

## GIANFRANCO AGOSTI

### Dal cielo alla terra: un epigramma epigrafico su Siriano

1. Nella *Vita di Proclo*, alla fine dell'esame delle ἀρεταί del maestro, Marino ricorda il momento della sua scomparsa (avvenuta nel 485) e la tomba in cui il corpo trovò sepoltura. Situato nei pressi del Licabetto, il sepolcro accoglieva i resti mortali di Proclo e del suo maestro, il venerato Siriano (morto probabilmente nel 437). Marino aggiunge che – malgrado le precise istruzioni di Siriano – Proclo aveva degli scrupoli ad essere sepolto accanto al maestro: ma l'apparizione in sogno di Siriano gli avrebbe tolto infine ogni remora<sup>1</sup>. La tomba recava un epigramma dettato da Proclo stesso, toccante testimonianze di quel rapporto maestri-discepoli che era uno dei maggiori aspetti dell'«*attrait du paganisme*» tardivo<sup>2</sup>:

Πρόκλος ἐγὼ γενόμην Λύκιος γένος, ὃν Συριανὸς  
ἐνθάδ' ἀμοιβὸν ἐῆς θρέψε διδασκαλίας.  
Ξυνὸς δ' ἀμφοτέρων ὄδε σώματα δέξατο τίμβος·  
αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἕεις λελάχοι<sup>3</sup>.

Questo epigramma è però ben più che l'attestato di una devozione. In una fine analisi Th. Gelzer ha dimostrato che nei due distici, che ruotano attorno all'opposizione fra la terra (ἐνθάδε, cioè Atene) e il cielo (il χῶρος del v. 4)<sup>4</sup>, esso concentra la passione dell'ἔνθεος

---

<sup>1</sup> Marin. *VP* 36,37-41, p. 43 Saffrey-Segonds αὐτοῦ τὸ σῶμα... ἐκκομισθὲν ὑπὸ τῶν ἐταίρων ἐτάφη ἐν τοῖ ἀνατολικωτέροις προαστείοις τῆς πόλεως πρὸς τῷ Λυκαβεττῷ, ἔνθα καὶ τοῦ καθηγεμόνος Συριανοῦ κείται σῶμα. ... ἐπιγέγραπται δὲ τῷ μνήματι καὶ ἐπίγραμμα τετράστιχον, ὃ αὐτῷ ἔποιήσε (= *AP* VII 341).

<sup>2</sup> Chuvin 1990, 105-121.

<sup>3</sup> «Io, Proclo, fui Licio di stirpe, e Siriano mi formò qui per succedermi nell'insegnamento. Questa tomba comune accolse il corpo d'entrambi; oh, se un solo luogo ricevesse anche le anime!» (trad. Marzi in Conca 2005). Al v. 1 accolgo il testo trådito da Marino (l'unico a conservare γένος): il Palatino ha l'ordine Λύκιος γενόμην. Al secondo verso l'interpretazione di ἀμοιβὸν è quella più piana, e accettata da tutti gli editori e traduttori (ad es. Saffrey-Segonds 2002, 43 «pour lui succéder»; Edwards 2000, 113 «to become the successor»); degna di nota, comunque, l'ipotesi di Gelzer 1966, 9 secondo cui Proclo, nel riusare l'omerismo (*Il.* XIII 793, riferito ai Lici), allude con un bel *double entendre* al contesto originario, sottolineando che il suo scolarcato è il 'contraccambio' conseguente degli sforzi di Siriano.

<sup>4</sup> È il χῶρος in cui la ὑπερουρανὴ πωτάσκειται ἄμβροτος αἴγλη, vista da Proclo in sogno all'età di quarant'anni (Marin. *VP* 28, p. 33.26 Saffreys-Segonds) e in cui è destinata l'anima di Plotino secondo l'oracolo di Porph. *VP* 22, su cui vd. *infra*; o la sede in cui torna l'anima di Giuliano, secondo l'ora-

ἐραστής per l'ἐρώμενος, quale è tratteggiata nel *Fedro* platonico: l'epigramma allude cioè al rapporto fra maestro e allievo in termini di ἔρως spirituale teso verso la contemplazione della realtà divina<sup>5</sup>. Il *Fedro* era uno dei cardini della μυσταγωγία platonica (Marin. *VP* 13, p. 16,6 Saffrey–Segonds) e dell'insegnamento di Siriano, delle cui lezioni ci restano gli appunti rielaborati da Ermia nel suo commento al dialogo<sup>6</sup>. E il *Fedro* riveste un ruolo importante in un altro epigramma che si può connettere all'ambiente della scuola neoplatonica di Atene.

2. Nel 2003 N.Kalliontzis ha pubblicato quattro versi, incisi su una pietra reimpiegata non lontano dal Licabetto, in cui il celebrato è un Συριανός<sup>7</sup>. All'editore principe non è sfuggita l'importanza dell'epigramma, da lui interpretato come l'epitaffio proprio del filosofo Siriano. Fornendo i primi elementi per un commento al testo, Kalliontzis ne ha studiato le consonanze con la tradizione epigrammatica e gli aspetti filosofici del vocabolario e ha suggerito di attribuirlo allo stesso Siriano o a Proclo. La datazione proposta, in base alla scrittura, è la metà del V d.C. Alcuni elementi di questa analisi sono stati confermati nella riedizione del *Supplementum Epigraphicum* e nella recensione di D.Feissl (al quale si devono decisivi apporti alla comprensione dell'epigramma, come vedremo)<sup>8</sup>.

