De Meyier, *Codices Bibliothecae Publicae Leidensis Graeci*, Lugduni Batavorum 1965.

Depeyrot 1992

G.Depeyrot, *Le système monétaire de Dioclétien à la fin de l'Empire romain*, «Revue belge de Numismatique et de Sigillographie», CXXXVIII (1992), 33–106.

Depeyrot 1995

G.Depeyrot, *Histoire de la monnaie dès origines au 18e siècle*, I. *Introduction. De l'Antiquité au treizième siècle*, Wetteren 1995.

Dimitrakos 1953

Δ.Δημητράκου *Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης, δημοτικῆ, καθαρεύουσα, μεσαιωνικῆ, μεταγενέστερα, ἀρχαία, Ἀθῆναι* 1953.

Duyrat–Picard 2005

F.Duyrat – O.Picard (edd.), *L'exception égyptienne? Production et échanges monétaires en Égypte hellénistique et romaine*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Cairo 2005.

Fea 1784

Storia delle arti del disegno presso gli antichi di G. Winckelmann, tradotta dal tedesco e in questa edizione corretta e aumentata dall'abate C.Fea, II, Roma 1783; III, ivi 1784.

Fermor 2004

P.L.Fermor, *Mani. Viaggi nel Peloponneso*, Milano 2004 (ed. inglese 1958).

Foraboschi 2003

D.Foraboschi, *Free coinage e scarsezza di moneta*, in *Credito e moneta nel mondo romano*. «Atti degli Incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri 12-14 ottobre 2000)», Bari 2003, 231-244.

Giardina 1989

Anonimo, *Le cose della guerra*, a cura di A.Giardina, Milano 1989.

Gibson 2007

Craig A.Gibson, *Alexander in the Tycheion: Ps.-Libanius on the Statues*, «GRBS» XLVII (2007), 431-454.

Glavinas 1972

Ἄ. Ἀθ. Γλαβίνης, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἀγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095)*, Θεσσαλονίκη 1972 (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 6).

Glover 1968

T.R.Glover, *Life and Letters in the Fourth Century*, New York 1968 (I ed. 1901).

Grandjean 2006

C.Grandjean, *Le Grenouilles et la lois de Gresham*, in *I ritrovamenti monetali e la legge di Gresham*. «Atti del III Congresso Internazionale di Numismatica e di Storia monetaria, Padova 28-29 ottobre 2005», a c. di M.Asolati e G.Gorini, Padova 2006, 9-20.

Guarducci 1991

M.Guarducci, *San Pietro e Sant'Ippolito: storia di statue famose in Vaticano*, Città del Vaticano 1991.

Guichard 2004

L.A.Guichard, *Asklepiades de Samos, Epigramas y fragmentos*, Bern-Berlin-Bruxelles 2004.

Haas 1987

D.Haas, *Le problème religieux dans l'oeuvre de Cavafy. Les années de formation (1882–1905)*, Paris 1987.

Hahn 2004

J.Hahn, *Gewalt und religiöse Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*, Berlin 2004.

Hannestad 1999

N.Hannestad, *How did rising Christianity cope with pagan sculpture?*, in E.Chrysos – I.Wood (edd.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden-Boston-Köln 1999 (The Transformation of the Roman World. Programme of the European Science Foundation), 173-203.

Healy 1993

J.F.Healy, *Miniere e metallurgia nel mondo greco e romano*, ed. it. a cura di L.Pirzio Biroli Stefanelli, Roma 1993.

Hjort 1993

Ø.Hjort, *Augustus Christianus - Livia Christiana: Sfragis and Roman Portrait Sculpture*, in L.Rydén – J.O.Rosenqvist (edd.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium* («Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May-5 June 1992»), Stockholm 1993, 99-112.

Imholtz 2007

A.A.Imholtz, Jr., *Liddell and Scott: precursors, nineteenth-century editions and the American contributions*, in C. Stray (ed.), *Oxford Classics. Teaching and Learning 1800-2000*, Oxford 2007, 117-134.

Jacobs 1798

Friderici Jacobs Animadversiones in Epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem analectoum Brunckii voluminis primi pars prior, Lipsiae 1798.

Jacobs 1814

Friderici Jacobs Animadversiones in Epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem analectorum Brunckii voluminis tertii pars tertia, Lipsiae 1814.

