

## LUCIO CRISTANTE – VANNI VERONESI

## Per una rilettura del prologo di Marziano Capella\*

*Premessa*

Il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* si apre con un inno dedicato a Imeneo (I 1), cui segue un testo in prosa che giustifica il proemio in versi e contiene elementi fondamentali per la caratterizzazione dell'intera opera (I 2)<sup>1</sup>:

Dum crebrius istos Hymenaei versiculos nescio quid inopinum intactumque moliens cano, respersum capillis albicantibus verticem incrementisque lustralibus decuriatum nugulas ineptas aggarrire non perferens Martianus<sup>2</sup> intervenit dicens: «Quid istud, mi pater, quod nondum vulgata materie cantare deproperas et ritu nictantis antistitis, priusquam fores aditumque reseraris ὑμνολογίζεις? Quin potius edoce quid apportes, et quorsum praedicta sonuerint revelato». «Ne tu - inquam - desipis admodumque perspicui operis ἐγέρσιμον noscens creperum sapis? Nec liquet Hymenaeo praelibante disposita nuptias resultare? Si vero concepta cuius scaturiginis vena profluxerint properus scrutator inquisis, fabellam tibi, quam Saturae comminiscens hiemali pervigilio marcescentes mecum lucernas edocuit, ni prolixitas perculerit, explicabo.

Sono trascorsi esattamente dieci anni da quando Romeo Schievenin, nell'ambito del secondo convegno *Il calamo della memoria*, portava all'attenzione degli studiosi la sua esegesi del prologo marziano (I 1-2)<sup>3</sup>. Il contributo si è imposto nella bibliografia come punto di riferimento per l'interpretazione non solo dell'esordio, ma dell'intero *De nuptiis*<sup>4</sup>. La sua importanza consiste nell'aver individuato e illustrato le fonti greche e latine, ma soprattutto i significati filosofico-letterari della figura di Imeneo nell'economia dell'opera.

La trama dei riferimenti di I 1 rimanda anzitutto all'inno a Venere di Lucrezio,

---

\*Gli autori condividono *in toto* la stesura del contributo e ne assumono parimenti la responsabilità, tuttavia spetta a Lucio Cristante l'elaborazione della *premessa* e dei paragrafi 1, 2c e 3, mentre a Vanni Veronesi quella dei paragrafi 2a, 2b e 4. Si ringraziano per le preziose consulenze Alberto Cavarzere, Jean-Baptiste Guillaumin, Luca Mondin, Otello Quaia.

<sup>1</sup> Il testo è quello accolto da Cristante 2011, 2-5.

<sup>2</sup> Il figlio ha lo stesso nome del genitore, ma qui chiameremo 'Marziano' soltanto il padre.

<sup>3</sup> Schievenin 2009, 2s. [= 2006, 134s.]

<sup>4</sup> Le conclusioni sono assunte *in toto* anche nell'edizione Chevalier 2014, 54-56.

non tanto a passi specifici ma alle «componenti strutturali» e anche a precisi riscontri lessicali<sup>5</sup>:

Le prerogative della Venere di Lucrezio passano a una divinità del suo ambito nuziale, con le stesse funzioni cosmiche e letterarie, sulla base dello stretto rapporto di collaborazione che lega Venere a Imeneo [...] La Venere di Lucrezio è il principio della generazione, Imeneo è il dio dell'unione, della coesione, elemento fondante di ogni esistenza: diventa così allegoria del *de nuptiis*, dell'unione di Filologia e Mercurio.

### 1. Υμνολογίζεις?

La complessità delle funzioni mitologiche, allegoriche e filosofiche attribuite a Imeneo è implicitamente riconosciuta, ancorché liquidata con parole irriverenti, dal figlio di Marziano che interrompe il padre e lo accusa di «gracchiare delle stupidaggini senza senso» (*nugulas ineptas aggarrire*) poiché con il suo canto intende anticipare (*cantare deproperas*) il contenuto della sua opera; un comportamento che lo assimila a un *antistes* ancora semiaddormentato (*nictans*) che canta prima dell'apertura del tempio. Marziano dovrà spiegare piuttosto cosa intende fare e il senso della sua premessa (*praedicta*).

L'immagine del sacerdote deriva da Porphyry. *abst.* IV 9,5:

ὕδωρ δὲ καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων, [...] καὶ ταῦτα δεικνύντες ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὡς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὕμνωδου τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὀπηρικά ἐστῶς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν.

[I sacerdoti egizi] venerano, tra gli elementi, in particolare l'acqua e il fuoco [...] e dimostrano questo anche nei templi, in quanto ancora oggi, all'apertura del santuario di Serapide, il culto si compie con il fuoco e con l'acqua: l'innologo fa libagioni con l'acqua e mostra il fuoco quando, fermo sulla soglia, risveglia il dio nella lingua nazionale degli Egiziani.

È il rilievo dell'inatteso *antistes* a confermare un rapporto diretto con Porfirio, in quanto il filosofo greco *antistitem se philosophiae profitebatur* (Lact. *inst.* V 2)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Schievenin 2009, 4s. [= 2006, 136s.]

<sup>6</sup> Questo riferimento nel testo di Marziano non sembra essere stato ancora rilevato. Qui Lattanzio risponde al collegamento tra filosofia e religione che Porfirio, *magister continentiae*, fa appunto nel *de abstinentia* (II 49,1): ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ἱερεὺς πάσης ἀπέχεται ἐμψύχου βορᾶς. Sull'identificazione dell'*antistes philosophiae* con Porfirio cf. Schott 2008, 54-55 e 207 nt. 12, con la bibliografia ivi citata.

La fonte porfiriana ha indotto Schievenin a confermare nel testo delle *Nuptiae* l'emendazione ὑμνολογίζεις del Dick (1925)<sup>7</sup>, neologismo che corregge il tràdito *hapax* γυμνολογίζεις: «elevi un inno», conformemente al sacerdote di Serapide che, in quanto ὑμνωδός, canta nella sua lingua originale all'apertura del tempio. Dick, in realtà, era stato preceduto dall'umanista boemo Johannes Dubravius (1516)<sup>8</sup> le cui annotazioni al testo di Marziano contengono numerose acquisizioni a cui è giunta la critica successiva: «nos ὑμνολογίζεις legendum existimamus» (fasc. A 5 verso). A sostegno della sua tesi Dubravius porta il fatto che gli antichi sacerdoti, e in particolare quelli di Serapide, «hymnis quibusdam vernaculis Deum quasi a somno excitare sint soliti, auctor Eusebius libro tertio» (*praep. ev.* III 4,9, che è appunto citazione diretta da Porphyry. *abst.* IV 9,5). Ma uno dei punti deboli di questa congettura risiede proprio nel fatto che la neoformazione in riferimento all'inno di Marziano risulta troppo diretta, addirittura appiattita sul modello<sup>9</sup>: all'attività innodica rinvia già *cantare*<sup>10</sup>. Ὑμνολογίζεις, inoltre, presupporrebbe il riconoscimento (sebbene ironico) dello statuto letterario del carne da parte del figlio e risulterebbe quantomeno incoerente con il tono della polemica. Né terrebbe conto della programmatica differenziazione del testo di Marziano rispetto alla sua fonte, a partire dalla divisione dell'unità narrativa di Porfirio in un confronto fra due interlocutori.

Il dialogo si articola su due posizioni antitetiche: all'irriverenza del figlio, irrispettoso pure nei confronti del modello evocato, il padre controbatte con fermezza e fornisce le coordinate dell'opera, restituendo serietà e dignità anche all'immagine del sacerdote egiziano. Come il ministro di Serapide risveglia il dio (ἐγείρει τὸν θεόν) cantando nella sua lingua paterna, così Marziano anticipa l'argomento di un'opera luminosa e complessa (*perspicui operis*) a cui ha dedicato tutta la vita (*incrementis lustralibus decuriatum*): un'opera che è un 'risveglio' della conoscenza (ἐγέρσιμον) attraverso l'inno incipitario,

<sup>7</sup> Seguito da Cristante 2011 e Chevalier 2014. Kopp 1836 preferiva la forma attestata ὑμνολογεῖς, ripresa da Eyssenhardt 1866 e Willis 1983.

