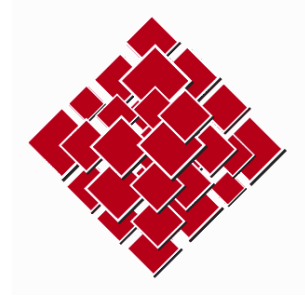




Università degli Studi di Udine



École Pratique des Hautes Études

Dottorato di Ricerca in Scienze dell' Antichità

Curriculum filologico-letterario

Ciclo XXVII

A. A. di Discussione 2015/2016

L'Encomio di Sant'Anastasio di Giorgio di Pisidia
Studi filologici e letterari sulla prosa filosofico-agiografica greca
tardoantica (V-VII sec. d.C.)

Tesi di Dottorato in cotutela di Cristiano Berolli, matricola 118113

Coordinatore del Dottorato

Prof. Augusto Guida

Tutori del Dottorando

Prof. Augusto Guida

Prof. Jean-Luc Fournet

Correlatori del Dottorando

Prof.ssa Elena Giannarelli

Prof. Vincent Déroche

Premessa e ringraziamenti

Visto il mio interesse per la letteratura cristiana tardoantica, e vinta una borsa di studio all'Università di Udine, accettai subito con entusiasmo l'idea datami nel dicembre 2011, esattamente quattro anni fa, da Gianfranco Agosti, già correlatore delle mie tesi di laurea triennale e magistrale: svolgere un lavoro sulla prosa agiografica greca dei primi secoli dell'epoca bizantina.

Le difficoltà non erano poche. Da un lato, il fatto che fino ad allora mi fossi sempre e solo occupato di poesia; dall'altro, l'enorme quantità di testi che avrei dovuto prendere in esame. La soluzione è stata dunque quella di far guidare l'indagine dall'indispensabile strumento della retorica, nella convinzione, maturata leggendo la monumentale *Die Antike Kunstsprosa* di Eduard Norden, che forma espositiva e contenuto furono sempre compenetrati nell'antichità, tanto che la prosa d'arte finì per costituire una parte essenziale dell'intera storia letteraria, anche e soprattutto bizantina. Proprio la ricerca dei "postulati della prosa d'arte greca" (cioè che essa sia ornata di figure retoriche, ritmica e si avvicini alla poesia)¹ nella pratica di un genere letterario non analizzato da Norden, l'agiografia tardoantica appunto, è stata così l'oggetto specifico del mio studio.

Sono state prese in esame particolari 'espressioni artistiche', quali la riscrittura in stile elevato di letteratura agiografica 'canonica' oppure la recita di panegirici cristiani, che hanno permesso altresì di contestualizzare certi testi ed aprire uno scorcio su un periodo, nella fattispecie il VII secolo d.C., unico per il suo fascino: un periodo di crisi spirituali e politiche, di lotte religiose e dogmatiche, ma anche di conservazione e rinnovamento della cultura classica in quell'epoca di angoscia che rappresenta il passaggio dall'Antichità al Medio Evo.

Per tutto l'anno solare 2013, il lavoro ha subito una brusca battuta d'arresto, che mi ha portato da un lato all'abilitazione all'insegnamento nella scuola superiore, dall'altro ad un periodo di grande fatica prima di riuscire a riprendere in mano le idee. Molto ha giovato in questo senso il soggiorno a Parigi nell'ambito della cotutela di tesi con l'École Pratique des Hautes Études, durante il quale ho potuto usufruire delle fornitissime biblioteche della Sorbonne e soprattutto del Collège de France.

¹ Vd. NORDEN 1986, p.60.

Nel corso del dottorato, con molte persone ho avuto uno scambio prolifico dal punto di vista sia scientifico che umano. I ringraziamenti vanno a loro: a quanti troveranno posto in questa pagina e a quanti, spero, si accontenteranno di trovarlo soltanto nella mia memoria.

Ringrazio i tutori Augusto Guida, per aver cercato di infondere scientificità filologica alle singole pagine che andava correggendo; Jean-Luc Fournet, per la pazienza con cui mi ha seguito nel corso dei sei mesi di soggiorno a Parigi, a volte anche sobbarcandosi a lunghe pratiche tecniche e burocratiche; Vincent Déroche, per aver accettato di leggere e giudicare il lavoro.

Ho avuto modo di arricchirmi ed arricchire la tesi grazie al dialogo costante instaurato a Firenze con Elena Giannarelli.

A Paolo Odorico si devono preziosissimi consigli, oltre all'invito a partecipare ad un convegno di studi bizantini in memoria di Jacques Le Goff. Anche l'École d'été organizzata nel 2012 a Thessaloniki dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales mi ha aiutato a conoscere diversi metodi di approccio, ma soprattutto giovani ed entusiasti ricercatori della materia da me trattata.

Un ringraziamento particolare devo a Gianfranco Agosti, per aver incoraggiato i miei studi fin dai tempi della laurea triennale, aver seguito gli sviluppi di questo lavoro ed esser stato sempre presente ad ogni mia richiesta di incontro o di chiarimento. Soprattutto per avermi saputo rimproverare ed al contempo dimostrare fiducia in un momento non semplice, continuo a venerarlo un esempio di rara umanità prima che un ottimo studioso.

Un pensiero va ai miei genitori, per avermi sostenuto nel corso di un lungo periodo di formazione.

Quindi agli amici di sempre, ed a quelli conosciuti nel corso degli ultimi anni. A Parigi, Laura Ferrigno, Lorenzo Maria Ciolfi e, su tutti, Pietro D'Agostino, per l'affetto fraterno con cui le nostre strade si sono incontrate. A Firenze, dove vivo ed ho studiato per la maggior parte del tempo, Federica Giommoni, Valentina Cecchetti, Giampiero Marchi, Samuele Ravesi e Vincenzo De Palma, per il clima familiare respirato quotidianamente grazie a loro, così come a Luca Civitavecchia, che spero non me ne vorrà se qui menzionato soltanto come il miglior grecista che conosco.

Devo infine confessare che, se Yasmine non mi avesse detto "voglio essere fiera di te", molto probabilmente questa tesi non sarebbe mai stata scritta. Il minimo che posso fare per sdebitarmi, a questo punto, è dedicargliela.

Firenze, 22 dicembre 2015

Cristiano Berolli

Introduzione

Lo studio dell'agiografia come genere letterario si può dire iniziato con le indagini dei Bollandisti sui generi e le strutture retoriche tipici del discorso cristiano. I più famosi lavori del gesuita belga Hippolyte Delehaye², "il fondatore della moderna disciplina agiografica"³, videro la luce a partire dal 1905, incontrandosi e scontrandosi con le opinioni degli studiosi che si riunivano intorno all'*Archiv für Religionswissenschaft*, redatto allora da Albert Dieterich e su cui l'anno precedente, il 1904, il suocero dello stesso Dieterich, Hermann Usener, aveva pubblicato il proprio testamento metodologico, *Mythologie* (di fatto sua penultima indagine storico-religiosa prima dell'uscita, postuma e priva di revisione finale, di *Sonderbare heilige. Texte und Untersuchungen. I. Der heilige Tychon*, 1907)⁴.

Dagli studi filologici e di storia delle religioni, l'interesse per l'agiografia come una delle fonti principali per disegnare la mentalità dell'uomo tardoantico è passato poco a poco anche all'ambito della ricerca socioculturale, grazie ai contributi comparatistici di André-Jean Festugière⁵ e soprattutto all'opera di Peter Brown⁶.

In tempi ancora più recenti, sono stati invece interrogativi di carattere metodologico ad animare chi si interessava alle vite dei santi (soprattutto bizantini). Nei primi anni del 2000, in parallelo con l'esplosione di studi sulla *Spätantike*⁷, ci si chiedeva ancora se l'agiografia avesse una dignità di genere letterario e dei valori estetici autonomi o piuttosto non fosse interessante solo in quanto fonte storiografica vera e propria⁸.

Va detto che ad oggi, anche dopo l'uscita del monumentale *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* (curato da Stephanos Efthymiadis tra 2011 e 2014)⁹, è il persistere della questione a fornire materia di discussione per numerosi convegni¹⁰, col netto prevalere di un gusto letterario nell'analisi dei testi agiografici¹¹.

Sulla scia di quanto detto, obiettivo del presente lavoro è proprio quello di mostrare come sia possibile comprendere la finalità di un discorso agiografico a partire

² DELEHAYE 1905, DELEHAYE 1921.

³ CONSOLINO 1982, p.162.

⁴ Vd. USENER 2007, p.7.

⁵ Ad esempio FESTUGIÈRE 1960.

⁶ Soprattutto BROWN 1983 e BROWN 2010.

⁷ Vd. LANATA 2000.

⁸ Vd. ODORICO - AGAPITOS 2004.

⁹ EFTHYMIADIS 2011-2014.

¹⁰ Si attende l'imminente pubblicazione, da parte di Antonio Rigo, degli atti del convegno *Hagiography: Texts, Themes and Projects*, tenutosi a Mosca tra il 12 ed il 14 novembre 2012.

¹¹ Ho partecipato ad un convegno di giovani ricercatori dal titolo *Late Antique Hagiography as Literature*, tenutosi ad Edimburgo tra il 20 ed il 21 maggio 2015. Anche in questo caso, si attende ancora la pubblicazione degli atti da parte degli organizzatori, Lucy Grig, Thomas Tsartsidis e Christa Gray.

dall'analisi della sua tradizione e del suo autore, ma anche della sua componente stilistica, un dato, quest'ultimo, in grado di dire molto sul pubblico cui certi testi erano indirizzati. Con l'ausilio di questi mezzi, si arriva a capire che gli agiografi, esperti conoscitori della retorica tardoantica, erano anche, in quanto raffinati prosatori, tra i più importanti indicatori del livello culturale di un singolo periodo storico e geografico. Non va dimenticato inoltre che agli scrittori di cose sacre era demandato il compito di promuovere sul piano propagandistico l'installazione del culto di nuovi santi cristiani. La fondazione o la consacrazione di un luogo di culto era in fondo spesso un atto politico, in favore della cosiddetta "ortodossia politica" bizantina, in una società dove il dibattito tra cristiani e pagani, o per lo meno tra cristiani e non cristiani, continuava evidentemente a tenere banco come modello ermeneutico ancora alla metà del VII secolo d.C.

Le difficoltà che si possono incontrare, e che in buona parte si sono incontrate, nel corso di un simile studio, sono legate essenzialmente alla vastità del proposito.

Nella prefazione a *L'hagiographie. Ses sources - Ses méthodes - Son histoire*, manuale di riferimento per chiunque desideri iniziarsi ad uno studio critico dell'agiografia, uscito per la prima volta a Bruxelles nel 1953, René Aigrain dichiarava che una copiosa enciclopedia non sarebbe sufficiente neanche per chiarire il concetto stesso di santità, per non parlare della storia del culto dei santi¹².

Sapere per giunta, per quanto riguarda invece l'analisi formale dei testi, che Eduard Norden aveva già concluso la sua monumentale *Die Antike Kunstprosa*, nell'agosto 1896, appena ventottenne, e addirittura percepire del malcontento nel grande *Altertumswissenschaftler* per il fatto che "le due appendici" - così si esprimeva nella prefazione all'edizione comparsa a Greiswald il 14 gennaio 1898 - "furono pronte solo nel marzo 1897"¹³, non è certo uno stimolo a parlare di prosa d'arte senza un inevitabile e profondo senso di inferiorità nei confronti di quel gigante, e non solo.

Dunque, per giustificare questo "folle volo" e dichiarare quali sono i "remi" di cui si dispone (nel tentativo azzardato di trasformarli, appunto, in "ali"), è bene precisare che si prenderanno in esame soltanto quei testi di prosa greca ed agiografica tardoantica e protobizantina (esemplificati, nel corso del lavoro, dall'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia), che sempre più tendevano ad adagiarsi su un fondo comune offerto dalla precettistica retorica (a suo tempo rivitalizzata da Menandro

¹² Vd. AIGRAIN 2000, p.7 e, ancor più recentemente, BOESCH GAJANO 2005.

¹³ NORDEN 1986, I, p.5.

Retore), unico punto fermo per comprendere tanto *labor limae* nell'opera di autori che iniziavano anche a rielaborare, secondo il gusto delle singole epoche, la letteratura agiografica canonica.

Il lavoro si articola in cinque capitoli.

Il primo ripercorre la storia dei processi di riscrittura tra il VI ed il VII secolo d.C. Obiettivo è quello di mostrare l'evoluzione della tecnica parafrastica tra Occidente ed Oriente: in principio, ossia prima della grande fioritura sotto il regno di Teodosio II, essa non era che uno dei tanti προϋμνάσματα scolastici con cui gli studenti si esercitavano sui capolavori di Omero o di Virgilio; con l'andare del tempo, si canonizzò in un vero e proprio genere letterario che serviva a riportare all'attenzione del pubblico i grandi classici, fino a quando, al tempo delle crisi sotto Giustiniano prima ed Eraclio poi, oggetto di riscrittura non divennero le vite dei santi, percepiti sempre di più come gli unici possibili eroi che valesse la pena far rivivere 'in un'epoca di angoscia'. L'analisi si estende fino ai settanta *Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme, composti verso la metà del VII secolo d.C. dal campione dell'ortodossia contro il dilagare della crisi monotelita, e l'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia, opera del poeta della corte eracliana finalizzata a propagandare le vittorie dell'impero cristiano contro la Persia.

A partire dal secondo capitolo, l'attenzione si concentra sul solo *Encomio* pisidiano: basandosi sul pregevole lavoro di edizione e commento di Bernard Flusin¹⁴, viene offerta la prima traduzione in lingua italiana di questo difficile e complesso testo, assente d'altronde anche dall'*editio princeps* fornita da Agostino Pertusi¹⁵.

Il terzo capitolo è una disamina sulla nascita e la diffusione del culto di Sant'Anastasio, dopo il suo martirio a Bethsaloe d'Assiria il 22 gennaio del 628 d.C. Particolare attenzione viene prestata alla storia del culto ed alla sua introduzione 'dall'alto' nella Costantinopoli dell'imperatore Eraclio, per volere dello stesso imperatore e dell'onnipotente patriarca Sergio. Promotore ufficiale ne fu proprio l'allora diacono di S. Sofia Giorgio di Pisidia, che riscrisse gli atti del martirio e recitò un *Encomio* con cui faceva di Magoundat, soldato persiano convertitosi al cristianesimo col nome di Αναστάσιος e decapitato per ordine del gran tiranno Cosroe II, il simbolo della rinascita bizantina a seguito delle spettacolari campagne militari di Eraclio per

¹⁴ FLUSIN 1992.

¹⁵ PERTUSI 1958.

riconquistare le reliquie della Santa Croce, sacrilegamente razziate da Gerusalemme dall'impero sasanide.

Il quarto capitolo prende in esame la tecnica di riscrittura di Giorgio. Si vede come la lingua impiegata ottemperasse pienamente alla categorizzazione di 'high style' offerta per la prosa bizantina da Ihor Ševčenko¹⁶. La *mise en page*, ripresa da un recente articolo di Martin Hinterberger¹⁷, vuole essere un tentativo di penetrare 'nell'officina del metafraste', insieme ad un'attenta analisi delle *auctoritates* citate che permetta di capire a fondo, anche sulla base di studi fondamentali dedicati alla sua produzione poetica¹⁸, la cultura del Pisida. Proprio sulla base di questa cultura, si cerca di contestualizzare l'*Encomio* all'interno della società che lo produsse, facendo tesoro della lezione scaturita dalla lettura della *Nuova Introduzione* di Peter Brown a *Il corpo e la società*, l'idea cioè che

"leggendo nel modo giusto i testi religiosi del mondo tardo antico, alcune parole cruciali del loro vocabolario ci avrebbero permesso di penetrare in angoli finora inesplorati della società di quel tempo"¹⁹.

L'angolo prediletto era certamente per Giorgio la biblioteca patriarcale messa insieme da Sergio, e per la quale fu chiamato nella capitale da Eraclio come οἰκουμηνικὸς διδάσκαλος il maestro aristotelico Stefano di Alessandria: un nome che ritornerà spesso nel corso del capitolo per la sua enorme importanza nel clima di rinascita culturale che si doveva respirare a Costantinopoli nel VII secolo d.C.

L'ultimo capitolo analizza la struttura dell'*Encomio*, cercando di mettere in rilievo i punti in cui la prosa di Giorgio sembra seguire più attentamente i dettami della retorica tardoantica, soprattutto per quanto riguarda l'impiego di *topoi* e *tropoi* tipici della letteratura panegiristica. Vengono esaminati anche i modelli ed il *Nachleben* della σύγκρισις tra Mosè ed il patriarca Sergio nel proemio dell'opera.

Si spera con ciò di riuscire a sottolineare la rilevanza di un testo come l'*Encomio di Sant'Anastasio*, all'interno della produzione panegiristica di Giorgio di Pisidia, ma anche, più in generale, della storia letteraria del VII secolo d.C., in cui maggiormente i santi erano invocati come gli eroi che i cantori ufficiali avevano il dovere di richiamare

¹⁶ ŠEVČENKO 1981.

¹⁷ HINTERBERGER 2014.

¹⁸ BIANCHI 1965-1966, BIANCHI 1966, FRENO 1975, FRENO 1986, GONNELLI 1990.

¹⁹ BROWN 2010, p.XXII.

alla memoria ed onorare²⁰. Il gusto classicistico con cui Giorgio ottemperò al suo intento, la tecnica della *metafrasi* che decise di impiegare, i precetti retorici di cui si dimostrò padrone, erano in fondo gli strumenti che avevano in mano tutti i più grandi scrittori greci della Tarda Antichità.

²⁰ Si terranno presenti, al riguardo, gli ottimi lavori di Claudia Rapp: vd. soprattutto RAPP 1995, RAPP 1998a, RAPP 2015.

Capitolo 1

Riscritture e metafrasi tra VI e VII secolo d.C.

Rewriting and paraphrase are central to Greek literary history (classical, Jewish, and Christian) and provide a cognitive thread which can be traced through the whole first millennium of the Christian era.

(JOHNSON 2006, p.109)

Riscrivere e parafrasare, fino al momento in cui quest'ultima operazione non divenne un vero e proprio genere ed assunse il nome di *μετάφρασις*, rappresentavano la prassi abituale per la letteratura tardoantica e bizantina. Come rilevato in uno studio epocale di Herbert Hunger, infatti, la *μίμησις* degli antichi non costituiva un ostacolo, ma al contrario il potente mezzo di ispirazione per i letterati di quel periodo:

"A characteristic feature of Byzantine art and literature, as yet perhaps hardly noticed, is the balance between a strict adherence to an acknowledged and accepted tradition - in our case the imitation of antiquity - on the one hand, and the greatest possible variation of detail on the other; in the best works of art and literature this is excellently done"²¹.

In questo capitolo, cercheremo di tratteggiare una storia della 'letteratura di rifacimento' tra il VI ed il VII secolo d.C. suddividendola, appunto, in due filoni: da un lato, le opere che chiameremo in generale 'di semplice riscrittura' (come sintesi, correzioni, centoni, *excerpta*, etc.); dall'altro, quelle che portano in un certo senso a compimento tale processo di riscrittura, ovvero le metafrasi, di cui l'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia sarà l'ultimo caso ad essere citato (e quindi analizzato nel dettaglio nel prosieguo del lavoro).

1.1 Le 'riscritture'

Prima di addentrarci nel VII secolo d.C. e tentare di entrare nell'officina di autori quali Giorgio di Pisidia o Sofronio di Gerusalemme, è bene gettare un ponte tra quel periodo, definito 'il canto del cigno' del mondo antico²², e l'età dell'imperatore Teodosio II, quando a conoscere il suo *floruit* fu, in generale, proprio la letteratura di rifacimento dei modelli classici.

1.1.1 Tra Teodosio II e Giustiniano

Se si pensa al V secolo d.C. si pensa subito a Nonno di Panopoli o, in generale, all'epica biblica greca di quel periodo: in realtà, oltre che nel campo della poesia,

²¹ HUNGER 1969-1970, p.33.

²² RAPP 1995, p.44.

l'epoca di Teodosio II seppe fornire modelli anche prosastici ai rifacimenti, soprattutto agiografici, delle epoche successive.

Così, mentre Mary Whitby ha recentemente accennato alla possibilità di leggere la *Storia Ecclesiastica* di Sozomeno come una sorta di parafrasi dell'opera omonima di Socrate Scolastico²³, la *Vita e miracoli di Tecla* rappresentano un vero e proprio testo d'autore che completa ed in parte modifica il resoconto degli *Atti di Paolo e Tecla* del II secolo d.C.²⁴: un'operazione assai simile a quella delle "new, revised and updated versions" of earlier hagiographical documents" che caratterizzeranno il VII secolo d.C. e saranno a loro volta i precursori del gusto antiquario per le vite di santi di Simeone Metafraste, come hanno dimostrato gli importanti lavori di Claudia Rapp e Bernard Flusin²⁵.

E' quindi doveroso ricordare che, nella seconda metà del V secolo d.C., l'epica biblica divenne un genere letterario alla moda anche in Occidente²⁶. Un interessante ibrido di versificazione esametrica ed insegnamento cristiano è fornito ad esempio dai cinque libri *De spiritalis historiae gestis* di Alcimo Avito: forse ultimo esempio di epica veterotestamentaria (siamo verso l'ultimo decennio del secolo), l'opera tratta particolari episodi della Genesi e dell'Esodo, mentre rivela un preciso intento polemico nei confronti di Arianesimo e Pelagianismo da parte dell'allora vescovo di Vienna²⁷.

Proviene invece dall'Africa un contributo della latinità alla storia letteraria di cui ci occupiamo. Prima di dedicarsi, intorno al 565 d.C., al panegirico in versi dell'imperatore Giustino II, Flavio Cresconio Corippo scrisse un *Iohannis seu de bellis Libycis*, poema epico d'argomento storico composto verso la metà del VI secolo d.C. per celebrare le vittoriose campagne condotte contro tribù maure ribelli da Giovanni Troglita, *magister militum* bizantino negli anni 546-548 d.C. Nella prefazione in distici elegiaci (vv. 7-16), l'autore collega il proprio operato a quello di Virgilio, di Omero e dei cantori epici tradizionali, mettendo bene in evidenza, come è stato notato, il lavoro dei poeti latini tardoantichi sui propri modelli classici²⁸.

²³ WHITBY 2013, p.206.

²⁴ Si veda al riguardo il lavoro di JOHNSON 2006.

²⁵ RAPP 1995 (la citazione è da p.34) e FLUSIN 2011.

²⁶ Vd. CURTIUS 1992, pp.167-168.

²⁷ Vd. MCGILL 2012, p.345. Agli inizi del VI secolo d.C., l'*Epithalamium Fridi*, un centone virgiliano di sessantotto versi, presentato dall'autore Lussurio ad un matrimonio privato, avrà ormai soltanto le caratteristiche della letteratura d'occasione (vd. MCGILL 2012, p.342).

²⁸ Vd. MCGILL 2012, p.343, con ampia bibliografia. Sulla fitta trama di reminiscenze epiche nel poema di Corippo e sulle finalità della sua opera, vd. VINCHESI 1998, p.202: "Si può dire che la

Infine, anche il *Codex Salmasianus*, un'antologia di variazioni su temi e centoni da Virgilio, oltre che delle poesie del già citato Lussurio, fu messo insieme intorno al 534 d.C., a testimonianza dell'importanza che lo studio dei classici aveva avuto nelle scuole africane fino al tempo dell'invasione dei Vandali, e del riuso che i poeti dell'Africa settentrionale facevano degli autori del passato²⁹.

Per quanto riguarda gli inizi del VI secolo d.C., fu la scuola neoplatonica a fornire i più significativi esempi di riscritture. Marino di Neapoli, autore, come vedremo, di una vita del maestro Proclo in prosa e in versi, potrebbe essersi ispirato, nell'intento comune di una reazione alla poesia cristiana coeva³⁰, ad un'altra biografia neoplatonica dell'epoca dell'imperatore Anastasio: il *μονόβιβλος* in versi scritto da Cristodoro di Copto sui discepoli di Proclo. Cf. *Lyd. Mag.* 3.26, p.113.14-17 Wunsch = Christod. F2 Tissoni:

Ἀγάπιος ἦν κατ'ἐκείνον τὸν χρόνον, περὶ οὗ Χριστόδωρος ὁ ποιητὴς ἐν τῷ
Περὶ τῶν Ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου μονοβίβλῳ τέ φησιν οὕτως:

Ἀγάπιος πύματος μὲν, ἀτὰρ πρότιστος ἀπάντων³¹

Secondo l'ultimo editore Francesco Tissoni³², Cristodoro fu anche autore, in tarda età, di un epigramma (*AP.* 1.10) scolpito sui muri della chiesa di S. Polieucto a Costantinopoli e scritto in occasione del restauro dell'edificio, in versi di chiara ispirazione cristiana che riecheggiano vocaboli e metafore sia dell'ἔκφρασις che degli epigrammi dello stesso poeta.

Se questa ipotesi fosse corretta, saremmo di nuovo di fronte a quell'interessante pratica di rielaborazione della poesia per dimostrare verità cristiane, il cui esempio più curioso è dato dalla cosiddetta *Teosofia di Tubinga*, un'antologia di oracoli (apologetici dell'ortodossia) composta verso il 502/3 d.C. come appendice ad un trattato perduto *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*³³. L'autore della *Teosofia*, come è stato notato, attinse il materiale citato non solo dagli scritti dei Padri della Chiesa, ma anche dai pagani,

singularità della *Iohannis* consista proprio in un costante capillare adeguamento dei modi della tradizione classica a nuove forme di sentire".

²⁹ Vd. MCGILL 2012, pp.342-343.

³⁰ Vd. AGOSTI 2009b, p.38 e AGOSTI 2012, p.382.

³¹ "Vi era a quel tempo Agapio, riguardo al quale il poeta Cristodoro, nella monografia *Sui discepoli del grande Proclo*, dice così: 'Agapio viene per ultimo, ma è il primo di tutti'".

³² Vd. TISSONI 2000, p.23.

³³ Vd. BEATRICE 2001, pp.XVI, XL-XLII.

"quorum verba suo Marte ad verum Deum rettulit"³⁴. Ne abbiamo notizia all'inizio dell'opera, cf. *Theos. Tub.* § 7 Erbse = *Prooem.* 2, p.7.8-12 Beatrice:

Ὅτι οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι τὸν θεὸν τοῖς ἀνθρώποις φαινόμενον διαλέγεσθαι, τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐννοίας ἀνακινῶν ἐκείνους διδασκάλους τῷ πολλῷ ὄχλῳ παρέχεται. Ὡστε ὅστις ἀθετεῖ τὰς τοιαύτας μαρτυρίας, ἀθετεῖ καὶ τὸν θεὸν τὸν [ἐπὶ] ταύτας κινήσαντα.³⁵,

in cui si può parlare di un duplice intento di salvaguardia sia della vera fede cristiana, inscindibile dalle testimonianze che ne avevano già offerto i pagani, sia di conseguenza delle stesse lettere greche e latine³⁶.

Al tempo, quindi, di Giustiniano, anche l'Egitto, patria di uomini che - per citare un passo caro agli studiosi di poesia greca tardoantica - ἐπὶ ποιητικῇ μὲν σφόδρα μαίνονται (Eun. *VS* 493 = 10.82-83, p.82.11-12 Goulet), conobbe dei tentativi di riscrittura: gli archivi papiracei di Dioscoro, σχολαστικός della città di Afrodite in Tebaide nato intorno al 525 d.C., ne forniscono l'esempio più lampante.

Se infatti, fin dal tempo del ritrovamento nel 1905 e delle prime parziali edizioni ad opera di Jean Maspero, a suscitare una certa curiosità è sempre stata la produzione documentaria di Dioscoro, i recenti studi di Jean-Luc Fournet hanno messo bene in luce anche l'interesse della componente letteraria della sua biblioteca: cinquantuno componimenti, scritti essenzialmente in esametri dattilici con qualche eccezione in trimetri giambici, a carattere encomiastico o, soltanto raramente, mitologico, da un poeta educato alla retorica, conoscitore di Omero, ma anche delle opere parafrastiche di Nonno di Panopoli e dello Pseudo-Apollinare di Laodicea³⁷.

Per lo studio che ci interessa, si possono menzionare alcuni testimoni in forma di elenco: *P. Aphrod. Lit.* IV 39 è un centone in versi anacreontici scritto per festeggiare il

³⁴ ERBSE 1995, pp.XX-XXI.

³⁵ "Che non bisogna rigettare le testimonianze dei saggi uomini pagani riguardo a Dio. Poiché infatti non è possibile che Dio parli manifestandosi agli uomini, alla moltitudine degli uomini offre questi maestri, innalzando i pensieri degli uomini buoni. Cosicché chiunque respinge simili testimonianze, respinge anche Dio che le ha mosse". Vd. BEATRICE 2001, p.XX: "The apologetic project pursued by the author of the *Theosophy* is clear: to provide the proof that there exists a basic harmony, a *symphonia*, between the religious and philosophical wisdom of the pagans - i.e. Greeks, Egyptians and Persians - and the Christian revelation handed down in the divine Scripture".

³⁶ Va qui detto, peraltro, che l'ipotesi di Pier Franco Beatrice di vedere in Severo di Antiochia l'autore della *Teosofia* ne farebbe anche, sotto lo pseudonimo di Timoteo, la fonte per tutti gli oracoli inclusi nella *Cronaca* di Giovanni Malala, fornendoci l'ennesimo esempio tardoantico di riutilizzo di un testo letterario. Vd. BEATRICE 2001, pp.XXIII-XXIV, XLV-L, con bibliografia.

³⁷ Vd. in generale FOURNET 1999. Per i modelli letterari di Dioscoro, FOURNET 1999, II, pp.673-680; AGOSTI 2008, pp.45-48.

nuovo duca Atanasio³⁸; *P. Aphrod. Lit.* IV 7 è invece un encomio indirizzato al cancelliere del prefetto del pretorio Domnino, in cui Dioscoro mischia sapientemente una reminiscenza dalla parafrasi salmica dello Pseudo-Apollinare a paragoni con le figure di Orfeo, Nestore ed Achille³⁹; molti componimenti risemantizzano in chiave cristiana la *iunctura* omerica οὐ κατὰ κόσμον⁴⁰; un paio di poesie non fanno che riscrivere il motivo del generale che salva la propria patria dagli attacchi di popolazioni guerrafondaie (soprattutto i Blemi), già presente negli encomi tradizionali della Tebaide⁴¹; il *corpus* abbonda di quelle che sono state definite "petition-like poems as pieces which accompanied the petitions in prose delivered to the authorities"⁴², esemplificate dal *P. Aphrod. Lit.* IV 1; *SB* XIV 11856 (= *P. Berl. Brash.* 19), una petizione, intrisa di linguaggio poetico e citazioni omeriche e tragiche, inviata da un *colonus* al proprio patrono e dettata o ricopiata da un modello scritto da Dioscoro, testimonia, come è stato notato⁴³, il passaggio dall'oralità alla scrittura della poesia encomiastica, dalla lettura pubblica a quella privata di tutti i componimenti dello σχολαστικός di Afrodite, dell'interazione, nell'Egitto tardoantico, tra ciò che viene comunemente considerato letterario e documentario⁴⁴.

1.1.2 Gli ultimi decenni del VI secolo d.C.: la *Kunstsprosa* agiografica di Eustrazio presbitero di Costantinopoli

Quello che va dalla morte di Giustiniano (565 d.C.) fino alla metà dell'VIII secolo d.C. fu un periodo di grande instabilità, legata certamente agli avvenimenti politici e militari dell'impero bizantino, ma anche al diffuso sentimento che qualcosa stava cambiando: così, mentre si percepiva ormai la distanza del mondo classico, allo stesso tempo, in una realtà in cui niente sembrava più sicuro, quel passato era proprio ciò che si sentiva il bisogno di preservare. Vedremo di seguito come tutto questo abbia

³⁸ Vd. FOURNET 1999, I, p.298.

³⁹ Vd. FOURNET 2003a, pp.105-106.

⁴⁰ Vd. FOURNET 1999, II, pp.570-571.

⁴¹ Sul passaggio, nella poesia encomiastica e patriottica di Dioscoro, da una prospettiva collettiva ad una più 'individualistica', vd. FOURNET 2003a, pp.108-110; AGOSTI 2008, p.40.

⁴² FOURNET 2003a, p.111.

⁴³ Vd. FOURNET 1993.

⁴⁴ In generale, i processi 'metafrastici' di Dioscoro, le sue traduzioni dalla prosa in versi o da un metro all'altro sono studiati in FOURNET 1999, I, pp.312-316. Vd. anche AGOSTI 2008, pp.37-41, sulla "dimensione performativa" perduta, e sulla contestualizzazione sociale, dell'opera dello σχολαστικός.

portato, nel VII secolo d.C., al proliferare di metafrasi a carattere esclusivamente agiografico.

Ma già negli ultimi decenni del VI secolo d.C., dominati dalle polemiche religiose ed al contempo dalla "increasingly limited availability of secular education"⁴⁵, mentre in occidente Venanzio Fortunato, soprattutto con la sua epica agiografica su San Gregorio di Tours, forniva l'ultimo esempio di utilizzo in senso cristiano di forme e modelli antichi, per quella che è stata definita la *rosa sera* della poesia latina in metri classici⁴⁶, una figura poco considerata come quella di Eustrazio presbitero di Costantinopoli⁴⁷ aveva iniziato a rivolgere il proprio personale appello ai santi e soprattutto alle autorità ecclesiastiche del tempo. La sua 'maniera' di descrivere le gesta di Eutichio, evidentemente facendo leva su un canone dei più grandi Padri della Chiesa, sarà oggetto di trattazione in questo paragrafo.

