

ANDREA RODIGHIERO

Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento (con due proposte di lettura)

Nella nota che in una celebre antologia faceva da introduzione alla versione francese di alcuni epigrammi di Pallada, Marguerite Yourcenar scriveva: «Ce petit bourgeois d'Alexandrie jouit encore des petites bribes de luxe intellectuel d'une grande civilisation finissante»¹. Da questa elegante considerazione è ricavabile almeno un dato: Pallada si situerebbe su un margine. Al lettore che gli si accosti affrontando diacronicamente la storia letteraria, si presenterà sempre alla fine del manuale, collocandosi la sua attività di poeta e di maestro di scuola nel corso della seconda metà² del IV secolo d.C. Questo greco di Alessandria che mai ha visto Roma, oltre a una liminarietà dettata dal tempo, dimora (o almeno così ci fa credere) sul margine basso della scala sociale, occupando il gradino sul quale solo può stare un malpagato docente di grammatica. In aggiunta, a circondarlo di un'aura di isolamento contribuisce la sua indole di *iratus grammaticus*³ in preda a una costante volontà di dissacrazione, vittima di una *nosos* dalla quale non gli riesce di guarire (XI 340)⁴:

Ἔμοσα μυριάκις ἐπιγράμματα μηκέτι ποιεῖν,
πολλῶν γὰρ μωρῶν ἔχθραν ἐπεσπασάμην·
ἀλλ' ὁπότεν κατίδω τοῦ Παφλαγόνος τὸ πρόσωπον
Πανταγάθου, στέξει τὴν νόσον οὐ δύναμαι.

Mille volte ho giurato di non far più epigrammi:
mi son tirato addosso l'odio di molti stolti.
Ma quando guardo in faccia Pantagato il paflagone,
non riesco proprio a contenere il vizio.

¹ Cf. Yourcenar 1979, 421s.

² Cronologia in Stella 1949, 379ss., Bowra 1970, 265s.

³ Se è vero che a Pallada si riferisce, così lo definisce Claudiano in *Carmina minora* XXIII 5-6 (*sic non Tartareo Furiarum verbere pulsus / irati relegam carmina grammatici*: cf. Cameron 1970, 306-309).

⁴ Cf. anche l'epigramma seguente, XI 341: «Lodare è la cosa migliore, mentre il biasimo (ψόγος) è principio dell'odio: / però parlare male è il miele attico». Il motivo del 'biasimo' si traduce talvolta, come in XI 340, in encomio alla rovescia: la vista non produce poesia laudativa ma *psogos*, appunto, e invettiva.

Sia così giustificata la scelta del titolo. Ma nonostante le esteriori movenze da poeta ‘periferico’ non dovremo dimenticare che con i suoi circa 150 epigrammi si tratta dell’auto-re meglio rappresentato nell’*Antologia Palatina*. Il margine culturale, dunque, è per buona parte solo supposto, e rimane aperto e a tratti facilmente sondabile il confronto con i brandelli di una «civiltà che sta per finire». Per l’alessandrino il dialogo con la tradizione è realizzabile in due maniere: anzitutto tramite il recupero di testi nella forma della citazione, con il beneficio, per il lettore moderno, di un’identificazione autoriale che costituisce il catalogo della personale biblioteca di un maestro di fine quarto secolo⁵. In seconda istanza attraverso la ricontestualizzazione non sempre esibita di un materiale – probabilmente non solo di ascendenza pagana o classica – utile a costruire un’architettura sotto la cui volta si possa esprimere quel tono oscillante tra la sprezzatura, il diletto e un’aspra rassegnazione che ha costituito l’*appeal* di un poeta poco amato dalla filologia ma molto amato, nei secoli, dagli altri poeti⁶.

È Pallada stesso a rendere edotto il lettore dei ferri del suo mestiere, e proprio nel momento in cui si appresta a liberarsene (IX 175):

Καλλίμαχον πωλῶ καὶ Πίνδαρον ἠδὲ καὶ αὐτὰς
 πτώσεις γραμματικῆς πτώσιν ἔχων πενίης.
 Δωρόθεος γὰρ ἐμὴν τροφίμην σύνταξιν ἔλυσε
 πρεσβείην κατ’ ἐμοῦ τὴν ἀσεβῆ τελέσας.
 ἀλλὰ σύ μου πρόστηθι, Θεῶ φίλε, μηδέ μ’ ἐάσης
 συνδέσμῳ πενίης τὸν βίον ἐξανύσαι.

Callimaco, mi vendo, e pure Pindaro, e i casi disgraziati
 della grammatica: il mio essendo un caso
 ‘di povertà’. La ‘concordanza’ alimentare l’ha sciolta Doroteo,
 compiendo l’empia ambasceria da me.
 Ma ti prego difendimi, Teofilo, non lasciarmi finire
 la vita in congiunzione a povertà.

⁵ Si veda ad esempio l’uso della citazione scoperta (ἴν’ εἴπωμεν καθ’ Ὀμηρον) in VI 61: un rasoio, dono votivo, è così bello da sembrare uscito dalle mani di una Grazia «dal velo lucente»: l’aggettivo λιπαροκρήδεμνος è solo in *Il.* XVIII 382 (Χάρις λιπαροκρήδεμνος, in fine verso; cf. Cameron 1965, 217).

⁶ La fortuna dell’alessandrino in epoca moderna è documentata già fin dai primi anni del Cinquecento (1505-6) dal commento di un dotto di area veneta («il primo critico di Pallada a noi noto»), copiato «con una precisione che in vari punti si potrebbe dire fotografica» da Girolamo Aleandro nel 1522 (Pontani 2002, 386s. e 443-448): ma fin da molto presto si fece strada un’aperta - e più tardi radicata - ostilità nei suoi confronti (si pensi al *versificator insulsissimus* con cui lo liquida Casaubonus); essa è stata più di recente dismessa, almeno in area inglese, grazie alle attenzioni di un poeta come Tony Harrison (su cui Baldwin 1985, 267-269; cf. anche Stella 1949, 377s., Luck 1958, 455s.).

Nel rimando a una tradizione ricondotta dentro l'alveo di un mestiere che fa della poesia il proprio oggetto di lavoro (e quindi insieme un mezzo di sostentamento), potremmo forse anzitutto cogliere lo sviluppo rovesciato di uno schema compositivo che già aveva offerto molti esempi di 'epigrammi-canone'. In essi i nomi selezionati dei poeti *d'antan* costituivano la lista degli autori di pregio, e il componimento rispondeva a un preciso scopo elogiativo. Qui l'evocazione di un canone ridotto non mira né all'encomio né alla salvaguardia dei modelli: quello stesso canone che andrebbe preservato deve viceversa essere 'svenduto' e ridotto a mera merce di scambio, e l'epigramma celebra uno sfarzo letterario che si è costretti a dismettere⁷. Accanto a un classico dei banchi di scuola – Pindaro – fa la sua comparsa Callimaco – anche se «ad eccezione di Callimaco, Pallada non ha letto nulla di poesia ellenistica»⁸. Ecco già due etichette della speciale riserva che l'insegnante si teneva in casa, e che non riusciva però a stornargli di dosso l'apprensione dettata dal fatto che i carmi, anche se usati come testi scolastici, non danno pane. Si fa notare infatti il sottile e intraducibile gioco di parole camuffato in σύνταξις, 'sintassi' ma anche 'salario'⁹. Verosimilmente in coincidenza con l'avvento ai ranghi superiori di persone legate all'ambiente della chiesa alessandrina il poeta perde il suo impiego: Doroteo è venuto a dargli il benservito, e Pallada invoca su di sé la protezione di Teofilo, vescovo di Alessandria, al cui nome torneremo di scorcio tra breve¹⁰.

Si deve quasi per certo allo stesso periodo un'informazione aggiuntiva, relativa alla sua cessata attività; leggiamo in IX 171:

Ὅργανα Μουσῶν, τὰ πολύστονα βιβλία πωλῶ
 εἰς ἑτέρας τέχνης ἔργα μετερχόμενος.
 Πιερίδες, σῶζοισθε· λόγοι, συντάσσομαι ὑμῖν·
 σύνταξις γὰρ ἐμοὶ καὶ θάνατον παρέχει.

⁷ Cf. ad esempio AP IX 184, dove proprio Pindaro è collocato al primo posto come *hieron stoma* delle Muse: altri testi a lui dedicati, quale autore la cui fortuna - anche scolastica - non conosce soluzione di continuità, sono II, vv. 382-387, VII 34-35, IX 629 e 809, XVI 305 (si rimanda a Barban-tani 1993, 8s. e 13ss.).

⁸ Ha invece familiari «prosatori e poeti degli ultimi secoli, in particolare Luciano»: cf. Stella 1949, 314 (e 319), e Zerwes 1956, 383-386. Per Pindaro cf. anche la citazione da *Pyth.* I 85 in X 51.

⁹ Senza riuscire a renderne l'ambiguità, ho preferito il termine 'concordanza', come qualcosa - un salario, appunto - che si corrisponde a qualcuno; si noterà che si tratta di un lessico da grammatico: *ptosis, syntaxis, syndesmos*, usato per così dire come terminologia 'a doppio fondo'.

¹⁰ Si accetta Θεῶ φίλε, lezione di P, contro Θέων φίλε («Teone, amico mio») congetturato da Meineke. Sull'identità di Doroteo e la natura dell'onorario cf. Zerwes 1956, 24s., e per la magra paga anche l'epigramma IX 174 (oltre che Cameron 1965², 27: «Dorotheus denounced Palladas as a pagan, and the authorities refused to pay him his salary. Unable to make both ends meet on fees from private pupils, he was obliged to sell his books and try his luck at another profession»; *contra* Baldwin 1985, 272s.: si tratterebbe semplicemente di un padre che non manda più il figlio dal maestro). Sulla condizione dei maestri di scuola cf. Kaster 1988: per Pallada le pagine 120-122 (e 327-329).

Mi vendo gli strumenti delle Muse, i miei libri penosi,
cercandomi un lavoro in un'altra arte.
Pieridi, state bene; ti saluto, letteratura:
ché la sintassi (con quel che paga) mi dà anche la morte.

Anche in questo caso piuttosto che l'immortalità dei modelli viene privilegiata la sopravvivenza dello scrivente. Oltre alla presenza, ancora, del termine *σύνταξις* che 'scherza' paronomasticamente con il *συντάσσομαι* del verso 3, andrà sottolineato al v. 1 un sottinteso riferimento ai libri posti in vendita: gli *ὄργανα*, i *πολύστονα βιβλία*, saranno da identificarsi con i poemi epici. Per Pallada quei testi, oltre a essere un'antologia di funeste vicende, sono diventati essi stessi motivo di molti gemiti. Non tanto, o non soltanto libri «che gemono», dunque (come ad esempio in *Od.* XIX 118 – così si definisce Odisseo – e in Pallada VII 610, 5), ma anche libri «che fanno gemere», perché non danno di che vivere. Essi procurano al povero maestro quei *πολύστονα κήδεα* – lutti colmi di lamenti – che affliggono gli eroi omerici¹¹. Un aggettivo poetico, di provenienza 'alta' e che ha alle spalle dodici secoli di vetustà, viene così inserito in un'occasione animata da un vivace realismo, in cui l'autore mira piuttosto a rendere con tono leggero e beffardo una ridicola quotidianità. Lo dimostrano in aggiunta un'inusuale e capovolta invocazione alle Muse – che non vengono chiamate in causa per chiedere ispirazione ma al contrario per prenderne congedo – e l'ulteriore *divertissement* del verso finale¹², dove sintassi e salario diventano di nuovo una sola cosa (*σύνταξις*).