<sup>8</sup> Sembra sconosciuto agli studiosi di Marziano. Nato a Pilsen nel 1486 e morto nel 1553 a Kroměříž, Jan Doubravský studiò a Vienna, Pavia e Padova e nel 1542 divenne vescovo di Olmütz. Il suo commento ai primi due libri del *De nuptiis*, stampato a Vienna nel 1516 per i tipi di Hieronymus Victor, è ancora inesplorato, se si esclude la breve analisi di Cora Lutz all'interno di Kristeller 1971 (380s.), una rapida presentazione in Hernández-García 2013 (144-148) e pochissime altre citazioni (Petrù 1976 sulla concezione allegorica nel XVI secolo; Eastwood 1982 su Dubravius e Keplero; Lutz 1971b e Konečný 2009 su Dubravius e Albrecht Dürer).

<sup>9</sup> Diversamente dal consueto modo di rielaborare le fonti letterarie da parte dell'autore: vd. ad es. Schievenin 1984 e Cristante 1978.

<sup>10</sup> Il frequentativo ribadisce l'esercizio ripetuto che Marziano dichiara nell'esordio: *crebrius... moliens cano* e pure valore iterativo ha il suffisso del verbo greco (cf. Debrunner 1917, 127-140); anche per questo motivo ὑμνολογίζεις potrebbe sembrare un doppione di *cantare* (*deproperas*).

preludio tematico al racconto del matrimonio di Filologia e Mercurio<sup>11</sup>. Che i due testi dialoghino tra loro è confermato anche dalla metafora della libagione (λείβοντος τοῦ ὑμνωδοῦ / *Hymenaeo praelibante disposita*), nonché dal topos della veglia notturna: i sacerdoti egiziani si dedicano agli studi letterari nelle veglie invernali, così come Marziano spiegherà al figlio (*explicabo*) l'intera *fabella* raccontatagli da *Satura* al lume della lucerna (*hiemali pervigilio marcescentes mecum lucernas*). L'immagine deriva ancora da Porphyr. *abst.* IV 8,3:

Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς χειμερίοις ἐπετήδευον νυξί, φιλολογία προσαγρυπνοῦντες ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιούμενοι φροντίδα δεσπότης τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες.

Praticavano la stessa attività nelle notti invernali, trascorrendo le veglie in attività filologiche dal momento che non pensavano al guadagno ed erano liberi dal cattivo padrone del lusso smodato.

Il testo di Porfirio informa anche su un'altra caratteristica propria dei sacerdoti egiziani, votati al sacro e alla conoscenza scientifica, che viene coerentemente rovesciata da Marziano (*abst.* IV 6,7):

Πορεία τε γὰρ ἦν εὐτακτος καὶ βλέμμα καθεστηκός ἐπετηδεύετο, ὡς ὅτε βουληθεῖεν μὴ σκαρδαμύττειν· γέλως δὲ σπάνιος.

Il loro portamento era disciplinato e lo sguardo era controllato al punto da rimanere fisso, tanto da riuscire, quando volevano, a non battere le ciglia, e raro era in loro il riso.

Mentre i ministri di Serapide arrivano a controllare lo sguardo al punto da eliminare il battito involontario delle ciglia (μὴ σκαρδαμύττειν), Marziano non riuscirebbe a evitarlo (*nictantis*). L'immagine aurorale di Porfirio è dunque stravolta attraverso l'autoironia, che sarà caratteristica fondamentale nelle parti 'autobiografiche' delle *Nuptiae* insieme con lo *spoudaiogheleion*<sup>12</sup>, in un'alternanza fra serio e faceto non ammessa per gli austeri sacerdoti egiziani (γέλως δὲ σπάνιος).

Tutte queste variazioni giustificano in Marziano un contesto più complesso dove, come si dirà, entrano in gioco elementi storico-culturali non presenti nel passo di Porfirio.

<sup>11</sup> Il matrimonio rappresenta l'unità dei due mondi, umano e divino, e della conoscenza: vd. Ferrarino 2011, 369-379 [= 1986, 355-361; = 1969, 1-7].

<sup>12</sup> Cristante 1978.

## 2. In favore di γυμνολογίξεις

### 2a. La tradizione del testo

La lezione γυμνολογίξεις, trādita con minime variazioni nella parte finale della parola<sup>13</sup>, pur essendo *hapax* è chiosata senza apparenti difficoltà dai commentatori medievali, che ne individuano il legame etimologico con ‘ginnasio’ e con gli esercizi (fisici, nonché retorico-filosofici) che vi si compivano<sup>14</sup>. Anche nelle edizioni a stampa di età umanistica il verbo è accolto senza problemi fino a Grotius (1599) compreso<sup>15</sup>. Soltanto successivamente γυμνολογίξεις è stato oggetto di correzione, anche sulla scorta di argomenti paleografici. Per Kopp 1836, 10s. il Γ iniziale del verbo è un fraintendimento dello spirito

<sup>13</sup> Cf. gli apparati delle edizioni Dick, Willis e Chevalier.

<sup>14</sup> Martino di Laon (Dunchad), *ad l.: compositum ab exercitatione, gymnos, id est nudus, inde gymnasium*. Scoto Eriugena (Lutz 1939, 5): *Γυμνολογίξεις, ‘exercitas’ vel ‘philosopharis’; verbum Grecum γυμνολογίξω, cuius propria interpretatio est ‘exercitō’*. Allo stesso modo il glossatore anonimo del codice Oxoniense (Bodl. libr. auct. T.2.19, ff. 1–31): *Γυμνολογίξεις, id est ‘exercitaris’*. *Gymnasium enim dicitur exercitatio philosophiae* (Jeauneau 1978, 106). Nel corpus dei glossatori carolingi edito da O’Sullivan (2010, 16) si trovano spiegazioni simili (*ratiocinaris / filosofaris / sermocinaris / exercitas vel filosofaris / exercitaris vel ratiocinaris*), tutte riferite a γυμνολογίξεις (anche se il lemma dell’edizione è ὑμνολογίεις, sulla scorta di Willis 1983. Remigio di Auxerre (Lutz 1962, 70) commenta la versione itacizzata: *Gymnologisis, id est ‘ratiocinaris’, a Greco quod est gymnologiso, id est ‘exerceo’*. *Hinc gymnus dicitur ‘nudus’ et gymnasium locus exercitationis*. Bernardo Silvestre (Westra 1986, 89) sembra orientare la glossa sul peso maggiore di γυμνός nel composto verbale: *est... gignologias... “nude loqueris”*. *Putabat enim puer verba sapientis ornatu veritatis nuda, quia solam fabulam attendebat, ornatu etiam honestatis existimans nomen Bachi, nomen Veneris ebrietatem et luxuriam tantum significare* (e cf. *gignologias: id est nude loqueris* del commento berlinese in Westra 1994, 32). Alexander Neckam chiosa γυμνολογίξεις: *id est ‘dogmatizas’, a verbo Greco ‘gimmologizo’, id est ‘exerceo’*. *Hinc gymnus dicitur nudus, inde gymnasium locus exercitationis, ubi nudi solebant luctari* (McDonough 2006, 16).

<sup>15</sup> Nell’edizione di Grozio il verbo è preceduto da una *crux*, che ha funzione di richiamo alla nota marginale «*al. γαμολογίξεις*», non di «*termine [...] incompatibile con il contesto*» (Schievenin 2006, 141, nt. 30 = 2009, 9, nt. 30). La *varia lectio* compariva già nelle *castigationes* poste alla fine dell’*editio princeps* del Bodianus 1499: «*in quibusdam codicibus legitur γαμολογίξεις*». Così anche Vulcanius 1577 (che nelle *annotationes* di pag. 225 tenta pure una traduzione di γυμνολογίξεις: «*solus tecum ratiocinaris*», sulla scorta del commento di Remigio di Auxerre). Nella trad. ms. a noi pervenuta pare non sia rimasta traccia di questa *varia lectio*. Editano γυμνολογίξεις Berthocus 1500, l’edizione di Basilea 1532 e quella di Lugdunum 1539, senza ulteriori annotazioni. Dopo Dubravivus 1516 (vd. *supra*, sub 1), dubbi sulla lezione γυμνολογίξεις in Barth 1624: nelle *Animadversiones* registra nuovamente γαμολογίξεις (p. 409), accanto a μοιχολογίξεις e μυχολογίξεις (p. 974). In Walthard 1763 è registrata la congettura di Giovanni Battista Pio *kuknologueis*. Goez 1794 edita γαμολογίξεις, ma lo attribuisce a Jacques Bongars (1554-1612).

aspro della vocale, secondo un processo che aveva già illustrato nella *Paleographia critica* (Kopp 1829, IV 526)<sup>16</sup>. Ma questo presunto guasto d'archetipo si sarebbe prodotto in un'epoca in cui accenti e spiriti erano assenti, in quanto propri della minuscola: la maiuscola con cui sono vergati tutti i grecismi nella tradizione manoscritta delle *Nuptiae* non li contempla<sup>17</sup>.