Il testo, giusta anche lo stato della pietra (mancano l'inizio di tutti i versi e la fine degli esametri), non è di immediata intellesione e il senso complessivo dipende dalle integrazioni che si scelgono. Ecco il testo stabilito dal primo editore:

[Ἰ]στρον] μὲν Συριανὸς ἔχεν πόλον εὐτ' ἐπὶ Γ[(- -)  
[καὶ φθί]μενος μακάρων ἀρτιτελής ἔμολε[ν].  
[σῶμα ~ ]Ρ ἀνθρώποισιν ὅπως σοφὸν ἐστὶν [ ~ - - ]  
[ψύχη δ' ἀ]θανάτων ἐς πόλον αὐτίς ἔβη.

---

colo riportato da Eunapio, *Hist. fr.* 26 *FHG* IV p. 25 Müller (= Suid. ι 437) (sulla cui base alcuni hanno voluto interpretare la scena di apoteosi nel dittico dei Simmachi al British Museum), vv. 6-7 ἦξεῖς δ' αἰθερίου φάεος πατρώιον αὐλήν, / ἔνθεν ἀποπλαγχθεῖς μεροπήμιον ἐς δέμας ἦλθες.

<sup>5</sup> Gelzer 1966, 7-13. Alle penetranti pagine di Gelzer non c'è da aggiungere molto: dal punto di vista della tecnica versificatoria si noti che i due esametri hanno una cesura maschile, la cui scarsa armonicità prevede nella metrica nonniana l'accompagnamento di C<sub>1</sub> o C<sub>2</sub> (nel caso specifico vi è la bucolica) e la presenza prima della cesura di una parossitona o properispomena; nell'altro epigramma attribuito a Proclo (Gelzer 1966, 13-36) le cesure degli esametri sono tutte femminili, ma si trovano un paio di proparossitoni in clausula. Ma si sa che nella metrica Proclo non è un nonniano (altra è la questione dei rapporti linguistici fra i due poeti, la cui cronologia è pressoché contemporanea: un esame in Gigli Piccardi 1985, 212 e 242-245).

<sup>6</sup> Dillon 2004, 412.

<sup>7</sup> Kalliontzis 2000-2003, 157-163.

<sup>8</sup> *SEG* 51,298; Feissl 2006. La poesia epigrafica tardoantica offre spesso testi di notevole livello e interesse, in parte ancora da valorizzare, cfr. Cameron 2004, 331 e le mie considerazioni in Agosti 2005b.

Al primo verso [ἄστρον]... πόλον a prima vista appare ottimo, dato che riproduce una *iunctura* nonniana<sup>9</sup>; ci si può semmai chiedere se non sia opportuno un segno di interpunzione dopo πόλον, a fini di maggior chiarezza. In base a tale integrazione il senso del primo distico risulta abbastanza perspicuo, se non banale (la contrapposizione fra il corpo rimasto in terra e l'anima che ritorna alla sede celeste). Kalliontzis così lo riassume: «Siriano, quando era vivo, possedeva il cielo degli astri, e ora morto possiede il cielo dei beati». Conseguentemente all'inizio del v. 3 la soluzione più facile è restituire: σῶμα παρ' ἀνθρώποισιν, che ben si accorderebbe – aggiungerei – con un verbo che indica il 'permanere' del corpo sulla terra, come per es. ὅπως σοφὸν ἐστίν, [ἔμμενεν]. Tali integrazioni sembrano inevitabili se al v. 4 si opta per la restituzione ψυχὴ δ' ἀθανάτων, con cui si ottiene un *tour* assolutamente tradizionale: si veda ad es. un epigramma anonimo, dedicato alla tomba di Platone, *AP VII 61,1-2* γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος, / ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων<sup>10</sup>.

Il secondo distico, dunque, esprimerebbe la topica contrapposizione fra il corpo rimasto sulla terra e l'anima salita al cielo. Di per sé la banalità in epigrammi epigrafici funerari non è certo scandalosa, anche se la localizzazione dell'epigrafe e l'importanza del *laudandus* (se l'identificazione col Siriano filosofo è, come pare, giusta) lascia più di una perplessità. D'altronde è in fondo solo sulla base dell'integrazione del v. 4 che si propone σῶμα al v. 3. Tuttavia contro tale restituzione ostano le tracce della prima lettera che segue la lacuna al v. 3: non si deve leggere un P, bensì un Δ con l'apostrofo, come indicato da E.Sironen. In tal caso παρ' non ha più cittadinanza e occorre trovare un'altra integrazione, se non ripensare tutta la struttura del distico.

Si deve all'acume di D.Feissel<sup>11</sup> una diversa interpretazione globale dell'epigramma. A una lettura non viziata dalle integrazioni, infatti, risulta evidente che la struttura del testo non è bipartita, secondo l'esegesi del primo editore, ma piuttosto prevede un unico movimento di pensiero basato sulla circolarità fra il primo e l'ultimo verso. Siriano abitava il cielo prima di discendere in terra, e al cielo ritorna dopo la sua missione. Inteso così, il testo ha ancora più probabilità di riferirsi a Siriano scolarca, come vedremo. Il lessema chiave da questo punto di vista è ἀρτιτελής, che già Kalliontzis ha individuato come citazione dal *Fedro*, in cui ha il senso di 'appena iniziato':

<sup>9</sup> *Dion.* III 353 ἐλεύσομαι εἰς πόλον ἄστρον, VIII 409 μετανάστιον εἰς πόλον ἄστρον.

<sup>10</sup> «La terra nasconde nel suo seno il corpo qui presente di Platone, ma l'anima occupa un posto immortale fra i beati».

<sup>11</sup> Alla cui amicale generosità devo anche la conoscenza dell'epigramma e della recensione (allora ancora inedita) nel novembre 2006. Queste pagine sono da intendersi come una prosecuzione di quelle conversazioni.

ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμημένον ἢ τινα σώματος ιδέα, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὧ θεὸν σέβεται (251a)<sup>12</sup>.

Feissel ha potuto rafforzare l'argomento adducendo una attestazione del termine nel medioplatonico Attico, in cui designa Platone come «iniziato di natura» e «inviato sulla terra dagli dèi»<sup>13</sup>. L'impiego di ἀρτιτελής nel nostro epigramma è dunque una citazione dal *Fedro*, ma – si può aggiungere – al contempo una sorta di *terminus technicus* per designare il filosofo che ha raggiunto la contemplazione del sovrasensibile<sup>14</sup> e la perfezione nelle virtù, come dice Marino a proposito di Proclo, riutilizzando espressioni aristoteliche: «L'attività della sua anima si è compiuta secondo una virtù perfetta, anima fornita ampiamente di tutte gli altri beni nel corso della vita perfetta» (τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τῆς ψυχῆς... κατ' ἀρετὴν τελείαν προιοῦσαν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένην θείους τε καὶ ἀνθρωπίνοις καὶ ἐν βίῳ τελείῳ, *VP* 34, p. 40,25-41,2 Saffrey–Segonds). Secondo un processo di osmosi che è caratteristico di parte della poesia tardoantica, e che ben appare negli *Inni* di Proclo o nelle opere di Nonno<sup>15</sup>, il linguaggio neoplatonico utilizza un termine che ha anche una sua diffusione nella *koinè* poetica tardoantica: ἀρτιτελής, al pari della neoformazione ἀρτιτέλεστος, appare infatti nella poesia di Nonno<sup>16</sup>, dal quale lo riprende Paolo Silenziario, *S. Soph.* 284-5 ἀρτιτέλεστον ἰδὼν σέβας, ὧ ἐπι πάσης / θείους ἔρωσ ἀκτίνας ἀνεποίησεν ὀπωπῆς<sup>17</sup>.

Siriano giunse (ἔμολεν) nel mondo sensibile «iniziato» (qui forse il senso del primo formante ἀρτι- è un po' affievolito e indica piuttosto che il filosofo era già compiutamente iniziato); riconsiderando il senso complessivo dell'epigramma, Feissel conclude che assimilando Siriano a Platone i primi due versi sottolineano l'origine divina del filosofo e la sua discesa sulla

<sup>12</sup> «Coui che è di recente iniziato e che ha molto contemplato le realtà di allora, quando vede un volto di forma divina che imita la bellezza, o una qualche forma di corpo, dapprima sente i brividi e qualcuna delle paure di allora penetra in lui. Poi, guardandolo, lo venera come un dio» (trad. Reale 2001, 81).

<sup>13</sup> *ap. Eus. PE XI* 2,4 Πλάτων, ἀνὴρ ἐκ φύσεως ἀρτιτελής καὶ πολλὸν οἶα διενεγκῶν, κατὰπεμπτος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν.

<sup>14</sup> Eloquente è la spiegazione del passo fornita nel commentario di Ermia, nel quale si insiste sulla funzione anagogica della contemplazione: ταῦτα εἰπὼν περὶ τῆς ἀποπτώσεως, λοιπὸν περὶ τοῦ ἀναγομένου βούλεται εἰπεῖν, τοῦ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κάλλους ἀναγομένου ἐπ' ἐκεῖνο τὸ κάλλος· οὐ κάλλος δὲ μόνον εἶπεν, ἀλλὰ καὶ θεοειδὲς προσέθηκε, διὰ τοῦ θεοειδοῦς δεικνὺς τὴν ὁμοιότητα τῶν τῆδε πρὸς τὰ ἐκεῖ. Θεοειδὲς γὰρ φαίνεται τοῦτο τὸ αἰσθητὸν κάλλος τῷ θεωμένῳ καὶ δι' αὐτοῦ εἰ ἀνάμνησιν ἐρχομένῳ τοῦ νοητοῦ καὶ δι' αὐτοῦ ἀναγομένῳ.

<sup>15</sup> Per Proclo si veda il commento di van den Berg 2001; per Nonno le pagine di Gigli Piccardi 2003, 14-22, con ulteriori indicazioni; Tissoni 2000, 37-38 per Cristodoro.

<sup>16</sup> Vd. Peek 1968-75 s.vv. (il senso è 'appena formato').

<sup>17</sup> «Avendo visto lo splendore appena formata, su cui l'amore divino ha acceso i raggi di ogni sguardo» (cioè lo splendore della costruzione di Santa Sofia, appena terminata). Cf. anche *GVI* 1773,2 (Kalliontzis 2000-2003, 159).

terra, inviato dagli dèi. Alla fine del verso 1 lo studioso propone dunque di restituire εἶτ' ἐπὶ γαῖαν]; clausula che ricorre solo in Gregorio di Nazianzo<sup>18</sup>, ad indicare la venuta del Cristo.