Quando lavorava, però, l'insegnante di grammatica attingeva materiale proprio dalla fonte della poesia epica, e più in dettaglio – ma non solo – dai primi versi dell'*Iliade*. È impossibile definire i contorni della diffusione e dell'importanza di Omero durante i secoli dell'antichità tardiva, ma rimane certo il peso che i poemi assumono a partire dalla formazione scolastica di primo grado. Pedagogo ideale, Omero costituisce una palestra per i ragazzi che si esercitano ad apprendere la morfologia e la sintassi¹³, muovendo i primi passi proprio dall'ira di Achille¹⁴. Significativo è IX 173, vera e propria scatola di 'smontaggio' da trasferire in aula come compito, ma anche amara attestazione della natura funesta di un mestiere difficile.

¹¹ Come in *Il.* I 445; cf. anche XI 73 e XV 451; Troia è *polystonos* in Soph., *Phil.* 1346-47; l'aggettivo diviene in ogni caso di uso comune.

¹² Per i frequentissimi giochi di parole cf. la lista di Zerwes 1956, 368s.

¹³ Cf. le considerazioni generali di Fournet 1995.

¹⁴ Alla quale Pallada dedica ben quattro epigrammi, paragonandola alla moglie pugnace: IX 168, 169, 173, 174.

Ἄρχῃ γραμματικῆς πεντάστιχός ἐστι κατάρα·
 πρῶτος «μῆνιν» ἔχει, δεύτερος «οὐλομένην»,
 καὶ μετὰ δ' «οὐλομένην» Δαναῶν πάλιν «ἀλγεα» πολλά·
 ὁ τρίτατος «ψυχὰς εἰς Ἄϊδην» κατάγει·
 τοῦ δὲ τεταρταίου τὰ «ἐλώρια» καὶ «κύνες» ἀργοί,
 πέμπτου δ' «οἰωνοὶ» καὶ «χόλος» ἐστὶ «Διός».
 πῶς οὖν γραμματικὸς δύναται μετὰ πέντε κατάρας
 καὶ πέντε πτώσεις μὴ μέγα πένθος ἔχειν;

L'inizio della grammatica è una maledizione di cinque versi:
 il primo ha «l'ira» il secondo «funesta»,
 dopo «funesta», poi, ancora gli «infiniti dolori» dei Danaï;
 il terzo trascina le anime giù all'Ade.
 Poi nel quarto ci sono delle prede per i rapidi cani,
 nel quinto uccelli e collera di Zeus.
 E come può un maestro dopo cinque maledizioni e cinque
 casi del genere non cadere in lutto?

Con una sorta di 'effetto nobilitante' Pallada imprime sull'epigramma il segno della *arche* della storia letteraria greca, usando per il suo palinsesto proprio l'esordio che è principio stesso di tutti i testi, l'*incipit* del poema epico scomposto e riassembleto. Ma il 'testo contenitore' mira ad altro. Se infatti in un ipotetico primo giorno di scuola il *grammatikos* si troverà a dover scegliere tra l'ira di Achille e la discesa all'Ade, non potrà certo averne grande sollievo. Il confronto con l'originale palesa un'altissima fedeltà al dettato omerico, eppure esso viene ancora una volta banalizzato (come nel caso dei πολύστονα βιβλία) dall'umile funzione alla quale esso è sottoposto in qualità di manuale d'uso per insegnare le πτώσεις durante una lezione di grammatica (*Il. I 1-5*, trad. di M.G. Ciani):

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
 οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἄχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,
 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
 ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν
 οἰωνοῖσιν τε πᾶσι, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή...

L'ira cantami, dea, l'ira di Achille figlio di Peleo, l'ira funesta che ha inflitto agli Achei infiniti dolori, che tante anime forti di eroi ha gettato nell'Ade, tanti corpi ha dato in pasto a cani e ad uccelli. Si compiva così il piano di Zeus...

L'ultimo distico dell'epigramma serve a produrre l'elemento differenziante, in un rapporto formale di tre a uno (tre coppie di distici contro i due versi finali), con il *fulmen* che isola il caso particolare – la condizione del maestro – dopo che il componimento si è attenuto alla forma del compendio-citazione per i primi sei versi. La ricercatezza stilistica si rivela nei leziosi doppi sensi e nei giochi di parole (le πτώσεις sono i casi, ma anche «ciò che accade», normalmente inteso come «disgrazia, sventura»), e si esprime soprattutto in memoria

letteraria. È questa stessa memoria a saldare lo scheletro di un testo che esiste solo in virtù del fatto che è esistito il suo modello. Si dà qui, dunque, un primo esempio di selezione e di ricollocazione di tessere che afferiscono a una riserva immensa: Pallada non scrive un nuovo *epos* (ciò che toccherà a Nonno di Panopoli), e cambia anzi genere, eppure all'*epos* molti prodotti della sua poesia sono in tutto debitori.

Se egli si nutriva di letture dalle quali poteva ricavare perlomeno i luoghi comuni di una tradizione che si voleva politeista, dovremo però chiederci che cosa condivideva del clima spirituale di un'epoca nota, con felice definizione, come un'epoca «di angoscia»¹⁵. Alan Cameron considera certa l'appartenenza del poeta alla comunità pagana di Alessandria e nega una possibile diretta conoscenza del testo dei *Settanta*. Non si può in ogni caso confutare un dato di fatto, ovvero che Pallada aveva familiarità con alcuni diffusi *clichés* dell'apologetica cristiana¹⁶. Non pare necessario cercare di decifrare i segni di un'adesione alla nuova fede (è l'idea di Bowra¹⁷, che pure ipotizza una conversione solo 'nominale' e interessata), ma al di là del dato biografico bisognerà domandarsi se aveva egli nella mente o nella sua personale biblioteca i testi sacri della religione ebraico-cristiana¹⁸. Va ribadito che nessun pagano, tra gli abitanti di Alessandria di quel tempo, avrebbe potuto mancare di fare i conti con il cristianesimo oltre che con la massiccia presenza della comunità ebraica¹⁹, sia pure attraverso una conoscenza superficiale e magari sospettosa. Perciò anche un solo distico, dedicato alla brulicante presenza di monaci in città e nelle zone desertiche limitrofe, diventa spia di quanto la misura della sopportazione dovesse essere al colmo, pur nell'ironia

¹⁵ Non dovremo comunque pensare, per questi anni, a una completa paralisi della cultura pagana, in Egitto e in Alessandria, destinata a convivere ancora a lungo (almeno fino al sesto secolo) accanto alla nuova fede: cf. almeno le linee generali tracciate da Bowersock 1992, 87-107 e Marrou 1968 (i 'contatti' tra le due realtà possono essere ben esemplificati dal rapporto tra il vescovo Teofilo e Sinesio, il cui matrimonio - nel 403 - era stato solennizzato dalla «mano santa» di Teofilo stesso: Syn., *epist.* 105,62-63 Garzya).

¹⁶ Cameron 1965², 17; cf. anche Luck 1958, Irmischer 1961 (sostenitori, entrambi, della sua distanza dal cristianesimo).

¹⁷ Bowra 1970.

¹⁸ Se per la tradizione veterotestamentaria la risposta potrebbe essere affermativa, molti dubbi sono da nutrire in merito alla possibilità di una lettura dei Vangeli o delle lettere paoline, come è stato più volte e da più parti supposto. Va dunque corretta e ripensata l'affermazione di apertura di una breve nota di Fogazza 1980: «è concordemente ammesso che egli dovette conoscere la predicazione e l'ideologia cristiana attraverso gli scritti del *Nuovo Testamento*; che egli avesse anche diretta conoscenza del *Vecchio* non è stato invece accertato e viene anzi ritenuto improbabile».

¹⁹ Cf. ad esempio il cenno da parte del poeta a un importante magistrato di detta comunità (l'alabarca) in XI 383,4.

dei consueti nessi allitteranti²⁰ e delle variazioni sul tema della solitudine (μοναχοί, μόνουι, μονάδα). Si tratta dell'epigramma XI 384:

Εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; τοσοῖδε δέ, πῶς πάλι μόνουι;
ὦ πλῆθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα.

Se son 'monaci', perché son così tanti? se tanti, perché 'soli'?
Oh moltitudine di solitari, che hai ingannato la solitudine!

L'atteggiamento è parzialmente associabile ai sentimenti di un altro nostalgico della religione avita, il gallico Rutilio Namaziano – di poco più giovane di Pallada – che tornando da Roma verso casa nel 415 (o 417), giunto alla Capraia, si trova di fronte a una comunità di *lucifugi viri* (*De reditu suo* I 439-42, trad. di A. Fo)²¹:

Processu pelagi iam se Capraria tollit;
Squalet lucifugis insula plena uiris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo uiuere teste uolunt.

Avanzando nel mare già si vede innalzarsi la Capraia,
isola in squallore per la piena di uomini che fuggono la luce.
Da sé con nome greco si definiscono «monaci».
per voler vivere soli, senza testimoni.

Ma a scatenare l'attacco del poeta greco non è tanto l'aspirazione all'ascetismo e a un isolamento che permetta di conformarsi a una condotta ritenuta moralmente ineccepibile – e pure da viveri *nullo teste*²² –, quanto al contrario il fatto che i monaci non sono abbastanza ascetici: l'intento di vivere in solitudine in un luogo appartato viene infatti vanificato dal loro gran numero. Attorno alla città, e soprattutto nelle zone immediatamente a sud di Alessandria (l'area del monte della Nitria, a una quarantina di miglia, e il deserto delle Celle, così chiamato proprio in virtù dell'affollamento di celle monastiche) tali comunità conoscono nell'ultimo quarto del secolo IV la loro massima fioritura, alternando sul territorio la presenza di scuole cenobitiche all'anacoretismo più tradizionale, e facendo dubitare dell'effettivo

²⁰ Si pensi allo stesso proposito a un distico come X 73 Εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φέρου· εἰ δ' ἀγανακτεῖς, / καὶ σαυτὸν λυπεῖς καὶ τὸ φέρον σε φέρει.

²¹ Scarsi sono però i segni di un rapporto di Pallada con la cultura latina: cf. ad es. ancora i giochi di parole o le semplici traslitterazioni di IX 502; X 44,1; XI 351,1; XI 359,9.

