



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA
CLASSICA
XII CICLO



VNiVERSIDAD
D SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA
CLÁSICA E INDOEUROPEO
DOCTORADO EN TEXTOS DE LA
ANTIGÜEDAD CLASICA Y SU
PERVIVENCIA

TESI DI DOTTORATO

GLI EPIGRAMMI GNOMICI E FILOSOFICI
DI PALLADA DI ALESSANDRIA

DOTTORANDA

GINEVRA VEZZOSI

TUTORES

Ch.ma prof.ssa PAOLA VOLPE Ch.mo prof. LUIS ARTURO GUICHARD

SALERNO-SALAMANCA
2011-2014

INDICE

PREMESSA	5
PARTE GENERALE	9
CAPITOLO I – CRONOLOGIA	11
1.1 Ipotesi cronologiche	11
1.2 Epigrammi databili	13
1.3 Limiti delle precedenti cronologie	28
1.4 Pallada e l'età costantiniana: difficoltà di una retrodatazione	30
CAPITOLO II - POETICA	41
2.1 Premessa.....	41
2.2 Modelli poetici e influenze letterarie	43
2.2.1 Omero	43
2.2.2 Cultura gnomico-proverbiale e ambiente scolastico	50
2.2.3 Menandro	55
2.2.4 Teognide	59
2.2.5 Gregorio di Nazianzo	63
2.3 Altre influenze e suggestioni letterarie	69
2.3.1 Poesia sepolcrale	69
2.3.2 Citazioni bibliche	72
2.3.3 Lingua e letteratura latina	75
CAPITOLO III - FILOSOFIA	83
3.1 Il «non sistema» filosofico di Pallada	83
3.2. Elementi filosofici	86
3.2.1 Epicureismo.....	88
3.2.2 Stoicismo.....	91
3.2.3 Cinismo e saggezza popolare	93
CAPITOLO IV – RELIGIONE	95
4.1 Il monoteismo pagano di Pallada.....	95
4.1.1 <i>Tyche</i>	95
4.1.2 Altre divinità	99
4.2 Influenze religiose.....	102
4.2.1 Cristianesimo	102
4.2.2 Paganesimo.....	107
4.2.3 Neoplatonismo.....	109
4.2.4 Pessimismo nichilistico	110
CAPITOLO V – METRICA	113
5.1 Metrica e prosodia: cenni preliminari.....	113
5.2 Metrica	114
5.2.1 Esametro.....	114
5.2.2 Pentametro	117
5.3 Prosodia.....	118

CAPITOLO VI – TRADIZIONE MANOSCRITTA	123
6.1 Manoscritti.....	123
6.2 Epigrammi gnomici e filosofici: tradizione manoscritta e problemi testuali	125
6.3 Antologie e sillogi epigrammatiche: ipotesi di ricostruzione.....	129
COMMENTO	133
AP 10.45 = 49G (A)	135
AP 10.72 = 69G (A)	145
AP 10.84 = 77G (A)	151
AP *10.82 = 149G (B)	157
AP 10.90 = 83G (A)	163
AP 10.65 = 68G (A)	175
AP 10.87 = 80G (A)	187
AP **9.134 = 161-2?G (C).....	197
AP 10.62 = 66G (A)	205
AP 10.58 = 62G (A)	211
AP 10.77 = 72G (A)	217
AP 10.78 = 73G (A).....	225
AP 10.34 = 47G (A)	235
AP 10.81 = 76G (A)	239
AP **9.499 = 164G (C)	247
AP *5.72 = 142G (B)	253
AP 11.300 = 111G (A)	259
AP **15.20 = 167G (C)	263
AP **9.500 = 165G (C)	269
AP 10.59 = 63G (A)	273
AP *11.282 = 153G (B)	279
AP 10.88 = 81G (A)	281
AP **9.399 = 163G (C)	289
AP 11.305 = 116G (A)	295
AP *9.400 = 38G (B).....	303
AP 11.349 = 123G (A)	319
AP 10.98 = 91G (A)	329
AP 10.46 = 50G (A)	333
AP 9.394 = 35G (A)	339
AP 10.51 = 55G (A)	347
AP 9.170 = 22G (A)	353
AP 10.54 = 58G (A)	359
AP 10.52 = 56G (A)	365
AP 10.73 = 70G (A)	373
AP *9.379 = 145G (B)	379
INDICE DEGLI AUTORI CITATI.....	385
BIBLIOGRAFIA	387

PREMESSA

Questo lavoro consiste nello studio generale e sistematico di uno dei maggiori poeti del IV secolo d.C., l'epigrammista Pallada di Alessandria, cui la critica non ha finora dedicato il necessario interesse. Nonostante si tratti del poeta più rappresentato dell'*Anthologia Palatina*, mancano a tutt'oggi sia un'edizione critica, per la quale dipendiamo dall'ultima edizione dell'*Anthologia* (BECKBY 1968), sia un commento filologico-letterario redatto con criteri scientifici moderni. Possediamo invece un discreto numero di articoli, per lo più collocabili nella seconda metà del secolo scorso, relativi a singoli epigrammi o a gruppi di epigrammi caratterizzati dallo stesso tema; fra questi si devono menzionare almeno i lavori di Cameron, Bowra, Luck cui si è fatto costante riferimento nella tesi. Le uniche trattazioni generali sull'autore sono essenzialmente due: la dissertazione di FRANKE 1899, ormai superata come impostazione metodologica ma ancora utile come raccolta di materiali, studio della metrica e dati cronologici e biografici e la monografia di ZERWES 1956, una tesi dottorale dattiloscritta, priva di apparato critico, ma dotata di un ampio commento filologico e stilistico dei singoli epigrammi e di una trattazione generale della vita e della filosofia del poeta.

Restano ingiustificate le ragioni per cui Pallada sia un poeta così poco studiato soprattutto qualora si rifletta sul fatto che negli ultimi vent'anni si è assistito ad un vera e propria fioritura di studi sull'epigramma greco. Negli anni '90 del secolo scorso, ad esempio, hanno visto la luce numerosi e notevoli studi sull'epigramma ellenistico basti pensare all'edizione degli epigrammi di Filodemo (SIDER 1997) e allo studio sulla 'Corona' di Meleagro (GUTZWILLER 1998), ma soprattutto un importante contributo sulla ricostruzione delle fonti cui avrebbe attinto Cefala nella redazione dell'*Anthologia* (CAMERON 1993). Altrettanto fecondi nell'ambito dell'epigrammatica greca sono stati i primi anni di questo secolo che hanno visto la pubblicazione di importanti edizioni e commenti di epigrammisti quali Dioscoride (GALÀN VIOQUE 2001) Erinna (NERI 2003), Asclepiade (GUICHARD 2004 e SENS 2011), Rufino (HÖSCHELE 2006), Stratone (GIANNUZZI 2007 e FLORIDI 2007) nonché la produzione di un grosso numero di dissertazioni e studi di vario genere sul tema dell'epigramma, basti pensare all'importante monografia che raccoglie gli atti di un convegno internazionale che si è tenuto a Cassino sull'*epigramma longum* (MORELLI 2008). Degni di nota anche gli studi relativi all'epigramma scoptico: da segnalare il contributo di NISBET 2003 su Lucillio, Nicarco e altri autori minori del libro XI dell'*Anthologia*, l'edizione di Lucillio di GONZÁLEZ RINCÓN (1996) e le recentissime edizioni commentate rispettivamente di Lucillio (FLORIDI 2014) e di SCHATZMANN 2012.

In questo panorama di rinato interesse per l'epigramma greco, sembrerebbe mancare all'appello soltanto Pallada, se Luis Arturo Guichard non avesse annunciato la pubblicazione della tanto attesa edizione critica del cospicuo *corpus* epigrammatico del poeta. E' stato proprio l'annuncio di questa imminente pubblicazione - che dovrebbe vedere la luce nel corso di quest'anno - a suggerire l'ipotesi di lavoro per la tesi dottorale, ovvero fornire un commento filologico-letterario di una parte del *corpus*. Stando all'edizione critica di Guichard, le cui bozze sono state consultate fin dall'inizio del lavoro per gentile concessione dell'editore, gli epigrammi attribuibili a Pallada, (che Guichard divide in *certa*, *dubia* e *perdubia*) sono 168, di cui 140 sicuri, per un totale di più di 700 versi. All'interno di questo vastissimo *corpus* si possono enucleare alcune categorie, frutto di una classificazione moderna e non opera di Pallada: epigrammi gnomici e filosofici, epigrammi scoptici, epigrammi "omerici" ed epigrammi di vario genere. Il lavoro di commento filologico-linguistico-letterario ha interessato la prima categoria, gli epigrammi gnomici e filosofici. Le ragioni di questa scelta sono essenzialmente tre: si tratta del gruppo numericamente più ampio, in cui si affrontano più o meno le stesse tematiche e in cui gli epigrammi risultano tendenzialmente regolari dal punto di vista metrico, linguistico ed hanno una tradizione manoscritta abbastanza omogenea.

Un ulteriore incentivo ad affrontare Pallada è stato il rinato interesse degli ultimi anni per questo autore: degni di nota in questo senso gli articoli di RODIGHIERO 2003-4, BARBIERI 2002-3, WILKINSON 2009, 2010, 2011, HENDERSON 2008, 2010, 2011, 2012, ma soprattutto la pubblicazione ad opera di un'equipe di studiosi dell'Università di Yale sotto la guida di Kevin Wilkinson (WILKINSON 2012) di un papiro databile al III sec. d.C. (P.CtYBR) contenente, a detta degli editori, epigrammi di Pallada e molto importante per lo stabilimento della cronologia del poeta tuttora incerta.

La tesi è divisa in due parti: una parte generale dedicata alla discussione di alcuni aspetti della produzione del poeta e un commento filologico-letterario parola per parola.

La prima parte consta di sei capitoli. Nel primo si affronta il grosso problema della cronologia palladiana, ancora oggi dibattuto e ulteriormente complicato dalla recente pubblicazione del suddetto papiro. In generale si è cercato di dimostrare come l'ipotesi di Wilkinson, benché non debba essere aprioristicamente esclusa, sia difficilmente perseguibile, anche perché il ragionamento dello studioso presenta delle evidenti e inaccettabili forzature. E' stata quindi proposta una possibile alternativa alle ipotesi cronologiche fino ad ora formulate.

I capitoli II, III, IV sono interamente dedicati ad una trattazione dettagliata ed esaustiva rispettivamente della poetica, filosofia e religione di Pallada. E' questa la parte più innovativa, poiché raccoglie in forma ragionata tutti i dati derivanti dal commento agli epigrammi gnomici e filosofici oggetto della seconda parte della tesi. In generale i risultati forniti sono ricavati da paralleli lessicali e concettuali con le opere afferenti ai

diversi ambiti culturali e sociali relazionabili col poeta, per la maggior parte nuovi e ancora non segnalati da parte della critica. Sono stati evidenziati alcuni aspetti finora completamente trascurati, forse proprio per la mancanza di un commento filologico-letterario, come ad esempio il grosso debito contratto con la cultura filosofica e letteraria di carattere gnomico e sentenzioso, bassa e proverbiale, una letteratura popolare e ordinaria che si ripercuote negli epigrammi palladiani anche se rivitalizzata dall'intelligenza del poeta. Altri rapporti emersi, come quello con Gregorio di Nazianzo, sono significativi anche ai fini dello stabilimento della cronologia, mentre interessanti risultano altre relazioni più marginali, come quello con la poesia sepolcrale sia greca che latina che quella coi testi biblici sia vetero- che neotestamentari di cui si può dimostrare la lettura e la profonda conoscenza da parte dell'autore e i punti di contatto con alcuni poeti latini quali Seneca, Lucrezio, Ausonio e gli *Epigrammata Bobiensia*.

Nel capitolo V viene fornita una descrizione delle principali caratteristiche metriche e prosodiche del gruppo degli epigrammi gnomici e filosofici mettendo in evidenza, qualora vi siano, le eventuali differenze rispetto alle caratteristiche metriche e prosodiche dell'intero *corpus*. Il capitolo VI offre una rapida disamina dei manoscritti che ci hanno tramandato il testo palladiano e in generale lo *status quaestionis* della tradizione manoscritta del poeta.

Dopo la parte generale, viene proposto il commento filologico-linguistico-letterario *word-by-word* degli epigrammi gnomici e filosofici di Pallada, con le dovute integrazioni e i dovuti aggiornamenti, anche metodologici, rispetto al datato lavoro di ZERWES 1956, che è stato comunque in alcuni casi un punto di partenza decisivo per lo studio di un poeta criptico ed enigmatico quale si presenta Pallada. Uno dei metodi seguiti in questa fase di commento, che rappresenta chiaramente la parte quantitativamente più corposa della tesi, è stato quello della ricerca di luoghi paralleli e modelli poetici più generali di cui il poeta possa essersi servito nella stesura di un dato epigramma. Quindi, oltre ad un'analisi filologica, linguistica, metrica e contenutistica dei testi, viene fornito, laddove possibile, anche uno spaccato del panorama storico culturale in cui Pallada si trovò a vivere, secondo i vari spunti forniti dal poeta stesso.

Per ogni epigramma, oltre al testo greco, è stata fornita la traduzione italiana, mentre per l'apparato critico si rimanda all'edizione di GUICHARD 2014 (c.d.s.) dalla quale mi discosto solo in due casi (v.3 di AP **9.399.3 e v.4 di AP *9.379) segnalati nel testo con il corsivo. Oltre al testo stabilito dall'editore, seguo anche la sua ripartizione degli epigrammi in autentici, dubbi e spuri, divisi rispettivamente in classe A, B e C. Poiché l'edizione è ancora in corso di stampa, ho tuttavia preferito mantenere la numerazione di AP per agevolare il reperimento dei testi da parte del lettore. Come nell'edizione di Guichard, ho nondimeno indicato gli epigrammi autentici, dubbi e spuri tramite asterischi, antepoendo questi ultimi agli epigrammi identificati secondo la numerazione dell'*Anthologia Palatina* ad esempio, con AP 10.58 si indica che

l'epigramma è considerato certo da Guichard (classe A), con *AP* *5.72 che l'epigramma è considerato dubbio (classe B), con **9.499 che è considerato spurio (classe C) cfr. § 6.2.

Ringrazio in primo luogo i professori che mi hanno seguito con competenza e disponibilità in questo lavoro di tesi: la prof.ssa Paola Volpe dell'Università di Salerno, che ha seguito e diretto il progetto sin dall'inizio, il prof. Luis Arturo Guichard dell'Università di Salamanca che mi ha dato il privilegio di lavorare parallelamente alla sua edizione di Pallada di cui mi ha fornito gentilmente le bozze; il coordinatore del dottorato prof. Paolo Esposito per la consueta disponibilità. Ringrazio inoltre i professori Enrico Magnelli e Daria Gigli dell'Università di Firenze per i consigli profusimi nel mio lavoro di ricerca con il rigore metodologico che li caratterizza, e Lucia Floridi dell'Università di Milano per l'abbondante materiale bibliografico che mi ha fornito e per l'aiuto costante, immediato e scientificamente insostituibile che non mi ha mai negato. Inoltre desidero ringraziare altre persone senza le quali questo lavoro non sarebbe stato possibile: Marco e Chiara per l'amicizia vera e per l'aiuto anche materiale; ringrazio i miei genitori e mia sorella per avermi sostenuto in ogni momento e per avermi sempre ricordato l'importanza di ciò che stavo facendo. Infine ringrazio Pietro, questo lavoro vive anche della sua presenza e non sarebbe stato così senza di lui. Lo ringrazio per tutto l'aiuto, per la pazienza e l'affetto di sempre.

Dedico la tesi ai miei nonni Adriano e Gina, che non hanno fatto in tempo a vederne il compimento.

PARTE GENERALE

CAPITOLO I – CRONOLOGIA

1.1 Ipotesi cronologiche

Un'ampia e precisa ricostruzione della figura storica di Pallada di Alessandria, con particolare attenzione alla cronologia e alla vita del poeta, è stata approntata in anni ormai lontani da FRANKE¹ ed è stata successivamente ampliata e sviluppata in anni più recenti da ZERWES², grazie al loro importantissimo contributo disponiamo di alcuni punti di partenza sicuri per poter intraprendere un ragionamento il più attendibile e ragionevole possibile in merito alla vita e alla storia di un poeta poco conosciuto di cui, ad eccezione delle diverse Antologie, non si ha notizia in nessun altro luogo. Al nome di Pallada, infatti, fanno riferimento solo due testimoni di scarso valore informativo: il primo è Giovanni Tzetzes, nel prologo del suo commentario all'*Alessandra* di Licofrone³: ἐπιγραμματογράφοι δὲ ποιηταὶ Σιμωνίδης ὁ παλαιὸς, οὗ Ἡρόδοτος μέμνηται, Ἀλκαῖος ὁ νέος ὃς ἦν ἐπὶ Οὐεσπασιανοῦ τοῦ Ῥωμαίου καὶ Τίτου, Ἀθήναιος, Πρόκλος, Παλλαδᾶς, Ἀγαθίας καὶ ἕτεροι μῦριοι. Non possiamo sapere sulla base di quale criterio Tzetzes abbia scelto questi poeti, diversi come levatura ed eterogenei, inoltre dai suoi riferimenti non possiamo dedurre niente di preciso riguardo alla cronologia di Pallada poiché i poeti non sono citati in ordine cronologico⁴; l'altra testimonianza, altrettanto incerta, è il lemma di un epigramma anonimo (*AP* 9.380) in cui compare il nome Pallada: τινος ἐπὶ τὸ μὴ δύνασθαι τοῖς ποιήμασι Παλλαδᾶ ἐξισοῦσθαι, in *Pl* invece il lemma non compare. Purtroppo non è dato sapere se il lemmatista possedesse un'altra fonte e soprattutto se il Pallada menzionato sia Pallada di Alessandria. Entrambi i testimoni, quindi, sono di scarso valore per una ricostruzione dell'identità del nostro poeta. Dunque le uniche fonti di cui disponiamo per ricostruire la cronologia e anche la vita di Pallada sono suoi stessi epigrammi, dato che alcuni possono essere datati più o meno precisamente e presentano allusioni storico-culturali molto chiare. A questo punto, però, è necessario fare una premessa: purtroppo non è possibile sapere in quale misura coincidano letteratura e autobiografia, in quale misura ciò che Pallada scrive corrisponda alla realtà della propria vita o si tratti invece di pura invenzione letteraria. Inutile dire che a questo interrogativo non è possibile rispondere e per questo si partirà dal presupposto, non dimostrabile, che Pallada sia sincero e che parli di se stesso nella propria opera.

¹ FRANKE 1899.

² ZERWES 1956.

³ SCHEER 1908:3 (proleg. schol. ad Lycophr.) cfr. FRANKE 1899: 37.

⁴ Per quanto riguarda i lirici, ad esempio, pone Bacchilide, Pindaro e Simonide prima di Alcmane, Alceo e Saffo e fra gli elegiaci Mimnermo dopo Callimaco.

Prima di addentrarmi nel complesso problema della cronologia di Pallada, è utile fornire alcune informazioni sulla vita del poeta. Pallada nacque in Egitto, probabilmente ad Alessandria, e lì trascorse gran parte della propria vita: a questa città il poeta allude in molti epigrammi: 9.174 e *9.378 (Sarapide), *9.400 (Ipazia?), 9.175, 9.190-1 (Teofilo), 10.89 (Sinesio), *11.293 (Sinesio e Olimpio), 9.502 (*Romanus comes Aegypti*) etc. (cfr. *infra*). Particolarmente decisivi in questo senso sono i lemmi in cui il poeta è chiamato nove volte Ἀλεξανδρεύς (*AP* 5.70, 7.607, 610, 681, 683, **9.134, 165, 441, **15.20) e una volta Αἰγύπτιος (9.175). In *AP* 11.292 emerge un riferimento a Costantinopoli (cfr. *infra*) per cui si può supporre che il poeta abbia vissuto per un periodo anche nella capitale dell'Impero. Nei suoi epigrammi Pallada fornisce alcune informazioni anche sulla vita privata: era sposato ed aveva figli (cfr. 10.86), era un γραμματικός (*AP* 9.168, 169, 171, 175, 173, 174), una figura che corrisponde ad un insegnante e studioso di livello piuttosto alto, dunque i suoi allievi non erano bambini ma ragazzi che avevano già percorso gran parte dell'iter scolastico. Circa all'età di cinquant'anni⁵ fu licenziato (vd. e.g. 9.175 cfr. *infra*) ma continuò a dedicarsi alla grammatica fino alla fine della vita (vd. 10.97 cfr. *infra*).

Ad oggi sussistono essenzialmente tre posizioni in merito alla cronologia del poeta: le due cronologie per così dire "tradizionali" collocano entrambe la vita di Pallada nel IV secolo: la prima, proposta da FRANKE⁶ e seguita dalla maggior parte degli studiosi (ZERWES⁷, STELLA⁸, PEEK⁹, ATTISANI BONANNO¹⁰ etc.) colloca la vita di Pallada tra il 360 e il 450 d.C. circa; la seconda, più recente, proposta da BOWRA¹¹ ed accolta da CAMERON¹², anticipa la nascita al 319 e pone la morte intono al 390. Fino ad oggi, pur ipotizzando lassi di tempo differenti, la critica è stata concorde nel datare il poeta al IV secolo, alla luce di precisi riferimenti storici desumibili da alcuni epigrammi, o da i loro lemmi (cfr. *infra*), che rimandano tutti indiscutibilmente a quel periodo. Recentemente è stato pubblicato un papiro (P. CtYBR inv. 4000 cfr. *infra*), datato dagli editori¹³ fra la seconda metà del III e l'inizio del IV secolo, che dovrebbe contenere resti di alcuni epigrammi palladiani e per questo anche la cronologia palladiana dovrebbe essere retrodatata all'età costantiniana (260-330 circa). Si tratta di un'ipotesi per certi versi troppo audace e che, dal mio punto di vista (e non solo da mio¹⁴), implica delle forzature eccessive (cfr. *infra*), ma in ogni caso non deve essere scartata a priori, poiché

⁵ Questa l'età da me ricostruita cfr. *infra*.

⁶ FRANKE 1899: 37 sgg.

⁷ ZERWES 1956: 344 sgg.

⁸ STELLA 1949: 377 sgg.

⁹ PEEK 1949: 160.

¹⁰ ATTISANI BONANNO 1958: 122.

¹¹ BOWRA 1970A: 265-266.

¹² CAMERON 1965B: 28.

¹³ Cfr. WILKINSON 2012. La datazione proposta non è accettata da AST 2014.

¹⁴ Cfr. FLORIDI 2014A e AST 2014.

in alcuni casi permette di superare degli *empasse* che le cronologie tradizionali difficilmente permettevano di sciogliere.

Nelle pagine seguenti saranno passati in rassegna tutti gli epigrammi dotati di un'implicazione cronologica e alla luce dei quali, volta per volta, si è optato per l'una o per l'altra cronologia. Lo scopo di questo capitolo è dimostrare come le tre ipotesi proposte fino ad ora presentino per un verso o per un altro dei grossi limiti e proporre quindi una datazione alternativa (340-412 circa) che in qualche modo salvi tutti i fattori di cui si deve tenere conto affrontando la questione cronologica palladiana. In § 6.2, parlando della tradizione manoscritta del poeta, è stato rilevato come nell'ampio *corpus* dei 168 epigrammi attribuiti a Pallada possano essere distinte almeno quattro categorie di epigrammi totalmente diversi l'uno dall'altro per stile, lessico, contenuti, metrica etc. Almeno il Pallada degli epigrammi gnomico-filosofici, oggetto della mia analisi storico-letteraria, deve essere vissuto *necessariamente* in un periodo in cui il Cristianesimo era già divenuto una realtà sociale e politica potente, oltre che una fede religiosa, dunque almeno alla fine del IV secolo e sicuramente non prima delle riforme teodosiane; in un diverso contesto, infatti, certi epigrammi quali AP *10.82, 10.90-91, 9.441 etc. non avrebbero modo di esistere. Ancora, vi sono anche delle ragioni letterarie per le quali almeno il Pallada degli epigrammi gnomico-filosofico difficilmente potrebbe essere retrodatato alla seconda metà del III secolo: oltre al legame con Sinesio già ampiamente notato dalla critica, il commento al gruppo degli gnomico-filosofici ha permesso di dimostrare la stretta interdipendenza letteraria con Gregorio di Nazianzo (cfr. § 2.2.5). Fino ad ora non è stato sufficientemente valorizzato questo aspetto del poetare palladiano che, a mio avviso, invece, è molto importante anche per lo stabilimento della cronologia. Pallada e il Nazianzeno rappresentano le maggiori figure letterarie del IV secolo, sia come quantità di testi pervenutici che come livello qualitativo della loro poesia, l'aver dimostrato lo stretto legame letterario fra i due poeti costituisce un ulteriore incentivo ad ipotizzarne la contemporaneità cronologica e quindi a ricostruire per Pallada la cronologia 340-412.

1.2 Epigrammi databili

AP 11.292 > 384 d.C., 392-5 d.C.

L'epigramma 11.292 si presenta come un testo polemico nei riguardi di Temistio che nel 384 accettò di rivestire l'alta carica di prefetto di Costantinopoli allontanandosi in tal modo dall'ideale filosofico del *bios theoretikós* e asservendosi ad un imperatore antipagano. Pallada esprime la propria critica attraverso le metafore del carro d'argento e del carro celeste che indicano, rispettivamente, l'ascesa politica e la contemplazione filosofica e accusa Temistio di essere "sceso in basso" attraverso l'"ascesa in alto" della

carriera di prefetto (v.4). Nel 385 Temistio scrisse un'orazione (*or.* 34) in cui dichiarava di sentirsi imbarazzato per le accuse ricevute e il bisogno di difendersi da esse. Il testo presenta alcune allusioni piuttosto esplicite all'epigramma di Pallada cui molto probabilmente Temistio stava rispondendo. In realtà non è chiaro (e forse neppure così fondamentale per lo stabilimento della cronologia palladiana) quale sia la priorità da attribuire ai due testi anche se, come la maggior parte degli studiosi¹⁵, ritengo che l'orazione sia posteriore all'epigramma, poiché si presenta come una vera e propria risposta alle critiche mosse da Pallada. Le analogie fra l'epigramma 11.292 e l'orazione 34 sono schiaccianti e il fatto che Temistio stia rispondendo a Pallada sembra suggerirgli la ripetizione quasi ossessiva dei termini ἄνω/κάτω quasi a giustificare l'uso degli stessi da parte di Pallada, ma soprattutto l'ultima affermazione sottende un chiaro intento apologetico rispetto all'epigrammista, poiché il retore afferma “il mio stare in basso non è di livello inferiore, ma deriva dall'alto e tende a tornarvi” laddove Pallada aveva scritto “sali quaggiù in basso, adesso infatti sei sceso in alto” (v.4). In ogni caso, qualunque sia la priorità da attribuire ai due testi, è inconfutabile che si riferiscano entrambi ad un evento preciso, la prefettura di Temistio, databile con precisione al 384 d.C.¹⁶ che rappresenta, quindi, il *terminus post quem* per la datazione dell'epigramma e un appiglio fondamentale per la cronologia del poeta.

L'epigramma 11.292 fornisce anche un altro dato cronologico importante per la presenza di movenze ed espressioni molto simili a quelle di alcuni testi sinesiani. E' merito di LELLIA CRACCO RUGGINI¹⁷ avere notato un possibile legame tra il gioco di parole su ἄνω/κάτω presente nell'epigramma di Pallada e la contrapposizione tra una *discesa* dalla filosofia alla prassi della vita episcopale e la *salita* dal sacerdozio alla filosofia, di cui parla Sinesio nell'epistola 11: “il sacerdozio è non un distacco verso il basso della filosofia, ma un'ascesa verso di essa”¹⁸. Questa contrapposizione riaffiora nell'epistola 41 (412 d.C.): “Se qualcuno non si sente menomato dal dover contemporaneamente *stare in alto e discender verso il basso*, potrà bene e fare il

¹⁵ L'opinione più comune fra gli studiosi è che Temistio stia rispondendo a Pallada cfr. ZERWES 1956: 201-5, FRANKE 1899: 24-37, ATTISANI BONANNO 1958: 120, CRACCO RUGGINI 2004: 171-178 *contra* CAMERON 1965A: 220-3. Anche tutti i commentatori e gli editori delle orazioni temistianie assegnano la priorità a Pallada e ritengono che lo ζηλωτής Ἐπικούρου menzionato nell'orazione sia lo stesso Pallada cfr. DINDORFF 1832: 471 sgg., SCHNEIDER 1966: 17 e 1445 sgg., MAISANO 1995: 1026, n.109. RODIGHIERO 2003/4: 89, n.63 ritiene troppo affrettata questa conclusione data la difficoltà di collocare Pallada in una corrente filosofica precisa, ma questa obiezione mi sembra poco rilevante per il fatto che è senz'altro questa la dottrina filosofica cui si mostra più affine sia concettualmente che linguisticamente.

¹⁶ Sulla prefettura di Temistio non doveva esservi molta chiarezza se i lemmi di *P* e *Pl* forniscono entrambi informazioni sbagliate datando la prefettura al regno di Valentiniano e Valente; allo stesso modo nei due manoscritti che tramandano la parafrasi del *De Anima* di Aristotele la prefettura è datata al regno di Giuliano cfr. CAMERON 1965A: 222. Che la giusta datazione dell'evento fosse il 384 è stato ben dimostrato da BOUCHERY 1936: 204 sgg. Si trattò peraltro di una prefettura molto breve, della durata di alcuni mesi (cfr. *or.* 34.11.38).

¹⁷ CRACCO RUGGINI 2004: 171-8.

¹⁸ *Ep.* 11 GARZYA 1989: 98-99: “...τότε γνώσομαι τὴν ἱερωσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὔσαν φιλοσοφίας ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν”

vescovo e sovrintendere al governo della città”¹⁹. Secondo CRACCO RUGGINI, con l’insistenza sul contrasto tra l’alto della filosofia e il basso della vita politica, Sinesio sta riecheggiando, “un irridente epigramma di Pallada che anni prima doveva aver avuto una grandissima circolazione sia a Costantinopoli²⁰, sia ad Alessandria patria di Pallada (dove Sinesio aveva soggiornato negli anni 392-5 alla scuola di Ipazia), sia a Roma, dove l’epigramma fu subito imitato in latino da Naucellio, senatore amico di Q. A. Simmaco²¹”. Il fatto che il gioco di parole, imperniato sulla contrapposizione alto-basso, accomuni Pallada, Temistio e Sinesio, con l’applicazione al contrasto tra la filosofia e l’impegno politico, spinge a supporre un legame tra i tre autori. Per quanto riguarda Pallada e Temistio è stato ipotizzato un soggiorno del poeta nella capitale²² anche se non è da escludere che Temistio potesse aver sentito parlare dell’epigramma a distanza. Per Sinesio e Pallada l’anello di congiunzione potrebbe essere stato Alessandria: i due intellettuali probabilmente vissero nella città nello stesso periodo e avrebbero potuto conoscersi presso la scuola neoplatonica di Ipazia che Pallada. Cracco Ruggini non si sbilancia circa una possibile dipendenza delle lettere di Sinesio dall’epigramma di Pallada, tuttavia credo che si possa ipotizzare un rapporto tra i due testi non solo per le evidenti consonanze linguistiche, ma soprattutto se prestiamo attenzione ai destinatari delle critiche di Sinesio e Pallada, rispettivamente Andronico e Temistio, che sono accumulati da una medesima “colpa”, l’ascesa politica e il desiderio di potere. Degna di nota, in tal senso, è la lettera 46 indirizzata all’amico Olimpio in cui ricorre la medesima terminologia per descrivere l’inconciliabilità dell’impegno episcopale con la speculazione filosofica: “in modo che questo mio ufficio non sembri un distacco verso il *basso* dalla filosofia, ma un’*ascesa* verso di essa”²³. E’ chiaro che queste espressioni potevano essere divenute comuni nel dibattito su *θεωρία* e *πράξις*, ma è importante rilevarne la frequenza in questi tre autori, tutti databili alla seconda metà del IV secolo, ai fini della ricostruzione della cronologia palladiana per la quale si devono considerare non solo gli elementi storici ma anche quelli letterari.

In sintesi l’epigramma 11.292 fornisce due dati cronologici molto importanti: poiché il 384 è il *terminus post quem* per la sua composizione e a quella data Pallada avrebbe dovuto avere minimo 20 anni, ma probabilmente molti di più circa 40–50 si dovrà porre la nascita del poeta intorno al 340, una data che rende possibile anche l’ipotetica conoscenza fra Pallada e Sinesio negli anni in cui quest’ultimo fu ad Alessandria ovvero

¹⁹ *Ep.* 41. GARZYA 1989: 136-7.

²⁰ Come prova la risentita replica di Temistio nell’orazione 34.

²¹ *Ep. bob.* 50 CANALI-NOCCHI 2011. Sulle implicazioni cronologiche di tale rapporto vd. *infra*.

²² L’unico altro epigramma in cui compaiono riferimenti a Costantinopoli è *AP* 9.528 (cfr. *infra*) che FRANKE 1899: 43, PEEK 1949: 158, ATTISANI BONANNO 1958: 121 datavano al 420 ipotizzando nel caso di Franke che Pallada avesse compiuto due viaggi a Costantinopoli l’uno nel 384 (cfr. 11.292) e un altro nel 420 (9.520), anche se lo studioso dubita che Pallada avesse potuto compiere un viaggio così lungo ormai in tarda età. Attisani Bonanno e Peek risolvono il problema con un’ipotesi a mio avviso poco condivisibile ovvero pensando ad unico viaggio a Costantinopoli che Pallada avrebbe compiuto nel 384 per poi rimanere nella capitale fino alla fine della vita.

²³ ὡς μὴ φανῆναι μοι τὸ πρᾶγμα φιλοσοφίας ἀπόβασιν ἀλλ’ εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν.

392-395 quando Pallada avrebbe avuto, stando alla presente ricostruzione, circa cinquant'anni.

AP 9.528 > 390 ca.

Anche AP 9.528 è considerato dagli studiosi un epigramma fondamentale per la cronologia di Pallada per la presenza del lemma εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης²⁴ a spiegare l'avverbio di luogo ἐνθάδε del v.2. Se accettiamo l'ipotesi che la Marina citata nel lemma fosse la figlia più giovane dell'imperatore Arcadio, si ricava infatti un appiglio cronologico importante: poiché Marina nasce nel 403, l'epigramma dev'essere stato composto non molto prima del 425, quando la ragazza sarebbe stata abbastanza adulta da avere un suo palazzo personale. Il senso dell'epigramma sarebbe questo: alcune immagini pagane sono state cristianizzate e collocate in un luogo indefinito (ἐνθάδε che il lemmatista identifica con il Palazzo di Marina) dove possono conservarsi intatte. Fino ad ora l'epigramma è stato interpretato in questo modo ed è stato datato al 420-25 per il riferimento al personaggio storico di Marina considerando quindi quella data come *terminus post quem* per la morte di Pallada. D'altra parte ritengo opportuno seguire un'altra strada e datare l'epigramma al 390 come gli altri sulla *Christianisierung* dell'Impero, poiché non credo che Pallada, servendosi della determinazione di luogo ἐνθάδε, avesse in mente il Palazzo di Marina, è più probabile che si tratti della spiegazione di un copista che visse almeno cinque secoli dopo la composizione dell'epigramma; data la scarsa affidabilità dei lemmi agli epigrammi palladiani è lecito ammettere che anche εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης potesse essere sbagliato oppure la deduzione personale di un copista lontana da ciò che Pallada aveva in mente²⁵. Con il generico ἐνθάδε credo che Pallada avesse in mente un qualsiasi luogo fisico che il poeta non sentiva il bisogno di esplicitare, atto ad ospitare statue pagane rimaste intatte, senza il timore che vengano distrutte, proprio perché cristianizzate²⁶; si tratterebbe dunque di

²⁴ Il nome Marina è stato collegato a due personaggi: il primo è la prima moglie dell'imperatore Valentiniano I e madre di Graziano (vd. STELLA 1949: 382) che nacque nel 359 ed era ancora in vita nel 375 alla morte del marito (Malal. 341.89 sgg.; *Chron. Pasch.* 560.17 sgg.). È poco probabile che si tratti di lei, poiché trascorse la maggior parte della sua vita in Occidente. La maggior parte degli studiosi, compreso ZERWES 1956: 279, è concorde nell'identificare la Marina del lemma con la seconda figlia dell'imperatore Arcadio (vd. FRANKE 1899: 38 sgg; PEEK 1949: 159) che nacque l'11 febbraio del 403, morì il 3 agosto del 449 ed era nota per aver fatto erigere un οἶκος τῆς Μαρίνης (*Chron. Pasch.* 1. 566.13) strettamente collegato al nostro lemma.

²⁵ I lemmi agli epigrammi palladiani sono per lo più sbagliati e rivelano, nei copisti, una grande ignoranza e ingenuità vd. AP 9.169, 10.94, 9.171, 11.292, **9.501, 11.204, 11.291.

²⁶ Poco convincenti risultano le proposte di RODIGHIERO 2003/4: 67-95 che riconosce un possibile legame tra l'ἐνθάδε νατεράουσιν del v.2 e i vv. 484-6 dell'Inno a Demetra e di ZERWES 1956: 280 che interpreta ἐνθάδε come "qui, nella mia casa". Secondo BOWRA 1970B: 250 ἐνθάδε potrebbe voler dire semplicemente "qui ad Alessandria" ed indicare una chiesa o un luogo di culto cristiano in cui furono poste le statue pagane, dopo essere state cristianizzate. Lo stesso studioso, tuttavia, ammette la difficoltà e l'intima contraddizione presente nell'aggettivo ἀπήμονες: intatte ovvero non cristianizzate?

un luogo *per noi* sconosciuto, ma che Pallada e i lettori suoi contemporanei avevano davanti agli occhi e che fu completamente frainteso dal lemmatista circa cinque secoli dopo. Credo che quest'ultimo, scrivendo nel X secolo, abbia utilizzato l'espressione εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης identificando le statue di cui Pallada scrive con la decorazione statuaria e affresco che si trovava nelle terme εἰς τὰ Μαρίνης, fatte restaurare da Leone VI sul sito del palazzo di Marina del quale fu riutilizzata la decorazione originale tardoantica. Tra le anacrontee contenute nel manoscritto Barberiniano Greco 310²⁷ ce n'è una di particolare interesse per il significato del nostro lemma. Si tratta dell'anacrontea più lunga di Leone Magistro²⁸ in cui viene celebrata la magnificenza di un edificio termale fatto costruire o restaurare da Leone VI nell'area del palazzo imperiale. Secondo MAGDALINO²⁹ e MANGO³⁰ si tratta probabilmente delle terme τοῦ Οἰκονομείου menzionate dai *Patria* ed erette, a quanto sembra, sulle rovine del nostro palazzo di Marina (τὰ Μαρίνης). È possibile che il lemmatista, leggendo di statue rimaste illese, abbia pensato al restauro delle terme sul sito del palazzo di Marina: in primo luogo perché presentavano statue, un elemento decorativo poco usato dopo il fenomeno dell'iconoclasmo, ma soprattutto perché lo stile degli affreschi e delle statue era palesemente tardoantico. Un elemento importante per l'identificazione delle terme citate nei *Patria* con le terme di Leone Magistro è la testimonianza di Teofane Continuato³¹ che ne descrive il restauro intrapreso da Costantino VII Porfirogenito fornendo una descrizione molto simile a quella di Leone Magistro. Secondo MAGDALINO³² la decorazione descritta si colloca nel programma della Rinascenza macedone, come indicato dalla presenza dei ritratti dell'imperatore e dell'imperatrice nella sala principale dell'edificio. MANGO³³ invece identifica le due figure con le divinità marine Poseidone e Anfitrite o Oceano e Teti e, se accettiamo questa interpretazione, il programma decorativo si avvicinerebbe piuttosto a raffigurazioni tardoantiche come poteva essere quella del Palazzo di Marina. In tal senso Leone VI avrebbe solo restaurato una decorazione già esistente, non eretto e decorato un edificio *ex novo*.

Tornando al lemma, alla luce di quanto detto sopra, possiamo trarre alcune conclusioni:

a) se le terme εἰς τὰ Μαρίνης furono costruite *ex novo* da Leone VI “gli dei divenuti cristiani” potevano essere statue pagane a tema mitologico datate al IV-V secolo d.C.

²⁷ vd. CICCOLELLA 2000.

²⁸ Per una ricostruzione storica del personaggio vd. CICCOLELLA 2000 *ad loc.*

²⁹ MAGDALINO 1988: 97-118, in particolare 99-100.

³⁰ MANGO 1991: 321-330.

³¹ 6.42, 460 sgg. Bekker. Τοῦτο τὸ μέγα λουτρόν, τὸ παρὰ Λέοντος τοῦ πατρὸς αὐτοῦ παρασκευασθὲν εἰς τὰ Μαρίνης, εὐρύχωρόν τε καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας θαῦμα, τὸ πρότερον παροραθὲν ὡς ἀμελεῖα καὶ ῥαθυμία πρὸς πᾶσαν ἀμορφίαν καὶ ἀκοσμίαν ἐλάσαι... οὐ μόνον εἰς τὸ πρότερον κόσμον ἀναφέρων, ἀλλὰ πλέον κρεῖττονα δημιουργήσας.

³² MAGDALINO 1988: 114.

³³ MANGO 1991: 327 sgg.

(dunque tardoantiche per epoca e stile) che si erano salvate, quando la politica di Teodosio prima (347-395) e dei figli poi, divenne più tollerante verso le opere d'arte pagane³⁴. Se il lemma all'epigramma 9.528 fu scritto, come ipotizza MANGO³⁵, dagli studiosi che si radunavano attorno a Costantino Cefala, che era legato alla scuola della Νέα Ἐκκλησία (scuola che si trovava nei pressi del Palazzo di Marina), non stupisce che Cefala o un copista della sua comunità, leggendo di dei pagani divenuti cristiani che abitano illesi in un luogo indefinito, possa aver pensato subito alle statue pagane che vedeva concretamente esposte presso le terme εἰς τὰ Μαρίνης. Poiché il Continuatore di Teofane c'informa di una restaurazione delle terme voluta da Costantino VII Porfirogenito, non possiamo escludere che, per abbellire ulteriormente l'edificio, fossero state introdotte nuove statue a scopo decorativo³⁶.

b) Se il lemma fu scritto prima del X secolo, quindi prima della costruzione delle terme da parte di Leone (come ha dimostrato Mango per i lemmata degli epigrammi **9.500-501 e 9.292 databili al VI-VII secolo d.C.), dobbiamo pensare a statue di divinità pagane che nel VI-VII secolo si trovavano, perfettamente integre, nel Palazzo di Marina e niente vieta di supporre la loro presenza nel palazzo fin dalla sua erezione nel 420 d.C.³⁷. In tal senso potremmo avanzare una terza ipotesi:

c) le terme erano chiamate εἰς τὰ Μαρίνης perché costruite dentro il Palazzo di Marina che non era stato distrutto ma semplicemente riadattato ad una diversa fruizione. Esse furono erette dentro il palazzo di Marina, del quale sfruttavano le statue, le pareti dipinte e la struttura architettonica, per inserire in un complesso di edifici religiosi un elemento che rievocasse il passato e tutta la cultura tardoantica di cui la dinastia macedone, nel periodo della cosiddetta "Rinascenza Macedone", stava riscoprendo il valore. Di qui l'esigenza di riutilizzare gli elementi decorativi originari del IV-V secolo d.C.

La presente ricostruzione dimostra che non vi è nessuna connessione fra Pallada e il palazzo di Marina, quindi fra Pallada e il 420-25 d.C., l'epigramma 9.528 dovrà essere quindi datato intono al 391, poiché parla di statue cristianizzate e inserito nella serie degli altri epigrammi sullo stesso tema (cfr. *infra*)³⁸; in tal modo si risolve anche il problema dei due viaggi di Pallada a Costantinopoli (cfr. *supra*). Il lemma sarebbe dunque sbagliato e non rifletterebe ciò che Pallada aveva in mente.

³⁴ Quando Teodosio, nel 382, diede inizio alla campagna contro i riti pagani, ordinò la conservazione delle immagini per il loro valore artistico (*Cod. Theod.* 16.10.8) cfr. *Lib. Or.* 30.

³⁵ MANGO 1991: 328.

³⁶ Se ammettiamo questa ipotesi, anche il significato dell'espressione *χριστιανοὶ γεγαῶτες* diviene più chiaro. MAGDALINO 1988: 104-110 sottolinea l'ispirazione cristiana dell'intera decorazione e delle singole raffigurazioni pagane che, interpretate nel loro valore simbolico, assumono un chiaro significato cristiano.

³⁷ Anche il palazzo di Lauso, contemporaneo a quello di Marina, conteneva una collezione di statue che fu bruciata nel 475 vd. MANGO 1991: 330.

³⁸ Seguo la posizione di CAMERON 1965A: 224-5 e di BOWRA 1970B: 246 sgg., che considerano il lemma di 9.528 invenzione di un lemmatista e collocano l'epigramma nel 391 ad Alessandria.

AP 10.89 > 394-408.

Nell'epistola 43 (9-10) datata al 408 d.C. Sinesio afferma εἰ μὲν θεὸς ἐστὶν ἡ φήμη κατὰ τινα τῶν παρ' ἡμῶν ποιητῶν citando letteralmente, secondo la STELLA³⁹, il v. 1 di Pall. AP 10.89: “La citazione, di solito riferita inesattamente ad Esiodo dai commentatori dell'epistolario (...), è preceduta⁴⁰ dalle chiarissime parole: κατὰ τινα τῶν παρ' ἡμῶν ποιητῶν con le quali Pallada viene chiaramente designato come una delle personalità letterarie in vista dell'ambiente intellettuale alessandrino; abbastanza noto da non esserci neppure il bisogno, fra persone colte, di farne il nome”. I commentatori dell'epistolario⁴¹ riferiscono la citazione ad Esiodo sulla base dell'espressione κατὰ τινα τῶν παρ' ἡμῶν ποιητῶν con cui Sinesio ribadisce la propria appartenenza all'antica tradizione letteraria greca, sostenuti, in questa convinzione, dalla menzione diretta di Esiodo subito dopo al rigo 14. Ritengo che l'intuizione di Stella sia corretta e che la citazione diretta di Esiodo non invalidi in ogni caso questa tesi. La ripresa sinesiana di questo epigramma è ulteriore conferma di quel contatto, diretto o indiretto, che deve esservi stato fra Pallada e Sinesio negli anni in cui quest'ultimo fu ad Alessandria (392-5) e conferisce un altro appiglio cronologico importante soprattutto per l'espressione κατὰ τινα τῶν παρ' ἡμῶν ποιητῶν che non significa, come traduce ad esempio Garzya, “come dice un nostro poeta”, ma più precisamente “come dice un poeta che è presso di noi” rendendo ragione, in tal modo, del nesso παρ' ἡμῶν che indica prossimità nel tempo e nello spazio, dunque anche “come dice uno dei poeti che è nostro contemporaneo”. Sinesio, dunque, parla di Pallada come un poeta noto e a lui contemporaneo. Un altro elemento a favore del fatto che Sinesio stia citando Pallada, anche se il concetto è presente ancor prima in Esiodo⁴², è la presentazione della fama con un'ipotetica (εἰ μὲν θεός ἡ φήμη Sinesio cfr. εἰ θεὸς ἡ φήμη Pallada) sia in Pallada che in Sinesio laddove in Esiodo la natura divina di Φήμη non viene ipotizzata ma è presentata come una realtà oggettiva e indiscutibile (θεὸς νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή). Pallada ha tratto da Esiodo il concetto della natura divina di Φήμη ma, ben lontano dalla fiducia esiodea in un mondo divino organizzato, ha volutamente dato alla frase un'impostazione ipotetica⁴³. Sinesio cita sia Pallada che Esiodo, come risulta evidente dalla contrapposizione εἰ μὲν...εἰ δέ che sfrutta l'iniziale impostazione ipotetica di Pallada, per poi chiamare in causa Esiodo e smentirlo. La conclusione del discorso di Sinesio, infatti, è la seguente: non è detto che la fama dica sempre il vero, in quanto dea, come ritiene Esiodo. Sinesio cita

³⁹ STELLA 1949: 382-3.

⁴⁰ In realtà è seguita.

⁴¹ Cfr. GARZYA 1989, p. 146, n.1.

⁴² Per il paragone della Fama ad una dea vd. Hes. *Erga* 763 sgg., Soph. *OT* 157, Mart. 7.6.4-5, 7.12.9-10, Claud. 20.463, 22.408, 26.201.

⁴³ Anche Giuliano, nell'*ep.* 82, 137 Bidez, ipotizza che la Fama sia dea, anche se piuttosto di natura demoniaca: καὶ γὰρ εἰ πολλὰ περὶ τῆς φήμης οἱ ποιηταὶ φασιν ὡς ἔστι θεός.

Pallada soltanto per un motivo formale ovvero per sfruttare l'impostazione ipotetica della frase, ma in seguito passa ad Esiodo per smentirlo sul piano dei contenuti, come risulta evidente dai seguenti passaggi logici nel discorso del vescovo: rigo 9 “Se la fama, come dice un nostro poeta, è una divinità...” (Sinesio cita Pallada); 13 “E’ questo che racconta la fama, e non è lecito che menta, giacché è una dea” (Sinesio cita Esiodo); rigo 14 “Ma se Esiodo dice il falso e ciancia a vanvera” (Sinesio ammette l’ipotesi che la sentenza di Esiodo possa non essere vera). E’ come se Sinesio avesse voluto anticipare la conclusione cui giunge, ovvero che l’assoluta certezza esiodea nella divinità della fama sia, in realtà, un dato discutibile, sfruttando l’impostazione ipotetica del primo verso dell’epigramma di Pallada.

Oltre al *terminus ante quem* del 408, data di composizione dell’epistola sinesiana, l’epigramma 10.89 può essere datato anche relativamente ad un *terminus post quem*: in Claudiano (*Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti* vv. 102 sgg.) troviamo la stessa espressione φήμην φθάνειν presente nel nostro epigramma: *nuntius ipse longas incognitus egit/ praevento rumore vias: inopinus utrumque/ perculit et clausos montes, ut plana, reliquit*. Con questi versi Claudiano si riferisce alle campagne militari di Teodosio contro Eugenio, in particolare alla battaglia presso il Frigido in cui Teodosio nel 394 sconfisse Eugenio, battaglia che segnò il definitivo trionfo del Cristianesimo.

AP 11.293 > 405?

Nella lettera 133 (405)⁴⁴, scrivendo ad Olimpio, Sinesio parla di un cavallo italico che quest’ultimo gli aveva promesso, ma nel poscritto, in calce alla lettera, si dice che il cavallo ha preso altre strade e da Seleucia non è mai stato imbarcato⁴⁵, quindi non è mai arrivato ad Alessandria. RUBENSOHN⁴⁶, seguito da STELLA⁴⁷, ritiene che il cavallo menzionato da Pallada in AP *11.293 (epigramma di attribuzione incerta) che gli era stato promesso ma che non ha mai ricevuto sia lo stesso della lettera di Sinesio, BOWRA⁴⁸ invece crede che l’epigramma di Pallada non sia databile al 405 sulla base dell’epistola sinesiana. I dati in nostro possesso sono insufficienti per poter capire come andarono veramente le cose, ma è pur vero che potremmo essere di fronte ad un’altra coincidenza tra un epigramma (forse) di Pallada ed un’epistola sinesiana. E’ chiaro che non necessariamente doveva trattarsi dello stesso cavallo, ma resta comunque il fatto che in entrambi i casi viene descritta una promessa inadempita da parte di un

⁴⁴ ROQUES 1989: 251.

⁴⁵ *Ep.* 133. 45-46: ταῦτά μοι πέμπειν, καὶ χαλινούς ἵππων ἀγαθοὺς εἰς χρῆσιν. ἐπεὶ καὶ τὸν ἵππον τὸν Ἰταλόν, ὃν ἐπήνεσας τῇ γλώττῃ τῇ καλῇ, σφόδρα ἂν εἶδον ἡδέως· ἐπειδὴ καὶ πατέρα πώλων ἀγαθῶν ἡμῖν αὐτὸν ὑπισχυοῦ. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κάτω που τῆς ἐπιστολῆς μετὰ τὴν ὑπογραφὴν εὔρον ὅτι μένειν ἐδέησε τὸν ἵππον ἐν τῇ Σελευκείᾳ, τοῦ ναυκλήρου διὰ τὸν καιρὸν παραιτησαμένου τοιοῦτο φορτίου.

⁴⁶ RUBENSOHN 1903: 1033.

⁴⁷ STELLA 1949: 379.

⁴⁸ BOWRA 1970A: 265.

personaggio di nome Olimpio. E' interessante notare che Sinesio descrive il cavallo che Olimpio gli aveva prospettato come un bel cavallo italico fattore di ottimi puledri, Pallada pone l'accento sul fatto che gli è arrivata una coda cui sta attaccato un ronzino al posto del cavallo che Olimpio gli aveva promesso e che evidentemente gli aveva prospettato come un cavallo di altissimo livello. Sappiamo che Sinesio dava pubblica lettura non solo delle proprie opere⁴⁹, ma anche delle epistole⁵⁰. Date le numerose coincidenze si potrebbe supporre che Pallada avesse in mente le lettere che Sinesio era solito leggere in pubblico, ad esempio presso il circolo neoplatonico di Alessandria, e abbia messo su carta un distico, dai toni piuttosto ironici, sulla sventura del cavallo di Sinesio mai giunto a destinazione.

Le numerose corrispondenze tra le epistole sinesiane e gli epigrammi di Pallada inducono ad affermare che i due si conobbero, probabilmente ad Alessandria e forse proprio alla scuola di Ipazia, dunque negli anni 392-5 Pallada doveva essere già adulto, poeta e forse anche affermato. Il fatto che nessuno dei due citi il nome dell'altro nelle proprie opere potrebbe essere segno di un rapporto non molto profondo tra Pallada e Sinesio o che la reciproca conoscenza tra i due intellettuali fosse stata mediata dai libri⁵¹.

AP 9.378, 9.441, 9.773, 16.194, 9.528, 16.282, 9.183, 9.180, *10.82, 10.90, 10.91, **9.501 > 391 ca.

Tutti gli epigrammi menzionati ruotano attorno agli anni 390-91 quando le misure restrittive antipagane di Teodosio divennero più forti e fu espressamente vietata la pratica dei culti pagani nei templi, ma soprattutto Alessandria fu devastata da un evento che avrebbe avuto una portata simbolica ed epocale, la distruzione del Serapeo nel 391. Pallada dedica numerosi epigrammi al fenomeno della distruzione delle statue (9.441, 9.773, 16.194, 9.528, 16.282) e dei templi pagani (9.183, 9.180) e allude in modo provocatorio e nello stesso tempo ironico al vescovo Teofilo, fautore della distruzione del Serapeo (cfr. 10.90 e 91 *ad loc.*, vd. anche *9.378). Tutte le fonti, infatti, sono concordi nell'attribuire alla caduta del Serapeo un'importanza capitale poiché segnò l'inizio della fine del paganesimo⁵². In questo periodo (384-6) il solo detentore del

⁴⁹ Vd. CALTABIANO 1996: 113, n. 191.

⁵⁰ In *ep.* 55 (GARZYA 1989: 274) afferma di avere dettato la lettera al fratello con la piena consapevolezza che sarebbe stata letta da molti; in *ep.* 101 informa di avere predisposto una riunione per leggere a tutti la sua lettera vd. anche Dio. 18. n. 15 (GARZYA 1989: 713). Per la diffusione pubblica delle epistole cfr. GARZYA 1985: 135 sgg

⁵¹ Per quanto riguarda Pallada attraverso un'antologia contenente diversi epigrammisti tardo-antichi di cui è stata ipotizzata la circolazione nel IV secolo (cfr. CAMERON 1993: 90-96).

⁵² Cfr. HAHN 2008: 353; CHUVIN 1991: 74 sgg; ZERWES 1956: 267. Il valore simbolico dell'evento è confermata dal fatto che la maggior parte delle fonti (sia pagane che cristiane) descrive soltanto la caduta del Serapeo, anche se i casi di distruzione di luoghi di culto pagani furono numerosi.

potere politico di tutto l'Impero è Teodosio che sceglie come prefetto del pretorio per l'Oriente Cinegio che non solo accoglie l'interdizione teodosiana dei sacrifici a scopo divinatorio⁵³, ma interpreta le misure dell'imperatore in senso molto più restrittivo: nel 384, durante un giro d'ispezione in Egitto, fa chiudere i templi e interdice ogni sorta di sacrificio⁵⁴. È proprio Cinegio che nel 386, appoggiando il vescovo d'Apamea, coopera alla distruzione del tempio di Zeus della città⁵⁵.

Pallada rappresenta un importante testimone diretto di questo periodo storico che vide Alessandria teatro di lotte fra pagani e cristiani e conobbe la progressiva scomparsa del paganesimo a vantaggio della nuova religione. Oltre agli epigrammi citati in cui il poeta descrive con ironia amara il concreto smantellamento delle statue, dei templi e di tutti i luoghi di culto pagani, si devono citare anche alcuni epigrammi più astratti e filosofici in cui il poeta piange la fine della paganesimo e afferma che con la scomparsa della *paideia* pagana la vita umana non ha più consistenza (cfr. *10.82 *ad loc.*, vd. anche **9.501).

AP 9.175, 9.171, 9.172a, 9.172b > 391

Anche questi epigrammi permettono di ricostruire un contesto storico preciso: Alessandria alla fine del IV secolo quando i provvedimenti di Teodosio costrinsero molti intellettuali pagani a lasciare la città⁵⁶ e molti professori, fra cui verosimilmente anche Pallada, furono licenziati o comunque fu reso più difficoltoso il loro accesso agli incarichi pubblici e alle cattedre scolastiche. In questi epigrammi Pallada afferma di avere salutato per sempre la grammatica, di essersi sbarazzato dei propri libri, ma soprattutto di essere stato privato del proprio salario a seguito di un' "empia ambasceria". In effetti verso la fine del IV secolo, con l'acuirsi degli scontri fra pagani e cristiani e dopo la distruzione del Serapeo nel 391, ad Alessandria si era creato un clima di terrore che rendeva sempre più difficile l'accesso all'insegnamento per i pagani, anche se non si trattò mai di un vero e proprio divieto⁵⁷. In 9.175 Pallada lamenta la propria povertà e dice che un certo Doroteo lo ha privato del salario. E' ragionevole

⁵³ *Cod. Theod.* 16.10.9.

⁵⁴ vd. Liban. *Or.* 49.3; cfr. Zos. *HE* 4.37.3.

⁵⁵ Cfr. Lib. *ep.* 1351.3 (363). Come sottolinea Teodoro (Theodt. *HE* 5.21.5 cfr. FOWDEN 1978: 62-64), che scrive prima del 450, si tratta del primo esempio di distruzione di un santuario voluta da un vescovo e appoggiata dal potere imperiale nella regione dell'impero in cui più alta era la concentrazione dei pagani.

⁵⁶ Sappiamo di molti insegnanti di grammatica e retorica che decisero di lasciare Alessandria e di rifugiarsi a Costantinopoli, ovviamente per sottrarsi alle persecuzioni di Teofilo (cfr. Socr. *HE* 5.16.1) cfr. CAMERON 1965B: 27.

⁵⁷ Come nota CAMERON 1965B: 27 "No law actually forbidding pagans to teach is attested before Justinian's edict (*Cod. Just.* I. 5. 18. 4), and even this law only explicitly forbids pagans to hold official chairs. It may be simply that pagans holding municipal chairs in Alexandria were (at any rate temporarily) replaced by Christians".

pensare che questo Doroteo potesse essere un privato⁵⁸ che aveva denunciato Pallada come pagano ai pubblici ufficiali per cui il poeta fu privato dello stipendio o addirittura licenziato. Nello stesso epigramma al v.5 Pallada invoca l'aiuto del vescovo di Alessandria, Teofilo; il testo tradito in *P* e in *Pl* θεῶν φίλε è corretto da Meineke in Θεῶν φίλε. Concordo con BOWRA⁵⁹ nell'accogliere il testo tradito θεῶν φίλε, essendo la forma più vicina a Θεόφιλε, che senza dubbio Pallada aveva in mente, ma inaccettabile dal punto di vista metrico⁶⁰: il vescovo, dato l'importante ruolo politico che rivestiva ad Alessandria, avrebbe avuto sicuramente il potere per aiutarlo, anche se si trattava sicuramente di una richiesta ironica da parte del pagano Pallada. Questi stessi temi trattano anche gli altri epigrammi citati, in particolare in 9.172a e 9.172b vengono meno il sarcasmo e l'ironia amara sulla tragicità della situazione e resta invece la serietà di chi ha smesso di lottare e di sperare in un cambiamento, compare infatti l'immagine del porto che, secondo BOWRA⁶¹, poteva alludere ad un nuovo mestiere in grado di garantirgli una maggiore sicurezza economica oppure ad una condizione psicologica di ritrovata serenità.

Dunque questi epigrammi sono databili intorno agli anni 390 non solo per l'allusione alle leggi antipagane, ma anche per la menzione diretta di Teofilo che fu vescovo di Alessandria dal 385 fino al 412, anno della sua morte (cfr. Socr. *HE* 7.7.1).

AP 10.97 > dopo il 412 d.C.

È sulla base di questo epigramma che BOWRA⁶² ha escogitato la cronologia alternativa a quella tradizionale, retrodatando la nascita del poeta al 319 e la morte al 391. Non ritengo necessario spostare così indietro la cronologia del poeta e credo che le difficoltà notate dal Bowra siano tutte risolvibili. In 10.97 il poeta scrive “dopo aver vissuto 72 anni con la faticosa grammatica me ne vado all'Ade consigliere di morti”. Secondo BOWRA⁶³, seguito da CAMERON⁶⁴, Pallada sta alludendo al proprio licenziamento che sappiamo essere avvenuto intorno al 392, poiché il poeta dice di avere vissuto 72 anni con la grammatica, lo studioso pone la nascita del poeta intono al 319-20, negando la possibilità di un ritorno alla grammatica dopo il licenziamento.

⁵⁸ Cfr. CAMERON 1965B: 27.

⁵⁹ BOWRA 1970A: 261.

⁶⁰ STELLA 1949: 341 propone la forma Θεόφιλε, che però non è attestata. Anche CAMERON 1965B: 26 e RODIGHIERO 2003-2004: 68 accolgono la lezione di *P* θεῶν φίλε e ritengono che Pallada si stia rivolgendo a Teofilo *contra* ZERWES 1956: 25 che, come Beckby, Stadtmüller, Geffcken e Paton, accoglie nel testo Θεῶν proposto da Meineke.

⁶¹ Secondo BOWRA 1970A: 262 il nuovo lavoro (ἐτέρας τέχνης ἔργα) non avrebbe niente a che fare con l'insegnamento.

⁶² BOWRA 1970A: 265-266.

⁶³ BOWRA 1970A: 265-266.

⁶⁴ CAMERON 1965B: 28.

Questa ricostruzione, a mio avviso, presenta alcune difficoltà: la prima, meno cogente, è il fatto che Pallada avrebbe potuto benissimo continuare ad occuparsi di grammatica anche dopo il licenziamento sia come insegnante privato⁶⁵ che come studioso di grammatica, attività per altro attestata alla scuola di Ipezia⁶⁶; inoltre, volendo essere precisi, secondo la ricostruzione di Bowra Pallada avrebbe cominciato a dedicarsi alla grammatica fin dalla nascita; ma soprattutto il distico 10.97 ha un tono molto diverso dagli epigrammi in cui si allude all'evento traumatico del licenziamento: in 9.175, 9.171, 9.172a emerge un Pallada battagliero, amareggiato ma pronto a reagire proprio perché profondamente ferito dal capovolgimento in atto. Il 10.97, invece, ha tutta l'aria di essere stato scritto in tarda età, quando ormai il poeta sente di essere prossimo alla morte e, ormai anziano, fa il resoconto della propria vita notando di averla dedicata interamente allo studio e all'insegnamento della grammatica. Dunque, ponendo la nascita del poeta intorno al 340 secondo la nuova cronologia proposta, l'epigramma 10.97 potrebbe essere datato intorno al 415. Questa cronologia mi sembra spieghi meglio anche il v.2 (βουλευτής νεκύων πέμπομαι εἰς Αἴδην) che allude senz'altro alla morte, indicata così anche in *AP* 7.681, 682, 686. Più improbabile sembra invece la proposta di Bowra secondo cui il nesso βουλευτής νεκύων alluderebbe ad una sorta di gruppo religioso o circolo pagano in cui Pallada avrebbe rivestito il ruolo di rappresentante o consigliere; una situazione di questo tipo, in cui Pallada si trovava impegnato fattivamente nella politica anticristiana, non può che rimandare, secondo Bowra, agli anni 391-4, gli anni della caduta del Serapeo e della fusione delle statue, così come il termine νεκύων alluderebbe ai pagani come νεκρῶν in 10.90.7 e νέκυες in **9.501.1⁶⁷. Questa spiegazione mi sembra un po' forzata anche perché in nessun altro epigramma a noi pervenuto il poeta fa riferimento a questo ipotetico gruppo/associazione religiosa pagana in cui avrebbe rivestito un ruolo di guida; non solo, l'indole del poeta sembra più votata alla riflessione e alla speculazione piuttosto che all'azione pratica basti pensare ad epigrammi quali il **15.20.3 (λαθὼν δὲ καὶ βίωσον). Un'altra difficoltà di questa ricostruzione è pensare che Pallada fosse stato licenziato all'età di 72 anni (di lì a poco poi sarebbe morto), un'età invero molto, forse troppo, avanzata per pensare che il poeta fosse ancora regolarmente in attività.

La ricostruzione da me proposta è la seguente: gli epigrammi 9.175, 9.171, 9.172a, che alludono all'interruzione forzata dell'attività di grammatico, dovranno essere datati intorno al 390: a questa data rimanda sia la menzione del nome Teofilo (9.175.5) sia le

⁶⁵ L'insegnamento privato era una pratica molto attestata cfr. *Lib. Or.* 1.37, *or.* 1.101.

⁶⁶ Cfr. BALDI 2010.

⁶⁷ Poco probabile sembra l'interpretazione di βουλευτής proposta da Jacobs per cui il termine alluderebbe ad una carica senatoriale a cui il poeta aspirava, ma che non raggiunse mai. Pallada si starebbe consolando pensando che nel mondo ultraterreno potrà ottenere ciò che non gli è stata concesso in terra. Mi sembra un'interpretazione poco credibile, poiché non solo negli epigrammi di Pallada non troviamo nessun riferimento in questo senso, ma soprattutto il poeta più volte si scaglia contro la tracotanza di coloro che aspirano alla carriera politica cfr. 11.292, 7.681-88 (soprattutto 7.683, 684, 685). Contrario all'ipotesi di Jacobs è anche CAMERON 1965B: 28.

norme restrittive promulgate da Teodosio nei riguardi dei dipendenti pubblici di religione pagana⁶⁸, in seguito alle quali Pallada probabilmente perse sia lo stipendio statale che l'esenzione dalle tasse prevista per i grammatici. Il 10.97, invece, dovrà essere datato dopo il 412 e sarà stato uno degli ultimi epigrammi scritti da un Pallada ormai prossimo alla morte. Non riconosco nel distico nessun riferimento al fatto di essere stato licenziato e i 72 anni trascorsi con la grammatica saranno da considerarsi in parte come studente (circa 20), in parte come γραμματικός (circa 30) e in parte come insegnante privato e studioso (autore di libri?) di grammatica (circa 20). Per quanto riguarda l'espressione τὸν βίον ἐξάνυσαι, che Bowra e Cameron considerano così decisiva per confermare la tesi che Pallada era già molto anziano quando perse il lavoro, potremmo obiettare che il verbo ἐξάνυω significa non solo "finire" ma anche "portare a compimento" e quindi, dal punto di vista di Pallada, trascorrere fino alla fine; è come se il poeta, disoccupato, ormai in età adulta e con anni di lavoro alle spalle, pregasse Teofilo⁶⁹ di non fargli passare il resto dei propri giorni (τὸν βίον ἐξάνυσαι) nella povertà⁷⁰. Oltretutto in 9.171.4 Pallada afferma che la sintassi (con quel che non paga) lo ha condotto alla morte e l'espressione "Teofilo non farmi finire la vita (morire) nella povertà" esprime lo stesso concetto. Non credo che Pallada alluda alla morte fisica, come suppongono BOWRA⁷¹ e CAMERON⁷², ma si tratta di un'immagine metaforica per dire che la grammatica gli ha fatto toccare il fondo.

AP 11.281, 11.283-5, 11.291, 9.502, 7.681-88 > 391, 405, dopo 388

Nei seguenti epigrammi Pallada menziona il nome di alcuni personaggi di cui è stato possibile ricostruire l'identità in maniera abbastanza sicura.

- Pall. AP *11.281 è un distico composto per la morte di un certo Μάγνος⁷³. Questo personaggio compare anche nelle lettere di Libanio e fu studiato da SEEK⁷⁴ che lo identificò con il famoso iatrosofista Magno di Nisibi⁷⁵, di cui parlano altre fonti⁷⁶.

⁶⁸ cfr. *Cod. Just.* 10.53.6 : *medicos....grammaticos et professores ...una cum uxoribus et filiis ...ab omni functione et ab omnibus muneribus civilibus vel publicis esse praecipimus.*

⁶⁹ Chiaramente si tratta di una richiesta ironica, quasi a voler irridere coloro che effettivamente si piegarono a fare questo tipo di richieste al potente vescovo di Alessandria i vista di vantaggi personali.

⁷⁰ Cfr. CASTELLANO BOYER 1988: 163.

⁷¹ BOWRA 1970A: 266.

⁷² CAMERON 1965B: 28.

⁷³ *P* attribuisce l'epigramma a Pallada mentre *Pl* a Lucilio. E' più verisimile che l'autore sia Pallada non solo perché Lucilio vive in età neroniana e il Magno menzionato nel testo nel IV secolo, mentre a Pallada si cfr. AP 11.280 indirizzato al medico Gennadio menzionato, secondo STELLA 1949: 382, anche da Agostino in una lettera del 414 d.C.

⁷⁴ SEEK 1906: 200, s.v. Magnus.

⁷⁵ Per l'identificazione con Magno di Nisibi cfr. PLASTIRA-VALKANOU 2003: 188; per un commento generale del distico attribuito da *P* a Pallada e da *Pl* a Lucillio vd. FLORIDI 2014B: 328 sgg.

⁷⁶ cfr. *Eun. Vit. Soph.* 20.1.86-87 Giangrande.

Sappiamo che Magno fu medico ed insegnante di medicina ad Alessandria intorno all'anno 370 d.C., discepolo di Zenone di Cipro e compagno di Oribasio. Divenne molto famoso nella sua epoca come medico, ma soprattutto come insegnante di retorica e medicina, a lui si dovrà attribuire anche un epigramma su Galeno (*API* 270). In *ep.* 1208 Förster, databile al 364, Libanio racconta di un tal Crisogono che, dopo essere stato suo allievo, si era poi trasferito in Egitto per studiare medicina presso Magno. Se Crisogono prima di diventare discepolo di Magno lo era stato di Libanio, Magno e Libanio dovevano essere più o meno contemporanei. Sappiamo che Libanio nacque intorno al 314 d.C., Pallada era invece più giovane, ma visse come Magno ad Alessandria e per la sua morte Pallada compose l'epigramma *11.281. E' possibile anche stabilire un *terminus post quem* per la datazione di questo epigramma: l'*ep.* 843 Förster di Libanio è indirizzata allo stesso Magno e si può datare al 388; dalla lettera si evince che Magno era ancora in vita, si trovava ad Alessandria ed esercitava ancora la sua attività di iatrosofista, dunque l'epigramma *11.281 fu composto dopo il 388. Questo epigramma, dunque, fornisce un altro dato importante, poiché Pallada doveva essere già un poeta attivo o comunque già adulto e non alle prime armi come scrittore nel 388, *terminus post quem* per la datazione di *11.281 e per la morte del medico Magno, e ciò è possibile ponendo la nascita di Pallada intorno al 340.

-Dai lemmi a Pall. *AP* 11.283-5 si evince che i tre epigrammi erano indirizzati contro Damonico che fu prefetto e comandante militare nel 392. Questo personaggio è citato ancora una volta da Libanio in due lettere datate al 392 (*ep.* 1054-55 Förster).

-Il bersaglio delle accuse di Pall. *AP* 11.291 è un poeta altrimenti sconosciuto di nome Nicandro, forse un concorrente di Pallada, "a sort of professional in abuse"⁷⁷ e forse "più apprezzato dal pubblico"⁷⁸. Pallada lo accusa di avere scritto poesie offensive contro la propria città e di "vendere giambi come olio un bottegaio" (cfr. v. 3). Nicandro è anche il destinatario di due lettere sinesiane (*ep.* 1 e 75 Garzya) databili entrambi al 405 e inviate da Cirene a Costantinopoli. Secondo GARZYA⁷⁹ è verisimile che possa trattarsi dello stesso Nicandro citato da Pallada e in tal caso avremmo un altro riferimento cronologico ovvero il 405 d.C., ma l'identificazione è dubbia soprattutto perché dalle lettere sinesiane si evince che il personaggio si trovava a Costantinopoli, mentre dall'epigramma 11.291 ad Alessandria. In ogni caso, non essendo in grado di datare l'epigramma 11.291, niente vieta di supporre che Nicandro fosse vissuto per un certo periodo ad Alessandria e solo in seguito si fosse trasferito a Costantinopoli.

⁷⁷ AGOSTI 2001: 231.

⁷⁸ MARZI-CONCA 2009: 831.

⁷⁹ GARZYA 1989: 3.

-Particolarmente interessante risulta anche Pall. AP 9.502 (cfr. § 2.3.3) indirizzato ad un greco parlante latino oppure, più probabilmente, ad un romano. ZERWES⁸⁰ interpreta l'originale espressione Ῥωμαϊκώτατος come «romano di nome e di fatto» per cui il personaggio oltre ad essere di origine romana porterebbe anche il nome proprio *Romanus*. Sappiamo di un tale “Romanus”, *comes Aegypti*, cui Teodosio ordinò di distruggere il Serapeo di Alessandria nel 391 (*cod. theod.* 16.10.11 cfr. Sozom. 7.15.5, Eun. *Vit. Soph.* 6.11 Giangrande)⁸¹. Se tale identificazione è vera, allora abbiamo un altro riferimento all'anno 391.

-Un altro elemento riferibile alla cronologia palladiana è l'attenzione rivolta dal poeta a Gessio, un misterioso personaggio cui Pallada dedicò ben otto epigrammi (AP 7.681-688), una ricorrenza quantitativamente significativa⁸². Poche tuttavia sono le vicende ricostruibili: Gessio fu punito a causa della propria vanagloria con una morte violenta in una terra straniera⁸³. Il tono degli epigrammi è amaro e nello stesso tempo compiaciuto, quasi che Pallada traesse un godimento personale dalla brutta fine del personaggio. Un'ottima ricostruzione della storia di Gessio ed una sua possibile identificazione storica è stata fornita prima da BOWRA⁸⁴ e successivamente, in maniera più ampia e dettagliata, da CAMERON⁸⁵ cui rimando per una ricostruzione attenta dei fatti cui sembra alludere Pallada. Le conclusioni cui giungono i due studiosi sono perfettamente coerenti con l'attribuzione del poeta a quel periodo storico in cui si è soliti collocarlo, la fine del IV secolo. Il nome Gessio è citato in due lettere di Libanio (*epp.* 842 e 1042) e SEEK⁸⁶ ha proposto alcune ipotesi identificative del personaggio⁸⁷; a differenza di Bowra che ritiene che i Gessii identificati da Seek siano una stessa persona e che questa coincida con il Gessio di Pallada, CAMERON⁸⁸, con delle argomentazioni molto chiare e plausibili, ricostruisce per il Gessio di Pallada la seguente identità: si tratterebbe di un personaggio cui Libanio indirizza delle lettere, che menziona in altre e che fu professore di retorica nel 388 da qualche parte in Egitto. Alla luce dell'espressione palladiana ἀπεδήμησας (7.681.1), che Cameron interpreta “avendo lasciato la patria” e non “essendo partito”, Gessio sarebbe stato originario di un'altra città, Antiochia, dove fu allievo di Libanio nel 355 (cfr. *Lib. epp.* 892 e 436),

⁸⁰ ZERWES 1956:169-171.

⁸¹ Cfr. RE, s.v., col.1066.

⁸² Cfr. CAMERON 1964A: 281.

⁸³ Come si evince dagli epigrammi di Pallada, Gessio arrivò all'Ade nudo e claudicante, probabilmente a causa delle torture ricevute prima di morire. La colpa di Gessio era quella di essersi fidato troppo di alcuni trafficanti di oracoli che lo avevano erroneamente illuso di poter aspirare ad un'alta carriera politica e sociale.

⁸⁴ BOWRA 1960B.

⁸⁵ CAMERON 1964A.

⁸⁶ SEEK 1906.

⁸⁷ Gessio potrebbe essere uno dei tanti corrispondenti di Libanio altrimenti sconosciuto, un pagano di nome Kesios che entrò in conflitto con il celebre indovino egizio Shenoudi di Atripe oppure, meno probabilmente, Flavius Aelius Gessius che fu praeses Thebaidos nel 378.

⁸⁸ CAMERON 1964A: 281 sgg.

successivamente si sarebbe trasferito ad Alessandria per fare carriera (cfr. *AP* 7.681.1 *τιμῆς χάριν*) e dove trovò invece qualcosa di molto diverso (cfr. *AP* 7.685.3 *ἀλλ'ἔτυχεσ τιμῆς, ὧ̃ Γέσσιε*), la morte in terra straniera. Ancora, secondo la ricostruzione di Cameron, Gessio sarebbe stato cristiano⁸⁹ e incontrò la morte ad Alessandria non per aver consultato alcuni trafficanti di oracoli⁹⁰, ma nelle terribili violenze che si perpetrarono negli anni intorno al 391 all'indomani della distruzione del Serapeo, quando i cristiani perseguitarono i pagani ma furono anch'essi oggetto di violenza. Anche le circostanze precise della morte di Gessio sono compatibili con pratiche diffuse in quegli anni⁹¹. Dunque Gessio morì nel 391, data come si è visto ricorrente e fondamentale nella cronologia palladiana.

1.3 Limiti delle precedenti cronologie

Nella rassegna di epigrammi esposta sopra è stato tralasciato *AP* *9.400 (l'elogio di Ipazia) poiché, come si è cercato di dimostrare nel commento (cfr. *ad loc.*), ritengo che l'epigramma sia stato erroneamente attribuito a Pallada⁹². Per il resto, tutti i dati storici desumibili dagli epigrammi in nostro possesso spingono a collocare la vita di Pallada nel IV secolo e rendono molto improbabile la retrodatazione supposta da WILKINSON⁹³ (cfr. *infra*). Rispetto alla cronologia di Franke e Zerwes da un lato (360-420-5 circa) e a quella di Bowra e Cameron dall'altro (319-320), mi sembra preferibile trovare un punto intermedio ponendo la nascita di Pallada intorno al 340 e la morte dopo il 412 (cfr. 10.97). Questa datazione, infatti, è coerente con le informazioni fornite dal poeta in tutti gli epigrammi che sono stati presentati, coerenza che invece non si verifica seguendo le altre due proposte. In particolare la datazione 340-412 (circa) permette di risolvere anche il problema del rapporto con Ausonio e gli *Epigrammata Bobiensia*.

E' stato ipotizzato che gli epigrammi di Ausonio 52 e 50 Green seguano il modello di Pallada, rispettivamente *API* 317 e *AP* 9.489 o che, addirittura, traducano direttamente il testo greco. CAMERON⁹⁴ ipotizza l'esistenza di un'antologia del IV secolo contenente, oltre a Marco Argentario e Lucilio, anche Pallada, che sarebbe apparsa nel 390, data che permette l'inclusione di Pallada, morto secondo la sua cronologia nel 391. E' da questa antologia che Ausonio e Naucellio con i poeti della sua cerchia avrebbero derivato il

⁸⁹ Cfr. CAMERON 1964A: 286-7.

⁹⁰ CAMERON 1964A: 291 li identifica con i pagani Ammonio e Elladio.

⁹¹ Per quanto riguarda il riferimento alla crocifissione e alla rottura delle gambe desumibile dagli epigrammi di Pallada, è noto che anche molti cristiani furono crocifissi e torturati dai pagani ad esempio trent'anni prima, negli scontri che seguirono il linciaggio di Giorgio patriarca di Alessandria nel 364 cfr. CAMERON 1964A: 289, n. 48

⁹² Anche GUICHARD 2014A pone l'asterisco e non prende dunque posizione circa l'autenticità o meno dell'epigramma.

⁹³ WILKINSON 2009, 2010, 2012.

⁹⁴ CAMERON 1993: 90-96.

materiale per la composizione di loro epigrammi latini. Se per la raccolta dei *Bobiensia*, per la quale gli ultimi commentatori CANALI e NOCCHI⁹⁵ hanno confermato la datazione all'inizio del V secolo, l'imitazione del modello palladiano (ammissibile a livello cronologico) è quasi sicura, basti pensare a *ep. bob. 50* il cui modello fu quasi sicuramente l'invettiva contro Temistio (*AP* 11.292 cfr. *supra*)⁹⁶, per Ausonio l'imitazione del modello palladiano non è così sicura. Rimando in questo senso alle valide argomentazioni di BENEDETTI⁹⁷ che ha cercato di dimostrare come le somiglianze fra Pallada e Ausonio non siano così cogenti da dover ipotizzare un legame diretto fra i due ma piuttosto una comune dipendenza da una tradizione anteriore ampiamente attestata. In ogni caso, a prescindere dal fatto che Ausonio abbia realmente imitato Pallada o meno, resta il fatto che, essendo stata datata la morte del poeta latino al 395 e la sua produzione epigrammatica prima del 383⁹⁸, sia la cronologia di Franke che quella di Bowra rendono ancora più difficoltoso confermare l'ipotesi di un'imitazione. Nel primo caso, infatti, bisognerebbe ammettere che Pallada, già giovanissimo (20-30 anni) avesse raggiunto una tale notorietà da essere conosciuto anche in Occidente; nel secondo, seguendo l'ipotesi dell'Antologia contenente Pallada apparsa nel 390, è difficile pensare che parte della produzione ausoniana debba essere datata al 390 quando Ausonio era ormai anziano e prossimo alla morte⁹⁹.

Anche se, personalmente, concordo con Benedetti nel ritenere che Ausonio non dipenda necessariamente da Pallada come da sempre è stata supposto, la cronologia intermedia 340-412 renderebbe possibile anche tale ipotesi e anche per questa ragione, dunque, credo che debba essere preferita alle altre.

La datazione 319-390 proposta da Bowra e Cameron presenta un'altra grave difficoltà: com'è possibile che Pallada parli così diffusamente e dettagliatamente dei fatti avvenuti intorno al 391 (come avrebbe potuto fare solo un testimone diretto) se, stando alla loro cronologia, in quegli anni il poeta doveva essere molto vecchio e prossimo alla morte? E' più plausibile pensare, invece, che nel 391 Pallada fosse uomo adulto, nel pieno del proprio vigore, un cinquantenne, licenziato proprio al culmine della carriera e per questo profondamente amareggiato (cfr. 9.175, 9171, 9.172a). Inoltre la cronologia 319-390 esclude a priori la possibilità che Sinesio e Pallada potessero essersi conosciuti negli anni 392-5 quando il vescovo fu ad Alessandria. E' vero che la loro conoscenza e le consonanze letterarie notate sopra potevano essere mediate dai libri, ma perché non supporre anche una conoscenza diretta fra i due posticipando la nascita di Pallada? Un dato non trascurabile, infatti, è quell'espressione *παρ'ἡμῖν* (*ep.* 43.9-10) che significa "nostro contemporaneo" in riferimento, come è stato dimostrato, a Pallada. Se Sinesio, per il quale è stata ricostruita la cronologia 370-

⁹⁵ CANALI-NOCCHI 2011: 20 sgg.

⁹⁶ Cfr. CANALI-NOCCHI 2011: 25.

⁹⁷ BENEDETTI 1980: 125 sgg.

⁹⁸ Cfr. BENEDETTI 1980: 126.

⁹⁹ Cfr. KAY 2001: 14 che mostra molti dubbi sull'ipotesi proposta da Cameron.

413 d.C., considera Pallada suo “contemporaneo”, è più probabile pensare ad una datazione 340-412 piuttosto che 319-390.

1.4 Pallada e l’età costantiniana: difficoltà di una retrodatazione

Come accennato sopra, negli ultimi anni è stata proposta l’ipotesi di retrodatare Pallada all’età costantiniana, più precisamente, WILKINSON¹⁰⁰ ha ipotizzato che il poeta sia nato tra 252 e il 265 d.C. e morto circa settanta anni dopo ovvero fra il 324 e il 337. Lo studioso, inoltre, intende spostare la vita del poeta da Alessandria a Costantinopoli, rintracciando negli epigrammi palladiani riferimenti alla capitale e all’imperatore Costantino. Sebbene le argomentazioni di Wilkinson a supporto di questa nuova interpretazione storica e cronologica siano abbastanza valide, presentano a mio avviso alcune contraddizioni e incongruenze, ma soprattutto non sembrano più plausibili di quelle adottate per la dimostrazione della cronologia tradizionale del poeta. Retrodatare Pallada di quasi un secolo e soprattutto spostare la sua vita da Alessandria a Costantinopoli implica delle forzature e delle esagerazioni talvolta inaccettabili o comunque, in questo modo, l’interpretazione proposta per gli epigrammi generalmente considerati più ostici ed enigmatici non diviene più semplice né più plausibile di quelle tentate fino ad ora.

Non è mia intenzione criticare aprioristicamente le proposte di Wilkinson che saranno invece debitamente valorizzate laddove risultino davvero persuasive, ma nello stesso tempo, viste le implicazioni decisive della sua proposta, credo valga la pena discutere quelle non facilmente accettabili mettendo in evidenza le eventuali incongruenze.

- La prima argomentazione discutibile riguarda gli epigrammi *AP* 10.90 e 91 che, a partire da REISKE¹⁰¹, sono stati collegati all’età teodosiana (379-395) o comunque dopo l’editto di Tessalonica (27 febbraio 380) e dopo il 391 (distruzione del Serapeo). In questi anni (380-395) vi fu un forte inasprimento delle misure restrittive contro i culti pagani attraverso i cosiddetti “decreti teodosiani” che prevedevano gravi punizioni contro ogni forma di manifestazione del paganesimo¹⁰². A differenza di quanto afferma WILKINSON¹⁰³ gli anni 391-2 furono un periodo di svolta nei rapporti fra i pagani, che

¹⁰⁰ Cfr. WILKINSON 2009, 2010, 2012.

¹⁰¹ REISKE *ad loc.*

¹⁰² *Cod. theod.* 16.10.10 sancì il divieto di ogni sacrificio; *Cod. theod.* 16.7.4 stabilì delle pene pecuniarie per i convertiti ricaduti nel paganesimo; *cod. theod.* 16.10.11 riaffermò il divieto assoluto dei culti pagani; *Cod. theod.* 16.10.12 sancì il divieto dei culti pagani privati con perdita dei diritti civili per chi fosse stato trovato a praticarli.

¹⁰³ WILKINSON 2009: 48 “The year 391 did not represent a sudden shift in the balance of power; it was only another step (albeit an important one) in the decline of pagan influence that had begun much earlier and would not conclude until much later”.

con gli editti di Teodosio videro sempre più limitata la loro libertà, e i cristiani, che volevano cogliere l'occasione per eliminare definitivamente il paganesimo. Non è un caso che le lotte più violente avvennero proprio ad Alessandria con la distruzione del Serapeo nel 391 cui seguì anche quella di altri templi (cfr. *supra*). Pallada allude a questi eventi e ai provvedimenti antipagani in tutta una serie di epigrammi in cui afferma che la realtà è capovolta (10.90.7 vd. *ad loc.*), che non c'è più distinzione tra vita e morte o tra vita e sogno (10.82 vd. *ad loc.*), che “i morti” (gli dei pagani) hanno lasciato la città (9.501) etc. ma soprattutto negli epigrammi 10.90 e 91 il poeta introduce l'enigmatica espressione ὄν θεὸς φίλεῖ in cui da sempre si è riconosciuto¹⁰⁴ un gioco di parole sul nome Teofilo, vescovo di Alessandria tra 384 e il 412 e principale fautore della lotta antipagana. L'epigramma avrebbe un significato ironico, secondo un espediente sfruttato spesso da Pallada, ovvero il poeta inciterebbe a sforzarsi di “amare” Teofilo in quanto unica possibilità di sopravvivenza per i pagani che non vogliono soccombere agli eventi. La spiegazione è più che plausibile se si tiene conto anche del fatto che la stessa ironia sul nome Teofilo è presente in *AP* 9.175 (cfr. *supra*). Diversa è l'interpretazione proposta da WILKINSON¹⁰⁵ per gli epigrammi 10.90 e 91: lo studioso ritiene che le espressioni ὄν θεὸς φίλεῖ (così come Θεῶ φίλε di 9.175) non si riferiscano a Teofilo ma all'imperatore Costantino. Wilkinson cita una serie di fonti, in particolare Eusebio, che attestano l'uso dell'aggettivo θεοφιλῆς o θεοφιλέστατος, a partire da Costantino, in riferimento agli imperatori cristiani¹⁰⁶. L'idea potrebbe sembrare interessante ed anche ammissibile, ma in realtà è solo un'inutile complicazione di un testo altrimenti chiaro. Wilkinson dubita che gli epigrammi 10.90 e 91 possano presentare un significato ironico né tantomeno un gioco di parole (per altro molto frequenti in Pallada) sul nome di Teofilo e ritiene più semplice pensare che Pallada si stia servendo di espressioni comunemente usate in riferimento all'imperatore: dunque nessuna ambiguità, nessuna enigmaticità, nessun doppio senso. A parte il fatto che l'espressione chiara e diretta è quanto di più lontano possa esistere dal modo di poetare di Pallada che tende a prediligere i doppi sensi, i giochi di parole, le espressioni contorte e non immediate, ma non si deve neppure dimenticare che Pallada era in qualche modo costretto ad usare una perifrasi al posto del nome del celebre vescovo per evitare di cadere nei guai. A prescindere da questo, WILKINSON¹⁰⁷ ritiene che non gli anni 391-2 rappresentarono il momento di svolta nei rapporti fra pagani e cristiani, ma il 324 con la vittoria di Costantino su Licinio: gli epigrammi 10.90 e 91 (e tutti altri sulla fusione delle statue e dei templi) si riferirebbero dunque agli anni successivi al 324 e alla guerra civile che portò alla vittoria di Costantino. L'ipotesi è difficilmente accettabile poiché è

¹⁰⁴ Cfr. LACOMBRADE 1953: 23, KEIDELL 1957: 1.

¹⁰⁵ WILKINSON 2009: 43-8.

¹⁰⁶ WILKINSON 2009: 43-8 cita numerosi passi in cui Eusebio chiama l'imperatore Costantino θεοφιλῆς / θεοφιλέστατος βασιλεὺς, o soltanto θεοφιλῆς / θεοφιλέστατος, o anche ὁ τῶ θεῶ φίλος vd. Eus. *HE* 10. 9. 2, *LC* 1. 6; 2. 1; 5. 4 etc.

¹⁰⁷ WILKINSON 2009: 48.

universalmente nota la politica favorevole al Cristianesimo ma *tollerante* verso il paganesimo (e tutte le altre religioni) attuata da Costantino con il quale i cristiani ottennero solo la libertà di culto in seguito alla promulgazione dell' "Editto di Tolleranza" (313 d.C.); siamo molto lontani da una politica antipagana o che comunque limitasse drasticamente (come fecero invece gli editti teodosiani) l'esistenza fisica del paganesimo. La stessa lettera *ἐπαρχιώταις ἀνατολικοῖς* (Eus. VC 2.48-60) non contiene alcun divieto di celebrare i culti, ma solo l'augurio e la preghiera a Dio che i cittadini romani decidano *spontaneamente* di abbracciare la fede cristiana. La politica teodosiana, invece, non prevedeva nessuna decisione spontanea, la conversione fu infatti imposta brutalmente e violentemente, inoltre con l'editto di Tessalonica del 380 il Cristianesimo divenne la religione ufficiale dell'impero romano e da quel momento tutte le altre espressioni religiose furono considerate eretiche. Ancora, Wilkinson sostiene che Pallada si stia adeguando alla "propaganda" costantiniana, così come aveva fatto Eusebio, utilizzando espressioni quali *θεοφιλῆς* che assimilavano Costantino ad un Dio. Ammesso e non concesso che il pagano Pallada possa avere accettato di favorire la propaganda del primo imperatore cristiano, lo stesso WILKINSON¹⁰⁸ ammette che sono solo fonti cristiane a definire Costantino *θεοφιλῆς, θεοφιλέστατος* o *ὄν θεὸς φιλεῖ*, non vi è invece nessuna fonte pagana (a parte Temistio¹⁰⁹) che chiami Costantino o gli imperatori cristiani successivi "amati da Dio". Questo è un dato importante se si considera il fatto che Pallada era pagano o comunque, sicuramente, che non era cristiano. E' poco verisimile, a mio avviso, che un non cristiano come Pallada utilizzasse in modo sincero un'espressione carica di valore religioso quale l'aggettivo *θεοφιλῆς* per adeguarsi alla propaganda costantiniana. Ancora, WILKINSON¹¹⁰ sottolinea tutta una serie di somiglianze lessicali tra gli epigrammi 10.90 e 91 e l'*Orazione davanti all'assemblea dei Santi* dove Costantino descrive il paganesimo come *πλάνη παρὰ τοῖς ἀλογίστοις*¹¹¹ oppure definisce i pagani *ἀνόητοι*,¹¹² caratterizzati da *μωρία* e *πονηρία*.¹¹³ Termini ed immagini analoghe ricorrono anche nella lettera di Costantino *ἐπαρχιώταις ἀνατολικοῖς* (cfr. Eus. VC 2.48-60). Questi paralleli, tuttavia, non possono essere un fattore dirimente a favore della tesi di Wilkinson poiché il lessico utilizzato da Pallada in 10.90 e 91 (*μωρία, ἀνόητος, πλανώμενοι*) non ricorre solo e soltanto nell'orazione di Costantino, ma si tratta di un lessico comune e ampiamente diffuso nell'apologetica cristiana come già aveva dimostrato CAMERON¹¹⁴.

¹⁰⁸ WILKINSON 2009: 45.

¹⁰⁹ Cfr. *Or.* 1.9, 5.69, 7.90 Schenkl-Downey.

¹¹⁰ WILKINSON 2009: 47.

¹¹¹ *Const. Or.* 9.5.

¹¹² *Const. Or.* 11. 4.

¹¹³ *Const. Or.* 11. 7, 1. 5, 11. 4.

¹¹⁴ CAMERON 1965B: 23.

In sintesi ritengo che gli epigrammi 10.90-91 e 9.175 contengano un riferimento a Teofilo e non a Costantino¹¹⁵, al di là delle singole espressioni letterali discutibili, soprattutto per il contesto storico che presuppongono ovvero la repressione violenta e drastica del paganesimo, che non si verificò sotto Costantino, quando continuò ad esistere un clima di tolleranza, ma sotto Teodosio.

- Un'altra argomentazione a mio avviso discutibile è il «complicato ragionamento»¹¹⁶ con cui WILKINSON¹¹⁷ intende dimostrare che l'epigramma 11.292, l'invettiva contro Temistio, non sarebbe opera di Pallada. Secondo lo studioso, infatti, Pallada sarebbe autore solo di una versione più antica dell'epigramma contenente gli ultimi due versi che in effetti sono tramandati con piccole varianti anche nella cosiddetta *Silloge Laurenziana* e in altre raccolte derivate da essa¹¹⁸ e furono tradotti in latino confluendo nella raccolta degli *Epigrammata Bobiensia* (*ep. bob.* 50). I primi due versi, invece, sarebbero stati aggiunti in seguito da un qualcuno che avrebbe notato la stretta somiglianza tra l'orazione di Temistio e il distico palladiano. Pallada, dunque, non sarebbe l'autore di *AP* 11.292 ma solo degli ultimi due versi, mentre l'intero epigramma sarebbe stato composto da un contemporaneo di Temistio dopo il 384. La presente ricostruzione presenta a mio avviso alcuni limiti. In primo luogo gli ultimi due versi, che Wilkinson ammette essere stati composti da Pallada, presentano comunque il gioco di parole su ἄνω/κάτω così come l'orazione 34 di Temistio e, sebbene il riferimento alla prefettura sia esplicitato solo nei primi due, i due testi presentano ugualmente molti punti in comune: ammettendo l'ipotesi di Wilkinson, Pallada potrebbe avere scelto di rimanere nel vago o comunque di alludere in modo non esplicito a Temistio (forse per tutelarsi?), in ogni caso le analogie tra 11.292 e l'orazione restano tali anche escludendo, come suppone Wilkinson, i primi due versi, un'ipotesi che però, dal mio punto di vista, complica solo inutilmente la situazione. Inoltre lo stesso gioco di parole torna anche in molti discorsi e lettere sinesiane: è vero che tale ricorrenza potrebbe essere una coincidenza oppure dipendere dall'utilizzo di espressioni comuni e diffuse, ma non possiamo escludere si tratti di una reciproca influenza, anzi, viene naturale pensarlo visto che Pallada e Sinesio vissero ad Alessandria nello stesso periodo, sempre accettando la cronologia tradizionale. Infine, si deve ammettere che il ragionamento di Wilkinson è del tutto speculativo e, senza il presupposto della retrodatazione, non avrebbe ragione di esistere. E' questa la conclusione cui giunge anche FLORIDI¹¹⁹ che include quella di 11.292 fra le argomentazioni "problematiche" e

¹¹⁵ Anche FLORIDI 2014A ritiene che sia più "naturale" pensare ad un'allusione a Teofilo: "The expression ὄν θεός φιλεῖ in *AP* 10.90.2, 10.91.1 and 5, for instance, would refer to Constantine through an allusion to the adjective θεοφιλής, applied to him as to any other Christian emperor – but the traditional explanation, that it is a punning allusion to Theophilus, patriarch of Alexandria (385-412 A.D.), would be more natural".

¹¹⁶ Cfr. FLORIDI 2014.

¹¹⁷ WILKINSON 2009: 56-60.

¹¹⁸ Cfr. WILKINSON 2009: 57, n.131.

¹¹⁹ FLORIDI 2014A.

aggiunge “without the papyrus, these hypotheses would have probably been easily dismissed as unnecessary conjecture. Given the existence of the papyrus, one feels that further explanation is needed in order to accept the setting of several of the known poems of Palladas in the new historical framework”.

- Discutibile risulta anche la posizione di WILKINSON¹²⁰ sulla cosiddetta “legge ausonia” menzionata da Pallada in *AP* 11.378. Lo studioso, infatti, chiama in causa le notizie riguardo alla politica sui divorzi di Giuliano l’Apostata. Wilkinson ricorda che la legislazione costantiniana che limitava drasticamente la possibilità di divorziare era stata «riformata» da Giuliano intorno al 360. In realtà questo ragionamento non ha appigli solidissimi: la stessa norma giuliana è nota solo per una vaga testimonianza¹²¹ (*ante Iuliani edictum mulieres viros suos dimittere nequibant, accepta autem potestate coeperunt facere quod prius facere non poterant; coeperunt enim cottidie licenter viros suos dimittere*), un passo molto vago che non fornisce nessun chiaro riferimento cronologico sul periodo in cui la pratica del divorzio dopo le restrizioni di Costantino conobbe una nuova diffusione. Se alcuni autori citati dallo stesso WILKINSON¹²² ipotizzano che per almeno mezzo secolo dopo l’Apostata il divorzio non fu più un problema nella parte orientale dell’Impero, questa situazione non va certamente al di là dei primi decenni del V secolo quando nuove norme ripresero la legislazione costantiniana, che viene sicuramente riaffermata nel codice teodosiano (*cod. Theod.* 3.16.3). Norme successive a quella di Costantino emanate in tutto il corso del IV secolo probabilmente esistevano anche se il codice teodosiano non ne porta testimonianza poiché lacunoso¹²³, mentre non si sa come i successori cristiani dell’Apostata reagissero alla sua norma dopo il suo breve regno. Come nota EVANS¹²⁴ non si può dire niente di sicuro riguardo alla frequenza del divorzio in età imperiale poiché le consuetudini variavano per area geografica e classe sociale, in particolare i documenti storiografici a riguardo del divorzio per l’Egitto tra l’età di Costantino e Giustiniano sono scarsissimi. Inoltre la concessione del divorzio era in genere subordinata a determinate condizioni e non possiamo essere certi che il riferimento di Pallada sia ad un divieto assoluto di divorziare, cosa che del resto non era in vigore nemmeno durante Costantino che prevedeva alcuni casi in cui il ripudio del coniuge era legittimo. Al di là di ciò, basta dire che il riferimento al provvedimento di Giuliano come *terminus ante quem* potrebbe

¹²⁰ Cfr. WILKINSON 2009: 49-51.

¹²¹ Ambrosiaster, *Lib. Quaest.* 115.12 (Souter, *CSEL* 50.322) citata da WILKINSON 2009: 50, n. 93.

¹²² ARJAVA 1988 vd. WILKINSON 2009: 50, n. 94.

¹²³ Cfr. EVANS 2002: 203 “After Constantine’s legislation there are no extant laws on divorce in the Theodosian Code for almost another century, but this is probably due to the fragmentary state of preservation of the Code”. La studiosa prosegue dicendo che la legge di Costantino sul divorzio in seguito non fu applicata e sembra invece fosse stata revocata da Giuliano ma, come sottolinea EVANS 2002: 204 “His (sc. Giuliano) law is not extant, but a passage in the Christian writer known as “Ambrosiaster” refers to it”. Dunque l’unico riferimento chiaro alla revoca della legge da parte di Giuliano e ad una nuova diffusione del divorzio dopo le restrizioni di Costantino è questo passo dell’Ambrosiaster.

¹²⁴ EVANS 2002: 210.

essere sì un appiglio per la datazione dell'epigramma, ma solamente vagamente indicativo: in assenza di altri elementi storici contestuali non può stare in piedi come criterio certo per via della lacunosità delle fonti documentarie sul divorzio nel periodo citato.

- Secondo WILKINSON¹²⁵ la nuova cronologia (252/265-324/337) potrebbe risolvere anche il “problema” dell'imitazione da parte di Ausonio e dell'autore dei *Bobiensia* (cfr. *supra*) e confermare l'esistenza dell'antologia epigrammatica del IV secolo da cui secondo CAMERON¹²⁶ i poeti latini avrebbero derivato e tradotto Pallada. La questione è già stata descritta sopra e già è stato mostrato come la cronologia 340-412 risolva anche questa complicazione. E' vero che la datazione di Wilkinson risolverebbe la questione, ma non so fino a che punto sia necessaria visto che una cronologia meno drastica (340-412) rende comunque possibile il legame fra Pallada e i poeti latini. Inoltre, come già è stato rilevato e sarà ulteriormente ribadito parlando della poetica di Pallada (cfr. cap. II), l'imitazione da parte dei poeti di Bobbio è chiara, ma non altrettanto si può dire per Ausonio. Se il già citato *ep. bob.* 50 è una chiara imitazione o addirittura una traduzione di *AP* 11.292.3-4¹²⁷ così come altri epigrammi come quelli sui grammatici (46, 47, 61, 64 etc. vd. § 2.3.3), diverso è il discorso per Ausonio. Già BENEDETTI¹²⁸ sosteneva che gli epigrammi di Ausonio 52 e 50 Green non fossero imitazione di Pall. *AP* 317 e *AP* 9.489 come invece è stato supposto. Rimando a § 2.3.3 per una discussione del problema e mi limito ad affermare che come Benedetti non riconosco negli epigrammi di Ausonio e Pallada chissà quali cogenti analogie che non possano essere spiegate se non con l'ipotesi di una imitazione diretta o traduzione del testo palladiano. Si deve anche rilevare che nel vasto *corpus* degli epigrammi di Ausonio (120) solo in due casi emergono delle somiglianze con Pallada e si tratta, a mio avviso, di somiglianze non stilistico-letterarie ma quasi la riproposizione di immagini e modi di dire diffusi alla fine del IV secolo: da un lato il tema della strettissima somiglianza tra un retore e la sua statua (Aus. *ep.* 52 Green cfr. Pall. *AP* 317) dall'altro quello della figlia di un grammatico che partorisce figli di tre generi (Aus. *ep.* 50 Green cfr. Pall. *AP* 9.489). Nel caso della raccolta dei *Bobiensia* la situazione è molto diversa, poiché le somiglianze con Pallada riguardano un numero molto maggiore di epigrammi e sappiamo che in generale questi epigrammi erano traduzioni dall'*Anthologia Palatina*, in due casi si trova addirittura il lemma *ex Graeco* (45 e 71)¹²⁹. Per i *Bobiensia*, in ogni caso, il problema non si pone poiché la raccolta è datata al 400 d.C. D'altra parte, qualora si volesse affermare l'imitazione anche da parte di Ausonio, a mio avviso improbabile, la

¹²⁵ WILKINSON 2009: 51 sgg.

¹²⁶ CAMERON 1993: 78-96.

¹²⁷ *Ep. bob.* 50: *sursum peior eras, escendens sed mage peior/scande deorsum iterum descendisti qui <a > sursum* cfr. Pall. *AP* 11.292 ἤσθ'ά ποτε κρείσσω, αὐθις δ' ἐγένου πολὺ χεῖρων./ δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

¹²⁸ BENEDETTI 1980: 125 sgg.

¹²⁹ Cfr. CANALI-NOCCHI 2011: 128.

cronologia 340-412 non la esclude poiché il *terminus ante quem* per la datazione dei suoi epigrammi è il 383 e a quella data Pallada avrebbe già potuto essere un poeta noto e i suoi epigrammi essere conosciuti anche in Occidente.

- Per quanto riguarda i cosiddetti epigrammi «storici», in cui Pallada allude a quella politica distruttiva che portò all'eliminazione fisica di un qualsiasi riferimento al mondo pagano (cfr. *AP* 9.528, *10.82, 9.441 etc.), WILKINSON¹³⁰ ritiene che questi epigrammi trovino giustificazione nell'adesione palladiana alla "propaganda" di Costantino: in altre parole Pallada non starebbe piangendo la fine del paganesimo, ma esaltando il processo di cristianizzazione dell'impero operato da Costantino. Chiaramente, secondo lo studioso, ciò non implicherebbe necessariamente la conversione di Pallada al Cristianesimo, ma semplicemente un adeguamento forzato alle circostanze che vedevano ormai Costantino e quindi il Cristianesimo prevalere sul mondo pagano. In generale WILKINSON¹³¹ cerca di spostare la sfera di azione di Pallada da Alessandria a Costantinopoli ricontestualizzando epigrammi quali *AP* 10.56, 9.528, *API* 282 nella capitale dell'Impero d'Oriente. Le interpretazioni proposte sono molto intriganti e in alcuni casi davvero plausibili come ad esempio quella di *API* 282 dove l'enigmatico riferimento alle Νῆκαι γελῶσαι potrebbe essere collegato alla rappresentazione delle *victoriae laetae* sulle monete coniate da Costantino per celebrare le proprie vittorie. Il caso divenne quasi leggendario e, secondo WILKINSON¹³², è possibile che Pallada stesse ancora una volta partecipando alla propaganda costantiniana anche perché Gregorio di Nazianzo (*Or.* 42.27) definisce Costantinopoli *μεγαλόπολις καὶ φιλόχριστος* (cfr. *API* 282.2). D'altra parte non si può scartare neppure l'interpretazione tradizionale secondo cui sono le stesse Νῆκαι, dee pagane, a rappresentare la vittoria dei cristiani. Secondo FRANKE¹³³ l'epigramma farebbe riferimento all'anno 413 quando Teodosio II emanò un editto in cui la religione cristiana venne riconosciuta come religione ufficiale. CAMERON¹³⁴, invece, individuava nel nesso *φιλοχρίστῳ πόλει* un intento ironico nel senso che il dio *πολιούχος* di Alessandria, Serapide, era stato ormai soppiantato dal suo successore, il dio dei cristiani, nuovo protettore della città; del resto sappiamo che fu una sostituzione visibilmente concreta, poiché sul sito del Serapeo fu eretta una chiesa cristiana (cfr. *Sozom. HE* 7.15). Ancora, IRMSCHER¹³⁵ riconosceva un altro tipo di ironia nell'epigramma: quello delle Νῆκαι sarebbe un sorriso sdegnoso e sprezzante nei riguardi della città amante di Cristo, quel Dio che lo stesso autore dell'epigramma disprezzava. Se la spiegazione di Wilkinson può avere un maggiore fondamento storico, non vedo comunque perché le altre proposte dovrebbero essere scartate, mi sembrano

¹³⁰ WILKINSON 2009: 59.

¹³¹ WILKINSON 2010A.

¹³² WILKINSON 2010A: 9 sgg.

¹³³ FRANKE 1899: 39.

¹³⁴ CAMERON 1964B: 61.

¹³⁵ IRMSCHER 1970: 115-122.

infatti più che plausibili anche perché permetterebbero di collocare l'epigramma in ambiente alessandrino.

In ogni caso alcune proposte interpretative di Wilkinson appaiono interessanti come ad esempio il collegamento di *AP* 9.528 alla spogliazione dei templi pagani attuata da Costantino nel 330 ca. WILKINSON¹³⁶ ritiene si alluda a statue pagane non fuse, come solitamente si faceva, per ottenere monete di bronzo, ma riutilizzate in un contesto cristiano per abbellire Costantinopoli che oltre ad essere la Nuova Roma, era anche il simbolo del Cristianesimo vincente. Questa spiegazione è più che plausibile, anche perché lo studioso cita fonti che attestano questo tipo di operazione a Costantinopoli, l'unico limite è che non viene affrontata la questione del lemma εἰς τὸν οἶκον Μαρίνης. Un'altra proposta significativa è quella fornita dallo studioso in merito a degli epigrammi altrimenti inspiegabili come ad esempio *AP* 9.180 e 183 in cui viene descritta la trasformazione in taverna di templi dedicati alla *Tyche* o *AP* 10.56 dove, secondo lo studioso, i vv.17-18 (ἀλλὰ μεθ' ὄρκου ζητεῖν ἔστι θεοῦς δώδεκα καινότερους) conterrebbero un'allusione alla chiesa dei Santi Apostoli a Costantinopoli¹³⁷. In generale, tuttavia, credo che la localizzazione di Pallada a Costantinopoli durante il periodo di fondazione della città non possa essere ammissibile per alcuni epigrammi quali gli gnomici e filosofici, che implicano una situazione in cui il Cristianesimo si è già affermato come una realtà oggettiva e in continuo sviluppo, in ogni caso già ampiamente affermata.

- L'ipotesi della retrodatazione di Pallada sembrerebbe avere trovato conferma nella pubblicazione del codice papiraceo (P. CtYBR inv. 4000) che, a detta degli editori, conterrebbe una raccolta di epigrammi di Pallada e dovrebbe essere datato intorno al 260-330 circa. E' importante notare fin da subito che i due recensori, FLORIDI¹³⁸ e AST¹³⁹, si sono mostrati molto dubbiosi circa i risultati che Wilkinson intende ricavare dall'edizione del codice: in particolare Floridi fa notare i limiti dell'approccio metodologico dello studioso che mostra una sicurezza eccessiva (spesso non giustificabile) su alcuni dati che il papiro non fornisce, ma che dal punto di vista dell'editore invece fornirebbe; Ast invece non prende posizione circa l'attribuzione a Pallada, ma non accetta la datazione proposta dagli editori del papiro (260-330 circa) sia su base paleografica che su base storica. Secondo Wilkinson, invece, il papiro di Yale conteneva gli epigrammi di Pallada (circa 60) che erano stati scartati nel momento in cui furono realizzate quelle antologie epigrammatiche contenenti, fra gli altri, anche Pallada, databili al IV secolo secondo CAMERON¹⁴⁰ e al VI secondo FRANKE¹⁴¹ e

¹³⁶ WILKINSON 2009: 54 sgg.

¹³⁷ WILKINSON 2010A: 3-7; 11- 13.

¹³⁸ FLORIDI 2014A.

¹³⁹ AST 2014.

¹⁴⁰ CAMERON 1993: 78-96.

¹⁴¹ FRANKE 1899: 47-72.

LAUXTERMANN¹⁴² (cfr. § 6.3). Dal mio punto di vista è molto difficile ammettere che P. CtYBR inv. 4000 contenesse epigrammi di Pallada. Anche se gli unici due testi riconoscibili sono due epigrammi dell'*Anthologia Palatina*, nel primo caso si tratta di un proverbio e oltretutto l'epigramma è attribuito a Pallada dal correttore C (AP *9.379¹⁴³), nel secondo si tratta di un epigramma anonimo (AP 9.127).

Questo papiro rappresenta una scoperta molto importante in quanto conferma dello sviluppo che il genere epigrammatico conobbe in età imperiale e tardo-antica, ma non credo che possa essere considerato così decisivo ai fini dello stabilimento della cronologia di Pallada. WILKINSON¹⁴⁴ chiama in causa numerosi fattori che farebbero supporre l'attribuzione a Pallada: la citazione del nome Γέσσιος, la preferenza per la cesura maschile, la presenza di tematiche "palladiane" come quella della povertà, della vecchiaia, dell'invettiva personale e, per quanto riguarda lo stile, l'uso di giochi di parole, di espressioni ironiche, di stilemi omerici e anche di termini non letterari, se tutto ciò è sicuramente vero, resta il fatto che il papiro è estremamente lacunoso e non possiamo escludere che accanto ai punti di contatto con Pallada elencati ve ne fossero altrettanti di differenza, che farebbero optare dunque per un'altra attribuzione. Inoltre, gli epigrammi tramandati nel papiro sono caratterizzati da un forte colore locale ed è forse questa la ragione per cui furono scartati dai copisti bizantini nelle loro selezioni¹⁴⁵, questa caratterizzazione sembra abbastanza estranea allo stile e ai contenuti di Pallada (naturalmente rispetto a ciò che ci è arrivato e quindi possiamo leggere del poeta), o meglio, sicuramente estranea al Pallada degli epigrammi gnomico-filosofici che affrontano invece tematiche molto astratte e alquanto speculative, sicuramente non riferibili a nessun contesto storico-culturale preciso. Poiché difficilmente l'autore di P. CtYBR può essere considerato lo stesso degli epigrammi gnomico-filosofici proposti, la cui attribuzione a Pallada è universalmente accettata, diviene abbastanza improbabile che P. CtYBR possa essere un papiro di Pallada. Oltre all'intervento sulla cronologia, Wilkinson vuol collocare l'attività del poeta a Costantinopoli, ma le allusioni storiche e geografiche presenti nel papiro (Hermupolis, Lycopolis, Skinepois etc.), qualora lo si voglia considerare un papiro di Pallada, rimandano inevitabilmente alla Tebaide nell'alto Egitto, dunque non ad Alessandria (città natale e in cui verisimilmente Pallada visse) né tantomeno a Costantinopoli. Ancora, se le tematiche presenti nel papiro si avvicinano molto a quelle di Pallada basti pensare alla dieta pitagorica, alla vecchiaia, alla povertà, vi sono però dei grandi assenti: non si fa menzione del tema della vita come *cotidie mori*, dell'importanza di una vita appartata nel silenzio, dell'inevitabilità della morte e quindi della necessità di non temerla, ma soprattutto il più grande assente è il tema della *Tyche*. Come sarà dimostrato nelle pagine seguenti (cfr. cap. III), Pallada dedica numerosissimi epigrammi a descrivere l'operato negativo della *Tyche* nella

¹⁴² LAUXTERMANN 1997: 329-335.

¹⁴³ Cfr. commento *ad loc.*

¹⁴⁴ WILKINSON 2012: 41 sgg.

¹⁴⁵ Cfr. FLORIDI 2014A: 2.

realtà, com'è possibile che in P. CtYBR non vi sia traccia di questo aspetto? E' vero che il papiro è molto lacunoso e che quindi queste tematiche potevano trovarsi nelle parti mancanti del codice, ma vale comunque la pena sottolinearne l'assenza poiché questo dato riduce ulteriormente le possibilità di un'attribuzione a Pallada. Non solo, vi sono anche dei casi in cui l'editore arriva ad integrare il testo lacunoso del papiro con lo stesso testo degli epigrammi di Pallada per dimostrare l'attribuzione a Pallada: come sottolinea FLORIDI¹⁴⁶ “hypotheses made on the basis of Palladas' known poetry serve the purpose of corroborating the hypothesis of a Palladan authorship” e cita ad esempio il caso dell'integrazione ἔκλεπτες πιθαν[οῖς δάκρυσι] τῆς πόλεως (p. 13, l. 31) elaborata sulla base di Pall. AP 11.283.3-6, la studiosa nota come la frammentarietà del testo avrebbe consentito altre soluzioni valide quali ἔκλεπτες πιθαν[ῶς χρήματα] τῆς πόλεως.

In sintesi, sembra molto pericoloso trarre conclusioni affrettate e piuttosto sbrigative stabilendo un rapporto diretto fra Pallada e P. CtYBR con la conseguente retrodatazione dell'epigrammista: la datazione del papiro è discutibile, il testo tramandato è molto lacunoso, dei due epigrammi tramandati solo uno è attribuito a Pallada e si tratta di un proverbio, non si fa riferimento né ad Alessandria né alla *Tyche* né, soprattutto, al tema cruciale nella riflessione palladiana della fine del paganesimo a vantaggio del Cristianesimo. Sicuramente il Pallada degli epigrammi gnomico-filosofici e storici ha poco a che vedere con l'autore degli epigrammi di P. CtYBR, se non altro, questo può essere affermato con certezza come dimostra del resto il commentario (cfr. *infra*). Rimane sicuramente il fatto che il papiro di Yale rappresenta una scoperta fondamentale per la nostra conoscenza dell'epigrammatica tardo-antica, ma credo che difficilmente possa essere considerato un libro di Pallada o una raccolta di epigrammi palladiani, certo l'ipotesi non si deve né si può escludere, ma neppure considerare come un dato inconfutabile come sembrano fare gli editori del papiro.

¹⁴⁶ FLORIDI 2014A .

CAPITOLO II - POETICA

2.1 Premessa

In questo capitolo saranno illustrati i modelli letterari cui la poesia palladiana s'ispira, e si cercherà di dimostrare sia la forte originalità del poeta nel panorama della letteratura contemporanea sia la ricerca di un adattamento alle tendenze del tempo.

Da buon γραμματικός Pallada fa un costante riferimento agli autori cosiddetti scolastici ovvero a quei poeti classici che costituivano oggetto di apprendimento, spesso mnemonico, nelle scuole tardoantiche dell'Oriente greco. Il primo posto spetta senza dubbio ad Omero, sia l'Omero scolastico che l'Omero come modello poetico-letterario. Per lo più assente appare invece l'Omero letto e reinterpretato in chiave spirituale, religiosa e neoplatonica secondo una tendenza che ebbe un forte impulso in questi anni di incertezza¹⁴⁷. Al pari di Omero si deve citare Menandro che, oltre ad appartenere alla cerchia degli autori selezionati per l'uso scolastico¹⁴⁸, secondo RAINES¹⁴⁹ è il poeta in assoluto più imitato da Pallada. Il rapporto fra Pallada e Menandro sarà esaminato soprattutto a partire dal materiale gnomico presente nell'opera del comico e che Pallada predilige rispetto al resto della produzione del poeta. D'altra parte questo studio sarà inserito all'interno di una trattazione più generale dedicata alla forte dipendenza di Pallada da quel bagaglio di cultura gnomica, proverbiale e sentenziosa che costella interamente l'opera del poeta e che in parte, almeno per quanto concerne il valore filosofico, è già stata esaminata nel precedente capitolo. Oltre a Menandro, un altro poeta notevole in questo senso è Teognide cui sarà dedicata una specifica trattazione, così come a Gregorio di Nazianzo in particolare per la componente gnomica che caratterizza i versi di entrambi. Il legame tra Pallada e il Nazianzeno, che l'analisi degli epigrammi gnomici e filosofici ha inequivocabilmente confermato, appare decisivo anche ai fini dello stabilimento della cronologia palladiana, trattandosi delle personalità poetiche maggiori del IV secolo (cfr. *supra*). Si è scelto di dedicare uno studio specifico a questi quattro poeti (Omero, Menandro, Teognide e Gregorio di Nazianzo), poiché i tratti gnomico-sentenziosi che caratterizzano la loro poetica non fanno che confermare la presenza di questo stesso aspetto nella poesia di Pallada. D'altra parte, essi rappresentano soltanto una piccola selezione, poiché è pur vero che Pallada ha contratto un forte debito con tutta la poesia classica basti citare Pindaro, Anacreonte, Euripide, Sofocle, come emergerà chiaramente nel commento; solida e rigorosa è dunque la formazione del poeta per quanto riguarda la poesia classica, più tiepida risulta invece la

¹⁴⁷ Cfr. AGOSTI 2005 e 2011.

¹⁴⁸ Cfr. CRIBIORE 2001: 199; WILSON 1990: 67 sgg.

¹⁴⁹ RAINES 1947: 95.

sua preparazione nell'ambito della letteratura ellenistica anche se appaiono eccessive le parole di STELLA¹⁵⁰ secondo cui, ad eccezione di Callimaco, Pallada non avrebbe letto niente di poesia ellenistica. Questa affermazione, infatti, è smentita sia dal rapporto del poeta con uno dei suoi principali modelli, Menandro, sia dalla sua conoscenza, oltre che di Callimaco, anche di Teocrito¹⁵¹. STELLA¹⁵² sostiene la stessa inesperienza anche per quanto riguarda la letteratura latina: "Pallada non ha letto Lucrezio né Seneca, Orazio né Giovenale. Anzi ignora affatto la letteratura romana, ed ostenta perfino con una certa compiacenza la propria scarsa conoscenza della lingua latina (cfr. 9.502)". Ritengo che questa idea debba essere alquanto smussata e rimando per questo all'analisi del problema nella pagine seguenti.

Infine, dal commento degli epigrammi gnomici e filosofici emergono altri aspetti non trascurabili, almeno per quanto riguarda questa parte del *corpus*, su cui vale la pena soffermarsi: il frequente ricorso a stilemi della poesia epigrafica sepolcrale, a citazioni dirette o rielaborate di passi biblici e all'elemento satirico che, altrove ben presente nel poeta alessandrino, passa in secondo piano nel presente *corpus*, ma è comunque presente. In particolare emerge a più riprese la somiglianza, almeno spirituale, con un prosatore cronologicamente non troppo distante da Pallada, Luciano di Samosata con il quale Pallada condivide acume, spirito tagliente e soprattutto il cinismo. Non sarà possibile, però, analizzare specificatamente l'aspetto satirico della produzione palladiana poiché sarebbe necessario, preliminarmente, un commento filologico-linguistico dei cosiddetti epigrammi "satirici" (la presente definizione ha solo lo scopo di individuare la categoria).

¹⁵⁰ STELLA 1949: 314.

¹⁵¹ Cfr. ZERWES 1956: 386.

¹⁵² STELLA 1949: 313.

2.2 Modelli poetici e influenze letterarie

2.2.1 Omero

In un recente contributo AGOSTI¹⁵³ ha affrontato il problema se la presenza di un linguaggio poetico e di una “*imagerie*” mitologica nelle epigrafi tardoantiche venisse percepita come necessario riutilizzo della tradizione antica o classica oppure implicasse “una presa di distanza, se non una contrapposizione, con tale tradizione, da veicolare attraverso opportune strategie testuali”. La stessa domanda può essere applicata al riutilizzo palladiano dei modelli classici e in particolare di Omero. La citazione di un modello letterario in cui emerga una religiosità pagana, e quindi anche di Omero, non implica in Pallada nessuna presa di posizione a favore di tale fede religiosa, ma solo un adeguamento del poeta alla tradizione letteraria classica. In altre parole, la questione che AGOSTI¹⁵⁴ pone a proposito delle epigrafi tardoantiche “a partire dal III sec. d.C. (ma in casi eccezionali anche prima) non è sempre evidente se e quando l’uso del linguaggio ‘omerico’ sia da considerare indizio di convinto politeismo oppure mera esibizione di cultura”, se applicata al caso di Pallada, credo possa essere risolta optando per la seconda possibilità e rimando in questo senso al capitolo sulla filosofia (cfr. cap. III) dove si cercherà di dimostrare come Pallada non possa essere considerato né pagano né cristiano né tantomeno riveli quella forma di “religiosità tiepida che gli studiosi definiscono a seconda dei casi ‘criptopaganesimo’ o ‘zona grigia degli incerti’”¹⁵⁵. Come ha dimostrato FOURNET¹⁵⁶ parlando del ruolo esercitato da Omero sulla cultura tardo-antica e protobizantina, si tratta di un poeta che ebbe un dominio incontrastato in tutti i campi di attività intellettuale anche al di là della pura creazione poetica: Omero era l’autore più letto e studiato nelle scuole, il modello letterario più utilizzato, la sua influenza fu percepita anche nell’espressione scritta della vita di tutti i giorni e non squisitamente letteraria. Alla questione circa la paradossalità dell’onnipresenza omerica nella produzione letteraria di una società le cui fondamenta sono rappresentate dal Cristianesimo, FOURNET¹⁵⁷ risponde in questi termini “le paganisme que véhicule l’oeuvre homérique est donc accepté, intégré, dans la mesure où il joue le rôle de référence culturelle. L’utilisation d’Homère se fait donc au second degré: par elle, on manifeste sa culture en même temps qu’on se réclame d’un hellénisme, qui n’est plus géographique, politique ni religieux, mais linguistique et culturel”. Anche in Pallada il recupero di Omero è soltanto culturale, privo di connotazioni sia religiose che politiche

¹⁵³ AGOSTI 2011: 329 sgg.

¹⁵⁴ AGOSTI 2011: 330.

¹⁵⁵ Cfr. AGOSTI 2011: 330 che rimanda, per le seguenti definizioni divenute «quasi convenzionali», a KAHLOS 2007: 26-41 (in particolare 31); CAMERON 2010; CASEAU 2011.

¹⁵⁶ FOURNET 1995: 301 sgg.

¹⁵⁷ FOURNET 1995: 314 sgg.

e imputabile, invece, alla volontà di rivendicare l'appartenenza all'antica *paideia* ellenica di cui Omero era sicuramente il simbolo maggiore.

La presenza di Omero nell'opera di Pallada e soprattutto l'influenza esercitata dall'epica arcaica a livello poetico e retorico agisce attraverso tre importanti canali: la fruizione scolastica, l'intento parodico-satirico¹⁵⁸ e l'imitazione poetica e lessicale¹⁵⁹.

Il primo canale è facilmente comprensibile se si riflette sul fatto che Pallada è un γραμματικός (un insegnante paragonabile ai nostri professori liceali) e l'*Iliade* era il libro più letto nelle scuole e il punto di partenza nei programmi scolastici (cfr. Tem. or. 22.264d¹⁶⁰). Come nota giustamente RODIGHIERO¹⁶¹ “è impossibile definire i contorni della diffusione e dell'importanza di Omero durante i secoli dell'antichità tardiva, ma rimane certo il peso che i poemi assumono a partire dalla formazione scolastica di primo grado”. Pallada fa costantemente ricorso al lessico omerico e spesso ripropone specifici nessi adattandoli alla propria personale situazione. L'epigramma 9.168, ad esempio, si apre con l'espressione μῆνιν οὐλομένην con esplicito riferimento all'*incipit* dell'*Iliade* e “illustra icasticamente la sorte del poeta; la sua vita è disgraziata come maestro e come marito - e il proemio dell'*Iliade*, base del suo insegnamento, è stato un funesto presagio”¹⁶². Nell'espressione ἀπὸ τῆς μήνιδος ἄρχειν bisogna riconoscere due livelli di significato: metaforicamente indica l'ira che gli deriva dal cattivo rapporto con la moglie e dalla fatica dell'insegnamento e letteralmente che il programma scolastico doveva iniziare dall'ira di Achille ovvero dal primo libro dell'*Iliade*¹⁶³. Pallada gioca chiaramente su questi due livelli di significato sottesi alla medesima espressione che torna peraltro anche in 9.174.1-2 con allusione ai maestri di scuola caduti in disgrazia poiché trascurati dalla divinità e in 9.169.1-2 dove funesta non è più l'ira ma ciò che dall'ira di Achille dipende ovvero la povertà di Pallada costretto a campare con il magro stipendio di insegnante¹⁶⁴.

¹⁵⁸ GUICHARD 2014B: 6.

¹⁵⁹ GUICHARD 2014B molto opportunamente individua in Pallada due forme di impiego del testo omerico: un impiego scolastico in cui emerge il Pallada-grammatico ed un impiego parodico-dissacrante in cui emerge invece il Pallada-poeta.

¹⁶⁰ Καὶ τοὺς υἱεῖς ἀξιοῦτε μανθάνειν ἀρξαμένους ἀπὸ τῆς μήνιδος τῆς Ἀχιλλέως, ὡς ταύτην οὕσαν ἰκανὴν παιδεύειν καὶ διὰ τοῦτο σοφωτέρους ἐσομένους.

¹⁶¹ RODIGHIERO 2003/4: 70.

¹⁶² MARZI-CONCA 2009: 240.

¹⁶³ GUICHARD 2014B: 3 pone l'accento sul fatto i testi principali su cui gli alunni si esercitavano erano i primi due libri dell'*Iliade* “so it is no exaggeration to say that the point departure for grammar (and teaching as a whole) was the first verses of the Iliad” e non sarà casuale, quindi, che il poeta dedichi all'ira di Achille ben quattro epigrammi (9.168, 9.169, 9.173, 9.174) paragonandola all'ira personale determinata dal rapporto con la moglie e con la grammatica. Cfr. CRIBIORE 2001: 194 sgg. In particolare BASTIANINI 2003: 170 nota che il primo verso dell'*Iliade* si trova impiegato numerosissime volte come esercizio di scrittura.

¹⁶⁴ In effetti Omero era una presenza costante nella preparazione scolastica del mondo greco: non solo era il poeta su cui i bambini si esercitavano per imparare a leggere, ma occupava il primo posto tra gli autori su cui, in una fase successiva, i ragazzi si esercitavano a interpretare i testi, sviluppandone un commento grammaticale e morale cfr. DÍAZ LAVADO 2007: 206- 224; MORRISON 2007: 279; CRIBIORE 2001: 194 sgg.; MORGAN 1998: 144 sgg. cfr. anche WILSON 1990: 67.

Non sarà casuale che Omero sia anche il poeta più citato o comunque cui Pallada fa più frequente riferimento in quegli epigrammi (ma non solo in questi) in cui affronta il tema della grammatica quasi che nell'orizzonte del poeta-maestro l'insegnamento equivallesse allo studio di Omero *tout court*, e d'altra parte non si può neppure escludere una destinazione, oltre che letteraria, anche scolastica per questi epigrammi, una forma di esercitazione per i propri studenti. E' forse per questo che epigrammi come il 9.173 si presentano come una sorta di "esegesi puntuale e beffarda"¹⁶⁵ del proemio iliadico che in effetti i grammatici utilizzavano per l'insegnamento¹⁶⁶. La lettura del testo di Omero si dipana in un crescendo di fatica per Pallada che alla fine non può evitare di giungere all'exasperazione e di cadere in uno stato di paralisi emotiva. Che il testo potesse avere anche una fruizione didattica è in qualche modo suggerito dalla bivalenza del termine *πτῶσις* che indica sia gli sfortunati "casi" in cui il poeta è incappato sia le declinazioni grammaticali (cfr. 9.175.1-2) che il poeta insegnava ai propri allievi attraverso la lettura dei testi omerici.

Se in questi epigrammi «iliadici» Pallada si mostra quasi del tutto fedele al dettato omerico, è utile notare che in 9.173.6 introduce un cambiamento importante rispetto all'*Iliade*, poiché il nesso *βουλή Διός* viene trasformato in *χόλος Διός*. Talvolta Pallada sceglie di non riproporre meccanicamente il testo omerico né di riprodurlo asetticamente, ma si diverte ad introdurre espressioni che alludono alla propria personale condizione: il termine *χόλος*, infatti, si addice molto bene al temperamento del poeta che è quasi ossessionato dal problema dell'ira (vd. 11.381,10.49 etc.) e d'altra parte non si deve imputare il cambiamento solo alla psicologia del poeta poiché il termine "ira", in quanto sentimento proprio dell'eroe epico¹⁶⁷, era indicativo di uno specifico genere letterario quasi che Pallada volesse indicare il tipo di letteratura che insegnava a scuola. Lo stesso procedimento viene usato in 9.171, un altro epigramma concepito sull'impianto omerico: il poeta afferma di volersi liberare dei *πολύστονα βιβλία* e invoca l'aiuto salvifico delle Muse. L'aggettivo *πολύστονος* è una ripresa omerica riadattata, anche in questo caso, alle nuove esigenze del poeta: per Pallada questi testi sono divenuti motivo di pianto, non tanto "libri che gemono" (in *Od.* 19.118 così si definisce Odisseo e in *Pall. AP* 7.610.5 è detto di Penthesilea), ma soprattutto "libri che fanno gemere", poiché non garantiscono al poeta i mezzi sufficienti per vivere e lo affliggono come i *πολύστονα κήδεα* affliggono gli eroi omerici (*Il.* 1.445, 11.73, 15.451). Non solo un aggettivo aulico come *πολύστονος* è applicato ad una circostanza banale e quotidiana, ma il poeta capovolge la consueta invocazione alle muse che non

¹⁶⁵ MARZI-CONCA 2009: 242.

¹⁶⁶ ἀρχὴ γραμματικῆς πεντάστιχος ἐστὶ κατάρα:/ πρῶτος "μῆνιν" ἔχει, δεύτερος "οὐλομένην"/καὶ μετὰ δ' "οὐλομένην" Δαναῶν πάλιν "ἄλγεα" πολλά:/ ὁ τρίτατος "ψυχὰς εἰς Αἴδην" κατάργει/ τοῦ δὲ τεταρταίου τὰ "ἐλώρια" καὶ "κύνες" ἀργοί,/ πέμπτου δ' "οἴωνοι" καὶ "χόλος" ἐστὶ "Διός"/πῶς οὖν γραμματικὸς δύναται μετὰ πέντε κατάρας/ καὶ πέντε πτώσεις μὴ μέγα πένθος ἔχειν;

¹⁶⁷ Cfr. FANTUZZI-HUNTER 2002: 137 sgg.

vengono chiamate in causa per chiedere ispirazione ma al contrario per prenderne congedo.

La seconda modalità con cui Omero penetra il testo palladiano è attraverso la parodia che si concretizza principalmente in due modi: l'atteggiamento misogino (accompagnato spesso dal biasimo della grammatica) e la rielaborazione del mito (omerico e non) come espediente per comunicare una propria idea personale.

Il lamento sul malpagato lavoro di γραμματικός e sull'infelice matrimonio vanno di pari passo e sono spesso uniti dal comune riferimento al modello omerico, talvolta possono perfino ricorrere insieme nel medesimo epigramma come nel già citato 9.168, in cui le due disgrazie che affliggono la vita di Pallada, moglie e insegnamento, vengono poste sullo stesso piano e sono paragonati all'ira di Achille; ciò è espresso in modo chiaro negli ultimi due versi (ὄμοι ἐγὼ πολύμηνης, ἔχων τριχόλωτον ἀνάγκην,/ τέχνης γραμματικῆς καὶ γαμετῆς μαχίμης) dove il poeta, dopo aver fatto esplicito riferimento ad Omero con il nesso iniziale μῆνιν οὐλομένην, conferma l'utilizzo del modello, riproposto però in forma rielaborata e personale, questa volta a livello lessicale: come osserva FRANKE¹⁶⁸, infatti, l'aggettivo πολύμηνης è la parodia del πολύμητις omerico. Ancora, in 9.165 viene dapprima riproposto il mito esiodeo di Pandora, il "dono funesto dato in cambio del fuoco" rubato da Prometeo (*Op.* 57) e a partire dal v.5 il poeta sfrutta l'immagine iliadica di Era precipitata fra gli immortali e sospesa fra l'aria e le nubi presente in *Iliade* 1.581 e 15.18-21. Omero è esplicitamente chiamato in causa al v. 7 con l'espressione οἶδεν Ὀμηρος e con l'inserimento di alcune clausole e nessi tratti dall'*Iliade* (v.5 χρυσόθρονον Ἥρην cfr. *Il.* 15.5, 1.611 e v.10 χρυσέῳ δαπέδῳ cfr. *Il.* 4.2. In 9.166). Pallada esprime indirettamente la propria misoginia ovvero affermando che lo stesso Omero ha sempre presentato e caratterizzato in modo negativo la donna sia l'adultera che la casta, dalla prima infatti è sorta l'*Iliade* (Elena), dalla seconda una strage di uomini (Penelope). Anche in questo caso Pallada presenta la grammatica da un lato e la moglie dall'altro come i due mali che affliggono la propria vita, poiché sono state due donne, Elena e Penelope, a dare lo spunto per la composizione delle opere poetiche, *Iliade* e *Odissea*, che rappresentano l'oggetto del proprio insegnamento. Al v.4 si deve notare la scelta del termine πόνημα che in questo contesto dovrà essere tradotto "opera" ma allude indirettamente sia alle pene degli eroi iliadici che a quelle dei mariti. Uno scopo misogino persegue anche l'epigramma 10.50 dove il poeta cita Omero ma per negare la validità del suo racconto (vd. 10.50 τὴν Κίρκην οὐ φημι, καθὼς εἶρηκεν Ὀμηρος): non è vero che Circe adescava gli uomini per trasformarli in porci ma, in quanto etera, dopo averli spogliati di tutti i loro beni, li privava anche dell'intelletto. Al v.2 il nesso ἢ σῶας ἢ ἐλύκους riprende *Il.* 10.433 ἢ σῶς ἢ ἐλύκους ποιήσεται ἢ ἐλέοντας. Come nota giustamente GUICHARD¹⁶⁹ la cultura greca antica era fondamentalmente misogina, basti pensare ad autori quali Euripide o

¹⁶⁸ FRANKE 1899: 82.

¹⁶⁹ GUICHARD 2014B: 4.

Menandro dove il biasimo della donna era molto frequente; non sarà casuale, infatti, che questi fossero gli autori più letti nelle scuole e alcuni fra i principali modelli letterari di Pallada: “Palladas’ misogyny is, therefore, not only a character trait of the author, but a consequence of the material he works with. And it is by no means coincidental that Palladas’ most misogynist epigrams have a Homeric theme and content –both matters had their origin in the school”¹⁷⁰.

Oltre alla finalità misogina, l’imitazione di Omero ha anche uno scopo parodico sia generale che specificatamente indirizzato al mito: GUICHARD¹⁷¹ parla molto opportunamente di «desacralization» ovvero un’imitazione ironica del modello omerico, reinterpretato in senso razionalistico. Ciò riflette da un lato l’ideologia del poeta che guarda al mito classico pagano con una certa diffidenza e spesso con ironia, dall’altro il temperamento critico e sprezzante proprio di Pallada. L’epigramma 9.395, ad esempio, si apre con la citazione diretta di *Od.* 9.34 ὥς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων, che viene svuotata del nobile significato originario ed applicata ad una situazione molto più umile, l’elogio di una focaccia. Al v.3 l’emistichio καπνὸν ἀποθρώσκοντ’ ἐνόησεν riprende chiaramente *Od.* 1.58 καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι. La disparità fra l’altezza del linguaggio epico utilizzato e la bassezza dell’oggetto esaltato provoca un effetto comico e satirico. Notevoli, in questo senso, sono gli epigrammi 9.377 e 9.484 dove il poeta propone un’interpretazione satirica del mito con lo scopo di lamentare la propria condizione personale. In 9.377 il poeta introduce l’immagine di Tantalo (*Od.* 11.582 sgg.) le cui pene sono definite di gran lunga inferiori a quelle del poeta che, invitato a cena, è stato costretto a mangiare cibi salati ma senza sufficienti bevande e soprattutto senza vino. Pallada propone dunque un’interpretazione razionalistica del mito di Tantalo costretto a patire in eterno fame a sete per lamentare la propria condizione di invitato a cena non adeguatamente servito (sullo stesso tema cfr. 11.371). In 9.484, invece, l’immagine dell’otre di venti donato da Eolo ad Odisseo (*Od.* 10.19-20) è spunto per un’amara riflessione da parte del poeta che si lamenta di un vano dono ricevuto, del tutto inutile a placare la sua fame. Come vuoto, ovvero ricolmo di venti, era l’otre di Odisseo, altrettanto vuoto e inconsistente è il dono ricevuto da Pallada. Ancora una volta la ripresa omerica non è solo tematica ma anche lessicale poiché il primo emistichio del v.2 πόντον ἐπιπλείων ricorre identico in *Od.* 5.284. Un risvolto ironico-satirico possiedono anche epigrammi come il 10.47 dove il poeta menziona il mito di Niobe presente in *Il.* 19.225¹⁷² e 24.601 per affermare l’inutilità del dolore di fronte alla morte dei cari che si esprime anche nell’astensione dal cibo. Non è un caso che la stessa polemica si trovi anche nel *de Luctu* di Luciano (cap.24), con la menzione

¹⁷⁰ GUICHARD 2014B: 4.

¹⁷¹ GUICHARD 2014B.

¹⁷² Cfr. GUICHARD 2014B: 7 sgg.

dello stesso mito, per irridere quei genitori che si disperano per la morte dei figli astenendosi perfino dal cibo¹⁷³.

La terza modalità con cui Omero penetra il testo palladiano divenendo il modello più importante per il poeta è sicuramente quella stilistico lessicale. Oltre agli emistichi, ai nessi o alle espressioni omeriche già citate, si devono ricordare altri luoghi come *AP* 6.61.5 ἡ λιπαροκρήδεμνος cfr. *Il.* 18.383, 9.441.5 μειδιῶν cfr. *Il.* 7.212, 23.786, 9.441.1 χάλκεον cfr. *Il.* 5.704, 9.441.5 προσέειπε παραστάς cfr. *Il.* 23.617 (il nesso εἶπε παραστάς 5x in Omero), in particolare in questo caso potente è l'effetto ironico ricercato da Pallada poiché l'aggettivo χάλκεος, solitamente attribuito ad Ares in Omero, viene riferito ad una statuetta bronzea di Zeus gettata a terra. In 9.528 l'emistichio ὀλύμπια δωματ' ἔχοντες è una celebre formula omerica (vd. *Il.* 1.18, 2.13 etc. 8x in Omero e 5x in Esiodo), mentre in 10.55.2-3 viene riportato un noto proverbio presente anche in *Od.* 19.163; in *11.281 il dio degli inferi Αἰδωνεύς è ripreso sicuramente da *Il.* 5.190 e 20.61. L'epigramma 11.349 presenta al v.1 la clausola omerica πείρατα γαίης per la quale vd. *Il.* 14.200, mentre il secondo emistichio del v.4 γαῖαν ἀπειρεσίην ricorre identico in *Il.* 20.58; ancora il secondo emistichio di 9.489 ἔτεκεν φιλότῃτι μιγεῖσα riprende in forma leggermente rielaborata *Od.* 19.252 τέκη φιλότῃτι μιγεῖσα, mentre in 11.351 il v.3 πόθεν ἦλυθες ἡμέτερον δῶ; è identico ad *Od.* 2.262 e l'espressione χεῖρας ἀνέσχευεν al v.4 è invece simile ad *Od.* 18.89¹⁷⁴.

Nel *corpus* degli epigrammi gnomici e filosofici si devono menzionare i seguenti casi: in 10.65.5 il termine εὐπλοῖη si trova nella stessa sede metrica di *Il.* 9.362, mentre nello stesso epigramma al verso successivo la clausola ἄλλ' ἅμα πάντες ricorre sempre in posizione finale in *Il.* 6.59. Per quanto riguarda la ripresa di emistichi, vi è un caso importante, quello di **9.134.6, dove il primo emistichio ἔρρε, κακὴ γλήνη è identico al primo emistichio di *Il.* 8.164. Ancora, il nesso παρὰ μοῖραν di 10.77.5 è attestato anche in *Od.* 14.509, così come in *9.379.2 (accolgo con GUICHARD¹⁷⁵ la lezione di P.CtYBR) ἄλλ' ἐγὼ οὐκ ricorre in *Od.* 7.305, 9.468, 14.151; in 9.170 il tema delle invettive e del biasimo del ventre è comune a molte tradizioni letterarie e in particolare a quella omerica vd. *Od.* 7.216-221, 15.244, 17.286-89¹⁷⁶.

¹⁷³ L'atteggiamento ironico, come già notato, riguarda non solo Omero, ma il racconto mitico in generale che svolge in Pallada la funzione di un semplice espediente, un *exemplum* di cui il poeta si serve come spunto letterario per proporre alcune riflessioni personali. Notevoli in questo senso risultano gli epigrammi 11.353 e 10.53. Nel primo caso il poeta sfrutta il mito della trasformazione di Zeus in cigno per unirsi a Leda per irridere i difetti fisici che caratterizzano alcune persone; nel secondo Pallada individua nel racconto mitico dell'uccisione di Crono da parte di Zeus "l'archetipo della corruzione umana" (cfr. MARZI-CONCA 2009: 645).

¹⁷⁴ Cfr. anche GUICHARD 2014A. Inutile dire che i passi citati rappresentano una selezione in assenza, almeno per adesso, di un commento globale a tutto il *corpus* palladiano; in ogni caso già da ora emerge in modo chiaro la forte dipendenza palladiana dal modello omerico.

¹⁷⁵ GUICHARD 2014A.

¹⁷⁶ Di seguito è riportata una tabella in cui sono state raccolte alcune delle citazioni omeriche ricavate dal commento agli epigrammi gnomici e filosofici e quelle menzionate nelle pagine precedenti al fine di fornire un'idea generale della presenza di Omero nel testo palladiano.

Pallada	Omero
6.61.5	<i>Il.</i> 18.382
7.686.3	<i>Od.</i> 23.252 (9x)
7.686.5	<i>Il.</i> 7.454 (13x)
**9.134.6	<i>Il.</i> 8.164
9.165.2	<i>Od.</i> 17.220
9.165.7	<i>Il.</i> 1.581; 15.18-21; 1.611
9.165.10	<i>Il.</i> 4.2
9.168.1	<i>Il.</i> 1.1
9.168.3	<i>Il.</i> 1.311
9.170	<i>Od.</i> 7.216-221; 15.244; 17.286-89
9.171.1	<i>Od.</i> 19.118; 11.73; 1.445; 15.451
9.173	<i>Il.</i> 1.1-7
9.377	<i>Od.</i> 11.282 sgg.
*9.379.2	<i>Od.</i> 7.305; 9.468; 14.151; 9.170
9.393.1	<i>Il.</i> 8.251 (12x)
9.393.4	<i>Il.</i> 21.224; <i>Od.</i> 4.774
9.395.1	<i>Od.</i> 9.34
9.395.4	<i>Od.</i> 1.58
9.441.1	<i>Il.</i> 5.704
9.441.3	<i>Il.</i> 11.403 (11x)
9.441.5	<i>Il.</i> 23.617; 7.212; 23.786
9.484	<i>Od.</i> 10.10-20
9.484.3	<i>Il.</i> 21.474 (ἦτορ 71x)
9.489	<i>Od.</i> 19.252
9.489.2	<i>Od.</i> 5.284
9.528	<i>Il.</i> 1.18 (8x)
10.44.5	<i>Il.</i> 1.116 (3x)
10.47	<i>Il.</i> 19.225; 24.601
10.50	<i>Il.</i> 10.433
10.55.2-3	<i>Od.</i> 19.163
10.65.5	<i>Il.</i> 9.362
10.65.6	<i>Il.</i> 6.59
10.77.5	<i>Od.</i> 14.509
10.78.1	<i>Od.</i> 15.545
*11.281	<i>Il.</i> 5.190; 20.61
11.283.1	<i>Od.</i> 10.306
*11.295.1	<i>Od.</i> 1.295
11.349	<i>Il.</i> 14.200
11.349.4	<i>Il.</i> 20.58
11.351.3	<i>Od.</i> 2.262
11.351.4	<i>Od.</i> 18.89
11.351.9	<i>Od.</i> 4.612
11.378.3	<i>Il.</i> 3.101

2.2.2 Cultura gnomico-proverbiale e ambiente scolastico

L'analisi degli epigrammi gnomici ha dimostrato il massiccio utilizzo, da parte del poeta, di sentenze, proverbi e formulazioni di contenuto etico-moraleggiante, quel tipo di letteratura che suole essere definita 'gnomica' intendendo, con questa definizione, un tipo di testo capace di veicolare un contenuto di portata universale. La produzione poetica di Pallada è così profondamente costellata di espressioni gnomiche che vale la pena chiedersi se il poeta avesse accesso a questo tipo di letteratura attraverso un canale per così dire privilegiato. Se la risposta è positiva, questo canale doveva essere rappresentato dalla scuola dove, com'è noto ed è stato ampiamente dimostrato¹⁷⁷, i brani di natura sentenziosa venivano ampiamente utilizzati, poiché il contenuto sentenzioso di un passo lo rendeva particolarmente adatto alla fruizione scolastica per il fatto di trasmettere nel discente uno specifico messaggio tendenzialmente morale. Non sarà casuale, infatti, che oltre alla cosiddetta letteratura gnomica, i modelli letterari privilegiati da Pallada siano gli stessi poeti più letti nelle scuole ovvero Omero, Menandro, Teognide, i tragici etc., poeti in cui la componente letteraria gnomica è sicuramente presente. La fonte cui Pallada sembra attingere è da un lato il comune deposito di materiale gnomico, dall'altro quei prodotti librari che vanno acquistando il carattere sempre più definito di 'raccolte'/'sillogi' e che in ambiente scolastico (ma non solo in esso) ebbero una larghissima diffusione. Il rapporto tra ambiente scolastico e cultura gnomica porta naturalmente a presupporre l'esistenza di raccolte e manuali, senza contare il fatto che la composizione di alcuni epigrammi ha in molti casi essa stessa un fine didattico legato all'attività della scuola. L'ambiente scolastico in cui opera Pallada, e forse la sua stessa attività di *grammatikós* che tanto spesso s'intreccia alla sua attività di poeta, non escludono che tali modalità potessero essere proprie anche del poeta¹⁷⁸. In effetti MESSERI¹⁷⁹, per la quale è il contenuto morale della letteratura gnomica a determinarne la "trasversalità culturale e il suo uso ininterrotto nell'attività educativa di massa (...) e nell'educazione privata di ciascun individuo", sostiene che sarebbero stati gli stessi pedagoghi ed insegnanti a pensare ed organizzare raccolte di

¹⁷⁷ Vd. CRIBIORE 1996: 44-45 e 133 (spesso come esercizio di scrittura si sceglieva di copiare le massime) e 2001: 199-201; gli gnomologi ebbero più o meno lo stesso utilizzo delle nostre antologie e la loro funzione principale, oltre che la più antica, fu quella educativa come attesta Plat. *Leg.* 811a 1-5: "οἱ δὲ ἐκ πάντων κεφάλαια ἐκλέξαντες καὶ τινὰς ὄλας ῥήσεις εἰς ταῦτόν συναγαγόντες, ἐκμανθάνειν φασὶ δεῖν εἰς μνήμην τιθεμένων, εἰ μέλλει τις ἀγαθὸς ἡμῖν καὶ σοφὸς ἐκ πολυπειρίας καὶ πολυμαθίας γενέσθαι" vd. anche il noto brano dell'*Epistola* 33.7 di Seneca "*ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci chrias vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit*".

¹⁷⁸ PICCIONE 2004: 429 sgg. sottolinea l'esistenza di un'altra tipologia di raccolta legata all'apprendimento, quella che vede tramandati insieme testi sentenziosi ed epigrammi. Gli epigrammi venivano utilizzati spesso per l'apprendimento della lingua e della scrittura greca in quanto testi brevi e semplici, assimilabili in questo senso ai monostici sentenziosi. Poiché Pallada è sia poeta epigrammatico che insegnante di scuola, si potrebbe addirittura supporre che alcuni epigrammi siano stati composti a scopo didattico piuttosto che letterario anche se, purtroppo, l'ipotesi è destinata a rimanere indimostrabile.

¹⁷⁹ MESSERI 2004: 339.

brani e sentenze, in prosa e in versi, funzionali ai fini didattici per i quali erano state concepite. Niente vieta di supporre una tale propensione anche in Pallada.

Nel commento sono state evidenziate, volta per volta, le numerose sentenze, le massime, i proverbi presenti nel *corpus* degli epigrammi gnomici e filosofici, rimando dunque ad esso per una rassegna precisa e dettagliata e in questa sede mi limiterò alla citazione di pochi casi a scopo esclusivamente esemplificativo.

Gli epigrammi 10.73 e 10.34, con i giochi di parole rispettivamente su φέρω e μεριμνάω, hanno tutta l'aria di essere la rielaborazione di proverbi, di concetti noti a livello popolare oppure di esercizi scolastici. Il 10.72 (σκηνη πᾶς ὁ βίος καὶ παίγιον...), invece, è citato come proverbio in Stobeeo e nello gnomologio di Georgide (950 Odorico σκηνης οὐδὲν ὁ παρῶν διενήνοχε βίος· παίγνια γὰρ τὰ πατόντα...): ciò potrebbe indicare che al tempo di Pallada tale immagine poteva circolare come massima e d'altra parte Pallada stesso potrebbe avere contribuito in un certo qual modo alla sua diffusione. Un concetto simile è espresso in 10.87 (v.1 ἄν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην) che trova corrispondenza con un passo tramandato anch'esso nello gnomologio di Georgide (210 Odorico γέλα, τὸν τροχὸν ὁρῶν ἀτάκτως κυλιόμενον). Nel medesimo epigramma il poeta nota come il mondo sia basato sull'ingiustizia per cui gli ingiusti godono sempre di maggiore fortuna rispetto ai giusti (vv.3-4); si tratta anche in questo caso di un concetto appartenente al patrimonio di cultura proverbiale, poiché una simile formulazione è attestata ad esempio anche nello Gnomologio Vaticano (165): τί λυπεῖ τοὺς ἀγαθοὺς; πονερός εὐτυχῶν. Interessante anche il distico che costituisce l'epigramma 10.98 in cui viene sottolineato il valore del silenzio come forma di saggezza e cultura. Come ho cercato di dimostrare nel commento (vd. *ad loc.*), l'idea è ricorrente in tutta la letteratura greca e già a partire dall'epoca arcaica se ne possono trovare espressioni in forma di massime e sentenze dai Sette Sapienti (cfr. 10 D-K), ad Eraclito (22B95 D-K), a Menandro (*sent.* 409 Jäkel) etc. Anche ZERWES¹⁸⁰, in riferimento ad epigrammi come il 10.98, pensa ad una selezione letteraria con finalità scolastiche confluita in supporti quali antologie e gnomologi cui Pallada, insieme ad altre fonti, avrebbe attinto. Vi è addirittura un caso, come il *9.379 in cui il poeta cita esplicitamente un proverbio (cfr. v.1 φασὶ παροιμακῶς “Κἂν ὕς δάκοι ἄνδρα πονηρόν”) fondendone probabilmente altri due (vd. *CPG* II.228 τὸν ἀτυχῆ καὶ πρόβατον δάκνει e I.268 κἂν αἶξ δάκη ἄνδρα πονηρόν), ma come sarà notato (cfr. *ad loc.*) l'epigramma è di attribuzione incerta, GUICHARD¹⁸¹ lo inserisce nel gruppo dei *dubia* (classe B)¹⁸²

Il contatto di Pallada con la cultura gnomico-proverbiale di livello basso si realizza anche attraverso la riproposizione di alcune *gnomai* appartenenti al repertorio cinico ma che il cinismo a sua volta aveva derivato, e incorporato, dalla tradizione gnomologico-

¹⁸⁰ ZERWES 1956: 264.

¹⁸¹ GUICHARD 2014A.

¹⁸² Per la suddivisione del *corpus* palladiano proposta da Guichard vd. § 6.2.

sentenziosa poiché percepiti come affini alla propria “casistica moraleggiante”¹⁸³. Tale materiale è poi confluito complessivamente e unitariamente nelle antologie gnomologiche che in effetti, tra le altre cose, tramandano anche molto materiale sentenzioso di stampo cinico, o meglio, quel materiale che il cinismo aveva fatto proprio, basti pensare al papiro Bouriant 1, un sussidiario scolastico che tramandava i detti di Diogene insieme alle sentenze di Menandro. Volendo fare qualche esempio, uno per tutti si può citare l’epigramma *AP* 9.394 (cfr. *ad loc.*) poiché il biasimo della ricchezza rappresenta uno dei capisaldi della filosofia cinica. Anche in questo caso il parallelo più importante per l’epigramma risiede nella tradizione gnomico-sentenziosa, si tratta dello Pseudo-Phocylide *sent.* 44-5 dove l’oro è presentato come uno dei mali peggiori presenti sulla terra. Ancora, in 9.503, il v.4 οἷα κρότων ὑγιῆς rappresenta un’espressione proverbiale di origine comica (vd. Men. fr. 223 K-A) ed è citata anche da altre fonti come Eliano (*ep.* 10.6) e Libanio (*ep.* 359.8, 383.3, 430.3)¹⁸⁴. Il tema della povertà può essere talvolta associato a quello dello *status* sociale che prescinde dalla dignità morale dell’individuo (cfr. 11.303 εἰ πένομαι, τί πάθω; Τί με μισεῖς οὐκ ἀδικοῦντα;/ παῖσιμα τόδ’ ἐστὶ Τύχης, οὐκ ἀδίκημα τρόπων): anche in questo caso si percepisce la forte influenza esercitata dalla letteratura sentenziosa riflettendo su fonti come Men. *sent.* 359 Jäkel (ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποισι πλουτῶν ὡς πένης) o ancora fr. 89 K-A, degno di nota poiché proveniente da un papiro gnomologico (PSI XV 1476), chiaramente Esiodo (*Op.* 717 sgg.), ma soprattutto si deve citare il lemma di una silloge bizantina¹⁸⁵ (192 οὐ τὸ πένεσθαι αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ κακῶς εὐπορεῖν). Come nota BARBIERI¹⁸⁶ i raffronti citati non sono tanto importanti per il valore specifico, ma poiché attestano l’esistenza di una tradizione gnomica ricca di un materiale affine ed uniforme, almeno a livello tematico e concettuale, e “tendente all’anonimato autoriale”. Talvolta alla sentenza gnomica, astratta e teorica, il poeta può aggiungere anche un *exemplum* storico in modo tale che il concetto espresso risulti più credibile; è il caso, ad esempio, dell’epigramma 10.54 (cfr. *ad loc.*). In questi casi piuttosto che alla *gnome* è forse più esatto pensare alla *chreia*, un’altra tipologia di esercizio scolastico che permetteva quella fusione tra pedagogia e ideologia che era il fondamento della scuola antica. Come nota LUZZATTO¹⁸⁷ “una persona colta doveva sempre avere sotto mano detti ed aneddoti; acquisiva l’abitudine fin dalla prima infanzia e passava il resto della vita a riusarli e collezionarli”. Ciò vale sia per gli insegnanti che per gli studenti che nel corso della loro formazione culturale dovevano imbevversarsi totalmente di cultura gnomologica. E’ innegabile che questo tipo di cultura occupi un posto non marginale nell’opera di Pallada quasi che il poeta avesse fatto confluire il materiale utilizzato a scuola nella sua

¹⁸³ cfr. SODANO 1991: 62, n.3 per una rassegna di testimonianze che attestano lo stretto legame fra cinismo e cultura gnomica.