A mio avviso questa interpretazione è assolutamente preferibile; essa si conviene perfettamente a quanto rimane del testo e restituisce un *topos* diffuso nella poesia che celebra i θεῖοι ἄνδρες, l'idea cioè che il maestro sia inviato sulla terra per lenire i mali degli uomini o per illuminarli col suo insegnamento<sup>19</sup>. Un immediato termine di confronto, indicato da Feissel, si trova in un famoso testo epigrafico, dedicato ad Apollonio di Tiana (*I. Cilic.* 88 Dagron–Feissel = *SEG*, 28.1251 = *SGO* 19/15/02, Mopsuestia, III-IV, ma forse anche più tardi). Un blocco di architrave, destinato ad una edicola con una statua di Apollonio, reca un epigramma che nel 1978 è stato pubblicato provvisoriamente da E. Bowie, per poi conoscere un intenso dibattito critico, soprattutto in relazione alle testimonianze sul 'culto' di Apollonio, fino all'edizione ufficiale di Dagron e Feissel. Ecco il testo secondo l'ultima edizione, quella di Merkelbach-Stauber (che non seguo però al v. 3):

[οἶτος]ς Ἀπ[ό]λλωνος μὲν ἐπώνυμος, ἐκ Τυά[ιν]ων δ'ἐξ,  
λάμψας ἀνθρώπων ἔσβησεν ἀμπλακίας.  
[-]φος Τυά[ιν]ων, τὸ δ' ἐτήτυμον οὐρανὸς αὐτὸν  
[πέμψεν ὅ]πως θνητῶν ἐξέλασσε πόνους<sup>20</sup>.

**3** οὐκ ἔδα]φος Merkelbach (οὐκ) Burkert; ἦν δὲ βρέ]φος Merkelbach **4** [πέμψεν ὅ]πως  
Dagron-Feissel: [δέξαθ' ὅ]πως Bowie

La restituzione di οἶτος al primo verso sembra sicura: si trattava di una statua di Apollonio, conservata in una cappella di Mopsuestia (come le statue conservate nell'*heroon* a Tiana fatto costruire da Caracalla)<sup>21</sup>. La datazione dell'epigramma è da porre alla fine del III o all'inizio del IV secolo, cioè in un periodo in cui Apollonio era venerato e scientemente contrapposto al Cristo<sup>22</sup>. Il testo non è chiaro su un punto chiave, vale a dire l'eventuale menzione al v. 3 del τάφος di Apollonio a Tiana: ma poiché la tradizione non conosceva un sepolcro di Apollonio, ma solo un santuario (Phil. VA VIII 31) con la restituzione di Burkert (o anche con il βρέ]φος di Merkelbach) la questione si risolve: non è questione della morte di Apollonio, ma del suo portare la luce ai mortali. Quel che qui è più importante, il complesso delle idee è molto simile a quello dell'epigramma per Siriano.

<sup>18</sup> *Carm. PG* 37,1487 εἶτ' ἐπὶ γαῖαν / ἦλυθε; *PG* 37,1278 εἶτ' ἐπὶ γαῖαν / ἦλυθε.

<sup>19</sup> Si veda ad esempio *API* 295, che celebra la nascita di Omero, citato in Dagron-Feissel 1987, 138. L'idea è ovviamente altrettanto diffusa nella poesia cristiana.

<sup>20</sup> «Questi è colui che prende il nome da Apollo, ma viene da Tiana, e illuminando gli uomini ne ha spento i peccati. *Era figlio di Tiana*, ma è il cielo che lo ha inviato affinché allontanasse i travagli dei mortali».

<sup>21</sup> Si veda l'ampio commento in Dagron-Feissel 1987, 137-141 e 263-4.

<sup>22</sup> Su Apollonio nel tardoantico vd. da ultimo Jones 2006 (che propone, con cautela, anche una datazione dell'epigramma al V secolo, su base paleografica).

Proprio sulla base dell'epigramma di Mopsuestia Feissel suggerisce di leggere [οὗτος] all'inizio dell'epigrafe ateniese, suggerendo di vedervi non tanto un epitaffio quanto un testo onorifico per una statua di Siriano, di cui si esaltava il ruolo di illuminatore dei mortali<sup>23</sup>.

Il motivo della 'venuta sulla terra' di un maestro o di un salvatore è ben attestato nella poesia encomiastica imperiale e tardoantica. Una recente e bella testimonianza è stata restituita da un papiro di Ossirinco che contiene un encomio di Diocleziano, pronunziato probabilmente dopo il 298 d.C.<sup>24</sup>, *P.Oxy.* LXIII 4352, fr. 5.II.18-20 (MP<sup>3</sup> 1972.91):

Ζεὺς μόγισ οἰκτεῖρας γενεῆν Καπιτώλιος ἀνδρῶν  
κοιρανίην πάσης τραφερῆς πάσης τε θαλάσσης  
ᾧπασεν ἀντιθέῳ Διοκλητιανῷ βασιλῆι<sup>25</sup>.

Zeus, impietosito dalla miseranda condizione umana, ha inviato Diocleziano perché rechi al mondo salvifico conforto. L'interesse di una simile composizione encomiastica (e probabilmente estemporanea) sta nel fatto che l'autore utilizza dei moduli dell'elogio assolutamente tipici. In effetti la consolidata tradizionalità dell'idea è mostrata dalla precettistica filosofica e da quella retorica<sup>26</sup>. Nel IV secolo l'idea dell'imperatore inviato dal cielo sulla terra è sviluppata da Temistio, ad es. *Or.* 19,228a:

βασιλείαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατέπεμψεν εἰς τὴν γῆν ὁ θεός, ὅπως ἂν εἴη καταφυγὴ  
τῷ ἀνθρώπῳ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀκινήτου ἐπὶ τὸν ἔμπρονον καὶ ζῶντα<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Ecco la traduzione interpretativa proposta da Feissel (2006, 752): «Syrianos [que voici] habitait le ciel quand, [envoyé] des bienheureux, il vint sur terre, déjà initié; et [quand il eut appris] aux hommes comment on peut [atteindre] la sagesse, [parmi] les immortels au ciel il s'en retourna».

<sup>24</sup> Questa la datazione che propongo in Agosti 2002; la bibliografia sul papiro è già cospicua, come mostra la scheda in LDAB 5407.