Il frigio Eutichio era abate di un monastero della metropoli di Amasea, che fu chiamato a rappresentare al Quinto Concilio Ecumenico a Costantinopoli (553 d.C.); la sua cultura e devozione attirarono l'attenzione di Giustiniano, che lo volle far succedere a Menas come patriarca (552-565 d.C.). Tuttavia, a seguito dell'opposizione mostrata contro l'Aftartodocetismo (la credenza secondo cui il corpo di Cristo era divino ed incorrotto - ἄφθαρτος - già prima della resurrezione) professato dall'imperatore, Eutichio fu esiliato ad Amasea e rimpiazzato da Giovanni III Scolastico. Dopo la scomparsa di Giustiniano, fu Giustino II a restaurare Eutichio sul soglio patriarcale costantinopolitano (577-582 d.C., anno della morte). Allievo di Eutichio, tanto da seguirlo ad Amasea durante il suo esilio, fu appunto il presbitero di Santa Sofia Eustrazio.

A lui si devono tre opere di carattere teologico/agiografico di grande importanza sia storica che letteraria. Da un'analisi dei suoi scritti, emerge infatti un Eustrazio strenuo difensore del culto dei santi, non a caso, come si è detto, proprio in uno dei periodi di maggior crisi spirituale dell'impero bizantino.

Nel *De statu animarum post mortem* vengono difesi tre punti: l'attività delle anime subito dopo la loro separazione dal corpo; la loro iniziativa indipendente dal

⁴⁵ AV. CAMERON 1990, p.207.

⁴⁶ MCGILL 2012, p.348. Anche la *Vita di S. Martino*, scritta intorno al 400 d.C. da Sulpicio Severo, fu messa in versi una prima volta (intorno alla metà del V secolo d.C.) da Paolino di Périgueux e poi di nuovo, nel VI secolo d.C., proprio da Venanzio Fortunato. Vd. in merito CURTIUS 1992, p.168.

⁴⁷ Vd. *ODB*, s.v., pp.754-5, s.v. Eutychios, p.759; BECK 1959, pp.410-411; EFTHYMIADIS - DÉROCHE - BINGGELI - AINALIS 2011-2014, pp.64-65. Assente da HUNGER 1978, non ne fornisce una trattazione dettagliata neanche KRUMBACHER 1897.

potere divino; il loro bisogno dell'azione della chiesa per essere liberate dai vizi. Come ha messo bene in luce Matthew Dal Santo, il trattato può essere letto in parallelo ai coevi *Dialoghi* di San Gregorio Magno; e l'intento comune alle due opere doveva essere quello di confermare l'attività *post mortem* delle anime contro visioni razionalistiche di matrice aristotelica, diffuse all'epoca nelle province orientali dell'impero (specie in Egitto), che minavano pericolosamente l'autorità ecclesiastica rendendo di fatto vana la credenza nei miracoli operati nei santuari⁴⁸.

Nel trattato, come pure nel resto della produzione eustraziana, è fatto abbondante ricorso a citazioni testamentarie e dai Padri della Chiesa, sempre menzionati esplicitamente⁴⁹. Ma più interessante è rilevare l'utilizzo centenario di documenti agiografici anteriori quali la *Vita di Paolo di Tebe*, la *Vita di Antonio* di Atanasio, un testo facente parte di un dossier su Nicola di Mira, la *Passione dei quaranta martiri di Sebaste*, l'*Encomio di Teodoro* (ὁ Τίμων di Amasea) attribuito a Crisippo di Gerusalemme, e soprattutto la presenza di una parafrasi da un passo della *Vita di Basilio di Amasea* (ll.1834-1842, p.76 Van Deun), e di un estratto da un'opera perduta, proprio di Eutichio, intitolata *Περὶ τοῦ ἐν τόπῳ κατὰ δεύτερον λόγον οὐσιωδῶς γινομένων λογικῶν καὶ νοερῶν* (ll.1046-1048, p.43 Van Deun), in cui è a sua volta commentato, in un sapiente gioco di scatole cinesi, un passo dell'*Homilia in illud: Attende tibi ipsi* di Basilio di Cesarea⁵⁰.

Non c'è quindi da stupirsi se Eustrazio compose una *Vita della martire Golindouch (BHG 700-702)*⁵¹, che costituisce il rifacimento di una perduta *Passione* scritta da un certo Stefano di Ierapoli (di cui purtroppo possediamo soltanto una traduzione in georgiano⁵²). In questo resoconto della conversione dallo Zoroastrismo al Cristianesimo e del battesimo di una donna persiana col nome di Maria, curioso

⁴⁸ Vd. DAL SANTO 2012, p.125: "The need to uphold the reality of the miracles performed by the saints beyond the grave and the efficacy of the church's care for the dead encouraged Greeks and Latins alike during the early middle ages to assert the activity of all human souls, imperfect or otherwise, *post mortem*". Da DAL SANTO 2011, pp.45-46 apprendiamo di un dibattito sull'attività *post mortem* delle anime dei santi avvenuto tra il patriarca di Antiochia Anastasio I (559-570, 593-599 d.C.) ed un presbitero di nome Timoteo, evidentemente contemporaneo a quello cui Eustrazio dovette assistere a Costantinopoli.

⁴⁹ Vd. VAN DEUN 2006, pp.XIII-XXVII.

⁵⁰ Eutichio fu anche autore di un libro sulla resurrezione dei corpi, scritto in punto di morte e condannato ad essere bruciato dall'imperatore Tiberio, secondo quanto ci riporta Gregorio Magno nella descrizione del suo viaggio a Costantinopoli proprio per parlare con l'allora patriarca (cf. Greg. Magn. *Mor. Job* 14.56.72-74, e vd. AV. CAMERON 1990, p.210). Da Jo. Eph. *H. e.* 2.34-35 abbiamo invece notizia di alcuni *excerpta* scritti da Eutichio al ritorno dall'esilio, per chiedere supporto ai propri scritti di carattere marcatamente antimonofisita (vd. AV. CAMERON 1990, p.215-216).

⁵¹ Vd. PEETERS 1944, pp.79-92.

⁵² Ed. GARITTE 1956.

antecedente del Magoundat/S. Anastasio oggetto dell'*Encomio* di Giorgio di Pisidia, si trova un altro riferimento esplicito alla *Vita di Basilio di Amasea* che ha permesso l'attribuzione del testo al presbitero costantinopolitano⁵³.

Anche la *Vita* eustraziana di Eutichio, composta in occasione del primo anniversario della morte del patriarca (583 d.C.), potrebbe costituire la recensione postuma di materiale che era già in mano al presbitero⁵⁴, come ad esempio il panegirico che conclude la *Descrizione di Santa Sofia* di Paolo Silenziario⁵⁵. Quello che è certo è che due ragioni ne fanno un documento di straordinaria rilevanza storiografica: da un lato, il fatto di essere un tentativo di riabilitazione di Eutichio dopo la scomunica (essenzialmente dando rilievo alla sua partecipazione al concilio che condannò i Tre Capitoli, come evidenziato dai lavori di Averil Cameron)⁵⁶; dall'altro, il fatto stesso di costituire una delle fonti più attendibili per la ricostruzione della storia ecclesiastica bizantina nell'ultimo quarto del VI secolo d.C. (nella fattispecie proprio del Quinto Concilio Ecumenico), insieme alla *Storie ecclesiastiche* dell'antiocheno Evagrio Scolastico e soprattutto del monofisita Giovanni di Efeso, che però forniscono punti di vista su Eutichio diametralmente opposti a quello della *Vita*⁵⁷.

Riguardo all'analisi letteraria, va detto che lo stesso Eustrazio giustapponeva la δὴγησις, mirata secondo i precetti antichi a chiarezza, brevità e plausibilità⁵⁸, della *Vita della martire Golindouch* allo stile retorico, pur dissimulato, del suo capolavoro⁵⁹, definito dalla critica un "biographisches Enkomion"⁶⁰, una "panegyric oration"⁶¹, oppure ancora una "biography in the style of a panegyric which is elegant but not sophisticated"⁶²: perfettamente ottemperante alle regole del genere epidittico, la *Vita di Eutichio* si presenta infatti come un *collage* di allusioni cristiane e "prototipi scritturali",

⁵³ Vd. PEETERS 1944, p.87.

⁵⁴ AV. CAMERON 1988, pp.244-245.

⁵⁵ WHITBY 1987, p.299 fa notare che "Paul's poem was composed before the apthartodocetist controversy, hence before most of the events narrated by Eustratius, but comparison between the two works is instructive because it suggests that, apart occasional exploitation of topics from the βασιλικὸς λόγος, the major influence underlying Paul's encomium was the commonplace sentiment of hagiographic literature".

⁵⁶ In AV. CAMERON 1988, pp.226-228, 246 sono messi in rilievo alcuni interessanti paralleli tra le tecniche narrative della *Vita di Eutichio* e quelle impiegate da Eusebio nel resoconto del Primo Concilio Ecumenico di Nicea presente nella sua *Vita di Costantino*.

⁵⁷ AV. CAMERON 1990, pp.208-209.

⁵⁸ Cf. Quint. *Inst.* 4.2.31 *Eam plerique scriptores maximeque qui sunt ab Isocrate uolunt esse lucidam breuem veri similem.*

⁵⁹ Vd. HINTERBERGER 2011-2014, p.44, n.71.

⁶⁰ BECK 1959, p.411.

⁶¹ AV. CAMERON 1990, p.208.

⁶² EFTHYMIADIS - DEROCHE - BINGGELI - AINALIS 2011-2014, p.65.

mirati a supportare il *laudandus*, un vero e proprio "epic holy man" secondo la bella definizione di Mary Whitby⁶³, contro i suoi detrattori⁶⁴.

Si studieranno alcuni passaggi dell'opera che possono fare luce anche sulla cultura classica di Eustrazio, esemplificata dalla menzione del mito dei Giganti (menzione già fatta da Gregorio di Nazianzo) e dall'allegorizzazione di Omero. Un chiaro esercizio di ἔκφρασις che compare nella descrizione dei miracoli operati dal patriarca rivelerà, in definitiva, la volontà dell'autore di ottemperare ai precetti retorici sulla prosa d'arte.

Alle ll.415-423, p.16 Laga viene descritto l'innalzamento di Eutichio al soglio presbiterale:

Ὡς οὖν ἀνέβη καὶ εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων καθέδραν κατὰ τὸ Δαυιδικὸν λόγιον· ὑψώσατοσαν αὐτὸν ἐν ἐκκλησίᾳ λαῶν καὶ ἐν καθέδρᾳ πρεσβυτέρων αἰνεσάτωσαν αὐτόν, φαιδρύνει καὶ τοῦτον τῷ ἑαυτοῦ ὑποδείγματι, οὐχ ὁμοῦ σπαρεῖς καὶ ἀναδοθεῖς ὡς ὁ μῦθος ποιεῖ τοὺς γίγαντας, ἢ ὥσπερ οἱ αὐθημερινοὶ πλαττόμενοι πῆλινοι τοῦ λαοῦ προστάται, οὐ σχεδιάσας οὐδὲ διώξας τὸν βαθμόν, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ διωχθεῖς κατὰ τὸ τὸ ἔλεός σου, κύριε, καταδιώξει με.⁶⁵

Eustrazio ha scelto qui di incastrare tra le due citazioni salmiche (*Ps.* 106.32, 22.6) un chiaro caso di *Kontrastimitation* da Gr. Naz. *Or.* 43.26.2, p.1061 Moreschini ὁμοῦ τε σπαρεῖς καὶ ἀναδοθεῖς, ὡς ὁ μῦθος ποιεῖ τοὺς Γίγαντας, in cui era descritta la nascita dalla terra dei Giganti, e paragonata emblematicamente alla creazione di santi nell'ambito di un solo giorno.

In seguito, l'operato dei quattro patriarchi al Concilio Costantinopolitano è paragonato ad una quadruplica corda d'oro, cf. ll.821.823, pp.28-29 Laga:

τοιαύτη τις ὄντως ἀποτελεσθεῖσα χρυσοῦ καὶ μεγάλης σειρᾶ τετρακτύς,⁶⁶

⁶³ Vd. in generale WHITBY 1987.

⁶⁴ Vd. AV. CAMERON 1988, pp.231-sqq. ed AV. CAMERON 1990, p.213.

⁶⁵ "Quando dunque sali anche sul seggio dei presbiteri, secondo il detto Davidico 'lo innalzino nella chiesa delle genti e lo lodino nel seggio dei presbiteri', illuminava anche quello col proprio esempio, non seminato e venuto su allo stesso tempo come il mito definisce i giganti, o come gli effimeri protettori del popolo plasmati d'argilla, senza che avesse disegnato o inseguito il grado, ma perseguito da esso secondo il detto 'la tua pietà, signore, mi seguirà'".

⁶⁶ "una simile quadruplica corda d'oro e lunga, tutta stesa". Un composto simile era utilizzato da Paolo Silenziario nel panegirico di Eutichio che chiude la sua *Descrizione di Santa Sofia*, per indicare le quattro virtù cardinali del patriarca che presiedette il Concilio costantinopolitano. Cf. Paul. Sil. *Soph.* 963-966 ὅς σε καὶ ἀρητιῆρα θεοῦ δῶκεν ἐλέσθαι / ῥηϊδίως κραναίην ἀρετῆς τετράζυγος οἶμον / πᾶσαν ἐπιτροχάοντα, τὸν ἡγαθέοισι θεώκοις / Ῥώμης οὐρανὴ τις ἐφήρμοσεν ἔνθεος ὄμφη, con FOPELLI 2005 *ad loc.*, p.166. Anche Paolo utilizzò, risemantizzandola, la terminologia epica classica, vd. WHITBY 1987, pp.298-300.

che evoca quella in mano a Zeus descritta all'inizio dell'ottavo libro dell'Iliade (*Il.* 8.18-*sqq.*, dietro la quale già Pl. *Thet.* 153c vedeva un'allegoria del sole)⁶⁷: i quattro patriarchi sono guidati da Dio, proprio come gli dei dell'Olimpo erano soggetti a Zeus. Una simile allegorizzazione del lessico omerico si ritrova alle *Il.* 1003-1012, p.34 Laga:

Οὔτοι τοιγαροῦν, ὡς εἴρηται, διὰ τὴν τῶν ἀποβλήτων αὐτῶν καὶ μυσαρῶν δογμάτων προσπάθειαν κατέδραμον τῆς ἀπόπλητος τοῦ βασιλέως. Καὶ δραξάμενοι τῆς προφάσεως τοῦ ἀφθάρτου, πεποιήκασιν, ὡς δειχθήσεται, παρανόμως καὶ παρὰ τοὺς θείους κανόνας καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν κατὰ τοῦ μακαρίου καὶ ὁσίου ἀνδρὸς ἄπερ πεποιήκασιν, κἄν ὅτι μετῆλθεν αὐτοὺς ὁ δίκαιος κριτὴς καὶ ἐν τῷ νῦν βίῳ, καὶ παραδειγματισθέντες πολυτρόπως, αὐτοὶ τε καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτοῖς, κατῆλθον εἰς ἄδην μετ' ὀδύνης.⁶⁸

Qui, la sorte nell'aldilà dei fautori dell'Aftartodocetismo è presentata con le stesse tinte fosche di quella degli Achei morti sulle sponde dello Scamandro (*Il.* 7.330 ψυχαὶ δ' Ἄιδος δὲ κατῆλθον) e dello sfortunato Elpenore (*Od.* 10.560, 11.65 ψυχὴ δ' Ἄιδος δὲ κατῆλθε), tramite quell'imitazione contrastiva⁶⁹ che giustifica anche il riutilizzo, in senso sarcastico, di πολύτροπος, il più caratteristico degli aggettivi che denotavano Odisseo.

L'intento di risemantizzare i propri modelli si ritrova, come abbiamo visto, in tutta l'opera eustraziana: in particolare, un *excursus* ecfraistico dà ragione alla definizione della *Vita di Eutichio* come "both a rereading of the past along lines of authority and an incipient scholasticism"⁷⁰.

Uno dei miracoli compiuti da Eutichio all'epoca del suo esilio ad Amasea ha infatti per soggetto un mosaicista del luogo. Cf. *Il.* 1465-1491, pp.48-49 Laga:

Νεώτερός τις τὴν τοῦ μουσαρίου τέχνην ἐπιστάμενος εἰργάζετο ταύτην ἐν τῷ οἴκῳ Χρυσαφίου τοῦ ἐν εὐλαβεῖ τῇ μνήμῃ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει Ἀμασειᾷ. Τούτου δὲ καταφέροντος τὸ παλαιὸν μουσίον ἀπὸ τοῦ τοίχου, ἱστορίαν ἔχοντος τῆς Ἀφροδίτης - ἠβούλετο γὰρ ὁ μνημονευθεὶς ἀνὴρ ποιῆσαι τὸν

⁶⁷ Sull'immagine, interpretata dal Neoplatonismo come la descrizione della scala delle potenze spirituali che si estende dal cielo all'universo ilico, vd. LAMBERTON 1986, pp.271-272, con bibliografia.

⁶⁸ "Perciò questi, come detto, per via della forte inclinazione delle loro spregevoli e detestabili opinioni, inveirono contro la sincerità dell'imperatore. Ed aggrappatisi alla scusa dell'incorrotto, compirono, come sarà mostrato, illegalmente e contro i canoni divini e la disciplina ecclesiastica, le azioni che compirono nei confronti del beato e santo uomo, e poiché il giudice giusto li punì anche nella vita di adesso, presi per giunta come esempio in vari modi, essi e tutti quelli con loro discesero all'Ade con dolore".

⁶⁹ Un altro esempio tardoantico ne fornisce AGOSTI 2009a, p.325.

⁷⁰ AV. CAMERON 1990, p.210.

αὐτὸν οἶκον εὐκτῆριον τοῦ ἀρχαγγέλου διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐν ἀνωγέῳ, τὸν δὲ κατώγειον μέγαν οἶκον εὐκτῆριον τῆς ἀγίας ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· ὃ δὴ καὶ γέγονεν. Ὅτε οὖν ἐξώρυξεν ὁ αὐτὸς μουσωτῆς τὸ λαϊμῖον τῆς ἀκαθάρτου Ἀφροδίτης, ὡς μᾶλλον ὁ παραμένων αὐτῇ δαίμων ἐπληξε τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου· ἐφλέγμανε γὰρ καὶ ἐπύωσεν ἡ χεὶρ αὐτοῦ· γέγονε δὲ καὶ τραῦμα φοβερόν, ὥστε τὴν τοιαύτην οἱ θεωροῦντες ἀνάγκην τῆς χειρὸς ἔλεγον αὐτὴν ἀποτέμεσθαι. Ὡς οὖν εἶδεν ἑαυτὸν ἐν πολλῇ περιστάσει, τὸ κρεῖττον ἐπιλεξάμενος, ἔρχεται πρὸς τὸν ὄσιον, ὅπως τύχη βοηθείας ἀπὸ τοῦ θεοῦ δι' αὐτοῦ. Ὁ δὲ ποιήσας ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν ἔχρισε τῷ ἀγίῳ ἐλαίῳ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα· αὕτη γὰρ ἦν ἡ πληγεῖσα. Πεποίηκε δὲ τοῦτο ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, καὶ ἀποκατέστη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὑγιῆς ὡς ἡ ἄλλη διὰ τῆς τοῦ θεοῦ βοηθείας. Ἐν ᾧ δὲ οἶκῳ τὴν πληγὴν ἔλαβεν ὁ ἰαθεὶς, ἐν αὐτῷ ὑπὲρ εὐχαριστίας καὶ εἰς ὑπόμνησιν τοῦ γεγονότος θαύματος ἔστησε τὴν εἰκόνα τοῦ ἀγίου ἀνδρός· δι' ἧς οὖν χειρὸς τῆς σωτηρίας ἔτυχεν, διὰ ταύτης ἔγραψε τὸν ταύτης μετὰ θεὸν ἱατρόν. Παραπλήσιον δὲ τούτῳ γέγονε τι καὶ ἕτερον.⁷¹

Si è già accennato all'importanza data da Eustrazio all'attività delle anime *post mortem*, finalizzata a giustificare lo sviluppo del culto dei santi alla fine del VI secolo d.C. In particolar modo, il passo qui riportato è stato studiato in un recente lavoro di Matthew Dal Santo per dimostrare la presenza e la venerazione di immagini sacre nella Bisanzio preiconoclastica⁷². Nel *De statu animarum post mortem* il presbitero di Costantinopoli paragonava le apparizioni divine all'effetto prodotto dall'operato di un artista per evocare un preciso soggetto. Cf. II.2013-2016, p.83 Van Deun:

ὥσπερ γὰρ ὁ ζωγράφος ἐκ πολλῶν χρωμάτων ποιεῖ μὲν πράγματα ὑφεστῶτα, οὐ μὴν φύσει ζῶα ἢ ἄλλα τινά, οὕτω καὶ τὰ ἀσώματα λογικὰ δύναμιν ἔχει πρὸς ὀλίγον τυπώσεις ποιεῖν.⁷³

⁷¹ "Un giovane esperto dell'arte del mosaico la praticava nella casa di Crisafio, di pia memoria nella stessa città di Amasea. Mentre tirava giù dal muro l'antico mosaico che recava la storia di Afrodite (l'uomo ricordato intendeva infatti fare di quella casa un oratorio dell'arcangelo per via del fatto che essa si trovava al piano superiore, mentre della grande casa al piano inferiore un oratorio della santa, immacolata nostra signora madre di Dio e sempre vergine Maria, cosa che in effetti avvenne). Quando dunque lo stesso mosaicista scavò la parete dell'impura Afrodite, tanto più il demone che vi permaneva colpì la mano dell'artista. La sua mano si gonfiò e marcì. Vi fu anche una ferita spaventosa, tanto che quelli che vedevano la sorte della mano gli dicevano di tagliarla. Non appena dunque si vide in grossa difficoltà, avendo pensato alla cosa migliore, andò dal santo, per ottenere aiuto da Dio attraverso di lui. Questi, dopo aver pregato per lui, unse con l'olio santo la sua mano destra. Fece ciò per tre giorni, e la sua mano ritornò sana grazie all'aiuto di Dio. Nella stesa casa in cui il miracolato si era procurato la ferita, per riconoscenza ed in ricordo dell'avvenuto miracolo, fece un'immagine del sant'uomo. Quindi, con la stessa mano con cui aveva ottenuto la salvezza, dipinse colui che ne era stato il medico dopo Dio. Simile a questo miracolo, ne avvenne anche un altro".

⁷² DAL SANTO 2011, p.39.

⁷³ "Come infatti il pittore da molti colori crea delle realtà in atto, non certo oggetti viventi o altre cose, così anche i ragionamenti incorporati hanno per un po' la capacità di creare delle forme".

Nella descrizione del miracolo nella *Vita di Eutichio*, a risultare operante è un δαίμων che risiedeva nel mosaico di Afrodite, secondo una dottrina ben nota all'apologetica cristiana⁷⁴.

Certo, la voce di Eustrazio non è la prima a parlare della presenza di mosaici o dipinti a soggetto pagano nella città di Amasea. Sappiamo ad esempio che alla fine del IV secolo d.C., Asterio visitò la città di Calcedonia, dove, nei pressi della chiesa e della tomba di Sant'Eufemia, contemplò un pannello in tela con scene tratte dal martirio della santa, cui dedicò un ἔκφρασις⁷⁵. Per le emozioni suscitate in lui dal pannello, lo dichiarava superiore ad un altro quadro in cui aveva visto rappresentato il dramma di Medea prima dell'uccisione dei figli. E' plausibile che quest'ultimo si trovasse proprio ad Amasea, se il vescovo della città non sentiva il bisogno di specificarne l'ubicazione. Cf. Ast. Am. *Hom.* 11, p.154 Datema:

Ὡς ἔγωγε τοὺς ἄλλους τέως ἐπήνουν ζωγράφους, ἔστ' ἂν ἐθεασάμην τῆς γυναικὸς ἐκείνης τῆς Κολχίδος τὸ δράμα, ὅπως μέλλουσα τοῖς τέκνοις ἐπιφέρειν τὸ ξίφος ἐλέω καὶ θυμῷ μερίζει τὸ πρόσωπον καὶ θάτερος μὲν τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ὀργὴν ἐμφανίζει, θάτερος δὲ τὴν μητέρα μηνύει φειδομένην καὶ φρίττουσαν, νῦν δὲ τὸ θαῦμα ἀπ' ἐκείνης τῆς ἐννοίας πρὸς ταύτην μετατέθεικα τὴν γραφήν· καὶ σφόδρα γε ἄγαμαι τοῦ τεχνίτου, ὅτι μᾶλλον ἔμιξε τῶν χρωμάτων τὸ ἄνθος, αἰδῶ τε ὁμοῦ καὶ ἀνδρείαν κεράσας, πάθη κατὰ φύσιν μαχόμενα.⁷⁶

All'epoca dell'imperatore Anastasio risale un'iscrizione rinvenuta ad Amasea, ma probabilmente proveniente dalla vicina città di Euchaita, in cui veniva menzionato il martire Teodoro, lo stesso di cui, come abbiamo visto, Eustrazio poteva leggere un *Elogio*:

† Ὁ τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἀθλητῆς καὶ τῶν ἐπουρανίων πολίτης
Θεόδωρος, ὁ τοῦδε τοῦ πολισματος ἔφορος,
Ἀναστάσιον πίθει, τὸν εὐσεβῆ, τροπεοῦχον,
εἶδρυσεν θρόνον ἱερῶν μυστηρίων ἐπώνυμον·
οὔπερ λαχὼν Μάμας, ὁ καθαρῶτατος μύστης,
κινεῖ μὲν ἀεὶ τοῖς θεοτεύκτοις ἄσμασιν τὴν | γλῶτταν,

⁷⁴ Molti passi sono raccolti in GEFFCKEN 1907, p.325, s.v. Götterbilder.

⁷⁵ Vd. HALKIN 1965, pp.1-sqq.

⁷⁶ "Così io finora apprezzavo gli altri pittori, fintantoché ho visto il dramma di quella famosa donna della Colchide, come, sul punto di portare la spada contro i figli, con pietà e sdegno suddivide il volto e con uno degli occhi mostra collera, con l'altro rivela la madre che ha compassione ed orrore, mentre adesso ho trasferito la meraviglia da quella considerazione a questo dipinto. Ed ammiro fortemente l'artista, soprattutto perché ha mischiato lo splendore dei colori, avendo unito pudore ed allo stesso tempo coraggio, sentimenti per natura contrastanti".

πληρῶν τῆς πνευματικῆς χορίας τὸν|δε τὸν τόπον,
ἔλκει δὲ φιλοφροσύνην ὡς ἑαυτὸν ἀπάντ(ων) †⁷⁷

Come è stato dimostrato⁷⁸, l'iscrizione doveva ricordare l'erezione della città di Euchaita a sede episcopale da parte di Anastasio. Il primo a rivestire la carica di vescovo fu un certo Mamas, che nell'epigrafe è definito poeticamente μύστης⁷⁹.

Anche questa risemantizzazione di un vocabolo dalla chiara ascendenza pagana conferma un certo desiderio di conversione che andava diffondendosi ad Amasea, dove Eustrazio accompagnò Eutichio al tempo del suo esilio: come l'epigrafista donò il nuovo significato di "vescovo" al termine μύστης, così il mosaicista che compare nella *Vita di Eutichio* sostituì, nella casa di Crisafio ad Amasea, al mosaico rappresentante Afrodite un'immagine del patriarca di Costantinopoli, in un clima, per così dire, di rielaborazione dei modelli classici a disposizione.

"a new intellectual synthesis, not only in the appeals to authority made at the councils and in theological texts, but also taking into consideration the influence of contemporary theological writing on general intellectual trends and the rhetorical techniques of the ecclesiastical writers themselves"⁸⁰.

Questa "nuova sintesi", già avviata durante la crisi del VI secolo d.C., di quanto veniva considerato tradizione, è esattamente tutto ciò che ci si aspetterà dagli intellettuali al tempo dei disastri del VII secolo d.C.

1.1.3 Le riscritture agiografiche del VII secolo d.C. ed il 'caso' dei settanta *Miracoli dei SS. Ciro e Giovanni di Sofronio di Gerusalemme*

Il rovesciamento di Foca e l'ascesa al potere di Eraclio; l'invasione persiana dell'Asia Minore; l'assedio di Costantinopoli nel 626 d.C.; le spettacolari campagne

⁷⁷ "L'atleta di Cristo e cittadino del cielo, Teodoro, il protettore di questa città, ha convinto il pio e vittorioso Anastasio ad erigere un seggio che prende nome dai santi misteri: avendolo ricevuto in sorte Mamas, il vescovo venerando, muove sempre la lingua con canti divini, riempiendo il luogo di canti spirituali, attrae a sé la benevolenza di tutti".

⁷⁸ Vd. MANGO - ŠEVČENKO 1972, pp.379-384, di cui è qui riportato il testo con l'aggiunta di spiriti e accenti (la punteggiatura si deve invece a PÉTRIDÈS 1899-1900, p.277)

⁷⁹ Vd. PETRIDÈS 1899-1900, p.276: "A l'époque classique, μύστης signifie, exclusivement je crois, *initié aux mystères*. Mais il n'en est plus de même dans la langue chrétienne. Le pseudo-Aréopagite, par exemple, à peu près contemporain de notre texte, l'emploie avec le sens de μυσταγωγός, *celui qui initie aux mystères*, autrement dit l'évêque. Ce synonyme poétique d'ἐπίσκοπος, ἀρχιερεὺς, ἱεράρχης, etc., est à rapprocher d'un second, ἱεροφάντης, donné dans une inscription en vers, à peu près contemporaine, elle aussi, de la nôtre, à Αἰνεΐας, évêque de Gérasa (Gérach)".

⁸⁰ AV. CAMERON 1990, p.218.

militari del nuovo imperatore per riconquistare le reliquie della Santa Croce; l'impatto delle invasioni arabe cui fecero seguito il lento isolamento della capitale e la perdita, a fine secolo, delle province d'Africa, Egitto e Siria e, nel disperato tentativo di recuperarle alla causa dell'ortodossia, la controversia monotelita che causò a sua volta problemi relazionali con l'Occidente: sono questi i principali avvenimenti per cui la critica proclama all'unanimità il VII secolo d.C. il periodo di maggior crisi e trasformazione dell'intera storia di Bisanzio⁸¹, dovuta anche alla necessità di un "mental adjustment" per gli abitanti di un mondo che non era più quello tardoantico, ma non ancora quello bizantino⁸².

Riguardo alla storia letteraria che qui ci interessa, a fronte di un presunto collasso dell'educazione laica del tempo, Averil Cameron ha insistito ad esempio sul 'revisionismo' di certi intellettuali bizantini:

"Revisionist rather than revolutionary, their redefinition of knowledge in the face of dramatic change was an attempt - which ultimately succeeded, though not in their lifetimes - to provide an intellectual and emotional base on which they could build a different future"⁸³.

Questa ridefinizione della cultura sarebbe passata, secondo la studiosa, attraverso due canali fondamentali: i *florilegia*, che videro la loro età dell'oro giacché i destinatari mai avrebbero avuto accesso alle fonti originali da cui essi venivano tratti⁸⁴; e gli *excerpta* presentati ai concili ecumenici, finalizzati a trovare delle *auctoritates* (essenzialmente nei grandi Padri della Chiesa) utili a difendere questa o quella dottrina ecclesiastica⁸⁵.

Mi pare che un esempio in questo senso ce lo fornisca Fozio, nel codice 170, pp.162-165 Henry, della sua *Biblioteca*. Vi si parla di un βιβλίον πολύστιχον in quindici libri e cinque volumi, in cui l'autore "si sforza di adattare" (Phot. *Bibl.* cod.170, p.164 Henry ἐφαρμόζειν ἐκβιάζεται) testimonianze greche (tra cui Zosimo di Panopoli), persiane, traci, egiziane, babilonesi, caldee ed italiche che avrebbero preannunciato i dogmi dell'ortodossia.

⁸¹ Vd. ad esempio BECK 1981, p.168; RAPP 1995, p.44; WHITBY 1998b, pp.251, 269; WHITBY 2003, p.186.

⁸² Vd. AV. CAMERON 1992, p.271.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Vd. AV. CAMERON 1992, pp.254-255.

⁸⁵ Vd. AV. CAMERON 1992, pp.267-268.

Τὸ μέντοι ὄνομα τοῦ συντεταχότος τὰ τεύχη μέχρι νῦν οὐκ ἔσχομεν εἰδέναι· οὐ γὰρ ἐνεφέρετο τοῖς βιβλίοις ὅσα εἶδομεν πλὴν γε δὴ ὅτι Κωνσταντινούπολιν ᾧκει, γυναικί τε νόμῳ γάμου συνῶκει καὶ τοῖς ἐξ αὐτῆς αὐτοῦ παισί, καὶ ὅτι μετὰ τοῦς Ἡρακλείου χρόνους τὸν βίον διήνυσεν.⁸⁶

Ma un altro indizio, certamente quello più eclatante, del desiderio di preservare la propria memoria in un periodo di angoscia, fu nel VII secolo d.C. il proliferare di opere agiografiche di rifacimento, cioè quel gusto antiquario che permise di rendere accessibili all'uditorio contemporaneo le gesta dei santi del passato tramite precise strategie letterarie⁸⁷.