¹⁸⁴ Vd. BARBIERI 2002/2003: 117 n. 12 rimanda a LEONE 1975: 58-61 per le attestazioni del proverbio nelle fonti letterarie, lessicografiche e paremiografiche e sulle diverse esegesi.

¹⁸⁵ Pubblicata da WACHSMUTH 1882: 162-207.

¹⁸⁶ BARBIERI 2002/2003: 124.

¹⁸⁷ cfr. LUZZATTO 2004: 164.

stessa opera poetica dopo averlo rielaborato. Forse non è azzardato ipotizzare che un numero non piccolo di epigrammi, soprattutto quelli a carattere gnomico-filosofico dove la *chreia* e la *gnome* emergono più chiaramente, fossero stati concepiti per uso scolastico oppure se non direttamente scolastico, in relazione all'ambiente della scuola, pensando a quell'ambiente e a quella destinazione e che, successivamente, siano stati lo spunto per la composizione poetica. Inoltre è utile notare che la tradizione letteraria che esercita maggiore influenza sull'opera di Pallada è quella epicurea (cfr. § 3.2.1) e che a sua volta quest'ultima è stata tramandata principalmente attraverso il canale della raccolta gnomologica¹⁸⁸; del resto ANGELI¹⁸⁹ ha richiamato l'attenzione sull'interesse 'paremiografico' dei primi Epicurei e ha sottolineato come Zenone "si accostò all'indagine sulle *παροιμιαί* insieme a quella sulle forme affini, inserendo l'Epicureismo in una tradizione paremiografica coltivata soprattutto dal Peripato". In Pallada sono compresenti entrambi gli aspetti: da un lato la tensione alla citazione paremiografica, dall'altro l'interesse filosofico nei riguardi dell'epicureismo. Questa stessa valutazione può essere applicata anche ad altri autori citati dal poeta come Menandro, Teognide, i Sette Sapienti, Pitagora, tutti strettamente collegati alla tradizione gnomologica e paremiografica.

Anche la cultura gnomica e sapienziale derivata dai cosiddetti "Sette Sapienti" ricorre spesso nell'opera di Pallada. Le massime dei "Sette" ebbero una forte diffusione nell'ambito della scuola, poiché la brevità della forma, cui corrispondeva la profondità etica del messaggio, li rendeva particolarmente utili per la formazione scolastica ed etica del discente. Che i "detti" avessero avuto un'amplissima diffusione nel mondo della scuola è cosa nota: affrontando il tema della loro trasmissione MALTOMINI¹⁹⁰ prende in esame alcuni testimoni per lo più appartenenti al canale di divulgazione scolastico, come POxy LXI 4099 che HUYS¹⁹¹ per primo si accorse contenere sui rr. 13-28 resti di alcune sentenze dei Sette; MALTOMINI¹⁹² pensa ad un vero e proprio manuale scolastico, una sorta di sussidiario messo a punto e utilizzato dal maestro per organizzare le proprie lezioni. L'ipotesi sembrerebbe confermata dal repertorio fornito da CRIBIORE¹⁹³ che in effetti presenta numerosi esempi di elenchi di nomi e sentenze morali utilizzati in ambiente scolastico.

In sintesi, non credo si debba tracciare una linea di demarcazione netta tra produzione letteraria e insegnamento scolastico, in Pallada i due ambiti tendono a sovrapporsi, ma soprattutto il poeta tende a riversare nella propria opera molto del materiale che utilizzava in classe come dimostrano le sentenze dei Sette e le *gnomai* di stampo cinico così largamente diffuse per l'apprendimento della lingua. L'ipotesi sarà

¹⁸⁸ Molto utile, in questo senso, l'analisi di DORANDI 2004: 271 sgg. che prende in esame i principali aspetti della tradizione gnomologica epicurea.

¹⁸⁹ ANGELI 1988:287.

¹⁹⁰ MALTOMINI 2004: 1 sgg. in FUNGHI II 2004.

¹⁹¹ HUYS 1996: 205-212.

¹⁹² MALTOMINI 2004:18-19 in FUNGHI II 2004.

¹⁹³ Vd. CRIBIORE 1996.

ulteriormente approfondita nelle pagine seguenti trattando il rapporto di Pallada con Menandro e Teognide¹⁹⁴.

Pallada	Proverbi, sentenze, materiale gnomico
10.51.1	Thales 10.δ.17 D-K
10.51.1	Ps.-Phocyl. <i>sent.</i> 36
10.51.4	Sol. 10.β.1 D-K
10.51.5	Democr. 68B 285,286 D-K
10.51.5	Eracl. fr. 37, 108 Diano
10.51.5	Cleob. Ev. 10.α.1 D-K
10.51.5	Ps.-Pyth. <i>carm. aur.</i> 38
10.51.5-6	Ps.-Phocyl. <i>sent.</i> 36
10.58	Gnom. Vat. 60
10.58	Apostol. 5.41e = CPG II.344; Diogen. 8.51 = CPG II.773 = I.315
10.73	Boiss. <i>Anec. Gr.</i> 2.475
10.73	Ps.-Pyt. <i>carm. aur.</i> 17-18
10.45.3	Apostol. 12.88 = CPG II.565
10.45.7-8	Ps.-Phocyl. <i>carm. aur.</i> 10-11
10.72	Stob. 4.42.14
10.72	Georg. Gnom. 950 Odorico
10.72	<i>Sent. Pyth.</i> 141.1, 174a.1
10.84.1	Emped. 31B118 D-K
10.84.1	Eracl. 22B20 D-K
10.84.2-4	Emped. 31B124 D-K
10.84.4	Democr. 68B297 D-K
10.84.4	Epic. <i>ratae sent.</i> 2 Usener
10.84.4	Gnom. Vat. Epicur. 37
10.59.3-4	Epic. <i>ratae sent.</i> 2 Usener
10.59.3-4	Epicar. 23B11 D-K
10.81.4-5	Ps.-Phocyl. <i>sent.</i> 27
10.81.4-5	Georg. Gnom. 87 Odorico
10.46	Gnom. Vat. 459
10.46.1	Heracl. 22B95 D-K
10.46.1	Gnom. Vat. 58
10.46.1	Cleob. Ev. 10.α.4 D-K; Sol. 10.β.5 D-K; Bian. 10.ζ.11 D-K; 10.ζ.17 D-K etc.
10.65.1	Gnom. Vat. 209 e 453
10.65.2	Gnom. Vat. 430
10.65.2	Ps.-Phocyl. <i>sent.</i> 25
10.87.1	Gnom. Georg. 210 Odorico
10.87.3-4	Gnom. Vat. 165

¹⁹⁴ La presente tabella riporta alcune delle citazioni palladiane dei testi gnomici rinvenuti negli epigrammi analizzati nel commento.

10.87	Diog. = Stob. 2.7.4
**15.20.3	Epic. fr. 551 Usener
10.98	Gnom. Vat. 55.
10.98	Gnom. Vat. 146, 216
10.98	Cleb. Ev. 10.a.5 D-K
10.98	Eracl. 22B95 D-K
10.98	<i>Sent. Pyth.</i> 2.1
9.394	Ps.-Phocyl. <i>sent.</i> 44-5;
9.394	Apostol. 18.41a = CPG II.728
*9.379.1-4	Aesop. <i>Prover.</i> 12 = CPG I.268
*9.379.4	Diogen. 5.87 = CPG I.268) = Apostol. 9.35 = CPG II.471

2.2.3 Menandro

Già nel 1947, quando Pallada era un poeta quasi del tutto sconosciuto, RAINES¹⁹⁵ scriveva “the most imitator of Menander is Palladas of Alexandria” e tale affermazione può essere considerata ancora valida. E’ pur vero che, fra tutti i poeti comici, Menandro è in genere il più frequentemente citato forse per il messaggio etico-moraleggiante veicolato nei propri versi. In ogni caso l’interesse palladiano per Menandro è interessante proprio perché così marcato ed evidente rispetto a quello per altri poeti¹⁹⁶. Potremmo sinteticamente affermare che Pallada imita Menandro seguendo tre importanti canali: è il suo principale modello letterario; lo chiama direttamente in causa nei suoi epigrammi per citarne i detti (vd. Pall. *AP* 10.52)¹⁹⁷; lo imita in quanto autore scolastico. D’altra parte l’imitazione palladiana si rivolge principalemnte alle *gnomai* e ciò vale non solo per Pallada¹⁹⁸: la stessa *Anthologia* è costellata di espressioni, proverbi, sintagmi che nel contenuto e nella forma imitano e riproducono, del *corpus* menandro, soprattutto le *gnomai*. In effetti, è noto che i manoscritti delle *gnomai monostichoi* erano in circolazione già a partire dal III sec. d.C. anche se è improbabile, come rileva RAINES¹⁹⁹, (ma non impossibile) che il compilatore dell’*Antologia* avesse accesso diretto a queste raccolte, poiché in tal caso il numero delle sentenze sarebbe stato ancora più alto. E’ forse più semplice pensare a dei *florilegia* di sentenze ed

¹⁹⁵ RAINES 1947: 95.

¹⁹⁶ Sarebbero auspicabili ulteriori studi su questo problema oltre agli importanti contributi di BARBIERI 2002/3 e RAINES 1947.

¹⁹⁷ La definizione di Menandro come “uomo delle Muse e delle Cariti” doveva essere comune vd. anche adesp. *AP* 9.187 αὐταῖ σοι στομάτεσσιν ἀνηρέϊσαντο μέλισσαι/ ποικίλα Μουσάων ἄνθεα δρεψάμεναι/αὐταῖ καὶ Χάριτες σοι ἐδώρησαντο, Μένανδρε,/ στωμύλον εὐστοχίην δράμασιν ἐνθέμεναι.

¹⁹⁸ Sull’importanza delle massime e in particolare di quelle menandree nella formazione scolastica cfr. CRIBIORE 2001: 199-201; MORGAN 1998: 145, la studiosa fra l’altro nota come anche la cultura latina recuperò gran parte della cultura gnomica di ascendenza menandrea (o sapienziale) basti pensare al fatto che i “detti” di Catone erano una traduzione diretta delle sentenze di Menandro.

¹⁹⁹ RAINES 1947: 92.

epigrammi la cui origine, come più volte rilevato, poteva essere legata ad esempio agli ambienti scolastici (cfr. *infra*). In ogni caso, in qualsiasi modo Pallada avesse avuto accesso alle *gnomai* menandree, è certo che le conosceva a livello quasi mnemonico e amava citarle, come dimostra il continuo ricorso a questo tipo di materiale da parte del poeta. Vi è perfino il caso di epigrammi composti come veri e propri “centoni” di sentenze menandree, volendo citare anche solo pochi esempi Pall. AP 11.286 (οὐδὲν γυναικὸς χεῖρον, οὐδὲ τῆς καλῆς/δούλου δὲ χεῖρον οὐδέν, οὐδὲ τοῦ καλοῦ/χρηζεις ὅμως οὖν τῶν ἀναγκαίων κακῶν/εὖνουν νομίζεις δοῦλον εἶναι δεσπότη;/καλὸς δ' ἂν εἴη δοῦλος ὁ τὰ σκέλη κλάσας) ricalca in maniera quasi letterale due sentenze di Menandro (fr. 801 K-A τὸ γαμεῖν, ἔάν τις τὴν ἀλήθειαν σκοπῆ,/κακὸν μὲν ἐστίν, ἀλλ' ἀναγκαῖον κακόν²⁰⁰), Pall. AP 10.95 (μισῶ τὸν ἄνδρα τὸν διπλοῦν πεφυκότα,/ χρηστὸν λόγιοις, πολέμιον δὲ τοῖς τρόποις), benché si tratti di un concetto comune, subisce sicuramente l'influenza di Men. sent. 483 Jäkel (μισῶ πονηρόν, χρηστὸν ὅταν εἴπη λόγον). Come notato da RAINES²⁰¹ colpisce il fatto che le sentenze menandree ebbero larga diffusione in un tipo di letteratura che poi torna frequentemente anche nell'opera di Pallada, si tratta delle iscrizioni sepolcrali (vd. *infra* § 2.3.2) dove il dato della letteratura gnomologica è effettivamente molto forte.

E' interessante notare la diversa modalità con cui Pallada e Menandro citano da un lato le sentenze e dall'altro i proverbi, tale diversità, infatti, riflette la distinzione concettuale che entrambi dovevano percepire²⁰²: i proverbi sono espressioni «codificate», citati come si citano le frasi d'autore, con le sentenze, invece, il poeta ripropone un concetto noto, ma non noto in una specifica formulazione. Questa differenza si esprime nei due poeti anche a livello formale, attraverso l'utilizzo o meno di formule introduttive, in questo caso Pallada si allontana dal modello: Menandro tende ad introdurre il proverbio con la formula τὸ λεγόμενον (e.g. Asp. 372), più raramente con il termine ῥῆμα (e.g. Asp. 189 sgg.), anche se vi sono casi in cui non utilizza nessuna formula preliminare²⁰³; Pallada, invece, solitamente cita il proverbio in «medias res» senza nessuna espressione introduttiva (e.g. 9.503, 9.394 etc.), fanno eccezione, in questo senso, gli epigrammi *9.379, 10.48 e 10.55 dove compaiono rispettivamente le formule φάσι παροιμιακῶς, ἐστὶ παροιμιακόν e φησίν. Nell'unico caso in cui Pallada utilizza una formula introduttiva, si serve dell'espressione παροιμιακῶς laddove in Menandro il termine παροιμία in questo senso ricorre una sola volta (Dis. Exp. 27 sgg.). Per quanto riguarda le sentenze, invece, sia Pallada che Menandro riservano loro il medesimo trattamento introducendo accorgimenti fonici ed espedienti retorici come anafore, allitterazioni etc. in modo tale che l'attenzione del lettore venga focalizzata

²⁰⁰ Cfr. RAINES 1947: 96. Data la disorganicità dell'epigramma che appare privo di unità strutturale, lo studioso non esclude l'ipotesi che le singole sentenze, che sembrano susseguirsi indipendentemente l'una dall'altra, in origine fossero separate e siano state unite da interventi successivi dei copisti. Per altri esempi di “centoni” menandrei in Pallada si rimanda al commento.

²⁰¹ RAINES 1947: 94-95.

²⁰² Cfr. SCHIRRU 2005: 6 sgg.

²⁰³ Per una rassegna dettagliata delle formule introduttive ai proverbi in Menandro vd. SCHIRRU 2004:8.

sopra di essi e risulta più semplice la memorizzazione. Si possono citare esempi come Men. *Adelph. II* fr. 9.1 K-A ἔργον εὐρεῖν συγγενῆ/ πένητός ἐστιν, *Georg.* fr. 2.5 Sandbach τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ con allitterazione di τ e assonanza τύχης /ταχύ; Pall. *AP* 10.73 εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φερου²⁰⁴, Pall. *AP* 10.58 γῆς ἐπέβην γυμνὸς γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι, Pall. *AP* 10.34 εἰ τὸ μέλειν δύνάται τι, μερίμνα καὶ μελέτω σοι...etc.: gli accorgimenti fonici vengono anche introdotti per conferire alla sentenza un valore sapienziale.

Ma il punto in cui l'imitazione del dettato menandro diviene più marcata ed esplicita riguarda il tema della volubilità della *Tyche*, presente in maniera quasi ripetitiva in entrambi i poeti: per questo problema si rimanda agli importanti contributi di BARBIERI²⁰⁵ e BOWRA²⁰⁶ e, in parte, al capitolo sulla religione palladiana (vd. § 4.1). L'immagine della volubilità della *Tyche*, icasticamente rappresentato dal termine ῥεῦμα, è un concetto elaborato ed espresso da Menandro in forma gnomico-sentenziosa che Pallada recupera introducendolo in molti dei suoi epigrammi, basti pensare ad epigrammi come il 10.62 (v.2 τοῖς ἰδίους ἀλόγως ῥεύμασι συρομένη) o il 10.87 (v.2 Τύχην τε πόρνης ῥεύμασιν κινουμένην). Questo tema, sviluppato secondo un lessico e una forma proprie di Menandro, è così frequente in Pallada (cfr. e.g. 9.180, 182, 183 10.96 etc.) che si può sottoscrivere l'affermazione di BARBIERI²⁰⁷: “la riflessione sull'instabilità della Fortuna” rappresenta il “nucleo generatore della memoria menandrea in Pallada”. Nel capitolo IV, affrontando la specifica questione del ruolo esercitato dalla *Tyche* nel mondo filosofico di Pallada, si evidenzia come l'epigrammista recuperi da Menandro l'idea dell'instabilità ma che nello stesso tempo approfondisca quest'aspetto giungendo all'idea che la *Tyche* operi volutamente in vista dell'ingiustizia e del male degli uomini; il problema sarà ampiamente discusso a livello teorico e filosofico nel capitolo IV, in questa sede, invece, è importante soffermarsi sul significato poetico-letterario di tale rielaborazione. Prima di tutto, è necessario sottolineare come l'imitazione palladiana di Menandro non possa prescindere dal filtro della scuola: nel caso citato sopra, ad esempio, l'interesse al tema dell'ingiustizia della *Tyche* potrebbe essere legato, oltre che ad una preferenza personale del poeta, ad un'intera letteratura “scolastica” circolante che il poeta-grammatico sicuramente conosceva e di cui presumibilmente si serviva in classe. Possediamo infatti un interessante papiro pubblicato da BARNES²⁰⁸ contenente una collezione di *gnomai* di vari autori, per la maggior parte derivanti dall'opera di Menandro, confezionato ad uso scolastico²⁰⁹, che rappresenta un'importante testimonianza del tipo di testo utilizzato nelle scuole egizie al tempo di Pallada. Le *gnomai* sono incentrate principalmente sul

²⁰⁴ BARBIERI 2003/4

²⁰⁵ BARBIERI 2003/4.

²⁰⁶ BOWRA 1960A.

²⁰⁷ BARBIERI 2003/4: 114.

²⁰⁸ BARNES 1950: 126 sgg.

²⁰⁹ Cfr. BARNES 1950: 136 sgg.

tema della *Tyche* e la fonte cui si attinge è essenzialmente Menandro: è chiaro che Pallada, in qualità di insegnante, avrà letto o comunque conosciuto queste antologie di *gnomai* ed è possibile che non solo, ma anche da esse, gli sia derivata l'“ossessione” per il tema della *Tyche*²¹⁰. BARBIERI²¹¹ ritiene che il florilegio debba essere considerato “il normale canale di accesso a Menandro” per Pallada e giustifica questa affermazione dimostrando che i motivi menandrei proposti dall'epigrammista in genere possono essere ricondotti ad un generico *Volksglaube* o più specificamente alla tradizione gnomologica²¹². Chiaramente l'ipotesi dovrà essere applicata non solo alle sentenze ma in generale all'opera di Menandro, poiché la dipendenza palladiana dal comico non si esprime solo nella riproposizione delle *gnomai*, si tratta, più generalmente, di una percezione delle cose che i due poeti condividono (ad esempio l'atteggiamento misogino e misantropico²¹³, l'invito ad evitare pensieri metafisici²¹⁴ o a ricercare il silenzio²¹⁵ etc.) o se si vuole di singoli elementi intellettuali in cui Pallada, affine a Menandro, si riconosce tale. Inoltre le strette analogie fra alcuni epigrammi di Pallada e altri testi poetici riconducibili non solo a Menandro ma al genere comico in generale (vd. Pall. AP 11.381 *πᾶσα γυνὴ χόλος ἐστίν· ἔχει δ'ἀγαθὰς δύο ὄρας/ τὴν μίαν ἐν θαλάμῳ, τὴν μίαν ἐν θανάτῳ* cfr. Hipp. fr. 66 Degani *δύ' ἡμέρ]αι γυναικός εἰσιν ἥδισται, ὅταν γαμῆι τις] κ[ἀ]κφέρηι τεθνηκυῖαν*, adesp. fr. 1265 K-A *γυναῖκα θάπτειν κρεῖττον ἐστὶν ἢ γαμεῖν* = Men. *sent.* 151 Jäkel) confermerebbero l'ipotesi di una fonte comune, almeno a livello tematico.

Il quadro descritto porta ad enucleare due canali attraverso cui il modello menandro penetra il dettato poetico palladiano: non possiamo escludere un rapporto diretto tra i due poeti vista anche la forte circolazione dell'opera di Menandro in ambiente scolastico, ma la via principale credo debba essere considerata quella dei florilegi e delle sillogi di testi gnomici e filosofici di vario genere contenenti, fra gli altri, anche i testi menandrei, in particolare le raccolte di sentenze. A conferma di ciò, si possono menzionare i numerosi casi in cui un nesso presente in Pallada, che l'epigrammista potrebbe avere derivato direttamente da Menandro, è presente anche in altre antologie

²¹⁰ La questione è affrontata anche nel commento a Pall. AP 10.62 (vd. *ad loc.*).

²¹¹ BARBIERI 2003/4: 114-5.

²¹² Anche CAMERON 1965A: 228 aveva fortemente sostenuto la possibilità che Pallada, data la sua attività di insegnante, avesse avuto accesso al testo menandro solo nella forma dello gnomologio. BARBIERI 2003/4: 114-5 si sofferma in particolare su Pall. AP 10.73: citando chiari paralleli con alcuni testi menandrei (*sent.* 15 Jäkel *ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν*, 813 *φέρειν ἀνάγκη θνητὸν ὄντα τὴν τύχην*, fr. 159 K-A = Stob. 4.44.40 *ὢν δὲ μὴ αἴτιος τρόπος, /τά γ' ἀπὸ τῆς τύχης φέρειν δεῖ γνησίως τὸν εὐγενῆ*) lo studioso non pensa ad uno specifico rapporto fra i due autori, ma ad un comune deposito di testi gnomici da cui entrambi potevano dipendere. FRANKE 1899: 47-72 in particolare 71 ipotizzava addirittura l'esistenza di una silloge compilata dallo stesso Pallada in cui sarebbero confluiti non solo i suoi stessi epigrammi e le sentenze menandree, ma testi gnomici e comici di vario genere, in particolare gli epigrammi di Luciano cfr. § 6.3.

²¹³ Vd. e.g. Pall. AP 9.165.1 e 9.167.1 cfr. Men. fr. 508 K-A, *sent.* 278, 380 e soprattutto 66 Jäkel.

²¹⁴ Vd. e.g. Pall. 11.56 cfr. Men. *sent.* 246 Jäkel, ma si tratta in ogni caso di temi topici vd. e.g. Eur. *Alc.* 799, Crat. AP 7.327 etc.

²¹⁵ Vd. e.g. Pall. 10.98 cfr. Men. *sent.* 409, 292, 258 Jäkel etc.

gnomologiche contemporanee a Pallada, ma con diversa attribuzione: oltre al già citato Pall. AP 10.73 (vd. *supra*), è importante ricordare Pall. AP 9.394 (vd. *ad loc.*) dove il nesso ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ sembra presupporre Men. *Dysc.* 88 ὀδύνης...ύός, ma non si deve trascurare il fatto che il distico è attestato in forma leggermente variata nel florilegio di Georgide (p. 96 Boissonade) dove, però, è attribuito a Coricio di Gaza e nella raccolta dello Pseudo-Focilide (vv. 44 sgg.) che confermano, ancora una volta, il dato di una letteratura gnomica caotica e “ingarbugliata” in cui i motivi sentenziosi, dopo aver subito un processo di rielaborazione formale, passano da una silloge all’altra impedendo, di fatto, ogni tentativo di attribuzione. In sintesi credo che una corretta comprensione della fruizione palladiana di Menandro non possa prescindere dalla necessità di collocare il modello nel preciso contesto della letteratura gnomica e filosofica tramandata nelle sillogi e nelle antologie.

2.2.4 Teognide

Il primo ad avere rilevato una somiglianza sia tematica che espressiva fra Pallada e il poeta di Megara fu GLOVER²¹⁶ che già un secolo fa affermava “The melancholy and the misery of life, the vanity and vexatiousness of things are his constant burden. Of all Greek writers he is most like Theognis”, ma subito dopo non tralasciava di puntualizzare un’importante differenza fra i due poiché alla totale mancanza di punti di riferimento propria di Pallada corrisponde, in Teognide, una profonda fiducia nell’educazione e nella cultura.

Nel suo importante lavoro sulla tradizione della cosiddetta silloge teognidea, PERETTI²¹⁷ dimostra l’assoluta centralità della letteratura gnomologica sia nella diffusione della silloge che nella sua stessa formazione. La sua tesi principale è che a partire dall’età imperiale non circolavano né raccolte di componimenti autentici di Teognide né la cosiddetta silloge teognidea che, secondo lo studioso, fu compilata da un antologista fra il VII e IX sec. d.C. Se per molti aspetti l’analisi compiuta da Peretti appare imprescindibile poiché in effetti è stato il primo a focalizzare l’attenzione sulla genesi della silloge a partire da raccolte gnomologiche, recentemente MALTOMINI²¹⁸ ha dimostrato con plausibili argomentazioni che queste raccolte non furono l’unico canale attraverso cui si sviluppò la silloge, poiché un ruolo importante fu esercitato dalla tradizione indiretta del testo di Teognide. La studiosa, inoltre, si mostra dubbiosa sulla datazione della silloge all’età bizantina preferendo invece una datazione più alta (II-III d.C.). A prescindere dal fatto che l’ipotesi “pan-gnomologica” di Peretti, secondo la

²¹⁶ GLOVER 1910: 310 vd. anche STELLA 1949: 348 e ZERWES 1956: 386.

²¹⁷ PERETTI 1953.

²¹⁸ MALTOMINI 2003: 215.

felice definizione di CONDELLO²¹⁹, sia accettabile o meno, o che la silloge teognidea presupponesse anche altre fonti di tradizione sia diretta che indiretta come sostiene MALTOMINI²²⁰, volendo descrivere la modalità e il principio con cui si realizza la dipendenza di Pallada dalla silloge teognidea è importante rilevare lo stretto legame che intercorre fra la tradizione gnomologica e la genesi della silloge. Se infatti l'ipotesi di Peretti appare troppo restrittiva e per molti versi superata, restano validi i presupposti da cui era scaturita²²¹. Un importante fattore per cui PERETTI²²² è portato ad ipotizzare la genesi della silloge a partire da compilazioni gnomologiche, è la struttura stessa delle elegie teognidee in cui lo studioso individua coppie di versi finali che si sarebbero ben prestate come sentenze nelle sillogi oppure dei veri e propri nuclei tematici che hanno tutta l'aria di essere estratti da altre fonti: è forse utile notare che la maggior parte di questi nuclei tematici ricorrono anche in Pallada come derivazione diretta da Teognide o da altre fonti. Nell'epigramma 10.51 Pallada propone il tema della lode della misura alludendo indirettamente al detto sapienziale “μηδὲν ἄγαν” con l'espressione μήτ' ἄγαν (v.5). Lo stesso tema ricorre di frequente nella silloge teognidea, sempre con esplicito riferimento alla sentenza di Solone (vd. vv. 219-20, 335, 401, 657). Ho voluto soffermarmi sul problema dell'origine gnomologica della silloge per dimostrare che Pallada, citando Teognide, sta attingendo ancora una volta a quel cospicuo bagaglio di cultura gnomica e proverbiale: se accettiamo l'ipotesi di Maltomini che anticipa la composizione della silloge (vd. *supra*) Pallada poté avere accesso diretto al materiale teognideo, seguendo invece l'ipotesi di Peretti che colloca la silloge in epoca bizantina, si deve pensare ad una fruizione mediata da raccolte antologiche contenenti materiale sentenzioso di diverso genere.

A questo punto è forse utile fare una rapida disamina di alcuni luoghi teognidei rinvenuti negli epigrammi commentati; non sarà fornito un elenco esaustivo (rimando in questo senso al commento), ma saranno segnalati solo alcuni casi significativi, che possano esemplificare il rapporto di Pallada con il modello. Come si vedrà, infatti, nella maggior parte dei casi i luoghi citati non sono specificatamente teognidei, ma si tratta di *topoi* della letteratura scolastica e sentenziosa o più semplicemente di *topoi* letterari generici.

²¹⁹ Cfr. CONDELLO 2009: 63-85 che ritiene l'ipotesi di Peretti “insostenibile e tramontata”, anche SELLE 2008: 100 mostra delle forti perplessità sull'ipotesi.

²²⁰ Vd. MALTOMINI 2003-2004: 213.

²²¹ Oltre al contenuto etico e didascalico, si deve notare l'organizzazione della silloge per *capita* tematici secondo una modalità propria degli gnomologi; ancora, Plutarco (*De aud. poet.* 16c = test. 15 Garzya = 43 Selle) parla di γνομολογία Θεόγνιδος λόγοι presentando Teognide come “gnomologo” secondo CONDELLO 2009 : 63 o come poeta tramandato solo nelle raccolte gnomologiche secondo PERETTI 1953, inoltre il poeta viene associato spesso a Focilide nelle fonti imperiali e bizantine (Iul. Gal. 203 = test. 109 Selle, Eust. in *Il.* 1.400) e tale associazione la dice lunga sulla stretta somiglianza che veniva percepita fra i due poeti, entrambi collocabili nel filone della letteratura sentenziosa e proverbiale, in tal senso non sarà casuale che Teognide e Focilide siano entrambi molto citati da Pallada.

²²² PERETTI 1953: 294-5.

Per quanto riguarda l'imitazione concettuale si possono ricordare alcuni temi quali: l'immagine dell'uomo plasmato dal fango e scaturito dalla terra (cfr 10.45 e 10.58) sono presenti anche in Teognide che al v. 878 scrive ἐγὼ δὲ θανῶν γαῖα μέλαιν' ἔσομαι, ma la metafora della morte come ritorno alla terra, in particolare alla nera terra, è comune e quasi proverbiale (cfr. 10.58 *ad loc.*). Ancora, si deve ricordare il tema della corsa rapida del tempo (vd. 10.81) presente in Teognide ai vv.567-70 dove peraltro, al v.569, il poeta di Megara scrive λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἠελίοιο utilizzando un nesso comune per indicare la vita (ἐρατὸν φάος ἠελίοιο) di cui si serve anche Pallada in *11.282 γλυκερὸν φάος; l'epigramma 10.65 è incentrato sul motivo della vita come navigazione pericolosa che ricorre anche ai vv. 671-80 della silloge teognidea; comune ad entrambi è la necessità per l'uomo di non tentare in nessun modo di ribellarsi al destino vd. *e.g.* Pall. AP 10.77 cfr. Theogn. 1033 sgg.; infine non si può tralasciare un'altra idea importante che Pallada e Teognide condividono, l'accostamento disonestà/ricchezza (vd. *e.g.* Pall. 10.87.3-4 cfr. Theogn. 149-50, Pall. AP 10.61.2 πενίην, μητέρα σωφροσύνας cfr. Theogn. 384-385 πενίην μητέρ' ἀμηχανίης) o la consapevolezza che i beni terreni non possono durare in eterno e verranno meno al momento della morte vd. Pall. AP 10.60.1-2 cfr. fra gli altri anche Theogn. 725 sgg. (si tratta in ogni caso di una riflessione diffusa).

Per quanto riguarda specifici nessi si possono citare alcuni casi come Pall. AP 9.166.3 φόνοσ ἀνδρῶν (in clausola) cfr. Theogn. 51 φόνοι ἀνδρῶν (sempre in clausola), Pall. AP 9.169.2 οὐλομένησ πενίης cfr. Theogn. 1062, Pall. AP 10.51.2 λαμπρὸν ἔχουσι βίον cfr. Theogn. 228 πλεῖστον ἔχουσι βίον; ancora possiamo citare un nesso importante poiché attestato solo in Pallada, Teognide e i *Cypria* vd. Pall. 11.55.1 ἀποσκεδάσειε μερίμνας cfr. Theogn. 883 τοῦ πίνων ἀπὸ μὲν χαλεπὰσ σκεδάσεισ μελεδῶνας e 1323 παῦσόν με πόνων, σκέδασον δὲ μερίμνας e *Cypria* fr. 17.2 Bernabé²²³. Particolarmente interessante è la citazione di un proverbio assente nella letteratura gnomologica ma confrontabile con un passo di Teognide vd. Pall. AP 10.48.1 μήποτε δουλεύσασα γυνὴ δέσποινα γένοιτο cfr. Theogn. 537 sgg. οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν/ (...) οὐδέ ποτ' ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον;

Gli esempi citati – e i molti altri che potrebbero essere fatti – sono molto comuni e rientrano pienamente nella definizione di *topoi*, in questo senso potrebbero sembrare poco efficaci a dimostrare il contatto di Pallada con Teognide; se ciò è vero, in ogni caso, vale comunque la pena rilevare la vicinanza tematica tra i due poeti. Se le sentenze teognidee circolavano all'interno di sillogi gnomologiche molto ampie a cui Pallada

²²³ Benché Pallada mostri somiglianze con Teognide è plausibile pensare che abbia fatto uso anche del frammento del poema arcaico come suggerisce l'uso della forma del verbo senza tmesi e della proposizione finale. Del resto è evidente che il frammento presenta influenze molteplici e non esclusive (il solo Teognide 883, com'è evidente, non è il solo modello, ma Pallada si serve almeno di 1323 insieme ad esso). L'epigramma di Pallada del resto contiene parecchi riferimenti all'epica. Non si può dire con certezza se Pallada leggesse i *Cypria* integralmente o in tradizione indiretta: la sopravvivenza del Ciclo epico in età tardo-antica è un problema aperto sebbene almeno influenze di seconda mano sono abbastanza sicuramente ravvisabili in autori come Quinto Smirneo cfr. JAMES 2004

poteva attingere, è chiaro che questi argomenti rappresentavano una sorta di *refrain*, Pallada avrebbe dunque imitato il tema e non necessariamente Teognide, anche se la maggior parte della produzione elegiaca di argomento gnomico veniva tramandato sotto il suo nome. Ma non si deve trascurare neppure il carattere proverbiale dei versi teognidei che si sarebbe ben adattato alle scelte poetiche di Pallada; giustamente SELLE²²⁴ fa notare come i versi teognidei fossero molto diffusi e perlopiù conosciuti, fino alla tarda età imperiale, come proverbi e “geflügelte Worte”, secondo lo studioso non è «realistico», quindi, considerare gli gnomologi come unica fonte per le citazioni. E’ chiaro che la sottolineatura di Selle riveste un’importanza capitale per il ragionamento che stiamo conducendo, poiché il poeta poté usufruire di un duplice canale di accesso a Teognide, da un lato gli gnomologi, dall’altro la cultura proverbiale, orale e popolare, che più volte è stata identificata come una delle fonti privilegiate di Pallada²²⁵.

Pallada	Menandro
11.56	<i>sent.</i> 246
10.45.5	<i>sent.</i> 350
10.45.7	<i>sent. comp.</i> 2.166
10.90.5	fr. 641 K-A
10.65.1	fr. 298 K-A
9.172a	<i>sent.</i> 444
10.87.2	<i>sent.</i> 584
10.98	<i>sent.</i> 409
10.98	<i>sent.</i> 292
9.394	<i>Dysc.</i> 88
10.54	fr. Al. 24-25 K-A
10.52	<i>Sam.</i> 163
10.52	<i>sent.</i> 382
10.52	<i>sent.</i> 504
10.52	<i>sent.</i> 630
10.52	<i>sent.</i> 385
10.52	<i>sent.</i> 394
10.52	<i>sent.</i> 424
10.52	<i>sent.</i> 738
10.52	fr. 211 K-A
10.52.4	<i>Dysc.</i> 545
10.52.4	<i>Epitr.</i> 1108
10.73	<i>sent.</i> 721
10.87.2	<i>Georg.</i> fr. 2.5 Sandbach
10.87.2	fr. 311 K-A

²²⁴ SELLE 2008: 100.

²²⁵ La presente tabella raccoglie alcune delle citazioni di Menandro e Teognide rinvenute nel commento agli epigrammi esaminati.

10.87.3-4	fr. 852 K-A
10.87.3-4	<i>Dysc.</i> 803
10.87.3-4	<i>Dysc.</i> fr. 1.18 Sandbach
10.62.1	fr. 256.1 K-A
10.62.1	fr. 380 K-A
10.62.1	fr. 855 K-A
10.62.1	fr. 683 K-A
10.62.1	fr. 256 K-A
10.62.3-4	<i>sent.</i> 663
10.58.1	fr. 247.1 K-A
10.59	<i>sent.</i> 284

Pallada	Teognide
10.51.4	v.335
10.51.4	v.219
10.51.4	v. 401
10.51.4	v. 657
10.45.5	v. 878
*11.282	v. 569
10.65.1	vv. 671-80
10.87. 3-4	v. 149

2.2.5 Gregorio di Nazianzo

Uno dei risultati più significativi ottenuti del commento agli epigrammi gnomici è la forte interdipendenza tra Pallada e Gregorio Nazianzeno; è questo un dato su cui vale la pena soffermarsi date le implicazioni che potrebbe comportare in merito alla cronologia palladiana (cfr. cap. I).

Lo scopo della presente analisi è dimostrare che si può ragionevolmente ammettere un legame poetico fra Pallada e Gregorio, a prescindere da chi dei due imiti l'altro; la validità di tale assunto sarà giustificata a partire dall'approfondimento di due aspetti, a mio avviso importanti, che caratterizzano i due poeti: da un lato il debito contratto da entrambi con la letteratura gnomico e sentenziosa, dall'altro la presenza di numerosi paralleli, talvolta perfino letterali, nell'opera di entrambi.

Per quanto riguarda il primo aspetto, non posso prescindere nella mia analisi dal contributo di SILVIA AZZARÀ²²⁶, che ne ha realizzato, per quanto riguarda l'opera del Nazianzeno, un'analisi importante. Prima di passare alle analogie, è però importante rilevare una differenza sostanziale nel rapporto dei due poeti con questo genere di letteratura: se quello di Gregorio si sviluppa su due piani – un primo piano è quello della ricezione e dell'utilizzo passivo e un secondo è quello della composizione

²²⁶AZZARÀ 2003: 53 sgg.

personale di poesia gnomica –, in Pallada questo secondo aspetto è molto limitato. Pallada introduce le *gnomai* nel testo, creando talvolta veri e propri centoni di materiale sentenzioso, ma tendenzialmente non è autore *ex novo* di poesia gnomica; in altre parole, in ciò che ci è pervenuto dell'opera palladiana, non si riscontrano mai nessi, sentenze, formulazioni di contenuto gnomico che non siano attestate precedentemente o in forma simile in altri autori. Diverso è l'approccio del Nazianzeno, nel quale la composizione autonoma sta sullo stesso piano della citazione. Volendo limitarsi a pochi esempi (per il resto si rimanda all'articolo di Silvia Azzarà) si potrebbe citare il caso dell'adattamento delle *γνώμαι* al discorso in prosa (vd. *e.g. ep.* 78.4 μέγα ἐστὶ γυνὴ καὶ τίμιον θυγάτηρ, ἀλλ' οὐπὼ ψυχῆς τιμιώτερον cfr. *Eur. Alc.* 301 = *Men. sent.* 843 Jäkel ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον) o a contesti poetici (vd. *e.g. carm.* 2.1.11.991 *De vita sua* cfr. *Men. sent.* 36 Jäkel modificato tramite l'aggiunta di ὄντως in funzione rafforzativa della *gnome*), d'altra parte questo tipo di fruizione del testo gnomico è riscontrabile in una certa misura anche in Pallada, basti pensare al caso più esplicito, quello di *9.379 dove il poeta, dopo aver citato il proverbio, asserisce che sarebbe meglio esprimerlo diversamente (vv. 2-3 ἀλλὰ τόδ' οὐχ οὔτω, φημί, προσῆκε λέγειν, ἀλλά·). La differenza sostanziale, dunque, riguarda il fatto della composizione di testi gnomici, presente in Gregorio ma non in Pallada. E' chiaro che queste affermazioni sono lontane dall'essere definitive, in primo luogo poiché il commento letterario è stato realizzato su un ristretto numero di epigrammi rispetto all'intero *corpus* epigrammatico, ma soprattutto perché è molto probabile che parte dell'opera di Pallada non ci sia pervenuta. In ogni caso si deve rilevare che mentre Gregorio afferma programmaticamente che tra le forme di espressione poetica utilizzate ci sarà anche la *gnome* (cfr. *carm.* 2.1.39.65-67 εἰς τὰ ἔμμετρα)²²⁷, in Pallada non c'è traccia di affermazioni in questo senso. Benché non sia affatto semplice individuare la linea di demarcazione fra assorbimento e produzione autonoma di letteratura gnomica in Gregorio, è indubbio che questo secondo aspetto sussiste basti pensare a quei *carmina* che, all'interno dell'ampio gruppo dei *Moralia*, sono considerati specificatamente gnomici (*carm.* 1.2.30-33) o al carne *De virtute* (1.2.10) che, sebbene attestati più che altro la ricezione di tale tradizione letteraria, è comunque importante per l'abilità del Nazianzeno nel creare qualcosa di nuovo assemblando e rielaborando materiale pregresso. In generale, la tendenza alla creazione autonoma è attestata in tutta la poesia moralistica di Gregorio, soprattutto in trimetri giambici²²⁸.

Se la creazione, dunque, è un fattore di differenza, veniamo ora ad enucleare le analogie. Prima di tutto, è importante sottolineare il dato, assolutamente non scontato, della comune preferenza per la letteratura gnomica, in seconda istanza è importante rilevare come in Pallada e in Gregorio ricorrano le stesse tematiche specifiche

²²⁷ In particolare in *ep.* 51.5.4 Gregorio afferma che la caratteristica della χάρις può essere ottenuta attraverso l'inserimento di γνώμαι, παροιμίας e ἀποφθέγματα.

²²⁸ AZZARÀ 2003:61.

all'interno dell'amplissimo *corpus* di materiale gnomico e ciò porterebbe a ribadire, oltre all'interdipendenza fra i due poeti, l'esistenza di fonti comuni, sillogi e florilegi di letteratura sentenziosa. E' pur vero che si tratta di coincidenze su temi generici della tradizione moralistica greca, ma vale comunque la pena soffermarsi ad individuarne alcune. La polemica contro ricchezza, che ricorre in modo quasi "ossessivo" in Pallada (vd. e.g. AP 10.61, 9.172b, vd. anche 10.51, 10.60 etc.), è presente anche in Gregorio, che in questo caso ricorre alla citazione puntuale di una sentenza nota vd. *carm.* 1.2.28.45 καλῶς πένεσθαι κρείσσον, ἢ πλουτεῖν κακῶς confrontabile con Men. *sent.* 421 Jäkel = Antiph. fr. 258 K-A. Secondo AZZARÀ²²⁹ il contesto in cui si realizza la citazione indurrebbe a pensare che Gregorio avesse accesso a dei florilegi su un tema così comune nella letteratura sentenziosa. In particolare, nel carne *De virtute*, che rappresenta un vero e proprio vaso collettore di cultura gnomica, possono essere individuate specifiche sezioni su specifici temi (ricchezza e povertà, moderazione nel cibo, amicizia etc.) per i quali dovevano esistere le relative sillogi, cui Gregorio verisimilmente avrebbe fatto ricorso²³⁰, così come è stato supposto per Pallada (vd. *supra*). Ampiamente attestato in questo genere di letteratura e presente sia in Pallada che in Gregorio è l'idea che nessun uomo possa essere felice vd. Greg. *carm.* 1.2.10.376-78 οὐκ ἔστιν ὅστις πάντ' ἀνὴρ εὐδαιμονεῖ/ἢ γὰρ πεφυκῶς ἐσθλὸς οὐκ ἔχει βίον,/ἢ δυσγενῆς ὦν πλουσίαν ἀροῖ πλάκα = Eur. fr. 661 Kannicht = Men. *sent.* 596 Jäkel confrontabili, almeno a livello tematico, con gli accenti di acuto pessimismo che emergono in numerosi epigrammi di Pallada vd. e.g. AP **9.499, 10.81, 10.84 etc. Un altro importante punto di contatto fra Pallada e Gregorio nell'ambito della letteratura sentenziosa è il comune riferimento a Teognide: se per Pallada rappresenta uno dei maggiori modelli poetici, altrettanto frequente appare il ricorso a Teognide in Gregorio vd. e.g. *carm.* 1.2.10.393-5 ληρεῖ δέ μοι Θεόγνις ὡς λῆρον πλατὺν,/Κρημνοὺς προτιμῶν τῆς ἀπορίας καὶ βυθοῦς,/ κακῶς τε Κύρνω νομοθετῶν εἰς χρήματα cfr. Theogn. 175-176; nell'epistola 13.1.4 il Nazianzeno cita letteralmente due versi teognidei (vv. 643-44) πολλοὶ πὰρ κρητῆρι φίλοι γίνονται ἐταῖροι,/ ἐν δὲ σπουδαίῳ πράγματι παυρότεροι parafrasati anche in *carm.* 1.2.33.177-179. Ancora, sia in Pallada che in Gregorio ricorre il tema topico del biasimo del ventre come fonte di ogni male: Gregorio vi ricorre citando direttamente una sentenza di Menandro vd. *carm.* 1.2.10.586-587 γαστρὸς δὲ πειρῶ πᾶσαν ἠνίαν κρατεῖν/μόνη γὰρ ὦν πέπονθεν οὐκ ἔχει χάριν cfr. Men. *sent.* 137 Jäkel tramandata anche in Stob. 3.17.3 (περὶ ἐγκρατείας), poco dopo (v.589), sul medesimo tema della necessità della moderazione nel cibo, viene introdotta un'espressione proverbiale che doveva essere molto diffusa (vd. luoghi citati *ad loc.* in

²²⁹ AZZARÀ 2003: 61

²³⁰ AZZARÀ 2003:59 ammette la possibilità, almeno teorica, che alcune sezioni del carne *De virtute* siano state tratte in blocco anche da un unico florilegio tematico (al v.585, ad esempio, si legge ἤκουσα τοῦτο τῆς σοφῆς τραγῳδίας che farebbe pensare all'utilizzo di un'antologia di sentenze tragiche), ma ritiene comunque più verisimile che Gregorio si sia servito del materiale in modo più originale, rielaborandolo e sfruttando fonti diversi.

CRIMI-KERTSCH²³¹). Pallada, invece, utilizza il *topos* semplicemente come spunto, in un caso per affermare la necessità dell'esercizio della σωφροσύνη (vd. *AP* 10.57) e in un altro per denunciare la propria difficoltà economica (vd. 9.170). Ancora, nella sezione dei *carmina moralia* che molto significativamente ha il titolo di “γνώμαι δίστιχοι” (*carm.* 1.2.31), Gregorio introduce altre immagini ed espressioni presenti anche negli epigrammi di Pallada. Ai vv.41-42, ad esempio, dopo l'esortazione alla ricerca della conoscenza divina, il poeta propone il classico tema della ricerca della moderazione citando il celebre apoftegma di Cleobulo (10.a.1 D-K) μέτρον ἄριστον ἅπαν: vv. 41-42 μήτε δικαιοσύνην τίν' ἀκαμπέα, μήτε φρόνησιν/ Ἀγκυλόεσσαν ἔχειν. Μέτρον ἄριστον ἅπαν. Lo stesso apoftegma è citato anche da Pallada, anche se in forma leggermente variata, in 10.51.5-6 ἡ μεσότης γὰρ ἄριστον, ἐπεὶ τὰ μὲν ἄκρα πέφυκεν/ κινδύνους ἐπάγειν, ἔσχατα δ' ὕβριν ἔχει (vd. paralleli citati *ad loc.*).

Proseguendo nell'*excursus* sui punti di contatto fra i due poeti si possono ricordare ancora i seguenti casi: il carme 1.2.31 si apre con la sottolineatura della nudità e il paragone della vita ad un viaggio in mare (vv.1-2) γυμνὸς ὄλος βιότοιο τάμοις ἄλλα, μηδὲ βαρεῖα/ ναῦς ἐπὶ πόντον ἴοι, αὐτίκα δυσομένη, entrambi attestati in Pallada (vd. *AP* 10.58 e 10.65). Si potrebbe obiettare che mentre la fonte di Pallada per l'idea della nudità è la tradizione biblica (vd. *ad loc.*), quella di Gregorio (come già rilevato da DAVIDS²³²) è il cinismo con il richiamo all'εὐτέλεια e all'αὐτάρκεια, si tratta infatti di due diverse concezioni della γυμνότης: quella biblica e palladiana allude metaforicamente alla fragilità umana, quella cinica e gregoriana alla necessità di spogliarsi del superfluo ricercando solo l'essenziale ovvero, interpretata in senso cristiano, una continua tensione al perfezionamento spirituale. Se questo è vero, ritengo sia possibile anche un'interpretazione più profonda, che porterebbe ad affermare l'esistenza di un terreno comune, chiaramente non esclusivo, da cui i due passi possano essere scaturiti. Il motivo della γυμνότης, come notato da AZZARÀ²³³, è profondamente radicato in ambiente monastico dove esprime plasticamente la necessità del distacco dalla materialità dei beni terreni per la loro inconsistenza spirituale; d'altra parte questa idea non appartiene solo alla tradizione monastica, ma è basilare nella cultura giudaico-cristiana poiché allude all'impossibilità di un possesso eterno di qualsiasi cosa: tutto ciò che abbiamo, infatti, così come ci è stato dato, allo stesso modo ci verrà tolto (cfr. *Tim.* 1.6.7.1) che Pallada riprende in *AP* 10.58, chiaramente oltre a *Giobbe* 1.21. A mio avviso, dunque, il tema della γυμνότης in Pallada e Gregorio presuppone un'origine comune ovvero la tradizione giudaico-cristiana. In questo senso, è notevole il fatto che Gregorio si serva dell'anafora per sottolineare il termine γυμνός in un carme dal sapore profondamente neoplatonico (vd. *carm.* 1.2.10.80-81 βλέψη πρὸς αὐτό τ' ἀγαθὸν

²³¹ CRIMI-KERTSCH 1995: 303.

²³² DAVIDS 1940:22.

²³³ AZZARÀ 2003:62. Rispetto all'analisi di Davids (vd. *supra*) che riconosceva nel distico solo l'influenza della tradizione cinica, la studiosa ha il merito di aver posto l'accento sull'importanza del motivo della nudità nella tradizione monastica.

γυμνούμενον./ γυμνῶ τε τῷ νῶ) allo stesso modo di Pallada in 10.58 (γῆς ἐπέβην γυμνὸς γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι./ καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος;). È interessante notare come talvolta i due poeti adoperino la stessa massima reinterpretandola nello stesso modo, sempre tenendo conto che siamo di fronte a due concezioni della vita opposte, l'una agnostica l'altra cristiana. Un esempio di questo tipo di procedimento, è la comune reinterpretazione dell'esortazione delfica γνῶθι σεαυτὸν (10.γ.1 D-K) vd. Greg. *carm.* 1.2.31.7-8 γνῶθι σεαυτὸν, ἄριστε, πόθεν καὶ ὅστις ἐτύχθης./ ρεῖά κεν ὧδε τύχης κάλλεος ἀρχετύπου e Pall. *AP* 11.349.3-4 σαυτὸν ἀριθμήσον πρότερον καὶ γνῶθι σεαυτὸν./καὶ τότε ἀριθμήσεις γαῖαν ἀπειρεσίην. In entrambi i casi la conoscenza di se stessi è posta come punto di partenza per una conoscenza più vera e più profonda, in particolare del κάλλεος ἀρχέτυπον per il cristiano Gregorio, della γαῖαν ἀπειρεσίην per l'agnostico Pallada; in entrambi i casi emerge una concezione positiva dell'esercizio dell'autocoscienza considerata, da entrambi i poeti, come una modalità per penetrare ciò che sta al di là della semplice apparenza. Muovendo da un motivo tradizionale, quello del “conosci te stesso”, entrambi giungono a delle conclusioni del tutto personali e in un certo senso simili, sicuramente collegabili al terreno comune del neoplatonismo.

Nell'analisi condotta fino ad ora mi sono soffermata sulle analogie tematiche che accomunano Pallada e Gregorio, a questo punto vorrei citare i paralleli lessicali fra i due poeti che sono stati rinvenuti nel commento. In Pall. *AP* 10.58.2 il nesso γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος è in qualche modo affine a Greg. *AP* 8.53.4 ζῶης δὲ τέλος καθαρώτερον εὔρες; in Pall. *AP* **9.500 ricorre il termine κληρονόμος che è usato spesso da Gregorio vd. *e.g. Carm. moral. PG* 37.501.12 = *carm.* 1.1.27.42, *PG* 37.783.12 = *carm.* 1.2.17.28, *PG* 37.866.5 = *carm.* 1.2.28.130. In questo stesso epigramma Pallada utilizza un nesso identico a Gregorio vd. *AP* **9.500.4 τὴν ἀναχώρησιν τοῦ μογεροῦ βίτου cfr. Greg. *carm. de se ipso PG* 37.1240.10 = *carm.* 2.1.13.168 οὐ μογεροῦ βιότου θεουδέος, οὐ μαλακοῖο. Ancora, volendo continuare sulla ricorrenza di nessi identici si potrebbe ricordare l'epigramma palladiano *AP* *11.282 dove il nesso γλυκερόν φάος, benché molto comune (vd. *ad loc.*), è attestato anche in Greg. *carm. de se ipso PG* 37.1395.6 = *carm.* 2.1.51.16 λείψω δ' ἡελίοιο γλυκερόν φάος, οὐρανὸν αὐτόν e ancora in Pall. *AP* 9.5.1 il nesso γλυκερὸς πόνος ricorre frequentemente identico in Gregorio vd. *e.g. Carm.* 2.1.50.45, 1.2.2.435 (γλυκερόν πόνος) etc. In Pall. *AP* 10.81.6 (φέρων ἐκάστου τῷ βιῶ καταστροφῆν) il termine καταστροφή ricorre con lo stesso significato e nella stessa sede metrica di Greg. *carm. de se ipso PG* 37.1219.8 = *carm.* 2.1.12.731 πρὸς τὴν ἀπάντων ἀθρόαν καταστροφῆν. La tirata misogina con allusione a Pandora del primo verso di Pall. *AP* 9.167 (ὁ Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς πῦρ ὥπασεν ἄλλο, γυναῖκας) deve avere risentito, fra gli altri, anche l'influenza del modello gregoriano vd. *carm.* 1.2.29.115-117 (ὁ Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς πῦρ ὥπασεν ἄλλο, γυναῖκας)²³⁴. Importante appare anche l'uso analogo del

²³⁴ Cfr. GUICHARD 2014B: 5 “it is now quite clear that both pagan and Christian authors shared the same education: the one that started with Homer, and here we have another piece of evidence”.

nesso εἰς οὐρανὸν in dipendenza dal verbo essere per sottolineare il distacco dalla terra e l'atteggiamento mistico vd. AP *9.400.3 (εἰς οὐρανὸν γὰρ ἐστὶ σου τὰ πράγματα) cfr. Greg. AP 8.151.1 αἰεὶ σοὶ νόος ἦεν ἐς οὐρανὸν οὐδ' ἐπὶ γαίης. Benchè l'immagine dell'anima prigioniera e legata al corpo sia assolutamente tradizionale, è forse importante notare che Pallada e Gregorio utilizzano la stessa espressione δεσμός ad indicare tale legame vd. Pall. AP 10.88 cfr. Greg. PG 36.675.18: LUCK²³⁵ ha notato nell'epigramma una certa somiglianza tra l'ultimo distico di questo epigramma e alcuni epitaffi di tradizione sia pagana che cristiana cfr. Greg. AP 8.131.1-2 (ἦλυθε κάμφιλόχοιο φίλον δέμας ἐς μέγα σῆμα, / ψυχὴ δ' ἐς μακάρων ᾤχετ' ἀποπταμένη) e Sim. AP 7.61.1-2. , allo stesso modo l'immagine proverbiale del tempo che corre sopra noi mortali (cfr. Pall. AP 10.81.4) è attestata anche in Gregorio (PG 29.220.52). Ancora, secondo STELLA²³⁶ “echi di un epigramma filosofico di Pallada (AP 10.118 cfr. anche anonim. AP 7.338) si ritrovano anche in due elegie di Gregorio di Nazianzo (carm. 1.2.15 e 1.2.16). Poiché si tratta di somiglianze troppo letterali per poter essere fortuite, credo che si debba senz'altro ammettere che l'imitatore è il vescovo cristiano”. Non si deve tuttavia trascurare il fatto che l'epigramma presenta grossi problemi di attribuzione: GUICHARD²³⁷ non lo accetta nella propria edizione di Pallada, neppure nel gruppo C (cfr. § 6.2), ma molti studiosi fra cui FRANKE²³⁸ e PEEK²³⁹ non mostrano dubbi sulla paternità palladiana, date le strette analogie con altri epigrammi (cfr. ZERWES²⁴⁰) e l'attribuzione a Pallada (o a Rufino) da parte del lemmatista²⁴¹ di un epigramma quasi identico a questo ovvero AP 7.339. Non è facile prendere posizione rispetto ad AP 10.118, ma è pur vero che presenta una struttura simile a quella di 10.58 (vd. *ad loc.*), in ogni caso visto che il caso è dubbio, è importante mettere in evidenza le strette somiglianze che effettivamente intercorrono fra l'epigramma e le due elegie gregoriane:

Pall.? AP 10.118

Πῶς γενόμενῃ; πόθεν εἰμί; τίνας χάριν ἦλθον; ἀπελθεῖν;
 πῶς δύναμαί τι μαθεῖν μηδὲν ἐπιστάμενος;
οὐδὲν ἐὼν γενόμενῃ· πάλιν ἔσσομαι, ὡς πάρος ἦα·
οὐδὲν καὶ μηδὲν τῶν μερόπων τὸ γένος.
 ἀλλ' ἄγε μοι Βάκχοιο φιλήδονον ἔντυε νᾶμα·
 τοῦτο γάρ ἐστι κακῶν φάρμακον ἀντίδοτον.

²³⁵ LUCK 1958: 459.

²³⁶ STELLA 1949: 383.

²³⁷ GUICHARD 2014A.

²³⁸ FRANKE 1899: 72.

²³⁹ PEEK 1949: 160.

²⁴⁰ ZERWES 1956: 137.

²⁴¹ Il lemma di AP 7.339 è il seguente: ἄδηλον ἐπὶ τίνι τοῦτο γέγραπται, πλὴν ὅτι ἐν τοῖς τοῦ Παλλαδᾶ ἐπιγράμμασιν εὐρέθη κείμενον· μήποτε δὲ Λουκιανοῦ ἐστίν;

Carm. 1.2.15

Τίς γενόμην; τίς δ' εἰμί; τί δ' ἔσσομαι οὐ μετὰ δηρόν;
Πῆ δὲ φέρων στήσεις πλάσμα μέγ', Ἀθάνατε,
Εἶ τι μέγ', ὡς μὲν ἔγω γε οἶομαι, οὐδὲν ἔόντες,
Ὅφρὺν μασιδίως τείνομεν ἡμέριοι.
Εἰ τόδε μοῦνον ἔοιμεν, ὅσον πλεόνεσσι πέφανται,
Ζωῆς δ' ὀλλυμένης, μηδὲν ἔχοιμι πλέον.

Carm. 1.2.16

Τίς, πόθεν ἐς βίον ἦλθον; ἐπεὶ δέ με γαῖα καθέξει,
τίς πάλιν ἐκ κόνιος ἔσσομ' ἀνιστάμενος;
Πῆ δὲ φέρων στήσει με Θεὸς μέγας; ἦ ῥα σαώσει
ἐνθεν ἀναστήσας εὐδῖον ἐς λιμένα;

Si deve anche notare che le due elegie presentano delle somiglianze anche con altri epigrammi di Pallada: per il nesso ζωῆς δ' ὀλλυμένης di 1.2.15.6 cfr. 10.59.2 θνητὸς ἀπολλύμενος, per μεδὲν ἔχοιμι (1.2.15.6) cfr. 10.59.2 τοῦ προτέρου βίτου μηδὲν ἔχοντες ἔτι, la chiusa di 1.2.16 εὐδῖον ἐς λιμένα richiama quella di 9.172a ἦλυθον εἰς λιμένα. In effetti si tratta di somiglianze molto forti che potrebbero forse confermare la paternità palladiana di 10.118.

2.3 Altre influenze e suggestioni letterarie

In questa sede saranno messi in luce alcuni aspetti del poetare palladiano passati per lo più sotto silenzio ed emersi nel commento a questa prima sezione di epigrammi: il debito del poeta con la poesia sepolcrale, con la tradizione biblica e con la cultura latina, in tutti e tre i casi si tratta di aspetti non ancora sufficientemente studiati. In questa sede mi limiterò a presentare le diverse questioni e a mettere in luce quelle caratteristiche che il commento ha permesso di enucleare.

2.3.1 Poesia sepolcrale

In primo luogo si dovrà parlare dei numerosi punti di contatto che sono stati rinvenuti fra l'epigramma gnomico e filosofico di Pallada e la poesia epigrafica e sepolcrale. Non credo che le medesime analogie possano essere riscontrate anche nelle altre tipologie di epigrammi, è chiaro, infatti, che le riflessioni esistenziali e tendenzialmente pessimistiche proprie della letteratura sepolcrale avranno trovato spazio principalmente e preferibilmente nell'epigramma gnomico e filosofico piuttosto

che nelle altre tipologie, proprio in virtù dei loro punti di contatto tematici. Anche in questo caso si tratta di temi tradizionali, di una malinconia rassegnata e nota da moltissime altre fonti letterarie (basti pensare alla tragedia), di un lamento divenuto quasi convenzionale; si potrebbe obiettare che Pallada avrebbe potuto desumere questi medesimi accenti da una qualsiasi altra fonte, e ciò è vero, ma partendo da tale presupposto non avrebbe senso ricercare nessun modello letterario specifico in Pallada, proprio in virtù della convenzionalità dei propri versi. E' indubbio che sul poeta abbiano agito contemporaneamente più modelli letterari, ma credo sia importante soffermarsi su quelli che, rispetto ad altri, ricorrono con più frequenza, come in questo caso la poesia sepolcrale. In questa sede saranno forniti soltanto alcuni spunti attraverso i quali sarà possibile riconoscere un legame oggettivo tra poesia sepolcrale ed epigramma palladiano, chiaramente mi limiterò ad un rapido *excursus* rimandando per il resto direttamente al commentario²⁴².

In primo luogo Pallada può avere desunto anche dalle epigrafi funerarie la movenza dell'invito al lettore a riflettere sul proprio destino di morte inevitabile; queste movenze, domanda e apostrofe al lettore affinché non trascuri ciò che veramente vale in un atteggiamento superficiale, sono molto frequenti negli epigrammi gnomici di Pallada e derivano molto probabilmente dalla dottrina cinica vd. e.g. 10.45.5 τί φρονεῖς μέγα; 7 εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν, 10.77.1-2 τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς (...); 10.78.1 sgg. ῥῖπτε γόους, μὴ κάμνε (...) μὴ δαμάσης ψυχὴν ζῶν (...); 10.59.3 μὴ τοίνυν κλαύσης τὸν ἀπερχόμενον βιότιο, 11.300.1 πολλὰ λαλεῖς ἄνθρωπε (...); 11.349.3 σαυτὸν ἀρίθμησον πρότερον καὶ γνῶθι σεαυτὸν; 10.60 (...) δαπανῶν χρόνον· οὐ δύνασαι δὲ ζωῆς σωρεῦσαι μέτρα περισσότερα; 11.62.5 τέρπεο καὶ Παφίη τὸν ἐφημέριον βίον ἔλκων; cfr. e.g. *App. Anth.* 638 (sep.) = Kaibel 303 = 1364 *GVI* = 5/01/02 Smirne II d.C. Ἄνθρωπος (...) τίς εἰ βλέπε, καὶ τὸ μένον σε./ Εἰκόνα τήνδ' ἐσορῶν, σὸν τὸ τέλος λόγισαι/καὶ βιότῳ χρῆσαι, μὴθ' ὡς ἐς αἰῶνας ἔχων ζῆν/μὴθ' ὡς ὠκύμορος, μὴ γηράσαντά σε πολλοί/μαστιξῶσι λόγοις, θλιβόμενον πενή. In effetti, in questo componimento si vedono per così dire condensate molte delle questioni affrontate separatamente da Pallada: quello dell'autocoscienza (τίς εἰ βλέπε), dell'evitare false illusioni (σὸν τὸ τέλος λόγισαι), della memoria della brevità della vita (βιότῳ χρῆσαι, μὴθ' ὡς ἐς αἰῶνας ἔχων ζῆν), del male della povertà (θλιβόμενον πενή). Sul tema della precarietà e fragilità della condizione umana insistono anche le epigrafi latine, in particolare CAMERON²⁴³ nota la stretta somiglianza fra Pall. *AP* 10.58 e *CLE* 1494 *vos ego nunc moneo, semper qui vivitis avare:/ nudus natura fueras a matre creatus,/ nudus eris. Obitis gratia nulla datur.*

Un altro motivo comune sia a Pallada che alla poesia sepolcrale è il ruolo della *Tyche* nella vita dell'uomo: in entrambi i casi viene rappresentata come timoniere della nave che rappresenta metaforicamente il viaggio della vita vd. Pall. 10.65.3 (cfr. luoghi citati

²⁴² In particolare si rimanda al commento per i paralleli lessicali.

²⁴³ CAMERON 1965B: 19 ma vd. già ZERWES 1956: 111.

ad loc.) cfr. Kaibel 248.13-14 = *GVI* 1870 = *SGO* 16/55/03 (Philomelion) Ant. Sid. *AP* 7.164 = 302-11 *HE* καὶ σὸν, ὀδ[εῖ]τα./ οὔριο]ν εὐθύνοι πάντα Τύχη βίον, cfr. anche Kaibel 491.5 = 1516 *GVI*; spesso, poi, è oggetto di occasionali denunce ed è definita, così come in Pallada, φθονερά e ἀλόγιστος vd. *e.g.* Pall. *AP* 10.87 cfr. Kaibel 489 = *GVI* 899.4 (III a. C.) ὤ[λασεν ἢ] φθονερά τ[οῖς ἀ]γατοῖσι Τύχ[η], Kaibel 334 = *IG* 14.2437.5 = *GVI* 1350.10-11 (Ilion, I-II d. C.) [μέ]τρον οὐκ ἴασε Τύχη δαίμων ται ἀλόγιστος oppure viene paragonata ad un tiranno, secondo una raffigurazione popolare della dea, vd. *e.g.* Pall. *AP* 10.62 μερόπων δὲ τυραννεῖ cfr. Kaibel 526.

In 10.65.6 e 9.172a.2 Pallada introduce l'immagine del "porto", nel primo caso ad indicare la morte *tout court* nel secondo una dimensione esistenziale di vita serena. Nelle epigrafi sepolcrali questi due valori vengono fusi e la metafora sta ad indicare nello stesso tempo un'unica condizione di morte e proprio per questa ragione di pace, nelle epigrafi cristiane poiché la morte rappresenta l'approdo alla vera vita, in quelle pagane in quanto cessazione dalle sofferenze della vita terrena cfr. Kaibel 67.2 = *App. Anth.* (sep.) 3.41.2 = 546 *GVI e.g.* Κυδίμαχο[ν] χθῶν (...) καλύπτει/ ὄλβιον, εὐαίωνα, βί[ου] πλεύσαντα πρὸς ὄρμον, Kaibel 958.13 = *GVI* 1895 καὶ κρυερὸν χ[θ]ονίων ὄ[ρμ]ον ἀ[μ]ειψά[μενος etc.

Strettamente collegato a quello della morte è il tema della corsa veloce del tempo: nelle epigrafi sono frequenti le apostrofi al passante da parte del defunto, per lo più morto precocemente, affinché non disperda il breve tempo della vita vd. *e.g.* Pall. *AP* *5.72, 10.81 etc. cfr. = Kaibel 699.5-6 = *GVI* 789 ἄστατος ὄντως/ θνητῶν ἐστὶ βίος καὶ βραχύς οὐδ' ἄπρονος e 563.7-8 ὃ θνητῶν ὀλίγος τε βίος καὶ ἄφρευκτος ἀνάγκη./ ὥς με τάχος βίοντος νόσφισε καὶ γαμέτου.

Con la presente rassegna si è cercato di dimostrare come tutto quel complesso di immagini, espressioni e stilemi appartenenti alla cosiddetta "letteratura sepolcrale" penetri profondamente e più livelli la versificazione palladiana; il dato risulta ancor più interessante riflettendo sul fatto che Pallada, a differenza del contemporaneo Gregorio, non è autore di epigrammi funerari o almeno non ci sono pervenuti epigrammi di questo genere sotto il suo nome. Com'è stato ben dimostrato da FLORIDI²⁴⁴ gli epigrammi funerari di Gregorio risentono fortemente della tradizione letteraria greca così come quella di quella epigrafica, ma come nota la studiosa "the re-use of these materials is never a gratuitous parade of erudition (...) In fact the *imitatio cum variatione* technique is the true *raison d'être* of epigram as a literary genre, and one may say that Gregory is following this generic tradition, which certainly squares well with his exceptional versificatory facility"²⁴⁵. Credo che per quanto riguarda Pallada possa valere questo stesso giudizio, anche se, lo si deve ripetere, Pallada non è autore di epigrammi funerari in senso stretto ma di epigrammi gnomici in cui il poeta sfrutta, secondo quella stessa

²⁴⁴ FLORIDI 2013A.

²⁴⁵ FLORIDI 2013A: 78-79.

tecnica della *imitatio cum variatione*, fra le altre cose anche stilemi e modalità proprie della poesia sepolcrale.

2.3.2 Citazioni bibliche

Un'altra tendenza importante del poetare palladiano è l'inserzione di citazioni, immagini, formulazioni e concetti collegabili, più o meno direttamente, alla tradizione biblica, vetero e neo- testamentaria. Non si deve mai trascurare il fatto che Pallada vive ad Alessandria probabilmente nel IV secolo, la città e il periodo in cui il sincretismo religioso raggiunse forse il punto più elevato, sia a livello qualitativo che in termini di diffusione demografica²⁴⁶. Pallada vive in un contesto in cui la cultura e tradizione pagana convive con quella giudaico-cristiana: Alessandria, infatti, accoglie una delle comunità ebraiche più importanti del tempo²⁴⁷. Inutile dire che in un ambiente di questo tipo, culturalmente ricco e vivace, la circolazione dei testi letterari, e in particolare di quelli biblici, fu intensa e Pallada ebbe modo sicuramente di leggerli. Conferma di ciò è la presenza di alcune citazioni letterali o comunque di allusioni più o meno esplicite a precisi passi sia vetero che neo- testamentari presenti almeno nel gruppo di epigrammi che è stato esaminato, ma presumibilmente ricavabili da tutto il *corpus* palladiano.

Indiscutibile, ad esempio, è l'ascendenza biblica di Pall. AP 10.58 (come già è stato notato in precedenza vd. *supra* e *ad loc.*). Benché l'immagine della vita come venuta sulla terra e della morte come ritorno ad essa sia topica e attestata in numerose tradizioni culturali (cfr. luoghi citati *ad loc.*), ritengo che il riferimento alla tradizione giudaico-cristiana (cfr. *e.g.* Sap. 15.8, Job. 10.9) e in particolare a due specifici passi Job. 21 ed Eccles. 5.14, sia evidente. La dipendenza di 10.58 dal passo di Giobbe, invece, è stata messa in dubbio da alcuni studiosi in virtù del carattere gnomico dell'espressione²⁴⁸. Se non si può escludere, ad esempio, quanto afferma RODIGHIERO²⁴⁹ ovvero che "frasi gnomiche di questo tipo possono godere di una loro diffusione anche al di fuori dell'ambito in cui sono state prodotte, assumendo valore 'sovra-culturale' di sentenza, e la fisionomia di un simile testo è accomunabile a un'intera famiglia di

²⁴⁶ Se nella sua terra di origine (Fenicia e Siria) il Cristianesimo era ormai nel IV secolo d.C. la religione dominante, ad Alessandria, accanto al giudaismo e a numerosi gruppi cristiani, continuarono ad essere presenti i culti pagani, questo generò la convivenza di diverse fedi religiose nella città. Dei 2500 templi presenti ad Alessandria conosciamo il nome soltanto di pochi, tra questi emerge soprattutto il tempio di Serapide a Rakotis il cui culto, che ebbe una grandissima diffusione nei primi secoli di età imperiale, rappresenta una delle tante modalità in cui si esprime il sincretismo religioso Alessandrino, poiché Serapide (così come Mitra) fu concepita come una divinità salvifica e taumaturgica in corrispondenza con la dottrina cristiana della salvezza.

²⁴⁷ È interessante notare che in un epigramma (AP 11.383.4) Pallada introduce il termine ἀλαβαρχεῖν, una parola di origine ebraica indicante un funzionario sovrintendente alla dogana che raccoglieva le tasse per gli ebrei di Alessandria (vd. Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, 18. 159).

²⁴⁸ Cfr. ZERWES 1956: 111, STELLA 1949: 353.

²⁴⁹ RODIGHIERO 2003-4: 82.

espressioni dall’analogo profilo”, ciò non esclude, o meglio, non necessariamente esclude, il rimando a *Giobbe*, almeno a livello stilistico-formale, anche se a mio avviso si può dire molto di più. Credo che su 10.58 agiscano principalmente e contemporaneamente più influenze letterarie, risalenti perfino alla tradizione pagana sia greca che latina (vd. *ad loc.*), ma soprattutto *Giobbe* 21 ed *Ecclesiaste* 5.14 a partire dai quali il poeta ha costruito il distico 10.58 come una sorta di centone: il primo verso, infatti, dipende chiaramente da *Giobbe* non solo per l’anafora di γυμνός, ma anche per la corrispondenza nei due emistichi di entrambi i testi dell’immagine vita/morte (vd. γῆς ἐπέβην γυμνός/ αὐτὸς γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου come γυμνός θ’ ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι/ γυμνός καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ cfr. *ad loc.*); nel secondo verso, invece, come già aveva sottolineato FOGAZZA²⁵⁰, la domanda τί μάτην μοχθῶ; riprende senza dubbio il nesso ἐν μόχθῳ αὐτοῦ di *Eccl.* 5.14 per la visione disperata che caratterizza i due passi. L’epigramma 10.58, dunque, non presuppone indipendentemente *Job* 21 ed *Eccl.* 5.14 come si è creduto fino ad ora²⁵¹, ma la compresenza di entrambi testi che il poeta ha unito in un unico distico. In pratica Pallada ha operato nel modo seguente: ha seguito il modello di *Giobbe* fin dove ha potuto ovvero nell’affermare che l’uomo nasce e muore nudo, fragile ed inerme, ma nel momento in cui emerge la fiducia, tipicamente ebraica, nella bontà dell’operato di Dio (cfr. v.2 ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο/ ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο) Pallada si distacca da *Giobbe* e sceglie di seguire un altro modello, derivatogli anche questa volta dalla tradizione biblica, ovvero *Eccl.* 5.14 dove l’insistenza sulla vanità di ogni fatica e sofferenza umana “rivela totale identità concettuale con l’epigramma di Pallada”²⁵². E’ importante sottolineare il fatto che la visione disincantata propria del libro di *Ecclesiaste* è assimilabile a numerose espressioni della dottrina epicurea, stoica e scettica²⁵³ da cui Pallada risulta fortemente influenzato; ciò non fa che confermare il dato della compresenza di fonti filosofiche e letterarie anche molto lontane come tradizione e spirito che agiscono contemporaneamente sul dettato poetico di Pallada determinandone il carattere fortemente eterogeneo e magmatico (cfr. cap. III).

Sarebbe sufficiente, credo, l’epigramma discusso sopra per fugare qualsiasi dubbio circa la dipendenza o almeno la conoscenza palladiana dei testi vetero-testamentari. Ad eccezione del contributo, ormai datato, di FOGAZZA²⁵⁴ che è stata l’unica ad avere affrontato direttamente la questione, giungendo per altro a conclusioni positive, il problema o è passato sotto silenzio oppure si è giunti alla conclusione che tale rapporto è poco probabile²⁵⁵. A mio avviso, invece, Pallada aveva letto e usato i testi vetero-testamentari come dimostrano, almeno, il passo citato sopra ed un altro su cui vale la

²⁵⁰ FOGAZZA 1980: 319.

²⁵¹ Cfr. ZERWES 1956: 111, FOGAZZA 1980: 317-319, ma già TARASCONI 1879: 121 n. 158.

²⁵² FOGAZZA 1980: 319.

²⁵³ Cfr. FOGAZZA 1980: 319, n.5.

²⁵⁴ FOGAZZA 1980: 317-319.

²⁵⁵ Cfr. ZERWES 1956: 111 *contra* RODIGHIERO 2003/4: 72 n.18 che ritiene non sicura, invece, la lettura dei Vangeli e delle lettere paoline.

pena soffermarsi. Negli epigrammi 10.45 e 11.349 il poeta propone l'immagine del fango come origine (10.45.5) e consistenza (11.349.5) della natura umana, rifacendosi ad una tradizione molto antica radicata sia nella cultura greca (basti pensare al mito di Prometeo vd. *ad loc.*) che in quella giudaico-cristiana. In generale nell'*Antico Testamento* si afferma l'idea che l'uomo derivi dalla terra (*Job.* 34.15 etc. vd. *ad loc.*): in *Genesi* ad esempio Dio plasma Adamo dalla terra (*Gen.* 2.7) e lo ammonisce che tornerà alla terra da cui è nato (*Gen.* 3.19). Benché questo stretto legame dell'uomo con la terra fosse un'idea circolante, attestata ad esempio anche in Teognide (vd. 878) e in generale nella letteratura arcaica greca (vd. Hes. *Theog.* 879 etc. cfr. *ad loc.*), credo che sulla memoria di Pallada abbia avuto una certa influenza anche la tradizione biblica. Del resto, perché ciò non dovrebbe essere supposto visto che ad Alessandria la circolazione di questi testi doveva essere piuttosto estesa.

Non meno problematica è la questione se Pallada conoscesse o meno i testi del *Nuovo Testamento*: se indiscutibile, infatti, è la sua "familiarità con alcuni diffusi cliché dell'apologetica"²⁵⁶ e della letteratura cristiana, come hanno dimostrato sia CAMERON²⁵⁷ che LUCK²⁵⁸, l'ipotesi di un rapporto diretto con i testi evangelici o con le lettere paoline non è mai stata dimostrata e in verità neppure studiata. Non è mia intenzione affrontare in questa sede una questione così importante e difficile, mi limiterò quindi a presentare alcuni raffronti lessicali e concettuali emersi direttamente dal commentario che, a mio avviso, porterebbero a confermare l'ipotesi suddetta.

Per quanto riguarda l'analogia con specifici nessi si deve citare l'epigramma 9.394 dove l'apostrofe all'oro definito φροντίδος υἱέ richiama formalmente espressioni bibliche quali ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (II *Thess.* 2.3.4) e concettualmente l'idea che il figlio sia caratterizzato da una qualità personificata nel padre come in *ev. Luc.* 10.6 υἱὸς εἰρήνης. D'altra parte in Men. *Dysc.* 88 è presente il nesso Ὀδύνης (...) υἱὸς che è stato considerato una possibile fonte per il nesso palladiano, anche se PADUANO²⁵⁹ e GOMME-SANDBACH²⁶⁰ non ne sono molto convinti (vd. *ad loc.* per una spiegazione dettagliata della questione); molto plausibile appare l'ipotesi di BARBIERI²⁶¹ secondo cui il nesso palladiano φροντίδος υἱέ in riferimento all'oro sarebbe derivato dalla fusione di Men. *Dysc.* 88 e le formule del *Nuovo Testamento* citate; in altre parole Pallada avrebbe "rivestito" il testo di partenza, Menandro, con un linguaggio appartenente ad una specifica tradizione letteraria, quella cristiana. Ancora, in 9.441.6 Pallada crea un'altra situazione ironica mettendo in bocca alla statua di Eracle, stesa a terra per l'opera devastatrice dei cristiani, l'espressione cristiana καιρῷ δουλεύειν presente anche in *ep.*

²⁵⁶ RODIGHIERO 2003/4: 72.

²⁵⁷ CAMERON 1965B.

²⁵⁸ LUCK 1958.

²⁵⁹ PADUANO 2009: 60, n. 88.

²⁶⁰ GOMME-SANDBACH 1973: 148.

²⁶¹ BARBIERI 2002/3: 118.

Rom. 12.11 καιρῶ δουλεύοντες che è simmetrica in quel contesto, secondo LUCK²⁶², a τῇ ἐλπίδι χαίροντες (il primo participio si riferisce alla situazione presente mentre il secondo al futuro); anche BOWRA²⁶³ ammette l'ipotesi di un possibile rapporto con il passo dell'*Epistola ai Romani* ma ne riconosce nello stesso tempo la difficoltà a causa della tradizione manoscritta, poiché καιρῶ è *varia lectio* nei manoscritti accanto a κυρίῳ. Nonostante le difficoltà della tradizione manoscritta, è comunque importante rilevare la vicinanza dei due passi anche perché Pallada avrebbe creato un'altra situazione volutamente «ridicola» rappresentando Eracle, dio pagano e soccorritore per eccellenza, che si lamenta con le stesse parole dei discepoli di Cristo, quindi estrapolate da un contesto che è la causa stessa della penosa fine del dio. Fra i numerosi luoghi menzionati e commentati da CAMERON²⁶⁴ in quell'importante contributo in cui cerca di dimostrare come il rapporto di Pallada con la cultura cristiana sussista e sia essenzialmente di aperta polemica, lo studioso cita, fra gli altri, anche l'epigramma 10.85, il distico in cui il pessimismo palladiano raggiunge forse l'espressione più acuta: Pallada paragona la stirpe umana ad una mandria di maiali che sono tenuti in vita solo per essere macellati a caso. Secondo lo studioso al v.2 ὡς ἀγέλη χοίρων σφαζομένων ἀλόγως l'immagine dei maiali avrebbe un'origine cristiana (*ev. Mc.* 5.11, *Mt.* 8.30, *Luc.* 8.32 ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη) ovvero l'episodio evangelico in cui Gesù a Geresà ordina ai demóni di entrare nella mandria di porci. Ritengo molto interessante l'ipotesi di CAMERON²⁶⁵ anche se quest'ultimo, dopo aver rilevato l'analogia fra i due passi, subito si mostra egli stesso molto incerto.

In questa parte introduttiva mi sono limitata a riportare solo alcuni passi a mio avviso significativi, ulteriori ragguagli potranno essere ricavati direttamente dal commento e dai già citati contributi di LUCK²⁶⁶, CAMERON²⁶⁷, FOGAZZA²⁶⁸.

2.3.3 Lingua e letteratura latina

Fra i numerosi aspetti di questo poeta tardo-antico che attendono ancora di essere accuratamente studiati e compresi vi è anche il rapporto con il mondo latino. Non si è ancora in grado di dare un'adeguata risposta alla domanda se Pallada conoscesse il latino e avesse letto direttamente in originale quegli autori con cui sono emerse numerose analogie lessicali e concettuali. E' chiaro che siamo di fronte a dinamiche e problemi molto complessi per sviscerare i quali sarebbe necessario uno studio mirato e

²⁶² LUCK 1958: 458.

²⁶³ BOWRA 1970A: 257 *contra* CAMERON 1965B: 17 sgg.

²⁶⁴ CAMERON 1965B.

²⁶⁵ CAMERON 1965B: 20.

²⁶⁶ LUCK 1958.

²⁶⁷ CAMERON 1965B.

²⁶⁸ FOGAZZA 1980.

relativo a questo specifico aspetto della poesia palladiana, studio che in parte esula dal commento filologico-letterario ma che in parte anche lo presuppone. L'analisi linguistico-letteraria degli epigrammi gnomici e filosofici ha permesso di ottenere alcuni risultati anche in merito a questo aspetto, risultati che, però, sono lontani dal fornire delle risposte definitive alle domande poste sopra e si limitano invece a mettere in luce o confermare certi elementi fino a questo momento passati inosservati o trascurati proprio perché ricavabili solo da un lavoro di commento parola per parola. Premetto, dunque, che la presente trattazione non fornirà nessuna risposta esaustiva sul tema del rapporto di Pallada con il mondo letterario latino, che anzi alcuni dei dati ricavati dal commento, sotto certi aspetti, hanno reso la questione ulteriormente complicata.

Un primo risultato importante è il fatto che un cospicuo numero di tematiche affrontate da Pallada negli epigrammi gnomici e filosofici trovano riscontro diretto in alcuni autori latini, in particolare Seneca e Lucrezio. In ogni caso il collegamento tra le due letterature si realizza attraverso immagini e nozioni ampiamente attestate e quindi non permette di postulare un legame diretto fra di esse.

In AP 10.72, Pallada propone la metafora della vita come teatro/finzione attestata, come dimostra ZERWES²⁶⁹, fra gli altri (cfr. *ad loc.*) anche in molti autori latini quali Terenz. *Adelph.* 739, Svet. *Vit. Aug.* 99, Hor. *ep.* 2.1.197-99, Juv. 14.264, Petr. *Satyr.* 80, 117.4, Cic. *Cat. Maior.* 10.70, ma soprattutto in Seneca (*ep.* 80.7) dove compare l'espressione *vitae humanae mimus* paragonabile a σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον di Pallada. Ancora, l'insistenza sul tema del pianto che caratterizza la vita umana dalla nascita fino alla fine della vita con la sottolineatura di espressioni derivanti dalla radice δακρ- (δακρυχέω, δακρῦω, δάκρυσι, πολυδάκρυτον) è presente anche in una lettera consolatoria di Seneca, molto vicina, proprio per la ripetizione del termine *lacrima, fletum, fleo* all'epigramma di Pallada cfr. *cons. ad Polyb.* 4.1 e 4.3; in questo stesso epigramma al v. 4 la lezione συρόμενον (dubbia) sarebbe confermata da un uso simile attestato in un'epistola senecana (cfr. *ep.* 58.23) dove il verbo *praeterveho*, così come σύρω, sta ad indicare l'idea che il tempo, passando, si trascina dietro tutto, anche la vita dell'uomo ed è interessante sottolineare che si tratta di un verbo coniato da Seneca.

In AP 10.65 Pallada introduce l'immagine molto comune della vita come viaggio in mare che trova ampia attestazione nella letteratura latina (cfr. *ad loc.*) vd. Catull. 68.13 *merser fortunae fluctibus*; Sen. *controv.* I.1.10 *incertae fortunae fluctus* cfr. anche *ep.* 70 per l'uso del verbo "praenavigare" (gli uomini che "costeggiano la vita"); Apul. *Met.* 10.13 *talibus fatorum fluctibus volutabar* etc. Questo stesso epigramma si chiude con la pessimistica riflessione sul fatto che la morte costituisce l'inevitabile porto del viaggio in mare rappresentato dalla vita; alla medesima conclusione giunge anche Seneca (cfr. *consol. ad Polyb.* 9.6) dove emerge la stessa tragica riflessione presente in Pallada per cui l'uomo, dopo la fatica di un lungo viaggio in mare, non ha altro porto in cui approdare se non la morte. La metafora porto-morte è presente anche in altri autori latini

²⁶⁹ ZERWES 1956: 85.

quali Cicerone (cfr. *cat. mai.* 19.71; *Tusc.* 1.118) e Quintiliano (12.11.4). In *AP* 9.172, invece, la metafora del porto sta indicare la condizione psicologica di pace che Pallada ha raggiunto cessando di illudersi; in questa stessa accezione la metafora è attestata anche in Terenzio (*Andr.* 480).

Particolarmente significativo è il gruppo di epigrammi (10.59, *11.282, **9.500) in cui Pallada, recuperando riflessioni proprie dell'epicureismo e dello stoicismo, afferma l'assoluta inutilità del timore della morte. Si tratta senz'altro di una riflessione comune, ma è importante soffermarsi sull'analogia delle espressioni usate da Pallada e Seneca. Al v. 1 di 10.59 Pallada scrive che la vera sofferenza non è la morte ma il tempo che ci divide da essa nel quale gli uomini tendono a sviluppare pensieri tremendi su ciò che li attende, allo stesso modo in Seneca si legge (*ep.* 30. 17): *si distinguere voluerimus causas metus nostri, inueniemus alias esse, alias videri. Non mortem timemus, sed cogitationem mortis* (cfr. *Epit. Ench.* 5, vd. *ad loc.*). Ma più generalmente, Pallada doveva avere ricavato l'idea che la morte non è un male da Epicuro (*ratae sent.* 2= *Sex. Emp. Pyrr. Hyp.* 3.229) e quindi anche da Lucrezio (*de rer. nat.* 3) dove viene presentata come una forma di *quies/somnus* (cfr. *Lucret.* 3.211 *leti secreta quies*). È ragionevole supporre che Pallada potesse avere in mente anche Lucrezio (oltre ad Epicuro), poiché nel dettato poetico di entrambi emergono delle formulazioni molto simili come ad esempio l'insistenza così forte sui termini negativi: sul fatto che la morte non è dolorosa o che non è niente vd. *AP* 10.59.4 *οὐδέν γὰρ θανάτου δεύτερόν ἐστι πάθος* cfr. *Lucret.* 3.830 *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*.

Ancora, se in *AP* 10.87 Pallada propone il riso come strumento catartico per non soccombere al male della vita (v.1 *ἄν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην*), anche per Seneca il riso deve essere preferito al pianto in quanto indice della stabilità emotiva ed interiore del saggio (cfr. *de tranqu. anim.* 15.2 *humanius est deridere vitam quam deplorare*). Reminiscenze latine ricorrono con una certa frequenza anche nei cosiddetti "epigrammi simposiali" in cui Pallada introduce alcune riflessioni sulla necessità di vivere a pieno ogni momento della vita, poiché del futuro non è dato sapere niente vd. *AP* *5.72 etc. cfr. *Hor. carm.* 1.11.8, *Mart.* 1.15.11-12 etc.; in questi epigrammi Pallada inserisce gli elementi tipici della poesia erotica (vino, danza e amore) che, sebbene presenti anche nella poesia simposiale latina, sono comunque molto topici.

Un discorso a parte deve essere dedicato all'ipotetico contatto fra Pallada ed uno specifico settore di poesia latina per lo più contemporaneo al poeta: gli epigrammi di Ausonio e la raccolta degli *Epigrammata Bobiensia*. Lasciando da parte le implicazioni cronologiche di tale ipotetico contatto (vd. § 1.3 e 1.4), in questa sede mi limiterò a presentare i dati alla luce dei quali è stata formulata tale ipotesi. Per quanto riguarda la raccolta nota come *Epigrammata Bobiensia*, si tratta di 71 epigrammi, molti dei quali tradotti dal greco o per lo più tratti dall'*Anthologia Palatina* cui, però, non si fa mai esplicito riferimento tranne in due casi (45 e 71) in cui, però, compare semplicemente il lemma *ex Graeco*, senza ulteriori precisazioni. Nell'ultima edizione commentata della

raccolta, CANALI e NOCCHI²⁷⁰ menzionano anche Pallada fra gli autori più ripresi della *Palatina*. In effetti, per limitarsi alle analogie tematiche e concettuali, la raccolta contiene numerosi epigrammi gnomici e protreptici: sul matrimonio (22-24), sulla varietà della fortuna (27-29; 42), sulle ricchezze (59-60, 69); cospicuo è anche il numero degli scoptici fra cui emergono, per l’analogia con Pallada, quelli contro i *grammatici* (46, 47, 50, 61, 64 cfr. *infra*) accusati di pedanteria, ignoranza e ambizione. Volendo soffermarsi sugli epigrammi più “palladiani” si devono il menzionare il 42 (cfr. e.g. *5.72) per il tema dell’incertezza del futuro e il dominio della sorte sugli eventi (v.2-3 *fors est incerta futura (...) varia vice cuncta feruntur*) e il 43 per l’insistenza sulla *nullità* della vita umana (vd. 10.118). Le analogie con AP 10.118 sono molto forti (v.1 *πῶς γενόμεν; πόθεν εἰμί; τίνοσ χάριν ἦλθον* cfr. v.1 *non nomen, non quo genitus, non unde, quid egi*, v.3 οὐδὲν καὶ μηδὲν τῶν μερόπων τὸ γένος cfr. v.2-3 *mutus in aeternum sum, cinis, ossa, nihil./ Nec sum nec fueram, genitus tamen e nihilo sum*), ma non si deve tralasciare il fatto che 10.118 è di attribuzione incerta²⁷¹ e la chiusa finale presenta un invito a bere vino del tutto assente nella versione latina. In particolare, si devono citare gli epigrammi contro i *grammatici*: il 46 con l’*incipit* dell’Eneide che corrisponde all’*incipit* dell’*Iliade* di 9.168 etc., il 47 per l’equivalenza moglie/*grammatica* come i mali peggiori che possano capitare ad un uomo. Ma è forse l’epigramma 50 a seguire più da vicino il modello palladiano: *sursum peior eras, escendens sed mage peior./ Scade deorsum interum, descendisti qui<a> sursum* cfr. 11.292.2-3 ἦσθά ποτε κρείσσω, αἴθις δ’ ἐγένου πολὺ χείρων./ δεῦρ’ ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης. Anche se il contesto dei due componimenti è completamente diverso (vd. CANALI-NOCCHI²⁷² *ad loc.*), la somiglianza stilistico-lessicale fra i due testi è molto chiara.

Per quanto riguarda Ausonio, gli epigrammi per i quali è stato supposta la dipendenza da Pallada sono il 52 e 50 Green (52: *Rhetoris haec Rufi statua est? – si saxea Rufi -./ - Cur id ais?- Semper saxeus ipse fuit-.*; 50 *Rufus vocatus rhetor olim ad nuptias/ celebri ut fit in convivio,/ grammaticae ut artis se peritum ostenderet/ haec vota dixit nuptiis:/ - Et masculini et feminini gignite/ generisque neutri filios-*) i cui presunti modelli sarebbero rispettivamente Pall. *API* 317 (κωφὸν ἄναυδον ὀρῶν τὸν Γέσσιον, εἰ λίθος ἐστί,/ Δῆλιε, μαντεύου, τίς τίνοσ ἐστί λίθος) e 9.489 (γραμματικοῦ θυγάτηρ ἔτεκεν φιλότητι μιγεῖσα/ παιδίον ἄρσενικόν, θηλυκόν, οὐδέτερον). Lasciando da parte il problema cronologico (cfr. § 1.3, 1.4), BENEDETTI²⁷³ dimostra con plausibili argomentazioni che le somiglianze fra gli epigrammi menzionati non sono “così cogenti da non poter essere spiegate se non ricorrendo ad una derivazione diretta”²⁷⁴ e ritiene invece più probabile che entrambi i poeti risalcano indipendentemente l’uno dall’altro

²⁷⁰ CANALI e NOCCHI 2011: 14 cfr. MUNARI-SPEYER 1955.

²⁷¹ GUICHARD 2014A non lo accetta.

²⁷² CANALI-NOCCHI 2011: 117.

²⁷³ BENEDETTI 1980: 125 sgg.

²⁷⁴ BENEDETTI 1980: 129.

ad una tradizione anteriore ampiamente attestata²⁷⁵. Lo studioso, infatti, propone un'ampia documentazione che, complessivamente, avvalora l'ipotesi dell'esistenza di motivi, in questo caso quello della strettissima somiglianza fra un retore e la sua statua e quello dei tre generi grammaticali, ampiamente attestati e sfruttati dalla letteratura greca, "di cui non fu certo iniziatore Pallada"²⁷⁶. Concordo con BENEDETTI²⁷⁷ sul fatto che "la critica ha insistito troppo sull'aspetto di Ausonio come semplice traduttore (...) identità di motivi non comporta necessariamente derivazione di un autore da un altro, bensì può essere spiegata anche come ripresa di una tematica comune"²⁷⁸. In questo modo si risolverebbe anche la difficoltà cronologica che impedisce o comunque rende complicato considerare Ausonio, il cui *terminus ante quem* è il 383, imitatore di Pallada la cui cronologia, secondo una parte della critica, è da collocarsi fra il 350 e il 420 d.C. (cfr. § 1.1). In ogni caso è giusto tenere presenti le strette analogie che collegano i due maggiori epigrammisti del IV secolo, benché attivi in contesti geografici diversi.

Amnesso e non concesso, data la notorietà dei temi, che Pallada avesse in mente i testi latini citati, è lecito chiedersi a questo punto se Pallada conoscesse la lingua in cui erano scritti o se li leggesse in traduzione. CAMERON²⁷⁹ riteneva che Pallada non conoscesse quasi per nulla il latino ("the few words of Latin Palladas may have known"), ZERWES²⁸⁰ non esprime nessuna opinione in merito e in anni più recenti PONTANI²⁸¹ ha lamentato la totale assenza di studi di questo aspetto del poeta²⁸². Rimando a ROCHETTE²⁸³ e alla ricca bibliografia da lui menzionata²⁸⁴ per una descrizione del

²⁷⁵ Per un'interpretazione generale di *API* 317 vd. FLORIDI 2013B : 99 sgg.; anche la studiosa si mostra dubbiosa sull'ipotesi di un rapporto diretto fra Pallada e Ausonio in questo caso "Il Bordolese potrebbe aver conosciuto Pallada, specie se coglie nel segno la proposta di retrodatazione dell'Alessandrino all'età di Costantino, ma le affinità tra i due testi sono in questo caso estremamente generiche (così anche Kay 2001 *ad loc.*) e più facilmente spiegabili con il comune impiego di un repertorio di motivi ben consolidato (per un gioco simile, cfr. anche Juv. 8.52-5 *at tu / nil nisi Cecropides truncoque simillimus Hermae. / nullo quippe alio vincis discrimine quam quod / illi marmoreum caput est, tua vivit imago*"). Inoltre la studiosa ammette che, qualora Ausonio dipenda da Pallada, "il fatto che fatto che egli utilizzi nequivocabilmente il paragone con la pietra a proposito di un retore potrebbe significare che già nel IV sec. *API* 317 circolava in un contesto che suggeriva un'interpretazione di questo tipo".

²⁷⁶ BENEDETTI 1980: 130.

²⁷⁷ BENEDETTI 1980: 131.

²⁷⁸ BENEDETTI 1980: 126-7, inoltre, sottolinea anche il dato cronologico, la quasi contemporaneità dei due poeti, a supporto dell'impossibilità di un legame diretto fra Pallada e Ausonio *contra* KAY 2001 : 174-5. Sul rapporto di Ausonio con l'epigramma greco vd. FLORIDI 2013C. Attraverso l'analisi di alcuni epigrammi ausoniani la studiosa dimostra come l'epigrammatica greca offra al Bordolese non solo dei modelli letterari per una semplice traduzione o riscrittura, ma anche delle vere e proprie tecniche compositive attuate autonomamente dall'epigrammista. In particolare, per quanto riguarda l'ipotetica dipendenza di 52 Green da *API* 317, ritiene che non si sia giunti a dei risultati sicuri e che anzi "les affinités entre les teste, par ailleurs, ne sont pas telles, peut-être, qu'on doive nécessairement penser à un rapport direct de filiation" (vd. FLORIDI 2013C: 100).

²⁷⁹ Cfr. CAMERON 1965B: 17 sgg.

²⁸⁰ ZERWES 1956: 382.

²⁸¹ PONTANI 2006/7.

²⁸² Il lamento della studiosa appare più che legittimo, poiché si tratta di un problema totalmente inesplorato cui varrebbe la pena dedicare degli studi.

²⁸³ ROCHETTE 2010: 290 sgg.

²⁸⁴ ROCHETTE 2010:

fenomeno della latinizzazione linguistica e culturale dell'Oriente greco tra II e IV secolo d.C. e mi limito a sottolineare che l'incremento dell'uso del latino fu principalmente legato a ragioni politico-sociali, in primo luogo lo spostamento della capitale dell'Impero ad Oriente, dapprima a Nicomedia e in seguito a Costantinopoli, per cui il latino divenne la lingua dei funzionari e dell'amministrazione centrale dell'impero. Ancora, la conoscenza della legge romana, e quindi della lingua latina, divenne un fattore importante per la carriera politica e militare e quindi per un'ascesa sociale. E' proprio per questa ragione che si diffusero molte università di diritto dove veniva insegnata la legge romana e veniva favorito l'apprendimento del latino, basti pensare alla famosa università di Berito²⁸⁵ che rappresentò un'isola di cultura e lingua latina in un mondo di parlanti greco (cfr. Svet. *Gram.* 24). In effetti il latino fu principalmente la lingua della legge come attestano gli scolii di molti papiri giuridici che forniscono la traduzione del testo di legge dal latino al greco²⁸⁶. E' nota, ad esempio, l'esistenza di specifici manuali per l'apprendimento del latino (*Hermeneumata Pseudodositheana*)²⁸⁷ e del resto vi furono anche autori madre-lingua greci, come Claudiano e Ammiano Marcellino, che scrissero in latino. I prestiti linguistici che penetrarono il greco riguardarono essenzialmente la sfera della vita pubblica²⁸⁸, in particolare l'amministrazione politica e militare, la vita sociale (commercio, artigianato etc.), vita privata (casa, cibo, vestiario etc.) non quindi l'ambito letterario e filosofico dove il greco continuò ad essere la lingua della cultura.

Date queste premesse, veniamo ora ad analizzare le forme latine presenti negli epigrammi di Pallada nel tentativo di fornire un inizio di risposta al problema se Pallada conoscesse o meno la lingua latina. Le forme in questione sono quattro: *κονδῖτον* (*AP* 9.502), *δόμινε φράτερ* (*AP* 10.44), *κελλίον* (11.351), *φόλλις* (9.528.). Si tratta in tutti e quattro i casi di termini non letterari e afferenti invece alla vita comune, tutti non attestati altrove in greco ad eccezione di *κελλίον* che, oltre a questo luogo palladiano, ricorre anche in un papiro del V-VI sec. d.C. (*P.Amh.* 2.152.16), ma soprattutto sono tutti e quattro traslitterazioni del corrispondente latino, secondo una modalità di penetrazione/osmosi linguistica ampiamente attestata²⁸⁹. Per quanto riguarda *κονδῖτον*, traslitterazione o calco del latino *vinum conditum* o *pupatum*, era una miscela di vino, miele e pepe efficace contro le malattie gastriche (Plin. *Nat. Hist.* 14.108): l'epigramma ha un significato ironico poiché il "condito", l'amara medicina che Pallada è costretto a «digerire», è non solo un parola latina ma indica la lingua latina *tout court* ovvero quel

²⁸⁵ Cfr. HALL 2006: 195.

²⁸⁶ MCNAMEE 1998: 280-82.

²⁸⁷ ROCHETTE 2010: 291.

²⁸⁸ ROCHETTE 2010: 292, riportando i risultati di DACEY 2003: che ha analizzato la frequenza di prestiti lessicali latini presenti nei papiri greci, nota come il quarto secolo fu il periodo in cui se ne contano di più.

²⁸⁹ Cfr. ROCHETTE 2010: 291 secondo cui la lingua latina penetrò quella greca essenzialmente attraverso tre canali: *per transcriptionem* ovvero come nel caso di Pallada traslitterando in greco parole latine; *per traslationem* ovvero creando calchi greci dal latino; *per comparationem* ovvero semplicemente ricercando il corrispondente greco, qualora vi fosse, di un determinato termine latino.

processo di latinizzazione del mondo greco che Pallada, come molti intellettuali greci del tempo (vd. Lib. *Or.* 1.234 cfr. CRIBIORE²⁹⁰), mal tollerava e contro cui cercava di opporsi²⁹¹. Se questo è vero, possiamo collocare Pallada nella schiera di quegli elleni radicali contrari alla diffusione del latino nell'impero e all'affermazione di una cultura specialistica, opposta alla cultura generale (*paideia*), che si afferma parallelamente alla diffusione del latino nel IV sec. Per fare soltanto un esempio, GARZYA²⁹² nota che “mentre per il passato il requisito di base per l'ingresso nella pubblica amministrazione era stato la cultura classica, nel IV sec. si trovava più utile e più opportuna una qualificazione fondata sulla conoscenza del diritto e della lingua latina, discipline che si apprendevano di per sé alla svelta, unicamente a scopo utilitaristico, al di fuori di un contesto culturale generale”. Pallada è più vicino ad un Libanio e ad un Giuliano, per la loro intransigenza di elleni, piuttosto che ad un Temistio o ad un Sinesio, che tendono invece a cercare compromessi tra filosofia e retorica, cultura specialistica e *paideia*²⁹³. In questo epigramma, dunque, Pallada mostra di non avere una buona conoscenza del latino (cosa del resto normale per un greco del IV secolo non appartenente alla classe militare o giuridica), ma ciò era dovuto, soprattutto, al suo personale disprezzo per essa (cfr. 9.502.4 Ῥωμαϊκώτατος in rilievo metrico, gioco di parole su “*Romanus*”, romano di nome e di fatto cfr. BECKBY²⁹⁴) anche se è molto probabile che nelle scuole egizie del IV secolo si leggessero anche tesi in lingua latina²⁹⁵ e quindi i grammatici avrebbero dovuto, almeno, saper leggere e capire la lingua latina. Per quanto riguarda l'espressione δόμινε φράτερ (*AP* 10.44) è chiaramente un calco del corrispondente latino, ma sottende anche in questo caso un significato ironico. Pallada lamenta implicitamente la propria povertà affermando che nessuno gli si rivolgerà mai con le parole “δόμινε φράτερ”, ma al massimo dirà semplicemente “φράτερ”, poiché Pallada è un uomo povero e quindi non potrà mai fare dono a nessuno di alcunché. In questo senso, è interessante notare il gioco di parole δόμινε/δόμιναι (v.4 οὐκ ἐθέλω “δόμινε”, οὐ γὰρ ἔχω δόμιναι) con cui il poeta crea l'effetto ironico. BACKWELL²⁹⁶ nota come il vocativo κύριε, molto frequente nei papiri greci di età imperiale, possa essere una traduzione del latino *domine*, in questo senso Pallada avrebbe preferito traslitterare direttamente la parola latina piuttosto che tradurla, forse per creare l'effetto ironico di cui sopra. Quanto a κέλλιον e φύλλις sono anch'essi traslitterazioni greche rispettivamente delle parole latine *cella*, *-ae* (di cui κέλλιον è il diminutivo) e *foliis*, *-is*;

²⁹⁰ CRIBIORE 2007: 206-212.

²⁹¹ Degno di nota, in questo senso, al v.2 l'aggettivo ἀλλότριος

²⁹² GARZYA 1968: 301 sgg.

²⁹³ Nell'*Or.* 62.11 Libanio si scaglia contro Costanzo poiché ha favorito l'avanzata massiccia di schiere di notai, ὑπογραφεῖς, incolti e di bassa estrazione.

²⁹⁴ BECKBY 1967² III : 802 *contra* PONTANI III 1980: 705.

²⁹⁵ Conosciamo ad esempio un codice di pergamena del V-VI sec. contenente il frammento Antinoense, si tratta dei vv. 7.149-98 di Giovenale con commenti e glosse marginali in latino e greco e segni critici. Questo testo confermerebbe l'ipotesi che nelle scuole egizie si leggeva anche poesia latina, quindi i grammatici come Pallada dovevano almeno saper leggere e comprendere il latino.

²⁹⁶ ROCHETTE 2010: 292.

quest'ultima è una parola latina indicante originariamente una borsa e poi per metonimia il denaro in essa contenuto, il termine mantenne questo significato fino alla fine del IV secolo, mentre a partire dal V secolo d.C. indicò il “40-nummus piece bearing the mark of value M (=40). This remained the normal meaning of the word until the end of the 11th”²⁹⁷. Riferimenti al mondo latino si possono rinvenire anche in altri epigrammi quali AP 11.378.6 (Αὐσονίος ovvero la legge “ausonia” che regolamentava il divorzio cfr. § 1.4) e AP 11.306.2 (Ἰταλία) così come di origine latina e appartenenti a personaggi romani appaiono i nomi Σέξστ-ιος (?) (*Sextus*, AP 10.99), Γέσσιος (*Gessius*, AP 7.681-88, 16.317), Πατρίκιος (*Patricius*, AP 11.386), Παύλος (*Paulus*, AP 11.263). E' giunto il momento di tirare delle conclusioni. Prima di tutto le poche parole latine attestate nel *corpus* palladiano non sono in grado né di smentire né di dimostrare la conoscenza del latino da parte del poeta. Personalmente, non credo si possa raggiungere nessuna conclusione definitiva in merito. Se è vero che in AP 9.502 Pallada si mostra ostile alla diffusione del latino che definisce ἀλλότριος ovvero una lingua totalmente estranea al greco soprattutto a livello culturale e ciò porterebbe a supporre che Pallada non conoscesse il latino, anche per una presa di posizione volontaria, è molto probabile che nelle scuole egizie fossero letti anche testi letterari latini (cfr. *supra*), che quindi un γραμματικός avrebbe dovuto capire e spiegare. D'altra parte i rari termini latini usati da Pallada non appartengono assolutamente ad un lessico letterario o filosofico né, in generale, culturalmente elevato, anzi in almeno due casi il poeta si serve del latino solo per ricercare un effetto ironico, ma ciò non conferma che Pallada non potesse leggere testi letterari latini, anche perché i paralleli citati sopra denotano una stretta somiglianza concettuale tra testo greco e ipotetico modello. Quando Pallada scrive che non la morte ma la sua attesa è causa di sofferenza per l'uomo, perché non pensare che avesse in mente anche Seneca o Lucrezio, oltre che Epicuro, che li avesse letti e successivamente rielaborati nella propria forma poetica, quella dell'epigramma. In particolare, molto forte è la somiglianza fra Pall. AP 10.84 e Sen. *cons. ad Polyb.* 4.1 e 4.3 dove la ripetizione anaforica dell'immagine del pianto porterebbe a supporre un contatto fra i due testi. E' pur vero, come già più volte sottolineato, che si tratta di temi comuni e ampliamenti attestati e quindi non necessariamente dovevano essergli derivati dalla letteratura latina anche se ciò non può essere neppure escluso.

²⁹⁷ Cfr. GRIERSON 1991: 794, inoltre per un'analisi dettagliata della storia e della ricostruzione del significato del termine vd. CAMERON 1964C: 135-138; PONTANI 2006/2007: 175-210; ZERWES 1956: 277 n.1; RODIGHIERO 2003/4: 79, n.44.

CAPITOLO III - FILOSOFIA

3.1 Il «non sistema» filosofico di Pallada

In particolare dal punto di vista filosofico, l'unico dato sicuro per un poeta assolutamente proteiforme quale si presenta Pallada è la sua *non sistematicità*. E' questo un dato condiviso dalla maggior parte degli studiosi²⁹⁸ rispetto al quale, però, è possibile fare un passo ulteriore. Lo scopo che ci si prefigge nel presente capitolo è infatti quello di dimostrare come in realtà possa essere rintracciato un "sistema" palladiano e come esso consista proprio nella sua *non sistematicità*. Ripercorrendo le numerose correnti filosofiche rintracciabili nel *corpus* degli epigrammi gnomici e filosofici, che non coincidono mai con la scelta netta del poeta per una determinata scuola, a poco a poco si verrà ricomponendo come una sorta di "puzzle" quel complesso filosofico palladiano, indefinibile, ma pur sempre ricostruibile e quindi reale. In questa sede saranno tracciate solo delle linee generali relative al mondo filosofico di Pallada: saranno presentati quegli aspetti di ciascuna filosofia che il poeta sembra assimilare e integrare nel proprio pensiero. Per adesso mi limiterò a quei soli passi che appaiono essenziali nell'indagine circa le propensioni filosofiche del poeta, numerose altre citazioni potranno poi essere rintracciate direttamente nel commento specifico a ciascun epigramma.

Vale la pena notare fin da ora che la compresenza nel pensiero dell'autore di elementi platonici ed epicurei, cristiani e cinico-materialistici, scettici e dogmatici non sarà un impedimento nel riconoscere, in ogni caso, l'originalità di Pallada, che abbraccia quei condizionamenti e quelle suggestioni in cui volta per volta si riconosce e che sente come più congeniali alla propria percezione della realtà²⁹⁹. E' un approccio errato e piuttosto inutile cercare di inquadrare il poeta in una corrente filosofica precisa, Pallada sfugge a qualsiasi definizione che in qualche modo tracci contorni invalicabili, è strutturalmente asistemico, eclettico e intrinsecamente portato a passare da una convinzione filosofica all'altra a seconda dell'esigenza del momento e soprattutto secondo l'esigenza dell'atto poetico³⁰⁰. Ciò non significa che Pallada non sia coerente.

²⁹⁸ Cfr. e.g. PEEK 1949: 159; LUCK 1958: 461 sgg.; HENDERSON 2011: 118; ZERWES 1956: 350 sgg.; FRANKE 1899: 46; .

²⁹⁹ Cfr. anche LUCK 1958: 457 "Fragments of different philosophies follow each other abruptly. He adopts them for the moment, whenever they happen to bring out the point of one particular epigram and abandons them if they do not suit his purpose any longer. Today, he may be a Cynic, tomorrow an Epicurean, without transition".

³⁰⁰ Cfr. HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 299 secondo la quale è sbagliato valutare gli epigrammi, che appartengono a una finzione finalizzata ad una letteratura del momento, come espressione di un filosofare sistematico e perciò accusare Pallada di non possedere una preparazione filosofica completa.

Paradossalmente si potrebbe affermare che la sistematicità dell'approccio di Pallada alle questioni teoretiche ed esistenziali consiste, di fatto, in un atteggiamento asistemico, non strutturato, non rigoroso ma non per questo incoerente, in altre parole a un eclettismo *sui generis* e non puramente filosofico.

Se il *corpus* palladiano comprende epigrammi di chiara ascendenza platonica come 10.88 o *9.400 e altri dichiaratamente antiplatonici (menzioniamo uno per tutti il 10.45) ciò non va necessariamente interpretato come una contraddizione. In primo luogo si deve notare che non tutti gli epigrammi riflettono necessariamente una convinzione filosofica reale, ma possono semplicemente esprimere forme di pensiero con cui il poeta ama esprimersi; in secondo luogo Pallada è principalmente un poeta e sente il bisogno di elaborare le suggestioni dell'ambiente che lo circonda senza la necessità o la volontà di essere filosofo, ma anzi ricercando prima di tutto una certa spontaneità nella scrittura.

Anche ZERWES³⁰¹ sottolinea come Pallada non possa essere oggetto di nessuna definizione filosofica precisa e, in particolare, come non possa essere considerato semplicemente un epicureo o un cinico (cfr. *infra*). Secondo lo studioso Pallada non solo non sarebbe un filosofo ma neppure interessato alla filosofia e quelle nozioni filosofiche presenti nella sua opera dovrebbero essere ricondotte al fatto che ci troviamo di fronte ad uomo di profonda cultura e quindi naturalmente portato ad inserire qua e là, anche involontariamente, nozioni di natura filosofica. Concordo con lo studioso sul fatto che, laddove emerga un giudizio critico da parte di Pallada, esso appare sempre privo di dottrina poiché quella del poeta si presenta come una cultura/conoscenza filosofica molto diversa da un' *essenza* filosofica. Pallada conosce le diverse filosofie e riflette tali competenze nei suoi scritti, ma solo astrattamente, poiché a livello pratico non riesce a viverne i dettami (o non lo ritiene utile). Le allusioni filosofiche presenti nei testi palladiani sono proposte dal poeta con un atteggiamento distaccato e quasi ironico, il poeta non vive un rapporto reale con ciò che propone e non invita a viverlo – come avviene invece in autori quali Epicuro, Lucrezio o Seneca, che esprimono slancio ed esaltazione nell'atto della *parenese* rivolta al lettore. In Pallada la *parenese* è affettata, artificiale, talvolta convenzionale, quasi che il poeta volesse ripetere gli autori citati senza dividerne realmente le idee e per gli scopi poetici del momento: il valore erudito delle citazioni assurge a valore retorico-espressivo e non a valore filosofico, senza che Pallada si senta vincolato a quel pensiero o responsabile di aver indirizzato il lettore a un criterio di vita preciso. Ma c'è anche un'altra possibilità: quella rassegnazione cui allude ZERWES³⁰² (cfr. *infra*) per cui il poeta si ferma ancor prima di avere sperimentato la soluzione suggerita da una qualsiasi dottrina, scettico sulle reali possibilità di un'esperienza umana felice. Secondo Pallada nessuna filosofia potrà "liberarlo" e i riferimenti filosofici, laddove si presentano, possiedono solo un valore

³⁰¹ ZERWES 1956: 350 sgg.

³⁰² ZERWES 1956: 358.

culturale o espressivo, ad esempio satirico. Diversamente da LUCK³⁰³, seguito in questo da HARICH-SCHWARZBAUER³⁰⁴, secondo il quale la filosofia rappresenterebbe per Pallada non una via percorribile per la vita ma solo un φάρμακον, una sorta di narcotico che, sul momento, possa in qualche modo alleviare i disagi del vivere, non credo che il poeta avesse una considerazione così alta delle nozioni filosofiche cui fa riferimento né tantomeno che queste, nel suo pensiero, fossero tese ad avere risvolti pratici nella vita. In questo senso concordo ancora con ZERWES³⁰⁵ che, dovendo fornire una definizione esaustiva, afferma che il poeta fosse semplicemente un “pessimista rassegnato” non privo di Witz e Humor (cfr. *infra*); anche questa definizione, se pur vera, cede comunque in parte alla tentazione di voler tracciare dei connotati precisi. Non credo che ciò sia possibile in un poeta come Pallada dove anche la parola “eclettico”, come ha notato LUCK³⁰⁶, sarebbe in qualche modo un compromesso “As the evidence is contradictory, it may seem safe to consider him an eclectic, but even this compromise has little in its favour. Eclecticism implies a conscious effort, a synthesis, of which there is no trace in Palladas’ verse”. Del resto lo stesso LUCK³⁰⁷ ammette che nel caso dell’«infelice Pallada»³⁰⁸ la filosofia, ogni sorta di filosofia, abbia fallito e ZERWES³⁰⁹ rileva nel poeta una difficoltà a trovare un punto di riferimento affidabile e costante in ambito metafisico.

Il suo temperamento, naturalmente portato all’insoddisfazione e alla sofferenza, fu ulteriormente ferito dal mutamento radicale in cui si trovò a vivere (la fine dell’antico mondo pagano) secondo Zerwes ferito in quanto egli stesso fervente pagano, ma, credo, ferito in quanto privato di quella *paideia* in cui da sempre aveva trovato una forma di sicurezza (cfr. *infra*). Secondo GLOVER³¹⁰ la prima metà del IV secolo conobbe un’improvvisa rinascita del paganesimo in una forma per così dire più “evoluta” rispetto a quello precedente: fu elaborato un nuovo sistema paideutico e religioso non limitato ai culti e ai sacrifici, fu una nuova fede fondata sulla ragione, sull’immaginazione e sull’emozione, una sintesi di teosofia, misticismo, ritualità, ascetismo, magia etc.³¹¹ Si trattò dell’elaborazione di un *nuovo* paganesimo, quello di Giuliano che sperava di poter fondare una chiesa pagana simile e capace di soppiantare la nascente e fiorente chiesa cristiana. Il fallimento di questo progetto rappresentò la fine definitiva di quel

³⁰³ LUCK 1958: 456-457.

³⁰⁴ HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 299.

³⁰⁵ ZERWES 1956: 358.

³⁰⁶ LUCK 1958: 457.

³⁰⁷ LUCK 1958: 457.

³⁰⁸ L’espressione, divenuta quasi convenzionale, è stata elaborata da GLOVER 1910: 308 “in the unhappy Palladas we have one who saw the old order pass away giving place to none, and his bitter hopelessness is the last dark mood of dying heathenism”. Come nota LUCK 1958: 456 questa dichiarazione è alquanto esagerata e non è del tutto adeguata a Pallada che in *AP* 9.172a ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ’ ἀλεγίζω/λοιπὸν τῆς ἀπάτης ἤλυθον εἰς λιμένα, ad esempio, si congeda dalla Speranza affermando di non avere più bisogno di illudersi avendo trovato una condizione di pace interiore.

³⁰⁹ ZERWES 1956: 358.

³¹⁰ GLOVER 1910: 308

³¹¹ Cfr. IRMSCHER 1957: 461.

paganesimo che non avrebbe più potuto tornare in vita, ma soltanto gli spiriti più profondi e intelligenti – come lo era Pallada – si accorsero di questo tracollo epocale e assolutamente non transitorio. Non è possibile addentrarsi nello studio della “filosofia palladiana” senza tenere conto del fattore storico, poiché il pessimismo, il sarcasmo, la disillusione, l’atteggiamento scettico, l’indefinibilità intrinseca del poeta sono soltanto sfaccettature diverse di quell’unica e importante conseguenza che il fallimento della formulazione giuliana aveva provocato ovvero l’insicurezza, l’ansia e l’assenza di elementi metafisici³¹² su cui poggiare, come nota ancora GLOVER³¹³ “Apuleius and Julian might draw comfort from Isis and from Mithras, but Palladas could not find support in gods who could not support themselves”.

Date queste premesse e tenuta in conto la varietà culturale proposta da Pallada, l’unico approccio possibile sarà quello di esaminare, facendo un *excursus* fra gli epigrammi più significativi, i numerosi richiami filosofici nonché le citazioni dirette cui il poeta sembra essersi avvicinato e che doveva avere, nel proprio bagaglio culturale; elementi che saranno considerati induttivamente e non a partire da un “sistema” o da una definizione aprioristica. Nel paragrafo successivo saranno presentate le correnti filosofiche cui il poeta si avvicina maggiormente, corrispondenti ciascuna ad una colonna portante del “sistema” involontariamente costruito dal poeta, o per meglio dire astrattamente ricostruibile: epicureismo, stoicismo e cinismo, in particolare, per quanto riguarda quest’ultimo, sarà messo in luce il frequente riferimento ad una filosofia popolare di livello basso che corrisponde, in Pallada, ad una moralità popolare³¹⁴.

3.2. Elementi filosofici

Le filosofie ellenistiche, per il loro marcato esistenzialismo e per la tendenza alla ricerca di una dimensione di vita serena, rappresentano sicuramente l’elemento più presente nel complesso filosofico di Pallada. Non per questo si giungerà alla conclusione che Pallada fosse un epicureo, un cinico o uno stoico, abbraccia contemporaneamente tutte e tre le filosofie ma non in maniera esclusiva. Giustamente PEEK³¹⁵, dopo avere definito Pallada un eclettico con una forte inclinazione all’epicureismo, si corregge puntualizzando che il riferimento alla transitorietà degli uomini e al fatto che vivono immersi in una condizione di perenne dubbiosità

³¹² Il problema è già stato accennato nel capitolo relativo alla cronologia del poeta (vd. cap. I), poiché costituisce una delle principali motivazioni per cui sarei portata a collocare la vita del poeta nella seconda metà del IV secolo (340-412 circa) piuttosto che retrodatarlo come recenti tentativi hanno cercato di fare. Sul rapporto tra paganesimo e Cristianesimo in Pallada e se il poeta si sia mai convertito vd. cap. IV.

³¹³ GLOVER 1910: 308.

³¹⁴ A questo fattore la critica non sembra avere dato fino ad ora la necessaria importanza e il giusto peso: si tratta del rapporto del poeta con la filosofia popolare di livello basso, un patrimonio che sicuramente il poeta recupera pur non dandogli sempre e comunque il proprio assenso.

³¹⁵ PEEK 1949: 159.

presuppone anche il pensiero cinico e scettico. Allo stesso modo ZERWES³¹⁶ dedica numerose pagine al tentativo di mostrare come Pallada si avvicini senza dubbio all'epicureismo, ma sia meno epicureo di quanto possa sembrare e soprattutto come alcune idee palladiane siano addirittura contrarie a quelle epicuree, ciniche o scettiche, ad esempio la fede in un determinismo per cui gli eventi della realtà non sono abbandonati al caso ma risultano determinati, o meglio orientati negativamente, per opera di un'entità unica che il poeta definisce *Tyche* (cfr. § 4.1). La teorizzazione della versatilità filosofica palladiana era stata già adombrata più di un secolo fa da FRANKE³¹⁷ che pur considerando il poeta principalmente un seguace dell'epicureismo, ne ammetteva l'apertura ad altre esperienze filosofiche: *quamquam Epicuri rationes in primis sequitur, tamen non totus Epicureorum disciplinae deditus est, sed morem aequalium secutus ex omnibus philosophorum disciplinis sententias elegit*, mettendo in luce un'eterogeneità propria di molti poeti tardo-antichi, ma particolarmente accentuata in Pallada. Per il poeta le discrepanze tra epicureismo, cinismo, scetticismo, saggezza popolare sono facilmente conciliabili tanto che, perfino all'interno di uno stesso epigramma, è possibile rintracciare la compresenza di concetti talvolta perfino contrari. L'atto poetico di Pallada non presuppone linee di demarcazione tra le diverse correnti di pensiero e il poeta si sente libero di passare da un concetto all'altro senza soluzione di continuità. E' da questa mescolanza che nasce il cosiddetto «non sistema» palladiano, un sistema fondato sulla differenza, un sistema la cui novità consiste proprio nel “pescare” da ciascuna filosofia ciò che fa comodo al poeta, poiché non vi è dottrina che Pallada abbracci o in cui si riconosca *in toto*. Tale mescolanza si realizza grazie al suo profondo interesse verso quelle problematiche che potremmo definire, molto genericamente, «esistenziali», comuni a molte filosofie: l'ingiustizia morale che caratterizza la società umana, l'imprevedibilità degli eventi, il problema della sofferenza, il senso della vita e della morte. Si tratta di problematiche che in qualche modo accomunano tutte le filosofie non teoretiche, Pallada le enuclea e le unisce, assimilando elementi diversi e nello stesso tempo comuni a più filosofie: basti pensare alle pratiche ascetiche che rappresentano modalità diverse di rispondere ad un medesimo bisogno di distacco dalla dimensione materiale. E' per questo che, nel suo «non sistema», Pallada ammette sia l'esercizio del silenzio che quello dell'*hesychia* (cfr. 10.46) e dell'*atarassia* (cfr. 10.77) fino alla tensione ad un edonismo sfrenato che non cela un bisogno escatologico destinato a rimanere irrisolto nel poeta (cfr. *infra*).

E' proprio la lucida consapevolezza dei limiti oggettivi della filosofia e della sua incapacità di garantire all'uomo un *modus vivendi* che spinge il poeta ad assumere un atteggiamento ironico nei riguardi di quei filosofi che si illudono di poter “indirizzare” l'uomo, in particolare le filosofie ellenistiche o i precetti di saggezza popolare di origine cinica e sapienziale dove questo tratto è particolarmente evidente. Pallada “ripete” i

³¹⁶ ZERWES 1956: 350 sgg.

³¹⁷ FRANKE 1899: 46.

concetti ma non li condivide, o meglio, li condivide astrattamente ma ne riconosce la limitatezza e l'illusorietà a livello pratico. E' proprio per questo che, anche laddove emerga un atteggiamento parenetico, ad esempio nell'invito alla ricerca esclusiva del piacere, l'invito appare infuso della più banale convenzionalità³¹⁸.

Affinché il ragionamento proposto non appaia privo di fondamento concreto, è utile passare all'analisi di alcuni epigrammi: in alcuni di essi si potrà rinvenire quella commistione di tratti filosofici diversi che fino ad ora è stata soltanto teorizzata, in altri una presa di posizione convinta ed esclusiva verso un'unica direzione filosofica. Inutile dire che saranno presi in considerazione soltanto gli epigrammi più significativi, per il resto del *corpus* rimando direttamente al commento filosofico-letterario.

3.2.1 Epicureismo

L'esempio forse più chiaro della tendenza all'assimilazione è *AP* 10.45 (cfr. *ad loc.*). Il senso profondo dell'epigramma è una tirata polemica nei riguardi del platonismo che ha infuso nell'uomo un'illusoria speranza di eternità (vv.3-4). La polemica antiplatonica rappresenta soltanto un espediente per poter dare libero sfogo alle proprie reali sicurezze: Pallada demolisce la teoria platonica dell'immortalità dell'anima e riconduce il processo vitale ad un puro meccanismo materialistico che esclude radicalmente la dimensione ultraterrena ed una sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Nell'ultimo distico, poi, il processo della nascita viene ridotto alla materialità dell'atto sessuale senza alcuna partecipazione divina. Inutile dire che il sostrato filosofico di 10.45 è palesemente epicureo, in particolare l'idea che anche l'anima abbia una consistenza materiale ed un'essenza corporea³¹⁹. Su questo impianto epicureo si innestano però dichiarazioni riconducibili ad altre dottrine che il poeta inserisce per corroborare la propria idea materialista. In primo luogo la menzione del τῦφος (v.3), un termine accuratamente selezionato poiché non solo consente il gioco di parole con φυτόν (v.4), ma soprattutto costituisce un termine tecnico del cinismo per indicare l'illusorietà e l'inconsistenza della speculazione filosofica. L'idea è stata proposta per la prima volta da HENDERSON³²⁰ secondo il quale "it therefore seems very likely that Palladas has here incorporated Cynic doctrine into his critique of Plato"³²¹. Pallada si serve dunque di un lessico proprio della filosofia cinica nel sostenere però una tesi epicurea; è vero che anche i cinici credevano nella mortalità dell'anima, ma questo principio occupava una

³¹⁸ Cfr. ATTISANI-BONANNO 1958: 133

³¹⁹ Il materialismo epicureo cui Pallada mostra di uniformarsi si fonda chiaramente sulla teoria atomistica di Democrito (cfr. e.g. Arist. *De anim.* A2.404a27 ἐκεῖνος (sc. Democritus) μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν) per cui l'anima è considerata mortale come tutti gli altri enti in virtù della sua struttura atomica.

³²⁰ Cfr. HENDERSON 2011: 121.

³²¹ Sesto Empirico (*adv. Math.* 8.5-6) riporta il pensiero di Monimo il cinico per il quale, al contrario di Platone, l'uguaglianza τῦφον τὰ πάντα è vera: Μόνιμος ὁ κύων, τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἴησις ἔστι τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων.

posizione marginale nella loro speculazione filosofica rispetto all'importanza che invece aveva nell'epicureismo. Lo stesso procedimento è applicabile al nesso $\varphi\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \o\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$ che non solo richiama il noto passo di *Timeo* 90a, ma possiede un sostrato culturale pienamente platonico: ricorre infatti in due orazioni di Temistio³²² (*or.* 13 e 27) di cui è noto non solo l'“eclettismo platonico-aristotelico³²³” ma anche la propensione alla citazione diretta di Platone³²⁴, nel neoplatonico Sinesio (*Provid.* 1.10.61) e nel neoplatonico e cristiano Gregorio di Nazianzo (*carm. de se ipso* 1369.3-4 = *carm.* 2.1.45.221-222). Pallada ha applicato dunque un procedimento analogo ovvero l'utilizzo di espressioni platoniche in un contesto epicureo. Chiaramente in questo caso la citazione dovrà essere interpretata anche come volontà di chiamare in causa il bersaglio dell'accusa, ma comunque non è trascurabile la presenza di un lessico platonico in un testo dichiaratamente antiplatonico. Ma l'espressione che forse, più di ogni altra, denota la capacità palladiana di fondere tendenze culturali differenti su un impianto sostanzialmente unico, in questo caso epicureo, è l'idea che la razza umana sia stata plasmata con acqua e terra o con acqua e fango (cfr. v.5 $\acute{\epsilon}\kappa\ \pi\eta\lambda\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha\varsigma$). Per una trattazione generale del tema si veda il commento *ad loc.*, nel ragionamento che stiamo portando avanti è sufficiente rilevare la compresenza della tradizione pagana e giudaico-cristiana. Dovendo riflettere sull'antropogonia arcaica il primo pensiero va senz'altro a Prometeo la cui opera *plasmatrice* dell'uomo è tema topico (cfr. e.g. Call. fr.192.3 Pfeiffer $\acute{o}\ \pi\eta\lambda\acute{o}\varsigma\ \Pi\rho\omicron\mu\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$) o alla nascita di Pandora dal fango (Hes. *Op.* 61-82), ma anche alla *Genesi* in cui Dio plasma Adamo dal fango (*Gen.* 2.7) o lo ammonisce che tornerà alla terra da cui è nato (*Gen.* 3.19). Un dato interessante, a mio avviso, è la compresenza nel medesimo testo di nozioni che smentiscono la teoria platonica affermando invece una posizione affine a quella epicurea e nello stesso tempo alludono ad immagini che, almeno per affinità culturale, rimandano alla tradizione giudaico-cristiana, una tradizione sostanzialmente più vicina all'idealismo platonico che al materialismo epicureo. L'“impasto” terminologico creato da Pallada non implica una presa di posizione del poeta a favore delle dottrine cui si fa riferimento, in altre parole Pallada conferma il proprio epicureismo in 10.45, ma cita altre fonti letterarie e filosofiche perfino opposte all'epicureismo, poiché ne subisce il fascino lessicale da un lato e dall'altro per creare una commistione di tradizioni diverse. Tornando alle allusioni veterotestamentarie di 10.45, si deve notare che in *Gen.* 2.7 Dio plasma il corpo dell'uomo dalla terra ma con un soffio gli infonde l'anima e ancora più chiaramente in *Eccl.* 12.7 si dice che la terra tornerà alla terra da dove è venuta ma il soffio dello spirito si ricongiungerà con Dio. Pallada omette questa parte in cui emerge la fede ebraico-cristiana nell'immortalità dell'anima assimilabile al dettato platonico e in particolare a *Tim.*90a. Chiaramente si tratta di un'omissione volontaria, poiché inconciliabile con la

³²² Vd. commento ad *AP* 10.45 e § 1.2 in riferimento a Pall. *AP* 11.292.

³²³ Cfr. MAISANO 1994: 419.

³²⁴ Sulla presenza del platonismo nell'opera di Temistio vd. MAISANO 1994: 415-429, MAISANO 1986: 29-47, MAISANO 1988: 39-44.

teoria palladiana in cui tutto viene ridotto a un semplice meccanismo biologico. Si potrebbe andare oltre nella ricerca delle influenze filosofiche operanti nell'epigramma e percepibili almeno a livello di scelte lessicali, ad esempio il profondo sostrato di filosofia popolare di livello basso e di stampo cinico che attraversa l'intero epigramma, a tale questione sarà dedicata a breve un'apposita trattazione ed è per questo che, per adesso, è preferibile lasciare in sospeso il problema.

Principalmente epicurea, ma non soltanto, è la triade degli epigrammi **9.500, 10.59 e *11.282 dove si affronta una tematica molto cara all'epicureismo, forse uno dei capisaldi di questa dottrina, la necessità di non temere la morte. Senza dubbio epicurea è l'idea che la morte, annullando le capacità sensoriali dell'uomo, lo liberi da ogni forma di sofferenza: la nota sentenza (*ratae sent.* 2) ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ'ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς viene riverberata in 10.59.4 οὐδὲν γὰρ θανάτου δεύτερόν ἐστι πάθος. Benché Pallada s'ispiri principalmente all'epicureismo, si deve comunque riconoscere che il tema era attestato anche in altre dottrine, in primo luogo nel cinismo (cfr. Diog. *Diss.* 1.24.6), nel pitagorismo (Epicharm. fr. 11 23B11 D-K) e soprattutto nello stoicismo dove si afferma l'idea che nell'uomo la paura della morte sia determinata dai δόγματα assolutamente infondati che formuliamo sopra di essa (cfr. Epict. *Ench.* 5, Sen. *ep.* 30.17). Anche questo concetto viene riproposto da Pallada in 10.59 e *11.282 dove il nesso προσδοκίη θανάτου, presente in entrambi gli epigrammi, identifica la vera condizione di dolore: non la morte, ma la sua attesa è causa di sofferenza per gli uomini. Questi epigrammi, dunque, nonostante il riferimento chiaro ad Epicuro, ripropongono una tematica che riflette un modo di pensare comune e non esclusivamente epicureo. Ancora, il loro tono è molto triste, quasi rassegnato, si percepisce una scollatura tra l'annuncio ottimistico che la morte sarà una forma di serena liberazione e la permanenza in uno stato d'animo infelice: ribadisco quanto affermato sopra, Pallada è consapevole che nessuna filosofia potrà liberarlo e tale consapevolezza si riflette nell'angoscia che pervade i suoi scritti, anche quelli in cui il poeta si sforza di dichiarare, quasi volesse autoconvincersene, che molte delle paure umane sono in realtà infondate. Da Epicuro Pallada deriva la dottrina ma non lo slancio eudemonistico né tantomeno l'ottimismo, come dimostrano anche questi epigrammi in cui il poeta invita semplicemente a non piangere i defunti, senza spendere però nessuna parola sulla necessità e possibilità di godere della vita terrena. Conferma di ciò è anche l'assenza dell'esortazione al *carpe diem* in quegli epigrammi dove si lamenta la rapidità dello scorrere del tempo (cfr. 10.81 *ad loc.*) e l'elaborazione di tale invito, molto formale e poco spontanea, negli epigrammi simposiali che nel tono, tuttavia, risultano talmente stereotipati da costituire un semplice tributo palladiano alla tradizione epigrammatica piuttosto che esprimere un ideale in cui il poeta crede e che si sente portato a seguire (cfr. *5.72 *ad loc.*). Il tema del tempo, poi, è sempre affrontato nella prospettiva della transitorietà delle azioni umane: il poeta indugia su questo particolare e non sul fatto che l'uomo possa riscattarsi ad esempio godendo al meglio

del poco tempo che ci è concesso. In **9.499 (cfr. *ad loc.*) Pallada propone il *topos* dell'onnipotenza del tempo che passando inesorabile oscura tutte le realtà esistenti pur restando impercettibile (μη φαινόμενος); anche in questo caso non solo non c'è traccia dell'invito al *carpe diem*, ma l'epigramma si chiude con accenti assolutamente negativi e pessimistici che non lasciano trapelare la benché minima possibilità di redenzione per l'uomo.

Un altro tema frequente nel *corpus* degli epigrammi gnomici e filosofici e attestato nell'epicureismo è quello del silenzio. Anche in questo caso Pallada utilizza il solito procedimento di fondere insieme tutte le tradizioni filosofiche in cui tale problema viene affrontato. L'epigramma 10.46 è un chiaro esempio di sincretismo filosofico: il poeta menziona esplicitamente il nome di Pitagora la cui pratica ascetica del silenzio era nota universalmente, ma definisce il silenzio φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατές (10.46.4), un nesso che allude a filosofie affini ma non uguali. La ἡσυχία rappresenta la virtù più alta cui l'epicureo, ma anche lo stoico, possano aspirare, e viene ottenuta attraverso l'esercizio pitagorico del silenzio, non estraneo all'epicureismo e allo stoicismo ma non esclusivo di queste dottrine. Allo stesso modo l'aggettivo ἐγκρατές rimanda all'ἐγκράτεια, autocontrollo e moderazione, che costituisce per la scuola pitagorica la condizione per una vita felice. L'esaltazione del silenzio torna anche in 10.98 dove viene presentato come la forma di sapienza dell'ignorante (vd. *ad loc.*) e soprattutto in **15.20, altro esempio di commistione filosofica sia concettuale che lessicale. Il poeta presenta il silenzio come condizione per chi ricerchi il distacco dalle preoccupazioni in una dimensione di vita appartata; il pensiero va sicuramente ad Epicuro cui si allude esplicitamente con la citazione in forma rielaborata della *gnome* λάθε βιώσας: λαθὼν δὲ καὶ βίωσον, εἰ δὲ μὴ, θανών. Aggiungendo il participio θανών Pallada esprime la propria adesione anche al dettame stoico del *cotidie mori* quasi che per il poeta fossero due le vie praticabili per una vita felice: quella epicurea del vivere nell'anonimato e lontano dalle preoccupazioni e quella stoica del percepire ogni giorno come un rapido avvicinamento alla morte. Pallada lascia aperte le due possibilità, alla seconda in particolare fa riferimento anche in 11.300.2 σίγα καὶ μελέτα ζῶν ἔτι τὸν θάνατον. Oltre alla suggestione epicurea e stoica, su questo epigramma agisce anche la memoria pitagorica almeno nella forma di quel rinnovato pitagorismo proposto da Apollonio di Tiana che, secondo Filostrato (cfr. 8.28) avrebbe pronunciato queste parole: πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἐβίω, λέγεται θαμὰ ἐμισφέργεσθαι «λάθε βιώσας: εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας» cui Pallada chiaramente fa riferimento.

3.2.2 Stoicismo

Anche lo stoicismo agisce fortemente sulla formazione del complesso palladiano, alcuni epigrammi si presentano addirittura come testi programmatici di tale dottrina.

Primo fra tutti si deve citare il 10.73: εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φέρον· εἰ δ' ἀγανακτεῖς, / καὶ σαυτὸν λυπεῖς καὶ τὸ φέρον σε φέρει. Nel commento (vd. *ad loc.*) si dimostra come il testo debba essere stato la rielaborazione di un proverbio o di una sentenza facilmente memorizzabile, diffusa a livello popolare, e sottenda un sostrato di cultura gnomico-proverbiale (cfr. *infra*): sussistono, infatti, altre due versioni della “filastrocca” attribuite rispettivamente all'imperatore Giuliano (fr. 170 Bidez = Boissonade *Anec. Gr.* 2.475) e alla poetessa bizantina Cassia. Il contenuto dell'epigramma è senza ombra di dubbio di matrice stoica. Si tratta dell'invito a non ribellarsi al destino, anche quando le circostanze non sembrano favorevoli, poiché la ribellione sarà comunque vana e non cambierà il corso degli eventi (cfr. Sen. *ep.* 107.11). Pallada appare fermamente convinto di questa posizione come si evince anche da altri epigrammi: in 10.34 (cfr. *ad loc.*) l'invito all'accettazione assume i tratti meno radicali del semplice disinteresse verso il susseguirsi degli eventi di cui si preoccupa il δαίμων e non l'uomo (v.2 εἰ δὲ μέλει περὶ σοῦ δαίμονι, σοὶ τί μέλει;), in 10.65.3 la *Tyche* viene definita κυβερνήτειρα della pericolosa navigazione rappresentata dalla vita, mentre il 10.77 ripropone in forma quasi identica il contenuto di 10.73: cfr. v. 3 τοῦτ' ὅσον σαυτὸν ἄφες, τῷ δαίμονι μὴ φιλονεῖται. Un dato non trascurabile è la fiducia palladiana in una divinità unica che determina le circostanze della vita umana (cfr. § 4.1). Non è un dato scontato poiché riconferma quell'eterogeneità del complesso palladiano che si è cercato di mettere in luce fino ad ora: definire Pallada soltanto un epicureo sarebbe un'interpretazione non solo superficiale ma anche limitata, il frequente riferimento all'azione del divino nella realtà ne è la conferma. Pallada sostiene a più riprese, avvicinandosi al pensiero stoico, che l'uomo non può in nessun modo cambiare il proprio destino e che la scelta più conveniente è invece accettarlo e addirittura “amarlo”. Molto importante in questo senso è il già citato epigramma 10.77 che presenta al v.4 un altro nesso «sincretico»: σὴν δὲ τύχην στέργων ἡσυχίην ἀγάπα. La ricercata *variatio* presente nei verbi στέργω e ἀγαπάω ha un valore non formale ma concettuale: in altre parole Pallada, seguendo il pensiero stoico, questa volta afferma che per quanto riguarda la *Tyche* l'uomo non deve sperare di poterla determinare ma deve invece “adeguarsi” e “apprezzarla” (στέργειν); quanto all'ἡσυχία invece, il vero valore in cui Pallada crede e a cui mostra di aspirare, deve essere ricercata più di ogni altra cosa, amata e prediletta (ἀγαπάω). L'*hesychia* indica una condizione di pace interiore, è un concetto che appartiene alla sfera spirituale dello stoicismo.

Un altro fattore di collegamento allo stoicismo ed anche al cinismo naturalmente (cfr. *infra*) è rintracciabile nell'esortazione al riso. L'approccio irrisorio nei riguardi della vita, accompagnato dall'invito ad affrontare tutto con leggerezza, ricorre con una certa frequenza negli epigrammi palladiani (vd. 10.87.1, 10.72) che in questo senso si rifanno ad una certa linea di ottimismo materialistico. Tracce di un'alta considerazione del riso si possono riconoscere anche nello stoicismo: per Seneca, rispetto al pianto, il riso va inteso nella prospettiva strategica della tranquillità d'animo del saggio, poiché il gesto

di ridere già abbozza la forma di una serena presa di distanza dal mondo cfr. *e.g.* Sen. *de tranqu. anim.* 15.2 *elevanda ergo omnia et facili animo ferenda: humanius est deridere vitam quam deplorare.*

3.2.3 Cinismo e saggezza popolare

Nel mondo filosofico di Pallada appare decisivo anche il ruolo esercitato dal grande patrimonio di saggezza popolare di livello basso, tendenzialmente riconducibile al cinismo, che agisce profondamente sul modo di pensare del poeta; si tratta di un tipo di filosofia “spicciola”, proverbiale, alquanto ordinaria, una filosofia alla portata di tutti che Pallada propone più per sfoggio di memoria che per effettivo convincimento. Parlando dell’epicureismo e dello stoicismo, si è già avuto modo di mettere in rilievo tale inclinazione poetica citando alcune sentenze, ma è opportuno fare un discorso specifico sull’argomento poiché gli scritti palladiani risultano costellati di *gnomai*, proverbi, sentenze note, rielaborazioni di un modo di pensare comune, solitamente di stampo cinico. Il valore letterario di questo tipo di espressioni è già stato esaminato nel capitolo precedente (cfr. § 2.2.2), in questa sede ci si soffermerà sul loro valore filosofico.

In primo luogo si deve menzionare la lode della “misura”: Pallada propone il tema in 10.51 (cfr. 3-5 *ἀλλά τις εἶην/ μήτ’ ἄγαν εὐδαίμων μήτ’ ἐλεεινὸς ἐγώ./ ἡ μεσότης γὰρ ἄριστον*) applicandolo al problema della ricchezza e rifacendosi in ciò ai filosofi presocratici, in particolare a Cleobulo figlio di Evagora di cui era nota la massima μέτρον ἄριστον (10.α.1 D-K) rimaneggiata da Pallada nella forma ἡ μεσότης γὰρ ἄριστον. Lo stesso tema può essere rintracciato in 10.54 dove la lode della misura viene espressa attraverso il biasimo sia della grassezza che della magrezza eccessiva: Dioniso di Eraclea, ad esempio, è morto per eccessiva grassezza. D’altra parte è chiaro che Pallada sta attingendo ad una specifica tradizione filosofica, poiché la polemica contro la ghiottoneria e l’invito ad evitare gli eccessi nel cibo sono tematiche peculiari della diatriba cinico-popolare. La tensione alla moderazione, in questo caso nell’alimentarsi, è strettamente collegato al principio dell’autarchia, altro tema fondamentale del cinismo, poiché gli eccessi appartengono a quella categoria di cose di cui l’uomo può fare a meno. Ancora in 10.45 il poeta inserisce una movenza propria della filosofia cinica e popolare ovvero l’invito rivolto all’uomo a domandarsi chi è, a far memoria della propria caducità, a ricordare che nessuna ricchezza e nessuna conoscenza potrà sottrarlo alla morte. Sempre di matrice cinica-popolare è l’esortazione a ricercare la *verità* (cfr. 10.45.7 *εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν*), a non illudersi, a conoscere se stessi e i propri limiti (cfr. 11.349.3 *σαυτὸν ἀριθμησον πρότερον καὶ γνῶθι σεαυτόν*), a non affannarsi in vane preoccupazioni (10.77.1 *τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταράσσεις*), a biasimare la ricchezza ed esaltare invece la povertà (cfr. 9.394, 10.86, 10.61, 10.51,

*10.83). Siamo di fronte ad un moralismo spicciolo, piuttosto banale, che talvolta, però, rappresenta soltanto un punto di partenza da cui il poeta può sviluppare una propria personale teoria tutt'altro che scontata. E' il caso, ad esempio, dell'epigramma 11.349. Pallada affronta il tema della conoscenza, invitando l'uomo a spostare l'oggetto della propria speculazione dal cosmo e la terra, a se stesso e alla propria identità (v.1 πόθεν σὺ μετρεῖς κόσμον καὶ πείρατα γαίης (...) v.3 σαυτὸν ἀρίθμησον πρότερον καὶ γνῶθι σεαυτὸν). Come sarà ampiamente mostrato nel commento (cfr. *ad loc.*), il tono di questo epigramma è meno pessimistico di quanto possa sembrare, poiché il poeta non esprime una sfiducia nelle possibilità conoscitive dell'uomo, ma ritiene che la condizione per poter conoscere il mondo sia la conoscenza di se stessi. Non è tanto in gioco la demolizione delle scienze esatte come pensano ZERWES³²⁵ e HENDERSON³²⁶, ma piuttosto il loro superamento, anzi le capacità intellettuali dell'uomo vengono esaltate come occasione di andare oltre la pochezza dell'umano.

Ancora alla saggezza popolare e al cinismo s'ispira l'epigramma 10.72 dove la vita umana viene paragonata a teatro e finzione (cfr. anche Pall. 10.80.1 παίγνιον ἔστι Τύχης μερόπων βίος). Oltre a riflettere un'idea comune e circolante, l'immagine era attestata nelle dissertazioni filosofiche dei cinici in riferimento alla svalutazione della vita terrena e dei beni che la caratterizzano. Interessante, in questo senso, è un dialogo di Luciano (vd. *Icarom.* 17) in cui il filosofo cinico Menippo decide di andare sulla luna volando con la fantasia poiché insoddisfatto delle speculazioni dei filosofi sull'origine dell'universo. Dalla luna dice di avere visto la terra come una "scena di teatro" e i suoi abitanti come dei coreuti. Non possiamo sapere se Luciano abbia desunto l'immagine direttamente da un'opera di Menippo, ma si deve comunque tenere presente che era operante in ambiente cinico poiché attestata anche in un frammento attribuito a Democrito (vd. 68B115 = *84 D-K). Proverbiale è anche l'esaltazione del silenzio con l'invito a tacere piuttosto che dire cose inutili; il tema è già stato trattato in riferimento all'epigramma 10.46 e al suo collegamento alla dottrina pitagorica ed epicurea; oltre ad esse si deve ricordare anche la letteratura proverbiale antica poiché attestato già nelle massime sapienziali dei presocratici: cfr. Solon. 10.β.18 D-K εἰδὼς σίγα e *ad loc.* Al cinismo, infine, si collega anche il riso sarcastico e sprezzante nei riguardi della vita: cfr. 10.87 (v.1 ἄν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην) e 10.72 (v.1 ἢ μάθε παίζειν). Si tratta chiaramente di un riso non sincero ma disperato, rassegnato, quasi un ghigno di rabbia contro la vita, un riso cinico appunto.

³²⁵ ZERWES 1956: 260.

³²⁶ HENDERSON 2012: 10.

CAPITOLO IV – RELIGIONE

4.1 Il monoteismo pagano di Pallada.

Pallada ammette l'esistenza di un'entità divina unica che definisce Τύχη, si tratta di una forza che determina gli eventi al di là della volontà umana. Oltre alla *Tyche*, il poeta menziona altre divinità che definisce θεός, δαίμων, μοίρα, κλήρος. Tra le declinazioni suddette, la più frequente è senza dubbio quella di Τύχη poiché compare in almeno in 15 epigrammi e i suoi contorni risultano quindi più chiari. Ho evidenziato questa distinzione, quasi enucleando due tipologie divine, poiché se l'agire della *Tyche* si qualifica essenzialmente come negativo, irrazionale e svantaggioso per gli uomini, quello delle altre forze presenta invece la comune caratteristica della neutralità. In ogni caso, il monoteismo di Pallada è fondato sulla fede nell'onnipotenza della *Tyche* da cui dipende secondo il poeta il male e l'ingiustizia operante nel mondo. Pallada menziona anche alcune divinità olimpiche come Iside (cfr. 6.60), Eracle (9.441), Zeus (10.53, 11.302), Efesto (11.307) e Crono (11.383) etc., ma la loro menzione ha un significato prettamente "culturale" poiché appaiono completamente svuotate del loro significato religioso.

4.1.1 *Tyche*

A partire dall'età arcaica fino al IV secolo d.C. il concetto di *Tyche* subisce una profonda evoluzione che porterà da un lato alla scomparsa del significato religioso di tale concetto³²⁷, dall'altro alla grande diffusione del culto della divinità dapprima in età ellenistica quando la fede negli dei tradizionali s'indebolisce e gli uomini si aprono a esperienze religiose diverse come i culti misterici, la magia e le religioni orientali³²⁸, successivamente in età imperiale e tardo-antica. In età imperiale la *Tyche* ha perso ormai da tempo le caratteristiche di una divinità tradizionale anche se non rappresenta neppure un principio deterministico capace di garantire all'uomo una vita felice, essa si riduce al semplice concetto di "caso", origine sia di grandi beni che di grandi mali per gli uomini. Sicuramente il culto della *Tyche* conosce una forte crescita tra III e IV secolo come

³²⁷ Come nota DIANO 1968: 237 verso la metà del V sec. a.C. "il «divino» venne per la prima volta nella storia dell'uomo tolto dal mondo e per la prima volta emerge, nella forma che poi mantenne sempre, l'equivoco concetto del caso". Tale mutamento investì anche la *Tyche* che da riflesso della volontà degli dei divenne la dea della pura casualità.

³²⁸ BECCHI 2010: 36 (intr.) parla di un "potere dell'evento che, a dispetto del νοῦς e della εἰβουλία, governa la vita umana, così che a tutto ciò che pensiamo o diciamo o facciamo si può dare il nome di Τύχη".

dimostrano i numerosi *Tychaia* citati dalle fonti³²⁹. Anche Pallada, parlando della distruzione dei templi pagani, allude ad edifici di culto dedicati alla *Tyche* che furono successivamente distrutti e adattati ad esigenze materiali, ad esempio trasformati in terme o in osteria (cfr. *infra*). In particolare l'antica fede nella *Tyche* conosce un profondo consolidamento nella seconda metà del IV secolo d.C.: in Egitto e in Asia Minore viene venerata come *interpretatio graeca* di diverse divinità locali (Iside, Cibele, Atargatis, Astarte e Gad). All'interno dei circoli pagani sorse un vero e proprio culto religioso di questa divinità, forse in contrapposizione all'affermarsi del Cristianesimo, anche se continuarono ad esistere correnti di pensiero e sette religiose che, seguendo i cinici, negavano ad essa qualsiasi valore o importanza³³⁰. Il culto della dea si diffuse in modo particolare nel IV secolo, assumendo i tratti di un monoteismo pagano, alternativo a quello cristiano, come dimostrano figure quali Giuliano o Libanio. Per l'imperatore, ad esempio, la realtà è fondata su due principi basilari che vengono definiti θεός/τύχη e καιρός/ τέχνη³³¹; in particolare in una lettera del 361 sull'esito della guerra contro Costanzo scriverà (vd. *ep.* 28.12) τῇ Τύχῃ τὰ πάντα καὶ τοῖς θεοῖς ἐπιτρέψας περιμένειν, mostrando un affidamento totale alla *Tyche* da cui dipendono tutte le azioni umane. Il senso di venerazione che Libanio nutre nei riguardi della dea emerge chiaramente nell'orazione 1 (περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης) in cui la *Tyche* viene presentata come una forza protettrice onnipresente nella vita del sofista. Come nota BOWRA³³² alla fine del IV secolo nel mondo pagano si diffuse un crescente scetticismo e senso di futilità, in contrapposizione alla forte vitalità del Cristianesimo, cui si accompagnarono diversi tentativi di trattare figure mitologiche (in questo caso la *Tyche*) come manifestazioni di un potere astratto e cosmico. Anche in Pallada possiamo riconoscere un tale processo: "In his rejection of the Olympian system and of any

³²⁹ Per il Tychaion di Alessandria possediamo la descrizione fornita da Libanio (*descr.* 25.529). Le iscrizioni, inoltre, hanno permesso l'identificazione di numerosi Tychaia che non si trovavano citati altrove: sappiamo dell'esistenza a Delo di un tempio ellenistico dell' "Agathe Tyche"; ad Olba in Cilicia conosciamo un piccolo tempio esastilo del I sec. d.C.; ad Is-Sanamen, vicino a Damasco, si è completamente conservato un Tychaion dell'anno 192 d.C. In genere, tuttavia, i santuari di *Tyche* non si sono conservati, ma talvolta possiamo conoscerli grazie alla testimonianza degli autori antichi: Argo (vd. Paus. 2.20.3), Sidone (vd. Paus. 2.7.5); fanno eccezione in questo senso il Tychaion di Corinto (vd. Paus. 2.2.8) e un tempio della *Tyche* che si trovava nei pressi dello stadio ad Atene (cfr. Philostr. *Vit. Soph.* 2.1.5 Civiletti). Per quanto riguarda il III e IV secolo, sappiamo dell'esistenza in questo periodo di non pochi templi di *Tyche*, in particolare si devono ricordare quello di Cesarea (Sozom. 5.4.2), di Alessandria (*progymn.* 12.25.6) e di Costantinopoli (Lib. *Or.* 30.51).

³³⁰ BOWRA 1960A: 118 che cita alcuni esempi di questa svalutazione della *Tyche*, in controtendenza rispetto alle scelte dei contemporanei: un testo ermetico citato da Stobeo (vd. fr. 11.75.2 cfr. Stob. 1.41.1) in cui la *Tyche* viene definita φορὰ ἄτακτος, ἐνεργείας εἰδωλον, δόξα ψευδής, ancora adesp. *AP* 9.135 Ἀτρεκέως μάλα πᾶσι πλάνη Τύχη ἐστὶ ροτοῖσιν/ἔστι γὰρ ἀδρανέη, τὸ δ' ἐπὶ πλέον οὐδὲ πέλουσα che a detta di Bowra "look as if it came from the last years of Paganism", infine Proclo (*in Plat. Tim.* 61b) che afferma τὸ σπουδαῖον οὐδέν... δεῖσθαι τῆς Τύχης.

³³¹ Vd. ATHANASSIADI-FOWDEN 1981: 90-91; per la concezione della *Tyche* come una forza cosmica vd. 157-8 e 200.

³³² BOWRA 1960A: 125.

coherent philosophy he believes in irrational universe, and for this he finds his symbol in *Tyche*”³³³.

Il “monoteismo pagano” cui si fa riferimento nel titolo allude all’onnipresenza che diviene quasi un’ossessione del poeta nei riguardi della *Tyche*. Non è vero che Pallada non crede in niente, Pallada può essere definito uno spirito religioso nella misura in cui crede che la *Tyche* determini, negativamente, gli eventi della realtà. ZERWES³³⁴ ritiene invece che non si possa parlare di nessun monoteismo in Pallada né fondato su un’entità divina generica né tantomeno sulla *Tyche*, tuttavia ammette che il problema debba essere affrontato, poiché di “monoteismo” ha parlato non solo WALTZ³³⁵ (cfr. *infra*) ma anche FRANKE³³⁶: *summum quidem deum agnoscit (sc. Palladas) quem θεόν appellat vel δαίμονα*.