<sup>25</sup> «Zeus Capitolino avendo infine pietà della razza degli uomini affidò la signoria di tutta la terra e del mare al divino imperatore Diocleziano».

<sup>26</sup> Il seguente florilegio è solo esemplificativo: *Plut. Ad princ. inerud.* 3,780d ἀληθέστερον δ' ἂν τις εἴποι τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν «καὶ σωτηρίαν», ὅπως ὦν θεὸς δίδωσιν ἀνθρώποις καλῶν καὶ ἀγαθῶν τὰ μὲν νέμωσι τὰ δὲ φυλάττωσι; *Men. Rhet.* 369,21-26 Russel-Wilson πολλοὶ τῷ μὲν δοκεῖν ἔξ ἀνθρώπων εἰσί, τῇ δ' ἀληθείᾳ παρὰ τοῦ θεοῦ καταπέμπονται καὶ εἰσιν ἀπόρροαι ὄντως τοῦ κρείττονος... βασιλεὺς ὁ ἡμέτερος τῷ μὲν δοκεῖν ἔξ ἀνθρώπων εἰσί, τῇ δ' ἀληθείᾳ τὴν καταβολὴν οὐρανόθεν ἔχει; 422,16-20 ὅτι θεὸς κατοικτεῖρας ἄνωθεν τὸ ἀνθρώπινον γένος καὶ βουλευθεὶς ταῖς εὐδαιμονίαις παραμυθήσασθαι τὴν σὴν παρήγαγε γένεσιν ἐπ' ἀγαθῇ μοίρᾳ τῆς οἰκουμένης; 423,10ss. ὅτι φιλοκτίρμων καὶ ἐλεῶν τοὺς δεομένους, καὶ ὅτι διὰ τοῦτο ὁ θεὸς αὐτὸν κατέπεμψε, ὅτι ἦδει αὐτὸν ἐλεήμονα καὶ εὖ ποιοῦντα τοὺς ἀνθρώπους. Altri luoghi in Agosti 2002.

<sup>27</sup> «Dal cielo Dio ha mandato sulla terra la regalità, perché gli uomini contro la legge immutabile avessero la possibilità di ricorrere alla legge animata e viva» (trad. Maisano 1996, 651). Sulla base di quest'ultimo luogo si potrebbe proporre al v. 2 il vieto πεμπόμενος, che però non ha cittadinanza in poesia epica ed epigrammatica, se si esclude *AP XII* 24,2.

Il motivo non manca, naturalmente, nelle agiografie neoplatoniche. Un bell'esempio è fornito da Damascio in alcuni frammenti dell'inizio della biografia di Isidoro: l'anima di Isidoro ἔχεται αὐτὴ καταπτᾶσα τῆς οὐρανίας ἀψίδος<sup>28</sup> τοῦ χθονίου βίου. Più oltre Damascio aggiunge: ὧμην αὐτὸν κεκραγῆναι καταβάντα εἰς γένεσιν· ἐγὼ δὲ καρρόθεν ἐνθάδε ἀφικόμην<sup>29</sup>.

Questi paralleli tematici potrebbero far proporre per l'inizio del secondo verso del nostro epigramma qualcosa come ἐσσύμμενος (con μακάρων gen. di derivazione), se non è *brevius spatio*: Siriano con slancio ha accettato il suo compito di discendere sulla terra (τέμμενος, che sarebbe perfetto, è purtroppo da escludere in quanto ancora più breve; anodino, ancorché possibile, σπερχόμενος).

Tutte restituzioni, è bene sottolinearlo, sempre *exempli gratia*: di fronte a questi testi, che pur riutilizzando *topoi* retorici, sono assai poco formulari nel linguaggio, il compito dell'esegeta non è di proporre brillanti riscritture, ma piuttosto di cercare di *interpretarne* il senso e il contesto, e di ricostruire la filigrana letteraria.

3. Presso i filosofi neoplatonici la pratica della poesia, e non solo di quella cultuale, aveva uno spazio piccolo, ma non trascurabile: nella composizione di epigrammi, inni, poemetti venivano messi in pratica i principi esegetici applicati alla poesia omerica, interpretata in senso anagogico. In particolare, la poesia oracolare ebbe un ruolo fondamentale nel diffondere un riuso del modello omerico coonestato, per così dire, dalle riflessioni sulle sue potenzialità semantiche e spirituali. L'autorità degli *Oracoli caldaici* e la loro venerazione come testo sacro ne accrebbe anche il valore di modelli poetici: forte è l'influenza caldaica in un testo oracolare che ebbe, a mio avviso, una forte influenza sulla poesia posteriore<sup>30</sup>. Porfirio, che era un appassionato studioso di oracoli, nella *Vita Plotini 22* ha inserito un inno sulla sorte dell'anima di Plotino, che descrive il ritorno dell'anima del maestro fra i grandi spiriti, nella dimora della luce divina. Ecco i versi 23-30<sup>31</sup>:

δαίμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση  
θειοτέρη πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης

<sup>28</sup> Anche questa è, significativamente, citazione di Plat. *Phaedr.* 274b τὴν ὑπερουράνιον ἀψίδα.

<sup>29</sup> «Volando dalla volta celeste si attacca alla vita terrena», «credo che quando scese alla generazione gridò: “sono giunto qui da un luogo migliore”»: VI fr. 5B e 5C Athanassiadi = E 7 e F 5 Zintzen (con importante apparato di passi paralleli).

<sup>30</sup> Per considerazioni più estese rimando ad Agosti 2005a.