## 2b. γυμνολογία

Per giustificare il verbo γυμνολογίζεις, non attestato altrove, si può addurre una testimonianza fino a oggi mai presa in considerazione: nell'*Adversus Nestorianos* di Marco Eremita (prima metà del V secolo)<sup>18</sup> compare (c. 27) il sostantivo γυμνολογία, non re-

<sup>16</sup> Identica argomentazione, senza riferimento a Kopp, in Shanzer 1986, 54: «the Γ is easily explainable as the result of an early attempt to indicate a rough breathing».

<sup>17</sup> La maiuscola greca prevede la possibilità del segno |-, facilmente scambiabile in Γ, per indicare lo spirito aspro, ma si tratta di casi rarissimi e giustificati da ragioni precise. Emblematico il caso del codice Laon, Bibliothèque municipale, 444: mentre nel prontuario di grammatica greca dei fogli 276r - 289r il segno | - è presente per puro valore 'didattico' (vd. anche f. 4v l. 1: | - *id est cum aspiratione*), nell'ampio vocabolario greco-latino attribuito alla cerchia di Martino di Laon (f. 5r - 275v), dove pure ci sarebbe bisogno di segnalare eventuali aspirazioni, lo spirito aspro è del tutto assente. Quanto alla tradizione delle *Nuptiae*, non si registrano errori riconducibili a fraintendimenti di segni diacritici in tutti gli altri grecismi con spirito aspro: cf. gli apparati di Dick e Willis per ἐβδομάδων (II 108), ἅπαξ (II 205), ὑποδήγησιν (V 552), ἐπτὰς (VI 567), ἑτερομήκης, ῥόμβος e ῥομβοειδής (VI 712), ῥητή, ῥητόν e ῥητοῦ (VI 718 - 720), ὑπερτελείους e ὑποτελείους (VII 753), ἑτερομήκεις (VII 755), ὑποπλαπλασίους e ὑπεπιμερείς (VII 757), ἡμιόλιον (VII 761), ὑφημιόλιον, ὑπότριτον e ὑποτέταρτον (VII 761), ὕψος e ὕψουμένη (VIII 869), ὑπάτη, ὑπάτων e ὑπερβολαίων (IX 931), ὕλικόν, ἑρμηνευτικόν e ὑποκριτικόν (IX 936), ὁμόφωνοι (IX 947), ἡμιόλιον ed ἡμιολία (IX 959), ὑπατοειδής (IX 965). Sembra chiaro, dunque, che il capostipite della tradizione fosse privo di spiriti e accenti, come da norma della scrittura maiuscola, tanto più che il modello d'origine doveva essere in *scriptio continua*: cf. Préaux 1978, 77-81.

<sup>18</sup> Sotto il nome di Marco Eremita ci sono giunti, distribuiti in una sessantina di manoscritti in lingua greca e siriana (vd. de Durand 1999a), undici trattati dottrinali fra cui l'*Adversus Nestorianos*, titolo moderno per un λόγος δογματικός contro coloro che non credono nella consustanzialità della figura di Cristo. Kunze 1895, 31-46 colloca l'autore prima del concilio di Calcedonia (451), mentre de Durand 1999b, 30-36 ritiene che l'attività teologica di Marco «se termine peu après 431» (p. 35), giudicando l'*Adversus Nestorianos* «un écrit de vieillesse, le dernier composé par Marc» (p. 34): entrambi, inoltre, concordano su una possibile origine anatolica. Poco più alta la datazione di Cozza Luzi 1905, 195: «Floruit Marcus labente saeculo IV». Al di là di queste ipotesi, l'unico dato biografico certo è il *terminus ante quem* del 533-534, anno della sottoscrizione del manoscritto più antico: il codice Add. 12,175 della British Library, vergato in lingua siriana, nel quale Marco è definito «monaco dell'Egitto» (f. 145v r. 1; f. 155v, r. 1); cf. Wright 1871, 633-638 e de Durand 1999b, 18.

gistrato nei lessici<sup>19</sup>. L'opera è trådita in due soli manoscritti: *Cryptoferratensis B a 19* (f. 58v, col. 1, r. 12), vergato da San Nilo di Rossano nell'anno 965, e *Sabbaiticus 366* del XIII secolo (f. 191v, r. 20)<sup>20</sup>, conservato nella Biblioteca del Patriarcato Greco di Gerusalemme<sup>21</sup>. L'*editio princeps* risale al 1891 a cura di Papadopoulos-Kerameus; segue Kunze 1895. Cozza Luzi 1905, che traduce il testo in latino, lascia in greco *γυμνολογία* e ne fornisce un'interpretazione in nota (p. 223): il termine allude alle eresie che 'spogliano' il Verbo divino della sua umanità, rendendolo 'nudo' e separando natura umana e divina del Cristo<sup>22</sup>. Da ultimo de Durand 2000, 281 interpreta *γυμνολογία* come «façon de parler de Dieu à nu». Il testo è il seguente:

Μὴ οὖν συναρπακτικῶς καὶ κακούργως ἐπερώτα λέγων ὅτι Θεὸς ἀποθνήσκει; ἢ Θεὸς πάσχει; ἀποκρύπτων τῆ γυμνολογία τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἀδιαίρετον ἔνωσιν.

Pertanto non continuare a dire, avidamente e in malafede, che Dio muore o che Dio soffre, nascondendo l'incarnazione e l'unità indivisibile [di umanità e divinità] con il parlare di spoliazione.

La dottrina eretica della 'spoliazione' nega la consustanzialità della natura umana e divina del Verbo; da una parte ci sarebbe un 'nudo Dio' (*γυμνὸς Θεός/Λόγος*), dall'altra un 'puro uomo', *ψιλὸς ἄνθρωπος*; due ipostasi riunite in un solo πρόσωπον<sup>23</sup>. Il tema ritorna nel c. 14, dove il parallelismo *Λόγος γυμνός - ἐγείρειν* sembra presentare una qualche coincidenza con il testo trådito di Marziano (*γυμνολογίζειν - ἐγέρσιμον*):

Ὁ Λόγος γυμνός οὐκ ἔπαθεν· εἰ σὰρξ ψιλὴ ἦν - κατὰ σὲ λέγω - προσδεομένη καθαρισμοῦ, πόθεν ἂν λοιπὸν ἡμῖν ἡ σωτηρία; Εἰ γὰρ ἦν μονομερὴς καὶ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ παθὼν, μὴ οὐκ ἔπαθεν. Διὰ τοῦτο οἱ οὕτω πιστεύοντες ἔτι εἰσὶν ἐν ταῖς ἁμαρταῖαις αὐτῶν, ἔτι γὰρ ἑαυτοῖς ζῶσι καὶ οὐχὶ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

<sup>19</sup> Compare soltanto nella banca dati del *ThlG*.

<sup>20</sup> Il termine è registrato con la grafia *γυμνωλογία*.

<sup>21</sup> Il primo (siglato *N* in de Durand) è stato controllato autopicamente nella biblioteca di Grottaferrata, il secondo (*G*) da riproduzione digitale (per quest'ultima si ringrazia Nicola Cabas Vidani). Descrizione di *N* in Rocchi 1883, 98-101 e ricca bibliografia visualizzabile al link <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/17561/>; per *G*, vd. Papadopoulos-Kerameus 1894, 482-492.

<sup>22</sup> Tali eretici sono definiti *θεομερισταί* (c. 4), *λογοκλέπται* (c. 11) e *δευτεροκήρυκες* (c. 29); al c. 22, la loro eresia è bollata come *νεκρολογία*. Tutti questi termini, oltre a *γυμνολογία*, sembrano neologismi creati da Marco, che però non nomina mai i suoi avversari: per l'identificazione con i Nestoriani cf. de Durand 2000, 227-251. Sugli aspetti dottrinali del Nestorianesimo, condannato dai concili di Efeso (431) e Calcedonia (451), cf. Bevan 2005, 45-68 e 89-151.