²² Rutilio pochi versi più sotto si scaglia contro i monaci dell'isola di Gorgona (I 511ss.: una *secta* che trasforma gli uomini e i loro cuori in bestie, peggiore dei veleni di Circe).

grado del loro isolamento²³. Pallada sembra proprio suggerire che nel vasto gruppo della πληθὺς μοναχῶν (da supporre come ben visibile anche per le vie di Alessandria) vige un corporativismo che, lungi dall'isolarli, inganna il principio stesso che li ha condotti a quella scelta, la ricerca della solitudine²⁴: proprio con il nome di «Solitudini» (ἐρημικά) veniva designato un luogo a cinque miglia di distanza dalla città, frequentato da chi intendeva farsi iniziare alla vita eremitica²⁵. Il poeta non ignora dunque una trasformazione alla quale assiste rivelando un'impotenza che si traduce in disappunto, o meglio in risentimento.

Un evento grave, uno spartiacque nella quotidiana percezione che del cristianesimo dovettero avere gli ultimi pagani, ispirò al poeta non pochi componimenti. Nel 391, a seguito delle istruzioni dettate da un editto di Teodosio²⁶ e sotto il patriarcato di Teofilo (385-412), le statue degli dei aviti andarono fuse o abbattute, furono profanati i misteri di Mitra, alcuni *grammatikoi* lasciarono la città e venne distrutto il Serapeo, il grande tempio, lo straordinario edificio dedicato al dio simbolo del sincretismo pagano²⁷. Alle conseguenze di tale sconfitta – con un linguaggio che imita deliberatamente il lessico al quale i cristiani facevano ricorso nelle loro critiche al paganesimo – Pallada accenna a più riprese (X 82 e 89). In X 90 e 91 sotto la maschera di un *griphos* egli cela un invito alla condiscendenza rivolto proprio al vescovo Teofilo toccato dalla buona sorte (τὸν εὐτυχῆ) grazie alla vittoria ottenuta dai cristiani, e soprattutto «amato da Dio» (cf. rispettivamente il v. 2 e i vv. 1 e 5)²⁸:

²³ Atanasio scrive nella sua *Vita di Antonio* (XIV 7) che il deserto venne reso una città (ἐπολίσθη) dai monaci. «When Rufinus visited Nitria (373), about 3,000 monks lived there (*HE II.3*, 511). Some twelve years later Jerome found about 5,000 monks there (*Ep.* 22.33,149). Palladius, who stayed in Nitria in 389-90, also mentions this number (*HL XIII* 36-37 [XIII 2,13-14 Bartelink 1974])»: Patrich 1995, 13 (11ss.), oltre che Caner 2002, 24-30 (né l'uno né l'altro citano il distico di Pallada); per i monasteri in città e nella cintura urbana cf. Wipszycka 1996, 292-298.

²⁴ Cf. Averincev 1988, 57. Considerati normalmente estranei alla *paideia*, i monaci molto spesso privi di cultura e non parlanti greco divennero in alcuni centri importanti strumenti di controllo sociale nelle mani dei vescovi (in una città come Antiochia, ad esempio, nel 387 Teodosio aveva scelto di affidarsi all'appoggio del vescovo Flaviano e dei monaci al suo comando per ritessere un dialogo con una delle realtà urbane più vive e importanti d'Oriente: cf. Brown 1995, 152-156).

²⁵ Lì viene condotto per essere affidato all'eremita Doroteo dal monaco Isidoro lo stesso Palladio, come racconta nella *Storia Lausiaca*, viva testimonianza della colorita folla di monaci che animava la regione: ἐξήγαγέ με ἔξω τῆς πόλεως εἰς τὰ λεγόμενα ἐρημικά ἀπὸ σημείων πέντε (I 5,39-43 Bartelink 1974: si veda anche il comm. dello stesso, 311, e *ibid.* Mohrmann, XIII).

²⁶ *Codex Theodosianus* XVI 10,10 e 10,11; cf. Brown 1995, 163-166.

²⁷ καταστρέφει δὲ τὸ Σαραπίον: così Socrate Scolastico nella sua *Historia ecclesiastica*, V 16,9 (cf. Chuvin 1991, 70-74, anche per l'editto di Teodosio e l'atteggiamento di Teofilo, il cui ruolo «est celui d'un provocateur»).

²⁸ Si veda l'analisi condotta da Cameron 1965³, 21s.

X 90

Ὡ τῆς μεγίστης τοῦ φθόνου πονηρίας·
τὸν εὐτυχῆ μισεῖ τις, ὃν θεὸς φιλεῖ.
οὕτως ἀνόητοι τῷ φθόνῳ πλανώμεθα,
οὕτως ἐτοίμως μωρὰ δουλεύομεν.
Ἕλληνές ἐσμεν ἄνδρες ἐσποδωμένοι
νεκρῶν ἔχοντες ἐλπίδας τεθαμμένας·
ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα.

Grandissimo malanno dell'invidia:
si odia chi ha fortuna e chi il dio ama.
Così sciocchi vaghiamo nell'invidia,
pronti a essere schiavi della stoltezza.
Noi Greci siamo ormai ridotti in cenere,
e abbiamo speranze sepolte di morti:
ora ogni cosa è stata rivoltata.

X 91

Ὅταν στυγῇ τις ἄνδρα, τὸν θεὸς φιλεῖ,
οὗτος μεγίστην μωρίαν κατεισάγει·
φανερῶς γὰρ αὐτῷ τῷ θεῷ κορύσσεται
χόλον μέγιστον ἐκ φθόνου δεδεγμένος,
δεῖ γὰρ φιλεῖν ἐκείνον, ὃν θεὸς φιλεῖ.

Quando uno ha in odio un uomo che il dio ama,
costui mostra grandissima stoltezza,
giacché combatte, è chiaro, il dio in persona,
e dall'invidia ha in dono immensa collera:
quindi bisogna amare chi il dio ama.

Lo stesso accenno allo 'stravolgimento di tutte le cose', nella chiusa di X 90, fa pensare ad un effettivo mutamento di rilievo nella vita della città. Ma se qui il nome del destinatario testimonia dell'urgenza di una scrittura che non può soltanto baloccarsi con i frustoli della tradizione, altre volte l'adattabilità dei modelli viene rielaborata da una sapiente arte allusiva che crea un innesto nella maggior parte dei casi straniante. IX 441:

Τὸν Διὸς ἐν τριόδοισιν ἐθαύμασα χάλκεον υἷα,
τὸν πρὶν ἐν εὐχλωαῖς, νῦν παραριπτόμενον.
ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον· "Ἀλεξίκακε τρισέληνε,
μηδέποθ' ἠττηθεῖς σήμερον ἐξετάθης;"
νυκτὶ δὲ μειδιῶν με θεὸς προσέειπε παραστάς·
"Καιρῷ δουλεύειν καὶ θεὸς ὦν ἔμαθον."

Ho visto con stupore a un trivio il figlio di Zeus in bronzo:
prima lo si invocava, adesso è lì, buttato.
Allora, afflitto, ho detto: «Tu che storni i mali, tu nato di tre lune,

tu invito, oggi sei stato gettato via?».
 Di notte, sorridendo, il dio è venuto e mi ha risposto: «Ho imparato,
 anche se dio, a servir la Circostanza».

Per dare una misura della variegata *poikilia* compressa nella forma breve del componimento in distici, ci limiteremo a considerare solo degli elementi di superficie, la cui evidente filiera letteraria permette di cogliere almeno alcuni dei procedimenti che sottostanno a questa minuziosa tecnica compositiva²⁹. Un epiteto omerico, usuale per designare Ares – figura ipostatizzata della guerra stessa – «bronzeo» ma anche «bellicoso» e «feroce» (l'iliadico χάλκεος ἄρης)³⁰, viene qui utilizzato per designare una statua di bronzo, l'immagine di Eracle precipitata dal suo piedistallo a un crocicchio di strade. Il contrasto tra prospettiva mitica e realtà storica è evidente, e marcato dalla condizione in cui versa l'invincibile eroe. In apertura del verso 3 ancora una volta il poeta rinvia al lessico epico con l'uso di ὀχθήσας; ciò che però va in più notato è che tutta la prima parte dell'esametro ricalca la normale formula 'di passaggio' alla dimensione del soliloquio, del pensiero espresso fra sé e sé, come se il poeta riflettesse a denti stretti su una realtà che lo circonda e lo addolora³¹: ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν. A chiudere lo stesso verso dimorano due aggettivi. Il primo accompagna abitualmente Eracle come divinità «che tiene lontano i mali»³². Anche in questo caso il sarcasmo e il 'gioco del rovescio' sono scoperti: il dio che di norma si invoca perché storni le disgrazie non è riuscito, lui stesso, a farla franca; il secondo aggettivo non è un epiteto culturale, e accenna ironicamente al momento in cui Eracle venne concepito, una notte durata tre lune resa interminabile dalla volontà di Zeus, quando giacque con la mortale Alcmena³³. Ma, come ha sottolineato Bowra, nei due ultimi versi Pallada ha in serbo una sorpresa: il dio appare in sogno al poeta e dichiara, oramai perfettamente in linea con i tempi, di avere imparato a Καίρῳ δουλεύειν, a servire quel *Kairos* che veniva percepito – non diversamente dalla Tyche – come una vera e propria divinità³⁴. Le cose sono cambiate, e le vecchie statue vanno a finire nei fossi perché non piacciono più agli adepti della

²⁹ Cf. più in dettaglio Bowra 1970, 257-259.

³⁰ Cf. *Il.* V 704, 859, 866, VII 146, XVI 543, sempre in clausola come χάλκεον ὕλα.

³¹ *Il.* XI 403, XVII 90, XVIII 5 ecc.; *Od.* V 298, V 355, V 407 ecc. Omerici, sia pur comuni, sono anche σήμερον e προσέειπε dei versi seguenti.

³² Cf. ad esempio gli scolii ad *Ar. Nub.* 1372, *Pac.* 422, *Ach.* 284, *Ran.* 298, nonché *schol. Ap.Rh.* I 1212.

³³ Cf., per l'aggettivo riferito alla nascita di Eracle, Nonn. *Dionysiaca* XXV 242-43, XXXI 163-64.

³⁴ Sull'improbabile rimando ad un passo - non concordemente tradito - della Lettera di Paolo ai Romani, cf. Bowra 1970, 259, e Cameron 1965², 17s. Sui testi dedicati alla Tyche cf. Bowra 1960.

nuova religione, i cristiani³⁵. Eppure Pallada li nomina in un'unica occasione, ancorché 'travestendo' il termine e rendendo il testo in questo modo non offensivo. L'evento lasciato sottinteso deve essere il medesimo che aveva decretato una più misera sorte per Eracle: alcune statue di divinità pagane sono state salvate e 'convertite' alla cristianità. Si tratta dei tre esametri di IX 528:

Χριστιανοὶ γεγαῶτες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐνθάδε ναιετάουσιν ἀπήμονες· οὐδὲ γὰρ αὐτοῦς
χώνη φύλλιν ἄγουσα φερέσβιον ἐν πυρὶ θήσει.

Diventati cristiani, gli dei che abitano le case dell'Olimpo
qui vivono senza pena: né il crogiuolo che produce
moneta fonte di vita potrà gettarli nel fuoco.