Pur allineandosi alla tradizione, Pallada mostra di avere una visione molto personale della *Tyche*: si tratta di una forza negativa, irrazionale, illogica che agisce in vista solo del male. Concordo con BOWRA³³⁷ sul fatto che per Pallada la *Tyche* rappresenta un qualcosa di assolutamente reale, non si tratta né di un simbolo né di un’immagine né tantomeno di un’entità astratta, Pallada fornisce una dettagliatissima descrizione della dea ed è sorprendente come la *Tyche* palladiana, per dirlo con le parole di BOWRA³³⁸, assuma sempre più i tratti di una “forza attiva e viva che incarna tutto ciò che Pallada odia e di cui la ritiene responsabile”. Siamo lontani dall’indeterminatezza con cui sono presentate le altre divinità pagane per le quali, come si vedrà, il poeta nutre al massimo un sentimento di simpatia/rispetto di natura solo culturale (sicuramente non religiosa), un modo meno diretto per dichiarare la sua sostanziale indifferenza nei loro riguardi. L’azione della *Tyche*, invece, ha delle conseguenze dirette sulla vita degli uomini, poiché Pallada vede in essa la causa originaria da cui scaturiscono tutti i mali del mondo, in altre parole essa è incarnazione e personificazione del male insito nella realtà umana. Da qui la polemica frequente contro l’ingiustizia, contro la prepotenza, la sopraffazione e la prevaricazione che dominano i rapporti umani, questi atteggiamenti sono tutti imputabili alla *Tyche* che, in quanto forza illogica e irrazionale (cfr. 10.62.1-2 οὐ λόγον, οὐ νόμον οἶδε Τύχη, μερόπων δὲ τυραννεῖ/ τοῖς ἰδίους ἀλόγως ῥεύμασι συρομένη), indirizza e influenza negativamente la volontà degli uomini.

Il tratto forse più peculiare nel comportamento della *Tyche* è la sua instabilità e incostanza che il poeta indica con la concretezza del termine ῥεῦμα (cfr. 9.182.3, 10.62.2, 10.87.1) o con la definizione ἄστατε δαίμων (cfr. 9.183.5): si tratta di un tema topico che copre trasversalmente quasi tutta la produzione letteraria greca, anche se ha trovato nella commedia nuova, in particolare in Menandro, la sua espressione più

³³³ BOWRA 1960A: 125.

³³⁴ ZERWES 1956: 361.

³³⁵ WALTZ 1946/7: 198 sgg.

³³⁶ FRANKE 1899: 46.

³³⁷ BOWRA 1960A: 125.

³³⁸ BOWRA 1960A: 125.

compiuta. E' quasi sicuro che Pallada si sia ispirato al frammento menandro (fr. 2.5 Sandbach), ma laddove il comico si limita a riconoscere la casualità insita nel modo di procedere degli eventi, una casualità «neutra» di cui Menandro prende atto senza indignazione, per Pallada i *ρέυματα* della *Tyche* si fondano su un criterio di ingiustizia poiché tendono a favorire gli ingiusti piuttosto che i giusti ed è per questo che l'atteggiamento di Pallada è perennemente indignato, talmente indignato da non risparmiarsi un linguaggio talvolta osceno: in 10.87.2 i *ρέυματα* della *Tyche* vengono paragonati ai movimenti di una prostituta (Τύχην τε πόρνης ρεύμασιν κινουμένην)³³⁹ e l'associazione *Tyche*-πόρνη viene poi ribadita in 10.96.10 (πόρνης γυναικὸς τοὺς τρόπους κεκτημένης). Come nota BOWRA³⁴⁰ “Whereas Menander is concerned with the instability of existence, Palladas is obsessed by its fundamental injustice”. Ciò è confermato dal fatto che in tutti gli epigrammi in cui si parla dei *ρέυματα* della *Tyche*, essi sono presentati sia come la causa delle inevitabili *sfortune* degli uomini sia come espressione della *ἀλογία* della *Tyche*. In 9.182.3-4 il poeta invita la *Tyche* a sperimentare “personalmente” gli sfortunati casi (τὰς ἀτυχεῖς πτώσεις) che suole infliggere agli altri; in 10.62.3-4 la potenza irrazionale della *Tyche* consiste nel favorire gli ingiusti e nell'odiare i giusti (μᾶλλον τοῖς ἀδίκοισι ῥέπει, μισεῖ δὲ δικαίους); in 10.87.3-4 Pallada invita a “ridere” della *Tyche* anziché soffrire osservando che gli indegni hanno sempre più successo (ἀναξίους ὀρῶντες εὐτυχεστέρους).

L'instabilità va di pari passo con la *ἀλογία* e la *ἀνομία* di *Tyche* che Pallada definisce *δέσποινα* (cfr. 9.182 καὶ σύ, Τύχη δέσποινα) e considera unica vera causa dell'ingiustizia operante nel mondo e di cui egli stesso è vittima, in primo luogo per la propria povertà considerata “un inciampo della Fortuna” (cfr. 11.303 παῖσμα Τύχης) non imputabile quindi ad altre cause. D'altra parte gli uomini non sono universalmente immersi in questo meccanismo indistinto conseguente all'azione della *Tyche*, ciascuno possiede un proprio destino personale e quindi una propria *Tyche* personale che sarà positiva o negativa a seconda del destinatario. A questa *Tyche* personale (cfr. 10.77 σὴν δὲ τύχην στέργων) – il concetto riguarda anche la sfera animale (cfr. 11.383 ἦν ἄρα καὶ κἀνθῶσι Τύχη χαλεπή τε καὶ ἐσθλή) e la *Tyche* stessa (cfr. 9.183.5-6 ἄστατε δαῖμον/ τὴν σὴν ὡς μερόπων νῦν μετάγουσα τύχην) – al fatto che la vita consista in un “gioco della *Tyche*” (cfr. 10.80 παίγνιόν ἐστι Τύχης μερόπων βίος) o in un viaggio in cui la *Tyche* è il timoniere della nave (cfr. 10.65 πλοῦς σφαλερὸς τὸ ζῆν [...] τὴν δὲ Τύχην βίότιο κυβερνήτειραν ἔχοντες), Pallada reagisce con la ribellione attraverso una sorta di congedo dalla dea per cui il poeta sembra essersi liberato, almeno a livello psicologico e interiore, del senso di dipendenza da essa. Questa presa di posizione è dichiarata sia in 9.172 (Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει) che in **9.134 (Ἐλπίς καὶ σύ, Τύχη, μέγα χαίρετε· τὴν ὁδὸν εὗρον), anche se talvolta la rassegnazione e il cedimento prevalgono

³³⁹ Per il valore osceno e il cripto-significato erotico del nesso *ρέυμασιν κινουμένην* vd. *ad loc.*

³⁴⁰ BOWRA 1960A: 120.

sullo slancio titanico e combattivo e il poeta afferma tristemente di voler lasciar fare tutto alla *Tyche* (cfr. 10.62 τὰλλα δὲ πάντα Τύχη πράγματα δὸς διέπειν).

4.1.2 Altre divinità

Se dunque tutto è determinato dalla *Tyche*, viene da chiedersi quale ruolo o significato abbiano le altre entità divine che il poeta chiama genericamente θεός, δαίμων, μοῖρα, κλήρος e talvolta con specifici nomi come Serapide (9.174 e *9.378), Iside (6.60), Eracle (9.441), Zeus (10.53 e 11.302), Efesto (11.307), Crono (11.383).

Il confronto fra gli epigrammi dedicati alla *Tyche* da un lato e quelli dedicati alle altre divinità dall'altro, permette di riconoscere subito la sostanziale differenza che intercorre fra queste due categorie. Rispetto alla *Tyche* le altre divinità restano essenzialmente nel vago, il poeta non fornisce nessuna informazione sul loro comportamento, sul loro potere e soprattutto sul loro atteggiamento nei riguardi degli uomini. Emerge una sorta di estraneità e di freddezza nel modo di rapportarsi ad esse, come se non avessero nessuna ingerenza né in negativo né in positivo sulla vita del poeta. In questo senso condivido la posizione di BOWRA³⁴¹ nell'affermare che gli dei Olimpici, anche laddove il poeta ne fa menzione, sono molto meno reali nella vita e nella mente di Pallada di quanto invece sia la *Tyche* (cfr. *infra*). Pallada menziona Zeus o Iside piuttosto che Serapide o Eracle per evocare o conformarsi alla tradizione antica ma sicuramente non crede più in queste divinità o, se ancora vi crede, si tratta di una fede sfumata, vuota, staccata dalla vita concreta³⁴². Lo dimostra il fatto che nei suoi epigrammi Pallada si rivolge direttamente alla *Tyche*, magari per offenderla o per prendere congedo definitivo da lei, ma in ogni caso emerge un dialogo e quindi un rapporto – seppur negativo – tra i due. Nel caso degli dei olimpici il poeta non si espone: compiange le loro statue e i loro templi distrutti dall'avanzata del Cristianesimo (cfr. 9.441, *9.378 etc.) ma senza una partecipazione emotiva personale, talvolta li ricorda soltanto per creare un' "occasione letteraria", ad esempio per ricercare un effetto ironico come in 10.53³⁴³ dove si afferma che anche Zeus sarebbe un parricida se suo padre fosse stato mortale, o una tirata moraleggiante come in 11.302 dove la povertà è presentata come qualcosa di staccato dall'individuo quindi anche Zeus sarebbe oltraggiato se fosse povero, o un attacco misogino come in 11.307 dove Efesto è definito "giustamente" zoppo poiché padre di Eros e sposato con Afrodite.

Importante, in questo senso, è il diverso trattamento riservato alla descrizione della distruzione dei templi di *Tyche* da un lato e di tutti gli altri templi pagani dall'altro; nel

³⁴¹ BOWRA 1960A: 125.

³⁴² Cfr. WALTZ 1946/47: 200 riguardo alla menzione degli dei olimpici sostiene che hanno essenzialmente un significato metaforico nell'universo religioso del poeta e che il poeta si sta semplicemente conformando a delle regole di stile molto antiche.

³⁴³ BOWRA 1960A: 125.

primo caso il poeta fornisce dettagli molto particolari come il riutilizzo dell'edificio religioso per altre funzioni, decisamente più vili, come quello di osteria (cfr. 9.180), il poeta parla di Τύχη-δυστυχούσα (cfr. 9.181) ed è interessante come non si limiti a descrivere asetticamente la trasformazione in atto ma partecipi con accenti personali al degrado di cui la *Tyche* è vittima. Il poeta comprende che la distruzione dei templi di *Tyche* o la loro risemantizzazione è segno di un capovolgimento epocale che coinvolge non solo la dea ma anche la sua stessa persona. Come nota BOWRA³⁴⁴ “When he sees her temple turned into a tavern, he feels that somehow he has scored off her, and though these poems are built on ingenious tropes and have their full measure of verbal ambiguities, they reflect something entirely human and real in Palladas. He treated the crisis seriously and saw in it more than an imaginary humiliation of *Tyche*”. Verrebbe da chiedersi per quale ragione la crisi relativa alla fede nella *Tyche* tocchi il poeta più profondamente di quella che investe le altre divinità pagane. La risposta risiede nel fatto che la fede nella *Tyche* è per Pallada una realtà tangibile, effettiva, concreta, mentre gli dei olimpici hanno perso il loro significato nell'orizzonte del poeta già da molto tempo.

Il degrado delle statue pagane in ogni caso non lascia il poeta indifferente, sicuramente lo interroga e lo lascia per così dire spiazzato poiché riconosce in esso il realizzarsi di un passaggio storico decisivo. Emerge un senso di profonda amarezza, velata di una certa ironia, nella descrizione palladiana dello smantellamento del paganesimo: in 9.773 il poeta descrive la triste fine di una statuetta bronzea di Eros che un fabbro ha fuso e trasformato in tegame e commenta “non senza ragione perché anch'esso brucia”; giocando sul duplice significato del fuoco, letterale e simbolico, il poeta ha creato un effetto parodico che anziché ridurre accentua ulteriormente l'amarezza della situazione. Ancora in 9.441 il poeta dice di avere visto la statua del dio Eracle stesa a terra presso un trivio e che il dio stesso gli sia apparso di notte per dirgli *ridendo* di avere imparato, benché dio, a servire la circostanza. Lasciando da parte per adesso il problema se Pallada stia citando o meno l'*Epistola ai Romani* 12.11³⁴⁵, è importante notare la presenza del participio μεδιῶν: Eracle ride nonostante la sconfitta, ma si tratta chiaramente di un sorriso amaro proprio di chi sa di essere immerso in un tracollo inarrestabile.

Ben diversa è la reazione di Pallada di fronte al palesarsi della scomparsa del potere della *Tyche*: secondo BOWRA³⁴⁶ oltre ad un partecipazione emotiva più forte dettata dalle ragioni esposte sopra e al senso di rivincita e compiacimento (cfr. 9.183), è possibile rintracciare il segno di una speranza nutrita dal poeta, tale segno risiede nella presenza dell'avverbio ὁσίως di 9.183. Il poeta invita la *Tyche* a piangere “giustamente” sulla propria disgrazia avendo cambiato anch'essa finalmente la propria sorte come fino ad ora faceva accadere ai mortali. Nell'uso dell'avverbio ὁσίως Bowra rintraccia il

³⁴⁴BOWRA 1960A: 125.

³⁴⁵ E' questa l'opinione di BOWRA 1970A: 257 e LUCK 1958: 459; diversa è la posizione di CAMERON 1965B: 17 sgg.

³⁴⁶ BOWRA 1960A: 125-6.

riferimento ad un mutamento di sistema nella direzione di un maggiore giustizia e lealtà rispetto ai soprusi fino ad ora permessi dall'egemonia della *Tyche*. Quel potere fondato sulla giustizia che è andato a sostituire la *Tyche* è senza dubbio il Cristianesimo, ma il silenzio di Pallada non permette di avanzare ipotesi certe in questo senso, sicuramente non la conversione alla nuova religione. Il poeta si limita ad affermare l'esistenza di un nuovo sistema degno di maggiore venerazione rispetto al quello della *Tyche*, come afferma BOWRA³⁴⁷ “and when he tells her to accept her lot ὀσίως he means, in plain language, that the old scheme of an irrational universe which called for abuse must give place to another scheme which calls for respect”. Non è possibile e neppure lecito andare oltre questa supposizione, ma è certo che Pallada guardava con speranza alla scomparsa del potere della *Tyche* pur vivendo la fine del paganesimo come un evento tragico e assolutamente incomprensibile ai suoi occhi.

Per quanto riguarda le altre espressioni - θεός, δαίμων, κλήρος e μοίρα - θεός è il più frequente ma ricorre principalmente con significato generale ad indicare più che altro la categoria, ovvero il “divino”, piuttosto che un soggetto specifico. Affermazioni del tipo “nessun mortale cercherà mai di essere dio” (7.684), “odi dio il ventre e i cibi del ventre” (10.57), “c'è chi odia il fortunato che dio ama” (10.90) etc. non forniscono nessuna informazione sulle caratteristiche di questo θεός. Vi è un solo epigramma, il 10.88, in cui il poeta lascia trapelare una qualità importante di questo dio: l'immortalità. Questo epigramma ha creato non pochi problemi nella critica, poiché il poeta sembrerebbe affermare la teoria platonica dell'immortalità dell'anima smentendo quel materialismo epicureo di cui a più riprese si è fatto portavoce. Per un'analisi approfondita delle posizioni assunte dai critici in merito all'epigramma rimando al commento *ad loc.* e in questa sede mi limito a rilevare l'importanza di quanto affermato dal poeta nell'ultimo distico: ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τοῦ σώματος ὡς ἀπὸ δεσμῶν/ τοῦ θανάτου, φεύγει πρὸς θεὸν ἀθάνατον. Il soggetto dell'azione è l'anima dell'uomo che svincolandosi dai lacci corporei si ricongiunge con il dio definito immortale.

Il termine δαίμων ricorre in due soli epigrammi, 10.77 e 10.34, e in entrambi i casi è presentato come una volontà “altra”, attiva, superiore e ineluttabile contro cui è inutile lottare ma che l'uomo deve invece assecondare. In 10.77, oltre al termine δαίμων, il poeta introduce altre due espressioni sinonimiche, κλήρος e μοίρα: il primo è il “fato” attribuito a ciascun uomo al momento della nascita, il secondo è il “destino” come ordine prestabilito. Allo stesso modo in 10.34, attraverso un gioco di parole sul verbo μελέω, il poeta invita l'uomo ad evitare gli inutili affanni poiché “di tutto si preoccupa il δαίμων”.

³⁴⁷ BOWRA 1960A: 126.

4.2 Influenze religiose

4.2.1 Cristianesimo

La difficoltà di raggiungere una posizione, se non definitiva, almeno plausibile sul tema della conversione al Cristianesimo diviene chiara se andiamo a considerare le diverse conclusioni cui sono giunti i critici nell'affrontare questo problema: già più di un secolo fa FRANKE³⁴⁸ concludeva la sezione relativa alla vita del poeta le parole *Quibus rebus cognititis Palladam non fuisse christianum nobis putandum est*, GLOVER³⁴⁹ invece sceglieva espressioni più neutre “He had ceased to take joy in the old, he hated the new” e WALTZ³⁵⁰ invece concludeva l'articolo che aveva intitolato “Palladas était-il chrétien?” senza lasciare spazio a nessun dubbio “il est donc, non pas établi d'une manière irréfutable, mais infiniment probable, que Palladas était chrétien”.

Esaminando tutti i contributi di cui disponiamo sull'opera del poeta, soltanto Waltz giunge a tale conclusione, IRMSCHER³⁵¹ parla di “Nichtchristentum” piuttosto che di “Heidentum” a proposito del poeta e sostiene che la conclusione di Waltz sia inaccettabile dato che accanto a quei tratti che egli considera di matrice cristiana se ne trovano altrettanti chiaramente non cristiani. Irmischer conclude il proprio ragionamento affermando che Pallada fu del tutto estraneo al mondo cristiano, non solo a livello psicologico-interiore ma anche come organizzazione concreta, ma non per questo si dovrà pensare ad un nuovo avvicinamento alle divinità pagane tradizionali né tantomeno al neoplatonismo³⁵². L'indeterminatezza che caratterizza l'universo filosofico del poeta, non ha impedito, in ogni caso, di assumere posizioni nette. Anche per ZERWES³⁵³ e KEIDELL³⁵⁴, ad esempio, il poeta è indiscutibilmente pagano: per il primo è il suo “pessimistische Grundstimmung” e l'assenza totale di una qualsiasi forma di consolazione e speranza a confermare una percezione del tutto aliena a quella cristiana. Anche secondo Keidell Pallada era sicuramente pagano e ripropone infatti la nota definizione del poeta come «nemico del Cristianesimo» proposta da Reiske “Daß Palladas ein Gegner des Christentums war, ist seit Reiske im allgemeinen anerkannt”. Benché BOWRA³⁵⁵ appaia meno drastico nel giudizio rispetto agli ultimi studiosi citati, rimane comunque dell'idea che Pallada sia fondamentalmente un Ἕλληνη secondo il significato che la parola aveva assunto a partire da Giustiniano in riferimento ad un pagano, ma non esclude che una qualche forma di conversione al Cristianesimo poteva

³⁴⁸ FRANKE 1899: 47.

³⁴⁹ GLOVER 1910: 319, n.8.

³⁵⁰ WALTZ 1946/47: 209.

³⁵¹ IRMSCHER 1957: 457 sgg.

³⁵² Per un inquadramento storico-culturale dei rapporti fra pagani e cristiani fra III e IV secolo cfr. KAHLOS 2009 e 2007; CAMERON 2010.

³⁵³ ZERWES 1956: 359 sgg.

³⁵⁴ KEIDELL 1957: 1-3.

³⁵⁵ BOWRA 1970A: 263.

esservi stata, probabilmente solo esteriore e, in ogni caso, non tale da influenzare profondamente la sua concezione della realtà³⁵⁶. Anche LUCK³⁵⁷ è di questo parere, per lui l'opposizione tra paganesimo e Cristianesimo non può essere applicata alla situazione di Pallada: "He may have paid lipservice to the new religion, because it was convenient, not because he held any strong convictions". E' quest'ultima, a mio avviso, l'ipotesi più plausibile: in Pallada forse non avvenne mai una vera conversione e anche laddove ne emergono segnali, fu una conversione di facciata, non sincera, forse legata ad esigenze di sopravvivenza materiale. Allo stesso modo, anche quegli epigrammi che sembrano più vicini al Cristianesimo, sono in realtà collocabili all'interno di una lunga tradizione culturale e dovranno essere considerati un tributo letterario piuttosto che l'espressione di una fede religiosa sincera³⁵⁸.

L'epigramma più discusso, in questo senso, è senza dubbio il 10.88 in cui si allude ad un θεὸν ἀθάνατον cui l'anima si ricongiungerà una volta liberatasi dai lacci corporei; come ampiamente discusso nel commento (vd. *ad loc.*), oltre ai dubbi sulla paternità palladiana del testo³⁵⁹, l'epigramma non deve essere necessariamente ricondotto ad una convinzione reale e specifica di Pallada il cui approccio alla scrittura è culturale e citazionistico piuttosto che ideologico: anche in questo caso, l'idea che il corpo sia una prigioniera per l'anima e che essa tornerà ad unirsi a dio costituisce un tema tipico a partire da *Phaed.* 62b e sicuramente non è un tema più cristiano che platonico o pitagorico come dimostrano alcuni versi tratti da *Carmen Aureum* (70-71) ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, / ἔσσειται ἀθάνατος ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός. Se anche questi versi trovano una precisa corrispondenza con alcuni epitaffi cristiani (vd. e.g. Greg. Naz. *AP* 8.131.1-2), lì si tratta di una tomba reale e non, come in Pallada, dell'immagine metaforica del corpo come prigioniera dell'anima. Data la notorietà del tema, potrebbe trattarsi di un semplice sfogo di erudizione filosofica, di un gioco letterario in cui il poeta si diverte a riproporre un *topos* letterario, della rielaborazione di uno stilema poetico tipico degli epitaffi, ad esempio, alla cui forma l'epigramma 10.88 si ispira.

Ancora, vi sono epigrammi come il 10.58 in cui il debito con la letteratura veterotestamentaria è più che evidente, ma che non possono neppure prescindere dall'influenza della cultura classica pagana. L'idea che l'uomo tornerà a quella terra dalla quale è stato generato, oltre che in 1 *Tim.* 1.6.7, *Giobbe* 1.21, *Eccles.* 5.14 etc.,

³⁵⁶ RODIGHIERO 2003/4: 72 nega l'ipotesi di Bowra: "Non pare necessario cercare di decifrare i segni di un'adesione alla nuova fede (è l'idea di Bowra che pure ipotizza una conversione solo "nominale" e interessata)".

³⁵⁷ LUCK 1958: 467.

³⁵⁸ Come nota IRMSCHER 1962: 318 non si deve cadere nell'errore di tirare conclusioni affrettate sulla posizione religiosa e ideologica di Pallada a partire da alcune allusioni puntuali poiché il poeta, allievo delle scuole di retorica, partecipa di numerose tradizioni e si serve di molti *topoi* per questo la sua opera presenta riflessi di numerose sfaccettature. Lo studioso puntualizza che tale errore, ad esempio, è stato commesso da WALTZ 1946/7: 198 sgg. che giunge in questo modo a conclusioni troppo affrettate e semplicistiche.

³⁵⁹ FRANKE 1899: 9.

possiede un *background* culturale molto più vasto, basti pensare – solo per fare alcuni nomi ad autori come Epicuro (Gnom. Vat. 60) cui si è sicuramente ispirato Seneca (cfr. *ep.* 22.13) oppure Luciano (*Dial. Mort.* 20.1.9), ancora l’argomento è frequente nelle epigrafi funerarie latine (*CLE* 1494). D’altra parte negli ultimi autori citati non è mai attestata l’idea della nudità che Pallada avrà invece derivato da 1 *Tim.* 6.7 οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα dove si pone l’accento sul fatto che tutto ciò che abbiamo ci è stato dato e ci sarà tolto dunque non ha senso affannarsi per la conquista di qualcosa. Come nota LUCK³⁶⁰ il concetto di nudità proposto da Pallada non ha niente a che vedere con quello platonico di liberazione da tutto ciò che è materiale, Pallada aveva sicuramente in mente il passo dell’epistola a Timoteo che però viene superato con l’apertura ad un problema molto più ampio, quello della moderazione: come sottolinea ancora lo LUCK³⁶¹ “This is a close parallel, but it contains nothing specifically Christian, just as Palladas' epigram contains nothing specifically anti-Christian”. In effetti l’epistola contiene la tradizionale esortazione alla moderazione con la rinuncia a tutto ciò che è superfluo e la condanna della ricchezza come fonte di tutti i mali (cfr. *infra* 6.10): Pallada era interessato ad esprimere questo concetto, che evidentemente gli stava molto a cuore visto che torna in numerosi altri epigrammi (cfr. *e.g.* *10.83, 10.86 etc.) e non è preoccupato di poter apparire cristiano poiché cita una fonte cristiana. Come afferma LUCK³⁶² “Palladas is a very elusive writer. As soon as we try to commit him to a specific point of doctrine or even opinion, he seems to wrestle free from our grip”.

Anche in epigrammi come 10.77, 10.73 o 10.34 in cui il poeta invita l’uomo a non darsi nessuna pena poiché tutto è predisposto e determinato dall’alto, benché compaiano i termini θεός, δαίμων, τὸ φέρον, non si deve necessariamente pensare alla visione provvidenzialistica dell’esistenza propria del Cristianesimo, poiché quest’ultima è fondata sull’ottimismo che deriva dalla fede, mentre in Pallada la certezza che tutto è determinato non elimina il pessimismo né tantomeno dà una consistenza nuova alla vita del poeta.

Per quanto riguarda le motivazioni proposte da WALTZ³⁶³ a favore della conversione di Pallada al Cristianesimo, nessuna appare sufficientemente convincente come ha ben dimostrato LUCK³⁶⁴: se Pallada parla spesso di una divinità unica, molti scrittori pagani a partire da Omero l’hanno fatto; se il poeta tratta con ironia gli dei pagani, così si comportano molti scrittori pagani, basti pensare a Luciano; ancora, Pallada attribuisce ai nomi delle divinità un valore allegorico, ma si tratta di un semplice espediente letterario senza nessuna implicazione ideologica; se in *AP* 16.282 Alessandria viene definita φιλόχριστος πόλις, oltre al fatto che la lezione non è sicura e molti editori preferiscono

³⁶⁰ LUCK 1958: 461.

³⁶¹ LUCK 1958: 461.

³⁶² LUCK 1958: 461.

³⁶³ WALTZ 1946/7: 198-209.

³⁶⁴ LUCK 1958: 458.

invece φιλόχρηστος³⁶⁵, in ogni caso tutto l'epigramma è fondato sull'ironia: le Nikai, dee pagane, portano la vittoria alla città amante di Cristo, nel senso che ne sono il segno tangibile. Potremmo pensare ad immagini pagane cristianizzate e adattate alle nuove esigenze: non è casuale, infatti, che siano rappresentate ridenti, si tratta di un riso amaro proprio di chi, come Pallada, si trovò costretto contro la propria volontà ad adattarsi ad una nuova situazione, quella del Cristianesimo. In questo senso la φιλόχρηστος risulta più efficace di φιλόχρηστος, ma non perché Pallada fosse cristiano, al contrario perché definire Alessandria, da sempre centro propulsore del paganesimo antico, “amante di Cristo”, avrebbe significato in modo inequivocabile il cambiamento epocale che era in atto. Inoltre Waltz propone un'interpretazione del termine Ἕλληνες e in generale degli epigrammi 10.89, 90, 91 del tutto inaccettabile pensando ad un disastro nazionale dovuto all'invasione dei Goti. Per quanto riguarda l'epigramma **15.20 in cui WALTZ³⁶⁶ rinviene “l'inspiration chrétienne plus nettement marquée”, come ampiamente dimostrato nel commento (cfr. *ad loc.*), è più plausibile pensare alla citazione in forma rielaborata della *gnome* epicurea λάθε βιώσας (fr. 551 Usener), poiché Pallada non imita mai pedissequamente ma cerca sempre una riproposizione in forma personale.

Si potrebbe andare molto oltre nel dimostrare come sia inverosimile un'adesione di Pallada al Cristianesimo. Se ammettiamo tale conversione, infatti, alcuni epigrammi diventano incomprensibili: *AP* **9.501, ad esempio, parla di νέκυνες che hanno lasciato quella città che un tempo era viva, in altre parole si allude al fatto che Alessandria è stata abbandonata dagli dei pagani. Il termine νεκροί, di cui νέκυνες è qui un semplice sinonimo, indica non solo gli dei pagani ma anche i loro aderenti ovvero “tutto l'apparato del paganesimo”³⁶⁷ cui Pallada afferma di appartenere dato che, in epigrammi come 10.90, dichiara “*siamo* uomini greci ridotti a cenere” che non può essere interpretato in altro modo se non come la morte della religione pagana insieme a quella degli dei e dei loro fedeli (cfr. *ad loc.*). Pallada scrive ἔσμεν Ἕλληνες includendosi all'interno di una specifica categoria, quella dei pagani; a partire dal IV secolo, infatti, con la graduale diminuzione del numero dei pagani il termine Ἕλληνας venne a significare essenzialmente “pagano”.

³⁶⁵ Tutti i codici presentano la lezione φιλοχρήστω ad eccezione di Planude che invece ha φιλοχρίστω, lezione respinta da Brunck e accolta invece da Jacobs e Reiske. Johannes Lascaris, nella sua *editio princeps*, segue la vulgata e stampa φιλοχρήστω. In effetti si tratta di due termini facilmente confondibili: non solo per la pronuncia itacistica che già si stava diffondendo, ma soprattutto perché φιλόχρηστος era epiteto tipico dell'imperatore bizantino molto più usato di φιλόχρηστος, quindi lo scriba avrebbe potuto facilmente confondersi; inoltre non è improbabile che uno spirito religioso come Planude sentisse il bisogno di correggere la lezione tradita, Lascaris poi avrebbe scelto quella che a lui sembrava la *lectio difficilior*. L'obiezione principale degli studiosi a φιλόχρηστος è il fatto che la parola non sarebbe attestata in nessun luogo prima del VI secolo, ma si tratta di un'obiezione infondata come ha dimostrato CAMERON 1964B: 55.

³⁶⁶ WALTZ 1946/7: 204.

³⁶⁷ BOWRA 1970A: 264.

Dunque Pallada non si convertì mai, almeno interiormente, alla nuova religione, se poi per ragioni di sopravvivenza materiale sia giunto a compromessi con le istituzioni o con alcuni importanti esponenti della chiesa, questo non può essere confermato ma vi sono buone ragioni per ipotizzarlo alla luce di epigrammi come il 9.175 dove afferma di avere ricevuto un'empia ambasceria, di essere stato privato dello stipendio³⁶⁸ e di avere bisogno della protezione di Teofilo o Teone a seconda della lezione che si accetta. In ogni caso, l'immagine di un Pallada cristiano non può reggere nel momento in cui si prendano in considerazione epigrammi come il 10.84, 10.85, **9.500, 9.181, solo per citarne alcuni. Non c'è niente di più anticristiano del pensare che la stirpe umana trascinata sotto terra dalla morte sia destinata alla vuota dissoluzione, che siamo tenuti in vita solo per morire come dei maiali macellati a caso, che la morte sia la liberazione da tutti i mali della vita, nell'affermare che tutta la realtà è sconvolta, ribaltata, privata del fondamento che prima possedeva, l'antica *paideia* pagana. Affermazioni così tragiche e disfattistiche non possono convivere in nessun modo con l'ottimismo dell'annuncio cristiano. Se anche ipotizzassimo che gli epigrammi più lontani dalla fede cristiana risalgano ad una fase precedente nella vita del poeta, la fase "pre-conversione", passando in rassegna i 168 testi del *corpus* palladiano, non ne troveremo nessuno che possieda tratti specificatamente o necessariamente cristiani, nessuno presenta idee e principi che non possano essere rintracciati anche altrove ad esempio nelle filosofie ellenistiche o nella dottrina neoplatonica così com'era diffusa ai tempi del poeta. D'altra parte, l'opera palladiana non appare neppure in aperta polemica con il Cristianesimo nel senso che, pur lasciando trapelare alcune immagini o affermazioni ostili alla nuova religione (basti pensare al fenomeno della distruzione delle statue e dei templi pagani (vd. e.g. 9.441, 9.773, 16.194, 9.528, 11.386 etc.) o al gioco di parole sul nome Teofilo in 10.90 e 10.91) il poeta non accusa mai apertamente gli esponenti della chiesa, non li biasima né li condanna né cerca di dimostrare l'infondatezza dottrinale del nuovo credo, al massimo può fare dell'ironia sull'incoerenza dei monaci (vd. 11.384) che, pur vantando una vita solitaria e pura, si muovono sempre in massa e si lasciano andare alle peggiori azioni, per il resto il poeta non mostra forme di ostilità al Cristianesimo³⁶⁹. In sintesi, come afferma BOWRA³⁷⁰, "he keeps his usual detachment", in questo caso si sarà

³⁶⁸ Al v.5 il poeta scrive "Δωρόθεος γὰρ ἐμὴν τροφίμην σύνταξιν ἔλυσε". Il termine σύνταξιν significa sia *sintassi* che *salario* creando in questo modo un gioco di parole sottile e quasi intraducibile. Secondo ZERWES 1956: 24 il termine indica lo stipendio annuale pagato dallo stato agli insegnanti e ai pubblici dipendenti (lat. *salarium*); secondo BALDWIN 1985: 272, invece, Doroteo sarebbe semplicemente un padre che ha deciso di non mandare più a lezione il proprio figlio da Pallada, privando così il poeta della retribuzione che gli spettava. Sulla condizione dei maestri di scuola cfr. KASTER 1988, per Pallada vd.120-22 (e 327-9).

³⁶⁹ Come nota BOWRA 1970A: 254 "Palladas mocks the monks, as he mocks prominent men such as Themistius (11.292), for the inconsistency between their claims and their behaviour, but there is nothing very savage in what he says". E puntualizza che la polemica palladiana è molto meno dura, drastica e crudele rispetto a quella di un altro pagano, Eunapio (cfr. *Vit. Soph.* 472): "He (sc. Palladas) is still relatively kind to them, and his words have no very obvious bias against Christianity or for Paganism".

³⁷⁰ BOWRA 1970A: 254.

trattato di un “distacco precauzionale” e d’altra parte sarà stata, forse, questa *neutralità* ad indurre gli studiosi ad ipotizzare che un secolo dopo la sua morte gli epigrammi di Pallada siano confluiti in parte nel *Ciclo* di Agazia. L’ipotesi fu sostenuta da WEISSHÄUPL³⁷¹ e negata da WALTZ³⁷²: se gli editori bizantini inserirono davvero l’opera di Pallada nel *corpus* di Agazia, non dovevano percepire l’alessandrino così estraneo ed ostile al dettame cristiano. Poiché l’ipotesi non è stata ancora dimostrata, non ha senso fare vuote speculazioni, ma non si può evitare di riconoscere in Pallada un’accettazione passiva del nuovo sistema di valori, è certo che il poeta non intraprese una resistenza attiva ed è forse per questo che non fu considerato dai cristiani un nemico pericoloso. Dunque, appare fuori luogo parlare di conversione in Pallada tuttalpiù si può ammettere una certa accondiscendenza alle nuove forze in campo, imposta solo da esigenze materiali, come nota BOWRA³⁷³ “if Palladas became a Christian, it does not seem to have affected his general view of things at all deeply, and we may suspect that in his conformity he was more *pratiquant* than *croyant*”.

4.2.2 Paganesimo

Se Pallada non fu mai interiormente cristiano, nel poeta non emergono neppure tracce di un autentico paganesimo³⁷⁴. Nel paragrafo precedente, si è cercato di mostrare come la religione di Pallada sia molto *sui generis* e consista essenzialmente in una forma di monoteismo pagano fondato sull’autorità della *Tyche*. Tutti gli studiosi, infatti, sono concordi nell’affermare che gli dèi pagani di Pallada sono vuoti, spersonalizzati, privi d’identità e soprattutto non credibili, il loro ricordo era fondato su una tradizione letteraria vincolante che non avrebbe recato scandalo neppure ai cristiani³⁷⁵. WALTZ³⁷⁶ parla di un modo di parlare diffuso, di espressioni convenzionali dell’ellenismo, tanto tradizionalmente comuni da non potersi quasi mai interpretare come riflesso di una fede sincera: “pour designer l’«empire des morts», Palladas dit constamment «chez Hadès», comme l’avaient fait et le faisaient encore tous les Hellènes”. Questo è condivisibile in quanto molto comune nella poesia occidentale di ogni tempo, basti pensare alle invocazioni pagane della Divina Commedia, a Lucrezio oltre che ad altri esempi greci.

Da un pagano convinto ci si aspetterebbe un atteggiamento se non di ossequio almeno di rispetto nei riguardi degli dèi olimpici e invece Pallada non solo non lascia

³⁷¹ WEISSHÄUPL 1889: 21 sgg.

³⁷² WALTZ 1928: 23, n.1.

³⁷³ BOWRA 1970A: 263.

³⁷⁴ Vd. SACHSE 1974: 167 per la quale il poeta sarebbe troppo scettico e pessimista per poter essere considerato pagano cfr. anche PEEK 1955: 159.

³⁷⁵ Cfr. ZERWES 1956: 360; WALTZ 1946/47: 199; LUCK 1958: 461.

³⁷⁶ WALTZ 1946/47: 199. Cfr. 201: “Palladas ne fait en somme pas autre chose que de se conformer à un usage et à des règles du style poétique établis de longue date”.

trapelare alcun sentimento, ma addirittura non fa nessun accenno alla pratica dei culti anzi, come sottolinea ZERWES³⁷⁷, ne parla in modo ironico: “die Serapis-Aretalogie (9.378) hat für ihn nur anekdotisches Interesse, das Ammon-Orakel wird als Betrüger entlarut (7.687)”. In altre parole non vi sono tracce di una partecipazione attiva da parte del poeta a tutto l’apparato del paganesimo. Pallada presenta gli dèi dell’Olimpo come dei non eroi³⁷⁸, privi di consistenza e soprattutto irreali; non si rivolge agli dèi in modo profondo e serio, non li invoca né li prega, non chiede loro di ottenergli qualcosa, non vi sono in Pallada epigrammi di supplica, invocazione o richiesta di un qualsiasi beneficio. Il poeta si lamenta spesso, ma non chiede mai agli dei di essere liberato dalle afflizioni. Siamo ben lontani dagli slanci supplichevoli che ricorrono in Pindaro o nella tragedia, Pallada parla di Zeus come fosse un personaggio comune e talvolta lo paragona addirittura a se stesso (cfr. AP 11.302 e 10.53). In sintesi, per Pallada gli dei sono completamente ininfluenti, ma soprattutto incapaci di orientare verso il bene o verso il male la vita degli uomini.

Non è chiaro se Pallada abbia sviluppato tale noncuranza verso il mondo pagano in seguito all’affermarsi della nuova religione oppure se la visione del poeta fosse stata tale anche prima, in altre parole, che il poeta non sia mai stato un pagano fervente e convinto. La domanda è destinata a rimanere irrisolta, anche se forse è più probabile la seconda ipotesi dato che in nessun epigramma a noi pervenuto emerge una qualsiasi traccia di adesione *sincera* al paganesimo: è poco probabile, anche se non si può escludere, che tutto il *corpus* a noi pervenuto sia stato composto negli anni intorno al 390 d.C. Quanto ad epigrammi come il 10.90, 10.91, *10.82 etc. in cui, effettivamente, il poeta esprime la propria disperazione di fronte alla fine del paganesimo, non credo che ciò implichi che Pallada fosse religiosamente pagano, non lo si può escludere, ma neppure necessariamente concludere stando ad epigrammi come quelli citati o pensando alla lunga serie sulla fusione delle statue pagane. SACHSE³⁷⁹ rileva come non fosse affatto semplice tagliare con l’epoca precedente, poiché si trattava di un’epoca bella, secolare, gloriosa, in poche parole ellenica: come molti intellettuali che vissero in quest’epoca di transizione, Pallada ha nostalgia del passato, o meglio, ha una nostalgia mentale del paganesimo. Non è dato sapere se Pallada fosse serio oppure no quando descrive la triste sorte della statuetta di Eracle gettata a terra (9.441) o quando parla dei templi di *Tyche* trasformati in terme o in osteria (AP 9.180, 183), non è dato sapere se si tratti dell’ironia amara di un poeta satirico, del lamento sincero di un religioso pagano o del rimpianto di un’antica tradizione da parte di un nostalgico dell’ellenismo. Forse Pallada ha volutamente ricercato tale vaghezza.

³⁷⁷ ZERWES 1956: 360.

³⁷⁸ LUCK 1958: 461.

³⁷⁹ SACHSE 1974: 165.

4.2.3 Neoplatonismo

E' molto probabile che il poeta partecipasse a quel movimento di resistenza anticristiana d'ispirazione neoplatonica rappresentata in primo luogo da intellettuali e professori³⁸⁰; sappiamo di personaggi quali i filologi Elladio e Ammonio, sacerdoti l'uno di Zeus e l'altro di Toth-Ermes, così come il filosofo Olimpico che furono costretti a fuggire a Costantinopoli dopo avere difeso fino all'ultimo il Serapeo³⁸¹. Il centro della resistenza pagana fu senz'altro il Museo insieme alla scuola neoplatonica. Secondo IRMSCHER³⁸² l'opposizione pagana al Cristianesimo fu prettamente intellettuale, non si trattò di una lotta armata, ma di un nuovo paganesimo fondato su tre elementi: il culto delle divinità del sincretismo egizio e in particolare di Serapide, la filosofia neoplatonica "efficace come surrogato della religione"³⁸³ che rappresentò la controparte del monachesimo, infine un eclettismo filosofico nel quale prevalse l'insegnamento epicureo. Si tratta di tre elementi ben presenti nella formazione di Pallada che, in questo senso, può essere veramente considerato uomo del suo tempo. Del primo e del terzo elemento si è già parlato diffusamente nelle pagine precedenti, adesso sarà utile soffermarsi sugli elementi neoplatonici presenti nell'opera palladiana.

Per sgombrare il campo da qualsiasi dubbio, meglio chiarire subito che Pallada non può essere considerato neoplatonico così come non lo si è definito né cristiano né pagano. E' pur vero che, vivendo ad Alessandria alla fine del IV secolo, essendo un intellettuale e probabilmente abbastanza noto (cfr. *AP* 11.292), notoriamente maldisposto nei riguardi del Cristianesimo, non poteva rimanere estraneo a quella nuova corrente filosofica, nota come neoplatonismo, che ebbe come centro propulsore la città in cui il poeta visse. Pallada subì l'attrazione e le suggestioni della filosofia neoplatonica, ma non abbracciò mai totalmente neppure il neoplatonismo³⁸⁴. Allusioni neoplatoniche tornano a più riprese nei suoi epigrammi, si tratta di semplici allusioni, non esclusive, ma sono comunque segnale che Pallada non era indifferente alle suggestioni della nuova filosofia e dell'ambiente in cui viveva. Si trattava di un modo di pensare diffuso tra le classi intellettuali alte: nessun intellettuale pagano che visse ad Alessandria alla fine del IV poteva rimanere esente dall'influsso del neoplatonismo.

Il *corpus* palladiano è costellato di riferimenti neoplatonici, per citarne solo alcuni si può ricordare il 10.72 dove la metafora della vita come teatro, oltre al cinismo e allo stoicismo, è attestata nel neoplatonismo (Plot. *Enn.* 3.2.15), il 10.78 dove il poeta esprime il concetto di trascendenza dell'anima che doveva derivargli, fra le altre dottrine, anche dal neoplatonismo, il 10.88 dove viene introdotta l'immagine dell'anima

³⁸⁰ IRMSCHER 1957: 460.

³⁸¹ Cfr. *SOCR. HE* 5.16 che fu loro allievo a Costantinopoli.

³⁸² IRMSCHER 1957: 461.

³⁸³ IRMSCHER 1957: 461.

³⁸⁴ Cfr. *STELLA* 1949: 311.

prigioniera del corpo, estranea alla mentalità palladiana e derivatagli – secondo alcuni³⁸⁵ - dalla conversione al neoplatonismo, il 9.170 dove si afferma uno dei principi cardine del neoplatonismo ovvero la supremazia della ragione sui desideri carnali e viene utilizzato il termine σωφροσύνη che nel neoplatonismo indica la terza parte dell'anima (quella più bassa e avara), l'11.349 dove Pallada mette al centro delle possibilità conoscitive l'autocoscienza subendo, tra le altre influenze, anche quella neoplatonica che considera la conoscenza di se stessi strada alla conoscenza delle realtà sublimi³⁸⁶, l'11.305, dove il poeta irride un misterioso personaggio per il fatto di passare continuamente dallo studio della grammatica a quello della filosofia senza conoscere profondamente nessuna delle due. Come sarà notato nel commento (vd. *ad loc.*). E' possibile che Pallada stia parlando di se stesso data la propria attività di γραμματικός e la profonda competenza filosofica, anche neoplatonica. Restano fuori da questa sintetica rassegna gli epigrammi *9.400 e il **9.399 che personalmente considero erroneamente attribuiti a Pallada (cfr. *ad loc.*). Le ragioni di questa scelta saranno dettagliatamente discusse nel commento specifico a questi due testi (cfr. *ad loc.*) che ZERWES³⁸⁷, invece, considera una delle maggiori prove del neoplatonismo palladiano; in ogni caso, è nei sentimenti, nelle idee, nelle ispirazioni che Pallada si lascia sfiorare non solo, ma anche dal neoplatonismo. Se poi il poeta abbia conosciuto o meno Ipazia, abbia collaborato o meno con Sinesio, abbia frequentato o meno la scuola neoplatonica, sono problemi destinati a rimanere irrisolti, poiché l'unica testimonianza di cui disponiamo sono i suoi stessi epigrammi, d'altra parte la *forma mentis* del poeta non può prescindere dal neoplatonismo. Nonostante ciò, non si deve pensare ad una conversione al neoplatonismo, Pallada rimane sostanzialmente un materialista (mi sia concessa questa sintetica benché imprecisa definizione), ma nella sua opera non mancano neppure espressioni idealistiche e spiritualistiche che non possono che essere ricondotte all'influenza neoplatonica.

4.2.4 Pessimismo nichilistico

Un dato indiscutibile è, invece, il pessimismo nichilistico, la sua opera si regge infatti su due principi basilari: la rassegnazione e l'ironia che rappresenta una sorta di analgesico, un modo per affrontare con più coraggio una vita sostanzialmente amara³⁸⁸. Negli epigrammi palladiani ricorrono formulazioni che non possono lasciare spazio a dubbi in questo senso. Il poeta lamenta la fragilità dell'uomo che nasce e muore nudo (cfr. 10.58), ritiene che la vita umana sia soltanto un gioco e che per vivere si debba o imparare a giocare o sopportare il dolore inevitabile (cfr. 10.72), che non si deve temere

³⁸⁵ RUBENSOHN 1903: 1030.

³⁸⁶ COURCELLE 1975: 84

³⁸⁷ ZERWES 1956: 177.

³⁸⁸ Cfr. ORTEGA VILLARO 2003: 183.

la morte ma aspirare ad essa in quanto liberazione dalle sofferenze (cfr. **9.500, 10.59, *11.282), che la vita umana non ha altra consistenza che la sofferenza del pianto (cfr. 10.84), che ogni uomo giungerà al medesimo porto sotto terra o verso le tenebre (cfr. 10.65 e **9.499), che bisogna guardare con ironia alla *Tyche* volubile come una prostituta (cfr. 10.87), che i disonesti hanno sempre la meglio sugli onesti per l'ingiustizia della *Tyche* (cfr. 10.62) etc. Rimando al commento a ciascun epigramma citato per un approfondimento dei singoli temi.

Il pessimismo nichilistico di Pallada è molto diverso da quello dei poeti greci classici: nel delineare le caratteristiche dell'uomo greco, POHLENZ³⁸⁹ nota come l'uomo greco non si blocchi né si ripieghi su se stesso di fronte all'esistenza del male, trovando nella propria natura le forze necessarie per assicurare successo ai suoi sforzi. Perfino la tragedia non può essere considerata un «prodotto del pessimismo»³⁹⁰, poiché al centro del proprio interesse non pone solo il dolore ma soprattutto l'agire e nelle rappresentazioni sceniche l'effetto opprimente della tragedia era dissolto dal dramma satiresco che chiudeva la tetralogia. Pohlenz, dunque, riconosce al popolo greco una specifica *virtus* che ha permesso loro di non ripiegarsi, con disincanto e rassegnazione, sui propri mali. Non credo che in Pallada possiamo trovare questa compresenza di ottimismo e pessimismo propria dello spirito greco, poiché l'invito alla gioia, alla spensieratezza e al non darsi inutili preoccupazioni esprimono una disperazione, e non un ottimismo, nella possibilità, per l'uomo, di essere felice tanto che l'unica soluzione sembra essere il cercare di soffrire il meno possibile o il guardare tutto con ironia. Si deve considerare anche il fatto che Pallada vive in un'epoca divisa, in cui l'uomo è posto come di fronte ad un bivio, ad una scelta obbligata che non tutti sono in grado di fare. Pallada si dimostra debole di fronte a questa presa di posizione, è tentennante, incapace di decidere e per questo si ritrova privo di un'identità che in qualche modo lo definisca interiormente e lo protegga³⁹¹. Basti pensare al fatto che il poeta utilizza la stessa ironia per parlare sia dei monaci che di Eracle: Pallada non ha punti di riferimento, sente che il passato è ormai finito ma teme profondamente il futuro. E' proprio per questo stato di incertezza, quasi di «limbo esistenziale», che il poeta troverà una forma di conforto nello sfogo attraverso una poesia profondamente interiorizzata. Non si può negare, infatti, che Pallada sia sincero solo nel lamento.

Insomma, se discutibile è la posizione palladiana rispetto al paganesimo e al Cristianesimo, se il poeta abbracciò il materialismo di Epicuro ma non rifiutò neppure alcuni spunti neoplatonici, se spesso si dimostra sfuggente e impossibile a definirsi, un tratto inequivocabile nell'universo palladiano esiste, ed è l'approccio pessimistico e disperato alla vita, un approccio anch'esso *sui generis* poiché estraneo al sentimento greco, forse imputabile allo spirito del tempo, immerso nell'incertezza del passaggio

³⁸⁹ POHLENZ 1963: 142.

³⁹⁰ POHLENZ 1963: 166.

³⁹¹ Cfr. SACHSE 1974: 169 e LUCK 1958: 467. .

dall'antico al nuovo sistema di valori. E' in questo senso che Pallada può essere considerato un poeta «moderno» quasi precursore della poesia novecentesca dominata dal problema del male di vivere. E' il pessimismo il vero spirito religioso di Pallada ed è forse in questo sentimento di angoscia profonda che emerge, chiara e innegabile, la propria concezione della vita. In questo senso Pallada deve essere considerato un poeta non solo «moderno», ma pienamente tardo-antico.

CAPITOLO V – METRICA

5.1 Metrica e prosodia: cenni preliminari

Prima dell'analisi metrica e prosodica della poesia palladiana proposta da GUICHARD³⁹² nella sua edizione del poeta, solo FRANKE³⁹³, ormai più di un secolo fa, si era cimentato nello studio di questo aspetto del poeta alessandrino³⁹⁴. Già i risultati ottenuti da Franke furono molto importanti per una prima conoscenza della metrica e della prosodia palladiane, ma Franke considerò un numero di epigrammi molto inferiore rispetto a quello di Guichard: il primo infatti aveva ricostruito un *corpus* di 144 epigrammi di cui solo 123 autentici, di conseguenza la sua analisi si concentrò solo su 555 versi; Guichard invece ricostruisce un *corpus* di 168 epigrammi di cui 140 *certa* (classe A), 21 *dubia* (classe B), 7 *perdubia* (classe C)³⁹⁵ per un totale di 728 versi. E' chiaro, quindi, che i risultati di Guichard saranno molto più attendibili rispetto a quelli precedentemente raggiunti da Franke, non solo per i nuovi studi sul poeta apparsi nell'ultimo secolo, ma soprattutto per il diverso numero di versi considerato.

Poiché un'analisi generale della metrica palladiana è già stato effettuato da Guichard e poiché il presente studio ha per oggetto solo una sezione dell'intero *corpus*, sarà fornita un'analisi metrica e prosodica relativa solo agli epigrammi gnomici e filosofici nel tentativo di dimostrare la loro unitarietà anche dal punto di vista metrico oltre che a livello di contenuto e di tradizione manoscritta (cfr. § 6.2). In ogni caso le caratteristiche metriche di questo gruppo di epigrammi saranno messe a confronto con quelle generali dell'intero *corpus* (partendo in questo caso dai risultati dell'analisi di GUICHARD³⁹⁶ cui si farà costante riferimento nel presente capitolo) evidenziando, volta per volta, se questo specifico gruppo si distacca o è in linea con la tendenza metrica e prosodica generale di tutto il *corpus* palladiano.

Gli epigrammi presi in considerazione sono 42 (185 versi) di cui 32 sono in distici eligiaci, 7 in trimetri giambici e 3 in esametri³⁹⁷. E' importante notare che all'interno di questo gruppo vi sono 8 epigrammi che Guichard considera di attribuzione incerta, in particolare 3 *dubia* (*5.72, *9.379, *10.82) e 5 *perdubia* (**9.134, **9.399, **9.499, **9.500, **15.20).

³⁹² GUICHARD 2014 A.

³⁹³ FRANKE 1899: 85-100.

³⁹⁴ ZERWES 1956: 382 affronta questo aspetto solo marginalmente e rimanda direttamente all'analisi di Franke.

³⁹⁵ Sulla seguente classificazione degli epigrammi cfr. *infra* § 6.2.

³⁹⁶ GUICHARD 2014A.

³⁹⁷ Nel presente lavoro sono stati commentati 35 dei 42 epigrammi che costituiscono il gruppo degli gnomici e filosofici.

5.2 Metrica

5.2.1 Esametro

- Schemi

Su un totale di 78 esametri (di cui 56 *certa*, 6 *dubia* e 16 *perdubia*) sono stati individuati 14 possibili schemi a fronte dei 19 contati da Guichard sul totale degli epigrammi palladiani. I 14 schemi esametrici utilizzati da Pallada negli epigrammi gnomici e filosofici sono i seguenti:

dddd = 18 (23%)

dsddd = 16 (20%)

sdddd = 8 (10,2%)

dsdsd = 7 (8,9%)

dssdd = 7 (8,9%)

dddsd = 4 (5,1%)

sdds d = 4 (5,1%)

sdsdd = 4 (5,1%)

ddsdd = 3 (3,8%)

ssddd = 2 (2,5%)

ddssd = 2 (2,5%)

dsdds = 1 (1,2%)

ssdsd = 1 (1,2%)

dsssd = 1 (1,2%)

-Distribuzione degli spondei nei *metra*

Per quanto riguarda la distribuzione degli spondei all'interno del verso, Pallada in generale si allinea alla tendenza, per lo più costante nella poesia greca, a concentrare i *bicipitia* contratti nelle prime due sedi dell'esametro; i dati ottenuti da Guichard dall'analisi di tutto il *corpus* sono i seguenti: I (100 = 25.25%), II (137 = 32.07%), III (84 = 21.21%), IV (73 = 18.43%), V (3 = 0,75%) e attestano l'adeguamento palladiano anche ad un'altra tendenza operante da Omero fino all'età tardo-antica³⁹⁸, quella alla concentrazione degli spondei in seconda sede. Anche il gruppo degli gnomici e

³⁹⁸ Cfr. WEST 1982: 154.

filosofici conferma più o meno questi dati anche se, rispetto al resto del *corpus* e alla tendenza generale della poesia esametrica sia stichica che elegiaca, le realizzazioni spondaiche in prima sede presentano una percentuale molto più bassa pari a quella delle realizzazioni in quarta sede come dimostra la seguente tabella:

I	II	III	IV	V
19	35	17	19	1
24,3%	44,8%	21,7%	24,3%	1,2 %

Anche il gruppo degli gnomici e filosofici conferma la tendenza palladiana a collocare preferibilmente lo spondeo in seconda sede, in ciò Pallada si allinea ad una tendenza propria degli altri poeti post-callimachei. L'unico esametro del gruppo che presenta lo spondeo in quinta sede è AP 10.54.3 = 58G cfr. *ad loc.*

-Cesure

La cesura maschile o pentemimere è preferita da Pallada come dimostra sia l'analisi di tutto il *corpus* dove Guichard ha contato 204 esametri con cesura maschile (63,3%) e 119 con cesura femminile (36,7%), sia il gruppo degli gnomici e filosofici dove la cesura maschile ricorre in 54 esametri (69,2%) mentre quella femminile in 24 (30,7%); per quanto riguarda la dieresi bucolica, invece, presenta una percentuale molto più alta nel gruppo degli gnomici e filosofici (53 esametri = 67,9%) rispetto a quella calcolata sull'intero *corpus* (121 esametri = 37,7%). Di seguito vengono riportati i versi contenenti le incisioni citate:

cesura femminile: 10.34.1, 10.45.1, 10.45.3, 9.172b.3, 10.46.1, 9.182.1, 10.51.5, 10.52.1, 10.52.3, 10.60.1, 10.62.1, 10.62.3, 10.65.3, 10.77.1, 10.78.1, 10.78.3, 10.79.5, 10.80.3, 11.300.1, *5.72.1, *5.72.3, **9.134.3, **9.399.1, **9.499. 5.

cesura maschile: 9.170.1, 9.170.3, 9.394.1, 10.34.3, 10.45.5, 9.182.1, 10.46.3, 10.51.1, 10.51.3, 10.54.1, 10.54.3, 9.172a.1, 10.58.1, 10.59.1, 10.59.3, 10.60.3, 10.65.1, 10.65.5, 10.72.1, 10.73.1, 10.77.3, 10.77.5, 10.79.1, 10.79.3, 10.80.1, 10.84.1, 10.84.3, 10.85.1, 10.88.1, 10.88.3, 10.98.1, 11.305.1, 11.305.3, 11.305.5, 11.349.1, 11.349.3, 11.349.5, *5.72.2, *5.72.4, *9.379.1, *9.379.3, **9.134.1, **9.134.2, **9.134.4, **9.134.5, **9.134.6, **9.134.7, **9.134.8, **9.399.2, **9.399.3, **9.499.1, **9.499.3, **9.500.1, **9.500.3.

dieresi bucolica: 9.170.3, 9.394.1, 10.34.1, 10.34.3, 10.45.5, 9.182.3, 10.51.1, 10.51.3, 10.51.5, 10.52.1, 10.54.1, 10.54.3, 10.58.1, 9.172a.1, 10.59.1, 10.60.3, 10.65.5, 10.72.1, 10.73.1, 10.77.1, 10.77.3, 10.77.5, 10.78.1, 10.79.1, 10.80.1, 10.84.3, 10.85.1, 10.88.1, 10.88.3, 10.98.1, 11.305.1, 11.305.3, 11.305.5, 11.349.1, 11.349.3, 11.349.5, *5.72.1, *5.72.2, *5.72.3, *5.72.4, *9.379.1, **9.134.1, **9.134.2, **9.134.4,

**9.134.5, **9.134.6, **9.134.7, **9.134.8, **9.399.1, **9.399.2, **9.499.1, **9.500.1, **9.500.3.

-Leggi metriche

Per quanto riguarda le leggi dell'esametro sono state individuate le seguenti infrazioni nel gruppo degli gnomici e filosofici.

Ponte di Hermann: tre esametri che non rispettano il ponte di Hermann (10.45.1, 10.51.2, 11.300.1) ovvero il 3,8% a fronte di una percentuale del 5,9% di infrazioni calcolata su tutto il *corpus*. I tre casi di infrazione sono tutti con monosillabo e in particolare i primi due con articolo.

Ponte di Naeke: non osservano il ponte di Naeke 6 esametri (9.394.1, 10.34.1, 10.77.1, 10.88.1, 11.349.1, 11.349.3) ovvero il 7,6% a fronte di una percentuale del 6,5% nell'intero *corpus*. Per quanto riguarda il ponte di Naeke, dunque, Pallada si mostra meno intransigente di quanto non sia nel resto *corpus* epigrammatico.

Ponte di Hilberg: non osservano il ponte di Hilberg 7 esametri (9.170.3, 10.45.3, 10.52.1, 10.52.3, 10.65.1, *5.72.1, *9.379.3) ovvero una percentuale dell'8,9%, anche in questo caso molto più alta rispetto al 5,6% delle infrazioni a questa legge che stata calcolata su tutto il *corpus*.

Prima legge di Meyer (o Giseke-Meyer se si tratta di dattili): il gruppo di epigrammi gnomici e filosofici rispetta senza eccezioni la I legge di Meyer e la legge di Giseke-Meyer. In ciò il gruppo si distingue dall'intero *corpus* che presenta invece alcune infrazioni (3%).

Seconda legge di Meyer: non rispettano questa legge 9 esametri (10.72.1, 10.73.1, 10.77.3, 9.182.3, 10.80.1, 11.349.1, 9.172a.1, *5.72.4, **9.134.1) ovvero l'11,53%; anche in questo caso la percentuale delle infrazioni è più alta rispetto a quella dell'intero *corpus* (10,9%).

Terza legge di Meyer: infrangono questa legge 18 esametri (9.170.1, 9.394.1, 10.45.5, 10.46.3, 9.172a.1, 10.60.3, 10.62.1, 10.65.5, 10.72.1, 10.73.1, 10.77.3, 10.88.3, 11.349.3, 11.349.5, *9.379.1, *9.379.3, **9.499.3, **9.500.3) pari al 23,07%, una percentuale molto più alta di quella dell'intero *corpus* (13,7%).

Di seguito si propone uno schema riassuntivo delle leggi dell'esametro con il numero delle loro infrazioni e la percentuale:

Leggi metriche	Infrazioni	%
<i>Ponte di Hermann</i>	3	3,8
<i>Ponte di Naeke</i>	6	7,6
<i>Ponte di Hilberg</i>	7	8,9
<i>Prima legge di Meyer</i> (o Giseke-Meyer se si tratta di dattili)	-	0
<i>Seconda legge di Meyer</i>	9	11,53
<i>Terza legge di Meyer</i>	18	23,07

In linea generale si può notare che, ad eccezione del ponte di Hermann per il quale il gruppo degli gnomici e filosofici presenta una percentuale di infrazioni più bassa rispetto a quella dell'intero *corpus* e ad eccezione della I legge di Meyer e Giseke-Meyer che questo gruppo non infrange mai rispetto invece ad una percentuale bassa ma pur sempre esistente di infrazioni nell'intero *corpus*, per il resto nel gruppo degli gnomici e filosofici Pallada si dimostra meno rispettoso delle leggi metriche di quanto non sia nell'intero *corpus*. Tale libertà emerge soprattutto nell'alta percentuale di infrazioni alla III legge di Meyer e al ponte di Hilberg.

5.2.2 Pentametro

-Schemi

Su un totale di 63 pentametri (56 *certa*, 2 *dubia* e 5 *perdubia*) sono stati individuati 4 possibili schemi negli epigrammi gnomici e filosofici:

ds = 22 (34,92%)
 dd = 18 (28,57%)
 sd = 13 (20,63%)
 ss = 10 (15,87 %)

Ad eccezione dello schema dd dove la percentuale negli gnomici e filosofici è molto più bassa rispetto a quella calcolata sull'intero *corpus*, per il resto questi dati sono molto vicini a quelli ottenuti da Guichard dall'analisi di tutti gli epigrammi palladiani dove le percentuali della ricorrenza dei diversi schemi nel pentametro sono le seguenti: dd (79%), ds (39%), sd (23%), ss (12%).

-Caratteristiche del pentametro

Seconda legge di Meyer: non rispettano questa legge 6 pentametri (10.34.4, 10.45.4, 10.78.2, 9.182.2, 10.79.4, **9.499.2) pari al 9,5%, una percentuale quasi identica quella dell'intero *corpus* (9%).

Monosillabi in fine hemiepes: sono stati individuati tre casi di parole monosillabiche in fine *hemiepes*: 10.34.2 (σοῦ), 10.65.6 (γῆς), 10.84.4 (γῆς), negli ultimi due casi con lo stesso nesso κατὰ γῆς. La percentuale è 4,7% più alta di quella calcolata sull'intero *corpus* (2,9%).

Iato fra due hemiepes: nel gruppo degli gnomici e filosofici nessun pentametro presenta iato fra i due *hemiepes*. In generale si tratta di un fenomeno raro nel pentametro di Pallada poiché sono stati individuati solo 3 casi nell'intero *corpus*.

Monosillabi alla fine del verso: solo un pentametro presenta un monosillabo alla fine del verso (11.305.6 εῖ), dunque la percentuale è molto bassa 1,58%. Anche l'intero *corpus* presenta questa stessa scarsità con tre unici casi pari ad una percentuale ancora più bassa (0.97%).

Brevis in longo davanti a cesura: non si riscontrano casi di questo tipo nel gruppo degli gnomici e filosofici, mentre è stato individuato un unico caso nell'intero *corpus* (10.44.4)

Di seguito si propone uno schema riassuntivo delle caratteristiche del pentametro descritte sopra:

	Numero	%
<i>Infrazioni II legge di Meyer</i>	6	9,5
<i>Monosillabi in fine hemiepes</i>	3	4,7
<i>Iato fra due hemiepes</i>	0	0
<i>Monosillabi alla fine del verso</i>	1	1,58
<i>Brevis in longo davanti a cesura</i>	0	0

5.3 Prosodia

-Muta cum liquida: sono stati contati 32 casi di nesso muta + liquida (16 all'interno di parola e 16 all'inizio), di questi 14 (43,3%) allungano la sillaba precedente, mentre 18 (56,25%) non allungano. Tra i casi in cui il nesso muta + liquida allunga la sillaba precedente ne sono stati contati solo 4 (28,57%) all'inizio di parola, mentre tutti gli altri

(71,4%) si trovano all'interno di parola. Per quanto riguarda i casi in cui il nesso muta + liquida non allunga la sillaba precedente, il 66,6% sono all'inizio di parola mentre il 33,33% all'interno di parola. In ogni caso è importante notare come la cosiddetta *correptio attica* nel gruppo degli gnomici e filosofici sia applicata nel 56,25% dei casi e come Pallada tenda ad usarla preferibilmente all'inizio di parola.

Di seguito si propone una tabella riassuntiva di tutti i dati riportati sopra:

	Allunga		Non allunga	
	Inizio	Interno	Inizio	Interno
βρ	10.51.6	9.172b.4	11.305.1	-
φρ	-	10.45.2	10.45.5	-
πλ	-	9.134.3	10.45.3 11.305.3 11.305.3 11.305.6	-
κρ	10.51.5 10.84.2	10.84.1 10.84.1 10.84.3	-	10.90.1
δρ	-	10.52.3	-	*9.379.4
κλ	10.54.3	-	**9.500.1	-
τρ	-	10.60.4 **9.134.4	*5.72.1	10.79.3 11.349.1 11.349.6
πρ	-	-	*9.400.3 10.90.7 10.96.1	*9.379.3
χρ	-	**9.500.5	10.81.4	-

-Crasi

Il fenomeno della crasi ricorre solo tre volte nel gruppo degli gnomici e filosofici di cui due in un epigramma *dubium*: 10.52.4 (ταυτόματων), *9.379.1 (κᾶν) e *9.379.3 (κᾶν) con una percentuale di 1,6% leggermente più alta di quella calcolata sull'intero *corpus* che presenta 11 casi di crasi pari all'1,5% .

-Correptio epica

Nel gruppo degli gnomici e filosofici, su un totale di 141 versi dattilici, sono stati calcolati 6 casi di *correptio epica* (tutti in quarta sede) di cui 4 in epigrammi di

attribuzione non sicura. Si tratta dei versi seguenti: 9.394.2 (μή), 10.73.1 (φέρου), *9.379.1 (δάκοι), *9.379.3 (καί), *9.379.4 (δήξεται), **9.134.2 (ἐπιτέρπομαι) ovvero quattro verbi e due congiunzioni. E' interessante notare che in tre dei sei casi notati la *correptio epica* ricorre nello stesso epigramma, *9.379, che GUICHARD³⁹⁹ colloca nel gruppo B (*dubia*). Qualora siano considerati solo i due epigrammi sicuri, la *correptio epica* avrebbe una percentuale di 1,41% mentre quella calcolata su tutti gli epigrammi è pari al 5,4%.

-Iato

In generale Pallada presenta solo due casi di iato prima della cesura del pentametro (7.687.2 τοῦ ξενικοῦ θανάτου/ ἐγγύθεν ἐρχόμενος; 10.44.4 οὐκ ἐθέλω 'δόμινε',/ οὐ γὰρ ἔχω δόμεναι). Per quanto riguarda lo iato in altre sedi, Pallada si inserisce perfettamente nella media degli epigrammisti di epoca imperiale presentando nove casi di iato tutti nel gruppo dei *certa*: 7.681.3 τροχαλώτερε· ἐκ, 9.173.5 τὰ ἐλώρια, 9.174.8,12 τὸ ἔθος, ὄλου ἔτεος, 9.393.3 τὸ ἀγνόν, 9.394.2 τὸ ἔχειν, 10.53.4 εἰ ὁ, 10.55.1 μὴ ὑπακούειν, 10.79.1 γεννώμεθα ἦμαρ.

Negli epigrammi gnomici e filosofici lo iato ricorre raramente: sono stati individuati 10 casi di cui 8 nello stesso epigramma, AP **9.134, che GUICHARD⁴⁰⁰ colloca nel gruppo C (*perdubia*), ciò potrebbe confermare la non autenticità dell'epigramma. I versi che presentano iato sono i seguenti: 9.394.2, 10.79.1, **9.134.4, **9.134.5, **9.134.5, **9.134.6, **9.134.6, **9.134.7, **9.134.7. Come si può notare i vv. 5,6,7 di **9.134 presentano rispettivamente 3, 2 e 3 iati, in particolare al v.5 si nota come lo iato sia influenzato dalle incisioni: ad esempio nel verso è presente uno iato dopo il primo dattilo, uno in corrispondenza di pentemimere e uno in corrispondenza della dieresi bucolica. Per quanto riguarda il secondo (quello in corrispondenza di pentemimere) si può notare che come accade nell'epica la cesura permette di non realizzare la cosiddetta *correptio epica*. Anche altri casi di iati dell'epigramma si trovano in corrispondenza delle incisioni ma la regola non è generale infatti nei vv. 4 e 7 la *correptio epica* è applicata nonostante vi sia dieresi bucolica.

-Elisioni⁴⁰¹

Per quanto riguarda le elisioni, ne sono state contate 6 nel gruppo degli gnomici e filosofici di cui 3 in epigrammi incerti. Considerando solo i tre casi degli epigrammi

³⁹⁹ GUICHARD 2014A.

⁴⁰⁰ GUICHARD 2014A.

⁴⁰¹ Non vengono considerati i numerosi casi di elisione di particelle, pronomi, preposizioni, avverbi così come di ἐστὶ cfr. FLORIDI 2014: 33 n.157.

sicuri, la percentuale della ricorrenza del fenomeno è del 2,1%, pressoché identica a quella dell'intero *corpus* che presenta 136 casi di elisione su un totale di 728 versi (2,2%). I 6 casi di elisione riguardano i seguenti versi: 10.45.6 (εἶπ'), 10.88.1 (μοῖρ'), 10.96.3 (ῥεῦμ'), *5.72.1 (ἔρρετ'), **9.134.7 (παίζοιτ'), **9.134.8 (εὔροιτ').

- Fluttuazioni metriche

Dal punto di vista prosodico Pallada si concede non poche fluttuazioni che talvolta possono avere anche un peso nello stabilimento e nell'interpretazione del testo. Nell'intero *corpus* Guichard segnala le seguenti : 9.168.1 μῆνῖν, 9.169.4 πρῖν, 9.173.7 κατᾶρα, 10.34.1 μερίμνᾶ, 10.44.1.2 φρράτερ, 10.51.4 ἄγᾶν, 11.280.3 φονεᾶς, 11.340.2 ἔχθρᾶν, 11.387.2 ἄριστῶμεν cfr. anche FRANKE⁴⁰² e PAGE⁴⁰³. Oltre a questi si possono citare anche i seguenti casi: *9.378.4 τάλας ma l'epigramma è incerto e Guichard lo inserisce fra i *dubia* e 9.503.1 διζύφοις se si accetta il testo tradito. FLORIDI⁴⁰⁴ nota anche altri due casi: il tradito πολυδάκρυτον di 10.84.3, accolto da IRIGOIN-LAURENS-IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011 contro il πολυδάκρυον proposto da PONTANI⁴⁰⁵, “e μνειᾶν in P.CtYBR inv. 4000, p.5, r.9 se gli epigrammi contenuti nel papiro sono dell'Alessandrino”⁴⁰⁶. Degli undici casi menzionati soltanto due appartengono al gruppo degli gnomici e filosofici (10.34 e 10.51). In generale, dunque, si contano dieci casi di fluttuazione metrica su 140 epigrammi (7,1%) considerando solo quelli del gruppo A oppure undici su 168 (6,5%) considerando anche i *dubia* e i *perdubia*. Per quanto riguarda il gruppo degli gnomici e filosofici la percentuale è 4,7% dunque leggermente più bassa rispetto a quella dell'intero *corpus*. Queste proporzioni non devono stupire poiché sono perfettamente in linea con quelle della poesia dei secoli III-IV⁴⁰⁷ dove la quantità vocalica spesso non viene rispettata.

⁴⁰² FRANKE 1899 : 99-100.

⁴⁰³ PAGE 1978 : 39.

⁴⁰⁴ FLORIDI 2014B: 332.

⁴⁰⁵ PONTANI (III) 1980: 724.

⁴⁰⁶ Cfr. § 1.4.

⁴⁰⁷ Vd. AGOSTI-GONNELLI 1995 e i casi menzionati da WEST 1982: 164 sgg.

CAPITOLO VI – TRADIZIONE MANOSCRITTA

6.1 Manoscritti

Il *corpus* epigrammatico di Pallada è tramandato principalmente attraverso codici manoscritti⁴⁰⁸ tra i quali emergono in primo luogo *P* (*Palatinus gr. 23 + Par. suppl. gr. 384*) e *Pl* (*Marcianus gr. 481*) che hanno tramandato rispettivamente l'*Anthologia Palatina* e *Planudea*. Oltre a questi due testimoni principali se ne devono menzionare altri di minore importanza ma comunque utili per la ricostruzione di alcuni epigrammi: alcuni codici che tramandano le cosiddette *Sillogae minores* di età bizantina ed umanistica e alcuni apografi di *P* e *Pl*. Sebbene la bibliografia sulla tradizione manoscritta sia molto ricca, non sarà inutile fornire un rapido *excursus* sui testimoni che tramandano l'opera di Pallada. Chiaramente si tratterà di un'analisi molto sintetica non solo per via dell'esistenza di numerose ed amplissime trattazioni sull'argomento, ma soprattutto perché una dettagliata ricostruzione della tradizione manoscritta è già stata approntata da LUIS ARTURO GUICHARD⁴⁰⁹ nella sua edizione degli epigrammi di Pallada che a breve vedrà la luce e di cui ho avuto la possibilità di leggere le bozze grazie alla gentilezza dell'autore; all'analisi compiuta da Guichard sono estremamente debitrice, da essa dipende e ad essa si riferisce costantemente il presente capitolo.

I testimoni che conservano il *corpus* palladiano sono i seguenti:

P *Palatinus gr. 23 + Par. suppl. 384*. E' un codice di pergamena databile al X secolo, formato da 706 pagine di cui le pp. 1-615 sono conservate nella Biblioteca *Palatina* di Heidelberg e il resto nella biblioteca Nazionale di Parigi. Il codice è stato copiato da sette mani appartenenti a due diverse epoche, per ciascuna di esse possediamo un'accurata descrizione paleografica ad opera di MARIA LUISA AGATI⁴¹⁰. Per la distribuzione delle diverse mani sul codice rimando allo schema fornito da GUICHARD⁴¹¹ che ripropone a sua volta quello proposto da VAN DIETEN⁴¹². Le parti copiate da B, B² e B³ sembrano anteriori al resto e non è dato sapere se gli altri copisti (J, A, A²) riutilizzarono quelle parti già esistenti per la composizione di un'antologia più estesa oppure si tratta di un lavoro eseguito in due diversi tempi. Sicuramente la versione definitiva fu diretta dalla mano di J che, secondo la felice ricostruzione di CAMERON⁴¹³, sarebbe Costantino Rodio, un poeta attivo intorno alla metà del X secolo, data in cui si è soliti collocare la redazione definitiva di *P*⁴¹⁴. Un'altra mano importante che intervenne sulla redazione finale del codice è quella del correttore C che aggiunse i lemmi e le attribuzioni mancanti dall'inizio fino ad *AP* 9.563. E' importante notare che,

⁴⁰⁸ Soltanto gli epigrammi *AP* 10.58 e 10.87 furono in seguito riutilizzati: rispettivamente come iscrizione funeraria su una tomba in Licia e come graffito in una latrina ad Efeso, quest'ultimo con alcune varianti testuali per adattarlo al nuovo contesto (vd. *ad loc.*). *AP* *9.379, invece, è tramandato anche nel codice papiraceo P. CtYBR inv. 4000 databile al 260-330 circa (vd. *ad loc.*).

⁴⁰⁹ GUICHARD 2014A.

⁴¹⁰ AGATI 1984: 43 sgg.

⁴¹¹ GUICHARD 2014A.

⁴¹² Cfr. VAN DIETEN 1994: 362 che corregge i precedenti: PREISENDANZ 1911: XXXII, BECKBY² I 1965: 94 sgg., CAMERON 1993A: 99sgg.

⁴¹³ CAMERON 1993A: 98 sgg.

⁴¹⁴ Cfr. AGATI 1984.

per sua stessa ammissione, il correttore trasse questi elementi aggiuntivi da un manoscritto diverso da quello di base: entrambi i manoscritti erano copie dell'Antologia di epigrammi di Costantino Cefala elaborata all'inizio del X secolo e oggi perduta⁴¹⁵. Secondo Guichard è sicuro che Costantino Cefala poté avere accesso ad un "*libellum palladanum*" oppure ad una silloge epigrammatica più ampia contenente anche Pallada nella redazione della sua Antologia. L'ipotesi a mio avviso è molto verisimile e sarà discussa nel dettaglio nelle pagine seguenti.

Il codice messo a punto da J tramanda un'antologia epigrammatica formata da quattordici libri (il quindicesimo presenta solo del materiale di cui J si servì per riempire le ultime pagine bianche del codice) in cui sono contenuti 3800 epigrammi.

Il codice *P* conserva 164 epigrammi dei 168 attribuiti a Pallada.

PI Marcianus gr. 481. E' un codice di pergamena di 123 *folia*, autografo di Planude, caratterizzato da un contenuto molto vario⁴¹⁶. Gli epigrammi contenuti sono 2400, di cui 388 non attestati in *P*, e sono divisibili in due sezioni (*APL^a* e *APL^b*). La prima occupa i ff. 2r-77r ed è divisa in sette libri, ciascuno dei quali presenta capitoli tematici in cui gli epigrammi sono disposti in ordine alfabetico⁴¹⁷; la seconda occupa i ff. 82r-100r e a differenza di *APL^a* è per lo più privo di ascrizioni. Nelle parti restanti del codice si trovano testi di diverso genere: una raccolta di *gnomai* (ff. 77r-80r), il poema *De termiis Pythiis* di Leone Magistro (80v-81r), la *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* di Nonno di Panopoli (ff. 100v-122v), poemetti su diversi temi (ff. 81r-81v), inoltre in f. 122v si trova anche la *subscriptio* di Massimo Planude del settembre 1301.

Planude conserva 156 epigrammi del *corpus* palladiano.

Codici Planudei Per completezza informativa sarà utile menzionare l'esistenza di una lunga serie di manoscritti su cui si basarono le cosiddette *editiones veteres* dell'*Anthologia Planudea* che non risultano molto utili per lo stabilimento del testo poiché nessuna di esse dipende direttamente da Planude. Guichard le cita in apparato solo nel caso in cui riportino lezioni particolarmente interessanti, riservando lo stesso trattamento anche ai manoscritti planudei (Laur. 32.16, Marc. XI 1, Q) che vengono segnalati sono nel caso siano utili alla ricostruzione testuale.

Sylloge Parisina (S) Un altro testimone che tramanda epigrammi di Pallada è la cosiddetta *Sylloge Parisina* che si conserva in due manoscritti: *Parisinus suppl. gr. 352 Bombycinus* del XIII secolo (*S^s*) e *Parisinus gr. 1630 Bombycinus* del XIV secolo (*B*)⁴¹⁸. Recentemente è stato pubblicato un contributo importante, soprattutto per l'assenza di un'edizione critica, sulle cosiddette "*syllogae minores*" da parte di MALTOMINI⁴¹⁹ che per quanto riguarda la silloge *S* ha confermato che *B* è essenzialmente estratto rielaborato di *S^s* e che *S* nel suo complesso dipende da un fonte comune identificabile nella collezione di Cefala. *S^s* conserva 115 epigrammi, dei quali 74 sono tramandati anche in *P* e *Pl*; *B* conserva 41 epigrammi copiati da *S^s* o comunque da una fonte comune.

⁴¹⁵ Cfr. GUICHARD 2014A.

⁴¹⁶ Per una descrizione paleografica del codice vd. MIONI 1985.

⁴¹⁷ Cfr. GUICHARD 2014A; vd. GOW 1958: 46 sgg. e BECKBY 1967² IV: 576 sgg. per uno schema riassuntivo della disposizione degli epigrammi.

⁴¹⁸ I simboli adottati per i due manoscritti sono quelli proposti da MALTOMINI 2008: 29 gg.

⁴¹⁹ MALTOMINI 2008.

S^s tramanda dodici epigrammi attribuiti a Pallada, dieci dei quali trovano corrispondenza in B; dei dodici epigrammi attribuiti a Pallada che la silloge S complessivamente tramanda, sei sono di argomento gnomico e filosofico (AP 10.52, 58, 72, 73, 84, 11.349), due simposiale (11.54.5-6, 11.55) e tre sono distici di argomento vario (11.255, 299, 301).

Appendix Barberino-Vaticana (ABV) Si tratta di una raccolta di 54 epigrammi assenti in *Pl* e solo in parte conservati da *P*, per questo si ipotizza che la fonte di *ABV* non siano né *P* né *Pl* ma piuttosto delle antologie intermedie o altro materiale andato perduto. *ABV* è tramandata da tre manoscritti: App.^M (*Barberinus gr. 123*), App.^S (*Parisinus suppl. gr. 1199*), App.^V (*Vaticanus gr. 240*). *ABV* tramanda un solo epigramma di (AP *5.71) che in *P* presenta problemi di attribuzione (per C è di Rufino, per J di Pallada).

Riccardianus 25 (cod. Ricc. 25) E' un manoscritto della seconda metà del XV secolo contenente varie opere di Luciano. Fu prodotto in ambiente fiorentino e in particolare fu scritto da Giovanni Scutariota. Al f. IIIv una mano successiva ha aggiunto una breve silloge di dieci epigrammi e l'ha attribuita a Luciano. Fra i dieci epigrammi contenuti nel codice vi è anche AP 10.58 che *P* e *Pl* attribuiscono a Pallada (cfr. § 6.2 e *ad loc.*) mentre i florilegi e i paremiografi, così come il Riccardiano, a Luciano. Per una presentazione generale del codice con apparato critico dei singoli epigrammi e discussione del loro rapporto con le fonti si veda il recente contributo di FLORIDI⁴²⁰.

P.CtYBR inv. 4000 si tratta di un codice papiraceo appartenente all'Università di Yale, datato al 260-330 d.C. che, secondo gli editori, conteneva originariamente 96 componimenti per un totale di 864 versi. Le 24 pagine, estremamente frammentarie, che ci sono giunte, contengono i resti di circa 60 epigrammi, nessuno dei quali conservato interamente. Secondo gli editori del testo, il papiro conterrebbe epigrammi di Pallada. L'unico epigramma di attribuzione non sicura ma attribuito a Pallada da C perfettamente riconoscibile nel papiro (Pap. f. 21, ll. 4-8) è AP *9.379, per il resto lo stato del codice è troppo frammentario per potervi riconoscere resti di altri epigrammi palladiani. Per un'analisi specifica della questione vd. § 1.4, *ad* *9.379, le recensioni di FLORIDI⁴²¹ e AST⁴²² e l'edizione di WILKINSON⁴²³.

6.2 Epigrammi gnomici e filosofici: tradizione manoscritta e problemi testuali

Pallada è senza dubbio l'epigrammista più rappresentato dell'*Anthologia Palatina* con i suoi 168 epigrammi che vengono attribuiti in modo più o meno sicuro al poeta⁴²⁴. Questo amplissimo *corpus* presenta epigrammi molto diversi per argomento, stile,

⁴²⁰ FLORIDI 2014C.

⁴²¹ FLORIDI 2014A.

⁴²² AST 2014.

⁴²³ WILKINSON 2012.

⁴²⁴ Il grado di probabilità che si tratti di un epigramma autentico dipende principalmente dai lemmi e dalle attribuzioni al poeta presenti in *P* e *Pl*. I lemmi e le attribuzioni possono derivare da una fonte comune, l'Antologia di Cefala, oppure possono essere interventi personali dei copisti.

metrica e lingua: vi sono gli epigrammi «omerici» ovvero caratterizzati da stilemi ed espressioni proprie di Omero e che, nello stesso tempo, alludono o riprendono passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*⁴²⁵; vi è il gruppo degli epigrammi di argomento gnomico e filosofico oggetto della presente trattazione; vi sono gli epigrammi satirici o scoptici che s'ispirano al modello di Nicarco e Lucillio; vi è poi una quarta categoria non definibile nella quale si devono raccogliere tutti gli altri epigrammi di argomento vario, diversi l'uno dall'altro così come dalle altre tre categorie e il cui contenuto non è riconducibile a nessun preciso genere⁴²⁶. Data non solo l'estrema vastità del *corpus* ma soprattutto la sua eterogeneità, è verosimile ipotizzare che vi siano confluiti testi di autori diversi o comunque che non tutto ciò che è pervenuto sotto il nome di Pallada o gli fu attribuito sia veramente opera dell'Alessandrino. Già ad una prima lettura dei 168 epigrammi che la tradizione manoscritta attribuisce a Pallada, da subito si ha l'impressione che non appartengano tutti alla medesima mano, al contrario, il carattere estremamente eterogeneo del *corpus* all'interno del quale si possono identificare da un lato tre categorie epigrammatiche definite e dall'altro un "magma" indurrebbe a supporre delle attribuzioni indebite al poeta. Come si potrebbe giustificare l'esistenza di un *corpus* così vasto e così vario? Potremmo avanzare diverse ipotesi, destinate purtroppo a rimanere tali, poiché non è dato sapere molto più di ciò che la tradizione manoscritta ci ha tramandato: 1) Pallada fu uno scrittore molto versatile, autore di numerosissimi versi, capace di passare continuamente da un registro poetico ad un altro senza soluzione di continuità, forse dotato anche di personalità diverse che si riflettono ora nelle alte riflessioni sul significato dell'esistenza, ora sulla satira amara e fredda nei riguardi di alcune tipologie umane, ora nei giochi di parole e nell'ironia che costituiscono l'unica ragione di esistere di alcuni epigrammi altrimenti privi di contenuto. E' lecito ammettere questa ipotesi per il fatto che l'attribuzione a Pallada di molti epigrammi afferenti alle diverse categorie è abbastanza sicura. 2) Potremmo supporre l'esistenza di un'antologia palladiana o un "*libellum palladanum*"⁴²⁷ in cui confluirono sia epigrammi autentici di Pallada sia moltissimi altri non autentici che furono indebitamente attribuiti al poeta in quanto la voce epigrammatica più celebre nel IV secolo. 3) Come sarà mostrato nelle pagine che seguono, il gruppo degli gnomici e filosofici costituisce un gruppo compatto ed omogeneo per lingua, stile, contenuto, metrica, tradizione manoscritta: potremmo addirittura supporre che il gruppo degli gnomici e filosofici rappresentasse il nucleo originale da cui si è originato, tramite un processo di assimilazione, l'intero *corpus* palladiano. In altre parole, l'antologia o *libellum*, di cui si è ipotizzata l'esistenza, in origine avrebbe contenuto solo gli epigrammi gnomici e filosofici, peraltro il gruppo più numeroso, a questo nucleo originale si aggiunsero successivamente gli altri epigrammi di Pallada ovvero gli scoptici, gli "omerici" e tutti gli altri epigrammi non categorizzabili: è proprio durante questo processo di assimilazione che probabilmente finirono nella raccolta anche degli epigrammi non autentici. In ogni caso, credo che la prima ipotesi sia forse la più probabile, o comunque la meno rischiosa, poiché, se anche si tratta di un *corpus* vasto ed eterogeneo in cui sicuramente si trovano degli epigrammi spuri, non è verosimile pensare che anche interi gruppi di epigrammi dello stesso argomento siano stati attribuiti a Pallada senza ragione o comunque solo in quanto la voce epigrammatica più nota del IV secolo. La situazione, dunque, è molto problematica e non è mia intenzione andare oltre la formulazione di

⁴²⁵ Cfr. § 2.2.1 e GUICHARD 2014B.

⁴²⁶ La presente suddivisione, condivisa da chi scrive, è stata proposta da GUICHARD 2014A.

⁴²⁷ Cfr. FRANKE 1899: 47-72.

ipotesi, poiché non possediamo nessuna testimonianza al riguardo, quindi qualsiasi conclusione risulterebbe forzata o comunque non concretamente dimostrabile. Nell'edizione critica di Pallada GUICHARD⁴²⁸ ricostruisce un *corpus* di 168 epigrammi pervenuti sotto il nome del poeta o di cui è stata ricostruita la paternità palladiana, ma distingue in questo vasto *corpus* tre categorie epigrammatiche a seconda del grado più o meno probabile di attribuzione: nel gruppo A (140) si trovano gli epigrammi attribuiti a Pallada sia da *P* che da *Pl*; nel gruppo B (21) si trovano gli epigrammi attribuiti a Pallada solo in una delle due antologie, mentre nell'altra sono ἄδηλον o attribuiti ad un altro poeta; nel gruppo C (7) si trovano gli epigrammi che oltre ad avere una tradizione manoscritta incerta, suscitano nell'editore molti dubbi anche per ragioni interne ai testi stessi.

Di seguito si riporta la lista degli epigrammi commentati di cui vengono indicati in forma sintetica i manoscritti che li tramandano e l'eventuale attribuzione a Pallada con l'indicazione della classe di appartenenza. Si tratta di uno schema molto sintetico che non ha niente a che vedere con un apparato critico propriamente detto la cui unica finalità è mettere in evidenza dove sono tramandati e il grado di autenticità degli epigrammi commentati⁴²⁹:

- AP 10.45 P* Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.72 P Pallada, *Pl* Pallada, *S^C* e *S^{D430}* s.a.n., **A**
AP 10.84 P, Pl Pallada, *S^C* e *S^D* s.a.n., **A**
*AP *10.82 P* Pallada, *Pl* s.a.n., **B**
AP 10.90 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.65 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.87 P¹ Pallada, *P²* s.a.n., *Pl* Pallada, *SGO 3/02/46* s.a.n., **A**
*AP **9.134 P* (C) ἄδηλον e *P* (C^{yp}) Pallada, *Pl* ἀδέσποτον, **C**
AP 10.62 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.58 P Pallada, *Pl^a* e *Pl^b* Pallada, cod. Ricc. 25 Luciano, Paroemiogr. (Apostol. 5.41e = *CPG* II.344) Luciano, Georgid. *Gnomol.* 263 Odorico Luciano, *S^C* e *S^D* s.a.n., iscr. fun. *SGO17/12/02* (Licia, megiste) s.a.n., **A**
AP 10.77 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.78 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.34 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
AP 10.81 P Pallada, *Pl* Pallada, cod. Laur. 5.10 Φιλήμονος, **A**
*AP **9.499 P* ἄδηλον, *Pl* ἄδηλον, **C**
*AP *5.72 P* Pallada, **B**
AP 11.300 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
*AP **15.20 P* s.a.n. (praecedit 10.87 iter.; sequitur 10.95 iter.), **C**
*AP **9.500 P* ἄλλο, *Pl* ἄδηλον, **C**
AP 10.59 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
*AP *11.282 P* s.a.n., *Pl* Lucilio, **B**
AP 10.88 P Pallada, *Pl* Pallada, **A**
*AP **9.399 P* Pallada eraso da C, **C**

⁴²⁸ GUICHARD 2014A .

⁴²⁹ Le informazioni riproducono in maniera riassuntiva l'apparato critico di GUICHARD 2014A Anche le categorie *certus*, *dubius*, *perdubius* corrispondono a quelle proposte dall'editore.

⁴³⁰ Per la Silloge Parisina si utilizzano le abbreviazioni utilizzate da Guichard per cui *S^s* = *S^C* mentre *B* = *S^D*.

AP 11.305 P Pallada; Pl Pallada, A
*AP *9.400 P¹ Pallada, P² s.a.n., Pl s.a.n., B*
AP 11.349 P Pallada, Pl Pallada, S^C e S^D s.a.n., A
AP 10.98 P Pallada, Pl Pallada, A
AP 10.46 P Pallada, Pl Pallada, A
AP 9.394 P Pallada, Pl Pallada, A
AP 10.51 Pallada, Pl Pallada, A
AP 9.170 P Pallada, Pl Pallada, A
AP 10.54 P Pallada, Pl Pallada, A
AP 10.52 P Pallada, Pl Pallada, S^C s.a.n., A
AP 10.73 P Pallada, Pl Pallada, S^C e S^D s.a.n., A
*AP *9.379 P (A) ἄδηλον, P (C^{yp}) Pallada, Pl ἄδηλον, Pap. lemma perduto, B*

Come emerge dalla tabella riassuntiva *P* tramanda tutti gli epigrammi commentati, *Pl* tutti ad eccezione di due, la *Silloge Parisina* quattro, mentre l'attribuzione a Pallada è sicura per la maggior parte.

Dal punto di vista filologico-testuale, gli epigrammi presentati sono per lo più regolari, solo sette di essi presentano dei casi discutibili; rimando al commento per una discussione dettagliata e precisa in questo senso e in questa sede mi limito ad elencare gli epigrammi in questione presentando in forma riassuntiva anche i problemi testuali che li caratterizzano⁴³¹:

AP 10.84.4 φερόμενον P S^C S^D, συρόμενον Pl
*AP *10.82.1 ἄρα μὴ P, μὴ που Pl, ἄρα μὴ Boissonade*
AP 10.87.1 γελῶμεν P¹ P², γ' ἔλωμεν SGO 03.02.46; v.2 Τύχην τε πόρνης ρεύμασιν κινουμένην P¹ P², πινῶντες ἢ τρυφῶντες ἢ λελουμένοι SGO 03.02.46 .
*AP **9.134.7 παίζουτ', ἔστε θέλοιτε Stadtmüller, παίζουτ' ἦτε θέλοιτε Desrousseaux, παίζουτ' ἔτε θέλοιτε P, παίζουτε στροφέουτε Pl.*
AP 10.78.3 σκώληκα λαβεῖν Graefe, σκῶληκα βαλεῖν P Pl, σκώληξι βορῆν Brunk.
*AP **9.399.3 χαρίεν σέλας ἀστράπτουσαν ἀλύπως Stadtmüller, χαρίεσσαν, ἀπαστράπτουσαν ἀδύτως P.*
*AP *9.379.1 οἷς Nauck, ὕς P Pl, μῦς edd. vet., αἶξ Franke; v.2 ἀλλ' ἐγὼ οὐχ οὔτ[Pap., ἀλλὰ τὸδ' οὐχ οὔτω P Pl; v.3 οἷς Pap., ὕς P Pl, μῦς edd. vet., αἶξ Franke; v.4 τοὺς δὲ κακοὺς Pap., τὸν δὲ κακὸν P Pl.*

Come sarà discusso nel commento, si tratta di varianti testuali su cui non è difficile prendere posizione poiché in tutti i casi è sempre e solo una la lezione in grado di conferire significato all'epigramma. Dunque il gruppo degli gnomici e filosofici presenta una tradizione manoscritta tendenzialmente lineare e sicuramente non problematica.

⁴³¹ Anche in questo caso si fa riferimento all'apparato critico di Guichard, di cui vengono utilizzate anche i simboli e le abbreviazioni.

6.3 Antologie e sillogi epigrammatiche: ipotesi di ricostruzione

Come già notato vi sono tre epigrammi palladiani, tutti appartenenti al gruppo degli gnomici e filosofici, tramandati non solo da *P* e *Pl*, ma anche da altre fonti: *AP* 10.87 su una latrina ad Efeso (*SGO* 03.02.46), *AP* 10.58 come iscrizione funeraria di età bizantina in Licia (*SGO* 17.12.02), *AP* *9.379 sul papiro P. CtYBR inv. 4000, peraltro in una versione più corretta. Queste attestazioni, almeno le prime due, inducono a pensare che Pallada fosse un poeta noto visto che i suoi versi erano conosciuti perfino ad Efeso e in Licia, d'altra parte non si deve dimenticare che questi epigrammi, come in generale tutto il gruppo degli gnomici e filosofici, affrontano tematiche molto comuni e non specificatamente palladiane. In casi del genere, dunque, è lecito chiedersi se si tratti di epigrammi autentici oppure giunti anonimi e successivamente attribuiti a Pallada proprio per il contenuto etico-moralizzante, affine al *modus scribendi* del poeta, che li caratterizza e quindi facilmente assimilabili al vasto *corpus* palladiano in cui potevano trovare spazio epigrammi di diverso genere. Purtroppo il processo di formazione del *corpus* palladiano è difficilmente ricostruibile ed è giusto essere cauti nell'avanzare qualunque ipotesi, in ogni caso credo sia verisimile pensare che non tutti i 168 epigrammi attribuiti al poeta siano autentici, che esistesse un nucleo o più nuclei originali (ad esempio gli gnomici e filosofici), oppure che siano esistite una o più sillogi palladiane (corrispondenti ad esempio alle tre categorie individuabili nel *corpus*), circolanti nel IV secolo e note sia Oriente che in Occidente come dimostra il legame con gli *Epigrammata Bobiensia* e Ausonio⁴³². Potevano essere queste le sillogi cui Cefala ebbe accesso nella composizione della sua Antologia (cfr. *supra*). Importanti e assolutamente plausibili mi sembrano anche le proposte di CAMERON⁴³³ e LAUXTERMANN⁴³⁴: il primo pensava ad un'antologia epigrammatica databile al 380 contenente epigrammi selezionati da varie fonti quali Diogeniano, Rufino, Meleagro, Filippo e soprattutto "a combined edition of Lucian and Palladas" la cui esistenza sarebbe deducibile, secondo lo studioso, dal lemma di J ad *AP* 7.339 (ἄδηλον ἐπὶ τίνι τοῦτο γέγραπται, πλὴν ὅτι ἐν τοῖς τοῦ Παλλαδᾶ ἐπιγράμμασιν εὐρέθη κείμενον· μήποτε δὲ Λουκιανοῦ ἐστίν)⁴³⁵; è da questa antologia del IV secolo che i poeti latini (Ausonio, Naucellio etc.) avrebbero ricavato i loro modelli epigrammatici. Cameron, inoltre, non esclude che questa antologia circolasse ancora nel X secolo e quindi che fosse stata utilizzata sia da Cefala che, un secolo dopo, da J. Partendo dallo stesso lemma ad *AP* 7.399 Lauxtermann intende invece dimostrare l'esistenza di una silloge di Pallada databile al VII secolo e contenente, oltre a Pallada, molti altri poeti, soprattutto tardo-

⁴³² Cfr. § 2.3.3.

⁴³³ CAMERON 1993: 90-96.

⁴³⁴ LAUXTERMANN 1997: 329-335.

⁴³⁵ Cfr. CAMERON 1993: 95.

antichi, quali Luciano, Giuliano, Claudiano etc.⁴³⁶ e altro materiale eterogeneo. Lo studioso sostiene questa ipotesi partendo dalla presenza nell'*Anthologia Palatina* di lunghe sequenze caratterizzate dalla mescolanza di molti epigrammi palladiani e altri epigrammi tardo-antichi⁴³⁷ e in particolare di numerose sequenze palladiane in cui si inseriscono epigrammi di Luciano e viceversa, basti pensare al libro X dell'*Anthologia*: “the best example of the common origin of Palladas’ and Lucian’s epigrams”⁴³⁸. In particolare secondo Lauxtermann l’esistenza di questa antologia troverebbe conferma nel metodo compilativo utilizzato da J nelle ultime pagine del manoscritto P (pp. 664-68): oltre alla pagina 668 che presenta solo epigrammi di Pallada, le pagine restanti contengono tutti epigrammi di epoca tardo-antica derivanti, così come Pallada, da una medesima fonte, quell’antologia di epigrammisti tardo-antichi di cui Lauxtermann ipotizza l’esistenza e che faceva risalire al VI secolo sulla base della datazione dei lemmi palladiani alla seconda metà del VI secolo e in particolare dell’epiteto μετέωρος proposta da MANGO⁴³⁹.

Data l’assenza di testimonianze e l’incertezza della situazione credo che nessuna ipotesi possa essere esclusa: nell’antologia del IV secolo sarebbero potute confluire parti della silloge o delle sillogi palladiane ipotizzate cui in seguito, prima dell’inserimento nell’Antologia supposta da Cameron, fu aggiunto anche Luciano; perché non pensare che questa stessa antologia del IV secolo abbia in qualche modo contribuito essa stessa alla formazione dell’Antologia del VII secolo, almeno per quanto riguarda Pallada e Luciano. Purtroppo non è dato sapere come andarono veramente le cose e quelle proposte sono destinate a rimanere pure speculazioni, in ogni caso quel che è certo è che sillogi o antologie epigrammatiche circolarono e che questo dovette essere il canale privilegiato attraverso cui Pallada fu tramandato prima di confluire nell’Antologia di Cefala; che poi siano state antologie o sillogi essenzialmente “palladiane”, o tardo-antiche ovvero contenenti Pallada insieme ad altri poeti a lui contemporanei oppure antologie epigrammatiche molto più ampie caratterizzate da poeti di epoche diverse fra cui anche lo stesso Pallada, è destinato a rimanere dubbio, ma si deve comunque tenere presente quanto già affermato: 1) il *corpus* palladiano è il più vasto dell’intera *Anthologia*; 2) nel *corpus* sono perfettamente riconoscibili alcuni nuclei tematici (almeno tre) ciascuno dei quali è formato da un un grosso numero di epigrammi; 3) in alcuni libri dell’*Anthologia Palatina* (IX, X, XI) si possono rinvenire vere e proprie «sequenze palladiane», lunghe serie di epigrammi attribuiti a Pallada e relativi alle stesse tematiche; 4) all’interno delle «sequenze palladiane» ricorrono spesso blocchi di epigrammi attribuiti a Luciano (libro X), per cui si suppone che gli

⁴³⁶ Vd. LAUXTERMANN 1997: 333 per una ricostruzione precisa dell’Antologia Palladiana da lui ipotizzata.

⁴³⁷ Questa tendenza presente nell’*Anthologia Palatina* era già stata notata da FRANKE 1899: 47-72 che giunge alla stessa conclusione di Lauxtermann circa l’esistenza di una silloge palladiana e da WIFSTRAND 1933: 155-177 che intendeva dimostrare il graduale passaggio da componimenti brevi in distici elegiaci a testi esametrici piuttosto lunghi (quasi dei piccoli poemetti) nella poesia epigrammatica tardoantica.

⁴³⁸ Cfr. LAUXTERMANN 1997: 330.

⁴³⁹ Cfr. MANGO 1991 e 198.

epigrammi di Pallada e Luciano in origine circolassero uniti o raccolti nella medesima silloge o antologia. Secondo LAUXTERMANN⁴⁴⁰ la circolazione di queste sillogi epigrammatiche ebbe un forte incremento a partire dalla seconda metà del VI secolo (550-560) in contemporanea all'improvvisa rinascita d'interesse per l'epigramma ed è proprio a queste sillogi, in cui fra gli altri era contenuto anche Pallada, che Agazia e i poeti del suo Ciclo attinsero tanto che Lauxtermann parla di un vero e proprio "mercato" di raccolte epigrammatiche di poeti anteriori.

⁴⁴⁰ LAUXTERMANN 1997: 334.

COMMENTO

AP 10.45 = 49G (A)⁴⁴¹

Ἄν μνήμην, ἄνθρωπε, λάβης, ὁ πατήρ σε τί ποιῶν
ἔσπειρεν, παύση τῆς μεγαλοφροσύνης.
Ἄλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον ὄνειρώσσω ἐνέφυσεν
ἀθάνατόν σε λέγων καὶ φυτὸν οὐράνιον.
Ἐκ πηλοῦ γέγονας. Τί φρονεῖς μέγα; τοῦτο μὲν οὕτως
εἶπ' ἂν τις κοσμῶν πλάσματι σεμνοτέρῳ.
εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν, ἐξ ἀκολάστου
λαγνείας γέγονας καὶ μιαρᾶς ῥανίδος.

Se ti rammenti, uomo, che cosa fece tuo padre
nel seminarti, metterai un limite alla tua superbia.
Ma Platone, sognando, ti infuse la boria
chiamandoti immortale e pianta celeste.
Dal fango sei nato. Perché ti vanti? Questo così
direbbe chi volesse abbellire la cosa con un'immagine più nobile.
Ma se cerchi la parola vera, da smodata
lascivia sei nato e da impura goccia.

L'epigramma ha una struttura circolare: il primo distico è correlato all'ultimo mentre i versi centrali in cui viene chiamato in causa Platone costituiscono una sorta di inciso con valore avversativo che non influisce sulla struttura logica del ragionamento. E' come se Pallada dicesse: "Uomo se sapessi come sei nato, non saresti superbo. Sei nato da smodata lascivia e da un'impura goccia". Il poeta cita, per negarne la validità, il passo platonico relativo alla natura di derivazione divina dell'anima umana vd. *Tim.* 90a ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ'οὐράνιον cui Pallada esplicitamente si riferisce al v. 4. Come nota giustamente HENDERSON⁴⁴² "both views are organically connected by the metaphor of planting": l'uomo è stato seminato da padre (ἔσπειρεν) e Platone gli instillò (ἐνέφυσεν) l'illusione dell'immortalità. Il poeta nega l'idea platonica dell'anima immortale e con un intento quasi ironico e derisorio, riconduce l'origine della vita umana alla semplice procreazione e nega ogni possibile rapporto dell'uomo con il divino. L'ironia è accentuata dalla scelta di un lessico che rimanda ad una realtà bassa e volgare (ἀκόλαστος, λαγνεία, μιαρός, ῥανίς) che si contrappone all'alta e nobile concezione dell'uomo da parte di Platone⁴⁴³. I versi finali del componimento sono

⁴⁴¹ Nel commento ciascun epigramma è indicato secondo la numerazione dell'*Anthologia Palatina*; è indicata altresì la nuova numerazione proposta da Guichard nell'edizione di Pallada. Inoltre viene indicata anche la classe di appartenenza dell'epigramma (A,B,C) secondo la suddivisione stabilita dall'editore (cfr. Premessa e § 6.2) con relativo asterisco a seconda del grado di autenticità.

⁴⁴² HENDERSON 2011: 120.

⁴⁴³ RODIGHIERO 2003-4:185 "Pallada oppone una supposta tensione verso l'alto – la parte più alta dell'anima che ha sede all'apice del *soma*, il cielo come "luogo d'origine" – al basso più volgare, costruendo due poli opposti che stanno come su una verticale. Le parti basse del corpo e il fango come

caratterizzati da un tono quasi sentenzioso poiché Pallada fornisce quella che, dal suo punto di vista, costituisce l'unica verità possibile: la vita umana è il risultato di un mero processo biologico a cui il divino non partecipa.

1 Ἄν μνήμην, ἄνθρωπε, λάβης: per quanto riguarda il misterioso ἄνθρωπε, destinatario dell'epigramma, RODIGHIERO⁴⁴⁴ ritiene si tratti del retore Temistio contro cui il poeta si scaglia nell'epigramma 11.292⁴⁴⁵ accusandolo di avere preferito l'ἄντυξ ἀργύρεα all'ἄντυξ οὐρανίη; un indizio di ciò è il rimando all'opposizione platonica ἄνω/κάτω⁴⁴⁶ che Pallada introduce nell'ultimo verso di 11.292 e che compare anche nell'orazione 34 con cui Temistio si difendeva dall'accusa di avere preferito la carriera politica ad una vita dedicata alla speculazione filosofica. In realtà non sappiamo quale sia la priorità da assegnare alle due opere, ma non possiamo escludere, in effetti, una polemica indiretta tra i due personaggi. Secondo Rodighiero sono soprattutto due i testi che farebbero pensare a Temistio come destinatario dell'epigramma 10.45 per la presenza in entrambi i casi del nesso φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον che ricorre sia in Pallada che nel Timeo vd. *Or.* 13.170a.7b καὶ ὅστις ἐκείνω παραπλήσιος ἐν τῇ γῆ, οὗτος φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον. *Or.* 27.339d.4-7 ἄλλο αὖ σοι φυτὸν ζητητέον οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον. ZERWES⁴⁴⁷ lascia aperte due possibilità: il vocativo ἄνθρωπε è generico ed indica l'umanità in generale oppure il poeta si rivolge ad un personaggio specifico e, in tal caso, questi sarebbe sicuramente un platonico. Anche se l'ipotesi di Rodighiero è molto interessante e sicuramente plausibile, sarebbe forse preferibile dare all'epigramma un tono più universale togliendo ad ἄνθρωπε una qualsiasi valenza specifica e interpretando, come destinatario della parenesi, l'umanità intera. Pallada sembra scagliarsi contro l'illusione, propria della maggior parte degli uomini, di godere almeno in parte di una natura divina o comunque di derivarne. A sostegno di questa ipotesi si possono citare alcuni epigrammi, dal contenuto gnomico e filosofico, in cui Pallada, come in questo caso, vuol dare all'uomo un avvertimento vd. *AP* 10.77.1 Τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταράσσεις, 11.62.3 τοῦτο σαφῶς, ἄνθρωπε, μαθὼν εὐφραϊνε σεαυτόν, 11.300.1 πολλὰ λαλεῖς, ἄνθρωπε, χαμαὶ δὲ τίθη μετὰ μικρόν nei quali il "tu" è generico e non avrebbe senso ricostruire l'identità di ἄνθρωπε. Gli esempi citati, dunque, inducono pensare che anche l'epigramma 10.45 rappresenti una *Anrede* rivolta all'umanità intera e che anzi quel vocativo costituisca una sorta di stilema palladiano per questo tipo di epigrammi; in generale per l'uso di questo vocativo nelle

sostanza "pesante" vengono contrapposti all' οὐρανός con il quale, a detta di Platone, il genere umano sarebbe imparentato".

⁴⁴⁴ RODIGHIERO 2003-4: 86 sgg.

⁴⁴⁵ Cfr. § 1.2.

⁴⁴⁶ Plat. *Phaedr.* 246a sgg; Plot. *Enn.* 4.8.1 che cita per lo stesso concetto Eraclito, Empedocle e Platone.

⁴⁴⁷ ZERWES 1956: 257 ammette la possibilità che l'uomo possa essere il misterioso Πλατωνικός destinatario dell'epigramma 11.305 sebbene Pallada lo accusi di non essere né un vero Platonico né grammatico cfr. *ad loc.*

allocuzioni vd. e.g. adesp. *AP* 12.40.1 μὴ κδύσης, ἄνθρωπε, τὸ χλαινίον, Theocr. 7.534.1 Ἄνθρωπε, ζωῆς περιφείδεο, vd. anche Greg. Naz. *Or. Funebr. PG* 9.40.1 ὃ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ μετέχων τῆς φύσεως, πρόσεχε σεαυτῷ, *De Ist. Christ. PG* 8.1.55 ἄνθρωπε, πάση φυλακῇ τήρει τὴν σὴν καρδίαν etc. Theogn. 453-4 ὄνθρωπ', εἰ γνώμης ἔλαχες, vd. anche 1.595-6 ἄνθρωπ', ἀλλήλοισιν ἀπόπροθεν ὤμεν ἑταῖροι.

Quanto al nesso μνήμην λάβης, oltre a questo passo, è attestato soltanto in Lisia (2.3.1 μνήμην παρὰ τῆς φήμης λαβών), ma in questo caso forse la forma perifrastica serve a rafforzare il complemento di provenienza παρὰ τῆς φήμης. Per la perifrasi μνήμη + λαμβάνω vd. anche Plat. *Tim.* 26b οὐκ ἂν οἶδ' εἰ δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν λαβεῖν.

1-2 ὁ πατήρ σε τί ποιῶν ἔσπειρεν: il verbo σπείρω non richiama soltanto la metafora vegetale che domina tutto l'epigramma (cfr. ἔσπειρεν, ἐνέφυσεν, φυτόν), ma evoca tutta una serie di termini metaforici che ruotano attorno al concetto di ἄρουρα "terra" come donna/madre (= terra fecondata)⁴⁴⁸ vd. Theogn. 582, Pi. *Pyth.* 4.254-6, Soph. *OT* 1211 e 1496-7, Nonn. *Dion.* 12.46 attestata anche in ambito latino vd. Lucr. 4.1272, Verg. *G.* 3.136 etc. Se questo è vero, c'è comunque da notare che il verbo σπείρω è usato regolarmente nel significato traslato di "seminare (figli)" e quindi "generare" (e.g. Soph. *Ai* 1293, *Tr.* 31-3, Eur. fr. 539a Kannicht, *Ion.* 49-50 etc.) o "procreare" (e.g. Aesch. *Th.* 753 ὅστε ματρὸς ἄγνάν/ σπείρας ἄρουραν, Eur. *Ph.* 18 μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι, *Ion.* 64 χρόνια δὲ σπείρας λέχη/ ἄτεκνός ἐστι, Lib. *Or.* 37.9 ἦν ἔσπειρε [sc. moglie], *IG* 3.1339 οἱ σπείραντες [sc. i genitori]). Pallada ha creato un ponte sia concettuale che lessicale tra questo primo verso e l'ultimo: se il verbo indica di per sé la procreazione, tale processo viene ulteriormente chiarito nell'ultimo verso; d'altra parte, termini come σπείρω, λαγνεία, ῥανίς riflettono un livello concettuale basso e stanno in contrapposizione alla μεγαλοφροσύνη umana e al πλάσμα σεμνότερον con cui si è cercato di descrivere la nascita dell'uomo.

2 παύση τῆς μεγαλοφροσύνης: il termine μεγαλοφροσύνη è molto raro: conta soltanto tre attestazioni in poesia epigrammatica, di cui due nella stessa sede metrica vd. Noss. *AP* 6.354.2 = 2824 *HE* ἄδ' εἰκὼν μορφᾶ καὶ μεγαλοφροσύνη, Jul. Aegypt. 7.582.4 καὶ μεγαλοφροσύνης κρύψε θάλασσα χάριν, Agath. *AP* 5.299.2 ὡς καλός, ἠέρθην ταῖς μεγαλοφροσύναις. Tra i passi citati, tuttavia, soltanto in Agazia il termine ricorre con valore negativo come in Pallada, è possibile in effetti che Agazia avesse in mente Pallada poiché il primo verso di questo stesso epigramma ("Μηδὲν ἄγαν" σοφὸς εἶπεν· ἐγὼ δὲ τις ὡς ἐπέραστος) richiama quasi letteralmente il primo verso di un epigramma palladiano vd. *AP* 7.683.1 "Μηδὲν ἄγαν" τῶν ἐπτὰ σοφῶν ὁ σοφώτατος εἶπεν e si tratta degli unici due luoghi in poesia in cui il termine è attestato col significato di "superbia/arroganza" negli altri due casi infatti indica la grandezza d'animo. Non solo

⁴⁴⁸ HENDERSON 2011: 120.

conta poche attestazioni in poesia, ma in generale il termine ricorre raramente in senso negativo vd. Hdt. 7.24.1, Antipho. 4.3. Tale rarità, dunque, esprime una scelta sicuramente non casuale. La magniloquenza del vocabolo concorre ad irridere Platone (e con lui un suo ipotetico seguace) che ha presentato invece la nascita dell'uomo come un processo nobile ed insigne (πλάσμα σεμνότερον).

3 ἀλλ' ὁ Πλάτων...ὄνειρώσσω: insieme all'epigramma 11.305, questo rappresenta l'unico caso in cui Pallada menziona esplicitamente il nome di Platone per screditarne i contenuti filosofici, ma la distanza del poeta dalla filosofia platonica ed un'indiretta polemica contro di essa emerge a più riprese in moltissimi epigrammi⁴⁴⁹. Il verbo è *hapax* in poesia poiché nel semplice significato di “sognare” è attestato soltanto in prosa e, forse non a caso, con questo significato ricorre spesso in Platone vd. *e.g.* *Tht.* 158b, *Crat.* 439c 6-7, *Lg.* 656b 3-4 etc. vd. anche *Rep.* 476c dove è usato nel significato di “sperare”. Nel caso di Pallada indica chiaramente una folle speranza come nel proverbio ὄνειράτα μοι λέγεις dove il termine significa “cose incredibili” cfr. Apostol. 12.88 = *CPG* II.565. Per altre attestazioni in prosa vd. Arist. *GC* 335b 7-10 (Δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἦν ἅπαντες μὲν ὄνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾤθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης) e Luc. *Gall.* 6.17 (Ἐπειδὴν σύ, ὦ Μίκυλλε, παύση ὄνειρώττων καὶ ἀποψήση ἀπὸ τῶν βλεφάρων τὸ μέλι· νῦν δὲ πρότερος εἶπέ, ὡς μάθω εἴτε διὰ τῶν ἔλεφαντίνων πυλῶν εἴτε διὰ τῶν κερατίνων σοὶ ὁ ὄνειρος ἦκε πετόμενος). I due passi sono significativi poiché nel primo caso si tratta di un'operetta che Aristotele dedica alla spiegazione del processo di generazione e di corruzione, dunque un tema affine a quello del nostro epigramma; nel secondo si tratta di un dialogo la cui sostanza di pensiero rimanda all'elogio della povertà di matrice cinica: un gallo ha svegliato il padrone Micillo proprio mentre stava “sognando” di vivere una vita agiata e ricca. In entrambi i casi si allude al sogno con lo stesso participio ὄνειρώττων, al cinismo è legato anche il termine τῦφον (vd. *infra*), inoltre degna di nota è l'espressione luciana *παύση ὄνειρώττων* che è simile a *παύση τῆς μεγαλοφροσύνης* del verso precedente.

3 τῦφον.....ἐνέφουσεν: il termine τῦφος è interessante per il collegamento al cinismo in cui rappresenta una sorta di termine tecnico per indicare la speculazione filosofica come qualcosa di “vuoto”, “illusorio” e “inconsistente” (fumo o nebbia) cfr. HENDERSON⁴⁵⁰ che è stato il primo a proporre l'idea. In effetti il termine τῦφος, ma in realtà anche ὄνειρος (e non a caso Pallada ha accostato i due termini) ricorre spesso nella dottrina cinica con il significato di “delusione/sogno” vd. Sext. *Emp. adv. Math.* 8.5-6 τάχα δὲ καὶ Μόνιμος ὁ κύων, τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἰήσις ἐστὶ τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων dove il pensiero di Monimo il cinico per il quale tutto è illusione viene

⁴⁴⁹ Cfr. § 3.2.

⁴⁵⁰ HENDERSON 2011: 121 .

contrapposto a quello di Platone per il quale invece l'uguaglianza τῦφον τὰ πάντα non è vera.

L'immagine τῦφος/ὄνειρος in relazione all'anima si trova anche in una meditazione dell'imperatore Marco Aurelio vd. 2.17 πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος cfr. Men. *Ippoc.* fr. 193.7 K-A; il τῦφος è spesso associato all'opinione dei filosofi vd. Plut. 2.81f, Arr. *Epict.* 1.8.6, Iamb. *Myst.* 2.4 e all'inutilità delle loro speculazioni vd. Plut. 2.580b τὸν δὲ τῦφον ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας εἰς τοὺς σοφιστὰς ἀποσκεδάσας [Σωκράτης]. Sappiamo che il termine era usato con il valore di “fandonia”, “insensatezza” nelle parodie dei cinici cfr. Crat. Theb. *AP* 7.326.2 τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος⁴⁵¹ ἔμαρψεν cfr. Jul. *or.* 6.202c ed è attestato anche nel significato di “vanità” *tout court* vd. Zeno. *Stoic. Testim.* 17.1-2.

In poesia epigrammatica τῦφος conta soltanto due attestazioni, oltre all'epigramma palladiano: il distico di Cratete Tebano citato sopra (*AP* 7.326) e un epigramma di Luciano⁴⁵² (*AP* 10.22) dal contenuto gnomico e dal tono pessimistico in cui tra gli sconvolgimenti prodotti dalla divinità vi è anche quello di sottrarre all'uomo ciò per cui “si vanta” (vd. vv. 1-4). In generale si tratta di un termine comune, ma il fatto che sia così ricorrente in ambiente cinico porterebbe ad avvalorare l'ipotesi proposta da Henderson.

Il verbo ἐμφύω può riferirsi, come in questo caso, anche ai sentimenti nel senso di “instillare”, “ispirare”, “infondere” vd. e.g. Hdt. 3.80 (φθόνος), Soph. *OT* 299 (τάληθές), *OC* 1488 (τὸ πιστόν), fr. 949 (κακά) vd. anche Eur. *Hipp.* 967, *Med.* 519. Pallada ricorre a questo verbo anche in Pall. *AP* 10. 50.οὐχ Ἑρμοῦ, φύσεως δ' ἰδίας ἐμφύοντα λογισμὸν.

4 φυτὸν οὐράνιον: come già accennato nella parte introduttiva all'epigramma, Pallada sta citando esplicitamente un celebre passo di Platone (*Timeo* 90a) in cui il filosofo allude alla specie più alta dell'anima umana che risiede sulla sommità del nostro corpo e, come un genio tutelare (δαίμων), ci solleva dalla materialità della terra verso la nostra parentela con il cielo poiché la nostra natura è quella di “pianta celeste” le cui radici sono poste in alto. Il passo è noto e l'idea del δαίμων che salvaguardia il rapporto dell'uomo con la sfera divina torna anche in *Phaed.* 107d e *Resp.* 10.617e. Quanto all'immagine specifica dell'uomo come φυτὸν οὐράνιον, presente soltanto nel *Timeo*, doveva trattarsi di un'immagine molto nota nel IV secolo poiché menzionata da diversi autori contemporanei di Pallada. Temistio sviluppa una simile riflessione nelle già citate orazioni 13 e 27⁴⁵³ (vd. *supra*): la prima, databile al 376, presenta numerosi riferimenti alla conoscenza erotica teorizzata nel *Simposio* da Platone che viene citato

⁴⁵¹ Τῦφος è la lezione conservata da Diogene Laerzio (6.86) ed accolta dagli editori al posto dei traditi τάφος e τύμβος.

⁴⁵² Nel codice Palatino l'epigramma è attribuito a Lucillio.

⁴⁵³ Uno dei motivi che spingono RODIGHIERO a riconoscere Temistio nel misterioso ἄνθρωπε destinatario dell'epigramma (vd. *supra*).

più volte nel corso dell'orazione ed è chiamato direttamente in causa in 170a dove si afferma che Dio è superiore a tutti e l'uomo che a lui si assimila "è pianta non terrestre ma celeste". Ancora, nella seconda orazione, databile al 355 (vd. 333b), viene introdotta la metafora vegetale: anche negli studi letterari, come fra le piante, ve ne sono alcuni attraenti all'aspetto ma sterili e vuoti, così se la sapienza ricercata è qualcosa di più profondo e in grado di far migliorare interiormente, allora "devi cercare un'altra pianta non terrena ma celeste" (339d 4-7). Questa stessa definizione dell'uomo si trova anche in Eusebio vd. *Prep. Ev.* 8.14.66 μόνη γὰρ ἡ Ἑλλάς ψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ cfr. *Syn. Provid.* 1.10.61 θεῖον οὖν οὕτως καὶ ἐν ὅλον τὸ ζῶον ὄντως τότε γίνεται, καὶ τοῦτο ἔστιν ἐπὶ γῆς φυτὸν οὐράνιον cfr. anonim. *Christ. Pat.* 1019-20 γυναῖκες ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτὸν, Greg. Naz. *carm. de se ipso PG* 37.1369.3-4= *carm.* 2.1.44.221 = *Eur. Med.* 431 ἡ δ' ἱερῶν τοκέων ἱερὸν φυτὸν.

D'altra parte il termine φυτὸν indica di solito la "creatura umana" in senso lato vd. e.g. Aesch. *Suppl.* 281, Alexis fr. 145.1 K-A εἶτ' οὐ περιεργὸν ἐστὶν ἄνθρωπος φυτὸν, Plat. *Soph.* 233e εἴ τις ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα φυτὰ πάντα ποιήσῃ φαίη cfr. *Rep.* 401a. Il termine ricorre in Pallada senza significato metaforico anche in *AP* 9.377.2 καρπὸς ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτὸν ἔφευγε φυτῶν.

5 ἐκ πηλοῦ γέγονας: l'idea che la razza umana sia stata plasmata con acqua e terra o con acqua e fango è presente nella mitologia e nel folklore di numerose culture⁴⁵⁴ e deve essersi sviluppata molto presto anche nella mitologia greca poiché attestato fin dall'età arcaica (Hom. *Il.* 7.99 ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε). Sebbene i greci, a differenza di altri popoli, sembrino avere nutrito scarso interesse sul problema dell'antropogonia⁴⁵⁵ e risultino scarse anche le nostre conoscenze su tale problema, possiamo ammettere che la derivazione dell'uomo dalla terra o dal fango fosse un pensiero circolante (cfr. *hymn. Cer.* 352, Hes. *Theog.* 879, Pind. *Pyth.* 4.98 dove gli uomini sono definiti χαμαιγενεῖς) come dimostra anche il racconto esiodico della nascita di Pandora dal fango (Hes. *Op.* 61-82 vd. WEST 1978 *ad loc.* 164 sgg. per l'origine del nome Pandora e la sua associazione a Prometeo, cfr. Aesch. fr. 369 Radt ἐκ πηλοπλάστου σπέρματος θνητὴ γυνή, *Soph.* fr. 482 Radt καὶ πρῶτον ἄρχου πηλὸν ὀργάζειν χεροῖν) analogo a quello veterotestamentario (*Gen.* 2.21-23) della creazione della prima donna. Ancora, a conferma del fatto che il mito dell'uomo nato dal fango doveva vantare origini molto antiche, DUNBAR⁴⁵⁶ ammette l'ipotesi che fosse presente anche nell'opera di Protagora se il mito che Platone gli attribuisce nell'omonimo dialogo (*Prot.* 320-22d) era tratto da un'opera dell'autore stesso, come poteva essere il περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως vd. D.L. 9.55. Ancora, Aristofane definisce gli uomini

⁴⁵⁴Vd. THOMSON 1955: A 1241 che cita numerose culture in cui l'idea era diffusa.

⁴⁵⁵ Vd. SCARPI 1996: 452 "Nella tradizione mitologica arcaica non sembra esservi traccia di un'antropogonia, forse intenzionalmente esclusa, come sembra lasciare intendere Esiodo, *Theog.* 35 (il verso è in ogni caso oscuro: cfr. WEST 1966, *ad loc.* 167-9), per quanto persistente in varianti locali".

⁴⁵⁶ DUNBAR 1995: 430.

πλάσματα πηλοῦ (Av. 686 vd. DUNBAR *ad loc.* 429-30) senza menzionare il nome del plasmatore e Callimaco ὁ πηλὸς Προμήθειος (fr. 192.3 Pfeiffer), per Callimaco vd. in particolare fr. 493 Pfeiffer εἶ σε Προμηθεύς/ ἔπλασε, καὶ πηλοῦ μὴ ᾽ξ ἑτέρου γέγονας (vd. Pfeiffer *ad loc.* 366) che Pallada sembra riecheggiare con il nesso ἐκ πηλοῦ γέγονας; questo medesimo concetto torna in Pall. AP 11.349.2 ἐξ ὀλίγης γαίης σῶμα φέρων ὀλίγον e 5 εἰ δ' ὀλίγον πηλὸν τοῦ σώματος οὐ καταριθμεῖς.

In generale, dovendo riflettere sull'antropogonia arcaica così come attestata dalla tradizione, il primo pensiero va senz'altro a Prometeo la cui opera creatrice dell'umanità è tema topico⁴⁵⁷. Il nome Prometeo come πρῶτος εὐρετής dell'uomo è attestato per la prima volta nel comico Filemone (fr. 93.1 K-A τί πότε Προμηθεύς, ὃν λέγουσ' ἡμᾶς πλάσαι) ma doveva essere un concetto circolante⁴⁵⁸ e noto anche prima. Per il mito di Prometeo come creatore dell'uomo vd. *e.g.* Apollod. 1.7.1, Paus. 10.4.4, Luc. *Dial. Deor.* 5.1, Antipr. Sid. AP 9.724 = 436 HE, Luc. *Prom. sive Cauc.* 12 sgg., Liban. *Or.* 25.31.4-6, *Etym. M.* 471.1-2 Gaisford ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε τῷ Προμηθεῖ καὶ τῇ Ἀθηνᾶ εἶδωλα διαπλάσαι ἐκ τοῦ πηλοῦ di cui probabilmente si ricordava Stratone (vd. AP 12.220) poiché in entrambi i casi è Zeus in persona a dare l'ordine a Prometeo, Clem. Al. *Strom.* 5. 14.99.4-6 che cita alcuni poeti che hanno parlato del mito fra cui Omero, Callimaco, Esiodo ed Isaia; vd. anche Martial. 10.39.4, Ov. *Metam.* 1.81, Hor. *carm.* 1.16.13-14⁴⁵⁹.

I passi citati dimostrano come il mito dell'uomo nato dal fango fosse un'idea diffusa, divenuta quasi proverbiale e ricordata ogni qualvolta venisse trattato il tema dell'antropogonia. Pallada riporta il mito sia come citazione letteraria erudita, da γραμματικός, perché probabilmente era un modo comune per alludere alla natura dell'uomo. D'altra parte, dobbiamo considerare anche un altro dato ovvero che questo mito affonda radici anche nella tradizione giudaico-cristiana e Pallada deve avere subito la suggestione delle due tradizioni nello stesso tempo. Verrebbe da chiedersi come ciò sia possibile e perché un lettore esperto di Pallada non si senta infastidito dalla lettura di epigrammi come questo; una risposta a questa domanda è sicuramente la tendenza all'assimilazione filosofica propria del poeta e dell'epoca in cui visse, l'unica possibile definizione che, a mio avviso, possiamo conferirgli⁴⁶⁰ e, d'altro canto, ritengo che

⁴⁵⁷ Il mito di Prometeo è attestato per la prima volta in Hes. *Theog.* 507-616 vd. WEST 1966 *ad loc.*

⁴⁵⁸ Vd. TOSI 1991:51 per la diffusione del modo di dire. In età imperiale la modellatura dell'uomo è l'atto riconosciuto come più strettamente connesso al nome di Prometeo, al punto che Teone la cita come esempio di nozione scontata (vd. GARGIULO 1993:195-6). Per ulteriori riferimenti bibliografici e attestazioni relativi alla creazione dell'uomo dal fango vd. HEADLAM-KNOX 1922:79-80, DUNBAR 1995: 429-30, IMPERIO 2004: 334-6, MUSÄUS 2004:63

⁴⁵⁹ Come nota FLORIDI 2007: 311, intorno alla figura di Prometeo si è sviluppato anche un altro motivo topico, quello dell'imperfezione della natura umana imputata al suo antico creatore, il *topos* ricorre soprattutto nella commedia e nella tradizione favolistica vd. Aes. 259, 266, 100 Perry, Babr. 66. Ma la colpa maggiore di cui Prometeo sembra essersi macchiato, a partire dalla *Nea*, è quella di avere "creato" la donna vd. Men. fr. 508 K-A εἶτ' οὐ δικάϊως προσπεπαταλευμένον/γράφουσι τὸν Προμηθεῖα πρὸς ταῖς πέτρας/καὶ γίνετ' αὐτῶι λαμπάς, ἄλλο δ' οὐδὲ ἐν/ἀγαθόν; ὁ μισεῖν οἴμ' ἅπαντας τοὺς θεοῦς/γυναῖκας ἔπλασεν. cfr. Luc. *Am.* 9, *Pr. es.* 7, Men. *sent.* 664 Jäkel.

⁴⁶⁰ Vd. cap. III.

Pallada recuperi elementi propri di filosofie o tradizioni anche molte diverse ogni qualvolta siano percepiti come affini o comunque utili al ragionamento che sta portando avanti (cfr. § 3.1). L'idea che l'uomo derivi dalla terra compare a più riprese nell'Antico Testamento vd. *e.g.* *Job.* 10.9, 34.15, *Ps.* 102 (103).14, 103 (104).29⁴⁶¹. Nella *Genesis* Dio plasma Adamo dalla terra (LXX *Gen.* 2.7 καὶ ἔπλασεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον χῶν ἀπὸ τῆς γῆς), Abramo stesso si definisce terra e polvere (LXX *Gen.* 30.27 ἐγὼ δέ εἰμι γῆ καὶ σποδός), Dio ammonisce Adamo che tornerà alla terra da cui è nato (LXX *Gen.* 3.19 ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπολεύσει) così come Pallada in 10.58.1 affermava γῆς ἐπένην γυμνός, γυμνός δ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι; anche in questo caso è possibile che Pallada avesse in mente il passo veterotestamentario, riecheggiato sia nell'epigramma 10.45 che in 10.58 e nello stesso tempo abbia riproposto un'idea diffusa che gli era nota da più fonti (vd. *e.g.* *Theogn.* 878 ἐγὼ δὲ θανὼν γαῖα μέλαιν' ἔσομαι, *Eur. fr.* 757 (vv. 92-93) Kannicht καὶ τάδ' ἄχθονται βροτοί, / εἰς γῆν φέροντες γῆν, *App. Anth.* (sep.) 603.3 ἐκ γαίας βλαστὼν γαῖα πάλιν γέγονα). D'altra parte in *Gen.* 2.7 Dio plasma il corpo dell'uomo dalla terra ma con un soffio gli infonde anche l'anima (καὶ ἐνέφυσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν), Pallada trascura questa parte, poiché inconciliabile con la sua visione in cui tutto viene ridotto a un semplice processo meccanico senza alcun intervento divino. Come ampiamente descritto nella parte introduttiva (cfr. capp. II e III) il modo di procedere del poeta consiste, di fatto, nel prendere dalle varie filosofie immagini e concetti che condivide e omettere invece quelli che respinge senza abbracciare totalmente, a mio avviso, nessuna corrente filosofica. In questo caso Pallada desume l'immagine sia dalla cultura greca che da quella giudaica ma sicuramente da quest'ultima trae la sfumatura negativa sottesa al termine πηλός che nel mondo giudaico indica la corruttibilità del corpo rispetto allo πνεῦμα che è immortale⁴⁶². In tal senso risulta ancora più incisiva l'affermazione che non ha di che vantarsi in quanto fango ovvero pura materia destinata a scomparire.

Τί φρονεῖς μέγα: espressione colloquiale che fa da contraltare secondo HENDERSON⁴⁶³ alla magniloquenza del termine μεγαλοφροσύνη quasi a voler contrapporre la bassezza reale della natura umana al prestigio illusorio conferitogli da Platone. L'espressione rientra anche nel linguaggio e nella terminologia propri della filosofia popolare e moraleggiante di stampo cinico ed epicureo cfr. *Men. sent.* 350 Jäkel θνητὸς γεγώς, ἄνθρωπε, μὴ φρόνει μέγα, 581 ὄτ' εὐτυχεῖς μάλιστα, μὴ φρόνει μέγα, fr. 538.5 καὶ μέγα φρονούντων ἐπὶ γένει καὶ χρήμασιν (vd. *infra*) cfr. anche *Eur. fr.* 140 Kannicht σοὶ τὰς τύχας μὲν ἀσθενεῖς ἔδωχ' ὁ δαίμων, μέγα φρονοῦσι δ' οἱ λόγοι.

⁴⁶¹ HENDERSON 2011: 121 ricorda anche un'altra immagine comune alla tradizione giudaico-cristiana, quella di Dio come vasaio e dell'uomo come vaso di argilla plasmato da Dio vd. *Is.* 64.8, *Rom.* 9.21.

⁴⁶² Per l'idea del fango come il più infimo dei materiali, segno della pochezza umana vd. *Ps.* 68.15, *Salom.* 7.10-11, *Mich.* 7.10, *Zacc.* 10.5, *Is.* 41.25.

⁴⁶³ HENDERSON 2011: 121.

6 πλάσματι σεμνοτέρω: Pallada non perde l'occasione per sfoggiare uno dei tanto amati giochi di parole; il termine πλάσμα rimanda a πλάσσω, verbo tecnico della creazione dell'uomo da parte di Prometeo e dell'antropogonia in generale (vd. *supra*, soprattutto Aristoph. *Av.* 686 πλάσματα πηλοῦ): la "creazione" di Platone (l'immortalità), dunque, rispetto alla vera creazione (quella dal fango e quindi la corruttibilità) è molto più nobile, più dignitosa, più illustre ma si tratta di un' "invenzione" (altro significato comune del termine πλάσμα) quindi di una menzogna che l'uomo stoltamente s'illude essere vera. D'altra parte l'espressione πλάσματι σεμνοτέρω ha anche un valore ironico poiché naturalmente, secondo Pallada, l'origine dell'uomo non merita un' "immagine più dignitosa". Πλάσματι ricorre nella stessa sede metrica anche in Agath. *AP* 5.287.2 πείραζον κραδίην πλάσματι κερδαλέω.

7 εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν: come ha notato giustamente ZERWES⁴⁶⁴ l'epigramma presenta una serie di movenze ed espressioni che riflettono l'influsso della filosofia popolare e in particolare del cinismo ed infatti gran parte della produzione poetica palladiana di argomento gnomico non è altro che la trasposizione in versi di un modo di filosofare dai toni bassi e popolari che consiste, per lo più, nella riproposizione di massime, sentenze e frasi proverbiali (cfr. § 2.2.2). In questo caso le espressioni che rimandano ad una filosofia bassa e popolare investono tutto l'epigramma a partire dall'*incipit* con l'invito rivolto all'uomo a domandarsi chi è, a far memoria della propria caducità, a ricordare che nessun possesso e nessuna conoscenza potrà mai sottrarlo alla morte (cfr. Pall. *AP* 11.349.3. γνῶθι σεαυτόν). ZERWES⁴⁶⁵ riconosce nell'epigramma delle affinità con alcuni testi in cui ugualmente l'uomo è invitato a riflettere sulla propria origine e sul proprio destino vd. Men. *sent. Comp.* 2.166 Jäkel, Leon. Tar. *AP* 7.472⁴⁶⁶, *ep.* 303 Kaibel⁴⁶⁷. Questi testi presentano molte analogie con alcuni epigrammi di Pallada, anche se non necessariamente devono essere collegati poiché, come già messo in rilievo, Pallada attinge ad un sostrato di cultura bassa e popolare in cui certe locuzioni di filosofia spicciola e moraleggiante erano circolanti.

In quest'ultimo distico, l'epigramma assume un tono parenetico e il pessimismo passa in secondo piano lasciando spazio ad un intento "filantropico" da parte del poeta che si pone come un vate capace di comunicare la verità. Notevole il rilievo assunto dal nesso λόγος ἀληθινός con la posizione dell'articolo e dell'aggettivo al centro del verso

⁴⁶⁴ ZERWES 1956: 256.

⁴⁶⁵ ZERWES 1956: 256

⁴⁶⁶ Per i problemi testuali ed esegetici che questo epigramma presenta si veda GOW-PAGE 1965: 379-80. Quanto al contenuto dell'epigramma, è stata riconosciuta la presenza di motivi propri del cinismo (vd. GOW-PAGE 1965:379-80) e della filosofia popolare, invece GALLAVOTTI 1984: 95 lo definisce "tra il cinico e l'epicureo".

⁴⁶⁷ *App. Anth.* (sep.) 638= Kaibel 303 = *GVI* 1364 = 05/0162 *SGO* (Smirne II d.C.) Ἄνθρωπος τοῦτ' ἐστὶ τίς εἰ βλέπε, καὶ τὸ μένον σε./ Εἰκόνα τήνδ' ἐσορῶν, σὸν τὸ τέλος λόγισαι/καὶ βιώτω χρησαί, μὴθ' ὡς ἐς αἰῶνας ἔχων ζῆν/μὴθ' ὡς ὠκύμορος, μὴ γηράσαντά σε πολλοὶ/μαστιξῶσι λόγοις, θλιβόμενον πενίη.

prima della cesura maschile e la dislocazione dell'articolo in funzione enfatica “se cerchi una parola, quella vera”; è molto probabile che Pallada avesse in mente un epigramma di Callimaco in cui ricorre lo stesso nesso λόγος ἀληθινός (vd. 1191 *HE* = *AP* 7.524.5 οὗτος ἐμὸς λόγος ὕμνιν ἀληθινός εἰ δὲ τὸν ἠδύν): anche se il contesto è diverso, ἀληθινός si trova nella stessa sede metrica dell'epigramma palladiano, sempre in posizione enfatica dopo la cesura femminile e sono le uniche due attestazioni dell'aggettivo in poesia epigrammatica; per il nesso cfr. anche *Men. Sam.* 328-9 παράβολος/ ὁ λόγος ἴσως ἐστ', ἄνδρες, ἀλλ' ἀληθινός.

7-8 εἰ...ράνιδος: la nascita dell'uomo è un semplice meccanismo biologico e la corruzione che caratterizza tutta la vita di un uomo inizia già con la nascita come mostrano gli aggettivi di valore negativo ἀκόλαστος e μιάρός. Come nota CONCA⁴⁶⁸ il tema si trova anche in Gregorio di Nazianzo vd. *carm. moral. PG* 37.761.3 = *carm.* 1. 2.14.72-74⁴⁶⁹ εἰκὼν εἰμι Θεοῦ, καὶ αἴσχεος υἱὸς ἐτύχθην/ Αἰδέομαι τιμῆς μητέρα μαργοσύνην/ Ῥεῦσις γάρ μ' ἐφύτευσεν, ὁ δ' ἔφθιτο· νῦν βροτὸς· αὖθις/ οὐ βροτὸς, ἀλλὰ κόνις· ἐλπίδες ὑστάται dove però il cristiano Gregorio afferma che dalla “passione” deriva l'onore ovvero il fatto di nascere ed essere creato ad immagine di Dio (cfr. vv. 33-37). Il termine λαγνεῖα è raro in poesia, oltre che in Pallada è attestato in *Ps.-Pyth. carm. aur.* 10-11 κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε,/ γαστρὸς μὲν πρότιστα καὶ ὕπνου λαγνεῖς τε καὶ θυμοῦ per il resto la parola è usata nella prosa e può indicare sia l'atto sessuale in senso stretto vd. *Hr. Nat. Puer.* 20, *Aristot. HA* 575a21 cfr. *Gal.* 10.117 oppure, come nel caso di Pallada, la “lascivia/concupiscenza” cfr. *Xen. Mem.* 1.6.8.

L'aggettivo ἀκόλαστος ricorre in Pallada, nella stessa sede metrica, anche in 10.55.5 “Οὐ σανδαλίω” φῆς “τύπτομαι οὐδ' ἀκολάστου vd. anche 10.56.4 (ἀκολασταίνειν); con il significato di “incontinente/licenzioso” è attestato in *Sofocle* vd. fr. 744 Radt.

Quanto al termine ράνις, ἴδος nel significato “seme di vita/sperma” cfr. *Theophil. ad Authol.* 1.8.14-15 [Θεός]καὶ ἔπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ρανίδος, ἥτις οὐδὲ αὐτὴ ἦν πότε vd. anche *Jul. scr. Eccl. comm. Job* 81.19 ἔγνω τὸ σὸν μέγεθος [sc. Θεός], διαπλάττεις καὶ ἐκ βραχυτάτης ρανίδος ζωοπλαστεῖς.

⁴⁶⁸ MARZI-CONCA 2009: 640.

⁴⁶⁹ Vd. DOMITER 1999: *ad loc.*

AP 10.72 = 69G (A)

Σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον· ἢ μάθε παίζειν
τὴν σπουδὴν μεταθείς ἢ φέρε τὰς ὀδύνας

Teatro è tutta la vita e gioco: o impari a giocare
lasciando da parte la preoccupazione, o sopporta i dolori.

Ancora una volta Pallada propone un concetto filosofico profondo accompagnato da un pessimismo radicale nei riguardi della vita umana a partire da un'immagine metaforica comune come quella della vita come gioco, teatro e finzione che viene rivitalizzata dal poeta attraverso il duplice invito a non darsi pensiero per i dolori che la vita implica e ad affrontarli invece con ironia poiché l'unica possibile alternativa è quella di doverli sopportare. Come avrò modo di spiegare nel commento, la metafora della vita come finzione è topica e affonda radici sia nel mondo pagano che in quello cristiano: come nota giustamente CURTIUS⁴⁷⁰ “per la metafora del *theatrum mundi*, come già per tante altre, anch'essa è entrata nella letteratura medievale, sia da fonti pagane, sia dalla letteratura cristiana: le due correnti sono poi confluite in una sola. Quando Boezio scrive *haec vitae scaena*, sentiamo un'eco di Seneca, ma anche di Cicerone ‘*cum in vita tum in scaena*’: *Cato Maior* 18.65”. Se la metafora della vita come gioco è comune e vanta di una tradizione molto antica attestata anche nell'ambito della filosofia popolare di origine cinica, più rara invece è quella della vita come finzione; in tal senso Pallada avrebbe in qualche modo variato o comunque ampliato un tema noto a tutti aggiungendo un'altra immagine che, come mostrerò nel commento, era già comune (vd. *infra*). La metafora torna anche nell'epigramma 10.80 dove Pallada aggiunge un ulteriore elemento che in 10.72 rimane sotteso: al primo verso il poeta afferma *παίγνιον ἐστὶ Τύχης μερόπων βίος* esplicitando la mente ordinatrice di questo gioco della vita umana (cfr. *ad loc.*).

1 σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον: secondo HENDERSON⁴⁷¹ la metafora vita/finzione/gioco fa la sua prima comparsa in questo epigramma di Pallada, ma in realtà si tratta di un'immagine attestata anche prima di Pallada in contesti letterari e filosofici diversi come attestano i luoghi citati *infra*. Per quanto riguarda autori cronologicamente più vicini a Pallada si può menzionare: Ma. Tyr.⁴⁷² 7.10 τοὺς δὲ ἀγωνιστὰς αὐτούς, ἄλλον ἄλλω σχήματι ὑπὸ τῆς τύχης περιβεβλήμενον, εἰσπέμπεσθαι ἐπὶ τὴν σκηνὴν τοῦ βίου; Lib. Or. 26.8 τῶν δὲ δούλων οἱ δουλεύειν οὐκ ἀξιοῦντες, τὸ

⁴⁷⁰ CURTIUS 1992: 159.

⁴⁷¹ HENDERSON 2010: 251.

⁴⁷² HENDERSON 2010: 251 cita, in effetti, questo passo di Massimo di Tiro, ma non ha considerato forse che il poeta vive nel II d.C. quindi prima di Pallada.

δὲ λοιπόν, ὄχλος ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ βίου τὰς ἐλπίδας ἔχων; Heliod. *Aeth.* 7.6.4. L'immagine è riportata come proverbio in Stobeeo per cui si tratta probabilmente di una *gnome* circolante già ai tempi di Pallada vd. 4.42.14 ἔοικεν ὁ βίος θεάτρῳ· διὸ πολλάκις χεῖριστοι τὸν κάλλιστον ἐν αὐτῷ κατέχουσι τόπον e nello gnomologio di Georgide (950 Odorico: σκηνῆς οὐδὲν ὁ παρὼν διενήνοχε βίος· παίγνια γὰρ τὰ παρόντα, μὴ εἰς ἀεὶ διαμένοντα). Dunque Pallada, secondo un procedimento a lui consueto, sembrerebbe avere recuperato il materiale proprio della poesia gnomica e popolare riadattandolo in forma poetica per comunicare la propria visione disperata della vita, come chiarisce poi la triste alternativa posta dal poeta nel secondo verso.

E' interessante notare come la metafora sia frequente anche in ambito cristiano dove viene utilizzata soprattutto nel confronto tra vita terrena e vita dopo la morte, con la svalutazione chiaramente della prima definita, appunto, gioco o finzione vd. e.g. Joann. Chrys. *in Matth.* PG 57.318.50-52 οὐκ ἔστι παίγνιον ὁ βίος· μᾶλλον δὲ ὁ μὲν παρὼν βίος παίγνιον, τὰ δὲ μέλλοντα οὐ παίγνια, Basil. *Cons. ad Aegrot.* PG 31.1720.29 Τῇ γὰρ σκηνῇ τοῦ βίου συνδιαλύεται τὸ σχῆμα sono i beni apparenti propri della vita terrena che è "finzione". La metafora si trova anche in Gregorio di Nazianzo anche se i termini non sono accostati direttamente ed è usata anche al di là del confronto vita terrena/vita celeste vd. *ep.* 178.10, *or. contra Julianum* 1 PG 35.540.23= *or.* 4.9 Moreschini, *De Pace* PG 35.1140.37 = *or.* 22.8 Moreschini, ancora vd. *carm. de se ipso* PG 37.1192.6-8 = *carm.* 2.1.12.358-360 vd. anche Clem. Alex. *Protrept.* 2.12.1 οἷον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου τοῖς τῆς ἀληθείας ἐγκυκλήσω θεαταῖς, Paul. *I cor.* 4.9 ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.

L'immagine era comune anche nelle dissertazioni filosofiche dei cinici – sempre in riferimento alla svalutazione della vita terrena e dei beni che la caratterizzano: il filosofo cinico Menippo, nel viaggio compiuto sulla luna, dice di avere visto la terra come una scena di teatro e i suoi abitanti come dei coreuti che, al momento opportuno, possono essere cacciati via dalla scena da un corego (*Icarom.* 17). I tratti cinici che caratterizzano il dialogo sono la polemica contro la filosofia teoretica e speculativa relativa, ad esempio, all'origine dell'universo: il filosofo, secondo Luciano, insoddisfatto dei risultati ottenuti, non può che cessare di pensare sospendendo il giudizio oppure con la fantasia, volare sulla luna. Il poco che ci è rimasto dell'opera di Menippo non ci permette di giungere a conclusioni certe circa la presenza o meno nella produzione del filosofo di tale metafora, ma dobbiamo comunque notare che in ambiente cinico era operante: secondo ZERWES il tema deriverebbe a Luciano direttamente da una fonte cinica⁴⁷³ e secondo MRAS⁴⁷⁴ è probabile che Luciano abbia usato uno scritto o più scritti di Menippo che non ci sono pervenuti. L'immagine è attestata anche in un frammento attribuito a Democrito che suona molto simile al distico palladiano vd. Democr. 68B115 = *84 D-K ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος· ἦλθεσ,

⁴⁷³ ZERWES 1956: 85.

⁴⁷⁴ MRAS 1980: 520 vd. anche YAGÜE 1976: 31.

εἶδες, ἀπῆλθες e doveva essere diffusa anche in ambiente pitagorico cfr. *sent. pyth.* 141.1 τοῦ βίου καθάπερ δράματος, πρῶτον μέρος ἐστὶν ἢ νεότης, 174a.1 τοῦ βίου καθάπερ δράματος, τὰ τελευταῖα δεῖ κάλλιστα εἶναι.

Oltre all'ambiente cinico, la metafora era operante in quello platonico, neoplatonico e stoico cfr. Plat. *Lg.* 1.644d θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων⁴⁷⁵, 7.803c ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, *fil.* 50b ἀλλὰ καὶ τῆ τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία cfr. Plot. *Enn.* 3.2.15⁴⁷⁶ εἰ οὖν καὶ τὸ ἀποθανεῖν ἀλλαγή ἐστὶ σώματος, ὥσπερ ἐσθῆτος ἐκεῖ, ἢ καὶ τισιν ἀποθέσεις σώματος, ὥσπερ ἐκεῖ ἔξοδος ἐκ τῆς σκηνῆς παντελῆς τότε; per quanto riguarda lo stoicismo vd. e.g. Epict. *Ench.* 17.1 μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος, Marc. Aurel. 11.6 e 12.36.

ZERWES⁴⁷⁷ ha raccolto una serie di luoghi per mostrare come la metafora sia frequente anche nel mondo latino vd. e.g. Terenz. *Adelph.* 739 *ita vitast hominum quasi cum ludos tesseris*, Svet. *Vit. Aug.* 99 *quid iis viderentur vitae comode transegisse* cfr. Hor. *ep.* 2.1.197-99, Juv. 14.264, Petr. *Satyr.* 80, 117.4 (discorso di Eumolpo: “*quid ergo*” *inquit Eumolpos* “*cessamus mimum componere?*” cfr. Giov. di Salisbury, *Polycr.* 3.8 “De mundana commedia”), Cic. *Cat. Maior.* 10.70 e soprattutto Seneca, un autore che Pallada cita spesso (cfr. § 2.3.3) vd. *ep.* 80. 7 *saepius hoc exemplo mihi utendum est, nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus, qui nobis partes, quas males agamus, adsignat*. Accanto alla metafora della vita come παίγνιον nel senso di finzione, ricorre spesso anche quella della vita come παίγνιον nel senso di gioco d'azzardo ad indicare la precarietà e all'instabilità dell'esistenza umana vd. Soph. fr. 895 Radt ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι, Agath. *AP* 9.768.1 παίγνια μὲν τάδε πάντα, Alexis fr. 35 K-A τοιοῦτο τὸ ζῆν ἐστὶν ὥσπερ οἱ κύβοι οὐ ταῦτ' ἀεὶ πίπτουσιν, οὐδὲ τῷ βίῳ ταῦτόν διαμένει σχῆμα, μεταβολὰς δ' ἔχει (citato in Stob. 4.41.4 ὅτι ἀβέβαιος ἢ τῶν ἀνθρώπων εὐπραξία).

Dal punto di vista stilistico possiamo notare che non solo il poeta ha posto i termini σκηνή e παίγνιον in posizione enfatica: σκηνή è a inizio verso mentre παίγνιον è segnato dalla dieresi bucolica, ma tutti e tre i termini su cui si concentra questa prima parte del verso (σκηνή, βίος, παίγνιον) sono marcati da una pausa (βίος è seguito da cesura maschile) quasi a sottolineare che tra questi termini vi è una sorta di identità.

1-2 ἢ μάθε.....τὰς ὁδύνας: la definizione della vita umana come finzione e gioco è solo un pretesto per chiarire, nel secondo verso, quali sono le alternative dell'uomo per non soccombere ad una vita in cui non vi è niente di vero. L'alternativa proposta da Pallada riguarda un duplice atteggiamento che l'uomo può assumere di fronte alla vita: la frivolezza e il riso che fa dimenticare i dolori oppure la serietà e il darsi pensiero di

⁴⁷⁵ Il concetto platonico dell'uomo come “mirabile burattino costruito dagli dei” ha riscosso una grande notorietà tra gli umanisti vd. luoghi raccolti da IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011:61, n. 128.

⁴⁷⁶ Su Plotino e le immagini tratte dal teatro vd. FERWERDA 1965: 180-3.

⁴⁷⁷ ZERWES 1956: 85.

fronte a tutte le vicissitudini dell'esistenza. HENDERSON⁴⁷⁸ suggerisce un'interpretazione molto acuta della dicotomia tra *παίζειν* e *σπουδάσειν* che alluderebbe, almeno a livello terminologico, alla definizione di commedia e tragedia che troviamo nella poetica di Aristotele cfr. 1448a1-2 Ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι, se la commedia all'inizio non era tenuta in considerazione per il fatto di non essere seria (1449a38 ἡ δὲ κωμῳδία διὰ τὸ μὴ σπουδάξεσθαι ἐξ ἀρχῆς ἔλαθεν) la tragedia invece è *μίμησις πράξεως σπουδαίας* (1449b24); ancora la maschera della commedia è detta τὸ γελοῖον πρόσωπον ἄνευ ὀδύνας (1449a36) poiché suscita il riso ma senza dolore. In effetti, espressioni come γελοῖον, ἄνευ ὀδύνας, τὸ μὴ σπουδάξεσθαι trovano una corrispondenza con il lessico del nostro epigramma, e sicuramente a Pallada era nota la celebre definizione aristotelica di tragedia e commedia. E' possibile, dunque, che a livello terminologico, il poeta stia evocando il filosofo, ma non di più, perché il concetto espresso da Pallada va al di là di quello aristotelico, Pallada oltre a descrivere le due tipologie di atteggiamenti umani di fronte alla vita, sta implicitamente invitando il lettore a scegliere il riso, la dimenticanza e la superficialità poiché la serietà non elimina il dolore ma lo accresce.

Sarà interessante notare che nel passo dal *De pace* di Gregorio di Nazianzo citato sopra per la presenza della metafora teatrale (vd. *PG* 35.1140.37 = *or.* 22.8 Moreschini), poco più avanti il teologo riprende il concetto che troviamo in questo secondo verso del distico palladiano: Gregorio accusa la superficialità degli uomini che vivono solo di futilità - come ad esempio il teatro⁴⁷⁹ (vd. 39-40) e cercano in tal modo di evitare le preoccupazioni quando invece ci sono cose che devono essere trattate seriamente (vd. 43-46 ὥστε θαυμάσαιμι ἄν, εἰ μὴ καὶ γελᾶσαι σήμερον τὸν ταῦτα λέγοντα, τὸν εὐσεβείας ἔπηλυν κήρυκα, καὶ μὴ πάντα γελᾶν, ἀλλ' ἔστιν ἅ καὶ σπουδάσειν διδάσκοντα.): “Tanto che io mi meraviglierei se oggi non ridesse [sc. la città] anche di me, che pronuncio questo discorso, che mi presento come forestiero araldo di retta fede, e che insegno a non ridere di tutto, ma che ci sono cose che bisogna trattare seriamente”⁴⁸⁰. Ho ritenuto opportuno riportare la traduzione poiché i due testi sembrerebbero in qualche modo richiamarsi a vicenda: Gregorio, a differenza di Pallada, nega l'utilità del riso e invita invece alla serietà: degno di nota in tal senso il verbo διδάσκω che allude all'intento parenetico sia del teologo che di Pallada. In ogni caso si deve comunque ricordare che siamo di fronte ad un tema abbastanza topico.

μάθε παίζειν/ τὴν σπουδὴν μεταθεῖς: il nesso *παίζειν/παίζων ἐν σπουδῇ* ricorre in due epigrammi di Agazia vd. *AP* 16.332. 5-6 ὃς δὲ σοφοῖς μύθοις καὶ πλάσμασι καίρια

⁴⁷⁸ HENDERSON 2010: 251.

⁴⁷⁹ Vd. MORESCHINI 2002: 1290, n. 31 “La polemica contro il teatro, luogo di divertimento e sfogo delle peggiori passioni dell'uomo, e l'accusa rivolta ai cittadini di Costantinopoli di fare del teatro un'occupazione seria e importante è motivo ricorrente nei riferimenti di Gregorio all'attualità (cfr. *Or.* 36.12).”.

⁴⁸⁰ Trad. italiana di Chiara Sani e Maria Vincelli vd. MORESCHINI 2002: 555.