<sup>23</sup> Stessa terminologia di Marco Eremita in: Ast. Am. *hom.* VIII 32, 3; Gr. Nyss. *deit.* PG XLVI 564,51; Epiph. *hom.* II, PG XLIII 448,30; Ioh. Dam. *haer. Nest.* 19, 6.

Il Verbo non ha subito la passione spogliato [della sua umanità]; se si fosse trattato di semplice carne - per dirla come te - bisognosa di purificazione, da dove verrebbe la salvezza fino alla fine dei tempi? Se infatti colui che ha sofferto fosse di una sola natura e semplice uomo, avrebbe sofferto a malapena per se stesso. Per questo coloro che credono sia così restano nei loro peccati: perché vivono ancora per loro stessi e non per colui che è morto e risorto per loro<sup>24</sup>.

L'esistenza del termine *γυμνολογία*, sebbene attestato esclusivamente in questa disputa teologica, pone il problema della legittimità di correggere una neoformazione come *γυμνολογίζεις* in quanto «inesistente» o «priva di significato»<sup>25</sup>, e comunque prima di fare ciò esige che si stabilisca se e quale rapporto semantico, per quanto indiretto, questa eventualmente instauri con *γυμνολογία* e/o con sostantivi corradicali, come del resto avevano visto già i commentatori medievali<sup>26</sup>.

La bontà della lezione *γυμνολογίζεις* è stata sostenuta da Préaux 1961, 229s., senza riferimento alcuno a *γυμνολογία*; ma la sua esegesi, proprio perché fondata su base documentaria non immediatamente riconducibile alla lezione trādita, non coglie l'antitesi

<sup>24</sup> De Durand 2000, 267: «Le Verbe à nu n'a pas subi la Passion. S'il s'agissait d'une simple chair, pour parler comme toi, ayant besoin de purification, d'où nous viendrait le salut désormais? Si celui qui a souffert était exclusivement et simplement un homme, à peine a-t-il souffert pour lui-même». Ma *Λόγος γυμνός* non può essere interpretato «le Verbe à nu», poiché *γυμνός* ha funzione predicativa. Cf. la *iunctura* *γυμνός Λόγος / Θεός* nei c. 7, 15, 17, 18, 20, 25, 28, 46, 48, 50 e l'espressione *γυμνή θεότης* al c. 49. Incerta la lezione al cap. 51: Papadopoulos-Kerameus 1891, Kunze 1895 e de Durand 2000 scelgono *οὐ γυμνός, ἀλλ' ἠνωμένος* del codice *G* (f. 195v, r. 20), ma *N* presenta *οὐ γυμνός, ἀλλ' ἠνωμένος* (f. 63r, col. 1, r. 16), lezione riportata da Cozza Luzi 1905.

La dottrina eretica del *γυμνός Λόγος* sembra prendere le mosse dal noto passo di Paolo, *Filippesi* 2, 5-8, in riferimento alla 'spoliazione' della *divinità* di Cristo: *Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ / ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων / οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάγατο / τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, / ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν / μορφὴν δούλου λαβών, / ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος / καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος / ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν / γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου / θανάτου δὲ σταυροῦ, «Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Gesù Cristo, il quale, pur avendo natura divina, non considerò un tesoro da custodire avidamente l'essere pari a Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo, diventando simile agli uomini; e apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte sulla croce». L'aggettivo *ἀρπαγμός* di Paolo pare ripreso da Marco (*Nest.* 27) nell'avverbio *συναρπακτικῶς*, «avidamente» per sottolineare l'errore dei Nestoriani in rapporto alla 'spoliazione' della *umanità* di Cristo; ai fini dell'ipotesi qui avanzata, il termine chiave è tuttavia il verbo *κενοῦν*, «svuotare» nel senso di «spogliarsi», rimanere per l'appunto *γυμνός*, «nudo». Di qui la *γυμνολογία* degli eretici.*

<sup>25</sup> Shanzer 1986, 54: «First, the word is an unparallel neologism. Second, it does not make sense in the context of the son's speech: Martianus has just finished singing a *hymn*. Third, one cannot be sure what *γυμνολογίζεις* means».

<sup>26</sup> Cf. *supra* nt. 14.



nelle battute dei due interlocutori (mettendo sullo stesso piano di serietà *γυμνασολογίζεις* ed *ἐγέρσιμον*)<sup>27</sup>. In Marziano cantore di Imeneo, Préaux vede un poeta iniziato che «mette a nudo» gli antichi miti; da qui il neologismo verbale per indicare la «*gymnastique de la raison*» e il successivo *ἐγέρσιμον*, il «canto di risveglio» della conoscenza<sup>28</sup>.

Questa interpretazione poggia esclusivamente su due testi di riferimento. Il primo è di Clemente Alessandrino, secondo il quale Socrate riteneva la conoscenza enciclopedica utile non tanto per la ricerca del bene in sé, quanto per il 'risveglio' e l'esercizio' delle facoltà mentali (*Strom.* I 19, 93,5):

[...] ὥστ' οὐδ' αὐτὸς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν συντελεῖν πρὸς τὰγαθὸν δίδωσι, συνεργεῖν δὲ πρὸς τὸ διεγείρειν καὶ συγγυμνάζειν πρὸς τὰ νοητὰ τὴν ψυχὴν.

[...] tanto che egli non concede alla conoscenza enciclopedica di indirizzare al bene, ma di contribuire a far sì che l'anima si risvegli e si eserciti in favore delle cose intellegibili.

Il secondo testo è di Proclo (*in Remp.* I 85,26)<sup>29</sup> e illustra il valore della mitopoiesi in Platone, in particolare l'interpretazione allegorica dei miti 'indecenti', dall'evirazione di Urano all'eiezione di Efesto. Tali racconti, per la loro natura scandalosa, non sono adatti a tutti poiché risvegliano l'ingegno (*ἀνεγείρουσιν*) soltanto di coloro che sono stimolati (*ἐγειρομένους*) a cercare il significato nascosto in essi, esercitandosi (*γυμναζομένους*) alla conoscenza:

Ὅτε τοίνυν ἀνεγείρουσιν μὲν οἱ τοιοῦδε μῦθοι τοὺς εὐφυστέρους πρὸς τὴν ἔφεσιν τῆς ἐν αὐτοῖς ἀποκρύφου θεωρίας καὶ διὰ τὴν φαινομένην τερατολογίαν τῆς ἐν τοῖς ἀδύτοις ἰδρυμένης ἀληθείας ἀνακινουῦσιν τὴν ζήτησιν, τοῖς δὲ βεβήλοις ὧν μὴ θέμις αὐτοῖς <οὐ> συγχωροῦσιν ἐφάπτεσθαι, πῶς οὐ διαφερόντως ἂν προσήκοιεν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς, ὧν εἰσιν ἐξηγηταὶ τῆς ὑποστάσεως; καὶ γὰρ τῶν θεῶν πολλὰ προβέβληται γένη, τὰ μὲν τῆς δαιμονίας τάξεως, τὰ δὲ τῆς ἀγγελικῆς, καταπλήττοντα τοὺς εἰς τὴν μετουσίαν αὐτῶν ἐγειρομένους καὶ γυμναζομένους πρὸς τὴν τοῦ φωτὸς καταδοχὴν καὶ εἰς ὕψος ἐπαίροντα πρὸς τὴν ἔνωσιν τῶν θεῶν.

Quando dunque tali miti risvegliano nei più dotati di ingegno il desiderio di osservare ciò che è nascosto in essi, e attraverso il racconto di cose apparentemente mostruose incitano alla ricerca della verità stabilita nei penetrali dei santuari,

<sup>27</sup> I due termini «alluderebbero, secondo Préaux, a un medesimo moto dell'ispirazione seria dell'anima, ma la risposta di M. al figlio li pone in opposizione e soprattutto collidono col precedente *nugulas ineptas* (o *ineptias* di Préaux), riferito proprio ai versi di M.; inoltre la decisa rivendicazione dell'*ἐγέρσιμον* da parte dell'autore esclude una valenza ironica» (Schievenin 2009, 9, nt. 30 = 2006, 141, nt. 30).

<sup>28</sup> Tesi seguita solamente da LeMoine 1972, 30.