Qualche anno prima Firmico Materno nel suo *De errore profanarum religionum* (XXVIII 6) aveva sprezzantemente risolto la questione dei simboli dell'antica fede consigliando il medesimo rimedio:

Tollite, tollite securi sacratissimi imperatores ornamenta templorum. Deos istos aut
monetae ignis aut metallorum coquat flamma.

Il senso complessivo dell'epigramma di Pallada è dunque chiaro: le immagini di metallo degli dei olimpi, *ornamenta templorum*, hanno trovato scampo in uno spazio definito con una confusa determinazione di luogo, ovvero l'ἐνθάδε che apre il v. 2 («as if his readers would know where it was», nota Bowra). Senza addentrarsi nella spinosa questione di individuazione di questa 'zona franca'³⁶ in cui gli dei di Omero sembrano essere al sicuro dalla furia iconoclasta dei cristiani, basti qui dire che è probabile che si trattasse di un luogo riconsacrato, quale una *Stiftung* pagana («a Christian church or religious building of some sort

³⁵ «Non seulement les dieux ne réagissent pas aux humiliations, mais ils semblent se rallier aux vainqueurs»: Chuvin 1991, 72. Sul problema della rimozione e della distruzione delle antiche statue pagane – fenomeno che coinvolge a partire dal quarto-quinto secolo tutta l'area del Mediterraneo, da Alessandria a Gaza a Costantinopoli – si rimanda alle pagine di Mango 1963 (56 in part.) e a Brown 1995, 165, con la nota 240.

³⁶ Cf. Bowra 1970², 245. Il testo è preceduto da un'informazione che ha diviso la critica, e che considera la «casa di Marina» il luogo in cui queste statue vengono salvate. Sull'incerta determinazione del personaggio, oltre a Bowra, Zerwes 1956, 276-280, Cameron 1965, 219ss.

instead of a pagan temple»³⁷. L'accento alla conversione delle statue promuove l'ipotesi, ancora una volta, che la composizione sia da ascrivere al periodo dei disordini del 391/92. Leggiamo nella *Historia ecclesiastica* di Socrate Scolastico, V 16,29-33³⁸:

... συνελμβάνοντο τῷ Θεοφίλῳ πρὸς τὴν κατάλυσιν τῶν ναῶν ὃ τε τῆς Ἀλεξανδρείας ἑπαρχος καὶ ὁ ἡγούμενος τοῦ στρατιωτικοῦ τάγματος. Τὰ μὲν οὖν ἱερὰ κατεστρέφετο· τὰ δὲ ἀγάλματα τῶν θεῶν μετεχωνεύετο εἰς λεβήτια, καὶ εἰς ἑτέρας χρείας τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας...

... sia il governatore di Alessandria che il comandante delle truppe diedero man forte a Teofilo per la demolizione dei templi. I luoghi sacri furono distrutti, e le statue degli dei venivano rifuse in bacinelle e in altri oggetti secondo le necessità della Chiesa degli Alessandrini.

Ma non colpisca qui solo la felice sorte toccata agli ἀγάλματα visti da Pallada³⁹, quanto piuttosto il lavoro da rapsodo che il poeta va componendo nell'apparentemente semplice tristico. L'incipit è attualissimo, e sistema il componimento in una inequivocabile contemporaneità, in virtù dell'uso di χριστιανοί all'apertura dell'esametro. In coincidenza con la cesura femminile, però, il primo verso 'apre' al passato, recuperando una formula nota all'epica (Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες) designante la casa degli dei o delle Muse⁴⁰. Attestata in quegli inni che si è soliti chiamare 'omerici', l'espressione ricorre due volte anche nell'*Inno a Demetra* (II), al v. 135 e al v. 312⁴¹. L'emistichio di matrice epica perde dunque il

³⁷ Cameron 1965, 223 (il lemma sarebbe solo il tentativo da parte di un lemmatista di giustificare l'incertezza della collocazione di queste statue). Rimane aperto anche il problema relativo alla natura di questa 'conversione': difficile pensare a statue addobbate con elementi che le facessero sembrare cristiane: «It might be argued that... images might be adapted to represent saints and martyrs... this is surely excluded by Palladas' use of ἀπίμονες»: Bowra 1970², 250 (ma cf. l'epigramma, sempre di Pallada, XVI 282 su cui Cameron 1964, 59, secondo il quale delle *Nikai* sarebbero state costrette a servire, forse, da angeli; sulla cristianizzazione dei luoghi di culto pagani cf. Thelamon 1981 - che non cita Pallada -, 264ss.).

³⁸ Cf. anche Sozomenus VII 15, Eun. *Vitae sophistarum* VI 11 (ancora per il ruolo del vescovo Teofilo, considerato dalla propagandistica cristiana come il campione della lotta contro il paganesimo, si rimanda a Thelamon 1981, 257).

³⁹ Oltre alle già ricordate traversie toccate a Eracle (IX 441), vale la pena di menzionare il destino poco fortunato di un piccolo Eros, destinato a suscitare ben diversi fuochi, in IX 773: «Un fabbro, trasformando un Amorino, ha costruito / una padella; e non a caso: arde pure lei».

⁴⁰ Dieci volte in *Il.* (già in I 18) e tre in *Od.*

⁴¹ Si confronti anche *AP* XIV 69,2 e XIV 148,2.

carattere di allusione scolastica, e suscita piuttosto – in virtù della sua collocazione – «il ricordo di tempi gloriosi, favolosamente lontani»⁴², creando (se non fosse per quel γεγαῶ-τες) una *iunctura* quasi ossimorica.

Anche se non si è trovata traccia altrove di questo possibile legame – nemmeno nella pur informatissima tesi dottorale di Wolfgang Zerwes – è da notare che l'ἔνθάδε ναιετάουσιν di v. 2 riconduce ancora all'*Inno a Demetra*, e più precisamente ai vv. 484-86 (trad. di F. Càsola):

βάν ῥ' ἴμεν Οὐλύμπου δὲ θεῶν μεθ' ὀμήγγυριν ἄλλων.
ἔνθα δὲ ναιετάουσι παραὶ Διὶ τερπικεραύνῳ
σεμναί τ' αἰδοῖαί τε·

... si avviarono per salire all'Olimpo, al consesso degli altri dei.
Colà esse dimorano, presso Zeus che gioisce del fulmine,
auguste e venerate...

Non esistono altri esametri che siano confrontabili con l'incipit del v. 2 di Pallada e del v. 485 dell'Inno⁴³. Il riferimento in entrambi i casi alle dimore degli dei può forse deporre a favore di un accostamento fra i due passi. Ma c'è dell'altro: l'ultimo verso riporta lo sguardo del lettore lontano dagli spazi senza tempo delle pendici dell'Olimpo e lo sincronizza al presente. Potremmo anche definire il v. 3 come un verso 'tecnico', data l'evidente inserzione di un lessico da zecca di stato, con l'accento al crogiuolo (χώνη) e al φόλλις, la moneta che ne deriva (si tratta di una delle attestazioni più antiche, in greco, di un termine rimasto in uso per secoli)⁴⁴. Questa moneta è un φόλλις φερέσβιος. L'aggettivo di marcata frequenza, ma assente in Omero, indica il più delle volte, alla maniera di un epiteto divenuto

⁴² Stella 1949, 348.

⁴³ La forma ναιετάουσιν è evidentemente di uso comune in Omero (come anche l'aggettivo che lo segue, ἀπήμονες). Ma né in *Il.* né in *Od.* il verbo è mai riferito a spazi o luoghi i cui abitanti siano di natura divina. Cf. però *h.Merc.*, IV 555, e *h.Ven.*, V 98, 258, 285, dove il termine designa un luogo abitato da ninfe. Cf. anche il v. 1 dell'epigramma IX 174 – sempre di Pallada –: Ἐνθάδε παιδεύουσιν.

⁴⁴ Cf. Eusebio di Cesarea, in *HE* X 6,1, con Bardy 1958, 111, nota 2. *Follis* è parola latina originariamente indicante una borsa e poi, per metonimia, il denaro che essa contiene. «This remained its meaning until the end of the 4th C... With the reintroduction of heavy copper denominations at the end of the 5th C. the term was applied to the heaviest of these, the 40-nummus piece bearing the mark of value M (=40). This remained the normal meaning of the word until the end of the 11th C.»: Grierson 1991, 794 (cf. anche Zerwes 1956, 277, nota 1, Cameron 1965, 223, O. Seeck, *Follis*, in *RE* VI 2829-2838, D. Klose, *Follis*, in *Der Neue Pauly* IV, 1998, 583-584, con bibliografia).

formulare, la terra «ubertosa» e portatrice di vita (γαῖα φερέσβιος, ἄρουρα φερέσβιος, ἡ φερέσβιος... γῆ)⁴⁵. Ed è risaputo che nella tradizione greca la terra diviene feconda proprio grazie all'intervento di Demetra, alla quale l'attributo è spesso ascritto: φερέσβιος compare infatti per tre volte nell'inno sacro dedicato alla dea (ai vv. 450, 451 e 469) per designare la terra e le messi dei campi. Ma in un'economia urbanizzata come quella di Alessandria ciò che ripaga e che dà frutto non sembra essere, agli occhi del poeta, la terra feconda, bensì il denaro di uso ordinario, anche se di scarso valore⁴⁶. Si potrebbe a questo punto avanzare un'ipotesi che conduce fin dentro a uno dei 'mitemi' dell'*Inno a Demetra*. Com'è noto, in occasione del suo esilio forzato fuori dall'Olimpo in cerca della figlia scomparsa, Demetra sotto le sembianze di una nutrice trova asilo in casa del re eleusino Cèleo. È lì che si prende cura del piccolo Demofonte. Leggiamo ai vv. 239-42:

Di notte, lo celava nella vampa del fuoco, come un tizzone,
nascondendosi ai genitori: per essi era grande meraviglia
come egli cresceva precoce, e somigliava nell'aspetto agli dei.
E lo avrebbe reso immune da vecchiezza, e immortale...

Ma pochi versi più sotto Metanira, sposa del sovrano e madre di Demofonte, scopre la singolare pratica notturna ed esclama spaventata (vv. 248-49):

Τέκνον Δημοφών, ξείνη σε πυρὶ ἔνι πολλῶ
κρύπτει, ἐμοὶ δὲ γόον καὶ κήδεα λυγρὰ τίθησιν.

«Figlio mio, Demofonte, la straniera in una grande fiamma
ti fa scomparire, e a me lascia pianto e affanno doloroso».