Queste erano essenzialmente l'abbassamento oppure l'innalzamento del registro stilistico dei modelli⁸⁸.

Il primo caso può essere esemplificato da almeno tre scritti: la *Vita di San Teodosio Cenobiarca* di Cirillo di Scitopoli, la *Vita di Giovanni l'Elemosiniere* di Leonzio di Neapoli e l'*Encomio di Spiridone* di Teodoro di Pafo.

La *Vita di San Teodosio Cenobiarca* di Cirillo di Scitopoli rappresenta la riscrittura in uno stile più conciso, a distanza di soli venti anni, di un panegirico del santo composto dal suo discepolo Teodoro di Petra intorno all'11 gennaio 540 d.C.⁸⁹ È stato dimostrato che la *Vita* fu concepita in realtà più come correzione che non come sintesi del lavoro di Teodoro: si può vedere infatti come, oltre a scartare interi episodi⁹⁰ o ad aggiungere alcuni particolari⁹¹ al proprio modello, Cirillo tendesse a subordinare a Teodosio il 'vero eroe' dell'opera, ovvero San Saba (che invece Teodoro aveva scrupolosamente evitato di nominare)⁹².

⁸⁶ "Quanto invece al nome di colui che ha messo insieme le opere, finora non sono riuscito a saperlo: infatti non era riportato nei libri che ho visto se non il fatto che abitava a Costantinopoli, che conviveva, secondo la regola del matrimonio, insieme alla moglie ed ai suoi figli avuti da lei, e che visse dopo i tempi di Eraclio" (Phot. *Bibl.* cod.170, p.165 Henry).

⁸⁷ Vd. RAPP 1995.

⁸⁸ In aggiunta, RAPP 1995, pp.37-39 elenca alcune opere agiografiche che si presentano come "internal revision prompted by the concern about the authenticity of the narrative", su cui si è soffermato FLUSIN 2011, pp.85-86, a proposito della preoccupazione degli agiografi "de rendre les passions et les Vies des saints non seulement conformes au goût contemporain, mais aussi à la vérité". Ulteriore materiale ho raccolto in BEROLLI 2013a, pp.155-156.

⁸⁹ Vd. FESTUGIÈRE 1961-1965, III/3, pp.85-sqq.; RAPP 1995, p.36.

⁹⁰ Cf. ad esempio l'episodio della visita da parte di Teodosio a Simeone Stilita, di cui parla Teodoro ma non Cirillo (FESTUGIÈRE 1961-1965, III/3, p.84).

⁹¹ Vd. FESTUGIÈRE 1961-1965, III/3, p.90: "Il y a plus de détails précis dans la simple narration de Cyrille que dans toute la verbosité de Théodore".

⁹² Un caso di sostituzione della figura di Teodosio è riportato in FESTUGIÈRE 1961-1965, III/3, pp.84.

In generale, sulle differenze tra Teodoro e Cirillo, vd. *ibidem*, p.106, n.2.

Un testo di grande successo, riadattato a più riprese al gusto delle singole epoche bizantine (tanto da esser stato tramandato in ben quattro recensioni che a loro volta hanno dato luogo a varianti e parafrasi)⁹³, fu la *Vita di Giovanni l'Elemosiniere* di Leonzio di Neapoli. Vero e proprio completamento di un'opera sull'Elemosiniere di Mosco e Sofronio oggi purtroppo perduta⁹⁴,

"dans le projet de Léontios, la *Vie de Jean* n'est pas conçue pour être lue à côté de la *Vie* rédigée par Moschos et Sôphronios, mais comme un ouvrage autonome pour la plupart des lecteurs incapables d'apprécier le style des devanciers"⁹⁵.

Similmente a Cirillo, anche Leonzio non si prefiggeva infatti di seguire le gesta storiche del proprio eroe, ma piuttosto di scrivere una *Vita* aderente il più possibile ai *topoi* dell'agiografia che ritroveremo anche analizzando l'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia.

Uno di questi *topoi* è ad esempio quello della necessità di descrivere soltanto le virtù di santi che risultino relativamente recenti al fine di persuadere gli uditori che la santità è ancora possibile ai loro tempi. Si può così notare come il prologo della *Vita di Giovanni*, 14-sqq., p.343 Festugière, trovi riscontro, oltre che in buona parte dell'agiografia contemporanea, cf. e.g. *V. Theod. Syk.* 2.1-sqq., *Cyr. Scyth. V. S. Euthymii* 8.7-sqq. e, soprattutto, *V. Sym. Sali* 122.13-sqq.⁹⁶, anche in *Geo. Pis. Enc. S. Anast.* 1.6-7, p.203 Flusin:

θερμότερος γὰρ εἰς ἐγχείρησιν ἀνήρ νεωτέρῳ χειραγωγούμενος
παραδείγματι⁹⁷.

Leonzio, mentre da un lato completò lo scritto di Mosco e Sofronio con elementi di origine eterogenea (si pensi al resoconto orale di Menas, economo della chiesa di Alessandria al tempo del patriarcato dell'Elemosiniere)⁹⁸, dall'altro, nello sforzo costante di rendere accessibile la narrazione ad un pubblico più vasto rispetto a quello

⁹³ Vd. DEROCHE 1995, p.89.

⁹⁴ Vd. MANGO 1984, p.40; DEROCHE 1995, p.118, nn.62-63; RAPP 1995, p.35.

⁹⁵ DEROCHE 1995, p.122.

⁹⁶ Vd. FESTUGIÈRE 1974 *ad loc.*, pp.529-531.

⁹⁷ "Infatti, è più fervente verso l'iniziativa un uomo condotto per mano da un esempio più recente".

⁹⁸ Vd. DEROCHE 1995, pp.122-123, 135-136, che pure sottolinea il carattere fittizio dell'aneddoto su Menas.

dei suoi predecessori, dipinse il proprio soggetto con omissioni più che con aggiunte storiografiche⁹⁹.

Ai testi fin qui citati si aggiunga infine la recita, il 12 dicembre del 655 d.C. nella chiesa di Trimito, da parte di Teodoro di Pafo, di un *Encomio del vescovo Spiridone*, che sappiamo tratto da un originale scritto in versi giambici¹⁰⁰.

Il secondo caso è invece esemplificato al meglio dalle opere dei due massimi esponenti della cultura letteraria del periodo, entrambi sia poeti che prosatori: Sofronio di Gerusalemme e Giorgio di Pisidia.

Nella città di Damasco, dove nacque intorno al 550 d.C., Sofronio raccolse l'eredità dell'innografia cristiana di Efrem ed apprese l'utilizzo di quella prosa ritmica che caratterizzerà le sue opere. Ma al contempo, ricevette i rudimenti della retorica, una disciplina che ebbe quindi modo di perfezionare dopo il 578 d.C., all'epoca del suo primo soggiorno ad Alessandria d'Egitto a fianco dell'inseparabile amico e maestro spirituale Giovanni Mosco.

Partiti dall'Egitto alla volta della Terra Santa, Sofronio divenne monaco a San Teodosio, prima di intraprendere un lungo viaggio alla scoperta della saggezza spirituale di eremiti ed asceti delle grandi laure palestinesi (testimoniato dall'opera agiografica di Cirillo di Scitopoli, ma soprattutto dal *Prato spirituale* di Mosco). Al termine di ulteriori peregrinazioni in Fenicia, ad Antiochia, a Tarso in Cilicia ed a Seleucia, i due monaci fecero ritorno, prima del 608 d.C., ad Alessandria d'Egitto, dove strinsero una duratura amicizia col patriarca della città, Giovanni l'Elemosiniere (610-620 d.C.)¹⁰¹.

Si data proprio al tempo del patriarcato di Giovanni, ed esattamente tra il 610 ed il 615 d.C., la stesura da parte di Sofronio dei settanta *Miracoli di Ciro e Giovanni*, presentati dall'autore come un omaggio ai due santi che lo avevano guarito da una grave malattia agli occhi (di cui abbiamo notizia dal *Miracolo 70*), ma anche come un'opera di propaganda della fede ortodossa.

Ricevuta notizia della caduta di Gerusalemme nelle mani dei Persiani (20 maggio 614 d.C.), Sofronio e Giovanni partirono immediatamente da Alessandria, secondo la testimonianza offerta dal prologo del *Prato spirituale*, p.107 Usener:

⁹⁹ Vd. DÉROCHE 1995, p.141.

¹⁰⁰ Vd. BECK 1959, p.463 e RAPP 1995, p.36.

¹⁰¹ Il viaggio è narrato e ripercorso in DALRYMPLE 2002.

ἀκούσας τὴν γεναμένην τῶν ἀγίων τόπων ἄλωσιν καὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων
δειλίαν, καταλιπὼν τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐπὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων μεγάλην πόλιν
ἀπέπλευσεν σὺν τῷ ἑαυτοῦ γνησιωτάτῳ μαθητῇ Σωφρονίῳ¹⁰²,

Nel luogo in cui approdarono, Mosco redasse e dedicò al discepolo la propria opera in punto di morte. Stando alle solide argomentazioni avanzate da Enrica Follieri¹⁰³, questa non poté avvenire prima del 634 d.C. (come prova il fatto che Mosco redasse con l'allievo anche una *Vita di San Giovanni l'Elemosiniere*, morto certamente l'11 novembre 620 d.C. a Cipro, sua patria dove si era rifugiato a seguito dell'invasione persiana dell'Egitto nell'estate del 619 d.C.), molto probabilmente in quello stesso anno. Va detto tuttavia che la Follieri proponeva di localizzare nella 'megalopoli orientale dei Romei', ovvero a Costantinopoli, la morte di Mosco, mentre studi più recenti sono inclini a pensare piuttosto alla città di Roma¹⁰⁴.

In generale, risulta alquanto difficile far luce sulla biografia di Sofronio negli anni 633-634 d.C. Sappiamo per certo che, dopo esser stato maestro spirituale di Massimo il Confessore in Africa, il 3 giugno 633 d.C. si precipitò ad Alessandria per affrontare la spinosa questione dell'unione coi monofisiti avviata dal patriarca Ciro (fedele servitore dell'onnipotente Sergio di Costantinopoli), e che di lì al 25 dicembre dell'anno successivo ebbe modo di difendere invano l'ortodossia a Costantinopoli al cospetto dello stesso patriarca Sergio; poi, in Palestina (dove, per adempiere le ultime volontà di Mosco, pubblicati sia il *Prato* che la *Vita dell'Elemosiniere*, depose le spoglie mortali del maestro presso il monastero di San Teodosio?), di essere nominato patriarca di Gerusalemme¹⁰⁵.

In questa veste, ormai alla fine dei suoi anni, tentò di creare legami con Roma a difesa dell'ortodossia, ma trovò sulla sua strada prima gli Arabi, che conquistarono la sua città natale (637 d.C.) e la stessa Gerusalemme (inizi del 638 d.C.); quindi di nuovo Sergio, che nell'ottobre del 638 d.C. fece pubblicare da Eraclio a Costantinopoli l'*Ekthesis*, manifesto dell'eresia monotelita; infine, l'11 marzo del 639 d.C., la morte¹⁰⁶.

¹⁰² "Avendo appreso della conquista dei luoghi santi e della fuga dei Romani, lasciata Alessandria, (Mosco) navigò verso la grande città dei Romani con il suo più sincero discepolo Sofronio". USENER 2007, pp.106-107 costituisce di fatto la prima edizione critica del prologo; vd. FOLLIERI 1988, pp.4, n.3, 6.

¹⁰³ Vd. in generale FOLLIERI 1988.

¹⁰⁴ Un punto sulla questione, lungi dal considerarsi risolto, è offerto da DÉROCHE 1995, p.33, n.62.

¹⁰⁵ Vd. FOLLIERI 1988, pp.22-23, 37-39.

¹⁰⁶ Tutti i dati riportati costituiscono una sintesi di VON SCHÖNBORN 1972, pp.53-98, fondamentale per ricostruire la vita e l'opera di Sofronio.

I settanta *Miracoli* di Sofronio ci trasportano nel santuario di Menouthis, quattordici miglia ad est di Alessandria¹⁰⁷, dove le reliquie dei Santi Ciro e Giovanni furono traslate all'epoca del patriarcato di Cirillo¹⁰⁸, e dove una moltitudine di malati, di diversa origine sociale, economica e geografica (i primi trentacinque miracoli hanno per soggetto degli alessandrini, i quindici seguenti degli egiziani e dei libici, gli ultimi venti degli stranieri), venivano guariti tramite incubazione, soprattutto a fronte dei fallimenti della medicina scientifica tradizionale. La stesura del testo risale, come detto sopra, ad un periodo che va dal 610 al 615 d.C.¹⁰⁹, comunque sotto il patriarcato dell'amico di Sofronio Giovanni l'Elemosiniere, come apprendiamo direttamente dalla voce dell'autore, cf. *Mir. Cyr. et Jo.* 8.2-3, p.253 Fernandez Marcos:

ἐφ' οὗ (scil.: Giovanni) καὶ τὰ τοῖς μάρτυσι δρώμενα γράφεται τέρατα, καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς παραπέμπεται, εὐφημίας τῆς εἰς τοὺς δράσαντας ἔνεκα, καὶ Χριστιανικοῦ χάριν φρυάγματος.
Μαρείαν τὴν λίμνην ἴστε...¹¹⁰

Il contesto in cui l'opera fu concepita è chiaro soprattutto dall'utilizzo della seconda persona: già Natalio Fernandez Marcos, primo editore moderno dei *Miracoli*, ha accennato anche, tra le altre, ad una vera e propria "finalidad de deleitar y entretener"¹¹¹. Infatti, espressioni di passaggio come quella che conclude ad esempio il miracolo 42, cf. *Myr. Cyr. et Jo.* 42.7, p.346 Fernandez Marcos τῆ διηγῆσει τερπόμενοι [...] ἐπ' ἄλλο τερπνὸν ὀρμήσωμεν ἄκουσμα, erano parte del bagaglio retorico dell'autore, che se ne serviva per tenere desto il proprio uditorio e che ritroveremo anche analizzando l'impiego delle tecniche narratologiche - tratte dai προγυμνάσματα tardoantichi - nel finale dell'*Encomio di S. Anastasio* di Giorgio di Pisidia, anch'esso definibile, come tutte le opere dell'autore, un'ἀκρόασις. Il seguente passo è tratto invece dalla *Prefazione* alla raccolta dei miracoli, cf. *Sophr. H. Enc. Cyr. et Jo.* 33.36-8, p.72 Bringel:

¹⁰⁷ Vd. MARAVAL 1985, pp.317-319.

¹⁰⁸ Sulle origini del culto di Ciro e Giovanni, vd. adesso il fondamentale GASCOU 2007.

¹⁰⁹ Vd. VON SCHÖNBORN 1972, p.105; GASCOU 2007, p.241; BRINGEL 2008, p.5.

¹¹⁰ "Sotto il quale, sono stati anche scritti i miracoli compiuti dai martiri, e consegnati ai nostri successori, a lode di chi li ha compiuti e per l'orgoglio cristiano. Conoscete il lago Marea...".

¹¹¹ Vd. FERNANDEZ MARCOS 1975, pp.157-159.

καὶ τὸν πιστὸν λαὸν διεγείροντες συναθροίσωμεν πρὸς τὴν τῶν θεόθεν διὰ
Κύρου καὶ Ἰωάννου γιγνομένων τεράτων ἀκρόασιν¹¹²

Il racconto dei prodigi operati da Ciro e Giovanni doveva quindi avvenire ad alta voce, al cospetto di tutti i malati che giungevano in pellegrinaggio a Menouthis. Ed è proprio in ottemperanza ad un intento liturgico¹¹³ che Sofronio impiegò quel "middle style" che Ihor Ševčenko dice caratterizzato da periodi non troppo complessi, citazioni scritturali e tecnicismi¹¹⁴.

Ma i *Miracoli di Ciro e Giovanni* sono, soprattutto, il manifesto della propaganda sofroniana in favore dell'ortodossia contro le rivendicazioni dei monofisiti in Egitto, e non solo¹¹⁵. Per questo, il futuro patriarca di Gerusalemme aveva bisogno di dare al suo scritto anche un tono più artificioso ed allo stesso tempo "bien adapté à la lecture publique, qui est la finalité normale de ce genre d'écrit"¹¹⁶: il 'dono della persuasione' offertogli dai santi anargiri¹¹⁷ fu perciò quello stile, di per sé poco confacente ai precetti retorici dell'epoca, di cui ci parla nel *Panegirico* dei due santi che fa da prologo alla raccolta, cf. *Enc. Cyr. et Jo.* 6.6-10, p.26 Bringel:

οὐκ ἀγνοοῦμεν δὲ ὡς ταῖς τῶν θαυμάτων ἱεραῖς διηγήσεσιν ὅτι ὁ ἀνειμένος
μᾶλλον χαρακτήρ καὶ ἔκλυτος ἔπρεπεν· ἀλλ' ἡμεῖς τοῦτον ἐάσαντες τὸν
σύντονον παρελάβομεν, ἵνα καὶ δι' αὐτοῦ τὸ τῶν ἁγίων θερμὸν καὶ
εὐκίνητον καὶ πρὸς τὰς τῶν νοσοῦντων ἰάσεις σημαίνοιτο σύντονον¹¹⁸.

Il *corpus* sofroniano si compone infatti di una *Prefazione* e di un *Panegirico* dei due santi, entrambi editi da Pauline Bringel¹¹⁹, a cui fanno seguito, già secondo le intenzioni

¹¹² "... E destando il popolo fedele, raccogliamolo per l'ascolto dei miracoli venuti da Dio ed avvenuti tramite Ciro e Giovanni".

¹¹³ Vd. FERNANDEZ MARCOS 1075, pp.30-sqq.

¹¹⁴ Vd. ŠEVČENKO 1981, p.291. Sul duplice destinatario dell'opera di Sofronio (colto/illetterato), vd. PELTIER 1978, I, pp.250-251.

¹¹⁵ Vd. GASCOU 2007, pp.258-259: "Son livre fut le témoignage de sa reconnaissance, une sorte d'ex-voto dont l'auteur consacra un exemplaire au sanctuaire. Gratitude moins personnelle que militante, car Sophrone sert des causes, celle du chalcédonisme et celle, moins avouée mais plus intéressée, du clergé de Menouthis, qui voulait imposer de Cyr et Jean une image de thaumaturges et ne laisser aucune chance à des sanctuaires concurrents".

¹¹⁶ Vd. GASCOU 2006, p.12; AGOSTI 2011, p.33.

¹¹⁷ Vd. MARAVAL 1981, pp. 383-387.

¹¹⁸ "Non ignoro che alle sante narrazioni dei miracoli si addice di più uno stile disteso e sciolto: ma io, avendolo lasciato da parte, ho scelto quello sostenuto, affinché grazie a questo si manifesti l'ardore, la facilità e la tensione dei santi in favore delle guarigioni dei malati". A proposito dello stile σύντονος, vd. GASCOU 2006, p.12 e, soprattutto, MILAZZO 1992.

¹¹⁹ Vd. BRINGEL 2008.

dell'autore, proprio i settanta *Miracoli*, che per la verità attendono invece un'edizione critica che migliori il lavoro di Natalio Fernandez Marcos¹²⁰.

Per il momento, un apporto fondamentale è quello di Jean Gasco, che ha dimostrato come, tra i testi facenti parte dell'intero dossier agiografico sui santi Ciro e Giovanni tramandatoci dal codice *Vat. gr. 1607* (due vite dei santi, cui sono interposte tre *Oratiunculae* attribuite a Cirillo d'Alessandria e fa seguito il *corpus* sofroniano), Sofronio dovesse avere sotto gli occhi il primo stadio recensionale della prima *Vita* e la seconda *Vita*¹²¹. Inoltre, tra le tre *Oratiunculae*, la seconda e la terza¹²², che presso il santuario di Menouthis erano custodite e di cui abbiamo notizia fin dalle prime righe della *Prefazione*, cf. *Enc. Cyr. et Jo.* 1.8-10, p.16 :

Ὅφθαλμῶν ἀρρωστίας ἔνεκα Κύρω καὶ Ἰωάννη προσελθόντες τοῖς μάρτυσιν, κατὰ τὸν αὐτῶν νεῶν διετρίβομεν καὶ τὰ τῶν ἰάσεων βλέποντες κύματα, ὑπομνήμασιν ἐντυχεῖν ἠβουλήθημεν τὴν τῶν μαρτύρων ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσιν ἄθλησιν, καὶ τινα τῶν προλαβόντων θαυμάτων κηρύττουσιν· καὶ μηδὲν εὐρόντες ὧν ἔφημεν, εἰ μὴ μόνας δύο μικρὰς ὁμιλίας Κυρίλλου τοῦ μεγάλου τῆς ἀληθείας προμάχου καὶ κήρυκος, εἰς ζῆλον ἀφόρητον ἤχθημεν.¹²³

Secondo quanto emerge da un interessante lavoro di Ildikó Csepregi, la presenza di simili scritti presso il santuario egiziano, come pure presso tutti i santuari coevi, era legata certamente a motivazioni ideologiche:

"These narratives were directed by temple propaganda or by the reports pilgrims exchanged with each other"¹²⁴

E tali testimonianze sarebbero state le fonti principali per il lavoro di riscrittura operato da Sofronio: in particolare, i *Miracoli* più brevi avrebbero alle spalle gli ex-voto depositati dai pellegrini presso il santuario, mentre quelli più lunghi sarebbero basati su dei resoconti orali.

¹²⁰ Vd. FERNANDEZ MARCOS 1975. Stando ad AGOSTI 2011, p.33, n.4, una nuova edizione critica dei *Miracoli* sarà curata da M. Detoraki.

¹²¹ Vd. GASCOU 2007, p.261.

¹²² Vd. GASCOU 2007, pp.254-257, molto scettico sull'effettiva paternità cirilliana dei due scritti.

¹²³ "Avendo fatto ricorso, per via di una malattia agli occhi, ai martiri Ciro e Giovanni, ho soggiornato presso il loro santuario e, vedendo le frotte di guarigioni, avrei voluto procurarmi degli atti che mi istruissero sul combattimento dei martiri ed esponessero alcuni dei miracoli precedenti. E, non avendo trovato niente di quanto detto, se non soltanto due piccole omelie di Cirillo, gran campione ed araldo della verità, fui preso da un insopportabile ardore".

¹²⁴ CSEPREGI 2007, p.7.

Mentre per il primo gruppo analizzeremo in seguito un presunto caso di metafrasi, per il secondo, assai interessante risulta la storia, raccontata a Sofronio da un avvocato di nome Ciro, di Nemesio: questi aveva fatto rappresentare su di un marmo adiacente al μαρτύριον dei santi non la propria guarigione (che non era riuscito ad ottenere), bensì quella dell'umile venditore di frutta Fotino, per il quale egli stesso aveva fatto da intermediario coi santi (*Miracolo 28*)¹²⁵.

Ma soprattutto, vorrei qui soffermarmi sull'affascinante resoconto offertoci dal *Miracolo 30*¹²⁶.

La personalità dello iatrosofista Gessio è stata studiata da ultimo da Edward Watts, cui siamo debitori di un'utile raccolta e sintesi delle testimonianze di Enea e Procopio di Gaza, Damascio, Zaccaria Scolastico, Stefano di Atene, dello stesso Sofronio di Gerusalemme e di Hunain Ibn-Ishâq, in merito al retaggio storico e soprattutto intellettuale di una delle figure simbolo dell'*intelligentsia* dell'Alessandria tardoantica. Il risultato di tale studio è una puntualissima biografia di Gessio: nato intorno al 450 d.C., egli studiò medicina sotto il maestro ebreo Domno, dal quale ereditò una vera e propria scuola che ne rese celebri le conoscenze in tutto l'Oriente. Studiò anche filosofia ad Alessandria d'Egitto, ed entrò in contatto con i massimi esponenti della cultura, maestri come lui, di quella città. Pagano, ospitò in casa un collega per aiutarlo a fuggire i mandati imperiali d'arresto del 488 d.C., ma mantenne buoni rapporti anche con gli intellettuali cristiani dell'epoca. Morì probabilmente tra il 530 ed il 540 d.C., continuando ad insegnare fino a tarda età¹²⁷.

Alla biografia 'storica', Watts fa seguire un'analisi del Gessio "literary character"¹²⁸, presentato come portavoce della vita intellettuale pagana alessandrina, pertanto oggetto di attacchi o deprecazioni da parte degli scrittori cristiani, e addirittura fatto (ri)convertire al Cristianesimo proprio da Sofronio di Gerusalemme.

¹²⁵ Vd. DELEHAYE 1925, pp.21-22.

¹²⁶ Parte delle osservazioni che seguono saranno pubblicate nella raccolta degli atti del convegno *Un Large Moyen Âge? L'œuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines* (Paris, 1^{er} décembre 2014), organizzata da Bexen Campos, Lorenzo M. Ciolfi e Mathieu Panoryia, dove ho tenuto una conferenza dal titolo «*Primat du corps, mais primauté de l'âme à sauver du péché*». *La relation entre miracles et médecine scientifique selon Jacques Le Goff*. Obiettivo di tale lavoro, a cui si rimanda soprattutto per la bibliografia aggiornata, è stato quello di dimostrare il carattere marcatamente propagandistico dei *Miracoli di Ciro e Giovanni*, prescindendo dalla loro componente esegetica o liturgica, che mi sono sempre parse secondarie.

¹²⁷ Vd. WATTS 2009, pp.130-131.

¹²⁸ WATTS 2009, p.131.

Gessio è infatti il protagonista del trentesimo dei *Miracoli di Ciro e Giovanni*. Nel racconto sofroniano, il ritorno al cristianesimo - guarigione fisica del pagano¹²⁹, sofferente alla schiena, passa attraverso una sorta di iniziazione, che vede il celebre medico farsi carico, rispettivamente, di un *σάγμα*, di un *κόδων* e di un *χαλινός* e alla fine costretto a constatare l'insufficienza dei rimedi che egli stesso aveva sempre caldeggiato, prescritti già a loro tempo da Democrito e da Galeno, in confronto all'infinito potere dei santi Ciro e Giovanni.

Ma perché mai Sofronio, solo ed esclusivamente in *Mir. Cyr. et Jo.* 30.14, pp.305-306 Fernandez Marcos, ha sentito il bisogno di sottolineare che

τὸ παρὸν δὲ τεράστιον ὡς μὴ γραφὲν ἐν αὐτοῖς (*scil.*: le precedenti raccolte di miracoli) ἡμεῖς ἀνεγράψαμεν,¹³⁰

come non accade al termine di nessun altro miracolo? E ancora: perché proprio Gessio è l'unico pagano di cui si fa esplicitamente il nome e di cui è descritta una conversione, sulla cui storicità si hanno peraltro buoni motivi di dubitare¹³¹, avvenuta almeno sessant'anni prima?

Dimostrando che la risposta a questi interrogativi è legata alla figura di Stefano di Atene, si metterà in luce, oltre al portato dell'operazione ideologica e letteraria del patriarca di Gerusalemme, una tradizione scolare che da Ammonio fino allo stesso Sofronio attribuiva ai propri membri il titolo di σοφιστής, all'interno di una società, come quella alessandrina, dove il dibattito tra cristiani, pagani e monofisiti continuava a tenere banco ancora agli inizi del VII secolo d.C., e dove il futuro patriarca di Gerusalemme dovette giocare un ruolo fondamentale nel propagandare la fede ortodossa.¹³²

¹²⁹ Uso i termini "(ri)conversione" e "ritorno al cristianesimo" perché Sofronio è di fatto l'unica fonte a parlarci del battesimo di Gessio quando era bambino.

¹³⁰ "Il presente prodigio, l'ho riportato in quanto non scritto nelle precedenti raccolte di miracoli".

¹³¹ Vd. ad esempio WATTS 2009, p.127, n.38: "it seems best to consider mistaken Sophronius' claim that Gessius had once superficially converted".

¹³² Vd. MARAVAL 1981, pp.388-389: "Ces Miracles sont écrits au début du VII^e siècle et en Égypte, c'est-à-dire à une époque et dans un pays où la lutte entre partisans et adversaires de Chalcédoine fut particulièrement vive. Dans cette lutte, la possession des sanctuaires des lieux de pèlerinage fut un enjeu particulièrement disputé. Or Sophronios écrit son ouvrage alors que Jean l'Aumônier est patriarche d'Alexandrie, donc à une époque où l'orthodoxie chalcédonienne est au pouvoir et tient le sanctuaire de Ménouthis: il en fera donc aussi un ouvrage de propagande pour la cause de Chalcédoine (bien qu'il s'en défende)".

Sempre a Watts va il merito di rintracciare alcuni paralleli interessanti tra le diverse scritture degli 'storici di Gessio'¹³³, ma il demerito altresì di non saperli contestualizzare. Così, la definizione di Gessio come σοφιστής, comune soltanto a Sofronio e Stefano di Atene, merita di essere giustificata ricordando, oltre alla "fluidity of the term"¹³⁴, che fu proprio il primo soggiorno in Egitto tra il 581 ed il 583 d.C. a fruttare al futuro patriarca di Gerusalemme il titolo di σοφιστής, per di più a seguito di un apprendistato, a fianco del maestro spirituale Giovanni Mosco, presso lo stesso Stefano¹³⁵. Cf. Jo. Mosch. *Prat.* 77 = PG. 87.2929D:

Ἀπήλθομεν ἐν μιᾷ εἰς τὸν οἶκον Στεφάνου τοῦ σοφιστοῦ, ἐγὼ καὶ ὁ κύριος Σωφρόνιος, ἵνα πράξωμεν¹³⁶,

E' nel corso delle lezioni ad Alessandria d'Egitto che Sofronio ascoltò un aneddoto su Gessio risalente al 530/540 d.C. e raccontato da Stefano, cui a sua volta pare averlo trasmesso un certo Asclepio (altro allievo di Ammonio sul quale avremo modo di ritornare), tra il 560 ed il 570 d.C. Cf. Steph. *In Hp.* II.53.3-8, p.256 Westerink:

ἐνταῦθα γενόμενος ὁ τρισευδαίμων σοφιστής Γέσιος καὶ τὸν ἀφορισμὸν τοῦτον ἐξηγούμενος, ἀστείως φερόμενος τοῖς ἀκροαταῖς ἔλεγεν· «Εἰ βούλεσθε ἀκριβῶσαι τὸ ὑφ'Ἰπποκράτους λεγόμενον ἐμὲ αὐτὸν ὑπόθεσιν τοῦ λόγου ποιήσασθε.» οὗτος γὰρ ἐν νεότητι μακρὸς ἦν καὶ εὐπρεπῆς τοῖς ὀρῶσιν, ἐν δὲ γήρᾳ κεκυφῶς ἐγένετο κατὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν.¹³⁷

Gessio, lungi dall'essere "the most obvious exception"¹³⁸ alla dichiarazione sofroniana (Sophr. H. *Enc. Cyr. et Jo.* 31.7-9, p.68 Bringel):

ἀλλὰ τὰ ἐν τοῖς ἡμετέροις καιροῖς γενόμενα γράψωμεν, ὧν τινὰ μὲν ἡμεῖς τεθεάμεθα, τινὰ δὲ παρ'ἐτέρων θεασαμένων ἠκούσαμεν,¹³⁹

¹³³ Si pensi all'incipit sofroniano (*Mir. Cyr. et Jo.* 30.1, p.302 Fernandez Marcos) Πάρεστι νῦν καὶ ὁ Γέσιος οὐ τεχνολογῶν τῶν ἀγίων τὰ φάρμακα, καὶ θεραπεύειν τοὺς πάσχοντας κατὰ θεσμὸν αὐτοῦ ἰατρικὸν βρεθνόμενος, in cui il termine βρεθνόμενος risulta una ripresa da Zaccaria Scolastico, che in *Amm.* 22, 939 lo aveva già impiegato per descrivere l'arroganza sia di Ammonio che dello stesso Gessio (vd. WATTS 2009, pp.122, n.25, 127, n.39).

¹³⁴ WATTS 2009, 126, n.37.

¹³⁵ Vd. VON SCHÖNBORN 1972, pp.57-59, n.22.

¹³⁶ "Andammo un giorno, io ed il maestro Sofronio, nella casa del sofista Stefano, per affari".

¹³⁷ "Giunto a questo punto, e spiegando il presente aforisma, il tre volte felice sofista Gessio, comportandosi scherzosamente, diceva ai suoi studenti: «Se volete sapere esattamente quanto affermato da Ippocrate, prendete proprio me come esempio del suo discorso». Egli infatti nel corso della gioventù era alto e bello a vedersi, ma durante la vecchiaia divenne gobbo per il suddetto motivo".

¹³⁸ WATTS 2009, p.128, n.41.

tramandato come il massimo rappresentante "of both Alexandrian pagan intellectuals and rational doctors"¹⁴⁰ da quasi un secolo di letteratura medica, sarà stato immediatamente percepito come la chiave con cui scardinare le pretese del maestro alessandrino, e con lui eliminare le tracce cittadine di una cultura pagana. L'abilità nell'esercizio della *Kontrastimitation* forniva al futuro patriarca una tecnica espressiva adeguata all'intento¹⁴¹.