<sup>29</sup> Ma Préaux scrive *in Tim.* I 85,26, e così Shanzer 1986, 54.

mentre invece non permettono ai profani di avvicinarsi a cose in cui non vi è giustizia, perché mai dovrebbe essere diverso per gli stessi dèi, della cui natura essi sono interpreti? E infatti molte stirpi divine sono state create, alcune di tipo demoniaco, altre di tipo angelico: esse affascinano coloro che sono stimolati a godere della loro natura divina e che si esercitano a ricevere la luce; inoltre spingono al punto più alto, verso l'unità degli dèi.

Al di là della interpretazione ancora incompleta e non coerente del testo marziano, merito di Préaux è di avere messo in evidenza che la coppia dei grecismi nelle *Nuptiae* ha in *διεγείρειν καὶ συγγυμνάζειν* di Clemente Alessandrino<sup>30</sup> e *ἀνεγείρειν-ἐγείρεσθαι / γυμνάζεσθαι* di Proclo dei parallelismi importanti per il contesto proemiale dell'opera. Ma a partire da *γυμνολογία* la neoformazione verbale *γυμνολογίζεις* potrebbe caricarsi di un'allusione ironica (ancorché non specifica) a vacue dispute (teologiche) e indicare un modo vuoto di ragionare, nel caso in esame per di più senza alcuna ispirazione e senza senso (*nugulas ineptas*), secondo l'uso della *iunctura* *γυμνὸς λόγος* nel *contra Celsum* di Origene (V 1):

Θεὸς δὲ δόξη μὴ ψιλῶ καὶ γυμνῶ θειότητος τῷ ἡμετέρῳ νῶ καὶ λόγῳ <πρὸς> τὸ προκείμενον γενέσθαι.

Voglia Dio che non ci avviciniamo all'argomento con la nostra comprensione e la nostra ragione vuote e prive di ispirazione divina.

L'esistenza di allusioni al dibattito teologico cristiano da parte di Marziano, già documentata da Luciano Lenaz<sup>31</sup> per II 145 (dove sono riecheggiate le discussioni sul sesso delle anime dopo la morte: *ut uterque sexus cum Philologia caelum posset ascendere*), è stata confermata ancora una volta da Romeo Schievenin a proposito del valore di *talentum* nelle *Nuptiae* (VI 578), dove il termine ha un'accezione polemica rispetto all'esegesi geronimiana della parabola evangelica<sup>32</sup>. Le stesse modalità, «enigmatiche e sfuggenti», dell'allusione a una tematica cristiana costituiscono «segnali che i lettori [di Marziano] avrebbero potuto avvertire e intendere adeguatamente» (Lenaz 1980, 734).

<sup>30</sup> Stesso lessico, con un significativo *γυμνὸς λόγος*, in *Strom.* I 5, 32,4: Φαμὲν τοίνυν ἐνθένδε γυμνῶ τῷ λόγῳ τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως (ἀλήθεια δὲ αὕτη, περὶ ἧς ὁ κύριος αὐτὸς εἶπεν «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια»), τὴν τε αὖ προπαιδείαν τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν καὶ διεγείρειν τὴν σύνεσιν ἀγχίνοιαν γεννώσαν ζητητικὴν διὰ φιλοσοφίας ἀληθοῦς, «Da tutto ciò possiamo dire, in parole povere, che la filosofia ha come compito l'indagine riguardo la verità e la natura del reale (ma è la medesima verità di cui il Signore stesso ha detto «Io sono la verità»), e d'altro canto l'educazione che prepara al riposo in Cristo esercita la mente e risveglia l'intelligenza, generando l'abilità nella ricerca attraverso la vera filolofia».

<sup>31</sup> Lenaz 1980.

<sup>32</sup> Schievenin 2009, 61-74 [= 2004, 181-197].

## 2c. γυμνάσια ε γυμνοσοφισταί

Il significato di γυμνολογίζεις si sostanzia ulteriormente attraverso il diretto collegamento etimologico con γυμνάσιον<sup>33</sup>, che permette di recuperare elementi della polemica cristiana contro questa istituzione. Gli attacchi dei Padri della Chiesa si muovono su un doppio versante: morale e culturale. Nel primo caso i ginnasi vengono additati come luoghi di lussuria, dove la nudità è manifestazione evidente delle *libidines Graecorum* (così ad es. Firm. *err.* 6,7). Ancora più esplicita la *Vulgata* di Gerolamo in *Macc.* II 4,12, che opera uno stravolgimento del testo originale dei *Settanta*<sup>34</sup>:

Ἀσμένως γὰρ ὑπ' αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν γυμνάσιον καθίδρυσεν καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων ὑποτάσσειν ὑπὸ πέτασον ἤγαγεν.

Etenim ausus est sub ipsa arce gymnasium constituere, et optimos quosque ephororum in lupanaribus ponere.

Il secondo, e più importante, atto d'accusa riguarda la qualità e il valore degli insegnamenti forniti nei ginnasi. Ambrogio (*hex.* VI 4,23) afferma che le nozioni che vi si apprendono sono poco più che *naturalis canis eruditio*, mentre in *fid.* I 13 li descrive come luoghi in cui i filosofi sono rimasti *soli* e dove *iam dialectica tacet*<sup>35</sup>. Agostino (*conf.* IX 4) ricorda invece il passaggio dell'amico Alipio dai *gymnasiorum cedri* (dove *gymnasiorum* sostituisce il genitivo *Libani* del *Salmo* 28,5) alle *salubres herbas ecclesiasticas adversas serpentibus*: il peccato dei pagani, simboleggiato dai ginnasi, viene redento dalla conversione al cristianesimo. La polemica agostiniana si acuisce in *epist.* 118,2,9:

Tu vero cum et in gymnasia cogitationem iniecisti et ea quoque ipsa invenisti talibus rebus nuda atque frigida, ubi has curas tuas deponeres, Christianorum tibi basilica Hipponiensis occurrit, quia in ea nunc sedet episcopus, qui aliquando ista pueris vendidit.

<sup>33</sup> Già individuato dai commentatori medievali: vd. *supra* sub 2a. Sui ginnasi negli autori cristiani vd. Courcelle 1979.

<sup>34</sup> Del secondo libro dei Maccabei non esiste una versione aramaica. Nella pericope si parla del sommo sacerdote Giasone che, nonostante le concessioni del re ellenistico ai Giudei, decide di trasformare i costumi a Gerusalemme, favorendo l'ellenizzazione dei giovani. Il petaso era il tipico copricapo 'alla greca': nella sua versione con le ali è simbolo di Hermes/Mercurio. La variazione apportata da Gerolamo, di per sé sconcertante, farebbe sospettare che il traduttore avesse voluto condurre la polemica su un argomento noto ai suoi contemporanei.

<sup>35</sup> L'esplicito riferimento ai ginnasi compare soltanto nella parafrasi di Ambrogio, non nell'originale di Basil. *hexaem.* IX 84 D (ed. Giet 1968, 500), cf. Courcelle 1979, 217s.; sembrerebbe lo stesso comportamento già osservato in Gerolamo nei confronti del testo greco di *Macc.* II 4,12.

Dioscoro, destinatario della missiva, si è rivolto ad Agostino in merito a questioni ciceroniane: a quanto pare, nessuno a Cartagine è in grado di rispondergli. Nonostante il vescovo di Ippona abbia ormai abbandonato l'insegnamento delle arti liberali, 'vendute' ai ragazzi nella sua età giovanile, egli rimane comunque il più dotto. È in questo contesto che prende vita la contrapposizione fra i *gymnasia nuda atque frigida* di Cartagine e la vivacità della basilica cristiana di Ippona: da una parte una istituzione ormai 'spoglia', vuota, fredda perché morta, dall'altra un luogo adatto a *deponere curas*.

Anche Marziano testimonia l'irreversibile declino dei ginnasi (*diruta*, IX 899): in una società ormai cristiana, luoghi un tempo consacrati alla cultura (*sollertia... gymnasia*, IX 888)<sup>36</sup> sono ora privi di vita, frequentati, come afferma Agostino, da *garruli* filosofi impegnati soltanto *in scholiis atque gymnasiis litigiosis disputationibus* (civ. XVIII 41). Su questo sembra concordare anche Marziano, o meglio suo figlio, che nell'inno a Imeneo, così denso di elementi mitologici, allegorici e filosofici, vede solo un insieme di «stupidaggini senza senso», una sorta di farneticazione, un vuoto (e nudo) esercizio da ginnasio tale da giustificare il neologismo *γυμνολογίσεις*<sup>37</sup>.