Il fuoco rende immortali, ma gli immortali dei dell'Olimpo se messi sul fuoco rischiano di finire fusi in monetine di poco conto, cessando così, di fatto, di esistere. Solo riconvertiti – non dal fuoco del crogiuolo ma dall'indulgenza della nuova fede – questi dei potranno, a differenza del piccolo Demofonte, rimanere intatti e senza pena. Le tracce che abbiamo fin

⁴⁵ Cf., tra i molti casi, *h.Ap.* 341; *Hes. Th.* 693, e anche l'*Inno a Gea* - XXX - al v. 9, dove ἄρουρα φερέσβιος occupa la stessa sede metrica del nostro ἄγουσα φερέσβιον: è evidente la 'concomitanza fonica' tra le due espressioni (come anche Nonn. *Dionysiaca* XXVI 127 οὐ ποτὸν ἦλθον ἄγουσα φερέσβιον). E cf. anche Aesch., fr. 300,7 R. (φερέσβιον Δήμητρος... στάχυς), *Antiph.*, fr. 1 *PCG*, *Arist.*, 391b 13: si rimanda a Richardson 1974, 298. Per un'interpretazione di *phollis* come *bellows*, «soffietto», «mantice» nel nostro passo, cf. White 1998, 230 (e già *LSJ*).

⁴⁶ «The *folllis* depreciated progressively from the early years of the fourth century, and depreciated sharply»: Jones 1959, 37. Esso è chiamato 'datore di vita' (qualcosa che 'dà di che vivere') «because by Palladas' day use of the debased copper currency was restricted to the purchases and transactions of everyday life, gold being required for all official purposes»: Cameron 1965, 223.

qui rilevato porterebbero all'individuazione di una fonte captata 'a banda larga', in cui la pratica dell'allusione lascia spazio ad una più ridotta collazione (e collocazione) di elementi che conducono, tutti, alle pagine dell'inno omerico. Si intenda: se davvero l'epigramma è precipuamente fenomeno di erudizione metaletteraria e spazio minuscolo di laboratorio poetico 'a chiave', destinato a farsi decrittare da un pubblico che contempra come proprio bagaglio culturale anche un sistema di decodifica, non c'è altro testo che contenga – più dell'inno omerico – così tante spie radunate insieme in grado di chiarire il sottotesto linguistico e concettuale utilizzato da Pallada. Il verso finale celebrerebbe l'ormai avvenuto slittamento semantico: il crogiuolo e la moneta vengono personificati, il primo come soggetto agente in un gesto che comporta animazione (rimpiazzando dunque la dea) e la seconda come oggetto di una metamorfosi ignea che *toglie* (invece di offrire) valore e immortalità⁴⁷. Ma al di là di questa congetturale – e debole – possibilità, si è assistito una volta di più a un'inedita fusione della materia omerica, un riadattamento a condizioni nuove, che sono certo poetiche, formali e linguistiche, ma anche storicamente referenziali e autoreferenziali (l'esercizio del mestiere del *grammatikos*, un angolo di strada di Alessandria, una zona franca per statue fuori moda).

Cupezze riflessioni sulla vita dell'uomo, sulla sua desolata condizione e sull'indeterminatezza della sorte, sono in Pallada frequenti⁴⁸. Interessante testimonianza di un'ulteriore possibile *melting pot* tra culture e religioni diverse è un distico ad effetto, oltre che per la sua crudezza, anche in virtù dei riverberi testuali che ne scaturiscono (X 58):

Γῆς ἐπέβην γυμνὸς γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι·
καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος;
Dalla terra uscii nudo, nudo alla terra farò ritorno:
a che soffrire invano se nudo vedo il termine?

Piuttosto diffusa anche in ambito latino, la rappresentazione della nudità dell'uomo come sintomo della sua pochezza si ritrova in un'iscrizione raccolta nei *Carmina latina epigraphica*, accostabile al distico di Pallada per la comune mancanza di una prospettiva escatologica capace di dare senso alla miseria terrena⁴⁹:

⁴⁷ Per ἐν πυρὶ θήσει cf. anche *Il. V* 215 εἰ μὴ ἐγὼ τάδε τόξα φαεινῶ ἐν πυρὶ θεῖην; oltre che *Il. XX* 182 ἐν χερὶ θήσει; Call., epigramma *XX* 3 ἐν πυρὶ θεῖσα (entrambi a fine verso).

⁴⁸ Cf. *X* 75, 78, 84, 85 (sull'inconsistenza della vita umana), 59, 79 (sull'ineluttabilità della morte), 62, 65, 80, 87, 96 (sulla Tyche).

⁴⁹ *CLE* Bücheler 1494 (rinvenuta in *coenobio S. Pauli via Ostiensi*); ma cf. anche Sen. *epist.* *XXII* 14 e 15 *nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit, e nemo aliter quam quomodo natus est exit e vita* (Seneca parafrasa Epicuro, *Sententiae Vaticanae* 60); Prop. *III* 5,13; Philo, *De specialibus legibus* I 295: γυμνὸς μὲν γάρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς δὲ πάλιν ἄπεις.

Vos ego nunc moneo, semper qui vivitis avare:
nudus natura fueras a matre creatus,
nudus eris. obitis gratia nulla datur.

Ma il passo rispetto al quale – e più che con ogni altro – Pallada sembra avere contratto un debito, è la nota professione di fede di Giobbe 1,21:

Αὐτὸς γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου,
γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ·
ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο·
ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο·

Nudo uscii dal seno di mia madre
e nudo vi farò ritorno.
Il Signore ha dato, il Signore ha tolto,
ciò che al Signore piacque, ecco quel che è accaduto.

Fraasi gnomiche possono godere di una loro diffusione anche al di fuori dell'ambito in cui sono state prodotte, assumendo valore 'sovraculturale' di sentenza, e la fisionomia di un simile testo è accomunabile a un'intera famiglia di espressioni dall'analogo profilo. Si ricordi almeno un passaggio della prima lettera di Paolo a Timoteo (6, 7), dove il cristiano di Tarso scrive che «nulla abbiamo portato in questo mondo e nulla possiamo portare via». Per limitarci alla tradizione veterotestamentaria, occorre però fare appello anche a Ecclesiaste 5, 14:

καθὼς ἐξῆλθεν ἀπὸ γαστρὸς μητρὸς αὐτοῦ γυμνός,
ἐπιστρέψει τοῦ πορευθῆναι ὡς ἦκει
καὶ οὐδὲν οὐ λήμψεται ἐν μόχθῳ αὐτοῦ,
ἵνα πορευθῆ ἐν χειρὶ αὐτοῦ.

Come è uscito nudo dal grembo di sua madre, così se ne andrà di nuovo come era venuto, e dalle sue fatiche non ricaverà nulla da portar con sé.

La presenza in Ecclesiaste di ἐν μόχθῳ αὐτοῦ, al quale il τί μάτην μοχθῶ del distico parrebbe rimandare, rivelerebbe – è stato scritto – «totale identità concettuale con l'epigramma di Pallada»⁵⁰.

Ma è in Giobbe che l'anafora dell'aggettivo γυμνός avallerebbe l'ipotesi di una diretta conoscenza del passo, in virtù anche di una generale tendenza, da parte dell'alessandrino, verso una sorta di scolastica – e a volte pignola e pedante – precisione citazionista. Se dun-

⁵⁰ Cf. Fogazza 1980, 319.

que siamo propensi a considerare Giobbe come modello, se ne deve anche segnalare la distanza. Ci si trova qui di fronte a un esempio forte, sintomatico, di un procedimento ordinario. Se infatti da un lato un'attitudine tipica dell'epigramma porta il poeta a riconoscere e a ricollocare nel nuovo quadro di riferimento formale (l'epigramma, appunto) il valore gnomico di talune espressioni, la *gnome* viene però contestata, e l'autore si spinge fino a palesarne la debolezza e l'inconsistenza a scopi didascalici. Potremmo chiamarlo un procedimento con finalità distruttive, quello stesso che Pallada attua quando converte l'epigramma funerario in un componimento di colorito scoptico, nel quale alle considerazioni di tono meditativo sulla misera vita degli umani si alternano i lazzi contro le aspirazioni di personaggi arrivisti e ridicoli (come Gessio)⁵¹.

Qui lo sviluppo logico-sintattico si apre con l'articolazione di un pensiero concentrato nel primo verso, e si chiude con il suo capovolgimento⁵². Il verso si costruisce però anche attorno a un esercizio di stile: il gioco allitterante del *gamma* è sottolineato dalla figura etimologica di «terra» (γῆς e γαῖαν) in poliptoto; e tutto questo è sostenuto al centro dell'esametro dall'impalcatura ad incastro del chiasmo, con l'aggettivo *gymnos* che imprime un sigillo di 'nullità' a un soggetto parlante diventato modello universale. Ma ecco che rimane viva, come una sorta di agguato al senso comune, l'intenzione dissacratoria nella *pointe* del secondo verso, la volontà di mettere in poesia anche un cinismo che raffredda e spegne il tono della lamentazione. Viceversa Giobbe sopporta, intonando la sua voce entro un sistema ordinato dall'alternanza: il 'finale' di Pallada suona come una risposta all'inutile sofferenza di Giobbe, una sorta di chiosa, di nota di commento al versetto biblico, uscita dalla penna di chi non sa – e non vuole – giustificare un inutile martirio.

In una riproposizione variata del tema della *vanitas* il poeta sembra partire da una tradizione e da intenzioni affatto differenti. Si tratta dell'epigramma X 45:

⁵¹ Cf. gli epigrammi VII 681-688, su cui Cameron 1964². Non si tratta in verità di un procedimento estraneo alla tradizione: cf., sempre nel libro VII dell'*Antologia*, gli epigrammi 317-320, 348, 353, 380, 401, 408, 455 (si rimanda a Galli 1987, 116s. e 131). Del resto proprio la poesia d'occasione, normalmente 'circostanziale' e composta su precisa richiesta di una committenza, assume in Pallada il più delle volte valore antifrastrico. L'occasione poetica *senza* committente permette infatti di ribaltare con caustica ironia le forme tradizionali: una dedica votiva (si rimanda in particolare a VI 85), il compianto per un defunto, ecc.

⁵² Si pensi al μηδὲν ἄγαν di VII 683: la tessera gnomico inserita in apertura viene negata e rovesciata nella chiusa con un 'eccesso' lessicale quale l'uso del verbo χεεῖν, consueto nei comici, che crea una figura di suono con il già menzionato Γέσσιος; e cf. ancora γνῶθι σεαυτόν di XI 349, nonché ἡ μεσότης γὰρ ἄριστος in X 51, dove la virtù dei medi è giustificata dal pericolo dell'indigenza e dal timore di peccare di *hybris*.

Ἄν μνήμην, ἄνθρωπε, λάβῃς, ὁ πατήρ σε τί ποιῶν
ἔσπειρεν, παύσῃ τῆς μεγαλοφροσύνης.
ἀλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον ὀνειρώσσω ἐνέφυσεν
ἀθάνατόν σε λέγων καὶ φυτὸν οὐράνιον.
ἐκ πηλοῦ γέγονας. τί φρονεῖς μέγα; τοῦτο μὲν οὕτως
εἶπ' ἄν τις κοσμῶν πλάσματι σεμινοτέρῳ.
εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν, ἐξ ἀκολάστου
λαγνείας γέγονας καὶ μιάρᾳ βανίδος.