Jensius 1742

Joannis Jensii Lucubrationes Hesychianae. Observata in stylo Homeri. Vetera epigrammata Graeca pro anecdotis prodeuntia, Rotterodami, typis Jani Danielis Beman 1742

Jones A. 1959

A.H.M.Jones, *The Origin and Early History of the Follis*, «JRS» XLIX (1959), 34-38.

Jones A.1973

A.H.M.Jones, *Il tardo impero romano 284-602 d.C.*, Milano 1973 (ed. inglese 1964).

Koller 1993

H.Koller, *Orbis pictus latinus. Vocabularius imaginibus illustratus*, Zürich-München 1993⁶.

Kunderewicz 1971

C.Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in *Studi in onore di E. Volterra*, IV, Milano 1971, 137-153.

Lawson 1910

J.C.Lawson, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion: a study in survivals*, Cambridge 1910 (rist. New York 1964).

Lauxtermann 1997

M.D.Lauxtermann, *The Palladas Sylloge*, «Mnemosyne», L (1997), 329-37.

Lenski 2006

N.Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006.

Lepelley 1994

C.Lepelley, *Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne*, «Cahiers Archéologiques - Fin de l'Antiquité et Moyen Âge», XLII (1994), 5-15 (riassunto in Id., *Le souci de préserver les statues des dieux païens à l'époque théodosienne*, «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», 1994 [1996], 193-198).

Lizzi Testa 1996

R.Lizzi Testa, *La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica*. «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali storiche e filologiche» s. IX, V.7 (1996), 323-61.

Lusuardi Siena 1999

S.Lusuardi Siena, *Considerazioni sul reimpiego di manufatti nell'Alto Medioevo: dagli oggetti d'uso ai preziosi*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1999 («Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», XLVI), 751-784 e tavv. I-XXI.

Magdalino 1988

P.Magdalino, *The Bath of Leo the Wise and the "Macedonian Renaissance" Revisited: Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology*, «Dumbarton Oaks Papers» XLII (1988), 97-118.

Magnien-Lacroix 1969

V.Magnien – M.Lacroix, *Dictionnaire grec-français*, avec la collaboration de R.Salesses, Paris 1969.

Mango 1991

C.Mango, *The Palace of Marina, the Poet Palladas and the Bath of Leo VI*, in *Ευφρόσυνον. Ἀφιέρωμα στὸν Μανόλη Χατζηδάκη*, I, Ἀθήνα 1991, 321-330.

Mango 1994

C.Mango, ΠΑΛΛΑΔΑΣ Ο ΜΕΤΕΩΡΟΣ, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» XLIV (1994), 291-296.

Marangoni 1744

G.Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*, Roma, nella Stamperia di N. e M.Pagliarini 1744.

Maresch 1994

K.Maresch, *Nomisma und nomismatia. Beiträge zur Geldgeschichte Ägyptens im 6. Jahrhundert n. Chr.*, [Opladen], Westdeutscher Verlag, 1994 («Papyrologica Coloniensia», XXI).

Mattingly 1970

H.Mattingly, voce *Follis* in *The Oxford Classical Dictionary*, ed. N.G.L.Hammond – H.H.Scullard, Oxford 1970².

Melville Jones 1993

J.R.Melville Jones, *Testimonia numaria. Greek and Latin Texts concerning Ancient Greek Coinage*, London 1993.

Messeri–Pintaudi 2000

G.Messeri – R.Pintaudi, *I papiri greci d'Egitto e la minuscola libraria*, in G.Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. «Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)», I, Firenze 2000, 67-82.

Montanari 1995

F.Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, con la collaborazione di I.Garofalo e D.Manetti, Torino² 2004.

Pianezzola 1970

G.Pascoli, *Fanum Apollinis*. Introd., testo e traduzione, commento a c. di E.Pianezzola, Bologna 1970.

Passow 1857

F.Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, begründet von F.Passow, neu bearbeitet [...] von V.Chr.Fr.Rost [...] und G.E.Benseler, vol. II/2, Leipzig 1857⁵.

Pachoud 2000

F.Pachoud (ed.), Zosime, *Histoire nouvelle*, I (*Livre I et II*), Paris, 2000.

Pontani A. 2002

A.Pontani, *L'Umanesimo greco a Venezia: Marco Musuro, Girolamo Aleandro e l'Antologia Planudea*, in M.F.Tiepolo – E.Tonetti (edd.), *I Greci a Venezia*. «Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998», Venezia 2002, 381-466.