La neoformazione potrebbe trovare ulteriore appoggio sul piano linguistico dall'analogia con il composto *γυμνοσοφιστής*, sacerdote (cf. *antistes* in Marziano) dell'India dedito alla teosofia, come testimoniato ancora da Porphyr. *abst.* IV 17<sup>38</sup>:

Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν θεο-

<sup>36</sup> Cristante 1987, 178. Cf. Courcelle 1979, 221 e 226 per la discussione delle occorrenze di *gymnasium* in Marziano.

<sup>37</sup> Il concetto compare, con riferimento agli eretici, anche in Ioh. Cass. *coll.* 21,36: *et idcirco de emundationis huius scientia atque doctrina nec proferri aliquid nisi ab experto nec transfundi quicquam potest nisi in cupidissimum et valde sollicitum veritatis ipsius amatorem, qui non eam vacuis nudisque sermonibus sciscitando, sed totis animi viribus adnitendo optet adtingere, scilicet non studio loquacitatis infructuosae, sed desiderio purificationis internae*. Il nesso *nudus sermo* è registrato anche in Agostino per indicare un discorso non sostanziato dalla testimonianza scritturale (*coll. c. Max. PL XLII 724,12*): *nec enim nudo sermone, sed testimoniis divinarum scripturarum muniti*. Lo stesso valore dell'aggettivo sembra attestato in Firm. *math.* V *prae*f. 3: *Sed ne sermo nudus divino praesidio relinquatur, et eum <in> ipsis conatibus adversantis malivoli cuiusdam hominis livor inpugnet*. Del resto già Origene con *γυμνὸς λόγος* intendeva un ragionamento privo di ispirazione divina e, di conseguenza, vuoto; il nesso potrebbe coincidere con la più diffusa *iunctura* *κενὸς λόγος*, tanto più che in *ep.Phil.* 2,7 Paolo usa *κενώω* per indicare lo 'spoliarsi' della natura divina da parte di Cristo sulla croce (cf. *supra*, nt. 24).

<sup>38</sup> Il testo sembra riecheggiato in Hier. *adv. Iovin.* II 14, *PL* 317 17ss. Anche i *gymnosophistai* controllavano il battito delle ciglia: cf. Plin. *nat.* VII 22 *philosophos eorum* [sc. degli Indiani], *quos gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem immobilibus oculis*. Cf. inoltre Apul. *flor.* 15. Connotazione negativa in Epiph. *haer.* vol. III p. 509,26ss., Clem. *Strom.* IV 4, 17,4, Hipp. *haer.* VIII *pinax* 7, Aug. *civ.* XIV 17 e XV 20.

σόφων, οὓς γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνας. τούτων δὲ δύο αἰρέσεις· ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προΐστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι. [...] Τὸν τοίνυν χρόνον τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸν πλεῖστον εἰς ὕμνους τῶν θεῶν ἀπένειμαν καὶ εὐχάς, ἐκάστου ἰδίαν καλύβην ἔχοντος καὶ ὡς ἐνὶ μάλιστα ἰδιάζοντος.

La costituzione della società indiana è divisa in molte categorie: una classe è quella dei teosofi, che i Greci normalmente chiamano *gymnosophistai*. Di questi ci sono due sette: l'una la presiedono i Brahmani, l'altra i Samanei. [...] Passano il tempo del giorno e della notte soprattutto a cantare inni agli dei e preghiere, ciascuno con la propria capanna e soprattutto standosene il più possibile isolati.

### 3. ἐγέρσιμον

Oltre che da questi riferimenti, l'esegesi di I 2 riceve luce ulteriore dai parallelismi interni alla diatriba fra padre e figlio. All'accusa di anticipare motivi di un tema non ancora noto (*nondum vulgata materies*), Marziano replica in modo incontrovertibile: al prologo in onore di Imeneo non potrà che seguire un contesto nuziale (*nuptias resultare*). Il padre rispedisce così al mittente l'accusa di essere frettoloso: è il figlio a essere *properus scrutator* poiché, offuscato dalla sua ignoranza e dunque immerso nel dubbio (*desipis... creperum sapis*)<sup>39</sup>, pretenderebbe dalle premesse di capire il significato complesso del racconto, il cui *incipit* rappresenta l'avvio, anzi la rinascita, di un'impresa il cui tema è comunque evidente (*perspicui operis ἐγέρσιμον*).

Anche per il significato di *ἐγέρσιμον*<sup>40</sup> siamo debitori di una successiva, e fondamentale, esegesi di Schievenin (2009, 19-29 = 2008, 219-232), che ne ricostruisce la storia a partire dalla prima attestazione in Theocr. 24,7s., dove indica un sonno da cui bisogna svegliarsi per esorcizzarne l'identificazione con la morte:

εὐδεται, ἐμὰ βρέφεια, γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον

dormite, figli miei, un sonno dolce e che abbia un risveglio.

Questa testimonianza prelude al valore di 'risveglio dalla morte', 'resurrezione' che il termine avrà negli autori cristiani (Nonno di Panopoli, *Ioh.* 20, 42 e 78 ed Eustazio 75,

<sup>39</sup> *Creperum* è aggettivo sostantivato come in Symm. *epist.* I 13,1. Il significato del termine si spiega con l'associazione a *crepusculum*: cf. Varro *ling.* VI 2,5 '*crepusculum* significat dubium; ab eo res dictae dubiae *creperae*, quod *crepusculum* dies etiam nunc sit an iam nox multis dubium.

<sup>40</sup> La restituzione grafica del grecismo è opera di Grotius 1599: per le varianti della tradizione vd. l'apparato di Chevalier 2014, 3. Il termine ritorna in IX 911, dove la *virgo* Armonia inizia il suo intervento dedicato alla musica con un inno definito *ineffabile egersimon*: vd. Cristante 1987, 238 e Guillaumin 2011, 111s.

p. 212, 78s. Tafel), così come ἐγείρειν vale 'risorgere' nel già citato Marc. Er. *Nest.* 14. Alla luce di queste testimonianze, nel passo di Marziano è proprio ἐγέρσιμον a riscattare il negativo γυμνολογίζεις perché concentra su di sé la gravidanza dell'intera replica del padre, che fonda sulla consapevolezza (*noscens*) della sua insostituibile importanza il recupero e il risveglio della cultura antica dal crepuscolo (*creperum*), cioè dal suo offuscamento e dall'ignoranza.

#### 4. Conclusioni

La lezione γυμνολογίζεις sembra la più coerente per esprimere il giudizio di chi considera superata la *summa* dei riferimenti filosofici e letterari dell'inno a Imeneo, nel quale si concentra quella tradizione che ha nell'unità e universalità del sapere il suo fondamento. Questo giudizio, simbolicamente rappresentato dalle parole del figlio, liquida l'antica παιδεία come vuoto esercizio da ginnasio, un vacuo ragionare privo di senso. Se dovessimo tentare una traduzione, potremmo proporre «vaneggi con vuoti esercizi»<sup>41</sup>, o addirittura inserire nella traduzione italiana – parallelamente a quanto fa Marziano con il greco – una neoformazione anglosassone: *do you loiterdrift?*<sup>42</sup>.

A questo giudizio Marziano oppone la propria visione del mondo, fondata sulla globalità della conoscenza (*Musas deosque, disciplinas cyclicas*, IX 988) che le generazioni della sua epoca potrebbero non essere più in grado di condividere (*indocta saecula*, IX 999), in quanto figlie della nuova cultura dominante. Del resto già lo stesso Porfirio (*adv. Christ.* 39 von Harnack = *Eus. Hist. eccl.* VI 19,2ss.) riconosceva l'impossibilità di conciliare cristianesimo e filosofia.

Nella prospettiva di una velata polemica anticristiana potrebbero concorrere anche altri riferimenti lessicali presenti in questo prologo<sup>43</sup>. L'epiteto *scrutator* attribuito al figlio ha larghissima diffusione negli autori cristiani che citano e/o commentano il *Salmo* 7,10 (*scrutans corda et renes*)<sup>44</sup>. Così *versiculi*, qui riferiti alla pochezza dei versi dedicati

<sup>41</sup> Misoscolo 1629, 3: «quasi che esercitandovi andate?». La traduzione coglie nel segno in molti aspetti: il 'quasi' rende la singolarità della neoformazione di Marziano; 'esercitandovi' si richiama ai ginnasi; 'andate' esprime l'aspetto iterativo del verbo greco.