Se ti ricordi, uomo, come ha fatto tuo padre a seminarti
smetterai la superbia. Ma Platone
vaneggiando in te infuse un'illusione, chiamandoti
immortale, e 'pianta celeste'.
Nato dal fango, sei, di che ti vanti? Lo direbbe così,
chi abbellisse il fatto in forma un po' più nobile.
Ma se cerchi la verità... sei nato da un coito
dissoluto, e da una goccia immonda.

La *persona loquens* – che immaginiamo essere il poeta stesso – si rivolge a un generico 'tu' che dovrebbe comprendere l'umanità nella sua interezza. Scriveva Wolfgang Zerwes: «so wird man das ἄνθρωπε in v. 1 generell verstehen dürfen: jeder Leser soll sich getroffen fühlen», lasciando però aperta l'ipotesi che si potesse trattare di una *Anrede* rivolta a «ein einzelner Mensch», verosimilmente un filosofo platonico⁵³.

Ancora una citazione 'a viso aperto' – Platone – e ancora gli amati giochi di parole: τῦφον al v. 3 anticipa φυτόν del v. 4, quasi a suggerire che la «pianta» dell'uomo è una mera illusione. Menzionando con una certa severità il 'sognante' (ὀνειρώσσω) filosofo ateniese, Pallada rimanda a un passo facilmente riconoscibile, relativo alla natura di derivazione divina dell'anima umana, e all'esercizio del sapere e della ricerca di verità come mezzo per partecipare al meglio della propria parte celeste. Il passo è in *Timeo* 90a (trad. di C. Giarratano):

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε,
ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν
ἡμῶν ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς
ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον...

⁵³ Si cita da p. 257. Per la critica contro un uso generico del (neo)platonismo cf. anche l'epigramma XI 305: «Figlio dell'impudenza, ignorantissimo, nutrito di stoltezza, / cosa fai l'altezzoso, dimmi, che non sai niente? / Fra i maestri di scuola fai il platonico (Πλατωνικός): se ti si chiede delle / dottrine di Platone, torni a fare il grammatico. / Dall'uno scappi all'altro: non possiedi competenze nell'arte / della grammatica, né sei platonico».

E della specie più alta dell'anima umana convien pensare che questa parte, della quale diciamo che abita nella sommità del nostro corpo, dio l'abbia data a ciascuno come un genio tutelare, e che essa ci solleva da terra alla nostra parentela nel cielo, come piante non terrene ma celesti...

Il poeta riprende le due parole-chiave del passo platonico, φυτόν e οὐράνιον: l'essere «pianta» e la sua origine ultraterrena (οὐκ ἔγγειον). È evidente il disegno derisorio: Pallada oppone una supposta tensione verso l'alto – la parte più alta dell'anima che ha sede all'apice del *soma*, il cielo come «luogo d'origine» – al basso più volgare, costruendo due poli opposti che stanno come su una verticale. Le parti basse del corpo, evocate nei due versi che chiudono il componimento, e il fango come sostanza 'pesante' sono contrapposti all'οὐρανός con il quale, a detta di Platone, il genere umano sarebbe imparentato.

Ma a scampo di velleitari equivoci, al lettore viene ricordato al v. 5 di essere venuto al mondo ἐκ πηλοῦ. La nascita del genere umano dalla terra è motivo corrente, e trova origine nell'idea che per primo Prometeo plasmò l'uomo con acqua e fango: nella referenza al mito dell'antropogonia più antica tra quelle a noi note, Aristofane definisce gli uomini πλάσματα πηλοῦ, «impasto di fango» (al v. 686 degli *Uccelli*), e il verbo πλάσσω è vocabolo ordinario per indicare il gesto creatore di Prometeo⁵⁴. Si scopre perciò che al verso 6 dell'epigramma, a un'espressione come κοσμῶν πλάσματι σεμνοτέρῳ, Pallada affida una valenza anfibologica rinviante da un lato ad un effetto dello stile (il fatto di «indorare la cosa per decenza»), come traduce F.M. Pontani) e dall'altro alla triste verità che gli uomini sono essi stessi «figure di fango», πλάσματα appunto⁵⁵.

Non sarà da escludere – se non altro come esempio di 'affinità' culturale – un testo che presenta di fatto l'unica espressione rintracciabile che sia nel contempo identica *ad litteram* e insieme riferita alla genesi dell'uomo, ancora un passo di Giobbe (33,6: lasciando da parte i numerosissimi *commentarii in Iob*, in cui il brano fa necessariamente la sua comparsa)⁵⁶:

⁵⁴ L'associazione più antica tra la figura di Prometeo (che Aristofane non nomina) e la sua creatura è nel comico Filemone, fr. 93, 1 *PCG* Προμηθεύς, ὃν λέγουσ' ἡμᾶς πλάσαι; cf. anche Apollod. I 7,1; Paus. X 4,4 τοῦ πηλοῦ λέγουσιν ἐξ οὗ καὶ ἅπαν ὑπὸ τοῦ Προμηθέως τὸ γένος πλασθῆναι τῶν ἀνθρώπων; Lucian. *DDeor.* 5,1 τοὺς ἀνθρώπους ἔπλασας; anche Herod. II 28-29 e Clem. Al. *Strom.* V 14,99. Per il tema dell'antropogonia, mai veramente sviluppato dalla cultura greca, si rimanda a Scarpi 1996, 452s., e a Dunbar 1995, 429s.; si veda anche Zerwes 1956, 256.

⁵⁵ Assimilabili addirittura alle bestie, se Callimaco - in apertura del *Giambo 2* (fr. 192 Pfeiffer, vv. 1-3) - ricordava che in una prebabelica condizione di unilinguismo tutti gli esseri viventi, ivi compreso, appunto, il «fango di Prometeo» (ὁ πηλὸς ὁ Προμήθειος) erano accomunati da un medesimo idioma (trad. di G.B.D'Alessio): «Era l'età in cui la stirpe alata / e la marina e quella dei quadrupedi così / parlavano come il prometeico fango...». Per Callimaco cf. anche il fr. 493 Pfeiffer. Si veda anche, di Pallada, l'epigramma XI 349: ὀλίγον πηλὸν τοῦ σώματος.

⁵⁶ Cf. anche *Suda* ε 1813,7.

ἐκ πηλοῦ διήρτισαι σὺ ὡς καὶ ἐγώ,
ἐκ τοῦ αὐτοῦ διηρτίσμεθα.

Sei stato modellato dal fango, e anch'io:
dallo stesso elemento siamo stati formati.

Se si tiene presente la tecnica con la quale normalmente Pallada va allestendo i suoi brevissimi condensati retorici, non è da scartare l'ipotesi che anche in questo caso un patrimonio di luoghi comuni abbia potuto imporsi come filtro dal quale distillare l'immagine, a mostrare una volta di più che in quegli anni almeno Atene non era così distante da Gerusalemme⁵⁷.

Ma un altro dato conduce a riconsiderare il generico vocativo (ἄνθρωπε) del v. 1 e a rileggere l'intero epigramma da una prospettiva inedita. Riprendendo l'amatissimo Platone, scrive il filosofo Temistio nella sua *Orazione XIII* (170A 7-B 1, databile al 376 – trad., qui e sotto, di R. Maisano):

ὁ θεὸς δὲ δυνάμει διὰ τοῦτο πάντων ὑπερτερεῖ καὶ ἀρετῇ, καὶ ὅστις ἐκείνῳ παραπλήσιος ἐν τῇ γῆ, οὗτος φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον.

Proprio per questo Dio è superiore a tutti per potenza e virtù, e chi è simile a lui sulla terra 'non è pianta terrena ma celeste'.

Già egli aveva sviluppato una riflessione simile nell'*Orazione XXVII*, 339D 4-7 (del 355)⁵⁸:

Εἰ δὲ πρὸς ἑαυτὸν ὀρᾷς καὶ ὅπως σεαυτοῦ ἔση βελτίων, ἄλλο αὖ σοι φυτὸν ζητητέον οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον...

Se invece la tua attenzione è rivolta a te stesso e a quello che può essere meglio per te, allora devi cercare un'altra pianta, 'non terrena ma celeste'...

Temistio allude dunque per due volte al passo del *Timeo* che Pallada per sua stessa ammissione ha embricato al verso 4 dell'epigramma⁵⁹. Sarà utile una breve deviazione.

⁵⁷ È anche possibile che la convergenza tra universo platonico-pagano e teoria cristiana (che si realizza proprio grazie all'evocazione del fango) abbia un valore aggressivo aggiunto, cercato e perseguito ad arte.

⁵⁸ Per cronologia, bibliografia e traduzione si rimanda a Maisano 1995 (cronologia alle pp. 107-109); per Platone cf. Maisano 1994.

⁵⁹ Non solo, forse, per una singolare coincidenza Temistio poche righe sopra, nel discorso XXVII (338A-B), rimemora il mito di Prometeo e di Epimeteo: Prometeo «prese a plasmare gli esseri viventi, dando ad essi la forma con la mescolanza di terra e fuoco ed elementi affini» (καὶ ὁ μὲν τὰ ζῶα διέπλαττε καὶ ξυνεύθυνε μίσγων ἐκ γῆς καὶ πυρὸς καὶ τῶν ἐκείνοις ξυμφύλων). Si veda anche Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* VIII 14,66 μόνη γὰρ ἡ Ἑλλάς ἀψευδῶς ἀνθρωπογοιεῖ «φυτὸν οὐράνιον» καὶ βλάστημα θεῖον ἠκριβωμένον; Syn. *De providentia* I 10,61.

Come già sostenuto da Angelo Mai – che scoprì ed editò nel 1816 l’orazione XXXIV –, e come ribadito convincentemente da Alan Cameron, Pallada dedicò proprio a Temistio un altro polemico e apparentemente ermetico epigramma (XI 292)⁶⁰:

Ἄντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος ἐς πόθον ἦλθες
 ἄντυγος ἀργυρέης· αἴσχος ἀπειρέσιον·
 ἦσθά ποτε κρείσσων, αἰθίς δ’ ἐγένου πολὺ χεῖρων.
 δεῦρ’ ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

Stavi seduto su un carro celeste, e hai avuto voglia
 di un carro inargentato: onta infinita;
 da superiore che eri, sei, al contrario, scaduto molto.
 Sali qui in basso, perché sei sceso in alto!

Qui il bersaglio è celato sotto una coltre di parole che non lo rendono però del tutto invisibile. Rivolgendosi a un ‘tu’ innominato, Pallada lancia strali avendo bene in mente la sua preda. Temistio nel 384 aveva accettato di diventare prefetto di Costantinopoli, allora sotto l’egida dell’imperatore Teodosio, e il caustico Pallada non mancò di imputargli il fatto di avere ceduto alle lusinghe di un carro d’argento (il carro speciale destinato al prefetto cittadino) rinunciando al carro d’oro del filosofo ‘celeste’ (*antyx* vale qui sia «volta celeste» che «carro»). Pallada esorta Temistio a rialzarsi tornando all’umiltà degli studi. L’alta carica politica l’ha in realtà inclinato verso meno elevati interessi, allontanandolo dall’ideale filosofico del *bios theoretikos* – e l’ha asservito a un imperatore fortemente antipagano –, tanto da farlo divenire agli occhi dei suoi contemporanei un αἴσχος ἀπειρέσιον. Nel piccolo affresco ‘a gambe all’aria’ anche questa espressione rimane lontana da un valore di innocuità. Si tratta infatti con ogni probabilità della contropartita satirica di una formula destinata agli alti funzionari, i quali, secondo le modalità del pubblico elogio, potevano venire definiti εὖχος ἀπειρέσιον, un «vanto senza limiti», come si dice di Plutarco – un funzionario di Megara – e verosimilmente anche di altri⁶¹.