Così, se Stefano aveva definito Gessio ὁ τρισευδαίμων σοφιστής, Sofronio (*Mir. Cyr. et Jo.* 30.2, p.302 Fernandez Marcos) non poteva che sottolineare come

Ἑλληνικῆς οὐκ ἦν ὁ τρισάθλιος δεισιδαιμονίας ἐλεύθερος,¹⁴²

passandone quindi a descrivere i sintomi della malattia (*Mir. Cyr. et Jo.* 30.5, p.303 Fernandez Marcos):

Τὰ νῶτα γὰρ ἀσθενήσας ὁ δειλῆσιος, καὶ σὺν ταῖς ὠμοπλάταις τοὺς ὄμους αὐτοῦ καὶ τὸν τράχηλον, ὡς ἕκ τινος ὀρμῆς ἀνανθέντας ἐσχηκῶς καὶ πάσης ἀμοιροῦντα κινήσεως, ...¹⁴³

con evidente *amplificatio* rispetto al già citato modello οὗτος γὰρ ἐν νεότητι μακρὸς ἦν καὶ εὐπρεπῆς τοῖς ὀρῶσιν, ἐν δὲ γήρᾳ κεκυφῶς ἐγένετο, non a caso unica fonte in nostro possesso per conoscere la patologia dello iatrosofista.

Ma ancor più interessante risulta la trattazione della guarigione e successiva conversione di Gessio, con la quale Sofronio intendeva, oltre ad esaltare il trionfo dei martiri guaritori Ciro e Giovanni a discapito di medici e dotti pagani, contribuire in maniera decisiva alla conversione di Stefano dal monofisismo alla chiesa calcedoniana¹⁴⁴.

¹³⁹ "Ma io scrivo i fatti avvenuti ai miei tempi, alcuni dei quali ho visto io stesso, alcuni invece li ho uditi da altri che li hanno visti".

¹⁴⁰ WATTS 2009, p.128.

¹⁴¹ Vd. in merito AGOSTI 2011, p.42.

¹⁴² "Non era indenne, il tre volte infelice, dalla superstizione pagana".

¹⁴³ "In effetti, lo sfortunato, preso dal mal di schiena, e avendo avuto insieme alle scapole anche le spalle ed il collo come consumati da un qualche sforzo e privi di ogni movimento,...".

¹⁴⁴ Vd. VON SCHÖNBORN 1972, p.59, n.22: "Monophysite d'origine, Étienne semble s'être converti à l'Église catholique, et il est bien possible que Sophrone et Jean y furent pour quelque chose".

Al di là dell'ironia che si intravede dietro la 'mascherata' cui sottoponeva il proprio personaggio¹⁴⁵, va notato infatti come Sofronio ci tenesse a sottolineare l'incapacità da parte di Gessio a comprendere il significato del πρόσταγμα ricevuto dai santi anargiri. Come è già stato notato, dietro all'impiego massiccio di terminologia aristotelica, il destinatario dell'intero racconto è però fin troppo facile da scovare:

"De même, lorsque rapportant le châtement infligé par les saints à Gésios (courir autour de leur sanctuaire sous le harnachement d'un âne), il ajoute malicieusement qu'il est impossible de comprendre la composition et la qualité naturelle et essentielle de tels médicaments (ποίας ταῦτα τυγχάνουσι κράσεως καὶ φυσικῆς καὶ οὐσιώδους ποιότητος ἰσχύων ποιήσασθαι τὴν κατάληψιν), on pense aussitôt aux savants discours de Stéphanos".¹⁴⁶

Ma torniamo per un attimo all'Asclepio cui si è accennato sopra come fonte dell'aneddoto raccontato da Stefano. Se dovesse cogliere nel segno la proposta di identificarlo con il σοφιστῆς Ἀσκληπιός retore e commentatore di Demostene¹⁴⁷, si verrebbe a delineare un quadro molto interessante circa le successioni all'interno della scuola di Ammonio. Allievi di quest'ultimo sarebbero stati i due σοφισταί Asclepio e Gessio, il primo ἐξηγητής di retorica, l'altro essenzialmente di medicina, il che giustificherebbe il bisogno di Sofronio (*Myr. Cyr. et Jo.* 30.2, p.302 Fernandez Marcos), di sottolineare che

Σοφιστῆς ὁ Γέσιος ὑπῆρχε σοφώτατος, οὐ λόγους ῥητορικοὺς ἐξηγούμενος, καὶ διὰ τοῦτο φορῶν τὸ τριβώνιον, ἀλλὰ τέχνης ἰατρικῆς προϊστάμενος, καὶ ταύτης σὺν ἀκριβείᾳ διδάσκαλος τοῖς μανθάνουσι κατ'ἐκεῖνο καιροῦ γνωριζόμενος.¹⁴⁸

La notizia altrimenti non coinciderebbe con quanto affermato da Dam. *Isid. fr.* 128.10-23 Athanassiadi = 335.19-21 Zintzen:

¹⁴⁵ A quanto pare, una sorta di contrappasso per le accuse mosse ai cristiani da parte di Gessio ὡς τὸν Χριστὸν ἀλογώτατα σέβοντας (cf. *Myr. Cyr. et Jo.* 30.3, p.302 Fernandez Marcos).

¹⁴⁶ WOLSKA-CONUS 1989, p.58.

¹⁴⁷ Proposta avanzata da WESTERINK 1985, pp.20-22. Cf. DINDORF 1851, *fr.* 141.9, 341.2, 392.5, 397.11.

¹⁴⁸ "Gessio era un sofista dottissimo, non perchè spiegasse i discorsi retorici e portasse per questo motivo la toga, ma in quanto eminente nell'arte medica, e riconosciuto presso i suoi studenti dell'epoca maestro con acribia di questa disciplina".

Βραδέως δὲ ἀρξάμενος ἐπιδεικνύναι δημοσίᾳ τὴν ἐπιστήμην ταχέως ἀνέδραμέ τε καὶ εὐθνήνησεν ἐπ' αὐτῇ, πομπικὸς ὢν καὶ ἐπιδεικτικὸς, φιλοσοφίας μὲν ἐπ' ὀλίγον ἤκων, ἰατρικῆς δὲ ἐπὶ πλεῖστον,¹⁴⁹

dove la *iunctura* evidenziata fa esplicito riferimento al genere privo di *pathos* dei πομπικὰ καὶ ἐπιδεικτικὰ, secondo la dichiarazione dell'anonimo autore del trattato *Sul sublime* (8.3):

παρά γε μὴν ῥήτορσι τὰ ἐγκώμια καὶ τὰ πομπικὰ καὶ ἐπιδεικτικὰ τὸν μὲν ὄγκον καὶ τὸ ὑψηλὸν ἐξ ἅπαντος περιέχει, πάθους δὲ χηρεύει κατὰ τὸ πλεῖστον, ὅθεν ἤκιστα τῶν ῥητόρων οἱ περιπαθεῖς ἐγκωμιαστικοὶ ἢ ἔμπαλιν οἱ ἐπαινετικοὶ περιπαθεῖς,¹⁵⁰

Siamo autorizzati dunque a pensare che Gessio conoscesse almeno i rudimenti della retorica, come tutti gli appartenenti alla scuola di Ammonio:



Una scuola, dove "the old nexus between philosophy, oratory and medicine"¹⁵¹ era dato essenzialmente dal genere dimostrativo, indispensabile a chiunque volesse veicolare agli studenti la propria dottrina e guadagnarsi il titolo di σοφιστής, ossia, *lato sensu*, di 'insegnante'¹⁵².

E' chiara adesso la finalità del *plasma* sofroniano: far convertire un σοφιστής (Gessio) morto un secolo prima poteva essergli di estrema utilità per convincere a convertirsi il σοφιστής all'epoca più famoso ad Alessandria, ovvero il suo stesso maestro Stefano, che non a caso di lì a poco Eraclio vorrà a Costantinopoli come οἰκουμηνικὸς

¹⁴⁹ "Pur avendo cominciato tardi a mostrare al pubblico la sua scienza, in essa fece presto progressi e prosperò, dato che era un oratore pomposo ed un declamatore, facendo pochi progressi nel campo della filosofia, ma molti di più in quello della medicina".

¹⁵⁰ "Presso i retori, gli encomi, i discorsi pomposi e d'apparato comprendono sempre ampiezza ed elevazione, mentre il più delle volte sono privi di passione; per cui, tra i retori, quelli patetici sono i meno adatti all'encomio, e al contrario gli encomiasti sono i meno adatti al genere patetico".

¹⁵¹ BOWERSOCK 1969, p.66.

¹⁵² Vd. CRIBIORE 2007, pp.37-38; BALDWIN 1984, p.16; BRUNT 1994, p.48.

διδάσκαλος.¹⁵³ Il tutto sembra aver richiesto un abile gioco letterario e dottrinale a chi fosse intenzionato a far prevalere le ragioni dell'ortodossia in seno ad una scuola di dotti pagani e monofisiti.

"Les *Thaumata* ne sont pas un traité de médecine scientifique ou sacrée; c'est un livre d'édification, en même temps qu'un manifeste de propagande anti-monophysite, car il est impossible d'obtenir une guérison, sans adhérer au symbole défini au concile de Chalcédoine"¹⁵⁴.

Anche Jean Gasco¹⁵⁵ ha sottolineato nei *Miracoli* l'appello alla conversione delle principali sette monofisite: giulianisti e gaianiti (*Mir.* 12 e 36), teodosiani (*Mir.* 12, 37, 38 e 39), agnoeti (*Mir.* 25), ma anche pagani (*Mir.* 32) e 'paganizzanti' (*Mir.* 54); ma la questione più generale è che l'opera sofroniana, incentrata com'è sul dibattito teologico dell'epoca e sui tentativi propagandistici del suo autore, si può definire a buon diritto "une œuvre d'art, s'adressant à un public de connaisseurs, avant d'être reçue par la masse des fidèles"¹⁵⁶.

Ci aiuta a comprenderlo la lettura dei coevi miracoli di Sant'Artemio o di Cosma e Damiano, decisamente meno mirati agli effetti della *Kunstsprosa* agiografica; ci aiuta soprattutto, come ha notato recentemente l'editor princeps Vincent Déroche, *a contrario*¹⁵⁷, una curiosa raccolta di guarigioni operate dai santi Ciro e Giovanni tramandataci dal manoscritto *Koutloumousiou 37*.

Si tratta di cinque *Θαύματα τῶν ἁγίων Κύρου καὶ Ἰωάννου* conservati unicamente alla fine di un menologio del mese di gennaio risalente al X secolo d.C. (fogli 366^v-369^v), e composti indicativamente tra 633 e 641 d.C.¹⁵⁸ L'autore anonimo, un frequentatore, ma non necessariamente un chierico, del santuario di Menouthis, rivela delle pretese letterarie, una certa padronanza del lessico medico, una cultura, come è stato detto, 'media', ma è ben lontano dal conoscere preziosismi quali le clausole

¹⁵³ Una conferma a questa ipotesi potrebbe venire dal testo stesso. Sofronio dichiara infatti di aver voluto descrivere sia la malattia che la guarigione di Gessio *κἂν εἰ αὐτὸς εἰς ἔτι καὶ νῦν ἐπαισχύνεται, καὶ φανεροῦσθαι πᾶσιν οὐ βούλεται γράμμασιν* (*Mir. Cyr. et Jo.* 30.1, p.302 Fernandez Marcos: "anche se egli ancora adesso ne arrossisce e non vuole che sia messo per scritto sotto gli occhi di tutti"), dove GASCOU 2006, p.102, n.581 ha notato che "comme ailleurs, et en vertu de la «mise en scène» de ses héros, l'auteur affecte de considérer comme vivant un personnage mort au moins depuis un siècle".

¹⁵⁴ WOLSKA-CONUS 1989, p. 49.

¹⁵⁵ GASCOU 2006, p. 19.

¹⁵⁶ PELTIER 1978, I, p.267.

¹⁵⁷ Vd. DÉROCHE 2012, p.220.

¹⁵⁸ Vd. DEROCHÉ 2012, p.214.

ritmiche o le amplificazioni retoriche della prosa sofroniana¹⁵⁹. Basandosi sulle informazioni orali ricevute da un gruppo di devoti del santuario¹⁶⁰, questo anonimo non sembra affatto interessato neanche alla questione dell'ortodossia calcedoniana, ma è piuttosto il testimone di una fede 'popolare' ed incentrata, ad esempio, sul culto delle reliquie¹⁶¹, per cui si è parlato, in contrasto con la prospettiva 'dall'alto' del dotto Sofronio, di un punto di vista più marcatamente orizzontale sui santi Ciro e Giovanni¹⁶². I primi tre racconti sono contenutisticamente legati ed hanno per soggetto, rispettivamente, un presbitero di nome Marco, suo figlio Stefano, e la donna che fu la responsabile della guarigione di Stefano. Il quarto un uomo originario di Bisanzio. Il quinto, che ci parla della guarigione di Stephanis da un cancro, è un doppio del *Miracolo* 19 di Sofronio, anche se fu scritto prima della composizione del *dossier* agiografico più famoso sui Santi Ciro e Giovanni:

Anonim. *Mir. Cyr. et Jo.* 5.140-157, p.205
Déroche

Sophr. H. *Mir. Cyr. et Jo.* 19, pp.279-280
Fernandez Marcos

Μετὰ τῶν πρὸ τούτου συγγραφέων τεραστίων καὶ ταύτην τὴν θαυματουργίαν γενομένην ὑπὸ τῶν ἁγίων παρὰ τῶν ἐγνωκότων ... ὡς ὅτι γυνή τις ἔχουσα καρκίνον καὶ τὰ ἐντὸς ὑπ'αὐτοῦ δεινῶς κατεσθιωμένη καὶ τὰς ὀδύνας μὴ φέρουσα τῷ κοινῷ τῶν ἀσθενούντων ἰατρείῳ προσέφυγεν τῶν ἁγίων μαρτύρων Κύρου καὶ Ἰωάννου· ἐνταῦθα οὖν διατρίβουσα καὶ δεήσεις ἐκτενεῖς ποιούμενη, τῆς θήκης τῶν λειψάνων οὐδὲ ὄλωσ ἀπελιμπάνετο, ἀλλὰ καὶ πυκνῶς ἐνταῦθα παρακαθεύδουσα καὶ τὸ ἔδαφος τοῖς δάκρυσιν ἀρδεύουσα· ἐπιφανέντες οἱ ἅγιοι

Περὶ Στεφανίδος τῆς ἐχούσης τὸν καρκίνον
Ἐν τῶν θαυμάτων γινέσθω καὶ τῆς Στεφανίδος ἢ παράδοξος ἴασις, καὶ μηδεὶς ἀπιστεῖτω τῷ θαύματι, τῶν ἁγίων τὸ σθένος σταθμώμενος, καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς ἐπιστάμενος, οἱ νόσημα πᾶν θεραπεύουσιν καὶ ῥῶσιν δι'οἶκτον χαρίζονται πᾶσιν τοῖς πιστῶς αὐτοῖς προσπελάζουσιν. Στεφανὶς οὖν τὸ προτεθὲν ἡμῖν εἰς ἐξήγησιν γύναιον, πάθος ἔσχε δεινὸν καὶ ἀνίατον· καρκίνος τὸ πάθος ἐλέγετο, οὐκ ἀπᾶδον ἔχον τῆς φύσεως ὄνομα· καρκίνῳ γὰρ εἰκότως, αὐτῷ καὶ τὴν προσηγορίαν

¹⁵⁹ Vd. DEROCHE 2012, p.215.

¹⁶⁰ Vd. DEROCHE 2012, p.217.

¹⁶¹ Vd. DEROCHE 2012, pp.215-216.

¹⁶² Vd. DÉROCHE 2012, pp.219-220.

ταύτη παρὰ τῆ σορῶ καθευδούση φασὶ
πρὸς αὐτήν· Λαβοῦσα μάραθρον καὶ
ἐψησασα τὸ ζέμα τούτου ποτίσθητι καὶ
παραχρῆμα ἀπαλλαγίση τοῦ πάθους·
τούτου δὲ γενομένου καὶ τῆς πασχούσης
γυναικὸς τὸ τῶν μαράθρων ζέμα πιούσης,
παραυτὰ τοῦ πιεῖν τῆς γαστρὸς ταύτην
νυξάσας, κατήγαγεν σὺν τῷ ποθέντι ζέματι
καὶ τὸν καρκίνον καὶ ἦν ἐκπλαγῆναι
θεωροῦντα τοῦτον ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ...
καρκίνον εἰς κ<ανδ>ήλαν σὺν ὕδατι
βαλόντες εἰς τὸν ναὸν τῶν ἁγίων
ἐκρέμασαν καὶ ἐθεωρεῖτο ὑπὸ πάντων τῶν
παραγενομένων ἐπὶ <ταύτης> τῆς ἡμέρας
ἔτι ζῶν καὶ κινούμενος. Τούτον οὖν τὸν
τρόπον καὶ ἡ γυνὴ αὕτη τῆς τῶν ἁγίων
ἀπολαύσασα ἰατρεί<ας> τὰ οἰκεῖα
κατέλαβεν, δοξάζουσα Πατέρα καὶ Υἱὸν
καὶ ἅγιον Πνεῦμα νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς
<αι>ῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

κοινωνὸν προσεδέξατο.

Καὶ τοῦτο μὲν ὑπῆρχεν τῆς Στεφανίδος τὸ
νόσημα, οὗ μόναι τὰς ἀλγηδόνας
ἐπίστανται γυναικῶν ὅσαι πεπείρανται·
ἰατροὶ δέ, καὶ τούτων οἱ γενάρχει Γαλενὸς
καὶ Ἴπποκράτης, τὸ τῆς τέχνης κομψὸν
σεμνολόγημα, τὴν ἦτταν βοᾶν οὐκ
αἰσχύνονται, τὸν πρὸς καρκίνου τὸ πάθος
παραιτούμενοι πόλεμον, καὶ τοῖς
νικητηρίοις αὐτὸ καταστέφοντες· ταύτη
δεικνύντες αὐτοῦ τὴν φυσικὴν
σκολιότητα, ἦν οὐ φάρμακον εὐτριβές, οὐ
δραστήριον, οὐκ ἔμπλαστρος ἢ γαλβιανῆς
τε καὶ πάγρηστος, οὐχ ἢ Φίλωνος
καλουμένη ἀντίδοτος, οὐκ ἄλλο τι
φυσικὸν τε καὶ ἄκρατον ἢ ἐκ συναφείας
εἶδους ἐτέρου βοήθημα κατευνάζειν ταῦτα
μέχρι τῆς σήμερον ἴσχυσεν. Οὕτω τὸ
πάθος ἀνήμερον προσλαχὸν ἀγριότητα,
καὶ πᾶν τὸνναντίον φοβοῦν τὸ τιθασσεύειν
αὐτὸ ἢ διώκειν γλιχόμενον.

Τούτου δὲ μαθοῦσα καὶ Στεφανὶς τὸ
τυραννικὸν καὶ ἀνήμερον, καὶ τὴν πρὸς
αὐτὸ τῆς ἰατρικῆς τέχνης ἀδράνεια, ἦν οἱ
ταύτην μετιόντες ἔργοις καὶ λόγοις
ἐκήρυττον, καὶ ὡς μόνῳ Θεῷ τε καὶ
μάρτυσιν τὸ πάθος αὐτῆς ὑποκλίνεται, καὶ
κελεύουσι πείθεται, πρὸς Θεὸν εὐθύς καὶ
πρὸς Κῦρον καὶ Ἰωάννην τοὺς Χριστοῦ
καὶ Θεοῦ τῶν ὅλων θεράποντας
ἠυτομόλησεν. Καὶ ταύτην ἰδόντες, ἀξίως
τῆς εἰς αὐτοὺς ἐτίμησαν πίστεως· ἡ δὲ τιμὴ
τῆς ταχείας ἰάσεως τὸ δῶρον ἐτύγγανεν,

καὶ πάθους τοῦ κρυφίως κατέχοντος ἀπαλλαγὴ τε καὶ λύτρωσις. Ἴδονται τοίνυν τὸ γύναιον οὐ φαρμάκοις ὄρατοῖς, ὡς ἔθος αὐτοῖς ἰᾶσθαι τοὺς κάμνοντας, ἀλλὰ ἀοράτοις χερσὶ τοῦ πάθους ἀψάμενοι¹⁶³. Ἐν μιᾷ γὰρ ὥς πρὸ τοῦ μαρτυρικοῦ τῶν ἁγίων ἴστατο μνήματος, καὶ θεραπείας τυγχάνειν ἐλιτάνευεν δακρύουσά τε καὶ στένουσα, καὶ πίστει θερμῇ τὰς ἰκετείας προσφέρουσα, καὶ τὸν καρκίνον εὐθέως ἀπέβαλεν, καὶ πᾶσαν σὺν αὐτῷ βλάβην, καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τικτομένην ἀσθένειαν. Καὶ πολλοὶ μὲν εὐθύς αὐτὸν ἐθεάσαντο <ἐμπεσόντα καὶ σκαίροντα> (ὁ καιρὸς γὰρ ἡμέρας ἐτύγχανεν), οἱ παρήσαν εὐχόμενοι, καὶ τυχεῖν βοηθείας ἐδέοντο· πολλοὶ δὲ καὶ μετὰ ταῦτα κρεμάμενον καὶ ἀφ' ὑψηλοῦ τὴν τῶν ἁγίων διαγγέλλοντα δύναμιν, εἰς εὐχὴν ἀφικνούμενοι καὶ τοὺς μάρτυρας ... Ἀφ' ὧν ἡμεῖς ἀκηκοότες ἐγράψαμεν, καὶ μαθόντες ἐν ἀληθείᾳ κηρύττομεν, τοὺς ἁγίους ἐπὶ τούτῳ δοξάζοντες· τοὺς νοσοῦντας δὲ καὶ κεκρατημένους ἀνιάτοις παθήμασιν, ἐπὶ τὴν αὐτῶν ἐλθεῖν θεραπείαν προτρέποντες· τὴν τοῦ παρόντος δὲ θαύματος διήγησιν ποιησάμενοι, ἐφ' ἑτέρας θαυματουργίας βαδιοῦμεν διήγημα.¹⁶⁴

¹⁶³ Si accetta qui il corretto ordine tra ὄρατοῖς ed ἀοράτοις ristabilito nel testo da Jean Gascou. Vd. GASCOU 2006, p.75, n.438.

¹⁶⁴ Nel testo, e quindi nella traduzione, sono accolte tutte le indispensabili varianti proposte da GASCOU 2006, pp.74-76.

"Tra i miracoli descritti prima di questo, (aggiungerò?) anche questo prodigio operato dai santi (appreso) da persone che sapevano ... che una donna che aveva un cancro e da questo era terribilmente divorata all'interno e non sopportava i dolori, si recò al comune ambulatorio per i malati dei santi martiri Ciro e Giovanni. Standosene dunque là e rivolgendo preghiere incessanti, non si allontanava affatto dalla teca delle reliquie, dormendo anzi spesso lì vicino e bagnando di lacrime il pavimento. I santi, apparsi a lei mentre dormiva presso l'urna, le dissero: «Dopo aver preso del finocchio ed averlo raschiato, bevine il succo e subito ti libererai dal male». Avvenuto ciò e mentre la donna sofferente beveva il succo dei finocchi, ed avendola urtata il suo stomaco insieme col bere, espulse insieme al succo bevuto anche il cancro ed era facile rimanere colpiti a vederlo sul pavimento ... avendo gettato il cancro in una lampada con dell'acqua, lo appesero nel santuario dei santi ed era visibile ancora vivo e in movimento da tutti quelli che passarono quel giorno. Anche quella donna dunque, avendo usufruito in questo modo della cura dei santi, rientrò a casa, glorificando il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen".

"Compaia tra i miracoli anche la straordinaria guarigione di Stephanis, e nessuno si mostri incredulo nei confronti del miracolo, misurando la potenza dei santi, e conoscendo la grazia donata da coloro che curano ogni malattia e che per compassione fanno dono della salute a tutti coloro che si avvicinano a loro con fede. Stephanis era dunque il nome della donna offertasi a noi per la narrazione, aveva un male terribile ed incurabile; il male è chiamato cancro, un nome che non è discordante dalla natura: simile infatti ad un granchio, similmente a questo ha preso anche l'appellativo comune.

E questa era la malattia di Stephanis, i cui dolori conoscono soltanto quante tra le donne lo hanno sperimentato. I medici, ed i loro capi Galeno e Ippocrate, il brillante orgoglio di quell'arte, non si vergognavano di proclamare la propria sconfitta, rifiutando una guerra contro il male del cancro, ed incoronandolo dei premi per la vittoria: con ciò dimostrando la sua naturale perversità, che né farmaco ben schiacciato ed efficace, né un impiastro di galbiana ed universale, né l'antidoto chiamato di Filone, né qualche altro medicamento naturale e mischiato o combinato con un'altra sostanza, poté fino a quel giorno calmare. Così era quel male, che aveva una ferocia selvaggia, e terrorizzava chiunque desiderava domarlo

o metterlo in fuga.

Avendone anche Stephanis appreso la crudeltà e la ferocia, e contro di lui l'inefficacia dell'arte medica, che dichiaravano coi fatti e le parole quanti la ricercavano, e avendo capito che il suo male si sottomette soltanto a Dio e ai martiri, e che obbedisce ai loro ordini, si recò subito volontariamente al cospetto di Dio presso Ciro e Giovanni, servi di Cristo e del Dio dell'universo. Ed avendola vista, la ricompensarono in maniera degna della sua fede in loro: la ricompensa era il dono di una rapida guarigione e la liberazione e l'estinzione del male che la opprimeva in segreto. Guarirono dunque la donna non con farmaci visibili, come era loro abitudine di guarire i malati, ma avendo toccato il male con mani invisibili.

Un giorno infatti, quando era davanti alla tomba in onore del martirio dei santi, e piangendo e lamentandosi pregava di ottenere guarigione, offrendo preghiere con fede fervente, espulse immediatamente anche il cancro, ed ogni lesione che gli si accompagnava, e la debolezza che ne derivava.

E molti lo videro subito cadere a terra e scalpitare (era infatti pieno giorno), quanti vennero per pregare, e chiedevano di ottenere aiuto; dopo queste cose, molti lo videro anche sospeso e che annunciava dall'alto la potenza dei santi, giunti per

pregare anche i martiri ... Ho scritto a partire da quanto ho sentito dire da loro, ed avendolo appreso in verità lo annuncio, con ciò glorificando i santi, esortando a venire verso la loro cura quanti sono malati ed afflitti da mali incurabili. Dopo aver compiuto la narrazione del presente miracolo, procederò alla storia di un altro prodigio".

La completa assenza di punti di contatto tra i due scritti lascia pensare che:

"Il est bien évident que l'auteur de notre recueil n'avait pas le texte de Sophrone sous les yeux; on pourrait penser qu'il disposait en revanche d'une source écrite identique à celle de Sophrone, un des petits récits de miracle que consignaient des clercs comme l'économiste Christophe, mais dans ce cas on ne voit pas pourquoi Sophrone aurait omis certains détails sur l'exposition du chancre; il est donc plus vraisemblable que l'auteur a une information orale (d'où l'absence du nom de la femme) distincte de celle de Sophrone".¹⁶⁵

Tale, evidente, moltitudine di tradizioni orali ha permesso a Phil Booth di avanzare un'interessante ipotesi sociologica su Menouthis. I *Miracoli* dell'"impresario" di Ciro e Giovanni, Sofronio appunto, non sarebbero che una delle tante versioni (sia orali che scritte) che circolavano all'interno del santuario: sarebbe cioè esistita una sorta di rivalità tra diversi autori, nel tentativo di imporre la propria particolare interpretazione della storia, la dottrina e addirittura la pratica del culto dei due santi¹⁶⁶. E' chiaro poi che, nel corso degli anni, fu il resoconto affascinante e raffinato di un sofista ben educato alla retorica a divenire la 'letteratura ufficiale'.

1.2 Le metafrasi: più di un semplice esercizio scolastico

¹⁶⁵ DÉROCHE 2012, pp.218-219.

¹⁶⁶ Vd. BOOTH 2014, pp.58-59.

E' opportuno a questo punto un chiarimento di carattere terminologico su quello cui abbiamo accennato come il genere *par excellence* delle riscritture.

Col termine greco *μετάφρασις* già gli scrittori antichi, soprattutto a partire dal periodo romano, designavano quella che noi chiamiamo "parafrasi"¹⁶⁷ nel senso di un'"interpretazione": un'accezione che persisterà per tutto il periodo bizantino, quando un simile metodo, più o meno immaginifico, di (ri)elaborazione si canonizzerà in vero e proprio genere letterario, fino a trovare il suo massimo esponente nel X secolo d.C. in Simeone Metafraste¹⁶⁸.

In realtà, il fatto che i due concetti abbiano finito per essere assimilati e designati nelle lingue moderne unicamente col termine di "parafrasi", è dovuto ad un equivoco generato da Quintiliano¹⁶⁹, il quale in un lungo passo della sua *Institutio oratoria* parlava del parafrasare come di un'operazione di riscrittura, fosse essa una semplice traduzione dal greco in latino e viceversa, oppure un'interpretazione dei modelli.

Ma in principio, la "parafrasi" non era altro che un esercizio scolastico, un *προγύμνασμα* teorizzato da Theon *Prog.* 1.62-64, pp.4-8 Patillon - Bolognesi e concernente la formulazione e l'espressione di idee, in forma orale oppure scritta, in modo da addestrare a ciò che per l'antico retore era l'essenza stessa dell'arte, ovvero la mimesi¹⁷⁰: un breve enunciato veniva proposto ad uno studente che lo doveva riformulare. Si trattava di uno dei tre esercizi che si praticavano fin dall'inizio della formazione retorica, di fianco alla lettura, che preparava all'azione oratoria, ed all'audizione, che invece preparava alla composizione scritta¹⁷¹.

La *μεταβολή* prima ("che riguardi unicamente il passaggio dalla prosa alla poesia")¹⁷², e la *μετάφρασις* poi, risultavano invece legate alla necessità di comprendere il più a fondo possibile il testo di una *Vorlage*: lo sforzo esegetico degli autori di

¹⁶⁷ Vd. Sophocles, s.v., p.753: "a paraphrasing, paraphrase".

¹⁶⁸ Vd. JOHNSON 2006, pp.75-78 e soprattutto il recente contributo offerto da RESH 2015.

¹⁶⁹ Cf. *Inst.* 10.5.2-11 e vd. PIGNANI 1976, p.225. Alla teoria quintiliana sembra rifarsi LAUSBERG 1969, §479, pp.265-266, per cui l'idea della parafrasi, appunto, come di una vaga "elaborazione di testi determinati", è oggi prevalente nelle lingue moderne.

¹⁷⁰ Vd. PIGNANI 1976, pp.223-224 (con esempi tratti anche da retori successivi); PIGNANI 1982, p.26; RESH 2015, pp.758-760.

¹⁷¹ Vd. PATILLON - BOLOGNESI 1997, pp.CIV-CVII; ROBERTS 1985, pp.9-13, 45-53. Per quanto riguarda i papiri in greco che riportano esercizi scolastici di parafrasi, vd. MIGUÉLEZ CAVERO 2008, p.311, n.204; per il periodo che ci interessa, CRIBIORE 1996, nn. 353-357, pp.261-262. Per i papiri latini, val la pena citare almeno *PSI II* 142 (MP³ 2942), scritto sul verso di un dibattito processuale datato al 450 d.C., e che presenta l'esercizio scolastico di una parafrasi a Verg. *Aen.* 1.477-493.

¹⁷² PIGNANI 1982, p.30.

parafrasi¹⁷³ trovò infatti ben presto sostegno nella tecnica dell'ἄξις e soprattutto nel codice espressivo dell'*imitatio/aemulatio*¹⁷⁴, finendo quindi per slegarsi dalla sua contestualizzazione scolastica, e divenire un vero e proprio tipo di composizione.

"Qual traduzione e spiegazione ad un tempo la metafrasi è al contrario della parafrasi un vero e proprio tipo di composizione, che tuttavia della parafrasi utilizza il metodo. Essa si lega dall'inizio alla fine ad un modello, lo modifica nello stile, non lo segue proprio pedissequamente, ma l'interpreta e lo chiarisce.

Vice versa per identificare la parafrasi non solo con un tipo di tecnica imitativa, ma con un tipo di composizione, dovremmo postulare un'opera che pur ispirandosi ad un modello per intero non ne muti il linguaggio né lo stile né la metrica, né tenda ad una sua esplicazione"¹⁷⁵

Uno studio di Gianfranco Agosti¹⁷⁶ ha messo bene in luce, ad esempio, il rischio di connettere l'abbondante produzione di poesia parafrastica in lingua greca e latina tra IV e V secolo d.C. alla pura e semplice finalità di insegnamento nelle scuole. Non è un caso che la metà del V secolo d.C costituisca il periodo di massima fioritura del genere: l'atmosfera della corte di Teodosio II faceva da sfondo al tentativo (di carattere essenzialmente ideologico) da parte dei letterati cristiani di adattare il linguaggio della propria παιδεία classica ai soggetti biblici, per creare una specificità poetica in contrasto/dialogo con quella dei pagani. Questo tentativo è naturalmente esemplificato da opere (che, secondo quanto detto, si caratterizzano in realtà come metafrasi o sono quasi sempre definite μεταβολαί nei manoscritti che le tramandano) come la *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* di Nonno di Panopoli, la *Metafrasi* del Salterio, oppure la *Metafrasi* dell'*Ottateuco* e di Zaccaria e Daniele (perdute), il poema su San Cipriano ed i *Centoni Omerici* di Eudocia Augusta¹⁷⁷.

¹⁷³ Sul rapporto tra ἐξήγησις e παράφρασις vd. PIGNANI 1982, pp.21-26.

¹⁷⁴ Vd. MIGUÉLEZ CAVERO 2008, pp.309-312.