<sup>42</sup> Il suggerimento è dell'anglista Laura Pelaschiar, che ringraziamo.

<sup>43</sup> Ma la ricerca dovrà essere estesa all'intero *De nuptiis*, come proponeva Romeo Schievenin che da tempo era impegnato in un ampio lavoro di schedatura, soprattutto in relazione con l'opera di S. Agostino.

<sup>44</sup> Cf. il testo dei *Settanta*: ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροῦς ὁ Θεός. L'immagine è ripresa in *Apoc.* 2. 23: ἐγὼ εἶμι ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας. Le attestazioni di *scrutator* come 'Dio' negli autori cristiani sono numerosissime: alcuni esempi in Cristante 2011, 102. Nel *Praedestinatus*, trattato antieretico composto dopo il concilio di Efeso del 431, Arnobio il Giovane definisce Epifanio *scrutator haereticorum* (I 84,1).

a Imeneo, è termine con cui si indicano anche i versetti delle Sacre Scritture<sup>45</sup>; Marziano è inoltre qualificato come *antistes*, che nel lessico dei cristiani indica più che un 'sacerdote'<sup>46</sup>. Anche i riferimenti extratestuali al supporto materiale dell'opera sembrano condurre in questa direzione: mentre il libro cristiano ha assunto la forma definitiva del *codex*, Marziano vuole ostentatamente farci credere che il *De nuptiis* è scritto in *volumina*<sup>47</sup>, uno per libro (*novena... volumina IX 997*), come coerentemente ricordato in vari punti dell'opera stessa<sup>48</sup> e nel prologo anticipato da *explicabo* («srotolerò»). Né sembra casuale che il passo marziano presenti parallelismi lessicali con la lettera incipitaria dell'epistolario di Simmaco nella quale l'autore si rivolge al padre per accompagnare alcuni carmi a lui dedicati<sup>49</sup>. In essa Simmaco giustifica ironicamente la scarsa qualità dei suoi *versiculi* (§ 6) attraverso il topos del verso animalesco (*liceat inter olores canoros anserem strepere*, § 4)<sup>50</sup>, che ha il suo parallelo nell'*aggarrire* di Marziano<sup>51</sup>; al § 6 *res crepera* e *antistare* rinviano a *creperum* e *antistes* delle *Nuptiae*.

Sulla base dell'esegesi condotta sembra evidente che il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* sia inserito nel dibattito culturale del proprio tempo, rappresentato da Marziano fin dal suo prologo (I 2).

<sup>45</sup> Con questo significato il termine ha amplissima attestazione negli autori cristiani (cf. ad es. Ambr. *apol. Dav.* 9, 50, Apon. VIII 1118 e Hier. *in eccl.* 12, 4). Indica soprattutto i *Salmi* ad es. in Ambr. *bon. mort.* 3, 8 e 8, 36, *inst. virg.* 5, 39, *epist.* IV 11, 1; Ioh. Cass. *conl.* XI 9; Hier. *epist.* 140, §§ 1, 12 e 15.

<sup>46</sup> Cf. *TbL* II 184, 64-68 e 185, 32-70.

<sup>47</sup> Sul ruolo determinante del cristianesimo nel passaggio dal rotolo al codice buona sintesi in Barbaglia 2000 con bibliografia; cf. anche Grafton - Williams 2011 [2006], 9-28 e *passim*.

<sup>48</sup> V 566 *Tandem loquacis terminata paginae / asserta cursim, quae tamen voluminis / vix umbilicum multa opertum fascea / turgore pinguis insuit rubellulum*; IX 997 *sic in novena decedit volumina*. In II 136-138 Marziano elenca rotoli di papiro e di lino, *codices* in pelle di pecora, scritture su corteccia di tiglio: tutti formati che corrispondono a quanto sappiamo dell'editoria tra IV e V secolo. Il *volumen* rimane comunque l'oggetto più prestigioso: cf. anche II 220 *iugata [...]* *pagina*, chiaro riferimento ai κολλήματα dei rotoli papiracei. Su questi aspetti Cristante 2008, 357 e Cristante 2011, 299 e 355.

<sup>49</sup> Symm. *epist.* I 1, Ass. *Ego te nostri vatis exemplo quasi quadam lege convenio: liceat inter olores canoros anserem strepere. Silentium mihi, nisi praestiteris, imperabis. [...] Posse me dices, si quis inreperit externus auditor meos esse versiculos diffiteri, ut verecunde in nos cadat ab altero profecta laudatio. Sed video opusculum non esse paenitendum. Ita res crepera atque anceps dubium me habet, utrum verecundiae praemetuendum sit discrimen an gloriae. Tibi igitur, qui prudentia antistas ceteris, optionis huius delego provinciam.*

<sup>50</sup> Rimaneggiando Verg. *eccl.* 9,36.

<sup>51</sup> La metafora è usata per indicare oratori scadenti: cf. Cristante 2011, 200 e Schievenin 2009, 8 [= 2006, 140] con la bibliografia ivi citata.

Se l'analisi condotta ha qualche probabilità di cogliere nel segno, vorremmo assumere come asseverazione del nostro discorso le stesse parole conclusive del contributo di Romeo Schievenin da cui siamo partiti (2009, 17 = 2006, 149):

La omogeneità di proemio e intermezzo rende chiari gli elementi del prologo del *De nuptiis*: presenza di autori incompatibili con la cultura cristiana; contrasto dell'autore con la cultura dominante (cristiana, mai nominata), ma soprattutto rivendicazione e funzione del sapere della tradizione classica. A questo punto il *De nuptiis* può procedere: gli elementi proemiali attesi sono sufficienti per il lettore attento.



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Edizioni, commenti, traduzioni

Basilea 1532

Martiani Minei Capellae *de nuptiis Philologiae et Mercurii, libri II. Ad haec de septem artibus liberalibus libri eiusdem singuli* [...] excudebat Henricus Petrus, Basileae 1532.

Berthocus 1500

*Opus Martiani Capellae de nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo. De grammatica liber tertius. De dialectica liber quartus. De rhetorica liber quintus. De geometria liber sextus. De arithmetica liber septimus. De astronomia liber octavus. De musica liber nonus*, Dionysius Berthocus ed., Mutinae 1500.

Bodianus 1499

*Opus Martiani Capellae de nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo; de grammatica, de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de astronomia, de musica libri septem*, Franciscus Vitalis Bodianus ed., Vicentiae 1499.

Chevalier 2014

Martianus Capella, *Les Noces de Philologie et de Mercure. Tome I, Livre I*. Texte établi et traduit par J.-F.Chevalier, Paris 2014.

Cristante 1987

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

Cristante 2011

Martiani Capellae *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri I-II*, a cura di L.Cristante. Traduzione di L.Lenaz. Commento di L.Cristante – I.Filip – L.Lenaz. Con un saggio inedito di Pietro Ferrarino, Hildesheim 2011.

Dick 1925

Martianus Capella, edidit A.Dick, Lipsiae 1925 [Addenda adiecit J.Préaux, Stutgardiae 1969 e 1978]

Dubravius 1516

Martianus Foelix Capella *de nuptiis Mercurii et Philologiae*, cum adnotationibus Ioannis Dubravii [Viennae 1516].

Eyssenhardt 1866

Martianus Capella, Fr.Eyssenhardt recensuit. Accedunt scholia in Caesaris Germanici Aratea, Lipsiae 1866.

Goez 1794

Martiani Minei Felicis Capellae *Afri Karthaginiensis De nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo*, recensuit varietate lectionis et animadversionibus illustravit Ioann. Adam Goez, Norimbergae 1794.

Grotius 1599

Martiani Minei Felicis Capellae *Afri Carthaginiensis viri proconsularis Satyricon, in quo De nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo, et De septem artibus liberalibus libri singulares*, omnes, et emendati, et notis, sive februis Hugonii Grotii illustrati, ex Officina Plantiniana, Lugduni Batavorum 1599.

Guillaumein 2011

Martianus Capella, *Les Noces de Philologie et de Mercure, Tome IX, Livre IX: l'Harmonie*. Texte établi et traduit par J.-B. Guillaumein, Paris 2011.