Pontani F.M. 1961

F.M.Pontani (a c. di), Costantino Kavafis, *Poesie*, Milano 1961.

Pontani F.M. 1980

F.M.Pontani (a c. di), *Antologia Palatina*, III. *Libri IX-XI*, Torino 1980.

Preisendanz 1941

K.Preisendanz, *Die spätere Buchgeschichte der Anthologia Palatina*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», LVIII (1941), 87-105.

Reiske 1754

Anthologiae Graecae a Constantino Cephala conditae libri tres, duo nunc primum, tertius post Iensium iterum editi cum Latina interpretatione commentariis et notitia poetarum, Lipsiae, in Bibliopolio Gleditschiano 1754.

Rochette 1997

B.Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Bruxelles 1997.

Rocci 1939

L.Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Città di Castello 1939.

Rodighiero 2004

A.Rodighiero, *Il vizio delle poesie: Pallada fra tradizione e rovesciamento (con due proposte di lettura)*, «Incontri triestini di filologia classica», III (2003-2004), 67-95.

Ruggini 1961

L.Ruggini, *A proposito del follis nel IV secolo*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» a. CCCLVIII/1961- Rendiconti morali, s.VIII, XVI (1961), 306-319.

Salamon 1995

M.Salamon, *Coinage and money in the epigrams of Palladas. A few remarks*, in S.Stabryla (ed.), *Everyday life and literature in Antiquity* («Classica Cracoviensia» 1), Krakow 1995, 91-101.

Salmasius 1661

Cl.Salmasius *ad Scriptores Historiae Augustae*, in *Historiae Augustae Scriptores VI. Cum notis selectis I.Casauboni, Cl.Salmasii et J.Gruteri, Lugduni Batavorum, ex officina Fr.Hackii 1661.*

Schwabacher 1965

W.Schwabacher, voce *Follis*, in *Lexikon der alten Welt*, Zürich-Stuttgart 1965, col. 989.

Settis 1985

S.Settis, *Tribuit sua marmora Roma: sul reimpiego di sculture antiche*, in *Lanfranco e Wiligelmo: il Duomo di Modena* (catalogo di mostra), Modena 1985.

Sophocles 1860

E.A.Sophocles, *A Glossary of Later and Byzantine Greek*, vol. VII (n.s.) of the Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, Mass. 1860.

Sophocles 1870

E.A.Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C.146 to A.D.1100)*, Boston 1870.

Sophocles 1888

E.A.Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C.146 to A.D.1100)*, Memorial Edition, New York 1888.

Soulis 1952

G.Ch.Soulis (Σούλης), *Εὐαγγελινὸς Ἀποστολίδης Σοφοκλῆς*, «Ἀθηνᾶ» LVI (1952), 125-141.

Stenger 2007

J.Stenger, *Themistios und Palladas*, «Byzantion», LXXVII (2007), 399- 415.

Stewart 1999

P.Stewart, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R.Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York 1999, 159-189.

Stuart Jones 1941

H.Stuart Jones, *The Making of a Lexicon*, «CR» LV (1941), 1-13.

Talbot 1993

A.-M.Talbot, *Survey of Byzantine Philology in North America*, in *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX. «Atti del Congr. Intern., Roma, Consiglio Naz. delle Ricerche, Univ. La Sapienza, 11-15 dicembre 1989»*, Roma 1993 («Testi e Studi Bizantino-Neellenici», VII), 737-52.

Tartaglia 1984

Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*. Introd., trad. e note a c. di L.Tartaglia, Napoli 1984.

Thompson 1966

W.E.Thompson, *The Function of the Emergency Coinages of the Peloponnesian War*, «Mnemosyne», s. IV, XIX (1966), 337-343.

Thomson 1971

G.Thomson, *The Continuity of Hellenism*, «G&R» XVIII (1971), 19-29.

Waltz–Soury 1974

P.Waltz – G.Soury (a c. di), *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. VIII (*Livre IX, épigr. 359-827*), Paris 1974.

White 1998

H.White, *Notes on Palladas*, «Myrtia», XIII (1998), 225-230.

Wipszycka 1988

E.Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte aux IV-VI siècles. Aspects sociaux et ethniques*, «Aegyptus», LXVIII (1988), 117-165.

Zerwes 1956

W.Zerwes, *Palladas von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Epigrammdichtung*, diss. Tübingen 1956.