λέξας, παίζων ἐν σπουδῇ, πείθει ἐχεφρονέειν e 9.769 5-6 δεῖ γὰρ μήτε πονεῖν ἐν ἀθύρμασι μήτε τι παίζειν ἐν σπουδῇ, καιρῷ δ' ἴσθι νέμειν τὸ πρέπον. E' molto probabile che Agazia stia imitando Pallada: nel primo epigramma il poeta contrappone "il buon senso di Esopo alla scienza scolastica dei Sapienti" ed invita ad insegnare la morale e il buon senso con leggerezza (cfr. v. 7 φευκτὸν δ' ἢ τρηχεῖα παραίνεσις) ovvero a "scherzare" ma "con serietà" (cfr. Diog. Laer. 6.83 che ricorda l'opera di Monimo che consisteva in παίγνια σπουδῇ λεληθυῖα μειγμένα ovvero lo σπουδαιογέλοιοι) cfr. anche Xen. Cyr. 6.1.6 Οἱ μὲν δὴ τοιαῦτ' ἔπαιζον σπουδῇ πρὸς ἀλλήλους, dove l'espressione "giocavano con serietà" allude, come in Pallada, all'idea di "trattare con leggerezza cose serie". Nel secondo il poeta invita un giocatore di dadi a non arrabbiarsi qualora il gioco vada male poiché, come non bisogna prendersela nel gioco, così non si deve scherzare nelle cose serie. In entrambi i casi il richiamo a Pallada è chiaro anche se il concetto espresso è diverso, potremmo pensare, dunque, ad una *oppositio in imitando* da parte di Agazia⁴⁸¹.

Oltre che in Pallada, il verbo μετατίθημι è attestato insieme al sostantivo σπουδή soltanto in un altro luogo vd. Teodor. *comm. ad Is.* 6.681-3 ἱερατικὴν [λαχῶν] ἀξίαν τῆς θείας κατημέλησε λειτουργίας εἰς π[λοῦ]τον καὶ τρυφήν τὴν σπουδὴν μεταθείς. Il nesso τὴν σπουδὴν μεταθείς esprime, come in Pallada, l'idea di "lasciare da parte/allontanare la preoccupazione" e il verbo è attestato in questa accezione soltanto in questi due luoghi.

⁴⁸¹ Agazia ha una concezione del rapporto gioco/serietà completamente diversa da quella di Pallada: come nota CARBONE 2005:110 "Gioco e serietà sono, perciò, due aspetti della vita che per Agazia non vanno mai mescolati: tra loro c'è un discrimine netto e sapersi comportare saggiamente significa mantenere la misura in base alle circostanze". Ai comportamenti dei giocatori Agazia allude anche in *hist.* 2.29.5.

AP 10.84 = 77G (A)

Δακρυχεῶν γενόμενῃ καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω
δάκρυσι δ' ἐν πολλοῖς τὸν βίον εὖρον ὄλον.
ᾧ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρὸν,
συρόμενον κατὰ γῆς καὶ διαλυόμενον.

Versando lacrime nacqui e piangendo muoio:
tra molte lacrime ho vissuto da sempre.
Ahi stirpe degli uomini piangente, debole, pietosa,
che viene trascinata sotto terra e si dissolve.

In questi due distici Pallada dichiara la propria visione assolutamente pessimistica della vita senza lasciare spazio a nessuna forma di speranza o di consolazione. Come afferma HENDERSON⁴⁸² commentando questi versi “the nature of human life is basically tragic”. In effetti, piuttosto che una speculazione filosofica sul significato dell’esistenza, questo epigramma rimanda ad una dimensione reale, autobiografica, intimistica, si tratta infatti di un lamento da parte del poeta sull’inevitabile sofferenza umana. Il concetto è presentato da Pallada, in una forma seria e sentenziosa, come una realtà immodificabile ed è enfatizzato dal gioco etimologico dei termini δακρυχέων, δακρύσας, δάκρυσι, πολυδάκρυτον e dalla scelta di un lessico proprio della tragedia e dell’epica come sarà chiarito nel commento.

1-2 Δακρυχέων...ὄλον: oltre all’anafora δακρυχέων/δακρύσας/δάκρυσι che viene ripresa al v.3 con πολυδάκρυτον, al primo verso possiamo notare l’alternanza participio/indicativo δακρυχέων (participio) γενόμενῃ (indicativo) δακρύσας (participio) ἀποθνήσκω (indicativo) che ha lo scopo di marcare la fissità del processo nella vita dell’uomo⁴⁸³. L’idea della vita umana come “valle di lacrime” affonda radici nell’antica tradizione filosofica greca dove proverbiale è il pensiero che sia meglio per l’uomo non nascere oppure, una volta nato, morire il prima possibile vd. Alexis fr. 145.15-16 K-A⁴⁸⁴, τὸ μὴ γενέσθαι μὲν κράτιστόν ἐστ' αἰεὶ, ἐπὶ γένηται δ', ὡς τάχιστ' ἔχειν τέλος, cfr. Soph. OC 1224-9, ‘Posid’. AP 9.359.9-10 = 3188 HE ἦν ἄρα τοῖν δοιοῖν ἐνὸς αἴρεσις, ἢ τὸ γενέσθαι/ μηδέποτ' ἢ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον, ep. Bob. 25.15-16 *unum de geminis optes, aut progenerari/ numquam aut dissolvi: cetera cuncta dolor* (notevole il verbo *dissolvo* corrispondente a διαλύω di Pallada per indicare la morte)⁴⁸⁵. Questa stessa idea, associata anche all’immagine delle lacrime come elemento

⁴⁸² HENDERSON 2010: 247.

⁴⁸³ HENDERSON 2010: 247.

⁴⁸⁴ ARNOTT 1996: 429 sgg. dà ulteriori riferimenti e ipotizza l’ascendenza di questo detto dall’epica.

⁴⁸⁵ Per il tema del rapporto imitativo fra Pallada e i poeti di Bobbio vd. §§ 1.3, 2.3.3 poiché la questione ha delle conseguenze importanti anche sullo stabilimento della cronologia di Pallada.

imprescindibile dell'esistenza umana, è frequente anche in Seneca vd. *ad Polyb.* 4.3⁴⁸⁶: *Lacrimae nobis deerunt ante quam causae dolendi. Non vides, qualem nobis vitam rerum natura promiserit, quae primum nascentium hominum fletum esse voluit?*, ancora *ad Polyb.* 4.1: *Nam lacrimis nostris, nisi ratio finem fecerit, fortuna non faciet. Omnis aegedum mortalis circumspice: larga ubique flendi et adsidua materia est*, cfr. *ad marc.* 11.1 *tota flebilis vita est*.

Nella tradizione presocratica è ricorrente l'idea che l'essere vivente, per istinto, eviti il dolore e ricerchi il piacere, ed è per questo che quando il neonato viene alla luce, essendo sferzato dall'aria fredda, scoppia a piangere (*Sext. adv. math.* 11.96) vd. Emped. 31B118 D-K κλαῦσά τε καὶ κόκυσα ἰδὼν ἀδυνήθεα χῶρον vd. anche *Lucr.* 5.226-7: *vagituque locum lugubri complet, ut aecumst/ cui tantum in vita restet transire malorum* cfr. *Heracl.* 22B20 D-K.

δακρυχέων: questo participio composto deriva dalla lingua epica ed è usato regolarmente in Omero nella forma separata δακρυ χέω vd. *e.g. Il.* 1.357, 1.413, 6.496, 9.14, *Od.* 2.24, 14.280, 24.438 etc. La forma composta è attestata per la prima volta in Eschilo (*Sept.* 919 ἐτύμως δακρυχέων/ ἐκ φρενός) e in seguito viene usata regolarmente vd. *e.g. Call. fr.* 497 Pfeiffer κούρη δὲ παρείατο δακρυχέουσα e luoghi citati *infra*; ricorre nella stessa sede metrica del nostro epigramma in *Ps.-Mosch. Epitaph. Bion.* 3.115 δακρυχέων τεὸν οἶτον ὀδύρομαι. εἰ δυνάμαν δέ e in *Nonn. Dionys.* 19.184 δακρυχέων ἐρατεινόν Ἀτόμνιον· Ἡλιάδων δέ cfr. anche *Kaibel* 563.4 = *GVI* 1039 δακρυχέων ἐπ' ἐμοὶ συχνόν ἀπὸ βλεφάρων.

In poesia epigrammatica, oltre a Pallada e all'epigramma sepolcrale citato sopra, il verbo δακρυχέω ricorre in altri due casi: *Luc. AP* 9.367.5 καὶ μιν δακρυχέων ἀνελάμβανε καὶ πόσιν αὐτόν e in particolare *Mel. AP* 12.72.6 = 4495 *HE* ἔλκος ἔχων ἐπὶ σοῖς δάκρυσσι δακρυχέω dove troviamo, come in Pallada, l'anafora δάκρυ/ δακρύω. Come già notato il verbo δακρυχέω è proprio della lingua epica dove, ad eccezione che in Omero, si trova sempre nella forma composta vd. *Ap. Rh.* 1.250 ἄλλη δ' εἰς ἐτέρην ὀλοφύρετο δακρυχέουσα, *Nonn. Dionys.* 5.532, 9.310, 19.170, 30.186, *Paraphr.* 20.51, *Coll. rapt. hel.* 335 ἔννεπε δακρυχέουσα, συνωδύροντο δὲ παῖδες, *epica adespota* (= *Heitsch, GDRK* 31.100 *Laud. Prof. Smyrn.* P. Berol. 10559 A e B) [ὑἷέα Μυρμηδόνων ἠγήτορα δα[κρυχέουσαι], anche se qui si tratta di un'integrazione.

IL verbo ricorre tre volte in Gregorio di Nanziano: *carm. de se ipso PG* 37.1000.1 = *carm.* 2.1.1.399 αὐτὰρ ὁ δακρυχέων καὶ στήθεα χερσὶ πατάσσω, *carm. quae spect. ad alios PG* 37.1492.9 = *carm.* 2.2.2.172 ἦν σ' ἔτι δακρυχέοντα, πάτερ φίλε, πολλὰκι λεύσσω, e soprattutto *carm. moral. PG* 37.759.3-6 = *carm.* 1.2.14.46-48 ἐξότε κόλπων/ μητρὸς ὀλισθήσας πρῶτον ἀφῆκα δάκρυ,/ ὄσσατίοις, οἷοις τε συναντήσασθαι ἔμελλον/ πῆμασι, δακρυχέων πρὶν βιότοιο θίγω dove viene espresso lo stesso concetto palladiano della vita come pianto continuo a partire dalla nascita.

⁴⁸⁶ ZERWES 1956: 112 sgg.

2-4 ὦ γένος...διαλυόμενον: la triste riflessione del primo distico sfocia, nel secondo distico, in un'esclamazione di dolore per l'infelice condizione degli uomini il cui destino consiste nel dileguarsi sotto terra dopo aver trascorso tutta la vita tra le lacrime. Il lamento sull'infelicità umana è topico ed è possibile che la formulazione fornita da Pallada fosse proverbiale visto che ricorre pressoché simile anche in Euripide vd. *Or.* 976 ἰώ, ὦ πανδάκρυτ' ἐφ' ἀμέρων ἔθνη πολύπονα ed in Empedocle vd. Emped. 31B124 D-K ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνομβον,/ τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε cfr. anche Greg. Naz. *AP* 8.64 δακρύετε θνητούς, θνητῶν γένος: εἰ δέ τις οὔτως/ ὡς Νόνν' εὐχομένη κάτθανεν, οὐ δακρύω (dove torna, come in Pallada, l'anafora di δακρύω).

La costruzione del distico, in particolare nel primo verso, è identica a quella proposta da Pallada in *AP* 7.688. 3-4 ὦ γένος ἀνθρώπων ἀνεμώλιον, αὐτοχόλωτον,/ ἄχρι τέλους βίτου μηδὲν ἐπιστάμενον. Se già dal primo distico, con la scelta di un verbo importante come δακρυχέω, traspare il tono elevato che caratterizza l'epigramma, il secondo distico conferma tale percezione per la presenza di un lessico tragico ed epico (vd. *infra*) e il pianto, tipicamente tragico, sulla miseria della condizione umana. Sembra quasi che Pallada abbia volutamente elevato il lessico per enfatizzare l'altezza del messaggio comunicato. Anche dal punto di vista stilistico possiamo notare una certa ricercatezza: ai vv. 2-4 gli omoteleuti creano un effetto di rima che al v.4 è anche una rima interna⁴⁸⁷, inoltre è degna di nota, nel secondo emistichio del v.3, la disposizione asindetica dei termini che Pallada utilizza anche in *AP* *10.83.1 e 10.88.1 sempre nel secondo emistichio dell'esametro.

πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρὸν: il testo dei manoscritti πολυδάκρυτον, che indurrebbe a presupporre una fluttuazione metrica nella penultima sillaba (normalmente infatti si ha πολυδάκρυτος cfr. *Il.* 24.620, *Od.* 19.213 etc.) è stato corretto da Pontani in πολυδάκρυον, ma non sono pochi casi in cui il poeta si concede libertà di questo tipo⁴⁸⁸ sicché ritengo opportuno mantenere il *textus traditus* che rimanda, almeno come assonanza, al πανδάκρυτα di Euripide forse rievocato da Pallada. L'aggettivo πολυδάκρυτον ricorre principalmente nella poesia epica e tragica: *Il.* 24.620, *Od.* 19.213, 251, 21.57, Aesch. *Ch.* 333 πολυδάκρυτα πένθη, Eur. *Androm.* fr. 122.13 Kannicht πολυδάκρυτον Αἴδα γόον φλέγουσαν = Aristoph. *Thesmoph.* 1040, Eur. *Tr.* 1105 ἰλιόθεν ὅτε με πολυδάκρυτον, *Hec.* 651 Λάκαινα πολυδάκρυτος ἐν δόμοις κόρα.

Per quanto riguarda οἰκτρὸν, benché si tratti di un aggettivo di uso comune, appartiene sicuramente al lessico proprio della tragedia vd. e.g. Aesch. *Suppl.* 61, Soph. *OT* 58, *El.* 1067, Eur. *Suppl.* 96, 104, *Tr.* 602, *Or.* 1034 etc.

⁴⁸⁷ MARZI-CONCA 2009: 663.

⁴⁸⁸ FRANKE 1899: 99-100, PAGE 1978: 39 cfr. § 5.3.

συρόμενον...διαλυόμενον: la forma *συρόμενον* è tramandata da Planude là dove *P* presenta la lezione *φερόμενον* che non torna metricamente e suona come una nota esplicativa di *συρόμενον*. I due verbi infatti hanno lo stesso significato, ma poiché *συρόμενον* è più specifico di *φερόμενον* - significa infatti “trascinare” - potremmo pensare a *φερόμενον* come una glossa esplicativa e banalizzante rispetto alla lezione originale che doveva essere *συρόμενον* e che viene recuperata da Planude.

Tra le varie congetture proposte - *φυρόμενον* Salmasius, *φερβόμενον* Stadtmüller, *οιχόμενον* Schmidt, *φύόμενον* Lumb, *φαινόμενον* Boissonade - Zerwes accoglie nel testo la congettura di Boissonade, Beckby nella prima edizione accoglie la proposta di Lumb, nella seconda invece segue la lezione tramandata da Planude *συρόμενον*. Ritengo che quest’ultima sia la lezione più plausibile, poiché potenzia l’immagine descritta nell’epigramma; la morte è associata spesso all’idea del ritorno alla terra sia nel senso metaforico di tornare alla terra da cui si è nati (cfr.10.58) sia reale con riferimento alla sepoltura. In tal senso mi sembra più adeguato il verbo *σύρω* poiché accentua l’idea di una forza esterna a cui l’uomo non può sottrarsi e che lo strappa via dalla terra ovvero dalla vita conducendolo sotto terra ovvero alla morte. Anche Seneca (*ep.* 58.22-23) parlando del fatto che il tempo passando si trascina dietro tutto, anche la vita degli uomini, usa il verbo *praeterveho*, coniato per richiamare l’idea che il tempo trascina rapidamente ogni uomo alla morte (*sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit*). Credo che il verbo *σύρω* sottolinei la passività dell’uomo rispetto al proprio destino poiché viene trascinato, è oggetto di una forza che lo prende⁴⁸⁹. Il verbo *σύρω* ricorre spesso nell’*Anthologia* in particolare nella forma participiale *συρόμενον/συρόμενος* e in questo caso occupa sempre la stessa posizione alla fine del pentametro (Agath. *AP* 5.294.12, Adesp. *AP* 7.152.6, Antiph. *AP* 9.84.2, Alph. Mith. *AP* 9.97.4, Bian. *AP* 9.278.2.); in *AP* 9.290.5 (Phil. Tess.) esprime precisamente l’idea del morire come “essere trascinato all’Ade” (*φορτίς δ’ ἐσύρετ’ ἐς Ἄϊδαν, πλανώμενος*); inoltre Pallada utilizza questo verbo in altri due casi vd. *AP* 10.60.2 e 10.62.2, entrambi molti interessanti ai fini della scelta di *συρόμενον* in 10.84.4. In 10.60 Pallada propone il noto tema della svalutazione della ricchezza affermando che non è possibile “trascinare” i propri beni nella tomba al momento della morte (*ἀπερχόμενος μετὰ σαρκοῦ/ τὸν πλοῦτον σύρεις εἰς σορὸν ἐλκόμενος*;) dunque il verbo è collegato all’idea della morte che viene descritta attraverso l’immagine di essere trascinato nella tomba; in 10.62 il participio *συρομένη* si riferisce alla *Tyche* che viene “trascinata” dai propri flussi così come – potremmo supporre per 10.84 – a sua volta “trascina” gli uomini

⁴⁸⁹ Per *σύρω-σειρά* vd. GIGLI 1985: 218 sgg. e TREOLAR 1972: 24-8. E’ interessante notare che è solo in ambito neoplatonico, nel V- VI secolo, che *σειρά* dal significato statico di “laccio”, “catena” passa a designare l’idea di progressione che coinvolge varie fasi in uno stesso processo, assumendo così la nozione di movimento. Proclo ad esempio usa il termine *σειρά* per descrivere le tre fasi della creazione dall’Uno al molteplice. Secondo Treolar tale cambiamento era dovuto da un lato all’influenza del verbo *σύρω* che esprime l’idea del “trascinare”/ “portare con forza” ed è formato dal grado zero della stessa radice di *σειρά* dall’altro all’espressione porfiriana (*Marc.* 16) *τῷ σύροντι ποταμῷ τῶν πραγμάτων*.

determinandone la vita e la morte. E' anche alla luce di questi passi che ritengo opportuno salvare la lezione *Planudea* συρόμενον.

Il termine usato in relazione alla morte διαλύόμενον porta con sé di certo un valore materialistico, διαλύω e derivati sono infatti usati come termine tecnico per indicare fine delle entità come disgregazione degli atomi nelle teorie atomistiche vd. e.g. Democr. 68B297 D-K ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρέουσι, o Epic. *ratae sent.* 2 Usener = Sex. Emp. *Pyrr. Hyp.* 3.229 ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, Gnom. Vat. Epicur. 37.2 ἀσθενῆς ἢ φύσις ἐστὶ: [...] ἡδοναῖς μὲν γὰρ σῶζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται, ep. *ad Herod.* 41.1-4 ταῦτα δὲ ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα [...] οὐκ ἔχοντα ὄπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται etc. Anche in questo caso Pallada mostra di aderire ad una concezione materialistica della vita.

AP *10.82 = 149G (B)

Ἄρα μὴ θανόντες τῷ δοκεῖν ζῶμεν μόνον,
Ἕλληνας ἄνδρες, συμφορᾷ πεπτωκότες,
ὄνειρον εἰκάζοντες εἶναι τὸν βίον;
ἢ ζῶμεν ἡμεῖς τοῦ βίου τεθνηκότος;

Dunque, anche se non siamo morti, viviamo solo in apparenza,
noi uomini elleni caduti nella sventura,
illudendoci che un sogno sia la vita?
Oppure noi siamo vivi, ma la vita vera è morta?

Ad eccezione di WALTZ⁴⁹⁰ che collega l'epigramma ad una pesante sconfitta inflitta dai Goti e WILKINSON⁴⁹¹ che collega il testo alla vittoria di Costantino, tutti i critici sono concordi nel ricondurre l'epigramma a quella serie di testi composti negli anni attorno al 391 (cfr. 10.89, 90 e 91 etc.) quando, con la distruzione del Serapeo⁴⁹² e l'emanazione da parte di Teodosio di alcuni editti che imponevano la demolizione dei luoghi di culto pagani e il divieto dei sacrifici⁴⁹³, la condizione spirituale dei pagani subì un rapido tracollo⁴⁹⁴. E' questo il panorama storico in cui si deve collocare l'epigramma che, sulla stessa linea degli altri sul medesimo tema, vuol comunicare innanzitutto quella dimensione di angoscia esistenziale in cui i pagani alla fine del IV secolo vennero a trovarsi⁴⁹⁵. L'epigramma *10.82 è costituito essenzialmente da due domande nelle quali vengono proposte due possibilità ugualmente disperate: benché i pagani non siano morti è come se lo fossero poiché vivono solo nell'apparenza di un sogno (ancorati all'antica *paideia* che sta per essere cancellata) oppure sono vivi ma vivono una vita che non è vera in quanto privata degli ideali che la incarnavano. I problemi testuali che investono i vv. 1 e 4 e che hanno dei risvolti fondamentali sul significato del testo, saranno

⁴⁹⁰ WALTZ 1946-7: 176-209, in particolare 199 sgg.

⁴⁹¹ WILKINSON 2009: 53 sgg.; vd. in particolare n. 109 (53) per la bibliografia relativa alla possibilità che già Costantino avesse emesso una legislazione volta a reprimere la pratica dei culti pagani.

⁴⁹² Il Serapeo era considerato una delle meraviglie del mondo antico e uno degli ultimi templi del paganesimo cfr. Ruph. *HE* 2.22-24, Socr. *HE* 5.16.16 cfr. MACKENZIE 2007: 245-8. E' soggetto a dubbio se il Serapeo di Alessandria ed altri templi d'Egitto siano stati fisicamente distrutti o piuttosto semplicemente riadattati ad edificio di culto cristiano, anche perché la pur repressiva ultima legislazione di Teodosio circa il paganesimo, che costituisce lo sfondo politico ufficiale dell'episodio, non spinge fino all'obbligo della demolizione, reiterando invece e inasprendo divieti (e pene) per le forme di culto pagano e per l'accesso ai templi.

⁴⁹³ Vd. § 1.2.

⁴⁹⁴ Già REISKE vd. *ad loc.* collegava l'epigramma all'editto antipagano emanato da Teodosio nel 391 (*cod. Theod.* 16.10.11).

⁴⁹⁵ Cfr. BOWRA 1970A: 255 per il quale, rispetto ad altri epigrammi sulla decadenza del paganesimo in cui il poeta si pone con un atteggiamento ironico, in questo caso all'ironia si sostituisce un sentimento di sorpresa ed ansia "his reaction to it can be seen in four lines in which his usual irony gives place to amazement and anxiety and a feeling that the whole order of things has been overturned, so that he does not know what he is or what is happening".

affrontati nel commento specifico al testo, per adesso mi limito a sottolineare che l'alternativa posta da Pallada non sussiste realmente e il poeta si è limitato a dire in due modi diversi lo stesso concetto: il paganesimo non esiste più, è morto nel momento in cui i suoi ideali sono stati cancellati. Il profondo pessimismo che permea questi versi emerge in primo luogo dall'astrattezza dell'espressione che non lascia trapelare nessun riferimento a nessun evento specifico e pone semplicemente due domande cui non si dà risposta e che, per questo, comunicano un ulteriore senso di smarrimento poiché è come se per lo stesso poeta non vi fosse una risposta di fronte agli eventi che si stanno realizzando. Il discorso rimane come sospeso, privo di un qualsiasi chiarimento, sviluppo o commento. In ogni caso, quel che è certo, è che Pallada sta vivendo una profonda tragedia sia spirituale con la fine del paganesimo che materiale con l'interdizione dell'accesso alle cariche pubbliche per i pagani che coinvolse anche il poeta (vd. *e.g.* 9.175 cfr. § 1.2)⁴⁹⁶.

Secondo ATTISANI BONANNO⁴⁹⁷ questo epigramma rappresenta “la satira della concezione cristiana che alla vita terrena nega ogni valore considerandola un tirocinio per la vita futura e che dalle gioie, dai sogni, dai piaceri della vita presente distoglie, nell'intento di quella conquista. Per un pagano ciò equivaleva naturalmente alla soppressione della vita stessa”. Non sono d'accordo con questo giudizio, poiché non credo si possa riconoscere nel testo nessun elemento satirico: il tono dell'espressione è addolorato ma nello stesso tempo sincero.

1-2 ἄρα...πεπτωκότες: questo primo verso è tramandato insieme a tutto l'epigramma 10.81 nel codice Laurenziano 5.10 (f.196) sotto il nome di Filemone⁴⁹⁸; l'attribuzione al comico è senz'altro errata e sarà stata dovuta all'imitazione palladiana del comico in 10.81 (cfr. STERNBACH 1902: 395-7 che cita dei paralleli per ciascun verso).

La difficoltà interpretativa del testo è accentuata da una tradizione manoscritta non uniforme per il primo e quarto verso. Al v. 1 *P* ha ἄρα μή mentre *Pl* μή που. Tutti gli editori accolgono la correzione di Boissonade ἄρα e stampano nel testo ἄρα μή θανόντες. Al v.4 *P* e *Pl* tramandano la lezione εἰ ζῶμεν, ma tutti gli editori, ad eccezione di CAMERON⁴⁹⁹, PONTANI⁵⁰⁰ ed HENDERSON⁵⁰¹, accolgono la correzione dell'umanista Musurus ἢ ζῶμεν che BECKBY⁵⁰² e ZERWES⁵⁰³ attribuiscono erroneamente

⁴⁹⁶CAMERON 1965B: 27 ritiene che, nonostante le misure restrittive di Teodosio, i classici continuarono ad essere insegnati nelle scuole come dimostra anche solo l'esempio della filosofa pagana Ipazia, la cui scuola neoplatonica resistette fino al 415. La situazione cominciò ad inasprirsi verso la fine del V secolo.

⁴⁹⁷ ATTISANI BONANNO 1958: 123.

⁴⁹⁸ STERNBACH 1902: 383.

⁴⁹⁹ CAMERON 1965A: 218 sgg. cfr. CAMERON 1965B: 27 sgg.

⁵⁰⁰ PONTANI (III) 1980: 446.

⁵⁰¹ HENDERSON 2008A: 124.

⁵⁰² BECKBY 1967² III: 518.

⁵⁰³ ZERWES 1956: 280.

a Piccolos. A seconda della lezione che accettiamo di inserire nel testo (εἰ ζῶμεν oppure ἢ ζῶμεν) cambia anche la punteggiatura: εἰ ζῶμεν presuppone una sola domanda, ἢ ζῶμεν due. La maggior parte dei critici accoglie la correzione ἢ ζῶμεν pensando che l'epigramma sia formato da due domande che sono due modi di esprimere il medesimo concetto: “dunque non siamo morti e viviamo solo nell'apparenza, noi Elleni precipitati nella sventura? Oppure siamo vivi ma la vera vita è morta?”. Il senso del testo sarebbe questo: non siamo morti ma viviamo solo in apparenza, oppure siamo vivi ma la vita vera è morta ovvero due modi di dire la stessa cosa poiché “non siamo morti” corrisponde a “siamo vivi” e “viviamo nell'apparenza” vuol dire che “la vita vera è morta”. CAMERON⁵⁰⁴ è assolutamente convinto che la lezione tradita da *P* e *Pl* debba essere salvata e lo dimostra con un ragionamento convincente: secondo lo studioso non vi è contrasto tra θανόντες di v.1 e ζῶμεν di v.4 - tanto più che i due verbi al modo finito ai vv. 1 e 4 sono entrambi ζῶμεν - e considera i vv.1 e 4 come “different ways of expressing much the same idea rather than the two horns of a dilemma”. La conclusione dello studioso è che la correzione ἢ “ceases to have any *raison d'être*”, poiché il primo e l'ultimo verso non offrono due diverse alternative, ma esprimono il medesimo concetto, la congiunzione εἰ avrebbe quindi una funzione esplicativa εἰ = *siquidem*. Il ragionamento appare assolutamente corretto ed è accolto sia da Pontani che da Henderson che lasciano nel testo la lezione dei manoscritti. In questo caso, tuttavia, non solo scomparirebbe il dilemma, ma verrebbe meno il tono interrogativo dell'intero epigramma: Pallada starebbe semplicemente affermando che la morte del paganesimo ha portato alla morte spirituale degli stessi pagani che si sono ritrovati a vivere una vita priva di senso. L'altra possibilità, generalmente condivisa dalla critica, è supporre che Pallada si trovi di fronte ad un dilemma e sia come diviso fra due possibilità: ai vv.1-3 il poeta spiega che la disgrazia abbattutasi sui pagani non li ha condotti alla morte, ma ad una vita che è solo apparente, evanescente come un sogno; nell'ultimo verso invece si afferma che i pagani sono ancora vivi ma la vita vera è morta poiché sono venuti meno gli ideali su cui essa era fondata. Come afferma BOWRA⁵⁰⁵ “his first thought is that the pagan cause is dead (θανόντες)...the alternative is that he and others of his kind are indeed still alive, but life itself, the whole system which they have taken for granted, has come to an end”. Si tratta in realtà di due posizioni simili, anche se nell'ultimo verso il poeta ha voluto forse sottolineare il contrasto tra la realtà fisica dei pagani che sono ancora in vita (ἡμεῖς) e il loro sistema di valori (τοῦ βίου) che è stato invece distrutto: in altre parole si tratta di uomini ancora vivi soltanto a livello biologico, poiché privati del loro vero volto, quindi spiritualmente vuoti e spersonalizzati. Questa contrapposizione, del resto, è sottolineata anche dalla disposizione chiastica dei termini al v. 4: ζῶμεν/ τεθνηκότος, ἡμεῖς/ τοῦ βίου che accogliendo la congettura ἢ crea a sua volta un altro chiasmo con il v.1: v.1 θανόντες ζῶμεν, v.4 ζῶμεν τεθνηκότος. Non

⁵⁰⁴ CAMERON 1965A: 219.

⁵⁰⁵ BOWRA 1970A: 253-66.

è facile prendere posizione circa la necessità o meno di introdurre la congettura, poiché il testo tradito non è privo di senso ma nello stesso tempo la disgiuntiva ἢ, creando due domande che sostanzialmente coincidono e che restano come sospese e prive di risposta, accentua quel senso di angoscia e smarrimento che caratterizza l'epigramma. Come già notato, lezione tradita εἰ toglie al testo quel carattere interrogativo che invece ritengo debba essere conservato, poiché la posizione del poeta è quella di chi domanda di capire il senso, molto oscuro, degli eventi che si stanno verificando.

Secondo WALTZ⁵⁰⁶ l'epigramma deve essere collegato “à un désastre national et à ses conséquences” - in particolare all'invasione dei Goti del 399 e ritiene che il termine Ἕλληνες sia una precisazione di identità mentre συμφορά alluda a tale evento che portò all'occupazione di Costantinopoli. Mi sembra che l'ipotesi sia molto lontana sia dallo spirito che dalla volontà di Pallada, non solo perché in nessun'altro epigramma si fa accenno a questi eventi, ma soprattutto perché gran parte della produzione del poeta è dedicata al lamento sulla fine del paganesimo. Da diverse fonti sappiamo che a partire dal IV secolo i pagani – e soprattutto gli intellettuali - erano chiamati Ἕλληνες (cfr. 10.90.5 *ad loc.*), mentre il termine συμφορά alluderà all'evento specifico della distruzione del Serapeo⁵⁰⁷ oppure ad una condizione generale di disagio in cui versavano i pagani dopo gli editti di Teodosio (cfr. *supra*).

ZERWES⁵⁰⁸ ritiene che l'epigramma abbia alla base un'idea che ricorre spesso in Euripide cfr. *e.g.* Eur. *Alc.* 802 οὐ βίος ἀληθῶς ὁ βίος ἀλλὰ συμφορά, fr. 833 Kannicht τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦτ' ὃ κέκληται θανεῖν,/ τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστὶ; oppure la variante in fr. 638 Kannicht τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν,/ τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται; *El.* 138 τεθνᾶσι καὶ οὐ τεθνᾶσι; δύο δ' ἐστὸν λόγῳ, ma l'idea aveva origini molto antiche vd. Heracl. 22B21 D-K θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδόντες ὕπνος cfr. Heracl. 22B26 D-K.

3 ὄνειρον...τὸν βίον: l'assimilazione della vita ad un sogno ha chiaramente il suo archetipo in Pindaro (vd. *Pyth.* 8.95 ἐπάμερον τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ/ ἄνθρωπος), ma l'immagine è topica e torna spesso: Massimo di Tiro paragona la vita terrena ad un lunghissimo sogno vd. *dialex.* 10.1 ἠνίττετο, οἶμαι, ὁ Ἐπιμενίδης, ὡς ἄρα ὁ ἐν γῆ βίος ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ὄνειρατι ἔοικεν μακρῶ καὶ πολυετῆ; ZERWES⁵⁰⁹ cita anche un passo dal *De Insomniis* di Sinesio (vd. 154b) in cui il filosofo sostiene che talvolta, a causa dei sogni, non siamo più in grado di riconoscere quale sia la realtà vera. Chiaramente il *topos* della vita come sogno è stato recuperato e adattato ad un preciso contesto, diverso da quello in cui solitamente ricorre: la vita dei pagani è come un sogno e quindi falsa, non reale poiché priva del sistema filosofico-religioso su cui era fondata. Il v.3 è strettamente legato a μὴ θανόντες di v.1: i pagani sono ancora vivi

⁵⁰⁶ WALTZ 1946-7: 205 sgg.

⁵⁰⁷ Cfr. ZERWES 1956: 282.

⁵⁰⁸ ZERWES 1956: 282.

⁵⁰⁹ ZERWES 1956: 282.

esteriormente, ma sostanzialmente è come se fossero morti e infatti vivono una vita che è puro sogno, illudendosi che tale modo vivere possa essere comunque vero. In questo v.3 si può riconoscere da un lato il tono parenetico dell'espressione - Pallada invita i pagani a guardare in faccia la realtà ovvero il fatto che la vita vera non esiste più -, dall'altro una sorta di pietà nei riguardi di quei pagani che s'illudono ancora di essere spiritualmente vivi.

4 ἢ ζῶμεν...τεθνηκότος: l'epigramma si chiude con un verso che in qualche modo sintetizza e riassume il ragionamento elaborato nei versi precedenti: noi pagani non siamo morti, ma viviamo una vita che non è più vita, ma che ha assunto i tratti di una morte. Chiaramente il concetto che la vita è morta era già stato espresso dal poeta in modo meno diretto, ma pur sempre comprensibile, nelle espressioni “τῷ δοκεῖν ζῶμεν” e “ὄνειρον εἰκάζοντες εἶναι τὸν βίον”. Doveva essere divenuto comune chiamare la vita dei pagani «invivibile» per l'abbattimento dei loro valori se, come rileva CAMERON⁵¹⁰, il pagano Libanio dopo la morte dell'imperatore Giuliano scriveva (*ep.* 1187): ἀτεχνῶς ἔτι ζῶντες τεθνήκαμεν; inoltre Zosimo informa che il pagano Vettius Agorius Praetextatus abbia commentato la legge di Valentiniano che vietava la pratica dei riti notturni pagani con queste parole: ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστήσειν τὸν βίον.

Per quanto riguarda il termine βίου, CAMERON⁵¹¹ ritiene si riferisca ai mezzi di vita, “livelihood”, alla luce degli altri epigrammi in cui il poeta lamenta la propria povertà e il fatto di essere stato privato dello stipendio (cfr. 9.175, 9.171, 9.172 etc.). L'ipotesi mi sembra poco probabile, anche perché il tono di questo epigramma è astratto, non vi è nessun riferimento specifico, si tratta di una riflessione generale del poeta sulla propria condizione di pagano e quindi mi sembra più opportuno interpretare il termine βίος come “modo di vivere” nel senso di “sistema di valori”. In tal senso è interessante l'idea di HENDERSON⁵¹² che propone di distinguere due livelli sottesi al concetto di “vita”: dal un lato la vita come esistenza naturale, ζῶά, l'opposto della morte, dall'altro la vita come modo di vivere, come ideali, βίος. In tal senso, l'antitesi espressa nel testo risulterebbe ancor più potente: “noi *esistiamo* solo in apparenza (v.1)” ovvero siamo morti, ma “crediamo che questo sogno possa essere un *modo di vivere* (v.3)”; e ancora “noi *esistiamo* (v.4)” ma “il nostro modo di vivere è morto”. Come afferma giustamente HENDERSON⁵¹³ “there is no mockery, derision or malice in these lines, but the disillusionment expressed is unmistakable”.

⁵¹⁰ CAMERON 1965A: 219.

⁵¹¹ CAMERON 1965B: 27.

⁵¹² HENDERSON 2008A: 124.

⁵¹³ HENDERSON 2008A: 124

AP 10.90 = 83G (A)

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

O suprema malvagità dell'invidia:
si odia il fortunato che Dio ama.
Così insensato erriamo a causa dell'invidia,
così volentieri ci sottomettiamo alla stoltezza .
Siamo uomini elleni caduti in disgrazia
avendo le speranze sepolte dei morti:
tutto infatti adesso è sconvolto.

L'epigramma è caratterizzato da un'espressione volutamente misteriosa e astratta. A differenza di altri epigrammi in cui il poeta menziona esplicitamente il nome del destinatario (cfr. *e.g.* Μάγνος *11.282, Πατρικίος 11.386, Ὀλύμπιος *11.293 etc.), in questo caso non si trova nessuna chiara allusione e soprattutto il poeta introduce soltanto dei termini vaghi e non immediatamente identificabili: chi è l'uomo fortunato che Dio ama? Si tratta di una sentenza assoluta di carattere generale oppure il poeta aveva in mente un personaggio preciso? I termini φθόνος e μωρία sottendono degli eventi specifici oppure, ancora, si tratta di concetti filosofici generali? Il problema sarà approfondito nel commento, ma già da ora è utile delineare il contesto cui l'epigramma deve essere collocato. Anche in questo caso REISKE (cfr. *ad loc.*) per primo ha collegato questi versi agli editti antipagani emanati da Teodosio nel 391⁵¹⁴, ma secondo ZERWES⁵¹⁵ devono essere piuttosto collegati ai fatti concreti che seguirono a questi editti: la graduale proibizione dei culti pagani e la distruzione del Serapeo, un evento clamoroso che ebbe una portata simbolica sia per i pagani che per i cristiani, poiché il tempio di Serapide da sempre era stato considerato il simbolo del paganesimo⁵¹⁶. In effetti, la distruzione del Serapeo rappresentò il culmine di un'intensa campagna antipagana da parte di Teodosio che dall'interdizione dei culti si concretizzò nella distruzione di templi e luoghi di culto pagani. Le misure restrittive antipagane

⁵¹⁴ *Codex Theodos.* 16.10.11: il decreto è datato al 16 giugno 391 ed è indirizzato ad ufficiali romani di altissimo rango: il *praefectus augustalis* Evagrio e il *comes Aegypti* Romano “ (...) *nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat* (...)”.

⁵¹⁵ ZERWES 1956:

⁵¹⁶ Cfr. MACMULLEN 1997: 2; Zos. *HE* 5.23.3; CHUVIN 1991: 74; Lib. *Or.* 30 Förster (*Pro Templis*) databile al 387 in cui il retore descrive il Serapeo come luogo di culto ancora stabile ed attivo.

investirono anche la sfera degli incarichi pubblici la cui occupazione fu impedita ai pagani, anche se non si trattò di una vero e proprio divieto⁵¹⁷; anche il pagano Pallada fu vittima di questi eventi come testimoniano gli epigrammi 9.175, 9.171 etc. in cui allude all'abbandono dell'insegnamento o 9.441, 9.773, 16.194 in cui descrive la distruzione delle statue e dei templi pagani (cfr. § 1.2). L'intuizione di Reiske, accolta da tutti gli studiosi successivi⁵¹⁸, è sicura e può essere estesa anche agli epigrammi *10.82, 89, 91 cui si farà costante riferimento nel commento a 10.90. In particolare, per l'epigramma 10.91, mi sembra opportuno riportare di seguito il testo, poiché presenta dei nessi identici a quelli di 10.90:

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

Gli epigrammi 10.90 e 91 hanno una struttura gnomica, ma un significato filosofico ed sono caratterizzati da un lessico molto ricercato che, secondo CAMERON⁵¹⁹, Pallada attinge dagli stessi cristiani: con un gioco di parole assolutamente audace il poeta seleziona alcuni termini frequenti nei testi apologetici cristiani inserendoli in un epigramma chiaramente anticristiano, in altre parole irride i cristiani servendosi del loro stesso lessico. La teoria della studioso è molto interessante e sarà ulteriormente chiarita nel commento dove saranno riproposti i paralleli cristiani citati da Cameron per ogni singola espressione.

1-2 Ὡ...φιλεῖ: l'epigramma si apre con un'apostrofe all'invidia che viene definita malvagia poiché porta ad odiare l'uomo che, per sua fortuna, è amato da Dio. Il valore del termine φθόνος in questo contesto dipenderà dalla corretta interpretazione del v.2 τὸν εὐτυχῆ μισεῖ τις, ὃν θεὸς φιλεῖ una lunga perifrasi che torna nella stessa identica forma in 10.91.1 (ὅταν στυγῆ τις ἄνδρα, τὸν θεὸς φιλεῖ) e che dovrebbe sottendere il nome di Teofilo, patriarca di Alessandria dal 385-412 come già LACOMBRADÉ⁵²⁰ e KEIDELL⁵²¹ indipendentemente avevano intuito⁵²². Questo gioco di parole sul nome del

⁵¹⁷ Cfr. CAMERON 1965B: 27.

⁵¹⁸ Cfr. CAMERON 1965B, ZERWES 1956: 282 SGG., HENDERSON 2008A: 124.

⁵¹⁹ CAMERON 1965B: 21.

⁵²⁰ LACOMBRADÉ 1953: 23.

⁵²¹ KEIDELL 1957: 1.

⁵²² E' questa la comune interpretazione di 10.90 e 10.91, accolta in seguito da molti studiosi cfr. CAMERON 1965B: 21 sgg.; BOWRA 1970A: 263; CASTELLANO BOYER 1988: 163; KASTER 1988: 328. Diversamente WILKINSON 2009: 43 sgg. cerca di dimostrare che la medesima espressione era attribuita all'imperatore Costantino (cfr. e.g. Eus. HE 10.9.2) e che la rovina dei pagani cui si allude in questi due testi dovrà essere collegata alla vittoria di Costantino nel 324 che riuscì a sconfiggere Licinio il quale, secondo lo stesso Eusebio (cfr. HE 10.8.3), fu definito θεομισής, colui che ha peccato per invidia cfr. *infra* s.v. τοῦ φθόνου. Per la discussione di questa proposta rimando alla parte introduttiva (§ 1.4).

vescovo non doveva dispiacere neppure allo stesso Teofilo se Sinesio, in una lettera indirizzata al vescovo in persona, lo apostrofa con le parole “ὁ θεοφιλέστατος πάτηρ Θεόφιλος” (cfr. *ep.* 102 e 105). Teofilo fu molto attivo nella lotta antipagana che culminò con la distruzione del Serapeo nel 391 (vd. *supra*) ed era considerato dall’opinione pubblica l’eterno nemico della pace e della virtù per le discordie interne tra pagani e cristiani che riuscì ad alimentare negli anni in cui fu al potere. Pallada lo definisce ironicamente εὐτυχῆ per la “vittoria” sul paganesimo ottenuta nel 391 con la distruzione dei templi e l’allontanamento forzato di molti pagani da Alessandria cfr. Ruf. *HE* 2.22, Socr. *HE* 5.16. Il clima di terrore che era venuto a crearsi ad Alessandria dopo il 391 indusse molti pagani e in particolare gli intellettuali, depositari della cultura per le nuove generazioni, a fuggire o a convertirsi al Cristianesimo accettando di essere battezzati. E’ proprio questo il contesto in cui devono essere collocati i vv. 1-2 di 10.90: Pallada sta giocando sul nome Teofilo (l’uomo amato da Dio) che rappresenta metaforicamente la chiesa cristiana e l’amore per quest’ultima deve essere interpretato in senso ironico – amore come necessità di adeguamento ad una circostanza data non positiva come se il poeta riconoscesse la convenienza, date le circostanze, di sottomettersi a Teofilo e riconoscere che il Cristianesimo ha vinto. Dal punto di vista di Pallada si trattava di una convenienza materiale viste le leggi restrittive di Teodosio e la diaspora più o meno forzata di molti intellettuali e personaggi che rivestivano cariche municipali. In questo senso potrebbe essere interpretato anche l’epigramma 9.175 in cui il poeta, dopo aver annunciato l’abbandono dell’insegnamento, in ultima battuta chiede la protezione di Teofilo per non dover trascorrere tutta la vita nella povertà (cfr. 9.175.5-6 ἀλλὰ σύ μου πρόστηθι, Θεῶν φίλε, μηδέ μ' ἐάσης/ συνδέσμων πενίης τὸν βίον ἐξάνυσαι)⁵²³.

Partendo dall’intuizione di CAMERON⁵²⁴ secondo cui “Palladas is deliberately using words that christians used to attack pagans and pagan beliefs”, potremmo riconoscere in 10.90.1-2 e 10.91.1-2 e 5, per la struttura quasi sillogistica delle espressioni, anche un’allusione ironica a quei passi neotestamentari in cui emerge il concetto di circolazione dell’amore ovvero la necessità di amare gli uomini poiché il primo ad amarli è stato Dio stesso cfr. *e.g. ep. Joann.* 17.20-24, *ep. Rom.* 8.28-37, *I ep. Petr.* 1.22-25, vd. soprattutto *I Joann.* 4.11 ἀγαπετοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Sebbene anche questa interpretazione risulti interessante, appare comunque preferibile riconoscere negli epigrammi 10.90 e 10.91 semplicemente un’allusione ai fatti del 391 e al personaggio di Teofilo (e in questo senso l’intuizione di Cameron sarebbe comunque valida) poiché sono molti gli epigrammi in cui Pallada affronta il problema della “cristianizzazione di Alessandria” unitamente alla polemica anticristiana vd. *e.g.* 11.384, *10.82, 11.386.

⁵²³ La lezione tramandata dai codici è θεῶ φίλε *P* e θῶ φίλε *Pl* mentre Meineke propone la congettura Θεῶν φίλε ovvero Teone, il padre della filosofa Ipazia cui il poeta dedica l’epigramma *9.400.

⁵²⁴ CAMERON 1965B: 21.

τοῦ φθόνου: il termine φθόνος risulta particolarmente importante se interpretato, come propone Cameron, a partire dal significato assunto nei testi apologetici cristiani; secondo lo studioso, infatti, l'insistente ripetizione degli stessi termini e nessi - come in questo caso φθόνος - non può essere casuale, ma sottende un significato più profondo che può essere rintracciato nell'uso che i cristiani hanno fatto di questi stessi termini. Negli scritti cristiani, ad esempio, φθόνος una realtà assolutamente negativa: Basilio e Giovanni Crisostomo dedicano intere omelie al concetto di φθόνος che viene presentato come la causa delle più gravi sciagure cfr. *PG* 31.372 sgg., *PG* 63.979 sgg., Caino ad esempio muore a causa dell'invidia di Abele. Il male più grave derivato da φθόνος è stata la crocifissione di Gesù cfr. *ev. Matth.* 27.18 διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν. In particolare Giovanni Crisostomo in *hom. in Joann.* 65 (*PG* 59.359) afferma che l'invidia ha ἄνω κάτω ἐποίησεν, un'espressione confrontabile con ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα. Se in 10.91.3 Pallada afferma che l'uomo invidioso “si arma contro di Dio”, per Basilio l'invidia è ἐναντίωσις πρὸς θεόν (cfr. *PG* 31.376) e l'uomo invidioso è ἐχθρὸς θεοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθόνου e per Giovanni Crisostomo ὁ βασκαίνων τῷ θεῷ μάχεται cfr. *PG* 63.679; inoltre per i cristiani il diavolo si è ribellato a Dio per invidia e continua ad operare contro la chiesa per la stessa ragione cfr. *e.g.* *PG* 31.376a, talvolta il diavolo stesso viene chiamato φθόνος *tout court*. Chiaramente l'ipotesi di Cameron implica che il primo distico di 10.90 e tutto l'epigramma 10.91 debbano essere interpretati parodicamente, come se il poeta volesse “rifare il verso” a certe accuse che i cristiani stessi lanciavano contro i pagani. L'ipotesi è molto plausibile, anche perché termini come φθόνος, πλανάω, μωρία appaiono molto ricercati, frutto di una scelta precisa, impregnati di cultura filosofica e nello stesso tempo di teologia, ma soprattutto inconsueti rispetto al contenuto comunicato dal poeta, è dunque molto probabile che Pallada stia dando prova di uno dei tanto amati giochi di parola, costruendo la sua polemica anticristiana sfruttando un lessico proprio dei cristiani stessi. Anche WILKINSON⁵²⁵ accoglie questa ipotesi, ma si sofferma sulla frequenza del termine φθόνος nella propaganda e nell'ideologia costantiniana che cercò di presentare il pagano Licinio come colui che “per invidia” (τῷ μισοκάλῳ φθόνῳ) ruppe la pace di tutti (cfr. *Eus. HE* 10.8.2, *VC* 1.49), spinto dall'invidia (διαφθονηθείς) mosse guerra ad un benefattore (cfr. *Eus. HE* 10.8.3 τῷ πανευργέτη, πόλεμον δυσσαγῆ...ἐκφέρει), ma soprattutto Eusebio insiste sul fatto che l'inimicizia di Licinio nei riguardi di Costantino fu del tutto irrazionale poiché l'imperatore era l'uomo “più caro a Dio” (cfr. *HE* 10.8.6.7.16) e prendere le armi contro di lui significava prendere le armi contro Dio stesso. Confrontando il lessico degli epigrammi palladiani con quello usato da gli scrittori della propaganda antipagana promossa da Costantino e, fra tutti, in particolare Eusebio, WILKINSON⁵²⁶ conclude “it is difficult to avoid the conclusion that both he (sc.

⁵²⁵ WILKINSON 2009: 45 SGG.

⁵²⁶ WILKINSON 2009: 46.

Palladas) and Eusebius were writing about the same events (...) both were undoubtedly conforming to the victor's propaganda". Rimando al capitolo dedicato alla cronologia (vd. § 1.4) per la discussione del problema della datazione di questi versi che, a mio avviso, non possono essere retrodati al 324, ma devono essere collocati alla fine del IV secolo come la maggior parte della produzione palladiana. Inoltre, secondo Wilkinson, il tono di questi epigrammi non sarebbe sarcastico né ironico, ma assolutamente sincero – espressione di quella propaganda costantiniana in cui termini come *ποვეρία*, *ἀνόητοι*, *πλανώμενοι* etc. erano costantemente usati⁵²⁷. Ammettiamo pure che questi versi si riferiscano agli eventi del 324, come potremmo però accettare che Pallada, strenuo difensore del paganesimo, si fosse sottomesso alla propaganda costantiniana contribuendovi scrivendo epigrammi come questo? L'unica possibilità sarebbe pensare al timore di essere allontanato da Alessandria e di perdere la cattedra d'insegnamento: nell'intero *corpus* di 168 epigrammi non vi è traccia di un allontanamento forzato da Alessandria, ma ve ne sono molte invece dell'abbandono dell'insegnamento (cfr. *e.g.* 9.175, 9.171 etc.). In sintesi, ritengo plausibile l'ipotesi tradizionale ovvero che gli epigrammi 10.90 e 10.91 si riferiscano alla caduta del Serapeo organizzata dal vescovo Teofilo e alle misure restrittive imposte in questi stessi anni da Teodosio ai pagani, tutto ciò chiaramente è espresso in modo ironico e sarcastico, un tono che si confà decisamente all'indole del poeta.

CAMERON⁵²⁸ ha messo in luce la stretta analogia strutturale di 10.90.1 con un passo di Giorgio di Pisidia cfr. *Exp. pers.* 3.456-357 *φύλαττε Χρίστε ἐκ τῆς τοσαύτης τοῦ φθόνου κακουργίας*. Secondo lo studioso, poiché le denunce cristiane contro *φθόνος* sono frequenti, non è possibile sapere se il piside avesse in mente Pallada, ma l'ipotesi non deve comunque essere esclusa, poiché il poeta era conosciuto nei circoli letterari di Costantinopoli⁵²⁹; chiaramente, qualora il piside stia imitando Pallada, il lessico viene riproposto in senso cristiano e non ironico.

3-4 οὕτως ἀνόητοι...δουλεύομεν: nel distico iniziale, dunque, il poeta esteriormente rifà il verso alle accuse dei cristiani, ma ad un livello più profondo piange la necessità "politica" di dover amare l'uomo amato da Dio e quindi accettare la circostanza senza nessuna possibilità di opporre resistenza. Se dunque all'inizio il poeta si unisce al dolore dei pagani mascherando l'espressione nella parodia dei cristiani stessi, ai vv. 3-4 il tono cambia e diviene una palese critica al comportamento dei pagani; è questa l'interpretazione per la quale propendo, benché il significato di questi versi, astratti e impregnati di doppi sensi, cambia a seconda che vengano interpretati dal punto di vista di un pagano o di un cristiano. E' molto probabile che Pallada abbia lasciato

⁵²⁷ Cfr. *e.g.* *Cost. or.* 11.7, 1.5, 11.4, *Eus. VC* 2.56.1 etc.

⁵²⁸ CAMERON 1965B: 22.

⁵²⁹ CAMERON 1965B: 22 sottolinea come Pallada sia frequentemente imitato dalla poetessa bizantina Cassia e come Costantino Cefala, per la compilazione dell'*Anthologia*, abbia selezionato un numero di epigrammi di gran lunga maggiore rispetto a quello di tutti gli altri poeti.

volutamente aperta questa duplice possibilità interpretativa e soprattutto abbia volutamente conferito al tono dell'espressione un carattere vago e indefinito: si trattava infatti di un poeta abbastanza noto, i cui testi erano conosciuti e quindi la sua polemica anticristiana non poteva essere troppo esplicita. In primo luogo, stilisticamente, si deve notare la ripetizione dei due οὔτως nella stessa posizione che stabiliscono una stretta correlazione tra i vv. 3-4. Il primo livello interpretativo prevede che il poeta stia irridendo i cristiani riproponendo in modo ironico le critiche che loro stessi muovevano ai pagani e in tal caso la μωρία menzionata in 10.90.4 e 10.91.2 dovrà essere interpretata come la stoltezza/follia dei pagani secondo uso frequente del termine attestato nei testi cristiani cfr. *e.g.* Ath. *inc.* 46.4 πότε τῶν Ἑλλήνων ἡ σοφία μεμώραται εἰ μὴ ὅτε ἀληθῆς τοῦ θεοῦ σοφία ἐπὶ γῆς ἑαυτὴν ἐφάνέρωσε; il secondo livello, che ritengo più plausibile, riconosce nei vv.3-4 un'accusa sincera al comportamento ipocrita dei pagani che, sottomettendosi alla μωρία cristiana, si trovano ad errare vittime di un'invidia infondata e soprattutto comportandosi in modo irrazionale (ἀνόητοι). E' questa la posizione di ZERWES⁵³⁰ (cfr. anche DÜBNER *ad loc.*) che riconosce nel termine μωρία l'allusione alla rapida osservanza degli ordini imperiali e forse anche ai battesimi che, come segnalato da molte fonti, dopo la distruzione del Serapeo investirono gran parte della popolazione; l'idea sarebbe supportata sia dalla presenza dell'avverbio ἐτοίμως "prontamente", "volentieri" che accentua il tono denigratorio dell'espressione sia da *I cor.* 1.20.2 dove la fede cristiana viene definita da San Paolo una forma di μωρία per i pagani. In questo senso, tuttavia, farebbe difficoltà l'interpretazione di μωρία in 10.91.2 che non indicherà la stoltezza cristiana ma piuttosto quella pagana: il poeta, dimostrando grande destrezza linguistica, ha usato il termine μωρία in due accezioni diverse nei testi. In ogni caso, come ha dimostrato CAMERON⁵³¹, anche il lessico dei vv.3-4 attinge fortemente alla tradizione letteraria cristiana e questo dato confermerebbe entrambe le ipotesi interpretative: se il poeta sta "rifacendo il verso" alle accuse antipagane dei cristiani allora l'uso del lessico cristianeggiante crea un'ironia ancora più tagliente, se Pallada è sincero e sta accusando i pagani di accettare passivamente il Cristianesimo allora il lessico cristianeggiante da un lato crea quella vaghezza espressiva che il poeta forse andava cercando per tutelarsi, dall'altro si tratta di uno dei tanti giochi di parole e virtuosismi linguistici di cui il γραμματικός spesso dà prova, accusando da pagano i pagani riproponendo le stesse accuse mosse ai pagani dai cristiani stessi.

Per l'analisi dettagliata di ogni singolo termine rimando allo studio esaustivo di Cameron e mi limito a notare i paralleli più importanti messi in luce dallo studioso. In primo luogo πλάνη e πλανᾶσθαι sono i termini consueti con cui i cristiani erano soliti

⁵³⁰ ZERWES 1956: 283 sgg.

⁵³¹ CAMERON 1965B: 22 sgg.

designare il paganesimo⁵³² cfr. e.g. Eus. *HE* 8.14.8 ἡ περὶ τὰ εἰδῶλα καὶ δαίμονας πλάνη talvolta associati direttamente a ἑλληνικός cfr. e.g. Theodor. *HE* 5.21.1 ἡ Ἑλληνικὴ πλάνη, mentre ἀνόητος è l'aggettivo usualmente attribuito ai non convertiti nel nuovo testamento cfr. e.g. *ev. luc.* 24.25.2 ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῆ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφηταί, *ep. rom.* 1.14.2 Ἑλλησὶν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί, solitamente riferito dai cristiani agli infedeli cfr. e.g. Clem. 2.238.21, 233.8 (Stählin) ἀνόητοι, οἱ ἄπιστοι, ἀνοήτους καὶ ἀπειθεῖς e il nesso palladiano οὕτως ἀνόητοι sembra richiamare Paul. *ep. Gal.* 3.3.2 οὕτως ἀνόητοι ἔστε (cfr. *ev. luc.* 24.25). Alcuni versi prima del passo già citato (vd. *supra*), Giorgio di Pisidia associa i termini πλάνη e φθόνος dove il primo rappresenta l'allontanamento dalla verità e il secondo ne rappresenta la causa cfr. *de expedit. Pers.* 3.439-444 χεῖρας νέμοντες εὐσεβῶς ἠπλωμένας/ἔσταλμένας δὲ πρὸς τὸ λῆμμα τῆς πλάνης,/ πόδας πρὸς αἶμα μηδαμῶς κινουμένους,/ εἰς δ' αὖ τὸ σάξιν πανταχοῦ ταχυδρόμους./ φύλαξον αὐτῶν τὰς νοητὰς εἰσόδους/καὶ δυσβάτους ποιήσον αὐτὰς τῷ φθόνῳ. Dato che gli stessi pagani erano consapevoli di essere considerati una forma di πλάνη cfr. Zos. *HE* 4.59 (in riferimento a Teodosio) παρακαλῶν ἀφίεναι μὲν, ὡς αὐτὸ ἔλεγεν ἦν πρότερον μετήεσαν πλάνην, ἐλέσθαι δὲ τῶν Χριστιανῶν πίστιν, CAMERON⁵³³ si chiede “it is a coincidence, then, that Palladas used this of all words to describe pagans in a poem, moreover, that laments their folly and hostility to the Patriarch himself?”. La mia risposta è no, non può essere una coincidenza, il poeta sta volutamente recuperando quel lessico per così dire “tecnico” con cui i pagani e tutte le loro tradizioni venivano designate; in questo senso appare importante un passo di Paul. *ep. Tit.* 3.3 citato da Clem. *Protr.* 1.5 ἤμεν γὰρ πότε καὶ ἡμεῖς ἀνοήτοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες, ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, ἐν κακία καὶ φθόνῳ διάγοντες, στυγετοί, μισοῦντες ἀλλήλους in cui l'apostolo descrive la condizione in cui versavano gli uomini prima dell'avvento del Cristianesimo. Ritengo corretta, dunque, l'idea di Cameron, anche se non credo si tratti di un testo in cui Pallada lamenta l'ostilità dei pagani al Cristianesimo o – se così fosse – il poeta non sarebbe sincero ma dovremmo riconoscere dell'ironia nell'espressione come a dire “i cristiani ci trattano in questo modo, ci dicono che siamo stolti, che erriamo, che ci sottomettiamo alla stoltezza pagana”, è più probabile invece che il poeta stia accusando i pagani, designati con il termine tecnico οἱ πλανώμενοι, di sottomettersi alla stoltezza (μωρία), altro termine

⁵³²E' degno di nota il fatto che il verbo πλανᾶμαι così come il sinonimo ἀλάομαι è molto usato in epoca tardoantica e soprattutto possiede un duplice valore: dal punto di vista di un cristiano indica il peccato (cfr. e.g. Giust. *dial.* 39.2 ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς π. πλανᾶομαι, dal punto di vista di un pagano è semplicemente l'“errare”, il “vagare senza meta” che può essere anche un “errare morale” quindi un “errore”. Il poeta Nonno di Panopoli, posteriore a Pallada di almeno un secolo, ricorre spesso a verbi come πλανᾶομαι e ἀλάομαι cfr. e. g. il nesso κόσμος ἀλήτης che descrive la condizione di disagio derivato dall'abbandono del cosmo da parte della divinità (*Dion.* 1.399 e 2.221), condannato alla sterilità per l'abbandono di Eros (*Dion.* 32.54) o di Afrodite (*Dion.* 24.265, 320). Nella *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* il poeta ricorre agli stessi termini che assumono però un significato morale, quindi l'“errare” diviene “peccare” cfr. *Par.* 15.74 dove κόσμος ἀλήτης è il cosmo peccatore definito ἀλιτρός.

⁵³³CAMERON 1965B: 23.

tecnico, dei cristiani. Se interpretiamo l'epigramma 10.90 come un lamento del poeta per il comportamento dei pagani che non accettano di arrendersi alla nuova religione, questo sarebbe la prova della disperazione di Pallada che ha ormai perso ogni speranza di riscossa per il paganesimo. E' questa l'idea di BOWRA⁵³⁴ che considera l'epigramma come una capitolazione definitiva. Ritengo l'ipotesi difficile da accettare e sono d'accordo con WILKINSON⁵³⁵ secondo cui "it is rather shocking, however, to think that Palladas would both repudiate his past so vigorously and embrace Theophilus so fully"; in effetti è difficile pensare ad un cambiamento così repentino da parte del poeta soprattutto di fronte ad epigrammi come l'11.34 in cui accusa i monaci o i tanti in cui lamenta la distruzione dei templi e della statue pagane. Verrebbe da chiedersi, a questo punto, come si giustificano i vv. 5-7 che di una capitolazione definitiva, invece, hanno tutta l'aria. Per un'analisi più approfondita rimando direttamente al commento *ad loc.* e mi limito a notare adesso che i sette versi di cui si compone l'epigramma 10.90 presentano una sorta di *climax* ascendente di pessimismo: nei primi due versi il poeta rifà il verso ai cristiani e ripropone in modo ironico le loro critiche ai pagani; nei vv. 3-4 il poeta accusa i pagani di non avere la forza e il coraggio di reagire alla situazione; nei tre versi finali il poeta si rassegna e trova da solo una giustificazione alla codardia dei pagani accusati poco prima: ormai la *paideia* pagana ha perso tutto il suo vigore e non vi è speranza di cambiamento. WILKINSON⁵³⁶ rintraccia anche nei vv.3-4 il lessico tipico della propaganda antipagana compiuta da Costantino e nota come gli stessi termini *πλάνη, πλανάω, ἀνόητος* furono usati dall'imperatore per descrivere il comportamento dei pagani. Secondo lo studioso Pallada avrebbe volutamente riproposto questo stesso lessico per collaborare alla propaganda di Costantino che definì a più riprese il paganesimo *πλάνη παρὰ τοῖς ἀλογίστοις* (*or.* 9.5), i pagani *ἀνοήτοι* (*or.* 11.4) affermando che Dio doveva fare i conti con la loro *μωρία* e *πονηρία* (*or.* 11.7, 1.5, 11.4).

5-6 Ἕλληνας...τεθαμμένας: nella parte finale, a partire dal v.5, il tono dell'epigramma si fa più triste e disperato e il poeta propone due diverse formulazioni della condizione in cui versano gli elleni, ridotti a cenere e privi di speranze, prima di chiudere il componimento con un verso che ha il sapore di una chiusa riassuntiva e disperata.

Ἕλληνας: a partire dal IV secolo, con la graduale cristianizzazione dell'impero, la crescita del numero dei battesimi e la riduzione dei pagani ad un numero sempre più esiguo, il termine Ἕλληνας cominciò ad assumere il significato di "pagano" *tout court*⁵³⁷ ed è per questo che il nesso potrà essere tradotto soltanto "noi elleni (sc. pagani) ridotti

⁵³⁴BOWRA 1970A: 262-5.

⁵³⁵WILKINSON 2009: 46.

⁵³⁶WILKINSON 2009: 47.

⁵³⁷Vd. KALDELLIS 2009.

a cenere”. Jacobs e Dübner considerano νεκρῶν del v.6 un genitivo oggettivo “*spes in mortuis positae*”, ma questa interpretazione è possibile – secondo ZERWES⁵³⁸ - soltanto qualora Ἕλληνας si riferisca ai greci battezzati e infatti Dübner commenta “ἔλπίδες νεκρῶν τεθαμμένοι *ad Christum respiciunt*”. Poiché gli antichi dei sono morti, i pagani sono costretti a guardare ad un nuovo Dio. Non credo sia necessario un ragionamento così complesso poiché, come sarà dimostrato (vd. *infra*), νεκρός è anch’esso un termine tecnico per indicare gli dei pagani, dunque Pallada sta semplicemente dicendo che i pagani sono ridotti a cenere poiché le loro speranze sono rivolte agli dei che ormai hanno perso valore e sono come dei cadaveri. Non solo i pagani in generale usavano definirsi Ἕλληνας, ma a partire dal IV secolo sarà soprattutto la classe degli intellettuali ad adottare questa designazione nella quale, del resto, il γραμματικός Pallada doveva riconoscersi a pieno come dimostra l’uso della prima persona plurale ἔσμεν⁵³⁹. Alla lettura del termine Ἕλληνας nel significato di “pagani” contribuisce il fatto che Pallada utilizza il termine nella stessa accezione e in un contesto simile in *10.82.2 e 10.89.2. In entrambi i casi, poiché si allude all’incipiente fine del morente paganesimo, Ἕλληνας indicherà un concetto più ampio di quello strettamente nazionale, ma riguarderà invece cultura, tradizione e soprattutto la fede negli dei pagani. Doveva trattarsi in ogni caso di un concetto diffuso, poiché non solo i pagani usano definirsi Ἕλληνας ma nelle stesse fonti cristiane l’aggettivo è attestato in primo luogo nel significato di pagano cfr. *e.g.* Socr. *HE* 1.22.8 αἱ τῶν βιβλῶν τοίνυν ὑποθέσεις Χριστιανίζουσι μὲν τῇ φωνῇ, τοῖς δὲ δόγμασιν Ἑλληνίζουσι.

ἔσποδόμενοι: il verbo descrive l’immagine di ciò che è completamente annullato, azzerato e svuotato come avviene nella cremazione: la cenere, destinata anch’essa a scomparire, è il risultato di ciò che viene spazzato via.

νεκρῶν: il sostantivo νεκρός può essere oggetto di una duplice interpretazione, poiché i pagani indicavano con questo termine i santi e i martiri cristiani in quanto morti che venivano pregati e venerati vd. *e.g.* Jul. *contra galil.* 225.11 πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων cfr. Eun. *Vit. soph.* 6.11 Giangrande, interessante in tal senso la profezia sul destino del paganesimo contenuta nel trattato ermetico *Asclepius* che descrive il momento in cui gli dei pagani lasceranno l’Egitto con queste parole vd. c. 17 “*tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulchrorum erit mortuorumque plenissima*” dove le tombe e i morti alludono chiaramente al futuro avvento del Cristianesimo; d’altra parte Agostino interpreta il passo ermetico in senso contrario ovvero come se i morti fossero i pagani vd. *civ. Dei* 8.26 *deos Aegypti*

⁵³⁸ ZERWES 1956: 284.

⁵³⁹ Sull’uso del termine Ἕλληνας da parte degli intellettuali in età tardoantica vd. Porph. *ad marc.* 4, Jul. *epp.* 181.449b e 184.419a. Per la comparsa della definizione “Ἕλληνας” vd. BOWERSOCK 1990: 9-13.

homines mortuos esse testatur (sc. Hermes Trismegistos): secondo CAMERON⁵⁴⁰ è possibile che al tempo di Pallada circolasse ad Alessandria sia la profezia pagana che la sua interpretazione cristiana. Seguendo la proposta di CAMERON⁵⁴¹ i νεκροί potrebbero anche essere gli dei pagani poiché era questo il modo con cui venivano solitamente definiti nella tradizione cristiana cfr. e.g. Clem. *Protr.* 3.45.5 νεκροῖς πεπιστευκότες (sc. pagani), Eus. *Praep. Ev.* 2.5.6 οἱ ἀμφὶ τὴν πολύθεον πλάνην (...) venerano νεκρῶν εἶδωλα, Theoph. *ad Autol.* 1.91.1 οὐς...θεοῦς προσωνόμασεν, ἔπει ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν etc. Ritengo che al v.6 Pallada stia spiegando la causa dell'essere ridotti a cenere e lo faccia ancora una volta in modo ironico ovvero come lo farebbe un cristiano: “siamo ridotti a cenere poiché nutriamo speranze sepolte nei morti (come dicono i cristiani)”. Trovo questa seconda ipotesi più convincente, soprattutto perché, in questo modo, l'interpretazione ironica investe tutto l'epigramma e anche nel caso di νεκρός Pallada sta usando un lessico cristiano e antipagano nella sua polemica anticristiana. Ancora, come nota CAMERON⁵⁴², sappiamo che il patriarca di Alessandria Giorgio, passando vicino al tempio dedicato alla *Tyche* che era ancora intatto nel 360, affermò “*quamdiu hoc sepulchrum stabit*” (Amm. Marc. 22.2.7). Che i νεκροί di v.6 siano gli dei pagani ormai svuotati del loro antico valore, è confermato anche dagli epigrammi *10.82 e **9.501 poiché in entrambi i casi Pallada allude all'antica *paideia* pagana come qualcosa di morto e impossibile da recuperare. In *10.82 il poeta introduce il gioco di parole sull'immagine morte/vita in relazione alla condizione dei pagani, l'epigramma è dominato da due domande: “forse, pur non essendo morti, viviamo solo nell'apparenza noi elleni caduti in disgrazia?”, “oppure siamo vivi, ma la vita è morta?”. In **9.501 invece il poeta si serve del termine νέκυες per indicare gli dei pagani che hanno abbandonato la città e in tal modo hanno privato della vita anche la loro città. Secondo ZERWES⁵⁴³ - e l'ipotesi sembra plausibile - al v.5 Pallada sta facendo la parodia ad un passo menandro in cui il poeta individua nel possesso della γνώμη l'elemento distintivo degli elleni cfr. Men. fr. 641 K-A Ἕλληνας εἰσὶν ἄνδρες, οὐκ ἀγνώμονες, / καὶ μετὰ λογισμοῦ πάντα πράττουσίν τινας. In effetti l'*incipit* del v.5 presenta la stessa movenza del frammento menandro, ma qualora Pallada richiami Menandro, lo fa sicuramente in modo ironico poiché il comico esalta la grandezza degli elleni mentre Pallada afferma che sono come ridotti a cenere.

τεθαμμένας: la metafora della cremazione trova per così dire una sorta di continuazione in quella della sepoltura che crea un ponte ideale tra l'associazione degli dei pagani a dei cadaveri e quella degli elleni alla cenere. I pagani sono ridotti a niente poiché gli dei hanno perso il loro significato e quindi non esistono più, sono morti; d'altra parte sperare in ciò che è morto significa nutrire una speranza inutile, vuota e

⁵⁴⁰ CAMERON 1965B: 24.

⁵⁴¹ CAMERON 1965B: 21 sgg.

⁵⁴² CAMERON 1965B: 24.

⁵⁴³ ZERWES 1956: 285.

quindi a loro volta priva di vita, sepolta. Anche il nesso ἐλπίδας τεθαμμένας è una elaborazione palladiana poiché in nessun altro luogo il verbo θάπτω è associato al termine ἐλπὶς dunque il poeta ha voluto creare un'immagine plastica per esprimere un concetto così potente.

7 ἀνεστράφη...πράγματα: se nei versi precedenti Pallada ha descritto in modo ironico e quindi non sincero la situazione dei pagani così come lo avrebbero fatto i cristiani stessi, nell'ultimo verso scompare ogni traccia di ironia e quel malessere che, nonostante l'uso di un linguaggio parodico, in qualche modo trapelava dalle parole del poeta, esplose in modo dirompente nell'ultimo verso che rappresenta il vero giudizio di Pallada su ciò che sta vivendo: tutto ormai è sconvolto poiché gli antichi valori in cui da sempre aveva creduto sono stati abbattuti all'improvviso, in un tracollo che ha portato all'affermazione della nuova religione. Secondo WILKINSON⁵⁴⁴ il v.7 sarebbe la conferma dell'interpretazione da lui proposta di vedere nel testo un'allusione alla vittoria di Costantino su Licinio nel 313, un evento fondamentale nella storia del Cristianesimo poiché pose fine a ogni persecuzione della nuova religione che fu resa legale in tutto l'impero romano. Secondo lo studioso, il ribaltamento della realtà cui Pallada allude al v.7 si sarebbe concretizzato in questo modo: prima folli erano considerati i cristiani e adesso lo sono i pagani, "cadavere" era il Dio cristiano e adesso lo sono gli dei pagani, prima erano i cristiani a trovarsi in una condizione miserevole e adesso lo sono i pagani privi di speranze e spesso allontanati anche dalle cariche pubbliche. L'interpretazione dello studioso è interessante, ma bisognerebbe retrodatare Pallada di un cinquantennio e questo creerebbe non pochi problemi all'interpretazioni di altri testi in cui si fa esplicito riferimento alla fine del IV secolo (vd. § 1.4). Mi sembra più semplice e nello stesso tempo anche più probabile vedere nell'epigramma 10.90 il lamento palladiano di fronte agli eventi avvenuti ad Alessandria intorno al 390 quando, con la caduta del Serapeo, iniziò quel rapido processo di eliminazione fisica di ogni traccia del paganesimo attraverso la distruzione dei templi o delle statue o la loro "risemantizzazione" in senso cristiano (cfr. 16.282, 9.528, 9.773 etc.). In questo senso acquista ancora più valore l'uso del participio ἐσποδωμένοι: i pagani sono ridotti a cenere poiché i cristiani stanno realizzando un'opera di eliminazione fisica di ogni traccia o testimonianza della loro esistenza. Quest'opera di distruzione toccò il suo culmine, non a caso, dopo la distruzione del Serapeo nel 391 cfr. Socr. *HE* 5.16 τὰ μὲν οὖν ἱερὰ κατεστρέφετο· τὰ δὲ ἀγάλματα τῶν θεῶν μετεχωνεύετο εἰς λεβήτια, καὶ εἰς ἑτέρας χρείας τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας, τοῦ βασιλέως χαρισαμένου τοὺς θεοὺς εἰς δαπανήματα τῶν πτωχῶν. Come già messo in rilievo, in quest'ultimo verso si esprime tutto il dolore del poeta di fronte ad una realtà che non può essere modificata e si passa dall'ironia al dolore sincero: come ha notato CONCA⁵⁴⁵ "le riflessioni di Pallada

⁵⁴⁴ WILKINSON 2009: 48.

⁵⁴⁵ MARZI-CONCA 2009: 667.

sembrano sussulti a cui dà coerenza solo la drammaticità degli eventi, proclamata in forma di *pointe* al v.7”.

AP 10.65 = 68G (A)

Πλοῦς σφαλερὸς τὸ ζῆν· χειμαζόμενοι γὰρ ἐν αὐτῷ
πολλάκι ναυηγῶν παίομεν οἰκτρότερα·
τὴν δὲ Τύχην βίοτοιο κυβερνήτειραν ἔχοντες
ὡς ἐπὶ τοῦ πελάγους ἀμφίβολοι πλέομεν,
οἱ μὲν ἐπ' εὐπλοίην, οἱ δ' ἔμπαλιν· ἀλλ' ἅμα πάντες
εἰς ἓνα τὸν κατὰ γῆς ὄρμον ἀπερχόμεθα.

Navigazione pericolosa è la vita: in essa infatti, colpiti dalla tempesta,
spesso cadiamo più miseramente dei naufraghi.
E avendo come timoniere della vita la Fortuna
navighiamo incerti come nel mare,
alcuni per una buona navigazione, altri l'opposto. Ma tutti insieme
giungiamo al medesimo porto, sotto terra.

Benché il complesso filosofico palladiano sia difficilmente riconducibile ad una forma di monoteismo in senso stretto, in alcuni epigrammi il poeta mostra di credere nell'esistenza di una forza esterna ed unica, capace di determinare gli eventi della vita umana: tale potere è la divinità nota come *Tyche* o, a livello popolare, come Fortuna, che nasce dalla divinizzazione dell'idea astratta di Sorte o Destino. Anche se un'ampia trattazione dell'evoluzione di tale concetto è stata condotta nella parte introduttiva (cfr. § 4.1), a cui rimando per un inquadramento del tema, non sarà inopportuno riproporre, anche in questa sede, alcuni spunti generali sull'argomento, affinché risulti chiaro il contesto in cui questo epigramma è stato prodotto.

A partire dall'età imperiale e soprattutto in età tardo-antica il culto della *Tyche* si diffonde e si consolida, come dimostrano i numerosi templi pagani dedicati alla dea di cui abbiamo notizia (cfr. § 4.1), forse proprio a causa dell'altissima diffusione del Cristianesimo rispetto al quale il culto della *Tyche* rappresentò una sorta di "criptomonoteismo" pagano. Pallada, dunque, vive in un contesto storico, il IV secolo, in cui quello della *Tyche* è divenuto il culto religioso maggiormente diffuso⁵⁴⁶; anche nella produzione poetica di Pallada la *Tyche* riveste un ruolo molto importante come lasciano supporre i numerosi epigrammi che il poeta dedica alla dea cfr. Pall. AP 9.180, 181, 182, 183, 10.62, 65, 80, 87, 93, 96.

Per un'analisi molto dettagliata del significato della *Tyche* nel sistema filosofico palladiano rimando alla splendida ed esauriente trattazione di BOWRA 1960A: 118 sgg. e

⁵⁴⁶ Il ruolo della *Tyche* divenne sempre più importante e decisivo a partire dai tempi degli imperatori Giuliano e Teodosio, contemporanei di Pallada; in alcune lettere di Giuliano, ad esempio, emerge chiaramente il ruolo di leader nella vita politica che l'imperatore assegna alla dea nonostante la sua mutevolezza: ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον (cfr. § 4.1) cfr. anche Lib Or. 1.266.6 dove il retore definisce la *Tyche* come la divinità che determina tutte le cose: θεῶν τε ἔργον καὶ ὑφ' ἧ τὰ πάντα, Τύχης.

in questa sede mi limiterò a fornire soltanto alcuni brevi ragguagli di carattere generale su questo problema.

Come nota BOWRA⁵⁴⁷ per Pallada la *Tyche* è una divinità molto più *reale* degli dèi olimpici in quanto riflesso e motrice dello schema ingiusto e irrazionale in cui vivono gli uomini (cfr. AP 10.62 οὐ λόγον, οὐ νόμον, οἶδε Τύχη), ma nello stesso tempo è anche molto più che un simbolo, è una forza vitale e attiva che incorpora tutto ciò che Pallada odia e disprezza della realtà (cfr. e.g. AP 10.80 παίγιόν ἐστι Τύχης μερόπων βίος, οἰκτρός, ἀλήτης, / πλούτου καὶ πενίης μεσσόθι ῥεμβόμενος). Ancora, secondo BOWRA⁵⁴⁸ alla fine del IV secolo nei circoli pagani si diffuse un crescente scetticismo – in contrapposizione alla forte vitalità del Cristianesimo – cui si accompagnò lo sforzo di interpretare entità pagane come la *Tyche* come manifestazioni di un potere universale. Pallada sembra aderire a questa tendenza: “In his rejection of the Olympian system and of any coherent philosophy he believes in an irrational universe, and for this he finds his symbol in *Tyche*”⁵⁴⁹, ma i tratti con cui questa “nuova” divinità viene presentata nell’universo palladiano sono essenzialmente negativi: è definita δραπέτη, πόρνη (cfr. 10.87 e 96), δυστυχούσα (9.181), ἀσυγκέραστον (9.180), ἄνομος e ἄλογος (10.62) etc. A dispetto di ciò in AP 10.65 – e solo in questo caso – il poeta le riserva un trattamento un po’ diverso, il suo atteggiamento nei riguardi della dea è meno denigratorio e, per così dire, pacato e tranquillo; in questo caso, infatti, Pallada si limita a definire la *Tyche* “timoniere della vita”, recuperando un *topos* letterario molto noto (vd. *infra*), e si concentra poi sulla metafora della vita come viaggio in mare. Per PONTANI⁵⁵⁰ l’epigramma è costruito su “motivi e immagini alquanto banali”: il poeta non fa che recuperare materiale gnomico (vd. *infra*), in particolare menandro, che possiamo far risalire a florilegi e compendi di vario tipo.

Più generalmente, l’irriverenza di Pallada nei riguardi di *Tyche* potrebbe essere imputata alla vicinanza del poeta alle dottrine epicuree e ciniche (cfr. § 3.2) dove tutte le divinità in quanto tali vengono rifiutate. E’ questa l’opinione di BOWRA⁵⁵¹ e HENDERSON⁵⁵² che in effetti fanno risalire il disprezzo palladiano nei riguardi di *Tyche* alla visione cinica ed epicurea secondo cui gli dei non esistono o comunque si disinteressano delle cose umane.

1 πλοῦς...γὰρ ἐν αὐτῷ: come ha notato giustamente CONCA⁵⁵³ “significativamente la sentenza del primo emistichio è sottolineata dalla frase nominale” (πλοῦς σφαλερός τὸ ζῆν) che conferisce all’espressione un carattere spiccatamente proverbiale. L’epigramma 10.65 si apre con la proposizione della nota metafora della vita come

⁵⁴⁷ BOWRA 1960A:125.

⁵⁴⁸ BOWRA 1960A: 125.

⁵⁴⁹ BOWRA 1960A: 125.

⁵⁵⁰ PONTANI (III) 1980: 722.

⁵⁵¹ Cfr. BOWRA 1960A: 118.

⁵⁵² HENDERSON 2011: 133.

⁵⁵³ MARZI-CONCA 2009: 652.

navigazione di matrice teognidea cfr. 671-80. E' questo un tema topico nella tradizione letteraria greca e ciò non deve stupire, come ha precisato ZERWES⁵⁵⁴, in un popolo di navigatori quale fu quello greco. La metafora appare piuttosto scontata ed è usata spesso soprattutto nella tragedia vd. e.g. Soph. *OT* 420, *Ant.* 541, Eur. *Heraclid.* 427, *Troad.* 101, *Heracl.* 1225, ma è attestata anche in Platone vd. *Leg.* 803b ποία μηχανή και τίσιν ποτέ τρόποις συνόντες τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθόσμεθα, τοῦτο σκοπεῖν ὀρθῶς, *Luc. Scyt.* 11.25 ἦν γὰρ τοῦτο ὑπάρξει, εὐδία πάντα και πλοῦς οὐριος και λειοκύμων ἡ θάλαττα και ὁ λιμὴν πλησίον, *Toxar.* 7.7 ὁ πλοῦς εἶη τοῖς φίλοις, vd. anche *Syn. ep.* 91 dove il filosofo definisce gli amici "compagni di traversata". Come nota BARBIERI⁵⁵⁵ "l'immagine dei marosi della sorte trova ampia attestazione nella letteratura latina, grazie forse all'efficacia del nesso allitterante" vd. e.g. *Catull.* 68.13 *merser fortunae fluctibus*; *Sen. Controv.* I.1.10 *incertae fortunae fluctus*; *Apul. Met.* 10.13 *talibus fatorum fluctibus volutabar*; vd. anche *Hor. carm.* 2.10.11, 3.29.62, *Propert.* 3.5.11. In particolare Seneca (*ep.* 70) afferma che gli uomini non vivono veramente ma "costeggiano la vita" dove la scelta del verbo *praenavigare* indica chi vede la terra dalla barca senza scendervi. Di questa immagine si serve Marco Aurelio quando, dopo aver fatto un resoconto della propria vita, afferma di essere pronto a morire vd. 3.3 ἐνέβης, ἐπλευσας, κατήχθης· ἔκβηθι dove "sbarcare" riflette un antico eufemismo egizio per indicare la morte. La metafora della vita come viaggio, *topos* quanto mai banale, è anche un tema tipico delle dissertazioni diatribiche e della filosofia popolare: interessante in questo senso un epigramma di Paolo Silenziario (*AP* 10.74) in cui l'invito a non esaltarsi troppo quando la sorte è favorevole è sostenuto dalla coscienza dell'instabilità della vita umana i cui flutti possono essere varcati soltanto con il sostegno della virtù, sola ad essere immutabile vd. in particolare vv. 5-6 ἡ δ'ἀρετὴ σταθερόν και ἄτροπον, ἧς ἔπι μούνης/ κύματα θαρσαλέως ποντοπόρει βίотου. D'altra parte, il paragone della vita ad un viaggio in mare e degli uomini a marinai o timonieri è radicata anche nella cultura gnomica vd. e.g. *Luc. Bis Acc.* 2 e soprattutto vd. *Gnom. Vat.* 209 ὁ αὐτὸς εἶπεν· "ὥς περ δεῖ τοὺς πλέοντας πνεῦμα δεξιὸν ἐπιτηρεῖν, οὕτω και τοὺς πολιτευομένους καιρόν, ἴν' ἔλθωσιν, ὅπου βούλονται" e 453 ὁ αὐτὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον ὁμοιον ἔφησεν εἶναι θαλάσση· "και γὰρ ἐκείνη νηνεμίας μὲν οὔσης εὐδινωτάτη ἐστίν· ὅταν δὲ οἱ ἄνεμοι πνέωσι, ταραττεται· οὕτως και τῶν ἀνθρώπων ὁ βίος εὐσταθοῦς μὲν τῆς τύχης οὔσης ἰλαρός ἐστιν, ἀντιπνευσάσης δὲ χειμάζεται".

Il nesso πλοῦς σφαλερός è stato elaborato da Pallada e non è attestato altrove; il poeta ricorre spesso a questo aggettivo probabilmente perché, rimandando a ciò che è "incerto", "vacillante", "malsicuro", riflette bene la sua concezione della realtà cfr. *Pall. AP* 9.166 (γυνή), 9.768.3 (βροτέου βίотου μίμημα νοήσεις), 10.89 (σφαλεροῖς λόγοις di cui si serve la Φήμη per ingannare gli uomini).

⁵⁵⁴ ZERWES 1956: 82.

⁵⁵⁵ BARBIERI 2002/2003: 122, n. 28.

Se la vita è paragonata ad un viaggio in mare, la tempesta (χειμαζόμενοι) allude alle sofferenze inevitabili e ai rischi cui l'uomo non può sottrarsi. Ancora una volta, alcuni paralleli menandrei rimandano ad una fruizione mediata da florilegi e raccolte di varia natura dov'era presente la metafora (cfr. §§ 2.2.2, 2.2.3): il verbo χειμάζομαι, ad esempio, è usato in accezione traslata in un brano estratto dal *Plokion* ed antologizzato da Stobeo 4.22.31 e Gell. 2.23.15 (vd. fr. 298 K-A ἀλλ' ἐν ἀκαλύπτῳ καὶ ταλαιπώρῳ βίῳ/ χειμαζόμενος ζῆ). Il participio χειμαζόμενοι ha una valenza metaforica e ciò permette un confronto con Filemone (vd. *Efebo* fr. 28 K-A) dove la condizione dei marinai “colpiti dalla tempesta” viene considerata dal poeta migliore della propria in quanto la tempesta del mare ha una fine mentre le sofferenze della vita no. Il *refrain* del verbo χειμάζομαι nel frammento comico farebbe supporre un riutilizzo dell'espressione da parte di Pallada data anche l'analogia dei contesti. La valenza metaforica del verbo χειμάζομαι è supportata anche da un passo tratto da Gnom. Vat. 430 in cui Platone afferma che l'esercizio della filosofia garantisce il vantaggio della “tranquillità” laddove gli altri – chi non la persegue – sono sbattuti dalla tempesta: ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί ὠφέληται ἐκ φιλοσοφίας ἔφη· τὸ αὐτὸς ἐν εὐδίᾳ ἐστὼς βλέπειν ἄλλους χειμαζομένους. Il verbo è attestato nell'*Anthologia* soltanto in questo epigramma di Pallada.

2 πόλλακι...οἰκτρότερα: l'avverbio πόλλακι ricorre spesso nell'epigramma, in questa sede metrica, all'inizio del verso cfr. Rian. *AP* 6.173 = 3237 *HE*, Crinag. 6.350 = 1836 *GPh*, Arch. *AP* 7.191, adesp. *AP* 7.321, Asclep. 12.153 = 901 *HE* e 12.199, Gall. *AP* 89 = *FGE* 62; Pallada vi ricorre anche in *AP* 9.165.5 (nella stessa sede metrica all'inizio del pentametro): πόλλακι γοῦν αὐτήν.

La forma ionica ναηγός, usata anche da Pallada, è ampiamente preferita in poesia epigrammatica alla forma attica νααγός; nell'*Anthologia* la forma ionica ricorre 38 volte contro le uniche due attestazioni della forma attica (vd. adesp. *AP* 5.11 e Carpill. 9.52). Il termine ricorre spesso nella letteratura epigrafica funeraria quando il defunto è la vittima di un naufragio cfr. e.g. Plat. *AP* 7.265, 268, 269, Call. *AP* 7.277 = 1265 *HE*, Jul. Aegypt. *AP* 7.587 etc. Anche la metafora del naufrago, come quella della vita/navigazione di cui costituisce un'ulteriore delineazione, è tradizionale, ricorre in un passo dalla poesia oracolare che torna identico in una sentenza dello Pseudo-Focilide vd. *or. syb.* 2*.85 ναηγοῦς οἰκτειρον· ὁ γὰρ πλοῦς ἐστὶν ἄδηλος = Ps-Phocyl. *sent.* 25 Young. Il passo costituisce una sorta di preghiera in cui l'orante chiede di essere salvato dagli imprevisti che la vita umana riserva ed invita il lettore ad avere compassione e a condividere i propri beni con chi non ne ha, data la mutevolezza degli eventi umani cfr. *or. syb.* 2.87-89 = Pseudo-Phocyl. *sent.* 27-30 κοινὰ πάθη πάντων, βίωτος τροχός, ἄστατος ὄλβος./ πλοῦτον ἔχων σὴν χεῖρα πενητεύουσιν ὄρεξον./ ὧν σοὶ ἔδωκε θεός, τούτων χρῆζοντι παράσχου./ κοινὸς πᾶς ὁ βίος μερόπων, ἄνισος δὲ τέτυκται.

In poesia epigrammatica la metafora marina è stata molto sfruttata: la troviamo applicata alla situazione amorosa: l'anima innamorata “annega” nei “flutti” di Cipride,

chiede di essere accolta nei “porti” della persona amata ed è travolta dalla tempesta di Amore cfr. *e.g.* Mac. Cons. AP 5.235 ἀλλ' ἐμὲ τὸν ναυηγὸν ἐπ' ἠπείροιο φανέντα/ σῶε τεῶν λιμένων ἔνδοθι δεξαμένη, adesp. AP. 12.156 τυφλὰ δ', ὅπως ναυηγὸς ἐν οἴδατι, κύματα μετρῶν/ δινεῦμαι, μεγάλῳ χεῖματι πλαζόμενος. In generale l'immagine del naufrago viene sempre adoperata per comunicare l'idea di una condizione di vita terribile vd. adesp. AP 9.133 dove è definito ironicamente “naufrago” colui che, reduce da un primo matrimonio, decide di sposarsi un'altra volta, vd. anche Asclep. AP 5.161.4 = HE 999 γυμνούς, ναυηγῶν ἥσσονας dove l'espressione “nudi peggio dei naufraghi” richiama ναυηγῶν πταίμεν οἰκτρότερα di 10.65 “cadiamo più miseramente dei naufraghi”. Dal punto di vista formale degno di nota è l'*incipit* di Greg. Naz. AP 8.210 πολλάκι ναυηγοῖο δέμας κατέχωσεν ὀδίτης dove il nesso iniziale πολλάκι ναυηγοῖο richiama quasi letteralmente l'inizio del secondo verso di 10.65 πολλάκι ναυηγῶν.

Secondo HENDERSON⁵⁵⁶ l'uso del verbo πταίμεν presenta qualche lieve difficoltà semantica che, tuttavia, come lo studioso stesso in sostanza ammette, si rivela più che altro essere una difficoltà interpretativo-traduttiva di uno stilema al massimo audace sul piano del significato. I significati proposti da *LSJ* sia quando il verbo ha valore intransitivo che metaforico, secondo lo studioso, non riescono ad esaurire pienamente la metafora del naufrago propria dell'epigramma e per questo il significato normale del verbo deve essere un po' forzato ottenendo una sorta di zeugma o *sylllepsis*. In effetti sia PATON⁵⁵⁷ che BECKBY⁵⁵⁸ escogitano delle traduzioni in modo tale da risolvere il problema: il primo creando una coordinazione con un unico ausiliare tra χειμαζόμενοι e πταίμεν, il secondo fondendo in unico verbo il significato di entrambi. Il senso della frase è il seguente: “spesso infatti *cadiamo sbattuti* dalla tempesta e *siamo* in una condizione peggiore dei naufraghi”; a maggior ragione la presenza di οἰκτρότερα, comparativo dell'avverbio οἰκτρῶς, richiederebbe la presenza di un verbo statico. Ad ogni modo sono d'accordo con lo studioso quando ammette che il nesso risulta problematico soltanto qualora si debba ricorrere ad una traduzione, poiché a livello di lingua originale non sembra presentare particolari difficoltà; è per questo che, pur correndo il rischio di iperletteralismo, ho preferito mantenere nella traduzione il significato letterale dei due verbi.

Il verbo è raro in poesia: conta soltanto quattro attestazioni nell'epigramma considerando anche l'epigramma palladiano (*App. Anth.* (exhort.) 75.170 εἰ μὴ θέλεις γε πταίειν; Meleagr. AP 5.152 = 4174 HE πταίης μοι, κώνωψ, ταχὺς ἄγγελος, adesp. AP 14.46 πταίειν δὲ βροτῶν πόδας οὔποτ' ἐάσει), una in tragedia (Eur. fr.11.1 Kannicht), una nella lirica (Pind. fr. 205.2 S-M) ed è attestato anche in un *carmen* in trimetri giambici di Gregorio di Nazianzo (vd. *carm. de se ipso* PG. 37.1200.10 = *carm.* 2.1.12.475). E' molto usato invece nella prosa (vd. *e.g.* *Hist. Alex. Magn.* 93.2, Greg.

⁵⁵⁶ HENDERSON 2010: 250 sgg.

⁵⁵⁷ PATON 1916-18: *ad loc.*

⁵⁵⁸ BECKBY 1967² III : 508.

Naz. *de pace* (or. 23) PG 35.1156.87 etc.) e in particolare dai prosatori cristiani con il significato traslato di “peccare” cfr. e.g. Orig. *hom. in Gerem.* 20.8.4 καὶ ὀνειδίζομεθα ἐφ’ οἷς πταίομεν καὶ ἐπταίσαμεν etc. Nella prosa cristiana in particolare ricorre spesso l’espressione πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες che, presente nelle lettere di Giacomo e Pietro (cfr. *ep. Giacom.* 3.2.1 e II *ep. Petr.* 1.10.3), sarà in seguito citata da molti commentatori e teologi successivi vd. e.g. Cyrill. *ep. pasch.* 77.833.3, Orig. *adnot. in Deuter.* 17.32.35 etc.

Il nesso πταίομεν οἰκτρότερα è un’elaborazione palladiana poiché non s’incontra in nessun altro luogo; il comparativo, invece, è spesso accompagnato dal verbo πάσχω nel senso di soffrire “pene peggiori”. E’ comunque utile notare che πταίω è usato spesso in unione a forme avverbiali sia normali vd. e.g. Plut. *compar. Dem. e Ant.* 3.4.1 καὶ δι’ ἡδονὴν ἢ ῥαθυμίαν οὐθὲν ἀπλῶς ἔπταισεν, Joann. Crys. in *ep. ad Philipp.* PG 62.296.45 ἀλλ’ ἀναλήγτως πταίοντες διακείμεθα etc. sia ottenute dall’accusativo neutro plurale come in 10.65 cfr. Joann. Crys. PG 62.760.64 τῷ πολλὰκις πλείονα μου πταίσαντι, PG 60.104.8 = 63.749.35 ὥστε οἱ πολλὰ πταίοντες, *hom. in Math.* PG 57.340.55 ἵνα καὶ οἱ τὰ μικρὰ πταίοντες; per altre attestazioni del verbo con il comparativo o superlativo dell’avverbio vd. Thucid. *hist.* 1.122.1 ὁ δ’ ὀργισθεὶς περὶ αὐτὸν οὐκ ἐλάσσω πταίει, 4.18.4 καὶ ἐλάχιστ’ ἂν οἱ τοιοῦτοι πταίοντες, 6.33.6 κἂν περὶ σφίσιν αὐτοῖς τὰ πλείω πταίσωσιν.

3 τὴν δὲ Τύχην...ἔχοντες: Pallada non si limita a recuperare un *topos* comune, quello della vita come viaggio in mare, ma aggiunge un ulteriore elemento che gli aveva destato un particolare interesse: si tratta della figura della *Tyche*, questa volta rappresentata come un “timoniere della nave” nel viaggio dell’esistenza. Come nota BOWRA⁵⁵⁹, nonostante in questo caso non vi sia un’esplicita denuncia della *Tyche* come negli altri epigrammi, “he certainly does not see her as a transcendental automaton, and his anthropomorphic language reflects his belief in her as an active, personal power”.

Prima di passare in rassegna le numerose attestazioni della metafora di *Tyche*-timoniere, vorrei soffermarmi su un’altra immagine, quella più generica di “guida” poiché si tratta in un concetto filosofico profondamente radicato nella mentalità greca e da cui la metafora della *Tyche*-timoniere discende, poiché ne rappresenta una delle possibili delineazioni.

Il senso religioso greco ammette l’esistenza di una forza onnipotente che agisce in modi diversi nella realtà: può determinare la sorte della città (Soph. *Ant.* 178 e 994), quella dell’eroe (Pind. *Pyth.* 1.6), può indirizzare la vita degli uomini etc.; solitamente questa forza coincide con una divinità talvolta designata con l’attributo di “timoniere”, come la *Tyche* nel caso di Pallada cfr. Pind. *Pyth.* 4.274 εἰ μὴ θεὸς ἀγεμόνεσσι κυβερνατὴρ γένηται, 5.122 Διὸς τοι νόος μέγας κυβερνᾷ, vd. anche Soph. *Ai.* 34 ἔγνων, Ὀδυσσεῦ, καὶ πάλαι φύλαξ ἔβην, Clean. fr. 1.2 Powell *Coll. Alex.* Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ,

⁵⁵⁹ BOWRA 1960A: 119.

νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν. Anche in ambiente latino è operante la metafora marina applicata all'idea che la vita umana è guidata/determinata da una qualche forza esterna cfr. e.g. Sen. ep. 16.3 dove il ruolo della *Tyche* è svolto dalla filosofia: *sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum*. Successivamente questa forza verrà identificata con diverse realtà come ad esempio l'anima (Men. sent. Comp. 3.57 Jäkel ἄν καλὸν ἔχη τις σῶμα καὶ ψυχὴν κακὴν,/ καλὴν ἔχει ναῦν καὶ κυβερνήτην κακόν), la *gnome* (Heracl. 22B41 D-K εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων), la legge (*Hymn. Orph.* 64.8 αὐτὸς γὰρ μοῦνος ζῶων οἶακα κρατύνει), le arterie sanguigne a seconda della posizione occupata (Antiph. fr. 42.7 K-A τὰς φλέβας <θ'> ὅποι φέρονται, τὰς ἄνω καὶ τὰς κάτω τεταμένας, δι' ὧν ὁ θνητὸς πᾶς κυβερνᾶται) etc. Come possiamo evincere dai passi citati, anche nel caso di forze cosmiche come il *logos*, la *gnome* etc. si ricorre spesso alla metafora del “timone” che può essere considerata, per questo, un modo usuale e quasi convenzionale per esprimere il concetto di determinazione degli eventi.

Anche il «mondo filosofico» palladiano prevede l'esistenza di una forza di questo tipo, anche se il suo modo di agire è molto incerto e spesso ingiusto, questa oscura forza è la *Tyche*. Presentando la *Tyche* come timoniere che guida gli uomini nella navigazione dell'esistenza, Pallada non è originale ma ha semplicemente riesumato un'antica e tradizionale concezione della divinità attestata fin dall'età arcaica vd. e.g. Aesch. *Agam.* 663-4 sgg. θεὸς τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἶακος θηγών. /τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο, Pi *Ol.* 12.2 sgg. ἰμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα./ τιν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαὶ νᾶες, fr. *40.5 S-M Τύχα ἀπειθῆς δίδυμον στρέφοισα πηδάλιον; Plat. *Leg.* 709b ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα, Philostr. *vit. soph.* 2.550.12-16 Civiletti τὸ δὲ ἐπὶ θάτερα τοῦ σταδίου νεὸς ἐπέχει Τύχης καὶ ἄγαλμα ἐλεφάντινον ὡς κυβερνώσης πάντα; la *Tyche* è presentata spesso in questi termini nelle epigrafi sepolcrali e ciò confermerebbe la proverbialità di tale concezione vd. Kaibel 248.13-14 = 1870 *GVI* = Ant. Sid. *AP* 7.164 = 310 *HE* καὶ σὸν, ὀδ[εῖ]τα./ οὐρίο]ν εὐθύνοι πάντα Τύχη βίοτον, Kaibel 491.5 = 1516 *GVI* αὐθι τύχης δ' οἶακι παλιμπλανέος βίοτοιο. Degna di nota anche la varietà del lessico utilizzato nell'elaborazione della metafora: dai verbo κυβερνάω e εὐθύνω, ai sostantivi πηδάλιον (timone/remo) o οἶαξ (timone/barra del timone); per quest'ultima espressione (οἶακα κρατύνειν) “governare il timone” cfr. *Hymn. Orph.* 58.8 (Eros), 87.1 (Morte), *Pmag* IV.995, III.103 sgg. Ma il testo che, forse più di ogni altra fonte, chiarisce bene quale fosse la concezione della *Tyche* nel mondo antico, un testo che sicuramente Pallada conosceva e a cui in qualche modo allude in questo epigramma, è un frammento menandreo dove la divinità è detta dotata di νοῦς che è πνεῦμα θεῖον, è definita essa stessa πρόνοια, θνητὴ καπνός, φλήνος e in particolare è τὸ κυβερνῶν <ἅπαντα> καὶ στρέφον καὶ σῶζον vd. fr. 372 K-A. 2-6 ἀλλ' ὁ τῆς τύχης / εἴτ' ἔστι τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς/ τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον/ καὶ σῶζον, ἢ πρόνοια δ' ἢ θνητὴ καπνός/ καὶ φλήναφος e 7-8 πάνθ' ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ

πράττομεν./ τύχη 'στίν, ἡμεῖς δ' ἐσμὲν ἐπιγεγραμμένοι. La metafora, infine, è presente anche in ambiente latino cfr. Ter. *Eun.* 1046 *an fortunam conlaudem quae gubernatrix fuit.*

Come ha notato ZERWES⁵⁶⁰ il timone rappresentava un elemento caratteristico della *Tyche* anche nelle arti figurative: così, infatti, la troviamo raffigurata sulla parte anteriore di una stele del IV sec. a.C.⁵⁶¹. A partire dall'età ellenistica e soprattutto in età imperiale con la diffusione del suo culto, riceve un cospicuo incremento sia il numero delle rappresentazioni artistiche della dea sia la costruzione di *Tychaia* di cui gli antichi citano spesso i nomi – il che farebbe supporre che fossero numerosi – ma di cui raramente si dà una descrizione; fa eccezione, in tal senso, il *Tychaion* di Alessandria per il quale possediamo la splendida descrizione di Libanio (vd. *descr.* 25. 529), una meraviglia che l'alessandrino Pallada poteva contemplare ogni giorno e forse anch'essa contribuì alla crescita dell'interesse del poeta per la *Tyche*.

Nonostante l'associazione concettuale Τύχη-κυβερνήτειρα fosse comune, si deve comunque notare che il sostantivo specifico ricorre come attributo di *Tyche* soltanto in questo epigramma palladiano, per il resto conta un'attestazione negli inni orfici in riferimento a *Physis* vd. *Hymn. Orph.* 10.3 ὦ Φύσι, παμμήτειρα θεά, ἄνασσα, πανδαμάτωρ, ἀδάμαστε, κυβερνήτειρα, παναυγής cfr. Nonn. *Dion.* 48.416 πανδαμάτειρα κυβερνήτειρα (sc. Nemese) e numerose nelle *Dionisiache* di Nonno anche se mai come attributo di *Tyche* vd. e.g. 1.89, 375, 4.4, 9.5, 10.125, 20.125, 21.84 etc. Κυβερνήτειρα, dunque, è un termine raro, in quanto è usato solo in poesia dove, accanto a Pallada e all'inno orfico a *Physis*, ricorre solo nelle *Dionisiache*; più comune invece il sinonimo κυβερνήτης che ricorre sei volte in Omero ed una in Teognide nella stessa sede metrica di Pallada vd. *Od.* 11.10, 12.152, 256, *hymn.* 7.15, 43, 53 e Teogn. 675. Nell'epopea dedicata a Dioniso, invece, il sostantivo κυβερνήτειρα conta ben 17 attestazioni e si tratta dunque di una parola *nonniana*; anche se farebbe piacere poter pensare che Pallada abbia ripreso il termine da Nonno, non possiamo ammetterlo data la posteriorità cronologica di quest'ultimo rispetto al nostro. E' possibile che Pallada avesse in mente il termine sia a partire da Omero e Teognide che dai numerosi autori (vd. *supra*) che hanno parlato della *Tyche* in questi termini, tuttavia, forse per ragioni metriche, il poeta ha introdotto questa forma alquanto rara poiché attestata, prima di Pallada, solo nell'inno orfico che – non possiamo escludere neppure questa ipotesi – potrebbe essere la fonte da cui il nostro ha tratto l'espressione.

4 ὥς ἐπὶ.....πλέομεν: il fulcro di questo verso è sicuramente ἀμφίβολοι che ha la funzione di sottolineare e ribadire quanto affermato dal poeta fin dal primo verso: l'aggettivo, infatti, esprime il concetto di incertezza e instabilità già introdotto dal poeta

⁵⁶⁰ ZERWES 1956: 83.

⁵⁶¹ VD. NILSSON II 1950: 196.

con σφαλερός. Come ha sintenticamente espresso CONCA⁵⁶² “il nesso del secondo *hemiepes* riprende (in chiasmo) la *iunctura* iniziale”: in effetti ἀμφίβολοι πλέομεν richiama, con inversione dei due termini, il nesso πλοῦς σφαλερός del primo verso. Il tema dell’instabilità della *Tyche* costituisce una sorta di *refrain* nella produzione palladiana, poichè viene proposto in quasi tutti gli epigrammi dedicati alla *Tyche*. In 9.182 il poeta invita la divinità a sopportare i propri “flussi” (v.3 μάνθανε καὶ σὺ φέρειν τὰ σὰ ρεύματα), in 9.183 viene apostrofata con il titolo di “dea instabile che cambia la propria sorte come fa con quella dei mortali” (vv. 5-6 ἄστατε δαῖμον,/ τὴν σὴν μερόπων νῦν μετάγουσα τύχην), in 10.62 è accusata di lasciarsi “trascinare irrazionalmente dal suo flusso” (v. 2 τοῖς ἰδίοις ἀλόγως ρεύμασι συρομένη), in 10.80 la vita degli uomini è presentata come un “trastullo della fortuna, ondeggiante fra ricchezza e povertà” (vv. 1-2 παίγνιον ἔστι Τύχης μερόπων βίος πλούτου καὶ πενίης μεσσόθι ρεμβόμενος), in 10.87 il poeta allude all’“umore mutevole” della dea (v. 2 Τύχην τε πόρνης ρεύμασιν κινουμένην), infine in 10.96, forse il più decisivo in questo senso, il poeta afferma che l’“infido flusso dell’incostante fortuna” è causa di gravi capovolgimenti nella vita degli uomini che si vedono diventare da poveri ricchi e da ricchi poveri, con una chiara allusione alla propria situazione personale (vv. 2-3 καὶ τὰς ἀκαίρους μεταβολὰς τὰς τοῦ βίου/ καὶ ρεῦμ’ἄπιστον τῆς ἀνωμάλου Τύχης). Dunque il richiamo all’instabilità della vita umana in quanto riflesso del carattere instabile di chi la governa non stupisce, a maggior ragione in un epigramma incentrato sulla metafora vita-navigazione che già di per sé sottende e implica quello del rischio e del pericolo.

L’aggettivo ἀμφίβολος è comune in prosa e risulta invece piuttosto inusuale in poesia dove conta soltanto alcune attestazioni isolate vd. Eur. *Tr.* 538 κλωστοῦ δ’ἀμφιβόλοις λίνιοι, ναὸς ὡσεὶ/ σκάφος κελαινόν, Aesch. *Sept.* 298 τοὶ δ’ ἐπ’ἀμφιβόλοισιν/ ἰάπτουσι πολίταις, Opp. *Cyneg.* 4.407 ἢ δέ τ’ ἀνιγρὴ/ἀμφίβολος μάλα πάμπαν ἀτυζομένη πεφόρηται e l’altra attestazione nell’epigramma oltre a quella di Pallada vd. Leon. *AP* 6.131.2 = 2180 *HE* benchè con un significato completamente diverso poichè qui l’aggettivo si riferisce al materiale con cui sono costruiti certi scudi. E’ utile soffermarsi anche sui seguenti passi: Luc. *Icaromem.* 27 παρὰ τὸν Πᾶνα καὶ τοὺς Κορύβαντας καὶ τὸν Ἄττιν καὶ τὸν Σαβάζιον, τοὺς μετοίκους τούτους καὶ ἀμφιβόλους θεοὺς dove l’aggettivo ἀμφιβόλοι – tradotto da LONGO⁵⁶³ “avventizii” – è attribuito di alcune divinità, ma soprattutto vd. Luc. *Charon.* 18.6 dove l’aggettivo è riferito direttamente alla sorte ἔξω τοῦ ἀβεβαίου καὶ ὡς φῆς ἀμφιβόλου τῆς τύχης. Infine, il retore Alcifrone applica l’aggettivo all’insicurezza propria della vita umana cui si può far fronte ricercando sempre la ἡσυχία (τὸν ἐν ἡσυχίᾳ βίον ἀσπάζου) evitando le situazioni incerte vd. *ep.* 12.13.3 ἀντὶ τῆς ἐν ἀμφιβόλῳ ζωῆς τὴν ὁμολογουμένην ἐλόμενος σωτηρίαν.

⁵⁶² MARZI-CONCA 2009: 652.

⁵⁶³ LONGO 2000: 878.

5 οἱ μὲν.....πάντες: Pallada puntualizza che la navigazione della vita non è uguale per tutti gli uomini: per alcuni si svolge serenamente, per altri invece è costellata di fatiche e tribolazioni, ciò dipende dalla sorte, purtroppo imperscrutabile, destinata a ciascun uomo. Il nesso οἱ μὲν εὐπλοίην, οἱ δ'ἔμπαλιν rimanda icasticamente, per la sinteticità dell'espressione, al concetto di ingiustizia operante nel mondo, contro la quale il poeta non si scaglia ma si limita semplicemente a riconoscerne l'operato. Un giudizio di questo tipo è presente in un frammento euripideo cui molto probabilmente Pallada si è ispirato cfr. Eur. *Dan.* fr. 330 Kannicht: nella prima parte si stabilisce un paragone tra il tempo e la vita degli uomini soffermandosi sul primo che determina senza criterio giorno dopo giorno sole, pioggia o neve e fa perire certe creature mentre lascia in vita altre. Nella seconda parte (vv. 6 sgg.) viene introdotto il secondo termine di paragone, το θνητῶν σπέρμα, la tirpe degli uomini (cfr. Eur. fr. 987 Kannicht, *IT* 988, *Ba.* 35) che – come il tempo – offre ad alcuni una vita felice sotto un cielo sereno mentre ad altri nubi e difficoltà cfr. vv. 6-9 οὕτω δὲ θνητῶν σπέρμα τῶν μὲν εὐτυχεῖ/λαμπρῶ γαλήνῃ, τῶν δὲ συννέφει πάλιν,/ζῶσιν τε σὺν κακοῖσιν, οἱ δ' ὄλβου μέτα/φθίνουσ' ἐτείοις προσφερεῖς μεταλλαγαῖς. Come nota KURTZ⁵⁶⁴ il concetto espresso in questo frammento euripideo, con il paragone della vita ai mutamenti del tempo, non è lontano dall'influsso dello stoicismo (cfr. Marc. Aurel. 7.47, 8.6, 8.20, 9.35-37): non stupisce, dunque, che Pallada abbia recuperato questo parallelismo di matrice stoica data l'influenza dallo stoicismo sul poeta come più volte è stato sottolineato (cfr. 3.2.2).

La lezione tradita da *P* e *Pl* è εὐπλοίην ma Brunck corregge con la forma al dativo εὐπλοίῃ: il significato del nesso “con/in una buona navigazione” è garantito sia da ἐπί con dativo che da ἐπί con accusativo, dunque è preferibile lasciare il testo tradito poiché non risulta privo di senso. Il termine ricorre nella stessa sede metrica di Pallada anche in Hom. *Il.* 9.362 e Qu. Smirn. 7.374. la sinizesi è stata introdotta per motivi metrici così come in Polyaeac. *AP* 9.9 = 3956 *GPh*, Leon. o Ant. Tessal. *AP* 9.107 = 717 *GPh*, Jul. Aegypt. *AP* 7.584.3 (nella stessa sede metrica), Antipr. *AP* 7.639.5 = 395 *GPh* (nella stessa sede metrica).

ἄλλ' ἅμα πάντες: lo stilema conta quattro attestazioni in poesia esametrica, sempre in clausola finale, cfr. Hom. *Il.* 6.60 μηδ' ὄς φύγοι, ἄλλ' ἅμα πάντες, 8.9 ἐμὸν ἔπος, ἄλλ' ἅμα πάντες, Or. *Syb.* 7.149 οὐδὲ στάχυν: ἄλλ' ἅμα πάντες, Qu. Smyr. 3.168 ἀμείλιχον, ἄλλ' ἅμα πάντες ed è attestato anche in un altro epigramma dell'*Anthologia* sempre in clausola di esametro cfr. Asin. Quadr. *AP* 7.312 τυπεῖς θάνεν, ἄλλ' ἅμα πάντες. Il nesso ἄλλ' ἅμα πάντες (sempre nell'adonio finale) è presente in Omero per due sole volte, ma visto che ricorre con variazioni (principalmente οἱ δ' ἅμα πάντες) quasi sempre comprese in un adonio è verosimile che si tratti di una vera e propria formula (cfr. PAVESE-BOSCHETTI 2003 *ad loc.*)

⁵⁶⁴ Per l'interpretazione generale e il commento di questo frammento di veda KURTZ 1985: 133-38.

ἑ εἰς ἕνα....ἀπερχόμεθα: se la vita è un pericoloso viaggio in mare, per alcuni facile e piacevole per altri faticoso e doloroso, comune a tutti è la meta, la morte, metaforicamente rappresentata con l'immagine del porto. Pallada prosegue sulla strada delle "immagini alquanto banali", per usare le parole di PONTANI⁵⁶⁵, recuperando un altro *topos* comune, sfruttato soprattutto nella poesia sepolcrale. Come spiega molto chiaramente LATTIMORE⁵⁶⁶ - a cui rimando per una trattazione generale del tema - la concezione della morte come evento necessario, inevitabile e comune a tutti gli uomini senza distinzione, costituisce uno dei più frequenti motivi consolatori della letteratura sepolcrale⁵⁶⁷: "much has been made of this theme, for it is the consolation *par excellence*⁵⁶⁸ not only of classical but of modern times, representing as it does the ultimate if meagre solace which not even despair of immortality can take away". Per avere anche solo un'idea del largo utilizzo della metafora porto/morte nella poesia sepolcrale a cui sicuramente Pallada ha attinto, si possono citare i seguenti passi: *App. Anth.* (sep.) 41.2 = Kaibel 67.3 = 546 *GVI* = ὄλβιον, εὐαίωνα, βί[ου] πλεύσαντα πρὸς ὄρμον, da notare nell'ultimo verso la clausola consolatoria sull'inesorabilità della morte τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] φθίμενος, Kaibel 368.5 = 16/31/90 *SGO* Appia o Soa IV sec. καὶ γῆ κατέχει κα[ὶ] ἀνέκβατος ὄ[ρμ]ος [ἔδη]σεν, Kaibel 958.13 = *GVI* 1895 καὶ κρυερὸν χ[θ]ονίων ὄ[ρμ]ον ἀ[μ]ειψά[μενος; vi sono anche casi in cui l'esplicita menzione della parola ὄρμος è sostituita da una sorta di perifrasi del tipo "viaggio verso l'Ade/i morti" dove la presenza del termine πλοῦς, tuttavia, implica che la meta del viaggio sia il porto vd. e.g. Kaibel 129.8 = *IG* 7.1688 (IV d.C.) ἀπαξάπαν[τας εἷς ἐς Αἴδην πλοῦς μένει, Kaibel 256.10 = *GVI* 1833 κοινὸς ἐπεὶ θνατοῖς ὁ πλόος εἰς φθιμένους. Interessanti in questo senso alcuni epigrammi di Leonida in cui ricorre l'immagine del "porto di Ade". In Leon. *AP* 7.452 = 2384 *HE* ad ὄρμος si sostituisce il sinonimo λιμὴν e viene riproposto il tema dell'universalità della morte vd. v. 2 πίνωμεν· κοινὸς πᾶσι λιμὴν Αἴδης (cfr. Soph. *Ant.* 1284 ἰὼ ἰὼ δυσκάθαρος Ἄιδου λιμὴν); in *AP* 7.472b = 2441 *HE* il poeta pone sullo stesso piano i due termini ὄρμος e Αἴδης e "l'allibramento ἐς ὄρμον ... εἰς Αἴδην sottolinea la *point*⁵⁶⁹": χεიმέριον ζωὴν ὑπαλεύεο, νεῖο δ' ἐς ὄρμον,/ὡς κήγῶ Φείδων ὁ Κρίτου, εἰς Αἴδην; in *AP* 7.264 = 2339 *HE*, ingiustamente considerato un epitafio⁵⁷⁰, un marinaio dice di avere raggiunto, per eccessiva temerarietà "i porti di Ade" vd. vv. 1-2 εἶη ποντοπόρῳ πλόος οὔριος· ἦν δ' ἄρ' ἀήτης, ὡς ἐμέ, τοῖς Αἴδεω προσπελάσῃ λιμέσι. In stretta consonanza con 10.65 possiamo considerare anche un epigramma di Ammiano (vd. *AP* 11.13) in cui al termine ὄρμος si sostituisce quello di βάραθρον *tout court* vd. vv. 3-4 καὶ τοὺς μὲν τήξας, τοὺς δ' ὀπτήσας, ἐνίους δὲ/φυσήσας ἄξει πάντας ἐς ἔν βάραθρον.

⁵⁶⁵ PONTANI (III) 1980: 722

⁵⁶⁶ LATTIMORE 1942: 250 sgg.

⁵⁶⁷ Vd. i riferimenti bibliografici citati da LATTIMORE 1942: 250, n. 281.

⁵⁶⁸ Corsivo dell'autore.

⁵⁶⁹ MARZI-CONCA 2005: 828.

⁵⁷⁰ GOW-PAGE 1965: 368 *ad loc.*

La metafora ha avuto fortuna anche in ambiente latino, ZERWES⁵⁷¹ menziona ad esempio una *consolatio* di Seneca in cui il filosofo riprende questa stessa immagine della vita come navigazione pericolosa e conclude dicendo che dopo la fatica di un viaggio tanto faticoso l'unico porto cui è possibile approdare è quello della morte vd. *consol. ad Polyb.* 9.6: (...) *in hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari navigantibus nullus portus nisi mortis est* cfr. Cic. *Cat. maior* 19.71 (...) *quae quidem tam iucunda est ut quo propius ad mortem accedam quasi terram videre videar, aliquandoque in portum ex longa navigatione esse venturus* cfr. *Tusc.* 1.118 dove si parla della fine della vita: *portum potius paratum nobis et perfugium putemus (mortem)* vd. anche Quint. 12.11.4 *quare antequam in has aetatis veniat insidias, receptui canet et in portum integra nave perveniet.*

Pallada ricorre al simbolismo marino anche in altri due epigrammi vd. *AP* 9.172a.2 ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω/ λοιπὸν τῆς ἀπάτης ἤλυθον εἰς λιμένα vd. anche *AP* **9.134 (vd. *infra*); in questo caso, però, il porto non ha niente a che vedere con la morte ma rappresenta quella dimensione di equilibrio interiore e tranquillità che il poeta ha finalmente raggiunto⁵⁷², poiché in effetti l'immagine del porto evoca spesso in poesia una condizione di pace e salvezza cfr. Terent. *Andr.* 480 *nunc huius periculo fit, ego in portu navigo*; cfr. Eur. *Andr.* 748 sgg., *Me.* 768 sgg., *Or.* 1077, vd. anche Men. *sent.* 444 Jäkel λιμὴν νεῶς ὄρμος, βίου δ' ἄλυπία.

⁵⁷¹ ZERWES 1956: 84.

⁵⁷² BOWRA 1960A: 127.

AP 10.87 = 80G (A)

Ἄν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην
Τύχην τε πόρνης ρεύμασιν κινουμένην,
ὀδύνην ἑαυτοῖς προξενουῦμεν πάντοτε
ἀναξίους ὀρῶντες εὐτυχεστέρους.

Se non ridiamo della vita fuggitiva
e della Fortuna che si muove con la volubilità di una baldracca,
a noi stessi procuriamo sempre dolore
vedendo che i disonesti sono più felici.

Passando in rassegna i numerosi epigrammi in cui il poeta descrive il modo di agire della *Tyche* nella realtà, appare evidente che il poeta, nei riguardi di questa forza, ha un atteggiamento del tutto denigratorio e in questo senso l'epigramma 10.87, con il paragone della divinità ad una prostituta – un'elaborazione del poeta che viene riproposta anche in 10.96.8-10 ποίῳ τρόπῳ γὰρ περιγένομαι τῆς Τύχης/ τῆς ἐξ ἀδήλου φαινομένης ἐν τῷ βίῳ,/ πόρνης γυναικὸς τοὺς τρόπους κεκτημένης; – può essere considerato il più emblematico. Il modo in cui il poeta si rapporta con la *Tyche* e si rivolge ad essa è caratterizzato da continue denunce e accuse in cui, prima di tutto, viene criticato il suo modo di agire fondato sull'ingiustizia dove i favoriti sono principalmente i disonesti (cfr. v.4 ἀναξίους ὀρῶντες εὐτυχεστέρους). Dei precedenti di Pallada per questo atteggiamento nei riguardi della dea, possono essere riscontrati in alcuni luoghi della tragedia attica⁵⁷³: di fronte alle sciagure della vita si ha l'impressione che non ci sia ragione né giustizia nell'ordine delle cose umane e che la *Tyche* operi a caso cfr. Soph. OT 977 Τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ὅτ' τὰ τῆς τύχης /κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής; dove Giocasta, riflettendo sul tragico destino di Edipo, esprime il proprio scetticismo sulla vita umana cfr. anche Eur. Hec. 488 ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ' ἀνθρώπους ὀρᾶν ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτηῖσθαι μάτην/ ψευδῆ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος], τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν: Taltibio, di fronte all'umile dolore di Ecuba, rivolge parole di accusa alla *Tyche*. D'altra parte, anche gli epitaffi presentano occasionali denunce alla *Tyche* vd. Kaibel 489 = GVI 899.4 (III a.C.) ὦ[λυσεν ἠ] φθονερά τ[οῖς ἀ]γατοῖσι Τύχ[η]; Kaibel 334 = IG 14.2437.5 = GVI 1350.10-11 = 07/06/05 (Ilion I-II d. C.) [μέτρον οὐκ ἴασε Τύχη δαίμωνται ἀλόγιστος.

Libanio che personalmente ha un'opinione molto alta della *Tyche* (cfr. or. 1) nota come il modo comune fra gli uomini di rapportarsi ad essa è l'insulto e la denuncia vd. Or. 6.1 οὐ ῥάδιον ἐντυχεῖν, ὅτ' ἄνδρες, ἀνθρώπῳ μὴ λοιδοροῦντι τὴν Τύχην καὶ τὴν μὲν ἄδικον, αὐτὸν δὲ ἀτυχήν καλοῦντι alludendo alla tendenza propria di molti uomini ad

⁵⁷³ BOWRA 1960A: 119.

accusare la *Tyche* “che agisce a caso o senza logica” qualora si verificano eventi spiacevoli. Questo modo di pensare, tuttavia, è proprio non tanto dei filosofi, cui Pallada infatti non s’ispira, quanto della mentalità comune ed è per questo che, oltre a Pallada, risulta letterariamente rappresentato nel Romanzo greco, un genere letterario che della mentalità comune è l’espressione⁵⁷⁴. In Achille Tazio, ad esempio, troviamo affermazioni di questo tipo: παιζέτω πάλιν ἡ Τύχη (4.9.7), ἐπὶ τῇ τῆς τύχης παιδιᾷ (5.11.1), ἀλλ’ ἐκείνους μὲν πάντας ἡ Τύχη ἔπαιξε κατ’ ἐμοῦ, οὗτος δὲ οὐκ ἔστι τῆς Τύχης ἔτι παιδιὰ (7.5.2) che trovano una corrispondenza diretta con Pall. AP 10.80.1 παίγνιον ἔστι Τύχης μερόπων βίος, οἰκτρός, ἀλήτης; Caritone definisce la *Tyche* βάσκανος (1.14.7, 4.1.12, 5.1.4) e φιλόνεικος (2.8.3) mentre Nonno parla di ἀνδρομένη, πολύμορφε Τύχη, παίζουσα γενέθλην (*Dion.* 16.220) così come Pallada sia qui che in molti altri epigrammi parla dei ρεύματα della *Tyche* (vd. e.g. 9.182, 10.62 τοῖς ἰδίους ἀλόγως ρεύμασι συρομένη) per sottolinearne l’instabilità e la mutevolezza. Affermando che la vita umana è un “trastullo della *Tyche*” (vd. *supra*) Pallada recupera un’antica e lunga tradizione che affonda radici nella filosofia cinica (cfr. Diog. = Stob. 2.7.4)⁵⁷⁵, ma la tradizione letteraria caratterizzata da continue accuse e denunce contro la divinità viene dal poeta rinnovata e in qualche modo esasperata con l’introduzione del termine πόρνη che prima di Pallada non è mai usato in riferimento alla *Tyche*.

Il 10.87 è uno dei 18 epigrammi in cui Pallada preferisce il trimetro giambico al consueto distico elegiaco. Uno studio sulla lingua e sul significato degli epigrammi giambici di Pallada è stato condotto da HENDERSON⁵⁷⁶ che ha messo in luce come Pallada adotti la norma poetica che prevede l’adattamento del metro al contenuto trattato; in questo caso l’epigramma si presenta come un’invettiva sotto forma di biasimo, ciò che i greci chiamano comunemente ψόγος⁵⁷⁷, contro la *Tyche* ed è per questo che Pallada sceglie di scrivere in trimetri.

L’epigramma doveva essere un testo noto poiché tramandato due volte in *P* (AP 10.87 con il lemma τοῦ αὐτοῦ (P¹) e anonimo dopo AP 15.19 alla pag. 668 (P²)), una volta in *Pl* (f.19^v con lemma Παλλαδαῖ) ed è pressochè identico ad un graffito rinvenuto sul muro di una latrina a Efeso⁵⁷⁸ (SGO 03/02/46) che presenta soltanto alcune variazioni nei primi due versi rispetto a 10.87. Nel commento ai vv.1-2 sarà affrontata nel dettaglio la questione, su cui molto si è discusso, relativa alla priorità da dare ai due testi ovvero se Pallada sia l’imitatore o il modello imitato.

1-2 Ἄν μὴ...κινουμένην: come già anticipato nell’introduzione al componimento, è stato scoperto presso un lavatoio ad Efeso un graffito quasi identico all’epigramma

⁵⁷⁴ BOWRA 1960A: 121.

⁵⁷⁵ Vd. luoghi citati da BOWRA 1960A: 121.

⁵⁷⁶ HENDERSON 2008A: 115 sgg.

⁵⁷⁷ HENDERSON 2008A: 117, n.16, fornisce una serie di riferimenti bibliografici sulla natura della poesia giambica.

⁵⁷⁸ Vd. KALINKA 1902: 292-295; MERKELBACH-STAUER (I) 1998: 332.

10.87 ad eccezione di alcune varianti che riguardano i vv.1-2. Al v.1 l'iscrizione presenta la lezione γ'ἔλωμεν al posto di γελῶμεν tramandato da *P* e *Pl*, mentre al v.2 all'associazione Τύχη-πόρνη si sostituisce l'invito a godere della vita attraverso le tre forme di edonismo divenute, per così dire, canoniche: πινῶντες ἢ τρυφῶντες ἢ λελουμένοι. Per l'icastico confronto con la πόρνη Pallada deve avere risentito, almeno a livello di suggestione terminologica, della tradizione sentenziosa poiché in *Men. sent.* 584 si legge ὁμοια πόρνη δάκρυα καὶ ῥήτωρ ἔχει.

Senza la pretesa di poter definire quale rapporto vi sia stato tra l'epigramma e l'iscrizione, mi limiterò a riportare le ipotesi formulate fino ad ora e fornire la mia idea al riguardo. BOWRA⁵⁷⁹ ritiene che l'epigramma palladiano debba essere considerato anteriore all'iscrizione e lo dimostra a partire dalla “depurazione” effettuata sul testo al v.2 dall'anonimo imitatore che eliminò il termine πόρνη pensando che all'orecchie di un greco sarebbe risultato troppo forte. Per lo studioso questa sarebbe un'ulteriore prova del carattere assolutamente “rivoluzionario” della poetica palladiana e soprattutto dimostrerebbe, ancora una volta, quanto poco rispetto il poeta avesse per le convenzioni nell'atto di scrivere. Anche secondo LUCK⁵⁸⁰ l'iscrizione è imitazione di 10.87 e dimostrerebbe che il nome di Pallada era noto fino in Anatolia e soprattutto che il poeta era letto non solo dai dotti ma anche a livello popolare. Diversa è l'opinione di BALDWIN⁵⁸¹ e CAMERON⁵⁸² per i quali l'iscrizione sarebbe anteriore. CAMERON⁵⁸³, seguito da BARBIERI⁵⁸⁴, ritiene che l'iscrizione (E) sia opera di Menandro o di un altro poeta della commedia nuova di cui Pallada, come ben sappiamo, fu ostinato imitatore⁵⁸⁵. Secondo lo studioso ciò è evidente in primo luogo dall' “errata” correzione di ἔλωμεν in γελῶμεν: Pallada avrebbe desunto da (E) lo strano epiteto δραπέτην in riferimento a βίος senza accorgersi, tuttavia, che mutando ἔλωμεν in γελῶμεν il valore dell'immagine risultava sminuito. Il primo verso del graffito, con l'invito ad “afferrare la vita fuggitiva”, propone il celebre tema del *carpe diem* di memoria oraziana (cfr. *carm.* 1.11.8 etc.). Data l'estrema banalità del tema trattato in (E), poteva trattarsi di un testo noto, attribuibile allo stesso Menandro o ad un altro poeta comico. Secondo CAMERON⁵⁸⁶ Pallada sarebbe rimasto colpito soprattutto dall'ultimo verso (ἀναξίου ὀρῶντες εὐτυχεστέρους) data la preferenza del poeta per il tema dell'ingiustizia della *Tyche* e avrebbe per questo riadattato alle proprie “esigenze” un epigramma che,

⁵⁷⁹ BOWRA 1960A: 120.

⁵⁸⁰ LUCK 1958: 456.

⁵⁸¹ BALDWIN 1985: 268-71.

⁵⁸² CAMERON 1965A: 226-229.

⁵⁸³ CAMERON 1965A: 226-229.

⁵⁸⁴ BARBIERI 2002/2003: 122.

⁵⁸⁵ CAMERON 1965A: 228 menziona una lunga serie di casi in cui Pallada ha recuperato nessi e stilemi propri della commedia, in cui epigrammi palladiani sono stati tramandati dai codici sotto il nome di autori della commedia nuova e in cui, in generale, dimostra di essere un tenace imitatore di Menandro. Per un'analisi della forte dipendenza dell'epigrammista dal modello menandro si rimanda alla parte generale (§ 2.2.3).

⁵⁸⁶ CAMERON 1965A: 228.

inizialmente, presentava soltanto il tema comune della corsa inarrestabile del tempo con l'invito alla ricerca del piacere. Entrambe le teorie risultano plausibili e non credo si possa giungere ad una soluzione sul problema della priorità da attribuire ai due testi.

1 γελῶμεν: se CAMERON⁵⁸⁷ è assolutamente convinto che la lezione ἔλωμεν sia preferibile alla lezione dei codici γελῶμεν e se PONTANI⁵⁸⁸ accoglie nel testo la versione del graffito e traduce, con BECKBY⁵⁸⁹, “se non *cogliamo* la fuggiasca vita”, si tratta in ogni caso di una questione che ha suscitato non pochi dubbi: WEISSHÄUPL⁵⁹⁰, ad esempio, ritiene che si debba correggere γ'ἔλωμεν del graffito in γελῶμεν, mentre KALINKA⁵⁹¹ il contrario. ZERWES⁵⁹² imputa la variazione γελῶμεν/γ'ἔλωμεν ad un diverso messaggio, rispetto a quello dell'epigramma, che l'iscrizione rinvenuta sul muro di una latrina nei pressi di un taverna voleva comunicare: “afferrare la vita” nel senso di “prendere la vita a bere, gozzovigliare e chiacchierare”, il messaggio in questa forma è banalizzato. Poichè infatti la latrina si trovava nei pressi di un'osteria, l'espressione πινῶντες ἢ τρυφῶντες ἢ λελουμένοι avrebbe reso più esplicito il legame tra i due luoghi e a maggior ragione un'espressione come “prendere la vita a bere etc.” Anche se il nesso γ'ἔλωμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην è molto attraente, non credo possa essere in alcun modo sostituito a γελῶμεν dell'epigramma poiché, sebbene il primo verso risulti molto migliorato dall'introduzione della lezione γ'ἔλωμεν, ne resterebbe invece troppo sminuito il concetto che il poeta ha voluto esprimere nel secondo verso con la metafora della Τύχη-πόρνη: non ha molto senso, infatti, dire “se non *afferriamo* la *Tyche* che si muove come una baldracca”. Dunque ritengo che in AP 10.87 debba essere conservata la lezione dei codici γελῶμεν τὸν βίον δραπέτην, lezione che sicuramente Pallada aveva scelto sia che fosse stato l'imitatore che il modello.

Benchè il verbo γελάω abbia suscitato numerosi dubbi, bisogna segnalare che esso rientra perfettamente nel lessico “palladiano”, poiché autentica espressione dell'atteggiamento del poeta di fronte all'illogicità della vita: è un riso di disperazione, di chi ha perso la speranza di poter in qualche modo godere del tempo presente come ha chiarito molto bene ZERWES⁵⁹³ “hier spricht ein Mensch, der mit seinem Leben nichts mehr anzufangen weiss, der resigniert hat, und in seinem Lachen klingt die verzweifelte pessimistische Grundstimmung durch”. E' per questo che l'ipotesi di KALINKA⁵⁹⁴ di correggere γελῶμεν tramandato dai codici in γ'ἔλωμεν dell'iscrizione risulta inaccettabile. In tal senso è utile notare un importante parallelo tramandato nello *Gnomologio* di Georgide (210 Odorico): γέλα, τοῦ βίου τὸν τροχὸν ὀρῶν ἀτάκτως

⁵⁸⁷ CAMERON 1965A: 227.

⁵⁸⁸ PONTANI (III) 1980: 448.

⁵⁸⁹ BECKBY 1967² III: 520.

⁵⁹⁰ WEISSHÄUPL 1902: 33-34.

⁵⁹¹ KALINKA 1902: 293.

⁵⁹² ZERWES 1956: 94.

⁵⁹³ ZERWES 1956: 94

⁵⁹⁴ KALINKA 1902: 293.

κυλιόμενον dove l'invito a ridere si pone, anche in questo caso, come antidoto alla sofferenze di una vita priva di ordine; degno di nota anche un epigramma dell'*Anthologia* in cui il poeta afferma che tutto è riso, farsa o nulla poiché nasce dall'irrazionale (vd. *AP* 10.124.1): πάντα γέλως καὶ πάντα κόνις καὶ πάντα τὸ μηδέν-/ πάντα γὰρ ἐξ ἀλόγων ἐστὶ τὰ γινόμενα. Pallada non fa che ribadire un pensiero già formulato in *AP* 10.72 σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον ἢ μάθε παίζειν/ τὴν σπουδὴν μεταθεῖς ἢ φέρε τὰς ὀδύνας dove la consapevolezza che la vita è solo una finzione si traduce nell'invito a lasciare da parte la serietà e ad imparare a prendere tutto con ironia.

L'approccio irrisorio nei riguardi della vita con l'esortazione ad affrontare tutto con la leggerezza del riso è un elemento ricorrente nella poesia sepolcrale pagana: sulle lapidi funerarie – segno tangibile della morte dolorosa e inevitabile – spesso venivano incise sentenze in cui si esprimeva la voce del defunto che invitava i passanti ancora in vita a sfruttare nel migliore dei modi il tempo che ancora veniva loro concesso nella ricerca inesausta di piaceri e soprattutto cancellando la tristezza con il riso cfr. *e.g.* cfr. *e.g. App. Anth.* (sep.) 305.5 ταῦτα μαθῶν, ξένε, πῖνε, γ[έ]λα, κώμ]αζε, μυρίζου-/ κοινὰ γὰρ ἐστὶ [βροτο]ῖς ταῦτα τὰ συνθέματα. E' chiaro che un tale atteggiamento è espressione da un lato di un ottimismo materialistico, dall'altro di una profonda disperazione. E' a questo ottimismo e a questa disperazione che il graffito della latrina di Efeso dava voce a prescindere dal fatto che si sia ispirato all'epigramma palladiano o viceversa. D'altra parte, il riso sarcastico e sprezzante nei riguardi della vita è caratteristica propria di ogni forma di materialismo e in particolare del cinismo. Le cause più importanti del pessimismo palladiano sono la coscienza della corsa inarrestabile del tempo e l'ingiustizia operante nel mondo a causa di una forza ingiusta, la *Tyche*, che lo guida. Nell'epigramma 10.87 il poeta esorta il lettore a *ridere* di fronte a queste due realtà e in questo riaffiora un'altra volta la vicinanza di Pallada alla filosofia materialista e in particolare al cinismo: nel γελῶμεν del v.1 si può forse riconoscere una malcelata allusione a questo tipo di atteggiamento verso la vita. Interessante, in tal senso, la lunga tradizione, non solo iconografica, in cui Democrito viene definito γελοῖνος «il filosofo che ride» (cfr. *Ellad. varia storia* 4.20), in patetica gemellarità con Eraclito che è invece raffigurato come il «il filosofo piagente». Per il filosofo di Abdera, se tutto è davvero una danza di atomi, ogni vicenda umana deve rinunciare alla sua pretesa di senso e risibili sono le preoccupazioni degli uomini che non sanno adeguare le loro passioni a ciò che la ragione del mondo ci insegna: nel riso che segna il distacco dalle passioni del mondo traspare una componente “proto-cinica” che potrebbe davvero far parte della filosofia democritea come attestano le testimonianze su Democrito cfr. *Dem.* 68A2 ἐπεκλήθη δὲ Σοφία ὁ Δημόκριτος καὶ Γελασίνοσ δὲ διὰ τὸ γελᾶν πρὸς τὸ κενόσπουδον τῶν ἀνθρώπων. Questa tradizione è ampiamente attestata cfr. *e. g. Luc. vit. auct.* 14.13 dove alla domanda sul perchè ride, Democrito risponde ὅτι μοι γελοῖα πάντα δοκέει τὰ πρήγματα ὑμέων καὶ αὐτοὶ ὑμέες σπουδαῖον γὰρ ἐν αὐτέοισιν οὐδέν, κενεὰ δὲ τὰ πάντα καὶ ἀτόμων φορὴ καὶ ἀπειρή; *Hor. ep.* 2.194 *si*

foret in terris, rideret Democritus, Juv. *sat.* 10.33.34 *perpetuo risu pulmonem agitare solebat Democritus*. Anche nello stoicismo il riso sembra rivestire un ruolo molto importante: per Seneca, rispetto al pianto, il riso è espressione di quella tranquillità d'animo che il saggio deve possedere cfr. Sen. *de tranqu. anim.* 15.2 *elevanda ergo omnia et facili animo ferenda: humanius est deridere vitam quam deplorare*; ancora, in adesp. *AP* 9.148, Democrito è invitato a ridere, mentre Eraclito a piangere cfr. 1-2, mentre la vita stessa viene definita «più risibile» cfr. vv. 3-4 τὸν βίον ἄρτι γέλα, Δημόκριτε, τὸ πλέον ἢ πρίν' / νῦν ὁ βίος πάντων ἐστὶ γελοϊότερος vd. anche vv. 5.6 εἰς ὑμέας δὲ καὶ αὐτὸς ὄρων τὸ μεταξὺ μεριμνῶ, / πῶς ἅμα σοὶ κλαύσω, πῶς ἅμα σοὶ γελάσω.

Secondo CAMERON⁵⁹⁵ “in *P*, thought not especially *inappropriate*, δραπέτην is not at all an obvious or natural epithet for βίος in the context. Palladas took it over from *E* without realizing that once he had changed ἔλωμεν to γελῶμεν, δραπέτην no longer had any particular point”. Sebbene il ragionamento dello studioso sia fondato, il nesso γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην non risulta così inaccettabile qualora si consideri il sostrato filosofico-culturale che il verbo γελάω, com'è stato dimostrato sopra, potrebbe sottendere: il nesso sarebbe anzi un'elaborazione totalmente in linea con la sensibilità palladiana per l'esortazione a non angustiarsi di fronte alla corsa inesorabile della vita e all'ingiustizia della *Tyche*. Infine, come giustamente sottolinea HENDERSON⁵⁹⁶, il nesso γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην, proprio in quanto strano ed inusuale, riflette meglio del normale ἔλωμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην la tecnica poetica palladiana che tende spesso alla ricerca di termini singolari ed insoliti (cfr. 10.81.2; 10.92.3; 11.289.2, 4).

1 δραπέτην: il termine non è mai attestato come attributo di βίος e lo stilema τὸν βίον τὸν δραπέτην è dunque un'invenzione di Pallada. Il termine conta soltanto questa attestazione nell'epigramma, è frequente in Euripide vd. *e.g. Rhe.* 69 βουλᾶς· ἐν ὄρφνηι δραπέτης μέγα σθένει, *Or.* 1498 τὰ δ' ὕστερ' οὐκέτ' οἶδα· δραπέταν γὰρ ἐξ-/ ἐκλεπτον ἐκ δόμων πόδα etc., ricorre due volte in Sofocle vd. *Ai* 1285 οὐ δραπέτην τὸν κλῆρον ἐς μέσον καθεῖς e fr. 63 Radt δῆλον γάρ· ἐν δεσμοῖσι δραπέτης ἀνὴρ, tre volte nella commedia di cui una in Aristofane vd. *Av.* 760 εἰ δὲ τυγχάνει τις ὑμῶν δραπέτης ἐστιγμένος e una in Menandro vd. *Carchedon.* 35 Sandbach θυγάτηρ Ἀμίλκου τοῦ στρατηγοῦ, δραπέτα.

2 Τύχην...κινουμένην: l'accostamento Τύχη-πόρνη è una novità palladiana, poiché il termine non è mai attestato come attributo della dea. Pallada, invece, appare profondamente convinto se il poeta se ne serve anche in *AP* 10.96.10 vd. anche Pall. *AP* 9.166.2 (γυνή), Philod. *AP* 11.34.3. Nel libro 15 di *P*, dove l'epigramma 10.87 viene reiterato dopo il 15.19 alla pag. 668 (*P*²), invece del genitivo πόρνης si trova

⁵⁹⁵ CAMERON 1965A: 227.

⁵⁹⁶ HENDERSON 2008A: 122.

L'accusativo πόρνην che può essere accolto soltanto qualora si consideri πόρνην come predicativo di Τύχην; è comunque preferibile mantenere il genitivo, poiché il significato del verso risulta in questo modo più diretto e lineare.

Πόρνη è usato soprattutto come termine di registro basso: è frequente nella commedia vd. e.g. Aristoph. *Ach.* 527 etc., *Men. Epitr.* 646 etc., è attestato in un frammento anonimo vd. adesp. fr. 22 *PMG* (*carm. conviv.*) πόρνη καὶ βαλανεύς τωὐτὸν ἔχουσ' ἔμπεδέως ἔθος/ἐν ταῦταί πυέλωι τόν τ' ἀγαθὸν τόν τε κακὸν λόει, nel Romanzo vd. Achil. Tat. *Leucip. Clit.* 8.11.2, il termine è diffuso anche nella letteratura patristica vd. e.g. Greg. Naz. *contra Jul. imp.* PG 35.705.10, *de paup. amore* PG 35.860.29, *in sactum baptisma* PG 36.384.39, *carm. moral.* PG 37.736.7 = *carm.* 1.2.8.778, *Orig. comm. in ep. ad Rom.* 31.17 ὅτε γὰρ κολλᾶται τῇ πόρνη γίνεται εἰς σάρκα μίαν πρὸς αὐτήν, ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμά ἐστιν, *comm. in Jov.* 19.4.24 etc. HENDERSON⁵⁹⁷ nota come i padri della Chiesa adottino il termine soprattutto come attributo del diavolo, dell'uomo caduto in disgrazia e del popolo ebraico vd. e.g. *Orig. comm. in Jov.* 20.16.134 οὐ γὰρ ἐκ νύμφης, ἀλλ' ἐκ πόρνης, τῆς ὕλης, οὓς γεννᾷ ὁ διάβολος ἢ ποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτοῦ etc. cfr. LAMPE⁵⁹⁸. Degna di nota l'attestazione del termine nella letteratura scoptica visto che la satira è un tratto distintivo dell'inclinazione poetica palladiana: vi ricorre Ipponatte (cfr. fr. 104.34 West), ma la frammentarietà del testo, purtroppo, non permette di fare nessuna supposizione sul suo contenuto e soprattutto Archiloco, cfr. fr. 328 West, in cui il poeta constata il degrado che caratterizza sia la prostituta che l'effeminato per l'oscenità dei loro atti cfr. vv.1-4 sgg. ἴσος κιναίδου καὶ κακῆς πόρνης ὁ νοῦς/ χαίρουσιν ἄμφω λαμβάνοντες κέρματα/κινούμενοί τε καὶ διατρυπώμενοι/βινούμενοί τε καὶ διεσπεκλωμένοι etc. L'importanza del frammento risiede principalmente nella presenza al v. 3 del verbo κινέω – con chiaro significato erotico – interessante per l'interpretazione del nesso ῥεύμασιν κινουμένην di 10.87 per il quale è proponibile la traduzione “si muove con la volubilità di una baldracca”. Se infatti la parola ῥεῦμα, e di conseguenza anche il verbo κινέω, alludono senz'altro all'instabilità e volubilità della *Tyche*, poiché con lo stesso valore il termine ῥεῦμα è adoperato da Pallada anche in 9.182.3 (μάνθανε καὶ σὺ φέρειν τὰ σὰ ῥεύματα), 10.62.2 (τοῖς ἰδίῳις ἀλόγως ῥεύμασι συρομένη), 10.96.3 (καὶ ῥεῦμ' ἄπιστον τῆς ἀνωμάλου Τύχης) e il concetto della *volubilis Fortuna* doveva essere un concetto sapienziale comunemente diffuso cfr. *Men. Georg.* fr. 2.5 Sandbach τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ etc., Pallada rincara la dose esprimendo l'idea della volubilità attraverso un lessico osceno volto a svilire ulteriormente la dignità della dea. Nel termine ῥεῦμα, infatti, KALINKA⁵⁹⁹ riconosce un possibile cripto-significato erotico basandosi sul confronto con le parole latine *fluctus/ fluctuare* che tale valore assumono in molti luoghi letterari, talvolta in unione ai verbi *moveo* e *cieo* che corrispondono a

⁵⁹⁷ HENDERSON 2008A: 121, n. 30.

⁵⁹⁸ LAMPE 1961: *ad loc.*

⁵⁹⁹ KALINKA 1902: 292-295.

loro volta a κινέω cfr. Lucr. 4. 1270-71 *clunibus ipsa viri Venerem si laeta retractat/ atque exossato ciet omni pectore fluctus*, 1274-75 *Idque sua causa consuerunt scorta moveri, ne complerentur crebro gravidaeque iacerent* dove il verbo *moveo* è introdotto in riferimento alla prostituta ad indicare l'atto sessuale; Juv. *sat.* 6.322 *ipsa Medullinae fluctum crisantis adorat* cfr. anche Arnob. 2.42, 4.44, 7.33. Oltre a questi passi latini e al frammento archilocheo citato sopra, bisogna osservare che il verbo κινέω ricorre in Aristofane per lo più con significato osceno⁶⁰⁰ vd. *e.g.* *Ra.* 148, *Pa* 867 sgg., *Lys.* 227 etc. e in Xenarco (fr. 4.23 K-A) προσκινέομαι equivale semanticamente a βινέω che coincide a sua volta con κινέω. In effetti HENDERSON⁶⁰¹ ha osservato che nell'uso comune i verbi κινέω e βινέω vengono gradualmente a coincidere: “κινεῖν, whose sexual meaning was originally a specialized, and perhaps euphemistic use of the verb's basic meaning “move”, came to be identical in usage to the straightforwardly obscene βινεῖν, a phenomenon that arose probably because of their similarity in sound and sense”. Il verbo κινέω connota spesso un'azione violenta vd. *e.g.* Aristoph. *Eq.* 364 ἐγὼ δὲ κινήσω γέ σου τὸν πρωκτὸν ἀντὶ φύσκης, mentre οἱ κινούμενοι sono “quelli che si fanno sbattere” in Aristoph. *Eq.* 877 e *Nub.* 1103. Come notato sopra, il corrispondente latino *moveo* (alla diatesi medio-passiva) e le altre forme derivanti dal verbo, è usato spesso con un significato sessuale: vd. Plaut. *Asin.* 788 *equidem illam moveri gestio*, Mart. 7.18.5 sgg. *accessi quotiens ad opus mixtisque movemur/ inguinibus, connus non tacet, ipsa tacet*; Juv. 6.311 *inque vices equitant ac Luna teste moventur*, cfr. Ov. *Am.* 2.4.14 *spemque dat in molli mobilis esse toro*, 2.10.35 *at mihi contingat Veneris languescere motu*, Mart. 11.104.11 *nec motu dignaris opus nec voce iuvare/ nec digitis tamquam tura merumque pare*.

Nel testo palladiano, dunque, si devono riconoscere due livelli interpretativi per i termini ῥεῦμα e κινέω: in base all'uso palladiano ῥεῦμα indica la volubilità intrinseca della *Tyche*, ma, come mostrato sopra, l'associazione di almeno uno di questi termini alla parola πόρνη potrebbe far pensare a una sfumatura di oscenità più icastica rispetto al semplice e isolato uso di πόρνη, come se Pallada usasse una prosopopea spinta per dipingere il carattere instabile della *Tyche*, già di per sé lamentabile, con toni ancora più cupi e radicali.

3-4 ὀδύνην...εὐτυχιστέρους: Pallada propone anche in questo caso un tema antico: l'uomo onesto non ha la fortuna che meriterebbe e che capita invece al disonesto. A questo problema, cui molti filosofi e poeti hanno tentato di dare risposta, Pallada risponde rinvenendo la causa di tale iniquità nella *Tyche*. In ciascuno degli epigrammi dedicati alla *Tyche* il poeta rileva una ragione per la quale può essere considerata la causa dell'ingiustizia insita nella realtà cfr. 10.62, 10.96, 10.72, 10.87 etc. E' noto che il

⁶⁰⁰ Vd. ADAMS 1982: 195; HENDERSON 1991: 35 “In addition, there are few metaphorical words whose originally nonsexual meanings were still barely perceptible to the ear but which had come to be used as primary obscenities: κινεῖν, ληκᾶν, σπλεκοῦν”

⁶⁰¹ HENDERSON 1991: 151.

tema dell'instabilità della *Tyche* rappresenta uno dei *topoi* della poesia menandrea vd. e.g. fr. 853 K-A ὃ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις Τύχη./σόν ἐστ' ὄνειδος τοῦθ', ὅταν οὔτος <ὄν> ἀνήρ/ δίκαιος ἀδίκους περιπέση συμπτώμασιν, in questo frammento, ad esempio, il comico propone un'argomentazione sostanzialmente analoga a quella di 10.87.3-4 poiché sostiene che l'uomo onesto incappa in accidenti ingiusti a causa – ed è questo l'unico punto di distanza da Pallada – dell'instabilità della *Tyche* (cfr. v.1 μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις Τύχη) cfr. *sent.* 255 Jäkel εἰς τὰς μεταβολὰς δεῖ σε τῆς τύχης σκοπεῖν. Per l'alessandrino, infatti, la colpa più grave della dea è non tanto e non solo la sua volubilità, ma soprattutto l'irrazionalità, l'oscenità, l'iniquità, valori che oltre a caratterizzare il suo modo di agire, vengono introdotti anche nella realtà. Pallada appare letteralmente “ossessionato”, per usare le parole di CAMERON⁶⁰², dal dramma dell'ingiustizia della *Tyche*, un problema che in ogni caso si pone anche Menandro, anche se in modo più moderato cfr. e.g. fr. 852 K-A οἰκτρότατόν ἐστι πείραν ἐπὶ γήρωσ ὀδῶ/ἀδίκου τύχης δίκαιος εἰληφῶς τρόπος, *Dysc.* 803 αὕτη (sc. Τύχη) γὰρ ἄλλω, τυχὸν ἀναξίω τινί./παρελομένη σοῦ πάντα προσθήσει πάλιν, *Dysc.* cfr. 1.18 Sandbach ὄνον γενέσθαι κρεῖττον ἢ τοὺς χεῖρονας/ ὄρᾶν ἑαυτοῦ ζῶντας ἐπιφανέστερον. Come si è cercato di dimostrare nel capitolo relativo alla poetica (cfr. cap. II) Pallada attinge a Menandro, che rappresenta di fatto il suo principale modello letterario insieme ad Omero, ma attinge anche a quel vasto *corpus* della letteratura “scolastica” di argomento gnomico e proverbiale in cui lo stesso Menandro riveste un ruolo fondamentale in quanto una grossa parte della produzione letteraria del comico e in particolare le *gnomai* circolavano in forma di antologie e florilegi redatte anche con finalità didattiche (§§ 2.2.2, 2.2.3).

Nei vv.3-4 di 10.87 è possibile riconoscere la suggestione di diverse fonti: accanto a Menandro e alla letteratura scolastica, Pallada ha alle spalle una lunga tradizione letteraria che affonda le radici fino all'età arcaica dov'è comune l'idea che la disonestà sia proporzionale alla ricchezza così come l'onestà alla virtù e alla povertà vd. e.g. Sol. fr. 4.9-11 West οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας/ εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίη/ πλουτέουσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι, Theogn. 149 χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκωι ἀνδρὶ δίδωσιν, 315 πολλοὶ τοὶ πλουτοῦσι κακοὶ, ἀγαθοὶ δὲ πένονται./ ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις' οὐ διαμεινώμεθα/ τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ./ χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει, Bachyl. *Epin.* 1.159 φαμί καὶ φάσω [μέ]γιστον/ κῦδος ἔχειν ἀρετάν· πλοῦ-/ τος δὲ καὶ δειλοῖσιν ἀνθρώπων ὀμιλεῖ. Anche nella tragedia è frequente il lamento contro l'ingiusta fortuna dell'uomo malvagio cfr. Aesch. fr. 392 Radt ἧ βαρὺ φόρημ' ἀνθρώπος εὐτυχῶν ἄφρων, fr. 398 κακοὶ γὰρ εὖ πράσσοντες οὐκ ἀνασχετοί; Eur. fr. 292 Kannicht θνήσκωμ' ἄν' οὐ γὰρ ἄξιον λεύσσειν φάος/ κακοὺς ὀρῶντας ἐκδίκως τιμωμένους; molto importante appare un frammento euripideo cui probabilmente Pallada si è ispirato vd. fr. 684 Kannicht φεῦ, τῶν βροτείων ὡς ἀνώμαλοι τύχαι./ οἱ μὲν γὰρ εὖ πράσσουσι, τοῖς δὲ συμφοραῖ/

⁶⁰² CAMERON 1965A: 228.

σκληραὶ πάρειςιν εὐσεβοῦσιν εἰς θεοῦς,/ καὶ πάντ' ἀκριβῶς κἀπὶ φροντίδων βίον/ οὔτο
δικαίως αἰσχύνης; anche in questo caso, come è stato messo in rilievo per Menandro, il
poeta denuncia l'instabilità della *Tyche* in quanto causa dell'ingiustizia sociale. L'idea è
presente anche in epoca più tarda cfr. Luc. *Jupp. Trag.* 19, anche se il sofista si limita a
descrivere il caos totale presente nella realtà (τοσαύτην ἐν τῷ βίῳ τὴν ταραχὴν) senza
registrarne la causa e doveva far parte di quel patrimonio popolare di cultura proverbiale
cui Pallada si mostra molto vicino cfr. Gnom. Vat. 165 τί λυπεῖ τοὺς ἀγαθοὺς; πονερός
εὐτυχῶν. ZERWES⁶⁰³ osserva come tutte le filosofie che egli definisce “ernshafte”
ovvero serie non abbiano potuto in nessuno modo eludere la domanda relativa
all'ingiustizia morale che caratterizza la società umana: se nel cinismo il tema risulta
ampiamente trattato, viene affrontato anche nello stoicismo cfr. Sen. *De provid.* 2.1
quare multa bonis viris adversa eveniunt? Nihil accidere bono viro mali potest dove si
afferma che nessuna avversità può in nessun modo abbattere il sapiente, nel
neoplatonismo cfr. Plot.3.2.8 e, secondo la testimonianza di Filone (cfr. *de provid.*
1.37.17 sgg.), era profondamente sentito anche nella scuola epicurea: *consumi videntur
omnes, impii ac iusti, aequali calamitate poenam sustinentes et aequaliter mortem
subeuntes saeviente pugna, peste et fame; probi viri paupertate pressi, impiis
ditescentibus et vitam feliciter traducentibus.* Che Filone stia qui riferendo dei pensieri
di matrice epicurea lo attesta egli stesso vd. *de provid.* 1.50.23, riferendosi direttamente
ad Epicuro nel bel mezzo della sua confutazione.