<sup>31</sup> Su quest'oracolo nell'ultimo decennio si è concentrata l'attenzione degli studiosi, a partire da un lavoro di R. Goulet fino al commentario di Brisson-Flamand 1992, 565-602. Concordo con chi (Goulet; Brisson) sostiene per la parte centrale dell'inno un'origine in una conventicola caldaica o in un tempio dell'Asia Minore: Porfirio ha probabilmente riscritto un oracolo 'originale'. Rimando per ulteriori dettagli sul ruolo storico-letterario di questo oracolo, e per la copiosa bibliografia su di esso, ad Agosti 2005a.

ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ 25  
 ῥωσάμενος πραπίδεςσιν ἐς ἦονα νηχύτου ἀκτῆς  
 νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἀπονόσφιν ἀλιτρῶν  
 στηρίξει καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην,  
 ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες 30  
 ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου<sup>32</sup>.

Proprio alla luce del testo porfiriano, che sicuramente era ben conosciuto nell'Accademia<sup>33</sup>, al v. 1 si potrebbe anche pensare di integrare δαίμων<sup>34</sup>, che designerebbe in modo esplicito il carattere divino di Siriano (fermo restando che οὔτος è ottimo, specie se si pensa che l'epigramma era l'*inscriptio* di una statua). E i versi di VP 22,45-46 νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας / ψυχῆς δαιμονίης, in cui si parla dell'abbandono da parte

---

<sup>32</sup> «O dèmone, che una volta fosti un uomo, ma che adesso ti avvicini alla più divina sorte di un dèmone, da quando sciogliesti i vincoli dell'umana necessità, fuggi con slancio vigoroso dall'assordante tumulto del corpo e nuota alla riva sicura di una spiaggia battuta da molti flutti, lontano dalla folla dei malvagi, impaziente di procedere con piede sicuro sul sentiero ben ricurvo dell'anima pura, là dove si irradia lo splendore di Dio, sì, là dove la legge divina domina nella purezza, lontano dall'empia ingiustizia» (trad. Casaglia 1997, 115).

<sup>33</sup> L'influenza (o la condivisione di un comune linguaggio) dell'oracolo porfiriano si coglie anche in testi appartenenti ad ambienti meno rarefatti, ma comunque di elevata formazione culturale. Un esempio interessante viene da Roma, l'epitafio metrico di un medico che era anche filosofo, da datare al II/III (Moretti) piuttosto che al IV, ma solo su base paleografica, IG XIV 1424 = 594 Kaibel (APApp III 2.529 Cougny) = GVI 1283 = IGUR 1163 = 481 Samama:

ἀνέρες, οἱ πάρος Ἀσούϊων | πέδον εἴκετε, ξεῖνοι, |  
 βαιὸν ἐπὶ τραφερῇ χθονὶ δερκόμενοι τόδε δῶμα |  
 ἀνδρὸς ὀπιζομένου Ζηνὸς | νόον αἰγιόχοιο, |  
 ὄ" ποτ' ἔδειξε βροτῶν πολυπλάνκτοισιν πραπίδεςσιν |  
 ψυχῆν ἀθανάτην κἀγήραον | ἐκ Διὸς αἴσης, | 5  
 μάρτυρα Φοῖβον ἀμύμκοσιν | ἐν σελίδεσσι χαράξας. |  
 οὐδ' ἄρα θνητὸς ἔην, ὑπ' ἀνάγκης δ' ὑψιμέδοντος |  
 τύμβῳ εἰναλέῳ πεπεδημένος ἤνυσεν οἶμον· |  
 ἐκ ῥεθέων δ' ἅμα στείχων σελμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον, |  
 Λητοῖδην καὶ Μούσαις βωμὸν | ὑπ' ἥερι τεύξας· | 10  
 εἰτηρ δ' ἅμ' Ἀσκληπιάδης μακάρων τρίβον ἦει |  
 χρημοσύνην δ' ἔλιπεν πολυκήριον ἐν νεκέεσσι.

Oltre al v. 1 (ἀνέρες, οἱ πάρος~ Porph. 11 ἄνερ τὸ πάροιθεν) per indicare il ritorno dell'anima di Asclepiade al cielo al v. 8 non è improbabile che vi sia un ricordo dell'oracolo porfiriano (~13-14 ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ / ῥωσάμενος πραπίδεςσιν ἐς ἦονα νηχύτου ἀκτῆς):

<sup>34</sup> Ancor meglio sarebbe θεῖος], per il quale cfr. Nonn. *Par.* 1,16, 129; 3,116, 125 *ead. s.* Una piccola difficoltà risiede però nel fatto che nelle fonti in genere Siriano è indicato come ὁ μέγας oppure ὁ φιλόσοφος, non come θεῖος.



di Plotino dell'involucro mortale, potrebbero suggerire per i vv. 3-4 di tornare all'idea della contrapposizione fra il corpo rimasto sulla terra e l'anima risalita al cielo e di proporre la restituzione di σκῆνος] δ' ἀνθρώποισιν, ὅπως σοφόν ἐστίν, [ἔλειψε, / ψυχῆ δ' ἀθανάτων κτλ. «il corpo lo ha lasciato agli uomini, come dice il suo saggio insegnamento»<sup>35</sup>, mentre l'anima è tornata di nuovo al cielo degli immortali» (con la difficoltà di un esametro con due pesanti spondei all'inizio).