Jeauneau 1978

É. Jeauneau, *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De nuptiis, lib. I) d'après le manuscrit d'Oxford (Bodl. Libr. Auct. T. 2. 19, fol. 1-31)* in É. Jeauneau, *Quatre thèmes érigéniens. Conférence Albert-le-Grand 1974*, Montréal-Paris 1978.

Kopp 1836

Martiani Minnei Felicis Capellae *de nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem* [...], edidit U.F. Kopp, Francofurti ad Moenum 1836.

Lugdunum 1539

Martiani Minei Capellae *Carthagenensis de nuptiis Philologiae et Mercurii et septem artibus liberalibus libri novem optime castigati*, excudebat Mathias Bonhomme, Lugduni 1539.

Lutz 1939

Iohannis Scotti *adnotationes in Marcianum*, ed. by C.E. Lutz, Cambridge 1939.

Lutz 1962

Remigii Autissiodorensis *commentum in Martianum Capellam. Libri I-II*, ed. with an introduction by C.E. Lutz, Leiden 1962.

McDonough 2006

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

Misoscolo 1629

*Delle nozze dell'eloquenza con Mercurio di Marziano Capella Cartaginese, libri due*, tradotto da Euretta Misoscolo, Padova 1629 [rist. anast. in G. Moretti (ed.), *I primi volgarizzamenti italiani delle Nozze di Mercurio e Filologia*, Trento 1995, 113 - 277].

O'Sullivan 2010

*Glossae aevi Carolini in libros I-II Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. S. O'Sullivan, Turnhout 2010.

Vulcanius 1577

Isidori Hispaliensis episcopi *Originum libri viginti ex antiquitate eruti et Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii libri novem*, illustratus opera atque industria Bonaventurae Vulcanii Brugensis, Basileae 1577.

Walthard 1763

- Martianus Capella*, editus cura L.Walthardi, Bernae 1763.
- Westra 1986  
*The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, ed. by H.J.Westra, Toronto 1986.
- Westra 1994  
*The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, Book I, ed. by H.J.Westra, Leiden 1994.
- Willis 1983  
*Martianus Capella*, ed. J.Willis, Leipzig 1983.
- Letteratura critica
- Barbaglia 2000  
 S.Barbaglia, *Dal rotolo al codice. I risvolti ermeneutici del contenente sul contenuto*, «Annali di studi religiosi» I (2000), 267-287.
- Barth 1624  
 C.von Barth, *Adversariorum commentariorum libri LX*, Francofurti 1624.
- Bevan 2005  
 G.A.Bevan, *The Case of Nestorius: Ecclesiastical Politics in the East (428-451 CE)*, Ottawa 2005.
- Courcelle 1979  
 P.Courcelle, *Gymnases et philosophes dans la littérature latine*, «Revue de philologie» LIII (1979), 215-226.
- Cristante 1978  
 L.Cristante, *La σφραγίς di Marziano Capella (σπουδογέλοιον: autobiografia e autoironia)*, «Latomus» XXXVII (1978), 679-704.
- Cristante 2008  
 L.Cristante, *Fra volumina e codices. Una testimonianza tardoantica sulla prassi colometrica (Mart. Cap. II 120; 137-138)*, in P.Arduini – S.Audano – A.Borghini – A.Cavarzere – G.Mazzoli – G.Paduano – A.Russo (ed.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Roma 2008, 351-362.
- Debrunner 1917  
 A.Debrunner, *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg 1917.
- de Durand 1999a  
 G.-M.de Durand, *La tradition des oeuvres de Marc le Moine*, «Revue d'histoire des textes» XXIX (1999), 1-37.
- de Durand 1999b  
 Marc le Moine, *Traité I*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M.de Durand, Paris 1999.

de Durand 2000

Marc le Moine, *Traité II*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M.de Durand, Paris 2000.

Ferrarino 1969

P.Ferrarino, *La prima, e l'unica, «reductio omnium artium ad Philologiam»*: il «*De nuptiis Philologiae et Mercurii*» di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia, «*Italia Medievale e Umanistica*» XII (1969), 1-7 [= 1986, 355-361 = 2011, 369-379].

Ferrarino 1986

P.Ferrarino, *Scritti scelti*, Firenze 1986.

Ferrarino 2011

P.Ferrarino, *Da φιλόλογος al De nuptiis Philologiae et Mercurii. Due abbozzi di ricerca filologica*, in Martiani Capellae *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri I-II*, a cura di L.Cristante. Traduzione di L.Lenaz. Commento di L.Cristante – I.Filip – L.Lenaz, Hildesheim 2011, 359-381.

Giet 1968

Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction par S.Giet, Paris 1949.

Grafton – Williams 2011

A.Grafton – M.Williams, *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Roma 2011 [ed. orig. *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge MA-London 2006].

Hernández – Ayuso García 2013

A.M.Hernández – M.Ayuso García, *La evolución de la concepción editorial de los primeros impresos incunables y postincunables de la obra de Marziano Capella (1499-1599)*, «*Dialogues d'histoire ancienne*» XXXIX/1 (2013), 121-175.

Konečný 2009

L.Konečný, *Dubravius on Dürer*, «*Notes in the History of Art*» XXVIII/4 (2009), 8-13.

Kristeller 1971

P.O.Kristeller, *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, 2 vol., Washington 1971.

Kunze 1895

J.Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895.

Le Moine 1972

F.Le Moine, *Martianus Capella. A Literary Re-evaluation*, München 1972.

Lenaz 1980

L.Lenaz, *Nota a Mart. Cap. II 145*, «*Latomus*» XXXIX (1980), 726-735.

Lutz 1971a

C.E.Lutz, *Martianus Capella*, in Kristeller 1971, 367-381.

Lutz 1971b

- C.E.Lutz, *A Diamond and a Dürer in Dubravius' Commentary on Martianus Capella*, «The Yale University Library Gazette» XLVI (1971), 86-96.
- Papadopoulos-Kerameus 1891  
*Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων*, ὑπὸ Α.Παπαδόπουλος-Κεραμέως, τόμος α', Petropolis 1891.
- Papadopoulos-Kerameus 1894  
*Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις [...] Ἑλληνικῶν κωδικῶν*, ὑπὸ Α.Παπαδόπουλος-Κεραμέως, τόμος β', Petropolis 1894.
- Petrù 1976  
 E.Petrù, *Jan Dubravius et Martianus Capella. La conception de l'allégorie à l'époque de l'humanisme*, «Listy Filologické [= Folia Philologica]» XCIX (1976), 221-225.
- Préaux 1961  
 J.Préaux, *Un nouveau mot latin: l'adjectif «nugulus»*, «Revue de Philologie» XXXV (1961), 225-231.
- Préaux 1978  
 J.Préaux, *Les manuscrits principaux du De nuptiis Philologiae et Mercurii de Martianus Capella*, in G.Cambier – C.Deroux – J.Préaux (ed.), *Lettres latines du moyen âge et de la Renaissance*, Bruxelles 1978, 76-128.
- Rocchi 1883  
*Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, digesti et illustrati cura et studio D.A.Rocchi, Tusculani 1883.
- Schievenin 1984  
 R.Schievenin, *Racconto, poetica, modelli di Marziano Capella nell'episodio di Sileno*, «Museum Patavinum» II (1984), 95-112 [= 2009, 143-155]
- Schievenin 2004  
 R.Schievenin, *Per la storia di talentum*, in L.Cristante (ed.) *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* («Atti del Convegno. Trieste, 21-22 aprile 2004»), «Incontri triestini di filologia classica» III (2003-2004), 181-197 [= 2009, 61-74].
- Schievenin 2006  
 R.Schievenin, *Il prologo di Marziano Capella*, in L.Cristante (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* («Atti del II Convegno. Trieste, 27-28 aprile 2006»), «Incontri triestini di Filologia classica» V (2005-2006), 133-153 [= 2009, 1-17].
- Schievenin 2008  
 R.Schievenin, *Egersimos. Risvegli e risurrezioni*, in L.Cristante (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* («Atti del III Convegno. Trieste, 17-18 aprile 2008»), «Incontri triestini di Filologia classica» VII (2007-2008), 219-232 [= 2009, 19-29].

Schievenin 2009

R.Schievenin, *Nugis ignosce lectitans. Studi su Marziano Capella*, Trieste 2009.

Schott 2008

J.Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia 2008.

Shanzer 1986

D.Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Book I*, Berkeley and Los Angeles 1986.

Wright 1871

W.Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Part II*, London 1871.