La forma προξενούμεν è *hapax* nell'epigramma, nel significato generale di
“procurare” è adoperato anche da Luciano cfr. ταύτην σοὶ τὴν εὐδαιμονίαν προξενούμεν
e ricorre spesso con valore negativo “mettere in pericolo, procurare dolore” vd. *e. g.*
Plu. *Alex.* 22 (cfr. *LSJ*).

⁶⁰³ ZERWES 1956: 93.

AP **9.134 = 161-2?G (C)

Ἐλπίς καὶ σύ, Τύχη, μέγα χαίρετε· τὴν ὁδὸν εὗρον·
οὐκέτι γὰρ σφετέροις ἐπιτέρπομαι· ἔρρετε ἄμφω,
οὐνεκεν ἐν μερόπεσσι πολυπλανέες μάλα ἐστέ.
ὅσσα γὰρ ἀτρεκέως οὐκ ἔσσεται, ὕμμες ἐν ἡμῖν
φάσματα ὡς ὕπνω ἐμβάλλετε οἷά τ' ἐόντα. 5
ἔρρε, κακὴ γλήγη, πολυώδυνε· ἔρρετε ἄμφω.
παίζοιτ', ἔστε θέλοιτε, ὅσους ἐμεῦ ὕστερον ὄντας
εὗροιτ' οὐ νοέοντας, ὅπερ θέμις ἐστὶ νοῆσαι.

Speranza e tu, Fortuna, tanti saluti: ho trovato la strada.
Non gioisco più di voi: alla malora entrambe,
poiché siete molto instabili per gli uomini.
Di tutte le cose che non saranno mai realmente, voi ci
infondete nel sonno delle immagini quali sono nella realtà.
Alla malora, vile pupazza che molto fai soffrire: alla malora entrambe.
Prendetevi gioco, finché volete, di quanti dopo di me
troverete non pensare ciò che è lecito pensare.

Se il significato di questi versi appare di non facile interpretazione altrettanto complicata è la loro tradizione manoscritta. *P* tramanda l'epigramma **9.134 in unione al distico che costituisce l'epigramma 9.135 ἀτρεκέως μάλα πᾶσι πλάνη Τύχη ἐστὶ βροτοῖσιν· ἔστι γὰρ ἀδρανέη, τὸ δ' ἐπὶ πλέον οὐδὲ πέλουσι; dopo la divisione proposta da Brunk, si è soliti considerare i due testi come due epigrammi staccati. *AP* **9.134 è tramandato sia da *P* che da *Pl* (vv.1-10 in *P* e 1-8 in *Pl*), mentre 9.135 non è tramandato da *Pl*. In *P*, come undicesimo verso, seguono le domande γράψε τίς; οἶδε θεός. Τίνοσ εἶνεκεν; οἶδε καὶ αὐτός che, secondo l'opinione concorde di tutti i commentatori (cfr. Jacobs, Boissonade, Dübner, Waltz, Zerwes e Guichard), rappresentano l'aggiunta successiva di un lettore e non appartenevano quindi al testo originale. In *P* l'epigramma **9.134 è tramandato anonimo, ma ai vv.1-4 il correttore *C* inserisce l'aggiunta νομίζω δ' ὅτι Παλλαδᾶ ἐστὶ Ἀλεξανδρέως ed è per questo che Brunck e Jacobs (cfr. *ad loc.*) considerano Pallada autore dell'epigramma, mentre FRANKE⁶⁰⁴ e PEEK⁶⁰⁵ lasciano solo aperta la possibilità. È evidente che *C* giunge a tale conclusione per il confronto con Pall. *AP* 9.172 (che alcuni dividono in 9.172a ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω/ λοιπὸν τῆς ἀπάτης· ἦλυθον εἰς λιμένα e 9.172b εἰμὶ πένης ἄνθρωπος, ἐλευθερίῃ δὲ συνοικῶ/ ὕβριστήν πενήτης πλοῦτον ἀποστρέφομαι vd. *infra*), sicuramente palladiano e che a sua volta si collega all'epigramma 9.49 (ἐλπίς καὶ σύ, Τύχη, μέγα χαίρετε· τὸν λιμέν' εὗρον· οὐδὲν ἐμοὶ χυμῖν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ) anonimo, ma

⁶⁰⁴ FRANKE 1899: 16.

⁶⁰⁵ PEEK 1949: 260.

attribuibile a Pallada⁶⁰⁶. Nel commento sarà esaminato dettagliatamente il contenuto dei testi, ma già da ora possiamo notare che i tre epigrammi presentano il medesimo *incipit* con l'apostrofe alla Fortuna e alla Speranza, personificate come divinità, dalle cui illusioni afferma di essersi liberato. L'unica differenza che intercorre tra i testi è la presenza di ὁδός in **9.134 al posto di λιμὴν degli altri due. L'epigramma 9.172 (o 9.172a e b qualora si considerino separati) allude senza dubbio al disagio materiale e psicologico nel quale Pallada venne verosimilmente a trovarsi in seguito alla politica antipagana di Teodosio (cfr. *supra ad* 10.90 e § 1.2) e il termine λιμὴν allude probabilmente ad una ritrovata condizione di pace per la quale Bowra avanza due ipotesi: Pallada potrebbe aver trovato un nuovo mestiere in grado di garantirgli una maggiore stabilità economica⁶⁰⁷ oppure il porto potrebbe indicare un mutamento interiore del poeta, “something psychological, a change in himself, in his outlook or his attitude or his assumptions”⁶⁰⁸ ovvero la rassegnazione, la disillusione e la sfiducia in ogni cosa.

Secondo ZERWES⁶⁰⁹ è molto improbabile che l'epigramma **9.134 sia attribuibile a Pallada ed imputa l'errore di attribuzione alla stretta somiglianza con 9.49. Lo studioso ritiene che i versi che compongono **9.134 siano peggiori di tutti quelli che possediamo e che lo stile e la lingua siano estranei a Pallada. Zerwes recupera, in questo modo, un giudizio già formulato da Jacobs che negli *Addenda* finisce col definire ὄδηλον l'epigramma commentando con queste parole la propria scelta “*nam meliores versus pangebatur Palladas*” (vd. *ad loc.*). In generale è considerato anonimo anche dagli editori e commentatori moderni cfr. BECKBY⁶¹⁰, WALTZ⁶¹¹, GUICHARD⁶¹², CONCA-MARZI⁶¹³, PONTANI⁶¹⁴. STADTMÜLLER⁶¹⁵ esclude Pallada e ipotizza “cautamente”⁶¹⁶ Ciro di Panopoli, autore dell'epigramma 9.136. Se è vera l'ipotesi di WIFSTRAND⁶¹⁷ secondo cui non solo il v.11 (γράψε τις; οἶδε θεός. τίνοσ εἵνεκεν; οἶδε καὶ αὐτός), ma anche i vv. 9-10 (Ἄτρεκέως μάλα πᾶσι πλάνη Τύχη ἐστὶ βροτοῖσιν/ ἔστι γὰρ ἀδρανέη, τὸ δ' ἐπὶ πλέον οὐδὲ πέλουσα) sarebbero stati aggiunti in seguito e deriverebbero da un'altra fonte, allora originariamente **9.134 e 9.136 erano disposti l'uno di seguito

⁶⁰⁶ GUICHARD 2014A lo esclude dal *corpus* palladiano.

⁶⁰⁷ BOWRA 1970A: 262 secondo lo studioso il nuovo lavoro (ἐτέρας τέχνης ἔργα) non avrebbe niente a che fare con l'insegnamento “for after the reference to books the words ἐτέρας τέχνης ἔργα exclude this”. D'altra parte, secondo lo studioso, non dobbiamo pensare che l'addio alle Pieridi implichi necessariamente che Pallada abbia smesso di scrivere poesia (cfr. LUCK 1958: 458 “he admits that without his books, ὄργανα Μουσάων, he can no longer write poetry”), poiché “they are the same as the Muses already mentioned and stand for the subjects of his syllabus in teaching”.

⁶⁰⁸ BOWRA 1960A: 127.

⁶⁰⁹ ZERWES 1956: 34.

⁶¹⁰ BECKBY 1967² III : 86.

⁶¹¹ WALTZ 1957 (VIII): *ad loc.*

⁶¹² GUICHARD 2014A colloca il testo nel gruppo C.

⁶¹³ MARZI-CONCA 2009: 219.

⁶¹⁴ PONTANI (III) 1980: *ad loc.*

⁶¹⁵ STADTMÜLLER (III) 1906 : *ad loc.*

⁶¹⁶ MARZI-CONCA 2009: 219.

⁶¹⁷ WIFSTRAND 1933: 165.

all'altro oltre ad essere entrambi in esametri e in tal caso l'ipotesi di Stadtmüller sarebbe più plausibile. Non è facile prendere posizione rispetto alla paternità di **9.134, ritengo plausibile l'interpretazione di Wifstrand che considera l'epigramma una ridondante parafrasi di 9.49, anonimo ma attribuibile Pallada, chiaramente derivato da 9.172 che, essendo sicuramente di Pallada, avrebbe generato l'errore di attribuzione degli altri due. Secondo Wifstrand, oltre alle altre ragioni già discusse, si deve dubitare della paternità palladiana di **9.134 per la presenza di numerosi iati che rendono il testo piuttosto pesante ed estraneo allo stile di Pallada (cfr. § 5.3). In ogni caso, si tratta senz'altro di un testo del IV secolo d.C.

Quanto alla tradizione manoscritta seguo la posizione degli ultimi editori moderni, BECKBY⁶¹⁸ e GUICHARD⁶¹⁹, che dividono gli epigrammi **9.134 e 9.135 e in particolare eliminano il verso γράψε τίς; οἶδε θεός. Τίνας εἶνεκεν; οἶδε καὶ αὐτός considerato spurio in quanto aggiunta successiva non appartenente al testo originale dell'epigramma. Come suppone CONCA⁶²⁰ non è improbabile che il verso fosse la nota marginale di qualche lettore, confluita nel testo. Non è chiara, invece, la posizione di PATON⁶²¹ che unisce i due componimenti in uno solo ma li distingue nella numerazione.

1-2 Ἐλπὶς...ἄμφο: il primo verso, con l'apostrofe alla Speranza e alla Fortuna e l'affermazione di avere finalmente trovato la strada da percorrere, è pressoché identico al primo verso di 9.49 di cui rappresenta una sorta di centone poiché viene riproposto quasi interamente, fa eccezione soltanto il termine ὁδός al posto di λιμὴν di 9.49 che deriva senza dubbio dal secondo emistichio di 9.172a.2 ἤλυθον εἰς λιμένα⁶²². E' chiaro che gli autori dei tre epigrammi si sono influenzati reciprocamente e l'anello di congiunzione tra 9.172b e **9.134 è stato senz'altro 9.49, affine ad entrambi nel contenuto, ma diverso dal primo come sequenza lessicale e dal secondo per la presenza di λιμὴν. Come già accennato sopra sussistono problemi di tradizione manoscritta per l'epigramma 9.172 che i manoscritti *P* e *Pl* tramandano come un unico componimento in quattro versi, ma che alcuni editori (Jacobs, Stadtmüller e Beckby) dividono in due distici. Dübner, Waltz, Paton e Zerwes salvano l'unità del testo, quest'ultimo infatti nota una simmetria nelle personificazioni (due Ἐλπίδος/Τύχης e Πενίης/Πλοῦτον ai vv. 1 e 4, una Ἀπάτης e ἐλευθερίη ai vv.2 e 3) ed un'omogeneità nel contenuto stesso. E' chiaro che l'ipotesi della divisione potrebbe confermare la teoria di un'influenza reciproca tra gli epigrammi 9.49, **9.134 e 9.172a. Come BOWRA⁶²³ ritengo che i due epigrammi debbano essere divisi e ritengo molto fondate le ragioni addotte dallo studioso a sostegno di questa tesi: in primo luogo il contenuto dei tre epigrammi diviene

⁶¹⁸ BECKBY 1967² III : 86.

⁶¹⁹ GUICHARD 2014A.

⁶²⁰ MARZI-CONCA 2009: 220.

⁶²¹ PATON 1916-1918: *ad loc.*

⁶²² Seguendo BOWRA 1960A: 126 ritengo che 9.172, nonostante sia tramandato da *P* come un unico testo, debba essere diviso in due distici.

⁶²³ BOWRA 1960A: 126.

molto simile se consideriamo 9.172a staccato dal distico successivo, poiché in esso si realizza il punto focale espresso sia in 9.49 che in **9.134 ed una qualsiasi aggiunta risulterebbe superflua. Inoltre i quattro versi di 9.172 si presentano come due frasi indipendenti e in effetti non sono collegati da nessuna particella connettiva: in questo caso ci saremmo aspettati un γάρ. Infine i primi due versi di 9.172 hanno un senso perfettamente compiuto, soprattutto per la drammatica chiusa con il termine λυμένα e una qualsiasi aggiunta rovinerebbe la climax che Pallada aveva creato. Oltre a questo, è evidente che il contenuto dei due distici è molto diverso: nel primo viene descritta una condizione spirituale in cui il poeta afferma di aver rinunciato alla speranza, alla sorte e all'illusione e di avere raggiunto una condizione di "equilibrio" che a mio avviso consiste nella rassegnazione. Nel secondo Pallada dice semplicemente di essere un uomo povero ma libero e introduce il tema topico del disprezzo della ricchezza⁶²⁴. Non capisco in che modo possiamo collegare concetti così diversi e mi sembra evidente che non possano essere considerati uniti. Il fatto che un copista abbia distrattamente unito i due distici non stupisce: questo è un fenomeno comune a molte composizioni dell'*Anthologia*. Inoltre gli epigrammi 172a e 172b occupano una posizione che in un certo senso favoriva una tale distrazione: si trovano infatti all'ottavo posto dentro una serie di dodici epigrammi palladiani e, com'è noto, nello scrivere molte volte τοῦ αὐτοῦ, il copista poteva facilmente sbagliarsi. Infine, sono d'accordo con BOWRA⁶²⁵ sul fatto che l'emistichio ἤλυθον εἰς λυμένα sia chiaramente una chiusa e che una qualsiasi aggiunta risulterebbe fuori luogo. Inoltre con un'espressione simile termina anche l'elegia 1.2.16 di Gregorio di Nazianzo, che già STELLA⁶²⁶ considerava imitazione dell'epigramma 10.118 attribuito a Pallada: πῆ δὲ φέρων στήσει με Θεὸς μέγας; ἦ ῥα σαώσει/ Ἐνθεν ἀναστήσας εὐδίων ἐς λυμένα; (cfr. § 2.2.5). In sintesi, ritengo che 172a e 172b debbano essere separati e l'isolamento di 9.172a confermerebbe l'ipotesi di un rapporto tra **9.134, 9.49 e 9.172a: i tre epigrammi, infatti, si equivalgono come contenuto ma il **9.134 si presenta come un sorta di parafrasi molto dettagliata degli altri due. Se anche 9.49 e **9.134 sono stati scritti da Pallada, allora il poeta ha ripetuto in tre modi diversi il medesimo concetto, poiché la questione, evidentemente, gli stava molto a cuore: Pallada afferma di non voler più avere a che fare né con la Fortuna né con la Speranza nelle quali, evidentemente, in passato aveva confidato; quanto alla realtà sottesa ai termini ὁδός e λυμήν, non credo si alluda ad una realtà concreta, ad esempio un nuovo mestiere che Pallada poteva avere trovato dopo l'abbandono della grammatica o una situazione economica più agevole, si tratta di un mutamento nel modo di guardare la realtà, adesso con rassegnazione. Nell'affermare "ho trovato la

⁶²⁴ Al v.4 Pallada introduce il tema topico del disprezzo della ricchezza che si trova espresso in termini simili anche in due epigrammisti del I sec. vd. Alf. di Mit. *AP* 9.110 e Parmen. *AP* 9.43.4 στήσομαι· οἷδ' ὀλίγησ δαιτὸς ἐλευθερίην cfr. *AP* 9.172b ἐλευθερίη δὲ συνοικῶ. Che la ricchezza porti alla tracotanza è un concetto molto antico nel mondo greco cfr. e.g. Sol. fr. 8.3-4 G-P τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται/ ἀνθρώποις ὅποσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι.

⁶²⁵ BOWRA 1960A: 126.

⁶²⁶ STELLA 1949: 383.

strada” oppure “sono giunto al porto” è come se il poeta dicesse “ho smesso di sperare, di illudermi, mi sono rassegnato” in modo drastico e perentorio.

Il congedo dalla Speranza e dalla Fortuna è uno stilema tipico della poesia epigrafica latina cfr. e.g. *CLE* 1498 *evasi, effugi. Spes et Fortuna, valete./ nil mihi vobiscum est, ludificate alios*, 2139 *Ha, evasi, effugi. Spes et Fortuna, valete./ Nihil mihi vobiscum est, ludificate alios*, 434.13 sgg. *effugi tumidam vitam. Spes, forma, valete:/ nil mihi vobiscum est, alios deludite quaeso*. Alla luce di testi come questi BOWRA⁶²⁷ avanza l'ipotesi, a mio avviso insostenibile, che Pallada con l'epigramma 9.172a abbia composto un epitaffio per stesso. E' vero che l'espressione “sono giunto al porto” potrebbe indicare la morte in quanto liberazione dalle sofferenze della vita, ma questa stessa immagine potrebbe anche alludere ad una dimensione di pace interiore che il poeta sia accorge di avere recuperato. E' questa l'ipotesi più probabile e trova conferma proprio in quell'epigramma **9.134 che di 9.172a rappresentava, forse, una sorta di parafrasi dove al termine “porto” si sostituisce quello di “strada”, ma in cui il poeta afferma chiaramente che la propria liberazione consiste nel non essere più schiavo della Speranza e della Fortuna. Come nota giustamente BOWRA⁶²⁸, commentando gli epigrammi 9.172a e **9.134, “What the anonymous writer regards as a way of life, Palladas regards as a haven, and the distinction between the two is not great or very important. Both poets announce that they have escaped from the illusions and deceptions of Fortune and Hope, and while the anonymous poet stresses the positive side of this with an eye on the future, Palladas stresses the negative with an eye on the past”. Se l'influenza degli epitaffi latini è evidente, altrettanto evidente è la distanza: parla non sta scrivendo un epitaffio per se stesso, ma si è semplicemente servito del lessico funerario per affermare non la propria morte, ma paradossalmente una nuova vita priva di illusioni e fondata solo sulla verità.

Le espressioni *χαίρετε* e *ἔρρετε* sono in “palese *climax*”⁶²⁹, ulteriormente accentuata dalla collocazione metrica dei due verbi prima e dopo la dieresi bucolica.

3 οὐνεκεν...ἔστé: se l'*incipit* dell'epigramma appare partecipato e sentito, poiché il poeta si lascia andare a parole forti e quasi minacciose nei riguardi della Speranza e della Fortuna, nel terzo verso l'enfasi si riduce e il tono diviene più freddo perché viene spiegata la colpa di cui le due divinità si sono macchiate: il fatto di essere “incostanti” e “inaffidabili” per gli uomini. Se l'epigramma è di Pallada, il poeta sta semplicemente riproponendo il tema dell'instabilità della *Τύχη*, affrontato in numerosi epigrammi (vd. *supra*); alla *Τύχη*, però, si aggiunge un nuovo elemento *Ἐπίς*, molto più raro nel poeta ma comunque anch'esso attestato cfr. 9.172. Se l'epigramma è anonimo, siamo di fronte a tematiche note e ampiamente diffuse nella poesia del IV secolo.

⁶²⁷ Cfr. BOWRA 1960A: 127 che avanza l'ipotesi ma poi la smentisce.

⁶²⁸ BOWRA 1960A: 127.

⁶²⁹ MARZI-CONCA 2009: 219.

Degno di nota è l'aggettivo *πολυπλανής* che è attestato soprattutto in poeti di età tardoantica: frequente in Nonno (e.g. *Dion.* 4.293, 33.288, 10.22, 37.25 etc.) e in Proclo (e.g. in *Parm.* 1011.22, in *Tim.* 1.58.24, 3.259.21), è attestato anche con *ἀστέρες* vd. *App. Anth.* (demonstr.) 147.1 = *corpus herm.* 29.1.1 *ἑπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδόν*, vd. anche *Mus. Her. Lean.* 175 in riferimento ad *ἔπεα*. Degna di nota la forma eolica, epica ed omerica *μερόπεσσι* e la forma non contratta *πολυπλανέες*; altre forme del genere saranno messe in luce nel commento ai versi successivi. La presenza di molti termini eolici rende ancora più improbabile l'attribuzione a Pallada di **9.134, poiché il poeta utilizza raramente questo dialetto, più frequente invece è il dialetto ionico.

4-5 ὄσσα...έόντα: il poeta si serve di una perifrasi che copre interamente due versi per esprimere il concetto di “illusione”. Il termine scelto dal poeta è *φάσμα* “immagine falsa”, “apparenza”, “falsa visione”. Il termine può indicare talvolta visioni notturne e oniriche vd. e.g. *Pi. Ol.* 8.43, *Soph. El.* 501, 644, *Aesch. Ag.* 274 *ὀνείρων φάσματα*, *Eur. IT* 1263 *νόχια...φάσματα* etc. e sarà questo il significato da attribuire al termine per la presenza dei nessi *ὡς ὕπνω* e *ὡς τ' έόντα* “visioni come nel sonno come fossero vere”. Al v.4-5 possiamo notare le forme non contratte *ἀτρεκέως* e *έόντα* e le forme epiche ed eoliche *ἔσσειται* e *ἕμμες*. La presenza del medesimo avverbio, *ἀτρεκέως*, al v.4 di **9.134 e al v.1 di 9.135 da un lato favorisce l'ipotesi che i due componimenti in origine fossero uniti poiché la ripetizione potrebbe essere stata voluta e ricercata al fine di creare nel testo una sorta di circolarità, dall'altro la smentisce poiché, se i dieci versi fossero stati veramente uniti, quella stessa ripetizione sarebbe risultata piuttosto pesante. Come già anticipato nell'introduzione all'epigramma, seguendo la maggior parte degli editori ritengo che **9.134 e 9.135 debbano essere separati, poiché il distico che costituisce l'epigramma 9.135 non fa che ribadire un concetto, quello dell'instabilità della *Τύχη*, già esplicitamente spiegato al v.4 e in tal senso i vv.9-10 risultano del tutto superflui. Oltre alla pesante ripetizione di *ἀτρεκέως*, un altro elemento che sfavorisce l'unione dei due epigrammi è il fatto che in un primo momento le divinità apostrofate sono due, Speranza e Fortuna, in 9.135 invece si allude al comportamento instabile della sola *Τύχη*, mentre *Ἐλπίς* non viene minimamente menzionata.

6 ἔρρε...ἄμφω: tutto il primo emistichio prima della cesura è ripreso da *Hom. Il.* 8.164 dove l'eroe Ettore insulta pesantemente Diomede apostrofandolo con l'epiteto di *κάκη γλήνη* “pupa sciocca” secondo la traduzione CALZECCHI ONESTI⁶³⁰ (cfr. *ad loc.*), mentre al verso precedente lo aveva accusato di essersi mutato in donna. Pallada o l'anonimo poeta di **9.134 recuperano completamente il nesso omerico e rivolgono la loro accusa contro *Τύχη* oppure *Ἐλπίς*, il singolare non permette di riconoscere il destinatario dell'insulto anche se molto probabilmente si tratta della *Τύχη* poiché, se

⁶³⁰ CALZECCHI ONESTI 1950: *ad loc.*

l'autore è Pallada, allora la Τύχη rappresenta il bersaglio preferito del poeta, se l'autore è anonimo, trattandosi di un testo collocabile senza dubbio nel IV d.C., è comunque più probabile si tratti della Τύχη poiché il culto della divinità era molto diffuso in epoca tardoantica e in particolare la dea veniva spesso accusata di governare in modo ingiusto la realtà. Il recupero del nesso iliadico non stupisce in un testo in cui forte è la presenza di espressioni epicheggianti: con la citazione diretta di Omero è come se il poeta volesse comunicare esplicitamente il genere letterario cui sta facendo riferimento.

Il termine γλήνη significa letteralmente “pupilla” e per traslato “figurina” poiché indica le piccole immagini quali sono quelle riflesse nella pupilla dell'occhio; può avere valore dispregiativo come in *Il.* 8.164 e in tal caso il termine può essere tradotto “pupa, pupazza, bambola, femminuccia”. Ho tradotto il nesso κάκη γλήνη con “vile pupazza” fornendo una traduzione generica, PONTANI⁶³¹ non esclude di tradurre il termine con “sgualdrina”, una traduzione che potrebbe spezzare una lancia in favore della paternità palladiana di **9.134 poiché altrove Pallada definisce la Τύχη con un'espressione di registro molto più basso πόρνη cfr. 10.87, 10.96.

πολυώδυne: L'aggettivo πολυώδυνος è attestato in Teocrito cfr. *idyll.* 25.238 con valore causativo “che molto fai soffrire” come in questo caso; è molto frequente in testi di età tardo-antica databili fra il III e il IV sec. d.C., è attestato infatti nei papiri magici vd. *hymn. anonim.* fr. 12.20 Heitsch εὐχαῖσιν <τ'> ἐπάκουσον ἐμαῖς, πολυώδυne Μήνη cfr. *pap. mag.* 4.2541 Preisendanz εὐχαῖσιν ἐπάκουσον ἐμαῖς, πολυώδυne Σελήνη, nella poesia oracolare vd. *or. syb.* 3.504 Geffcken αἰαῖ σοι, Κρήτη πολυώδυne, εἷς σέ περ ἦξει dove ricorre nella stessa sede metrica di **9.134 e nell'epica tardoantica vd. Qu. Smyrn. *Posthom.* 13.99. Degna di nota l'attestazione dell'aggettivo in due epigrammi palladiani vd. *AP* 10.59.1 προσδοκίη θανάτου πολυώδυνός ἐστιν ἀνίη e *AP* 11.386 ἦν ἄρα καὶ Νίκη πολυώδυνος, ἦν παρὰ θεσμόν in entrambi i casi nella stessa sede metrica di **9.134. In generale l'aggettivo è molto frequente in poesia epigrammatica vd. e.g. Glauc. *API* 111 = 3875 *GPh*, Marian *API* 201, *App. Anth.* (Sep.) 589, 640, 722.

Gli imperativi ἔρρε ed ἔρρετε ἄμφω, all'inizio e alla fine del v.6, sono in anafora; in particolare la clausola ἔρρετε ἄμφω richiama, come una sorta di *refrain*, la clausola del v.2.

7-8 παίζοιτ'...νοῆσαι: gli ultimi due versi presentano problemi di tradizione manoscritta non facilmente risolvibili. Al v.7 il testo tradito è corrotto sia nella forma tramandata da *P* παίζοιτ' ἴτε θέλοιτε che in quella di *Pl* παίζοιτε στροφέοιτε. Sono state avanzate le seguenti proposte di emendazione: παίζοιτ' ἦτε θέλοιτε Desrousseaux, παίζοιτ', ἔστε θέλοιτε Stadtmüller, παίζοιτ', εἶγε θέλοιτε Paton. WALTZ⁶³², MARZI-

⁶³¹ PONTANI (III) 1980: 685.

⁶³² WALTZ 1957 (III) : *ad loc.*

CONCA⁶³³ e PONTANI⁶³⁴ seguono la proposta di Desrousseau “come volete”, ZERWES⁶³⁵ segue quella di Paton “se volete”, mentre BECKBY⁶³⁶ e GUICHARD⁶³⁷ accolgono l’emendazione di Stadmüller “finché volete” che anche io ho inserito nel testo, poiché ritengo che restituisca il significato migliore: “beffatevi finché volete” ovvero “per tutto il tempo che desiderate” o “quanto desiderate”, il poeta invita Speranza e Fortuna a prendersi gioco quanto e come vogliono degli altri uomini in quanto egli è riuscito finalmente a liberarsi dei loro doppi giochi. ἐμεῦ è una forma di genitivo ionico che, usato al posto di ἐμοῦ, conferma la caratterizzazione epica dell’epigramma.

Al v.8 l’anafora del verbo νοέω è sottolineata dalla posizione metrica: le forme νοέοντας (non contratta) e νοῆσαι si trovano rispettivamente alla fine del primo e secondo emistichio del verso. Gli ottativi παίζοιτ’ e εὔροιτ’ sono perfettamente allibrati, occupano la stessa sede metrica all’inizio del verso e sono in assonanza.

⁶³³ MARZI-CONCA 2009: 219.

⁶³⁴ PONTANI (III) 1980: 69.

⁶³⁵ ZERWES 1956: 33.

⁶³⁶ BECKBY 1967² III : 86.

⁶³⁷ GUICHARD 2014A.

AP 10.62 = 66G (A)

Οὐ λόγον, οὐ νόμον οἶδε Τύχη, μερόπων δὲ τυραννεῖ,
τοῖς ἰδίοις ἀλόγως ῥεύμασι συρομένη.
μᾶλλον τοῖς ἀδίκουσι ῥέπει, μισεῖ δὲ δικαίους,
ὥς ἐπιδεικνυμένη τὴν ἄλογον δύναμιν.

Non razionalità, non legge conosce la Fortuna, dei mortali però è tiranna,
essendo trascinata irrazionalmente dai propri flussi.
Piega di più verso gli ingiusti, odia invece i giusti,
quasi ostentando il suo irrazionale potere.

Da subito l'epigramma 10.62 è stato collegato al verso menandro (vd. fr. 2.5 Sandbach) τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ per la presenza del medesimo lessico (cfr. ῥεύμασι/ ῥεῦμα) e della medesima tematica ovvero l'instabilità della Fortuna da cui l'incertezza della vita umana dipende. Benchè si tratti un tema topico, in Pallada la tematica si evolve e dalla semplice idea dell'insicurezza e mutabilità delle azioni umane in quanto riflesso di una volontà instabile e incerta che li governa, si passa ad una visione ancora più cupa. Se l'epigramma, infatti, manifesta una forte insistenza sul problema della ἀλογία della Fortuna cui si allude sin dall'apertura del primo verso (οὐ λόγον) e che sarà ripetuto, quasi come un *refrain*, nei versi successivi, Pallada sceglie di non rimanere nell'astrattezza, ma motiva subito in cosa consista e da cosa dipenda tale irrazionalità: si tratta dell'ingiustizia come elemento caratterizzante della società e dei rapporti tra gli uomini. L'azione illogica della Fortuna consiste nel favorire intenzionalmente i disonesti e nel penalizzare invece quegli uomini che si sforzano di non cedere a comportamenti ingiusti. Il problema della giustizia umana, strettamente collegato a quello della Fortuna – che della giustizia dovrebbe essere la garante – doveva essere vissuto drammaticamente dal poeta poiché vi allude spesso e sempre in termini alquanto disperati cfr. *e.g.* AP 9.182.3-4 καὶ σὺ διδάσκου/ τὰς ἀτυχεῖς πτώσεις, ἅς παρέχεις ἑτέροις, AP 10.48.5-6 πῶς γὰρ ὁ μισθαρνεῖν εἰθισμένος οὐδὲν ἑταίρας/ σεμνότερον δικάσαι μὴ ῥυπαρῶς δύναται; AP 10.53.1-2 εἰ τοὺς ἀνδροφόνους εὐδαίμονας ὄντας ὀρῶμεν,/ οὐ πάνυ θαυμάζω· τοῦ Διὸς ἐστι γέρας dove polemicamente Pallada vede l'archetipo della corruzione umana nei miti antichi; particolarmente importante il 10.87 (vd. *supra ad loc.*) poiché il poeta ripropone, in forma leggermente variata, lo stesso tema di 10.62: l'ingiustizia della Fortuna consiste nel suo favorire gli ingiusti cfr. v.4 ἀναξίους ὀρῶντες εὐτυχεστέρους. Se i toni usati da Pallada sono forti e partecipati è perché il poeta si percepisce come direttamente investito da questo meccanismo dell'ingiustizia, come una delle numerose vittime dell'ἀλογία di Fortuna. Ciò è confermato da molti dati forniti dal poeta, in primo luogo quello della tanto sofferta πενία (cfr. *e.g.* Pall. AP 11.303).

Tornando al frammento menandro citato all'inizio, alla luce di quanto detto, si deve notare una sostanziale differenza tra la posizione filosofica di Menandro e quella di Pallada: se il comico interpreta il carattere instabile di Fortuna come un fatto auto-evidente, da accettare con pazienza e rassegnazione, Pallada è indignato e – in assenza di altre soluzioni – sceglie la poesia come strumento e luogo per esprimere la propria indignazione.

1 οὐ λόγον...τυραννεῖ: l'epigramma si apre con la chiarificazione di ciò che manca alla Τύχη, λόγος e νόμος, i due elementi attorno ai quali ruotano questi quattro versi costruiti come una *Ringkomposition*, poiché il nesso iniziale (οὐ λόγον) e finale (ἄλογον δύναμιν) richiamano entrambi il problema della illogicità della Sorte, un tema ampiamente sviluppato nella produzione letteraria greca e in particolare nella tragedia che pone al centro della propria riflessione l'impossibilità umana di determinare in alcun modo gli eventi della vita in quanto già stabiliti dalla Τύχη, forza illogica e irrazionale vd. e.g. Soph. *OT* 977 Τί δ' ἄν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης/ κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής; dove al verbo κρατέω si sostituisce in Pallada il più forte τυραννέω che sottolinea la valenza negativa dell'azione esercitata dal dominio di Τύχη. In età classica prevale l'idea che gli eventi non siano indirizzati al bene, ma assolutamente casuali ovvero coincidano con il materializzarsi della Τύχη vd. e.g. Men. *sent.* 732 Jäkel Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία = Chairem. fr. 2 Kannicht-Snell cfr. Stob. I.6.7, vd. anche Lib. *Or.* 25.11.4 che cita il verso e lo commenta sottolineando il comportamento del tutto casuale di Τύχη: ὡς ἄν ἐκείνης λαμπροῦς μὲν τοὺς ταπεινοῦς, ταπεινοῦς δὲ τοὺς λαμπροῦς τιθείσης καὶ πάλιν αὖ πρὸς τὰ πρόσθεν ἑκατέρους ἀποφερούσης καὶ πλοῦτον τοῦ μὲν ἀφαιρούσης, τῷ δὲ διδούσης cfr. Gnom. Vat. 553 Χίλων Αἰσιώπου πυθομένου τί εἶη ποιῶν ὁ Ζεὺς εἶπε: “τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινοῖ, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑποῖ”, vd. anche Nicostr. fr. 18.4 K-A, Alex. fr. 288.1 K-A. D'altra parte la traduzione fornita da Cicerone della sentenza latina *vitam regit fortuna, non sapientia* (Tusc. 5.25), con la netta contrapposizione fortuna/sapienza per cui tutto ciò che è razionale non appartiene all'ambito della Fortuna, tende a sottolineare quell'aspetto di illogicità della Τύχη che è così presente in Pallada. Vi sono poi alcuni frammenti comici in cui la vicinanza a Pallada diviene ancora più stretta vd. e.g. Men. fr. 256.1 K-A οὕτως ἀσυλλόγιστον ἢ τύχη ποιεῖ, 380 K-A δυσπαρακολούθητόν τι πρᾶγμ' ἐστὶν τύχη, 855 K-A πειρῶ τύχης ἄνοιαν ἀνδρείως φέρειν, poiché all'elemento “casualità” si sostituisce quello dell’“irrazionalità” cui non si allude ma viene esplicitamente dichiarata attraverso espressioni simili a quelle usate dall'epigrammista. La ἀλογία della Fortuna, infatti, è luogo comune già a partire da Menandro cfr. fr. 683 K-A ὅτι ἀλογιστὸς ἢ φορὰ τῆς τύχης cfr. Stob. I.7.5 οὐδὲν κατὰ λόγον γίνεθ' ὧν ποιεῖ Τύχη. Come nota GIANCOTTI⁶³⁸, la tradizione gnomica tende a vedere la *necessitas* e l'uomo come antagonisti, presentando la prima come “una forza inerente a determinate

⁶³⁸ GIANCOTTI 1967: 389.

situazioni prodotte dalla fortuna piuttosto che legge onnicomprensiva e trascendente la fortuna”. Necessità e Fortuna, dunque, sono strettamente collegate e quasi coincidono cfr. Men. *sent.* 813 Jäkel φέρειν ἀνάγκη θνητὸν ὄντα τὴν τύχην. Secondo Giancotti nella tradizione filosofico-letteraria greca – e ciò è evidente soprattutto in Menandro – si è verificato un processo di divinizzazione della Fortuna a partire dallo scontento degli uomini per i casi che turbano la loro vita: incapaci di riconoscere una razionalità intrinseca nella realtà, essi arrivano a considerare la casualità stessa, la Τύχη, il principio che la governa. Interessanti, in questo senso, sono alcune γνῶμαι menandree sulla Τύχη tramandate nella raccolta gnomologica rinvenuta nel papiro Medīnet-el-Fauyūm pubblicata da BARNES⁶³⁹ in cui emerge una visione profondamente razionalistica della Fortuna cfr. col. II.24 sgg. [...]ενδε καί πως. σῶμα δ’οὐκ ἔστιν [τύχη]/ [ταῦ]τόματα προσπίπτοντα ταῦτ’ ἐστὶν [τύχη]. Ancora una volta Pallada attinge ad un bagaglio culturale ampiamente attestato: il tema della ἀλογία di Τύχη non è infatti un’invenzione dell’epigrammista, ma si tratta di un tema frequente nella tradizione gnomologica e nella produzione letteraria greca in generale, soprattutto nella commedia e nella tagedia, d’altra parte Pallada introduce anche un nuovo fattore, anch’esso tradizionale cfr. *infra*, ma rinnovato attraverso lo stretto accostamento alla ἀλογία; si tratta dell’ingiustizia della Τύχη che viene presentata da Pallada come una conseguenza diretta della sua mancanza di λόγος: laddove manca la ragione viene meno anche il senso di giustizia. In realtà il problema dell’ingiustizia come tendenza all’immoralità propria della Τύχη è attestato ancora una volta in Menandro vd. e.g. fr. 256.3 K-A οὐ χρῆται νόμοις, καθ’ οὗς κρίνει τὰ πράγματα, in effetti questo verso appartiene al già citato fr. 256 (vd. *supra*) il cui verso iniziale presenta un’allusione all’irrazionalità della Fortuna (v.1 ἀσυλλόγιστον). La stretta relazione tra irrazionalità e ingiustizia che si concretizza nell’operato della Τύχη, è un *topos* ampiamente sviluppato nella tragedia e in Menandro dove si pone l’accento sull’aspetto del ribaltamento e quindi sulla capacità della Fortuna di stravolgere, in negativo ma anche in positivo, le sorti della vita umana vd. e.g. Eur. *Ion.* 1512 ὃ μεταβαλοῦσα μυρίους ἤδη βροτῶν/ καὶ δυστυχήσαι καῦθις αὖ πρᾶξαι καλῶς/ τύχη, παρ’ οἴαν ἤλθομεν στάθμην βίου/ μητέρα φονεῦσαι καὶ παθεῖν ἀνάξια, fr. 901 Kannicht πολλάκι μοι πραπίδων διήλθε φροντίς,/εἶτε τύχα <τις> εἶτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει,/παρὰ τ’ ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν/τοὺς μὲν ἀπ’ οἴκων δ’ ἐναπίπτοντας/ἀτὰρ θεοῦ, τοὺς δ’ εὐτυχοῦντας ἄγει, fr. 262 Kannicht πολλάκι μοι πραπίδων διήλθε φροντίς,/ εἶτε τύχα <τις> εἶτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει,/ παρὰ τ’ ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν/ τοὺς μὲν ἀπ’ οἴκων δ’ ἐναπίπτοντας/ ἀτὰρ θεοῦ, τοὺς δ’ εὐτυχοῦντας ἄγει, fr. 684 Kannicht, Men. *monost.* 625 Jäkel ὁ βίος ἀδήλους τὰς μεταπτώσεις ἔχει cfr. 725 Jäkel τῶν δυστυχοῦντων εὐτυχῆς οὐδεὶς φίλος etc. Il verbo τυραννέω sottolinea l’aspetto negativo del potere esercitato dalla Fortuna: se in 10.65 Pallada lascia aperta la possibilità che il viaggio della vita possa essere positivo qualora la Fortuna, timoniere della nave, lo ammetta, in 10.62 il pessimismo si accentua e il

⁶³⁹ Vd. BARNES 1950: 126 sgg.

poeta presenta la Fortuna come un tiranno che esercita i propri poteri seguendo deliberatamente il criterio dell'ingiustizia. L'immagine della Τύχη come tiranno affonda le proprie radici nella tradizione popolare cfr. Kaibel 526.2 δεσποσύνη Τύχης e IG 12.5.303 πανδαμάτειρα, anche se l'uso del verbo τυραννέω conferisce all'espressione un valore ancora più incisivo. In alcuni epigrammi il poeta introduce anche quell'aspetto del ribaltamento degli eventi che è presente in Menandro e nella tragedia vd. e.g. AP 10.80 dove la metafora della palla è usata per rappresentare gli alti e bassi cui la vita umana è soggetta a causa dell'irrazionalità e ingiustizia di Τύχη. Se la Fortuna esercita un potere tirannico, allora gli uomini sono i suoi schiavi: la visione palladiana assume connotati tragici e infatti la stessa drammaticità è attestata in Euripide cfr. e.g. *Hec.* 864-5 οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος/ ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης.

2 τοῖς...συρομένη: in questo secondo verso il poeta ribadisce quanto affermato sopra ovvero l'aspetto irrazionale e instabile della Fortuna che viene presentata come oggetto e vittima di una forza violenta dalla quale, a sua volta, viene governata e determinata (συρομένη).

In primo luogo bisogna soffermarsi sul nesso τοῖς ἰδίοις ἀλόγως ῥεύμασι che, occupando quasi interamente il secondo verso, assume una grande importanza nella dinamica dell'epigramma. Pallada desume il termine ῥεῦμα ancora una volta da Menandro cfr. *Georg.* fr. 2.5 Sandbach τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ, ma laddove il comico si limita a rilevare la casualità con cui si susseguono, rapidamente, gli eventi voluti dalla Τύχη, Pallada ne sottolinea la determinazione: in altre parole il carattere instabile della Τύχη non viene meno, tanto che viene usato il termine ῥεῦμα, ma il poeta chiarisce che il suo comportamento è volutamente illegittimo. Il termine ῥεῦμα è utilizzato da Pallada con una certa frequenza in riferimento alla Τύχη cfr. 9.182.3 μάνθανε καὶ σὺ φέρειν τὰ σὰ ῥεύματα, 10.87.2 Τύχην τε πόρνης ῥεύμασιν κινουμένην, 10.96.3 καὶ ῥεῦμ' ἄπιστον τῆς ἀνωμάλου Τύχης e in ogni caso assume una valenza negativa come dimostra l'accostamento ora al verbo φέρω, ora al sostantivo πόρνη ora all'aggettivo ἄπιστον. In 10.62 il carattere non neutro del sostantivo ῥεῦμα, oltre al frequente utilizzo in accezione negativa da parte del poeta, è confermato dal fatto di essere incorniciato nelle espressioni ἀλόγως e συρομένη che possono essere interpretate in due modi: se l'avverbio è riferito a ῥεύμασι – come la posizione tra aggettivo e sostantivo farebbe supporre – allora il poeta sta descrivendo il carattere irrazionale dei flussi della Τύχη, se invece si considera unito al participio συρομένη allora dovremmo intendere nel senso che l'atto di lasciarsi trascinare dai propri flussi non è un atteggiamento razionale ma illogico.

Pallada ha costruito il v.2 attraverso la fusione e giustapposizione di termini desunti da altre fonti: ῥεῦμα, σύρω e μεταπίπτω dovevano essere infatti le espressioni solitamente utilizzate per descrivere il comportamento di Τύχη. In ambito comico, oltre

al già citato frammento menandro, si deve menzionare un altro frammento anonimo vd. adesp. fr. 878 K-A (attribuito precedentemente a Menandro)⁶⁴⁰ ἅπανθ' ὀρῶ ἅμα τῇ τύχῃ ῥέοντα μεταπίπτοντά τε; anche in Luciano si trova l'accostamento tra l'idea dello scorrere, della Fortuna e dell'essere portato vd. *Iupp. Trag.* 22.4 τὰ δ' ἄλλα κατὰ ῥοῦν φέρεται ὡς ἂν τύχῃ ἕκαστον παρασυρόμενα; anche Sinesio utilizza il termine ῥεῦμα per descrivere la modalità con cui il destino si manifesta vd. *ep.* 10.14 τῆς θειοτάτης σου ψυχῆς, ἣν ἐγὼ μόνην ἐμαυτῶ ἐμμενεῖν ἤλπισα κρείττω καὶ δαιμονίας ἐπηρείας καὶ τῶν ἐξ εἰμαρμένης ῥευμάτων.

Il verbo σύρω è utilizzato da Pallada anche in altri due epigrammi: in 10.60 il poeta crea un gioco di parole tra i due sinonimi σύρω e ἔλκω, che vengono entrambi riferiti all'uomo che da un parte tenta di “trascinare” via le proprie ricchezze nella tomba, dall'altra viene lui stesso trascinato via dal destino nella tomba vd. v.2 τὸν πλοῦτον σύρεις εἰς σορὸν ἐλκόμενος; notevole in questo senso anche l'allitterazione di –σ per sottolineare il legame σύρω/σορόν. In 10.84.4 il poeta utilizza il participio συρομένη in riferimento alla stirpe degli uomini che al momento della morte è portata sotto terra e si dissolve. Le frequenti attestazioni in Pallada del verbo σύρω confermerebbero in 10.84.4 la lezione συρόμενον tramandata da *Pl* al posto di φερόμενον tramandato da *P* (cfr. *supra ad loc.*).

3-4 μᾶλλον...δύναμιν: l'irrazionalità della Fortuna si concretizza nel diverso trattamento riservato agli uomini giusti e ingiusti: i primi, che dovrebbero essere favoriti, spesso invece sono vittime del suo cattivo operato a vantaggio degli ingiusti. Nel v.3 vi è una forte sottolineatura dell'avverbio μᾶλλον che occupa la prima parte del verso, per il resto il verso ha una struttura chiastica. La contrapposizione tra i verbi ῥέπει/μισεῖ, che si trovano in posizione fortemente ravvicinata, è marcata dall'omoteleuto e scandita dall'*ictus*⁶⁴¹. L'idea che la Τύχη operi in vista del male è un concetto popolare e diffuso vd. e.g. Men. *sent.* 663 Jäkel πολλοῖς κακοῖσιν ἡ τύχη παρίσταται cfr. Eur. fr. 684 Kannicht = *AP* 10.107b φεῦ τῶν βροτείων ὡς ἀνώμαλοι τύχαι·οἱ μὲν γὰρ εὖ πράσσουσι, τοῖς δὲ συμφοραῖ/σκληραῖ πάρεισιν εὐσεβοῦσι πρὸς θεοῦς. In quest'ultimo caso non si dichiara esplicitamente che la fortuna favorisce gli ingiusti poiché non è chiaro chi siano coloro che εὖ πράσσουσι, ma la vena negativa di questi versi è comunque evidente, poiché si afferma esplicitamente che coloro che si mostrano religiosi e rispettosi verso gli dei subiscono gravi sventure. Notevole la *variatio* οἱ μὲν...τοῖς δὲ εὐσεβοῦσι, assente in Pallada, e la scelta dell'aggettivo ἀνώματος che ricorre anche in Pallada sempre in riferimento all'incostanza della Τύχη cfr. *AP* 10.96. 3. Il verbo ῥέπω introduce l'immagine della bilancia che rappresenta metaforicamente la Τύχη e pende ora dalla parte dei giusti ora dalla parte degli ingiusti cfr. adesp. fr. 179 Kannicht-Snell ἀνώμαλοι πλάστιγγες ἀστάτου τύχης = Men. *sent.* 82

⁶⁴⁰ Vd. K-A *ad loc.*

⁶⁴¹ MARZI-CONCA 2009: 650.

Jäkel, Polyb. 16.6.8.1, Kaibel 847.1-2 = οὐδὲ Τύχης σ' ἐδάμασσε κλίναν[τ]α τάλαντα,
δυσμενέων ὀλοὴν ὕβριν ἀλευάμενον.

AP 10.58 = 62G (A)

Γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι·
καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος;

Sulla terra sono arrivato nudo e nudo sotto terra ritorno,
e perché soffro invano se nudo vedo il termine?

Questo epigramma è stato ritrovato anonimo in Licia, presso l'isola di Megisti, su un'iscrizione funeraria che forse apparteneva alla tomba di San Sisoe (*SGO* 17/12/02)⁶⁴². L'epigramma è tramandato sotto il nome di Pallada da *P* (τοῦ αὐτοῦ scil. Παλλαδᾶ) e da *Pl* (*APl^a* 1.13.6 f.4r e *APl^b* 1.64.4 f.15v Παλλαδᾶ), ma viene attribuito a Luciano da alcuni florilegi quali lo *Gnomologium* di Georgide (*Gnomol.* 263 Odorico) e dai paremiografi (Apostol. 5.41e = *CPG* II.344)⁶⁴³. E' attribuito a Luciano anche nel codice Riccardianus 25 che contiene, oltre ad alcune opere di Luciano, anche una silloge di dieci epigrammi fra i quali compare anche il 10.58 (cfr. § 6.1)⁶⁴⁴; inoltre l'epigramma è tramandato anonimo anche nelle sillogi (*S^C* e *S^D*)⁶⁴⁵. LACKNER⁶⁴⁶ ha dimostrato come il distico sia erroneamente tramandato come un componimento di Massimo il Confessore nel *cod. Vind. Theol. Gr.* 153 del XIII secolo. Con GUICHARD⁶⁴⁷ che inserisce l'epigramma nella classe A, dunque fra gli epigrammi sicuri, ritengo che l'autore dell'epigramma sia Pallada.

1 Degni di nota, in primo luogo, sono l'anafora di γυμνός che torna poi anche al verso successivo e il chiasmo γῆς γυμνός, γυμνός ὑπὸ γαῖαν.

Nel mondo pagano la nudità è una condizione strettamente legata alla morte, i morti erano chiamati γυμνοί ma solo dopo la sepoltura (Prop. 3.5.13 *haud ullas portabis opes Acherontis ad undas:/ nudus et inferna, stulte, vehere rate*; Sil. Ital. 5. 267 *nudum Tartarea portabit navita cymba*, Luc. *Dial. Mort.* 20.1.9 γυμνοὺς ἐπιβαίνειν χρῆ τὰ περιττὰ ταῦτα πάντα ἐπὶ τῆς ἠϊόνος καταλιπόντας)⁶⁴⁸. Ma la nudità cui Pallada allude non è legata, come nei passi precedenti, ad una circostanza specifica come può essere quella dell'uomo di fronte alla morte, si tratta della condizione universale dell'essere umano. Quest'idea della nascita e della morte come salita e discesa è stata associata⁶⁴⁹

⁶⁴² MERKELBACH e STAUBER 2002 (vol. IV): 62 notano come sopra la tomba si trovasse un rilievo bizantino di San Sisoe che osserva uno scheletro ed una poesia in dodecasillabi bizantini.

⁶⁴³ Vd. IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 59.

⁶⁴⁴ Vd. FLORIDI 2014C.

⁶⁴⁵ Per una discussione della tradizione epigrafica e letteraria dell'epigramma vd. GARULLI 2012: 102-107.

⁶⁴⁶ LACKNER 1974: 196.

⁶⁴⁷ GUICHARD 2014A.

⁶⁴⁸ LUCK 1958: 61-62 cfr. anche FOGAZZA 1980: 317.

⁶⁴⁹ LUCK 1958: 61-62.

ad una sentenza epicurea (Gnom. Vat. 60 πᾶς ὅσπερ ἄρτι γεγονῶς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται) variamente parafrasata da Seneca (*Ep.* 22.13 *Nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit* e 14 *Nemo...aliter quam qui modo natus est exit e vita*), ma in questi casi non vi è nessun riferimento alla nudità, dunque l'accostamento al nostro epigramma non è del tutto adeguato. Molto più adeguato è invece il parallelo notato da CAMERON⁶⁵⁰ con un'epigrafe latina (*CLE 1494 vos ego nunc moneo, sempre qui vivitis avare:/ nudus natura fueras a matre creatus,/nudus eris. Obitis gratia nulla datur*). Tuttavia, piuttosto che l'ambiente pagano, ritengo che il distico palladiano sottenda un sostrato culturale giudaico-cristiano, come cercherò di mostrare anche nel commento linguistico che segue. Non si deve dimenticare, infatti, che Pallada vive nell'Alessandria del IV sec. d.C. noto centro di sincretismo religioso tra ebrei, cristiani e pagani, che il distico è stato ritrovato su un'iscrizione a Megiste, isola a sud dell'Egeo, dunque in ambiente siriano-palestinese, ma soprattutto che i paralleli più precisi per questo epigramma provengono tutti dalla letteratura giudaico-cristiana. In primo luogo l'idea della nascita come uscita dalla terra e della morte come ritorno ad essa è ricorrente nell'Antico Testamento (e.g. *Sap.* 15.8, *Job.* 10.9 etc.). LUCK⁶⁵¹ molto opportunamente cita *Tim.* 1.6.7.1 οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα e soprattutto Philo. *Spec.* 1.295.3 γυμνὸς μὲν γάρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς δὲ πάλιν ἄπεις cfr. Basil. *cons. ad aegrot.* PG 31.1720.15 γυμνός εἰς κόσμον εἰσηλθες, εἶθε κόσμον εἰσηλθες, εἶθε καὶ γυμνός ἀμαρτημάτων ἐξέλθοις τοῦ βίου. Ritengo che questi paralleli siano molto importanti poiché trovano una corrispondenza quasi totale col primo verso del nostro epigramma, anche se l'intonazione dei due passi è molto diversa da quella di Pallada, poiché presentano entrambi un invito alla virtù e alla sopportazione totalmente estraneo alla filosofia del nostro. Ma prima di ogni altro passo, Pallada doveva avere in mente *Giobbe* 1.21, ancora una volta un testo veterotestamentario: αὐτὸς γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου/ γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ anche se il valore gnomico della frase ha trattenuto i critici dall'ipotizzare in Pallada un'eco diretta di *Giobbe*⁶⁵². In effetti, limitandosi alla tradizione vetero-testamentaria, possiamo citare una serie di passi dalla fisionomia simile a quella di *Giobbe* 1.21, in particolare *Eccles.* 5.14 καθὼς ἐξῆλθεν ἀπὸ γαστρὸς μητρὸς αὐτοῦ γυμνός, ἐπιστρέψει τοῦ πορευθῆναι ὡς ἦκει καὶ οὐδὲν λήμψεται ἐν μόχθῳ αὐτοῦ che secondo FOGAZZA⁶⁵³ costituisce il vero modello dell'epigramma palladiano per la presenza del nesso ἐν μόχθῳ αὐτοῦ, assente negli altri paralleli citati, "che rivela totale identità concettuale con l'epigramma di Pallada: è vana ogni fatica umana se dal mondo ce ne andremo a mani vuote, nudi come siamo venuti". Dunque, se l'andamento gnomico-proverbiale del distico diminuisce di molto la necessità della ricerca di un modello (come mostrano i luoghi citati sopra si tratta di una sentenza diffusa sia in ambito giudaico-cristiano che filosofico-diatribico)

⁶⁵⁰ CAMERON 1965B: 19, ma già in ZERWES 1956: 111.

⁶⁵¹ LUCK 1958: 462.

⁶⁵² Cfr. ZERWES 1956: 111; STELLA 1949: 353.

⁶⁵³ FOGAZZA 1980: 319

credo che il legame con il passo di Giobbe non possa essere trascurato proprio in virtù dell'anafora di γυμνός presente in entrambi i testi e di una generale propensione di Pallada all'accuratezza citazionista. Anche perché un'analisi attenta dei due testi permette di riconoscerne la corrispondenza sul piano formale: γῆς ἐπέβην γυμνός sta a αὐτὸς γυμνός ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρός μου (la nascita) come γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι sta a γυμνός καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ (la morte). Ritengo, dunque, che su 10.58 agiscano contemporaneamente più influenze letterarie, ma soprattutto *Giobbe* 21 ed *Ecclesiaste* anche se a livello concettuale Pallada si avvicina maggiormente a quest'ultimo (cfr. § 2.3.2)

Il verso presenta alcune particolarità: in primo luogo bisogna notare il gioco allitterante del -γ sottolineato dalla ripetizione γῆς/ γαῖαν in poliptoto, poi l'elaborata struttura dell'esametro con γῆς ἐπέβην e ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι che descrivono i due movimenti contrari e che pongono in rilievo l'anafora dell'aggettivo γυμνός per la quale cfr. Nonn. *Dyon.* 147 γυμνός Ἄρης μετὰ δῆριν ἔχων γυμνὴν Ἀφροδίτην e Greg. Naz. *Funeb. or. in patrem (or. 18)* PG 35.989.26 ἀπηλλαγμένος, καὶ γυμνῶ γυμνός ἐντυγχάνων. Per quanto riguarda gli usi dell'aggettivo, nel nostro epigramma indica la nudità in senso proprio cfr. *Mc.* 14.51-52, *Tob.* 1.17, *Is.* 58.7 (vestito miseramente), *Act.* 19.16, *Apoc.* 17.16 etc. (svestito), *Is.* 20.2, *Io.* 21.7 etc. (senza sopravveste). E' usato anche in senso traslato vd. Plat. *Crat.* 403b, Porph. *abst.* 1.31 (privo del corpo come involucro). Per questa accezione dell'aggettivo vd. *I Cor.* 15.37 dove il γυμνός κόκκος che disfacendosi nella terra produce il 'corpo', ossia la pianta, raffigura il corpo umano destinato a risorgere e *II Cor.* 5.3. Oltre alla nudità, l'aggettivo indica anche l'essere privi di qualcosa vd. e.g. Greg. Naz. *carm. moral.* PG 37.534.9 = *carm.* 2.1.1.158 ἐκεῖνον Ἀδάμ τὸν πρόσθεν ἐλεύθερον, ὅς γυμνός ἦεν: Adamo "nudo (privo) dal peccato" indica la condizione primigenia dell'uomo al momento della creazione ed anche nel distico palladiano l'aggettivo potrebbe essere interpretato in questo senso, vd. anche *Apoc.* 3.17 e 16.15. Mi sembra opportuno notare alcuni passi di Gregorio di Nissa in cui, ancora una volta, la nudità è presentata come la condizione in cui l'uomo è stato creato vd. *Virg.* 12.4.3 γυμνός μὲν τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς, ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων, vd. anche *orph.* 140.4 e 47-49.

Per il nesso γῆς+ ἐπιβαίνω vd. Men. fr. 247.5 K-A καὶ μηδ' ἐπιβαίνειν γῆς, *PAmherst* (IV a.C.) 2.142.7 γῆ ἐπιβαίνειν, Hdt. 7.50 τῶν ἄν ἐπιβέωμεν γῆν καὶ ἔθνος, Hom. *Od.* 11.481 sgg. οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιίδος οὐδέ πω ἀμῆς/ γῆς ἐπέβην con γῆς ἐπέβην nella stessa sede metrica all'inizio dell'esametro.

L'immagine palladiana della nascita come salita dalla terra e della morte come ritorno ad essa deve anche avere risentito, almeno indirettamente, della metafora della terra come madre (vd. e.g. Pi. *Ol.* 7.70, Hom. *hymn.* 30, *AP* 9.498.2 γῆ πάντων μήτηρ cfr. Esiodo *Op.* 563, Men. fr. 247.1 K-A φίλτατε Γῆ μήτηρ etc.). Per il secondo emistichio vd. Aesch. *Pers.* 839 ἐγὼ δ' ἄπειμι γῆς ὑπὸ ζόφον κάτω con l'uso dello stesso verbo ἄπειμι, Eur. *Hec.* 414 ὦ μήτηρ, ὦ τεκοῦσ' ἄπειμι δὴ κάτω.

2 τί μάτην μοχθῶ: il nesso τί μάτην μοχθῶ costituisce in qualche modo il fulcro dell'intero pentametro anche attraverso l'allitterazione del -μ. Per l'uso di μάτην in relazione all'inutilità della sofferenza e della preoccupazione vd. *e.g.* Aesch. Ag. 165 τὸ μάτην ἀπὸ φροντίδος ἄχθος, Ch. 521 μάτην ὁ μόχθος, Pr. μὴ πόνει μάτην, AP 196.5 ἢ ῥα μάτην ἐπόνησε λιθοξόος. In generale l'avverbio è spesso accompagnato, come in questo caso, da verbi che indicano pena, affanno, preoccupazione. In AP 7.290.5, ad esempio, è descritta la storia di un naufrago che, ucciso da una vipera steso sul litorale di una spiaggia, *invano ha faticato* contro le onde: τί μάτην πρὸς κύματ' ἐμόχθει; in AP 7.667.1 una donna invita il marito e i figli a *non soffrire invano* piangendo presso la sua tomba: τίπτε μάτην γοῶντες ἐμῶ παραμύμνετε τυμβῶ; vd. anche v.3 λῆγε γόων καὶ παῦε, πόσις καὶ παῖδες ἐμεῖο per cui cfr. Pall. AP 10.78. E' facile notare che i passi riportati sono sempre introdotti da una simile movenza ovvero l'interrogativo τί, τίπτε; in tal senso molto importante è un altro epigramma palladiano, il 10.77 (cfr. *infra ad loc.*), non solo perché il primo verso si apre secondo la stessa movenza interrogativa messa in rilievo sopra, ma la domanda rivolta all'uomo riguarda ancora una volta l'inutilità dell'affanno e delle preoccupazioni umane, anche se in questo caso l'inutilità dipende dal fatto che tutto, fin dalla nostra nascita, è già stato stabilito dal fato. Riporto di seguito i primi due versi dell'epigramma: τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταρασσεῖς / κλήρω δουλεύων τῶ κατὰ τὴν γένεσιν;.

Anche in Euripide ricorre spesso l'idea dell'inutile affanno umano: per μάτην + πονέω vd. fr. 501.2 Kannicht γάμουσ δ' ὄσοι σπεύδουσι μὴ πεπρωμένους, / μάτην πονοῦσι, Herc. 501-2 μάτην πονῶ / θανεῖν γάρ, ὡς ἔοικ', ἀναγκαίως ἔχει. Bacc. 626 ἅπασ δ' ἐν ἔργωι δοῦλος ἦν, μάτην πονῶν, Iph. Aul. 353 μάτην δὲ μὴ πονεῖν ἐν Αὐλίδι; μάτην + τλάω vd. Hel. 603 λέγω πόνους σε μυρίους τλῆναι μάτην; per μάτην + ὀδύρομαι vd. Phoen. 1762-3 ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηγῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι; (cfr. Pall. AP 10.77); per μάτην + μοχθέω vd. Tr. 760 μάτην δ' ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις. Anche in Menandro abbiamo dei luoghi interessanti in questo senso: Aspis. 143-4 μάτην δὲ πράγμαθ' αὐτῶι καὶ πόνους / πολλοὺσ παρασχῶν; Dysc. 348 οὐδέ]ν ἀδικεῖς ἡμᾶσ, μάτην δὲ κακοπαθεῖς; sent. Comp. 2.195 Jäkel ἄνθρωπε, μὴ στέναζε, μὴ λυποῦ μάτην; fr. 1101 Kock⁶⁵⁴ τύχην ἔχεις, ἄνθρωπε, μὴ μάτην τρέχε.

2 μοχθῶ: Pallada allude alle pene/sofferenze intrinseche della vita che, dal suo punto di vista, appaiono inutili poiché tale fatica non porta nessun cambiamento di stato per l'uomo che alla terra tornerà nudo così come vi è arrivato. Anche Sinesio usa di frequente questo termine in riferimento alle pene della vita terrena rispetto alla liberazione dalle stesse nella contemplazione del *nous* e di Dio, ma la sua prospettiva è chiaramente molto lontana da quella del nichilismo palladiano (vd. Hymn. 1.504 sgg.

⁶⁵⁴ L'attribuzione del frammento a Menandro è rifiutata da KÖERTE 1959 che non la include nell'edizione cfr. KOCK *ad loc.*

λῦέ με μόχθων,/λῦέ με νούσων, 3.45 ἀστρέπτους οἴμους σπεύσω,/φύξηλις γαίαις μόχθων, 9.112 sgg. μάκαρ ὅστις μετὰ μοίρας,/μετὰ μόχθους, μετὰ πικρὰς/χθονογηθεῖς μελεδῶνας,/ἐπιβὰς νόου κελεύθων/βυθὸν εἶδεν θεολαμπῆ). Anche l'Antico Testamento è incline al pessimismo, la vita vi compare spesso gravata dal lavoro pesante e dalla fatica (ψ 89.10), dal travaglio alla ricerca di una vana ricchezza (*Job.* 20.18 εἰς κενὰ καὶ μάταια ἐκοπίασεν πλοῦτον, ἐξ οὗ γεύσεται), l'uomo è nato all'affanno come l'uccello al volo (*Job.* 5.7 ἄνθρωπος γεννᾶται κόπῳ), un affanno a cui non può sottrarsi in questo mondo e dal quale è salvato per opera di Dio (e.g. ψ 24.18, 87.16, 106.12). Chiaramente nel mondo ebraico la pena della vita terrena è vista in chiave escatologica e, pur essendo vana, è accettata dall'uomo poiché ad essa si contrappone il sereno riposo dell'era della salvezza dove non vi sarà più alcuna vana fatica (*Is.* 65.23 οἱ δὲ ἐκλεκτοὶ μου σπέρμα ἠὺλογημένον ὑπὸ θεοῦ ἐστίν). La stessa concezione non assolutamente negativa della sofferenza umana caratterizza anche il Nuovo Testamento dove le fatiche sono accolte dal cristiano come modalità di assimilazione alla vita di Cristo che per primo e più di ogni altro ha sofferto vd. e.g. Paul. *II Cor.* 11.27 κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις.

Ritengo che anche in questo secondo verso Pallada abbia recuperato dei *topoi* letterari attingendo sia alla tradizione ebraico-cristiana che a quella pagana (vd. *supra*), ma che nello stesso tempo li abbia rivitalizzati. È giudaica l'immagine dell'uomo che viene nudo sulla terra al momento della nascita (anche se ne troviamo degli esempi anche in ambito pagano), è cristiano-giudaica e pagana l'idea dell'inutilità degli affanni umani, ma la conclusione, almeno in questo distico, non rimanda a nessuna delle due culture, la conclusione è palladiana, poiché “vedere nudo il termine”, a mio avviso, è un modo indiretto per dire che la vita comincia nella sofferenza e sempre nella sofferenza finisce. Dunque, questo è uno dei tanti epigrammi in cui Pallada manifesta in modo chiaro il suo radicale nichilismo.

2 γυμνὸν ὄρῳν τὸ τέλος: in primo luogo è da notare l'ipallage presente nel nesso, poiché logicamente l'aggettivo si riferisce al soggetto. Τέλος allude chiaramente alla morte secondo un uso regolare del termine vd. Ruphin. *AP* 5.12 καὶ τὸ τέλος θάνατος (vd. anche e.g. Dem. 57.27 πᾶσιν ἐστίν ἀνθρώποις τέλος τοῦ βίου θάνατος, Soph. *OC* 1530-1χῶταν εἰς τέλος/τοῦ ζῆν ἀφικνῆ, Xen. *Cyr.* 8.7.6 ἐμοὶ μὲν τοῦ βίου τὸ τέλος ἤδη πάρεστιν, Greg. Naz. *AP* 8.53.4 ζωῆς δὲ τέλος καθαρώτερον εὗρες e 8.52b 3-4 εὐχῆς καὶ ζωῆς ἐν τέλος εὐραμένη etc.), ma per lo più – come mostrano i luoghi citati e i molti altri che potremmo citare – τέλος in riferimento alla morte è accompagnato da βίου o da ζωῆς, più rara è invece la scelta della forma ellittica, come troviamo in Pallada, che ha forse un significato generalizzante “la fine di tutto” (cfr. Aesch. *Th.* 367 ἐλπὶς ἐστὶ νύκτερον τέλος μολεῖν, Hdt. 1.3 ἐν αὐτῷ τῷ ἰρῷ οἱ νεηνῖαι οὐκέτι ἀνέστησαν, ἀλλ' ἐν τέλει τούτῳ ἔσχοντο, Xen. *Cyr.* 7.3.11 ἔχει τὸ κάλλιστον τέλος· νικῶν γὰρ τετελεῦτηκε) vd. anche Ignat. *AP* 15.30.6 con τέλος nella stessa sede metrica: ζήσας δ' αὖ λογικῶς

ἔσθλὸν ἔδεκτο τέλος. In Pallada il termine ricorre sei volte (AP 7.685.1 e 2, 7.688.4, 10.58.2, 11.54.4, 11.383.6) di cui cinque con il significato di morte ed una con il significato di fine, quando indica la morte per tre volte è accompagnato dal genitivo βίτου, due volte invece ne fa a meno.

Quanto all'espressione ὄρᾶν τέλος in relazione all'approssimarsi della morte probabilmente richiama il noto apoftegma con cui Solone avrebbe ammonito Creso: τέλος ὄρα τοῦ βίου· τοῦτο τὸ ἀπόφθεγμα Σόλων εἶπε τῷ Κροίσῳ (cfr. CPG II. 773 = I.315 = Diogenian. 8.51) che ricorre – anche se in forma leggermente diversa – in Stratone AP 12.186 (per altri paralleli dell'espressione vd. FLORIDI⁶⁵⁵ e GIANNUZZI⁶⁵⁶): καὶ τὸ τέλος πρόβλεπε dove τέλος allude alla fine dell'età virile ed implicitamente alla morte. D'altra parte in Pallada non emerge un intento parenetico di stampo filosofico-sapientziale, Pallada rimanda alla *gnome* e nello stesso tempo se ne distacca, poiché dal distico traspare soltanto una visione disillusa e nichilistica della vita, non si tratta di un invito ma di una triste presa di coscienza. Del resto il nesso ὄρᾶν τέλος è variamente attestato e il suo uso non risulta eccezionale: si trova nella tragedia (Aesch. *Pers.* 726 ὡς ἰδεῖν τέλος πάρεστιν οἷον ἦνυσεν κακόν, Eur. *Tr.* 602 νῦν τέλος οἰκτρὸν ὄραϊς, vd. anche *Med.* 920), nella prosa tarda (Luc. *Tyr.* 22.3 πόσαι δωρεαὶ καὶ τέλος ἐωράκατε πάντες), in poeti tardo-antichi come Nonno di Panopoli (vd. *Par.* 21.132 οὐ ξυνοῦ θανάτου τέλος ὄψεται), è attestato anche in opere protobizantine come anonim. *Christ. Pat.* 602 ἴδμεν οὐσάν σε βροτῶν καὶ ταῦθ' ὄρῶσαν συνιέναι καὶ τέλος; 1403 παραδοκῦσα καὶ ταφῆς ἰδεῖν τέλος. Dunque, è probabile che l'emistichio γυμνὸν ὄρῶν τὸ τέλος, data la ricorrenza della moventza espressiva, rimandi non solo all'apoftegma citato, ma che fosse un modo normale per indicare la morte.

Notevole in questo senso un epigramma funerario di Agazia in cui il poeta si rivolge direttamente alla madre morta in giovane età vd. AP 7.552.1-2 ὦ ξένη, τί κλαίεις; - "Διὰ σὸν μόρον." - Οἶσθα, τίς εἰμι; -/ "Οὐ μὰ τόν, ἀλλ' ἔμπης οἰκτρὸν ὄρῶ τὸ τέλος. Ε' quasi sicuro che οἰκτρὸν ὄρῶ τὸ τέλος richiami il γυμνὸν ὄρῶν τὸ τέλος di Pallada se non altro perché i termini occupano la stessa sede metrica alla fine del pentametro e in entrambi i casi τὸ τέλος indica la morte. Quanto all'aggettivo οἰκτρὸν al posto di γυμνόν, Agazia aveva un modello diretto in Euripide (*Tr.* νῦν τέλος οἰκτρὸν ὄραϊς) ma ha riformulato l'espressione sulla base dell'emistichio palladiano. In Euripide si potrebbe riconoscere il modello comune per i due epigrammisti, in tal caso Pallada avrebbe ripreso il nesso cambiando οἰκτρὸν in γυμνόν per ottenere l'anafora dell'aggettivo, Agazia invece sarebbe tornato alla forma originale imitando comunque Pallada nella formulazione metrico-stilistica del nesso.

⁶⁵⁵ FLORIDI 2007: 203.

⁶⁵⁶ GIANNUZZI 2007: 205.

AP 10.77 = 72G (A)

Τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταρασσεῖς
κλήρω δουλεύων τῷ κατὰ τὴν γένεσιν;
τούτω σαυτὸν ἄφες, τῷ δαίμονι μὴ φιλονεῖκει·
σὴν δὲ τύχην στέργων ἠσυχίην ἀγάπα·
μᾶλλον ἐπ' εὐφροσύνην δὲ βιάζεο καὶ παρὰ μοίρην,
εἰ δυνατὸν, ψυχὴν τερπομένην μετὰγειν.

Perché invano, uomo, soffri e tutto sconvolgi
essendo schiavo della sorte che hai avuto dalla nascita?
Sottomettiti ad essa, non lottare col demone;
apprezzando il tuo destino, ama la quiete:
piuttosto sforzati di trasferire alla gioia, anche contro il destino,
se possibile, l'anima gioiosa.

Torna anche qui la domanda sull'inutilità della sofferenza umana cfr. 10.58.2: l'uomo non può determinare nessun evento della propria vita, la cosa più ragionevole è accettare la sorte e non tentare in nessun modo di cambiarla.

I valori semantici dei verbi usati nel v.4 indicano qualcosa che le traduzioni difficilmente arrivano a riprodurre. Nei versi precedenti si sospetta che l'uomo sia invitato ad accontentarsi della sorte. In realtà questo concetto non compare mai nell'epigramma: nei vv. 1-3 l'uomo non accetta la propria sorte non perché non si voglia accontentare, ma perché vuole andare manifestamente *contro* di essa. Pallada non lo rimprovera di non volersi accontentare, ma piuttosto di andare in una direzione diversa da quella segnata. Ciò è confermato appunto dai verbi del v.4: *στέργω* non può in alcun modo avere il valore di "accontentarsi" che talvolta gli è conferito dalle traduzioni, ma indica che si deve *amare* ciò che nei versi precedenti l'uomo contrasta. L'attività dell'uomo in ciò non viene mai meno: da una lotta attiva si passa ad un amore *attivo* e non rassegnato per la *Tyche* e si presume che l'uomo debba assecondarla piuttosto che sopportarla. Questa attività nel determinare la propria vita continua nei versi seguenti.

Il nesso *παρὰ μοίραν* sembra contraddire quanto precede, in quanto l'uomo non è invitato più a rassegnarsi davanti all'impossibile, ma al contrario a procedere, anche se nei limiti del possibile (*εἰ δυνατὸν*)⁶⁵⁷, contro la *μοῖρα*. In realtà non si ha una contraddizione, poiché vi è un chiaro cambiamento di quanto in oggetto, sottolineato dal *μᾶλλον*. Il discorso sull'anima sposta il tema su un piano differente. Pallada dice che non per la vita ma piuttosto (*μᾶλλον*) per l'anima bisogna andare contro quanto destinato: è l'anima a fare la differenza, ed è dell'anima che si parla negli ultimi due versi, mentre in quelli precedenti si è parlato evidentemente della vita terrena. E' da

⁶⁵⁷ Cfr. ZERWES 1956: 136.

rilevare anche la distinzione tra τύχη del v. 4 e la μοῖρα del v. 5. L'uso di μοῖρα, vocabolo notoriamente connesso al destino umano e terreno, richiama le esperienze umane e terrene dei versi precedenti e si contrappone a ψυχή. Μοῖρα è la porzione di tempo terrena assegnata ad un uomo. Dunque il secondo livello dell'agire umano esposto negli ultimi due versi sta appunto nel superamento del rapporto col destino di cui si è esposta la necessità durante la vita. Per la vita bisogna ubbidire al fato, è per l'anima che vale piuttosto la pena di sforzarsi di opporvisi. Tutto l'epigramma dunque si muove in un atteggiamento dinamico: da un'opposizione vana e inconsapevole (μάτην) si passa a una consapevole sottomissione e a un amore attivo e consapevole per la propria sorte, per passare poi a un'altra opposizione, arricchitasi nel frattempo del valore della consapevolezza (che implica anche la consapevolezza dei limiti, εἰ δυνατόν), perciò, stavolta giusta. L'opposizione dei primi versi è folle, l'opposizione degli ultimi versi è consapevole.

1-2 τίπτε...τήν γένεσιν: l'epigramma si apre con una domanda retorica che il poeta rivolge all' "uomo" sull'inutilità dei suoi sforzi contro un destino che è immutabile. Il tema è frequente nella meditazione filosofica del poeta il cui slancio titanico contro il non senso della vita si concretizza in un profondo cinismo e sull'invito all'accettazione volontaria e disperata di ciò che il fato, irrimediabilmente, impone cfr. *e.g.* 10.78.

L'*incipit* τίπτε μάτην ricorre identico e nella stessa sede metrica anche in *adesp. AP* 7.667.1 τίπτε μάτην γοῶντες ἐμῷ παραμύνητε τύμβῳ; (cfr. *supra*), anche in questo caso si tratta di una domanda sull'inutilità del dolore: "perché piangete invano sulla mia tomba". D'altra parte i verbi πόνεω e ταράσσω utilizzati da Pallada descrivono uno stato d'animo diverso da quello della sofferenza, alludono piuttosto ad una dimensione di ansia, di incertezza, di inquietudine derivanti dal fatto che l'uomo appare inerme e incapace di mutare il corso degli eventi della propria vita. Nell'epitaffio 7.667 una donna invita il marito e i figli a non piangere inutilmente per la sua morte, nel nostro epigramma, invece, Pallada invita l'uomo a non affannarsi inutilmente di fronte ad un destino immutabile. Degno di nota anche il già citato frammento *menandro sent. Comp.* 2.195 Jäkel ἄνθρωπε, μὴ στενάξει, μὴ λυποῦ μάτην (cfr. *supra*) in cui alla domanda retorica di Pallada "perché soffri invano?" si sostituisce l'esortazione, che suona quasi come un imperativo categorico, a non darsi pena inutilmente. L'invito a non soffrire invano si presenta quasi come uno stilema formulare, poiché lo si trova applicato in contesti molto diversi, dall'epitaffio alla parenesi ad esempio. In questo senso è utile menzionare anche *Diog. Laer. AP* 7.620.1-2 μήποτε λυπήσῃ σε τὸ μή σε τυχεῖν τινος, ἀλλὰ/τέρπειο πᾶσιν ὁμῶς, οἷσι δίδωσι θεός· in cui emerge il medesimo tema della necessità dell'accettazione senza ribellarsi al fato.

L'avverbio interrogativo τίπτε ricorre spesso all'inizio del verso nell'epigramma vd. *e.g. AP* *9.57.1, 9.70.3, 9.251.3 etc.; è frequente anche nella letteratura oracolare vd. *e.g. App. Anth.* (orac.) 197.1, 250.1, 319.2. Pallada utilizza l'avverbio soltanto in due

casi: oltre a 10.77 si deve menzionare anche AP 11.386.2 dove, però, si trova all'interno del verso.

Il vocativo ἄνθρωπε è usato da Pallada anche in 10.45.1 ἄν μνήμην, ἄνθρωπε, 11.62.3 τοῦτο σαφῶς, ἄνθρωπε, 11.300.1 πολλὰ λαλεῖς, ἄνθρωπε, sempre nella stessa sede metrica. Come già rilevato a proposito dell'ἄνθρωπε, ipotetico destinatario della parenesi di 10.45 cfr. *ad loc.*, è preferibile attribuire al vocativo, in tutti e quattro i casi, un valore universale come se il poeta si stesse rivolgendo all'umanità e non ad un preciso individuo. L'ipotesi, del resto, trova conferma nel tono filosofico e generalizzante degli epigrammi citati che non alludono a situazioni specifiche o a fatti contingenti, ma alla condizione universale dell'essere umano.

ZERWES⁶⁵⁸ nota giustamente come il concetto di μάτην πονεῖν in generale si riferisca a coloro che sono completamente dediti alla ricerca di beni terreni e dimenticano in questo modo l'inevitabile destino di morte che accomuna tutti gli uomini cfr. 10.58, ma in questo caso, tuttavia, assume un significato più generale alludendo forse a qualsiasi atteggiamento umano di ribellione al fato. La necessità di accettare gli eventi della vita senza cercare in nessun di ribellarsi ad essi è un tema topico della letteratura di stampo etico e moralizzante cfr. *e.g.* Theogn. 1033 θεῶν δ' εἰμαρμένα δῶρα/ οὐκ ἄν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι, Philem. fr. 92 sgg. K-A πολύ γ' ἐστὶ πάντων ζῶον ἀθλιώτατον/ἄνθρωπος, vd. in particolare v.4 ἀπορεῖ τὰ πλεῖστα διὰ τέλους πονεῖ τ' ἀεὶ per l'uso del verbo πονέω come in Pallada.

CONCA⁶⁵⁹ evidenzia che tra i vv.1-2 è presente un *enjambement*, tuttavia non si tratta di un *enjambement* molto forte: è un *enjambement* non periodico⁶⁶⁰, perché l'idea del v.2 non completa ma integra il senso del v.1 che è autosufficiente; anche se non si tratta di un forte *enjambement*, è comunque significativa la sua presenza poiché i vv.3 e 4 sono invece completi di per sé, mentre tra gli ultimi due ritorna ancora una volta l'*enjambement* (βιάζο...μετάγειν), questa volta non periodico ma necessario.

Il fatto che ciascun uomo, fin dalla nascita, sia legato ad uno specifico destino (τῷ κατὰ τὴν γένεσιν), secondo ZERWES⁶⁶¹ è un esplicito riferimento ad una credenza popolare che attribuiva all'astrologia il potere di determinare gli eventi della vita umana. Nonostante si trattasse di un'idea molto diffusa, in Pallada non si trova nessun riferimento alle stelle ma i termini utilizzati parlano esplicitamente di un destino, di una parte assegnata utilizzando le tre varianti lessicali κλήρος, τύχη, μοίρα. Per κλήρος è stata proposta la traduzione “fato” anche se propriamente indica la pietruzza che veniva utilizzata per il sorteggio. Come rileva CONCA⁶⁶² “il termine esprime con icasticità come la vita umana sia scandita da vicende del tutto fortuite”; oltre che in questo epigramma, Pallada lo utilizza anche in AP 11.357 cfr. 1-2 υἱὸς καὶ γενετὴρ δῆριν

⁶⁵⁸ ZERWES 1956: 134.

⁶⁵⁹ MARZI-CONCA 2009: 659.

⁶⁶⁰ Cfr. PARRY 1971: 253.

⁶⁶¹ ZERWES 1956: 134.

⁶⁶² MARZI-CONCA 2009: 659.

φιλόνεικον ἔθεντο,/ τίς πλέον ἐκδαπανῶν κλήρον ἅπαντα φάγη anche se nel diverso significato di “patrimonio, eredità”. E’ utile notare che nei due unici casi in cui Pallada ricorre al termine κλήρος, utilizza sempre la medesima espressione: φιλονείκει cfr. 10.77.3 e φιλόνεικον cfr. 11.357.1.

L’elaborata riflessione di tutto l’epigramma si sviluppa a partire dalla domanda che occupa i primi due versi “perché invano ti affliggi?”, nei due distici successivi, infatti, tutti caratterizzati da verbi al modo imperativo, il poeta propone delle regole di vita che possano garantire se non la felicità almeno un’esistenza sopportabile: sottomettersi al destino e non lottare contro di esso; ricercare prima di tutto la tranquillità dell’animo; sforzarsi di garantire all’anima una condizione di gioia. Nonostante la presenza del vocativo ἄνθρωπε (v.1) l’epigramma si presenta come una sorta di dialogo interiore quasi che il poeta stesse parlando al proprio inconscio, rivolgendo a se stesso quegli imperativi morali che, dal suo punto di vista, possono rendere la vita più vivibile e meno pesante.

3-4 τούτῳ σαυτὸν...ἀγάπα: dopo la domanda retorica sull’inutile ribellione al destino, il poeta passa all’esortazione parenetica e propone un criterio di vita che non solo disapprova tale ribellione ma invita invece all’accettazione serena di ciò che il demone, la forza misteriosa che muove la realtà dal punto di vista palladiano, riserva all’uomo. Particolarmente efficace risulta il passaggio dalla domanda “perché invano ti affliggi?” all’imperativo “sottomettiti al destino” come se il volontario cedimento alla sorte fosse l’unica via percorribile.

Il v.3 ricalca quasi perfettamente quanto affermato dal poeta in *AP* 10.73.1 εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φέρου cfr. τούτῳ σαυτὸν ἄφες; in generale la soluzione proposta da Pallada di fronte all’inevitabilità della sorte è l’accettazione passiva vd. *e.g.* Pall. *AP* 10.34 dove accanto alla domanda retorica sull’inutilità delle preoccupazioni compare ancora una volta la figura del δαίμων cfr. v.3 ἀλλ’ ἵνα σοί τι μέλη, δαίμονι τοῦτο μέλει (vd. *infra ad loc.*). Non è facile capire cosa rappresentasse per il poeta tale figura, sicuramente non doveva essere meno importante della Τύχη o del θεός dato che compare in numerosi epigrammi (7.610.1, 9.183.5, 10.34.2.3.4, 10.77.3), in *AP* 9.185.3 Pallada definisce la Τύχη stessa δαίμων: νῦν ὁσίως στένε καὶ σὺ τεδὸν πάθος, ἄστατε δαῖμον. ZERWES⁶⁶³ considera l’epigramma 10.77 un’importante testimonianza di sincretismo religioso tardo-antico poiché, sal suo punto di vista, Τύχη, δαίμων e κλήρος devono essere considerate come una stessa entità; tale sincretismo, già attestato in età classica cfr. Eur. *IA* 1136 ὃ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ’ ἐμός, si accentua in età tardo-antica, con la conseguente giustapposizione del significato di molte divinità, in particolare vediamo che forze quali τύχη e δαίμων vengono inserite nella sfera del θεῖον o comunque associate quasi fossero un’unica entità cfr. *e.g.* Heliod. *Aeth.* 6.8.5 καὶ οὐ τῶν ἐπ’ἐκείνοις ἡμῖν μέμψις, ὃ τύχη καὶ δαίμονες, ἀλλὰ καὶ πράττειεν κατὰ γνώμην,

⁶⁶³ ZERWES 1956: 134.

7.6.4 τότε δὴ πὼς εἶτε τι δαιμόνιον εἶτε τύχη τις τὰ ἀνθρώπεια βραβεύουσα καινὸν ἐπεισόδιον ἐπετραγῶδει τοῖς δρωμένοις, 7.13.2 μηδὲ ἐπεισάγοις οὕτω λαμπρᾷ καὶ εὐδαίμον τύχη. Anche il κλήρος può essere inserito all'interno di questo raggruppamento di concetti divini e anche in questo caso già a partire dall'età classica cfr. Eur. fr. 989 Kannicht ὁ τῆς τύχης παῖς κλήρος. Il concetto di δαίμων deve essere inteso come “colui che distribuisce il destino”⁶⁶⁴ ed è attestato già in Omero vd. *Od.* 5.396. Se questo è vero, ritengo in ogni caso che nel panorama filosofico palladiano la Τύχη da una parte e il θεός e il δαίμων dall'altra avessero un significato molto diverso: si tratta in entrambi i casi di forze uniche che governano la realtà ma nel primo caso il poeta descrive una forza negativa e irrazionale che opera deliberatamente in vista del male, mentre nel secondo caso il poeta non fornisce nessuna descrizione, né in negativo né in positivo, dunque siamo di fronte a forze per così dire “neutre” (cfr. § 4.1 e *AP* 10.34 vd. *infra ad loc.*).

Il verbo φιλονικέω e l'aggettivo φιλόνικος sono attestati soltanto in Pallada (vd. *AP* 10.77 e 11.357), per il resto non presentano nessuna attestazione in poesia epigrammatica. Il nesso μὴ φιλονεῖκει, tuttavia, è piuttosto frequente soprattutto nella poesia cristiana cfr. Eus. *comm. in psalm.* 23.324.17 μὴ φιλονεῖκει κακούργοις, Basil. *hom. in psalm.* 115 μὴ φιλονεῖκει ἰδεῖν ἤδη τὰ μακρὰν ἀποκείμενα, Joann. Crys. *PG* 48.1072.40 μὴ φιλονεῖκει πρὸς τὸν τοιοῦτον, 60.459.49 οὐ γὰρ ζημοῖ ἢ πίστις, μὴ φιλονεῖκει, Theod. *Interpr. in Psalm.* *PG* 80.1125.46 τὸ δὲ μὴ παραζήλου ὁ μὲν Σύμμαχος, μὴ φιλονεῖκει.

Pallada afferma l'esistenza di una Τύχη personale come dimostra il nesso σὴν τύχην con il pronome personale al v.4. Già Filemone aveva parlato di una τύχη συγγενῆς come dimostra il frammento 9.4 K-A νῦν δ' οἶδ' ἀκριβῶς τὴν τύχην ὡς οὐ μία./οὐδ' ἔστι πρῶην, ἀλλὰ μετὰ τῶν σωμάτων/ἡμῶν, ὅταν γινώμεθ', εὐθὺς χὴ τύχη/προσγίνεθ' ἡμῖν συγγενῆς τῷ σώματι/κούκ ἔστιν ἕτερον παρ' ἑτέρου λαβεῖν τύχην.

Al v.4 si deve notare la scelta di verbi che esprimono due diverse sfumature dell'amore: στέργω significa propriamente “apprezzare”, “gradire” ed è usato spesso per indicare l'amore dei genitori verso i figli; ἀγαπάω è più forte di στέργω ed indica invece l'amore puro, l'amore divino tanto che nei testi cristiani rappresenta il verbo tecnico dell'amore di Dio per gli uomini. Nella *variatio* vi è dunque almeno una distinzione di intensità che contribuisce alla *climax*, ma non va escluso che la distinzione abbia anche un valore qualitativo oltre che quantitativo. Il poeta sta esortando il lettore – e indirettamente anche se stesso – a ricercare e amare più di ogni altra cosa la quiete e la pace dell'animo (ἡσυχίην ἀγάπα) e nello stesso tempo sta affermando che la condizione per ottenere ciò è apprezzare la sorte assegnata senza ribellarsi ad essa: “apprezzando il tuo destino personale, prediligi/ama/ricerca la pace dell'anima”. Il participio στέργων va distinto dall'imperativo ἀγάπα: mentre il secondo è un'esortazione, il primo è una condizione di quest'ultima. Per l'imperativo ἀγάπα sempre in riferimento ad un

⁶⁶⁴ Cfr. MARZI-CONCA 2009: 660.

concetto astratto cfr. Bass. *AP* 10.102.4-5 καὶ πάλι μέτρον ἐγὼ τᾶρκιον ἠσπασάμην/ τοῦτ' ἀγάπα, φίλε Λάμπι, κακὰς δ' ἔχθαιρε θυέλλας: il dimostrativo si riferisce infatti a μέτρον e si tratta di un'esaltazione della moderazione attestata anche nell'opera di Pallada cfr. *AP* 10.51 (cfr. *infra ad loc.*). E' forse utile rilevare che in riferimento ad ἠσυχίη il poeta ha scelto il verbo ἀγαπάω, un verbo che esprime l'idea della predilezione e dell'amore perfetto e disinteressato (*caritas*): il poeta associa ad una condizione di benessere spirituale un verbo che a tale dimensione ultraterrena rimanda, ma soprattutto attinge sicuramente alla tradizione cristiana, poiché se ἀγάπη è l'amore divino, la ἠσυχία in ambiente cristiano indica l'ascesi, attraverso il silenzio, per raggiungere un'immedesimazione più forte con Dio. Non è sottovalutare, dunque, l'accostamento di questi due termini che appartengono ad un campo semantico simile. Il verbo στέργω riferito alla Τύχη si trova anche in Demostene (*Or.* 55.22) e significa, anche in tal caso, "abbandonarsi alla sorte": οὐκοῦν, ὃ ἄνδρες δικασταί, τοῦτους μὲν μηδὲν ἐγκαλεῖν μοι τοσαῦτα βεβλαμμένους, μηδ' ἄλλον μηδένα τῶν ἠτυχηκότων, ἀλλὰ τὴν τύχην στέργειν, τουτονὶ δὲ συκοφαντεῖν. Il termine ἠσυχίη ricorre due volte nel *corpus* palladiano sempre nella forma ionica: oltre a 10.77 cfr. 10.46.4 φάρμακον ἠσυχίης ἐγκρατὲς εὐρόμενος (vd. *infra ad loc.*). E' alla luce di epigrammi come questo in cui viene esplicitamente esaltata la *hesychia*, termine tecnico dell'epicureismo, oltre ad altri in cui vengono celebrati concetti quali la *atarassia* e la *mesotes* (cfr. *e.g.* *AP* 10.51, 77, 78, 86, **15.20), che Pallada è stato definito se non completamente epicureo sicuramente molto incline questa corrente filosofica cfr. PEEK⁶⁶⁵ anche se, com'è stato ampiamente discusso nella parte generale (vd. cap. III), sul pensiero palladiano agiscono contemporaneamente più suggestioni filosofiche –soprattutto epicureismo, stoicismo cinismo – tanto che si può parlare di «eterogeneità del sistema» (cfr. § 3.1) e di forte sincretismo filosofico, una caratteristica del resto molto frequente nei poeti tardo-antichi. ZERWES⁶⁶⁶ addirittura sminuisce la forza effettivamente esercitata dall'epicureismo su Pallada che non crede, come il sapiente epicureo, nella casualità assoluta degli eventi.

Come si può dedurre anche soltanto da questo epigramma, Pallada ritiene che la realtà non sia casuale ma determinata e proprio in quanto determinata negativamente emerge la necessità della ἠσυχία come condizione per imparare ad accettare ciò che, dal punto di vista del poeta, ostacola la felicità umana. A prescindere dalla necessità di collocare Pallada in una corrente filosofica precisa, è importante notare la scelta e l'inserimento nel testo di un lessico proprio, in questo caso, dell'epicureismo e dello stoicismo. Pallada può essere considerato l'iniziatore di un tipo di epigramma che potremmo definire molto semplicemente "filosofico" non tanto per il contenuto dei testi che talvolta appare contraddittorio (vd. *e.g.* *AP* 10.45 e 10.88), quanto per la frequente

⁶⁶⁵ PEEK 1949: 159.

⁶⁶⁶ ZERWES 1956: 352.

presenza di termini tecnici e propri di alcune filosofie cui il poeta volta per volta attinge e probabilmente si avvicina.

5-6 μᾶλλον...μετάγειν: di non facile interpretazione il καὶ παρὰ μοῖρην dell'ultimo verso che sembra contraddire quanto affermato nei versi precedenti. Secondo CONCA⁶⁶⁷ il nesso καὶ παρὰ μοῖρην così come il preverbio μετα- in μετάγειν sottolineano il mutamento di direzione, la svolta che l'uomo è chiamato a dare alla propria vita. Piuttosto che una contrapposizione tra i primi versi e l'ultimo distico, si deve rilevare un mutamento di prospettiva, nel secondo distico la prospettiva si fa più particolare e il poeta stabilisce due livelli: nei primi quattro versi il poeta allude alla sfera della vita pratica e quotidiana in cui, per vivere serenamente, bisogna semplicemente "apprezzare" la volontà della *Tyche* e tendere, in questo modo, alla ἡσυχία. Quanto alla sfera spirituale invece – il cambiamento di prospettiva è marcato dal μᾶλλον...δὲ fortemente avversativo – bisogna sforzarsi (Pallada usa un verbo molto forte come βιάζεο) di trasferire l'anima alla gioia qualora ve ne sia la possibilità, anche se la sorte è avversa. Come già notato il verbo μετάγειν esprime l'idea di mutamento, di passaggio ad un'altra dimensione segnato proprio dalla preverbio μετα-, allo stesso modo il verbo μετανοέω viene usato negli scritti cristiani per indicare la conversione al Cristianesimo in quanto passaggio ad un altro modo di pensare. Dal punto di vista di Pallada, dunque, nella vita pratica la felicità consiste nel non ribellarsi al destino, anche se avverso, raggiungendo in tal modo una condizione di pace interiore, ma quando si tratta dell'anima – ovvero della dimensione spirituale – bisogna lottare con ogni mezzo per renderla felice, anche quando le circostanze sembrano non permetterlo, se ne abbiamo anche una minima possibilità.

Il nesso παρὰ μοῖραν è attestato nella poesia epica vd. Hom. *Od.* 14.509 οὐδέ τί πο παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες con il significato di "a torto, in modo sconveniente" (opposto: κατὰ μοῖραν, usati prevalentemente con *verba loquendi*), con lo stesso valore che in Pallada ricorre in Alceo fr. 39a10 Voigt παρὰ μοῖραν Δίος, Syn. *hymn.* 1.116 εἰ παρὰ μοῖραν/τῶν σῶν ἔθιγον. Il nesso è presente anche in poesia epigrammatica cfr. *App. Anth.* (sep.) 657.6 κουρέα τὴν τέχνην ἐσορᾶς ἐμὲ τὸν παρὰ μοῖραν (nella stessa sede metrica), 255.2 (orac.) εἰ δ' Ἄργει πελάσαις, τότε κεν παρὰ μοῖραν ὄλοιο. Questi esempi pongono il valore dell'espressione nell'ambito del determinismo etico, ciò che permette di apprezzarne la forza; in Pallada, che usa l'espressione in senso proprio e la allontana dal semplice valore idiomatico che può osservarsi in particolare nel passo omerico citato, l'andare contro la μοῖρα diviene valore positivo, e questo non può che essere interpretato che come un segno di fiducia nell'individualità e nell'umano, e nella sua iniziativa che è valida per se stessa e nel presente, in quanto il risultato dello sforzo dell'uomo non è minimamente prospettato.

⁶⁶⁷MARZI-CONCA 2009: 660.

È utile notare l'accostamento all'anima dei termini εὐφροσύνη e τερπομένη, che rimandano ad una condizione di gioia tutta terrena e non spirituale; anche in questo caso il poeta ha voluto stabilire un contrasto tra i due livelli attribuendo all'anima caratteristiche ed atteggiamenti prettamente terreni. Il distico inoltre presenta una notevole elaborazione formale: Pallada conferisce al sostantivo εὐφροσύνη un forte valore collocandolo in prima posizione all'inizio del verso e del concetto espresso; inoltre il sostantivo è collocato in iperbato rispetto al verbo μετάγειν. Da notare anche la forma non contratta βιάζο cfr. (nella stessa sede metrica) Theogn. 547 μηδένα πω κακότητι βιάζο· τῷ δὲ δικαίωι, Call. *hymn.* 4.89 μήπω μή μ' ἀέκοντα βιάζο μαντεύεσθαι, Mac. *AP* 5.223 Φωσφόρε, μὴ τὸν Ἔρωτα βιάζο μηδὲ διδάσκου e la forma «iper-ionica» μοίρηγ.

AP 10.78 =73G (A)

Ῥίπτε γόους, μὴ κάμνε, πόσον χρόνον ἐνθάδε μίμων,
ὥς πρὸς ἐκεῖνον ὅλον τὸν μετὰ ταῦτα βίον.
πρὶν τοίνυν σκώληκα λαβεῖν τύμβοις τε ῥιφήναι,
μὴ δαμάσης ψυχὴν ζῶν ἔτι κρινομένην.

Via il lamento, non logorarti, per il breve tempo in cui sei qua,
rispetto a tutta la vita che sarà dopo questa.
Prima di prendere vermi ed essere gettato nella tomba,
vivo, non tormentarti l'anima come se fosse già condannata.

La percezione della brevità del tempo e dell'impossibilità di raggiungere una condizione di felicità, spinge Pallada alla scelta di un modo di vivere che metta al centro il distacco dalle preoccupazioni, dalle angosce e dai dolori. Il lamento sulla brevità del tempo (cfr. v. 1) costituisce una sorta di premessa a quell'edonismo materialistico proprio dell'epicureismo che a più riprese Pallada sembra abbracciare. Di fronte alla coscienza della brevità della vita o all'inevitabilità della sofferenza, il poeta propone diverse vie d'uscita, tutte riconducibili a quella condizione esistenziale ideale che la ricerca del piacere e il distacco dal dolore possono garantire: il poeta invita il lettore ad affrontare la vita con la leggerezza del riso (vd. *e.g.* AP 10.87 cfr. *supra ad loc.*), a far memoria che il destino di ciascuno è fissato fin dalla nascita e dunque non ha senso ribellarsi ad esso (vd. *e.g.* AP 10.77 *supra ad loc.*), a non piangere chi muore poiché la morte comporta la liberazione dai dolori della vita terrena (vd. *e.g.* AP 10.59 cfr. *infra ad loc.*), alla ricerca dell'*hesychia*, la pace interiore di matrice stoica ed epicurea (vd. *e.g.* AP 10.46 *ad loc.*) oppure, come in questo, dell'*atarassia* attraverso il distacco dalle preoccupazioni umane.

Nonostante l'epigramma 10.78 non rappresenti un'eccezione ma risulti perfettamente in linea con lo spirito palladiano, tuttavia si deve rilevare la presenza di un elemento se non estraneo comunque inatteso pensando al pensiero filosofico di Pallada: l'allusione, al v.2, ad una seconda vita dopo la morte. Come ZERWES⁶⁶⁸ che elude un qualsiasi riferimento alla sopravvivenza ultraterrena dell'anima in senso cristiano, mi sembra difficile poter ammettere una repentina conversione al Cristianesimo nel materialista Pallada alla luce di pochi epigrammi (vd. AP 10.88 cfr. *infra ad loc.*). HENDERSON⁶⁶⁹ ritiene che l'espressione "vita dopo la morte" non possa riflettere un concreto mutamento di prospettiva da parte di Pallada: "It is also noticeable that Palladas has used βίον for 'life' beyond death, in contradiction to his earlier statements about there being no life after death. This should probably be ascribed to deficient terminology

⁶⁶⁸ZERWES 1956: 143.

⁶⁶⁹Cfr. anche HENDERSON 2011: 130.

rather than a change of belief”. ZERWES⁶⁷⁰ pensa ad un influsso della filosofia neoplatonica con i cui rappresentanti Pallada potrebbe essere venuto in rapporto (cfr. *9.400 cfr. *infra ad loc.* e § 4.2.3) e che ha, tra i capisaldi della sua dottrina, il principio della trascendenza dell’anima dopo la morte. Se l’influsso neoplatonico è possibile, si deve comunque osservare che questa idea è ampiamente attestata nella letteratura greca arcaica e classica (vd. *infra*), nelle religioni misteriche (orfismo e dionisismo) e nelle antiche religioni egizie ovvero in epoche molto anteriori al neoplatonismo. Piuttosto che cercare di individuare la fonte che possa avere influenzato il poeta, mi sembra più ragionevole pensare alla compresenza di più influenze religiose e filosofiche a partire da un bagaglio culturale molto antico che faceva della trascendenza dell’anima un concetto di patrimonio comune. Risulta inutile associare il riferimento alla vita ultraterrena ad una filosofia o religione precisa, Pallada si limita a menzionare l’esistenza di una seconda vita dopo la morte, ma non è dato sapere se tale menzione implichi o meno una fede da parte del poeta in una forma di trascendenza.

HENDERSON⁶⁷¹ riconosce all’epigramma una grande accuratezza formale e lo definisce “deftly composed”; lo studioso osserva come la presenza di tre imperativi (ῥίπτε, μὴ κάμνε e μὴ δαμάσης), due infiniti (βαλεῖν e ῥιφήναι) e tre participi (μίμων, ζῶν e κρινομένην) nel breve spazio di soli quattro versi accentui quell’ “urgenza dottrinale” che caratterizza l’epigramma.

1-2 ῥίπτε....βίον: il primo verso presenta due imperativi che conferiscono al testo, fin dall’*incipit*, un tono protrettico e insieme al terzo imperativo μὴ δαμάσης scandiscono la riflessione proposta nell’epigramma. Come già notato nell’introduzione, l’invito a non angustiarsi per le contraddizioni insite nella vita è un tema molto caro al poeta e torna come una sorta di *refrain* in numerosi epigrammi anche se il poeta aggiunge ogni volta qualche piccola variante. In stretta consonanza con 10.78, ad esempio, è l’*incipit* di 10.77 dove all’esortazione a non angustiarsi si sostituisce, con il medesimo intento, la domanda retorica sul perché lo si fa se si è schiavi di un destino fissato fin dalla nascita cfr. vv. 1-2 τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταρασσεις/ κλήρω δουλεύων τῷ κατὰ τὴν γένεσιν; Pur trattandosi di un contesto diverso ovvero quello di un madre morta che invita il marito e i figli a non piangere sulla propria tomba, vale la pena menzionare l’epigramma anonimo AP 6.667 che presenta una movenza simile a 10.77 cfr. v.1 τίπτε μάτην γοόντες ἐμῷ παραμίνετε τύμβῳ; e a 10.78 cfr. v. 3 λῆγε γόων καὶ παῦε, πόσις, καὶ παῖδες ἐμεῖο. In generale l’esortazione a mettere da parte il dolore e a non logorarsi, espressa con la forma dell’imperativo, costituisce un movenza tipica degli epigrammi sepolcrali cfr. *e.g. App. Anth.* (sep.) 373.5 μήτερ Μειλιτίνη, θρηῖνον λίπε, παῦε γόοιο, ma è frequente anche nella letteratura oracolare dove si danno al lettore degli avvertimenti morali da seguire cfr. *e.g. App. Anth.* 151.6 (orac.) σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ

⁶⁷⁰ZERWES 1956: 143.

⁶⁷¹HENDERSON 2011: 130.

θέμις ἐξερεείνων, *App. Anth.* 160.4-5 (orac.) παύεο δὴ περιφρῶν ὀάρων, ἀνάπαυε δὲ φῶτα/τάμνων.

Il verbo ῥίπτω significa letteralmente “gettare, gettare via” e non è attestato con il significato traslato di “cessare, smettere” (cfr. *LSJ*). Il nesso ῥίπτε γόους letteralmente può essere tradotto “lancia via il lamento” e quindi, fuor di metafora, “smetti di lamentarti”, un valore che, tuttavia, non è mai attestato. Il problema è stato risolto traducendo il nesso con l’espressione “via” cfr. PONTANI⁶⁷² “via le lagnanze”, ZERWES⁶⁷³ “fort mit den sorgen”, “bando a/tregua a” cfr. MARZI⁶⁷⁴ “bando ai lamenti”, IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI⁶⁷⁵ “trêve aux gémissements” oppure “cessa di” cfr. BECKBY⁶⁷⁶ “lass deinen Trübsinn”, HENDERSON⁶⁷⁷ “stop groaning”. Nonostante non sussistano attestazioni dell’imperativo di ῥίπτω nel significato di “smettere di”, è sicuramente questo il contenuto che Pallada voleva comunicare; in ogni caso, in linea con la maggior parte dei traduttori, ho preferito mantenere la generica traduzione “via il lamento”. Alla rarità della locuzione ῥίπτε γόους si contrappone invece la regolarità dell’espressione μὴ κάμνε che è attestato nella tragedia cfr. adesp. fr. 655.50 Kannnicht-Snell μὴ κάμνε μόχθον κα[, Euripide fr. 1045 Kannicht μὴ κάμνε πατρίδα τὴν λαβεῖν πειρώμενος, in Pindaro cfr. *Pyth.* 1.90 μὴ κάμνε λίαν δαπάναις, cfr. anche Nic. *AP* 11.244.3 μὴ φύσα, μὴ κάμνε· μάτην τὸν καπνὸν ἐγείρεις con il nesso μὴ κάμνε nella stessa sede metrica di Pallada, *App. Anth.* 116.3 (exhort.) μὴ κάμνε, μὴ φρόντιζε, μὴ ζήτει πλέον.

Il secondo emistichio del primo verso πόσον χρόνον ἐνθάδε μίμνων si presenta come un’espressione formulare poiché ricorre spesso in Omero nella stessa sede metrica e in forma più o meno analoga cfr. *Od.* 15.68 “Τηλέμαχ’, οὐ τί σ’ ἐγὼ γε πολὺν χρόνον ἐνθάδ’ ἐρύξω, 545 “Τηλέμαχ’, εἰ γάρ κεν σὺ πολὺν χρόνον ἐνθάδε μίμνεις, *Il.* 2. 343 εὐρέμεναι δυνάμεσθα, πολὺν χρόνον ἐνθάδ’ ἐόντες vd. anche *Od.* 4.594 “Ἀτρεΐδη, μὴ δὴ με πολὺν χρόνον ἐνθάδ’ ἔρυκε, 599 ἐν Πύλῳ ἡγαθήη· σὺ δέ με χρόνον ἐνθάδ’ ἐρύκεις. Per la clausola ἐνθάδε μίμνων cfr. *App. Anth.* (sep.) 596.1 = Kaibel 355.1 = *SGO* 09/09/12 (Klaudiu Polis) Ἰουλιανὸς Ἀλεξάνδροιο ἀνὴρ σοφὸς ἐνθάδε μίμνω, *App. Anth.* (dem.) 133.1 = Kaibel 1050 = *SGO* 03/02/16 (Efeso IV-V d.C.) τέρπεο καὶ σκηνηῆς πολυγηθείος ἔκτοθι μίμνων; il verbo μίμνω ricorre spesso alla fine del verso nella poesia epica cfr. e.g. Hom. *Od.* 6.254 καὶ οἱ ἄδοι αὐτόθι μίμνουν, 11.187 πατήρ δὲ σὸς αὐτόθι μίμνει, 12.161 ὄφρ’ ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω, *Il.* 8.565 εὐθρονον Ἥῳ μίμνον, 9.617 σὺ δ’ αὐτόθι λέξεο μίμνων, Hes. *Erg.* 498 κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων, 520 φίλη παρὰ μητέρι μίμνει.

⁶⁷² PONTANI (III) 1980: 445

⁶⁷³ ZERWES 1956: 143.

⁶⁷⁴ MARZI –CONCA 2009: 661.

⁶⁷⁵ IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 29.

⁶⁷⁶ BECKBY 1967² III : 516.

⁶⁷⁷ HENDERSON 2011: 130.

Per esprimere il concetto di «vita ultraterrena», il poeta si serve di una lunga perifrasi che, se da un lato accentua quella vaghezza espressiva sicuramente ricercata dal poeta, nello stesso tempo possiede alcuni riferimenti che possono risultare utili ad una quantomeno possibile interpretazione del passo. I riferimenti in questione sono i termini ὅλον e μετὰ ταῦτα. Come già osservato nell'introduzione, è improbabile che Pallada stia alludendo al concetto cristiano di resurrezione corporale e appare altrettanto inutile cercare di ricondurre la dichiarazione palladiana di una vita *post mortem* ad una corrente filosofica specifica o ad una qualche forma di esoterismo: Pallada elabora un'espressione volutamente indeterminata, poiché tale è la concezione della vita dell'al di là che il poeta possiede. Dal verso ὡς πρὸς ἐκεῖνον ὅλον τὸν μετὰ ταῦτα βίον possiamo trarre le seguenti conclusioni: si tratta di una vita che è lontana nel tempo, nello spazio e nel pensiero (ἐκεῖνον cfr. *LSJ*), che è successiva a questa (μετὰ ταῦτα) e si presenta come “intera, totale, universale” (ὅλον) rispetto a quella terrena. L'aggettivo ὅλος in riferimento a βίος non ha suscitato particolare interesse negli studiosi, ma a mio avviso appare invece come cruciale per la corretta interpretazione del verso. L'aggettivo, infatti, indica non solo la quantità (“tutta quella vita dopo questa”) ovvero la maggiore o forse infinita lunghezza della vita ultraterrena rispetto a quella terrena, ma anche la qualità: si tratta di una vita “piena” (cfr. *Pi. Ol.* 3.19) e “completa in tutte le sue parti” (cfr. *e.g.* *Hom. Od.* 17.343); in tal senso appare interessante un frammento di Xenofane in cui il divino viene definito ὅλος *tout court* cfr. *Xenophan.* 21B24 D-K (περὶ φύσεως) οὗλος ὄραϊ, οὗλος δὲ νοεῖ, οὗλος δέ τ' ἀκούει; inoltre l'aggettivo sostantivato τὸ ὅλον è usato nella terminologia filosofica per indicare l'universo cfr. *Plat. Grg.* 508a, *Lys.* 214b e si differenzia dal sinonimo τὸ πᾶν poiché implica un ordine definito. Il nesso τὸν ὅλον βίον è attestato anche in Epicuro e in questo caso indica la pienezza della vita come durata cfr. *rat. sent.* 21 ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελεῖ καθιστάν· ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων.

Data la vaghezza terminologica di questi versi, non è possibile avanzare ipotesi sulla natura ed essenza di questa seconda vita, si può solo a riconoscere che il poeta ne ammette l'esistenza e che sarà una vita più completa, più piena, più lunga, una vita totale rispetto a quella che viviamo adesso. D'altra parte, la percezione che dopo la vita terrena breve e costellata di dolori, attendesse l'uomo un tempo da vivere molto più lungo, è radicata nella cultura greca precedente sia al Cristianesimo che al neoplatonismo cfr. *e.g.* *Soph. Ant.* 74 sgg. ἐπεὶ πλείων χρόνος/ ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε dove l'avverbio ἐνθάδε è usato anche in questo caso per indicare la vita terrena mentre il tempo della seconda vita è definito “maggiore”; ancora più importante è il parallelo con *Plat. Rep.* 608c πᾶς γὰρ οὗτός γε ὁ ἐκ παιδὸς μέχρι πρεσβύτου χρόνος πρὸς πάντα ὀλίγος πού τις ἂν εἴη dove il filosofo afferma che anche tutto il periodo dalla fanciullezza alla vecchiaia è poca cosa rispetto alla *totalità del tempo* alludendo ai premi che attendono il virtuoso dopo la morte. Ancora, nella cultura

greca arcaica il tempo della vita terrena viene comunemente definito breve cfr. *e.g.* Semon. fr. 3 West = Stob. 4.53.2 πολλὸς γὰρ ἡμῖν ἐστὶ τεθνάναι χρόνος, Soph. *Tantal.* fr. 572 Radt βιοτῆς μὲν γὰρ χρόνος ἐστὶ βραχύς,/ κρυφθεὶς δ' ὑπὸ γῆς κεῖται θνητὸς /τὸν ἅπαντα χρόνον, mentre quello della vita ultraterrena lungo cfr. *e.g.* Eur. *Alc.* 692-3 ἢ μὴν πολὺν γε τὸν κάτω λογίζομαι/ χρόνον, τὸ δὲ ζῆν σμικρὸν ἀλλ' ὅμως γλυκὺ, e in generale si allude ad un “altro tempo” che spetterà agli uomini dopo quello presente cfr. *e.g.* Antiph. fr. 54.4-6 K-A εἴτα χῆμεῖς ὕστερον/εἰς ταῦτὸ καταγωγεῖον αὐτοῖς ἤξομεν./κοινῇ τὸν ἄλλον συνδιατρίβοντες χρόνον.

3 πρὶν...ρίφηνα: la lezione tradita da *P* e *Pl* σκώληκα βαλεῖν ha destato non poche perplessità negli studiosi, che hanno tentato perciò di correggere il testo con una serie di congetture volte a rendere più chiaro il contenuto del verso. La lezione tradita, σκώληκα βαλεῖν, può essere salvata soltanto qualora s'interpreti il verbo βάλλω nel significato traslato di “rilasciare”, “emettere”, “generare” cfr. HENDERSON⁶⁷⁸ che mantiene βαλεῖν e traduce “before shedding worms and being thrown into a tomb”, PONTANI⁶⁷⁹ “prima di emettere vermi”, MARZI⁶⁸⁰ “prima di cacciar vermi”; in particolare PONTANI⁶⁸¹ difende βαλεῖν poiché il verbo, che definisce “crudo e forte”, esprime con acuto realismo l'idea dell'emissione dei vermi che vengono per così dire «lanciati fuori» dal corpo. Le interpretazioni proposte, tuttavia, sono apparse troppo forzate e per questo sono state avanzate le seguenti congetture: λαβεῖν Graefe, βοτεῖν Jacobs, σκώληξι βορήν Brunck tra le quali ha avuto maggiore successo la prima, λαβεῖν, che è stata accolta nel testo da BECKBY⁶⁸² (nella seconda edizione), IRIGOIN-LAURENS-MALDOMINI⁶⁸³ e GUICHARD⁶⁸⁴. Il sostantivo σκώληξ è quasi sempre accompagnato da verbi che esprimono il concetto di generazione spontanea, poiché gli antichi pensavano che i vermi si generassero spontaneamente nel corpo umano in putrefazione ed è plausibile che anche Pallada fosse di questa idea che oltre ad essere quella più vicina al comune empirismo scientifico, è anche più adeguata come immagine esistenziale cfr. *e.g.* Gal. 11.689.13 καὶ ἥκιστα σκώληκας τε καὶ ἄλλ' ἅττα ζῶα γεννᾶν, 11.689.17 = Aet. *iatic. libri* 1.262 μάλιστα γὰρ ὀρῶμεν ἐν τοῖς ὑγροῖς σώμασι καὶ σκώληκας καὶ σηπεδόνας ἐγγιγνομένας, ἀλλ' ὅτι περιχριομένη ταῖς ἀμπέλοις φθείρει τοὺς γεννωμένους ἐπ' αὐτῶν σκώληκας, Aristot. *de generat. animal.* 758b.7 τὰ δ' ἔντομα καὶ γεννᾶ τὰ γεννῶντα σκώληκας. Il concetto si trova espresso anche attraverso verbi che indicano il passaggio da uno stato ad un altro o comunque un'evoluzione materiale come μετέρχομαι o μεταβάλλω (in costruzioni tipo μεταβάλλειν εἰς σκώληκας) cfr. Plut. *de sollertia animal.* 959a-985c e *schol. in Il.* 19.27. D'altra parte il concetto di generazione spontanea non permette di sciogliere il

⁶⁷⁸ HENDERSON 2011: 130.

⁶⁷⁹ PONTANI (III) 1980: 444.

⁶⁸⁰ MARZI 2009: 660.

⁶⁸¹ PONTANI (III) 1980: 724.

⁶⁸² BECKBY 1967² III: 516.

⁶⁸³ IRIGOIN-LAURENS-MALDOMINI 2011: 29.

⁶⁸⁴ GUICHARD 2014A.

dubbio tra i verbi βάλλω e λαμβάνω. Se la verità scientifica porterebbe a preferire la correzione di Graefe, poiché il corpo umano putrefatto, a partire dal momento del decesso, viene attaccato da ogni sorta di insetti che consumano il cadavere intervenendo come agenti esterni, ciò non basta a preferire λαβεῖν, poiché c'è da dubitare del peso di questo preciso concetto scientifico in Pallada e nell'antichità. Ad ogni modo vi sono alcuni passi in cui il meccanismo di formazione dei vermi è associato a verbi statici o verbi compatibili con l'idea della passività e della ricezione - ἔχω, κομίζω – e che confermerebbero la congettura λαβεῖν cfr. Gal. 10.352.8 θᾶπτον δ' ἂν ἐσάπη τὸ οὗς τάνθρώπων καὶ σκόληκας ἔσχεν, ma soprattutto vd. Ael. *de natura animal.* 6.50.13 dove il termine σκόληκα è retto sia da κομίζω che da λαμβάνω: καὶ τελευτῶντας σκόληκα οἰοῦναι λύτρα κομίσει, τοὺς δὲ ἐκεῖνον μὲν λαβεῖν, προέσθαι δὲ ὄνπερ οὖν ἐπήγοντο νεκρόν. Quest'ultimo parallelo porterebbe a preferire la congettura di Graefe data anche l'assenza di attestazioni del termine con il verbo βάλλω e considerando che lo slittamento βαλεῖν/λαβεῖν è minimo e poteva essere dovuto ad un semplice scambio di lettere.

Per quanto riguarda la congettura di Brunck σκόληξι βορήν, che ZERWES⁶⁸⁵ accoglie nel testo citando per confronto Herod. 7.5.9 ῥίψαντές, τε τὰ σώματα τοῖς βουλομένοις ἐνυβρίζειν καὶ πατεῖν εἴασαν κυσί τε καὶ ὄρνισι βοράν, si tratta di una costruzione ingegnosa che però elimina un parallelismo verbale su cui sarebbe inutilmente complicato non fare affidamento. Se da un lato ZERWES⁶⁸⁶ ritiene che il nesso σκόληξι βορήν renda un significato migliore del tradito σκόληκα βαλεῖν e che l'ordine σκόληξι-τύμβοις si giustifichi per la presenza di uno *hysteron proteron* (che però, va chiarito, non è da riferire all'elaborazione di Brunck, ma sussiste già nel verso così come tradito e nelle altre congetture), dall'altro ammette egli stesso che la congettura “lascia molte domande aperte” e “non restituisce il testo originale”; inoltre ZERWES⁶⁸⁷ fornisce la traduzione “bevor du im Grabe liegst und dich die Würmer fressen”: è dunque necessario sottintendere l'infinito εἶναι per costruire una infinitiva o comunque separare sintatticamente i due membri, poiché la presenza della congiunzione τε non permette di considerare βορήν come predicativo, costruzione che solo in questo modo potrebbe indurre in qualche tentazione. Si tratta, in sintesi, di una congettura azzardata e non dimostrabile. Non fa nessuna difficoltà lo *hysteron proteron* che a detta di HENDERSON⁶⁸⁸ “adds a shock-effect to the line”. D'altra parte è utile notare che, a rigore, non necessariamente il cadavere viene messo nella tomba quando è morto da poco e le due cose possono essere considerate in certa misura indipendenti in quanto non hanno uno strettissimo nesso di consequenzialità. Più che uno *hysteron proteron* si potrebbe vedere in questo verso un'endiadi, poiché si tratta di due modi di dire “morire” che insistono su aspetti diversi del decadimento fisico: entrambi corporei, ma uno più

⁶⁸⁵ ZERWES 1956: 144.

⁶⁸⁶ ZERWES 1956: 144.

⁶⁸⁷ ZERWES 1956: 144.

⁶⁸⁸ HENDERSON 2011: 130.

materiale (la putrefazione), l'altro più spirituale (la segregazione sotto terra). La presenza di uno *hysteron proteron* sembra importante più che altro da un punto di vista formale, come mera figura retorica, ma a un livello strettamente concettuale non suggerisce tanto, per quanto vi si possa speculare (ad esempio pensando ad un decadimento che inizia prima della morte). Pur non seguendo la posizione di PONTANI⁶⁸⁹ che esclude totalmente la presenza nel testo di uno *hysteron proteron* osservando che il τε è nesso intimo tra i due infiniti, ritengo che la volontà di Pallada fosse, più che utilizzare questa figura retorica, di esprimere il concetto di morte con due espressioni diverse.

4 μὴ....κρῖνομένην: il participio κρῖνομένην dovrà essere tradotto con il significato di “condannare” attestato per il verbo κρίνω cfr. Demost. 19.232 soprattutto alla forma passiva cfr. Demost. *Phil.* 1.47.10 κακούργου μὲν γὰρ ἔστι κριθέντ' ἀποθανεῖν, στρατηγοῦ δὲ μαχόμενον τοῖς πολεμίοις, *PRyl.* 76.8 (II d.C.) τὰ κεκριμένα che allude al giudizio/condanna della corte. Dall'interpretazione del participio dipende la giusta comprensione del significato di tutto l'epigramma. Κρῖνομένην, infatti, è strettamente legato a quanto il poeta afferma al v.2 a proposito di una seconda vita dopo quella terrena. Se questa seconda vita che ci attende secondo Pallada sarà migliore, cosa che non è dato sapere poiché il poeta si limita a dire che sarà più lunga, allora potremmo interpretare il participio in questo modo “ancora vivo, non tormentarti l'anima come fosse condannata” visto che non lo è, poiché ci attende un'altra vita dopo questa in cui forse potrà riscattarsi. Questa interpretazione è possibile soltanto qualora Pallada consideri la seconda vita migliore della presente e questo, come già notato, non solo non è dato sapere ma anzi potremmo riconoscere nel primo distico un sfumatura di ironia: il poeta invita l'uomo a non piangere, poiché questa vita sarà breve e passerà velocemente, molto più lunga e quindi più dolorosa sarà invece la vita che ci attende ed è per questa, dunque, che bisogna risparmiare le lacrime. Chiaramente quelle proposte sono soltanto delle speculazioni o meglio dei tentativi interpretativi di un testo che risulta volutamente criptico a livello concettuale e la cui “sintassi e interpunzione, almeno nel primo distico, sono dubbie”⁶⁹⁰, il che non facilita sicuramente la corretta comprensione del senso. Un'altra interpretazione, per la quale propendo, è riconoscere nell'epigramma un'altra prova di quel pessimismo cosmico che più volte è stato rilevato come principio inequivocabile della filosofia palladiana. L'allusione ad una vita dopo la morte non sembra avere peso sullo stato d'animo del poeta che invita l'uomo finché è in vita, o meglio, poiché è ancora in vita, a non tormentarsi l'anima come se già da ora, nella vita terrena, fosse condannata. Secondo HENDERSON⁶⁹¹ viene qui riproposta

⁶⁸⁹ PONTANI (III) 1980: 724.

⁶⁹⁰ PONTANI (III) 1980: 724.

⁶⁹¹ Cfr. HENDERSON 2011: 130 secondo cui “the message is clearly Epicurean: enjoy this life free of any fear of being judged and punished in life or after dead”. Lo studioso sostiene che la scelta del termine βίον in riferimento alla vita ultraterrena sarebbe dovuta ad una deficienza terminologica piuttosto che ad

l'esortazione epicurea a godere della vita presente liberandosi dall'inutile preoccupazione di essere puniti o giudicati dopo la morte o in questa vita; questa interpretazione è possibile, ma perché allora Pallada avrebbe parlato di una seconda vita dopo la morte al v.2 se non crede in un giudizio *post mortem*? D'altra parte, a questa interpretazione "contribuisce la collocazione in clausola di ῥωφῆναι...κρивоμένην"⁶⁹² dove viene a stabilirsi una sorta di parallelismo tra la tomba in cui si è destinati a finire e la condanna dell'anima, quasi che la nostra condanna fosse la tomba stessa: poiché tutto si esaurisce con la morte, finché si è in vita viviamo spensierati. Questa seconda interpretazione è di certo più in linea con la sensibilità del poeta, ma si accorda difficilmente con il secondo verso in cui Pallada sembra ammettere l'esistenza di un vita ultraterrena; su di essa, però, il poeta stesso non dà nessuna informazione e quindi non dovrebbe essere necessariamente migliore della vita presente e in tal caso l'interpretazione "epicurea" sarebbe ammissibile. La difficoltà interpretativa del v.4 è determinata, soprattutto, dalla presenza della congiunzione ἔτι che logicamente dovrebbe essere riferita a ζῶν "essendo ancora in vita" ovvero "non essendo ancora morto", ma che può essere riferita anche a κρивоμένην e tradotta "già": "non tormentarti l'anima come se fosse già condannata (sc. sulla terra) cfr. BECKBY⁶⁹³ "als wär sie schon auf Erden verdammt" supponendo, forse, che sarà invece condannata in seguito, ZERWES⁶⁹⁴ "ob sie schon verurteilt wäre", MALTOMINI⁶⁹⁵ "n'accable pas une âme déjà condamnée de son vivant", MARZI⁶⁹⁶ "non tormentare, vivo, la tua anima già condannata". Queste traduzioni giustificerebbero l'allusione alla seconda vita del v.2: finché si è in vita non bisogna tormentarsi ma godere del tempo presente, poiché non è dato sapere cosa ci attende dopo la morte né se l'anima sarà condannata. Un'altra possibile traduzione è riferire ἔτι a κρивоμένην ma conservando il significato di "ancora": "da vivo non tormentarti l'anima che deve essere ancora condannata", dando per certo, in questo caso, che dopo la morte non ci attende un riscatto ma un'ulteriore pena. Ritengo che tutte le traduzioni proposte siano plausibili, data l'oscurità del testo, non è possibile escludere nessuna possibilità. Quel che è certo, tuttavia, è l'inutilità dal punto di vista palladiano di opprimere la propria anima con pensieri che non ha alcun senso porsi nella vita terrena: ancora una volta, dunque, l'invito alla spensieratezza e a lasciarsi dietro le spalle tutte le preoccupazioni, in particolare quelle che riguardano la sfera spirituale. ZERWES⁶⁹⁷ cita due passi come esempio di un atteggiamento opposto a quello suggerito da Pallada cfr. Marc. Aur. 2.6 ὑβρίζεις, ὑβρίζεις ἑαυτήν, ὃ ψυχῆ τοῦ

un cambiamento di concezione di vita da parte del poeta rispetto a quanto sostenuto negli altri epigrammi. Personalmente credo che il termine βίον sia una scelta personale del poeta ma che non implichi, necessariamente, un mutamento di prospettiva nel poeta.

⁶⁹² MARZI-CONCA 2009: 660.

⁶⁹³ BECKBY 1967² III : 516.

⁶⁹⁴ ZERWES 1956: 143.

⁶⁹⁵ IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 29.

⁶⁹⁶ MARZI-CONCA 2009: 660.

⁶⁹⁷ ZERWES 1956: 144.

δὲ τιμῆσαι σεαυτῆνούκετι καιρὸν ἕξεις, Ps-Pyth. *sent.* 41 Sodano σοφὸς ἄνθρωπος καὶ θεοφιλὴς ὃς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἔνεκα, τοσαῦτα σπουδάζει αὐτός ὑπὲρ τῆς ψυχῆς πονεῖν.

Da un punto di vista prettamente linguistico-formale, si deve osservare la ricercatezza nella scelta lessicale, particolarmente evidente in quest'ultimo verso dove il poeta crea un nesso mai attestato prima accostando il verbo δαμάζω, usato in senso metaforico, al sostantivo ψυχή⁶⁹⁸; PONTANI⁶⁹⁹ definisce “vivida” l'espressione linguistica di quest'ultimo verso.

⁶⁹⁸ Cfr. HENDERSON 2011:130, n. 54.

⁶⁹⁹ PONTANI (III) 1980: 724.

AP 10.34 = 47G (A)

Εἰ τὸ μέλειν δύναται τι, μερίμνα καὶ μελέτω σοί·
εἰ δὲ μέλει περὶ σοῦ δαίμονι, σοὶ τί μέλει;
οὔτε μεριμνήσεις δίχα δαίμονος οὔτ' ἀμελήσεις·
ἀλλ' ἴνα σοὶ τι μέλη, δαίμονι τοῦτο μέλει.

Se il darsi preoccupazioni vale qualcosa, datti pensiero e preoccupati;
se invece si preoccupa per te Dio, perché ti preoccupi?
Senza Dio né ti darai pensiero né sarai noncurante:
ma che a te importi qualcosa, questo importa a Dio.

Ancora una volta Pallada propone un epigramma sulla dipendenza dell'uomo dal proprio destino e da un δαίμων che ne determina le sorti, espresso ancora una volta attraverso l'anafora di alcuni termini μέλειν (6x), μεριμνᾶν (2x), δαίμων (3x) e l'allitterazione di μ. AP 10.34 può essere associato per moltissimi aspetti ad AP 10.73 (cfr. *infra ad loc.*)⁷⁰⁰ poiché in entrambi i casi vi è la ripetizione quasi ossessiva⁷⁰¹ degli stessi termini e soprattutto perché in fondo Pallada sta comunicando il medesimo concetto: è inutile che l'uomo si preoccupi per il proprio destino poiché c'è già un δαίμων (AP 10.34) o un τὸ φέρον (AP 10.73) che lo fa al suo posto. AP 10.34, insieme ad altri epigrammi sul tema del destino inevitabile (cfr. e.g. AP 10.77) è l'ennesima conferma di ciò che si è cercato di dimostrare nella parte introduttiva: la riflessione filosofica palladiana non sfocia affatto in un ateismo propriamente detto, ma si delinea sempre più come una fede, profondamente pessimistica, nell'operato di una forza generica che determina la realtà⁷⁰². D'altro canto questo epigramma è un'ulteriore conferma della vicinanza palladiana al sentimento stoico per cui vale molto più l'abbandono razionale alla volontà del δαίμων piuttosto che i vuoti tentativi personali. ATTISANI BONANNO⁷⁰³ ritiene che l'epigramma possa essere suddiviso in tre parti in base alla punteggiatura: la prima pone in questione se possa influire sugli eventi la nostra volontà, ed è quasi un invito a concludere "dio provvederà". La seconda esorta a non tentare nulla indipendentemente dalla volontà di Dio e nell'ultimo verso si afferma appunto che a dio preme soltanto che a noi preme qualcosa.

Jacobs definisce questo epigramma *putidum ep. quod in putidis allitterationibus versatur* poiché ritiene che Pallada si limiti a proporre per l'ennesima volta il tema dell'inutilità di ogni apprensione e di ogni umano proposito. Secondo ATTISANI

⁷⁰⁰ L'associazione era già stata notata da ZERWES 1956: 102.

⁷⁰¹ PONTANI 1980 (III): 720 ritiene addirittura fastidiose le ripetizioni lessicali presenti in AP 10.34.

⁷⁰² Cfr. § 4.1.

⁷⁰³ ATTISANI BONANNO 1958: 143.

BONANNO⁷⁰⁴ una tale interpretazione ridurrebbe il contenuto dell'epigramma ad un semplice invito all'atarassia, confermando l'opinione di coloro che fanno di Pallada un seguace dell'epicureismo. In realtà c'è molto di più: come nota la studiosa è una caratteristica del nostro poeta quella riuscire a dire ciò che vuole senza darlo a vedere; avanza quindi l'ipotesi che l'epigramma, nella sua parte iniziale, possa rappresentare una critica al concetto cristiano della provvidenza che Pallada certamente non poteva ignorare, un concetto che è molto lontano dalla credenza, omerica e pagana in generale, di una olimpica serenità degli dèi totalmente disinteressati delle sorti umane. Oltre a ciò, non si deve escludere anche il semplice riferimento alla filosofia stoica cui Pallada era molto sensibile come dimostra a più riprese nei propri epigrammi.

Al di là delle diverse interpretazioni di cui l'epigramma è passibile, resta il fatto che il termine δαίμων, così come il τὸ φέρων di 10.73 indicano, per Pallada, entità divine diverse dalla Τύχη⁷⁰⁵, quest'ultima infatti, oltre ad essere volubile, illogica e irrazionale, sicuramente non s'interessa del bene degli uomini, alla Τύχη non «importa che a te importi qualcosa» e quindi non può sicuramente essere il dio dell'epigramma 10.34.

1-2 εἰ τὸ...τί μέλει: i primi due versi hanno un andamento quasi sillogistico: il poeta pone due premesse, la prima è una sorta ipotesi irrealistica “ammettiamo pure che la preoccupazione abbia un qualche valore” (secondo il poeta infatti non ne ha), allora, solo in questo caso (ovvero in nessun caso perchè l'ipotesi formulata non può verificarsi) è lecito all'uomo preoccuparsi e darsi pensiero; molto diverso è il tono della seconda ipotesi “se si preoccupa per te Dio”, in questo caso l'ipotesi formulata è reale perché riflette il vero pensiero di Pallada, allora che senso ha preoccuparsi? Nessuno. Seguendo un metodo a lui consueto, Pallada esprime in modo per così dire «non impegnato», quasi in forma di filastrocca o scioglilingua, un concetto importante quale poteva essere quello della determinazione divina degli eventi. Si tratta di un modo di procedere piuttosto frequente in Pallada, basti pensare ad *AP* 10.73 oppure ad *AP* 10.58 dove l'alto contenuto filosofico è abbracciato in una forma poetica ricercata e non viene invece espresso in maniera fredda e razionale. Anche l'epigramma 10.34 conferma l'altissimo valore attribuito da Pallada all'atto poetico che, almeno nel gruppo degli epigrammi gnomici e filosofici, diviene veicolo di un pensiero complesso come si è cercato di dimostrare nella parte introduttiva⁷⁰⁶. Concordo con Attisani Bonanno sul fatto che la prima parte dell'epigramma possa contenere una critica al concetto cristiano di provvidenza e credo che questa intuizione possa essere ulteriormente approfondita: Pallada da un lato irride, sfruttando ad esempio il gioco di parole sul verbo μελέω, coloro che s'illudono che vi sia un Dio che guida gli eventi, ma dall'altro emerge la

⁷⁰⁴ ATTISANI BONANNO 1958: 143.

⁷⁰⁵ Per una descrizione delle tre entità divine con la sottolineatura delle dovute differenze cfr. § 4.1.1, 4.1.2.

⁷⁰⁶ Cfr. capp. III e IV.

profonda attrazione del poeta verso questo ideale che vorrebbe fare proprio anche se con il dovuto distacco.

Il verbo μέλω in riferimento all'intervento del divino nelle cose umane ha un precedente molto importante cfr. Soph. fr.951 Radt τῆ τύχῃ μέλει τάδε; per quanto riguarda invece il verbo μεριμνάω, benchè ampiamente attestato in poesia, risulta molto raro nella forma imperativa (μερίμνα) nella quale è attestato soltanto in alcuni scrittori cristiani: Athanas. *syntagm. ad monach.* 6.11.2 μερίμνα τὰς περὶ σὲ ψυχάς, Athanas. *Didasc. cccviii patrum Nicaen.* PG 28.1643.6 μερίμνα ἐπιμελῶς περὶ σεαυτὸν ψυχάς; Joann. Crys. *ep. ad Olympiad.* (ep. XVII) μηδὲν ἔνεκεν ἡμῶν μερίμνα, in Joann. *Homiliae* PG 59.480.53 σύ τὰ σευτοῦ σκόπει καὶ μερίμνα, Joann. Damasc. *Sacra Parall.* PG 95.1513.11 τὰ σοὶ δεδομένα αὐτὰ μερίμνα e nella poesia oracolare vd. *Orac. Sybill.* 5.440 Geffcken Χαλδαίων γενεή, μήτ' εἶρεο μηδὲ μερίμνα.

L'epigramma è tramandato sia da *P* che da *Pl* e in entrambi i manoscritti è attribuito a Pallada infatti anche GUICHARD⁷⁰⁷ lo inserisce nel gruppo dei *certa*; i primi due versi sono tramandati anonimi anche dai paremiografi vd. Apostol. 6.67a = *CPG* II.381.

3-4 οὔτε....τοῦτο μέλει: di non facile interpretazione appare quest'ultimo distico: il poeta sostiene che l'unico interesse di Dio è che l'uomo si preoccupi di qualcosa ovvero della propria vita. Se questa è la giusta interpretazione, allora siamo di fronte ad una sorta di polemica palladiana contro l'indifferenza umana che tende a trascurare gli interrogativi esistenziali fondamentali come quelli relativi al significato dell'esistenza e a vivere in una dimensione di totale disinteresse. Pallada è chiaramente molto lontano da tale tendenza e utilizza infatti il mezzo poetico per richiamare l'uomo alle vere verità, quelle che spesso vengono invece trascurate, usando una tecnica propria del cinismo dove l'interlocutore deve essere messo in guardia e instruito (cfr. *e.g.* AP 10.45 *supra ad loc.*). La preposizione δίχα, che in unione al genitivo significa semplicemente "senza" (cfr. *LSJ ad loc.* "apart from", "without"), in questo caso dovrà essere intesa nel senso di prescindere da dio, farne a meno. Dunque i due versi potrebbero esser interpretati in questo modo: uomo, se decidi di fare a meno di Dio ovvero di vivere come se nessun Dio esistesse, allora non avrai preoccupazione ma non sarai neppure del tutto sereno, visto che al Dio interessa solo che tu ti senta responsabile di qualcosa. Nell'ultimo verso emerge a mio avviso una concezione positiva del δαίμων da parte di Pallada: il poeta sta affermando che, nonostante sia il δαίμων a determinare gli eventi, l'uomo non deve rassegnarsi affrontando la vita con un atteggiamento passivo, poiché "al Dio interessa che a te interessi qualcosa", gli eventi sono determinati dal δαίμων ma questa consapevolezza non deve limitare la libertà di scelta da parte dell'uomo. In altre parole è come se Pallada pensasse che anche se tutto è già ordinato, non è vero che un'azione vale l'altra, al contrario l'uomo deve sapere che le proprie scelte hanno un grosso peso.

⁷⁰⁷ GUICHARD 2014.

AP 10.81 = 76G (A)

Ὡ τῆς βραχείας ἡδονῆς τῆς τοῦ βίου·
τὴν ὀξύτητα τοῦ χρόνου πενθήσατε.
ἡμεῖς καθεζόμεσθα καὶ κοιμώμεθα
μοχθοῦντες ἢ τρυφῶντες· ὁ δὲ χρόνος τρέχει,
τρέχει καθ' ἡμῶν τῶν ταλαιπώρων βροτῶν
φέρων ἐκάστου τῷ βίῳ καταστροφὴν.

O breve piacere della vita!
Piangete la celerità del tempo.
Noi stiamo inermi e dormiamo
soffrendo oppure gozzovigliando; ma il tempo corre,
corre su di noi miseri mortali,
recando alla vita di ciascuno la catastrofe.

Una delle declinazioni più frequenti del pessimismo palladiano si esprime nel dolore di fronte alla fuga frettolosa del tempo, che rende la vita “fuggitiva”. Anche questo è tema topico, ma gli accenti con cui Pallada descrive questa condizione umana universale sono particolarmente amareggiati e tristi. Come nota ZERWES⁷⁰⁸, solitamente i testi poetici in cui viene deplorata la rapidità della corsa del tempo, terminano con un invito al *carpe diem* o comunque con l'esortazione alla ricerca della gioia nel poco tempo che ci è dato di vivere (vd. *infra*); in Pallada invece domina la rassegnazione, come mostrano chiaramente i vv.3-6 dove viene presentata un'immagine molto triste della condizione umana che vive nell'apatia senza ricercare né concretizzare niente mentre il tempo invece, inesorabile, conduce ciascun uomo alla propria fine.

1-2 Ὡ.....πενθήσατε: è breve il piacere che la vita umana può arrecare poiché altrettanto breve è la durata della vita stessa. La nota per così dire “positiva” di questo primo verso, l'allusione al piacere, è subito stemperata dal consueto pessimismo palladiano: se anche ci sono dei piaceri che la vita umana può conferire, sono comunque di breve durata e quindi inconsistenti poiché la vita stessa è breve come il poeta ripete ai vv. 2 e 4. L'*incipit* di questo epigramma richiama quasi letteralmente il primo verso di AP. 11.289.1 ὦ τῆς ταχίστης ἀρπαγῆς τῆς τοῦ βίου dove Pallada in effetti affronta un tema in qualche modo affine ovvero quello dell'inutilità, per l'uomo, di fare progetti o risparmiare denaro per il futuro dato che da un momento all'altro può giungere la morte. La struttura dei due versi è identica con i due genitivi βραχείας che corrisponde a ταχίστης ed ἡδονῆς ad ἀρπαγῆς in successione, l'articolo in entrambi in casi in

⁷⁰⁸ ZERWES 1956: 95-96.

posizione enfatica e il genitivo τοῦ βίου che chiude tutti e due gli epigrammi; in AP 11.289.3 troviamo l'aggettivo βραχύς che richiama βραχεΐας di 10.81.1.

Il lamento sulla veloce corsa del tempo costituisce un tema topico della letteratura greca e latina cfr. e.g. Democr. 68B285 D-K γινώσκειν χρεῶν ἀνθρωπίνην βιοτήν [...] ὀλιγοχρόνιον Soph. *Tant.* fr. 572 Radt βιοτῆς μὲν γὰρ χρόνος ἐστὶ βραχύς, Eur. *Alc.* 693 τὸ δὲ ζῆν σμικρὸν ἀλλ' ὅμως γλυκύν, Eur. *Suppl.* 953-4 σμικρὸν τὸ χρῆμα τοῦ βίου cfr. anche *Heracl.* 503 sgg. vd. anche Plat. AP 5.79, Hor. *carmin.* 2. 14.1 sgg. *eheu fugaces, Postume, Postume, labuntur anni*, Marc. Aurel. 4.48. Il tema della fugacità del tempo è spesso collegato ad un altro che ne rappresenta, per così dire, la conseguenza ovvero la necessità di godere della vita fintanto che sia possibile. Si tratta di due *topoi* molto ricorrenti (vd. e.g. Mimn. fr. 1 G-P, Semon. fr. 8.10-13 West, Eur. *Alc.* 788 sgg., Sol. fr.18 G-P, Amphis fr. 8 K-A, Juv. 9.124 sgg.) e recuperati anche nella poesia epigrammatica: molte applicazioni di questo *topos* si trovano nella prima sezione del libro XI dell'*Anthologia* vd. e.g. Antip. Thess. AP 11.23= *GPh* 277 sgg., Marc. Arg. AP 11.28 = *GPh* 1463 sgg., Polem. AP 11.38 = *GPh* 3350, Strat. AP 11.19, Apollonid. AP 11.25 = *GPh* 1279 sgg. vd. anche Ruf. AP 5.12, Asclep. AP 12.50 = *HE* 880 sgg.⁷⁰⁹

Anche in Pallada, a differenza che in questo epigramma in cui domina soltanto la rassegnazione, abbiamo epigrammi in cui la fugacità del tempo determina la necessità di godere di ogni istante della vita terrena con l'invito a bere vino e ad abbandonarsi alle gioie dell'amore vd. Pall. AP 11.62⁷¹⁰ e AP *5.72⁷¹¹ (cfr. *infra ad loc.*). Questi epigrammi, tuttavia, traboccano di reminiscenze letterarie e credo che quando il poeta definisce φάρμακον il vino e l'amore, non rifletta una propria convinzione reale ma stia semplicemente richiamando un tema tradizionale e che, quindi, il loro tono non debba essere considerato meno pessimistico di quello degli altri epigrammi. Il lamento sulla rapidità della corsa del tempo è un tema tipico anche della poesia sepolcrale ed è attestato soprattutto nelle epigrafi dedicate ai morti precocemente cfr. *App. Anth.* (sep.) 473 = Kaibel 699.5-6 = *GVI* 789 = *IG* 14.1422 = *IGUR* 1162 (Roma, III d.C.) ἄστατος ὄντως/ θνητῶν ἐστὶ βίος καὶ βραχύς οὐδ' ἄπρονος e 563.7-8 ὦ θνητῶν ὀλίγος τε βίος καὶ ἄφευκτος ἀνάγκη,/ ὥς με τάχος βίτου νόσφισε καὶ γαμέτου, da notare che al v.4 di

⁷⁰⁹ FLORIDI 2007: 408 nota come il motivo, divenuto successivamente un *topos*, sia attestato fin da un'epoca molto antica e non solo in ambiente ellenico. La prima attestazione epigrafica infatti è rappresentata da un epitafio iscritto sulla tomba del mitico re Sardanapalo (VII sec. a.C.) e conosciuto in Grecia grazie ad una traduzione esametrica attribuita a Cherilo di Samo *SH* 335.1-5 = *API* 27. Per altri paralleli letterari sul tema vd. AMELING 1985.

⁷¹⁰ Πᾶσι θανεῖν μερόπεσσι ὀφείλεται, οὐδέ τις ἐστίν,
αὔριον εἰ ζήσει, θνητὸς ἐπιστάμενος.

τοῦτο σαφῶς, ἄνθρωπε, μαθὼν εὐφραίνει σεαυτὸν,
λήθην τοῦ θανάτου τὸν Βρόμιον κατέχων.
τέρπεο καὶ Παφίη τὸν ἐρημέριον βίον ἔλκων:

τᾶλλα δὲ πάντα Τύχη πράγματα δὸς διέπειν
⁷¹¹ τοῦτο βίος, τοῦτ' αὐτό: τρυφή βίος: ἔρρετ', ἀνῖαι.
ζωῆς ἀνθρώποις ὀλίγος χρόνος, ἄρτι Λυαῖος,
ἄρτι χοροὶ στέφανοί τε φιλανθέες, ἄρτι γυναῖκες.
σήμερον ἐσθλὰ πάθω, τὸ γὰρ αὔριον οὐδενὶ δῆλον

questo epigramma troviamo il participio δακρυχέων che Pallada usa in 10.84 (cfr. *supra ad loc.*).

2 ὀξύτητα: ho interpretato il termine con il semplice significato di “celerità” poiché ritengo sia questo il senso da dare alla parola nel contesto, anche se non abbiamo nessun parallelo dell’uso di questo termine in riferimento alla corsa del tempo e si tratta, dunque, di una scelta lessicale ben precisa. Come HENDERSON⁷¹² ritengo che Pallada abbia effettuato tale scelta poiché il significato principale del termine ὀξύτης è “asprezza” ed è possibile che il poeta volesse comunicare l’idea che la corsa del tempo non solo è rapida ma anche aspra e dolorosa. Abbiamo comunque attestazioni del termine ὀξύτης nel significato di “velocità” cfr. Crit. 88B37 D-K διὰ τὸ δεῖν πολλάκις ὀξύτητος, vd. anche Plat. *Charm.* 160b e *Polit.* 306e come virtù dell’anima, inoltre è attestato il nesso ἡ ὀξύτης τοῦ καιροῦ in riferimento alla “pressione/urgenza esercitata dall’occasione opportuna” in Plutarco (*Pyrrh.* 2.7 ὡς δ’ οὖν ἀνέγνωσαν οἱ πέραν τὰ γράμματα καὶ συνείδον τὴν ὀξύτητα τοῦ καιροῦ cfr. *Sertor.* 26.4 etc.), in Diodoro Siculo (15.43.2 λέγων ὡς ἐὰν παρῶσι τὴν ὀξύτητα τῶν καιρῶν) e in Galeno (*De venae sect.* 11.172 οὐκ ὀξύτης καιροῦ κατέπληξεν).

In ogni caso si tratta di una scelta lessicale ricercata poiché la parola è attestata in poesia soltanto in questo epigramma di Pallada e in un poemetto epico anonimo sempre in metro giambico vd. *GDRK* 27 (P. Vindob. gr. 29788b) fr. 2 vv.25-26 καὶ νοῦν ἔχοντος, ὀξύτητι μὲν φρενῶν/ δρόμῳ δὲ γλώττης εὐστ[ό]χως κ[ε]ληρημένου.

3-6 ἡμεῖς.....καταστροφήν: ai vv. 3-4 dove i due verbi alla prima persona plurale, oltretutto segnati dall’allitterazione della lettera -κ, corrispondono al verso successivo ai due participi predicativi. Nei vv. 3-4, inoltre, si può percepire una sensazione di lentezza e inutilità: il primo è interamente occupato dai soli due verbi καθεζόμεσθα e κοιμώμεθα che rimandano all’idea dell’inattività, il secondo invece è occupato nella prima parte dai due participi che in qualche modo descrivono la modalità con cui tale inattività si attua ovvero nell’ansia e nel piacere smodato. Questa sensazione di lentezza e inutilità in un primo momento è come interrotta dalla forte avversativa del secondo emistichio del v. 4 ὁ δὲ χρόνος τρέχει ma si tratta di un’interruzione solo momentanea a causa dell’iterazione, al v. 5, del verbo τρέχει che restituisce, o meglio accentua, l’idea della ripetitività delle azioni umane ulteriormente enfatizzata dalla successione asindetica dei tre genitivi in omeoptoto. Anche l’ultimo verso coopera alla creazione di questa sorta di *climax*: il verso si apre con il participio φέρων che si ricollega al nesso ὁ δὲ χρόνος τρέχει dopo la pausa creata dai genitivi e si chiude con la parola καταστροφήν che, come ha notato giustamente HENDERSON⁷¹³ “juxtaposed to the shorter βίῳ, graphically emphasises the brevity of life and eternity of death”.

⁷¹² HENDERSON 2008A: 117.

⁷¹³ HENDERSON 2008A: 117.

3-4 καθεζόμεσθα.....τρυφῶντες: il poeta sta descrivendo le varie modalità con cui gli uomini sprecano il loro tempo alla ricerca di un presunto piacere che è inconsistente e passeggero. Ho dato al verbo καθεζόμεσθα che significa letteralmente “stare seduto” il significato generico di “restare inerme” poiché credo che Pallada stia descrivendo l’immagine dell’inattività umana ovvero il fatto che gli uomini sprecano la maggior parte del poco tempo di vita a loro concesso nel non fare niente o nel dormire (κοιμώμεθα). Degna di nota la forma καθεζόμεσθα attestata soltanto qui e in Euripide vd. *Heraclid.* 33 ἰκέται καθεζόμεσθα βῶμοι θεῶν dove ricorre nella stessa sede metrica. Il verbo presenta la desinenza -μεσθα propria della lingua epica; essa è originata nell’epica da ragioni metriche⁷¹⁴. In questo caso, nell’epigramma, può essere senz’altro la ripresa di una forma epica, ma è più probabile sia usata anche in questo caso essenzialmente per ragioni metriche, come si può arguire dalla presenza del verbo seguente κοιμώμεθα⁷¹⁵.

I participi μοχθοῦντες e τρυφῶντες contengono forse un’allusione alla dimenticanza propria degli uomini che, anziché sfruttare il tempo in attività utili e costruttive, lo disperdono principalmente in due modi: preoccupandosi inutilmente di cose futili oppure dandosi al piacere sfrenato e alla gozzoviglia. Pallada sembra contraddirsi rispetto a quanto affermato in *AP* *5.72.1-2 dove la coscienza della brevità del tempo porta il poeta ad esortare l’uomo ad abbandonare le preoccupazioni – invito che si riflette anche nel biasimo della vane preoccupazioni espresso nel μοχθοῦντες di *AP* 10.81.4 – e a ricercare il piacere, un piacere dissoluto poiché indicato dalla parola τρυφή. Le forme participiali μοχθοῦντες e τρυφῶντες sono molto rare in poesia: il primo è *hapax*, il secondo, oltre che in Pallada, è attestato soltanto in Gregorio di Nazianzo vd. *carm. moral. PG* 37.727.3 = *carm.* 1.2.9.648 τὸ μὴ τρυφᾶν τρυφῶντες, ὃ ξένης τρυφῆς, per il resto ricorrono entrambi soltanto in prosa; da notare Charit. *Chaer. et Callir.* 1.11.7 καὶ ἄνθρωποι τρυφῶντες καὶ ἀπράγμονες per l’accostamento ad un aggettivo di valore negativo.

4-5 ὁ δὲ χρόνος τρέχει, τρέχει: la metafora della corsa del tempo è topica e risale forse alla tradizione proverbiale. L’immagine è attestata in diverse fonti vd. e.g. Ps-Phocyl. *sent.* 27 Young ὁ βίος τροχός· ἄστατος ὄλβος, Georg. *Gnomol.* 87 Odorico τροχός τίς ἐστὶν ἀστάτως πεπηγμένος,/ ὁ μικρὸς οὗτος καὶ πολύτροπος βίος = Greg.

⁷¹⁴ Cfr. *GH*: 475. Poiché -μεσ si trova solo in tempo forte, dove una breve non si potrebbe trovare (*Il.* 20.136 = *Od.* 1.372 καθεζόμεσθα; *Il.* 5.878 δεδημήσθα; *Il.* 13.238 ἐπισταίμεσθα etc.) e non se ne hanno usi “gratuiti”, nell’epica la forma ha chiaramente una motivazione metrica.

⁷¹⁵ La forma all’indicativo καθεζόμεσθα non si trova e non può trovarsi nell’esametro e quindi è legata al trimetro giambico – ricorre ad esempio anche in Euripide vd. *supra*; in effetti la desinenza è utile per l’inserimento della forma nel trimetro, tanto è vero che quando non è necessaria, ovvero nel verbo immediatamente seguente κοιμώμεθα, e potrebbe essere usata perché lo spondeo è ammesso, non viene usata; in sintesi, la motivazione della scelta della desinenza -μεσθα è solo metrica e non vi è l’influenza di nessun tratto dialettale.

Naz. *carm.moral.* PG 37.787.17 = *carm.* 1.2.19.2; per la metafora dei “piedi del tempo” vd. Eur. fr. 42 *Καννίχτ καὶ χρόνου προὔβαινε πούς* inoltre il nesso *χρόνος τρέχει* che troviamo in Pallada ricorre identico anche Mich. Psel. *Poem.* 8.1116 *κατ’αἰχμαλώτων οὐδεὶς γὰρ χρόνος τρέχει*. L’immagine è frequente anche in ambiente latino cfr. Hor. *carm.* 3.29.48 *quod fugiens semel hora vexit*, Sen. *ep.* 49.2 *infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus*, Marc. Aurel. 4.43 *ποταμός τις ἐστὶ τῶν γινομένων καὶ ῥεῖμα βίαιον ὁ αἰών*.

In AP **9.499.1 Pallada pone l’accento sull’estensione infinita del tempo attraverso la metafora della vecchiaia (v.1 il tempo è *πολιός*) e sul suo scorrere inesorabile attraverso l’immagine dello strisciare (v.1 *παρέρπων*) per la quale cfr. Jul. Aegypt. AP 6.19.1-2.

5 καθ’ἡμῶν: di non facile traduzione il significato della preposizione *κατά* che in questo caso può essere oggetto di interpretazioni molto diverse. Generalmente *κατά* + genitivo indica un movimento discendente “sopra” o “sotto” all’oggetto in questione vd. *LSJ*. In questo caso, dunque, potremmo fornire due possibili traduzioni: “il tempo corre su di noi” – così traduce IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI⁷¹⁶ ovvero ci assale, ci travolge come una forza esterna che dall’alto ci domina e ci trascina via fino alla morte; ma potremmo anche tradurre “il tempo corre sotto di noi” con allusione alla metafora eraclitea del tempo come fiume vd. *e.g.* Plat. *Cratyl.* 402a8-10 cfr. *Simpl. In Aristot. physic. libr. comment.* 10.1313.11, vd. anche Marc. Aurel. 4.43 (cfr. *supra*) o alla concezione sempre eraclitea della vita come movimento (ὁ δὲ χρόνος τρέχει) in opposizione alla stasi che è propria dei morti (ἡμεῖς καθεζόμεσθα καὶ κοιμώμεθα) vd. Heracl. 22A6.3 D-K *ἡρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλον ἀνήρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν· κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου, αἰδίων μὲν τοῖς αἰδίοις, φθαρτὴν δὲ τοῖς φθαρτοῖς*. D’altra parte, tra i valori della preposizione *κατά* in unione al genitivo, *LSJ* pone anche il significato di ostilità “contro”. E’ questa la traduzione proposta da PONTANI⁷¹⁷ e da MARZI⁷¹⁸ in riferimento al fatto che il tempo conduce l’uomo inesorabilmente alla morte. Un’altra possibile traduzione è la seguente: “il tempo corre verso di noi” rendendo ragione, in tal modo, del participio *φέρων* ovvero il tempo, passando, si avvicina a noi e nel momento in cui ci raggiunge ci conduce alla morte. Non è facile dare l’esatto significato al *καθ’ἡμῶν*, poiché il dettato narrativo cambia improvvisamente nell’ultimo verso passando dalle immagini e metafore dei vv. 3-5 alla totale astrazione dell’ultimo verso, ma forse la traduzione “su di noi”, essendo la più generica, evita possibili forzature del testo, ma le altre proposte rimangono comunque plausibili.

⁷¹⁶ IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 30.

⁷¹⁷ PONTANI 1980 (III): 447.