¹⁷⁵ PIGNANI 1976, p.225. Come fa notare RESCH 2015, p.754, il termine μετάφρασις poteva indicare anche il testo tradotto, e non in generale il processo di traduzione.

¹⁷⁶ AGOSTI 2009a.

¹⁷⁷ Alla lista si potrebbe aggiungere, tra gli altri, un Teodoro di Alessandria (V secolo d.C.) probabile autore, in almeno tredici libri esametrici, di un poema sul martirio dei santi Pierio e Isidoro, qualora cogliessero nel segno le proposte avanzate da FOURNET 2003b.

Anche la composizione delle *Argonautiche Orfiche*, un poema che si può definire, se non proprio una parafrasi, una sorta di 'riassunto ritoccato' delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, difficilmente può considerarsi anteriore alla prima metà del V secolo d.C.

1.2.1 La metafrasi nel VI secolo d.C.

Almeno uno tra gli ultimi rappresentanti dell'Accademia neoplatonica, probabilmente, praticava la metafrasi, cf. *Suid.* m 198 Adler = *FGHCont.* 1083 T12 Radicke:

Μαρῖνος Νεαπολίτης, φιλόσοφος καὶ ῥήτωρ, μαθητὴς Πρόκλου τοῦ φιλοσόφου καὶ διάδοχος. ἔγραψε βίον Πρόκλου τοῦ αὐτοῦ διδασκάλου καὶ καταλογάδην καὶ ἐπικῶς καὶ ἄλλα τινὰ φιλοσόφων ζητήματα¹⁷⁸,

stando alla definizione, che utilizzeremo da adesso in poi, della metafrasi come di un genere letterario comprensivo di tutti i tipi di trasposizione possibili:

"da una lingua ad un'altra; da un livello stilistico ad un altro nell'ambito della medesima lingua; da un metro ad un metro diverso; dalla prosa in versi e all'incontrario, si rivela né più né meno come una 'traduzione'"¹⁷⁹.

Infatti, se è vero che paralleli nel trattamento in prosa ed in versi di medesimi soggetti sono già stati rintracciati ad esempio nella scuola di Gaza - dovuti certamente al peso che la retorica (specie asiana) aveva sull'attività di quei maestri¹⁸⁰ -, nel caso della redazione in versi della *Vita di Proclo* di Marino, più che ad un esercizio scolastico si è ora inclini a pensare ad un'opera di rifacimento a fini divulgativi¹⁸¹.

Ma il caso più significativo all'epoca dell'imperatore Anastasio è dato certamente dalla figura di Mariano di Eleuteropoli¹⁸².

Assente dall'*ODB* e, naturalmente, dalla storia della letteratura teologica bizantina di Hans-Georg Beck¹⁸³, fu per primo Herbert Hunger a farne un antesignano dell'epica didattica in metri giambici (dopo i predecessori tramandati dal famoso *Codex medicus*

¹⁷⁸ "Marino di Neapoli, filosofo e retore, fu allievo e successore del filosofo Proclo. Scrisse una vita del suo stesso maestro Proclo sia in prosa che in versi ed altre opere di ricerca filosofica".

¹⁷⁹ PIGNANI 1982, p.29.

¹⁸⁰ Vd. CICCOLELLA 2000, p.LVI. Phot. *Bibl.* cod. 160, p.123.8-11 Henry = Procop. Gaz. T XXIX Amato menziona delle στίχων Ὀμηρικῶν μεταφράσεις εἰς ποικίλας λόγων ἰδέας ἐκμεμορφωμένοι, αἱ μάλιστα τὴν τοῦ ἀνδρὸς περὶ ῥητορικὴν δύναμιν καὶ μελέτην ἰκαναὶ πεφύκασιν ἀπαγγέλλειν ("metafrasi di versi omerici espresse in una grande varietà di forme, che sono in grado di rivelare soprattutto la capacità e l'esercizio nella retorica dell'autore") scritte da Procopio di Gaza (= Procop. Gaz. F VII, 1-2 Amato), su cui vd. GEIGER 2009, p.113, n.4, e, soprattutto, AMATO 2010, pp.40-41, con ampia bibliografia, e adesso RESH 2015, p.762.

¹⁸¹ Così AGOSTI 2009b, p.32.

¹⁸² Vd. in generale GEIGER 2009. Sul probabile intento dell'operazione letteraria di Mariano, vd. AGOSTI 2001a, p.224.

¹⁸³ BECK 1959.

graecus I conservato a Vienna nella Biblioteca Nazionale Austriaca)¹⁸⁴, rifacendosi alla lunga voce del lessico *Suida*, μ 194 Adler:

Μαριανός, Μάρσου δικηγόρου, τῶν ὑπάρχων Ῥώμης. Ῥωμαῖος μὲν τὸ ἀρχαῖον, μετοικήσαντος δὲ τοῦ πατρὸς Ἐλευθερόπολιν, μίαν τῶν τῆς πρώτης Παλαιστίνης, ἀπὸ ὑπάτων καὶ ὑπάρχων καὶ πατρίκιος γεγονώς, τὸ ἐπιφανέστερον, κατὰ τὸν βασιλέα Ἀναστάσιον. ἔγραψε βιβλία τοσαῦτα· Μετάφρασιν Θεοκρίτου ἐν ἰάμβοις ,γρν´, Μετάφρασιν Ἀπολλωνίου τῶν Ἀργοναυτικῶν ἐν ἰάμβοις ,εχη´, Μετάφρασιν Καλλιμάχου Ἐκάλης, ὕμνων καὶ τῶν Αἰτίων καὶ τῶν ἐπιγραμμάτων ἐν ἰάμβοις ,ζωι´, Μετάφρασιν Ἀράτου ἐν ἰάμβοις ,αρμ´, Μετάφρασιν Νικάνδρου τῶν Θεριακῶν ἐν ἰάμβοις ,ατο´· καὶ ἄλλας πολλὰς μεταφράσεις.¹⁸⁵

John Martindale ha quindi suddiviso la sua vita tra il periodo iniziale della prefettura, e quello successivo che gli valse l'entrata nel lessico *Suida* come metafraste¹⁸⁶. Si è voluto inoltre vedere in Mariano il protagonista del primo racconto dei *Miracoli di San Demetrio*, testimoniato da un mosaico sul lato sud della basilica ed avvenuto probabilmente pochi anno dopo la fondazione nel 447/8 d.C., quando appunto il Nostro era prefetto del pretorio a Thessaloniki sotto l'imperatore Zenone¹⁸⁷.

Va detto tuttavia che l'identificazione tra prefetto e metafraste - che farebbe di Mariano un fedele in Dio¹⁸⁸, guarito miracolosamente da una paralisi infertagli dal demonio, e quindi autore di una monumentale opera di riscrittura di testi pagani¹⁸⁹ - appare ancora poco convincente (soprattutto per l'editore dei *Miracoli*)¹⁹⁰.

¹⁸⁴ HUNGER 1978, II, pp.115-116. La datazione di un Eutecnio autore delle metafrasi tramandate dal codice (metafrasi in prosa dei *Theriaká* e degli *Alexipharmaka* di Nicandro e, probabilmente, degli *Halieutiká* e dei *Kynegetiká* di Oppiano, e degli *Ixeutiká* attribuiti in parte a Dionisio Periegeta e in parte a Dionisio di Filadelfia) oscilla tra III e V secolo d.C. Vd. ora S. Fornaro, s.v. "Eutecnus", in *BNP*, 5, pp.231-232 con abbondante bibliografia.

¹⁸⁵ "Mariano, figlio di Marso, avvocato tra i prefetti della città di Roma. Romano d'origine, dopo che il padre si fu trasferito ad Eleuteropoli, una città della Palestina Prima, divenuto anche patrizio tra gli ex consoli ed ex prefetti del pretorio, carica piuttosto illustre, sotto l'imperatore Anastasio. Scrisse svariati libri: una *Metafrasi* di Teocrito in 3150 versi giambici, una *Metafrasi* delle *Argonautiche* di Apollonio in 5608 versi giambici, una *Metafrasi* dell'*Ecale*, degli *Inni*, degli *Aitia* e degli *Epigrammi* di Callimaco in 6810 versi giambici, una *Metafrasi* di Arato in 1140 versi giambici, una *Metafrasi* dei *Theriaká* di Nicandro in 1370 versi giambici; e molte altre *Metafrasi*".

¹⁸⁶ *PLRE*, II, s.v. Marianus 2, Marianus 3, p.722.

¹⁸⁷ Vd. VICKERS 1974, pp.339-341.

¹⁸⁸ Il *Mir. S. Dem.* 1, pp.57-67 Lemerle ne fa un campione di tutte le virtù teologali in contrasto coi sette vizi capitali.

¹⁸⁹ Alle parole di San Demetrio apparsogli in sogno "Χριστός σε ῥώννυσι ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἀνορθῶν τοὺς κατεργαμένους" (*Mir. S. Dem.* 1.21, p.66.7-8 Lemerle), Mariano recupera la parola che aveva perduto, ripete la citazione salmica (*Ps.* 144.14) ai presenti e riprende anche la mobilità del corpo, quindi fa voto al santo di ταπεινοφροσύνη e si dedica alla carità ai bisognosi.

¹⁹⁰ Vd. LEMERLE 1979-1981, II, pp.22-23.

Una menzione merita il caso del Mariano σχολαστικός incluso tra i poeti del *Ciclo* di Agazia (cf. *AP.* 9.626, 627, 657¹⁹¹, 668, 669, *APlan.* 201), ricordato solo di sfuggita da Karl Krumbacher¹⁹².

Se, da un lato, Averil Cameron propende per una netta distinzione tra l'epigrammista ed il metafraste¹⁹³, Robert Aubretton e Félix Buffière non esitano invece ad identificarli¹⁹⁴. Credo che potrebbero corroborare la seconda ipotesi la ripresa di motivi poetici epigrammatici, fin quasi alla centonatura, in *AP.* 9.626¹⁹⁵, l'evidente *imitatio* di Apollonio e Teocrito in *AP.* 9.668¹⁹⁶, e soprattutto, riguardo ad *AP.* 9.669, il fatto che

"Cette pièce traite exactement le même sujet que la précédente, du même auteur. Si elles ont réellement été faites pour être gravées, elles ont dû l'être symétriquement, par exemple sur les deux côtés d'une même entrée"¹⁹⁷,

proprio come nel caso di Cristodoro visto sopra.

Al di là dei problemi relativi all'identificazione del poeta¹⁹⁸, va detto che un simile trattamento di medesimi soggetti in composizioni diverse era prassi abituale almeno per un altro autore del *Ciclo* di Agazia.

AP. 7.594 e 595 sono entrambi opera di Giuliano Egizio. Come molti altri componimenti dell'epigrammista¹⁹⁹, presentano in coppia lo stesso argomento, in questo caso le imprese librarie di un certo Teodoro²⁰⁰:

AP. 7.594

Μνήμα σόν, ὦ Θεόδωρε, πανατρεκὲς οὐκ ἐπὶ τύμβῳ,

¹⁹¹ Sulla paternità di questo epigramma la critica sembra ancora incerta: WALTZ - SOURY - IRIGOIN - LAURENS 1974, pp.128, n.1, con i commenti *ad loc.*, pp.259-269, lo attribuiscono ad Agazia, essenzialmente sulla base di un passo delle *Storie* di Zonara. AV. CAMERON 1967, pp.15-16 dà invece ragione al codice Palatino e a Planude che lo dicono di Mariano. Mi fa notare Francesco Valerio, che sta curando una nuova edizione degli epigrammi di Agazia (in cui *AP.* 9.657 comparirà tra gli spuri), che anche una silloge minore di epigrammi, ancora inedita e scoperta da Francesca Maltomini in un codice Marciano, attribuisce il componimento a Mariano.

¹⁹² KRUMBACHER 1897, p.726.

¹⁹³ Vd. AV. CAMERON 1967, pp.15-16, n.6: "it would be more tempting to regard Marianus of Eleutheropolis as a representative of an attempt to establish the iambic metre as the vehicle of Byzantine poetry and Agathias and his school as a temporary reaction in this inevitable development".

¹⁹⁴ AUBRETON - BUFFIÈRE 1980, p.156, n.2.

¹⁹⁵ Vd. WALTZ - SOURY - IRIGOIN - LAURENS 1974 *ad loc.*, pp.254-255.

¹⁹⁶ Vd. WALTZ - SOURY - IRIGOIN - LAURENS 1974, p.132, nn.3, 4, ed il commento *ad loc.*, p.261.

¹⁹⁷ WALTZ - SOURY - IRIGOIN - LAURENS 1974, p.133, n.4.

¹⁹⁸ GEIGER 2009 propone addirittura, *ex silentio*, un'identificazione con un Mariano latino, autore di *Lupercalia* in dimetri giambici alla fine del regno di Valentiniano III.

¹⁹⁹ Cf. *AP.* 7.561-562, 580-581, 591-592, 597-598, 600-601.

²⁰⁰ Lo stesso Teodoro al quale, probabilmente, è dedicato anche *AP.* 7.606 di Paolo Silenziario. Vd. *PLRE*, IIIB, s.n. Theodorus 53, p.1261.

ἀλλ' ἐνὶ βιβλιακῶν μυριάσιν σελίδων,
αἷσιν ἀνεζώγησας ἀπολλυμένων, ἀπὸ λήθης
ἀρπάξας, νοερὸν μόχθον ἀοιδοπόλων.²⁰¹

AP. 7.595

Κάθθανε μὲν Θεόδωρος· ἀοιδοπόλων δὲ παλαιῶν
πληθὺς οἰχομένη νῦν θάνεν ἀτρεκέως.
Πᾶσα γὰρ ἀμπνείοντι συνέπνεε, πᾶσα δ' ἀπέσβη
σβεννυμένου· κρύφθη δ' εἶν ἐνὶ πάντα τάφῳ.²⁰²

La vicinanza lessicale dei testi autorizza qui a pensare, se non ad una vera e propria metafrasi, quanto meno ad un duplice punto di vista espresso negli epigrammi. Ma ancor più interessante è proprio il contenuto dei due componimenti: Teodoro deve esser stato una sorta di copista, o di commentatore, o ancora di parafraste - secondo la più ampia accezione moderna del termine di cui abbiamo parlato - di testi poetici antichi all'epoca di Giustiniano.

Nella *PLRE*, oltre a lui²⁰³, sono menzionati parafrasti (dei primi due non è detto esplicitamente) omonimi e coevi:

- 1) *PLRE*, II, s.n. Fl. Theodorus 63, p.1098: allievo di Prisciano di cui pubblicò a Costantinopoli l'*Ars Grammatica* tra il 526 ed il 527 d.C., corresse forse anche la traduzione latina di Boezio delle *Categorie* aristoteliche;
- 2) *PLRE*, IIIB, s.n. Theodorus 2, p.1244: ἀναγνώστης a Santa Sofia, fu autore di una *Storia Ecclesiastica* dal regno di Costantino a quello di Giustino, la cui prima parte era costituita da un'epitome da Socrate Scolastico, Sozomeno e Teodoreto. L'opera, che era letta ancora da Teofane Confessore, è ad oggi frammentaria;
- 3) *PLRE*, IIIB, s.n. Theodorus 64, pp.1263-1264: σχολαστικός da Hermoupolis in Tebaide (Egitto), compose una breve parafrasi in greco del *Codex Iustiniani*, numerosi frammenti della quale sono preservati negli scolii ai *Basiliká*.

E' evidente, in generale, un certo gusto per la riscrittura, che testimonia di un'atmosfera culturale piuttosto fervente e mirata alla salvaguardia di testi antichi, a dispetto della 'condanna' del secolo giustiniano pronunciata, ormai più di quarant'anni fa, da Paul

²⁰¹ "Il tuo vero monumento, o Teodoro, non è sulla tomba, ma nelle innumerevoli pagine di libri, con le quali, avendoli strappati dall'oblio, hai richiamato in vita la fatica intellettuale di poeti defunti".

²⁰² "Teodoro è morto: la folla dipartita dei poeti antichi adesso è morta veramente. Infatti, respirava tutta quanta insieme a lui finché era in vita, mentre adesso, spentosi lui, si è tutta quanta estinta. Tutto è sepolto in un'unica tomba".

²⁰³ Vd. *PLRE*, IIIB, s.v. Theodorus 53, p.1261 = lo stesso γραμματικός cui Paolo Silenziario dedicò *AP*. 7.606.

Lemerle, peraltro proprio a causa di una presunta cessata attività di copia degli autori del passato²⁰⁴.

L'unico tra gli scrittori dell'epoca di Giustiniano scampato a questa 'condanna', in virtù del classicismo delle sue *Storie* e del principio dell'*imitatio* applicato ai suoi *Epigrammi*, è Agazia di Mirina²⁰⁵. Assai scrupoloso nel citare le proprie *auctoritates*²⁰⁶, la sua storia della famiglia reale persiana è fondata direttamente sulle fonti originali dell'archivio di Ctesifonte messegli a disposizione da un ἑρμηνεύς di nome Sergio. Agazia, nel descriverne le gesta, ci fornisce il miglior quadro dell'operazione di μετάφρασις, intesa in questo caso come vera e propria traduzione da una lingua all'altra, nel VI secolo d.C. Riportiamo qui per esteso Agath. *Hist.* 4.30.4:

λαβὼν οὖν ὁ Σέργιος τὰ τε ὀνόματα καὶ τοὺς χρόνους καὶ τῶν ἐπ'αὐτοῖς γεγενημένων τὰ καιριώτερα καὶ μεταβαλὼν εὐκόσμως εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν (ἦν γὰρ δὴ ἑρμηνέων ἄριστος ἀπάντων καὶ οἷος ὑπ'αὐτοῦ Χοσρόου θαυμάζεσθαι, ὡς ἐν ἑκατέρᾳ πολιτείᾳ τὰ πρωτεῖα λαχὼν τῆς ἐπιστήμης), εἰκότως οὖν ἀκριβεστάτην ποιησάμενος τὴν μετάφρασιν ἀπεκόμισέ τέ μοι ἅπαντα μάλα πιστῶς καὶ φιλίως καὶ προὔτρεψε διανύειν τὴν αἰτίαν, ἐφ'ἧπερ αὐτὰ καὶ παρείληφε. καὶ τοίνυν διήνυσται.²⁰⁷

E' vero d'altronde che, in questo caso, l'accezione di "traduzione" sembra inscindibile da quella di "interpretazione": Sergio tradusse dal persiano in greco soltanto τὰ καιριώτερα tra i materiali rinvenuti nella biblioteca, ma ebbe certo modo anche di intervenire personalmente su di essi, fornendo quindi ad Agazia, come ha pensato Averil Cameron, qualcosa sul genere di un *excerptum* dettagliato degli *Annali* reali persiani²⁰⁸.

²⁰⁴ LEMERLE 1971, pp.68-73. Un tentativo di smentire il suo giudizio sull'epoca di Giustiniano è offerto ora da RAPP 2005, pp.376-377

²⁰⁵ Vd. LEMERLE 1971, pp.72-73, n.84.

²⁰⁶ Cf. Agath. *Hist.* 4.30.1-3 e vd. RAPP 2005, p.388.

²⁰⁷ "Quindi Sergio, dopo aver estratto i nomi e le date ed i più opportuni tra gli avvenimenti al loro tempo (*scil.*: dei Sasanidi) ed averli ordinatamente tradotti in lingua greca (era infatti il migliore tra tutti gli interpreti e tale da essere ammirato dallo stesso Cosroe, poiché aveva ottenuto i primi premi della scienza in entrambi gli stati), avendo fatto, come c'era dunque da aspettarsi, una traduzione molto accurata, mi consegnò il tutto in modo assai fiducioso ed amichevole e mi esortò a soddisfare il motivo per cui egli se ne era anche fatto carico. E così è stato".

²⁰⁸ Vd. AV. CAMERON 1969-1970, pp.113-114: "there are details which cannot have been in the Annals and must have come from Sergius himself, without Agathias realizing it. [...] Again, Agathias himself tells us that Sergius abbreviated his material; hence, Agathias was in no position to know whether he had done so without misrepresentation. There are in fact places where there seems to be clear evidence of abbreviation. If, therefore, a story is not in Agathias' account, it does not follow that it was not in the Annals. And Sergius' abbreviation may have been more drastic than it looks".

Se si getta invece un occhio all'Occidente contemporaneo, si può notare come il persistere di una certa attività letteraria a Roma al tempo della guerra greco-gotica fosse di ispirazione più marcatamente religiosa. Nel 544 d.C., nella città posta sotto assedio da Totila, un dotto sottodiacono di nome Aratore presentò, nel presbiterio di San Pietro, i suoi due libri di metafrasi degli *Atti degli Apostoli* in esametri, "with considerable exegesis and spiritual interpretation"²⁰⁹ di Virgilio, a papa Vigilio (lo stesso papa che di lì a poco Giustiniano convocherà a Costantinopoli). Il papa dette quindi ordine, dopo la declamazione del testo al cospetto di vescovi, preti e diaconi, di depositare il codice che lo conteneva nell'archivio della chiesa. Ma il clero si rivelò talmente entusiasta da invocare anche una lettura pubblica da parte di Aratore, che avvenne qualche giorno dopo nella chiesa di San Pietro in Vincoli, di fronte ad una folla di chierici e laici: la recita durò ben quattro giorni consecutivi, per il fatto che l'uditorio chiedeva insistentemente all'autore di fermarsi e rileggere i passaggi che trovava più interessanti²¹⁰.

1.2.2 Il VII secolo d.C.: due casi di metafrasi tra gli scritti di Sofronio di Gerusalemme?

Dopo aver parlato diffusamente dei settanta *Miracoli di Ciro e Giovanni*, vale la pena fare anche un rapido accenno alla produzione poetica del patriarca di Gerusalemme. Oltre infatti alle *Anacreontiche*, abbiamo notizia dall'*Antologia Greca* di cinque epigrammi attribuiti a Sofronio (*AP.* 1.90, 7.610, 619, 9.787, 1.123). Di quattro tra questi (*AP.* 1.90, 7.610, 619, 9.787), ivi compreso un epitaffio inciso probabilmente sulla tomba di Giovanni l'Elemosiniere a Cipro (*AP.* 7.610, 619)²¹¹, è stata in realtà dimostrata l'inautenticità da parte di Alan Cameron, che su *AP.* 1.123 non si è espresso. Ma ancor più interessante può essere notare che nel *Vat. Gr. 1607*, l'unico manoscritto che conserva tutti e settanta i *Miracoli*, il già menzionato *AP.* 1.90 - uno dei tanti *Buchaufschriften*, "rarely the work of the author of the book they introduce"²¹² - è a sua

²⁰⁹ MCGILL 2012, p.345.

²¹⁰ Vd. RAPP 2005, p.379 e MCGILL 2012, p.339. Credo si possa ipotizzare che sia avvenuto qualcosa di molto simile per quanto riguarda la recita dell'*Encomio di S. Anastasio* da parte di Giorgio di Pisidia.

²¹¹ Quasi contemporaneo alla stesura della *Vita* da parte di Sofronio e Mosco, cui si è già accennato (vd. AL. CAMERON 1983, pp.288-290).

²¹² AL. CAMERON 1983, p.284.

volta preceduto da un altro componimento, certamente sofroniano²¹³, che costituisce una vera e propria trasposizione in versi del passaggio del *Mir.* 70 in cui il patriarca di Gerusalemme, narrando il miracolo che lo vedeva protagonista, descriveva le proprie origini. Si forniscono, a conferma, i due testi a confronto:

Sophr. H. *Mir. Cyr. et Jo.* 70.4, p.395 Fernandez
Marcos

Ἔστι μὲν ὄνομα τῷ γεγραφότι Σωφρόνιος, πόλις Δαμασκὸς ἢ μητρόπολις, πατρὶς ἢ Φοινίκη, οὐχ ἢ παραλία, ἀλλ' ἢ Λιβάνου τοῦ ὄρους ἐπώνυμος ἧς ἔστι Δαμασκὸς ἢ ἀρχαία μητρόπολις· τὸ δὲ μοναστήριον ὅπερ ὁ ἱερὸς Θεοδοσίος, ὁ πάντων τῶν Παλαιστιναίων μοναστῶν τῶν τε πρὸ αὐτοῦ, τῶν τε μετ' αὐτοῦ δι' ἀρετὴν ἠγησάμενος, ἀνὰ τὴν ἔρημον τῆς ἁγίας Χριστοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως ἴδρυσεν.²¹⁴

Vat. gr. 1607 (fol. 33^r - 33^v)

Τίς τὰδ' ἔγραψεν; «Σωφρόνιος». Πόθεν; «ἐκ Φοινίκης».

Φοινίκης ποίης; «τῆς Λιβανοστεφάνου». Ἄστυ δὲ ποῖον ἔναιε; «Δαμασκόν». Ζῶσι τοκῆες; «Οὐ. θάνον ἀμφοτέροι». Οὐνομα δ' εἶπε δύο. «Μήτηρ μὲν τε Μυρῶ, γενέτης κικλήσκετο Πλύνθας».

Εἶχε γάμον γλυκερόν, καὶ τεκέων ἀγέλην; «Οὐ γάμον οὐ παῖδας σχέθε πώποτε, ἄζυγος ἦεν».

Πῆ γῆς μουνάσας καὶ τίνος ἐν μελάθρῳ; «Ἐν χθονὶ θειοδόχῳ, καὶ ἐν οὔρεσιν Ἰροσολύμων, ἐν μάνδρῃ μεγάλῃ Θεοδοσίου μεγάλου».

Καὶ τίσι τόνδ' ἐτέλεσσε καὶ ἔνθετο θέσκελον ὕμνον; «Κύρῳ καὶ Ἰωάννῃ μάρτυσι θειονόοις».

Τίποτε δὲ τόσσον ἔτευξε νόου πόνον; «Οὐνεκα καὶ τοῦ

ὄμμασι νουσαλέοις δῶκαν ἀκεστορίην».²¹⁵

Uno studio di Alan Cameron sull'epigramma in questione ne ha messo in rilievo la dizione omerica e la padronanza della prosodia tipici anche del Sofronio delle *Anacreontiche*, permettendo così di contestualizzare il componimento sulla scia degli epigrammi dialogici che tanto successo avevano riscosso tra i poeti del *Ciclo* di Agazia²¹⁶.

Un altro esempio curioso, all'interno del *corpus* di scritti sofroniano, è offerto senza dubbio dal sessantanovesimo *Miracolo di Ciro e Giovanni*. Protagonista è Giovanni, un cieco originario della città di Roma: esaurito il denaro con cui tentare la

²¹³ Vd. AL. CAMERON 1983, pp.285-288.

²¹⁴ "Il nome di chi ha scritto è Sofronio, la città la metropoli di Damasco, la patria la Fenicia, non quella marittima, ma quella che prende il nome dal monta Libano, di cui Damasco è l'antica metropoli; il monastero è quello che San Teodosio, colui che ha guidato con virtù tutti i monaci palestinesi, sia quelli prima di lui, sia quelli dopo di lui, ha costruito sull'eremo della città santa di Cristo nostro Dio".

²¹⁵ Chi ha scritto queste cose? "Sofronio". Da dove viene? "Dalla Fenicia". Quale Fenicia? "La corona del Libano". Quale città abitava? "Damasco". I genitori sono vivi? "No. Sono morti entrambi". Dimmene i nomi. "La madre Myro, il padre si chiamava Plynthas". Aveva una dolce moglie, ed una frotta di figli? "Non ha mai avuto né moglie né figli, era celibe". In che terra è stato monaco e nella casa di chi? "Nella terra che ha accolto Dio, e sui monti di Gerusalemme, nel grande monastero del grande Teodosio". E a chi ha composto e dedicato quest'inno divino? "Ai martiri dall'intelligenza divina Ciro e Giovanni". Perché ha compiuto una simile fatica della mente? "Poiché essi donarono guarigione anche ai suoi occhi malati".

²¹⁶ Vd. AL. CAMERON 1983, p.287.

via tradizionale della medicina scientifica, egli si vide costretto a ricorrere ai santi anargiri e, ottenuta la guarigione, scrisse di persona sul muro davanti alla porta del santuario il proprio ex-voto, un'epigrafe su cui si basa l'intero resoconto sofroniano, cf. *Mir. Cyr. et Jo.* 69.8, p.393 Fernandez Marcos:

Ἀναστάς γὰρ μεθ' ὕπνον τοῦ στρώματος, κατ' αὐτὸ τῆς νυκτὸς τὸ μεσότατον, καὶ λαβὼν σινοπίδιον (χρῶμα τοῦτο φλογὶ παραπλήσιον), ταῦτα τῷ τοίχῳ τῷ πρὸ τῆς πύλης τοῦ τεμένους ἔνθα κατέκειτο γέγραφεν·

Ἐγὼ Ἰωάννης
πόλεως τῆς μεγίστης Ῥώμης ὀρμώμενος
τυφλὸς ὀκτῶ χρόνους γενόμενος
ἐνθάδε διὰ τῆς τῶν ἁγίων
Κύρου καὶ Ἰωάννου δυνάμεως
προσκαρτερήσας ἀνέβλεψα.²¹⁷

Il *Miracolo* che ne deriva, come ebbe già a notare Hippolyte Delehay, non è che lo sviluppo, in sei paragrafi di straordinaria bravura retorica, del contenuto dell'iscrizione: mettendo in pratica l'esercizio della parafrasi che aveva appreso a scuola, Sofronio si immaginò che Giovanni fosse rimasto all'esterno della basilica (πρὸ τῆς πύλης τοῦ τεμένους), per ben otto anni, prima di ottenere guarigione nel sonno da parte dei santi, poter quindi entrare e far finalmente loro dono dei propri versi, una volta tornato nel narteca (ἐνθάδε)²¹⁸.

Una conferma straordinaria del fatto che

"cette œuvre est de propagande et de littérature, même de poésie, mais non d'histoire. Les faits ne sont qu'un support et l'auteur a le droit non seulement de les interpréter, mais même de les solliciter. Il doit, par contre, veiller à l'esthétique de la forme, et surtout à l'ampleur du développement rhétorique"²¹⁹.

²¹⁷ "Alzatosi da letto dopo il sonno, nel bel mezzo della notte, ed avendo preso dell'ocra (è questo un colore simile al fuoco), scrisse quanto segue sul muro davanti alla porta del santuario, laddove aveva dormito: 'Io, Giovanni, giunto dalla grande città di Roma, dopo esser divenuto cieco, avendo perseverato qui per otto anni, ho ritrovato la vista grazie alla potenza dei santi Ciro e Giovanni'". Ho riportato l'iscrizione secondo la scansione metrica (ma senza la punteggiatura) offertane da FERNANDEZ MARCOS 1975, p.154, n.2, in ottemperanza all'uso, tipicamente sofroniano, della clausola bidattilica.

²¹⁸ Vd. FESTUGIÈRE 1971, p.222, n.1, CSEPREGI 2007, pp.91-92 e, soprattutto, DELEHAYE 1925, pp.21-22, da cui sono tratte quasi alla lettera le identiche osservazioni di FERNANDEZ MARCOS 1975, pp.154-156 e PELTIER 1978, I, pp.245-248. Secondo GASCOU 2006, p.218, n.1294, che invece riferisce ὀκτῶ χρόνους a τυφλὸς ... γενόμενος ("aveugle pendant huit années"), *Mir. Cyr. et Jo.* 69.7, p.393 Fernandez Marcos οὕτω δὲ χρόνους ὀκτῶ διατελέσας ὑπαίθριος costituirebbe di conseguenza una prova dell'inautenticità del documento riportato da Sofronio.

²¹⁹ PELTIER 1978, I, p.245.

E d'altronde erano proprio i letterati, in questo periodo, i promotori del culto ufficiale di questo o di quel santo, come vedremo analizzando il coevo *Encomio* di Giorgio di Pisidia, vera e propria metafrasi degli *Atti* del martirio di Sant'Anastasio.

Capitolo 2

Testo e traduzione italiana dell'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia²²⁰

Οὐ γὰρ ζητοῦσιν ἱερεῖς, ἀλλὰ ῥήτορας· οὐδὲ
θύτας καθαρούς, ἀλλὰ προστάτας ἰσχυρούς.²²¹
(Gr. Naz. *Or.* 42.12.24, p.1026 Moreschini)

²²⁰ Le difficoltà incontrate nel tradurre il testo dell'*Encomio* sono legate al fatto che Giorgio sembra in un certo senso adattare alla prosa il proprio dodecasillabo, a sua volta rimodellato sull'esametro nonniano (come ho tentato di dimostrare in BEROLLI 2013a, p.163, n.46). Di qui l'abbondanza di participi, costruzioni nominali e figure di suono quali l'epanalessi oppure l'anafora. Si è resa perciò necessaria una resa del greco che in alcuni punti, più che ad una traduzione letterale, è assimilabile ad un tentativo di 'esegesi' nei confronti del complesso dettato pisidiano.

Come accennato nell'introduzione al presente lavoro, il testo greco utilizzato è quello fornito da Bernard Flusin (FLUSIN 1992, pp.189-259).

Infine, per quanto riguarda la *mise en page* sia del testo greco che della traduzione in lingua italiana, ho scelto di riportare in *eisthesis* alcune espressioni (sia che si tratti di apostrofi dell'autore all'uditorio, sia di interi periodi in cui la voce narrante interviene per dare il proprio giudizio sui fatti) che suonano come ritornelli ottemperanti alla funzione liturgica dell'*Encomio*. Qualcosa di molto simile si può apprezzare nel testo fornito da GONNELLI 1998 per l'*Esamerone*, ἀκρόασις pisidiana per le celebrazioni del periodo quaresimale (sulla funzione liturgica dei due testi avremo modo di ritornare nel corso del prossimo capitolo).