Temistio si era sentito tanto imbarazzato dall’accettazione dell’incarico da doversi giustificare con un discorso (*Or.* XXXIV) nel quale cercava di dare conto della coerenza del suo

⁶⁰ I versi 3-4 sono tradotti da uno degli *Epigrammata Bobiensia* (50): *Sursum peior eras, descendens sed mage peior. / Scande deorsum iterum, descendisti qui<a> sursum* (cf. Cameron 1965, 225s.; ciò farebbe supporre che Pallada fosse noto già alla fine del quarto secolo anche in Italia e in Gallia: Cameron 1993, 90 e 262; ma contro l’esistenza di un’antologia che comprendesse anche Pallada (con, tra gli altri, Meleagro, Filippo e Rufino) e fosse conosciuta da Ausonio e dagli autori dei *Bobiensia* cf. Lauxtermann 1997).

⁶¹ L’espressione è al v. 2 di un epigramma in distici su una base trovata a Megara (Kaibel 909b), verosimilmente del IV sec.: si rimanda a Robert 1948, 94 e 98s.

comportamento, e nella cui chiusa poneva se stesso in una posizione mediana rispetto all'‘alto’ in cui si collocherebbe il maestro Platone. Il gioco consapevole e non ironico tra l'alto e il basso rimanda non allusivamente all'opposizione tra due diversi atteggiamenti dell'anima, già resi consueti dall'immagine platonica del carro alato in *Phaedr.* 246a ss. (e si veda 248a: l'anima che guida l'auriga verso le regioni celesti), e ribaditi da Plotino nella rappresentazione di una via che conduce o verso il basso o verso l'alto (IV 8,1,11-39: cita Eraclito, Empedocle e Platone). L'antitesi piacque a Pallada, il quale non mancò di riprodurla nella chiusa di XI 292. Così Temistio scriveva nella *Orazione XXXIV* 30,4-11 (del 385: *A chi lo accusa per aver accettato la prefettura urbana*):

... ἀλλ' ἐννοεῖ τὸ ἄνω καὶ κάτω ὡς οὐχ ἄπλοῦν. ἀλλ' Ἐπίκουρος μὲν μικρός, καὶ ὅστις ζηλωτῆς Ἐπικούρου, σαρκὸς ἡδονὴν τεθαιμακῶς, Πλάτων δὲ ἄνω αἰεὶ, καὶ ὅστις ἔπεται Πλάτωνι, τὴν πρὸς θεὸν ὁμοίωσιν μεταδιώκων. ἡμεῖς δὲ ἐν μεταίχμῳ, ἀγαπῶντες, εἰ ποτὲ μὲν ἄνω εἴημεν, ποτὲ δὲ κάτω. καὶ τὸ κάτω δὲ ἡμῶν οὐ παντάπασι κάτω ἐστίν, ἀλλ' ἄνωθεν ἐξήπται καὶ ἀπευθύνεται.

... pensa invece che ‘alto’ e ‘basso’ sono concetti complessi. Piuttosto è meschino Epicuro, e con lui ogni suo seguace che apprezzi il piacere del corpo, mentre Platone è sempre in alto, e con lui chiunque segue Platone cercando di essere simile a Dio. Quanto a me, sono a mezza strada, e mi piace poter essere ora in alto, ora in basso. Ma il mio stare in basso non è propriamente il livello inferiore, anzi deriva dall'alto, e in alto tende a ritornare.

Quale che sia la priorità da assegnare a ciascuno, i due testi – che forse «riecheggiano i modi della disputa quali correavano nella capitale» Costantinopoli⁶² – rimandano volutamente uno all'altro, e si costruiscono come una sorta di botta e risposta su κάτω e su ἄνω⁶³.

⁶² Si veda Garzya 1983, 207s.: sarebbe per lui impensabile immaginare che la polemica sia stata innescata dall'oscuro Pallada; cf. anche la nota 21 alla p. 209: «L'or. 34 è tipica per la presenza ripetuta, talvolta con variazioni, della coppia ἀναβαίνειν - καταβαίνειν» (sez. 1,14-16: esaltare la filosofia; sez. 9 e 10; 19,11-12 ecc., ma cf. Franke 1899, 26ss. e 36: *Ep., de quo agimus, scriptum esse, dum Themistius est P. V. Cpolis, et modi imperativi et vocula v. 4. vñv testantur*; il Franke deduce quindi che l'epigramma sia stato scritto *priore parte anni 384, fortasse mensibus duobus prioribus huius anni*).

⁶³ Si rimanda a Cameron 1965, 220-223: per Cameron si deve supporre che Pallada si stia facendo beffe della retorica di Temistio. Cf. anche Zerwes 1956, 201-205 e Dagron 1968, 26 e 50s. (che come già Franke danno però la priorità al testo di Pallada considerando l'orazione di Temistio una risposta a quella provocazione; così anche Attisani Bonanno 1958, 120s.). Per Angelo Mai cf., oltre a Maisano 1995, 74, Penella 2000, 38 (e 230, nota 39), che pure valuta come più antico il testo di Pallada e più in generale considera diffusa tra i detrattori di Temistio la critica sull'‘alto’ e sul ‘basso’. Si rimanda anche all'apparato del Dindorf alle *Themistii Orationes* - alle pagine 471s.: Dindorf cita lo stesso Mai a proposito dell'attacco di Temistio ai seguaci dell'epicureismo, secondo Mai (ma non solo) rivolte a Pallada stesso: *Hoc quoque dicitur in Palladam, quem vitae solutioris fuisse, satis indicant plura eiusdem*

Alla luce di quanto è emerso, dovremmo forse ripensare la generica identità del destinatario di X 45, dandogli il nome di Temistio. Nessuno più di lui, del resto, aveva ricevuto su di sé il sigillo della filosofia platonica. Acquisirebbe dunque senso anche il σοί di v. 3, decisamente fuori posto se indicasse l'umanità intera e non designasse «ein einzelner Mensch», una singola persona, come già ipotizzava Zerwes. Pallada, in polemica con Temistio, ironizzando forse anche al v. 6 (il riferimento all'eleganza dello stile) con chi era stato definito βασιλεὺς τῶν λόγων⁶⁴, sferrerebbe il suo attacco senza 'indorare' e abbellire di eleganze retoriche una verità scomoda. Il poeta adopera il passo platonico che il filosofo ben conosceva e aveva caro, costruendo anche in questo caso (come in XI 292) un sistema assiale che in un percorso dall'elevato all'infimo finisce per collocare il suo nemico fino nel fango, sottolineandone la comune, immonda origine. In Paflagonia Temistio era nato nel 317, e in Paflagonia dovette pronunciare anche l'orazione XXVII sui maestri e le scuole famose⁶⁵: come già proposto da Luigia Achillea Stella, il grugno del Paflàgone che Pallada non sopporta di vedere senza farsi scappare un epigramma (XI 340) potrebbe essere, ancora, quello di Temistio⁶⁶.

turpicula epigrammata in Anthologia; Mai continua: *hic locus est adscribendi epigrammatis Palladae poetae in Themistium, quod praecipuam occasionem huic Orationi componendae dedisse videtur...*; si vedano anche le pagine 444 e 482. Ma sull'appartenenza del poeta all'epicureismo è necessaria cautela, e affrettata ci pare la nota 109 di Maisano 1995, 1026: «Pallada, principale accusatore di Temistio, era egli stesso un epicureo, come rivelano alcuni suoi epigrammi tramandati nell'Antologia Palatina»; cf. anche Schneider 1966, 17 (ritiene che Temistio si stia rivolgendo a Pallada), e 145s.: «Die schlechte Einschätzung von Epikurs Philosophie war traditionell... Der ζηλωτῆς Ἐπικούρου ist sicher Palladas, der in vielen Epigrammen epikureisches Gedankengut vertritt». Sarà utile ricordare un'icastica ma efficace affermazione di Luck 1958, 457: «Fragments of different philosophies follow each other abruptly»; il precetto del *lathe biosas* viene comunque celebrato da Pallada in XV 20.

⁶⁴ È la definizione data da Gregorio Nazianzeno nella sua *Epistola* XXIV (il titolo è in verità piuttosto comune, cf. Robert 1948, 95s.: l'espressione di 're dell'eloquenza' «était donc un titre que la flatтерie employait... pour les grands rhéteurs»).

⁶⁵ Cf. Maisano 1995, 891. Lo stesso Eugenio, maestro di filosofia e padre di Temistio, non disdegnava per le sue lezioni - oltre all'uso di autori non 'canonici' come i poeti tragici - Saffo e Pindaro: cf. *Or.* XX 236C (cf. anche Cameron 1970, 307, nota 2).

⁶⁶ «Temistio potrebbe venir detto "Paflàgone" in quanto oriundo della Paflagonia... L'epiteto potrebbe esser stato suggerito a Pallada da Aristofane, che sotto questo pseudonimo sferza sanguinosamente Cleone nei *Cavalieri*: παντάγαθος sarebbe in tal caso aggettivo non nome proprio come è stato finora inteso» (331, nota 1; si rimanda anche alla nota al testo in Aubreton 1972: vi si suppone che si tratti di un uomo politico del tempo; in posizione mediana è la traduzione di XI 340 di García Gual 1973, 46: «Pero cuando pasa ante mis ojos el mascarón del muy ilustre... Paflagonio» - corsivo nostro). Si tenga conto del fatto che almeno in linea di principio «in qualità di "compagno al servizio delle Muse", nessun amministratore poteva fraintendere un complimento o ignorare una sfida rivoltigli sotto forma di reminiscenza classica» (cf. Brown 1995, 58, e più in generale il capitolo «Paidèia» e potere, 51-102).

Ambiguità e rovesciamento, uso di un lessico di scuola fortemente caratterizzato dalla presenza dei classici, dunque, ma insieme anche una sostanziale incapacità di racchiudere quell'antico e oramai tramontato universo linguistico e ideologico nell'illusoria certezza di un sistema destinato a durare. Al poeta Pallada non basta l'arte. Né l'artificio, che sostiene nei mille calembours la sua scrittura, risulta sottratto al debito da pagare nei confronti del tempo presente. Così il rovesciamento diviene una sorta di necessità storica. L'innesto di tessere che vengono dal passato (Omero, Pindaro, Platone, Callimaco, anche Epicuro e Anacreonte)⁶⁷ o il ricorso a una precettistica ebraico-cristiana dentro un mosaico che ritrae un universo stravolto non può che rivelare una fusione imperfetta, una costante difficoltà di adattamento dell'antico al nuovo, in un tentativo che si circonda, alla fine, di un'aura di sconfitta. La passione per la poesia è diventata *nosos*, e al critico che voglia trovare il senso di un'operazione lontana dalla moda dei centoni non resterà che fare ricorso a una inevitabile storicizzazione, tentando di aggrapparsi – per penetrare il senso di questa poesia – proprio a quegli elementi contestuali dai quali aveva sperato, al principio della ricerca, di poter esulare; ossia il quotidiano, il biografico, il privato, sullo sfondo di una nuova e inevitabilmente sincretistica geografia culturale. Sopra il cielo di questo variegato universo di codici di riferimento – una società che cambia, ideologie mutate e compromesse, come nel caso di Temistio – le «petites bribes de luxe intellectuel» brillano di bagliori da fine della festa.