⁷¹⁸ MARZI-CONCA 2009: 662.

5 τῶν ταλαιπώρων βροτῶν: con l'introduzione dell'aggettivo *ταλαίπωρος* Pallada innalza il livello lessicale poiché si tratta di un'espressione propria della poesia e in particolare della tragedia. D'altra parte, fin dall'esclamazione iniziale ὦ τῆς βραχείας ἡδονῆς τῆς τοῦ βίου, con il *pathos* che ne deriva, possiamo percepire nell'epigramma un tono solenne affine a quello della tragedia e non a caso Pallada sceglie il trimetro giambico. L'aggettivo ricorre principalmente nella tragedia (due volte nella stessa sede metrica di Pallada vd. *infra*) ma anche nella commedia (una volta nella stessa sede metrica di Pallada vd. *infra*) ed è spesso riferito, come in questo caso, agli uomini, alla vita umana o alla stirpe dei mortali cfr. *e.g.* Eur. *Antiope*. fr. 196 Kannicht τοιόσδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρων βίος, *Suppl.* 734-5 ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς nella stessa sede metrica di Pallada cfr. 949 ὅστ᾽ ἀ προσάξεσθ'. ὦ ταλαίπωροι βροτῶν vd. anche vv. 965 e 1094, *Bacch.* 280 = anonim. *Christ. Pat.* 571 θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς; ricorre spesso anche in Eschilo e Sofocle vd. *e.g.* Soph. *OC.* 91, fr. 945 Radt, particolarmente importante un frammento sofocleo che Pallada sembra avere usato interamente nella costruzione della seconda parte del v.5 vd. Soph. fr. 555 Radt ἢ ποντοναῦται τῶν ταλαιπώρων βροτῶν cfr. Eur. *Bac.* 280 θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς vd. anche Aesch. *Pr.* 231 ἀρχὴν, βροτῶν δὲ τῶν ταλαιπώρων λόγον. Degni di nota due frammenti di Alexis in cui l'aggettivo ricorre nella stessa sede metrica di Pallada, nel primo caso in riferimento a βροτός vd. Alex. fr. 86.2 K-A ἰστᾶσι παγίδας οἱ ταλαίπωροι βροτοί vd. anche Alex. fr. 148.3 ὅσον οὐ τέθνηκα. τοῦ ταλαιπώρου πάθους. ARNOTT⁷¹⁹ nota come le locuzioni formate da articolo + *ταλαίπωρος* + parola bisillabica siano regolarmente poste dopo la cesura nel trimetro giambico della tragedia (vd. luoghi citati da Arnott *ad loc.*) e sia invece raro nella commedia, oltre ai due frammenti di Alexis già menzionati lo studioso cita Men. *Asp.* 91 παράγωμεν εἴσω τὸν ταλαίπωρον λόγον; in realtà a questi luoghi, per la commedia, si possono aggiungere altri due frammenti menandrei vd. Men. fr. 298.6 K-A e fr. 299.5 K-A: in entrambi la locuzione si presenta nella forma καὶ + *ταλαιπώρος* + parola bisillabica anche in questo caso dopo la cesura. Per un'altra attestazione dell'aggettivo nella commedia vd. anche Aristoph. *Av.* 135 anche se in questo caso occupa una posizione metrica diversa rispetto ai luoghi analizzati sopra. L'aggettivo è usato anche da Gregorio di Nazianzo in riferimento agli uomini o alla vita umana come in Pallada vd. *e.g.* *De paup. amor.* PG 35.901.19, *Litur. Sanct. Gregor.* PG 36.705.49. L'aggettivo *ταλαίπωρος* ricorre anche in prosa, anche se più raramente, mentre non è attestato nella poesia epica anche se in Omero troviamo la forma affine *ταλαπενθής* vd. *Od.* 5.222. Pallada ricorre all'aggettivo *ταλαίπωρος* anche in AP **15.20.1 Σιγῶν παρέρχου τὸν ταλαίπωρον βίον (cfr. *infra ad loc.*).

6 καταστροφήν: con il nesso “catastrofe della vita” Pallada senza dubbio sta alludendo alla morte anche se, con tale significato, il termine è normalmente

⁷¹⁹ ARNOTT 1996: 231.

accompagnato dai genitivi βίου (vd. *e.g.* Soph. *OC* 102-3) oppure τοῦ ζῆν (vd. Men. *Peric.* 132) mentre con il dativo è attestato soltanto in Pallada. Con il significato di “morte” ricorre spesso anche da solo vd. *e.g.* Thucyd. 2.42.3 τελευταία βεβαιοῦσα ἢ νῦν τῶνδε καταστροφή, Epic. *ratae sent.* 35.4 Usener μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.

Anche in questo caso Pallada ha effettuato una scelta lessicale ben precisa poiché καταστροφή è un parola molto rara in poesia: è *hapax* nell’*Anthologia*, non è attestato nell’epica poiché ha una struttura che lo rende quasi impossibile, ricorre una sola volta Eschilo (vd. *infra*) ed una sola volta in Sofocle (vd. *supra*), non è attestato invece in Euripide. Per quanto riguarda la commedia se ne trovano alcune attestazioni in Menandro mentre non si trova mai in Aristofane. La parola occupa la stessa sede metrica che in Pallada nei seguenti passi: in un frammento di Antifane vd. fr.189.19 K-A: πρότερον, τὰ νῦν παρόντα, τὴν καταστροφήν, in Gregorio di Nazianzo vd. *carm. de se ipso PG* 37.1219.8 = *carm.* 2.1.12.731 πρὸς τὴν ἀπάντων ἀθρόαν καταστροφήν e in Eschilo vd. *Supp.* 442 ἄνευ δὲ λύπης οὐδαμοῦ καταστροφή.

AP **9.499 = 164G (C)

Αργαλέως φέρεται πολὺς χρόνος, ἀλλὰ παρέρπων
καὶ φωνὰς κλέπτει φθεγγομένων μερόπων,
καὶ μὴ φαινόμενος τοὺς φαινομένους ἀφανίζει
καὶ μὴ φαινομένους εἰς φανερόν προφέρει.
ὦ ζωῆς ἀόριστος ἐν ἀνθρώποισι τελευτῆ,
ἡμᾶρ ἐπ' ἡμᾶρ ἀεὶ πρὸς ζόφον ἐρχομένων.

Penosamente passa il tempo canuto, ma strisciando
ruba le voci degli uomini parlanti,
e senza mostrarsi fa sparire quelli appaiono
e porta alla luce chi non appare.
O indefinito termine di vita per gli uomini,
giorno dopo giorno vanno verso le tenebre.

In questo epigramma, così come in 10.81 (cfr. *supra*), il poeta esprime il concetto della vita come rapida corsa verso la fine, la corsa del tempo che, passando, logora e consuma l'uomo di dolore. L'epigramma è anonimo sia in *P* che in *Pl*, in particolare in *Pl* si trova unito a **9.500 e **9.501; gli ultimi editori rifiutano l'attribuzione a Pallada cfr. BECKBY⁷²⁰ e GUICHARD⁷²¹, ma in passato è stato attribuito generalmente all'alessandrino vd. STADTMÜLLER (*ad loc.*), RUBENSOHN⁷²², PEEK⁷²³, FRANKE⁷²⁴, quest'ultimo colloca l'epigramma tra gli adespoti da attribuire a Pallada per queste ragioni “*quod sententia et sententia acerba de vilitate vitae et verbis oppositis μὴ φαινόμενος τοὺς φαινομένους ἀφανίζει καὶ μὴ φαινομένους εἰς φανερόν et τελευτῆ ἀόριστος similitimum est Palladae epp.*”. In effetti la ripetizione di termini simili (μὴ φαινόμενος, τοὺς φαινομένους, εἰς φανερόν) o contrari (ἀφανίζει, ἀόριστος τελευτῆ) potrebbe far pensare a quei giochi di parola propri dello stile palladiano; per quanto riguarda il tema trattato, invece, non si può dire molto poiché riflette un *topos* letterario molto noto, quello del μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος (Soph. *Ai* 646) nel quale la vita del singolo è concepita solo come un momento brevissimo.

Come sarò mostrato più dettagliatamente nel commento, l'epigramma presenta una notevole elaborazione stilistica: nei primi quattro versi si trova l'allitterazione della lettera φ, ai vv. 3-4 il gioco di parole sul verbo φαίνω e il medesimo *incipit* καὶ μὴ φαινόμενος / καὶ μὴ φαινομένους. Definendo il tempo μὴ φαινόμενος, il poeta aggiunge un particolare interessante e propone l'immagine del tempo come regista della vita umana e, in quanto tale, invisibile, inafferrabile e impercettibile. In questo caso, così

⁷²⁰ BECKBY 1967² III : 306.

⁷²¹ GUICHARD 2014A.

⁷²² RUBENSOHN 1903: 1035.

⁷²³ PEEK 1949: 160.

⁷²⁴ FRANKE 1899: 71.

come in 10.81, ugualmente dedicato al concetto di tempo, siamo lontani dall'ottimismo epicureo che invita l'uomo a godere del poco tempo che gli è concesso di vivere, la posizione di Pallada è assolutamente pessimistica come emerge dalla clausola di entrambi gli epigrammi in cui si piange la misera condizione dell'uomo che vive nell'incertezza della fine avvicinandosi giorno dopo giorno all'oscurità della morte o alla catastrofe della vita cfr. 10.81.6

1 Ἀργαλέως... χρόνος: l'avverbio ἀργαλέως è stato tradotto secondo il significato letterale di “penosamente” e non è mai attestato in relazione al concetto di tempo. Fin dal primo verso il poeta vuol sottolineare l'estensione infinita del tempo e del suo trascorrere inesorabile e si serve, per questo, dell'aggettivo πολίος e dell'avverbio ἀργαλέως: il tempo è vecchio poiché la sua ampiezza è infinita e quindi scorre “lento e faticoso”. STADTMÜLLER (*ad loc.*) considera possibile la correzione σιγαλέως che PATON⁷²⁵ accoglie nel testo ma conserva ἀργαλέως, BRUNCK (*ad loc.*) propone ἀρπαλέως. Preferisco conservare il testo tradito non solo perché l'avverbio esprime un significato che il poeta forse ha ricercato, ma soprattutto perché ricorre spesso all'inizio del verso in autori molto imitati da Pallada vd. *e.g.* Hom. *Il.* 4.471, 11.4, 12.176 etc., Hes. *Theog.* 602, 739, 743 etc., Theogn. 625, 1091, 1208 e in un poeta epico tardo-antico cfr. Qu. Smir. 14.409, 13.364, 13.158, 12.373, 12.14, 8.143 etc. Quanto alla definizione del tempo πολίος, non si tratta di un'elaborazione del poeta poiché ne troviamo alcune attestazioni vd. Diph. fr. 84 K-A πολίος τεχνίτης ἐστὶν ὁ χρόνος, ὃ ξένε/χαίρει μεταπλάττων πάντας ἐπὶ τὰ χεῖρονα, *App. Anth.* 32.21 (exhort.) οὐδ' ἀπαμαυρώσει πολίος χρόνος, οὐδέ ποτέ σφιν/ἐμπετάσει λά[θαν, Nonn. *dion.* καὶ δολιχὴν πολιοῖο χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων, Ps-Luc. *Amor.* οὐδ' αὐτὰ γέροντος ἤδη χρόνου πολιά καθαύαιεν, Sen. *ep.* 49.2 *ad praesentia intentos fallit (sc. velocitas temporis): adeo praecipitis fugae transitus lenis est.*

1-2 ἀλλὰ...μερόπων: attraverso la metafora del furto, Pallada introduce il concetto della transitorietà delle azioni umane che non vengono risparmiati dal tempo, ma sono tutte oscurate in quanto destinate a finire. L'espressione φωνὰς...φθεγγομένων μερόπων è una perifrasi per indicare la gloria, come già JACOBS e STADTMÜLLER (vd. *ad loc.*) avevano notato, poiché il ricordo delle gesta e delle imprese anche più importanti si perde con il passare degli anni; il concetto è presente anche nella tragedia cfr. Chaerem. fr. 20 Snell σχολῆ βαδίζων ὁ χρόνος ἀφικνεῖται τ<ὸ π>ᾶν. La metafora dello strisciare allude al fatto che il tempo passa senza fare rumore, dunque inosservato e impercettibile e per questo inesorabile; si tratta di un'immagine topica e ampiamente attestata cfr. Pind. *Ol.* 6.97 μὴ θράς/σοι χρόνος ὄλβον ἐφέρπων, *Nem.* 4.43 εὖ οἶδ' ὅτι χ'ρόνος ἔρπων πεπρωμέναν τελέσει, 7.68 ὁ δὲ λοιπὸς εὐφρων/ποτὶ χρόνος ἔρποι, Eur. fr. 441 Kannicht χρόνος διέρπων πάντ' ἀληθεύειν φιλεῖ, Theocr. *Idyll.* 14.69 καὶ ἐπισχερῶ ἐς γένυν

⁷²⁵ PATON 1916-1918: *ad loc.*

ἔρπει/λευκαίνων ὁ χρόνος, Jul. Aegypt. AP 6.19 ἀλλὰ μαραίνει/ ὁ χρόνος ἐρπύζων σὴν, βασίλεια, χάριν.

3-4 καὶ μὴ...προφέρει: come nota CONCA⁷²⁶ “il distico è costruito su un’insistita trama etimologica sottolineata anche dai duplici *ictus* che scandiscono i participi φαινόμενος...φαινομένους...φαινομένους”. In effetti i due versi presentano la concentrazione di più figure etimologiche e dimostrano, ancora una volta, la propensione di Pallada per i giochi di parole e la costruzione elaborata del testo. L’allitterazione della lettera φ, già presente in forma più lieve nei primi due versi (φέρειται, φωνὰς, φθεγγομένων), diviene molto più marcata ai vv.3-4 poiché investe termini uguali o comunque di campo semantico affine (v.3 φαινόμενος, φαινομένους, ἀφανίζει, v.4 φαινομένους, φανερόν, προφέρει). Oltre all’allitterazione, nei due versi si possono riconoscere altre figure retoriche: il poliptoto (φαινόμενος/φαινομένους), il chiasmo almeno di significato per l’alternanza μὴ φαινόμενος/μὴ φαινομένους, τοὺς φαινομένους/εἰς φανερόν, ἀφανίζει/προφέρει, l’antitesi nei due nessi τοὺς φαινομένους ἀφανίζει e μὴ φαινομένους εἰς φανερόν προφέρει, infine la *figura etymologica* poiché abbiamo una serie di termini tutti derivanti dalla medesima radice φαν/φην. L’epigramma, con la ripetizione così insistente dei medesimi termini, produce un effetto simile a quello presente negli epigrammi 10.73 e 10.34 dove troviamo rispettivamente l’anafora dei verbi φέρω e μελέω; la forte somiglianza con questi testi potrebbe indurre a considerare Pallada l’autore di **9.499.

Come già anticipato nell’introduzione al testo, l’epigramma ripropone l’antico tema dell’onnipotenza del tempo che passando inesorabile oscura tutte le realtà esistenti; si tratta di un tema noto vd. e.g. Soph. Ai. 646 ἄπανθ’ ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος/ φύει τ’ἀδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται cfr. Plat. AP 9.51 αἰὼν πάντα φέρει· δολιχὸς χρόνος οἶδεν ἀμείβειν/ οὖνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην, Plut. *De latenter vivendo* 1129f5 ὅταν δὲ γένηται, συνερχόμενος αὐτῷ καὶ λαμβάνων μέγεθος ἐκλάμπει καὶ καθίσταται δῆλος ἐξ ἀδήλου καὶ φανερός ἐξ ἀφανοῦς. Secondo ZERWES⁷²⁷ Pallada ha rinnovato questo tema introducendo un elemento nuovo rispetto ai predecessori ovvero definendo il tempo μὴ φαινόμενος; in linea con la visione pessimistica della vita che è propria di Pallada, il poeta avrebbe proposto la metafora della vita come una scena (cfr. 10.72) di cui il tempo rappresenta il regista che manovra le azioni restando dietro le quinte mentre gli attori e le scene sono destinate ora ad apparire e ora a scomparire. Lo stesso protagonismo del tempo emerge anche in un epigramma di Seneca, benché, anche in questo caso, non vi sia allusione alla sua invisibilità vd. ep. 1.1-2 *omnia tempus edax depascitur, omnia carpit, omnia sede movet, nil sinit esse diu*. Questo testo appare di notevole importanza poiché caratterizzato da un estremo nichilismo (cfr. vv. 7-8 *omnia mors poscit. Lex est, non poena, perire:/hic aliquo mundus tempore nullus erit*) estraneo

⁷²⁶ MARZI-CONCA 2009: 451.

⁷²⁷ ZERWES 1956: 98.

alla fiducia senecana nella razionalità degli eventi e affine invece al pessimismo intrinseco di Pallada.

Il verbo ἀφανίζω è attestato nello stesso significato “oscurare” ovvero “far dimenticare” e quindi “cancellare” anche nella poesia sepolcrale in riferimento alla morte vd. e.g. Kaibel 376 = *GVI* 1960.7 = *SGO* 16/23/05 (Aizanoi) ὅστις νεκρὰ|ν πρόσωπιν | ἀφανίσει τέκ|νου, *App. Anth.* (sep.) 218.3 ἦ (sc. Τύχη) καὶ Τιμοκλέην Ἄσωπίχου ἠφάνισ’υῖόν; questo dato conferma il fatto che l’epigramma **9.499 sottende un’allusione al processo di alternanza vita- morte che caratterizza l’esistenza umana.

4-5 ὃ ζωῆς...ἐρχομένων: Scaligero propone di considerare quest’ultimo distico come un epigramma indipendente; sono d’accordo con ZERWES⁷²⁸ nel ritenere infondata questa idea non solo perché, come nota lo studioso, in nessun altro caso gli epigrammi palladiani si presentano come un semplice lamento, estrapolato da un preciso contesto, sul pessimismo della vita oppure perché il poeta è solito porre il lamento alla fine dell’epigramma dopo il racconto dei fatti (cfr. e.g. 7.688, 10.84), ma soprattutto perché senza il distico finale l’epigramma resterebbe come in sospeso, inconcluso e quindi privo di significato. I sei versi, invece, hanno una struttura molto precisa e consequenziale: nei primi due versi si afferma che il tempo passa inesorabile e ruba la voce degli uomini parlanti ovvero ne oscura la fama, nel secondo distico si pone l’accento invece sull’instabilità del tempo che garantisce alternativamente gloria e sventura ora agli uni e ora agli altri; nell’ultimo, infine, il poeta trae le conclusioni di quanto affermato in precedenza: la vita degli uomini è un percorso instabile e incerto che ha come destino inevitabile la morte.

CONCA⁷²⁹ nota un parallelismo tra i participi παρέπων e ἐρχομένων “perfettamente allibrati in clausola”, poiché il primo indica il cammino del tempo mentre il secondo quello degli uomini.

L’idea che la fine della vita sia incerta è antica ed è attestata fin dall’età arcaica cfr. Pind. *Ol.* 2. 31-32 ἦτοι βροτῶν γε κέκριται/ πείρας οὐ τι θανάτου e *Nem.* 6.6 sgg. cfr. anche Ar. *Myt.* *AP* 9.111.3-4 = 3694 *GPh* ἔμπαλι δ’ὀλβίζουσιν ὅσους αἰῶνα λιπόντας/ ἀπροϊδῆς Κηρῶν λάτρις ἔμαρψε Μόρος.

Il v.5 presenta una clausola simile a Pall. *AP* 10.46.1 ἦ μεγάλη παιδείους ἐν ἀνθρώποισι σιωπή con il nesso ἐν ἀνθρώποισι nella stessa sede metrica, mentre il termine τελευτή occupa la stessa sede metrica alla fine del verso anche in Pall. *AP* 7.681.1. Il nesso ἦμαρ ἐπ’ἦμαρ è utilizzato da Pallada anche in *AP* 10.79.1 dove ricorre all’inizio del verso ed indica, anche in questo caso, l’inesorabilità del tempo che trascorre senza sosta nell’alternanza inarrestabile di nascita (cfr. 10.79.1 γεννώμεθα ἦμαρ ἐπ’ ἦμαρ) e morte (cfr. **9.499.6 ἦμαρ ἐπ’ ἦμαρ ἀεὶ πρὸς ζόφον). Per il concetto

⁷²⁸ ZERWES 1956: 98.

⁷²⁹ MARZI-CONCA 2009: 451.

di ζόφος come regno dell'oltretomba, letteralmente significa infatti “notte”, “oscurità”, cfr. *e.g.* Hom. *Od.* 11.57, Hes. *Theog.* 653, 814, Aesch. *Pers.* 839, Luc. *Dial. Mort.* 15.2.

AP *5.72 = 142G (B)

Τοῦτο βίος, τοῦτ' αὐτό· τρυφή βίος· ἔρρετ', ἀνῖαι.
ζωῆς ἀνθρώποις ὀλίγος χρόνος. ἄρτι Λυαῖος,
ἄρτι χοροὶ στέφανοὶ τε φιλανθέες, ἄρτι γυναῖκες.
σήμερον ἐσθλὰ πάθω, τὸ γὰρ αὔριον οὐδενὶ δῆλον.

Questo è vita, solo questo: piacere, la vita. Alla malora le preoccupazioni!
Per gli uomini il tempo della vita è breve. Subito vino,
subito danze e corone che amano i fiori, subito donne.
Oggi che stia bene, il domani infatti a nessuno è noto.

Come rileva giustamente HENDERSON⁷³⁰ il tono dell'epigramma è “urgent and passionate” e questo favorirebbe l'attribuzione a Pallada poiché il poeta è solito scrivere in maniera non distaccata ma profondamente partecipata e sentita; d'altra parte non solo l'epigramma è in esametri, metro raramente usato da Pallada (cfr. 9.5 e 9.528), ma presenta numerosi problemi di attribuzione nella tradizione manoscritta: il lemma riportato è τοῦ αὐτοῦ, ma l'epigramma precedente (*5.71) viene attribuito sia a Rufino che a Pallada. Il lemma di *P* a *5.71 è τοῦ αὐτοῦ ovvero di Rufino, ma il lemmatista aggiunge Παλλαδᾶ Ἀλεξανδρέως cancellando τοῦ αὐτοῦ; il correttore C successivamente riscrive il lemma in questa forma: τοῦ αὐτοῦ, οἱ δὲ Παλλαδᾶ Ἀλεξανδρέως lasciando un dubbio sull'autore dell'epigramma vd. Stadtmüller (*ad loc.*) e la nota relativa all'epigramma. WIFSTRAND⁷³¹ ritiene che AP *5.72 debba essere attribuito a Pallada “72 (wie auch 71) passt stilistisch und inhaltlich zu Palladas; es ist also aus dem 4. Jahrhundert” mentre FRANKE⁷³², PEEK⁷³³ e GUICHARD⁷³⁴ restano in dubbio sulla paternità dell'epigramma.

AP *5.72 appartiene alla categoria degli epigrammi simposiali, un genere poco rappresentato nella produzione del poeta: dei 168 epigrammi attribuibili a Pallada, soltanto sette sono a tema simposiale di cui due sono di incerta attribuzione (AP *5.72, 10.118⁷³⁵, 11.62, 10.47, 11.54, 11.55, 11.56) e si trovano sparsi in diversi libri dell'*Anthologia*. In effetti il genere conviviale non godette di molta fortuna nel periodo tardoantico e questo elemento non può essere trascurato, data l'importanza della tradizione simposiale nell'epigramma greco⁷³⁶. Nella sezione della *Palatina* dedicata ai

⁷³⁰HENDERSON 2010: 253.

⁷³¹WIFSTRAND 19332: 158.

⁷³²FRANKE 1899: 17 sgg.

⁷³³PEEK 1949: 160.

⁷³⁴GUICHARD 2014A.

⁷³⁵GUICHARD 2014A lo esclude dal *corpus* palladiano.

⁷³⁶AUBRETON 1972: 44 (vol. XI) ne rileva l'assenza nella prima età imperiale, in contrasto con l'opinione di WALTZ 1960: 21 (vol.I), secondo il quale la nota bacchica prevaleva nell' *Ἀνθολόγιον* di Diogeniano di

συμποτικά (AP 11.1-64) figurano pochi epigrammatisti collocabili in età tardoantica: oltre a Pallada, possiamo citare un solo epigramma di Paolo Silenziario (11.60), due di Agazia Scolastico (11.57 e 64) e quattro di Macedonio Console (11.27, 11. 39, 11. 58, 11.63) confluiti nella *Palatina* dalla silloge agaziana.

Secondo GALLI⁷³⁷ è merito di Pallada non solo aver risollevato le sorti della letteratura epigrammatica, che nel II e nel III secolo aveva attraversato una fase di declino, ma anche “avere dato nuova vita a generi caduti in disuso, fra cui quello simposiaco”. L’opinione della studiosa è difficilmente condivisibile: non credo infatti si possa affermare che Pallada abbia rinnovato il genere simposiale. Questi epigrammi, oltre ad essere un numero molto esiguo, sono talmente convenzionali che appaiono come un tributo alla tradizione letteraria epigrammatica, in cui il genere simposiale ha sempre rivestito un ruolo molto importante. In essi il poeta ripropone tematiche comuni e reminiscenze letterarie antiche, come l’idea del vino come φάρμακον, che non riflettono sicuramente le sue reali convinzioni ma rappresentano la semplice riproposizione di idee e temi della tradizione. Degno di nota il fatto che l’invito a bere occupi sempre i primi o gli ultimi versi del componimento, come un’etichetta stereotipata; fa eccezione, in questo senso, l’epigramma *5.72⁷³⁸ dove il poeta ha fuso in soli quattro esametri perfettamente allibrati il tema del *carpe diem* e quello simposiale. Come ha notato ZERWES⁷³⁹ il componimento ha una struttura molto precisa poiché nei primi tre versi i nessi che seguono alla dieresi bucolica (ἔρρετ’ἀνῖαι, ἄρτι Λυαῖος, ἄρτι γυναιῖκες) hanno un significato in sé e costituiscono quasi un nucleo a sé stante ulteriormente marcato dalla presenza della dieresi. Allo stesso modo anche i quattro esametri, presi singolarmente, hanno un senso compiuto e sono nello stesso tempo indipendenti e uniti l’uno all’altro. Lo studioso riconosce nell’epigramma un impianto simile a quello di una canzone in cui la prima parte, fino alla dieresi, è formata da tetrametri dattilici mentre nella seconda si trova un dimetro dattilico catalettico. L’ipotesi di Zerwes appare piuttosto azzardata, ma si deve comunque rilevare che siamo di fronte all’unico epigramma esametrico palladiano caratterizzato da una struttura per così dire “a due livelli”.

Degna di nota la scelta dell’esametro che oltre ad essere un metro raramente usato da Pallada (cfr. *supra*), risulta ancora più raro nel genere erotico e simposiale; a tal proposito HENDERSON⁷⁴⁰ cita una testimonianza molto antica, si tratta di parte di un’iscrizione incisa sopra una tazza rinvenuta nei pressi della porta del Dipylon di

Eraclea, grammatico fiorito intorno al 150 d. C., compilatore di una silloge di epigrammi databili in un periodo compreso fra il I e il II secolo d. C.

⁷³⁷ GALLI 1987: 108.

⁷³⁸ Una struttura analoga agli epigrammi simposiali di Pallada con lo sfogo del sentimento personale in toni tristi e malinconici nella prima parte e, quasi come contrasto, l’esaltazione del vino quale strada al superamento degli affanni umani nella chiusa è presente in Macedonio Console vd. e.g. Mac. AP 11.58 cfr. Pall.? AP 10.118.

⁷³⁹ ZERWES 1956: 154.

⁷⁴⁰ Cfr. HENDERSON 2010: 253, n.38.

Atene⁷⁴¹ vd. *IG I².919 = CEG 1.432* (740 a. .C.?). L'iscrizione risale all'VIII sec. a. C., è in versi esametrici ed ha una funzione dedicatoria poiché destinata a chi condurrà la migliore delle danze. Anche in questo caso, dunque, siamo di fronte ad un epigramma di genere erotico-simposiale in versi esametrici che può essere considerato testimonianza di un genere diffuso al tempo. Se l'epigramma è di Pallada, secondo Henderson il poeta avrebbe rivitalizzato questo genere poetico, sfruttandone la forma, ma non la funzione dedicatoria e inserendovi nuovi contenuti più drammatici e profondi. Chiaramente si tratta di un'ipotesi indimostrabile e in ogni caso non credo sia necessario spingersi così in dietro alla ricerca di un modello letterario specifico poiché, se Pallada è l'autore di *5.72, il poeta avrebbe semplicemente riproposto un tema ampiamente attestato in una forma metrica alternativa.

1 τοῦτο...ἀνῖαι: il testo tradito da *P* è τρυφῆς βίος, ma è stato corretto da Salmasius in τρυφή βίος. Tutti gli editori accolgono nel testo la correzione che appare molto pertinente, poiché nel primo emistichio viene a crearsi una frase nominale in cui il verbo essere è sottinteso: “questa è la vita, proprio questo, la vita è piacere” cfr. Petr. *satyr.* 34.7 *vita vinum est*. E' evidente che un epigramma di questo tipo in cui troviamo l'invito topico al *carpe diem* e all'allontanamento delle preoccupazioni ha alla base numerose fonti letterarie che hanno agito lungo i secoli, in particolare ZERWES⁷⁴² riconosce un possibile collegamento con un frammento di Mimnermo dove ricorrono delle domande che sembrano trovare risposta nel primo verso di *5.72 vd. fr.7.1 G-P τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;

Rivelando una posizione assolutamente disperata, Pallada afferma che la vita umana trova una sua consistenza soltanto qualora sia fondata sulla ricerca del piacere, non esiste infatti altra fonte di felicità per l'uomo se non il puro edonismo. Il poeta propone un'altra volta il termine τρυφή, ma in accezione molto diversa rispetto a 10.81.3-4 dove veniva utilizzato con valore negativo: in *5.72 Pallada afferma che la vita è solo piacere, mentre in 10.81 accusa gli uomini di perdere il poco tempo loro concesso in attività inutili come la ricerca dei piaceri cfr. vv.3-4 ἡμεῖς καθεζόμεσθα καὶ κοιμώμεθα/μοχθοῦντες ἢ τρυφῶντες. In *5.72 la prospettiva si fa dunque più disperata, poiché il lamento sulla corsa inarrestabile del tempo sfocia nella disperazione di fronte ad una vita la cui unica fonte di soddisfazione è considerato il piacere.

In questo primo verso il poeta utilizza alcune figure retoriche per marcare quanto sta affermando, abbiamo infatti l'anafora del dimostrativo τοῦτο e del sostantivo βίος, l'allitterazione di τ (τοῦτο, τοῦτ', τρυφή), inoltre la prima parte del verso fino alla dieresi è incorniciata dai nessi τοῦτο βίος...τρυφή βίος con cui il poeta costruisce una sorta di “botta risposta”: questo è la vita, la vita è piacere. Sono d'accordo con

⁷⁴¹ HIGHT 1979: 392, FRIEDLÄNDER-HOFFLEIT 1948:53.

⁷⁴² ZERWES 1956: 155.

HENDERSON⁷⁴³ che descrive questo primo verso come il susseguirsi di tre dichiarazioni di fatto, ulteriormente marcate dalla ripetizione di τοῦτο e βίος, e di un imperativo; quest'ultimo (ἔρρετ' ἄνῳια) ricorre identico in **9.134.6 (ἔρρετε ἄμφο) in riferimento a Ἐλπίς e Τύχη (cfr. *supra ad loc.*). La presenza di espressioni analoghe in questi due epigrammi di incerta attribuzione favorirebbe l'ipotesi di riconoscerli la medesima mano che potrebbe essere dunque quella di Pallada. Concordo con ATTISANI-BONANNO⁷⁴⁴ sul fatto che il primo verso debba essere tradotto “questo è vita” ovvero “questo è veramente sentirsi vivere, in questo consiste la vita, ciò ha di essenziale la vita”, non dunque “questo è la vita”; la studiosa, infatti, non riconosce nell'epigramma un atteggiamento “essenzialmente edonistico, bensì un momento di abbandono. In questo incitamento ad affrettarsi a godere si avverte più che altro la tristezza di chi non è mai riuscito a carpir alla vita fugace un'ora di oblio”.

2-3 ζῳής...γυναῖκες: anche i versi centrali dell'epigramma non si presentano come un discorso fluido, ma come susseguirsi di nessi nominali. Nella prima parte del v.2 il poeta fa un'altra dichiarazione di fatto, come nel verso precedente, cui segue il passaggio improvviso all'elenco dei piaceri della vita, tutti connessi dall'avverbio ἄρτι. Per l'anafora di ἄρτι, ZERWES⁷⁴⁵ nota l'analogia con un epigramma sepolcrale cfr. *App. Anth.* 286.1 (sep.) = Kaibel 465.1 = 973 *GVI* Ἄρτι ν]έας βαίνουσας ἐς ἐλπίδας, ἄρτι τὰ θεῳα. Il tema dell'insicurezza del futuro e della necessità di godere il più possibile del tempo che ci è concesso di vivere ricorre in *AP* 11.62 dove Pallada invita il lettore, consapevole della brevità della vita, a ricercare la gioia nel vino e nell'amore. Il vino, la danza e l'amore sono gli elementi tipici della poesia erotica dunque Pallada non sta introducendo nessuna innovazione ma sta semplicemente riproponendo dei *topoi* letterari comuni cfr. *e.g.* *Mimn. fr.* 8.1-4 G-P, *Sol. fr.* 24 G-P, *Hor. carm.* 1.9.13, 2.3.13, *Mart.* 5.64 in particolare vv.3-4 *pinguescat nimio madidus mihi crinis amomo lassenturque rosis tempora sutilibus*. Negando ogni forma di trascendenza, Pallada si fa portavoce di quell'edonismo pagano che riconosce nella ricerca del piacere l'unica possibilità umana di felicità.

Benchè si tratti di un tema tradizionale e ampiamente attestato, Pallada aggiunge elementi molto innovativi in primo luogo il lessico: l'aggettivo φιλανθής, ad esempio, ricorre soltanto in Pallada e in un epigramma di Marco Argentario in riferimento ad un'ape vd. *AP* 5.32.1 ποιεῖς πάντα, Μέλισσα, φιλανθέος ἔργα μελίσσης.

4 σήμερον...δῆλον: la chiusa dell'epigramma contiene il tema celebre dell'incertezza del domani con l'esortazione a sfruttare al meglio il tempo che è concesso di vivere; il verbo πάθω, infatti, è un congiuntivo esortativo “che stia bene oggi” (cfr. JACOBS *ad*

⁷⁴³ HENDERSON 2010: 253.

⁷⁴⁴ ATTISANI-BONANNO 1958: 133.

⁷⁴⁵ ZERWES 1956: 155.

loc.): il poeta sta esortando se stesso a ricercare il più possibile la gioia nel tempo presente visto che il domani è incerto. Si tratta anche in questo caso di tematiche molto topiche vd. e.g. Eur. *Alc.* 418-9 e 783, *Andr.* 1271-2, Soph. *Trach.* 1270, Call. *AP* 7.519 = 1241 *HE* δαίμονα τίς δ' εὔ οἶδε τὸν Αὔριον, ἀνίκα καὶ σέ, Hor. *carm.* 1.11.8, 3.8.27, 4.7.17, Mart. 1.15.11-12 *Non est, crede mihi, sapientis dicere "Vivam": / sera nimis vita est crastina: vive hodie; 5.58.7 sgg. Cras vives? Hodie iam vivere, Postume, serum est: / ille sapit quisquis, Postume, vixit heri.* Questo tema, nonostante si tratti di un *topos* letterario comune, doveva essere un problema molto sentito da Pallada, poiché viene affrontato dal poeta in molti epigrammi cfr. e.g. *Pall. AP* 10.81, 10.87, 11.56, 11.62, etc.; in particolare, in *AP* 11.56.1-2 il poeta afferma πῖνε καὶ εὐφραίνου. τί γὰρ αὔριον ἢ τί τὸ μέλλον,/ οὐδεὶς γινώσκει e in 11.62.1-2 οὐδέ τίς ἐστὶν αὔριον εἰ ζήσει, θνητὸς ἐπιστάμενος espressioni più meno equivalenti a quella di *5.72.4 τὸ γὰρ αὔριον οὐδενὶ δῆλον, collegabili ad un frammento di tragedia anonimo vd. fr. 95 Snell-Kannicht πᾶσιν δὲ θνητοῖς βούλομαι παραινέσαι/τοῦφήμερον ζῆν ἠδέως· ὁ γὰρ θανῶν/τὸ μηδέν ἐστι καὶ σκιά κατὰ χθονός/μικροῦ δὲ βίτου ζῶντ' ἐπαυρέσθαι χρεών. Dal punto di vista di Pallada, infatti, poiché la vita è breve e passa in un momento, non vi è nessuna differenza tra vivere e non vivere.

AP 11.300 = 111G (A)

Πολλὰ λαλεῖς, ἄνθρωπε, χαμαὶ δὲ τίθη μετὰ μικρόν.
σίγα καὶ μελέτα ζῶν ἔτι τὸν θάνατον

Chiacchieri molto, uomo, ma tra poco sei messo in terra.
Taci e ancora vivo esercita la morte.

Anche questo epigramma conferma come Pallada abbia fatto propri numerosi aspetti delle filosofie stoica ed epicurea. In particolare, lo stoicismo palladiano non consiste nelle fede in un λόγος che determina la storia, a cui l'uomo può soltanto ubbidire, quanto nella possibilità di vivere il tempo come inizio della morte, come preparazione alla morte: se il destino è la morte, la vita consiste nell'esercitarsi a morire giorno per giorno. E' questo il senso del presente distico, espresso ancora una volta con quell'atteggiamento amaro e sprezzante proprio di chi, come Pallada, da un lato intende irridere le filosofie serie (epicureismo, stoicismo, cinismo) dall'altro, pur involontariamente, ne subisce la profonda influenza. D'altra parte, come rilevato nella parte introduttiva⁷⁴⁶, Pallada si avvicina alle filosofie ellenistiche fin dove ne riconosce l'utilità e la corrispondenza, ma a più riprese emerge comunque la distanza, anche concettuale, che separa il poeta tardo-antico dalle precedenti correnti di pensiero. In questo caso, ad esempio, emerge un punto di sostanziale differenza: la mentalità stoica è caratterizzata dalla coscienza della vita come morte quotidiana considerando ciò un atto di virtù, tanto che lo stoico ammette perfino il suicidio qualora non gli sia permesso di perseguire una strada di virtù morale e spirituale. Invece in Pallada l'invito al *cotidie mori* nasce dal senso di disperazione che investe il suo modo di concepire la realtà. In questo senso, dunque, il poeta si distacca dall'ottimismo stoico in cui il sapiente sceglie deliberatamente di vivere la vita come morte quotidiana. Quella di Pallada è una scelta obbligata, non voluta: se tutto è destinato a finire, a che vale l'agire umano? Dunque, credo che il poeta abbia sicuramente riproposto e sfruttato l'ideale stoico del *cotidie mori*, in cui senz'altro si riconosceva, ma nello stesso tempo lo abbia reinterpretato dal proprio punto di vista disperato.

1 πολλὰ....μικρόν: il verbo λαλέω significa “ciarlare”, “chiacchierare”, “discorrere”, esprime l'idea di parole pronunciate senza senso, vuote poiché non mettono a tema l'unica questione di cui varrebbe la pena parlare: il perché della vita, della morte e dell'esistenza in generale. È come se il poeta riconoscesse una diversità tra se stesso e gli altri uomini che accusa di superficialità e leggerezza in quanto non si preoccupano di ciò che veramente vale. La polemica contro la vanagloria dei mortali e contro la loro

⁷⁴⁶ Cap. III.

inesauribile leggerezza per cui si illudono di essere immortali o tentano di allontanare questo dato di fatto, emerge a più riprese negli epigrammi palladiani (cfr. *e.g.* AP 10.45 *supra ad loc.*). Si tratta di un atteggiamento che Pallada ha ereditato sicuramente dal cinismo e ricorre infatti di frequente anche nei dialoghi di Luciano cfr. *e.g.* Caron. 20 ὃ μάταιοι, τί ἐσπουδάκατε περὶ ταῦτα; παύσασθε κάμνοντες· οὐ γὰρ εἰς ἀεὶ βιώσεσθε· οὐδὲν τῶν ἐνταῦθα σεμνῶν ἀϊδιὸν ἐστίν, οὐδ' ἂν ἀπαγάγοι τις αὐτῶν τι σὺν αὐτῶ ἀποθανόν, ἀλλ' ἀνάγκη τὸν μὲν γυμνὸν οἴχεσθαι, τὴν οἰκίαν δὲ καὶ τὸν ἀγρὸν καὶ τὸ χρυσίον ἀεὶ ἄλλων εἶναι καὶ μεταβάλλειν τοὺς δεσπότης. Il sofista afferma in modo chiaro οὐ γὰρ εἰς ἀεὶ βιώσεσθε che è ciò che indirettamente vuol asserire Pallada al v.1 di 11.300; è interessante notare che nel passo luciano citato torna anche l'idea della morte come ritorno ad uno stato di nudità (ἀλλ' ἀνάγκη τὸν μὲν γυμνὸν οἴχεσθαι) che è presente anche in Pallada in AP 10.58 (cfr. *supra ad loc.*).

Il termine χαμαί viene di solito tradotto secondo il significato letterale “in terra”, “a terra” cfr. MARZI⁷⁴⁷, BECKBY⁷⁴⁸, PATON⁷⁴⁹, ma dovrà essere inteso, come nota giustamente HENDERSON⁷⁵⁰ “sotto terra”, un significato metaforico attestato in Pi. *Nem.* 9.7.12 (cfr. *LSJ*). In particolare, secondo Henderson, il passo di Pindaro e l'epigramma palladiano, benché diversi a livello di contenuto, presentano uno stretto parallelismo linguistico (vd. Pi. *Nem.* 9.7.12 χαμαί σιγᾷ καλύψαι cfr. 11.300 χαμαί δὲ τίθη μικρόν/σίγα) e ciò indurrebbe a pensare che Pallada avesse in mente Pindaro, in cui il verbo καλύπτω rende preferibile l'interpretazione proposta. Naturalmente in Pallada il significato di “sotto terra” è avvalorato dal riferimento alla morte, per cui, qualunque sia il significato reale del passo pindarico, è ragionevole pensare che l'interpretazione di esso da parte di Pallada coincidesse con quella di Henderson.

Per quanto riguarda l'uso del vocativo generico ἄνθρωπε vd. AP 10.45. 1 cfr. *supra ad loc.*

2 σίγα...θάνατον: nei suoi epigrammi Pallada sembra attribuire molta importanza al silenzio come modalità attraverso cui raggiungere una dimensione di serenità interiore, basti pensare ad AP 10.98 (vd. *infra ad loc.*) dove il silenzio è presentato addirittura come una forma di cultura. Come AP 10.98, dove la formulazione utilizzata richiama quella di alcuni proverbi sempre sul tema del silenzio come segno di cultura (cfr. *infra ad loc.*), allo stesso modo anche 11.300, se a livello di contenuto è una palese ripresa di Plat. *Phaed.* 62d τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥαδίως ἂν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν, per la sua forma sintetica e incalzante mostra forse di ispirarsi anch'esso a forme proverbiali. Per quanto riguarda l'invito μελέτα...τὸν θάνατον Pallada si sta ispirando senza dubbio a Seneca e allo sticismo in generale cfr. *e. g.* *De tran. animi* 11.4: *Male vivet quisquis nesciet bene mori*, *De brev. vitae* 7.3: *tota vita descendum est mori*, *Cons. ad Marc.* 23.2: *sapientis*

⁷⁴⁷ MARZI-CONCA 2009: 835.

⁷⁴⁸ BECKBY 1967² III: 691.

⁷⁴⁹ PATON 1916-1918: *ad loc.*

⁷⁵⁰ HENDERSON 2012: 16.

animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, ep. ad Lucil. 1.2 qui intellegat se cotidie mori, 17.5 si quid te vetat bene vivere, bene mori non vetat, vd. in particolare 101.13.8 quod autem vivere est diu mori?, 101.14.9 magnum beneficium esse naturae, quod nocesse est mori etc. Il concetto è presente anche in Cicerone vd. Cic. Tusc. 1.30 tota enim philosophorum vita (...) commendatio mortis est. In particolare, c'è un passo dei Pensieri di Marco Aurelio (4.17) in cui emerge chiaramente l'invito a vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo: μή ὡς μύρια μέλλων ἔτη ζῆν. τὸ χρεῶν ἐπήρηται· ἕως ζῆς, ἕως ἕξεστιν, ἀγαθὸς γενοῦ. Credo sia quello dei passi citati il sostrato filosofico-culturale cui Pallada fa riferimento in AP 11.300 e appare invece fuorviante l'interpretazione di PONTANI⁷⁵¹ che segue un'interpretazione di proposta da AUBRETON⁷⁵² per cui il verbo μελετάωpuò indicare anche l'esercizio del retore e quindi verso potrebbe anche essere tradotto "Taci e, vivo, disserta sulla morte".

Il nesso ζῶν ἔτι in riferimento all'anima ricorre anche in Pall. AP 10.78.4 nella stessa metrica (cfr. *supra ad loc.*).

⁷⁵¹ PONTANI 1980 III: 742.

⁷⁵² AUBRETON 1972: 275, n.5.

AP **15.20 = 167G (C)

Σιγῶν παρέρχου τὸν ταλαίπωρον βίον
αὐτὸν σιωπῇ τὸν χρόνον μιμούμενος·
λαθῶν δὲ καὶ βίωσον, εἰ δὲ μή, θανῶν.

Facendo silenzio trascorri la vita infelice,
imitando il tempo stesso nel silenzio:
vivi restando nascosto, altrimenti, morendo.

L'epigramma riprende il tema dell'inesorabilità del tempo che trascorre inarrestabile e impercettibile ed è strettamente collegato a AP **9.449 dove il tempo è detto μὴ φαινόμενος "che non si mostra"; in questo caso, invece, Pallada invita il lettore ad imitare il tempo che passa silenzioso vivendo nell'anonimato e nell'oscurità. Il tempo è presentato da Pallada come una realtà negativa, una sorta di compagno minaccioso ed inevitabile che opera nel silenzio e nell'anonimato e rappresenta una minaccia proprio perché conduce ciascun uomo, indistintamente, alla morte. In questo senso l'epigramma si collega strettamente anche ad AP 10.81 (vd. *supra ad loc.*) dove l'anafora del verbo τρέχει ad indicare la corsa inarrestabile del tempo vuol sottolineare l'estrema rapidità del passaggio della vita terrena denunciata anche nell'*incipit* ὃ τῆς βραχείας ἡδονῆς τῆς τοῦ βίου. In questo caso, però, il poeta pone l'accento sulla necessità di esercitare il silenzio come un modo di vivere che consiste nella ricerca dell'atarassia, quel distacco dalle preoccupazioni che l'uomo può raggiungere in una vita appartata e dedicata soltanto alla contemplazione e alla ricerca della pace interiore. Anche in questo caso è evidente il riferimento alla pratica epicurea del distacco dalle preoccupazioni come unica via possibile alla felicità per l'uomo. Epicuro viene esplicitamente chiamato in causa nell'ultimo verso dove l'espressione λαθῶν δὲ καὶ βίωσον rappresenta una sorta di gioco di parole sull'invito epicureo λάθε βιώσας (vd. fr. 551 Usener cfr. *infra*); Pallada recupera ed amplia questo concetto incitando non solo a vivere nel silenzio e nell'anonimato, ma a non darsi preoccupazione per le cose di questo mondo in quanto la vita consiste in un breve passaggio destinato a finire molto presto.

L'epigramma è composto in trimetri giambici, il metro dell'invettiva e sempre usato dal poeta con lo scopo di ottenere un tale effetto⁷⁵³; in questo caso, tuttavia, non vi è traccia di invettiva tagliente, "only a gentle and wry reminder of the end of life"⁷⁵⁴. E' possibile che il poeta abbia scelto i trimetri per esprimere il proprio dissenso e la propria rabbia nei riguardi del meccanismo naturale dell'esistenza che rende la morte un passaggio inevitabile, ma l'invettiva è come stemperata, mitigata e quasi prosciugata dalla disillusione del poeta che ha cessato di sperare proprio perché ha cessato di lottare.

⁷⁵³ HENDERSON 2008A.

⁷⁵⁴ HENDERSON 2011: 128.

Benchè l'epigramma sia tramandato anonimo e solo nel codice *Palatino*, FRANKE⁷⁵⁵, seguito da ZERWES⁷⁵⁶, lo ritiene palladiano poiché perfettamente in linea con il pensiero epicureo del poeta, GUICHARD⁷⁵⁷ invece lo colloca tra i *perdubia* (classe A). Non ritengo possibile prendere posizione rispetto alla paternità di **15.20 poiché, se alcuni elementi inducono a riconoscervi la mano del poeta come l'invito alla ricerca del silenzio e lo stretto collegamento a **9.499 (anch'esso dubbio) e 10.81, la citazione in forma rielaborata della *gnome* epicurea λαθῶν δὲ καὶ βίωσον, la scelta dell'aggettivo ταλαίπωρος presente anche in 10.81.5 e 10.94.3, si tratta nello stesso tempo di un testo dai toni universali e generici, privo di allusioni esplicite e per questo non facilmente determinabile. I tre versi, inoltre, comunicano un senso di forte astrattezza e incompiutezza e danno l'impressione di essere stati estrapolati da un contesto più ampio; d'altra parte questo dato rimane solo al livello di percezione e non può essere in alcun modo dimostrato.

L'epigramma risulta costruito con estrema abilità: in primo luogo si deve notare la perfetta impalcatura dei quattro termini in omoteleuto σιγῶν, βίον, λαθῶν, θανῶν che, disposti alle quattro estremità dell'epigramma, forniscono al testo una cornice perfetta. Inoltre, come nota HENDERSON⁷⁵⁸, l'epigramma è dominato dal concetto del silenzio: si apre infatti con il participio σιγῶν che indica il silenzio della vita terrena e si chiude con il participio θανῶν, in corrispondenza con il primo, che si riferisce al silenzio eterno della morte. D'altra parte, appaiono strettamente collegati anche i participi σιγῶν e λαθῶν che si trovano entrambi all'inizio del verso e possiedono una corrispondenza anche concettuale: il silenzio del tempo è sinonimo di vita appartata. Notevole, infine, la collocazione dei termini βίον e θανῶν alla fine del primo e dell'ultimo verso che accentuano la struttura circolare dell'epigramma e nello stesso tempo creano uno stretto legame formale e concettuale tra i versi di apertura e chiusura del testo.

1 σιγῶν...βίον: l'esortazione palladiana alla pratica del silenzio non deve essere confusa con la scelta di una vita piatta che si disinteressa della gloria e dell'onore per cui cfr. Sallust. *Cat.* 1.1 *omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora*, il poeta riconosce nel silenzio e nell'anonimato un espediente per raggiungere un altro tipo di gloria, quello della pace interiore per la quale non serve alcun riconoscimento esterno.

Per il commento generale dell'aggettivo ταλαίπωρος vd. *supra ad* 10.81; in particolare per quanto riguarda il nesso ταλαίπωρος + βίον, oltre ai luoghi citati *supra*, si devono citare anche i seguenti: Critias *Sisyph.* 88B25.29-30 D-K = fr. 19.29 Snell-Kannicht ὄθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς/καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ, Theodor. *Eranistes* 174.16 πάντα ἀπέβαλεν ὅσα εἶχεν ὁ ἄνθρωπος, (...) τὸν ταλαίπωρον

⁷⁵⁵ FRANKE 1899: 23.

⁷⁵⁶ ZERWES 1956: 103 sgg.

⁷⁵⁷ GUICHARD 2014A.

⁷⁵⁸ HENDERSON 2011: 103.

βίον ἀντηλλάξατο, Greg. Naz. *carm. de se ipso* PG 37 1423.12 = *carm.* 2.1.77.1 τέθνηκα τῷδε τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ dove il nesso τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ corrisponde precisamente a τὸν ταλαίπωρον βίον di **15.20 e i due nessi, oltre ad essere pressoché identici, occupano la stessa sede metrica coprendo in entrambi i casi il secondo emistichio del verso.

2 αὐτὸν...μιμούμενος: come già sottolineato, il silenzio che Pallada riconosce al modo di procedere del tempo non indica semplicemente il fatto che il tempo passa senza fare rumore, ma si tratta di quell'atteggiamento d'indifferenza e distacco che lo caratterizza e che anche l'uomo dovrebbe acquisire come modo di vivere. L'importanza attribuita da Pallada all'esercizio del silenzio si evince anche dalla disposizione dei termini σιγῶν e σιωπῆ che, non solo vengono ripetuti nel breve spazio di due versi pur indicando il medesimo concetto, ma il primo, σιγῶν, si colloca in apertura dell'epigramma e rappresenta, quindi, la prima esortazione del poeta al lettore. Benché non siano rintracciabili paralleli per l'espressione τὸν χρόνον μιμούμενος e dunque il concetto di "imitazione del silenzio" sia una creazione palladiana, è comunque attestata l'idea che il tempo trascorre silenzioso vd. Columel. *De re rustic.* 10.1.159 *tacito nam tempora gressu diffugiunt.*

3 λαθὼν δὲ...θανών: come già anticipato nell'introduzione all'epigramma, l'espressione λαθὼν δὲ καὶ βίωσον è stata chiaramente formulata dal poeta a partire dal noto invito epicureo λάθε βίωσας (fr. 551 Usener): ZERWES⁷⁵⁹ attribuisce il passaggio dall'una all'altra forma a ragioni metriche, ma nello stesso tempo ritiene che l'espressione λαθὼν δὲ καὶ βίωσον sia stata ricercata dal poeta per creare un gioco di parole tra il primo e l'ultimo termine del verso λαθὼν/θανών dato che i giochi di parole sono ricercati spesso dal poeta.

La pratica del silenzio mistico costituisce uno dei capisaldi delle religioni misteriche antiche ed ha influenzato notevolmente le pratiche religiose sia pagane che cristiane dalle origini fino all'età tardoantica. In particolare, a partire dal IV secolo d.C., il silenzio ascetico fu inserito nella norma comportamentale che regolava la vita dei monaci. In effetti, il monachesimo sia nella forma anacoretica che cenobitica metteva al primo posto l'esercizio del silenzio come strumento di liberazione dai lacci della vita terrena e apertura al divino. E' per questo che WALTZ⁷⁶⁰ considera l'epigramma **15.20 un'ulteriore prova dell'avvicinamento di Pallada alla religione cristiana e di conseguenza interpreta il v.3 in questo modo "vis en te cachant, mieux encore, en mourant au monde" come se l'epigramma fosse la reinterpretazione cristiana del precetto epicureo. E' chiaro che tale interpretazione risulta inaccettabile non solo perché è molto più semplice riconoscere in **15.20.3 l'ennesimo tributo di Pallada alla

⁷⁵⁹ZERWES 1956: 106.

⁷⁶⁰WALTZ 1946-47: 204.

filosofia epicurea alla quale il poeta numerose volte s'ispira e che, alla luce di molti epigrammi (cfr. *e.g.* 10.45, 46, 11.300 etc.) possiamo supporre riconoscesse come affine alla propria sensibilità, ma soprattutto perché il poeta aggiunge un elemento estraneo sia al dettame epicureo che a quello cristiano e di chiara ispirazione stoica ovvero il participio θανών: “vivi morendo” che ricalca la celebre esortazione stoica al *cotidie mori* proposta da Pallada anche in 11.300.2 σίγα καὶ μελέτα ζῶν ἔτι τὸν θάνατον (cfr. *supra ad loc.*). Riconfermando ancora una volta quell'eclettismo che gli è proprio, Pallada fonde in un'unica formula la norma epicurea e quella stoica ponendo due alternative: vivi nel distacco, nell'anonimato, nascosto e qualora non sia possibile vivi morendo ovvero con la consapevolezza che ogni giorno che passa costituisce un passo di avvicinamento alla morte. E' quasi certo che Pallada stia rievocando in questo epigramma delle parole che, secondo la testimonianza di Filostrato, furono pronunciate dall'asceta neopitagorico Apollonio di Tiana vd. Philostr. *VAp.* 8.28.11 πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἐβίω, λέγεται θαμὰ ἐμισφέγγεσθαι· «λάθε βιώσας· εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας». Non è facile interpretare la testimonianza di Filostrato: abbiamo infatti numerose versioni della morte di Apollonio, ma forse si allude al fatto che volle morire in solitudine e privo di testimoni. All'atto pratico, tuttavia, l'asceta condusse una vita non del tutto conforme al precetto di Epicuro: rischiando la morte per l'opposizione al potere tirannico dell'imperatore, sappiamo che si difese con queste parole vd. Philostr. *VAp.* 8.14: “οὐ δέομαι, ἔφη, λανθάνειν, εἰ γάρ, ὡς σὺ οἶει, τοῦ τυράννου ἢ γῆ πᾶσα, βελτίους οἱ ἐν τῷ φανερῷ ἀποθνήσκοντας τῶν ἐν τῷ ἀφανεῖ ζώντων”. Siamo notevolmente distanti dall'ideale epicureo di una vita appartata e dedita solo allo studio e alla contemplazione, Apollonio sostiene infatti che per difendere l'ideale della libertà è giusto combattere e morire pubblicamente.

ZERWES⁷⁶¹ cita un altro parallelo che appare abbastanza interessante: si tratta di Hor. *ep.* 1.17.9 *nam neque divitibus contingunt gaudia solis, / nec vixit male, qui natus moriensque fefellit*. Nonostante la chiara analogia con la formulazione di Apollonio, si deve notare anche la chiara distanza concettuale. Orazio loda chi ha vissuto ed è morto passando inosservato, nel silenzio, Apollonio invece invita a darsi volontariamente la morte – anche in questo caso nel silenzio – qualora nella vita concreta l'uomo sia impossibilitato a realizzare il precetto epicureo di λάθε βιώσας. Alla luce dei paralleli citati, è lecito domandarsi quale fosse il modello palladiano e se Pallada si sia ispirato ad uno degli autori menzionati. Se la menzione di Epicuro e di Apollonio è indiscutibile, data la stretta somiglianza fra le tre formulazioni, si deve notare in Pallada un'ulteriore evoluzione del concetto quasi a voler ribadire la visione pessimistica della vita che lo caratterizza. Al primo livello si trova l'esortazione epicurea λάθε βιώσας, al secondo l'alternativa posta da Apollonio tra una vita appartata e, qualora ciò non sia possibile, la liceità di una morte volontaria nel silenzio, infine la posizione palladiana che propone due strade per il raggiungimento di una pace interiore: vivere nel silenzio

⁷⁶¹ZERWES 1956: 105.

quindi ricercando l'atarassia epicurea oppure vivere morendo ovvero attendendo stoicamente ogni giorno la morte. Ancora una volta il poeta ribadisce il proprio eclettismo fondendo in un'unica espressione i capisaldi di sistemi filosofici diversi e realizzando, in tal modo, la propria personale teoria: vivere senza ricercare la fama, la gloria, lo strepito equivale a vivere nella consapevolezza che la vita terrena consiste in un breve passaggio destinato a finire. Anche questo epigramma conferma dunque l'atteggiamento eclettico di Pallada nei riguardi dei sistemi filosofici che lo hanno preceduto (cfr. §3.1).

AP **9.500 = 165G (C)

Μηκέτι κληρονόμους ὀνομάζετε φέγγος ὀρῶντας,
τοὺς δ'ἀποθνήσκοντας κληρονόμους λέγετε·
οἱ νῦν κληρονόμοι νέκυες μέγα κέρδος ἔχουσι
τὴν ἀναχώρησιν τοῦ μογεροῦ βιότου.

Non chiamate eredi quelli che vedono la luce,
ma chiamate i morti eredi.
I nuovi eredi, i morti, hanno un grande guadagno:
la liberazione dalla triste vita.

Il lemma di questo epigramma recita “per la rovina di Berito”(cfr. **9.501 sullo stesso tema) in riferimento al terremoto del 551 e in tal caso gli “eredi” sarebbero le vittime di questo evento; d'altra parte, se l'informazione è esatta, l'autore dell'epigramma non può essere Pallada (sic. STADTMÜLLER e WALTZ⁷⁶²). Il lemma potrebbe anche essere sbagliato e in tal caso non sarebbe problematico attribuire l'epigramma a Pallada: è questa l'opinione di ZERWES⁷⁶³ e FRANKE⁷⁶⁴ per i quali l'epigramma è senza dubbio di Pallada. Secondo BECKBY⁷⁶⁵ e PONTANI⁷⁶⁶, se l'autore di **9.500 è Pallada, allora potrebbe riferirsi alla sommosse scoppiate ad Alessandria nel 391 conseguenti all'editto di Teodosio. In ogni caso, ritengo che l'incertezza sulla paternità di **9.500 non sia risolvibile e condivido la posizione dell'editore GUICHARD⁷⁶⁷ che pone l'epigramma nel gruppo C. Se l'epigramma è di Pallada, non stupisce quanto affermato in questo primo distico ovvero che i veri eredi, i veri ricchi siano i morti, in linea con quanto affermato *e.g.* in AP 10.59 (vd. *infra ad loc.*).

1 κληρονόμος: l'aggettivo ricorre in Pallada anche in 7.607 e conta altre attestazioni nell'*Anthologia* vd. adesp. AP 11.166.4, Luc. AP 11.171.2, Luc. AP 11.294.2, Greg. Naz. 8.188.2 (νεοκληρονόμου); è molto frequente in Gregorio di Nazianzo vd. *e.g. carm. dogm. PG 37.501.12 = carm. 1.1.27.42, moral. PG 37.783.12 = carm. 1.2.17.28, moral. PG 37.866.5 = carm. 1.2.28.130, carm. de se ipso PG 37.1379.4 = carm. 2.1.46.16* ma è raro in poesia: non ricorre mai in Omero, Nonno e nella tragedia, mentre in commedia conta un'unica attestazione in Menandro (*Asp.* 85 κληρόνομε).

L'anafora di κληρόνομος (cfr. 7.607.1-2) è sottolineata metricamente dalle cesure pentemimere ai vv. 1 e 3 e mediana al v. 2.

⁷⁶² Vd. STADTMÜLLER (III): *ad loc.*, WALTZ (VIII): *ad loc.*

⁷⁶³ ZERWES 1956: 129.

⁷⁶⁴ FRANKE 1899: 71.

⁷⁶⁵ BECKBY 1967² III: 802.

⁷⁶⁶ PONTANI (III) 1980: 704.

⁷⁶⁷ GUICHARD 2014A.

1 φέγγος ὀρῶντας: il nesso φέγγος ἰδεῖν nel senso di “venire alla luce” vd. Pi. *Pyth.* 4.111 ἐπεὶ πάμπρωτον εἶδον φέγγος cfr. *Il.* 16.187-8, Eur. *Or.* 954 ὡς δεῖ λιπεῖν σε φέγγος e Soph. *Trach.* 1144 ὄλωλ' ὄλωλα, φέγγος οὐκέτ' ἔστι μοι; in poesia epigrammatica abbiamo soltanto due attestazioni del nesso φέγγος + ὀράω, entrambe nello stesso epigramma vd. Antip. Mac. *AP* 9.46 v.1 πηρὸς ἅπαις ἢ φέγγος ἰδεῖν ἢ παῖδα τεκέσθαι/ εὐξαμένη e v.4 αὐτῆμαρ γλυκερὸν φέγγος ἐσεῖδε φάους, ma in entrambi i casi il nesso non ha il significato metaforico come in Pallada ma letterale “vedere la luce”. Quanto allo specifico nesso φέγγος ὀρῶντας, si tratta di una costruzione palladiana poiché non è attestato in nessuno altro luogo, allude chiaramente ai “viventi” così come in *AP* *11.282.1 Pallada usa una simile metafora per indicare i morti: τοὺς καταλείψαντας γλυκερόν φάος (vd. *infra ad loc.*). Notevole la struttura del secondo verso con i due termini principali, che rappresentano il significato del verso stesso e che per Pallada rappresentano un'identità, disposti al centro e incorniciati da τοὺς δ' e λέγετε.

2 ἀποθνήσκοντας: il verbo ἀποθνήσκω ricorre in Pallada in *AP* 10.63.1 μηδέποτε ζήσας ὁ πένης βροτὸς οὐδ' ἀποθνήσκει e in *AP* 10.84.1 δακρυχέων γενόμεν καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω, in entrambi i casi nella stessa sede metrica alla fine dell'esametro. In Maic. *AP* 5.133.6 ὄρκι' ἀποθνήσκειν, πότνι', ὑπ' εὐσεβίης e Maced. *AP* 11.366.2 ἤθελ' ἀποθνήσκειν πλούσιον ὕπνον ἔχων, il verbo si trova nella stessa metrica del nostro epigramma.

3-4 οἱ νῦν.....βιότου: in questo secondo distico si spiega la ragione di quanto affermato nei due versi precedenti: non bisogna ritenere eredi cioè ricchi coloro che sono in vita ma i morti in quanto sono liberi dalle sofferenze della vita terrena. In primo luogo è importante notare l'avverbio νῦν in posizione attributiva rispetto a κληρονόμοι: “gli eredi di adesso” e quindi per traslato anche “i nuovi eredi” come ho cercato di rendere nella traduzione ovvero coloro che sono divenuti adesso eredi. Se l'epigramma non è di Pallada e il lemma è giusto, allora l'avverbio ha un valore temporale specifico ovvero si riferisce a un evento storico preciso, quel terremoto del 551 che distrusse la città di Berito. In tal senso, potremmo pensare che l'epigramma sia stato scritto al momento del terremoto o al massimo subito dopo. Se l'epigramma è di Pallada e quindi il lemma è falso, potremmo interpretare l'avverbio come se Pallada alludesse al proprio pensiero di dover considerare eredi coloro che muoiono; Pallada si fa portavoce di una novità, di un pensiero formulato “adesso”, in tal senso “i nuovi eredi” indica coloro che “da ora in poi” dovranno essere considerati tali. Per quanto riguarda il valore attributivo dell'avverbio νῦν, interposto tra articolo e aggettivo sostantivato, può significare sia “del momento presente” che in generale “del tempo presente” cfr. e. g. *Il.* 1.272 κείνοισι δ' ἄν οὐ τις τῶν οἱ νῦν βροτοὶ εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο, Hdt. 1.68.11 μέζονας

ἀνθρώπους τῶν νῦν ἄνοιξα αὐτήν, Pi. *Ol.* 1.105 τῶν γε νῦν κλυταῖσι δαιδαλωσέμεν ὕμνων πτυχαῖς, vd. anche Soph. *Trach.* 173-4 χρόνου/ τοῦ νῦν παρόντος, *El.* 1295 γελῶντας ἐχθροὺς παύσομεν τῇ νῦν ὁδῶ etc.

3 κέρδος: il sostantivo indica il “guadagno”, il “profitto” che i morti, liberandosi della vita terrena, ottengono; il termine ricorre in Pallada anche in 10.59.2 (τοῦτο δὲ κερδαίνει θνητὸς ἀπολλύμενος), un epigramma concettualmente molto affine a questo dove, tuttavia, il verbo può essere interpretato nel significato sia di “guadagnare” che di “liberarsi da” (vd. *infra ad loc.*); come si vedrà, preferisco tradurre il verbo nel significato di “liberarsi da”, ma è vero che la presenza del termine κέρδος in **9.500.3 potrebbe indurre a spezzare una lancia in favore della traduzione di 10.59.2 con “il mortale morendo in questo fa un guadagno”. L’associazione della morte al guadagno ma in senso opposto a quello di Pallada ovvero come “biasimevole guadagno” (guadagno della morte e non del morto) si trova anche Antiph. Byz. *AP* 9.29.3-4 οἶον ἐτεκτῆνω δόλιον ξύλον, οἶον ἔνεικας/ ἀνθρώποις θανάτῳ κέρδος ἐλεγχόμενον cfr. Eur. *Iph. Taur.* 506 Ζητεῖς γὰρ οὐδὲν κέρδος, ὡς θανουμένῳ; talvolta possiamo trovare la vita associata al guadagno, ma in senso ironico vd. Eur. *Med.* 144-5 τί δέ μοι ζῆν ἔτι κέρδος cfr. *Hercul.* 1301; anche Giovanni Crisostomo definisce la morte, che è frutto dell’esaltazione umana dei beni terreni, un guadagno ma anche in questo caso, diversamente da Pallada, tale definizione è ironica vd. *PG* 64.1049. 15 sgg. μέχρι πότε τρυφή; μέχρι πότε ἄνεσις; οὐ τὰ αὐτὰ πάλιν ἔσται τράπεζα καὶ κόρος καὶ τί τὸ κέρδος; Θάνατος. καὶ τί τὸ τέλος; τέφρα καὶ κόνις, σοροὶ καὶ σκώλεκας, il teologo invita a non tenere conto dei beni terreni poiché il loro “guadagno” non può comunque liberare l’uomo dalla morte. Nel frammento 845 Radt Sofocle riporta un concetto molto simile a quello dell’epigramma palladiano, ciò farebbe pensare che l’idea della morte come un guadagno fosse un’idea diffusa: σὺ δ’ ἄνδρα θνητὸν εἰ κατέφθιτο στένεις,/ εἰδὼς τὸ μέλλον οὐδὲν εἰ κέρδος φέρει.

4 ἀναχώρησις: il sostantivo è *hapax* in poesia ed è raro nel significato di “separazione dalla vita” ovvero in riferimento alla morte; esso ricorre spesso nella prosa classica antica (vd. e.g. Tucid. *Hyst.* 1.12.2, Diog. Laert. *Vit. Phil.* 10.97.1, Demost. *Orat. De falsa legat.* 41.7, Luc. *Tox. vel Amic.* 54.24 etc.) ma sempre nel significato di “separazione”, “ritorno”; nel senso in cui è usato da Pallada ricorre spesso nei prosatori cristiani per i quali la morte consiste nel distacco dalla terra e dal corpo per raggiungere la vita ultraterrena. Pallada deve avere desunto il sostantivo dall’ambiente cristiano e lo ha introdotto per la prima volta in poesia. Per l’uso di ἀναχώρησις nel senso di “distacco dalla vita” nella prosa cristiana vd. e.g. Basil. *Hom. super salm.* *PG* 29.281.23-24 ἐξόδιον δὲ σκηνῆς ἢ ἀπὸ τοῦ βίου τούτου ἀναχώρησις, *Serm. de mor.* *PG* 32.1140. 25-26, Greg. Nyss. *Contr. Eun.* 3.6.79.2-4 etc.

5 μογερός: l'aggettivo ricorre per lo più in poesia e in particolare in tragedia (soprattutto nell'anapesto e nelle parti liriche) vd. *e.g.* Aesch. *Prom.* 565, *Theb.* 827 cfr. anche Eur. *Tr.* 782-3 e 790, *Med.* 205-6, *Soph. El.* 93, ma anche nell'epica sia ellenistica vd. *e.g.* Ap. Rh. *Arg.* 3.853 αἱματόεντ' ἰχῶρα Προμηθεῖος μογεροῖο, 4.37 οὐδέ νύ πω μογεροῖο πεπεῖρηται καμάτοιο, che tardo-antica vd. Q. Sm. 3.458 ἀλλ' οὐ πάντα τελοῦσι θεοὶ μογεροῖσι βροτοῖσιν, 7.310 ἄστρα τά που μογεροῖσι πέλει δέος ἀνθρώποισι etc. Nonn. *Dionys.* 48.828 οἷά τε πειρηθεῖσα τόκου μογεροῖο καὶ αὐτή, 7.60 ὄς μογερῶν μερόπων ἐπικήδεται: ἀρχεκάκου γάρ etc.

Per la poesia epigrammatica vd. *e.g.* Phil. *AP* 6.38.8 θήκατ', ἐπεὶ μογερῆς παύσαθ' ἀλιπλανίης, Agath. *AP* 6.167.6 κάμων καὶ μογερῶν πείσμα σαγηνοβόλων, Arch. *AP* 10.8.4 ξέσσειαν μογερῶν υἱέες ἰχθυβόλων etc. mentre è raro nella commedia dove conta un'unica attestazione in Aristofane vd. *Ach.* 1209 μογερός ἐγώ.

Pallada ha costruito l'ultimo verso in modo molto preciso accostando due termini di natura opposta: ἀναχώρησις che è un termine prosastico e μογερός che invece ricorre per lo più in poesia. In particolare il nesso μογεροῦ βίοτου si trova attestato nei seguenti luoghi: Greg. Naz. *carm. de se ipso PG* 37.1240.10 = *carm.* 2.1.13.168 οὐ μογεροῦ βίοτοιο θεουδέος, οὐ μαλακοῖο, Manetho. *Apotelesm.* 3.420 ὄσσους Μοῖρ' ἐπέδησε βροτῶν μογεροῦ βίοτοιο e 2.440 θνητοῖς ἐν μογερῶ βίωτῳ, καὶ νῦν ἐνέποιμι, *App. Anth.* (sep.) 208.9 = *GVI* 1162 τοῖός τοι θνητῶν μογερός βίος, ὧν ἀτέλεστοι ἐλπίδες.

AP 10.59 = 63G (A)

Προσδοκίη θανάτου πολυώδυνός ἐστιν ἀνίη·
τοῦτο δὲ κερδαίνει θνητὸς ἀπολλύμενος.
μὴ τοῖνον κλαύσης τὸν ἀπερχόμενον βίότιοι·
οὐδὲν γὰρ θανάτου δεύτερόν ἐστι πάθος.

L'attesa della morte è una pena assai dolorosa,
ma il mortale se ne libera quando muore.
Dunque non piangere chi lascia la vita:
dopo la morte non esiste più alcun dolore.

Pallada stabilisce una sorta di paragone tra i vivi e coloro che invece hanno lasciato la luce ovvero i morti ed afferma che la migliore condizione è quella in cui si trovano quest'ultimi. Per Pallada, dunque, la morte non è un male ma una forma di ἀναχώρησις dai dolori, è per questo che non solo non deve essere temuta ma anzi i veri eredi, i veri ricchi, sono quelli che la ottengono. L'idea che la morte non sia un male e che sia infondata l'angoscia della sua attesa rimanda alla dottrina epicurea secondo cui, data la natura corporale dell'anima, non bisogna temere la morte poiché con la morte non resterà nessuna traccia di noi stessi e quindi saremo liberati da ogni forma di dolore. La teoria materialistica della mortalità dell'anima, dell'assenza di qualsiasi percezione dopo la morte e della necessità, per l'uomo, di non temerla, viene proposta da Epicuro (vd. e.g. *ep. ad Herod.* 63-68 e vd. *infra*) - che s'ispira alla teoria atomista di Democrito - ed è ripresa anche da Lucrezio (e.g. *De rerurum natura* 3). Pallada è riuscito a sintetizzare un tema topico che oltre all'epicureismo e all'atomismo sarà sviluppato anche dagli stoici e dai cinici e col tempo diventerà un concetto di patrimonio comune. L'epigramma ha un tono solenne, quasi sentenzioso data, forse, l'altezza del concetto comunicato: non potremo mai sapere se epigrammi come questo - che potremmo definire "filosofico" - siano la semplice riproposizione di un tema filosofico-letterario che non necessariamente Pallada avrebbe condiviso oppure riflettano una convinzione reale da parte del poeta. In linea generale, non è facile rispondere a questa domanda, ma per quanto riguarda il caso specifico di questo, data la frequenza con cui il tema ricorre nella produzione palladiana, ritengo possiamo propendere per la seconda ipotesi.

1-2 προσδοκίη.....ἀπολλύμενος: in questo primo distico Pallada ripropone un'idea propria dello stoicismo e dell'epicureismo. Nell'epistola 30 (c. 17) Seneca afferma: *Si distinguere voluerimus causas metus nostri, inveniemus alias esse, alias videri. Non mortem timemus, sed cogitationem mortis*, cui potremmo aggiungere passi come 82.7-9: *Zenon noster hac conlectione utitur: "nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum*, ancora *ep. 78.5 ego tibi illud praecipio, quod*

non tantum huius morbi, sed totius vitae remedium: contemne mortem. Nihil triste est, cum huius metum effugimus. L'idea che nell'uomo la paura sia determinata non dagli eventi ma dai δόγματα, per lo più errati, che formuliamo sopra di essi, si trova in Epitteto vd. *Ench.* 5: ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα· οἷον ὁ θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. L'irrazionalità del timore della morte doveva riflettere una forma di saggezza antica, se ne trova una formulazione anche nelle sentenze menandree vd. *sent.* 284 Jäkel ζῶμεν ἀλογίστως προσδοκῶντες μὴ θανεῖν dove il verbo προσδοκέω ha la stessa radice di προσδοκία dell'epigramma palladiano.

Per quanto riguarda il versante della filosofia materialista, Pallada sta sicuramente riproponendo alcune riflessioni fondamentali che attraversano i testi di Epicuro, Lucrezio etc. Epicuro dimostra l'inutilità del temere la morte attraverso una serie di passaggi logici la cui conclusione è l'assenza di ogni forma di sensazione nel passaggio dalla vita alla morte: *Epic. ratae sent.* 2 Usener ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, *ep. Menoec.* 124.6-7 συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. Per Lucrezio la morte è il nulla assoluto (cfr. 10.59.4 οὐδὲν πάθος vd. *infra*) oppure è una forma di ἀνάπαυσις, *quies, somnus*, quindi atarassia: vd. *de rerum natura* 3.211 *leti secreta quies*, 3.939 *cur non ut plenus vitae conviva recedis/ aequo animoque capis securam, stulte, quietem?* dove il sonno e la quiete della morte sono termini normalmente accompagnati da attributi che ne esprimono l'assoluta sicurezza e dolcezza. Una delle cause più frequenti del timore della morte è la credenza che l'uomo sarà punito sulla base delle azioni compiute; benché tale concetto non sia presente nei testi epicurei a noi pervenuti, possiamo comunque supporre nel filosofo un'idea simile poiché presente nel «precursore» Democrito (fr. 68B297 D-K)⁷⁶⁸. Il principio che la morte non sia un male accomuna quasi tutti i sistemi filosofici⁷⁶⁹ pagani, si trattava di un'idea diffusa cfr. Epicharm. 23B11 D-K (cfr. Cic. *Tusc.* 1.8.15) ἀποθανεῖν <μὴ εἶ>η, τεθνάκειν δ' οὐκ ἐμὴν <γα> διαφέρει; da Epitteto sappiamo che il cinico Diogene non considerava la morte un male vd. *Diss.* 1.24.6 λέγει ὅτι ὁ θάνατος οὐκ ἔστι κακόν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν, cfr. Teles *Apath.* 56.7 sgg. ὧν γὰρ ὑπαρξάντων ἄνθρωποι λυποῦνται, τούτων ἐν προσδοκίᾳ γενόμενοι φοβοῦνται καὶ ἀγωνιῶσι (per ἐν προσδοκίᾳ cfr. 10.59.1 προσδοκίη).

προσδοκίη: il termine indica il concetto di attesa sia come speranza che come paura ma più comunemente come paura (Diog. Laert. *Vit. Phil.* 7.112 ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ) e nella forma ionica προσδοκίη, non attestata nell'epica, è raro poiché conta soltanto altre tre attestazioni di cui una palladiana: vd. Luc. *De Astrol.*

⁷⁶⁸ Vd. HENDERSON 2011: 126.

⁷⁶⁹ ZERWES 1956: 127.

29.18, Adesp. *API* 54 e un altro epigramma di Pallada (*AP* *11.182.2 vd. *infra ad loc.*). La forma attica invece è ampiamente usata anche se in unione a θανάτου è attestata soltanto due volte e sempre in poeti cristiani vd. Joann. Crys. fr. *In Prov.* *PG* 64.681.16 καὶ ποία ἡδονὴ τῶν κεκλεμμένων, ἐν οἷς φόβος, κίνδυνος, προσδοκία θανάτου; e Basil. *serm.* 41.265.45 δεικνύσθω προσδοκία θανάτου.

Qui Pallada ribalta il tema della “*meditatio mortis*” di origine epicurea e riproposto poi da Seneca. Nell’*epistola* 26 Seneca mette in guardia Lucilio sul fatto che non possiamo sapere dove la morte ci attende, per questo va aspettata dappertutto. Epicuro invita a meditare sulla morte e a imparare a morire. Meditare sulla morte è meditare sulla libertà: imparando a morire, infatti, si disimpara ad esser schiavi e si è superiori al potere. Benché altrove Pallada si mostri molto vicino al dettame epicureo e stoico (vd. 11.300 cfr. *supra ad loc.*), in questo caso se ne distacca poiché afferma che attendere la morte è una forma di sofferenza nella misura in cui la morte stessa sarà invece uno strumento di distacco da tutti i dolori della vita. Nell’ideale epicureo e senecano, invece, l’attesa della morte non può e non deve essere dolorosa poiché consiste in un processo di graduale preparazione al momento della liberazione finale che avverrà nella morte.

πολυώδυνος: degna di nota la *iunctura* πολυώδυνος ἀνίη (con ἀνίη sempre alla forma ionica) che ho tradotto “pena dolorosa”. L’aggettivo è raro ed è usato per la prima volta da Pallada in senso passivo (vd. anche Pall. *AP* 11.386.5 Νίκη πολυώδυνος), a meno che Glaucio, lo sconosciuto epigrammista di *API* 111.1 = *GPh* 3875 sgg. dove l’aggettivo compare usato in senso passivo, non sia anteriore a Pallada, il che per mancanza di notizie è difficile affermare. In senso attivo invece è attestato in anonim. *Id.* 25.538 ἀλλ’ οὐδ’ ὧς ὑπὸ βύρσαν ἔδν πολυώδυνος ἰός, in Quinto Smirneo 13.99 Ἄρεος ἀκαμάτοιο πέλει πολυώδυνος αἰχμή, in Mariano Scolastico vd. *API* 201.3 e in un’iscrizione del V d.C. (Beozia) *IG* 7.583.5 καὶ Ταρτάρου ἐκ κρ<υ>εροῦ ψυχῆς πολυώδυνον ἄλγος. Dunque l’aggettivo conta in tutto sette attestazioni di cui quattro in poesia epigrammatica e due di queste sono palladiane.

κερδαίνει: ho tradotto il verbo κερδαίνω secondo il significato di “evitare”, “salvarsi da”, “liberarsi da” (sic. IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI⁷⁷⁰ e HENDERSON⁷⁷¹), un significato raro ma comunque attestato vd. e.g. Philem. fr. 92.10 K-A πᾶς γὰρ πένης ὄν μεγάλα κερδαίνει (per altri usi con questo valore vd. *LSJ* s.v.). Se volessimo dare al verbo il significato normale di “guadagnare”, potremmo intendere τοῦτο in senso avverbiale “per questo” e tradurre “per questo l’uomo quando muore fa un guadagno” oppure come traduce MARZI⁷⁷² “e un uomo, morendo, fa questo guadagno” ossia evita l’attesa cfr. **9.500.4 (vd. *supra*), ma in questo caso crea dubbi la sintassi.

⁷⁷⁰ IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 22.

⁷⁷¹ HENDERSON 2011: 125.

⁷⁷² MARZI-CONCA 2009: 649.

2-4 μὴ τοῖνον...πάθος: in questo secondo distico Pallada comunica la conseguenza di quanto affermato ai versi precedenti: poiché la morte non è un male in quanto libera dalla pena dolorosa della sua attesa, non bisogna piangere chi muore. Nonostante l'evidente recupero dell'epicureismo, manca in Pallada l'aspirazione curativa ed eudemonistica propria di Epicuro, il cui materialismo assume i tratti di un ottimismo che lo porta a godere del tempo della vita terrena concesso a ciascun uomo (*ep. Menoec.* 124.8-11 ὄθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μῆθεν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον). In Pallada non emerge la possibilità di nessun ἀπόλαυσμα nella vita terrena, domina invece un profondo pessimismo nonostante l'adesione alla dottrina epicurea⁷⁷³. In questi versi finali, infatti, il poeta non invita l'uomo a godere del presente ma esorta i familiari a non piangere la dipartita del defunto. Possiamo percepire, inoltre, una sorta di distacco tra il poeta e il testo come se Pallada stesse ripetendo delle sentenze apprese e condivise ma non incidenti sulla vita concreta. Tale percezione è rafforzata dalla presenza di alcuni luoghi comuni in particolare in questo secondo distico. Il primo è sicuramente l'invito a "non piangere il defunto" vd. *e.g.* Antiph. fr. 54.1-4 K-A, Herod. 7.46.11-14, Arch. AP 9.111.1-4 che costituiva un luogo comune anche delle iscrizioni funerarie e della letteratura consolatoria in generale vd. *e.g.* Luc. AP 7.308.3-4 ἀλλά με μὴ κλαίοις: καὶ γὰρ βίότιο μετέσχον/ παύρου καὶ παύρων τῶν βίότιο κακῶν (da notare il nesso μὴ κλαίοις che riprende 10.59.3 μὴ τοῖνον κλαύσης), Philit. Sam. AP 7.481.3-4 = 3030 *HE* γὰ μικκὰ τάδε πατρὶ λέγει πάλιν: "Ἴσχεο λύπας,/ Θεϊόδοτε: θνατοὶ πολλάκι δυστυχέες." Molto opportunamente ZERWES⁷⁷⁴ cita un altro passo di Luciano (vd. *De luct.* 17) in cui il sofista deride i pianti e i lamenti tipici delle cerimonie funebri: anche Luciano considera la morte un bene e stolti invece coloro che piangono le persone care nel momento in cui muoiono.

Anche l'ultimo verso presenta un tema tipico, quello della morte come liberazione dai mali (vd. *e.g.* Soph. *Trach.* 1173, Eur. *Heracl.* 595-6, *Or.* 1522, fr. 449 e 833 Kannicht, Philem. fr. 121.3 K-A) per il quale è utile menzionare anche un epigramma di Agazia (AP 10.69= 61 Viansino) che secondo ZERWES⁷⁷⁵ deriva direttamente dal modello palladiano (cfr. vv. 3-4 μῶνον ἄπαξ θνητοῖς παραγίνεται, οὐδέ ποτ' αὐτὸν/ εἶδέν τις θνητῶν δεύτερον ἐρχόμενον dove δεύτερον ha lo stesso valore avverbale di 10.59.4).

Notevole anche la struttura di quest'ultimo verso incorniciato dai termini οὐδέν e πάθος che, posti agli estremi del verso, rappresentano la definizione della morte: la

⁷⁷³ Affrontando il complesso problema della filosofia palladiana (vd. cap. III), si giunge alla conclusione che non è possibile fornire nessuna definizione esaustiva dell'orientamento filosofico del poeta, anche se, volendo individuare la corrente filosofica cui il poeta si avvicina maggiormente, questa sarà senza dubbio l'epicureismo.

⁷⁷⁴ ZERWES 1956: 127.

⁷⁷⁵ ZERWES 1956: 127.

morte non è patire o meglio la morte non è niente. In questo senso troviamo una forte consonanza con Lucrezio per quella sorta di allucinazione del *nihil* che lo caratterizza (vd. *de rerum natura* 3.830: *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum/ quandoquidem natura animi mortalis habetur*): un forte nichilismo pervade l'opera di entrambi, anche se in Pallada è stemperato da un'ironia amara che in un certo senso sfocia in un cinismo ancor più radicale di quello lucreziano.

ἀπερχόμενον βίοτοιο: per ἀπέρχομαι nel senso di “morire” cfr. Eur. *Alc.* 379 (ἀπέρχομαι κάτω), Soph. *Ant.* 818 (ass.), adesp. *AP* 11.335 (ass.) etc. vd. *LSJ* s.v. E' questa l'unica attestazione esistente del nesso perifrastico ἀπέρχομαι + βίου/ βίοτοιο. Da notare anche il genitivo ionico –οιο che Pallada ha probabilmente scelto per ragioni metriche, ma è comunque in linea con la coloritura ionica che caratterizza l'epigramma cfr. v.1 προσδοκίη e ἀνίη.

δεύτερον: ho tradotto l'avverbio secondo il significato temporale “dopo” anche se su *LSJ* leggiamo che δεύτερον + genitivo rimanda a ciò che è “logically or metaphisically posterior”. In questo caso è chiaro che il poeta sta alludendo a ciò che avverrà “dopo la morte” secondo un significato dell'avverbio attestato in Proclo vd. *Inst.* 5.1 πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστιν τοῦ ἑνός; si tratta comunque di un nesso raro poiché nel significato temporale di “posteriore”/ “dopo” raramente è accompagnato dal genitivo (da notare i seguenti luoghi Pind. *Ol.* 1.43 δευτέρῳ χρόνῳ “nel tempo successivo”, *Il.* 22.207 δεύτερος ἔλθοι “venga dopo”, *Il.* 23.248 ἐμεῖο δεύτεροι “i miei superstiti”).

AP *11.282 = 153G (B)

Τοὺς καταλείψαντας γλυκερὸν φάος οὐκετι θρηγῶ
τοὺς δ' ἐπὶ προσδοκίῃ ζῶντας ἀεὶ θανάτου.

Non piango più chi la lasciato la dolce luce,
ma quelli che vivono sempre nell'attesa della morte.

Il distico presenta problemi di attribuzione poiché in *P* è privo di ascrizione mentre *Pl* presenta un lemma che attribuisce l'epigramma a Lucilio. Secondo ZERWES⁷⁷⁶ l'epigramma è sicuramente di Pallada poiché strettamente legato all'epigramma 10.59 di cui rappresenterebbe una sorta di riproposizione in forma più sintetica. E' vero che i due testi sono molto simili: in entrambi i casi c'è l'invito a non piangere chi muore ma piuttosto chi ancora, vivendo, sta attendendo la morte, ed anche a livello lessicale ricorrono sia gli stessi termini (10.59.1 προσδοκίη θανάτου cfr. *11.282.2 ἐπὶ προσδοκίῃ) o movenze simili (10.59.3 μὴ τοίνυν κλαύσης cfr. *11.282.1 οὐκέτι θρηγῶ), ma, come nota lo stesso ZERWES⁷⁷⁷, i due epigrammi sono differenti nello *Stimmung*: il 10.59 è impersonale e presenta un tono chiaramente protrettico, l'*11.282, invece, ha un tono più diretto e personale – anche perché il poeta parla in prima persona – e si tratta di un epigramma epidittico. Inoltre, nonostante le strette analogie con 10.59, si deve notare che *11.282 presenta le stesse analogie anche con **9.500, anch'esso di attribuzione incerta: il concetto della morte come guadagno e la presenza dei nessi φέγγος ὀρῶντας in **9.500.1 e τοὺς καταλείψαντας γλυκερὸν φάος in *11.282.1. BECKBY⁷⁷⁸ e GUICHARD⁷⁷⁹ considerano l'epigramma incerto, Guichard lo pone nel gruppo B (*dubia*).

1 γλυκερὸν φάος ricorre spesso in poesia e non si tratta dunque di un'elaborazione palladiana vd. e.g. Ap. Rh. 2.184 ἐκ δ' ἔλετ' ὀφθαλμῶν γλυκερὸν φάος, *Od.* 16.23 e 17.41 “ἦλθες, Τηλέμαχε, γλυκερὸν φάος, adesp. fr. 76.2-3 *PMG* βλάσταις τε τέκνων βριθομένα γλυκερὸν/ φάος ὀρῶσα, Giorg. Gramm. *Anacr.* 1.54 Ciccolella πάλιν ὁ χρόνος κομίζει/ γλυκερὸν φάος χορείης e Joann. Gramm. *Anacr.* 4.20 Ciccolella ὑπερήμενος δὲ πῶλιος/ γλυκερὸν φάος προσάξει; è attestato anche in storici bizantini come Anna Comnena (*Alex.* 2.11.6-7 οὔτε μὴν γλυκερὸν φάος ὠνόμασε) e Niceta Coniata (*hist.* 2.269.10-11 καὶ τὴν μὲν, τὸ γλυκερὸν φάος καὶ καλὸν ὄραμα ἀνθρώποις, εἶχεν). Degno di nota anche l'epigramma 9.46 dove il nesso è presente in forma leggermente variata cfr. v. 4 αὐτῆμαρ γλυκερὸν φέγγος ἐσεῖδε φάους.

⁷⁷⁶ ZERWES 1956: 128.

⁷⁷⁷ ZERWES 1956: 128.

⁷⁷⁸ BECKBY 1967² III: 682.

⁷⁷⁹ GUICHARD 2014A.

In particolare il nesso ricorre in unione a composti di λείπω o anche καταλείπω, come nel caso di Pallada, negli epigrammi sepolcrali ad indicare la perdita della luce ovvero della vita cfr. adesp. *App. Anth.* (sep.) 709.2 = Kaibel 702 = *GVI* 731 = *IGUR* 1255 παιδίον ἐκπρολιπὼν γλυκερὸν φάος ἡελίοιο dove il nesso è unito al verbo ἐκπρολείπω e soprattutto *App. Anth.* (sep.) 723 μαριτίμα σεμνή, γλυκερὸν φάος οὐ κατέλειπας, ma si trova anche in Teognide vd. 569 λείψω δ' ἔρατὸν φάος ἡελίοιο sempre in riferimento a chi muore e in Gregorio di Nazianzo in un contesto in cui il poeta sta affermando il desiderio di distacco da tutti beni della terra vd. *carm. de se ipso PG* 37.1395.6 = *carm.* 2.1.51.16 λείψω δ' ἡελίου γλυκερὸν φάος, οὐρανὸν αὐτὸν. Come già notato, questa perifrasi per indicare i morti τοὺς καταλείψαντας γλυκερὸν φάος può essere paragonata a quella per indicare i vivi di **9.500.1 φέγγος ὀρῶντας.

Ho tradotto il verbo θρηνέω in senso transitivo “piangere”/ “compiangere”, per l’uso del verbo in tal senso in relazione ai defunti vd. Eur. *Chres.* fr. 449.2 Kannicht che mi sembra opportuno riportare interamente perché presenta la stessa ironia palladiana sul fatto che i morti godono di una condizione migliore dei vivi: ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους/ τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά,/ τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον/ χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων. Il verbo è molto usato nella tragedia vd. *e.g.* (con l’ accusativo) Aesch. *Pr.* 43 e 615, Soph. *El.* 94-5 e 530.

Per il termine προσδοκίη rimando a quanto detto in riferimento a 10.59.1 dove ricorre lo stesso termine sempre nella forma ionica e in relazione a θανάτου (vd. *supra ad loc.*).

AP 10.88 = 81G (A)

Σῶμα πάθος ψυχῆς, ἄδης, μοῖρ', ἄχθος, ἀνάγκη
καὶ δεσμὸς κρατερὸς καὶ κόλασις βασάνων.
ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τοῦ σώματος ὡς ἀπὸ δεσμῶν
τοῦ θανάτου, φεύγει πρὸς θεὸν ἀθάνατον.

Corpo, sofferenza dell'anima, Ade, Moira, peso, necessità,
catena pesante e castigo di tormenti.
Ma quando esce dal corpo come dai lacci
della morte, fugge al dio immortale.

L'epigramma 10.88 ha messo in crisi gran parte della critica poiché, se davvero è ascrivibile a Pallada, appare in netta contraddizione con quanto il poeta afferma nella maggior parte dei suoi epigrammi (cfr. *e.g.* AP 10.45). Alcuni studiosi hanno cercato di giustificare questo repentino “volta faccia” pensando ad un ipotetico rapporto del poeta con il circolo neoplatonico di Ipazia come farebbero supporre epigrammi quali il *9.400, anche se bisogna notare che anch'esso è di attribuzione incerta (cfr. *infra ad loc.*). E' questa l'opinione di RUBENSOHN⁷⁸⁰ che giustifica la stranezza di 10.88 pensando ad un mutamento sostanziale nella filosofia del poeta, determinato dal rapporto con Ipazia, un'ipotesi che ZERWES⁷⁸¹ esclude benché ammetta la possibilità di una “conversione” palladiana al platonismo, anche se non alla luce di questo epigramma⁷⁸². Secondo STERNBACH⁷⁸³ l'epigramma è stato scritto “*eo consilio ut cum Platone Christiani deriderentur*” ed è seguito in questo da CONCA⁷⁸⁴ e da PONTANI⁷⁸⁵ per i quali la sequenza asindetica provocherebbe un effetto comico “come se il poeta rifacesse il verso a definizioni di filosofi platonici”⁷⁸⁶. CAMERON⁷⁸⁷ nega la validità di questa ipotesi: “I cannot see anything in the poem to suggest that it is a *satire* of anything; on the contrary its tone seems to be perfectly serious” e afferma che il contenuto dell'epigramma è chiaramente platonico. Sono d'accordo con lo studioso, poiché non è possibile far dipendere l'effetto comico dalla semplice enumerazione asindetica di più termini, una figura retorica di cui peraltro il poeta si serve con una certa frequenza cfr. AP *9.401.3 τὸν κάλαμον, χάρτην, τὸ μέλαν, τὰ χαράγματα χειρός, *10.83.1 καὶ τὸ φρονεῖν πλουτεῖντι περίστασις, ὄχλος, ἀνάγκη, 10.84.3 ὃ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρὸν, 10.86.2 παῖδας, γυναῖκα, δοῦλον, ὄρνιθας,

⁷⁸⁰ RUBENSOHN 1903: 1030.

⁷⁸¹ ZERWES 1956: 334.

⁷⁸² ZERWES 1956: 178 sgg.

⁷⁸³ STERNBACH 1902: 398.

⁷⁸⁴ MARZI-CONCA 2009: 665.

⁷⁸⁵ PONTANI (III) 1980: 725.

⁷⁸⁶ Cfr. PONTANI (III) 1980: 725.

⁷⁸⁷ CAMERON 1965B: 19.

κόνα, inoltre l'idea che il corpo irretisca l'anima chiudendola come in una prigione è propriamente platonica, come ha notato LUCK⁷⁸⁸ “these four lines might have been written on the title page of the *Phaedo*”. L'epigramma 10.88 è stato anche selezionato tra le fonti che confermerebbero l'avvicinamento di Pallada al Cristianesimo, un problema molto dibattuto e per il quale rimando alla parte generale (vd. cap. IV), per la chiara allusione all'immortalità dell'anima e al suo ricongiungimento con un Dio che non solo è unico ma soprattutto immortale. E' questa la posizione di WALTZ⁷⁸⁹ che cita l'epigramma tra le prove del monoteismo palladiano e conclude il suo ragionamento sulle tracce del Cristianesimo in Pallada con queste parole “il s'attaque maintes fois au polythéisme traditionnel; et plusieurs de ses épigrammes paraissent bien avoir été inspirées par des sentiments chrétiens”. D'altra parte l'epigramma 10.88 pone non pochi problemi se confrontato con il resto della produzione palladiana che è caratterizzata da un'adesione chiara al materialismo epicureo e dalla polemica, talvolta anche esplicita come in 10.45, contro Platone. Sebbene entrambi i manoscritti attribuiscono l'epigramma a Pallada, l'autenticità di 10.88 è stata messa in dubbio per una serie di ragioni fra cui la stranezza del contenuto. Secondo FRANKE⁷⁹⁰, ad esempio, il testo sarebbe finito sotto il nome di Pallada soltanto perché si trovava all'interno di una lunga serie di epigrammi attribuiti al poeta e vi sarebbero invece molte ragioni che inducono a non ritenerlo autentico: la visione platonica dell'anima immortale estranea al poeta, la presenza dell'elisione al v.1 prima del quinto piede che Pallada tende ad evitare e la scelta di ἄδης al posto di ἀΐδης, forma che il poeta di solito preferisce. RUBENSOHN⁷⁹¹ ammette l'elisione pensando che il poeta abbia volutamente concentrato in un unico verso i sei termini, corregge ἄδης in ἀΐδης e giustifica il contenuto dell'epigramma pensando ad un mutamento sostanziale nella filosofia del poeta, determinato dal rapporto con Ipazia. Nella parte generale, a cui rimando per una trattazione esaustiva del problema, si conclude che è troppo azzardato supporre una “conversione” del poeta al neoplatonismo o che il cambiamento di vita descritto negli epigrammi in cui annuncia l'abbandono della grammatica si riferisca alla filosofia neoplatonica. D'altra parte, se non si ammette questa ipotesi, in quale altro modo potrebbe giustificarsi l'epigramma 10.88? E' possibile che il testo non rifletta una reale convinzione del poeta che sta invece riproponendo un tema divenuto topico a partire da *Phaed.* 62b oppure che il poeta stia dando forma ad un pensiero non necessariamente riconducibile ad una convinzione filosofica precisa, poiché Pallada è uno scrittore che sente il bisogno di mettere su carta le suggestioni dell'ambiente senza la pretesa di essere coerente. Come si cercherà di mettere in luce nel commento, nella brevità di soli quattro versi, il poeta è riuscito a condensare un'immagine antica che affonda radici nelle più antiche tradizioni

⁷⁸⁸ LUCK 1958: 459.

⁷⁸⁹ WALTZ 1946: 199 e 209.

⁷⁹⁰ FRANKE 1899: 9.

⁷⁹¹ RUBENSOHN 1903: 1030.

letterarie; BECKBY⁷⁹², ad esempio, cita alcuni versi del *Carmen Aureum* dello Pseudo-Pitagora che fu commentato dal neoplatonico Ierocle di Alessandria cfr. vv. 70-1 ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθεις,/ ἔσσειαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός in cui si descrive il medesimo passaggio dell'anima ad una dimensione di eternità, un concetto che, evidentemente, il neoplatonismo aveva recuperato anche dal pitagorismo. ZERWES⁷⁹³ riconosce nel neoplatonismo la fonte da cui questi versi derivano, anche se non necessariamente dal rapporto con Ipazia, ma piuttosto dall'ambiente alessandrino del IV secolo, impregnato di neoplatonismo, in cui il poeta si trovava a vivere. Accanto al pitagorismo e al neoplatonismo, potremmo citare anche lo stoicismo, la letteratura funeraria e chiaramente anche il Cristianesimo (cfr. *infra* per i luoghi paralleli). Data la notorietà del tema, potrebbe trattarsi della semplice rielaborazione di uno stilema poetico tipico degli epitaffi alla cui forma l'epigramma 10.88 si ispira come sarà messo in luce nel commento. Piuttosto che cercare di far necessariamente rientrare il contenuto del testo nel complesso filosofico palladiano correndo il rischio di inutili forzature, è forse più utile soffermarsi sulla forma letteraria in cui l'epigramma si presenta: per Pallada, erudito γραμματικός, la composizione poetica ha non solo lo scopo di veicolazione di idee, ma talvolta è interpretata come semplice esercizio letterario in cui il contenuto passa totalmente in secondo piano, tanto che il poeta potrebbe tranquillamente non condividere il messaggio veicolato dal testo scritto, poiché non è quello il suo punto di interesse. Del resto la metafora del corpo come prigioniera per l'anima e il concetto di anima destinata all'immortalità ha avuto un grandissimo sviluppo a partire dall'epoca post-cristiana come dimostra la ricca bibliografia citata da IRIGOIN-LAURENS-MALOMINI⁷⁹⁴.

1 σῶμα....βασάνων: come già rilevato nell'introduzione all'epigramma, il poeta ha riesumato un tema molto antico – quello del corpo come prigioniera dell'anima – un'idea che, secondo ZERWES⁷⁹⁵, fu profondamente rivitalizzata dal neoplatonismo di Plotino benché abbia origini molto antiche cfr. *Ennead.* 1.1.12, 1.6.7, 4.3.12 e in particolare 4.8.3 dove al corpo vengono riferiti una serie di termini negativi fa cui δεσμός come in Pallada: περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς (...) ἦ καὶ δεσμός τὸ σῶμα καὶ τάφος; per lo stesso uso di δεσμός vd. Porph. *Ad marc.* 32-33 ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλία, μορίοις, λαιμῶ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος, Max. Tyr. *Dialex.* 7.5 φαίην δ' ἂν ἔγωγε, οὐδὲ ἀκούση εἶναι τῆ γενναία ψυχῆ φθορὰν σώματος. Il tema della salvezza dell'anima attraverso la purificazione dalla materia, cui 10.88 allude, è ricorrente anche negli inni del neoplatonico Sinesio (vd. e.g. *hymn.* 3.40 sgg.) e ciò costituisce un dato interessante per l'influenza che la filosofia neoplatonica sembra

⁷⁹² BECKBY 1967² III : 522.

⁷⁹³ ZERWES 1956: 334.

⁷⁹⁴ IRIGOIN-LAURENS-MALOMINI 2011: 63, n. 149, in particolare vd. COURCELLE 1965 : 406-443 e 1967 : 192-4

⁷⁹⁵ ZERWES 1956: 334.

avere esercitato sul pensiero e sulla poesia di Pallada (vd. *e.g.* AP *9.400, 9.170 cfr. *infra ad loc.* e § 4.2.3). Strettamente legato alla metafora del corpo come prigioniero dell'anima è il gioco di parole σῶμα/σῆμα che Pallada, nonostante la propensione all'espressione elaborata, non inserisce nella lunga lista di apposizioni riferite a σῶμα ai vv. 1-2. L'espressione compare per la prima volta nei frammenti attribuiti ad Orfeo cfr. Orph. 1B3 D-K = Orph. 430 I, 667 Bernabé καὶ γὰρ σῆμα τινές φασιν αὐτὸ (sc. σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι, ma è presente anche nella tradizione pitagorica cfr. Phylol. 44B14 D-K ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται, platonica vd. Plat. *Cratyl.* 400c καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ (sc. σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς dove peraltro si afferma che il gioco di parole ha origine in ambiente orfico. Oltre al neoplatonismo, al platonismo e alle antiche religioni misteriche, il concetto del corpo come forza negativa da cui l'anima si libererà dopo la morte è attestato nello stoicismo associato al concetto di immortalità dell'anima cfr. *e.g.* Marc. Aurel. 3.7 πότερον δὲ ἐπὶ πλέον διάστημα χρόνου τῷ σώματι περιεχομένη τῇ ψυχῇ ἢ ἔλασσον χρήσεται, Cic. *Tusc.* 1.24 in cui Cicerone afferma di seguire la teoria platonica dell'immortalità dell'anima e non le teorie materialistiche e soprattutto 1.118 *emittique nos e custodia et levare vinculis arbitremur, ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus* dove torna ancora una volta l'immagine del corpo come prigioniero.

HENDERSON⁷⁹⁶ si sofferma sull'analisi e sulle attestazioni dei singoli termini che Pallada accosta a σῶμα notando che un ritratto così negativo del corpo è unico in letteratura e soprattutto estraneo alla visione giudaico-cristiana come emerge sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento cfr. Deuter. 14.1 che, soprattutto, nelle epistole paoline vd. *e.g.* Paul *ep. Rom.* 12.1 παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, Paul. *I ep. Cor.* 3.16 οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, 6.15.1 οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; dove l'apostolo ricorda ai corinzi che il loro corpo, come ogni entità esistente al mondo, è parte di Dio e gode anch'esso di natura divina, 6.19 ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν cfr. *II ep. Cor.* 6.16.2, *I Thes.* 4.4 εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῶς κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ. Questi esempi confermano la distanza del testo palladiano da una matrice cristiana che esalta il valore del corpo al pari di quello dell'anima in quanto voluto e creato da Dio. E' pur vero che anche nei testi cristiani si trovano talvolta lamenti contro la caducità e la miseria corporale cfr. *e.g.* Paul. *ep. Rom.* 7.24, 8.23, *Philipp.* 3.21, ma devono essere interpretati secondo la concezione cristiana della materia come luogo o strumento di peccato da cui l'uomo si libererà dopo la morte raggiungendo la vera vita, quella eterna con Dio. Se il cristiano lamenta il peso, la manchevolezza e la fragilità corporale nello stesso tempo è consapevole che la dipendenza dai desideri corporali è condizione necessaria per l'esercizio della propria libertà. Un'insistenza così marcata sugli aspetti negativi del σῶμα non ha precedenti

⁷⁹⁶ HENDERSON 2011: 124.

nella letteratura e, sebbene alcuni termini come δεσμός siano attestati in riferimento ad esso (vd. *supra*), tutti gli altri rappresentano delle eccezioni. Per l'analisi dettagliata delle singole espressioni rimando ad HENDERSON⁷⁹⁷ e in questa sede mi limito ad evidenziare soltanto gli aspetti più importanti.

πάθος: la definizione del corpo come πάθος è un'innovazione palladiana poiché sia nella tradizione epicurea che in quella platonica corpo e anima sono considerate entità interdipendenti; nella tradizione cristiana la coscienza della miseria corporale non è fine a se stessa ma è sempre accompagnata da quella della sua redenzione ad opera di Dio; inoltre il corpo non è considerato una fonte di dolore o disgrazia (πάθος) ma è definito spesso con termini quali ταλαιπωρία (miseria vd. *Rom.* 7.24), ἀπολύτρωσις (riscatto vd. *Rom.* 8.23), ταπείνωσις (umiliazione vd. *Philipp.* 3.21) volti a sottolineare la natura misera e bassa del corpo rispetto all'altezza dello Spirito.

ἄδης: anche l'associazione σῶμα- ἄδης è un'innovazione palladiana e qualora s'interpreti – come verrebbe spontaneo fare – nel significato di “morte” (cfr. Pi. *Pyt.* 596, *Ist.* 6.15, Aesch. *Ag.* 667, Eur. *Alc.* 13, *Hypp.* 1047), concetto ribadito poco dopo nei termini μοῖρα e ἀνάγκη, secondo HENDERSON⁷⁹⁸ ne risulterebbe un testo contraddittorio con quanto affermato nei due versi successivi. La definizione del corpo come “inferno” *tout court* non è attestata altrove e lo studioso riconosce dei possibili paralleli per questa espressione nell'uso del genitivo ἄδου usato con valore aggettivale nel senso di “infernale” cfr. Aesch. *Ag.* 1235 θύουσας ἄδου μητέρ', Eur. *Cycl.* 397 ἄδου μάγειρος, “fatale, mortale” cfr. Aesch. *Ag.* 1115 ξίφη ἄδου. Si tratta di un testo solo apparentemente contraddittorio, poiché l'immortalità cui si allude nell'ultimo distico riguarda soltanto l'anima e non il corpo anche se al v.3 il soggetto non viene esplicitato. Inoltre non si deve interpretare il termine ἄδης nel senso specifico di “morte” o “inferno” come luogo fisico e reale, ma il poeta ha introdotto queste espressioni per comunicare un'idea generale di negatività.

μοῖρ' ἄχθος: non vi sono paralleli neppure per la definizione del σῶμα come “fato”, un'immagine che recupera ed amplia la precedente dandone un'ulteriore specificazione. Per quanto riguarda ἄχθος Euripide descrive il corpo di un nemico morto come φίλτατον ἄχθος (*Rh.* 379), ma per il resto il termine è sempre associato a concetti negativi: dolore (Hes. *Sc.* 400), pena (Soph. *El.* 120, *Ant.* 1172 etc.), preoccupazioni vane (Aesch. *Ag.* 165-66). Altrove ἄχθος è sinonimo di λύπη (Diog. Laer. *Vit. Phil.* 7.112 ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσας), γῆρας (Eur. *Herc.* 638 ἄχθος δὲ τὸ γῆρας αἰεὶ) e si trova unito a σῶμα in Jov. *Crys. Secret.* 7.60 μηδὲ μείζον τῆς δυνάμεως ἐπιτιθέναί τὸ ἄχθος τῷ σώματι anche se con valore diverso. In *AP* 9.301.3 ricorre in unione ad

⁷⁹⁷ HENDERSON 2011: 124.

⁷⁹⁸ HENDERSON 2011: 124

ἀνάγκη e il nesso ἄχθος ἀνάγκη occupa la stessa posizione metrica alla fine dell'esametro: οὐχ ἄλις, ὅττι μύλοιο περιδρομον ἄχθος ἀνάγκης.

Si tratta dell'unico caso in cui Pallada sceglie la forma contratta ἄδης al posto di αἶδης e questo è anche uno dei motivi per cui l'epigramma è stato considerato spurio⁷⁹⁹. RUBENSOHN⁸⁰⁰ corregge in αἶδης ma la correzione generalmente non viene accolta e in particolare ZERWES⁸⁰¹ ritiene che il poeta abbia volutamente usato la forma contratta per creare una successione di soli spondei.

ἀνάγκη...δεσμός...κόλασις βασάνων: le ultime tre apposizioni di σῶμα riguardano tutte la sfera del tormento. Secondo HENDERSON⁸⁰² ἀνάγκη, che altrove è attestato con il significato di dolore fisico (vd. *e.g.* Soph. *Ph.* 206, 215 etc.), in questo caso indicherebbe l'idea della punizione attraverso torture cfr. *LSJ s.v.* Data la difficoltà interpretativa del testo, l'ipotesi dello studioso non si può escludere, ma in questo caso è forse più conveniente mantenere il significato generico di ἀνάγκη come “necessità”, “costrizione” ovvero il corpo come ciò di cui non si può fare a meno nonostante arrechi soltanto delle pene. Se i termini analizzati fino ad ora non risultano mai attestati in unione a σῶμα, in questo senso δεσμός rappresenta un'eccezione poiché il nesso σῶμα/δεσμός risulta invece frequente in particolare nella produzione poetica cristiana vd. Epiph. *Panar.* 2.439.23 οὐκ ἄρα τὸ σῶμα δεσμός, οὔτε κατὰ σὲ οὔτε κατὰ ἄλλον, (...) ἀλλὰ πρὸς ἐκάτερον τῆ ψυχῆ συνεργόν, 444.16 ἔτι τε καὶ ὡς οὐ δύναται τὸ σῶμα δεσμός καὶ εἰρκτὴ νομίζεσθαι, Orig. *Adaman. de recta in Deum fide*, 214.27 ὅτι σῶμα δεσμός ἐστὶ ψυχῆς καὶ πάντων τῶν κακῶν αὐτό ἐστὶν αἴτιον, un passo particolarmente importante perché propone il medesimo concetto della materialità come fonte di pena e dolore; l'identità σῶμα-δεσμός è attestata anche nei lessici cfr. *EG s.v.* δέμας: τὸ γὰρ σῶμα δεσμός ἐστὶ τῆς ψυχῆς, cfr. *EM s.v.* δέμας. Molto importante appare il parallelo con un passo di Gregorio di Nazianzo vd. *Fragm. ex or. Contra Astron. PG* 36.675.6 καὶ δεσμός μὲν τῆς ψυχῆς ἐστὶ τὸ σῶμα, δεσμός δὲ τοῦ σώματός ἐστὶ τὸ αἶμα poiché l'espressione è molto vicina a quella palladiana e si tratta del poeta che Pallada tende forse a citare di più. Il nesso ἀπὸ δεσμῶν ricorre nella stessa metrica anche in Philip. *AP* 9.240.3 κάπρος δ' Ἡράκλειος ἀπορρήξας ἀπὸ δεσμῶν. Κόλασις significa letteralmente “taglio” e il nesso κόλασις βασάνων può essere interpretato sia in senso concreto “ferita delle torture” sia in senso astratto “castigo di tormenti/torture”: in questo caso appare senz'altro migliore il secondo. Κόλασις è associato a σῶμα anche in Philo Jud. *De Agricol.* 40.6 ἡ κόλασις, ὥσπερ τοῖς τὰ σώματα κάμνουσιν αἱ ἰατρικαὶ ὕλαι in riferimento ai tagli inferti dai medici sui corpi umani.

⁷⁹⁹ FRANKE 1899: 9 E 99.

⁸⁰⁰ RUBENSOHN 1903: 1030.

⁸⁰¹ ZERWES 1956: 334.

⁸⁰² HENDERSON 2011: 125.

3-4 ἀλλ' ὅταν...θεὸν ἀθάνατον: sono questi i versi alla luce dei quali è stato ipotizzato l'avvicinamento di Pallada al Cristianesimo o al Neoplatonismo e nello stesso tempo per i quali l'epigramma è stato considerato spurio⁸⁰³. Tra queste due posizioni estreme, come notato sopra, mi sembra preferibile una terza possibilità ovvero che l'epigramma sia la semplice riproposizione di un tema letterario noto e importante senza dover ammettere il coinvolgimento personale da parte del poeta con quanto scrive. Secondo LUCK⁸⁰⁴, che considera un inutile sforzo cercare di collocare Pallada in una corrente filosofica precisa o darne la definizione “cristiano” o “pagano”, sarebbe importante approfondire il problema della lettura e fruizione dei testi cristiani da parte del poeta e viceversa: Pallada leggeva i testi della tradizione cristiana ed era letto da essi? Con questo metodo, tuttavia, si può correre il rischio di forzare la realtà e ad esempio considerare di matrice cristiana un testo che in realtà non lo è o che potrebbe non esserlo, come nel caso di 10.88⁸⁰⁵. In ogni caso il riutilizzo di espressioni cristiane, ampiamente attestato in Pallada (cfr. § 2.3.2) non implica necessariamente la conversione del poeta al Cristianesimo ma una semplice conoscenza letteraria; in particolare, nel caso di 10.88, il confronto si basa soprattutto sui testi epigrafici cristiani dove viene recuperata l'idea platonica dell'anima che si libera dal corpo per volare verso Dio, un concetto che può essere interpretato anche in prospettiva pagana (Platone) e in ogni caso si tratta di un *topos* letterario.

L'ultimo distico di 10.88 può essere confrontato con alcuni testi epigrafici cristiani come *AP* 8.131.1-2 di Gregorio Nazianzo ἦλυθε κάμφιλόχοιο φίλον δέμας ἐς μέγα σῆμα/ ψυχὴ δ' ἐς μακάρων ὄχετ' ἀποπταμένη ma qui, come ha notato LUCK⁸⁰⁶, si tratta di una tomba reale e non del corpo come tomba dell'anima e d'altra parte potremmo riscontrare le medesime analogie anche con gli epitaffi pagani cfr. *e.g.* *Sim. AP* 7.61 γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,/ ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων, *App. Anth.* 122 (sep.) = Kaibel 35 = *GVI* 1889.5-6 (IV a.C.) σῶμα μὲν ἐνθάδε σὸν, Διονύσιε, γαῖα καλύπτει,/ ψυχὴν δ' ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας; condivido dunque la posizione di LUCK⁸⁰⁷ secondo il quale “such formulas are much too conventional to imply any religious committent”. Come nota giustamente CONCA⁸⁰⁸ la dizione è più elaborata di quanto possa sembrare e “costruita con cura sul bilanciamento come prova la posizione di δεσμὸς...δεσμῶν (vv. 2,3) e τοῦ θανάτου...ἀθάνατον (v.4) e non sembra casuale che l'epigramma si apra con σῶμα e si concluda con ἀθάνατον”.

Degna di nota la scelta del verbo φεύγω che apparentemente sembra non riflettere a pieno il principio platonico del ricongiungimento dell'anima con il Dio attraverso il ritorno al mondo delle idee da cui proviene. In realtà il verbo non fa difficoltà, poiché la

⁸⁰³ FRANKE 1899: 9.

⁸⁰⁴ LUCK 1958: 458.

⁸⁰⁵ WALTZ 1946/47: 209.

⁸⁰⁶ LUCK 1958: 459.

⁸⁰⁷ LUCK 1958: 459.

⁸⁰⁸ MARZI-CONCA 2009: 665.

sua presenza trova giustificazione nel contenuto stesso dell'epigramma: si dice infatti che l'anima è prigioniera del corpo e che quest'ultimo è una sofferenza per l'anima, dopo la morte dunque è ragionevole dire che l'anima "fugge" nel senso che si libera il più velocemente possibile da quel corpo che la irretisce.

E' utile soffermarsi anche sulla menzione finale del θεὸς ἀθάνατον che compare nell'ultimo verso, poiché il poeta affermerebbe l'esistenza un Dio che ha la caratteristica di essere immortale. Per quanto riguarda il concetto di δαίμων in Pallada vd. *supra ad* 10.77.3-4, 10.34 e § 4.1.

AP **9.399 = 163G (C)

Ἡέλιον νίκησε τεὸς νόος ἠδὺ φαείνων,
αἰὲν ἀπαστράπτων βροτοφεγγέα πάνσοφον αἴγλην,
ἠδυφαῖ, χαρίεσσαν, ἀπαστράπτουσαν ἀδύτως.

Il tuo spirito, brillando dolcemente, ha vinto il sole,
folgorando sempre un bagliore sapiente che rischiarà gli uomini,
dolce-splendente, pieno di grazia, che brilla senza mai tramontare.

La tradizione manoscritta dell'epigramma **9.399, strettamente legata a quella di *9.400 e *9.401 non è lineare e presenta invece numerosi problemi, oltre ad un linguaggio ed uno stile molto lontani dall'inclinazione di Pallada. L'epigramma presenta il lemma di J εἰς γνωστὶκῶπαῖ eraso dal correttore C che interviene anche sui due epigrammi successivi: nel *9.400, al lemma εἰς τὴν φιλόσοφῶπατίαν Θέωνος θυγατέρα παλλαδᾶ, C aggiunge in un primo momento παλλαδᾶ dopo Ὑπατία, ma poi elimina la sua aggiunta e scrive, sopra il lemma di J, l'iterativo τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ. Sembra che C si stia contraddicendo, poiché prima cancella dal **9.399 il nome παλλαδᾶ (come farebbe supporre la traccia delle due lettere rimaste πα) poi scrive sopra il lemma dell'epigramma successivo "del medesimo Pallada" volendo indicare, quindi, che anche l'epigramma precedente, il **9.399, era di Pallada. A differenza di LUCK⁸⁰⁹ che pensa ad un semplice errore di distrazione da parte di C, mi sembra più ragionevole supporre un ripensamento da parte del correttore, come se nel correggere avesse poi cambiato idea: prima legge il **9.399 e, dubitando che sia di Pallada, comincia a cancellare il nome, nell'atto di cancellarlo, però, cambia idea, quindi si ferma e lascia volutamente le due lettere πα. Potremmo chiederci, a questo punto, perché C non ha riscritto direttamente sopra la cancellatura il nome παλλαδᾶ, non l'ha fatto perché, per ricordarsi che quell'epigramma era di Pallada, gli bastava vedere le due lettere πα e poi, infatti, al *9.400 aggiunge il lemma τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ, come dire che anche quello precedente era di Pallada altrimenti avrebbe scritto semplicemente παλλαδᾶ. Infine, all'epigramma *9.401, munito del lemma ἄδηλον εἰς ἐπιστολήν, C aggiunge καὶ τοῦτο παλλαδᾶ da cui possiamo dedurre che anche quelli precedenti erano di Pallada.

Se la tradizione manoscritta di questo epigramma non è lineare, non meno problematica appare l'interpretazione di questi versi che la maggior parte degli studiosi considera spuri vd. DÜBNER (*ad loc.*), STADTMÜLLER (*ad loc.*), WIFSTRAND⁸¹⁰, PEEK⁸¹¹

⁸⁰⁹ LUCK 1958: 463: "He added παλλαδᾶ after ὑπατίαν then he deleted his own addition and wrote over the lemma of A* τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ, without noticing that he himself had denied Palladas' autorship of 399".

⁸¹⁰ WIFSTRAND 1933: 170.

per i quali l'errata attribuzione al nostro poeta era dovuta proprio all'aggiunta di τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ da parte di C; JACOBS II e RUBENSOHN⁸¹² lo considerano invece autentico, mentre ZERWES⁸¹³ non prende posizione in merito "so ist also, alles zusammengenommen, Palladas nicht als Verfasser zu erweisen, aber er könnte es gewesen sei". In effetti, questo epigramma pone alcuni problemi: 1) Se l'autore è veramente Pallada e il lemma è giusto, perché Pallada avrebbe scritto un epigramma ad uno gnostico e in che modo possiamo collegare questo epigramma all'ambiente gnostico? 2) Se l'autore è Pallada, ma il lemma è sbagliato, allora dobbiamo chiederci chi poteva essere il destinatario di un epigramma di questo tipo. ZERWES⁸¹⁴ suppone addirittura che l'epigramma fosse destinato ad Ipazia il cui splendore è detto superare il sole in linea con il catasterismo dell'epigramma *9.400. 3) Se l'epigramma non è di Pallada, quale altro nome potrebbero indicare le due lettere πα? E perché C avrebbe aggiunto all'epigramma che lo segue τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ e non semplicemente παλλαδᾶ?

Come GUICHARD⁸¹⁵ che pone l'epigramma fra i *perdubia* non credo che **9.399 possa essere attribuito a Pallada. Il primo fattore che mi induce a dubitare della paternità palladiana di **9.399 è il fatto che tra gli epigrammi che ci sono pervenuti troviamo pochi epigrammi esametrici (*5.72⁸¹⁶, 9.5, 9.528), questo non vuol dire che Pallada non ne scrivesse e quindi questa non è un ragione determinante per dubitare di Pallada come autore di **9.399, ma dobbiamo comunque mettere in rilievo il fatto che, tendenzialmente, Pallada non scrive in esametri. Il lessico è molto lontano dall'essenzialità di Pallada, rimanda piuttosto alla poesia epica tardoantica del V sec. e rispecchia il sincretismo filosofico-religioso di questi secoli. Inoltre il contenuto di questi tre esametri non è molto chiaro, danno l'impressione di essere incompiuti o comunque estrapolati da un contesto più ampio - ad esempio un poema tardoantico - che purtroppo non possiamo ricostruire⁸¹⁷. WIFSTRAND⁸¹⁸ passa in rassegna una serie di

⁸¹¹ PEEK 1949: 160.

⁸¹² RUBENSOHN 1903: 1029.

⁸¹³ ZERWES 1956: 181.

⁸¹⁴ ZERWES 1956: 180.

⁸¹⁵ GUICHARD 2014A.

⁸¹⁶ L'attribuzione di questo epigramma è controversa, per una trattazione dettagliata della tradizione manoscritta vd. *supra ad loc.*

⁸¹⁷ Cfr. WIFSTRAND 1933: 170: "Sicher spät ist das ungeschickte 399, wie schon der Schluss des zweiten Verses βροτοφεγγέα πάνσοφον αἴγλην zeigt; dasselbe zeigt auch die fehlerhafte Quantität in ἄδύτων im letzten Vers, das Bernard aus dem überlieferten ἄδύτως hergestellt hat,,"

⁸¹⁸ WIFSTRAND 1933:163 sgg.: "Viel interessanter ist 125 wahrscheinlich ein Fragment aus einem Epos ist in dem ein Redender die Geschichte von dem Ordal der Kelten als positives oder negatives Beispiel anführte Nonnos spielt zweimal auf dieselbe Sitte an, D. 23,94 und 46,54 (...); 126 ist ein ethopoetisches Epigramm (...); 128 und 129 sind wieder Fragmente aus grössere Gedichten (...); Das anonyme Gedicht 134 ist eine umständliche Paraphrase von IX 49, auch Palladas hat in IX 172 dasselbe Gedicht nachgeahmt; 136 ist durch den Verfassernamen datiert, 139 und 140 sind wahrscheinlich von den jüngeren Claudian verfasst. Die Verstechnik ist vollkommen nonnisch; viel mehr umstritten ist das Frühlingsgedicht 363. Es steht unter Meleagers Namen. Metrik und Sprache tragen deutlich Merkmale der Spätzeit: Daktylenreichtum, lange Wörter, also nicht zu dichte Zäsuren, wenig Elisionen, die meisten

epigrammi esametrici contenuti nei libri V-XI dell'*Anthologia*, in particolare nel libro IX, che considera estratti o frammenti di poemi epici o etopee tardoantiche per stile, lessico e consonanze con poeti epici del II-V d. C. Data l'esistenza di tali epigrammi, siamo ulteriormente incentivati a supporre che anche il **9.399 avesse avuto una simile formazione ovvero che si trattasse, in origine, di un poemetto (per Ipazia ad esempio?) da cui furono estrapolati alcuni versi e così si giustificerebbe anche il senso di incompiutezza che li caratterizza. Nel commento che segue si cercherà di dimostrare che il lessico, lo stile, l'aggettivazione e il contenuto di questi versi appartengono senza dubbio alla tradizione poetica tardoantica e questo confermerebbe l'ipotesi che siano stati estrapolati da un poema esametrico tardo-antico impregnato di filosofia neoplatonica. Dovremmo chiederci, a questo punto, perché J e successivamente C lo attribuiscono a Pallada. Una ragione potrebbe essere la vicinanza con gli epigrammi successivi, entrambi attribuiti a Pallada, e in particolare con *9.400 con il quale, come ha notato LIVREA⁸¹⁹, possiamo notare una somiglianza sia lessicale che stilistica, come l'anafora ἡδὺ φαείνων/ ἡδυφαῖ, ἀπαστράπτων/ ἀστράπτουσαν confrontabile con βλέπω/ βλέπων, τοὺς λόγους/ τῶν λόγων, ἀστρῶον/ ἄστρον di *9.400 che farebbe supporre la stessa paternità per i due epigrammi. Niente vieta di pensare che i tre esametri di **9.399 appartenessero, in origine, ad un poema celebrativo per Ipazia il cui *nous* è detto superare il sole (cfr. *9.400.5 "stella pura della sapiente educazione"): in questo caso J e C avrebbero attribuito anche **9.399 a Pallada pensando a due epigrammi celebrativi della filosofa posti l'uno di seguito all'altro.

1-2 Ἡέλιον...αἴγλην: il senso dell'intero epigramma si esprime in questo primo verso che contiene infatti l'unico verbo all'indicativo. Il poeta si rivolge a qualcuno il cui *nous* è detto superare il sole, che emette uno splendore sapiente capace di illuminare la mente umana e brilla dolcemente senza arrecare dolore. Se questi versi appartenevano ad un poema elogiativo per qualcuno, come si è ipotizzato, la formula "il tuo *nous* ha vinto il sole" poteva essere una frase retorica per esaltare la grandezza e la virtù del destinatario, dato l'importante valore assunto dal sole nella mentalità neoplatonica tardo-antica. Per quanto riguarda il lemma εἰς γνωστικόν è probabile che il lemmatista, di fronte a termini come νόος, ἀπαστράπτω, βροτοφεγγέα αἴγλην, data l'abbondanza di espressioni che rimandano alla "luce", possa avere pensato che l'epigramma fosse destinato ad uno gnostico, una peculiarità dello gnosticismo e anche dell'ermetismo è infatti l'identificazione di luce, intelletto (*Nous*) e divinità. Nel *Poimandres* di Ermete Trismegisto, ad esempio, emerge chiaramente la dialettica tra luce e tenebre che è all'origine dell'universo (dove le tenebre sono il regno dell'irrazionale e la luce è l'intelletto), ma soprattutto la luce stessa è il *Nous* supremo che crea il mondo e ne

Verse abgeschlossene einheiten; lange Attribute wie φερωνθής, ἀεξίφυτος, φερεστάφυλος (...); mit 449 fängt eine Reihe von rhetorischen Schulepigrammen an, die dem ethopoetischen Genre angehören.,

⁸¹⁹ LIVREA 1997: 99-102.

permette l'esistenza vd. *Poim.* 6.3-5: φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ (...), ancora il *nous* viene definito vita e luce *tout court* vd. 9.1 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, cfr. e.g. 12 ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς e 21 – Εὖ φῆς λαλῶν· φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ Ἄνθρωπος. In tutto il poema torna spesso il tema della luce che, in quanto oggetto della conoscenza, è Dio stesso vd. e.g. 7 θεωρῶ ἐν τῷ νοῦ μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπερίοριστον γεγενημένον. Ma l'*imagerie* di questi versi è anche più genericamente tipica del misticismo tardoantico di marca neoplatonica: il linguaggio, ad esempio, con questa ridondanza di aggettivi e termini filosofici che rimandano alla luce e al *nous*, richiama quello degli inni di Proclo e Sinesio cfr. Procl. *hymn.* 1.6-7 καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον πάντα τεῆς ἔπλησας ἐγερσινόιο προνοίης, 40 αἰεὶ δ' ὑμετέρισιν ἀλεξικάκοισιν ἀρωγαῖς ψυχῇ μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῇ πολύολβον ὀπάζοις; 3.1 ὑμνέομεν, μερόπων ἀναγώγιον ὑμνέομεν φῶς; vd. anche 3.15 e 4.6; Syn. *hymn.* 1.140 ἐπὶ σοῦς ὕμνους ἄνθεα φωτός (vd. *Orac. Chald.* fr. 34.2; 37.14 πυρὸς ἄνθος “fiore del fuoco”), v. 55 ἀμφιφαῆς φῶς, ἀτρέκεια σοφά, παγὰ σοφίας cfr. 260 sgg., 5.25.

2 ἀπαστράπτων βροτοφεγγέα πάνσοφον: il verbo deriva sicuramente dalla tradizione neoplatonica, anche se ricorre spesso in ambito cristiano, ed è attestato soprattutto in età tardoantica. Alcuni paralleli potrebbero confermare l'ipotesi che questi versi siano stati estrapolati da un testo epico tardoantico cfr. Opp. *Cyn.* 3.479 αἴγλην παμφανόωσαν ἀπαστράπτουσιν ὀπωπαί (cfr. 1.220), *Hymn. Orph.* 70.6 ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων δεινὴν ἀνταυγὴν φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην dove il verbo ἀπαστράπτω regge il sostantivo αἴγλην come in **9.399. Il generale il verbo è molto usato nella poesia epica tardo-antica e soprattutto in Nonno vd. e.g. *Dion.* 2.323 (delle stelle), 28.232 (della luna), 29.18, 21.311 con Φωσφόρος, 8.81 con Ἥλιος, ancora 38.153 ἐπ' ἀπαστράπτοντι προσώπῳ etc. (cfr. PEEK 1974 *ad loc.*). Il verbo è molto usato anche da Luciano cfr. e.g. *Luc. Gall.* 7.2 in riferimento a αὐγὴν. Come già notato, questi versi richiamano in generale la tradizione neoplatonica e in particolare il verbo ἀπαστράπτω presenta numerose attestazioni in questo senso vd. e.g. *Jambl. Myst.* 2.3 che, descrivendo le proprietà degli esseri divini, parla di “emanazione di una bellezza infinita”, Procl. *hymn.* 7.31 κλῦθί μευ, ἢ φάος ἀγνὸν ἀπαστράπτουσα προσώπου in riferimento ad Atena che fa brillare dal volto una luce pura. Nell'inno di Proclo, in particolare, si riscontra una terminologia simile a quella del nostro anonimo epigramma: φάος (Procl. 7.1.3) e φαείνω, βροτοφεγγέα, ἡδυφαῖ (**9.399.1-3), σοφίην (Procl. 7.4) e πάνσοφον (v.2), νόον (Procl. 7.49) e νόος (v.2). Il verbo è usato anche da Plotino dunque ancora un'allusione all'ambiente neoplatonico vd. *Enn.* 5.9.6 ὀρμηθεῖσα ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἐκ πυρὸς φῶς, ἤστραψέ τε καὶ ἐμόρφωσε τὴν ὕλην.

2 βροτοφεγγέα πάνσοφον: il composto βροτοφεγγής, evidenziato dalla dieresi bucolica, non ricorre altrove in letteratura, mentre πάνσοφος è abbastanza comune, è attestato infatti nella tragedia cfr. Eur. fr. 588.2 Kannicht ἐκάνετ' ἐκάνετε τὰν/ πάνσοφον, ὦ Δαναοί,/τὰν οὐδέν' ἀλγύνουσαν ἀηδόνα μουσᾶν, *Herc.* 188 τὸ πάνσοφον δ' εὔρημα, Soph. fr. 913 Radt πάνσοφον κρότημα, Aesch. *Suppl.* 320 τὸ πάνσοφον νῦν ὄνομα τούτου μοι φράσον etc.

3 ἠδυφαῖ...ἀλύπως: quest'ultimo verso raccoglie una serie di aggettivi da riferire al termine αἶγλη. L'aggettivo ἠδυφαῖς, ripreso in *variatio* dalla clausola del v.1, è molto raro poiché conta soltanto due attestazioni oltre a quella palladiana vd. Phan. *AP* 6.295.6 καὶ τὰν ἠδυφαῖ πλινθίδα καλλαῖναν alla forma dorica ἠδυφαῖς e Dionys. *Perieg. Orb. Descr.* 84.1.317 Brodersen ἠδυφαῖς ἤλεκτρος ἀέξεται, οἷά τις αὐγή.

Al v.3 vi sono dei problemi di tradizione manoscritta poiché il testo tradito (χαρίεσαν ἀπαστράπτουσιν ἀδύτως) è stato corretto da Stadtmüller in χαρίεν σέλας ἀστράπτουσιν ἀλύπως dove la correzione ἀλύπως era già stata proposta da Jacobs. ZERWES⁸²⁰ e GUICHARD⁸²¹ accolgono nel testo la proposta di Stadtmüller, ma non credo sia necessario attuare una modifica così forte poiché il testo ha significato anche conservando la lezione dei codici. Come proposto nella traduzione, χαρίεσαν indica la grazia, la gradevolezza di cui lo splendore è dotato e riprende sia l'avverbio ἠδύ del primo verso che il composto ἠδυφαῖς che lo precede. Non credo sia necessario introdurre correggere il testo, non solo perché la lezione tradita ha senso, ma soprattutto perché la proposta χαρίεν σέλας ἀστράπτουσιν crea un'inutile ripetizione con il nesso del verso precedente ἀπαστράπτων πάνσοφον αἶγλην. Quanto all'avverbio ἀδύτως, non è facile capire cosa intenda il poeta; Jacobs ha proposto la correzione ἀλύπως “senza dolore”, ma il testo tradito ἀδύτως potrebbe essere collegato all'idea di Cristo come sole “che non tramonta” (cfr. Ephr. Syr. *De Loc. Beat.* 300.7 τὸ ἀνέσπερον φῶς, ὁ ἄδυτος ἥλιος) anche perché nel primo verso viene menzionato esplicitamente il sole (“Il tuo spirito ha vinto il sole”). In ogni caso la proposta di Jacobs potrebbe essere salvata qualora interpretiamo nel senso di “senza bruciare” a differenza, ad esempio, della folgore di Zeus che fa male poiché incenerisce. Inoltre l'avverbio ἀλύπως potrebbe sottendere anche un collegamento agli altri aggettivi usati per descrivere il modo di operare della luce (ἠδύ, ἠδυφαῖς, χαρίεσαν) ovvero una luce che arreca piacere, che è dolce e quindi libera dal dolore. In sintesi, ritengo la soluzione proposta da Jacobs molto plausibile, ma nello stesso tempo non credo fornisca un testo più chiaro di quanto non sia quello tradito che, come già notato, non è del tutto incomprensibile, per questo preferisco in ogni caso mantenere la lezione di *P* ἀδύτως.

⁸²⁰ ZERWES 1956: 180-1.

⁸²¹ GUICHARD 2014A.

AP 11.305 = 116G (A)

Τέκνον Ἀναιδείης, ἀμαθέστατε, θρέμμα Μορίας,
εἰπέ, τί βρενθύη μηδὲν ἐπιστάμενος;
ἐν μὲν γραμματικοῖς ὁ Πλατωνικός· ἂν δὲ Πλάτωνος
δόγματά τις ζητῇ, γραμματικός σὺ πάλιν.
ἐξ ἑτέρου φεύγεις ἐπὶ θάτερον· οὔτε δὲ τέχνην
οἶσθα γραμματικὴν οὔτε Πλατωνικὸς εἶ.

Figlio dell'Impudenza, ignorante assoluto, discendente della Follia,
dimmi, perché ti vanti se non sai niente?
Fra i grammatici fai il platonico, ma se qualcuno
ti chiede le dottrine di Platone, torni ad essere grammatico.
Fuggi da un parte all'altra: non conosci l'arte
della grammatica né sei Platonico.

La polemica relativa al tema della conoscenza e la domanda su cosa essa sia realmente ricorre in numerosi epigrammi palladiani, rappresenta infatti uno dei maggiori quesiti affrontati dal poeta. Oltre a questo epigramma che affronta il tema dell'ignoranza o meglio della falsa cultura – un anonimo destinatario infatti viene accusato di oscillare costantemente fra la grammatica e la filosofia platonica e in definitiva di non conoscere nessuna delle due – si deve menzionare anche AP 11.355 che affronta una tematica simile, quella della superficialità, poiché in questo caso il destinatario viene accusato di essere competente più o meno di tutto ma di non conoscere niente in profondità. Si tratta chiaramente di un epigramma scoptico e, secondo ZERWES⁸²², sarebbe indirizzato ad un uomo notoriamente stupido e nello stesso tempo molto conosciuto nella cerchia dei grammatici e filosofi di Alessandria e in particolare nella scuola neoplatonica di Ipazia; a conferma di ciò, lo studioso cita alcune epistole di Sinesio in cui il filosofo lamenta la superbia e la vanagloria di molti uomini, probabilmente frequentatori della scuola di Ipazia, che con la loro ignoranza hanno macchiato i θεσπέσια δόγματα vd. *ep.* 143 cfr. anche *ep.* 54.

Più specificatamente, 11.305 appartiene alla categoria degli epigrammi contro i letterati, un genere letterario che, se ebbe una grande diffusione in età imperiale – si ricordi a tal proposito la polemica contro i cultori dell'asianesimo e dell'atticismo vd. e.g. Cereal. AP 11.144 –, in età tardo-antica, venendo meno la *querelle* tra asiani e atticisti, lo *somma* degli epigrammisti riguardò tendenzialmente tematiche di disagio personale: importanti, in questo senso, sono gli epigrammi di Pallada contro i grammatici e sulla grammatica.

⁸²² ZERWES 1956: 195.

Tornando all'anonimo destinatario di 11.305, verrebbe da pensare che possa essere lo stesso Pallada⁸²³, poiché se certo è il suo impegno come γραμματικός (vd. § 1.1) e ampiamente attestata la sua cultura filosofica (vd. cap. III) altrettanto probabile risulta il suo legame con il neoplatonismo (cfr. §§ 1.2, 4.2.3). Questo epigramma potrebbe essere considerato un'ulteriore conferma di quel legame con il mondo neoplatonico che si è ipotizzato per Pallada, poiché grammatica e filosofia platonica rappresentavano in questo ambiente scienze tutt'altro che distanti ed estranee come dimostrano opere quali il *Dione* di Sinesio dove la formazione scolastica e la perfetta conoscenza dei poeti e degli oratori rivestono un ruolo fondamentale e non solo propedeutico a quello della divina filosofia (cfr. *Dion.* 4.3)⁸²⁴. Non solo, nonostante i giudizi poco lusinghieri su quanti fanno dell'insegnamento il loro mezzo di sostentamento (come Pallada), in diverse occasioni Sinesio dimostra di attribuire una notevole importanza alla formazione di base dei giovani (προπαιδεύμα). D'altra parte, è molto probabile che lo stesso Sinesio si fosse occupato oltre che di filosofia e di teologia anche di grammatica come dimostrerebbe la menzione di certi libri di grammatica, accostati per altro a quelli di filosofia, in *Suid.* Σ 1511⁸²⁵: Συνέσιος, Πενταπόλεως τῆς ἐν Λιβύῃ θηβαΐδος (...) ἔγραψε βιβλία διάφορα, γραμματικά τε καὶ φιλόσοφα. Com'è stato mostrato da BALDI⁸²⁶ si può ammettere che Sinesio, oltre alla ricca produzione filosofica e letteraria, abbia composto almeno due commenti grammaticali, uno ad Omero (il περί Ὀμήρου) ed uno ai solecismi ammessi nelle orazioni (il περί τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων). A conclusione del suo contributo BALDI⁸²⁷ scrive "l'esistenza di queste opere non deve certo far erroneamente credere che esse fossero state composte in vista di un loro utilizzo di tipo didattico, tuttavia non si andrà lontano dal vero ipotizzando che siano state concepite con l'intento di far apprezzare ai più giovani, forse gli stessi che frequentavano la casa di Sinesio e che gli avevano sottratto le sue Cinegetiche, l'intramontabile bellezza degli splendori della cultura ellenica". Se è vera l'ipotesi di un ipotetico rapporto dell'alessandino Pallada con il mondo neoplatonico, con la scuola di Ipazia e verisimilmente anche con lo stesso Sinesio (cfr. ZERWES⁸²⁸, RUBENSOHN⁸²⁹, §§ 1.2, 4.2.3) allora l'esistenza di queste opere grammaticali, se non prettamente didattiche almeno concepite anche per uso scolastico, confermerebbe l'interesse per gli studi grammaticali e linguistici negli ambienti neoplatonici, non sarebbe quindi casuale la specifica menzione di queste due scienze, filosofia platonica e grammatica, in 11.305 e risulterebbe ancora più interessante la compresenza in Pallada, così come in Sinesio, di questi due interessi scientifici. Non è da escludere, dunque, l'ipotesi formulata all'inizio ovvero che Pallada abbia scritto l'epigramma per se stesso e si stia quindi accusando di

⁸²³ cfr. HENDERSON 2012: 9.

⁸²⁴ cfr. anche BRANCACCI 1985: 165-66.

⁸²⁵ vd. ADLER (IV): 468, 11-18.

⁸²⁶ BALDI 2010: 1-13.

⁸²⁷ BALDI 2010: 13.

⁸²⁸ ZERWES 1956: 334.

⁸²⁹ RUBENSOHN 1903: 1030.

ignoranza, anche se, in questo caso, dovremmo supporre un atteggiamento auto-ironico da parte del poeta. L'accusa formulata in 11.305, infatti, non è quella di volubilità o incostanza, ma piuttosto quella di ignoranza poiché il destinatario è accusato di fare il platonico con i grammatici e viceversa proprio perché inesperto in entrambi gli ambiti.

Non è da escludere, tuttavia, anche un'altra ipotesi che forse è utile almeno avanzare: come nota di commento a Damasc. *Vit. Is.* fr. 3.3.5 Zintzen = 128 Athanassiadi è riportata una citazione di Zaccaria (vd. *ad loc.* n. 342) che usa il verbo βρενθύεται in riferimento ad un certo Gessio che non solo potrebbe essere il Gessio di Pallada, destinatario di ben otto epigrammi scommatici da parte del poeta (*AP* 7.681-688 vd. § 1.2), ma anche l'anonimo destinatario di 11.305 per la scelta al v.2 dello stesso verbo βρενθύη. L'ipotesi sarebbe confermata da due elementi: in primo luogo il fatto che l'accusa principale rivolta da Pallada a Gessio è proprio la sua ὕβρις vd. e.g. 7.683.3-4 (ἀλογώτατον ἔσχεσ ὄνειδος/ ὡς ἐπιθυμήσας οὐρανίης ἀνόδου), 684.1-2 (μηδεὶς ζητήση μερόπων ποτὲ καὶ θεὸς εἶναι/ μηδ' ἀρχὴν μεγάλην, κόμπων ὑπερφιάλων) etc., in secondo luogo perché il nesso μηδὲν ἐπιστάμενος di 11.305 è presente anche in uno di questi epigrammi dedicati alla morte di Gessio cfr. 7.688.4 ὦ γένος ἀνθρώπων ἀνεμώλιον, αὐτοχόλωτον,/ ἄχρι τέλους βιότου μηδὲν ἐπιστάμενον.

1-2 τέκνον...ἐπιστάμενος: la personificazione Ἀναιδείης è una correzione di DILTHEY⁸³⁰ al posto del tradito ἀναδείης così come Μορίης sempre proposto da Dilthey laddove *P* tramanda θρέμμα μορίης, mentre in *Pl* si trova una lacuna che è stata successivamente riempita con la forma Μωρίης. La correzione di *Pl* dipende dal fatto che effettivamente μορίης crea difficoltà in quanto attestato soltanto in casi rari e sporadici, ma soprattutto mai nel significato di “follia”: in Nonn. *Dion.* 25.452, 25.539 etc. indica la dea Moria, oppure l'ulivo sacro vd. *Dion.* 37.313 cfr. anche Tynn. *AP* 7.477.2, si tratta in ogni caso di un valore non accettabile in 11.305 dove il nesso θρέμμα Μορίης allude senza dubbio ad un concetto negativo “figlio della stoltezza” per cui la soluzione più conveniente è sicuramente considerare Μορίης una scelta volontaria al posto di Μωρίης che sarebbe stato risultato invece ametrico. Le proposte di Preisendantz e Sitzler, rispettivamente ἀκορίης e ἀμορίης, hanno solo il pregio di creare una simmetria tra i termini del primo verso dove τέκνον e θρέμμα sono sinonimi mentre ἀναιδείης e ἀκορίης/ἀμορίης sono sempre costruiti con *α* privativo. ZERWES⁸³¹ inserisce nel testo ἀκορίης affermando che l'insaziabilità dell'uomo consiste nel passare continuamente dalla grammatica alla filosofia senza soffermarsi su niente. In realtà, come già rilevato prima, il protagonista non è accusato di avere un desiderio inesauribile di conoscenza ma al contrario di essere assolutamente ignorante. Il testo tradito, inoltre, se si ammette che μορίης possa essere una variazione di μωρίης non ammissibile a

⁸³⁰ DILTHEY 1887 *ad loc.*

⁸³¹ ZERWES 1956: 196.

livello metrico⁸³², presenta un significato migliore di tutte le correzioni del testo proposte, per questo – con BECKBY⁸³³ e GUICHARD⁸³⁴ – mi sembra opportuno conservare la versione dei manoscritti. Concordo con gli editori anche per quanto riguarda l’inserimento della maiuscola, poiché in questo modo la “trimembre imprecazione”⁸³⁵ acquisisce una forza maggiore ed un più profondo significato poiché “figlio dell’Impudenza” equivale a dire “impudente per antonomasia”. Per il nesso τέκνον Ἀναιδείης cfr. Aesch. fr. 315 Radt τῷ πονοῦντι δ' ἐκ θεῶν/ ὀφείλεται τέκνωμα τοῦ πόνου κλέος. Quanto al superlativo ἀμαθέστατε, si tratta di un’apostrofe molto forte ma piuttosto rara e sicuramente non diffusa a livello colloquiale poiché presenta solo qualche sporadica attestazione vd. Jul. *Misop.* 9.3 ὃ πάντων ἀνθρώπων ἀμαθέστατε καὶ φιλαπεχθημονέστατε. Θρέμμα ricorre spesso in Sofocle (vd. *Trach.* 574, 1093, *Oed. Tyr.* 1143, *Phyl.* 243), è utile citare soprattutto *El.* 622 ὃ θρέμμ' ἀναιδές (in riferimento ad Elettra) per la presenza di termini analoghi in 11.305.1 ἀναιδείης e θρέμμα, questo medesimo nesso è attestato in Eur. fr. 882b Kannicht e Aristoph. *Lysistr.* 369.

Per il nesso μηδὲν ἐπιστάμενος in clausola cfr. Apollinar. *AP* 11.399.4 ὧν ἐδίδασκεν ἀεὶ, μηδὲν ἐπιστάμενος e adesp. *AP* 10.118.2 πῶς δύναμαί τι μαθεῖν μηδὲν ἐπιστάμενος; Greg. Naz. *PG* 37.1458.6 = *carm.* 2.2.1.90 ἡμεδαποῦ νόμου μηδὲν ἐπιστάμενος; sarà interessante notare che in alcuni testi cristiani ricorre lo stesso nesso sempre accompagnato da un verbo che indica superbia e vanagloria cfr. Paul. *I ep. ad Tim.* 6.4.1 καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, Basil. *PG* 29.604.18 ὥστε μάταιός ἐστι νοῦς καὶ τετύφλωται, τῷ ὄντι μηδὲν ἐπιστάμενος.

3-4 ἐν μὲν...σὺ πάλιν: il distico presenta una profonda elaborazione formale con una forte insistenza sui termini γραμματικός da una parte e Πλάτων/Πλατωνικός dall’altro, che riflette, forse, la volontà del poeta di marcare la netta dicotomia tra i due ambiti del sapere di cui il protagonista vanta, sicuramente a torto, la conoscenza. Oltre al chiasmo γραμματικοῖς/ Πλατωνικός – Πλάτωνος/ γραμματικός⁸³⁶ e il rilievo insistito su γραμματικοῖς/γραμματικός che è sempre caratterizzato da duplice *ictus* quasi ad enfatizzare la polemica⁸³⁷, colpisce la struttura tripartita, scandita dalle due pause (cesura pentemimere e dieresi bucolica), del v.3 in modo tale che alle tre parti del verso vengono a corrispondere, rispettivamente, i seguenti termini: γραμματικοῖς/ Πλατωνικός/ Πλάτωνος ovvero i due cardini su cui si concentra lo *scommia* dell’epigramma; le due pause, inoltre, hanno scopo di incorniciare e in questo modo marcare il sostantivo Πλατωνικός.

⁸³² Attestata, tuttavia, soltanto in questo luogo palladiano vd. HENDERSON 2012: 9.

⁸³³ BECKBY 1967² III: 692.

⁸³⁴ GUICHARD 2014A.

⁸³⁵ MARZI-CONCA 2009: 836.

⁸³⁶ Cfr. HENDERSON 2012: 9.

⁸³⁷ MARZI-CONCA 2009: 836.

Concordo con ZERWES⁸³⁸ sull'inutilità della proposta di Brunk che corregge ὁ Πλ. in σὺ Πλ. sminuendo o meglio eliminando, con tale correzione, quel senso ironico che molto probabilmente Pallada aveva ricercato, essendo un poeta notoriamente incline all'ironia soprattutto negli epigrammi scoptici dove l'elemento ironico risulta particolarmente accentuato.

Il termine δόγμα in relazione alla filosofia platonica è raro, ma comunque attestato anche altrove cfr. e.g. Gal. *De usu partium* 3.699.3 ὁπότ' ἐξηγούμεθα τά θ' Ἴπποκράτους καὶ Πλάτωνος δόγματα etc. Un'attestazione importante del nesso è quella tramandata da *P.Berol.* 10559 = 30 *GDRK*, quel poemetto in trimetri giambici noto come "*Laudatio professoris*": si tratta di un epitaffio anonimo per un professore di retorica, filosofia e diritto dell'Università di Berito, tramandato su un codice di papiro databile alla metà del IV sec. d.C. rinvenuto ad Hermupolis⁸³⁹. Il v.76 di *P.Berol.* 10559b (recto) si presenta in questa forma: μ[ούσαι]ς εὐφραδέσσι Πλατώνια [ed è stato integrato da Wilamovitz con Πλατώνια δόγματα μίξας (cfr. Eur. *HF* 674 οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας/ ταῖς Μούσαισιν συγκαταμειγνύς) ovvero "avendo mescolato i dogmi platonici alle Muse eloquenti"; per μίξας cfr. Greg. Naz. *AP* 8.53.4 οὐποτε χεῖλεα μίξας ἀνάγνοις χεῖλεσιν ἄγνὰ . L'integrazione sarebbe confermata da Ausonio cfr. *Commem. Prof. Burdig.* 26.3-5 *historia si quos vel poeticus stilus/ forumve fecit nobiles,/ medicae vel artes dogma vel Platonium*: il poeta si congeda dai defunti ricordando le scienze nobilitate dalla loro attività, tra queste viene menzionata anche la filosofia platonica definita *dogma Platonium* come proposto nell'integrazione di Wilamovitz. In età tardo-antica, infatti, sussiste un legame molto stretto tra filosofia, retorica, letteratura e poesia e i loro confini sono molto labili: i γραμματικοί, ad esempio, spesso istruivano i propri allievi interpretando allegoricamente i miti antichi – prevalentemente omerici – attraverso cui fornivano loro un insegnamento filosofico. Nelle *Anacrontee* di Giovanni di Gaza, γραμματικός attivo nel V-VI sec.⁸⁴⁰, questa profonda σύγκρισις fra didattica e filosofia emerge chiaramente vd. e.g. *Anacr.* 5.47-48⁸⁴¹ ὅτε τὸν τρέφοντα μῦθοις/ γενέτην ἔχειν διδάξει (sc. ὁ σοφὸς χρόνος). I μῦθοι sono qui un riferimento all'utilizzo nelle scuole della poesia omerica di contenuto mitologico; CICCOLELLA⁸⁴² riporta in proposito alcune testimonianze letterarie che presentano i γραμματικοί come insegnanti di poesia e, attraverso di essa, di filosofia morale. Si potrebbe ipotizzare la stessa bilaterale competenza sia per il retore-γραμματικός dell'Università di Berito che per il misterioso destinatario di 11.305 la cui identità assumerebbe sempre più i tratti di quella di Pallada. Non stupisce per niente, in un poeta come Pallada, che l'epigrammista stia facendo dell'autoironia sulla propria attività di γραμματικός che lo porta a passare

⁸³⁸ ZERWES 1956: 196.

⁸³⁹ Vd. SCHUBART-WILAMOVITZ 1907: 82-93; HEITSCH 1963: 94-99; DORANDI 1991: 11-33 ritiene che i tre figli di papiro non possano essere considerati un autografo, ma parla di un vero e proprio lavoro con varianti d'autore.

⁸⁴⁰ vd. CICCOLELLA 2000: 118 sgg.; CAMERON 1993: 304-307 e 402..

⁸⁴¹ Cfr. CICCOLELLA 2000: *ad loc.* 156-157.

⁸⁴² CICCOLELLA 2000: *ad* 45-48, 157 e riferimenti bibliografici citati.

continuamente dalla grammatica alla filosofia e viceversa senza soluzione di continuità. In particolare i vv. 3-4 di 11.305 non si limitano ad affermare l'ignoranza del personaggio, ma ne evidenziano l'atteggiamento affettato "fai il platonico fra i grammatici, ma se qualcuno ti chiede i dogmi platonici, torni a fare il grammatico". La prima affermazione farebbe pensare ad un Pallada che, negli ambienti scolastici e in mezzo ad altri insegnanti, emerge quale maggiore esperto di filosofia platonica o comunque tale si attegga; la seconda, con quel nesso τις ζητῆ, farebbe pensare ad ipotetiche domande, magari da parte dei propri allievi, su argomenti di filosofia platonica data la compresenza di grammatica e filosofia nelle sue lezioni. E' degno di nota, infatti, che i nessi πλατόνια δόγματα/ Πλάτωνος δόγματα/ *dogma Platonicum* compaiano in opere tutte databili al IV sec. d.C. e tutte destinate ad insegnanti o comunque relative ad insegnanti e all'ambiente scolastico, ciò confermerebbe l'ipotesi che anche il destinatario di 11.305 possa essere un personaggio in qualche modo legato al mondo dell'insegnamento, un γραμματικός ad esempio – in quanto tale esperto di filosofia – e perché no, lo stesso Pallada. Il fatto che filosofia e poesia, in particolare l'epica omerica, in età tardo-antica fossero realtà profondamente unite è confermato da testimonianze come quella di Cristodoro di Copto in cui la Musa viene definita "platonica" *tout court* cfr. *Descr.* 390 εἶπετο φωνεῖντι Πλατωνίδος ἦθει Μούσης. Come affermato nella parte introduttiva all'epigramma, anche al neoplatonico Sinesio sono state attribuite opere grammaticali, probabilmente destinate ad un uso scolastico, ciò conferma il fatto che le due realtà erano tutt'altro che separate e che anzi, nell'universo concettuale della filosofia neoplatonica, un vero γραμματικός non potesse prescindere da un'adeguata preparazione filosofica, fattore imprescindibile per una didattica vera.