²²¹ "Non cercano infatti sacerdoti, ma retori; né puri addetti ai sacrifici, ma protettori potenti".

**ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΚΑΙ ΑΘΛΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΕΝΔΟΞΟΥ
ΟΣΙΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΜΑΡΤΥΡΗΣΑΝΤΟΣ ΕΝ ΠΕΡΣΙΑΙ
ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣΑ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΠΙΣΙΔΟΥ**

1. Νόμος τις δεδώρεται τοῖς εὐσεβοῦσιν οὐράνιος ἄσβεστον αὐτοῖς διατηρεῖσθαι τὸ τῆς μνήμης ἐμπύρσευμα, ἵνα τοῖς ἀθλητικοῖς σπινθῆρσιν ὁ δράκων ὁσήμεραι καταφλέγοιτο, καὶ τῆ λαμπάδι φωταγωγοῖντο τῶν φθασάντων οἱ μέλλοντες, ἄλλος ἐξ ἄλλου πυρσεύειν μανθάνοντες, γεινιῶσαν ἕκαστος ἔχων ἀεὶ τοῦ καλοῦ τὴν ἀνάλαμψιν καὶ τοῦ κρείττονος ἐρεθιζόμενος τῆ ἐγγύτητι λιχνότερος γίνοιτο πρὸς τὴν μίμησιν·

θερμότερος γὰρ εἰς ἐγχείρησιν ἀνὴρ νεωτέρῳ χειραγωγούμενος
παραδείγματι.

2. Ὁ τοίνυν Μωσῆς ὁ ἡμέτερος, ὁ θαλάττη καλύψας Φαραῶ τὸν νεώτερον καὶ τῆ ἐκτάσει τῶν χειρῶν τοὺς ἀλλοφύλους τρεψάμενος, Σέργιον φημι τὸν νομοθέτην τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ διδάσκαλον, ἐπεὶ τουτονὶ τὸν ἄνωθεν νόμον νοερῶς ἐγκεκολαμμένον τῆ ψυχῇ παρεδέξατο, τοῖς λόγοις ἐγκελεύεται κιβωτὸν ὥσπερ τινὰ τῷ μάρτυρι διαπήξασθαι καὶ τὸ μάννα λαμπρῶς ἐναποθέσθαι τῶν πράξεων. Ἀλλὰ σὲ μὲν, ὦ θεία καὶ τῆς οἰκουμένης ἱερὰ κορυφή, γινώσκω στόμα θεοῦ, ἐμαυτὸν δὲ Βεσελεὴλ οὐκ ἐπίσταμαι. Ἐπεὶ οὖν φόβῳ τὸ προσταχθὲν ἐκδεχόμεθα, γένοιτό μοι τὸ πρόσταγμα θείας ἐπιπνοίας μετάδοσις.

Θεοῦ γὰρ τὰ σά·

"φόβος δὲ Κυρίου σοφίας ἀρχή".

3. Δεῦτε τοίνυν νέος Ἰσραὴλ καὶ ὑμεῖς· ὁ μὲν τὴν ἀκοὴν δίκην βάσεως ἀργυρᾶς ὑποτιθέσθω τῷ λέγοντι, ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀκλινῶς ἐπιστησάτω ταῖς βάσεσι χρυσῶν κίωνων λαμπρότερον, ἕτερος ὡς βυσσίνην αὐλαίαν ἐφαπλούτω τὸ εὐπίστον, καρποφορεῖτω τις πρὸς ἰλαστηρίου διασκευὴν τὴν εὐμένειαν, ἄλλος οἶον ἀρώματα προσαγαγέτω τὴν εὐφημίαν τῷ μάρτυρι, πάντες δὲ πάντα· πᾶσι γὰρ πάντα κοινὰ τε καὶ ἴδια τὰ τοῦ δικαίου χαρίσματα. Οἶδα τοίνυν ὡς πλουσίαν ὑμεῖς εἰσοίσετε τὴν ἐπίδοσιν· ἐγὼ δὲ ταῖς τοῦ μάρτυρος πράξεσι, οἷά πως δαψιλεστέρω περιτυχὼν θησαυρῷ, τοῦ εὐρήματος ἐμαυτὸν ἀποδέχομαι, οὐ μὴν ἐπιφορτίζεσθαι τὸ πᾶν δυνατὸς ἢ ἀριθμεῖν τὰ ὀρώμενα, ἀλλ'εὐδαίμων ἂν κριθεῖην εἰ καὶ μέρος ἐγκολπισάμενος ἀπαλλάξομαι. Ὅταν γὰρ ἀγωνιστῆ πράξεων εὐφημίας λόγος ἀνταγωνίζεται καὶ συμμετρεῖσθαι φιλοτιμῆται τῷ πράγματι, ἔοικε τοῖς ὀρμιᾷ φιλονεικοῦσιν ἀναμετρεῖν τὸν βυθὸν καὶ πρὸς παρέκτασιν

έτέραν ἐφ'έτέρα δεσμεύουσιν· ὁμοίως γὰρ ὁ τε μείζων τῷ ἐλάττονι κάλως, ὁ τε μακρὸς τῷ βραχεῖ λόγος ἐλέγχεται.

Ποῖος γὰρ ἢ τίνοι μαρτύρων γένοιτο ἂν ἀξιόχρεως λόγος, ὧν κατὰ τὸ γεγραμμένον· "οὐδὲ ὁ κόσμος ἦν ἄξιος";

Ἐκνικῶσι γὰρ οὗτοι πάσης εὐγλωττίας καλλίφωνον σάλπιγγα τῷ σαρκωθέντι θεῷ Λόγῳ μεγαλοφώνως προσμαρτυρήσαντες καὶ τοῖς οἰκείοις αἵμασιν, ὥσπερ βασιλικῇ βαφῇ, τὴ ὁμολογίαν χειρογραφήσαντες·

ὧν εἷς καὶ ὁ ἡμέτερος καλλίνικος ἀθλητῆς γέγονεν Ἀναστάσιος, οὗ τῷ βίῳ κάτοπτρον ὡς οἶόν τε τὸν λόγον χαλκεύσομεν, ἡγεμόνα τοῦ λόγου τὸν θεῖον προστησάμενοι Λόγον. Τοῦτο γὰρ ὑπὲρ ἅπαντα καὶ πρό γε πάντων ἡμῖν τε αὐτοῖς καὶ τῷ καλλινίκῳ μάρτυρι χαριούμεθα.

4. Τοῦτον ἤγαγε τῆς Περσίδος τμήμα τὴν ἐπωνυμίαν Ῥαζήχ καὶ πατρὶς αὐτῷ κόμη Ῥασνουνὶ τὴν ἐπὶκλήσιν· αὐτὸς δὲ Μαγουνδὰτ τῷ γνωρίσματι. Τεκνοῦται δὲ μάγῳ τινὶ καὶ τούτῳ Βαῦ ἢ τοῦ ὀνόματος πρόσρησις· τέχνη τῷ πατρὶ παιδείους μαγικῆ καὶ γαλουχεῖ τὸ βρέφος τῷ τῆς μαγείας μαζῶ, ἵνα τροφὸν ἔχον ἀσέβειαν μὴ διδαχθῆ τὴν εὐσεβειαν, ἀλλ' ὡς ἐκ γενετῆς τυφλὸν ἀγνοήσοι τὸν ἥλιον καὶ τῷ σκότῳ τῆς πλάνης ὡς νυκτερὶς ἐπιτέρποιτο· οἶδε γὰρ νηπιώδης συνήθεια καὶ τὸ χειρὸν ὄρᾶν τοῦ κρείττονος τιμιώτερον. Δίδωσι τοίνυν τῆς μαγικῆς θηλῆς αὐτῷ τὸν ὀπὸν, κωνεῖω τινὶ ψυχικῷ τὴν ἀγαθὴν ἀπονεκρούμενος ὄρεξιν καὶ τὸν νοῦν ἐνθάπτει τῷ σώματι τῷ κρυμῶ τῆς ἁμαρτίας πηγνύμενον.

Ἦ φιλοστοργίας ἀστόργου καὶ ἐχθρᾶς ἀγαπήσεως.

Ἐκπαιδεύει τῶν κακῶν ὁ σκορπίος στρεβλῶς βαδίζειν τὸν ἔκγονον καὶ παραινεῖ μὴ νοθεύειν τὰ πατρῶα κινήματα· σεμνύνεται γὰρ τῇ στρεβλώσει τῆς διανοίας καὶ τέρπεται ὑγείαν κρίνων τὸ νόσημα. Κληρονόμον τοίνυν τοῦ πάθους τὸν παῖδα καθίστησιν, ἐπιτρόπους αὐτῷ προκαταστήσας τοὺς δαίμονας.

Θριαμβεύειν γὰρ οὐκ αἰσχύνομαι τὰ τοῦ μάρτυρος·

"ὄπου γὰρ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις".

Τὸ γὰρ πατρῶον ὁ παῖς οὐ παρεδέξατο μίασμα, ἀλλὰ τοῦ κλήρου τῆς δυσσεβείας ἀποστάσιον ἐποίησατο καὶ τοῖς ἐπιτρόποις δικάζεται, οὐ τὰ πατρῶα ζητῶν, ἀλλὰ τῇ συντηρήσει μεμφόμενος, καὶ τὴν λευκὴν ψῆφον ἀπάγεται· τὴν ζοφώδη γὰρ ἀγαπῶσιν οἱ δαίμονες. Ἀνακαλύπτει γοῦν τὴν πατρῶαν ἀσχημοσύνην ὁ παῖς, καὶ γίνεται τις εὐσεβῆς πατραλοίας ὁ δυσσεβῆς ὑπεξούσιος.

Ἦ ῥόδον ἐξ ἀκάνθης φυόμενον καὶ ῥίζης πικρᾶς γλυκύτατον
στέλεχος.

Μάγος πατήρ καὶ μάρτυς ὁ παῖς, πολιά παράφρων καὶ νεότης ἔμφρων εὐρίσκεται· καὶ
τὴν τῆς ἡλικίας διάθεσιν καινοτομοῦσιν ἀμφοτέροι, ἀντιμεθιστῶντες τοῖς χρόνοις τὰ
πράγματα.

5. Ἐπεὶ γὰρ Χοσρόης, ὁ τῆς φθορᾶς γεωργὸς καὶ σπορεύς, πολεμικῶ σιδήρῳ
νεαρὸν ἠϋτρέπιζεν ἄσταχυν, λήϊῳ Μαγουνδὰτ στρατιωτικῶ συνετάττετο καὶ τῷ
βασίλειῳ τέως Περσῶν ἐνερριζοῦτο πολίσματι, τῇ ἄλῳνι τῆς παρατάξεως
φυλαττόμενος. Ἔτεμνε γὰρ καὶ τὴν γῆν ἐπυρπόλει τὴν οἰκείαν ὁ βάρβαρος, ἵνα
συγκαταφλέξῃ τὴν ὄμορον, καὶ ζημιούμενος ἤδετο συνδαπανωμένου τοῦ γείτονος.
Οὕτω γὰρ ἦν ὠμοφάγος ὁ τύραννος, ὡς μηδὲ τῶν οἰκείων σαρκῶν, δίκην πολυπόδος
παραφείδεσθαι. Ὅτε δὲ τῶν ἡμετέρων ἀμαρτιῶν ἢ φλόξ τὸ ὑλικὸν πῦρ ὑπανῆψε ταῖς
πόλεσιν, αἰρεῖ τὴν Ἱερουσαλήμ Ναβουχοδονοσοῦρ ὁ νεώτερος καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης
τὴν κιβωτὸν ἀποφέρειται, τροφὴν τῷ πυρὶ προσενέγκας τὸ πόλισμα· τότε τὰ ζωοποιὰ
τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ τίμια ξύλα τὴν τοπικὴν ἐποιοῦντο πρὸς τῇ Περσίδι
μετάβασιν.

Ἦ παραδόξων θαυμάτων ὑπερβολαί·

ὡς ὑποχείριος ὁ Χριστὸς τῷ Ἄϊδι προσήγετο, καὶ σκυλεύει τὸν θάνατον· ὡς
αἰχμάλωτος ὁ τοῦ Κυρίου σταυρὸς Πέρσαις ἀπήγετο, καὶ τὴν Περσικὴν ἀνδραποδίζει
θηρσκείαν, τὸν ἔνσαρκον Ἄϊδην καταβαλὼν τὸν ἀλάστορα τύραννον. Εἰκὼν γὰρ ἦν τὸ
γινόμενον τῆς πρώτης τοῦ θανάτου πορθήσεως· οὕτω τῆς πλάνης ὁ τοῦ Κυρίου σταυρὸς
διαρρήξας τὸ τεῖχος καὶ τὰς ἀξίας ἑαυτοῦ ζωγρήσας ψυχὰς τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς
ἐχαρίσατο τὴν ἀπόλαυσιν· ἐκλάμπας γὰρ ταῖς ἀκτίσι τῆς θείας δυνάμεως, τῶν μὲν
ἀπίστων τοὺς τῆς καρδίας ἔπληττεν ὀφθαλμούς, δίκην ἀστραπῆς, τῇ λαμπρότητι, τῶν δὲ
πιστῶν ἐφώτιζε τῆς διανοίας τὰ ὄμματα.

6. Φήμη δὲ τὴν Περσίδα τις διατρέχουσα παρεῖναι τὸν Θεὸν τῶν Χριστιανῶν
διεκέρυττε καὶ τοῦτο ἀγνοεῖν ἐξῆν οὐδενί, τὴν παράδοξον λεγόντων ἀπάντων καὶ
ἀκούοντων διήγησιν. Φιλεῖ γὰρ τὰ μεγάλα τῶν πραγμάτων μηδὲ τὰς μικρὰς ἀκοὰς
ἀποκρύπτεσθαι. Ἐνηγήθη τοίνυν τὴν τοῦ παναγίου σταυροῦ καὶ Μαγουνδὰτ
παρουσίαν· καὶ τὴν ἐξ αἱμάτων Ἐρυθρὰν τῶν δαιμόνων νηχόμενος θάλατταν, δίκην
κτενὸς ἐφαπλώσας τῆς διανοίας τὰς πύχας, γλυκεῖαν σταγόνα τὴν φήμην δεξάμενος,
εἰς πολύτιμον κατὰ μικρὸν μετέβαλε μάργαρον. Οὐ γὰρ παρῆλθε τὴν ἀκοὴν
ἀβασάνιστον, ἀλλὰ τῆς φήμης γευσάμενος ἐμφορεῖσθαι τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς

προσεγλίχετο, ὄρεξις ἀγαθὴ καὶ πλεονεξία φιλόθεος. Εἶτα τῆς θεογνωσίας τὸν καρπὸν συλλεγόμενος, τοὺς ζοφώδεις κολιοὺς ἀπωθεῖτο τοὺς δαίμονας τῷ εὐσεβεῖ τῆς διανοίας ἰέρακι καὶ τὰς μαγικὰς ἀκάνθας ἐξέτεμνε τῷ δρεπάνῳ τῆς πίστεως. Αὕτη τῷ μακαρίῳ τῆς ἐκ δαιμόνων ἀποστασίας ἀρχῆς, αὕτη πρώτη τῆς ἐν Χριστῷ πορείας ἢ κινήσεως· τοῦτο πρῶτον εὐσεβὲς καταγώγιον, τοῦτο τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν ὑποδείκνυσι, δεύτερος ἀστὴρ μάγῳ τὴν Βηθλεὲμ ἐξηγούμενος ἑαυτὸν προσάγοντι τῷ Θεῷ χρυσοῦ τιμιώτερον, λιβάνου παντὸς εὐπνοώτερον καὶ σμύρνης σεμνότερον.

7. Ἀλλὰ γὰρ καὶ τὰς ἐξῆς ὁ λόγος τοῦ μάρτυρος διαπλάττειν τὰς εἰκόνας ἐπείγεται, μορφώσεως ἀτελοῦς εὐλαβούμενος ἔγκλημα.

Ἀδελφὸς ἦν αὐτῷ καὶ οὗτος ὑπὸ Σαῖν στρατηγῷ Περσῶν στρατευόμενος· τούτῳ κοινωνεῖ τῆς ἐπὶ Καλχηδόνα πορείας ὁ δίκαιος. Τὴν Ῥωμαίων γὰρ ἤπειρον οἱ βάρβαροι προνομεύοντες καὶ τὸν θυμὸν εὐωχοῦντες ὁσήμεραι τῆς ἀκρασίας οὐκ ἐπλήρουν τὸν ἔρωτα.

Ἡ γὰρ ὑπερβάλλουσα πόσις τοῦ αἵματος περισσοτέρας ἐγίνετο δίψης ὑπέκκαυμα, καὶ μέθη τὴν μέθην ἀεὶ διεδέχετο καὶ λύττα τὴν λύτταν ἀεὶ παρεδέχετο.

Ἐντεῦθεν ὁ τῶν Ῥωμαϊκῶν ἡγούμενος τάξεων - Φιλιππικὸς τούτῳ τὸ γνώρισμα - στρατηγικοῖς σοφίσμασι παλινδρομεῖν βιάζεται τὸν πολέμιον, τῇ μεταγωγῇ τοῦ οἰκείου πρὸς τῇ Περσίδι στρατοῦ συμμετάγων τὸν βάρβαρον. Αὕτη τῷ Σαῖν πρὸς τὴν ἀνατολὴν ἢ ἀνάξευξις· ἐνταῦθα Μαγουνδάτ τὴν ὄντως ἀνατολὴν ἐπιποθήσας Χριστὸν "τῷ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης" προσέδραμε καὶ τὸν νοῦν ταῖς ἀκτῖσι φωτίζεται, τῆς συννεφοῦς τῆς ἀμαρτίας διαλυθείσης συμπήξεως. Οὕτως ἀφικνεῖται πρὸς Ἱερὰν πόλιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀφείς τὸν κατὰ σάρκα πνευματικὸν ἀνῆύρισκεν ἀδελφόν, καὶ τὴν βάρβαρον τάξιν λιπῶν αὐτομολεῖ τῷ Χριστῷ, καὶ δόρυ ρίψας τὸν σταυρὸν ἀνελάμβανε, καὶ τὸν τύραννον ἐκφυγὼν βασιλικῷ τὴν ψυχὴν τύπῳ σφραγίζεται.

Ὡ λιποταξίας ἐπαινετῆς,

ὦ λιποταξίας στεφανούσης τὸ δραπετεύσαντα.

Ἄκουε, Παῦλε, τῶν ἐκκλησιῶν μεγαλοφρόντατε ῥῆτορ.

Διώκει τὸν Χριστιανισμὸν Μαγουνδάτ καὶ στρατεύεται τῷ Χριστῷ· φῶς γὰρ αὐτοῦ τὸν λογισμὸν περιήστραψε, καὶ μιμεῖται σε τῆς πρὸς Θεὸν μεταθέσεως, τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχικῆς οὐκ ἀντιδιδομένης τυφλότητος· ὁρᾷ κατ' ἄμφω καὶ συγχωρεῖται τὰ δύο πρὸς καινότεραν θαυματουργίας ἐπίδειξιν.

8. Ἐπει δὲ τις αὐτῷ χρόνος ἐνταυθοῖ παρετείνεται, συνῆν ὁμογλώττω τὸ γένος ἀνδρὶ - δημιουργὸς γὰρ ἐνώσεως καὶ φωνῆς πολλάκις ὑπάρχει συγγένεια -, Χριστιανῷ <δὲ> τὴν πίστιν· τῆς προαιρέσεως γὰρ ἡ ὁμοίωσις δεσμὸς γίνεται τῆς ἐνώσεως. Ἔργασία δὲ τῷ ἀνθρώπῳ εἰς εὐπρεπῆ σχηματισμὸν μεταλλεόμενος ἄργυρος· ἦν καὶ Μαγουνδάτ ἐκμαθὼν εἰργάζετο μὲν τὸν ἄργυρον, ἑαυτὸν δὲ "σκεῦος ἐκλογῆς" τῷ Θεῷ κατεσκεύαζε, μεταχωνεύων τὴν ψυχὴν τῇ ἐκπυρώσει τοῦ πνεύματος καὶ τῇ μεταπλάσει τοῦ βίου πρὸς ἐνδοξοτέραν ὑπουργίαν τοῦ κτίσαντος ἀναγόμενος· ἐπίσταται γὰρ καὶ ὕλη μιᾷ διαιρεῖν ἀξίας ἢ μόρφωσις. Δίψει τοίνυν τοῦ παναγίου ὕδατος ἐκκαίόμενος, τῷ συσσίτῳ λόγους πολλάκις προσέφερε, τὴν πηγὴν ἐπιζητῶν τοῦ κηρύγματος· ὁ δὲ - καὶ γὰρ τοὺς βαρβάρους ὑπέτρεμεν - ἀνεβάλλετο τὸν μακάριον. Οὐ μὴν ἢ πρὸς ἔκβασιν ὑπέρθεσις τῆς ὀρέξεως ἐκλυσιν θεοσεβείας ἐνεποίει τῷ μάρτυρι, ἀλλ' ὥστε στρατιώτης φιλότιμος ἀγῶνος ἐλπίδι τῇ μελέτῃ προτυποῖ τὴν παράταξιν, πόλεμον ἔχων πρὸ τοῦ πολέμου τὴν βούλησιν, οὕτως ἐκεῖνος καταδοκῶν τὰ τῆς πίστεως τῇ ἀποχῇ τῶν κακῶν προετελεῖτο τὰ κρείττονα, τῷ δακρῦν τῆς μετανοίας πρὸ τοῦ βαπτίσματος βαπτιζόμενος· ἐκ τῆς ἰλύος γὰρ τῶν παθῶν τῆς ψυχικῆς καθαιρομένης πηγῆς, οἱ ὀφθαλμοὶ τὴν κατάνυξιν ἀναβρῦουσι καὶ γίνονται Σιλῶας τῷ λογισμῷ τῷ νοσήσαντι, τὴν προθεῖσαν ὑγιῶντες διάνοιαν. Τοῖς ναοῖς τοίνυν ὁ ἄνθρωπος ἐπιφοιτῶν τοῦ Θεοῦ τοῖς τῶν μαρτύρων ἐνεγυμνάζετο διηγήμασιν, εὐδαιμονίζων τὰ πάθη καὶ ζηλῶν τὴν ὁμοίωσιν. Εἴτά τι περινοεῖ μεῖζόν τε καὶ θεϊότερον, τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις μετάβασιν καὶ τὴν ἐκεῖ διὰ τοῦ παναγίου βαπτίσματος κάθαρσιν.

9. Ὡς δὲ πράξις ἢ ἔννοια γίνεται καὶ βεβαιοῦται τῷ πέρατι καὶ τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπίσταται, ξενοῦται παρ' ἀνδρὶ τὴν αὐτὴν ἐργασίαν ἐπάγοντι, τὴν τέχνην ὡς εἰπεῖν ἀδελφῷ καὶ χειραγωγῷ τῆς ἀμφοῖν οἰκειότητος·

ἢ τῶν ξένων γὰρ ἀγνωσία φιλεῖ τῇ γνωρίμῳ τέχνη παρ' ἄλλοδαποῖς εἰσοκίζεσθαι, καὶ προλαμβάνει τὴν συνήθειαν τοῦ ἐπιτηδεύματος ἢ ὁμοίωσις, ἄφνω προσοικειοῦσα τοῦ πόρρωθεν.

Τούτῳ παραγυμνοῖ τὸν θεάρεστον ἔρωτα·

προπηδᾷ γὰρ τῆς γλώττης ἀεὶ τὸ ποθούμενον καὶ τυραννεῖ τὴν διάνοιαν, εἰ καὶ τύχοι μάλιστα πῶς ἐπαινετοῦ τινος ἀξιώματος.

Ὁ δὲ τὴν ἐνθεὸν ἀποθαυμάσας ἐκπύρωσιν Ἡλία τῷ τῆς ἀγίας Ἀναστάσεως ἱερεῖ καλλίστην ἀποφορὰν τὸν ἄνθρωπον ἤγαγεν· ὃς πατρικοῖς σπλάγγνοις οἷα Θεοῦ δῶρον ἀσμένως αὐτὸν προσδεξάμενος, Μοδέστῳ τῷ ὀσιωτάτῳ προσήνεγκε, τὸ μὲν ἱερατικὸν ἀξίωμα πρεσβυτέρῳ καὶ φύλακι τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τὸ τῆνικαῦτα τυγχάνοντι,

μετ'οὐ δὲ καὶ αὐτοὺς διευθύναντι τῆς ἱεραρχίας τοὺς οἴακας. Τοῦτον ὁμοτρόπῳ τὸ γένος καὶ τὴν θρησκείαν συνάψας ἀνδρὶ, ὥσπερ τι ζευγὸς ἀμόμητον τῷ Χριστῷ τῷ θεῷ πυρὶ τοῦ βαπτίσματος ὠλοκαύτωσεν, οἷά τις Ἡλίας ἐκκαίων ὕδατι τριαδικῷ τὰ διχοτομήματα. Ἐν γὰρ κἀνταῦθα τὴν γνώμην οἱ ἄνθρωποι εἰς διάφορα μέλη φαινόμενοι, γίνονται τοιγαροῦν καὶ τὸν ἄνω βίον ἐφάμιλλοι, τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἐπὶ καιροῦ περιθέμενοι, ὧν ἄτερος μὲν ἀνδρείως ἐν Ἐδέσσει διὰ σταυροῦ τοὺς ἀγῶνας τῆς πίστεως ἐνεδείξατο ἐν οὐρανῷ στήσας τῆς εὐσεβείας τὸ τρόπαιον, ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς καλλίνικος ἀθλητὴς ἐν Περσίδι κατηγωνίσαστο τὸν ἀντίπαλον.

Ἀλλὰ γὰρ ἄμφω μὲν ὁ λόγος τιμᾶ, οὐ μὴν ἀγωνίζεται διάυλον·
ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ κατατολμῆσαι πρὸς στάδιον.

10. Τίθεται τοίνυν προσηγορία τῷ Μαγουνδᾶτ Ἀναστάσιος· ἀνέστη γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῦ ὀλεθρίου συμπτώματος καὶ τῆς ψυχῆς τοὺς στύλους ἀνώρθωσεν ἐν τῇ βάσει τῆς πίστεως ἰδρυσάμενος. Μεταμφιέννυται σὺν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματι καὶ τὸ ὄνομα· ἔπρεπε γὰρ ὅλον αὐτῷ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδύσασθαι καὶ νέον γενέσθαι δι' ὕδατος ἀναγεννηθέντα καὶ πνεύματος. Τῷ Κυρίῳ προσέτρεχεν Ἀναστάσιος καὶ τὸ μαγικὸν ἀπεσβέννυτο πῦρ τῷ ἀγίῳ τοῦ βαπτίσματος ὕδατι.

11. Τίς οὖν γένωμαι τὸ ἐντεῦθεν·

Ποίαν ἀναδέξομαι γλῶτταν ἢ λόγων πηγὰς ἢ νοῦ θεωρίαν, ἵνα τοῖς ἐξῆς θρασύτερον ἀνιπτάμενος μὴ δόξω κηρίναις πιστεῦεσθαι πτέρυξιν;

Ἐπεὶ τοῦ βαπτίσματος ἡ ἐβδοματικὴ παρατήρησις ἐτετέλεστο, ὁ ὀσιώτατος Ἡλίας - ἐν τούτῳ γὰρ τὰ τῆς καταγωγῆς ἐγεγόνει τῷ μάρτυρι - πρόσεισι τοῦ Θεοῦ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ πυνθάνεται τί ἂν τὸ λοιπὸν βουλομένῳ προσγένοιτο. Ὁ μὲν οὖν· «Αὐταρκές μοι, ἔφη, τῆς προσκαίρου ζωῆς τὸ ἐπίμοχθον καὶ ποθῶ τὴν ἐκούσιον νέκρωσιν· φιλῶ θάνατον πατέρα ζωῆς, ζωὴν γὰρ θανάτου μητέρα βδελύττομαι· μοναδική μοι δίαιτα τὸ ζητούμενον καὶ ἀγγελικὴ πολιτεία <μοι> τὸ ποθούμενον». Ὅλος γὰρ ὢν τὸ πρὶν σαρκικός, ὅλος ἐγεγόνει πνευματικός, καὶ βίου παλινωδίαν ἐκρούετο καὶ ταῖς ἔμπροσθεν ἀντεστρατεύετο πράξεις· ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ σπινθὴρ τῆς θεοσεβείας ἐγκρύφιος ἐγεγόνει πυρσὸς κατ' ὀλίγον γυμνούμενος. Ἄγει τοίνυν αὐτὸν ἐπὶ τινα λογικῆς ἀγέλης σηκὸν καὶ θεῖον ὡς εἰπεῖν φροντιστήριον - καὶ τὸν τόπον τοῦ ἀββᾶ Ἀναστασίου μονὴν ὀνομάζουσι, σημείοις τρισὶν ἢ τέτταρσιν ἀφωκισμένον τῆς πόλεως· ἐνθα δὴ τὸν ἱερὸν ἀρνὸν Ἰουστίνῳ τῷ τῆς μονῆς προεστῶτι προσφέρεται, τά τε θεῖα σοφῶ καὶ νέμειν ἀκινδύνως εἰδῶτι τὸ ποιμνιον καὶ λύκοις τηρεῖν ἀνεπίβατον, καρτερῶ τειχίῳ τῇ

εὐσεβεία φρουρούμενον. Οὗτος ὁ ἱερὸς ἀνὴρ τὸν νέηλον τῇ πνευματικῇ συμμορία κατέταξεν, Ἡρακλείου τοῦ εὐσεβοῦς ἔτος τῆς βασιλείας δέκατον διανύοντος. Τοῦτον ξεναγεῖν ἢ καὶ παιδοτριβεῖν, ἄμεινον εἶπεῖν, ἐμπιστεύει τῷ τὰ τοιαῦτα ἐκ τοῦ ἄρχεσθαι τὸ ἄρχειν καλῶς μελετήσαντι καὶ προτιθεμένῳ τῷ γυμναζομένῳ τύπον ἑαυτὸν καὶ παράδειγμα.

Πύρρος οὗτος ὁ καθ' ἡμᾶς·

οὐ γὰρ ἀδικήσομεν ὑμᾶς τῆς εἰδήσεως, ὥσπερ τι τῶν οὐ ῥητῶν ἀποκλέπτοντες.

Παιδοτριβεῖ τοίνυν αὐτὸν τοῖς ἀπαλωτέροις ἐγγυμνάζων μαθήμασι, γραμμάτων μελέτη καὶ τῶν ὅσα τῶν τοιούτων εἰσὶ σκαμμάτων ἀρχαί· ἀρίστης γὰρ τοῦτο διδασκαλίας τὸ μὴ τοῖς στερροτέροις ἐνάρχεσθαι. Εἶτα τὴν Δαυϊτικὴν ἐμμέλειαν ἐξεπαίδευεν, οἷον ὑπὸ σάλπιγγι διδούς καταγωνίζεσθαι τὸν ἀντίπαλον. Ὡς δὲ καλῶς ἔδοξεν ἔχειν αὐτῷ τὸ προγύμνασμα, τὴν κόμην αὐτὸν ἀφαιρούμενος, τῷ τιμίῳ τῆς ἀσκήσεως καθώπλιζε σχήματι· τῆς ψυχῆς γὰρ κρατησάσης τοῦ σώματος, ὡς αἰχμάλωτον τὸ σῶμα λοιπὸν τῆς κόμης τὸν καλλωπισμὸν ἀποτίθεται· καὶ δουλαγωγεῖται σαφῶς, τῷ σχήματι τὴν ὑποταγὴν ἐνδεικνύμενον.

Ἄ δὲ τούτοις ἀκόλουθα καὶ τοῖς ἀρετὴν μεταθέουσι νόμιμα, ταῦτα διηγησόμενος πάρειμι.

12. Ὅσοποιὸς ὁ μακάριος τοῖς ἀδελφοῖς προχειρίζεται, οὐ τεθρυμμένης τινὸς ἢ ἀβρᾶς ἐστιάσεως· μέλει γὰρ οὐδενὸς αὐτοῖς πλὴν ὅσον ἀναγκαίως καθυπουργῆσαι τῷ σώματι καὶ λειτουργῆσαι τῇ σαρκὶ λειτουργίαν ἀνέγκλητον.

Ἀλλὰ τίνας ἐνταῦθά τις ἂν ἀξίως ἀγασθείη τὸν ἄνθρωπον, τῆς ἀποικίλου καρυκείας τὸ εὖμετρον ἢ τῆς εὐπροσίτου τοῖς πᾶσι τροφῆς ἢ τό γε κρεῖττον τῆς τῶν τρόπων ἠδύτητος, δι' ἧς ἅπαντες καὶ πρό γε πάντων Θεὸς ἐνηυφραίνετο;

"Πάντα γὰρ ὅσα ἂν ποιῇ, κατευοδωθήσεται" δίκαιος.

Ἐκ δὴ τούτων ἐφ' ἑτέραν μετανίσταται λειτουργίαν, οὐκ αὐτὸς ἑαυτῷ ταῦτα νομοθετῶν, τῷ δὲ προστάγματι πειθαρχῶν τῆς ἀσκήσεως· κῆπος αὐτῷ πρὸς ἐπιμέλειαν ἐμπιστεύεται.