Sulla risalita dell'anima al cielo, con un caratteristico linguaggio caldaico e platonico, si insiste anche nel testo oracolare che chiude la *Vita di Apollonio* di Filostrato (VIII 31), dei versi recitati da Apollonio durante un'apparizione *post mortem* a un giovane di Tiana, scettico sull'immortalità dell'anima:

ἀθάνατος ψυχῆ κοῦ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας,  
ἦ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἄτ' ἐκ δεσμῶν θεὸς ἵππος,  
ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ  
δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην·  
σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὃ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις;  
ἦ τί μετὰ ζωοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις;<sup>36</sup>

E alla fine della secolare storia dell'Accademia (fine, almeno, sotto il profilo istituzionale)<sup>37</sup> Damascio compose un epigramma in cui il motivo trova una felice quanto concisa formulazione. Si tratta di un distico che l'AP tramanda sotto il suo nome, che proviene quasi certamente dal *Ciclo* di Agazia, e che è stato ritrovato anche su una tavola di basalto a Emesa. Quest'ultimo atto di fede neoplatonica<sup>38</sup> è anche la prova della presenza di Damascio in Siria e dunque del suo ritorno dall'esilio in Persia dopo la chiusura dell'Accademia. AP VII 553 = IGLSyr V 2336 (Emesa, 537/38 d.C.) = SGO 20/07/02

Ζωσίμη, ἦ πρὶν εἶδουσα μόνῳ τῷ σώματι δούλη,  
καὶ τῷ σώματι νῦν ἡῦρον ἐλευθερίην<sup>39</sup>.

2 ἡῦρον IGLSyr V 2336: εὔρεν P

Come accennato sopra, Feissel<sup>40</sup> propone invece di vedere nel verso 3 il motivo dell'insegnamento spirituale di Siriano: se si segue questa analisi per i vv. 3-4 occorre tentare qual-

<sup>35</sup> σοφόν ἐστίν pone qualche problema, vd. *infra* per un'altra soluzione interpretativa.

<sup>36</sup> «L'anima è immortale, e non possesso tuo bensì della provvidenza, e dopo che il corpo si è estinto, come veloce cavallo dalla gabbia levandosi con facile balzo si unisce all'aria leggera, aborrendo la tremenda e penosa servitù: ma a te che vale tutto ciò? Quando non esisterai più, allora crederai; e dunque, a che pro finché sei fra i viventi esplori questi misteri?» (trad. Del Corno 1978, 396).

<sup>37</sup> Sulla questione della chiusura si veda da ultimo Wildberg 2005, 329-333 con la bibliografia relativa.

<sup>38</sup> Hoffmann 1994, 590.

<sup>39</sup> «Io, Zosima, prima ero schiava ma solo nel corpo, e adesso ho trovato la libertà anche per il corpo».

<sup>40</sup> Feissel 2006. 752.

cosa tipo δόξας] (*vel* δείξα) δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφόν ἐστι [νοῆσαι]<sup>41</sup> / εἶτα μεθ' ἀθανάτων (mettendo un punto in alto alla fine del v. 2 e intendendo σοφόν come sostantivato, «dopo aver mostrato agli uomini come è possibile meditare la saggezza»). δόξας] / δείξας] per indicare l'insegnamento di Siriano trova un bel parallelo nella descrizione della statua di Platone nell'*ekphrasis* di Cristodoro di Copto, *AP* II 97-98 εἰστήκει δὲ Πλάτων θεοείκελος, ὁ πρὶν Ἀθήναις / δείξας κρυπτὰ κέλευθα θεοκράντων ἀρετῶν.

4. In conclusione ecco il testo dell'epigramma con le possibili integrazioni (in apparato):

[ - ] μὲν Συριανὸς ἔχεν πόλον· εὔτ' ἐπὶ γαῖαν]  
 [ - ] μῆνος μακάρων ἀρτιτελής ἔμολε[ν],  
 [ - ] δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφόν ἐστιν [ ~ - ≐ ]  
 [ - - ἀ]θανάτων ἐς πόλον αὔτις ἔβη.

1. οὔτος] **Fe**; θεῖος] *vel* δαίμων] **Ag**; ἄστρον] **Ka**; εὔτ' ἐπὶ γαῖαν] **Fe 2**. ἐσσύμενος *vel* πεμπόμενος **Ag 3**. σῶμα παρ' ἀνθρώποισιν **Ka**; ]δ' *inspexit* **Si**; σκῆνος]δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφόν ἐστιν [ἔλειψε] *vel* [ἔμιμνε] **Ag 4**. [ψυχὴ δ' ἀθανάτων ἐς πόλον αὔτις ἔβη **Ka 3-4** δόξας] (*vel* δείξας) δ' ἀνθρώποισιν ὅπως σοφόν ἐστι [νοῆσαι], / εἶτα μεθ' ἀθανάτων **Ag** (*sed fort. longius*)

5. Non sappiamo molto della destinazione dell'epigramma per Siriano. Nell'Accademia neoplatonica era ben consolidata la pratica della poesia d'occasione, celebrativa delle *auctoritates* e delle figure carismatiche. In tale tradizione rientrava probabilmente anche il nostro epigramma, che si può immaginare inciso sulla base di una statua di Siriano che adornava una sala di lezione, come quelle ritrovate nella villa neoplatonica di Afrodisia<sup>42</sup> o come le statue della Casa di Proclo o della Casa C dell'Acropoli tardoantica<sup>43</sup>. Se l'*authorship* è destinata, temo, a sfuggirci per sempre<sup>44</sup>, la collocazione all'interno della scuola, in cui si potessero apprezzare le risonanze filosofico-letterarie dei quattro densi versi, è più agevolmente immaginabile. Un'esposizione pubblica mi sembra infatti difficile, visto il potenziale carattere anticristiano dell'elogio di Siriano come θεῖος ἀνὴρ inviato dal cielo a rivelare la saggezza<sup>45</sup>. L'importanza dell'epigramma, in chiave storico-letteraria, sta anche nel fatto che ci consente di intravedere un piccolo lacerto della tradizione biografica in versi sui filoso-

<sup>41</sup> Per νοῆσαι in claus. vd. *Il.* I 599 et al.