5-6 ἐξ...Πλατωνικός εἶ: l'ultimo distico costituisce una sintesi di quanto affermato nei versi precedenti, quasi che il poeta volesse tirare le fila di tutto il ragionamento proposto: "passi continuamente dalla grammatica alla filosofia e in definitiva non sei esperto di niente". Notevole l'uso del verbo φεύγω che ha lo scopo di sottolineare l'assoluta rapidità con cui il personaggio passa da una disciplina all'altra senza soffermarsi su niente. Il riferimento alla rapidità del passaggio potrebbe confermare l'ipotesi proposta di considerare l'epigramma un'autoironia del poeta sulla propria attività di γραμματικός, poiché effettivamente durante la lezione l'insegnante era costretto a passare rapidamente dalla grammatica alla filosofia, trattandosi di due ambiti scientifici che, come è stato notato, in epoca tardo-antica erano strettamente uniti. In questo senso, quest'ultimo distico alluderebbe non solo e non tanto all'ignoranza del protagonista ma al fatto di non poter dimostrare la propria competenza in nessuno delle due scienze. Ai vv. 5-6, inoltre, è evidente la *variatio*: τέχνην οἶσθα γραμματικὴν / Πλατωνικός εἶ che ha, forse, un valore non solo stilistico ma anche filosofico poiché la grammatica è una scienza che può essere appresa, dunque il risultato di un'applicazione, mentre la filosofia non è soltanto una dottrina da imparare ma anche e soprattutto una

scienza che penetra il modo di essere dell'uomo, determinandone l'essenza, per questo il poeta utilizza in riferimento alla filosofia il verbo "essere" e non "conoscere".

AP *9.400 = 38G (B)

Ὅταν βλέπω σε, προσκυνῶ, καὶ τοὺς λόγους,
τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν βλέπων·
εἰς οὐρανὸν γάρ ἐστὶ σου τὰ πράγματα,
Ἵπατία σεμνή, τῶν λόγων εὐμορφία,
ἄχραντον ἄστρον τῆς σοφῆς παιδεύσεως.

Quando vedo te e i tuoi discorsi, mi inginocchio,
contemplando la casa astrale della vergine:
verso il cielo, infatti, sono rivolte le tue opere,
Irazia veneranda, bellezza di discorsi,
immacolata stella di sapiente cultura.

L'epigramma *9.400 è uno dei più discussi fra quelli attribuiti a Pallada, attribuzione che, a tutt'oggi, è ancora molto incerta. In primo luogo, è forse utile fornire alcune indicazioni sulla tradizione manoscritta del testo. L'epigramma è preceduto dal **9.399 (vd. *supra ad loc.*) che, almeno in un primo momento, fu attribuito a Pallada come farebbe supporre il lemma εἰς γνωστικῶπα eraso da C che poi intervenne anche su *9.400 e *9.401. In *9.400 al lemma εἰς τὴν φιλόσοφον Ἵπατίαν Θεῶνος θυγατέρα C aggiunge in un primo momento παλλαδᾶ dopo Ἵπατίαν, ma poi elimina la sua stessa aggiunta e scrive, sopra il lemma di J, τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ. Il correttore C si mostra molto confuso, poiché prima cancella dal lemma di *9.399 il nome παλλαδᾶ (come farebbe supporre la traccia delle due lettere rimaste πα) ma poi aggiunge a *9.400, l'epigramma successivo, il lemma "del medesimo Pallada" come dire che anche quello precedente era di Pallada. Il risultato di questa confusione è che a tutt'oggi non sappiamo cosa pensasse veramente C di **9.399 e di *9.400. Come interpretare questo comportamento alquanto contraddittorio? L'ipotesi più plausibile è che vi sia stato un ripensamento da parte del correttore: in un primo momento dubita che **9.399 sia di Pallada e comincia a cancellarne il nome, poi però cambia idea e, per ricordare che quell'epigramma era di Pallada, lascia le due lettere πα. Non solo, anziché riscrivere sopra la cancellatura il nome παλλαδᾶ, aggiunge a *9.400, l'epigramma successivo, τοῦ αὐτοῦ παλλαδᾶ.

Per quanto riguarda il *9.401, ἄδηλον in P, C aggiunge il lemma καὶ τοῦτο παλλαδᾶ come conferma ulteriore che anche quelli precedenti erano di Pallada.

Il *9.400 è rimasto anonimo nel manoscritto planudeo (*P^l*: 1.45.1 f.86v) e nel libro XV (una sorta di miscellanea di P) dove viene reiterato, dopo il 5.17, in P. Il libro XV dell'*Anthologia* occupa le pagg. 664-710 di P e la replica di *9.400 compare alla pag. 668, una pagina un po' particolare poiché contiene materiale assai eterogeneo. È importante notare che, benché sia rimasto anonimo, nel libro XV il *9.400 è collocato in un contesto che rimanda senza dubbio a Pallada. Non può essere casuale, infatti, che

alla pag. 668 di *P* compaiano otto epigrammi per ciascuno dei quali possiamo ipotizzare la paternità palladiana. Come ha notato assai giustamente CAMERON⁸⁴³ “Whether or not all eight are actually by Palladas (9.400 at least is most probably not), it looks as if the sequence might at least be characterized as Palladian”. Dopo il *9.400 e due testi giambici palladiani sulla *Tyche*, 9.180 e 181 (= 17a, 17b, 17c) segue la seguente successione: 15.18 anonimo εἰς τὴν τάβλαν, 15.19 anonimo in giambi εἰς τινα ἰατρὸν Ἀσκληπιῶδην, 10.87 Pallada in giambi sulla *Tyche*, **15.20 anonimo in giambi sul silenzio, 10.95 Pallada in giambi sulla duplicità. Cameron parla, molto acutamente, di “sequenza palladiana” e dimostra come ciascuno di questi otto epigrammi possa essere attribuito a Pallada⁸⁴⁴. Non possiamo sapere dove J abbia trovato tale sequenza che, secondo LIVREA⁸⁴⁵, “gli serve come riempitivo per evidenziare i *technopaegnia* nelle due pagine successive”: GOW⁸⁴⁶ pensa che le cinque ripetizioni derivino direttamente da un manoscritto contenente Pallada, CAMERON⁸⁴⁷ ha in mente piuttosto un manoscritto della fine del IV sec., diverso dall’esemplare di *AP*, che conteneva Pallada insieme ad altri poeti⁸⁴⁸. Un elemento non trascurabile è senza dubbio il fatto che tutti gli epigrammi replicati alla p. 668 – *9.400, 9.180-181, 10.87, 10.95 – sono sicuramente palladiani, l’unica eccezione è il *9.400 che è attribuito a Pallada nel libro IX (anche se la tradizione manoscritta non è lineare) ed è anonimo in Planude e nel libro XV. Se dunque il gruppo di epigrammi che segue *9.400 alla pag.668 di *P* porterebbe a supporre che anche *9.400 sia di Pallada, è utile porre attenzione anche agli epigrammi che precedono *9.400 alla pag.667, poiché si tratta di due testi cristiani in onore di Maria Vergine per cui ne risulta la seguente sequenza: 15.17 “sull’immagine della Madre di Dio” di Costantino di Rodi, 15.17A= 1.122 “sulla Madre di Dio che porta il Cristo” di Michele Cartofilace, 15.17B “alla filosofa Ipazia” (anonimo), 15.17C= 9.180-181 “sulla Τύχη”, anonimi, ma attribuiti a Pallada in *P*¹ e in *Pl*. Il problema sarà dettagliatamente spiegato nel commento, ma già da ora vale la pena notare che, se i primi editori dell’*Anthologia* senza esitazione avevano attribuito *9.400 a Pallada, nella seconda metà del ‘900 LUCK⁸⁴⁹ riprese la discussione giungendo alla conclusione che *9.400 è stato erroneamente attribuito all’alessandrino e non ha niente a che fare con

⁸⁴³ CAMERON 1993: 322.

⁸⁴⁴ CAMERON 1993: 322: “Of the five earlier ascribed to Palladas, *9.400 e 9.180-1 are here anonymous. Of the rest, **15.20 is by implication ascribed to Palladas, 15.18 seems to me entirely in his spirit and style, and 15.19 is a variation on a fictitious epitaph by Palladas (*AP* 7.610) on the man who ‘stole’ his bride and was punished by his house collapsing during the wedding and killing all the guests; if not by Palladas it is certainly an imitation of his poem. Whether or not all eight are actually by Palladas (9.400 at least is most probably not) it looks as if the sequence might at least be characterized as ‘Palladan’”.

⁸⁴⁵ LIVREA 1997: 101.

⁸⁴⁶ GOW 1958: 61-62.

⁸⁴⁷ CAMERON 1993: 232.

⁸⁴⁸ Per la silloge epigrammatica del IV secolo ipotizzata da Cameron si veda § 6.3. Come nota LIVREA 1997: 101, se il *9.400 è databile dopo il 415 d. C., dobbiamo posticipare di alcuni decenni la cronologia di tale manoscritto oppure ammettere che Pallada abbia continuato la propria attività poetica anche dopo la confezione di tale antologia.

⁸⁴⁹ LUCK 1958: 462 sgg.

Ipazia, si tratterebbe invece di un poemetto cristiano di epoca bizantina in onore della Madonna sulla stessa linea dei due epigrammi che lo precedono 15.17 e 15.17A. L'ipotesi fu accolta e ulteriormente approfondita da CAMERON⁸⁵⁰ secondo il quale la donna di nome Ipazia venerata in *9.400 sarebbe una suora fondatrice della chiesa della *Theotokos* a Costantinopoli. Già IRMSCHER⁸⁵¹ nel 1961, partendo da un'analisi storico-sociale degli epigrammi, aveva messo in dubbio che Pallada potesse essere l'autore di *9.400 e che la destinataria dell'epigramma potesse essere la filosofa neoplatonica Ipazia. Recentemente è intervenuta sull'argomento anche HARICH-SCHWARZBAUER⁸⁵² che, analizzando le fonti tardo-antiche relative alla figura di Ipazia, ritiene che l'epigramma possa essere attribuito a Pallada, che sia stato composto dopo il 415 e soprattutto che debba essere inserito nel genere degli epitaffi per filosofi, rinvenendo in *9.400 una forte intertestualità con Platone, in particolare con *Rep.* 468b-469b dove si afferma che alcuni uomini, dopo la morte, devono essere *venerati* come dèi, non solo i guerrieri morti in guerra per la patria ma anche quegli uomini che si sono distinti in vita per avere compiuto azioni grandi, Ipazia apparterebbe a questa seconda categoria. HARICH-SCHWARZBAUER, dunque, ammette la paternità palladiana di *9.400 poiché rinviene nell'epigramma un forte ipotesto platonico cui fa da contraltare la profonda conoscenza di Platone da parte del poeta⁸⁵³. Secondo la studiosa Pallada avrebbe inserito in *9.400 questo forte *ipotesto* platonico per il fatto che la destinataria dell'elogio era una filosofa platonica⁸⁵⁴. Indipendentemente dai parecchi ipotesti platonici che la studiosa individua nell'epigramma, a supporto dei quali postula contro tendenza una notevole preparazione filosofica di Pallada, soprattutto platonica, la ricostruzione cronologica non pare potersi accettare con sicurezza in base al solo presunto richiamo a *Resp.* 468b-469b e di conseguenza può cadere anche l'ipotesi della studiosa che *AP* 1.120 e 1.121 siano imitazioni di *9.400, che avrebbe permesso una sorta di trasferimento indolore da tematiche pagane a tematiche cristiane; la ricostruzione di questi rapporti tra gli epigrammi poggia quindi su elementi troppo deboli per essere accettata e di per sé la somiglianza nella terminologia degli epigrammi notata giustamente da Luck non permette di definire l'esistenza di rapporti diretti.

L'interpretazione tradizionale di questo epigramma, fornita dagli stessi manoscritti, è che si tratti di un elogio Ipazia. Tale interpretazione, tuttavia, può essere accolta soltanto qualora si ammetta per Pallada una cronologia "bassa" ovvero che la vita del poeta si

⁸⁵⁰ CAMERON 1993: 232.

⁸⁵¹ IRMSCHER 1962 : 313-318.

⁸⁵² HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 295 sgg.

⁸⁵³ La studiosa dedica molto spazio all'analisi del rapporto tra Pallada e Platone e in particolare alla descrizione della posizione del poeta nei riguardi della filosofia platonica vd. HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 298-301. Nel commento all'epigramma la studiosa motiva la supposta intertestualità con Platone proponendo precisi raffronti lessicali vd. *e.g.* *Resp.* 469b προσκυνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας cfr. *9.400.1 προσκυνῶ, *Symp.* 218e ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρώης ἄν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον cfr. *9.400.4 τῶν λόγων εὐμορφία etc.

⁸⁵⁴ HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 307.

collochi tra la seconda metà del IV e l'inizio del V secolo, datazione tradizionale condivisa dalla maggior parte degli studiosi. Oltre a questa, esistono altre due cronologie elaborate successivamente: quella di BOWRA⁸⁵⁵ (320-390 circa) e quella di WILKINSON⁸⁵⁶ (260-350 circa) cfr. cap. I. Dunque, la conferma della paternità palladiana di *9.400 permetterebbe di spezzare una lancia in favore della cronologia tradizionale. D'altra parte non credo si possa giungere ad una soluzione per quanto riguarda sia l'attribuzione dell'epigramma a Pallada che il suo significato: si tratta infatti di un testo molto problematico sia come tradizione manoscritta che come contenuto; è per questo che nel commento mi limiterò esclusivamente a descrivere le varie ipotesi interpretative dell'epigramma, mettendo in rilievo gli aspetti negativi e positivi di ciascuna.

1-2 ὅταν...βλέπων: il nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν è stato oggetto di un lungo dibattito da parte degli studiosi, a seconda di come viene interpretato, infatti, il significato dell'epigramma cambia completamente. Chi considera corretto il lemma di *P* e quindi vede in *9.400 un vero elogio di Ipazia, si è trovato costretto a trovare un collegamento tra l'espressione “casa astrale della Vergine” e la figura, quasi leggendaria, della filosofa. Non molto convincente risulta l'ipotesi di STADTMÜLLER (*ad loc.*) che riconosce all'espressione un significato concreto ovvero un'allusione alla casa o al luogo in cui Ipazia teneva le sue lezioni (*poeta cum Hypatiae sedem velut sideream praedicat, animum eius sublime ferri dicit ad contemplanda caelestia*); concordo con LIVREA⁸⁵⁷ nel riconoscere che in tal modo risulta piuttosto forzato il passaggio dalla seconda persona (σε) al genitivo del v.2 in cui il poeta si rivolge alla donna in terza persona. JACOBS (*ad loc.*) suppone si tratti di un riferimento alla costellazione della vergine e implicitamente al catasterismo della destinataria: “ὁ οἶκος ἀστῶν τῆς παρθένου, si recte intellego, est domicilium signi, quod virgo appellatur. Cum hoc igitur signo...Hypatiam comparat, hanc quasi vivam illius imaginem veneratur”. E' questa l'interpretazione che generalmente viene accolta ed in effetti è plausibile, anche se LUCK⁸⁵⁸ ha messo in rilievo come il termine οἶκος non sia molto appropriato in riferimento alle costellazioni per le quali si usa invece il termine tecnico τόπος. Secondo la tradizione, filosofi e sapienti nascevano sotto il segno della Vergine e per questo sarebbe risolutivo poter interpretare il nesso come “costellazione della Vergine” ovvero “guardando alla tua costellazione” e presupponendo il catasterismo della filosofa. Bisogna rilevare, tuttavia, che οἶκος era il termine tecnico utilizzato per indicare i pianeti nei quali le varie costellazioni si trovavano⁸⁵⁹: poiché il pianeta in cui si trova la costellazione della Vergine è Mercurio, allora appare inappropriato dire “casa della Vergine” = costellazione della Vergine e corretto invece “casa di Mercurio”. E' pur

⁸⁵⁵ BOWRA 1970A: 265-66.

⁸⁵⁶ WILKINSON 2009: 36-60.

⁸⁵⁷ LIVREA 1997: 99.

⁸⁵⁸ LUCK 1958: 464 sgg.

⁸⁵⁹ LUCK 1958: 464, n.55.

vero, come ha notato LIVREA⁸⁶⁰ e come ammette lo stesso LUCK⁸⁶¹, che il nesso οἶκος ἄστρῳς in senso astronomico è attestato in contesti non tecnici e letterari, ma se per il primo, proprio per questa ragione, οἶκος non fa nessuna difficoltà, per il secondo è comunque difficilmente accettabile. Livrea cita Nonn. *Dion.* 38.273 κριοῦ δ' ἀντικέλευθον ἐνέρτερον οἶκον ἀμείβων “cambiando casa più in basso opposta all’ariete”: il poeta allude al segno zodiacale della Bilancia la cui collocazione viene indicata con il termine οἶκος, ancora Max. *Peri Cat.* 1.341-2 εἰ δέ γε Καρκίνου οἶκον ἐὸν βασιλεια Σελήνη/οἰχνεύοι dove in effetti Καρκίνου οἶκον indica la costellazione del Cancro. E’ pur vero, come rileva Luck, che perfino Nonno, solitamente flessibile e incline alla scelta di un lessico non propriamente tecnico, per indicare la costellazione della Vergine utilizza il nesso Παρθένος ἄστερόεσσα (vd. *Dion.* 12.94, 41.335) senza quindi tirare in ballo οἶκος. Dati gli esempi citati, non si può escludere che il nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἄστρῳς indicasse la costellazione della Vergine, sotto il segno della quale Ipazia era nata, come ipotizza Jacobs, ma bisogna comunque riconoscere le difficoltà astrologiche che tale indicazione comporta. In altre parole, interpretare τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἄστρῳς come “costellazione della Vergine” è possibile ma non è neppure immediato e comunque comporta delle difficoltà lessicali. Parrebbe avere trovato una soluzione LIVREA⁸⁶² per il quale l’epigramma, caratterizzato da un lessico proprio del misticismo tardo-antico sia cristiano che pagano (cfr. *infra*), sarebbe un elogio di Ipazia, la “santa pagana” che – in quanto tale – poteva essere oggetto della stessa venerazione e della stessa lode che i cristiani tributavano ai loro santi. Tale interpretazione risolverebbe un problema messo in luce sia da LUCK⁸⁶³ che da CAMERON⁸⁶⁴ ovvero che *9.400 per lessico, stile e tematiche debba essere considerato un pometto cristiano, probabilmente appartenente al genere dell’ἔκφρασις bizantina. Il problema sarà dettagliatamente descritto a breve, ma fin da ora bisogna rilevare come l’ipotesi di Livrea in qualche modo lo risolva, anche se non del tutto. In particolare lo studioso afferma: “Tutto lascia credere invece che *9.400 sia stato scritto come epigrafe su una tomba o un cenotafio di Ipazia, che si immagina collocato in un tempio pagano oppure, meglio, in un’istituzione educativa (ad es. di impronta neoplatonica) ad Alessandria. La raffigurazione forse musiva della volta celeste che accoglie Ipazia come ipostasi della Vergine sarà stata ben poco differente dai coevi mosaici cristiani, ed avrà provocato come questi la proscinesis dell’orante/adorante, che si potrebbe definire criptocristiana”⁸⁶⁵. In questo senso τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἄστρῳς potrebbe indicare

⁸⁶⁰ LIVREA 1997: 101, n.12.

⁸⁶¹ LUCK 1958: 465.

⁸⁶² LIVREA 1997: 101.

⁸⁶³ LUCK 1958: 465.

⁸⁶⁴ CAMERON 1993: 324.

⁸⁶⁵ Cfr. LIVREA 1997: 101 *contra* HARICH-SCHWARZBAUER 2011: 307 che pur inserendo *9.400 nella tradizione letteraria degli epitaffi per i filosofi, esclude l’ipotesi di Livrea poiché, date le circostanze della morte della filosofa, ritiene improbabile una qualsiasi forma di iscrizione onoraria e non esclude che, sotto

sia l'edificio fisico in cui la raffigurazione di Ipazia si trovava, sia la raffigurazione stessa della filosofa che, analogamente alla Vergine Maria, risiede al centro della volta celeste, e il nesso sarebbe una metonimia per indicare la "Vergine Ipazia" *tout court*. L'ipotesi di Livrea è molto interessante, anche perché salverebbe sia la destinazione ad Ipazia di *9.400 e quindi la fondatezza del lemma di *P*¹, sia l'utilizzo di un lessico proprio della produzione letteraria cristiana tardo-antica (cfr. *infra*), ma soprattutto è interessante quanto è implicato nell'ipotesi dello studioso – ovvero che Pallada stia contrapponendo alla cultura dominante una "santa pagana" (come del resto l'opinione comune guardava alla figura di Ipazia) e stia celebrando l'eroismo di questa martire del paganesimo, nel caso in cui l'epigramma sia stato scritto dopo la morte di Ipazia (un dato di cui non possiamo essere certi) servendosi di termini con cui agiografi e apologeti cristiani esaltavano i loro martiri e santi, ma che ricorrono con altrettanta frequenza negli encomi di personaggi pagani celebri. Potremmo addirittura supporre un intento ironico, sicuramente non estraneo all'indole del poeta, come se Pallada volesse annunciare al mondo cristiano che anche i pagani hanno i loro martiri e che la santità dei costumi e della vita non è prerogativa dei cristiani, anzi, con le loro stesse parole è possibile descrivere i costumi di una santa pagana. Mi sembra secondario, a questo punto, il problema se Pallada abbia conosciuto personalmente Ipazia partecipando al circolo filosofico di Alessandria⁸⁶⁶, poiché la fama che circondava quella che, a buon diritto, era conosciuta come una "santa vergine pagana" era talmente grande che Pallada avrebbe potuto comporre l'epigramma come un semplice omaggio ad una figura di spicco nel mondo culturale pagano della fine del IV sec. Il ragionamento condotto fin qui ha senso solo se si ammette per Pallada la cronologia bassa, se si accettano infatti le altre cronologie che vedono il poeta attivo fino al massimo al 350 o al 390 d.C. allora molti elementi di *9.400 devono essere rivisti. Vi è infatti una seconda possibilità interpretativa del nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶον e dell'intero epigramma *9.400 che porterebbe a negare l'autorità palladiana del testo e la sua destinazione ad Ipazia. Già LUCK⁸⁶⁷, in un articolo del 1958, mise in evidenza delle sorprendenti analogie tra *9.400 e alcuni componimenti bizantini di origine cristiana. I passi menzionati da Luck sono molto importanti ed effettivamente dimostrano che il nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον era utilizzato per indicare le chiese dedicate alla Vergine Maria vd. *AP* 1.121.1-2 (fort. Georg. Pisid.) ἔδει γενέσθαι δευτέραν Θεοῦ πύλην/ τῆς παρθένου τὸν οἶκον ὡς καὶ τὸν τόκον in cui si descrive la nota chiesa della Vergine Maria nel quartiere di *Blanchernae*. Questi versi sono seguiti, nel libro I di *AP*, da tre

Cirillo ad Alessandria, possa essersi verificata una *damnatio memoriae* di Ipazia proprio a partire dall'epigramma di Pallada che probabilmente godette di una forte notorietà al tempo.

⁸⁶⁶ Cfr. ZERWES 1956: 177 sgg. Lo studioso accoglie la cronologia "bassa" e ammette che Pallada possa avere avuto almeno dei contatti con la scuola neoplatonica di Ipazia, senza esserne stato necessariamente allievo diretto. Suppone che *AP* *9.400 e **9.399 siano entrambi poemi elogiativi di Ipazia, caratterizzati dalla comune metafora strologica: in *9.400 la filosofa è paragonata ad una stella, in **9.399 si dice che il *nous* della filosofa supera quello del sole.

⁸⁶⁷ LUCK 1958: 465.

giambi in onore della Madonna, copiati ancora una volta da J ed attribuiti a Michele Cartofilace, che ricorrono identici alla p. 668 di P^2 subito prima della replica di *9.400. Dunque, in entrambi i casi, i tre giambi sarebbero vicini ad ἐκφράσεις di chiese in onore della Vergine. Luck ritiene che il nesso “casa della Vergine” fosse un’espressione fissa nella poesia cristiana bizantina per designare chiese dedicate alla Madonna e cita altri luoghi per dimostrarlo vd. *AP* 1.120.1-2 εἰ φρικτὸν ἐν γῆ τοῦ Θεοῦ ζητεῖς θρόνον,/ ἰδὼν τὸν οἶκον θαύμασον τῆς παρθένου, *AP* 1.109.1-2 πτωθέντα κοσμεῖ τὸν ναὸν τῆς παρθένου/ Βασιλείος τε σὺν Κωνσταντίνῳ, Λέων; da notare che si tratta in entrambi i casi di giambi come in *9.400. Come già notato, lo studioso si sofferma anche sulla posizione in cui *9.400 è collocato nella replica di P^2 ovvero in mezzo a due coppie di epigrammi di cui la prima sono poemi bizantini in onore della Vergine Madre di Dio (15.17⁸⁶⁸ e 15.17A⁸⁶⁹) mentre la seconda sono giambi dedicati alla Τύχη (15.17C) anonimi in P^2 ma attribuiti a Pallada in P^1 e *Pl*. Secondo Luck la posizione di *9.400 è alquanto simbolica, interposto tra giambi in onore della Madonna e giambi in onore della dea pagana Τύχη, ritiene che *9.400 prosegua la prima sequenza e che si tratti quindi di versi cristiani dedicati ad una santa donna cristiana il cui nome poteva essere o non essere Ipazia. Quanto a 9.180-181 ritiene che siano stati erroneamente attribuiti a Pallada in P^1 e *Pl* e che si tratti invece di imitazioni palladiane di epoca bizantina, poiché il loro contenuto è molto simile agli epigrammi palladiani 9.182-3 ma lo stile e il metro sono invece diversi. In particolare 9.181 sarebbe una citazione diretta di Pall. *AP* 10.90.7.

Oltre al problema di datazione cui si è fatto riferimento nell’introduzione all’epigramma, *9.400 pone dunque non pochi problemi a livello stilistico-fraseologico. Non solo il nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον era usato per indicare le chiese in onore della Madonna nella poesia ecfrastica bizantina, ma l’aggettivo “astrale, stellata” era solitamente riferito alle mura e alle volte della chiesa che erano decorate come un cielo stellato. Altri paralleli importanti citati da Luck sono la descrizione della chiesa dei Santi Apostoli dello stesso Costantino Rodio cfr. 358 sgg. Reinach-Legrand ὅταν δ’ἀπιδῶ πρὸς Θεοῦ δόμον μέγαν/ τὸν τῆς Σοφίας οἶκον οὐρανοδρόμον/ ἐκ γῆς ἀναθρώσκοντα πρὸς τὸν αἰθέρα,/ καὶ τοὺς χόρους φθάνοντα τοὺς τῶν ἀστέρων ... / τὸν ἀστρολαμπῆ τῶν Ἀποστόλων δόμον... Le analogie con *AP* *9.400 sono in effetti numerose: in primo luogo l’incipit ὅταν δ’ἀπιδῶ cfr. ὅταν βλέπω dove la visione/contemplazione delle immagini celesti viene presentata come condizione per l’ascesa spirituale. Ancora, Luck cita *AP* 1.22.1 πατρὸς ἐπουρανίου λόγε πάνσοφε, κοίρανε κόσμου: si tratta di versi indirizzati a Cristo Salvatore cui viene attribuito

⁸⁶⁸ Si tratta di un poemetto giambico composto da Costantino Rodio per l’immagine della Madre di Dio come recita il lemma “εἰς τὴν εἰκόνα τῆς Θεοτόκου”. Al v.2 si afferma che per descrivere la donna sarebbero necessari non tanto i colori ma le stelle e questo costituisce un punto di contatto importante con *9.400.2 dove la casa della destinataria viene definita “astrale”.

⁸⁶⁹ *AP* 15.17A è un epigramma composto da soli tre giambi reiterato in P^2 ma presente anche in P^1 = *AP* 1.122 attribuito a Michele Cartofilace cfr. *supra*.

l'epiteto di λόγος πάνσοφος. Come nota Luck i concetti principali espressi in *9.400 sono gli stessi di 1.22: cielo (ἐπουρανίου cfr. εἰς οὐρανόν), ragione (λόγε cfr. τοὺς λόγους e τῶν λόγων εὐμορφία), saggezza (πάνσοφε cfr. τῆς σοφῆς παιδεύσεως). Notevole anche la consonanza tra 1.22.4 e *9.400.1 con l'immagine dello sguardo rivolto a Dio nel primo caso (εἰς σὲ γὰρ εἰσορόωσιν ἐν ἐλπίσιν ὄμματα πάντων), a Ipazia o chiunque fosse la destinataria dell'epigramma nel secondo (ὅταν βλέπω σε). È utile soffermarsi anche sui nessi εἰς σέ (1.22.4) e εἰς οὐρανόν (*9.400.3), entrambi all'inizio del verso; si tratta della sottolineatura della direzione verso cui si indirizza l'attenzione dello spettatore nel primo caso, gli interessi della destinataria nel secondo. D'altra parte il pronome σέ di 1.22.4 sottintende Dio così come, nel caso si tratti di un poemetto cristiano come stiamo ipotizzando, εἰς οὐρανόν: siamo di fronte al medesimo nesso, dunque la congiunzione εἰς indica un moto a luogo e più propriamente, in questo caso, un'ascesa, un moto verso il cielo. Anche CAMERON⁸⁷⁰ segue l'ipotesi di Luck e considera *9.400 un esempio di ἔκφρασις bizantina in onore di una santa donna di nome Ipazia. Le motivazioni addotte dallo studioso, in generale, non sembrano molto convincenti e in effetti sono messe in discussione con coerenti argomentazioni da LIVREA⁸⁷¹, ma resta comunque un dato incontrovertibile, la presenza di uno stile e di una fraseologia propri della poesia cristiana bizantina, un dato che lo stesso Cameron sostiene e conferma e contro il quale, invece, le argomentazioni di Livrea non risultano molto convincenti (cfr. *infra*). Cameron, infatti, seguendo l'ipotesi di Luck, cita altri paralleli decisivi come Theod. Stud. *Iamb.* 40 Speck τῆς Παρθένου τὸν οἶκον ὁ βλέπων νόει./ ναὸς γὰρ αὐτῆ τοῦ Θεοῦ δεδειγμένος,/ ναοὺς ἑαυτῆς πανταχοῦ γαίης ἔχει e Io. Maur. 18.1 de Lagarde αὐτὸν, πατέρ, σε προσκυνῶ τε καὶ βλέπω: oltre al nesso τῆς Παρθένου τὸν οἶκον che ricorre identico in *9.400, è importante notare anche la ricorrenza dei verbi προσκυνῶ e βλέπω. Quest'ultimo può essere considerato il verbo tecnico della visione e della contemplazione che sono i principi fondamentali dell'ἔκφρασις. In particolare, CAMERON⁸⁷² giustifica la frequenza del verbo in questo modo “literally hundreds of such pieces end with βλέπω or βλέπων, self-consciously evoking the relationship of the spectator to the picture”.

Precisi paralleli con la poesia ecfastica bizantina, dunque, sono stati individuati, non altrettanto si può dire per la poesia neoplatonica tardoantica a cui, secondo LIVREA⁸⁷³, *9.400 appartiene, ma alla quale rimanda senza dubbio la presenza di termini tecnici del “misticismo tardoantico” (secondo la felice definizione dello studioso) come ἄχραντος, σοφός, λόγος, βλέπω (cfr. *infra*) che appartengono, come ha dimostrato Livrea, al linguaggio proprio della poesia neoplatonica tardoantica derivante dal sincretismo religioso pagano-cristiano, ma che risultano comunque insufficienti rispetto ai paralleli precisi e inequivocabili che sono stati rinvenuti, invece, nella poesia cristiana, ecfastica

⁸⁷⁰ CAMERON 1993: 321 sgg.

⁸⁷¹ LIVREA 1997: 100 sgg.

⁸⁷² CAMERON 1993: 324.

⁸⁷³ LIVREA 1997:101.

e bizantina. D'altra parte, lo stesso Livrea ammette il carattere cristiano della terminologia del poema che è stato dimostrato da Luck, ma, come già notato (cfr. *supra*), ritiene che tale carattere sia stato volutamente ricercato per assimilare Ipazia ad una santa martire. L'ipotesi è molto interessante, ma resta il fatto che se *9.400 è opera di Pallada e quindi, accettando la cronologia tradizionale, fu composto nella seconda metà del IV secolo, non è chiaro come possa presentare una fraseologia affermatasi almeno due secoli dopo. D'altra parte, il nome Ὑπατία, benché “scomodo” e insolito nel contesto di una lode dai tratti eminentemente cristiani, è tramandato in tutte e tre i manoscritti al v.4 e la difficoltà metrica del termine non deve lasciare troppo dubbiosi (cfr. *infra*). Come giustificare, dunque, la presenza del termine Ὑπατία in un contesto poetico cristiano-bizantino? Sono state elaborate le ipotesi più disparate in proposito: secondo CAMERON⁸⁷⁴ Ipazia era una suora, autrice di poesia religiosa e *9.400 sarebbe la descrizione di una sua rappresentazione pittorica che si trovava nella chiesa della Madre di Dio attigua al suo monastero. L'ipotesi è pura fantasia poiché non abbiamo notizie di nessuna suora, oltretutto poetessa, che porti il nome Ipazia. Secondo LUCK⁸⁷⁵ si tratterebbe dell'elogio di un'altra Ipazia composto da quel Panolbios⁸⁷⁶ (Πανολβίου cfr. *Suid.* s.v. “Panolbios”) il cui nome, in seguito, si sarebbe corrotto nel più noto Παλλαδίου-ᾶ); oppure, secondo lo studioso, all'origine di tutto vi sarebbe l'errata attribuzione a Pallada che avrebbe successivamente provocato la formazione di un termine ametrico come Ὑπατία. Anche GUICHARD⁸⁷⁷ considera *9.400 un testo bizantino che ad un certo punto fu frainteso ed erroneamente attribuito a Pallada.

Le ipotesi che potremmo formulare in proposito sono numerose, tutte valide o comunque non più probabili di altre. Vi sono tuttavia dei dati più o meno sicuri su cui possiamo poggiare e da cui non possiamo prescindere: 1) la scelta di un lessico e di uno stile propri della poesia cristiana di età bizantina; 2) la presenza del nome proprio Ὑπατία, perfettamente leggibile nelle tre versioni in cui è tramandato l'epigramma; 3) l'attribuzione a Pallada da parte del correttore C, in una delle tre versioni (*P*¹) probabilmente per confusione con **9.399. Tutte le ipotesi formulate presentano a mio avviso aspetti sia positivi che negativi: affermare che *9.400 sia un testo bizantino frainteso ed erroneamente attribuito a Pallada risolve il problema dello stile e della fraseologia del testo, ma non quello dell'attribuzione a Pallada e della presenza del termine Ὑπατία, benché tale attribuzione non sia sicura e il termine Ὑπατία sia discutibile. Inoltre, se veramente *9.400 era un epigramma dedicato alla Madre di Dio, appare un po' forzato il brusco passaggio dalla seconda alla terza persona singolare ai vv.1-2. Pensare ad una ricercata rappresentazione di Ipazia come “santa pagana” è un'ipotesi suggestiva, ma in questo caso si deve escludere che l'autore di *9.400 sia Pallada e che l'epigramma sia stato composto nel IV secolo dal momento che siffatti

⁸⁷⁴ CAMERON 1993: 324.

⁸⁷⁵ LUCK 1958: 466.

⁸⁷⁶ Vd. *Suid.* s.v. “Panolbios” (V d.C.).

⁸⁷⁷ GUICHARD 2014A.

stilemi non presentano attestazioni prima del VI-VII secolo d.C. E' pur vero quanto è stato messo in luce da Livrea ovvero che *9.400, oltre all'evidente impronta cristiana e bizantina, possiede anche un lessico proprio della poesia tardo-antica mistica e neoplatonica. Oltre a ciò, bisogna rilevare che le allusioni al *logos* (λόγους, τῶν λόγων εὐμορφία), alle stelle e quindi all'astronomia (ἀστρῶον, ἄστρον), al cielo (εἰς οὐρανόν), alla cultura e alla saggezza (τῆς σοφῆς παιδεύσεως) piuttosto che alla Madre di Dio farebbero pensare, come destinataria, ad una donna di cultura, nota per la sua saggezza e per i suoi λόγοι, caratteristiche che trovano una corrispondenza diretta nella figura di Ipazia alla luce della presentazione che di lei ci forniscono le fonti (cfr. *infra*). Dal punto di vista stilistico i vv.1-2, oltre a tutti gli elementi che già sono stati messi in luce, presentano la peculiarità dell'anafora del verbo βλέπω che, aprendo e chiudendo il distico, da un lato conferisce ai due versi una struttura circolare, dall'altro sembra quasi che il v.2 intenda correggere, ribadire, ulteriormente chiarire quanto affermato al v.1: "quando guardo te e i tuoi discorsi" è un'espressione generica, "guardando la casa astrale della Vergine" specifica dove e come avviene questa visione quasi che il poeta sentisse il bisogno di spiegare al lettore in che modo si sviluppa in lui la necessità della proscinesi. In altre parole, la consistenza del pronome σε è data dal nesso τῆς παρθένου τὸν οἶκον, è come se il poeta dicesse "quando guardo te (...) ovvero quando guardo la casa astrale delle Vergine", l'atto di guardare *te* coincide con quello di guardare *la casa astrale della Vergine*. Quale luogo fisico fosse indicato nel v.2, è destinato a rimanere nel dubbio, ma naturalmente dipende da come viene interpretato l'epigramma; l'ipotesi più antica, quella di Jacobs, è forse la più conveniente poiché, interpretando il nesso come "costellazione della Vergine" e ipotizzando il catasterismo di Ipazia, sarebbe confermata l'identità tra σε e τῆς παρθένου τὸν οἶκον: guardando te ovvero guardando la tua costellazione visto che tu stessa le appartieni.

Dopo aver passato in rassegna le diverse interpretazioni dell'epigramma proposte fino a questo momento, vorrei proporre adesso l'idea personale che mi sono fatta di *9.400. Partendo dal presupposto che, a mio avviso, appare plausibile sia la presenza di elementi propri della poesia cristiana ipotizzata da Luck sia la celta di un lessico e di uno stile propri del misticismo neoplatonico sia l'ipotesto platonico individuato da Harich-Scharzbauer, è possibile tenere insieme tutti questi elementi di *9.400 avanzando l'ipotesi seguente. E' possibile che l'epigramma sia stato composto veramente per Ipazia, non necessariamente subito dopo la morte o anche prima (si tratta di un elogio generico non specificatamente funebre), ma piuttosto in epoca più tarda, nel VI-VII secolo, quando la fama della donna "martire pagana" si era diffusa, che siano stati volutamente adoperati da un lato uno stile e un lessico propri della poesia cristiana con lo scopo di assimilare Ipazia alla Vergine Maria, dall'altro termini tecnici del misticismo tardantico unitamente ad alcuni indizi che la destinataria era una donna saggia, vergine, matematica, astronoma e filosofa. L'autore di *9.400 avrebbe inserito qua e là alcuni termini propri della poesia neoplatonica e alcune espressioni tratte

direttamente da Platone all'interno di una struttura poetica e stilistica propria della poesia cristiana e bizantina, stabilendo una sorta di σύγκρισις tra i due mondi letterari e poetici. L'epigramma, dunque, non sarebbe stato composto da Pallada ma gli fu erroneamente attribuito, dato il suo supposto legame con la scuola alessandrina e alcuni riferimenti al mondo neoplatonico rintracciabili nell'opera del poeta (cfr. § 4.2.3, ZERWES⁸⁷⁸, vd. *supra ad* 10.88 e *infra ad* 9.170). Fu proprio il catattere bilaterale dell'epigramma, questa compresenza di elementi cristiani e neoplatonici, a determinarne la trascrizione ora nel libro IX vicino a **9.399 che all'epica neoplatonica e alla poesia tardoantica rimandano, ora nel libro XV preceduto da componimenti in perfetto stile cristiano-bizantino: come nota LIVREA⁸⁷⁹ il compilatore J (= Costantino Rodio?) segue un certo criterio compositivo ed è per questo che trascrive un'altra volta *9.400, dimenticando di averlo copiato centinaia di pagine prima, proprio perché il suo epigramma (15.17) gli ricordava per stile e lessico *9.400. Anche se la situazione appare molto estrema, non bisogna dimenticare che siamo in un periodo in cui il sincretismo religioso e filosofico domina incondizionatamente basti pensare a figure come Sinesio che, convertitosi al Cristianesimo e vescovo di Cirene, fu seguace della stessa Ipazia e filosofo neoplatonico oppure a Nonno di Panopoli, autore di un'epopea di Dioniso e della parafrasi del Vangelo di Giovanni. Ipazia era in qualche modo il simbolo di tale sincretismo filosofico-religioso dato che la sua scuola era frequentata ed apprezzata anche dai cristiani.

3 εἰς...πράγματα: è questo il verso che, più di ogni altro, farebbe pensare che l'epigramma sia stato composto veramente per Ipazia. Il poeta afferma che gli interessi, l'attenzione, le preoccupazioni della destinataria hanno un'unica direzione, il cielo e non la terra. Non sarà casuale che anche i principali interessi di Ipazia fossero la matematica, la filosofia neoplatonica e, prima di tutto, l'astronomia. Le fonti, poi, descrivono la filosofa come un essere quasi divino (cfr. *infra*), etereo, totalmente staccato dalla materialità e dalla concretezza delle realtà terrene. A ciò si potrebbe obiettare che lo stesso atteggiamento è senz'altro ascrivibile alla Vergine Madre di Dio, lei che, più di ogni altro essere umano, fu legata al cielo tanto da partorire il figlio di Dio. Ciò è senza dubbio vero, ma l'espressione "i tuoi interessi/ le tue azioni/ le tue cose guardano al cielo" - letteralmente "sono verso il cielo" -, sembra più appropriato in riferimento alla filosofa-astronoma Ipazia piuttosto che alla Madre di Dio, poiché il poeta sta sottolineando il tipo di attività (πρᾶγμα) svolto dalla destinataria dell'elogio. Della Vergine Madre di Dio solitamente si dice che *appartiene* al cielo, che la sua sostanza è ontologicamente celeste così come quella di Dio in quanto concepita senza peccato e fecondata direttamente dalla Spirito Santo, dunque diversa dal resto dell'umanità. La preposizione εἰς evidenzia in qualche modo la distanza che intercorre

⁸⁷⁸ ZERWES 1956: 334.

⁸⁷⁹ LIVREA 1997: 101.

tra il cielo e il soggetto, quest'ultimo infatti è rivolto verso di esso ma non gli appartiene, significato a cui tenderebbe piuttosto l'uso di un dativo. Certo, non è inaccettabile dire, per la Madre di Dio, *i tuoi interessi sono rivolti al cielo*, ma ciò parrebbe più appropriato per un essere umano "normale" dedito allo studio di discipline celesti o comunque non ad attività pratiche, piuttosto che ad un essere già in sé divino come la Madonna. Mi rendo conto che lo scarto è breve e che la differenza è molto sottile, ma vale la pena prestarvi attenzione. Ribadisco che non sarebbe per niente problematico riferire quanto affermato al v.3 alla Madre di Dio, tuttavia ritengo che l'espressione sia più appropriata per Ipazia proprio in virtù di quel termine *πρᾶγμα* che indica le scienze filosofiche e astronomiche come attività quotidiana della filosofa e che fa da contraltare ai λόγοι e alla παιδείσις menzionati ai vv. 1, 4 e 5.

Quanto al nesso εἰς οὐρανόν, secondo Jacobs (vd. *ad loc.*) è da intendersi come uno stato in luogo, come se fosse ἐν οὐρανῶ, allo stesso modo LIVREA⁸⁸⁰ parla di "volgarismo" con εἰς locativo per cui cfr. Kost. a *Mus.* 181. Alla luce di quanto è stato detto, piuttosto che pensare ad un volgarismo tardo-antico, credo che il poeta abbia volutamente introdotto un complemento di moto a luogo in unione ad un verbo di stato (essere), con lo scopo di sottolineare che la direzione verso cui guardano tutti gli interessi e le occupazioni della destinataria è il cielo, mettendo in rilievo il suo distacco dalla materialità e l'atteggiamento "mistico". Un uso analogo di εἰς si trova in un epitaffio di Gregorio di Nazianzo vd. *AP* 8.151 αἰεὶ σοὶ νόος ἦεν ἐς οὐρανὸν οὐδ' ἐπὶ γαίης in riferimento al defunto. Questo parallelo è molto importante, poiché in dipendenza dallo stesso verbo (ἦεν) il poeta introduce due diversi complementi, moto a luogo per il cielo, stato in luogo per la terra. Il poeta, infatti, sta parlando dal punto di vista del defunto, destinatario dell'elogio funebre, un uomo che, in quanto tale, si trovava sulla terra. In altre parole sia l'autore di *9.400 che Gregorio di Nazianzo hanno introdotto il moto a luogo εἰς οὐρανόν immedesimandosi nel punto di vista dei destinatari, uomini che si trovano sulla terra e possono contemplare il cielo ma solo a distanza, in italiano potremmo rendere l'espressione dell'epitaffio in questo modo: "la tua mente era protesa verso il cielo e non apparteneva alla terra". In Gregorio è la mente che è protesa verso il cielo, il νοῦς appartiene chiaramente alla sfera spirituale – comprende intelligenza, desiderio, intelletto – e quindi a buon ragione viene collegato al cielo; l'autore di *9.400, invece, associa due realtà sostanzialmente molto distanti: οὐρανός e πρᾶγμα dove il primo, chiaramente, indica non solo il cielo come realtà fisica ma tutto ciò che è oltre la sfera materiale. In questo senso, appare ancora più plausibile l'interpretazione fornita sopra, poiché le uniche attività pratiche che hanno come interesse il cielo sono quelle discipline, astronomia e filosofia, che hanno il preciso scopo di conoscerlo ed esaminarlo, non misticismo dunque, ma studio delle leggi astronomiche.

⁸⁸⁰ LIVREA 1997: 181.

Il verbo βλέπω ricorre molto spesso in unione al nesso εἰς οὐρανόν in particolare nei testi letterari cristiani, è talmente frequente l'accostamento dei due termini che potremmo definire βλέπω una sorta di verbo “tecnico” della letteratura cristiana per indicare l'atto di rivolgere lo sguardo al cielo. Riporto soltanto alcuni dei numerosi esempi che potremmo citare: *Acta Ioannis* 89.11 πολλάκις δέ μοι καὶ μικρὸς ἄνθρωπος ἐμφαίνεται δύσμορφος καὶ τὸ πᾶν εἰς οὐρανὸν ἀποβλέπων; Greg. Nyss. *De Pauper. Amand.* PG 9.114.19 ἄνθρωπος, ὁ τῷ σχήματι ὄρθιος, ὁ εἰς οὐρανὸν βλέπων, Athanas. *De Incarnat. Verbi* 31.2.13 καὶ πᾶς τις ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν ἀναβλέπει, Joann. Crys. *Homil. in Matth.* PG 57.240.2 τότε εἰς οὐρανὸν ἀνέβλεπε etc., ma ricorre anche in Libanio vd. *Or.* 17.33.1 ἀκούσας ἀνέβλεπον εἰς οὐρανὸν ψεκάδας αἵματι συμμιγεῖς ἀναμένων, *Or.* 18.252.2 ὁ δ' εἰστήκει βλέπων εἰς οὐρανόν etc.

4-5 Ὑπατία...παιδεύσεως: il nome Ὑπατία costituisce uno dei punti più problematici dell'epigramma, poiché pone problemi non solo il fatto stesso della destinazione ad Ipezia (cfr. *supra*), ma soprattutto la presenza dello specifico termine Ὑπατία. L'α lungo finale è irrazionale ai fini della formazione del secondo giambo. CAMERON⁸⁸¹ considera quindi uno scambio quantitativo tra ι e α (secondo lui inverosimile in un poeta come Pallada, quindi da attribuire ad un altro), che porterebbe alla formazione di un anapesto in prima sede e un regolare giambo in seconda sede. Altre ipotesi risolvono la questione presupponendo un coriambo iniziale υ υ υ υ _ in sostituzione del primo metron giambico: Dübner evidentemente lo presuppone scrivendo Ὑπάτια e rendendo quindi una desinenza anomala in α breve. LIVREA⁸⁸² propone ipoteticamente l'idea del coriambo e la variante Ὑπάτεια, in cui l'α è regolarmente breve, ma vi è il dittongo ει. GUICHARD⁸⁸³, accogliendo l'idea che si tratti di un poemetto bizantino frainteso e ingiustamente attribuito a Pallada, cerca di risolvere l'irregolarità metrica sostituendo ὕπατε a Ὑπατία notando che, già ai tempi di Esichio, nel VI secolo, ὑπάτη significa ὑπερτάτη, ἀνωτάτη, πλουσία, ὑψηλή, δυνατή. Il nesso ὕπατε σεμνέ, come per le altre proposte, presuppone semplicemente un coriambo iniziale, inoltre bisogna rilevare la difficoltà di attribuire σεμνέ, maschile, alla Vergine Maria visto che si tratta di un aggettivo a tre uscite e quindi dovrebbe avere un vocativo femminile σεμνή vd. e.g. *hymn. Aphr.* 2 ποντογενής, γενέτειρα θεά, φιλοπάννουχε, σεμνή. Le difficoltà legate al termine Ὑπατία, dunque, non riguardano soltanto il contenuto ma anche la metrica del verso; d'altra parte, è chiaro che non si deve dare troppa importanza ad una semplice irregolarità metrica soprattutto in un autore che ne commette tante come Pallada e che, com'è noto, non si presenta molto rigido nel

⁸⁸¹ CAMERON 1993: 323.

⁸⁸² LIVREA 1997: 100.

⁸⁸³ GUICHARD 2014A.

rispetto delle regole della metrica classica⁸⁸⁴, inoltre nel caso di nomi propri il trimetro accoglie spesso irregolarità.

L'aggettivo σεμνός appartiene al lessico del misticismo religioso tardo-antico vd. e.g. *Pap. Magic.* 4.2721 Preisendanz Ἄρτεμι (...) εἰνοδία, τρικάρανε, φαεσφόρε, παρθένε σεμνή, *Corpus Herm.* 2b.5.4 σεμνή αὕτη ὁδὸς καὶ λεία, χαλεπή δὲ ψυχῆ ὁδεῦσαι ἐν σώματι οὔση, *Or. Sybill.* 5.122 Σμύρνα κατὰ κρημνῶν εἰλισσομένη ποτὲ κλαύσει,/ ἢ τὸ πάλαι σεμνή καὶ ἐπόνυμος ἐξαπολεῖται, ed è particolarmente appropriato in riferimento ad Ipazia che, stando alle fonti, doveva essere una figura molto amata quasi venerata, un vero e proprio ideale di perfezione umana non solo per l'immensa cultura di cui era dotata, ma anche per la sua grandezza d'animo. Interessanti, in questo senso, alcune espressioni rintracciabili nelle lettere di Sinesio dove la donna viene esaltata come un essere divino perfettamente in linea con la προσκύνησις di *9.400 cfr. e.g. *Ep.* 4 ἄσπασαι τὴν σεβασμιωτάτην καὶ θεοφιλεστάτην φιλόσοφον, καὶ τὸν εὐδαίμονα χρόνον τὸν ἀπολαύοντα τῆς θεσπεσίας αὐδῆς, *Ep.* 16 Κλινοπετῆς ὑπηγόρεσθα τὴν ἐπιστολήν, ἣν ὑγιαίνουσα κομίσαίαι, μήτερ, καὶ ἀδελφή, καὶ διδάσκαλε, καὶ διὰ πάντων τούτων εὐεργετική, cfr. anche *Ep.* 10.1-2 αὐτὴν τέ σε καὶ διὰ σοῦ τοῦς μακαριωτάτους ἐταίρους ἀσπάζομαι, 10.11 καὶ τὸ μέγιστον, τῆς θειοτάτης σου ψυχῆς etc. Dunque la presenza dell'aggettivo σεμνός favorirebbe l'ipotesi della destinazione ad Ipazia, anche se risulta molto appropriato anche in riferimento alla Vergine Madre di Dio esprimendo l'idea della sacralità, della santità e della castità vd. e.g. *Eur. Ion.* 56, *Athanas. Hist.* 55, *Hom. Hymn. Dem.* 1.

Per quanto riguarda il nesso τῶν λόγων εὐμορφία ZERWES⁸⁸⁵ afferma che non è necessaria la correzione di Stadtmüller σεμνή θ' Ὑπατία, poiché εὐμορφία così come ἄστρον sono da considerarsi apposizioni di Ὑπατία σεμνή. Ciò è corretto, tuttavia credo che la correzione di Stadtmüller sia motivata più che altro dal problema metrico di cui si è parlato. Εὐμορφία è la lezione presente in *P*¹ e in *Pl*, mentre in *P*² si trovano le varianti εὐφημία nel testo e εὐφορβία al margine. La migliore e tramandata in più codici è senza dubbio εὐμορφία: τῶν λόγων εὐφημία sarebbe ridondante, poiché εὐφημία possiede già un collegamento alla parola, significa infatti “parola benevola, preghiera, lode” ed è facile che sia stato condizionato da τῶν λόγων; per questo motivo è una *lectio facillior*. La ridondanza percepita potrebbe essere appunto il motivo della correzione εὐφορβία, termine che però sarebbe invece riduttivo poiché significa “abbondanza, pascolo abbondante”, ma in riferimento ad Ipazia è più appropriato dire “bellezza di discorsi” piuttosto che “abbondanza di discorsi”, poiché l'autore di *9.400, ammesso e non concesso che l'epigramma sia indirizzato ad Ipazia, avrà voluto sottolineare la bellezza del suo λόγος nel senso di raffinatezza, profondità, armonia della sua capacità di riflessione e ragionamento. Εὐμορφία, inoltre, trova conferma anche in Euripide da cui molto probabilmente l'autore di *9.400 ha tratto il nesso che occupa infatti la stessa

⁸⁸⁴ Vd. § 5.3 cfr. FRANKE 1899: 99-100; PAGE 1978: 42.

⁸⁸⁵ ZERWES 1956: 177.

sede metrica nel secondo emistichio del tribraco giambico cfr. Eur. *Cycl.* 317 τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφία.

Nell'ultimo verso vi è un accumulo di termini riferibili al misticismo religioso tardo-antico, rintracciabili, però, anche nel resto dell'epigramma. Rimando, in questo senso, all'analisi di LIVREA⁸⁸⁶ che si è soffermato sui termini ἄχραντος e σοφός, sull'anafora del verbo "contemplativo" βλέπω, sulla ripetizione di λόγος - "con duplice, intraducibile riferimento alla speculazione teorica di Ipazia ed alla sua prassi didattica", si tratta di espressioni che possiedono indubbiamente il sostrato filosofico del Neoplatonismo. In particolare, secondo Livrea, ἄχραντος era divenuto una sorta di termine tecnico della filosofia neoplatonica⁸⁸⁷. La notazione dello studioso è molto importante e assolutamente fondata, limitandosi al termine ἄχραντος, si possono rintracciare numerose attestazioni nella poesia neoplatonica sia pagana che cristiana cfr. e.g. *Argon. Orph.* 1325, *or. sibyll.* 8.429, *Synes. hymn.* 3.64, *Synes. hymn.* 9.11, *Greg. Naz. carm. moral. PG 37.690.8 = carm.* 1.2.10.137, *Orig. Contra Celsum* 6.42.65, *Procl. Theol. Platon.* 4.62.30, *Nonn. Paraph.* 14.56, in particolare possiamo citare un epigramma cristiano in cui l'aggettivo si riferisce a Cristo *tout court* vd. *App. Anth.* 360.4 (dedic.) πόλλον Χριστὸς] ἄχραντος ἐπὶ χρόνον οὐνομα τοῦτο/ παντοκράτωρ ἀλό]χου μένειν νεύοι Θεοδώρης.

In generale l'ultimo verso farebbe supporre la destinazione ad Ipazia piuttosto che alla Vergine Madre di Dio, poiché viene recuperata la metafora astronomica: la donna viene definita una stella ribadendone quindi il catasterismo annunciato al v.2, ma soprattutto è la presenza dell'aggettivo σοφός e ancora di più del termine παιδευσίς "educazione, cultura, preparazione intellettuale" a supportare l'attribuzione ad Ipazia. Della filosofa erano note soprattutto la capacità dialettica e la vastissima cultura, in ambito scientifico e filosofico, ereditate dal padre Teone che, tuttavia, la figlia aveva ampiamente superato cfr. *Philostorg. Hist. Eccl.* 8.9. E' chiaro che un elogio come quello espresso al v.5 potrebbe benissimo riferirsi anche alla Madre di Dio, non vi sono fattori che ne escluderebbero la possibilità, ma risulta chiaramente più appropriato per una donna nota soprattutto per la sua cultura e passata alla storia per questo motivo, a ciò il nesso τῆς σοφῆς παιδεύσεως farebbe riferimento.

⁸⁸⁶ LIVREA 1997: 101.

⁸⁸⁷ LEWY 1978: 261, 484.

AP 11.349 = 123G (A)

Εἰπέ, πόθεν σὺ μετρεῖς κόσμον καὶ πείρατα γαίης
ἐξ ὀλίγης γαίης σῶμα φέρων ὀλίγον.
σαυτὸν ἀρίθμησον πρότερον καὶ γνῶθι σεαυτὸν,
καὶ τότε' ἀριθμήσεις γαῖαν ἀπειρεσίην.
εἰ δ' ὀλίγον πηλὸν τοῦ σώματος οὐ καταριθμεῖς,
πῶς δύνασαι γνῶναι τῶν ἀμέτρων τὰ μέτρα;

Dimmi come puoi misurare il mondo e i confini della terra
avendo un piccolo corpo fatto di poca terra.
Considera te stesso prima e conosci te stesso,
e allora calcolerai la terra infinita.
Se non calcoli il poco fango del tuo corpo,
come potrai conoscere le misure di ciò che non ha misura?

Questo epigramma si presenta come la fusione di più temi gnomici e in questo senso può essere considerato il più gnomico tra gli epigrammi palladiani. In questa parte introduttiva mi limiterò a presentare le singole tematiche che saranno poi dettagliatamente esaminate nel commento. Nel primo verso, parlando della misurazione del corpo e della terra, il poeta si fa portavoce della polemica, frequente nella diatriba cinica, contro le inutili speculazioni filosofiche sul significato della vita e della realtà in cui gli uomini disperdono il loro tempo invece di preoccuparsi della vita concreta. Nel secondo verso il poeta si rivolge al lettore per ricordargli la propria piccolezza e quindi per accusarlo, indirettamente, di quella *μεγαλοφροσύνη* che già gli attribuisce in 10.45. I versi centrali (3-4) contengono la celebre esortazione delfica alla conoscenza di se stessi che Pallada rielabora presentando lo *γνώθι σεαυτὸν* come condizione necessaria alla conoscenza della realtà intera. Al v. 5 Pallada ripropone il *topos* letterario dell'uomo come creatura "fatta di fango" e "nata dal fango" già utilizzata in 10.45 e che, anche in questo caso, ha lo scopo di sottolineare la piccolezza e la miseria dell'essere umano.

Oltre alle suggestioni gnomiche che senza alcun dubbio si possono rintracciare in questi versi, è utile notare anche una peculiarità di questo epigramma: esso si colloca all'interno di una serie di altri epigrammi in cui il poeta affronta il problema della conoscenza umana. In primo luogo bisogna menzionare l'11.305 dove il poeta accusa di tracotanza e vanagloria un anonimo destinatario che si illude di poter oltrepassare i limiti delle proprie possibilità conoscitive quando invece il proprio sapere è molto limitato (v.2 *μηδὲν ἐπιστάμενος*); all'accusa di ignoranza di 11.305 si contrappone quella nei riguardi di un altro atteggiamento conoscitivo considerato dal poeta ugualmente sbagliato: si tratta di quella tentazione all'ecllettismo che spinge gli uomini a ricercare la conoscenza di molte cose, una conoscenza che, però, è inevitabilmente

destinata a rimanere superficiale e non profonda. In questo contesto si può citare anche l'epigramma *10.83 nel quale, benché frammentario, il poeta affronta ancora una volta il problema della conoscenza in unione alla polemica contro i ricchi: per gli uomini ricchi perfino la saggezza che deriva dalla conoscenza può essere fonte di mali.

Fin da ora vale la pena notare, anche se il problema sarà approfondito nel commento, che l'elemento scottico nei riguardi dell'astrologia e la tirata contro le inutili attività degli astrologi⁸⁸⁸, non costituiscono il tema principale dell'epigramma come vogliono invece ZERWES⁸⁸⁹ ed HENDERSON⁸⁹⁰. In primo luogo il lemma di 11.349 è εἰς μῦθῆτην e non εἰς μάνταις come in Lucill. AP 11.159 cui segue una lunga serie di epigrammi sullo stesso tema. In secondo luogo, come sarà messo in luce in seguito, quello di Pallada è un invito all'autocoscienza (cfr. v.3) piuttosto che una tirata polemica contro quelle che la tradizione dello scomma contro l'astrologia considera scienze inutili. Inoltre il *topos* più comune nella polemica contro gli astrologi è la loro inaffidabilità cfr. Lucill. AP 11.114, 11.159, 11.160, Leon. Alex. AP 9.80 = FGE 1932 ss., Agath. AP 11.365 = 97 Viansino; anche in Pallada si trova un tema simile vd. AP 7.687 dove gli astrologi vengono maledetti in quanto mendaci e poiché i loro discorsi sono ἀλόγοι. Il tema è attestato anche in ambiente latino cfr. CLE 1163.5-6. In 11.349 non vi è nessuna traccia di tutto ciò, potremmo al limite riconoscere la riproposizione del noto tema di filosofia popolare di ambiente cinico che considera l'astrologia come un'occupazione vana, ma in Pallada si va molto oltre, come sarà approfondito nel commento.

L'epigramma è tramandato in *P* con il lemma Παλλαδᾶ εἰς μῦθῆτην, in *Pl* invece con il lemma Παλλαδᾶ e anonimo nelle due sillogi S^c e S^d. L'epigramma è considerato sicuramente autentico da GUICHARD⁸⁹¹

1-2 εἰπέ...ὀλίγον: diversamente da ZERWES⁸⁹² ed HENDERSON⁸⁹³ secondo i quali la polemica di Pallada, che recupera un tema amato dalla filosofia popolare di stampo cinico, è qui indirizzata essenzialmente ai filosofi, agli astrologi e agli scienziati per la loro inadeguatezza alla vita pratica e per il loro interesse a cose inutili (cfr. Luc. *Icarom.* 6, *Bis Accus.* 34), ritengo che l'orizzonte del poeta sia molto più ampio: Pallada non sta affermando che conoscere le misure della terra infinita sia inutile o privo di senso, semplicemente invita il lettore a porre al primo posto l'autocoscienza come condizione per la conoscenza di tutto il resto. Non riconosco nessun "distrust and critique of philosophical speculation about the cosmos"⁸⁹⁴ o "anti-intellectual attitudes though not specifically aimed at astrologers"⁸⁹⁵ in ciò che Pallada scrive e, come avrò modo di

⁸⁸⁸ Per l'astrologia della *Palatina* cfr. BRECHT 1930: 41-45; SCHULTE 1999 *ad* Nicarch. AP 11.162.

⁸⁸⁹ ZERWES 1956: 260.

⁸⁹⁰ HENDERSON 2012: 10.

⁸⁹¹ GUICHARD 2014A.

⁸⁹² ZERWES 1956: 260.

⁸⁹³ HENDERSON 2012: 10.

⁸⁹⁴ HENDERSON 2012: 10

⁸⁹⁵ HENDERSON 2012: 11.

ripetere e di dimostrare nel commento, ritengo che l'atteggiamento del poeta sia piuttosto un'esortazione alla conoscenza. L'epigramma di Pallada è alquanto esistenzialistico, che esso si riferisca o meno agli studiosi di astronomia, il collegamento al tema dello sguardo sul cielo che distoglie dal mondo terreno non sembra essere qui il punto centrale. Per questo motivo i riferimenti al *topos* dell'astrologo e del filosofo che vengono visti da ZERWES⁸⁹⁶ e HENDERSON⁸⁹⁷ in stretta relazione con questo epigramma non sono del tutto pertinenti. Henderson addirittura presuppone che Pallada conoscesse alcuni passi di Ennio (*Iph.* fr. 185-7 Jocelyn) e Orazio (*Od.* 1.28), che non mostrano nessuna somiglianza puntuale con l'epigramma, solo per giustificare la ripresa di questo tema, che oltre a non essere determinante nell'epigramma di Pallada, doveva essere per forza di cose sufficientemente diffuso nella letteratura greca da arrivarci per altre vie. La polemica contro l'astrologia e l'inaffidabilità della divinazione è un tema molto diffuso nell'epigramma scommatico e benché l'aspetto scommatico sia senza dubbio presente in questo epigramma, appare comunque subordinato ad una riflessione filosofico-moraleggiante espressa chiaramente al v.3 con gli imperativi *σαυτὸν ἀρίθμησον* e *γνώθι σεαυτόν*. D'altra parte non trascurabile è anche il richiamo diretto a Socrate che, com'è noto, fu il primo a spostare l'interesse dell'indagine filosofica dalla natura essenziale del mondo e dalla cosmologia, all'uomo; la rivoluzione copernicana compiuta da Socrate sembra essere riverberata nell'invito palladiano a conoscere se stessi prima che il cosmo o i confini della terra.

L'imperativo *εἰπέ*, con cui l'epigramma si apre, è una formula di esortazione e ammonizione rara nella tradizione epigrammatica e usata principalmente negli epigrammi scoptici: come già notato qui l'elemento scoptico è senza dubbio presente, poiché il poeta sta irridendo, con un certo cinismo, quell'umanità ingenua e inconsapevole che ancora non si è accorta della triste condizione in cui versa. Un uso analogo di *εἰπέ* si trova in Antifane vd. fr. 228 K-A τὸ δὲ ζῆν εἰπέ μοι,/ τί ἐστὶ; e in particolare una movenza pressoché identica ricorre spesso in Aristofane vd. *Eq.* 178 e 741, *Nub.* 82, 900 etc., *Vesp.* 403. Questa forma di imperativo si trova spesso all'inizio del verso nell'*Odissea* vd. e.g. 3.214, 8.555, 11.140.

In generale l'espressione *εἰπέ μοι* è più frequente del semplice *εἰπέ*, in particolare *εἰπέ μοι* ricorre soprattutto all'inizio del verso in Aristofane, ma questo è normale poiché si tratta di testi con carattere colloquiale e dialogico; più interessante è rintracciare la movenza nell'ambito di quesiti di ordine generale ed esistenziale o

⁸⁹⁶ ZERWES 1956: 260 sgg. menziona Hor. *Od.* 1.28, citato anche da Henderson, in cui il poeta immagina che un nocchiero costeggiando l'*Apulia* giunga nel luogo in cui era sepolto il filosofo pitagorico Archita e cominci per questo a filosofare sul destino comune di tutti gli uomini: Orazio nota tristemente come anche gli uomini più grandi – come fu lo scienziato Archita – non possono sfuggire alla morte e, quindi, che neppure l'attività intellettuale può preservare dalla morte, ma non per questo che non valga la pena dedicare la vita alla speculazione. Il tema principale di questa ode, dunque, non è l'invito all'autocoscienza come condizione per la conoscenza vera, ma la riflessione pessimistica sull'ineluttabilità della morte.

⁸⁹⁷ HENDERSON 2012: 10 sgg.

semplicemente intellettuale, come vediamo in Pallada, e come tale non sorprende ritrovarlo molte volte in bocca a Socrate o ai suoi interlocutori nei Memorabili di Senofonte (vd. e.g. *Mem.* 1.2.41, 1.4.2 etc.) e anche in Platone vd. *Ap.* 25.5. Per un uso dell'espressione in ambito intellettuale con un significato simile a quello di Pallada vd. Gal. *De meth. medic.* 10.163.8 ταῦτ' οὖν εἰπέ μοι πόθεν εὗρες. In generale si può dire che il nesso εἰπέ πόθεν sia abbastanza raro anche se, nella forma εἰπέ μοι πόθεν, ricorre spesso in Giovanni Crisostomo e in particolare, come in Pallada, per quesiti intellettuali quali εἰπέ μοι, πόθεν ἡ κακία τῶν νοσημάτων, πόθεν φρενίτις; (*PG* 63.870.41) etc. Se in questi casi πόθεν è usato nel senso più proprio di avverbio interrogativo con la valenza di "da dove", si trovano anche usi più simili a Pallada cfr. Joann. Crys. *Secret.* 19.1 πόθεν οὖν, εἰπέ μοι, πόθεν πρᾶγμα τοσοῦτον ὑποκρίνασθαι ἐτόλμησαν

La clausola *πείρατα γαίης* è una formula epica attestata e alla fine dell'esametro si trova in Omero (4x) e in *Op.* (1x)⁸⁹⁸, HENDERSON⁸⁹⁹ collega la formula *πείρατα γαίης* al nesso *γαῖαν ἀπειρεσίην* del v.4 poiché entrambi, quando ricorrono nell'*Iliade* (rispettivamente 14.200 e 20.58), si riferiscono agli dei: Era va visitare i confini della terra mentre Poseidone scuote la terra infinita. Secondo lo studioso, Pallada ha inserito questi due nessi nello stesso epigramma in riferimento alla divinità: "Palladas clearly borrowed the two phrases *πείρατα γαίης* and *γαῖαν ἀπειρεσίην* from Homer, where they are applied to gods. The implication seems to be that only divine beings were capable of perceiving the size of the earth". Sono d'accordo con lo studioso nel ritenere non casuale l'utilizzo di due nessi omerici simili a livello di terminologia utilizzata, ma non è accettabile l'idea che un riferimento alla divinità possa passare per una semplice coincidenza di luoghi omerici ed una presupposta e così criptica associazione; non si tratta di un collegamento riconoscibile, né nel luogo citato Poseidone ha un rapporto specifico con la nozione del confine, senza contare che il riferimento di Pallada è prettamente umano e che nel v.4 la conoscenza della terra infinita non è negata all'uomo. Piuttosto è nell'utilizzo concomitante delle espressioni e della loro associazione il riferimento espressivo di Pallada. Infatti non si può non notare che i due nessi hanno un significato contrapposto: *πείρατα γαίης* e *γαῖαν ἀπειρεσίην*, infatti, sono usati solo in apparenza come due nessi formulari equivalenti dal punto di vista del significato (come potrebbero esserlo in un sistema di composizione formulare come quello omerico): in realtà è chiaro che nel verso 4 si indica un superamento dei confini, che è l'obiettivo della conoscenza al v.1, altrimenti non sarebbe motivato l'uso della stessa radice, né l'esplicita ripresa al v.6 del termine ἀμέτρων.

La formula è utilizzata molto spesso in clausola anche da Gregorio di Nazianzo, anche in questo caso si tratta di una ripresa omerica, ma è senza dubbio importante notare le numerose analogie esistenti fra questi due poeti, un dato che, dal mio punto di

⁸⁹⁸ Vi è anche la variante (ἐν/ἐπί) *πείρασι γαίης* in *Od.* 9.284 e *Theog.* 622 vd. Hom. *Il.* 14.200, *Od.* 4.563, *Erga* 168, *Argon.* *Orph.* 631, *Cypria* fr. 9.10 Bernabé. La formula ricorre in forma leggermente variata anche negli inni omerici vd. *hymn. Aphr.* ναῖε παρ' Ὀκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασι γαίης.

⁸⁹⁹ HENDERSON 2012: 10.

vista, confermerebbe la loro contemporaneità. Per l'uso di *πείρατα γαίης* in Gregorio vd. *AP* 8.106.3 e 8.115.1⁹⁰⁰, *carm. mor. PG* 37.532.4 = *carm.* 1.2.1.128, *PG* 37 1320.9 = 2.1.34.185.

Al v.2 l'accumulo di figure retoriche ha lo scopo di sottolineare l'invito all'autocoscienza della propria piccolezza e limitatezza in quanto uomo, piccolezza e limitatezza che, d'altra parte, il poeta non concepisce come impedimento alla penetrazione del significato della realtà, come sarà ulteriormente chiarito ai vv. 3-4. Le figure retoriche impiegate sono le seguenti: la ripetizione del genitivo *γαίης* ai vv. 1-2, il chiasmo *ὀλίγης γαίης/ σῶμα ὀλίγον*, l'*incipit* *ἐξ ὀλίγης γαίης* che ricorre in forma simile all'inizio del v.5 *εἰ δ'ὀλίγον πηλόν*. In particolare si deve notare la ripetizione dell'aggettivo *ὀλίγος* che incornicia il nesso *γαίης σῶμα* dove la giustapposizione di questi due termini che rimandano così marcatamente alla materialità ha lo scopo di sottolineare ulteriormente la pochezza e fragilità umana dal punto di vista del poeta.

3-4 *σαυτὸν...ἀπειρεσίην*: l'epigramma è incorniciato in due interrogative retoriche quasi equivalenti ma la seconda (vv. 5-6) si arricchisce dell'approfondimento dei versi centrali cioè del fatto che alla pochezza del corpo si deve unire l'autocoscienza e che ciò permette di conoscere non solo il finito, che è l'unica cosa contemplata nel v.1, ma anche l'infinito, che appare nel v.4 *γαῖαν ἀπειρεσίην*, che è una trasformazione non necessaria del *πείρατα γαίης* che invece rappresenta un obiettivo finito. Se in tutto l'epigramma la pochezza e la piccolezza umana non è superata e, infatti, nel v.5 si parla ancora di *ὀλίγον πηλόν τοῦ σώματος*, la capacità del *γνώθι σεαυτὸν* permette un *surplus* di conoscenza: se senza l'autocoscienza l'uomo non è ancora capace di conoscere gli obiettivi finiti (che potrebbero identificarsi come vuole Zerwes in obiettivi astronomici, scienza e non mistica) basta avere coscienza di sé per poter conoscere non già questi, ma avere uno slancio verso le realtà infinite. Il lessico dell'epigramma e la sua disposizione permettono di valutare questa tensione all'infinito quasi come una scoperta inaspettata, come se la conoscenza attraverso l'autocoscienza si ritrovasse spontaneamente a puntare verso obiettivi più sublimi.

Il tono di questo epigramma è meno pessimistico di quanto possa sembrare, poiché il poeta non esprime una sfiducia nelle possibilità conoscitive dell'uomo, ma ritiene che la condizione per poter conoscere il mondo sia la conoscenza di se stessi: "conosci te stesso prima, e allora potrai conoscere la misura di ciò che è senza misura". Sulla stessa linea di Pallada, per Giuliano il "conosci te stesso" rappresenta il nucleo principale da cui si sviluppa la conoscenza della verità⁹⁰¹ (cfr. *Heracl.* 7.11 *τῆς ἀληθείας κεφάλαιον*)

⁹⁰⁰ Su *AP* 8.115 e in generale sugli epigrammi funerari di Gregorio di Nazianzo si veda il contributo di FLORIDI 2013A (per *AP* 8.155 vd. p. 71).

⁹⁰¹ Sull'interpretazione della massima delfica in Giuliano vd. COURCELLE 1975: 91 sgg. e CRISCUOLO 1986: 284.

cui furono sempre fedeli Diogene e Cratete⁹⁰²; l'atteggiamento dell'imperatore, tuttavia, è più positivo di quello di Pallada che, pur ponendo l'autocoscienza come condizione della conoscenza di tutte le cose, sottolinea comunque la pochezza dell'uomo che spesso non è in grado neppure di misurare "il poco fango del proprio corpo". Dunque, in ambito neoplatonico, era presente questa idea che la conoscenza di se stessi è strada alla conoscenza delle realtà sublimi. Oltre a Giuliano si devono ricordare anche Plotino e Porfirio: come nota COURCELLE⁹⁰³ per Plotino "l'Intelligence ne peut avoir connaissance des autres choses sans s'établir aussi dans la connaissance et la science d'elle-même", per Porfirio⁹⁰⁴ la massima può essere interpretata in tre modi: "le précepte nous invite à préserver en nous la cause de la sagesse, qui est le νοῦς, donc à reconnaître que le νοῦς est notre essence; le précepte nous avertit de reconnaître en nous l'homme en tant que microcosme et de nous élever de là à la contemplation de l'univers; le précepte nous invite à philosopher en vue de la sagesse et par amour de la contemplation". Non è possibile sapere se Pallada conoscesse questi concetti neoplatonici, ma possiamo comunque supporre l'influsso sul nostro poeta dato che dovevano essere divenute idee circolanti e diffuse tra III e IV sec. d.C.

La conoscenza è in tutto l'epigramma espressa tramite la metafora già assai diffusa del computo (σαυτὸν ἀρίθμησον...τότ'ἀριθμήσεις γαῖαν ἀπειρεσίην...καταριθμεῖς), la misurazione come modello di conoscenza del mondo, secondo una visione materialista che però viene traslata anche al tema socratico della conoscenza di sé. Solo in due casi si usa un verbo di conoscenza più generale come γινώσκω, che mentre la prima volta al v.3 è impiegato nella ripresa della celebre frase ma comunque coinvolto in un'endiadi in cui la metafora del computo ha la meglio, nella seconda rientra totalmente nella suddetta metafora poiché parte del nesso γινῶναι τὰ μέτρα (v. 6). Tuttavia non si può negare che quest'ultimo nesso sia coinvolto nel superamento di cui si è parlato prima in quanto "conoscere le misure" ha un significato più generale e più esistenziale e filosofico rispetto a μετρέω, ἀριθμέω e καταριθμέω quindi per l'interpretazione di questo epigramma è fondamentale rilevare le modifiche operate da un verso all'altro in ambito lessicale.

Tornando all'ipotesi di Henderson e Zerwes (vd. *supra*) che considerano questo epigramma una mera polemica di stampo scettico contro la conoscenza, alla luce di quanto detto è chiaro che tale interpretazione sminuisce il suo significato più profondo: non è tanto in gioco la demolizione delle scienze esatte, ma piuttosto il loro superamento anzi le capacità intellettuali dell'uomo vengono esaltate come occasione di andare oltre la pochezza dell'umano. A confermare questo è la forza del καὶ τότε +

⁹⁰² Vd. anche Jul. *Heracl.* 7.13-17 in cui si stabilisce l'opposizione tra chi conosce se stesso, si attiene ai fatti reali e va dritto alla verità e chi invece segue le opinioni convenzionali. Per una storia dello sviluppo del precetto delfico vd. COURCELLE 1975, in particolare per l'applicazione della massima da Plotino a Giuliano vd. 81-95.

⁹⁰³ COURCELLE 1975: 84.

⁹⁰⁴ COURCELLE 1975: 87.

indicativo futuro al v.4 che è comunque l'unica forma affermativa di tutto l'epigramma che per il resto preferisce restare nel vago dell'ipotesi. Ma anche questo conferma il fatto che non è tanto in gioco una volontà di dare istruzioni o massime quanto un'*intenzione* e una tensione verso un'intellezione filosofica.

Il v.3 ha una struttura chiastica (σαυτὸν ἀριθμησον...γνῶθι σεαυτὸν) ed è incorniciato dallo stesso pronome anche se variato per motivi metrici. L'*incipit* dei vv.3-4, inoltre, presenta dei termini simili che si richiamano l'un l'altro (σαυτὸν ἀριθμησον/ καὶ τότ'ἀριθμήσεις). Il nesso ἀριθμήσεις γὰρ ἀπειρεσίην, inoltre, è un ossimoro.

5-6 εἰ...τὰ μέτρα: il distico finale può essere oggetto di duplice interpretazione, non è dato sapere, infatti, se la congiunzione εἰ introduca un'ipotesi ovvero una condizione oppure descriva un dato di fatto: “dato che non sei in grado di misurare te stesso”. Chiaramente la prima ipotesi presuppone una posizione non del tutto pessimistica da parte del poeta, nel senso che l'uomo potrà aspirare a conoscenze più elevate qualora accetti, prima, di conoscere la propria interiorità, i propri limiti e aspirazioni. La seconda ipotesi, invece, presenta un poeta totalmente disilluso sulle capacità conoscitive dell'uomo, ma questo sarebbe in contraddizione con quanto affermato ai vv. 3-4 dove, come già notato, si trova l'unico verbo affermativo dell'intero epigramma “καὶ τότ'ἀριθμήσεις”. Per salvare l'unità del componimento, è forse più opportuno interpretare la domanda finale come un invito del poeta a conoscere il “poco fango del proprio corpo” poiché tale autocoscienza avrà due conseguenze: da un lato la riduzione delle aspettative, dall'altro l'apertura a ciò che veramente è alla portata dell'uomo e a dei risultati che potrebbero essere anche molto positivi. Questa positività consegue necessariamente al carattere di istruzione e invito, che è dimostrabile per mezzo degli imperativi al v.3, anche se Pallada non si sbilancia e pensa ad una sostituzione opportuna solo come presupposto basilare, e non come rimedio assoluto. Gli imperativi, del resto, confermano anche quel carattere filosofico-moraleggiante che l'epigramma senza dubbio possiede; non sarà casuale, infatti, che l'epigramma sia tramandato anche nelle sillogi minori: com'è noto queste compilazioni di età umanistica tendevano a privilegiare temi morali anche per l'uso scolastico che veniva fatto degli epigrammi.

Rispetto ad altri epigrammi dal tono chiaramente pessimistico, un pessimismo radicale non affiora in questo epigramma se non nella constatazione della illusoria tensione dell'uomo verso fallaci tentativi di conoscenza, anzi, niente porta a credere che ciò che Pallada si prefigura in conseguenza della conoscenza di se stessi non sia qualcosa di positivo, per quanto il poeta preferisca leopardianamente non indugiare in slanci di ottimismo. Invece procede come al solito più che altro in negativo, mantenendo una certa vaghezza. Del resto sarebbe decisamente ingenuo definire gli eventuali risultati di una conoscenza “corretta”, che in questo epigramma soprattutto è una direzione più che un oggetto definito.

La metafora dell'uomo come impasto di fango è usata da Pallada anche in 10.45 in un contesto simile a questo: il poeta invita l'uomo a non vantarsi della vana trascendenza che Platone lo ha illuso di possedere, la vera realtà è che la stirpe umana nasce dal fango cfr. 5 ἐκ πηλοῦ γέγονας. Ancora, in 10.75.5 e 8, Pallada descrive l'uomo come un essere animato, vivo solo grazie all'aria che respira e destinato a morire qualora sia privato di un soffio quell'aria. In entrambi i casi vi è un'allusione esplicita alla tracotanza umana cfr. 10.75.7 (ἀγνηορίη τρεφόμεσθα e 10.45.2 μεγαλοφροσύνης) per il fatto che la maggior parte degli uomini vive nell'illusione di poter essere immortale; in 11.349, come già notato, la presunzione dell'uomo non viene dichiarata esplicitamente, ma è comunque sottintesa poiché il poeta accusa gli uomini di non guardare ai propri limiti, alla propria consistenza ed esistenza di fatto limitate. Per il nesso ὀλίγον πηλὸν τοῦ σώματος si veda il commento al nesso ἐκ πηλοῦ γέγονας (cfr. *supra ad* 10.45.5).

Per quanto riguarda il verbo καταριθμέω, la forma preposizionale è attestata in poesia soltanto in questo epigramma palladiano per il resto si usa sempre ἀριθμέω. E' chiaro che il poeta ha introdotto la variante preposizionale per motivi metrici, in ogni caso – quando è usato nella prosa – si tratta sempre di prosa filosofica (Platone, Plutarco, Galeno etc.). E' utile soffermarsi sul valore dei verbi ἀριθμέω e καταριθμέω che non significano prettamente “misurare”, ma più propriamente “contare, enumerare, annoverare, considerare” cfr. *LSJ*. Ritengo che in 11.349 il significato più appropriato dei verbi ἀριθμέω e καταριθμέω sia quello di “considerare”, “tenere conto” o, come traduce MARZI⁹⁰⁵ “calcolare” (cfr. *LSJ* per le attestazioni del verbo in questa accezione), poiché i complementi oggetto di questi verbi non sono realtà quantificabili e ancor meno enumerabili: in questo senso al v.3 è come se il poeta dicesse “considera te stesso” ovvero “tieni conto di ciò che sei, di come sei” e allora potrai “calcolare la terra infinita” ovvero approdare a conoscenze ulteriori e non meramente terrene e misurabili oppure capire che questo tipo di conoscenze non sono all'altezza delle capacità umane. Allo stesso modo al v.5 si deve applicare al verbo καταριθμέω lo stesso valore e tradurre “se non consideri il poco fango del tuo corpo”. In questo senso acquistano ancora più pregnanza i verbi μετρέω e γινώσκω che esprimono rispettivamente l'idea di misurare e conoscere, poiché il poeta ha volutamente introdotto nell'epigramma una serie di varianti relative al concetto di conoscenza. E' chiaro, infatti, che Pallada sta cercando diverse sfumature di significato relative al concetto di conoscenza attraverso l'utilizzo di varianti verbali come μετρέω, ἀριθμέω, καταριθμέω, γινώσκω.

ZERWES⁹⁰⁶ e HENDERSON⁹⁰⁷ riconoscono nell'epigramma un esplicito riferimento ad un passo di Senofonte in cui si afferma che la conoscenza della terra, dei pianeti e dei loro movimenti è molto difficile e si giunge alla conclusione che, d'altra parte, tale

⁹⁰⁵ MARZI-CONCA 2009: 858-9.

⁹⁰⁶ ZERWES 1956: 260.

⁹⁰⁷ HENDERSON 2012: 10.

conoscenza non abbia nessuna utilità per l'uomo vd. *Mem.* 4.7.5. Henderson commenta il passo in questo modo "This thought is incorporated into his poem by Palladas". Il giudizio dello studioso risulta, dal mio punto di vista, un po' eccessivo poiché, oltre al fatto che in nessun verso si afferma l'inutilità degli studi astronomici e cosmologici, ammesso e non concesso che il poeta alludesse a questo tipo di studi con le espressioni κόσμον e πείρατα γαίης, ma Pallada sta affermando un'altra cosa: come già ampiamente descritto (vd. *supra*), in questo epigramma non vi è traccia di una svalutazione della conoscenza, ma al contrario emerge l'invito alla conoscenza di se stessi come condizione per la conoscenza di tutto il resto anche delle realtà inerenti a questioni astronomiche e cosmologiche. Dunque, se anche Pallada avesse avuto in mente il passo di Senofonte - cosa di cui non si può essere sicuri - non credo che lo scopo del poeta fosse stato quello di trasferire in forma poetica il pensiero espresso da Senofonte in quel passo.

Anche il distico finale ha una costruzione molto elaborata: il primo verso è quasi interamente occupato dalla perifrasi relativa all'uomo (ὀλίγον πηλὸν τοῦ σώματος) e si conclude con il verbo καταριθμεῖς che, pur essendo una variante, richiesta dalla metrica, rispetto ad ἀριθμέω usato nei versi precedenti, ripropone, creando una forte anafora all'interno dell'epigramma, la metafora della conoscenza come computo. Il secondo verso è costituito dalla domanda retorica relativa all'impossibilità di conoscere l'incommensurabile e si chiude con la *figura etymologica* ἀμέτρων τὰ μέτρα.

AP 10.98 = 91G (A)

Πᾶς τις ἀπαίδευτος φρονιμώτατός ἐστι σιωπῶν,
τὸν λόγον ἐγκρύπτων ὡς πάθος αἰσχρότατον.

Ogni ignorante è molto sapiente se tace,
nascondendo la parola come la malattia più turpe.

Invitando l'ignorante a tacere, Pallada associa l'ignoranza alla stoltezza, poiché chi è privo di cultura difficilmente potrà esprimersi correttamente e dire qualcosa di sensato. Non solo, Pallada va oltre: l'ignoranza non è soltanto causa di stoltezza ma è in se stessa una forma di malattia, poiché se la parola non viene pronunciata al momento opportuno o è priva di significato, arreca danno e dolore come un male incurabile. Pallada recupera il tema topico dell'esaltazione del silenzio che, come sarà mostrato nel commento, affonda radici nel pensiero stoico, epicureo, pitagorico e nello stesso tempo appartiene a quel bagaglio culturale di saggezza antica cui spesso il poeta fa riferimento.

Non è questo l'unico caso in cui Pallada esalta il silenzio, lo stesso invito si trova in AP 10.46 dove ancora una volta la capacità di fare silenzio è presentata come una forma di cultura (cfr. *infra ad loc.*) e in AP **15.20 (cfr. *supra ad loc.*) dove il poeta, con un'allusione malcelata ad Epicuro, presenta il silenzio come una forma di distacco dalle preoccupazioni proponendo un'alternativa tra due possibilità "vivi restando nascosto, altrimenti morendo". Se in **15.20 abbastanza esplicito è il richiamo ad Epicuro altrettanto esplicito appare quello alla filosofia stoica in AP 11.300: il poeta, infatti, mette sullo stesso piano la pratica del silenzio e l'esercizio del *cotidie mori* di memoria stoica (cfr. *supra ad loc.*).

D'altra parte bisogna pur notare che in questo distico Pallada non loda il silenzio in quanto virtù in sé, non esalta aprioristicamente la pratica del silenzio in quanto condizione di pace interiore per chi la persegua, il poeta definisce il silenzio come una virtù propria dell'ignorante. Il concetto espresso senza dubbio sottende quel sostrato culturale cui si accennava sopra, ma è evidente che il poeta non si limita a proporre l'idea generale del silenzio come via alla felicità, o meglio, per Pallada il silenzio ha questo valore per l'uomo privo di cultura, per il quale il silenzio è condizione di felicità in quanto la parola è turpe e vergognosa malattia.

1 πᾶς τις...σιωπῶν: al centro di questo primo verso si può notare la presenza di ciò che CONCA⁹⁰⁸ ha giustamente definito una *iunctura ossimorica*; in effetti il poeta ha accostato due termini di significato opposto creando un nesso ossimorico sottolineato dalla cesura pentemimere che separa i due termini e dall'omoteleuto che li caratterizza.

⁹⁰⁸ MARZI-CONCA 2009: 670.

Come già accennato nell'introduzione, Pallada ha concentrato in soli due versi numerose temi tipici della diatriba filosofica antica in cui si esprime una forma di saggezza prettamente popolare. In primo luogo si deve notare l'invettiva contro l'ignoranza che costituisce una sorta di *refrain* nelle raccolte di massime e sentenze proverbiali vd. *e.g.* Gnom. Vat. 55 ὁ αὐτὸς ἔφη τοὺς ἀπαιδεύτους ἐν τοῖς ζῶσι νεκροὺς περιπατεῖν, 250, 336; la denuncia può anche assumere toni molto forti e doveva essere già tale in epoca classica se Aristotele mette sullo stesso piano ignoranti ed animali vd. Gnom. Vat. 146 Ἀριστοτέλης εἶπε τοὺς ἀπαιδεύτους μόνη τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν. L'ignoranza in quanto limite e difetto è talvolta associata alla ricchezza, tradizionale simbolo di disonestà nella moralità greca vd. *e.g.* Gnom. Vat. 216 ὁ αὐτὸς τὸν πλούσιον καὶ ἀπαιδευτον ἔφη Τύχης ἔμετον εἶναι; anche in Pallada si trova un'espressione concettualmente simile cfr. AP *10.83 καὶ τὸ φρονεῖν πλουτεῦντι περίστασις, ὄχλος, ἀνάγκη, / † ζώνη ποικίλη καὶ κολάκων ἀνάγκη, benché il testo sia notevolmente corrotto e siano caduti verisimilmente due versi⁹⁰⁹, il primo si può considerare integro e contiene in effetti un'invettiva contro i ricchi per i quali, si dice, anche la cultura sarebbe causa di fastidio e difficoltà.

L'importanza del silenzio e il valore della conoscenza rappresentano alcuni dei capisaldi su cui si fonda tutta la *paideia* greca e già a partire dall'epoca arcaica se ne possono trovare formulazioni in forma di massime e sentenze; in questo senso molto importante è la testimonianza dei Sette Sapianti (10.a.5 D-K) πολυμαθῆ ἢ ἀμαθῆ, 10.a.4 D-K φιλήκοον εἶναι καὶ μὴ πολύλαλον, poiché questo conferma che Pallada sta attingendo ad una tradizione letteraria molto antica, anche se nonostante ciò il poeta si presenta come un'eccezione, poiché la sua esortazione al silenzio non è generale, ma viene indirizzata ad una specifica categoria di uomini, gli ignoranti. Il tema dell'elogio del silenzio è attestato anche nella commedia vd. *e.g.* Philonid. II fr. 2 K-A κρεῖττον σιωπᾶν ἐστὶν ἢ λαλεῖν μάτην che doveva essere una sentenza proverbiale circolante se si trova attestato nella stessa identica forma nella raccolta delle sentenze menandree vd. *sent.* 409 Jäkel, vd. anche *Men. sent. Comp.* 2.159 Jäkel ἂν ἀγνοῶν τι παρά τινος θέλης μαθεῖν, / τὸ τοῦ μαθητοῦ πρῶτον, ἔχε τὴν σιγὴν, *sent.* 292 Jäkel ἢ λέγε τι σιγῆς κρεῖττον ἢ σιγὴν ἔχε. Degna di nota è anche la testimonianza di Stobeeo che cita una raccomandazione di Apollonio ai familiari vd. Stob. 3.33.13 πολλὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθε περὶ τοῦ μὴ λέγειν ἢ μὴ δεῖ. παντελῶς γὰρ ἀπαιδεύτου τινός ἐστι τὸ μὴ δύνασθαι σιωπᾶν, ἀλλ' ἐκλαλεῖν τὰ μὴ καλῶς ἔχοντα. Sono d'accordo con ZERWES⁹¹⁰ nel supporre che, data la notorietà dei suddetti temi, sentenze come quelle citate sopra fossero state riunite o fuse in raccolte di sentenze o gnomologi che sappiamo essere una delle fonti privilegiate di Pallada (cfr. § 2.2.2); d'altra parte non si deve neppure pensare che un distico come 10.98 debba avere avuto, necessariamente, una fonte diretta, è possibile che Pallada abbia rielaborato dei concetti noti e circolanti o abbia

⁹⁰⁹ MARZI-CONCA 2009: 663.

⁹¹⁰ ZERWES 1956: 264.

semplicemente riproposto un pensiero universale e noto utilizzando linguaggio ed espressioni proprie delle fonti anteriori al poeta. In questo senso, molto importante è la testimonianza di Eraclito vd. fr. 22B95 D-K ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν, ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἴνον, attestato anche nella forma κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν. Oltre al contenuto, il fatto che l'ignoranza debba essere nascosta, l'epigramma 10.98 presenta numerose consonanze lessicali con questi frammenti: in primo luogo il termine ἀμαθίη che, come ἀπαίδευτος, indica l'ignoranza ed è formato da α privativo e due radici che indicano la conoscenza e l'educazione; il legame tra i due testi potrebbe essere confermato dalla presenza del medesimo verbo κρύπτω che nel caso di 10.98 si trova nella forma variata ἐγκρύπτω. Anche in questo caso non si può né si deve escludere una conoscenza diretta di Eraclito, ma il poeta poteva semplicemente avere rielaborato del materiale gnomico precedente. L'importanza del silenzio doveva essere un tema topico e comune anche nella letteratura sentenziosa latina, poiché a Publilio Siro è attribuita una sentenza pressoché identica all'epigramma 10.98 cfr. T 2 *taciturnitas stulto homini pro sapientia est* che potrebbe essere interpretata "il silenzio è la sapienza dell'uomo stolto". Si tratta di due affermazioni identiche perché se un uomo è stolto sta in silenzio e questo equivale alla sua sapienza, perché non sa dire nulla di intelligente, dunque la sapienza dello stolto equivale al silenzio.

Il nesso ἀπαίδευτος φρονιμώτατος è frutto di una profonda elaborazione poiché, oltre a trattarsi di un ossimoro, presenta due termini che non ricorrono in nessun altro luogo in poesia.

2 τὸν λόγον...αἰσχρότατον: nel secondo verso Pallada aggiunge un nuovo elemento rispetto a quanto detto sopra: la ἀπαιδευσία implica il silenzio in quanto πάθος, in altre parole il poeta considera l'ignoranza una forma di malattia per l'uomo. I termini ἀπαιδευσία e ἀπαίδευτος indicano sia l'ignoranza come privazione o assenza di cultura sia la volgarità e stupidità, Pallada sta dunque definendo malati sia gli stupidi che gli ignoranti. Anche la polemica contro l'ignoranza rappresenta un tema molto frequente nella letteratura greca, sono molti infatti i luoghi letterari in cui l'ignoranza viene presentata e descritta come un male. Molto importante, in questo senso, è la testimonianza di Porfirio dove la ἀπαιδευσία viene definita πάθος come nell'epigramma palladiano vd. *Ad Marcell.* 9.2 καὶ ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ; la medesima affermazione è attribuita anche a Pitagora, poiché tramandata fra le sentenze del filosofo vd. *Sent. Pyt.* 2.1 ἀπαιδευσία πάντων τῶν παθῶν μήτηρ (cfr. Stob. 2.31.96). In generale per la critica contro la ἀπαιδευσία vd. e.g. Isocr. *ad Demonic.* 33.2 ἡγοῦ τὴν παιδείαν τοσοῦτω μείζον ἀγαθὸν εἶναι τῆς ἀπαιδευσίας, ὅσω τὰ μὲν ἄλλα μοχθηρὰ πάντες κερδαίνοντες πράττουσιν, talvolta l'ignoranza è considerata causa di follia ed errore vd. Phil. Jud. *De Ebriet.* 11.3 τὴν τοίνυν ἀπαιδευσίαν <τοῦ> | ληρεῖν καὶ ἀμαρτάνειν αἰτίαν ἔφαμεν εἶναι οὐκ ἀπὸ δι' ἁρμίας καὶ νόσου δὲ καὶ φθορᾶς αἰτίον ἀπαιδευσία; in Plat. *Gorg.* 527e si trova un avvertimento contro i danni che la ἀπαιδευσία può causare; Luciano vede

nell'ignoranza la causa della malvagità cfr. *Catapl.* 24.19 *πάλαι πονηρὸς δι' παιδευσίαν γινόμενος*; per l'associazione ignoranza –malattia anche vd. Greg. Nyss. *Contra Eunom.* 1.1.648.11 *οἷον (...) παιδευσὶς καὶ ἀπαιδευσία ὀργὴ καὶ ἀοργησία πάθος καὶ ἀπάθεια*; anche la polemica contro l'ignoranza che causa di mali, malattie e danni doveva essere un concetto *πάλαι πονηρὸς δι' ἀπαιδευσίαν γινόμενος* circolante a livello proverbiale se, oltre alla già citata sentenza pitagorica, possiamo citarne anche un'altra in cui il filosofo elogia quella *παιδεία* grazie alla quale si può sconfiggere la *ἀπαιδευσία* vd. *Sent. Pyl.* 28 Sodano *μεγάλην παιδείαν νόμιζε δι' ἧς δυνήσῃ φέρειν ἀπαιδευσίαν*. Pallada definisce la malattia dell'ignoranza con il superlativo dell'aggettivo *αἰσχρὸς* che indica, come nota CONCA⁹¹¹, “i valori di vergogna e di deformità” e per il quale “l'archetipo sembra Tersite, ben presente al poeta grammatico”. Nel II libro dell'*Iliade* (211 sgg.) viene presentato il personaggio di Tersite: subito vi è un'allusione alla sua mancanza di educazione in quanto “molte parole sapeva in cuore, ma a caso, vane non ordinate, per parlare dei re (213-4)” ma soprattutto viene definito *αἴσχιστος* ovvero “l'uomo più brutto che venne sotto Ilio” (216). In effetti *αἴσχιστος* e *αἰσχρότατος* sono due superlativi di *αἰσχρὸς*, ma il secondo è posteriore. E' possibile che Pallada avesse in mente questa immagine iliadica, poiché non può essere sicuramente casuale la scelta di un aggettivo particolare come *αἰσχρότατον* in riferimento a *πάθος*, aggettivo che, fra l'altro, è marcato dalla significativa posizione in clausola.

⁹¹¹MARZI-CONCA 2009: 670.

AP 10.46 = 50G (A)

Ἡ μεγάλη παιδευσίς ἐν ἀνθρώποισι σιωπή:
μάρτυρα Πυθαγόραν τὸν σοφὸν αὐτὸν ἔχω,
ὃς λαλέειν εἰδὼς ἑτέρους ἐδίδασκε σιωπᾶν
φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατὲς εὐρόμενος.

Certo grande segno di cultura tra gli uomini è il silenzio:
ho per testimone lo stesso filosofo Pitagora,
che, sapendo parlare, insegnava agli altri a non parlare
scoprendo in questo modo il saldo rimedio della tranquillità.

Anche in questo caso Pallada recupera un concetto proverbiale e divenuto in seguito un *topos* anche a livello letterario, quello dell'elogio del silenzio in quanto il più perfetto tra gli atteggiamenti umani. Secondo un processo tipico di Pallada, l'epigramma da un lato sottende un'idea personale del poeta, dall'altro vi è un evidente recupero della tradizione letteraria che attribuisce a Pitagora il merito di avere scoperto la pratica del silenzio (vd. Gnom. Vat. 459 Πυθαγόρας ὁ φιλόσοφος παρήνει σιγᾶν ἢ κρείττονα σιγῆς λέγειν, Philostr. *VAp.* 6.11 πρῶτος ἀνθρώπων [sc. Πυθαγόρας] ξυνέσχε βούν ἐπ' αὐτῇ σιωπῆς εὐρὼν δόγμα ma vd. *infra* per altre fonti).

Secondo ZERWES⁹¹² il fatto che Pallada definisca “segno di cultura” il silenzio potrebbe far supporre, come destinatari dell'epigramma, i propri allievi di scuola ai quali il poeta propone il silenzio come pratica di virtù seguendo uno degli insegnamenti principali del maestro Pitagora. Tale ipotesi, tuttavia, sembra molto azzardata e, diversamente da ZERWES⁹¹³, non credo che l'ambito cui questi versi si riferivano fosse necessariamente quello della scuola; si tratta, a mio avviso, di una riflessione astratta sul problema del silenzio da ricondurre ad esigenza filosofica più che ad un contesto specifico e tantomeno concreto quale quello della scuola.

Epigrammi come questi in cui il poeta menziona esplicitamente il nome del filosofo cui sta facendo riferimento potrebbero confermare l'eclettismo come tratto peculiare della filosofia palladiana; nell'ultimo verso, infatti, Pallada introduce il termine ἡσυχίη che, pur rappresentando uno dei capisaldi della filosofia epicurea, il poeta chiama in causa insieme al pitagorismo. La pratica pitagorica del silenzio serve al raggiungimento di quella che, nell'epicureismo ma anche nello stoicismo e nel pitagorismo stesso, rappresenta la massima virtù cui l'uomo debba aspirare⁹¹⁴.

Non è questo l'unico caso in cui Pallada esalta il silenzio ed esorta gli uomini a tacere, un simile invito si trova anche in AP 10.98 (cfr. *supra ad loc.*) dove il silenzio è

⁹¹² ZERWES 1956: 266.

⁹¹³ ZERWES 1956: 266.

⁹¹⁴ Per il tema dell'eclettismo e della tendenza alla fusione di più dottrine filosofiche si veda cap. III.

presentato ancora una volta come forma di sapienza, in *AP* **15.20 dove, chiamando in causa questa volta Epicuro, l'invito a trascorrere la vita "in silenzio" (cfr. v. 1 σιγῶν) indica la ricerca di una vita lontana dalle preoccupazioni poiché, senza questo esercizio del distacco, non è possibile all'uomo raggiungere nessuna forma di tranquillità interiore (cfr. *supra ad loc.*). Infine, in *AP* 11.300 Pallada associa la pratica ascetica del silenzio all'esercizio del *cotidie mori* di memoria stoica (cfr.v.2 σίγα καὶ μελέτα ζῶν ἔτι τὸν θάνατον).

1 μεγάλη παιδευσίς: la definizione del silenzio come παιδευσίς richiama quanto affermato in 10.98 dove si dice che la saggezza dell'ignorante (ἀπαίδευτος) è il silenzio. I termini παιδευσίς e ἀπαίδευτος derivano dalla stessa radice e rimandano all'associazione silenzio/sapienza.

Benché il poeta menzioni esplicitamente il nome di Pitagora, entrambi gli epigrammi riflettono una forma di sapienza popolare: per l'elogio del silenzio vd. luoghi citati *infra*, mentre per l'invito a nascondere tacendo l'ignoranza vd. Heracl. 22B95 D-K ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν, ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον e κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν

Il termine παιδευσίς è molto raro in poesia: oltre a questo epigramma di Pallada e ad un altro passo sempre in poesia epigrammatica vd. Leone il Filosofo *App. Anth.* (irr.) 58.3 ὄλωλεν ἡ παιδευσίς, ἔσβη καὶ λόγος, possiamo citare solo la commedia vd. Men. *sent.* 50 Jäkel e Aristoph. *Nub.* 986 vd. anche v. 1043 e *Thesm.* 175, per il resto ricorre soltanto in prosa.

1 σιωπή: l'esaltazione del silenzio, con l'invito a tacere piuttosto che dire cose inutili, è un tema ricorrente in ambiente greco ma soprattutto si tratta di un concetto proprio della filosofia sicché anche in questo caso si deve riconoscere nella filosofia popolare la fonte per l'elaborazione di questo epigramma. Il fatto che il poeta chiami in causa direttamente Pitagora non è un problema poiché sotto il nome del filosofo era confluita tutta la lunga tradizione di filosofi e poeti che avevano affrontato il tema del silenzio. Pallada menziona il nome di Pitagora in quanto, come dimostrano i luoghi citati *infra*, la pratica del silenzio costituiva uno dei capisaldi della dottrina pitagorica, ma la ricerca del silenzio era una pratica attestata anche altrove ad esempio in ambiente stoico cfr. Epict. *Ench.* 33.2 καὶ σιωπὴ τὸ πολὺ ἔστω ἢ λαλεῖσθω τὰ ἀναγκαῖα καὶ δι' ὀλίγων. L'origine proverbiale di questo tema è confermata dalla sua ricorrenza nella letteratura sentenziosa vd. Men. *sent.* 258 Jäkel ἐνίοις τὸ σιγᾶν κρεῖττον ἔστι τοῦ λαλεῖν, *sent.* 292 Jäkel ἢ λέγε τι σιγῆς κρεῖττον ἢ σιγὴν ἔχε, 409 *sent.* 409 Jäkel κρεῖττον σιωπᾶν ἔστιν ἢ λαλεῖν μάτην e proverbiale cfr. Gnom. Vat. 58 ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς, τί δυσκολώτατόν ἐστιν ἐν βίῳ, εἶπε: "τὸ σιωπᾶν".

In generale possiamo affermare che gli antichi attribuivano al silenzio una grande importanza come dimostra la ricorrenza del tema nella produzione letteraria greca, in

particolare l'esaltazione del silenzio come una delle maggiori virtù umane affonda radici fin dall'età arcaica poiché il tema è attestato in alcune massime dei "Sette Sapienti", in Pindaro, nella tragedia etc.⁹¹⁵

Il termine ricorre spesso in questa stessa sede metrica alla fine del verso vd. Crist. *AP* 2.1.31 χαλκείης ἐπέδησεν ὑπὸ σφρηγίδα σιωπῆς, Paul. Sil. *AP* 7.563.3 νεύμασιν ἀφθόγγοισι: τεῖ δ', ὄλβιστε, σιωπή, adesp. *AP* 9.505.18 νεύματι φωνήεσαν ἀπαγγέλλουσα σιωπὴν vd. anche Hom. *Il.* 6.404, 7.92, 398, 427 etc.

2 μάρτυρα Πυθαγόραν...ἔχω: Pallada definisce il silenzio un segno di cultura e un mezzo per raggiungere la ἡσυχία attraverso il distacco dai dolori inevitabili della vita e, per fare ciò, chiama in causa esplicitamente Pitagora; da diverse fonti, infatti, sappiamo che per i neopitagorici - gli iniziati al pitagorismo - il silenzio costituiva una esercizio importante di autocontrollo e autodisciplina e coloro che aspiravano a diventare pitagorici dovevano osservare cinque anni di silenzio vd. Jambl. *VPyth.* 72.4-8 μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιούσι προσέταττε σιωπὴν πενταετῆ cfr. Porph. *VPyth.* 19.7, Diog. Laert. 8.10.5-9 Marcovich, vd. anche Aul. Gell. *NA* 1.9 dove i neofiti di Pitagora vengono definiti *acustici* nel primo periodo della loro formazione in cui devono solo tacere ed ascoltare, successivamente invece quando sono abbastanza istruiti nel silenzio attraverso la cosiddetta ἐχεμυθία, allora ottengono il diritto di parlare e di rispondere e sono chiamati *mathematici*. Questa pratica quinquennale del silenzio prevista negli anni d'iniziazione al pitagorismo doveva essere un concetto noto se anche Luciano mostra di esserne a conoscenza e vi allude con ironia cfr. Luc. *Herm.* 48 καὶ μὴ μοι ἐξάιρει καὶ τὰ πέντε ἔτη ἐκεῖνα τὰ τῆς σιωπῆς, *Gall.* 4.24 ὁ δὲ σιωπᾶν ἐς πέντε ὅλα ἔτη, οἶμαι, παρήνει, *Vit. Auct.* 3 τὸ μὲν πρῶτον ἡσυχίη μακρὴ καὶ ἀφωνίη καὶ πέντε ὅλων ἐτέων λαλέειν μηδέν; in particolare in quest'ultimo passo possiamo notare la presenza del termine ἡσυχίη che torna anche al v. 4 dell'epigramma palladiano e che indicava, nella filosofia pitagorica, la pratica di un lungo ritiro dalla vita normale. Notevole anche l'uso del dialetto ionico (ἡσυχίη) sia in Pallada che in Luciano forse in considerazione dell'origine di Pitagora che era nato nell'isola ionica di Samo.

⁹¹⁵ vd. Cleob. 10.α.4 D-K φιλήκοον εἶναι καὶ μὴ πολύλαλον, Solon. 10.β.5 D-K σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆ, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶ e 10.β.18 εἰδὼς σίγα, Bian. 10.ζ.11 D-K λάλει καιρία, 10.ζ.17 ἔξεις ἔργωι μνήμην, καιρῶι εὐλάβειαν, τρόπωι γενναιότητα, πόνωι ἐγκράτειαν, φόβωι εὐσέβειαν, πλούτωι φιλίαν, λόγωι πειθῶ, σιγῆι κόσμον, γνώμηι δικαιοσύνην, τόλμηι ἀνδρείαν, πράξει δυναστείαν, δόξει ἡγεμονίαν; vd. anche Pi. *Nem.* 5.18 καὶ τὸ σιγᾶν πολλακίς ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπων νοῆσαι, il tema è frequente anche nella tragedia Aesch. *coeph.* 581-2 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, / σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καιρία, *sept.* 619 φιλεῖ δὲ σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καιρία, fr. 188 Radt πολλοῖς γάρ ἐστι κέρδος ἢ σιγῆ βροτῶν, Soph. fr. 81 Radt ὦ παῖ, σιώπα: πόλλ' ἔχει σιγῆ καλα, Eur. *Or.* 638-9 λέγ': εὖ γὰρ εἶπας: ἐστὶ δ' οὐ σιγῆ λόγου κρείσσων γένοιτ' ἄν, ἐστὶ δ' οὐ σιγῆς λόγος, fr. 219 Kannicht κόσμος δὲ σιγῆς στέφανος ἀνδρὸς οὐ κακοῦ- / τὸ δ' ἐκλαλοῦν τοῦθ' ἡδονῆς μὲν ἄπτεται, / κακὸν δ' ὁμίλημ', ἀσθενὲς δὲ καὶ πόλει che nella commedia vd. Amphis fr. 44 K-A οὐκ ἐστὶ κρεῖττον τοῦ σιωπᾶν οὐδὲ ἔν, cfr. Call. fr. 194.59 Pfeiffer ἀλλ' ἄριστον ἢ σιωπῆ, il concetto è attestato anche in ambiente cristiano vd. *Apopht. Patr.* PG 65. 88.2 e 65.136b.

Per Pitagora come πρῶτος εὐρετής della pratica del silenzio vd. Philostr. *VAp.* 6.11.7 πρῶτος ἀνθρώπων [sc. Πυθαγόρας] ξυνέσχε βούν ἐπ' αὐτῇ σιωπῆς εὐρῶν δόγμα (cfr. *supra*): è possibile che Pallada avesse in mente questo passo di Filostrato poiché al v. 4 ripropone lo stesso verbo εὐρίσκω, sottolineando in tal modo il primato pitagoreo della scoperta del silenzio, inoltre al termine δόγμα viene sostituito φάρμακον mentre a σιωπῆς ἡσυχίης; forse tali sostituzioni non erano casuali poiché dal punto di vista palladiano il silenzio non è tanto una regola da rispettare quanto uno strumento distacco dalle preoccupazioni e quindi un φάρμακον: il concetto diviene esplicito nella sostituzione del termine σιωπῆς con ἡσυχίης. In generale sappiamo che nelle scuole pitagoriche il silenzio era considerata una delle massime virtù cui gli iniziati potessero aspirare vd. Isocr. *Busir.* 29.6, Socr. *AP* 14.1.6-7 ἑβδομάτοις δὲ/ σιγῇ πᾶσα μέμηλε καὶ ἄφθιτοι ἔνδοθι μῦθοι dove Pitagora risponde alla domanda su quali siano le migliori gare di sapienza dei propri allievi; è emblematico, poi, che il *Discorso Sacro* cominciasse con queste parole “ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα” (vd. Diog. Laert. *VPhil.* 8.7) con il riferimento alla ἡσυχία presente anche in Pallada. Per la proverbialità del silenzio pitagorico vd. anche Jul. Aegypt. *AP* 325 e 325 dove si dice che l'artista ha volto rappresentare Pitagora in silenziosa meditazione.

Per quanto riguarda il termine σοφός sappiamo che Pitagora preferiva essere chiamato φιλόσοφος termine che, secondo testimonianze più tarde, egli stesso avrebbe coniato cfr. Diog. Laert. *VPhil.* 1.12 φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, Pitagora avrebbe chiamato “amanti della sapienza” quegli uomini che si dedicano alla contemplazione dell'origine delle cose vd. Cic. *Tusc.* 5.8 sgg.

Il secondo emistichio del v.8 di Agath. *AP* 10.66 (ἔμπαλιν αἰτίζων μάρτυρα σαυτὸν ἔχοις) è stato ispirato, forse, dal v.2 del nostro epigramma, in entrambi i casi, si tratta di pentametri.

3-4 ὄς...εὐρόμενος: IRIGOIN-LAURENS-MALDOMINI⁹¹⁶ ritiene che Pallada stia fingendo di credere che la pratica del silenzio garantisca a Pitagora la *hesychia*, in realtà il poeta non attribuisce a Pitagora il pensiero che il silenzio conduca alla *hesychia*, non dice “Pitagora ritiene che il silenzio porta alla pace” ma solo che egli insegnava agli altri a praticare il silenzio e, così facendo, ha scoperto l'importanza del silenzio *come* farmaco *in quanto* esso stesso ἡσυχία ovvero “scoprendo in tal modo il farmaco *che* è l'*hesychia*”. In tal senso l'aoristo finale non deve per forza essere tradotto “avendo scoperto”, ma come contemporaneo “scoprendo in questo modo”, così, infatti, non c'è contraddizione tra il pensiero di Pitagora e l'epigramma: traducendo “avendo scoperto” si è portati a credere che Pitagora avesse ideato il silenzio come farmaco per l'*hesychia* e che per questo lo imponesse agli altri allievi, il che contrasta con gli insegnamenti di Pitagora e perciò sarebbe una dissimulazione di Pallada; inoltre se si intende così, non è chiaro perché lui parlasse ma non facesse parlare gli altri. Allo stesso modo anche

⁹¹⁶ IRIGOIN-LAURENS-MALDOMINI 2011: 56.

λαλεῖν εἰδῶς non deve essere tradotto con una concessiva, poiché indica il fatto paradossale che proprio attraverso la lingua il filosofo ha insegnato a stare in silenzio, altrimenti sarebbe un pò forzata la scelta di ἐτέρους che marca l'opposizione tra Pitagora che già sa e gli altri che devono ancora imparare. D'altra parte, il termine *hesychia* appartiene al "sistema filosofico" palladiano e rappresenta, per così dire, la *sphraghis* del poeta; benché Pallada stia parlando di Pitagora, l'ultimo verso ha tutta l'aria di riflettere l'idea personale di chi scrive "scoprendo in tal modo il saldo rimedio che è la *hesychia*" ed in effetti è cosa nota l'influenza esercitata dalla filosofia epicurea e stoica sul pensiero di Pallada⁹¹⁷. Il poeta ricorre al termine ἡσυχία anche in 10.77.4 σὴν δὲ τύχην στέργων ἡσυχίην ἀγάπα cfr. anche Agath. AP 10.69.1 τὸν θάνατον τί φοβεῖσθε, τὸν ἡσυχίης γενετῆρα.

A differenza degli altri termini in ια che ricorrono nell'*Anthologia* sia nella forma attica che in quella ionica, il termine ἡσυχία è attestato nell'*Anthologia* soltanto alla forma ionica ad eccezione che nell'unico caso di *App. Anth.* 191.1 (dedic.) μέμνων οἶδε λαλεῖν ὅς[α] ῥήτωρ, οἶδέ τε σιγᾶν,/ εἰδῶς καὶ φωνῆς νεῦρα καὶ ἡσυχίας, degno di nota anche per la presenza di espressioni simili a quelle di Pall. AP 10.46: οἶδε λαλεῖν cfr. λαλέειν εἰδῶς, οἶδέ τε σιγᾶν cfr. ἐδίδασκε σιωπᾶν. Il v. 3 ὅς λαλέειν εἰδῶς...ἐδίδασκε richiama il primo emistichio di un esametro di Mosco vd. *Epitaph. Bion.* 47 ἄς λαλέειν ἐδίδασκε.

Nell'aggettivo ἐγκρατὲς c'è una bivalenza, poiché esprime sia l'idea della potenza che quella della padronanza di sé, deriva infatti da ἐγκράτεια che è l'autocontrollo e la moderazione. Si è tentato di rendere tale bivalenza con l'aggettivo "saldo". Come affermato sopra Pallada concepisce il silenzio come rimedio in quanto condizione per la ἡσυχία e in tal senso l'aggettivo ἐγκρατὲς risulta particolarmente appropriato in quanto rimanda alla filosofia pitagorica in cui la ἡσυχία e la ἐγκράτεια sono le condizioni per una vita felice. Nell'ultimo verso Pallada giustappone tre termini concettualmente equivalenti (φάρμακον, ἡσυχίης, ἐγκρατὲς): Pitagora ha scoperto nel silenzio un rimedio in quanto condizione di ἡσυχία ed ἐγκράτεια. L'aggettivo non ricorre mai in riferimento a φάρμακον, dunque il nesso è un'elaborazione palladiana inoltre non è mai attestato in poesia epigrammatica; anche in questo caso si può notare la tendenza, propria del poeta, all'inserimento di un lessico filosofico nel dettato compositivo dell'epigramma.

⁹¹⁷ Vd. §§ 3.2.1 e 3.2.2 cfr. anche HENDERSON 2011: 118 sgg.

AP 9.394 = 35G (A)

Χρυσέ, πάτερ κολάκων, ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ,
καὶ τὸ ἔχειν σε φόβος, καὶ μὴ ἔχειν σ' ὀδύνη.

Oro, padre degli adulatori, figlio del dolore e dell'ansia,
l'averti è paura, il non averti sofferenza.

Il tema del disprezzo della ricchezza, *topos* letterario e filosofico ampiamente attestato nella filosofia popolare di derivazione cinico-stoica, ricorre a più riprese nell'opera di Pallada. L'atteggiamento del poeta rispetto a questo tema, tuttavia, subisce di volta in volta variazioni espressive, ma la posizione del poeta rimane invariata, una presa di posizione contraria alla ricchezza e a chi la possiede in quanto causa di mali e di ingiustizia. In ogni caso, quello della ricchezza doveva essere un problema molto importante, altrimenti non si spiegherebbe perché il poeta vi alluda così spesso. In primo luogo si devono citare tutti quegli epigrammi in cui il poeta piange la povertà, considerata dal poeta strettamente collegata alla propria attività di γραμματικός vd. e.g. 9.168, 9.173, 9.169 con allusione esplicita a suo essere πτωχός, 9.175 dove il poeta chiede la protezione di un uomo potente⁹¹⁸ etc., vi sono anche epigrammi in cui il poeta afferma esplicitamente di essere povero ma di considerare tale condizione, a livello morale chiaramente, migliore di quella dei ricchi poiché garantisce quella libertà che la ricchezza invece impedisce cfr. Pall. AP 9.172b εἰμὶ πένης ἄνθρωπος, ἐλευθερίη δὲ συνοικῶ / ὕβριστήν πενίης πλοῦτον ἀποστρέφομαι. In 10.86 il poeta gioca sull'autoironia affermando che proprio poiché la sua vita è senza sfarzo (1 οὐ δαψιλῶς), gli adulatori non ne sono attratti: in questo caso lo sforzo di sostenere la virtù insita nella povertà è meno chiaro e si percepisce una sorta di autoconvincimento da parte del poeta di quanto va affermando. Il tema dei danni arrecati dalla ricchezza, e in particolare dalla ricchezza eccessiva, ricorre anche in 10.51 (cfr. *infra ad loc.*), dove il poeta ripropone la massima sapienziale della giusta misura come la cosa migliore e afferma che le altezze implicano e arrecano pericoli, alludendo chiaramente col termine ἄγχα al potere connesso alla ricchezza. Nella lapidarietà del distico di AP 10.61, su cui si tornerà nel commento, l'accostamento in asindeto dei termini πλουτοῦντας, ἀναιδέας, οἰκοτυράννοους conferma l'essenza negativa della ricchezza, dal punto di vista palladiano, che viene esplicitamente dichiarata al v.2 con la definizione di πενίη come madre e quindi origine di temperanza. Il tema torna ancora in 10.60 con atteggiamento più marcatamente filosofico: il poeta collega l'inutilità dell'affanno umano per l'accumulo di ricchezza all'inevitabilità della morte dove tutto ciò che è stato

⁹¹⁸ Per i problemi di tradizione manoscritta presenti nel passo vd. § 1.2 dove si fa riferimento a 9.175 nel gruppo degli epigrammi databili.

accumulato in vita non può essere portato. L'esortazione palladiana a non disperdere il tempo accumulando ricchezza risente quasi sicuramente dell'eco neotestamentaria di *ev. Math.* 6.24-34 dove Gesù invita gli uomini a non affannarsi inutilmente nella ricerca di ciò non è veramente necessario all'uomo (vesti, cibo, ricchezza) e afferma "cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta". Chiaramente il disprezzo palladiano della ricchezza non implica la conversione del poeta alla nuova religione, si tratta semplicemente di massime comportamentali, cui il Cristianesimo senza dubbio dette un forte impulso, ma che erano già circolanti a livello di filosofia popolare in particolare in ambiente cinico.

In questo complesso panorama che comprende sia i lamenti di Pallada per la propria povertà sia l'orgoglio di riuscire a campare un famiglia nonostante il magro stipendio sia la consolazione che la ricchezza non vai mai di pari passo con la libertà ed è spesso fonte di pericoli, si colloca l'epigramma 9.394 che rappresenta, per così dire, una voce fuori campo rispetto agli altri epigrammi citati. In questo caso il poeta, oltre ad aver recuperato e fuso in un unico distico una lunga serie di paralleli letterari molto antichi (vd. commento), sembra avere concepito l'epigramma come una sorta di χρυσός-Hymnen, volendo sfruttare la felice definizione proposta da ZERWES⁹¹⁹, poiché al vocativo Χρυσέ seguono due apposizioni disposte l'uno di seguito all'altra quasi a formare la struttura propria di un'epiclesi. Il poeta si rivolge direttamente all'oro e, dopo averne elencati gli attributi, individua i vantaggi e gli svantaggi del suo possesso e della sua mancanza.

Entrambe le tradizioni manoscritte, *Palatina* e *Planudea*, concordano nell'attribuzione dell'epigramma a Pallada che in *P* è dotato anche del lemma εἰς φιλαργύρους.

1-2 Χρυσέ...ὀδύνη: rispetto a 10.51 dove il poeta utilizza una modalità espressiva più diffusa e prolissa, in 9.394, fin dal primo verso, il poeta si serve di espressioni molto sintetiche fondate sull'accostamento di termini portatori, secondo il poeta, di un significato analogo. L'oro, dunque, viene apostrofato come padre degli adulatori e figlio del dolore e dell'ansia; per quanto riguarda il primo nesso si tratta dell'unica occorrenza in Pallada, il secondo invece ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ presenta una struttura molto simile ad altre due apostrofi che il poeta rivolge rispettivamente ad un personaggio dall'identità sconosciuta che passa continuamente dagli studi di grammatica a quelli di filosofia senza specializzarsi in niente vd. *AP* 11.305 τέκνον Ἀναιδείης, ἀμαθέστατε, θρέμμα Μορίης/ εἰπέ, τί βρενθύη μηδὲν ἐπιστάμενος; (cfr. *supra ad loc.*). L'altra apostrofe simile a quella 9.394 in cui è sempre coinvolto il legame di figliolanza ricorre in *AP* *11.317.3 υἱὸν τῆς βραδυτῆτος, ὄνον, πόνον, ὄκνον, ὄνειρον: l'oggetto del biasimo questa volta è un asino molto lento che è stato malauguratamente regalato al poeta. Dal punto di vista formale, dunque, questo primo verso ripropone delle modalità

⁹¹⁹ ZERWES 1956: 67.

già sfruttate in altri contesti; il concetto, inoltre, è molto semplice: Pallada afferma che la ricchezza, l'adulazione, il dolore e l'ansia dipendono così strettamente l'uno dall'altro che è possibile individuarvi, astrattamente, un rapporto di figliolanza e paternità. Utilizzando questo stilema Pallada ha recuperato un'espressione molto comune in poesia sia tragica che comica vd. e.g. Aesch. *Eumen* 533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως, fr. 315 Radt τῷ πονοῦντι δ' ἐκ θεῶν/ ὀφείλεται τέκνωμα τοῦ πόνου κλέος, Eur. *Lic.* fr. 474 Kannicht πόνος γάρ, ὡς λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ, Amph. fr. 17.2 K-A ὁ πατήρ γε τοῦ ζῆν ἐστὶν ἀνθρώποις ἀγρός. L'immagine trova conferma anche nell'arte: in vasi attici presentano la personificazione dell'oro che viene spesso rappresentato come un ragazzo vd. DEUBNER⁹²⁰.

Sia che si tratti di una lode sia di un biasimo, come in questo caso, l'oro riveste un ruolo importante in poesia e viene spesso additato sia come causa di grandissimi mali che di grandissimi beni. In primo luogo si deve citare Eur. fr. 324 Kannicht dove l'*incipit* con il vocativo ὦ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς richiama perfettamente l'*incipit* dell'epigramma di Pallada anche se il messaggio comunicato è completamente diverso, poiché Euripide sottolinea il valore positivo dell'oro per i piaceri che arreca a chi lo possiede cfr. Luc. *Gall.* 14.38, *Tim.* 41.7. Interessante è anche un anonimo frammento tragico (fr. 129 Kannicht-Snell) in cui vengono cantate le lodi dell'oro per l'immenso potere che esercita in numerosi campi dall'amore alla guerra, al fascino tra gli uomini vd. 1-6 ὦ χρυσέ, βλάστημα χθονός,/ οἶον ἔρωτα βροτοῖσι φλέγεις,/ πάντων κρατιστεύων τύραννε/πολέμοις δ' Ἄρεως/κρείσσον'ἔχων δύναμιν,/ <τῷ> πάντα θέλγεις. Anche in questo caso è plausibile supporre che questi versi fossero conosciuti dal poeta. Ma il passo che, più di ogni altro, presenta forti analogie con l'epigramma palladiano è ancora volta desumibile dalla tradizione gnomico-sentenziosa: si tratta di una sentenza dello Pseudo-Phocylide vd. *sent.* 44-5 Young χρυσέ, κακῶν ἀρχηγέ, βιοφθόρε, πάντα χαλέπτων,/ εἴθε σε μὴ θνητοῖσι γενέσθαι πῆμα ποθεινόν dove l'oro viene considerato come la causa di tutti peggiori mali presenti sulla terra dalla guerra agli omicidi, agli scontri familiari etc. ZERWES⁹²¹ riconosce nell'*incipit* di questa sentenza il modello cui Pallada si è ispirato componendo l'epigramma 9.394 e GUICHARD⁹²² ammette che l'epigramma stesso possa essere una semplice variazione di un proverbio attribuito a Focilide (Apostol. 18.41a = *CPG* II.728 cfr. *EM* s.v. χαλεπῶς). Che i lettori antichi riconoscessero un legame tra il distico palladiano e la sentenza di Focilide è confermato da un passo del retore e sofista cristiano Coricio di Gaza che ha fuso insieme i due testi per costruirne uno nuovo vd. fr. 2 Foerster-Richtsteig χρυσέ, κακῶν ἀρχηγέ, καὶ τῷ ἔχοντι σε φόβος καὶ τῷ μὴ ἔχοντι σε λύπη. E' utile notare che Coricio riporta la variante λύπη al posto dell'ὀδύνη palladiano per la quale cfr. Georg.

⁹²⁰ DEUBNER 1903: 2119.

⁹²¹ ZERWES 1956: 68.

⁹²² GUICHARD 2014A

Gnom. p. 96 Boissonade e *Luc. Char.* 17 vd. BECKBY⁹²³. WALTZ⁹²⁴ si chiede se la parafrasi del distico fornita da Luciano non sia stata la causa della formazione della *falsa lectio* di *P σε λύπη*. La tradizione manoscritta, infatti, non è concorde su questo punto: *P* presenta la lezione καὶ τὸ μὴ ἔχειν σε λύπη che in effetti crea problemi per la quantità breve della υ, mentre in *Pl* si legge καὶ μὴ ἔχειν σ' ὀδύνη, lezione accolta nel testo sia da BECKBY⁹²⁵ che da GUICHARD⁹²⁶ e che ritengo in effetti plausibile, non sembra necessario, infatti, accettare con WALTZ⁹²⁷ la congettura di Stadtmüller σέ δύη. Un'invocazione all'oro in quanto "dominatore di tutto" è attestata anche in un altro luogo dell'*Anthologia* vd. 14.122.2 ὄφρα σε, πανδαμάτωρ χρυσέ, βλέπομι τόσον.

Il nesso ὀδύνης...υἰέ ricorre in forma identica in Menandro (*Dysc.* 88 Ὀδύνης...ὕός). Dato il ricorso che Pallada è solito fare a stilemi ed espressioni del comico, ciò è stato ipotizzato anche per il nesso ὀδύνης...υἰέ cfr. GIGANTE⁹²⁸ e HANDLEY⁹²⁹. Quest'ultimo ritiene che in Menandro il nesso da un lato possa essere collegato ad alcune espressioni bibliche come ὁ υἰὸς τῆς ἀπωλείας (*Paul. Ep. II Thess.* 2.3) dove, però, l'influenza dell'ebraico è molto forte, dall'altro riproponga la metafora genealogica attestata nella lingua greca e sviluppatasi in espressioni talvolta anche molto fantasiose; fra gli esempi degli usi di tale metafora Handley, seguendo la proposta di Gigante, cita anche l'epigramma 9.394.1. Recisamente contrari a tale interpretazione si mostrano sia GOMME-SANDBACH⁹³⁰ che PADUANO⁹³¹: per i primi "this is a verbal, but not real, parallel, since Pallada's meaning is not that gold is afflicted with, but it is earned by, pain and care". In effetti, rispetto al testo menandro in cui Pirria cerca vari modi per definire la stranezza inverosimile di Cnemone e gli rivolge parole sprezzanti come ὀδύνης...ὕός, in Pallada la situazione è molto diversa, il poeta non sta compiangendo il denaro per i dolori che deve sopportare al contrario sta affermando che il suo possesso implica necessariamente fatica e preoccupazione. Allo stesso modo anche secondo Paduano "parentele metaforiche e immaginose come questa non mancano davvero nella cultura (...) è del tutto fuori luogo pensare che Pirria chiami ὀδύνης ὕός se stesso". Sono d'accordo con quest'ultimi nel pensare che i due nessi, benché uguali nella forma, siano usati con significati molto diversi e che si tratti quindi, per usare le parole di Gomme e Sandbach, "di un parallelo verbale e non reale". In *Dysc.* 88 Pirria apostrofa Cnemone con una serie di espressioni negative che suonano come delle offese "è un matto, un disperato, un indemoniato quello che abita qui"⁹³²; per l'uso menandro del

⁹²³ BECKBY 1967² III: 796 ad 9.394.

⁹²⁴ WALTZ 1974 (X): ad loc.

⁹²⁵ BECKBY 1967² III: 246.

⁹²⁶ GUICHARD 2014A.

⁹²⁷ WALTZ 1974 (X): ad loc.

⁹²⁸ GIGANTE 1962: 185 per primo ha evidenziato questo parallelo che, però, ha suscitato non poche perplessità negli studiosi successivi (vd. *infra*).

⁹²⁹ HANDLEY 1965: 145.

⁹³⁰ GOMME-SANDBACH 1973: 148.

⁹³¹ PADUANO 2009: 60 (n. 88).

⁹³² Trad. di PADUANO 2009: 60.

nesso ὀδύνης ὕος, quindi, si richiede un parallelo con l'idea che il figlio sia caratterizzato da una qualità personificata nel padre e in questo senso potrà essere tradotto “fatto per la sofferenza, la cui consistenza è soffrire etc.” cfr. *ev. Luc.* 10.6 υἱὸς εἰρήνης. D'altra parte, come nota BARBIERI⁹³³, è possibile che nella memoria di Pallada il passo menandro e la tradizione biblica abbiano agito contemporaneamente e in tal senso l'epigramma sarebbe caricato di un duplice valore allusivo poiché il poeta avrebbe “rivestito” il testo di partenza (Menandro) con un linguaggio appartenente ad un'altra tradizione letteraria, quella biblica, cui del resto il poeta fa spesso ricorso (cfr. § 2.3.2). Oltre alla tradizione biblica GOMME-SANDBACH⁹³⁴ rintracciano anche nella tradizione pagana greca attestazioni della metafora genealogica utilizzata con lo stesso significato di *Dysc.* 88 vd. *Soph. OT* 1080 παῖδα τῆς Τύχης, *Aristoph. fr.* 584 Χαιρεφῶντα Νυκτός παῖδα, *Anaxandrid. fr.* *39 K-A Ἄρεος παιδίον. L'interpretazione di Gomme-Sandbach e Paduano è senza dubbio molto corretta, ma non bisogna comunque trascurare quanto la memoria menandrea in generale agisca sulla poetica di Pallada e nello stesso tempo anche la profonda conoscenza, da parte dell'alessandrino, dei testi biblici. Con BARBIERI⁹³⁵ ritengo che Pallada abbia desunto il sintagma contemporaneamente dalle due fonti e lo abbia poi inserito in un contesto molto diverso da quello in cui solitamente veniva utilizzato nella tradizione biblica e greca pagana. Più semplicemente si può supporre che Pallada abbia operato un recupero formale e non contenutistico del sintagma.

L'oro riveste un ruolo molto importante nell'opera di Pindaro dove ricorre a più riprese ed è sempre qualificato con attributi che ne descrivono la potenza, la regalità e il valore vd. *e.g. Ol.* 13.78 δαμασίφρονα χρυσόν, *Isth.* 5.3 μεγασθενῆ νόμισαν χρυσόν ἄνθρωποι ἄλλων, vd. anche *Ol.* 1.1 ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ, *Ol.* 3.42 κτεάνων δὲ/ χρυσὸς αἰδοιέστατος etc. e in particolare si veda fr. 221.3 S-M dove all'oro viene perfino attribuito un carattere divino: Διὸς παῖς ὁ χρυσός. Secondo ZERWES⁹³⁶ l'altissima considerazione dell'oro che i poeti antichi come Pindaro o Euripide (cfr. luoghi citati *supra*) non fu più comprensibile nei tempi successivi e rimanda a tal proposito a *Luc. Tim.* 41 dove Timone, non appena trova dell'oro in un campo, cita Euripide e Pindaro ὦ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς/ αἰθόμενον γὰρ πῦρ ἄτε διαπρέπεις καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν come si trattasse di espressioni note e acquisite dalla tradizione.

Il tema della ricchezza è spesso legato a quello della presenza di adulatori e parassiti, come attestano diversi luoghi letterari, la maggior parte dei quali appartengono al genere epigrammatico vd. *e.g. Parmen. Mac. AP* 9.43 μισῶ πλοῦτον ἄνουν, κολάκων

⁹³³ BARBIERI 2002/2003: 118.

⁹³⁴ GOMME-SANDBACH 1978: 148 sgg.

⁹³⁵ BARBIERI 2003/2004: 119 “Nella memoria di Pallada la *iunctura* menandrea avrà interagito con le dense espressioni metaforiche del linguaggio biblico ed apologetico la cui conoscenza risulta ben attestata nella sua produzione” non pare “necessario supporre che Pallada abbia desunto l'insolito sintagma direttamente dalla commedia”.

⁹³⁶ ZERWES 1956: 68.

τροφόν, οὐδὲ παρ' ὄφρυν, Agath. AP 10.64 ἤ ῥά γε ποῦ τὸ φρύαγμα τὸ τηλικόν; οἱ δὲ περισσοῖ/ πῆ ἔβαν ἐξαίφνης ἀγχιποροὶ κόλακες; Meleagr. AP 12.106.4-5 = 4548-4549 HE ἄρ' ἐσορῶσιν/ ὀφθαλμοὶ ψυχῆ πρὸς χάριν, οἱ κόλακες; Alc. API 9 ὦ γαστήρ κυνάμυια, δι' ἣν κόλακες παράσιτοι/ ζωμοῦ πωλοῦσιν θεσμόν ἐλευθερίας etc. Particolarmente importante il primo degli esempi citati (9.43) in cui la ricchezza è definita κολάκων τροφόν ovvero ciò di cui gli adulatori si nutrono, la loro fonte di sostentamento, allo stesso modo in Pallada è definita “padre”: si tratta del medesimo concetto ma il termine utilizzato è ancora più forte, poiché se il denaro è padre degli adulatori significa che il denaro è ciò che permette agli adulatori e ai parassiti di esistere. Il problema della ricchezza, cui si collega quello del parassitismo, va di pari passo con quello della povertà: meglio essere poveri ma godere della libertà che vivere a spese degli altri e quindi non liberi; il tema è ricorrente, basti menzionare i già citati Pall. AP 9.172b e Parmen. AP 9.43. L'epigramma 9.394, con il biasimo della ricchezza e dei κόλακες che da essa dipendono, si colloca all'interno di una serie di numerosi altri epigrammi in cui Pallada affronta il fenomeno del parassitismo che doveva essere per il poeta una questione molto delicata e dalla quale, forse, si sentiva anche personalmente interrogato cfr. Pall. AP 9.119 ὥστε χρῆ τὸν ἄριστον ἀπεχθαίροντα δικαίως/ ὡς κόλακας μισεῖν τοὺς κολακευομένους, *10.83 καὶ τὸ φρονεῖν πλουτεῦντι περίστασις, ὄχλος, ἀνάγκη/ἰζώνη ποικίλη καὶ κολάκων ἀνάγκη, 11.323 ῥῶ καὶ λάμβδα μόνον κόρακας κολάκων διορίζει/ λοιπὸν ταῦτὸ κόραξ βωμολόχος τε κόλαξ (...) εἰδὼς καὶ ζώντων τοὺς κόλακας κόρακας. ZERWES⁹³⁷ menziona una lettera di Platone (*ep.* 3.317 c/d) in cui il filosofo scrive a Dioniso che non vi è male più grave che la ricchezza possa procurare (γεννᾶν) di persone quali gli adulatori e i parassiti cfr. Stob. 3.14.9 dove si stabilisce un paragone tra la legna che arde sul fuoco e la ricchezza: τὰ μὲν ξύλα τὸ πῦρ αὐξοῦντα ὑπ'αὐτοῦ καταναλίσκεται, ὁ δὲ πλοῦτος ἐκτρέφει τοὺς κόλακας ὑπ' αὐτῶν τούτων διαφθείρεται.

La ricchezza è anche una grave fonte di preoccupazione poiché l'uomo ricco è spesso circondato da nemici e invidiosi, non può fidarsi di nessuno, è costretto a vivere nel timore per la propria incolumità, deve affrontare pericoli e scontri e spesso non è sicuro neppure nella ristretta cerchia dei propri familiari. Come nota ZERWES⁹³⁸ il messaggio centrale di questo epigramma non è tanto l'antitesi tra avere e non avere, ricchezza e povertà, paura e preoccupazione o dolore, ma piuttosto tra potere eccessivo e μεσότης come condizione che permette quel modo di vivere modesto e semplice che Pallada considera il migliore per l'uomo. Il tema dell'esaltazione della μεσότης è un *topos* antichissimo attestato nell'elegia, nella commedia, nella tragedia e anche nella satira vd. *e.g.* Theogn. 275 sgg., adesp. fr. 547 Kannicht-Snell τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον/καὶ τὸ πάνυ λαμπρὸν οὐκ ἀκίνδυνον κυρεῖ,/οὐδ' ἀσφαλὲς πᾶν ὕψος ἐν θνητῷ γένει/ ἢ δὲ μεσότης ἐν πᾶσιν ἀσφαλεστέρα, Philem. fr. 92 Kock (cfr. K-A VII p.

⁹³⁷ ZERWES 1956: 68.

⁹³⁸ ZERWES 1956: 70.

317) = *sent. Comp.* 2.59 Jäkel ἀεὶ τὸ πλουτεῖν συμφορὰς πολλὰς ἔχει,/ φθόνον τ' ἐπήρειάν τε καὶ μῖσος πολὺ, diffuso anche nella letteratura latina vd. *e.g.* Hor. *Sat.* 1.76, Juv. 10.19 sgg., 14.303 sgg. In epoca più tarda il poeta che ha affrontato più spesso questo tema è stato Luciano vd. *e.g.* *Gall.* 15.20.21 etc., *Tim.* 39, *Navig.* 27, *Charon.* 11.

Il distico ha una struttura molto elaborata e suona quasi come una “filastrocca”, è possibile che Pallada abbia voluto elaborare un’espressione facilmente memorizzabile, sulla stessa linea di 10.73 e 10.34 anche se in questi casi il poeta puntava sull’anafora di alcuni termini. In 9.394 Pallada si rivolge direttamente all’oro cui, nel primo verso, vengono riferiti una serie di attributi per poi, nel secondo verso, comunicare il messaggio che costituisce il senso dell’epigramma: come già commentato sopra, il suo possesso implica il terrore della perdita, ma la sua assenza non permette di vivere serenamente. Tutto ciò è spiegato in un unico verso, ellittico del verbo essere, anche perché gli infiniti sono chiaramente sostantivati in cui, come nota CONCA⁹³⁹, “al concetto dà risalto la struttura speculare degli *hemiepes*.”

⁹³⁹ MARZI-CONCA 2009: 388.

AP 10.51 = 55G (A)

Ὁ φθόνος οἰκτιρμοῦ κατὰ Πίνδαρον ἐστὶν ἀμείνων·
οἱ βασκαίνόμενοι λαμπρόν ἔχουσι βίον·
τοὺς δὲ λίαν ἀτυχεῖς οἰκτείρομεν. ἀλλὰ τις εἶην
μήτ' ἄγαν εὐδαίμων μήτ' ἐλεεινὸς ἐγώ.
ἡ μεσότης γὰρ ἄριστον, ἐπεὶ τὰ μὲν ἄκρα πέφυκεν
κινδύνους ἐπάγειν, ἔσχατα δ' ὕβριν ἔχει.

L'invidia secondo Pindaro è meglio della compassione:
gli invidiati hanno una vita splendida,
dei troppo sventurati invece abbiamo pietà. Quanto a me vorrei essere
né troppo fortunato né miserevole.
La cosa migliore è il giusto mezzo, poiché se i vertici per loro natura
arrecano pericoli, le eccessive miserie recano oltraggio.

Pallada propone il tema della μεσότης come la migliore tra le scelte di vita. È possibile che il tono dell'epigramma, oltre all'evidente recupero della tradizione, possieda anche una componente autobiografica e che non si tratti solo della riproposizione della sentenza di Pindaro (*Pyth.* 1.85 κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος), ma che Pallada si stia servendo di questa massima anche in riferimento ad un disagio personale, quello di essere stato oggetto di compassione in quanto povero insegnante, una condizione di cui si lamenta in molti epigrammi (*e. g.* 11.303, 9.169, 9.175, 9.171 etc). Dunque, secondo un procedimento piuttosto abituale nel poeta, Pallada potrebbe aver recuperato una massima della tradizione anche per comunicare la propria esperienza attraverso lo strumento della poesia.

1 ὁ φθόνος ... ἀμείνων: in generale si può riconoscere nell'epigramma un tono proverbiale: la sentenza d'apertura, ad esempio, non solo è una ripresa pindarica, ma lo stesso pensiero si trova tra le massime dei sette sapienti vd. 10.δ.17 D-K φθονοῦ μᾶλλον ἢ οἰκτίρου, ricorre come citazione proverbiale in Erodoto vd. 3.52.18 σὺ δὲ μαθὼν ὅσῳ φθονέεσθαι κρέσσον ἐστὶ ἢ οἰκτίρεσθαι, inoltre una formulazione simile è anche in Gnom. Vat. 510 che riporta una risposta di Simonide secondo cui la vita che garantisce più sicurezza è quella dell'uomo che non è né oggetto di compassione né invidiato (Σιμωνίδης ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τίνος ποῖός ἐστιν ἀσφαλέστατος βίος ἔφη· "ὅταν τις οὕτως ζῆσθαι ὥστε μήτε ἐλεεῖσθαι μήτε βασκαίνεσθαι"). In effetti, la sentenza pindarica è leggermente diversa da quella di Simonide: nel primo caso si afferma che l'invidia è meglio della compassione, nel secondo che non è bene né essere invidiato né commiserato. Pallada cita Pindaro chiamandolo direttamente in causa, mentre riporta la sentenza di Simonide senza menzionare il nome del poeta come se fosse un'idea personale. Non è dato sapere se Pallada avesse in mente Simonide, se stia

semplicemente riportando un'idea divenuta comune o se banalmente esprima un proprio pensiero. Da notare che in un altro foglio del codice Vaticano greco è riportato un *apophthegma* di Simonide simile a questo vd. Vat. gr. 1144 f.222^f Σιμωνίδης ἔφη ἀκινδυνότατον <ἄν> παρελθεῖν τὸν βίον τὸν μήτε ἀρετὴν μήτε κακίαν ἀσκοῦντα ᾧ τῶ μὲν γὰρ μῖσος ἔπεται, τῶ δὲ φθόνος", in cui si afferma che la vita moderata è anche quella meno pericolosa così come Pallada sostiene che i vertici attirano rischi (vv. 5-6). Cfr. anche lo Ps-Sotade dove la dicotomia fra invidia e pietà è superata in una scelta di vita che ha alla base la moderazione vd. fr. 10.1 sgg. Powell, *Coll. Alex.* ὁ πένης ἐλεεῖται, ὁ δὲ πλούσιος φθονεῖται, / ὁ μέσως δὲ βίος κεκραμένος δίκαιός ἐστιν. Del resto, si tratta di un concetto divenuto ugualmente proverbiale cfr. Ps.-Phocyl. *sent.* 36 Young.

1 οἰκτιρμῶ: è termine raro in poesia, di fatto l'unica attestazione che abbiamo di οἰκτιρμός è la sentenza pindarica (*Pyth.* 1.85) che Pallada si limita a riproporre citando esplicitamente il poeta. Per il resto la parola ricorre soltanto in ambito cristiano e generalmente al plurale vd. e.g. Paul, *ep. Rom.* 12.1.1, *ep. Phil.* 2.1.3. Altrettanto raro è l'aggettivo οἰκτίρμων di cui, tuttavia, abbiamo due attestazioni in poesia vd. Theocr. *Idyll.* 15.75, Damag. *AP* 7.359.1 ed è molto frequente, anch'esso, in NT vd. e.g. *Luc.* 6.36 etc⁹⁴⁰. Al posto di οἰκτιρμός si usa οἶκτος, per le numerose attestazioni soprattutto nella tragedia vd. *LSJ*. E' degno di nota un passo di Andocide in cui il poeta, con una formulazione simile ma non uguale alla sentenza di Pindaro, associa i due termini οἶκτος e φθόνος ad οἰκτιρμός vd. *Or. De red. suo* 6.8: οὐ γὰρ φθόνου μᾶλλον ἢ οἶκτου ἄξια μοί ἐστι τὰ γεγενημένα. La stessa cosa si verifica in un passo di Tucidide in cui il generale Nicia, rivolgendosi alle proprie truppe durante la spedizione in Sicilia, afferma che "la nostra sorte è degna più di pietà che di invidia" ed anche in questo caso è usato il termine οἶκτος vd. *Hist.* 7.77.4 οἶκτου γὰρ ἂν αὐτῶν ἀξιώτεροι ἦδη ἐσμὲν ἢ φθόνου.

2 οἱ βασκαινόμενοι.....βίον: con questo verso Pallada comincia a spiegare la massima pindarica enunciata in apertura: gli invidiati hanno una vita splendida poiché l'invidia nei loro riguardi scaturisce dai vantaggi, dai successi e dalla felicità di cui godono rispetto alla maggior parte degli altri uomini. E' questa una delle numerose interpretazioni del concetto di invidia che si trova in Pindaro⁹⁴¹ dove il termine conta ben diciotto attestazioni tutte riconducibili al generico valore di "chagrin causé par le bon heur mérité d'autrui"⁹⁴², lo stesso significato che, del resto, ha il termine φθόνος in

⁹⁴⁰ L'aggettivo φιλοοικτιρμων significa "incline alla pietà", "amante della compassione", secondo la formazione propria di questi composti con φιλ(o) come primo termine vd. *DELG* s.v. φίλος. Anche questo è un aggettivo abbastanza raro: in poesia ricorre solo in tragedia (Eur. *IT* 345) e nella prosa solo in Platone (*Menex.* 244e).

⁹⁴¹ Il motivo dell'invidia è centrale nell'opera di Pindaro in cui si contano, in complesso, ben diciotto attestazioni del termine. Come afferma VALLOZZA 1989 "Così, nella poesia di Pindaro, l'invidia diventa accompagnamento topico della lode per la vittoria".

⁹⁴² *DELG* s.v. φθόνος

questo luogo di Pallada come viene spiegato esplicitamente al v. 2. Per l'uso di φθόνος con questa accezione in Pindaro cfr. *Nem.* 8.21-22 ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν, / ἄπτεται δ' ἐσλῶν ἀεὶ, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει (l'invidia diviene la violenza che il biasimo esercita sui valenti e non, appunto, sui mediocri), *Pyth.* 7.19 φθόνον ἀμειβόμενον τὰ καλὰ ἔργα (l'invidia è presentata come contraccambio per le nobili azioni), chiaramente la già menzionata *Pyth.* 1.85 ἀλλ' ὅμως, κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος, ancora *Pith.* 11.29 ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον⁹⁴³ (si stabilisce, ancora una volta, una proporzione diretta tra prosperità e invidia⁹⁴⁴).

Per la chiusa ἔχουσι βίον cfr. *Theogn.* 228 οἱ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον. Il nesso λαμπρὸν βίον si trova anche in *Soph. OC* 1144 οὐ γὰρ λόγοισι τὸν βίον σπουδάζομεν λαμπρὸν ποεῖσθαι μᾶλλον ἢ τοῖς δρωμένοι cfr. *Hdt.* 3.72.9 (in riferimento alle azioni).

3-5 ἀλλά.....ἐγώ: Pallada introduce il tema della misura, esplicitato poi al verso successivo, affermando che quanto a sé non vorrebbe essere né troppo fortunato né troppo commiserato. L'aggettivo εὐδαίμων ha qui il significato generico di “fortunato” in senso lato, sia riguardo alla sfera materiale che spirituale: anche se εὐδαίμων ricorre spesso associato al concetto di “ricchezza” (e. g. *Hdt.* 1.133, *Pl. Resp.* 406c) - il che farebbe supporre tale valore anche per questo passo di Pallada - tuttavia ritengo che l'aggettivo in questo caso riguardi una sfera molto più vasta della semplice prosperità materiale, Pallada sembra alludere ad una felicità globale frutto, fra le altre cose, anche della fortuna materiale, ma non solo; in effetti l'aggettivo εὐδαίμων è attestato anche in opposizione a εὐτυχής vd. *Eur. Med.* 1230-1231 ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος εὐτυχέστερος/ ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ, dove il successo è contrapposto alla felicità.

Per quanto riguarda l'avverbio ἄγαν, è possibile che Pallada si sia ispirato alla lingua tragica o più probabilmente alla sentenza di Solone di Atene (D-K 10.β.1 μηδὲν ἄγαν) che ha, in effetti, una movenza simile a μήτ' ἄγαν. Usato soprattutto in senso negativo, si trova in *Theogn.* 335, 219, 401, 657, è frequente - come già notato - nei tragici (43 volte in Eschilo, 27 in Sofocle, 52 Euripide).

Da notare il passaggio dai vv.1-2 all'idea diversa espressa ai vv. 3 sgg.: l'epigramma si apre con la citazione esplicita della massima pindarica che Pallada mostra di condividere a pieno come dimostrano i vv. 2-3 che si presentano come una sorta di esemplificazione dell'idea pindarica: “l'invidia secondo Pindaro è meglio della compassione (e in effetti) gli invidiati hanno una vita splendida mentre dei troppo sventurati abbiamo compassione”. La congiunzione ἀλλά, fortemente avversativa, segna il passaggio dalla rappresentazione di una di una situazione generica quasi universale alla propria personale che invece è diversa. E' come se che il poeta dicesse: se quanto

⁹⁴³ In riferimento ad Agamennone vd. FINGLASS 2007 *ad. loc.*

⁹⁴⁴ Chi vive una realtà più umile, invece, non sarà mai oggetto di invidia cfr. *Pi. fr.* 94a, 8 sgg. S-M παντὶ δ' ἐπὶ φθόνος ἀνδρὶ κείται ἀρετᾶς, / ὁ δὲ μηδὲν ἔχων ὑπὸ σιγᾷ μελαίνα κάρα κέκρυπται

affermando da Pindaro è vero, in ogni caso io non vorrei essere né troppo felice né troppo compassionevole; conclude poi il suo ragionamento apportando delle modifiche alla massima pindarica ma prendendo spunto, in ogni caso caso, da un'altra massima, quella sapienziale per cui il giusto mezzo è sempre la scelta migliore. Nell'epigramma, dunque, possiamo individuare tre passaggi: vv. 1-3 riproposizione della massima di Pindaro; vv.3-4 correzione della suddetta massima a partire dalla propria esperienza personale; vv.5-6 citazione di un'altra massima che in qualche modo corregge quella pindarica e include il pensiero ulteriore del poeta.

5 μεσότης γὰρ ἄριστον: la lode della “misura” è un tema tipico vd. *e. g.* Epict. *Ench.* 39.1 μέτρον κτήσεως τὸ σῶμα ἐκάστω ὡς ὁ πούς ὑποδήματος. ἐὰν ἐπὶ τούτου στῆς, φυλάξεις τὸ μέτρον· ἐὰν δὲ ὑπερβῆς, ὡς κατὰ κρημονοῦ λοιπὸν ἀνάγκη φέρεσθαι, Hes. *Erga* 694 μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος, Theogn. 1.335 μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· πάντων μέσ' ἄριστα, Eur. *Ion.* 490 μετὰ δὲ κτεάνων μετρίων βιοτᾶς/εὐπαιδὸς ἐχοίμαν, vd. in particolare Rufin. *AP* 5.37.2 τούτων δ' ἀμφοτέρων τὴν μεσότητα θέλε e Bass. *AP* 10.102.3 αἱ μεσότητες ἄρισται con l'uso di μεσότης. Tale concetto, anche con l'applicazione al desiderio di ricchezza, come presumibilmente avviene in Pallada, affonda radici nella filosofia pre-socratica, ricorre infatti sia in Democrito vd. 68B285 D-K (in riferimento ai beni materiali), che in Eraclito vd. fr. 37 Diano (come legge dell'universo), fr. 108 Diano (condanna della dismisura)⁹⁴⁵, ma più probabilmente si tratta di una variazione sulla massima di Cleobulo (10.α.1 D-K μέτρον ἄριστον), poiché presenta una formulazione simile a quella del testo palladiano ἡ μεσότης γὰρ ἄριστον cfr. anche Ps-Pyth. *Carm. Aur.* 38 μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον. L'invito alla moderazione torna anche in altre massime vd. 10.δ.18 D-K μετρω χρῶ (cfr.10.ζ.8 εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι, ἀτυχῶν δὲ φρόνιμος⁹⁴⁶).

5 μεσότης: il termine μεσότης è attestato soltanto tre volte in poesia: oltre a questo epigramma di Pallada, abbiamo altri due luoghi nell'*Anthologia* (vd. *supra*). È significativo notare che le tre volte in cui è usato, il termine ricorre sempre in poesia epigrammatica di cui due nella stessa sede metrica (vd. 10.51.5 e 10.102.3); quest'ultime, inoltre, sono praticamente identiche se non fosse che una è al singolare e l'altra al plurale. Per il resto il termine ricorre solo in prosa filosofica e scientifica vd. *Tim.* 32a, *Phis.* 251b20, *EN* 1106b27, Theoph. *CP* 3.19.2, in riferimento a λέξις con il significato di “stile intermedio (tra poesia e prosa)” vd. Dion. Halic. *Vett. Cens.* 2.11 e nei testi grammaticali come “voce mediana” vd. Dion. Trac. 638.9. Se il termine μεσότης compare solo raramente in poesia, spesso invece è citata la massima di Cleobulo di Evagora. In primo luogo bisogna nominare il contemporaneo di Pallada Gregorio di Nazianzo in cui la massima ricorre per quattro volte ed è citata letteralmente

⁹⁴⁵ Vd. DIANO 1980: 186 per il concetto di “dismisura” come violazione della norma.

⁹⁴⁶ MALTOMINI in FUNGHI (II) 2004: 1-24.

vd. *De vita sua* 1239 'μέτρον τ' ἄριστον' τῶν σοφῶν ἐνός λόγος, *ep.* 150.2.4 τὸ φορτικὸν φεύγοντι, ἐπειδὴ <πᾶν μέτρον ἄριστον>, *carm. moral. PG* 37.914.2 = *carm.* 1.2.31.42 ἀγκυλόεσσαν ἔχειν, μέτρον ἄριστον ἅπαν, *Funebr. Or.* 60.1.4 τὸ πᾶν μέτρον ἄριστον, ἐν τοῖς μάλιστα. In poesia epigrammatica la massima ricorre con una certa frequenza anche se, come già notato, mai con il termine μεσότης bensì μέτρον vd. Adesp. *AP* 9.366.2 (munito di lemma ἀποφθέγματα τῶν ἐπτὰ σοφῶν e le massime di tutti e sette i sapienti) "μέτρον" μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν "ἄριστον", Even. *AP* 11.49.1 βάκχου μέτρον ἄριστον, ὃ μὴ πολὺ μηδ' ἐλάχιστος, adesp. *API* 223.2 μήτ' ἄμετρόν τι ποιεῖν, μήτ' ἀγάλινα λέγειν, Adesp. *API* 224.2 πᾶσι παραγγέλλω μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον, la stessa formula si ritrova anche in *Strat. AP* 12.193.2 Ἀρτεμίδωρε, νοεῖς: "Μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον" ed è questa la formula registrata dalla tradizione paremiografica (Greg. *Cypr.* 2.79= *CPG* II.80) come nota GIANNUZZI⁹⁴⁷ con la raccolta di altri *loci similes* per l'invito alla giusta moderazione.