Si vuole concludere con due *Witze* di tradizione classica, che hanno entrambi a che fare con lo spirito bilioso del poeta e che offrono un minimo esempio della sua non ancora sondata fortuna. La vicenda della *Carmen* di Prosper Mérimée (novella del 1845) è stata resa celebre dalla versione scenico-musicale di Bizet. Ma a esergo delle avventure della zingara fatale, Mérimée appone un distico di Pallada, niente affatto edificante, e tuttavia in linea con un altro soggetto frequente nei suoi epigrammi – che qui non è stato preso in esame –: un sentimento di scoperta misoginia. Nell'intraducibile gioco di parole tra *thalamos* e *thanatos* Mérimée intendeva forse sintetizzare il carattere e il destino della bella Carmen (XI 381)⁶⁸:

Πᾶσα γυνὴ χόλος ἐστίν· ἔχει δ' ἀγαθὰς δύο ὥρας,
τὴν μίαν ἐν θαλάμῳ, τὴν μίαν ἐν θανάτῳ.

La donna è come il fiele: però ha due ore buone,
una nel letto, l'altra nella morte.

⁶⁷ Cf. il modello dell'anacreontica VII sviluppato in XI 54.

⁶⁸ Niente affatto innocuo dal punto di vista della tradizione - una frase probabilmente proverbiale, ma già in Hippon. fr. 68 West δὴ ἡμέραι γυναικὸς εἰσιν ἡδισταί, / ὅταν γαμήι τις κάκφέρνη τεθνηκυῖαν - il distico ha paralleli comici (cf. Raines 1946, 97, nota 67, Degani 1984, 79s.). Per l'interesse di Ezra Pound (e non solo) nei confronti dei due versi cf. Baldwin 1985, 268s. e Braden 1993. Devo ad Alessandro Fo alcuni efficaci suggerimenti per riprodurre il gioco dell'originale: «matrimonio/pandemonio» e soprattutto «letto/cataletto».

Il secondo epigramma ci porta là dove aveva preso avvio il nostro discorso (il poeta non riesce a stare zitto, animato dalla sua sempre viva *indignatio*⁶⁹ come a riaffermare che di fronte a certe cose è difficile non scrivere versi), e si apre su un proverbio ben attestato nelle raccolte dei paremiografi⁷⁰, ma che sembra avere in Pallada la sua unica certificazione letteraria (ancora una volta a dimostrazione del fatto che egli amava convogliare entro una sola miscela ingredienti linguistici di provenienza diversa). Il motto ha costruito la fortuna di due comici e di un editore dei nostri giorni: è probabile che costoro non sappiano di dovere a un oscuro poeta di Alessandria un briciolo della loro buona sorte (X 49):

Καὶ μύρμηκι χολὴν καὶ σέρφω φασὶν ἐνεῖναι·
 εἶτα χολὴν μὲν ἔχει ζῶα τὰ φαυλότατα,
 ἐκκεῖσθαι δ' ἐμὲ πᾶσι χολὴν μὴ σχόντα κελεύεις,
 ὡς μὴδὲ ψιλοῖς ῥήμασιν ἀνταδικεῖν
 τοὺς ἔργοις ἀδικοῦντας; ἀποφράξαντα δεήσει
 λοιπὸν ὀλοσχοίνῳ τὸ στόμα μὴδὲ πνέειν.

Anche nelle formiche e nei moschini c'è ira, dicono:
 l'ira c'è pure in esseri da niente.
 E inviti me ad espormi a tutti senza mostrare ira,
 tanto da non ribattere con nude
 parole a chi è ingiusto a fatti? Dovrò cucirmi la bocca
 con un giunco⁷¹, da adesso in poi, e non fiatare più!

Non diversamente da Pallada, dunque, anche le formiche, nel loro piccolo...

⁶⁹ Sotto questo aspetto Pallada può ricordare il «rancore da emarginato» del 'primo' Giovenale, su cui Bellandi 1980.

⁷⁰ Cf. *schol.* Ar. V. 352; Apostol. VII 18 (leggermente variato in VIII 25), Zen. III 70, Greg.Cypr. II 35, Diogenian. I 12 e anche *Suda* s 256. Sul potere delle bestiole cf. anche Pallada IX 503 (su cui si veda Barbieri 2002).

⁷¹ Cf., per l'immagine, anche Aeschin. II 21.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Attisani Bonanno 1958

T.Attisani Bonanno, *Pallada*, «Orpheus» V, 3 (1958), 119-150.

Aubreton 1972

Anthologie grecque, première partie, *Anthologie Palatine*, tome X (livre XI), texte établi et traduit par R.Aubreton, Paris 1972.

Averincev 1988

S.Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, trad. it. Bologna 1988.

Baldwin 1985

B.Baldwin, *Palladas of Alexandria, a poet between two worlds*, «AC» LIV (1985), 267-273.

Barbantani 1993

S.Barbantani, *I poeti lirici del canone alessandrino nell'epigrammatica*, «Aevum(ant)» VI (1993), 5-97.

Barbieri 2002

A.Barbieri, *Giuggiole e febbre quartana in Pallada*, «Eikasmos» XIII (2002), 239-244.

Bardy 1958

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, livres VIII-X, texte grec, traduction et notes par G.Bardy, Paris 1958.

Bartelink 1974

Palladio, La Storia Lausiaca, introduzione di C.Mohrmann, traduzione di M.Barchiesi, testo critico e commento a cura G.J.M.Bartelink, Milano 1974.

Bellandi 1980

F.Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, Bologna 1980.

Bowersock 1992

G.W.Bowersock, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, trad. it. Roma-Bari 1992.

Bowra 1960

C.M.Bowra, *Palladas on Tyche*, «CQ» LIV (1960), 118-128.

Bowra 1970

C.M.Bowra, *Palladas and Christianity*, in *On Greek Margins*, Oxford 1970, 253-266.

Bowra 1970²

C.M.Bowra, *Palladas and the converted Olympians*, in *On Greek Margins*, Oxford 1970, 245-252.

Braden 1993

G.Braden, *Death and Lust*, «Hellas» IV (1993), 118-120.

Brown 1995

P.Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, trad. it. Roma-Bari 1995.

Cameron 1964

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

- Cameron 1964²
 A.Cameron, *Palladas and the Fate of Gessius*, «ByzZ» LVII (1964), 279-292.
- Cameron 1965
 A.Cameron, *Notes on Palladas*, «CQ» LIX (1965), 215-229.
- Cameron 1965²
 A.Cameron, *Palladas and christian Polemic*, «JRS» LV (1965), 17-30.
- Cameron 1970
 A.Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- Cameron 1993
 A.Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993.
- Caner 2002
 D.Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 2002.
- Chuvin 1991
 P.Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991².
- Dagron 1968
 G.Dagron, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, «T&MByz» III (1968), 1-242.
- Degani 1984
 E.Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari 1984.
- Dunbar 1995
Aristophanes, Birds, edited with introduction and commentary by N.Dunbar, Oxford 1995.
- Fogazza 1980
 D.Fogazza, *Pallada, "Anth. Pal. 10, 58" e il "Vecchio Testamento"*, «RFIC» CVIII (1980), 317-319.
- Fournet 1995
 J.-L.Fournet, *L'«homérisme» à l'époque protobyzantine: l'exemple de Dioscore d'Aphrodité*, «Ktèma» XX (1995), 301-315.
- Franke 1899
 A.Franke, *De Pallada epigrammatographo*, Lipsiae 1899.
- Galli 1987
 I.G.Galli, *L'epigramma greco tardoantico: tradizione e innovazione*, «Vichiana» n.s. XVI (1987), 103-134.
- García Gual 1973
 C.García Gual, *Páladas, el último alejandrino*, «BIEH» VII (1973), 45-52.
- Garzya 1983
 A.Garzya, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983.
- Grierson 1991
 Ph.Grierson, voce *Follis* in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P.Kazhdan, vol. 1, New York-Oxford 1991, 794-795.

Irmscher 1961

J.Irmscher, *Was Palladas Christ?*, «Studia Patristica» IV (1961), Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part II: Biblica, Patres Apostolici, Historica, ed. by F.L.Cross, Berlin (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 79), 457-464.

Jones 1959

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

Kaibel

Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta, edidit G.Kaibel, Berlin 1878, rist. Hildesheim 1965.

Kaster 1988

R.A.Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1988.

Lauxtermann 1997

M.D.Lauxtermann, *The Palladas Sylloge*, «Mnemosyne» L (1997), 329-337.

Luck 1958

G.Luck, *Palladas. Christian or Pagan?*, «HSCP» LXIII (1958), 455-471.

Maisano 1994

R.Maisano, *La funzione dei richiami platonici nelle orazioni di Temistio*, in C.Curti e C.Crimi (cur.), *Scritti classici e cristiani offerti a F. Corsaro*, tomo II, Catania 1994, 415-429.

Maisano 1995

Discorsi di Temistio, a cura di R.Maisano, Torino 1995.

Mango 1963

C.Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, «DOP» XVII (1963), 53-75.

Marrou 1968

H.I.Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, saggi a cura di A.Momigliano, trad. it. Torino 1968, 141-164.

Patrich 1995

J.Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington, D.C. 1995.

Penella 2000

R.J.Penella, *The Private Orations of Themistius*, Berkeley and Los Angeles 2000.

Pontani 2002

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

Raines 1946

J.M.Raines, *Comedy and the Comic Poets in the Greek Epigram*, «TAPA» LXXVII (1946), 83-102.

Richardson 1974

N.J.Richardson, *The homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

Robert 1948

Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques publié par L.Robert, volume IV, *Épigrammes du Bas-Empire*, Paris 1948.

Scarpi 1996

Apollodoro, I miti greci, a cura di P.Scarpi, traduzione di M.G.Ciani, Milano 1996.

Schneider 1966

H.Schneider, *Die 34. Rede des Themistios. Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Winterthur 1966.

Stella 1949

L.A.Stella, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Bologna 1949.

Thelamon 1981

F.Thelamon, *Païens et Chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.

White 1998

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

Wipszycka 1996

E.Wipszycka, *Le monachisme égyptien et les villes*, in *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, 281-336 (già in «T&MByz» XII, 1994, 1-44).

Yourcenar 1979

M>Yourcenar, *La Couronne et la Lyre*, Paris 1979.

Zerwes 1956

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