Τί οὖν ὑπόλοιπον ἢ φροντίδας ἔχειν κηπεύοντι καὶ πρὸς τῇ γῆ τὸν λογισμὸν ἐνδεσμεύεσθαι;

Ὁ δέ - καὶ γὰρ ἦν ἀμφιδέξιος - γεωργεῖ τὸν κάτω παράδεισον καὶ τρυγᾷ τὸν ἄνω παράδεισον· ὕδατι καταπιαίνει τὴν γῆν, τὴν δὲ ψυχὴν ἀρδεύει τοῖς δάκρυσιν καὶ καρποφορεῖ καλῶς ἐπ' ἀμφοῖν.

"Δίκαιος" γὰρ "ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει", προφητικῶς προηγόρευται, "ὥσει κέδρος ἢ ἐν τῷ Λιβάνῳ πληθυνθήσεται".

Οὕτως αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὁσήμεραι λαμβανούσης ἐπίδοσιν, τῷ τε ζηλωτῷ τῶν πατέρων βίῳ καὶ τοῖς θείοις οὐ παρέργως λογίοις τὴν ἀκοὴν ὑπετίθετο, ἐντεῦθεν ἐκ τῆς τῶν ἀγαθῶν πηγῆς τὴν σωτηρίαν πρὸς τὴν ψυχὴν εἰσρέομενος· ἠνίκα δὲ τι παραρρυσὲν τῷ βάθει τῶν λεγομένων διέφυγεν ἄγνωστον, ἀνερωτῶν τὸν διδάσκαλον τὴν ἀπορροὴν τῆς ἀγνωσίας ἀπέφραττεν. Εἰ δέ που καὶ τοῖς τῶν καλλινίκων μαρτύρων ἐνέτυχεν διηγήμασιν - αἰεὶ δὲ τοῦτο πρὸς τὸ οἰκεῖον διεπράττετο καταγώγιον -, ἀκάθεκτος τὴν ἐπιθυμίαν ἐγένετο, ἐκλιπαρῶν τὸν Θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς ὁμοίοις ἐναθλῆσαι παλαίσμασι· καὶ γνώμων ἀκριβῆς τοῦ πόθου τοῦ μάρτυρος ἢ συνεχῆς τῶν τοιούτων ἀνάγνωσις. Εἶθε γὰρ τις, ὅπερ ἐρᾷ, καὶ ἀκοῇ καὶ γλώττῃ καὶ διὰ πάσης ἄγειν αἰσθήσεως, καὶ γυμνοῦται λοιπὸν ἢ διάθεσις, εἰ καὶ τῷ δοκεῖν τὸ ἐννόημα κρύπτεται. Ταῦτα τοῦ μάρτυρος τὰ γυμνάσια, ταύταις ἐβδομαῖς ἐτῶν ταῖς μελέταις ἐγγίνεταί.

13. Ὁ μὲν οὖν μισόκαλος δράκων, ὁ πάσης ἀντίπαλος ἀρετῆς, φθονῶν τῷ ἀγίῳ τῆς πρὸς Θεὸν ἀναβάσεως, ἀνεκίνει τὸ δυσσεβὲς αὐτῷ τῆς μαγγανείας ἀρρώστημα· εἶτα τῆς ὑγιοῦς ἀποπειρώμενος διαθέσεως, ἐκλύειν ταύτην ὑπόπτει τῷ προτέρῳ νοσήματι, καὶ τὴν μαγικὴν ὡς εἰπεῖν Εὐάν ὑπέπεμπεν, ἐξάγειν ἐπιχειρῶν τοῦ παραδείσου τῆς πίστεως. Οὐ μὴν τὸν στερρὸν ἐκεῖνον ἠπάτησεν ἄνθρωπον - ἤδη γὰρ αὐτῷ τὸ πονηρὸν ἐλέλυτο συνοικέσιον -, ὅμως ἐκκαλύπτει τῷ διδασκάλῳ τὸ ἐγκάρδιον νόσημα, ἰατρεῦσαι δεόμενος τὸ πονούμενον· θεῖα γὰρ τῷ πατρὶ συνήδει χαρίσματα.

Τί οὖν ὁ μέγας ἐκεῖνος τῶν ψυχῶν ἰατρός;

Συγκαλεῖται τοὺς ἀδελφοὺς πρὸς ἐπίσκεψιν, καὶ τὸν κάμνοντα νοσοκομῶν παραινέσει, τὰς εὐχὰς διδοὺς ἀντιφάρμακον, ποιεῖ τὸν ἰὸν ἐξεμέσαι τοῦ δράκοντος.

14. Ἄλλ' ἤδη μοι τὸ σκάφος τῶν λόγων ἐφ' ἐτέραν ἀναγωγὴν εὐτρεπίζεται·

οὐ γὰρ οἱ λιμένες τὸ πέρασ, ἀλλ' ἢ τῶν φορτίων διάπρασιν.

Ὅναρ ὁ μακάριος ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν ὕπαρ ὀρᾷ· ἐργηγόρει γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς Θεὸν καὶ ὁ νοῦς οὐκ ἐκάθευδεν. Ἡ δ' οὖν ὄψις ὄρος ἦν οὐ ταυτὸν τοῖς ἄλλοις καὶ οἶον χαμαΐζηλον, μεγέθει δὲ μέγιστον καὶ κάλλει διαφανέστατον καὶ τὴν κορυφὴν οὐρανῶ μαῖλλον ἢ γῆ πλησιώτερον. Εἰστήκει δὲ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτῷ, καὶ οἱ νεανίας

οίνου φιάλην ὀρέγων ἐφίσταται· οὐκουν ὕλη ταύτη μικροπρεπής τις ἢ εὐωνος, ἀλλ' οἷα δωροφορεῖ τοὺς εὐδαίμονας, τέχνης διαπρεποῦς ὁ χρυσός. Λίθοι δὲ αὐτὴν περιέστεφον πολυτελεῖς καὶ βασιλῆιοι. Καὶ λέγοντος ἀκούειν ἐδόκει· «Σοὶ τὸ ποτήριον ὀνοχόηται τοῦτο». Ὁ δὲ δεξάμενος ἔπιε· καὶ γὰρ ὄντως ἠδὺ κατεφαίνετο. Εἶτα τῇ ὄψει διαναστάς—ἤδη γὰρ ἐνθουσιᾶν ὑπῆρχετο καὶ κινεῖσθαι τῷ πνεύματι - πρὸς τὴν ἔννουχον μελωδίαν ἐβάδιζεν. Ἠπίστατο γὰρ λέγειν· "ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρὸς σὲ ὁ Θεός, διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς". Καὶ ἡ νύξ ἦδε τὴν ἁγίαν Κυριακὴν προεκήρυττεν. Ἐδίδοτο τοιγαροῦν αὐτῷ τοῦ ὀνειράτος ἢ προφητεία γραφικαῖς ἀναπτύξεσι σκιαγραφοῦσα τὴν τῶν μελλόντων ἀπόβασιν. Ἐπεὶ γὰρ ὑπερεώρα τῶν κάτω καὶ τοῖς ἄνω τε καὶ θειοτέροις προσέβλεπε καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ, "εἰς τὸ ὄρος ἀνέβη τοῦ Κυρίου καὶ ἔστη ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ", ἔνθα τῇ πίστει βεβαίως ἰστάμενος τὸ ποτήριον τὸν θάνατον δέχεται κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνήν· "Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω με τὸ ποτήριον τοῦτο", τῆς ὕλης δηλαδὴ τοῦ χρυσοῦ τὸ δόκιμον ἐμφαινούσης καὶ τίμιον. Εἶτα τὸ τερπνῶς ἐκποθὲν πῶμα προσκείμενον τὴν δι' αἵματος ἐκούσιον τελευτὴν ὑπηνίττετο, ἢ δὲ περιτρέχουσα λίθος τὴν κύλικα τὴν ἄνωθεν αὐτῷ δεξιᾶν προηγόρευε τοῦ μάρτυρος τὸν στέφανον ἐκ λίθου τιμίου λαμπρῶς εὐτρεπίζουσαν.

15. Οὕτω τῇ προτυπώσει τῶν φανέντων ψυχαγωγούμενος ὁ θαυμάσιος ἄνθρωπος ἐν τινι τῶν ἱερῶν οἰκίσκων τὸν τῆς μονῆς προεστῶτα παραλαβὼν δι' αἰτίσεως, ῥίψας ἑαυτὸν ἐπ' ἐδάφους τοὺς πόδας τοῦ πατρὸς δακρύοις κατέπλυνε καὶ βοῶν ἐλιπάρει· «Δίδου μοι, πάτερ, τὴν τελευταίαν εὐχήν· δίδου μοι τῆς μακρᾶς ἀποδημίας ἐφόδιον· δίδου μοι παραπομπὸν τῆς ἐκεῖ μετοικήσεως. Οἶδα, πάτερ, τῷ κόπῳ σου με πῶς ἐφυτούργησας· οὐκ ἀγνοῶ τοῖς σοῖς με πῶς ἰδρῶσιν ἐπότισας· ἐπίσταμαι ταῖς σαῖς χερσὶ τὰς ἐμὰς ἀκάνθας ὅπως ἐξέκοψας. Σὺ με τῆς βιωτικῆς ναυαγίας διέσωσας καὶ ταῖς ἀγκύραις καθωρμίσω τῆς πίστεως». Ἀνέκρινε τοίνυν αὐτὸν ὁ πατὴρ ὅθεν τὴν μεταστάσεως ἐπαισθάνεται· ὁ δὲ παραυτίκα τὸν προφήτην ἀνιστόρησεν ὄνειρον ἐγγυόμενος ἀγχίθυρον εἶναι τὸν κοινὸν ἢ τὸν ὀπωσοῦν αὐτῷ χρεωστούμενον θάνατον. Ἀνεβάλλετο γὰρ διαρρήδην ἐξαγορευσαὶ τὰ μέλλοντα, τὴν τοῦ πατρὸς ἐπὶ τῷ φορτικῷ δεδοικῶς ἐπιτίμησιν. Ὁ δὲ πρὸς ἀρετὴν παραθήγων τὸν ἅγιον· «Εὐφραίνου τέκνον, φησὶν, εἰ τῶν ἐλπιζομένων ἐγγὺς εἶ δωρεῶν· ἀγωνίζου νῦν ἀνδρικότερον, ἵνα στεφανωθείς λαμπρότερον. Ἔτι μικρὸς ὑπολείπεται κάματος καὶ μεγάλη τῶν προσδοκωμένων ἢ ἄνεσις· ὀλίγος ἰδρῶς σβεννύει τὴν γέενναν. Τῇ εὐσεβείᾳ

τὴν τελευταίην χαρισώμεθα· τῷ τέλει γὰρ τὰ πράγματα διακρίνεται, "ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται"».

Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὅσα τῶν ἀκοῶν κατεπῆδε τοῦ μάρτυρος μακρὸν ἀριθμήσασθαι μήτι γε διηγῆσασθαι.

16. Τούτοις ἐπιρρωσθεὶς ὁ μακάριος - αἰεὶ γὰρ τῷ πατρὶ προσανεῖχε τὸν νοῦν καὶ νόμον εἶχε τούτου τὰ ῥήματα - συντελεσθείσης τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας, τὸ πανάγιον τοῦ Χριστοῦ σῶμα καὶ αἷμα δεξάμενος, τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοτράπεζος γίνεται· καὶ καθευδήσας μικρὸν, ὅσον διαλαθεῖν τοὺς ὁμόφρονας, λαθραίως ἀφίπταται, οἷα νεοττὸς ἀετοῦ τὴν πτῆσιν τέλειος μηκέτι φέρων τῇ καλιᾷ προσκαθέζεσθαι. Ἐξήκει τοίνυν οὐδὲν ὅ τι μὴ τῶν ἀναγκαίων τῆς σαρκὸς καλυμμάτων ἀγόμενος, καλὸν εὐσεβείας ἐμπόρευμα τὴν ἀχρηματίαν ἐνθέμενος· ἀκτημοσύνη γὰρ πλοῦτος αὐτῷ καὶ "πορισμὸς ἦν ἡ εὐσέβεια". Ἐντεῦθεν ἀπανίσταται πρὸς Διόσπολιν πρὸς ἀγῶνας, Γεωργίῳ τῷ μάρτυρι προσευζόμενος τῆς ὁμοίας ἀθλήσεως· φιλοῦσι γὰρ πως οἱ ἄνθρωποι ἀγῶνος ἀρχόμενοι προσοικειοῦν ἑαυτοὺς τοῖς ἤδη νικήσασιν. Ἐκεῖθεν εἰς τὸ Γαριζὶν ὄρος μετέρχεται, ἔνθα τοῦ λογισμοῦ τὸν παῖδα τὸν Ἰσαὰκ προσανέφερε, θύων τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως ἧς τὸ εὐάρεστον ἄρνού πρὸς ὑπαλλαγὴν οὐκ ἐδέετο. Εἶτα καὶ πρὸς τὴν Στράτωνος ἦκει Καισάρειαν ἀγόμενος ἄνωθεν· ἦγετο γὰρ τῷ Θεῷ θαυματουργίας ἐπίδειξις. Ἐν τοίνυν τῷ τεμένει τῆς πανυμνήτου Θεομήτορος ἐναυλίζεται· ὀπλιζομένῳ γὰρ πρὸς ἀγῶνας ἐχρῆν τοιοῦτο προσλαβεῖν ὀρμητήριον.

17. Ὡς δὲ δύο τῆς καταγωγῆς ἡμέραι διέδραμον, ἐπὶ τὸ τέμενος τῆς ἀγίας Εὐφημίας διανύων περίπατον, ἔνθα τῶν ἄθλων αὐτῷ τὸ προοίμιον λαμβάνει τὴν γένεσιν, θέαμά τι καθορᾷ τῶν οὐ ξένων κατὰ γε τὸν πρῶτον βίον αὐτοῦ· μάγοι περιστάντες πυρὰν ἐμαγγάνεον, σύστημα πονηρὸν καὶ δαιμόνων ὑπήκοον. Τούτοις ἐγκαρδίως ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης ἐπέδραμε, παίων τῇ γλώττῃ καὶ τιτρώσκων τοῖς ῥήμασι. Ψυχὰὶ δὲ ἦσαν αὐτοῖς αἱ βαλλόμεναι μηδενὸς ὄπλου λογικοῦ πρὸς ἄμυναν εὐπορήσασαι· στρατηγὸς γὰρ οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐμπαράσκευος. Παρεγύμνου τὸν λόχον καὶ τὸν δόλον ἐμήνυε, τὴν γνώσιν ὡς αὐτόμολος μὴ κλεπτόμενος· «Τί πλανᾶσθε, φησί, καὶ πλανᾶτε; Τί τερατεύεσθε καὶ κομπάζετε, φληνάφους πρὸς ἀπώλειαν ψυχῶν ἀνευρίσκοντες;» Τῶν δὲ θαυμαζόντων καὶ τὸν τρόπον ἀναζητούντων τῆς γνώσεως, ὑπολαβὼν ὁ θαυμάσιος· «Κἀγὼ τοῖς αὐτοῖς ἐστράτευμαι πρότερον· ἐνόσουν κἀγὼ τὸ παρ' ὑμῖν πολυτίμητον νόσημα· ἐμαινόμενῃ ποτὲ τὴν παραφορὰν τὴν ἐκούσιον». Τούτοις τὰ νῶτα διδόντες καὶ καθομολογήσαντες τὴν ἀσέβειαν ἐλιπάρουν ἔκπυστον αὐτοῖς μὴ γενέσθαι τὸ σόφισμα, κέρδος ἡγούμενοι τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀναχώρησιν.

18. Ἦδη δέ πως αὐτοῦ τὸ λειπόμενον τῆς πορείας ἀνύοντος, τὴν τάξιν ἱππῶται τοῖς προπυλαίοις τοῦ δερβᾶς ἐφιζάνοντες - ὃ δὴ φίλον ἀρχεῖον παρ' Ἑλλησιν ὀνομάζεσθαι -, θεασάμενοι τὸν μακάριον διελάλουν εἶναι κατάσκοπον.

Τί οὖν ὁ γεννάδας ἐκεῖνος;

Ἀντιβλέψας γενναῖον καὶ συναναστήσας τῷ ὄμματι καὶ τὸ φρόνημα, τὴν ἀδολεσχίαν τῶν ἀνδρῶν ἀπεφάυλιζε - μήτηρ γὰρ τῆς καλῆς παρρησίας ἐστὶν ἡ εὐσέβεια -· «Ἐγώ ποτε τὴν αὐτὴν ὑμῖν τάξιν ἐταπτόμην, φησὶν, ἵππον ἀναβαίνων καὶ τόξον ἐντεινὼν, ἀσπίδα προτεινὼν καὶ σείων ἀκόντιον· νῦν δὲ στρατεύομαι τῷ Χριστῷ καὶ τῶν ὑμετέρων κατόπτῃ οὐκ ἀφίγμαι».

Καὶ ταῦτα κατέλεγεν ἑαυτοῦ μᾶλλον ἢ ἐκείνων ὑπάρχων κατάσκοπος·

οὐ γὰρ ἔδει κρύπτειν ὥς τι ληστρικὸν τὸ φιλόχριστον ἢ ψεύδει τὴν σωτηρίαν ὠνήσασθαι τὸν γε τῆς ὄντως ἀληθείας ὑπήκοον.

Εἶχον τὸ λοιπὸν τοῦ μάρτυρος κατὰ κράτος οἱ βάρβαροι, οἷα κυνῶν πλῆθος περιχυθέντες τῆς εὐσεβείας τὸν λέοντα. Τούτοις ἐπιγενόμενος ὁ σελλάριος, τίς τε εἶη καὶ τὸ γένος ἀνίχνευε, τὴν πεῦσιν ἀναπαύων τῇ ἀντιδόσει τῆς ἀποκρίσεως. Ἐκ δὴ τούτων τριταῖος ἐναυλισάμενος τῇ φρουρᾷ διημέρευσε ἄσιτος, οὐκ ἀνορεξία τροφῆς χαλινούμενος, οὐ σπᾶνει τῶν τρεφόντων σφιγγόμενος, ἀλλὰ τῷ μὴ φίλα νοεῖν τοὺς προσάγοντας τὴν ἐδωδὴν ἀπεστρέφετο, δυσχεραίνων τοῦ γένους τὸ ὕφαλον, τὸν ἄνωθεν ἄρτον οὐ κόρακι κατὰ τὸν προφήτην δεχόμενος, τῷ πνεύματι δὲ νοερῶς χορηγούμενος.

19. Ἐπεὶ δὲ τὸν μαρζαβανᾶν αὐθις ἡ πόλις ἐδέχετο - καὶ γὰρ ἔτυχεν οὐκ ἔνδημος ὢν -, διαγγέλλει παρ' αὐτὸν ὁ σελλάριος τῷ ἀρχεῖῳ παραστησάμενος τὸν μακάριον. Ὡς δὲ τῆς ἐπιδημίας τὸ νέον καιρὸν οὐ παρεῖχε τῆς πρὸς τὸν μάρτυρα διαλέξεως - φιλεῖ γὰρ πλῆθος δήμου τοῖς ἐξ ὁδοιπορίας προσγίνεσθαι -, παρίσταται τις αὐτῷ τὴν ἀρετὴν σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ ὡς ἐν ξένοις γνωστός - ἤδη γὰρ αὐλιζόμενον ἐν τῷ τῆς Θεομήτορος ἐωράκει νεῶ -, καὶ καταμαθὼν τῆς ἐπιστασίας τὸ αἴτιον, τῆς ἐνάρξεως αὐτὸν εὐδαιμόνιζε καὶ πρὸς τὸ πέρασ ὑπέθηγεν, ὡς ἔθος τοὺς θεατὰς τοῖς ἀθληταῖς ἐγκελεύεσθαι.

20. Ἐπεὶ δὲ προῦκάθηστο μὲν ὁ μαρζαβανᾶς προσλαβὼν τι καὶ φρυάγματος, ὁψὲ δὲ τῷ μάρτυρι γέγονεν εἴσοδος, τὴν πάτριον εὐθὺς ἠρνεῖτο προσκύνησιν, τρόπῳ δημηγορῶν τὴν μετάθεσιν καὶ σχήματι σημαίνων τῆς ψυχῆς τὸ ἀδούλωτον, κακίστης ὑποταγῆς ἀνακόπτων τὴν ἔναρξιν.

Τοῦ δράκοντος γὰρ τὴν κεφαλὴν ἐφυλάττετο, τῆς πτέρνης αὐτῷ μὴ καταλιμπάνων ὑπόνοιαν·

εἰ γὰρ τὼ χεῖρε δῆσας τὴν κεφαλὴν τῆ γῆ προσκατέκλινεν, εἶχεν ἂν ὁ ἀντίπαλος φθέγγεσθαι·

«Ἡμέτερον τὸ προοίμιον· οὐκ ἐξήμβλωσε τὴν μνήμην τῶν πατρίων ὁ ἄνθρωπος, τῆ θεᾶ μόνη τοῦ δικαστοῦ καταπέπληκται. Ἔτι μικρόν, δικαστά, καὶ μεταχωρήσει πάλιν αἰχμάλωτος».

Ταύτην αὐτοῦ τὴν ἐλπίδα σοφῶς ἐξωστράκισε.

Τούτοις ὁ μαρζαβανᾶς τοξοποιῶν τὰς ὀφρῦς καὶ τὴν ἀπειλὴν ἐξαγγέλλων τῷ βλέμματι ἐγχνονίζει τῆ σιωπῆ, τῆ ἐλπίδι τοῦ φθέγματος φοβερωτέραν ποιῶν τὴν ἐρώτησιν· εἶτά φησι· «Τίς τε εἶ καὶ πόθεν, ὃ οὔτος, ἀνάγγελλε». Ὁ δέ· «Χριστιανὸς ἀληθινὸς εἰμι» - πλήρης θείας χάριτος ἢ ἀποκρίσις· τῆ πρώτη λέξει τοξεύει τὸν δράκοντα τῆ νευρᾷ τῆς ψυχῆς ἐντόνως ἰστάμενος. Χριστιανὸς ἀληθινὸς εἰμι. Ταῦτόν ὑπῆρχεν εἰπεῖν· βασιλική μοι σφραγὶς ἐπιβέβληται καὶ τὸν θησαυρὸν τῆς σωτηρίας οὐ κλέπτομαι -· «Εἰ δέ σοι φίλον καὶ ὅθεν διδάσκεισθαι, Πέρσης τῷ γένει, Ῥαζήχ μοι <ή> χώρα καὶ πατρίς Ῥασουνί, τὴν τάξιν ἰπότης, τὸ ἐπιτήδευμα μάγος, καὶ τὴν ἀχλὺν τῆς πλάνης φυγῶν ταῖς ἀκτῖσι τῆς ἀληθείας κατέφυγον».

Τῶν ῥημάτων τῆς ἀσφαλείας ὑπέρευγε.

Ὡς σοφὸς στρατιώτης τὴν ἀσπίδα προτάξας τῆς πίστεως τῶν ἀσθενεστέρων ἀσφαλίζεται τὸ εὐάλωτον.

Ὡς ἀληθῶς καλλίστη τῶν ῥημάτων ἡ πρόοδος·

ἔπρεπε γὰρ ὡς ἐλευθέραν ἠγεῖσθαι τῆς πίστεως τὴν συγγένειαν, ὡς δὲ δούλην ἔπεσθαι τὴν τοῦ σώματος.

21. Αὐθις ὑπολαβὼν ὁ μαρζαβανᾶς· «Ἀναφρόνησον, ἄνθρωπε, τοῦ νοσήματος καὶ τὸ ὑγιαῖνον τῆς θρησκείας ἀνάλαβε, καὶ παρ' ἡμῶν ἔσται σοι κτηνῶν δεσποτεία, πλοῦτου περιουσία καὶ δωρεῶν κατάλογος ἕτερος». Παραπληξίας οὐ μικρᾶς τὸ λεγόμενον· δοκεῖ τι τοιοῦτο βοᾶν· ἰατρεύσομέν σου τὴν νόσον ἡμεῖς, ἀλλὰ παρέξομέν σοι μισθὸν τῆς υἰείας, ὃ ἄνθρωπε. Πρὸς αὐτὸν ὁ μακάριος· «Μὴ δῶή μοι ὁ Θεὸς τῆς ἀγαπήσεως ἐκπεσεῖν τοῦ Χριστοῦ μου». Διελέγχει σου τὰς δωρεάς, δικαστά, στηλιτεύει τὴν ἄνοιαν, οὐκ ἀνέχεται κερδῆσαι φθαρτὰ Θεὸν ἄφθαρτον ζημιούμενος, ἀνορεκτεῖ δωρεῶν ὀγκούντων ἀσέβειαν, μισεῖ πλοῦτον τὸν ἄνω θησαυρὸν ἀποκλείοντα. Εἶτα τὸ ἀφιλότιμον διαπτύων τοῦ σχήματος· «Τί οὖν; Ἐπιτερπῆς ἢ τῶν ῥακίων σοι πέφυκεν ἔνδυσις;» - «Καὶ γὰρ τούτοις σεμνύνομαι». Ὁ μὲν γυμνῶσαι σπεύδει τῆς εὐσεβείας τοῦ

θώρακος, ὁ δὲ περιτίθεται μᾶλλον τοῖς ἐχθροῖς ἑαυτὸν δεικνύων ἀνάλωτον. «Δαιμονᾶν, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος ἔοικε». - «Πρώην ἐγεγόνειν δαίμοσι καταγώγιον, νῦν δὲ τέμενος ὑπάρχω Χριστοῦ, δι' ὃν δραπετεύουσι δαίμονες». Εἶτά φησιν· «Οὐ φοβῆ μή πως ἀνασκολοπισθῆναί σε δεήση, βασιλέως κελεύοντος;» Ἐπαγαγὼν ὁ μάρτυς· «Ἄνθρωπον οἶδα καὶ βασιλέα καὶ σέ».

22. Τούτοις ζέσας ὁ μαρζαβανᾶς τῷ θυμῷ· «Πρὸς τὸ φρούριον ἐλκέσθω, ἔφη, δεσμευέσθω σιδήρω, ἀχθοφορεῖτω λίθους, ἐχέτω μηδεμίαν ἀνάπαυλαν».

Ὡς ἀληθῶς θυμοῦ ταῦτα γεννήματα·

φιλεῖ γὰρ ἐξουσία κολακείαις μὴ πείθουσα τὴν ἀνάγκην ἐπικαλεῖσθαι
συνήγορον.

Τούτοις ὁ γενναῖος ἀθλητὴς ἐξυπηρετῶν τοῖς προστάγμασιν εἶχε τούτων ἐπεισόδια δυσχερέστερα. Προσιόντες γὰρ αὐτῷ τῶν ὁμοφύλων τινὲς οὐκ ἀνεκτὴν ἠγοῦμενοι τὴν ἐγχείρησιν ληστεύειν κολακείαις τὸν λογισμὸν ἐπειρῶντο τοῦ μάρτυρος ἢ λοιδορίας ὑπορύττειν ἰστάμενον, τὸν Χριστιανισμὸν ὀνειδίζοντες καὶ τὴν εὐφημίαν ὡς βλασφημίαν αὐτῷ διασκώπτοντες· τέλος καὶ πληγὰς ἐνετείοντο καὶ τὸ ἄνθος βιαίως τῶν παρειῶν ἀπεθέριζον. Ὁ δὲ οἷα σιδήρω πυρίτης λίθος κρουόμενος τῇ βίᾳ τῆς πληγῆς τοὺς σπινθῆρας τῆς ἀρετῆς πλέον ἐξέλαμπε. Λίθοις κατεφόρτιζον, οὐς οὐδ' ἂν τετρακτὺς ἀνθρώπων ὑπέμεινε, καὶ ταῦτα δεσμώτην ἕτερον τῆς αὐτῆς ἐπεχούσης ἀλύσεως. Οὗτος αὐτοῖς τὴν βλασφημίαν ἐπέπληττε καὶ τὸ ἄχθος τῶν λίθων ἠνείχετο, τὸν "ἀκρογωνιαῖον λίθον" ἐπιποθῶν τὸν Χριστόν. Οὗτος πρῶτος τῷ δικαίῳ σκαμμάτων νικητήριος στέφανος καὶ τῷ διαβόλῳ πτωμάτων ἦχος ἐξάκουστος.

23. Ἦδη δὲ πρὸς πάλιν ἐτέραν ἐρχομένῳ τῷ μάρτυρι θέατρον ὁ λόγος
ἐπισυνάγει σεμνότερον, ἵνα θρίαμβον ἐγείρη λαμπρότερον.

Αὐθις τὸν γεννάδαν ὁ μαρζαβανᾶς μεταπέμπεται καὶ διαπλάσας ἑαυτὸν σοβαρώτερον καὶ τὸν αὐχένα παρατείνων πρὸς θέαμα φρικωδέστερον· «Ἄγε δὴ, λέξον, ὦ οὗτος· εἰ πατήρ σοι μάγος καὶ τῆς τέχνης σὺ μαθητὴς, ἀποστομάτιζέ τι τῆς τοιαύτης παιδεύσεως, ἵνα σου τῶν λόγων τὸ ἀψευδὲς διακρίνωμεν». - «Μὴ μὲν οὖν, ἔφη, τὴν ἐμὴν γένοιτο γλῶτταν καθυπουργῆσαι μιάσματι».

Ἔγνω τῆς προστάξεως τὸ πανούργημα, καὶ θύραν ἐπιβάλλει τῷ
στόματι, κλείων τῷ δράκοντι τὴν πρὸς τὴν ἔννοιαν εἴσοδον.

Τὸ πρὸς εὐφημίαν ὄργανον ἀνατεθὲν τῷ Θεῷ βεβηλοῦν οὐκ ἀνέχεται·
ἢ γὰρ πρὸς δοξολογίαν λύρα πολύφωνος, ἄφωνος ἐν τοῖς ἀτόποις
ηὐρίσκετο.

«Τῆς θρησκείας οὖν, ὁ μαρζαβανᾶς φησιν, οὐ μελετᾷς τὴν ἐπάνοδον; Παρὰ βασιλεῖ σε γραψόμεθα». Πρὸς αὐτὸν ὁ μακάριος· «Ὀπόσῃ βούλῃ πονηρευμάτων κατάγραφε λαίλαπα· ἐγὼ γὰρ τῷ λιμένι τοῦ Χριστιανισμοῦ προσορμίζομαι καὶ τῶν ἀπειλῶν οὐχ ὑφορῶμαι τὸν κλύδωνα». Εἶτα δεσμεύεσθαι προστάττει τὸν μάρτυρα τῇ τυράννῳ πληγῇ πρὸς ὑπακοὴν βιαζόμενος. Τὸν δὲ φάναι· «Περιττὸς ὁ δεσμός», καὶ ταῖς πληγαῖς ἑαυτὸν διαπλάσάμενος εὐθετον τὸ σῶμα ροπάλοις αἰκίζεσθαι - ὁ γὰρ τοῦ μαρτυρίου πόθος ἐκούσιος αὐτῷ δεσμός περιέκειτο -, τύπτεσθαι τὴν σάρκα γυμνὴν καθικέτευε, βλασφημεῖσθαι μὴ συγχωρῶν τοῦ σχήματος τὸ σεβάσμιον. Ψυχικῶν γὰρ ἀλγηδόνων ἐφρόντιζε, παραμελῶν ὡς ἐφορκίου τοῦ σώματος· «Παίγνιον ἐμοί, φησί, τὸ πραττόμενον, καὶ κατακρεουργοῦντες γὰρ ἔξετε πλέον οὐδὲν ἢ Χριστὸν ἀκούειν ὑμνούμενον».

24. Γράφειν αὖθις ὁ μαρζαβανᾶς ἠπειλεῖ βασιλεῖ τὴν ἐγχείρησιν· ὁ δὲ πρὸς τὴν ὀρμὴν ἐγκελεύεται. Ὁ μὲν πρὸς φόβον τὸ βασιλέως ἐξέφερον ὄνομα, ὁ δὲ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως ἀντεξέφερε, δοῦλον φθορᾶς βασιλέα καλῶν καὶ νόμοις ὑποταττόμενον φύσεως καὶ συγγενῇ τοῦ πηλοῦ καὶ τῆς κόνεως. Ἐκπλαγεῖς δὲ πρὸς τὴν παρρησίαν ὁ βάρβαρος - ἐδόκει γὰρ τῶν ρημάτων τῷ κόμπῳ καὶ ταῖς ἀπειλαῖς τῶν πληγῶν ἢ λέοντα χαλινοῦν ἢ γίγαντα μορμολύττεσθαι - πρὸς τὸ φρούριον αὖθις ἀπάγεσθαι προστάττει τὸν μάρτυρα.