5-6 ἐπεὶ.....ἔχει: Pallada ritiene che la misura sia la cosa migliore in quanto le altezze implicano il rischio, quindi possibilità di fallimento e insuccesso, ma l'eccessiva miseria porta oltraggio. Per l'aspetto negativo dell'eccesso inteso come trasgressione vd. ancora *Ps.-Phocyl. sent.* 36 πάντων μέτρον ἄριστον, ὑπερβασίαι δ' ἀλεγειναί⁹⁴⁸. Per il nesso κίνδυνον ἐπάγειν "indurre/ portare al pericolo" vd. *Charit. Chaer. Callir.* 1.10.8 "σὺ μὲν γὰρ" εἶπε "κίνδυνον ἐπάγεις", nel senso di "far correre rischi a qno" vd. *Isocr.* 8.3 κινδύνους τινὶ ἐπάγειν. Per quanto riguarda l'ultimo nesso, ho tradotto ἔσχατα in senso letterale "(vili) bassezze" come soggetto di ἔχει, in unione a ὕβρις si trova anche in *Basil. Caes. PG* 31.513.33 ὡς τὰ ἔσχατα ὑβρισμένοι παρ' ἡμῶν, vd. anche *Luc. Pisc.* 27 ἡμῖν τὰ αἴσχιστα ὑβρισμένοις dove al posto dell'aggettivo ἔσχατος è usato αἴσχος ma il significato dei nessi in unione a ὑβρίζω è lo stesso.

⁹⁴⁷ Vd. GIANNUZZI 2007: *ad loc.* cfr. FLORIDI 2007: *ad loc.*

⁹⁴⁸ Da notare che TZIATZI-PAPAGIANNI, pubblicando la sentenza di Cleobulo (*Cleob.* 1, p. 394), sulla base dei cinque manoscritti umanistici, dà la traduzione latina *modus omnibus in rebus optimum est* e cita in apparato, per confronto, questa sentenza dello Pseudo-Focilide probabilmente per il πάντων, assente in Cleobulo, che compare tuttavia nella sentenza latina.

AP 9.170 = 22G (A)

Νηδὺν ἀναίσχυντον στιβαροῖς ἤσχυνα λογισμοῖς
σωφροσύνη κολάσας ἔντερον ἀργαλέον·
εἰ γὰρ ἔχω τὸν νοῦν ἐπικείμενον ὑπόθι γαστρός,
πῶς μὴ νικήσω τὴν ὑποτασσομένην;

Il ventre impudente con solidi ragionamenti svergognai
castigando con la moderazione la pancia molesta.
Se infatti ho la mente posta al di sopra del ventre,
come non vincerò quello che sta sotto?

Il senso generale del testo può essere riassunto nella definizione fornita da ATTISANI BONANNO⁹⁴⁹ secondo la quale l'epigramma, nonostante l'intonazione didascalica, avrebbe la crudezza di un ghigno. Pallada avrebbe infatti recuperato e rivitalizzato un tema noto, quello della sottomissione umana al ventre, per denunciare la propria difficoltà economica, poiché il licenziamento comportò sicuramente al poeta, almeno per un certo periodo, una vita povera e grama. Già ZERWES⁹⁵⁰, commentando questo epigramma, si era chiesto se non presentasse le caratteristiche di una piccola "humorvolle Parodie", per ATTISANI BONANNO⁹⁵¹ non si tratta di un'ipotesi ma di una certezza: Pallada starebbe facendo del sarcasmo sulla propria condizione di vita povera e disperata, dunque il testo non avrebbe nessun risvolto moralistico.

Ritengo che l'interpretazione della studiosa sia corretta, ma è forse riduttivo considerare il testo come una semplice polemica da parte di Pallada sulla propria condizione di povertà, l'epigramma, infatti, oltre a riproporre la celebre invettiva umana contro i bisogni del ventre, introduce un lessico e delle immagini che sottendono l'influenza della filosofia neoplatonica come cercherò di dimostrare nel commento.

Il tema del disprezzo del ventre appartiene a quella sapienza e filosofia popolari cui Pallada spesso attinge, inoltre ricorre in forma leggermente variata anche in 10.57 dov'è collegato al problema della σωφροσύνη cfr. *infra*. Anche WALTZ⁹⁵² ritiene che il senso dell'epigramma sia molto più profondo di una semplice invettiva contro la fame e vi riconosce un collegamento con l'epigramma precedente (9.169) dove il poeta disperato sperava di morire per mano di Achille insieme con i Danai pur di non sopportare la sofferenza della fame. Pallada risponde alla disperazione espressa in 9.169 affermando in modo ironico e nello stesso tempo serio che esercitando la σωφροσύνη è possibile mettere a tacere la fame. WALTZ⁹⁵³ riassume l'epigramma in questo modo "la faim ne

⁹⁴⁹ ATTISANI BONANNO 1958: 126.

⁹⁵⁰ ZERWES 1956: 262.

⁹⁵¹ ATTISANI BONANNO 1958: 126.

⁹⁵² WALTZ 1957 (VII): *ad loc.*

⁹⁵³ WALTZ 1957 (VII): *ad loc.*

peut dompter la σωφροσύνη. Le tout à base de jeux de mots”. A mio avviso Pallada ha recuperato uno dei principi cardine del platonismo e neoplatonismo affermando la supremazia della ragione sui desideri carnali, ma nello stesso tempo questo principio sottende l’ironia da parte del poeta poiché la σωφροσύνη non è sufficiente a salvare il poeta dalla condizione di povertà nella quale versa.

Formulando questa invettiva contro il ventre che ricorre, in modo leggermente variato, anche in 10. 57, è possibile che il poeta volesse irridere o almeno smentire una sentenza di Epicuro in cui il filosofo afferma che l’origine di ogni bene è il ventre vd. Epic. fr. 409 Usener ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ <καὶ> τὰ περισσὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν. Pallada prende le distanze da Epicuro e lo usa come pretesto per affermare la propria idea. Per il primo, infatti, il ventre è un male in quanto impedimento alla moderazione, per il secondo, invece, in linea con il suo materialismo radicale, rispondere ai desideri del ventre è strada al raggiungimento dell’ἡδονή.

L’epigramma è attribuito a Pallada sia in *P* che in *Pl*, inoltre il manoscritto palatino presenta il lemma del correttore C: εἰς τὴν γαστέρα· παραίνεσις ἀρίστη.

1 νηδὺν...λογισμοῖς: la *figura etymologica* presente nell’espressione ἀναίσχυντον...ἥσχυνα è descritta da STADTMÜLLER (*ad loc.*) con queste parole “*iunxit poeta ventrem parum verecundum ad verecundiam a se adduci confirmans*”. L’aggettivo ἀναίσχυντος in relazione al ventre è attestato solo in questo caso, si tratta dunque di un’invenzione palladiana; l’aggettivo è piuttosto raro in poesia: per l’età arcaica e classica si può citare solo Alceo (fr. 68.5 Voigt) ed Euripide (*IA* 327 e 1144 *sost.* impudenza). Tra i contemporanei di Pallada deve essere menzionato Giovanni Crisostomo per il largo uso che fa dell’aggettivo vd. *e.g.* in *Gen.* *PG* 53.215.49 (γλῶττα), *Hom.* 3.1.64 (ᾄψιν), *Hom.* 5.3.73 (κεφαλὴν).

L’aggettivo στιβαρός è usato spesso in riferimento a parole o espressioni ad indicare l’efficacia e la potenza del messaggio comunicato vd. *e.g.* Antip. Tessal. *AP* 7.39.2 πυργώσας στιβαρῆ πρῶτος ἐν εὐεπίῃ, *LXX Ez.* 3.6 στιβαρῆ τῆ γλώσση cfr. anche Marc. Aurel. 2.5.1 πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς (rifletti seriamente).

2 σωφροσύνη...ἀργαλέον: lo snodo dell’intera riflessione risiede in questo secondo verso e in particolare nella parola σωφροσύνη. Vi sono infatti due livelli interpretativi per questo termine: un primo livello consiste nell’interpretare σωφροσύνη in senso generico come “autocontrollo”, “disciplina”, “moderazione” e “temperanza” nel campo dei desideri fisici secondo un significato regolare del termine vd. *e.g.* Aristoph. *Nub.* 962, *Pl.* 563, Plat. *Phaedr.* 237e, *Resp.* 430e κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, cfr. in particolare *Symp.* 196c εἶναι γὰρ

ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. ZERWES⁹⁵⁴, invece, ritiene che il termine σωφροσύνη possieda una valore più specifico e particolare: nella filosofia platonica e neoplatonica la terza parte dell'anima, quella più bassa e avara e corrispondente alla σωφροσύνη, risiede proprio nell'addome, dunque il poeta sta alludendo esplicitamente al platonismo o al neoplatonismo affermando di avere dominato l'addome tramite quella virtù dell'anima che in esso si trova. In altre parole, secondo lo studioso, Pallada interpreta la teoria della vittoria della mente sul corpo sulla base della sua localizzazione all'interno del corpo stesso: la σωφροσύνη può dominare i desideri dello stomaco poiché risiede al suo interno. L'idea di ZERWES⁹⁵⁵ è interessante e trova conferma nel verso successivo dove viene menzionato il νοῦς che è invece la parte più potente e più alta dell'anima e risiede infatti sopra all'addome. In 10.57 il tono della riflessione in questo caso è più negativo, poiché il poeta presenta come un dato di fatto la vittoria del ventre sulla σωφροσύνη che non può nulla contro la cupidigia dello stomaco. In 10.57 il poeta utilizza la forma dorica σωφροσύνα al posto dell'attico σωφροσύνη anche se la forma dorica è presente solo in *P* mentre *Pl* ha la forma attica. Non è facile identificare la divinità cui Pallada si rivolge in 10.57, ma è molto improbabile si tratti del Dio cristiano. Esortando il dio ad odiare il ventre e tutti i "peccati" che da esso dipendono, il poeta presenta il venir meno della σωφροσύνη quasi come la violazione di una legge divina. Gli epigrammi 9.170 e 10.57 presentano una stretta relazione poiché in 10.57 Pallada esorta il dio ad odiare il ventre e non gli uomini, questo perché in un altro luogo, ovvero in 9.170, sostiene che gli uomini, poiché dotati di νοῦς e σωφροσύνη, sono in grado di dominare le passioni.

Il biasimo del ventre costituisce un *topos* letterario diffuso vd. WEST⁹⁵⁶ e GARGIULO⁹⁵⁷, oltre alle suggestioni neoplatoniche, dunque, è chiaro che il poeta aveva in mente i numerosi luoghi letterari in cui il ventre è oggetto di invettive e accuse, basti citare i poemi omerici vd. *e.g.* Hom. *Od.* 7.216-221, 15.244, 17. 286-289 etc., l'idea è ricorrente anche nell'epica tardoantica vd. Opp. *Hal.* 2.213, 3.197, *Kyneg.* 4.99 e nella letteratura comica e tragica vd. Alexis fr. 215.1-2 K-A μάθοις τ'ἄν οἶον ἀνθρώποις κακὸν/ ἔστιν ἡ γαστήρ, διδάσκει δ'οἷ ἀναγκάζει θ'ᾄσα, Eur. fr. 282 Kannicht πῶς γὰρ ὄστις ἔστ' ἀνήρ/ γνάθου τε δοῦλος νηδύος, fr. 413 Kannicht ἐπίσταμαι δὲ πάνθ' ὄσ' εὐγενῆ χρεῶν,/σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ (...) γαστρὸς κρατεῖν δέ cfr. *Cycl.* 335.

Particolarmente interessante un epigramma di Luciano (*AP* 9.367.9 sgg. = 9 MacLeod) in cui la povertà è presentata come la causa di un cattivo uso delle ricchezze e del fatto di avere assecondato in ogni modo i desideri del ventre cfr. vv. 9-10 γαστρὶ χαριζόμενος πᾶσαν χάριν οὐ κατὰ κόσμον/ τῆ θ' ὑπὸ τὴν μιὰν γαστέρα μαργοσύνη. In primo luogo si deve notare come il ventre sia in entrambi i casi oggetto di una connotazione negativa: in Luciano è definito μαρός lett. "macchiato di sangue",

⁹⁵⁴ ZERWES 1956: 262.

⁹⁵⁵ ZERWES 1956: 262.

⁹⁵⁶ WEST 1966: *ad Theog.* 26.

⁹⁵⁷ GARGIULO 1982: 153-8.

“empio”, “abominevole”, mentre in Pallada ἀργαλέος “molesto” (vd. *infra*); inoltre anche in Luciano, come in Pallada, vi è una sottolineatura di spazialità: il primo afferma che la concupiscenza è ciò che giace sotto al ventre conferendo alla spazialità un valore morale poiché ancora più in basso dell’ingordigia connessa ai desideri del ventre vi è la concupiscenza; in Pallada la sottolineatura della spazialità riguarda la contrapposizione, di matrice platonica (vd. *infra*) tra ciò che sta in alto ovvero la sfera noetica – νοῦς e σωφροσύνη – e ciò che sta in basso, i desideri carnali. Un’analoga critica contro la sfera carnale con l’esortazione all’esercizio dell’ἀσθένεια si trova in Gregorio di Nanziano che in sintonia con la morale cristiana invita il lettore a reprimere il più possibile i desideri fisici cfr. *De Paup. Am. PG* 35.857 sgg. Si deve supporre che la schiavitù umana al ventre fosse un’idea popolarmente diffusa se ne troviamo delle formulazioni anche nelle raccolte di sentenze vd. *Gnom. Vat.* 195 ὁ αὐτὸς τριδούλους ἐκάλει τοὺς γαστρὸς καὶ αἰδοίου καὶ ὕπνου ἤττονας cfr. *Ps-Pyt. Carm. Aur.* 9-11 ταῦτα μὲν οὗτος ἴσθι, κρατεῖν δ’ εἰθίζεο τῶνδε,/ γαστρὸς μὲν πρότιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε/ καὶ θυμοῦ, vd. anche *Georg. Gnom.* p. 61 Boissonade μισῶ τὸν γαστρίμαργον ὡς ψυχῆς λύμην.

Il secondo verso si presenta come una spiegazione e rielaborazione di quanto affermato al v.1, poiché viene ripetuto il medesimo concetto utilizzando, però, un lessico più accurato e specifico: al verbo αἰσχύνομαι si sostituisce κολάζω, a λογισμός σωφροσύνη ma soprattutto al posto di νηδύς il poeta introduce il termine ἔντερον. Con la prima sostituzione il poeta associa all’idea di vergogna quella di punizione/castigo inflitto al ventre ribelle, con la seconda il poeta indica la virtù per mezzo della quale viene esercitato il λογισμός, infine ἔντερον è un termine più generico di νηδύς, significa letteralmente “viscere”, “interiora”, “parti basse” e quindi, per traslato, anche “addome”; νηδύς invece ha come significato principale “stomaco”, “pancia” vd. *e.g.* *Hom. Od.* 9.296, *Hes. Th.* 487, *Soph. OC* 1263 etc. In questo caso ἔντερον dovrà essere tradotto nel significato traslato di “pancia” in riferimento al controllo, attraverso la σωφροσύνη, dei desideri fisici.

L’aggettivo ἀργαλέος non è mai attestato in relazione ad ἔντερον, si tratta di un aggettivo propriamente “omerico” poiché ricorre spesso sia in *Iliade* che in *Odissea* anche se mai alla fine del verso come in questo caso. Pallada conferisce allo stomaco una connotazione negativa definendolo ἀργαλέος ovvero “molesto”, lo stesso aggettivo che in *Il.* 13.667 viene usato per indicare una malattia. Lo stomaco, dunque, dal punto di vista palladiano rappresenta un qualcosa che arreca dolore al corpo poiché non può essere sfamato.

3-4 εἰ...ὕποτασσομένην: se nel primo distico il poeta annuncia la novità della propria impresa, in questo secondo distico spiega il modo in cui ha potuto liberarsi dai desideri dello stomaco. Pallada attua la seguente riflessione: poiché la mia mente si trova al di sopra della pancia, quest’ultima potrà essere facilmente dominata esercitando la moderazione in virtù della posizione occupata al di sotto della mente. Il poeta esprime

con una domanda retorica un'idea che potremmo definire "ironica", poiché è universalmente evidente che la mente non è in grado di dominare il corpo in virtù della posizione occupata al di sopra di esso, ma per altre ragioni e che non sempre è semplice esercitare la moderazione. Vi è in questo distico un intento ironico quasi a voler mostrare l'amara consapevolezza della debolezza umana nel frenare i desideri fisici: è come se il poeta volesse autoconvincersi che l'autocontrollo è un esercizio semplice e accessibile a tutti.

L'avverbio ὑπότι ricorre nella stessa sede metrica in Call. *Hymn.* 1.30, Theocr. *Idyll.* 1.29, 16.95, 24.57, mentre il termine γαστρός occupa la stessa posizione alla fine dell'esametro anche in Pall. *AP* 10.57.

Pallada sottolinea fortemente la contrapposizione tra alto e basso, tra νοῦς che si trova ὑπόθι γαστρός e il ventre ὑποτασσομένην. Come ha notato Gigli⁹⁵⁸, una simile contrapposizione caratterizza anche la figura di Aion nell' ἔκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza. Aion è nudo nella parte superiore del corpo e coperto da un mantello nella parte inferiore. Il poeta dà la seguente spiegazione della parziale nudità di Aion (vv. 1.149 sgg.): gli dei (parte alta del corpo di Aion) non hanno bisogno del chitone (carne) per esistere, mentre invece gli uomini (parte inferiore del corpo di Aion) hanno bisogno di protezione per la loro debolezza. Allo stesso modo Porfirio nel περὶ ἀγαμάτων, a proposito dell'immagine di Zeus propone la medesima distinzione, notando che il dio è nudo nella parte superiore del corpo vd. 3.49 sgg. γυμνὰ δὲ ἔχει τὰ ἄνω, ὅτι φανὸς ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ τοῖς οὐρανίοις τοῦ κόσμου μέρεσιν ἐστὶ σκέπεται δὲ αὐτῷ τὰ πρόσθια, ὅτι ἀφανὴς τοῖς κάτω κεκρυμμένοις. In effetti, in 9.170, potrebbe non essere casuale una sottolineatura così marcata di ciò che si trova in alto, la parte intellettuale, e ciò che sta in basso, la parte materiale; ciò confermerebbe l'ipotesi della presenza nell'epigramma di un'eco filosofica platonica o neoplatonica che vede nella contrapposizione tra sfera materiale e spirituale (ἄνω/κάτω) il movimento dialettico che governa la realtà.

Il nesso τὸν νοῦν ἐπικείμενον ricorre identico in Michele Psello vd. *Opusc.* 17.45 τὸ τρέφον τὸν νοῦν ἐπικείμενον τῷ πυρί.

⁹⁵⁸ GIGLI 2004: 92.

AP 10.54 = 58G (A)

Οὐ ποιεῖ θάνατον μόνον ἡ φθίσις, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν
καὶ πολλὴ παχύτης πολλάκις εἰργάσατο.
τοῦδ' ὁ τυραννήσας Διονύσιος Ἡρακλείας
τῆς ἐν τῷ Πόντῳ μάρτυς, ὁ τοῦτο παθὼν.

Non provoca la morte soltanto la tisi, ma l'ha
provocata spesso anche l'eccessiva grassezza.
Ne è testimone Dioniso, tiranno di Eraclea
nel Ponto, che patì tale sorte.

L'epigramma è chiaramente diviso in due parti: nella prima (vv.1-2) è contenuto tutto il senso di questi versi, mentre la seconda (vv. 3-4) ha carattere puramente storico-informativo. Pallada sfrutta l'idea della morte per eccessiva grassezza per ribadire l'importanza di una scelta fondata sul giusto mezzo e sulla moderazione, in altre parole l'epigramma contiene un rimando implicito alla massima sapienziale *μηδὲν ἄγαν*. E' questa la ragione per cui ho ritenuto opportuno inserire l'epigramma tra gli gnomici: il primo distico, infatti, costituisce una *γνώμη* anche se la forma è più lunga di quanto ci si aspetterebbe, il poeta ha scelto un modo più prolisso per descrivere il contenuto della massima *μηδὲν ἄγαν*. Questa interpretazione del testo, in ogni caso, non doveva essere né scontata né immediata- e probabilmente tuttora non lo è – se ZERWES⁹⁵⁹ inseriva l'epigramma in una sezione intitolata “Die restlichen Epigramme” senza aggiungere nessuna specificazione che qualificasse la categoria in questione.

E' utile notare che il luogo comune della morte per fame è più ovvio, morire per troppo nutrimento invece è controintuitivo, anche se oggi può sembrare più naturale pensare che si può subire un danno dall'eccesso di cibo. Quindi, quel che dice Pallada, può intendersi in questo senso: per esprimere un ideale di giusto mezzo il poeta sembra affermare che la misura non è mai scontata, anche quando sembra ovvia. È in qualche modo controintuitivo pensare che si possa morire nutrendosi. In questo, quindi, sta la scoperta di Pallada e l'elemento di saggezza. Che sia un elemento per nulla scontato è dimostrato dal fatto che il poeta ha bisogno di un rimando reale, storico, per affermarlo, a cui non a caso dedica due versi dando molti dettagli non funzionali all'espressione, ma alla semplice individuazione del riferimento: a niente serve per la comprensione del testo la collocazione di Eraclea o lo stesso nome del personaggio; quest'ultimo può forse esprimere qualcosa in riferimento al tema solo per il fatto di essere un tiranno, quindi solitamente un temperamento dedito alla *τροφή*.

Notevole anche il mancato riferimento al cibo: nell'epigramma sono indicati solo degli effetti, le cause sono lasciate alla considerazione del lettore e Pallada non ne dà

⁹⁵⁹ ZERWES 1956: 339.

alcuna indicazione se non sottointesa. In questo modo l'epigramma risulta ancora più sentenzioso e perentorio.

L'epigramma è a tramandato sia in *P* che in *Pl* e in entrambi i manoscritti è attribuito a Pallada.

1-2 οὐ...εἰργάσατο: l'epigramma si apre con una negazione, il poeta ha deciso di iniziare in negativo ovvero affermando cos'è che non causa la morte, causa che, invece, viene dichiarata esplicitamente nel primo emistichio del secondo verso e marcata attraverso l'allitterazione di π (πολλή παχύτης πολλάκις). Anche il concetto di "morte", nel primo verso, viene fortemente marcato dal poeta sia attraverso la scelta di tre parole in omoteleuto θάνατον, μόνον, τὸν αὐτόν, sia attraverso la posizione delle pause: la cesure pentemimere che cade dopo θάνατον e la dieresi bucolica che cade invece dopo φθίσις; attraverso queste due pause l'attenzione del lettore si sofferma su queste due parole, già concettualmente collegate in quanto φθίσις è causa di θάνατον. Lo stesso vale al per παχύτης la cui importanza al v.2 è sottolineata anche in questo caso dalla presenza della cesura. Il termine φθίσις viene generalmente tradotto "tisi" cfr. MARZI⁹⁶⁰, IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI⁹⁶¹, ZERWES⁹⁶², PONTANI⁹⁶³ secondo un significato ampiamente attestato soprattutto in ambito medico (vd. e.g. Hdt. 7.88.1, Hipp. Epid. 1.24, Aph. 5.11, Aristot. HA 518b21, EN 1150b 33 etc.). In effetti il significato proprio di φθίσις – che deriva da φθίνω – non è tanto quello di magrezza, ma piuttosto quello di consunzione, indica infatti il rapido deperimento fisico dovuto al decorso di una malattia. Dunque, anche se non è per fame, il termine indica comunque uno stato di magrezza contrapposto all'eccessiva grassezza. Φθίσις non è mai attestato in poesia ad eccezione di questo luogo palladiano, è frequente invece nella prosa scientifica e ricorre spesso in autori come Galeno, Ippocrate, Aristotele, Diogene Laerzio. Oltre a φθίσις, l'altro termine-chiave dell'epigramma è παχύτης, anche esso mai attestato in poesia e anch'esso molto frequente invece nella prosa scientifica in particolare in Galeno. Παχύτης indica la grossezza (vd. e.g. Hdt. 4.74, 7.36.3), la grassezza, obesità, pinguetudine (vd. e.g. Aristot. HA 611a25), in generale indica l'abbondanza (vd. e.g. Aristot. GA 782a24 dei peli); il termine può significare anche "densità" sia in riferimento ai liquidi (cfr. e.g. Hdt. 4.23.3, Hp. Aph. 6.41 etc.) che all'aria (cfr. Thphr. Sens. 80 διὸ καὶ τὴν παχύτητα τοῦ ἀέρος αἰτιᾶται πρὸς τὸ φαίνεσθαι μέλαν), quest'ultimo valore è particolarmente importante poiché, secondo le fonti storiche (cfr. *infra*), il tiranno Dioniso di Eraclea sarebbe morto per soffocamento a causa di eccessiva grassezza. In soli due versi ricorrono due termini, φθίσις e παχύτης, entrambi appartenenti al registro prosastico e *hapax* in poesia; in effetti il registro linguistico è perfettamente adeguato al contenuto poiché l'epigramma 10.54 è molto lontano dagli

⁹⁶⁰ MARZI-CONCA 2009: 646.

⁹⁶¹ IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011: 20.

⁹⁶² ZERWES 1956: 339.

⁹⁶³ PONTANI 1980: 433.

slanci espressivi e dall'elaborazione poetica e concettuale proprie di molti epigrammi palladiani, in questo caso il poeta si limita a dichiarare una semplice verità ulteriormente confermata da un *exemplum* storico. Come già messo in luce sopra, infatti, l'epigramma è perfettamente divisibile in due parti: alla *gnome* dei primi due versi segue l'*exemplum* degli ultimi due. Non si può escludere - come suppone ZERWES⁹⁶⁴ - che questi versi siano collegati a delle vicende personali del poeta: un amico o un conoscente di Pallada che si trovò a vivere la stessa sorte descritta in 10.54. L'epigramma suona come avvertimento per il futuro e nello stesso tempo come la considerazione di un fatto realmente verificatosi e quindi soggetto a una potenziale ripetizione.

Il termine solitamente usato in greco per indicare il vizio di mangiare troppo è ὀψοφαγία che indica la golosità, la ghiottoneria e l'incontinenza nel cibo; il termine ricorre spesso nella commedia, poiché il tipo umano dell'ὀψόφαγος è uno dei bersagli preferiti della poesia comica cfr. e.g. Antiphan. fr. 188.5 K-A ἄνδρες πάλαι ὀψοφάγοι τοιοῦτοί τινες, / οἷοι καταβροχθίζειν ἐν ἀγορᾷ τὰ τεμάχη, Aristoph. Pax. 810, Nub. 983; in particolare il tiranno Dioniso doveva essere considerato il simbolo di tale vizio come dimostra sia l'epigramma 10.54 che testi comici come Sophil. Phylarc. ffr. 2 e 8 K-A νῆ τὸν Διόνυσον, ἄνδρες, ἤδη στρηγιῶ, / Ὀψοφάγος εἶ καὶ κνισολοῖχος. In EM s.v. <Λίχνοι> si legge “οἱ πολυπράγμονες· σημαίνονται καὶ ψοφάγοι ἢ λαίμαργοι· παρὰ τὸ λίαν χαίνειν, ἢ ἰχαίνειν, ὃ ἐστὶν ἐπιθυμεῖν”. La polemica contro la ghiottoneria e l'invito ad evitare gli eccessi del cibo sono tematiche molto frequenti nella diatriba cinica e in generale nella produzione letteraria a carattere moraleggiante; degni di nota in questo senso sono gli epigrammi AP 9.642 e 643 di Agazia dove il *topos* della ghiottoneria viene reinterpretato in due modi: in AP 9.642 il ventre del ghiotto è accusato di ridurre in spazzatura tutto ciò che immette dentro di sé anche quei costosi cibi che, prima di essere ingeriti, erano belli e desiderabili; ancora in 9.643 il poeta chiede ad un anonimo lettore per quale motivo affligga il proprio corpo infliggendosi colpi quando il suo stomaco sta pagando per gli eccessi della sua golosità cfr. 9-10 ἐνθάδε δ'ἀσχάλλεις, μούνη δ'ἀλιτήματα λαιμοῦ / ἢ γαστήρ τίνει πολλάκι τυπτομένη. In particolare, nell'ultimo testo citato, Agazia afferma l'importanza di ricercare soltanto ciò che è necessario poiché ciò che è superfluo non solo non serve ma è anche nocivo. La medesima esaltazione dell'autarchia si può rintracciare anche in 10.54, poiché gli eccessi nel cibo appartengono a quella categoria di cose di cui l'uomo può fare a meno. Il problema della ghiottoneria e dei disagi ad essa collegati è in qualche modo un'altra sfaccettatura dell'invito cinico a ricercare l'autarchia. Anche questo tema è molto attestato nella diatriba cinico-stoica cfr. e.g. Luc. Cyn. 9, Sen. ep. Luc. 122.6. Per la figura del ghiotto è nell'*Anthologia* vd. e.g. Philod. AP 11.318.6, adesp. AP 11.203.4. Strettamente collegato al tema della ghiottoneria, è quello delle aspettative frustrate degli invitati a cena, in particolare i parassiti, che anziché trovare la tavola imbandita di

⁹⁶⁴ ZERWES 1956: 339.

cibi succulenti come si sarebbero aspettati, se ne tornano a casa più affamati di prima⁹⁶⁵. Il *topos* è tipico dell'epigramma scommatico cfr. *e.g.* Amm. AP 11.413 ed è presente anche in Pallada cfr. AP 9.377. Di matrice comica, ma ampiamente sfruttato nell'epigramma, è la grande quantità di vegetali che viene offerta agli ospiti dove l'elemento comico consiste nell'aver scambiato gli invitati per ovini imbandendo una cena solo a base di vegetali vd. Amm. AP 11.413 cfr. Philem. fr. 100 K-A che afferma di preferire la carne, vero cibo da eroi, ai vegetali, anche i più ricercati, per lo stesso tema vd. Eub. *Amal.* fr. 6.3 sgg. K-A dove il verbo χορτάζω, tecnico per “fare pascolare, nutrire di fieno”, nella lingua popolare, al medio, viene utilizzato nel significato di ἐσθίειν con una valenza negativa come dimostra Plat. *Rep.* 586a7-8 dove, tornando al tema della ghiottoneria, sono descritti gli appetiti irrefrenabili dei ghiotti che a tavola si comportano come animali: κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ ἐς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες, καὶ ἔνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες.

3-4 τοῦδ'...παθών: il distico è costruito con molta accuratezza: CONCA⁹⁶⁶ nota la forza della *traiectio* τοῦδ'...μάρτυς sottolineata dall'*enjambement* che dà risalto all'indicazione geografica. Come già notato nell'introduzione, Pallada si dilunga anche più del necessario sulla presentazione di questo personaggio. Tale scelta è forse imputabile al fatto che il poeta vuol rendersi credibile a chi legge e quindi, oltre ad indicare una testimonianza reale di quanto affermato ai versi precedenti, fornisce molti dettagli relativi a tale figura, talvolta anche superflui, in modo tale essere convincente. Anche in questo caso il poeta sfrutta la posizione delle cesure per marcare i termini ritenuti più importanti: la cesure pentemimere cade dopo il participio τυραννήσας, mentre il nome del tiranno, Διονύσιος, è incorniciato da due pause, la cesura pentemimere e la dieresi bucolica. Notevole anche il fatto che il secondo emistichio sia completamente occupato dal nesso Διονύσιος Ἡρακλείας ovvero dal nome del personaggio scelto come testimone, ma a ben vedere tutto il v.3, a parte di pronomi anticipato τοῦδ', presenta solo delle specificazioni del personaggio citato. Al v.3 si deve notare anche l'omoteleuto τυραννησάς/ Ἡρακλείας. Con ZERWES⁹⁶⁷ non credo vi sia la necessità di accettare l'ipotesi formulata da RUBENSOHN⁹⁶⁸ secondo cui il v.3 presupporrebbe un'illustrazione raffigurante Dioniso: come sarà mostrato (cfr. *infra*), la storia del tiranno di Eraclea che morì soffocato per eccessiva obesità doveva essere molto conosciuta, infatti anche Pallada ne fa menzione come si trattasse di una vicenda sicuramente nota a chi legge.

Dioniso, contemporaneo di Alessandro il Grande, fu re del Ponto dal 338 al 305 a.C. quando morì all'età di 55 anni, dopo 33 anni di regno, secondo le fonti a causa di un malattia contratta per eccesso nel cibo. Le notizie relative a questo personaggio

⁹⁶⁵ Sull'argomento si veda il dettagliato articolo di CITTI 1992: 163 sgg.

⁹⁶⁶ MARZI-CONCA 2009: 646.

⁹⁶⁷ ZERWES 1956: 340.

⁹⁶⁸ RUBENSOHN: 1903: 1031.

provengono da due testimonianze, quella di Eliano (*Var. Hist.* 9.13) e quella di Ateneo (12.549a-c = *FGrHist* 432 F 10) che cita Nymfi di Eraclea dal quale sembra avere appreso notizie relative al tiranno. Sia Ateneo che Eliano tramandano la stessa versione della morte di Dioniso ovvero soffocamento per eccessiva grassezza cui alludono entrambi con il medesimo termine *δύσπνοια*: cfr. Athen. *Deipn.* 12.549b ὥστε διὰ τὸ πάχος ἐν δύσπνοιά αὐτὸν συσχεθῆναι καὶ πνιγμῶ, Ael. *Var. Hist.* 9.13 τὰ ἐπίχειρα γοῦν τοῦ κατὰ τὸ σῶμα μεγέθους καὶ τοῦ περὶ τὰς σάρκας ὄγκου ἐκαρπώσατο δύσπνοϊαν. Ateneo conclude il suo discorso su Dioniso sottolineandone la gentilezza e l'umanità che fu di gran lunga superiore a quella di tutti i tiranni che lo precedettero cfr. 12.549c ἀπέθανεν δὲ βιώσας ἔτη πέντε πρὸς τοῖς πενήκοντα, ὧν ἐτυράννησαν τρία καὶ τριάκοντα, ἀπάντων τῶν πρὸ αὐτοῦ τυράννων πρῶτητι καὶ ἐπιεικείᾳ διεννηοχῶς. Ancora Ateneo (vd. *loc. cit.*) informa che lo stesso Menandro, nella commedia “*I Pescatori*”, faceva allusione alla voracità e all'estrema obesità del tiranno vd. *Al.* fr. 24-25 K-A παχὺς γὰρ ὅς ἔκειτ' ἐπὶ στόμα ἐτρύφησεν ὥστε μὴ πολλὸν τρυφᾶν χρόνον. ἴδιον ἐπιθυμῶν μόνος μοι θάνατος οὗτος φαίνεται / εὐθάνατος, ἔχοντα πολλὰς χολλάδας κεῖσθαι παχύν,/ ὕπτιον, μόλις λαλοῦντα καὶ τὸ πνεῦμ' ἔχοντ' ἄνω, ἐσθίοντα καὶ λέγοντα ‘σῆπομ' ὑπὸ τῆς ἡδονῆς. In effetti in questi versi, se veramente erano riferiti al tiranno Dioniso, si può notare un certo compiacimento del poeta nella descrizione di particolari come il grasso addome del tiranno, particolarmente appariscente dalla posizione supina, le difficoltà locutorie e respiratorie dovute alla sua obesità, il fatto che anche prima di morire continuasse a mangiare consapevole che quello stesso vizio lo avrebbe condotto alla morte; la sottolineatura di questi particolari aveva forse lo scopo di accrescere l'effetto comico. Il tiranno Dioniso doveva essere un personaggio piuttosto celebre se la sua fama era giunta anche in ambiente latino: ne fa menzione Cicerone in *Tusc.* 2.60 raccontando che il tiranno, colpito da un dolore fortissimo ai reni, avrebbe affermato di non ritenere vero l'insegnamento stoico di Zenone secondo cui il dolore non è un male e infatti, pur avendo dedicato tutta la propria vita alla filosofia, si accorge di non essere in grado di sopportare quel dolore e ciò, secondo il tiranno, sarebbe una prova della falsità dell'insegnamento di Zenone. Queste fonti dimostrano la larga diffusione che la storia di Dioniso aveva avuto, è possibile che Pallada ne fosse venuto a conoscenza attraverso Menandro dato lo stretto legame fra i due poeti oppure anche attraverso gli storici Ateneo ed Eliano anche se non si deve escludere una circolazione della leggenda a livello popolare quasi che il tiranno fosse diventato il modello storico, il prototipo del tipo umano caduto nel vizio della ghiottoneria, una forma di allontanamento e privazione della μεσότης com'è già stato rilevato.

AP 10.52 = 56G (A)

Εὖγε λέγων τὸν Καιρὸν ἔφης θεόν, εὖγε, Μένανδρε,
ὡς ἀνὴρ Μουσῶν καὶ Χαρίτων τρόφιμος·
πολλάκι γάρ τοῦ σφόδρα μεριμνηθέντος ἄμεινον
προσπεσὸν εὐκαίρως εὗρέ τι ταυτόματον.

Parlasti bene, Menandro, davvero bene, chiamando l'Occasione una dea,
tu che sei un uomo nutrito dalle Muse e dalle Grazie.
Spesso infatti rispetto a ciò che è stato accuratamente premeditato
l'accidente capitato a proposito trova una soluzione migliore.

Anche in questo caso Pallada propone un tema topico, quello del Καιρός come αὐτόματον, il caso fortuito che si rivela più efficace di ogni soluzione premeditata o accuratamente organizzata; non solo, anche in questo caso Pallada non si limita a proporre un tema noto, ma lo fa chiamando in causa direttamente l'autore cui si ispira, questa volta Menandro. L'epigramma ha una struttura molto semplice: nel primo distico il poeta si rivolge direttamente a Menandro e si compiace della definizione da lui fornita del Καιρός come divinità, nel secondo spiega semplicemente la ragione per cui tale definizione gli appare molto efficace. L'epigramma palladiano è citato anche da K-A come fr. 512 attribuito a Menandro.

1 εὖγε.....Μένανδρε: si tratta del v. 163 della *Samia* di Menandro citato da Stob. 1.6.9 ταυτόματον ἐστὶν ὡς ἔοικε που θεὸς/ σὴν τε πολλὰ τῶν ἀοράτων πραγμάτων. Il vecchio Demea temeva di dover convincere il figlio a sposare la ragazza, quando invece il ragazzo aveva già preso autonomamente tale decisione⁹⁶⁹. Comune è il riconoscimento del carattere divino della Τύχη, raramente invece si attribuisce tale carattere all'αὐτόματον; secondo LAMAGNA⁹⁷⁰ "l'uso di αὐτόματον al posto del più preciso Τύχη, divinità popolare in età ellenistica, tende a sottolineare la casuale coincidenza di intenti tra padre e figlio, il fatto che lo scopo è stato raggiunto per vie diverse da quelle programmate". La distinzione semantica tra i due concetti si trova in Aristotele vd. *Phys.* 197a.37 "ciò che avviene per Τύχη è tutto per αὐτόματον, ma non tutto ciò che è αὐτόματον avviene per Τύχη"⁹⁷¹. In ogni caso doveva trattarsi di una distinzione piuttosto labile se in Philem. fr. 125 K-A leggiamo οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία τύχη θεός, οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταυτόματον, ὃ γίγνεται / ὡς ἔτυχ' ἕκαστω, προσαγορεύεται τύχη. È chiaro, comunque, che Pallada trae i concetti di Τύχη e αὐτόματον da

⁹⁶⁹ Cfr. Ter. *Phorm.* 757-9: *Di vostram fidem, quam saepe forte temere/ eveniunt quae non audeas optare! Offendi adveniens/ quicum volebam atque volebam conlocatam gnatam!*

⁹⁷⁰ LAMAGNA 1998: ad 163.

⁹⁷¹ vd. LAMAGNA 1998 ad. 55.

Menandro: αὐτόματον ricorre solo in questo epigramma con la citazione diretta di Menandro, la Τύχη invece si trova in Pallada con la stessa frequenza con cui ricorre in Menandro, ma soprattutto in sentenze simili, talvolta anche identiche, a quelle menandree vd. *e.g.* Men. fr. 681 K-A cfr. Pall. AP 10.65.3, Men. Xenol. fr. 256.1 K-A cfr. Pall. AP 10.62, Men. Georg. fr. 2.5 Sandbach τὸ τῆς Τύχης γὰρ ῥεῦμα, μεταπίπτει ταχύ cfr. Pall. AP 9.182, 10.62, 10.96, Men. fr. 311 K-A cfr. Pall. AP 10.87, 10.96.2 etc.

1 τὸν Καιρόν: se Menandro si serve alternativamente dei concetti di Τύχη e di αὐτόματον con significato simile e colloca entrambi nella sfera del divino⁹⁷², la natura divina di Καιρός, invece, è attestata nel comico solo in questo frammento. In Pallada, invece, il concetto si trova anche nell'epigramma 9.441 dove la statua bronzea di Eracle, che è stata fusa dai cristiani, risponde al lamento del poeta di avere imparato a servire il Καιρός. Piuttosto che pensare, come proposto da BOWRA e LUCK⁹⁷³, ad un'allusione ironica all'epistola ai Romani 12.11, ritengo efficace la seconda interpretazione fornita da Bowra e che lo studioso, invece, sottovaluta parlando di "superficial meaning"⁹⁷⁴. Si tratta dell'interpretazione del Καιρὸς come entità divina occasionale⁹⁷⁵ che rappresenta il "Tempo/Circostanza positivo/a", una divinità nuova come lo sono Nike, Plutos, Eirene e che nascono tutte dalla personificazione di una idea⁹⁷⁶. In tal senso Eracle sta semplicemente affermando di voler "servire" ovvero "sottomettersi" e quindi "accettare" la circostanza, in questo caso negativa, in cui è venuto a trovarsi secondo una modalità frequente sia nei testi pagani vd. *e.g.* Plut. Arat. 43 che cristiani vd. *e.g.* Greg. Naz. Or. 4.6.3, 4.65.1 (τοῦ καιροῦ δοῦλον), 4.7.2 etc. nel senso di "circostanza negativa cui adeguarsi" in riferimento alla dura condizione dei cristiani sotto Giuliano. Oltre agli epigrammi di Pallada e ai passi citati del nazianzeno, anche in Libanio troviamo un uso del termine Καιρός nel senso suddetto vd. Decl. 23.54.1 τοιαύτην ὀ

⁹⁷² vd. AUSTIN 1969 : ad Samia 163.

⁹⁷³ BOWRA 1970A: 257 e LUCK 1958: 459 ritengono che il poeta abbia creato una situazione ironica citando l'epistola ai Romani 12.11 καιρῶ δουλεύοντες e quindi mettendo in bocca ad Eracle parole tratte dallo stesso contesto che ha portato alla penosa fine del dio. Seguendo CAMERON 1965B: 17 sgg. ritengo che la ricostruzione di Bowra e Luck non possa essere accettata poiché καιρῶ è *varia lectio* nei manoscritti per il testo tradito e l'espressione "sottomettersi alla circostanza" è comune sia nei testi pagani vd. *e.g.* Plut. Arat. 43 che in quelli cristiani vd. Greg. Naz. Or. 4.6.3, 4.65.1 etc. Come nota Cameron "Athanasius, Origen and Jerome explicitly reject καιρῶ; it is represented often in citations from Latin fathers, but one hesitates to believe that the few words of Latin Palladas may have known enabled him to read a Latin version of Romans. It is scarcely likely, then, that the Alexandrian Palladas should have alluded to a *varia lectio* in the text of Romans not to be found in editions accessible in Alexandria".

⁹⁷⁴ BOWRA 1970A: 258-9.

⁹⁷⁵ Vd. ROBERT 1950: 51 sgg. dove la divinità Καλόκαιρος compare in un'iscrizione metrica appartenente ad un altare del I-II a.C. dedicato a tre divinità: alle Muse, al ricordo dell'età passata e alla nuova età τῶ νεῶ Καλοκαίρω.

⁹⁷⁶ Vd. ROSCHER s.v. Καιρός col. 898. CHANTRAINE 1956: 23 ritiene che la nozione di forza personificata sia ben attestata in Omero e ancora di più in Esiodo vd. Il. 9.2 con la personificazione di φόβος cfr. Theog. 934 dove il termine designa un essere divino vd. anche Theog. 211 sgg. Νύξ, Μόρον, Κῆρα, Θάνατος, Op. 200 (Αἰδώς, Νέμεσις) e aggiunge che questo uso della personificazione persiste durante tutta la storia del greco e a partire dall'epoca alessandrina, oltre alle antiche divinità come Χάριτες, Μοῖραι, Ὕραι, si moltiplicano i personaggi divini occasionali.

Καιρός μοι περιτίθησι πολιτείαν, τοιοῦτον ἢ Τύχη μοι τὸ ἦθος δίδωσι, τοιοῦτον ὑμεῖς τὸν Δημοσθένην ἐποιήσατε, in questo caso la natura divina di Καιρός è confermata dal suo accostamento ad un'altra divinità, la Τύχη. A conferma che ancora nel IV sec. d.C. si riconosceva al Καιρός tale significato, Bowra⁹⁷⁷ cita i seguenti luoghi: Himer. *Or.* 13.1⁹⁷⁸, Auson. *ep.* 12 Green. Tutti i passi citati, tuttavia, costituiscono una riproposizione dell'epigramma di Posidippo (*API* 275 = *HE* 3154 sgg. cfr. X 7-XI 19 BASTIANINI-AUSTIN⁹⁷⁹) in cui si descrive la statua di Καιρός scolpita da Lisippo alla metà del IV sec. a.C.⁹⁸⁰: in questo epigramma il Καιρός viene definito πανδαμάτωρ e questo stesso aggettivo è usato da Sofocle in riferimento al δαίμων vd. *Ph.* 1467. Benché si tratti di una riproposizione formale e non filosofica del tema, è comunque notevole il fatto che, a prescindere da una fede reale o meno, il concetto di Καιρός come dio venga ampiamente recuperato e riproposto ancora nel IV sec. d.C. In generale, tuttavia, dobbiamo riconoscere che il termine, sia nell'accezione suddetta che in senso lato, risulta piuttosto raro in epoca tardo-antica: non è attestato in Nonno, nei testi orfici, in Oppiano, Paolo Silenziario e in Luciano, ricorre invece in Sinesio e in Agazia ma solo nell'accezione generica di "momento/circostanza di tempo". La medesima scarsità di attestazioni possiamo riconoscere anche per la tragedia: in Eschilo il termine compare soltanto cinque volte e sempre nel significato comune di "momento", anche se mi sembra utile citare fr. 47a.823 Radt καιρός ἄναυδος τὰ δ' ἐπαινεῖ dove l'aggettivo "silenzioso" e il verbo "approvare" farebbero pensare ad un valore allegorico o figurato del termine. In Euripide e Sofocle il termine è frequente, ma nel primo solo nel significato comune (e.g. *Med.* 80, *Hypp.* 386, *Ion.* 1552 etc.) nel secondo invece troviamo un passo in cui è presentato come personificazione dell'occasione che procura successo ed è dotato, come in Pallada, di connotati divini ovvero possiede la conoscenza di tutte le cose vd. *Ph.* 837 Καιρός τοι πάντων γνώμαν ἴσχων / <πολύ τι> παρὰ πόδα κράτος ἄρνυται vd. anche fr. 951.2-3 Radt τῇ τύχῃ μέλει τάδε/ ὅταν δ' ὁ καιρός τοῦ θανεῖν ἐλθῶν τύχῃ, il termine è usato col semplice significato di "momento (di morire)", ma è associato anche stavolta alla Τύχη. In Menandro, tranne che in questo frammento tramandato da Pallada, il termine Καιρός non è mai associato alla sfera divina, nondimeno il concetto è diffuso con un'ampia serie di varianti lessicali e concettuali, soprattutto nelle sentenze e nelle frasi gnomiche, ed è possibile che il frammento 512 appartenesse ad un contesto di questo tipo vd. e.g. *sent.* 382 Jäkel καιρός γάρ ἐστι τῶν νόμων κρείττων πολύ, 504 Jäkel μηδὲν λογίζου, πάντα καιρῶ γίνεται, 630 Jäkel πολλῶν

⁹⁷⁷ BOWRA 1970A: 258-9.

⁹⁷⁸ A proposito dell'abilità scultorea di Lisippo afferma "ἐγγράφει τοῖς θεοῖς τὸν Καιρόν", sgombrando ogni dubbio sulla natura divina di Καιρός.

⁹⁷⁹ Gli editori notano in questa sezione del papiro la presenza (X 30-33) dell'epigramma sulla statua che ritrae le fattezze di Alessandro Magno, opera di Lisippo (già noto da *API* 119) e nello stesso tempo l'assenza di questo epigramma sul Καιρός (*API* 275) sempre opera di Lisippo.

⁹⁸⁰ Secondo MYLONOPOULOS 2010: 201 tra il III a.C. e XII d.C. abbiamo numerose fonti letterarie che presentano la descrizione della nota statua di Posidippo, vd. LEHMANN-KANSTEINER 2007: 101-110 che raccoglie le fonti più significative con traduzione tedesca.

ὁ καιρὸς γίνεται διδάσκαλος, vd. anche 385, 394, 424 Jäkel etc., fr. 261 K-A sempre con l'associazione alla Τύχη.

L'idea del Καιρὸς come dio è presente anche in autori più antichi vd. Phan. *AP* 12.31 dove Καιρὸς è detto complice dell'amore, il già citato epigramma di Posidippo vd. *AP* 275 = *HE* 3154 sgg. (cfr. *supra*), mentre in Esiodo il termine Καιρὸς compare una sola volta e in un verso che potremmo definire gnomico vd. *Op.* 694 μέτρα φυλάσσεσθαι καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

2 τρόφιμος: come aggettivo è usato con il significato di “nutrito, allevato” (Eur. *Ion.* 684, Plat. *Plt.* 272 b) e da qui, con valore sostantivato, nel senso di “alunno” (Plat. *Rep.* 520d, *Leg.* 804). E' questo il valore che ritengo debba essere dato al termine nell'epigramma palladiano: il poeta esalta le capacità espressive di Menandro in quanto uomo “nutrito” e quindi “alunno” delle Muse e delle Grazie cfr. Luc. *Bis Acc.* 6.10 καὶ οὐδεις ὄστις οὐ τρόφιμος τῆς ἀρετῆς εἶναι δοκεῖν βούλεται.⁹⁸¹ Pallada usa l'aggettivo anche nell'epigramma 9.175.3 Δωρόθεος γὰρ ἐμὴν τροφίμην σύνταξιν ἔλυσε dove lo strano nesso τροφίμη σύνταξις, tradotto da RODIGHIERO⁹⁸² “concordanza che mi dà da vivere”, indica lo stipendio, il salario⁹⁸³. In generale non è una parola molto usata in poesia: è assente in Omero, Esiodo, Eschilo, Sofocle, Apollonio Rodio, Nonno, Sinesio e Gregorio di Nazianzo; per l'epigramma, oltre a questo luogo palladiano, vd. *AP* 1.18.2 τῆς ἀγαθῆς μὲν ἐγὼ κύκλος Ἀγαθονίκης Ἄνθετο δ' ἀχράντω μάρτυρι με Τροφίμῳ dove Τροφίμος è senz'altro il nome della persona cui viene fatto il dono.

2 Μουσῶν καὶ Χαρίτων: definire Menandro allievo delle Muse e delle Grazie è un modo raffinato per esaltare le capacità poetiche del comico, poiché le Muse – ed anche le Grazie quando sono in coppia con quest'ultime – erano le dee delle arti e le ispiratrici per eccellenza del canto poetico. La definizione, in ogni caso, doveva essere comune poiché attestata anche in adesp. *AP* 9.187 αὐταί σοι στομάτεσσιν ἀνηρείψαντο μέλισσαι/ ποικίλα Μουσάων ἄνθεα δρεψάμεναι/αὐταὶ καὶ Χάριτές σοι ἔδωρήσαντο, Μένανδρε,/ στωμύλον εὐστοχίην δράμασιν ἐνθέμεναι in cui viene ripresa la metafora (diffusa) delle api che depositano il miele sulla bocca del poeta dopo aver succhiato i fiori delle muse (cfr. v. 2 τρόφιμος), in ogni caso si tratta di una metafora comune

⁹⁸¹ Come aggettivo in senso attivo “nutriente”, “nutritivo” vd. Arist. *HA* 523a11, Thphr. *CP* 6.4.5, in riferimento alla terra vd. Eur. *Tr.* 1302 γὰ τροφίμε τῶν ἐμῶν τέκνων cfr. *Ion.* 235 e in riferimento all'acqua vd. Plat. *Lg.* 845d. L'aggettivo si trova anche con valore sostantivato “il padroncino” vd. Men. *Asp.* 34, *Dysc.* 553, 607 ed ha un corrispondente latino in “*erilis filius*” vd. Ter. *Andr.* 602, *Eun.* 289, *Phorm.* 39; è attestata anche la forma femminile ἡ τροφίμη vd. Poll. 3.73.

⁹⁸² RODIGHIERO 2003-4: 69 n. 9. Da notare il gioco di parole sotteso al termine σύνταξις che significa “sintassi” ma anche “salario” e che indica, come nota ZERWES 1956: 24 lo stipendio annuale pagato agli insegnanti e ai pubblici dipendenti e non l'onorario che il padre pagava privatamente all'insegnante del proprio figlio. Diversa invece la posizione di BALDWIN 1985: 272 sgg. Sulla condizione dei maestri di scuola vd. KASTER 1988: per Pallada vd. 120-22 e 327-9.

⁹⁸³ *AP* 9.175 appartiene al gruppo degli epigrammi che alludono all'abbandono spontaneo oppure forzato dell'insegnamento da parte di Pallada, la questione è stata trattata in § 1.2.

quindi al massimo si può dire che doveva esserci una reminiscenza anche di questa immagine. Il termine Μοῦσα oltre che le Muse figlie di Zeus egioico (Hom. *Il.* 2.491, Hes. *Theog.* 25) è usato anche per indicare il canto o la poesia *tout court* (Aesch. *Eum.* 308, *Supp.* 695, Soph. *Tr.* 643, Pi. *Nem.* 3.28 etc.) e le arti liberali (Ar. *Nub.* 972, Pl. *Lg.* 775b.). Χάρις è la grazia personificata, le occorrenze sono per lo più al plurale Χάριτες (vd. e.g. *Il.* 4.267, 275, *Od.* 6.18, Pi. *Ol.* 2.50 etc.), ma è attestata anche la forma Χάριαι (*Il.* 5.338, Hes. *Op.* 73, *hymn. Ven.* 61, Paus. 6.24.7, Qu. Smir. 5.72), sono le aiutanti di Afrodite e talvolta sono identificate con la dea stessa (*hymn. Ven.* 92 sgg.). In particolare le Cariti sono le patronne della poesia epigrammatica meleagrea in associazione alle Muse (*AP* 7.417.3-4 = *HE* 3986-87), alle Muse e ad Amore (*AP* 7.418.5-6 = *HE* 3998-99) o anche ad Afrodite⁹⁸⁴. Muse e Grazie compaiono spesso in coppia (vd. e.g. *AP* 283), sono il punto di riferimento divino per il poeta (vd. e.g. Eur. *HF* 673 οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας/ ταῖς Μούσαισιν συγκαταμει-/γνυς), cooperano ispirando il canto al poeta (Pi. *Ol.* 14.4) e sono entrambe definite καλλικόμοι (Anacr. *AP* 6.144, Aristoph. *Pax.* 798, Sapph. fr. 128 Voigt). Talvolta vengono associate anche nel pronunciare certe massime gnomiche (Teogn. 15 Μοῦσαι καὶ Χάριτες.....' ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλόν οὐ φίλον ἐστί/ τοῦ τ'ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων)⁹⁸⁵.

Data la frequenza – quasi “formulare” – della coppia Muse-Grazie, definendo Menandro “allievo delle Muse e delle Grazie” Pallada richiama una formula comune, ma nello stesso tempo cita quasi letteralmente un epigramma di Crinagora vd. *AP* 9.513 δράμασιν ἐν πολλοῖσι διέπρεπες ὅσσα Μένανδρος / ἔγραφεν ἢ Μουσέων συν μιῇ ἢ Χαρίτων, ed aveva senz'altro in mente anche Antiprato di Sidone vd. *AP* 7.22.5-6ὁ μελιχρὸς / ἤσκησεν Μουσῶν ἄμμιγα καὶ Χαρίτων. Per l'espressione ἀνήρ Μουσῶν vd. Damag. *AP* 7.355.3 ἦν δ' ὄνῆρ Μουσῶν. Si deve anche notare che nell'epica l'associazione di Muse e Cariti avviene significativamente solo in un nesso identico a quello di Pallada, ma a inizio esametro, nell'inno omerico minore ad Artemide *hymn.* 27.15 Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα.

3 τοῦ σφόδρα μεριμνηθέντος: il verbo è denominale dal sostantivo μέριμνα (“preoccupazione”, “cura”, “pena”, “affanno”). Pallada qui pone l'accento sull'affanno umano nel determinare o programmare gli eventi della vita e l'ironia del fatto che l'“accidente” interviene nei piani umani cambiandoli e trovando una soluzione migliore. Il verbo μεριμνάω è raro al passivo, in particolare la forma μεριμνηθέντος è attestata soltanto in questo epigramma di Pallada, per altri usi del verbo al passivo vd. Ath. 14.641c τράπεζαι πολυτελῶς μεμεριμνημένα. L'epigramma 10.34 di Pallada (vd. *supra ad loc.*) è interamente costruito sul gioco di parole sul verbo μεριμνάω.

⁹⁸⁴ Cfr. FLORIDI 2007 *ad loc.* che cita GUTZWILLER in HARDER-REGTUIT-WALKER 1998: 83-93.

⁹⁸⁵ Il trittico Muse-Amore-Grazie compare anche in Stratone vd. *AP* 12.2.5-6 vd. FLORIDI 2007 *ad loc.* e GIANNUZZI 2007: *ad loc.*

4 προσπεσὸν εὐκαίρως εὗρέ τι ταυτόματον: cfr. *Men. Sam.* 163 sgg. ταυτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεὸς/ σῶζει τε πολλὰ τῶν ἀοράτων πραγμάτων. Vi sono poi una serie di altri luoghi in cui il comico, pur non affermando esplicitamente che si tratta di un dio, attribuisce in qualche modo all’“accidente” connotati divini nella misura in cui determina il corso degli eventi vd. e.g. *Dysc.* 545, fr. 211 K-A, fr. 376 K-A, *Mys.* 449, *Peric.* 151, fr. 349 K-A αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματα ἐπὶ τὸ συμφέρον/ ῥεῖ, ma soprattutto *Epit.* 1108 καὶ νῦν μὲν ὀρμῶντ’ ἐπὶ πονηρὸν πρᾶγμα σε / ταυτόματον ἀποσέσωκε e *Sam.* 55 ἀπὸ ταυτόματου δὲ συμβέβηκε καὶ μάλα / ἄπιστον. Il sostantivo, in effetti, è usato nel significato di “accidente casuale” (Aristot. *Phys.* 195b.33 etc.), può indicare ciò che è spontaneo, naturale, automatico (Aristot. *Metaphys.* 1070a.7 ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχη ἢ τῷ αὐτομάτῳ), ricorre in espressioni come ἀπὸ ταυτόματου, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἐκ τοῦ αὐτομάτου, ἐκ ταυτόματου “spontaneamente”, “per caso”, “accidentalmente”. Nei passi menandrei citati sopra, si allude a situazioni risolte, determinate o semplicemente accadute per intervento del caso/accidente che, in tal senso, sembra essere dotato dei poteri di un dio. I vari commentatori della *Samia*⁹⁸⁶, dove la natura divina dell’Accidente è affermata esplicitamente, oppure WILAMOWITZ⁹⁸⁷ nel commento ad *Epitrepontes*, dove tale natura si lascia solo intravedere nel verbo ἀποσέσωκε (cfr. σῶζει τε πολλά di *Sam.* 163), sottolineano una stranezza o quasi un’incongruenza nell’attribuire alla mera espressione di casualità caratteristiche divine che andrebbero piuttosto assegnate alla *Tyche*. D’altra parte il fenomeno non è isolato nel IV secolo, inoltre secondo Plutarco (*Tim.* 36.5-6) Timoleonte avrebbe dedicato un tempio all’Αὐτοματία e le avrebbe offerto anche sacrifici⁹⁸⁸. VOGT-SPIRA parla di un’iscrizione su un altare di Pergamo⁹⁸⁹ dedicato a Νυκτί καὶ Τελετῇ καὶ τῷ Αὐτομάτῳ. Da notare il fatto che Pallada esalta Menandro per aver definito il Καῖρός un dio ma, ad eccezione che in questo frammento citato dal nostro, Menandro non attribuisce mai al Καῖρός caratteri divini, mentre definisce divino, direttamente o indirettamente, a più riprese l’αὐτομάτον, notevole in tal senso soprattutto *Sam.* 163. E’ probabile, dunque, che Pallada, con questa apostrofe a Menandro, avesse in mente sia il frammento 512 che il verso 163 della *Samia* e nello stesso tempo abbia attinto ad un generico *Volks Glaube*⁹⁹⁰ oppure, come sottolinea BARBIERI⁹⁹¹, “più puntualmente alla tradizione gnomologica (e.g. *Sent.* 738 Jäkel ταυτόματον ἡμῶν καλλίω βουλεύται)”. Dal punto di vista di Pallada, forse, non doveva essere così netta la linea di demarcazione tra Καῖρός e αὐτόματον anche perché il poeta aggiunge ad αὐτόματον “προσπεσὸν εὐκαίρως” dove l’avverbio ha in sé chiaramente il concetto di Καῖρός, ovvero “l’Accidente capitato nella giusta Occasione”.

⁹⁸⁶ LAMAGNA 1998: 236; GOMME e SANDBACH 1973: 562.

⁹⁸⁷ WILAMOWITZ 1925: 113.

⁹⁸⁸ LAMAGNA 1998: 236; VOGT-SPIRA 1992: 166-7; GOMME e SANDBACH 1973: 562.

⁹⁸⁹ VOGT-SPIRA 1992: 167.

⁹⁹⁰ ZERWES 1956: 357.

⁹⁹¹ BARBIERI 2002-2003: 114; sull’ipotesi che Pallada avesse avuto accesso a Menandro attraverso raccolte gnomologiche e florilegi vd. § 2.2.3.

Per quanto riguarda la *Tyche*, dea della “sorte/destino” e talvolta anche del “caso/accidente” in commedia, vediamo che talvolta in Menandro viene sostituita anch’essa dall’*automaton* vd. *Dysc.* 545 ed *Epitr.* 1108⁹⁹², dunque non doveva esserci una linea di demarcazione netta neppure fra questi due concetti⁹⁹³. Benchè Aristotele avesse stabilito una divisione tra le due sfere semantiche (vd. *supra*), la distinzione non doveva essere così rigida: oltre ai passi menandrei vd. Demosth. *Proom.* 2.3 πολλῶν γὰρ τὸ τῆς τύχης αὐτόματων κρατεῖ; ROSCHER⁹⁹⁴ (s.v. “Automatia”) dice che “Automatia” era una sorta di “soprannome” della *Tyche* nel caso in cui quest’ultima agisse in completa autonomia ovvero escludendo totalmente l’uomo dall’intervento sulla propria vita. Il problema, comunque, doveva essere oggetto di discussione se un personaggio di Filemone sente il bisogno di riflettervi sopra (fr. 125 K-A vd. *supra*).

Come già notato αὐτόματων è *hapax* in Pallada e nell’*Anthologia* ricorre soltanto in un altro luogo, si tratta anche stavolta di un epigramma vd. Crinag. *AP* 9.234.4 = 2057 *GPh* κτητὸν γὰρ θνητοῖς οὐδὲ ἔν αὐτόματων.

⁹⁹² Per un esame completo dei luoghi menandrei in VOGT-SPIRA 1992: 27-34.

⁹⁹³ Concordo con quanto ritiene ZERWES 1956: 321 “im 4.Jh. Chr. ist jedenfalls der Unterschied zwischen *Tyche*, *Kairos* und *Automaton* nicht mehr gross oder überhaupt verschwunden. Daraus könnte Palladas die Berechtigung ableiten, von *Kairos* zu sprechen, wo Menander *Automaton* sagt”.

⁹⁹⁴ ROSCHER I s.v. : 737.

AP 10.73 = 70G (A)

Εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φέρου· εἰ δ' ἀγανακτεῖς,
καὶ σαυτὸν λυπεῖς καὶ τὸ φέρον σε φέρει.

Se il destino ti porta, sopporta e fatti portare: se invece ti opponi,
fai soffrire te stesso e il destino ti porta lo stesso.

Da tempo è stato riconosciuto come modello di questo distico un epigramma attribuito all'imperatore Giuliano (fr. 170 Bidez = Boissonade *Anec. Gr.* 2.475): ὡς ἐθέλει τὸ φέρον σε φέρειν, φέρου· ἦν δ' ἀπιθήσης, / καὶ σαυτὸν βλάψεις, καὶ τὸ φέρον σε φέρει. Sulla paternità di questo distico, tuttavia, non si ha chiarezza poiché in alcuni codici è attribuito a Basilio Magno ed in altri a Giuliano. L'idea dell'onnipotenza del destino espressa nell'epigramma è pagana ed è più probabile quindi che il distico sia stato composto da Giuliano, la confusione tra i due autori poteva essere dovuta al fatto che i titoli e i frammenti delle opere dell'imperatore erano tramandate spesso insieme alle opere di Basilio, suo contemporaneo. La paternità giuliana del distico, tuttavia, può rimanere soltanto un'ipotesi e si potrebbe supporre che il distico rifletta una sorta di sapienza nota e che, solo in seguito, fu tramandato sotto il nome dell'imperatore filosofo. Del resto, questo stesso destino ebbe un altro distico tramandato insieme a questo in *cod. Barocc.* 133: Θεὲ βασιλεῦ τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις ἄμμι δίδου; τὰ δὲ λυγρὰ καὶ εὐχομένων ἀπερύκοις cfr. AP 10.108 dove lo stesso distico è tramandato anonimo. Il distico è stato erroneamente attribuito a Giuliano forse perché la medesima preghiera è presente in Platone (*Alc.* 2.143a). Sappiamo che l'imperatore era solito citare a memoria versi poetici come se fossero suoi⁹⁹⁵: essendo un grandissimo lettore di Platone è possibile che questi versi circolassero sotto il nome dell'imperatore e da qui sarebbe sorta l'incertezza dei copisti nell'attribuzione del distico.

Anche se l'epigramma 10.73 si presenta come un rimaneggiamento dell'epigramma attribuito a Giuliano data la somiglianza quasi letterale dei due testi, è possibile che sia Pallada che "Giuliano" abbiano rielaborato in forma di proverbio/sentenza facilmente memorizzabile un concetto noto a livello di cultura popolare. Con BARBIERI⁹⁹⁶ si deve supporre un rapporto tra i due distici nel senso che entrambi i poeti hanno attinto ad un comune deposito di materiale gnomico quale poteva essere quello delle sentenze di Menandro e della poesia tragica (vd. luoghi citati *ad. v.1* e § 2.2.3). Degno di nota il fatto che un'ulteriore rielaborazione della sentenza è attestata in età bizantina in un epigramma attribuito alla poetessa Cassia, ma anche in questo caso l'attribuzione è

⁹⁹⁵ BIDEZ 2003: 211, n.2.

⁹⁹⁶ BARBIERI 2002-3: 114

incerta⁹⁹⁷: εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρου καὶ φέρε;/ εἰ δὲ τὸ φέρον σε φέρει καὶ σὺ οὐ φέρεις,/ σαυτὸν κακώσεις καὶ τὸ φέρον σε φέρει. L’epigramma dimostra che la sentenza, nota a livello popolare, circolava anche in età bizantina e forse proprio la rielaborazione palladiana contribuì alla sua diffusione e memorizzazione. Come ritiene CAMERON⁹⁹⁸, le somiglianze tra i due testi si spiegherebbero meglio pensando ad una comune dipendenza dalle sentenze menandree⁹⁹⁹ e ancora di più, data la notorietà del concetto, pensando ad una sapienza popolare diffusa che poteva avere trovato posto in florilegi o raccolte di sentenze proverbiali circolanti in età tardo-antica e protobizantina. Accanto al modello di Menandro, al quale senza dubbio Pallada aveva attinto, e a quello della poesia tragica, credo che si debba pensare ad un patrimonio culturale di sapienza popolare contemporaneo al nostro nel senso che Pallada avrebbe voluto, quasi per gioco, rendere sotto forma di “filastrocca”, un pensiero già noto. Quanto al distico “giuliano”, sarebbe opportuno non sbilanciarsi fino ad affermare una dipendenza diretta di Pallada da Giuliano vista l’incertezza sulla paternità del distico, anche se ciò non può essere escluso; in ogni caso, se il distico fosse di Giuliano o se anche fosse finito sotto il suo nome in quanto sentenza nota a quel tempo, è interessante sottolineare che il pensiero era noto e che Pallada poteva averne fornito una rielaborazione sia a partire da Giuliano che indipendentemente da lui. D’altra parte, per stabilire la cronologia di Pallada, sarebbe molto utile poter chiarire il legame tra il poeta e l’imperatore: se il distico giuliano era davvero una delle numerose sentenze che circolavano sotto il nome dell’imperatore, Pallada avrebbe semplicemente rielaborato un testo a lui contemporaneo.

A conferma del fatto che il distico rifletta una forma di sapienza proverbiale, è l’anafora del verbo φέρω secondo uno stilema che ricorre in un altro epigramma di Pallada (AP 10.34 vd. *supra*) e in un distico attribuito a Simonide. In AP 10.34 Pallada propone ancora una volta l’invito a non darsi preoccupazione per nessuna cosa poiché tutto dipende dalla volontà di un δαίμων che determina le sorti dell’uomo; non solo il tema è simile a quello di AP 10.73 ma anche le scelte stilistiche sono similari poiché il poeta ricorre anche in questo caso all’anafora, in questo caso del verbo μελέω. Un altro gioco di parole sull’inutilità dell’affanno si trova in Men. *sent.* 769-770 Jäkel Τύχην ἔχεις, κάθειυδε, μὴ λίσαν πόνει,/ εἰ δ’ οὐκ ἔχεις, κάθειυδε, μὴ μάτην πόνει. Ancora, in Simon. AP 6.216 troviamo un distico dalla fisionomia molto simile a quello palladiano con allitterazioni, anafore e la movenza di uno “scioglilingua”: Σῶσος καὶ Σωσώ, σῶτερ, σοὶ τόνδ’ ἀνέθηκάν./ Σῶσος μὲν σωθεῖς, Σωσώ δ’ ὅτι Σῶσος ἐσώθη. L’epigramma accompagna la dedica di una statua (cfr. τόνδ’ v.1) a Zeus Salvatore da parte di due personaggi Soso e Sosò; si tratta di un puro gioco letterario ed è assimilabile, per la

⁹⁹⁷ KRUMBACHER 1897: 359.

⁹⁹⁸ CAMERON 1993: 330.

⁹⁹⁹ CAMERON 1993: 330. Lo studioso, tuttavia, ammette che la dipendenza di Cassia da Menandro risulta particolarmente evidente nel caso delle “Hassgedichte” per le quali Krumbacher ha individuato il modello in Menandro vd. KRUMBACHER 1897: 342-5.

presenza di allitterazioni e paretimologie, all'epigramma 10.73. Anche se la dedica è stata attribuita a Simonide, si tratta di un'attribuzione molto incerta (non è accolto, ad esempio, da GOW-PAGE¹⁰⁰⁰) e, senza voler forzare troppo la mano, ma riconoscendo la stretta consonanza formale con il distico palladiano, possiamo supporre che in età tardoantica questa modalità di costruzione del testo come gioco letterario fosse una pratica diffusa.

1 Εἰ τὸ φέρον σε φέρει, φέρε καὶ φέρου: in primo luogo degna di nota è l'anafora del verbo φέρω, ripetuto per quattro volte in un solo verso – una in più rispetto alla formulazione giuliana, dunque Pallada ha riproposto l'anafora in forma più accentuata. Quanto al nesso τὸ φέρον in riferimento al “destino”, prima di Pallada, è attestato soltanto in Sofocle (*OC* 1694 τὸ φέρον ἐκ θεοῦ καλῶς φέρειν χρῆ) sempre in riferimento alla necessità di accogliere senza resistenza la volontà di dio (*schol. ad* 1692: φέρε οὖν τὸ ἐκ θεῶν εἰμαρμένον καλῶς). Nonostante questa sia la lezione dei codici, il passo è stato corretto dagli editori in τὸ θεοῦ καλῶς φέρειν (Bergk, Wilamowitz, Wilson) oppure posto fra *crucis* (Dawe) perché la costruzione ἐκ+ φέρω è rara¹⁰⁰¹ e la ripetizione τὸ φέρον.... φέρειν suonava “strana”. Il fatto che un uso identico si trovi in Pallada, in Giuliano e in Cassia, con la stessa anafora di φέρω e il participio sostantivato τὸ φέρον, farebbe supporre una comune dipendenza dei tre poeti dal modello sofocleo.

Come accennato sopra, questa forma di consolazione per cui l'uomo deve accogliere favorevolmente la volontà degli dei, è comune nella mentalità antica e nelle diverse espressioni del concetto troviamo generalmente usato il verbo φέρω vd. *e.g.* Aesch. *Pers.* 293, 904, *Pr.* 103-5, *Ag.* 1025-7, Eur. fr. 98 Kannicht cfr. Men. *sent.* 721 Jäkel, Eur. fr. 505 Kannicht vd. soprattutto *Oin.* fr. 572.1-5 Kannicht, per la stessa ammonizione in Euripide cfr. *Alc.* 416, ancora per l'idea di accogliere la volontà degli dei vd. *Phoen.* 382 vd. anche *Hypp.* 1433-4, *HF* 1228, Men. fr. 874 K-A ἀνθρωπίνως χρῆ τὰς τύχας φέρειν, ξένε, *sent.* 15 Jäkel ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν, 392 κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας (cfr. Eur. *Med.* 1018 vd. *supra*, *Or.* 1024, anonim. *Christ. Pat.* 1030), *sent.* 813 Jäkel, Soph. fr. 319 (Radt) (vd. anche frr. 585, 680 Radt), *Phoen.* 1316-7. Questa forma convenzionale di consolazione è attestata anche nell'epica vd. *e.g.* Hom. *Od.* 6.190 (cfr. 3.208-9, *hymn. Dem.* 147 = 216-217), Ap. Rh. 1.298, QS 7.54-55 ἔοικε δὲ θνητὸν ἐόντα/ πάντα φέρειν ὅπως' ἐσθλὰ διδοῖ θεὸς ἢδ' ἀλέγγινα e nell'elegia vd. Theogn. 591-2 τολμᾶν χρῆ, τὰ διδοῦσι θεοὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν,/ ῥηϊδίως δὲ φέρειν ἀμφοτέρων τὸ λάχος (vd. anche 445-6, 657-8, 817-8). Sentenze simili a quella di Pallada ricorrono anche in ambiente latino vd. *e.g.* Sen. *ep.* 107.11 *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, Terent. *Phorm.* 138 *quod fors feret feremus aequo animo*.

¹⁰⁰⁰ GOW-PAGE 1965: 516.

¹⁰⁰¹ CAMPBELL 1969: 435 *ad* v.1693 “φέρειν ἐκ occurs only here”.

Il fatto che i tre epigrammi presuppongano sia un modello comune che una rielaborazione reciproca emerge dall'analisi dei tre testi: l'*incipit* è analogo nel caso di Pallada e Cassia (con inversione di φέρε/φέρου), l'obiezione è espressa tramite i verbi ἀγανακτέω e ἀπιθέω in Pallada e Giuliano mentre Cassia presenta un altro gioco di parole con φέρω, infine l'ultimo verso è quasi uguale nelle tre versioni ovvero il pronome σαυτόν con la *variatio* del verbo "soffrire" e il secondo emistichio καὶ τὸ φέρον σε φέρει che fornisce la medesima chiusura alle tre versioni dell'epigramma.

Quanto al gioco di parole sul verbo φέρω, ne sono attestate altre formule ma mai secondo il concetto comunicato da Pallada vd. anonim. *Christ. Pat.* 2398 φέροντα τὸν φέροντα πᾶν κράτει in relazione alla madre di Dio (vd. anche *De Theol.* 8.16-17 εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς πεπονημένοις ὁ πεπονηκῶς κινηθήσεται, καὶ τοῖς φερομένοις ὁ φέρων), Aesch. *Agam.* 1562 φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων cfr. *Theb.* 352 ξυμβολεῖ φέρων φέροντι (qui nel significato di "predare", "rapire").

1 ἀγανακτεῖς: si tratta di un termine proprio della prosa attica¹⁰⁰², ignorato da Erodoto ed estraneo alla poesia dove non vi è attestazione alcuna fatta eccezione per la commedia di Aristofane (V. 287, 1003 con il verbo alla fine del verso, *Lys.* 499, *Ran.* 1006) ed un passo del *Carmen Aureum* dello Pseudo-Pitagora¹⁰⁰³. Il verbo è *hapax* anche in poesia epigrammatica e l'unica attestazione nell'*Anthologia*, oltre a questa, è in 3.12 (μηδ' ὀπότερον γὰρ αὐτῶν προελομένη γῆμαι, ἀγανακτήσαντες ἐπὶ τοῦτο ἐφόνευσαν) dove, tuttavia, il verbo compare nel lemma che precede l'epigramma. Si tratta dunque di un termine prosastico e non sarà un caso che le uniche attestazioni in poesia siano nella commedia di Aristofane dove il tono è chiaramente più basso e colloquiale. Per quanto riguarda il passo dello Pseudo-Pitagora (vv.17-18 ὄσσα δὲ δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν./ ἦν ἄν μοῖραν ἔχης, ταύτην φέρε μὴ δ' ἀγανάκτει), i versi sono collocati all'interno di una serie di ammonizioni morali che l'autore vuol dare a chi legge, dunque si tratta di un contesto parenetico simile a quello del nostro epigramma. E' possibile, in effetti, che Pallada avesse in mente questi versi per il fatto che il verbo ἀγανακτέω si trova nella stessa sede metrica alla fine dell'esametro, inoltre è stata da tempo messa in rilievo l'influenza esercitata dall'epicureismo sulla filosofia di Pallada¹⁰⁰⁴ e si possono riconoscere in effetti delle

¹⁰⁰² DELG s.v.: 21.

¹⁰⁰³ Si tratta di una raccolta di massime etiche attribuite a Pitagora e ai suoi allievi, conosciute con il nome di χρυσᾶ ἔπη, furono composte probabilmente all'inizio del IV sec. a.C. ed erano abbastanza popolari nell'antichità greco-romana e in Islam. Il poemetto è costituito da 71 esametri contenenti una serie di ammonizioni (regole d'oro) sul comportamento da tenere nei riguardi degli dei, degli eroi, dei parenti, degli amici, sull'importanza di un atteggiamento virtuoso nella parola e nei gesti e sulla necessità applicare ad ogni cosa o evento un esame di coscienza. Sul poemetto in generale vd. THOM 1995; YOUNG 1971 *ad loc.*: 88; per maggiori dettagli sugli *Pseudo-Pythagorica* vd. CENTRONE 1996:148-163; RIEDWEG 2002: 120-3 cfr. anche KAHN 2001: 74-9.

¹⁰⁰⁴ Vd. § 3.2.1 e HENDERSON 2011:118 sgg. che dedica un intero articolo all'individuazione di alcuni tratti prettamente epicurei rintracciabili negli epigrammi palladiani, in particolare per quanto riguarda la natura dell'anima.

analogie tra alcuni passi dello Pseudo-Pitagora e alcuni epigrammi palladiani (vd. *e.g.* Ps-Pyt. 9-10 cfr. 10.57; 15-16 cfr. 10.60; 38 cfr. 10.52 etc.).

Tornando al verbo *αγανακτέω*, Pallada dunque introduce un termine prosastico in un epigramma che presenta la forma e la struttura di una sentenza proverbiale. Questa scelta da parte del poeta, assolutamente non casuale, indurrebbe a confermare l'ipotesi formulata all'inizio circa la genesi dell'epigramma a partire da una raccolta di sentenze gnomiche e nel contesto di una filosofia bassa e popolare. Degno di nota il fatto che il verbo *ἀπιθέω* presente nel distico di "Giuliano" non solo è un termine poetico, ma si tratta della forma epica di *ἀπειθέω* ed è frequente in Omero (*e.g.* *Il.* 1.220, 6.102, 16.458 etc.) e attestato in tragedia (*Soph. Phil.* 1447). Dunque, se Pallada aveva in mente il distico di "Giuliano" allora ha volutamente abbassato il tono rispetto al modello sostituendo *ἀγανακτεῖς* ad *ἀπιθήσης*.

2 καὶ σαυτὸν λυπεῖς καὶ τὸ φέρον σε φέρει: ad eccezione della *variatio* nei verbi *λυπέω*, *βλάπτω* e *κακόω* per il resto questo verso si presenta uguale in tutte e tre le versioni. *Βλάπτω* e *κακόω* esprimono l'idea del "rovinare", "danneggiare" e quindi "maltrattare" in questo caso se stessi, mentre *λυπέω* significa propriamente "arrecare dolore" e quindi "affliggersi". I verbi *βλάπτω* e *κακόω* sono attestati in Omero (*e.g.* *Od.* 13.22, 16.212, *Il.* 23.571, 782 etc.), *λυπέω* invece non ricorre né in Omero né in Nonno e presenta una sola attestazione in Esiodo (*Op.* 401), ma è comunque molto attestato in poesia (vd. *e.g.* *Soph. Ai.* 589, *Eur. Alc.* 239, *Aristoph. Av.* 1427 etc.). Per quanto riguarda la costruzione con il pronome *σαυτόν* vi è un parallelo in un frammento attribuito sia a Euripide (*Antig.* fr. 175.1-3 Kannicht) che a Menandro (fr. dub. 1084 Kock = *CAF* 3.263, non accolto da Körte)¹⁰⁰⁵: *μὴ οὖν ἔθελε λυπεῖν σαυτὸν ἐξειδώς*. Per l'uso del verbo con altri pronomi vd. *e.g.* *Eur. Iph. Taur.* 483. (σέ), *Men. Dysc.* 316, *Chit.* 42 (ἐμέ), *Eur. Iph. Aul.* 409 (ἐμέ), *Syn. Dion.* 12.30 (αὐτόν).

¹⁰⁰⁵ cfr. Kannicht *ad loc.*

AP *9.379 = 145G (B)

Φασὶ παροιμιακῶς: “κἂν οἷς δάκοι ἄνδρα πονηρόν.”
ἀλλ’ ἐγὼ οὐχ οὔτω, φημί, προσῆκε λέγειν,
ἀλλά: “δάκοι κἂν οἷς ἀγαθοὺς καὶ ἀπράγμονας ἄνδρας.”
τὸν δὲ κακὸν δεδιῶς δήξεται οὐδὲ δράκων.

Dicono nel proverbio: “anche una pecora morderebbe un uomo malvagio”.
Ma io non così, credo, che si debba dire,
ma piuttosto: “anche una pecora morderebbe gli uomini giusti e tranquilli”,
i malvagi invece, avendone paura, non li morderà neppure un serpente.

L’epigramma è anonimo in *P* e *Pl* ma in *P*, sopra al lemma copiato da A ἄδηλον εἰς πονηροὺς καὶ κακοὺς, il correttore C aggiunge la nota καὶ τοῦτο Παλλαδᾶ. La paternità del testo, dunque, non è sicura: secondo ZERWES¹⁰⁰⁶ è sicuramente di Pallada, FRANKE¹⁰⁰⁷ lo colloca tra gli “*epigrammatis Palladae tribuendis*”, GUICHARD¹⁰⁰⁸ invece tra gli incerti, per BECKBY¹⁰⁰⁹ l’epigramma è di Pallada. Il testo è tramandato in modo molto frammentario anche nel codice papiraceo P.CtYBR vd. f.21.5-8. Nella parte introduttiva (§ 1.4) si è mostrato come le argomentazioni proposte da WILKINSON¹⁰¹⁰ a favore dell’attribuzione del papiro a Pallada siano buone ma non tutte del medesimo spessore¹⁰¹¹ e come alcune siano facilmente confutabili; rimangono aperti molti dubbi, in primo luogo data l’estrema frammentarietà del codice, ma anche per il fatto di dover retrodatare di un secolo un poeta i cui contenuti letterari nonché le fonti utilizzate sono indiscutibilmente da collegarsi nel IV secolo, come ho cercato di mostrare nella parte introduttiva (vd. §§ 1.2, 1.4, 2.2.5, 4.2.3). Dunque la testimonianza di P.CtYBR non può spezzare una lancia in favore della paternità palladiana di *9.379, ma è comunque indiscutibile l’importanza di questo testimone ai fini di una più profonda e completa interpretazione dell’epigramma, dato che – come sarà mostrato nel commento – è molto probabile che il codice tramandi la versione originale del testo. Sull’importanza di P.CtYBR ai fini della cronologia palladiana mi sono già soffermata nella parte generale, in questa sede di commento mi limiterò all’analisi del testo così come è tramandato nel codice papiraceo e ad attuare un confronto con la versione dello stesso nei manoscritti *P* e *Pl*.

In primo luogo bisogna cercare di inquadrare il significato generale dell’epigramma. In questi versi il poeta sta utilizzando una tecnica di cui si serve con una certa frequenza

¹⁰⁰⁶ ZERWES 1956: 116.

¹⁰⁰⁷ FRANKE 1899: 11.

¹⁰⁰⁸ GUICHARD 2014A.

¹⁰⁰⁹ BECKBY 1967² III: 236.

¹⁰¹⁰ WILKINSON 2012: 41 sgg.

¹⁰¹¹ Cfr. AGOSTI 2014: 295.

e che consiste nella proposizione di un proverbio, un modo di dire, una sentenza o un gioco di parole dal quale prende spunto per poi comunicare un proprio contenuto personale. In questo caso il poeta aveva sicuramente in mente un modo di dire che nel *corpus* dei paremiografi (vd. *infra*) presenta la forma αἶξ al posto di ὄξ attestato in *P* e *Pl* e οἶξ, lezione per la quale propendo (cfr. *infra*), tramandata invece da P.CtYBR. L'epigramma si apre con la citazione di un proverbio in cui si descrive l'inevitabile condanna degli uomini malvagi che spesso sono accusati e odiati anche dagli uomini più dolci e gentili (l'immagine della pecora, così come quella del serpente, è chiaramente metaforica cfr. *infra*). L'esperienza palladiana, d'altra parte, è molto diversa, poiché – come emerge da molti epigrammi commentati (cfr. *supra*) – la realtà umana dal suo punto di vista non è fondata su un principio di giustizia e quindi, anche se la regola dovrebbe prevedere che tutti, perfino i più docili, debbano essere ostili ai malvagi, concretamente si realizza un processo inverso e quasi paradossale: non solo i buoni puniscono i buoni, dato che è l'ingiustizia a guidare le azioni umane, ma addirittura neppure coloro che potenzialmente potrebbero competere con i malvagi, qui rappresentati dall'immagine del “serpente”, infliggono loro la meritata punizione, poiché in fondo temono di subire una qualche ritorsione o comunque di cadere in qualche guaio. Dunque, il rovesciamento del proverbio attuato da Pallada rispecchia il rovesciamento che, agli occhi del poeta, è avvenuto nella realtà: non solo non vengono puniti i cattivi, ma i buoni talvolta vengono puniti al loro posto. Come nota giustamente ZERWES¹⁰¹² rispetto ad altri epigrammi in cui l'impeto di ribellione è sempre vivo nel poeta, qui prevale la rassegnazione derivante dalla lucida osservazione di un dato di fatto immutabile: l'ingiustizia che sta alla base della realtà umana. Pallada passa dal lamento pessimistico sul male della vita allo sguardo distaccato non privo di una buona porzione di ironia.

1-4 φασι...δράκων: Pallada allude contemporaneamente a due proverbi in cui viene affrontato il medesimo tema anche se il poeta, come già notato, attua un fortissimo rovesciamento concettuale rispetto al significato originale. Si tratta di Aesop. *Prover.* 12 = *CPG* II.229 τὸν ἀτυχῆ καὶ πρόβατον δάκνει munito della spiegazione ὄν ἡ Τύχη τέρπεται ἔκδοτον εἶναι, καὶ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μάστιγας κομίζεται ovvero “colui che la sorte si diverte che sia tradito (cioè ὁ ἀτυχῆς) anche da parte dei buoni riceve danni” e di Diogen. 5.87 = *CPG* I.268 = Apostol. 9.35 = *CPG* II.471 κὰν αἶξ δάκη ἄνδρα πονηρόν. Al v.1 la lezione tradita da *P* e *Pl* è ὄξ, banale fraintendimento da parte dei copisti di οἶξ che doveva essere la lezione originale del testo. La correzione era già stata intuita e proposta da NAUCK¹⁰¹³ che aveva sottolineato come il termine οἶξ fornisse un senso di gran lunga migliore rendendo più marcato il contrasto con δράκων, uno degli animali più aggressivi in quanto velenoso, laddove nessun contrasto sussisterebbe

¹⁰¹² ZERWES 1956: 118.

¹⁰¹³ NAUCK 1875: 172 sgg.

con ὄς che rappresenta un animale aggressivo tanto quanto il serpente. Lo studioso notava inoltre che il passaggio da οι a υ era molto frequente nei copisti bizantini a causa della pronuncia itacistica, talmente frequente che quasi non si dovrebbe parlare neppure di modifica: “die Substitution von οἷς statt ὄς verdient kaum den Namen einer Änderung, sofern die Byzantiner zwischen οι und υ keinen Unterschied machten”¹⁰¹⁴. La notazione è molto fondata, ma verrebbe ugualmente da chiedersi per quale motivo i copisti avrebbero copiato ὄς, *lectio difficilior* e poco appropriata al testo, al posto di οἷς se i due termini si pronunciavano allo stesso modo. In ogni caso la proposta di Nauck appare molto convincente, ZERWES¹⁰¹⁵ la accoglie ed inserisce nel testo senza frapporre nessun dubbio o alternativa: “Statt ὄς oder μῶς oder αἶξ lese ich οἷς, das von Nauck vorgeschlagen worden ist”. Il termine οἷς, in effetti, appare efficace e risolutivo come cercherò di dimostrare. Il messaggio comunicato nei proverbi citati sopra, da cui Pallada potrebbe aver preso le mosse (anche se non possiamo sapere se circolasse una forma variata del proverbio più simile alla versione di Pallada), come si può dedurre dalla ἡμενεία che accompagna il primo proverbio, è il fatto che la forza della sfortuna fa sì che uno sia tradito persino dai buoni e dagli innocui. Persino i buoni, che non avrebbero mai tradito nessuno, lo hanno tradito. Uno che è sfortunato deve essere morso, e anche una pecora che non morderebbe nessuno finisce per morderlo. Una spiegazione del proverbio alternativa potrebbe essere piuttosto che uno che cade in disgrazia è tanto impotente che persino gli umili (le pecore) si permettono di oltraggiarlo. In Pallada vi sono due livelli di trasformazione di Aesop. *Prover.* 12 = *CPG* II.229: il primo livello è al v.1 dove τὸν ἀτυχή si presenta nella forma variata ἄνδρα πονηρόν affermando che anche una pecora, che è un animale docile, morderebbe l’uomo malvagio a causa della sua malvagità; il secondo livello è al v.3 (il cambiamento è chiarito dal poeta stesso al v.2) dove il contenuto di *9.379 si avvicina a quello del proverbio: Pallada dichiara “anche una pecora morderebbe gli uomini giusti e semplici” così come nel proverbio si legge “anche una pecora morse lo sfortunato” (lo sfortunato dal punto di vista di Pallada è l’uomo giusto che, in quanto tale, non viene mai aiutato dalla Τύχη che fonda il proprio operato su un principio contrario alla giustizia). Per quanto riguarda l’altro testo, Diogen. 5.87 = *CPG* I.268 = Apostol. 9.35 = *CPG* II.471: “κὰν αἶξ δάκη ἄνδρα πονηρόν”, in questo caso è evidente il recupero del nesso ἄνδρα πονηρόν, ma viene introdotto, però, un animale ancora più docile della capra.

L’epigramma, dunque, si sviluppa come una sorta di sillogismo: 1) al v.1 il poeta propone quello che, in teoria, dovrebbe essere il principio che fonda i rapporti tra gli uomini: il malvagio deve sempre essere punito, anche l’essere più docile non dovrebbe sottrarsi alla punizione del malvagio. 2) Al v.2 la precedente affermazione viene smentita. 3) Al v.3 viene proposta la nuova versione: la vita dell’uomo è fondata su un principio non solo ingiusto ma paradossale per cui sono i giusti, e non i malvagi, a

¹⁰¹⁴ NAUCK 1875: 173; PRITZWITZ-GAFFRON 1912: 54.

¹⁰¹⁵ ZERWES 1956: 116.

ricevere disgrazie e spesso anche da parte di uomini altrettanto giusti. 4) L'epigramma si chiude con una sentenza che si presenta come la fusione tra una freddura ironica, un giudizio triste e rassegnato del poeta e una sorta di σφραγίς con cui Pallada si assume la responsabilità di quanto è stato scritto.

Alla luce dell'interpretazione proposta, la correzione di Nauck appare non solo efficace ma assolutamente necessaria, poiché una qualsiasi altra soluzione banalizzerebbe il significato del testo. La congettura οἶς è stata subito accolta da PRITTWITZ-GAFFRON¹⁰¹⁶, ZERWES¹⁰¹⁷, WALTZ¹⁰¹⁸ e GUICHARD¹⁰¹⁹ che la inseriscono nel testo, BECKBY¹⁰²⁰ conserva la lezione dei manoscritti ὕς. Stadtmüller (*ad loc.*) sembra avere trascurato la proposta di Nauck, poiché in riferimento al v.3 commenta “*olim tentavi κᾶν οἶς*”. Alcune *edd. vet. Anthologiae Planudeae* (1503, 1531, 1566) inseriscono nel testo la lezione μῦς, simile al testo tradito ὕς ma indicante un animale molto più fragile e innocuo. La correzione μῦς non appare molto efficace, ma dimostra ancora una volta che il testo tradito ὕς non convinceva molto i copisti. Fra i diversi tentativi di correzione si deve citare anche αἶξ proposto da FRANKE¹⁰²¹ che recupera chiaramente il testo di Diog. 5.87 e Apostol. 9.35.

Non solo la lezione οἶς proposta da Nauck risulta molto plausibile a livello concettuale, poiché rende comprensibile un testo altrimenti enigmatico, ma – come già è stato notato – possiede anche un'attestazione manoscritta in quanto è tramandata nel codice papiraceo P.CtYBR (f. 21.5-8) il cui editore ritiene si tratti di una raccolta di epigrammi attribuibili a Pallada¹⁰²². Tralasciando per il momento il problema sia della paternità dei frammenti tramandati dal papiro che di AP *9.379, su cui sussistono ancora numerosi dubbi e che, a mio avviso, costituisce un problema irrisolvibile, è comunque importante notare che quella che sembrava essere solo un'ottima congettura è invece una lezione attestata anche da un codice papiraceo; che esso contenesse un'altra versione circolante del proverbio, dell'epigramma palladiano confluito poi nell'*Anthologia* dove è stato copiato con alcuni errori o di un epigramma non palladiano erroneamente attribuito al poeta dal correttore C, non è dato sapere, ma è fuor di dubbio che P.CtYBR confermi quell'ottima congettura che già Nauck aveva intuito e formulato.

Concordo dunque con CONCA¹⁰²³ nel considerare l'epigramma come la “rettifica (ἐπανόρθωσις) a un detto proverbiale o ad un'espressione poetica con l'intento di adattarli ad una situazione specifica, coerentemente con la sua attività di maestro di grammatica”: l'espedito è utilizzato dal poeta anche in AP 10.48, 50, 51, 52.

¹⁰¹⁶ PRITTWITZ-GAFFRON 1912: 54.

¹⁰¹⁷ ZERWES 1956: 115 sgg.

¹⁰¹⁸ WALTZ 1974: *ad loc.*

¹⁰¹⁹ GUICHARD 2014A.

¹⁰²⁰ BECKBY 1967² III: 236.

¹⁰²¹ FRANKE 1899: 78.

¹⁰²² Vd. WILKINSON 2012: 41 sgg.

¹⁰²³ MARZI-CONCA 2009: 377.

Secondo AGOSTI¹⁰²⁴ la situazione specifica cui Pallada farebbe riferimento in *9.379 (lo studioso fa riferimento all'edizione di Beckby che conserva la lezione ὄς) sarebbe la polemica anticristiana: secondo lo studioso, probabilmente, vi sarebbe un intento ironico da parte del poeta per cui gli “ἀγαθοὺς καὶ ἀπράγμονας” sarebbero i cristiani che vanno vantandosi di essere buoni e giusti quando invece, dal punto di vista del poeta, sono i primi ad assumere un comportamento ingrato (cfr. Pall. AP 11.384) ed è per questo che il maiale li morderebbe più volentieri dell'uomo malvagio, in quanto peggiori di lui. Allo stesso modo anche il v.4 potrebbe essere interpretato ironicamente nel senso che il malvagio, ovvero il cristiano, non sarà morso per paura da nessuno: il riferimento alla paura contiene forse un'allusione al potere politico che il Cristianesimo stava cominciando ad assumere. La lezione proposta da Nauck e confermata da P.CtYBR, a mio avviso, avvalora anche l'ipotesi di un'allusione palladiana al Cristianesimo. La pecora e il serpente, com'è noto, rappresentano simboli molto importanti nel Cristianesimo fin dall'epoca primitiva. La pecora è il simbolo del fedele cristiano così come Gesù Cristo è rappresentato come il buon Pastore. La simbologia penetrò nelle rappresentazioni dei primi cristiani a partire dalla parabola della pecorella smarrita (ev. Luc. 15.3-7) e del Buon Pastore (ev. Joan. 10.11-16)¹⁰²⁵. Anche il serpente rappresenta uno dei più antichi e diffusi simboli mitologici ed è presente nella maggior parte delle culture con significati simili. Nella religione cristiana, che recupera in questo senso l'esegesi ebraica, il serpente è l'animale più astuto e, di conseguenza, anche il più malvagio, colui che istigò Eva a mangiare del frutto proibito da Dio condannando l'uomo al peccato originale. In ambito cristiano è frequente la rappresentazione della Madonna che schiaccia la testa del serpente a significare la sua vittoria sul male. Se οἶς era la lezione originale del testo, allora Pallada ha volutamente introdotto due immagini dal significato opposto: la pecora che indica il bene e il serpente il male. La ἐπ'ανόρθωσις del proverbio chiarita al v.3 avrebbe allora un significato ironico: anche una pecora, l'animale innocuo per eccellenza, farebbe del male a coloro che si presentano come uomini “giusti e semplici” (i cristiani) poiché, dal punto di vista di Pallada, sono invece disonesti e peggiori degli altri. L'ultimo verso conserva il solito cinismo palladiano: l'uomo cattivo la farà sempre franca, poiché anche l'essere più malefico ne avrà paura. In questo senso appare interessante la spiegazione che accompagna Aesop. Prover. 12 = CPG II.228: ὄν ἡ Τύχη τέρπεται ἔκδοτον εἶναι, καὶ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μάστιγας κομίζεται (cfr. supra). Se Pallada aveva davvero in mente il proverbio, allora ha forse recuperato e reinterpretato anche il termine τοὺς ἀγαθοὺς che

¹⁰²⁴ AGOSTI 2001: 242, n.125.

¹⁰²⁵ La simbologia del pastore e del suo gregge è antichissima e non è un'invenzione cristiana. Il re di Babilonia si considerava infatti pastore del popolo, di cui poteva disporre, mentre nell'Antico Testamento Dio, lamentandosi dei cattivi pastori che sfruttano il gregge, promette un pastore secondo il suo cuore (Ez.34). Nell'arte pagana il tema del pastore era frequente sui sarcofagi mitologici dell'Impero e rappresentava un mondo bucolico di felice fertilità e di pace. Il *crioforo* (il pastore con la pecorella) era simbolo della virtù della filantropia, esprimeva la *felicitas* e questo spiega il suo successo nei contesti funerari del tempo.

nel proverbio vuol solo marcare la paradossalità dell'affermazione (lo sfortunato è tradito persino dai buoni), mentre nella reinterpretezione palladiana indicherebbe i cristiani, universalmente conosciuti come uomini “giusti” e “tranquilli”.

Il testo tramandato in P.CtYBR si discosta da quello dell'*Anthologia* anche in altri due punti: al v.2 i manoscritti *P* e *Pl* presentano la lezione ἀλλὰ τόδ' οὐχ οὕτω, mentre nel papiro si legge ἀλλ' ἐγὼ οὐχ οὕτ[]. Guichard inserisce nel testo la lezione del papiro perché in effetti la forte sottolineatura del pronome personale accentua la volontà del poeta di farsi portavoce di una nuova versione del proverbio, la volontà di correggerlo e di rettificarlo. Il nesso ἀλλ' ἐγὼ οὐ(κ) è preferibile anche per le occorrenze che presenta nella stessa sede metrica vd. Hom. *Od.* 7.305, 9.468, 14.151, adesp. *AP* 14.56.2, *App. Anth.* (dedic) 180.7, Greg. Naz. *carm. de se ipso PG* 37.1356.4 = *carm.* 2.1.45.35; tra gli epigrammi di Pallada il nesso è attestato nella stessa sede in *AP* 11.54.3 ἀλλ' ἐγὼ εἰ. Lo stesso fenomeno, la sostituzione del primo *hemiepes* con un altro, è attestata anche nell'unico altro epigramma attestato sia nell'*Anthologia* che in P.CtYBR vd. f.12.31 cfr. adesp. *AP* 9.127.4. Secondo WILKINSON¹⁰²⁶ ciò poteva essere dovuto sia all'esistenza di più di una edizione prodotta dallo stesso poeta oppure ad una semplice corruzione nel processo di trasmissione. Ancora al v.4, laddove i manoscritti tramandano il sostantivo al singolare τὸν δὲ κακόν, nel papiro si legge invece il plurale τοὺς δὲ κακούς. Anche in questo caso Guichard segue il testo del papiro: il plurale (τοὺς δὲ κακούς) crea una perfetta simmetria con i sostantivi plurali dei versi precedenti (ἀγαθοὺς καὶ ἀπράγμονας) e con il lemma copiato da A: ἄδηλον εἰς πονηροὺς καὶ κακούς. Su questa seconda correzione avrei delle riserve da fare, poiché la lezione τὸν δὲ κακόν è in perfetta simmetria con il nesso ἄνδρα πονηρόν del v.1, inoltre, lasciando τὸν δὲ κακόν, il v.4 si apre e si chiude con due espressioni in omoteleuto (τὸν δὲ κακόν...οὐδὲ δράκων). Il testo tramandato da P.CtYBR è molto lacunoso, in particolare si deve notare la lacuna al v.4 che, quasi sicuramente, conteneva il titolo dell'epigramma. Il manoscritto *P* tramanda il titolo copiato da A “εἰς πονηροὺς καὶ κακούς” che, però, appare troppo lungo rispetto allo spazio concesso dalla lacuna: P.CtYBR, dunque, doveva presentare un titolo molto breve, WILKINSON¹⁰²⁷ ipotizza semplicemente ἄλλο. Come già notato, in *P* e *Pl* la paternità di *9.379 è considerata incerta (ἄδηλον), ma il correttore palatino (C) lo attribuisce a Pallada¹⁰²⁸ influenzato, forse, dai due epigrammi che lo precedono e che sono attribuiti al poeta, creando in tal modo una piccola sequenza di epigrammi palladiani (9.377 A: Παλλαδᾶ, *9.378 A: τοῦ αὐτοῦ, *9.379 A: ἄδηλον/ C: καὶ τοῦτο Παλλαδᾶ), sequenze che spesso si incontrano nei libri IX-XI dell'*Anthologia*.

¹⁰²⁶WILKINSON 2012: 168.

¹⁰²⁷WILKINSON 2012: 182.

¹⁰²⁸Sull'attività del correttore C vd. CAMERON 1993: 103-104, 108-120.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

Si presenta di seguito un indice dei principali autori citati in questo lavoro. Il simbolo § rimanda ai paragrafi della parte generale, mentre i rimandi al commento sono indicati dal numero dell'epigramma commentato. Per quanto riguarda la parte generale, quando l'autore sia citato in tutti i sottoparagrafi, sarà indicato come riferimento generale il paragrafo o il capitolo di ordine superiore.

<p>Agazia</p>	<p>§1.1, §1.2, 2.2.1, §4.1, §4.2.1, <i>AP</i> *5.72, 9.394, **500 10.45, 46, 52, 54, 72, 84, 58, 59, 11.349</p>	<p>51, 52, 58, 65, 72, 81, 84, 87, 88, *11.282, 11.305</p>
<p>Apollonio Rodio</p>	<p><i>AP</i> **9.500, 10.51, 52, 84, *11.282</p>	<p>Esiodo</p> <p>§1.2, §2.1, §2.2.2, §2.3.2, §3.2.1, <i>AP</i> 9.170, **499, 10.45, 51, 52, 58, 88, 11.349</p>
<p>Aristofane</p>	<p><i>AP</i> 9.170, 394, **500, 10.45, 46, 51, 52, 54, 81, 84, 87, 11.349</p>	<p>Euripide</p> <p>§1.2 §2.1, §2.2.1, §2.2.3, §2.2.5, <i>AP</i> *5.72, **9.134, 170, *400, **499, **500, 10.45, 46, 51, 52, 58, 59, 62, 65, 77, 78, 81, 87, 88, *11.282, 305, **15.20</p>
<p>Callimaco</p>	<p>§1.1, §2.1, §3.2.1, <i>AP</i> *5.72, 9.170, 10.45, 65, 10.77, 10.84</p>	
<p>Cicerone</p>	<p>§2.3.3, <i>AP</i> 10.46, 54, 59, 62, 65, 72, 88, 11.300.</p>	<p>Gregorio di Nazianzo</p> <p>§1.1, §1.4, §2.1, §2.2.5, §3.2.1, §4.2.1, <i>AP</i> 9.170, *9.379, **9.399, *400, **500, 10.51, 52, 45, 58, 65, 72, 81, 87, 88, 98, *11.282, 305, 349, **15.20</p>
<p>Epicuro</p>	<p>§2.2.2, §2.3.3, §3.1, §3.2, §3.2.1, §3.2.2, §3.2.3, §4.1.2, §4.2.3, §4.2.4, <i>AP</i> 9.170, 10.45, 46, 52, 58, 59, 65, 77, 78, 81, 84, 87, 88, 98, **15.20</p>	<p><i>Iliade</i></p> <p>§2.2.1, §2.2.4, §2.3.3, <i>AP</i> **9.134, 9.170, *400, **499, **500, 10.45, 46, 51, 52, 54, 58, 59, 65, 72,</p>
<p>Eschilo</p>	<p><i>AP</i> **9.134, *379, 394, **399, **499, **500 10.45, 46,</p>	

	77, 78, 84, 87, 90, 88, 98, 11.305, 349		
Luciano	§2.1, §2.2.1, §2.2.3, §3.2.3, §4.2.1, §6.2, AP 9.170, 394, **399, 10.45, 46, 52, 54, 58, 59,62, 65, 72, 87, 98, 11.349	Platone	§2.2.2, §3.1, §3.2.1, §4.1, §4.2.1, AP *5.72, 9.170, 9.394, *400, 499, 10.45, 51, 52, 54, 58, 65, 72, 78, 81, 88, 98, 11.304, 349
Lucrezio	§2.1, §2.3.3, §3.1, §4.2.2, AP 10.45, 58, 59, 84, 87	Pseudo-Focilide	§2.2.2, AP 9.394, 10.51, 65, 81
Menandro	§2.1, §2.2, 2.3.2, §4.1.1, AP **9.134, 394, **399, **500, 10.45, 46, 51, 52, 54, 58, 62, 81, 87, 90, 98, **15.20	Seneca	§2.1, §2.2.2, §2.3.3, §3.1, §3.2.1, §3.2.2, §4.2.1, AP **9.499, 10. 52, 54, 58 59, 65, 72, 81, 87, 11.300.
Nonno di Panopoli	§6.1, AP **9.134, **399, *400, **499, **500, 10.45, 51, 52, 58, 65, 84, 87, 90, 11.305	Sinesio	cap. I, §2.3.3, §3.1, §3.2.1, §4.2.3, AP **9.399, *400, 10.45, 52, 65, 58, 62, 77, 82, 88, 90, 11.305
<i>Odissea</i>	§2.2.1, AP 9.170, *379, **499, 10.52, 58, 65, 77, 78, 81, 84, *11.282, 11.349	Sofocle	§1.2, §2.1, §4.1.1, AP *5.72, **9.134, 9.170, 394, **399, *400, **499, **500, 10.34, 45, 46, 51, 52, 58, 59, 62, 65, 72, 78, 81, 84, 87, 88, *11.282, 305, **15.20
Orazio	§2.1, §2.3.3, AP *5.72, 9.394, 10.45, 65, 72, 81, 87, 11.349, **15.20	Teocrito	§2.1, AP **9.134, 499, 10.45, 51
Paolo Silenziario	AP *5.72, 10.46, 10.65, 10.52	Teognide	§2.1, §2.2.2, §2.2.4, §2.2.5, §2.3.2, AP 9.394, 499, 10.45, 51, 65, 77, 81, *11.282
Pindaro	§1.1, §2.1, §4.2.3, AP 9.394, **9.499, 10.45, 46, 51, 59, 65, 78, 81, 82, 87		

BIBLIOGRAFIA

Opere di consultazione e abbreviazioni

Bernabé = BERNABÉ A. (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, 1996² - 2007

Boissonade = BOISSONADE J. FR., *Anecdota Graeca*, vol. I, Hildesheim 1962

CEG = HANSEN P.A. (ed.), *Carmina Epigraphica Graeca*, I-II, Berolini et Novi Eboraci 1983-1989

CIL= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863-

CLE = BUECHELER F. conl. *Carmina Latina Epigraphica*, I-II, Lipsiae 1895, III (Suppl., cur. E.Lommatzsch), Lipsiae 1926

CPG = VON LEUTSCH E.L. – SCHEIDWIN F.G. (edd.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I-II, Göttingen 1839-1851

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, Wienn 1866

DELG = CHANTRAINE P. (ed.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I-II, Paris 1983-1984²

D-K = DIELS H.- KRANZ W. (edd.), *Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951-1952²

EG = STURZ F.W. (ed.), *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, Hildesheim-New York 1973

EM = GAISFORD TH. (ed.), *Etymologicum Magnum*, Amsterdam 1994

FGE = PAGE D.L. (ed.), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources, not included in 'Hellenistic Epigrams' or 'The Garland of Philip'*, rev. and prep. for publication by R.D. DAWE-J. DIGGLE, Cambridge 1981

FGrHist = JACOBY F. (ed.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, I-III, Berlin-Leiden 1923-1958

GDRK = HEITSCH E. (ed.), *Die Griechischen Dichter-fragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen 1963

- GH* = CHANTRAINE P. (ed.), *Grammaire homérique*, I-II, Paris 1948-1953
- GI* = MONTANARI F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2013³
- G-P* = GENTILI B., PRATO C. (edd.), *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, Lipsiae 1988²
- GPh* = GOW A.S.F.- PAGE D.L. (edd.), *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, I-II, Cambridge 1968
- GVI* = PEEK W. (ed.), *Griechische Vers-Inschriften*, I, Berlin 1955
- HE* = GOW A.S.F.- PAGE D.L. (edd.), *Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, I-II, Cambridge 1965
- IG* = *Inscriptiones Graecae*, I-XIV, Berolini 1873-
- IGUR* = MORETTI L. (cur.), *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I-IV, Romae 1968-1990
- Jäkel = JÄKEL S., *Menandri. Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Lipsiae 1964
- Kaibel = KAIBEL G. (ed.), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878
- K-A* = KASSEL R.- AUSTIN C. (edd.), *Poetae Comici Graeci*, Berolini-Novii Eboraci 1983-
- Kannicht, Snell-Kannicht, Radt = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I (R. Kannicht-B. Snell), II (R. Kannicht-B. Snell), III (S.Radt), IV (S. Radt), V/1-2 (R. Kannicht), Göttingen 1981²-2004²
- LAMPE* = LAMPE G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961
- LSJ* = LIDDELL H.G.- SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. throughout by H. Stuart Jones with the assist. of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars, Oxford 1940⁹ + *A Supplement*, ed. by E.A. Barber, with the assist. of P. Maas-M. Scheller-M.L. West, Oxford 1968 + *Revised Supplement*, ed. by P.G.W. Glare, with the assist. of A.A. Thompson, Oxford 1996
- OCD* = HORNBLLOWER S.- SPAWFOTH A. (edd.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996³
- Odorico = ODORICO P., *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien 1986
- Pfeiffer = PFEIFFER R. (ed.), *Callimachus*, 2 voll., Oxford 1949-53

PG = MIGNE J.P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, I-CLXI, Lutetiae Parisiorum 1857-1866

PMG = PAGE D.L. (ed.), *Poetae Melici Graeci*, , Oxford 1962

Powell, *Coll. Alex.* = POWELL J.U., *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925

RE= *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. v. G. Wissowa-W. Kroll-K.Mittelhaus-K. Ziegler, I-XXIV, I/A-X/A, Suppl. I-XV, Stuttgart (I-Suppl. XII), München (Suppl.XIII-XV), 1893-1978

Roscher = ROSCHER W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VI, Leipzig 1884-1937

Sandbach = SANDBACH F.H., *Menandri Reliquiae Selectae*, revised edition with Appendix, Oxford 1990²

SGO = MERKELBACH R., STAUBER J. (edd.), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, edd. Stuttgart-Leipzig, voll. V, 1998-2004

SH = LLOYD H., P. PARSONS (edd.), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin-New York 1983

S-M = SNELL B., MAEHELER H. (edd.), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, Leipzig 1987-9; *Bacchylidis Carmina cum Fragmentis*, Leipzig 1970

Sodano = SODANO A.R., *Le sentenze «pitagoriche» dello pseudo-Demofilo*, Roma, Accademia nazionale di Lincei 1991

ThGL = *Thesaurus Graecae linguae*, ab H. Stephano constr., post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio edd. C.B. Hase-G.R.L. De Sinner-T. Fix, I-VIII, Parisiis 1831-1865

Voigt = VOIGT E. (ed.), *Sappho et Alcaeus*, Amsterdam 1971

West = WEST M.L. (ed.), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford 1971

Edizioni Antologia Palatina

AUBRETON 1972 = AUBRETON R., *Anthologie grecque*, vol XI (livre XI), texte établi et trad. par R. Aubreton, 1972

- AUBRETON 1980 = AUBRETON R., *Anthologie grecque*, vol. XIV (livre XVI). *Anthologie de Planude*, texte établi et traduit R. Aubreton, avec le concours de F. Buffière, 1980
- BECKBY 1965²-1967² = BECKBY H., *Anthologia Graeca*, I-IV, München 1965²-1967²
- BUFFIERE 1970 = BUFFIERE F., *Anthologie grecque*, vol. XIII. (Livres XIII- XV), texte établi et traduit par F. Buffière, 1970
- CONCA-MARZI 2005-2011 = *Antologia Palatina*, trad. a cura di M. Marzi; introduzioni e note a cura di F. Conca (tomo I con la collaborazione di G. Zanetto), I-III, Torino 2005-2011
- COUGNY 1890 = COUGNY E. (ed.), *Epigrammatum Anthologia Palatina*, I-III, Parisiis 1890
- DILTHEY 1887 = DILTHEY E., *De epigrammatum Graecorum syllogis quibusdam minoribus commentatio*, Göttingen, 1887
- DÜBNER 1864-1872 = DÜBNER F., *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum, Graece et Latine*, Parisiis 1864-1872
- GEFFCKEN 1916 = GEFFCKEN J., *Griechische Epigramme*, Heidelberg 1916
- IRIGOIN-LAURENS-MALTOMINI 2011 = IRIGOIN J., LAURENS P., MALTOMINI F., *Anthologie Grecque*, tome IX (Livre X), Paris 2011
- JACOBS 1794-1814 = JACOBS F., *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Analectorum Brunckii*, Lipsiae 1794-1814
- JACOBS 1813-1817 = JACOBS F., *Anthologia Graeca ad fidem codicis olim Palatini, nunc Parisini ex apographo Gothano edita*, I-III, Lipsiae 1813-1817
- JACOBS 1826 = JACOBS F., *Delectus epigrammatum Graecorum quem novo ordine concinnavit et commentariis in usum scholarum instruxit*, Gothae et Erfordiae 1826
- PATON 1916-1918 = PATON W.R., *The Greek Anthology*, I-V, London-Cambridge (Mass.) 1916-1918
- PONTANI 1978-1981 = PONTANI F.M., *Antologia Palatina*, I-IV, Torino 1978-1981
- PREISENDANZ 1911 = PREISENDANZ C., *Anthologia Palatina: codex Palatinus et codex Parisinus phototypice editi*, Bd. I-II, Leiden 1911

REISKE 1754 = REISKE J.J., *Anthologiae Graecae a Costantino Cephala conditae libri tres*, Lipsiae 1754

STADTMÜLLER 1894-1906 = STADTMÜLLER H., *Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea*, I-III/1, Lipsiae 1894-1906

WALTZ-SOURY 1957 = WALTZ P., SOURY G., *Anthologie Grecque*, vol. VIII (livre IX, 1-358), texte établi et trad. par P. Waltz et G. Soury, 1957

WALTZ-SOURY 1974 = WALTZ P., SOURY G., *Anthologie Grecque*, vol. X (livre IX, 358-827), texte établi et trad. par P. Waltz et G. Soury, avec le concours de J. Irigoin e P. Laurens, 1974

WALTZ 1960² = WALTZ P., *Anthologie Grecque*, vol. I (Livres I-IV), texte établi et traduit par P. Waltz 1960²

Contributi su Pallada e altre opere

ADAMS 1982 = ADAMS J. N., *The latin sexual vocabulary*, Duckworth 1982

ADLER 1928-38 = ADLER A., (edidit), *Suidae Lexicon*, I-V, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1928-1938

AGATI 1984 = AGATI M.L., *Note paleografiche all'"Antologia Palatina"*, in Boll. Class. Lincei 5 (1984), 43-59

AGOSTI-GONNELLI 1995 = AGOSTI G.-GONNELLI F., *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti crisiani greci*, in M. FANTUZZI-R. PRETAGOSTINI, *Struttura e storia dell'esametro greco*, Roma 1995

AGOSTI 2001 = AGOSTI G., *Late Antique Iambics and Iambikè Idéa*, in *Iambic Ideas. Essays on a poetic Tradition from Archaic Greece to the late Roman Empire*, edited by A. Cavarzese, A. Aloni, A. Barchiesi, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2001

AGOSTI 2005 = AGOSTI G., *Interpretazione omerica e creazione poetica nella tardo-antichità*, Mélanges offerts à André Hurst, Genève 2005

AGOSTI 2011 = AGOSTI G., *Paideia classica e fede religiosa: annotazioni sul linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi*, *Cahiers Glotz* 21, 2010. TAP, éd. De Boccard 2011

AGOSTI 2014 = AGOSTI G., *Greek poetry in Late Antique Alexandria: between Culture and Religion*, in L.A. GUICHARD, J.L. GARCÍA ALONSO, M.P. DE HOZ (eds.), *The*

Alexandrian Tradition. Intercations between Science, Religion and Literature,
Bern, Peter Lang 2014 (c.d.s.)

AMELING 1985 = AMELING W., Φάγωμεν καὶ πίωμεν. *Griechische Parallelen zu zwei Stellen aus dem Neuen Testament*, «ZPE», 60, 1985, 35-44

ANGELI 1988 = ANGELI A., *Filodemo. Agli amici di scuola*, Napoli, Bibliopolis 1988
(«La scuola di Epicuro», VII), 286-88

AST 2014 = AST R., recensione di WILKINSON 2012, BMCR 2014.02.23

ARNOTT 1996 = ARNOTT W.G., *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge,
1996

ARJAVA 1988 = ARJAVA A., *Divorce in Later Roman Law*, «Arctos» 22 (1988), 5–21

ATHANASSIADI 1999 = ATHANASSIADI P., *The philosophical History*, Athens 1999

ATHANASSIADY-FOWDEN 1981 = ATHANASSIADY-FOWDEN P., *Julian and Hellenism. An intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1981

ATTISANI BONANNO 1958 = ATTISANI BONANNO, *Pallada*, «Orpheus» 1958, 119-149

AUSTIN 1969 = AUSTIN C., *Menandri Aspis et Samia*, textus (cum apparatu critico) et indices, Berlin 1969

AUSTIN-BASTIANINI 2002 = AUSTIN C.- BASTIANINI G., *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano 2002

AZZARÀ 2003 = AZZARÀ S., *Fonti e rielaborazioni nei «carmina moralia» di Gregorio di Nazianzo*, in M.S. FUNGHI, *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. I, Olschki 2003

BAIN 1983 = BAIN D.M., *Menander. Samia*, Warminster, 1983

BALDI 2010 = BALDI I., *Le due perdute opere grammaticali di Sinesio di Cirene*, «Medioevo Greco» 10, 2010, 1-13

BALDWIN 1985 = BALDWIN B., *Palladas of Alexandria, a poet between two words*, «AC» 45, 1985, 268-71

BARBIERI 2002 = BARBIERI A., *Giuggiole o febbre quartana in Pallada*, «Eikasmos», 13, 2002, 239- 244

BARBIERI 2002/3 = BARBIERI A., *Memoria grammaticale e sopravvivenza di un classico: Pallada e Menandro*, «Koinonia», 26/27, 2002/2003, 113-119

- BARNS 1950 = BARNS J., 'A new Gnomologium; with some remarks on Gnostic Anthologies (I)', «CQ», 44, 1950, 126-137
- BASTIANINI 2003 = BASTIANINI G., *Testi gnomici di ambito scolastico*, in M.S. FUNGHI, *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. I, Olschki 2003
- BECCHI 2010 = BECCHI F. (a cura di), *Plutarco, De Fortuna*, a cura di F. Becchi, M. D'Auria, Napoli 2010
- BENEDETTI 1980 = BENEDETTI F., *La tecnica del "vertere" negli epigrammi di Ausonio*, Olschki, Firenze 1980.
- BIDEZ 2003 = BIDEZ J., *L'Empereur Julien. Ouvres Completès*, Paris 2003.
- BOUHERY 1936 = BOUCHERY H., in «AC», 5, 1936, 204-220
- BOWERSOCK 1990 = BOWERSOCK G.W., *Hellenism in late Antiquity*, Cambridge 1990
- BOWRA 1960A = BOWRA C.M., *Palladas on Tyche*, «CQ», 54, 1960, 118-28
- BOWRA 1960B = BOWRA C.M., *The fate of Gessius*, «CR», 74, 1960, 91-95
- BOWRA 1970A = BOWRA C.M., *Palladas and Christianity*, in *On greek margins*, Oxford 1970, 253- 66
- BOWRA 1970B = BOWRA C.M., *Palladas and the converted Olympians*, in *On Greek Margins*, Oxford 1970
- BRADEN 1993 = BRADEN G., *Death and Lust*, «Hellas», 1993, 118-120
- BRANCACCI 1985 = BRANCACCI A., *Rhetorike Philosophousa, Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985
- BRECHT 1930 = BRECHT F.J., *Motiv-und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*, Leipzig 1930
- BUTRICA 2006 = BUTRICA J., *Epigrammata Bobiensia 36*, «RhM», 149 (3-4), 2006, 310-349
- CALTABIANO 1996 = CALTABIANO M., *Litterarum Lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1996
- CALZECCHI ONESTI 1950 = CALZECCHI-ONESTI R., *Iliade*, Prefazione di Fausto Codino, Torino 1950
- CAMERON 1964A = CAMERON A., *The fate of Gessios*, «ByzZ», 57, 1964, 279-292

- CAMERON 1964B = CAMERON A., *Palladas on the Nikai*, «JHS», 84, 1964, 54-62
- CAMERON 1964C = CAMERON A., *The Follis in Fourth-Century Egypt*, «The Numismatic Chronicle», s. VII, IV, 1964, 135-138
- CAMERON 1965A = CAMERON A., *Notes on Palladas*, «CQ», 59, 1965, 215- 29
- CAMERON 1965B = CAMERON A., *Palladas and Christian Polemic*, «JRS» 55, 1965, 17-30
- CAMERON 1993 = CAMERON A., *The greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993
- CAMERON 2010 = CAMERON A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2010
- CAMPBELL 1969 = CAMPBELL L., *Sophocles. The plays and the fragments*, Hildesheim 1969
- CANALI, NOCCHI 2011 = CANALI L., NOCCHI F.R., *Epigrammata Bobiensia*, Rubbettino 2011
- CARBONE 2005 = CARBONE G., *Tabliope. Ricerche su gioco e letteratura nel mondo greco-romano*, Napoli 2005
- CASEAU 2011 = CASEAU B., «*Le cryptopaganisme et les frontières du licite : un jeu de masques?*», in P. BROWN & R. LIZZI TESTA (edd.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*, Berlin, 2011, 541-571
- CASTELLANO BOYER 1988 = CASTELLANO BOYER C., *Palladas de Alejandria semblanza de un poeta a través de su obra*, in: *Studia Graecolatina Carmen Sanmillan in emoriam dicata quae ediderunt Jesús García González (et alii)*, Granada 1988, 161-172
- CENTRONE 1996 = CENTRONE B., *Introduzione ai pitagorici*, Roma-Bari 1996
- CHANTRAINE 1956 = CHANTRAINE P., *Etudes sur le Vocabulaire grec*, Paris 1956
- CHANTRAINE 1991 = CHANTRAINE P., *Morphologie historique du grec*, Paris 1991
- CHUVIN 1991 = CHUVIN P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinian*, Paris 1991
- CICCOLELLA 2000 = CICCOLELLA F., *Cinque poeti bizantini. Anacrontee dal barberino greco 310*, Alessandria 2000

- CITTI 1992 = CITTI F., *La gola frustrata: invitati delusi da Plauto ad Ammiano epigrammista*, «Lexis», 9-10, 1992, 163-175
- CIVILETTI 2007 = CIVILETTI M. (a cura di), *Eunapio di Sardi, Vite dei filosofi e sofisti*, Milano 2007
- CONCA F. 2000 = CONCA F., *Gli epigrammi di Gregorio di Nazianzo*, in «Koinonia», 24, 2000, 47-66
- CONDELLO 2009 = CONDELLO F., *Proverbi in Teognide, Teognide in Proverbio*, in «Philologia Antiqua» 2, 2009, 61-86
- CORTASSA 1984 = CORTASSA G. (a cura di), *Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino 1984
- COURCELLE 1965 = COURCELLE P., «*Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*», «REL», 43, 1965, 406-443
- COURCELLE 1967 = COURCELLE P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, 192-4
- COURCELLE 1975 = COURCELLE P., *Connais- toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris 1975
- CRACCO RUGGINI 2004 = CRACCO RUGGINI L., *Dal «cocchio celeste» della filosofia alla carrozza del magistrato. Notazioni di lettura, tra storia e filosofia (IV-Vsecolo)*, in *Ad contemplandam sapientiam: studi di filologia, letteratura, storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, 171-178
- CRISCUOLO 1986 = CRISCUOLO U., *Giuliano e l'ellenismo: Conservazione e Riforma*, «Orpheus», 7, 1986, 272-292
- CRIBIORE 1996 = CRIBIORE 1996 = CRIBIORE R., *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996
- CRIBIORE 2001 = CRIBIORE R., *Gymnastics of the mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford, Princeton University Press 2001
- CRIBIORE 2007 = CRIBIORE R., *The school of Libanius in Late Antiquity Antioch*, Princeton e Oxford, 2007
- CRIMI-KERTSCH 1995 = CRIMI C.- KERTSCH M., *Gregorio Nazianzeno. Sulla virtù carne giambico [I,2,10]*, Pisa 1995
- CURTIUS 1992 = CURTIUS E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. ANTONELLI, Firenze 1992

- DAVIDS 1940 = DAVIDS H.L., *De Gnomologieen van Sint Gregorius van Nazianze*, Nijmegen-Utrecht. Dekker-Van de Vegt, 1940
- DEGANI 1983 = DEGANI E., *Hipponax. Testimonia et fragmenta*, Leipzig 1983
- DEUBNER 1897-1909 = DEUBNER L., *Personifikationen*, Roscher III, 1897-1909
- DIANO 1968 = DIANO C., *Saggezza e poetica degli antichi*, Vicenza 1968
- DIANO-SERRA 1980 = DIANO C., SERRA G., *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980
- DINDORFF 1832 = DINDORFF W., *Themistii Orationes*, Leipzig 1832
- DÍAZ LAVADO 2007 = DÍAZ LAVADO J.M., *Homero y la escuela*, in J.A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO, A. STRAMAGLIA (eds.), *Escuela y Literatura en Grecia Antigua*, Cassino 2007, 207-224
- DOMITER 1999 = DOMITER K., *Gregor von Nazianz. De natura humana (c.1,2,14)*, Frankfurt am Main 1999
- DORANDI 2004 = DORANDI T., *Aspetti della tradizione 'gnomologica' di Epicuro e degli epicurei*, in M.S. FUNGHI (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Olschki Firenze, vol. II 2004
- DORANDI 1991 = DORANDI T., *Den Autoren über die Schulter Geschaut Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern*, «ZPE», 87, 1991, 11-33
- DOSTÁLOVÁ 2007 = DOSTÁLOVÁ V., «*Epigrammata Bobiensia*»: *das Epigramm in der Spätantike*, «SPFB (klas)», 12, 2007, 22-37
- DUNBAR 1995 = DUNBAR N., *Aristophanes. Birds*, edited with Introduction and Commentary, by N. Dunbar, Oxford 1995
- ENSSLIN 1953 = ENSSLIN W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953
- EVANS 2002 = EVANS GRUBBS J., *Women and the law in the Roman Empire. A sourcebook on marriage, divorce and widowhood*, Routledge, London and New York 2002
- FANTUZZI-HUNTER 2002 = FANTUZZI M., HUNTER R., *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro ad Augusto*, Roma 2002
- FINGLASS 2007 = FINGLASS P.J., *Pindar. Pythian Eleven*, Cambridge University Press, 2007

- FLORIDI 2007 = FLORIDI L., *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Alessandria 2007
- FLORIDI 2013A = FLORIDI L., *The Epigrams of Gregory of Nazianzus Against Tomb Desecrators and Their Epigraphic Background*, «Mnemosyne», 66, 2013, 55-81
- FLORIDI 2013B = FLORIDI L., *Il realismo dell'arte e il paradosso del retore muto*, «Prometheus», 39, 2013, 87-106
- FLORIDI 2013C = FLORIDI L., *Ludificata sequor verba aliena meis. Jeux avec les conventions et conscience de l'artifice dans quelques épigrammes d'Ausone inspirées de la tradition grecque*, in M.-F. Guipponi-C. Urlacher-Becht (edd.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive. Actes du Colloque International*, Mulhouse, 6-7 Octobre 2011, Paris 2013, 89-106
- FLORIDI 2014A = FLORIDI L., recensione di WILKINSON 2012, CJ-online (c.d.s.)
- FLORIDI 2014B = FLORIDI L., *Lucillio. Epigrammi*, introduzione testo critico, traduzione e commento, text und commentare, De Gruyter, Berlin 2014
- FLORIDI 2014C = FLORIDI L., *La silloge di epigrammi 'lucianei' del codice Riccardiano 25*, «RFIC» 2014, c.d.s.
- FOGAZZA 1980 = FOGAZZA D., "Pallada, Anth. Pal. 10.58 e il Vecchio Testamento", «RFIC», 108, 1980, 317-319
- FOERSTER-RICHTSTEIG 1972 = FOERSTER R., RICHTSTEIG E., *Choricii Gazaei Opera*, Stuttgart 1972
- FÖRSTER 1903-27 = FÖRSTER R., *Libanii Opera*, Lipsiae 1903-27
- FOURNET 1995 = FOURNET J.-L., *L'«homérisme» à l'époque protobyzantine: l'exemple de Dioscore d'Aphrodité*, «Ktèma», 20, 1995, 301-315
- FOWDEN 1978 = FOWDEN A., *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-345*, «JThS», n.s. 29, 1978, 62-64
- FRANCO 1996 = FRANCO L., *Pallada. Epigrammi*, Milano 1996
- FRANKE 1899 = FRANKE A., *De Pallada epigrammatographo*, Lipsiae 1899
- FRIEDLÄNDER- HOFFLEIT 1948 = FRIEDLÄNDER P. & HOFFLEIT H.B., *Epigrammata. Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*, Berkeley-Los Angeles, University of California, 1948
- FRIEDLÄNDER 1912 = FRIEDLÄNDER P., *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarus. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Leipzig und Berlin 1912

- FUNGHI 2003-4 = FUNGHI M.S.(a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze Olschki ed., vol. I (2003), vol. II (2004)
- GALLAY 1964 = GALLAY P., Saint-Grégoire de Nazianze. *Lettres*, t. I, Paris, Les Belles Lettres 1964
- GALLI CALDERINI 1987 = GALLI CALDERINI I. G., *L'epigramma greco tardoantico. Tradizione e innovazione*, «Vichiana», 16, 1987, 103-134
- GARGIULO 1982 = GARGIULO T., *Epicuro e "il piacere del ventre"* (fr. 409 US.=227 Arr.), «Elenchos», III, 1982, 153-8
- GARGIULO 1993 = GARGIULO T., *Per una lettura del Prometheus di Luciano*, «Lexis», 11, 1993, 195-6
- GARULLI 2012 = GARULLI V., *BYBLOS LAINEE. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna 2012
- GARZYA 1968 = GARZYA A., *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, in «Maia», 20, 1968, 301-320
- GARZYA 1985 = GARZYA A., *L'epistolografia letteraria tardo antica*, in *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Bibliopolis, Napoli 1985, 113-148
- GARZYA 1989 = GARZYA A. (a cura di), *Sinesio di Cirene. Opere*, («Classici greci»), UTET, Torino 1989
- GARCÍA GUAL 1973 = GARCÍA GUAL C., *Páladas el último alejandrino*, «BIEH», 7, 1973, 45-52
- GENTILI – ANGELI BERNARDINI – CINGANO – GIANNINI 1995 = GENTILI B., ANGELI BERNARDINI P., CINGANO E., GIANNINI P. (a cura di), *Pindaro. Pitiche*, Milano 1995
- GIANCOTTI 1967 = GIANCOTTI F., *Mimo e Gnome: studio su Decimo Laberio e Publilio Sirio*, Messina-Firenze 1967
- GIANGRANDE 1956 = GIANGRANDE G., *Eunapii virae sophistarum*, Romae 1956
- GIANGRANDE 2003 = GIANGRANDE G., «Un epigramma satirico mal entendido», en J.M. Nieto Ibàñez (ed.), «*Lógos hellenikòs*,: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo, Leòn, 2003, I, 267-269
- GIANNUZZI 2007 = GIANNUZZI M.E., *Stratone di Sardi. Epigrammi*, introduzione, traduzione, commento, Lecce 2007

- GIGANTE 1962 = GIGANTE M., *Menander Dysc.* 88, «RFIC», n.s., 40, 1962, 185
- GIGLI 1985 = GIGLI D., *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985
- GIGLI 2004 = GIGLI D., *Notizie bibliografiche*, «Prometheus», 29/30, 2004, 91-95
- GLOVER 2010 = GLOVER T.R., *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge 1910
- GOMME-SANDBACH 1973 = GOMME A.W., SANDBACH F.H., *Menander. A Commentary*, Oxford 1973
- GONZÁLEZ-PÉREZ 1988 = GONZÁLEZ G. and PÉREZ A.P. (eds), *Studia Graecolatina Carmen Sanmillan in Memoriam dicata* (1988), 161-171
- GOW 1958 = GOW A., *The Greek Anthology: Sources and Ascriptions*, London 1958
- GREEN 1991 = GREEN R.P.H., *The works of Ausonius*, Oxford 1991.
- GRIERSON 1991 = GRIERSON PH., voce Follis in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, vol. I, New York-Oxford 1991, 794-795
- GUICHARD 2004 = GUICHARD L.A., *Asclepiades de Samos. Epigramas y fragmentos*, Berne 2004
- GUICHARD 2014A = GUICHARD L.A., *Palladae Alexandrini Epigrammata*, (c.d.s.)
- GUICHARD 2014B = GUICHARD L.A., *From school to desacralization or how Palladas read Homer*, en Y. DURBEC (ed.), *Traditions épiques et poésie épigrammatiques, Présence des épopées archaïques dans les épigrammes grecques et latines*, Louvain-Paris-Walpole MA, Peeters (Hellenistica Groningana)
- HAHN 2008 = HAHN J., *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston, 2008
- HALL 2004 = HALL L.J., *Roman Berytus*, London and New York 2004
- HANDLEY 1965 = HANDLEY E.W., *The Dyscolos of Menander*, Cambridge 1965
- HARDER-REGTUIT-WALKER 1998 = HARDER M.A., REGTUIT R.F., WALKER G.C., *Genre in Hellenistic Poetry*, Groningen 1998
- HARICH-SCHWARZBAUER 2011 = HARICH-SCHWARZBAUER H., *Hypatia: die spätantiken Quellen*, Frankfurt am Main 2011
- HEADLAM-KNOX 1922 = HEADLAM-KNOX, *Herodas. The Mimes and Fragments*, Cambridge 1922

- HENDERSON 2008A = HENDERSON W.J., *The iambic epigrams of Palladas of Alexandria*; «Ekklesiastikos Pharos», 90, 2008, n.s. 19, 115-138
- HENDERSON 2008B = HENDERSON W.J., *Epigrammatic psogos: censure in the epigrams of Palladas of Alexandria*, «Acta Classica», 2008
- HENDERSON 2009A = HENDERSON W.J., *The poor poet: Palladas on poverty*, «Ekklesiastikos Pharos», 91, 2009, n.s. 20, 218-237
- HENDERSON 2009B = HENDERSON W.J., *Palladas of Alexandria on women*, «Acta Classica», 2009
- HENDERSON 2010 = HENDERSON W.J., *“This is life”: transience and carpe diem in Palladas of Alexandria*, «Ekklesiastikos Pharos», 92, 2010, n.s. 21, 243-263
- HENDERSON 2011 = HENDERSON W.J., *Epicurean thought in Palladas of Alexandria*, «Ekklesiastikos Pharos», 93, 2011, n.s. 22, 118-136
- HENDERSON 2012 = HENDERSON W.J., *Life’s like that: Palladas of Alexandria on human weakness*, «Ekklesiastikos Pharos», 94, 2012, n.s. 23, 1-22
- HENDERSON 1991 = HENDERSON J., *The maculate muse: obscene language in Attic Comedy*, Oxford University Press, 1991
- HICHET 1979 = HICHET G., ‘Epigram’ in N.G.L. HAMMOND & H.H. SCULLARD, *The Oxford Classical Dictionary*, 392-394. 2nd edition, Oxford 1979, 392-394
- HUYS 1996 = HUYS M., *P. Oxy. 61.4099: A Combination of Mythographic Lists with Sentences of the Seven Wise Men*, «ZPE», 113, 1996, 205-212
- IMPERIO 2004 = IMPERIO O., *Parabasi di Aristofane (Acarnesi, Cavalieri Vespe, Uccelli)*, Bari 2004, 334-6
- IRMSCHER 1957 = IRMSCHER J., *Was Palladas Christ?*, «Studia Patristica», 4 (1961), 457-64
- IRMSCHER 1961 = IRMSCHER J., *Palladas und das Christentum*, en *Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1961, 605-610
- IRMSCHER 1962 = IRMSCHER J., *“Palladas und Hypatia (zu Anthologia Palatina 9.400)*, in B. Gerov- V. Velkov – K. Tapkova-Zamova (eds.), *Acta antiqua Philippolitana. Studia historica e philologia. Actes de la VI^e Conférence Internationale d’Études Classiques des Pays Socialistes*, Plovdiv, 24-28 aprile 1962, Sofia 1962, 313-318

- IRMSCHER 1970 = IRMSCHER J., *Alexandria, die christusliebende Stadt*, Bull. Soc. d'Archéol. Copte, 19, 1970, 115-122
- JAMES 2004 = JAMES A., *The Trojan Epic. Posthomeric*, translated and edited by Alan James, Baltimore and London 2004
- JONES 1959 = JONES A.H.M. , *The Origin and early History of the Follis*, «JRS», 48, 1959, 34-38
- JOUAN –VAN LOOY 2000 = JOUAN F.- VAN LOOY H., *Euripide. Fragments Bellérophon-Protésilas*, tome VIII, 2^e partie, Paris 2000
- KAHN 2001 = KAHN CH. H., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis 2001
- KAHLOS 2007 = KAHLOS M., *Dialogue and Debate: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot, 2007
- KAHLOS 2009 = KAHLOS M., *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London, 2009
- KALDELLIS 2009 = KALDELLIS A., *Hellenism in Byzantium. Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2009
- KALINKA 1902 = KALINKA E., «*Das Palladas-Epigram in Ephesos*», «WSt», 24, 1902, 292-295
- KASTER 1988 = KASTER R. A., *Guardians of language. The Grammarian and Society in late Antiquity*, Berkley and Los Angeles 1988
- KATSOURIS 2004 = KATSOURIS A.G., *Concordance to Menander*, Hildesheim- Zürich – New York 2004
- KAY 2001 = KAY N.M., *Ausonius. Epigrams*, text with Introduction and Commentary, London, Duckworth 2001
- KEIDELL 1957 = KEIDELL R., *Palladas und das Christentum*, «ByzZ», 50, 1957, 1-3
- KOCK 1888 = KOCK T., *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Lipsiae 1888
- KOST 1971 = KOST K., *Musaios. Hero und Leander*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Bonn 1971
- KÖRTE 1953 = KÖRTE A., *Menandri quae supersunt. Pars altera: reliquiae apud veteres scriptores servatae*, Leipzig 1953

- KRUMBACHER 1897² = KRUMBACHER K., *Geschichte der byzantinische Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München 1897²
- KURTZ 1985 = KURTZ E., *Die bildliche Ausdruckweise in den tragödien des Euripides*, Amsterdam 1985
- LACKNER 1974 = LACKNER W., *Ein angebliches Gedicht Maximus' des Bekenner*, in «Byzantion», 44, 1974, 195-7
- LACOMBRADÉ 1953 = LACOMBRADÉ CHR., *Palladas d'Alexandrie ou les vicissitudes d'un professeur-poète à la fin du IVe siècle*, «AFLT», (Pallas I), 1953, 18-26
- LAMAGNA 1998 = LAMAGNA M., *Menandro. La donna di Samo*, Napoli 1998
- LATTIMORE 1942 = LATTIMORE R., *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942 (II ediz. 1962)
- LAUXTERMANN 1997 = LAUXTERMANN M. D., *The Palladas Sylloge*, «Mnemosyne», 50, 1997, 329-37
- LAUXTERMANN 1998 = LAUXTERMANN M.D., *What is an epideictic epigram?*, «Mnemosyne», 51, 1998, 525-537
- LEHMANN – KANSTEINER 2007 = LEHMANN L., KANSTEINER S. “14. Lysipp aus Sikyon”, in *Text und Skulptur. Berühmte Bilhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild*, ed. S. KANSTEINER et. al., Berlin 2007
- LEONE 1975 = LEONE P.L.M., *Sulle epistole rustiche di Claudio Eliano*, in *Ann. Fac. Macerata VIII*, 1975, 58-61
- LEWY 1978 = LEWY H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978
- Λιαπῆς 2002 = Λιαπῆς Β., *Μενάνδρου. Γνωμαί Μονοστιχοί*, Αθήνη 2002
- LIVREA 1997 = LIVREA E., *Antologia Palatina 9.400: iscrizione funeraria di Ipazia?*, «ZPE», 117, 1997, 99-102
- LIVREA 1995 = LIVREA E., *Ἰ γυναικεῖα ῥάκη di Ipazia*, «Eikasmos», 6, 1995, 271-3
- LONGO 2000 = LONGO V., *Dialoghi di Luciano*, voll. I-III, Torino 2000
- LUCK 1958 = LUCK G., *Palladas Christian or Pagan?*, «HSPH», 63, 1958, 455-71
- LUZZATTO 2004 = LUZZATTO M.T., *L'impiego della «chreia» filosofica nell'educazione antica*, in M.S. FUNGHI, *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Olschki Firenze (vol. II) 2004

- MACKENZIE 2007 = MACKENZIE J., *The Architecture of Alexandria and Egypt, 300 BC-AD 700*, New Haven – London, 2007
- MACLEOD 1987 = MACLEOD M.D.M., *Luciani Opera*, IV, Oxonii 1987
- MACMULLEN 1997= MACMULLEN M., *Christianity and Paganism in the fourth to eight centuries*, London 1997
- MADDEN 1995 = MADDEN J.A., *Macedonius Consul. The Epigrams*, Hildsheim-Zürich- New York 1995
- MAGDALINO 1988 = MAGDALINO 1988 , *The Bath of Leo the Wise and the “Macedonian Renaissance” Revisited: Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology*, «Dumbarton Oaks Papers» 42, 1988
- MAGNELLI 1995 = MAGNELLI E., *Le norme del secondo piede dell'esametro nei poeti ellenistici e il comportamento della 'parola metrica'*, «MD», 35, 1995, 135-164
- MAISANO 1994 = MAISANO R., *La funzione dei richiami platonici nei discorsi di Temistio*”, in *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catania 1994, 415-429
- MAISANO 1986 = MAISANO R., *La paideia del logos nell'opera oratoria di Temistio*, «Koinonia», 10, 1986, 29-47
- MAISANO 1988 = MAISANO R., *Su un'allusione platonica in Temistio*, «Koinonia», 12, 1988, 39-44
- MACNAMEE 1995 = MACNAMEE K., *Another Chapter in the History of Scholia*, «GRBS», 1995, 48, 269-288
- MAISANO 1995 = MAISANO R. (a cura di), *Discorsi di Temistio*, Torino 1995
- MALTOMINI 2003 = MALTOMINI F., *Theognidea*, in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Olschky, Firenze (vol. I) 2003, 203- 224
- MALTOMINI 2008 = MALTOMINI F., *Tradizione antologica dell'epigramma greco. Le sillogi minori di età bizantina e umanistica*, Roma 2008
- MALTOMINI 2011 = MALTOMINI F., *Nouvelle recherches sur les silloges mineures d'épigrammes grecques*, «RPLHA», tome 85, 2011, fascicule 2, 295-328
- MANGO 1984 = MANGO A., Παλλαδᾶς ὁ Μετέωρος, «JÖB», 44, 1984, 291-5
- MANGO 1991 = MANGO A., *The Palace of Marina, the Poet Palladas, and the Bath of Leo VI*, Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζιδάκη, I, Αθήνα, in 1991

- MARCOVICH 1995 = MARCOVICH M., *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden-New York- Köln 1995
- MARZI 2000-2001 = MARZI M., *Un poeta deluso e scontento di vivere: Pallada di Alessandria*, in «Atti e memorie dell'Ateneo di Treviso» 18, 2000-2001, 159-65.
- MASSON 1972 = MASSON O., *Deux noms de métier en -ᾶς dans l'anthologie (Palladas, AP, XI 351 et 288)*, «ZPE», 9, 1972, 97-101
- MEINEKE 1839 = MEINEKE A., *Fragmenta Comicoorum graecorum*, Berolini 1839
- MÉNDEZ DOSUNA 2008 = MÉNDEZ DOSUNA J., *Gr. ἔχρησον: un aoristo temático sin pedigrí*, «Faventia», 30/1-2, 255-269
- MESSERI 2004 = MESSERI G., *Osservazioni su alcuni gnomologi papiracei*, in M.S. FUNGHI *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Olschki, Firenze, (vol.II) 2004
- MIONI 1985 = MIONI E., *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, Roma 1985
- MORESCHINI 2002 = MORESCHINI C., *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, Milano 2002
- MORGAN 1998 = MORGAN T., *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds*, Cambridge University Press 1998
- MORRISON 2007 = MORRISON C., *Il mondo bizantino, l'impero romano d'oriente (330-641)*, ed. italiana a cura di Silvia Ronchey e Tommaso Braccini, Torino 2007
- MRAS 1980 = MRAS K., *Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und Deutsch*, München 1980
- MUNARI 1955 = MUNARI F., *Epigrammata Bobiensia*, Roma 1955
- MYLONOPOULOS 2010 = MYLONOPOULOS J., *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston 2010
- NAUCK 1875 = NAUCK A., *Mélanges gréco-romains*, IV, 1875
- NAUCK 1889 = NAUCK A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae 1889
- NILSSON 1950 = NILSSON M.P. 1950, *Geschichte der griechischen Religion*, voll .I-II, München 1950
- ORTEGA VILLARO 2003 = ORTEGA VILLARO B., *El epigrama griego tardoantiguo, entre la literatura y la historia*, in "El final del mundo antiguo como prelude de la

Europa moderna" ed., Dulce Estefanía, Manuela Domínguez, y María Teresa Amado, Madrid, Santiago de Compostela, 2003, 175-214.

- PADUANO 2009 = PADUANO G., *Menandro. Commedie.*, (a cura di), Milano 2009
- PAGE 1978 = PAGE D., *The Epigrams of Rufinus*, Cambridge University Press 1978
- PAGE 1991³ = PAGE D., *Epigrammata Graeca*, Oxford 1991³
- PARRY 1971 = PARRY M., *The making of homeric verse*, New-York-Oxford 1971
- PAVESE-BOSCHETTI = PAVESE C.O. – BOSCHETTI F., *A complete formular analysis of the Homeric poems* (3 voll.), Amsterdam : Adolf M. Hakkert, 2003
- PEEK 1974 = PEEK W., *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos*, vols. I-IV, Hildesheim 1974
- PEEK 1949 = PEEK W., *R.-E.* s. v. "Palladas", 1949
- PERETTI 1953 = PERETTI A., *Teognide nella tradizione gnomologica*, Pisa, Goliardica, 1953
- PERNIGOTTI 2008 = PERNIGOTTI C., *Menandri Sententiae*, Firenze 2008
- PICCIONE 2004 = PICCIONE R. M., *Forme di trasmissione della letteratura sentenziosa in M.S. FUNGHI Aspetti di letteratura sentenziosa nel mondo antico*, Olschki Firenze (vol.II) 2004
- PLASTIRA VALKANOU 2003 = PLASTIRA VALKANOU M., *AP 11.281: a satirical epitaph on Magnus of Nisibis*, «AC», 72, 2003, 187-194
- POHLENZ 1963 = POHLENZ M., *L'uomo greco* (trad. it.), 1963
- POMPELLA 1996 = POMPELLA G., *Lexicon Menandreum*, Hildesheim- Zürich – New York 1996
- PONTANI 2006-7 = PONTANI A., *Ancora su Pallada, AP IX 528, ovvero il bilinguismo alla prova*, «Incontri triestini di filologia classica», 6, 2006-2007, 175-210
- PREISENDANZ 1974² = PREISENDANZ K. (et al.), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 voll., Stoccarda 1974²
- PRITTWITZ-GAFFRON 1912 = PRITTWITZ-GAFFRON E., *Das Sprichwort im griechischen Epigramm*, Diss. Giessen 1912
- RAINES 1947 = RAINES J.M., *Comedy and the Comic Poets in the Greek Epigram*, «TAPhA» 77, 1947, 83-102

- RAMELLI 2002 = RAMELLI I. (a cura di), *Epicurea, testi di Epicuro e testimonianze epicuree* nella raccolta di Hermann Usener, testo greco e latino a fronte, trad. e note di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano 2002
- REINACH – LEGRAND 1896 = REINACH T., LEGRAND E., *Description des oeuvres d'art et de l'Église des Saints Apôtres de Constantinople*, Paris, 1896
- RIEDWEG 2002 = RIEDWEG C., *Pythagoras. Leben- Lehre- Nachwirkung. Eine Einführung*, München 2002 (trad. ingl.)
- ROBERT 1950 = ROBERT L., *Hellenica. Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. IX, Paris 1950
- ROCHETTE 2010 = ROCHETTE B., *Greek and Latin Bilingualism* in BAKKER E. J. (ed.) *A Companion to the Ancient Greek language*, New York 2010, 281-293
- RODIGHERO 2003-4 = RODIGHIERO A., *Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e innovazione*, «Incontri triestini di filologia classica», 3, 2003-4, 67-95
- ROQUES 1989 = ROQUES A., *Études sur la correspondance de Synésius de Cyrène*, Latomus Reveu d'Études Latines, Bruxelles, 1989
- ROQUES 2000 = ROQUES D., *Synésius de Cyrène. Correspondance*, Tome I-II, texte établi par Antonio Garzya, traduit et commenté par Denis Roques, Paris, Les Belles Lettres, 2000
- RUBENSOHN 1903 = RUBENSOHN M., «BPhW», 33/34, 1903, 1025-38
- SACHSE 1974 = SACHSE J., *De Pallada epigrammatographo graeco*, «Meander», 29, 1974, 162-9
- SCARPI – CIANI 1996 = SCARPI P. (a cura di), CIANI M.G. (traduz.), *Apollodoro. I miti Greci*, Milano 1996
- SCHENKL-DOWNEY 1971 = SCHENKL H. – DOWNEY G., *Themistii orationes quae supersunt*, 1971
- SCHIRRU 2004 = SCHIRRU S., *La tradizione paremiografica nelle commedie di Menandro*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, 22, 2004, 5-24
- SCHNEIDER 1966 = SCHNEIDER H., *Die 34. Rede des Themistios*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Winterthur 1966

- SCHUBART- WILAMOVITZ 1907 = SCHUBART W., WILAMOVITZ U.V., *Epikedeia auf Professoren von Berytos P.10559, 10558*, «BKT», 1, 1907, 87-93
- SCHULTE 1999 = SCHULTE H., *Die Epigramme des Nikarchos*, Text, Übersetzung, Kommentar, Trier 1999
- SEECK 1906 = SEECK O., *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906
- SELLE 2008 = SELLE H., *Theognis und Theognidea*, Berlin 2008
- SODANO, GIRGENTI 1998 = SODANO A.R., GIRGENTI G., *Porfirio. Vita di Pitagora*, Milano 1998
- SPEYER 1963 = SPEYER W., *Epigrammata Bobiensia*, Lipsia 1963
- STEINBICHLER 1998 = STEINBICHLER W., *Die Epigramme des Dichters Straton von Sardes*, Frankfurt 1998
- STENGER 2007 = STENGER J., *Themistius und Palladas*, «Byzantion», 2007, 399-415
- STELLA 1949 = STELLA L. A., *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Bologna 1949
- STERNBACH 1902 = STERNBACH L., *Analecta Laurentiana, Festschr. Theodor Gombert*, 1902
- SUSANETTI 1992 = SUSANETTI D., *Sinesio di Cirene. I Sogni*, introduzione, traduzione e commento, Bari 1992
- TARASCONI 1879= TARASCONI J.B., *Epigrammata ex Anthologia Graeca cum Latina metrica conversione et adnotationibus*, Mutinae 1879
- THISSEN 1992-1993 = THISSEN H.J., *Zur Begegnung von Christentum und "Heidentum"*, «Enchoria», 19-20, 1992-1993, 155-164
- THOM 1995 = THOM J.C., *The Pythagorean Golden Verses*, with Introduction and Commentary, Leiden-New York- Köln 1995
- THOMPSON 1955-58 = THOMPSON S., *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington 1955-58
- TIMPANARO CARDINI 1964 = TIMPANARO CARDINI M., *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1964
- TOSI 1991 = TOSI R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991
- TREOLAR 1972 = TREOLAR A., *Κυκλαδί Σείρη*, «Glotta», 1972, 24-8

- TZIATZI-PAPAGIANNI 1994 = TZIATZI-PAPAGIANNI M., *Die Sprüche der Sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen*, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1994
- VALLOZZA 1989= VALLOZZA M., *Il motivo dell'invidia in Pindaro*, «QUCC» 31, 1989, 13-30
- VAN DIETEN 1994 = VAN DIETEN J.L., *Zur Herstellung des Codex Palat. gr. 23/ Paris. suppl. gr. 384*, «ByzZ», 86-87, 1994, 342-362
- VANKOOTEN 2008 = VANKOOTEN G.H., *Paul's Anthropology in context*, Tübingen 2008
- VIANSINO 1963 = VIANSINO G. (ed), *Paolo Silenziario: Epigrammi*, Torino 1963
- VIANSINO 1967 = VIANSINO G., *Agazia Scolastico. Testo, traduzione e commento*, Milano 1967
- VILJAMA 1968 = VILJAMA T., *Studies in greek encomiastic poetry of the Early byzantine period*, Helsinki 1968
- VILLARO 2003 = VILLARO B.O., *El epigrama griego tardoantiguo*, Cuadernos de literatura griega y latina IV, Alcalà de Henares-Santiago de Compostela 2003
- VOGT-SPIRA 1992 = VOGT-SPIRA G., *Drammaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, München 1992
- WACHSMUTH-HENSE 1884-1912 = WACHSMUTH C., HENSE O., *Ioannis Stobaei Anthologium*, V voll., Berlin 1884-1912
- WACHSMUTH 1882 = WACHSMUTH C., *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin 1882, 162-207
- WALTZ 1946-47 = WALTZ P., *Palladas était-il chrétien ?*, «REG», 59/60, 1946-1947, 198-209
- WATSON 1982 = WATSON L.C., *Four vultures : Palladas, AP 1.377*, «LCM», 7.5, 1982, 75-76
- WEISHÄUPL 1902 = WEISHÄUPL R., *Jahreshefte d. österreich. archäol. Inst.*, V, 1902, 33-34
- WEST 1966 = WEST M. L., *Hesiod. Theogony. Edited with prolegomena and commentary*, Oxford 1966
- WEST 1978 = WEST M.L., *Hesiod. Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978

- WEST 1982 = WEST M.L., *Greek Metre*, Oxford 1982
- WHITE 1998 = WHITE H., *Notes on Palladas*, Classics Research Centre, «Myrtia», 13, 1998, 225-230
- WIFSTRAND 1933 = WIFSTRAND A., *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933
- WILAMOVITZ 1925 = WILAMOWITZ U., *Menander. Das Schiedsgericht*, Berlin 1925
- WILKINSON 2009 = WILKINSON K.W., *Palladas and the Age of Constantine*, «JRS», 99, 2009, 36-60
- WILKINSON 2010A = WILKINSON K.W., *Palladas and the Foundation of Constantinople*, «JRS», 100, 2010, 179-194
- WILKINSON 2010B = WILKINSON K.W., *Some Neologisms in the epigrams of Palladas*, «GRBS», 50, 2010, 295-308
- WILKINSON 2012 = WILKINSON K.W., *New Epigrams of Palladas. A fragmentary Papyrus Codex (P.CtYBR)*, American Studies in Papyrology, vol. 52, Durham 2012
- WILSON 1990 = WILSON N.G., *Filologi Bizantini*, Morano 1990
- WOLBERGS 1978 = WOLBERGS TH., *Palladas, AP 11.377*, «Hermes», 106, 1978, 377-378
- YAGÜE 1976 = YAGÜE F.G., *Dialogos de Tendencia cinica*, Madrid 1976
- YOUNG 1971 = YOUNG D., *Theognis. Ps.-Pythagoras. Ps.- Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia Fragmentum Teliambicum*, Leipzig 1971
- ZERWES 1956 = ZERWES W., *Palladas von Alexandrien: ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Epigrammdichtung*, Tübingen 1956
- ZINTZEN 1967 = ZINTZEN C., (ed.), *[Damascii] Vitæ Isidori reliquiæ (Bibliotheca græca et latina I)*, Olms, Hildesheim, 1967