<sup>42</sup> Zanker 1995, 311-324, dove sono citati i fondamentali lavori di R.R.R.Smith.

<sup>43</sup> Sulla cui destinazione, peraltro, il dibattito è assai acceso, vd. la sintesi in Hoffmann 1994, 549-555.

<sup>44</sup> Si può ipotizzare un discepolo di Siriano, forse proprio Proclo (meno probabile, mi sembra, che sia stato composto da Siriano stesso).

<sup>45</sup> Da questo punto di vista ci si potrebbe chiedere se nell'uso di ἀρτιτελής non sia da vedere anche una voluta contrapposizione coll'uso cristiano di τέλειος nell'accezione di 'iniziato completo, cristiano perfetto', che risale all'esegesi di *Phil.* 3,12-14 (e che è usato anche per il Cristo: molti luoghi nel lessico patristico di Lampe s.v.).

fi neoplatonici. Sappiamo che Marino aveva composto la biografia di Proclo anche in esametri epici<sup>46</sup>, e poco più tardi alla corte di Anastasio, Cristodoro di Copto dedicò un *μονόβιβλος* ai discepoli di Proclo<sup>47</sup>.

La speranza è che la scoperta di altre epigrafi ci permetta di ampliare la conoscenza di questa produzione.

---

<sup>46</sup> Suid. μ 198 καταλογάδην καὶ ἐπικῶς (*FGHCont.* IVA, 1083. Marin. T12 Radicke); cfr. anche Saffrey-Segonds 2002, XI. Di una possibile influenza della *Vita Procli* sull'*ekphrasis* di Cristodoro di Copto discute Tisconi 2000, 37-44. Il genere biografico-encomiastico ha grande sviluppo nella poesia tardoantica (Viljamaa 1968).

<sup>47</sup> Di quest'ultima opera, grazie a una citazione in Giovanni Lido, *De mag.* 3.26 (= Christod. S 8.2 Heitsch = F 2 Tisconi), ci rimane un verso, non particolarmente memorabile: Ἀγάπιος... περὶ οὗ Χριστόδωρος ὁ ποιητὴς ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου μονοβίβλῳ τέ φησιν οὕτως· «Ἀγάπιος πύματος μὲν, ἀτὰρ πρώπιτος ἀπάντων». Ma l'interesse storico-biografico, e anche letterario, di un simile poema doveva essere notevole.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agosti 2002

G.Agosti, *POxy 4352, fr. 5.II.18-39 (Encomio a Diocleziano) e Menandro Retore*, «ZPE» CXL (2002), 51-58.

Agosti 2005a

G.Agosti, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in A.Kolde – A.Lukinovich – A.L.Rey (edd.), *Koruphaio andrì. Mélanges A. Hurst*, Genève 2005, 19-32.

Agosti 2005b

G.Agosti, *Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi*, «MEG» V (2005), 1-30.

Brisson–Flamand 1992

L.Brisson – J. Flamand, *L'Oracle d'Apollon*, in *Porphyre. La Vie de Plotin. II*, Paris 1992, 565-602.

Cameron 2004

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

Casaglia 1997

M.Casaglia – C.Guidelli – A.Linguisti – F.Moriana, *Enneadi di Plotino. I-III*, Torino 1997.

Chuvin 1990

P.Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1990.

Conca 2005

F.Conca – M.Marzi – G.Zanetto, *Antologia Palatina I-VII*, Torino 2005.

Dagron–Feissel 1987

G.Dagron – D.Feissel, *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987.

Dillon 2004

J.Dillon, *Philosophy as Profession in Late Antiquity*, in S.Swain – M.Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford 2004, 401-418.

Del Corno 1978

D.Del Corno, *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978.

Edwards 2000

M.Edwards, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000.

Feissel 2006

D.Feissel, *Bull. Épig.* 2006.533, «REG» CXIX (2006), 751-752.

Gelzer 1966

Th.Gelzer, *Bemerkungen zu den Epigrammen des Neuplatonikers Proklos*, «MH» XXIII (1966), 1-36.

- Gigli Piccardi 1985  
 D.Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.
- Gigli Piccardi 2003  
 D.Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Canti I-XII*, Milano 2003.
- Jones 2006  
 Ch.P.Jones, *Apollonius of Tyana in Late Antiquity*, in S.F.Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, London 2006, 49-64.
- Hoffmann 1994  
 Ph.Hoffmann, s.v. *Damascius 3*, in *DPhA II* (1994), 541-593.
- Kalliontzis 2000-2003  
 I.N.Kalliontzis, Ἀπτικὲς ἐπιγραφὲς ἀπὸ τοῦ Ἀμπελοκήπου, «Horos» XIV-XVI (2000-2003), 157-166.
- Maisano 1996  
 R.Maisano, *Temistio. Discorsi*, Torino 1996.
- Peek 1968-75  
 W.PEEK, *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-IV, Hildesheim-Berlin 1968-1975.
- Reale 2001  
 G.Reale, *Platone. Fedro*, Milano 2001<sup>2</sup>.
- Saffrey–Segonds 2001  
 H.D.Saffrey – A.Ph.Segonds avec la collaboration de C.Luna, *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris 2001.
- Tissoni 2000  
 F.Tissoni, *Cristodoro. Un'interpretazione e un commento*, Alessandria 2000.
- Van den Berg 2001  
 R.M. van den Berg, *Proclus' Hymns*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Viljamaa 1968  
 T.Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968.
- Wildberg 2005  
 Ch.Wildberg, *Philosophy in the Age of Justinian*, in M.Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, 316-340.
- Zanker 1995  
 P.Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1995.