25. Ἐπεὶ δὲ καὶ τρίτον συνεστήσατο θέατρον, ἐπειρᾶτο τὸν γενναῖον ἀθλητὴν ρημάτων λαβαῖς διαζώσασθαι καὶ πρὸς τὴν κόνιν τῆς θρησκείας καταβαλὼν τῶν στεφάνων στειρῆσαι τῆς πίστεως· «Θῦσον, ἔφη, τὴν μαγικὴν στολὴν περιθέμενος, ἵνα μὴ σε τῆς τοῦ φωτὸς ξενηλατήσωμεν τέρψεως». - «Καὶ ποίοις, ἔφη, σπείσω θεοῖς; Εἰ γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη θεοὶ καὶ ἵππος καὶ πῦρ, καταλεγέσθω καὶ ὄρη καὶ βουνοὶ σὺν αὐτοῖς, καὶ πᾶν τὸ λοιπὸν τῆς ἀθέου μὴ στερείσθω θεότητος. Πῶς γὰρ οὐκ αἰσχρὸν θεοποιεῖσθαι τὸν ἥλιον τὸν κυκλικαῖς περιφοραῖς ὑποκείμενον καὶ τῷ κώνῳ τῆς γῆς βιαζόμενον καὶ κρυπτόμενον; Οὐ γὰρ δήπου καλοῦντος ἐν νυκτὶ παραστήσεται· μένει γὰρ δεσμευόμενος ἐν οἷς περιώρισται, τὸ αὐτεξούσιον αὐτῷ τοῦ Δημιουργοῦ μὴ πιστεύσαντος, ὅπως μὴ πλάνης τάχα περισσεΐα τοῖς ἀθεωτέροις ἐγγένηται. Οὐδὲ μὴν ἀντιλυπεῖν ἱκανὸς τὸν μὴ σέβοντα· ἀρκεῖ γὰρ πρὸς συμμαχίαν τῷ θέλοντι δένδρου πολλάκις εὐτελοῦς ἀποσκίασμα. Τὰ δὲ τῆς σελήνης ἐῶ, ἢ γε καὶ τὸ φῶς κλέπτουσα διελέγχεται, καὶ φύσις αὐτῇ τὸ κλέπτειν ἀεὶ καὶ ἐλέγχεσθαι. Πῶς δὲ τὸν ἵππον οὐκ ἐλεεῖν ἔστι θεούμενον, ὅς γε παρ' αὐτῶν προσκυνούμενος τύπτεται καὶ τὴν τιμὴν οὐ νοῶν τῆς μάστιγος ἐπαισθάνεται; Γελῶ δὲ καὶ τὸ πῦρ προσκυνούμενον· ὁ γὰρ θεὸν

ὀνομάζουσι, καταιθαλοῦσιν ὅτε καὶ βούλονται, καὶ τοῦ παρ' αὐτοῖς τιμωμένου θεοῦ δεσπότης τῆς σωτηρίας εὐρίσκονται. Μὴ μοι γένοιτο τοῖς τοιούτοις ὑποκαμφθῆναι σεβάσμασι· δοῦλα γὰρ ταῦτα καὶ δεσπότης ὁ ἄνθρωπος. Ὑμεῖς δὲ δουλείαν ἀντι δεσποτείας ἠλλάξασθε ἀνθυποχωροῦντες ἀλλήλοις τῆς τάξεως, καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀληθινὸν φῶς τὸν Χριστὸν ἀγνωσία τὴν σκοτώδη τῶν δαιμόνων πορείαν ὀδεύετε».

Οὕτω τῇ πυρίνῃ γλώττῃ καὶ αὐτοσχεδίῳ σοφία τῷ διώκτῃ μαχόμενος ἐλάλει, "καθὰ τὸ Πνεῦμα ἐδίδου αὐτῷ ἀποφθέγγεσθαι".

Πάλιν οὖν ἀπήγετο πρὸς τὸ φρούριον τῷ πλήθει τῶν στεφάνων σεμνότερος.

26. Ἐπεὶ δὲ φήμη τις διαγγέλλουσα καὶ πρὸς τὴν μονὴν διεκλήρυσεν - ὁ δὲ γυμνάσιον αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ἐνεγένετο - τὰς τοῦ βαρβάρου προσβολὰς καὶ τὴν ἀριστείαν τοῦ μάρτυρος, πάντες τῇ νίκῃ θεοπρεπῶς ἐπαιώνιζον. Ἐκεῖνος μὲν οὖν ὁ πνευματικὸς γυμνασίαρχος, ὁ τῆς τοῦ δικαίου μονῆς προεστῶς, πέμψας ἀδελφῶν συνωρίδα τῷ μάρτυρι, ὥσπερ ἐν ἄθλοις παιδοτρίβης τοῦ σκάμματος διστάμενος, τὰς λαβὰς καταλέγει τοῖς γράμμασιν ἀνακινῶν τοῦ ἀθλητοῦ τὸ φιλότιμον.

27. Ἀλλ' ἤδη πρὸς τὸ δεσμοτήριον ὁ λόγος ἀνιστορήσαι θαυματουργίαν ἐλκόμενος δεσμεύεται τὴν γλῶτταν τῷ θαύματι, καὶ δεσμοτήριον τῷ λόγῳ μᾶλλον ἢ τῷ μάρτυρι γίνεται, τῇ ἐκπλήξει τῆς γλώττης ἀναστέλλον τὴν κίνησιν.

Ἐπεὶ γὰρ πρὸς τὸ φρούριον ὁ γεννάδας ἐσφίγγετο, τὴν Δαυιτικὴν διενυκτέρευε λύραν κρουόμενος καὶ τὰ νεῦρα τῆς ψυχῆς ψηλαφῶν εὐήχως ἐμελῶδει ταῖς πράξεσιν· ἀπελευθέρῳ δὲ τινι κοινωνῶν τῆς ἐπεχούσης ἀλύσεως, πρὸς ὑμνωδίαν ἰστάμενος οὐκ ἀνεῖλκε τὸν κείμενον, ἀλλὰ τὸν αὐχένα κάμπτων πρὸς τῇ κεφαλῇ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸν πόδα τῷ ποδὶ τιθέμενος γείτονα, ἑαυτῷ μὲν τὴν στάσιν ἐφύλαττεν, ἐκείνῳ δὲ τὴν ἀνάκλισιν, ὡς μηδὲ τῇ ἀνακλίσει παρεμποδίζεσθαι τὸν ἰστάμενον, μηδὲ τῇ στάσει παραλυπεῖσθαι τὸν κείμενον.

28. Ἀλλὰ γὰρ πλησιάσας τῷ θαύματι, ὡς δὲ πεζεύειν ἐπιχειρήσας τὴν θάλατταν, τῆς γλώττης βαπτιζομένης αἰσθάνομαι καὶ χεῖρα τὸν μακάριον αἰτῷ προτεῖναι μοι μάρτυρα διαβαστάζοντα τὸν λόγον ἐν τῷ πελάγει τοῦ θαύματος.

Νῦν ἦν καὶ τῶν νυκτῶν ἄωρία. Ὁ δὲ τὴν πάννουχον ψαλμωδίαν τῇ λαμπάδι τῆς ψυχῆς ἐπιχέων ὡς ἔλαιον, ἀγρύπνως τοῦ Νυμφίου τὴν παρουσίαν ἐφύλαττεν. Ἐνταῦθά τις ἐπηκροῶτο τὴν τύχην δέσμιος, τὴν θρησκείαν Ἐβραῖος, ὅς τοὺς διημερινοὺς ἐκ τῶν λίθων ἰδρῶτας καὶ τὸ τῆς θεολογίας ἀκατεύναστον λογιζόμενος ἀνιστόρει τοῦ μάρτυρος

ἀσκαρδαμυκτὶ τὴν στερρότητα· τὸ θαυμαζόμενον γὰρ οἶδεν αἰχμαλώτους ἔλκειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ θαυμάζοντος. Ἀκορέστως οὖν ἐπεντροφῶν τῷ θεάματι καὶ τῷ σκότῳ μεμφόμενος ὅτι μὴ βλέπειν δαψιλεστέως ἔχει τὸν ἅγιον, ἑώρα λευχειμονοῦσαν πληθὺν δίκην στεφάνης κυκλωσαμένην τὸν μάρτυρα, τῷ τε κάλλει τῆς θεάς καὶ τῷ λαμπρῷ τῆς στολῆς ἐξαστράπτουσαν καὶ τῆς χορείας τῷ σχήματι τὴν νίκην μηνύουσαν. Συνεπεδήμει δὲ ταύτῃ καὶ φῶς, ὡσπερ ἡλίου τῇ δαδουχίᾳ τῶν ἀκτίνων πυρσεύοντος· ἔδει γὰρ τοῦ φωτὸς ὑπηρέτας σὺν φωτὶ παραγίνεσθαι. Ὡς δὲ τὸν νοῦν τῇ ἐκπλήξει σφιγγόμενος ἀγγέλων ὑπόπτειν εἶναι κατάλογον, θεασάμενος αὐθις περικειμένους <αὐτοὺς> ὠμοφόρια, μετετίθετο τὴν διάνοιαν ἐπισκόπους νοῶν τῇ ἐξηγήσει τοῦ σχήματος. Εἶτα καὶ τὸν καλλίνικον Ἀναστάσιον ἑώρα τῆς πληθύος ἕνα γενόμενον καὶ τῷ τῆς στολῆς ὁμοιοτρόπῳ λαμπρῶς καταυγάζοντα. Τούτῳ νεανίας ἐφίσταται τὸ ἀξίωμα μέγας, τὴν τιμὴν ὑψηλὸς ὣν καὶ ἀγχίθεος, ἄνθραξιν ἐκκαίων πρὸς εὐωδία ἀρώματα.

29. Τί οὖν ὁ ἄνθρωπος;

Μεταίχιμος γίνεται φόβου καὶ θαύματος.

Σύγκλινον τοίνυν ἔχων Χριστιανὸν Σκυθοπόλεως ἄρχοντα, τῆς ὀπτασίας αὐτῷ μεταδοῦναι γλιχόμενος, ἐπειρᾶτο διαναστῆσαι καθεύδοντα, ἵνα τὸ θέαμα μεριζόμενος ἐπελαφρύνῃ τὴν ἐκπληξιν. Ὡς δὲ τὴν χεῖρα πρὸς τὸν κείμενον ἐβιάζετο, τὸν φόβον ἀντιβιαζόμενον ἠύρισκε, καὶ ψυχὴ συμβουλευούσα πειθομένην τὴν δεξιὰν οὐκ ἐδέχετο· καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὁ ἄνθρωπος ἐστασίαζε, μηδὲ τῷ σώματι συνηρεμοῦντος τοῦ νοῦ μηδὲ τῷ νῷ συγκινουμένου τοῦ σώματος. Τέλος ἀνάγκη τὴν ἀνάγκην νικῶν, ὅλον ἑαυτὸν τῷ κειμένῳ προσέριπεν· ἐγεγόνει γὰρ τις, ὡς εἶπεῖν, συνασπισμὸς τῶν μελῶν πρὸς τὴν κίνησιν, μὴ τολμῶντος ἑνὸς προπηδῆσαι τοῦ σώματος. Εἶτα τοῦ ὕπνου διὰ τῆς ἐμβολῆς δραπετεύσαντος, «Ἀπόβλεπον, ὃ οὗτος, ἐνταυθοῖ», τὸν Ἑβραῖον εἶπεῖν· καὶ ἦν οὐδὲν ὁ μὴ τῆς συνήθους ὄψεως ὑπῆρχεν ἀντίτυπον. Τότε τῷ Χριστιανῷ τὴν θεωρίαν ἰστόρησε, καὶ ὅπερ δι' ὀφθαλμῶν ὁ νοῦς οὐκ ἐπύθετο τοῖς ὠσὶν ἐτεθέατο· ζημιοῦται γὰρ πλέον οὐδὲν ἢ αἰσθησὶν ἀντ' αἰσθήσεως ἀλλαξάμενος.

Τοῦτο πολῦτιμος τῷ μάρτυρι στέφανος, τοῦτο τοῦ ἀθλητοῦ θριαμβεύει τὴν πρὸς οὐρανὸν ἀναγόμευσιν, καὶ τοιοῦτον τοῦ παραδόξου ποιεῖται θεατὴν ὁ Θεός, οὐ τοῦ Χριστιανοῦ πλέον τιμώμενος, ἀλλ' ὅπως μὴ τῇ σχέσει τῆς πίστεως κόμπος ὑποπτειθῇ τὸ διήγημα, τῇ τοῦ ἐχθροῦ προσμαρτυρία τὸ θαῦμα πιστούμενος.

Ἄξιον δὲ καὶ τῆς αὐτῆς ἀπογεύσασθαι διηγήσεως·

οὐ γὰρ ὅτι δαμιλῆς ἢ ἐστίασις ἤδη μεταξὺ καλὸν ἀπαλλάττεσθαι,
ὥσπερ αἰτιωμένους τοῦ ἐστιάτορος τὸ φιλότιμον.

30. Ὅτε τὸ γενναῖον τοῦ μάρτυρος τρισὶ πάλαις ὁ μαρζαβανᾶς κατηρέυνησε, τῷ τυράνῳ τὸ εὐτονον τοῦ ἀθλητοῦ κατεμήνυσεν. Ὡς δὲ τῆς γραφῆς ὀξέως ἀντεδέξατο τὴν ἀπόφασιν, οἰκεῖον ὑποπεμψάμενος πρόσωπον, ἐκ τοῦ δεσποτηρίου μετακαλεῖται τὸν ἅγιον· εἶτά φησι· «Κελεύει σε βασιλεὺς τὸν Χριστιανισμὸν ἀπαγορεῦσαι μόνῳ προσρήματι, τῆς εὐπειθείας ἀντιχαριζόμενός σοι τὴν πρὸς τὸ μέλλον αὐτεξούσιον αἴρεσιν, εἴτε τὴν μοναδικὴν ἐθέλοις μεταχειρίζεσθαι δίαιταν, εἴτε σὺν ἡμῖν αὐθις ἰππότης στρατεύεσθαι». Ὡς ἀνάμεστον εὐηθείας τὸ σόφισμα· νῦν, φησί, δίδου τὸ πτώμα τῷ σκάμματι, καὶ τὴν ἦτταν ἀναπαλαίειν ἐν σοὶ ἢ προσμένειν τῷ πτώματι. Τῶν λέξεων εἶπερ ὀρθὸν τὸ ἐννόημα, δίδου πρὸ τῆς πάλης, ἀντιστάτα, τὴν αἴρεσιν· οὐδεὶς γὰρ νίκην προδίδωσιν ἀμφίβολον ἔχουσιν τὴν ἀνάκλησιν. Ὁ δὲ πρὸς ἀντίρρησιν εὐτόλμως ἐπαγαγὼν· «Μὴ μοι γένοιτο χωρισθῆναι τῆς πρὸς Χριστὸν ἀγαπήσεως».

Ταῖς αὐταῖς αὐθις τὸν ἀντίπαλον διαζώννεται λέξεσι·

φιλεῖ γὰρ ἀθλητῆς ἐφ' ὁποίας ἂν εὐημερήσῃ λαβῆς, ταύτη προσχρῆσθαι καὶ δεύτερον, καὶ τὴν νίκην μνηστεύεσθαι τῷ προτέρῳ παλαίσματι.

Προσπέμψας οὖν ἕτερον ὁ μαρζαβανᾶς δωρεῶν τῷ μάρτυρι πλῆθος κατέγραφεν, ἀγκίστρῳ δῆθεν παραπηγνύων τὸ δέλεαρ ἢ βόθρῳ προπετάζων τὸ θήρατρον.

31. Ὡς δὲ καὶ τῆς πείρας ταύτης διώλισθεν, ἐφ' ἑτέραν μέτεισιν ἔννοιαν, ἀνευρῶν ὡς ἐδόκει τι καὶ σοφώτερον <πρὸς> τὸν θρίαμβον· «Οἶδα, φοβῆ <περὶ> τῆς ἀρνήσεως, καὶ τὴν ὁμοδόξων αἰδῶ τῆς εὐπειθείας νοεῖς ἀντιπράκτορα. Ἐπεὶ οὖν τοῦτο κελεύει σε βασιλεὺς, δεῦρό σου τὸ στασιάζον ἡμεῖς διαλύσομεν καὶ τὸ μαχόμενον τῆς γνώμης ἐνώσομεν· ἕτερος οὐδεὶς ἀκροατῆς ἔστω σου τῆς ἀρνήσεως ἢ ἐγὼ καὶ δύο σελλάριοι, καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἐλεύθερος βιάδιζε». Τῆς ἐπιφανείας τῶν ῥημάτων ἡ εὐχροια φοβερὸν ἔχει κατὰ βάθους τὸ νόσημα· «Ἐπεὶ, φησί, κελεύει σε βασιλεὺς ὁ φθαρτὸς ἀπειπεῖν τὸν ἀθάνατον, ἐπὶ τριῶν ἀνθρώπων τῆς Τριάδος ἄρνησαι τὴν θεότητα καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἔσο δαιμόνων ὑπήκοος». Ἡ γὰρ ἐλευθερία τοῦ δικαστοῦ τὴν αἰσχίστην δουλείαν ἐπέφερε.

Τί οὖν ὁ σοφὸς ἐκεῖνος καὶ θαυμάσιος ἄνθρωπος;

«Μὴ μοι γένοιτο ταῖς σαῖς ἢ ταῖς ἐτέρων ἀκοαῖς τοιοῦτο καταβαλέσθαι μηδέν».

Οὐ φεύγει τῆς πληθύος τὸ θέατρον, ἀλλὰ Χριστοῦ τὴν ἀκοὴν ἐπαισχύνεται·

οἶδε γὰρ ὡς καὶ τῆς διανοίας ἀκροατῆς ὁ Θεός, μήτι γε δὴ τῆς ἀμυδρᾶς ἐκφωνήσεως, καὶ διαφεύγει τοῦτον οὐδέεν, πλὴν ὅσα διὰ φιλανθρωπίαν ἐκὼν ἀποπέμπεται.

32. Τότε λοιπὸν ὁ μαρζαβανᾶς αὐτοπρόσωπον τῷ μακαρίῳ ποιούμενος τὴν διάλεξιν· «Κελεύει σε βασιλεὺς μὴ πειθόμενον παρ’ αὐτὸν ἀναπέμπεσθαι σιδήρῳ σφιγγόμενον». Ὁ δέ· «Δίδου τὴν ἄδειαν καὶ μόνος ἀπέρχομαι». Τῶν ἄθλων αὐθαιρέτως ὑφίσταται τῷ ἐκουσίῳ καλλωπίζων τὸν στέφανον. Ὡς δὲ κολακείαις ἐτεθέατο μὴ χαννόμενον ἢ ἀπειλαῖς ὑποπίπτοντα, σφραγίσας ὡς ἔθος Πέρσαις τὸν ἅγιον, πρὸς τὴν δημῶδη φρουρὰν προσέταττεν ἀποφέρεσθαι, πεμπταίαν ὀρίσας τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ τῇ πορείᾳ μετάβασιν, τρίτον αὐτὸν τῆς ὁμοτρόπου ποιησάμενος ἀναπέμψεως. Ὡς δὲ τῶν ὀρισθεισῶν ἐντὸς ἡμερῶν ἢ τοῦ τιμίου σταυροῦ τῆς ὑψώσεως πανήγυρις ἐπεδήμησεν, ὅ τε μακάριος οἱ τε τῆς μονῆς σταλέντες παρ’ αὐτὸν ἀδελφοὶ καὶ οἱ τῆς ἀναπέμψεως αὐτῷ κοινωνήσαντες καὶ τῆς πόλεως ἕτεροι τῇ ψαλμοδία θεοπρεπῶς ἐπαννύχιζον καὶ τὸ δεσμοτήριον ὑπῆρχεν ἰδεῖν εὐσεβείας ὡς εἰπεῖν ἐργαστήριον· συμεταβάλλεται γὰρ καὶ τόπος πρὸς τὴν τῶν ἐνοικούντων διάθεσιν. Ἄρτι δὲ προαγούσης ἡμέρας καὶ ἡλίου πρὸς τὸ ὑπέργειον ἀνατρέχοντος ἡμισφαίριον, ὁ τῆς σηρικῆς ἄρχων ἐσθῆτος, σπουδαῖος ἀνὴρ, αἰτησάμενος τὸν μαρζαβανᾶν τῶν δεσμῶν ἀπολύεται τὸν μακάριον, οὐχ ὡς τῆς λοιπῆς ζημιώσεων ἀθλήσεως ἢ τῶν στεφάνων τῶν ἔπειτα στερησόμενος, ἀλλ’ ὅπως τῆς ἐορτῆς φυλαχθῆ τὸ σεβάσμιον.

33. Ἦδη δὲ τῷ τεμένει τοῦ Θεοῦ προσερχομένῳ τῷ μάρτυρι πάντες προσέτρεχον, τοὺς τύπους τῶν δεσμῶν κατησπάζοντο, ἐταινίου τοῖς λόγοις τῶν χρυσῶν στεφάνων τιμιωτέροις τὸν ἀθλητὴν περιστέφοντες.

Λαμπρύνει γὰρ μᾶλλον χρυσὸς τὸν παρέχοντα, εὐφημία δὲ τὸν λαμβάνοντα.

Ἐνεκελεύοντο δὲ πρὸς τὴν ἄθλησιν καί, τῷ γενναίῳ τοῦ μάρτυρος ἐμπιστεύοντες, καὶ τῶν μελλόντων αὐτῷ τὴν εὐφημίαν κατέβαλλον. Ὡς δὲ τῷ Θεῷ τὴν λατρείαν εὐσεβῶς ἀπεπλήρωσαν, ἅμα τοῖς δύο τῆς μονῆς ἀδελφοῖς ὁ τῆς σηρικῆς ἄρχων ἐσθῆτος σύσκηνον βία ποιεῖται τὸν ἅγιον· ὑπεφθόνει γὰρ πως τῇ φρουρᾷ φερομένη τοιοῦτον οἰκήτορα. Πέρασ οὖν δεξαμένης τῆς ἐστίασεως, πρὸς τὸ δεσμοτήριον αὐτοὺς ἐπανήγαγεν, εὐδαιμονίζων ἑαυτὸν καὶ τῷ Θεῷ χάριν εἰδὼς τῆς μικρᾶς ἐπισταθμίας τοῦ μάρτυρος.

34. Ἐπεὶ δὲ τῆς προαγορεύσεως ὁ καιρὸς ἐβόα τῆς πόλεως ἀπανίστασθαι, ὥσπερ ἀθλητὴν ἐξ Ὀλυμπίας καλῶν ἐπὶ Νεμέαν, ἐξώρμα τῆς Στράτωνος ἔχων συνέμπορον τὴν δυάδα τῆς κοινῆς ἀναπέμψεως. Προέπεμπε τοίνυν αὐτὸν τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, Χριστιανοὶ καὶ Περσῶν οἱ ὁμόφρονες, τῇ στερρότητι χαίροντες, τῇ στερήσει δακρύοντες, ἐπαινοῦντες τὰ φθάσαντα, ἐγκελευόμενοι πρὸς τὰ μέλλοντα· καὶ συμμιγῆς τις ὑπῆρχε βοή πρὸς ἓν βλέπουσα τοῦ ἀνδρὸς τὸ φιλότιμον. Τῆς οὖν τῶν ἀδελφῶν συνωρίδος, ὁ μὲν τῆς πρὸς τὴν μονὴν ἐπανόδου λαμβάνεται, ἕτερος δὲ συναναβαίνει τῷ μάρτυρι· τοῦτο γὰρ ὑπὸ τοῦ προεστῶτος αὐτῷ προσετέτακτο, πῆ μὲν τῇ συναφείᾳ κατευφραίνειν τὸν ἅγιον, πῆ δὲ τῇ χρεία καθυπουργῆσαι τοῦ μάρτυρος, ἀληθέστερον δὲ λέγειν ἐστὶ καὶ σαφέστερον, ἀνιστορῆσαι τὴν ἄθλησιν [προσταττόμενος], ὅπως τῇ διαστάσει τῶν τόπων τοῦ πέρατος μὴ κλαπῶσι τὴν εἶδησιν. Φήμη δὲ τις διατρέχουσα συνεκάλει τὰς πόλεις πρὸς τὴν θεάν τοῦ μάρτυρος. Πᾶσι γὰρ ἀξιοθέατος ἦν ὁ μακάριος, ὥσπερ ἐν νυκτὶ διαλάμπας φωστήρ, τοὺς ἀπάντων ὀφθαλμοὺς πρὸς ἑαυτὸν ἐφελκόμενος· θαυμαστὸς γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀθλητῆς μετὰ νίκην πρὸς ἀγῶνα στελλόμενος. Κρότος οὖν ἀπάσης ἠγείρετο πόλεως κοινὸν ἐγκαλλώπισμα τῆς πίστεως ὀνομάζοντες καὶ ναὸν Θεοῦ καὶ τέμενος ἅγιον καὶ τῆς εὐσεβείας πλοῦτον ἀμείωτον. Ἔσπευδέ τε πᾶς καὶ ιδιώτης καὶ ἄρχων τῷ μάρτυρι γίνεσθαι καταγώγιον, ψυχοῦσθαι πιστεύων ἐκ τοῦ τῆς ἀμαρτίας νοσήματος.

35. Οὕτω τοίνυν λαμπρῶς διεξελθὼν τὴν πορείαν ὁ δίκαιος καὶ ὥσπερ ἐπὶ τὸ θαυμάζεσθαι μᾶλλον ἢ τιμωρεῖσθαι στελλόμενος, τῆς Περσίδος ἐπέβαινε γῆς. Ἐνταῦθα τὸ δεσμοτήριον αὐτὸν χωρίου Βηθσαλωὲ παραδέχεται, σταδίοις ἀπωκισμένον πού τοῦ Δισκαρθᾶς τεσσαράκοντα ὄπη τῷ μαιφόνῳ Χοσρόη διωκοδόμητο τὰ βασίλεια.

Καὶ μιμεῖται κἀνταῦθα τὸν Παῦλον ὁ δίκαιος, ἐκ δεσμοτηρίου διὰ

Χριστὸν πρὸς δεσμοτήριον μεθιστάμενος.

Ὁ δὲ τῆς μονῆς ἀδελφὸς σκηνοῖ πρὸς Καρτάκ, παῖδα μὲν Ἰεσδίν, Πέρσην τὸ γένος, ἀξίωμα μέγιστον περικείμενον, Χριστιανὸν δὲ ὁμῶς. Ἐπεὶ δὲ παρερρῦη τις ἡμερῶν ἀριθμὸς, τὴν παρουσίαν τοῦ μάρτυρος Χοσρόης διδάσκειται. Ἐντεῦθεν ἐτέρων ἀγώνων ἀρχαὶ καὶ νίκης ὑψηλότερα τρόπαια· ὅποσον γὰρ ὁ διώκτης τοῦ διώκτου σφοδρότερος, τοσοῦτον οἱ στέφανοι τῶν στεφάνων λαμπρότεροι. Πέμψας οὖν ὁ τύραννος ὃν ᾤετο πρὸς ἀσέβειαν ἐπιτήδειον προσέταπτεν ἀνακρῖναι τὸν ἅγιον, ἐγκλημα προβαλλόμενος αὐτῷ τὴν εὐσέβειαν.

Παρὰ δυσσεβεῖ γὰρ ὁ μὴ δυσσεβῶν ἀσεβέστατος.

36. Οὗτος τὸν ἐπὶ τῆς φρουρᾶς χιλίαρχον οἷα σύμμαχον προσλαβόμενος τῷ δεσμοτηρίῳ παρίσταται, καὶ· «Τί, φησὶν, ὃ οὗτος, βούλεται σοι τῆς μεταθέσεως ἢ προαίρεσις;» Ὁ δὲ τῆς γλώττης ἐξηγητὴν προστησάμενος - τὴν πάτριον γὰρ εὐθύς ἀπεῖπε διάλεκτον, νοθεύειν μηδὲ τρόπῳ φωνῆς ἀνεχόμενος τὰ ἡμέτερα -, «Ὅτι σωτηρία μὲν ἐμοὶ καὶ Θεὸς τὸ τιμώμενον, ὑμῖν δὲ πλάνη καὶ δαίμονες τὸ σεβάσιμον· καὶ τούτων ἀκριβῆς ἐγὼ δικαστὴς ὡς ἀμφοτέρων ἔχων τὴν εἶδῃσιν». «Τί οὖν, ὃ τάλαν; Ἑβραίων παῖδες οὐ τὸν Χριστὸν ἀνεσταύρωσαν; Καὶ πῶς τὴν ἀπάτην ἀντὶ τῆς ἀληθείας ἐπόθησας;» Πρὸς αὐτὸν ὁ μακάριος· «Ἐκπλαεῖς μὲν τὸ πάθος, ἀποκρύπτεις δὲ τὴν ἀνάστασιν. Χριστῷ τὸ πάθος ἐκούσιον· ἐνωθεῖσα γὰρ θεότης σαρκὶ θανάτῳ καταλύει τὸν θάνατον, τῶν παρ' ὑμῖν τιμωμένων δαιμόνων τῆς δουλείας ἐλευθεροῦσα τὸν ἄνθρωπον. Αὕτη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν διεμόρφωσε καὶ διέπλασεν· ἀφέντες δὲ τὸν δημιουργὸν τῶν ἀπάντων Θεὸν τοῖς κτίσμασιν ὑποτάττεσθε». «Παρέα τουτουσί τοὺς τετυφωμένους λόγους, ὁ ἄρχων ἔφη τῷ μάρτυρι· πειθομένῳ γὰρ σοι χαρίζεται βασιλεὺς ἀξιωμάτων λαμπρότητα, περιφάνειαν πλούτου, ἵππων εὐγένειαν καί, τὸ δὴ μέγιστον, εἶναι σὺν αὐτῷ καὶ βασιλέω ἀκούεσθαι». Προαγωγικὸς ὁ ἀντιστάτης τῷ γεννάδῃ προσφέρεται· τὴν πόρνην γὰρ θρησκείαν ψιμυθίωσας τοῖς χρώμασι, τοῦ κάλλους ἀνθέλκειν τῆς εὐσεβείας ἐπέιγεται. Οὐ μὴν τοῦ ἀνδρὸς τὸν λογισμὸν διεσάλευσεν· τοῦ φυσικοῦ γὰρ τῆς ἀληθείας κάλλους ἐραστὴς ἦν γνησιώτατος. Τί οὖν φησι; «Τὸν κτίσαντά με Θεὸν οὐκ ἀρνήσομαι, τὸν δὲ τοῦ βασιλέως πλοῦτον αἰθάλην ἠγοῦμαι καὶ χοῦν».

37. Τούτοις καταπαλαισθεῖς ὁ ἀντίπαλος τῷ τυράννῳ τὴν ἤτταν ἐμήνυσεν. Ὁ δὲ τοῖς λόγοις τὴν φλόγα τοῦ θυμοῦ δίκην ἐλαίου προσαγωγῆς ἀναπτόμενος, τιμωρεῖσθαι τῷ ἄρχοντι προστάττει τὸν μάρτυρα. Ὁ δὲ τῷ τοῦ τυράννου θυμῷ προσεισαγαγὼν καὶ τὸν ἴδιον ἐξελέσθαι τῆς φρουρᾶς παρεσκεύαζεν. Εἶτα γιγάντειον δὴ τινα πύργον συντιθεῖς ἀπειλῶν, πορθεῖν ᾤετο τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον. Ὡς δὲ μάταιον ἠλέγγετο τὸ ἐγχείρημα, καὶ κόμπος ἀνόνητος διαλυόμενος τῇ ἐνστάσει τοῦ μάρτυρος, αἰκίζεσθαι ῥοπάλοις προσέταπτε δαψιλῶς ἐπιχωρίῳ σχήματι δεσμευόμενον, ὑπειπὼν· «Οὗτός σοι τῆς καλῆς ἀπειθείας μισθός· ταῦτά σοι μὴ πεισθέντι ταῖς βασιλέως τιμαῖς ἀντεισφέρεται· αὕτη σοι τῆς ζωῆς διημέρευσις». Ὁ δὲ πρὸς τὸν ἄρχοντα· «Οὐ γλυκὺς ὁ τοῦ βασιλέως σου πλοῦτος, οὐδ' ἐμοὶ πικρὸς [ὁ] τῶν ἀπειλῶν σου <ὁ> κόμπος».

38. Τότε δὴ τὸν ἄρχοντα θηριωδῶς τραχυνόμενον ἀνευρεῖν τῆς ὀργῆς ἀξίαν ἐπίνοιαν· κελεῦσαι λυθῆναι μὲν τῆς δεσμεύσεως, ἐκταδὸν δὲ τῷ νότῳ προσαπλωθῆναι τῇ γῇ πρὸς οὐρανὸν ἀντιπρόσωπον, ξύλον ἐπὶ ταῖς κνήμαις ἰδρύσασθαι καὶ πρὸς τὴν

ἐφ' ἑκάτερα ἄκραν ἄνδρας ἐπιβῆναι τάχα τινὰς Ἰζτον καὶ Ἐφιάλτην τὸ μέγεθος, δίκην κναφικῶν ὀργάνων πιέζοντας τῶν ποδῶν τὴν ὀστέωσιν.

Καὶ τίς ἂν ἐνταῦθα τῶν ἀληθόνων κατεῖποι τὸ μέγεθος;

Ἐμοὶ γὰρ καὶ νοῦς ὑποφρίττει καὶ δέδιε παρελθὼν τῆς βασάνου πρὸς ἔννοιαν.

Ὁ δὲ γενναῖος τοῦ Χριστοῦ ζηλωτῆς ταῖς ἀληθόσιν ἐτέρπετο καὶ τῇ βασάνῳ τοῦ ξύλου προσέχαιρε· τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ λογιζόμενος καὶ τὴν ἀντίθετον τοῦ Πέτρου διανοούμενος σταύρωσιν τῷ ξένῳ τρόπῳ τῆς οικείας ἐνετρύφα σταυρώσεως. Ὡς δὲ καὶ βασάνοις ἀνάλωτον ἐτεθέατο, κελεῦσαι πάλιν πρὸς τὴν φρουρὰν μεταστήσασθαι μέχρις ἂν τῷ τυράνῳ τοῦ ἀγῶνος δηλώσῃ τὴν ἔνστασιν.

39. Ἐπεὶ δὲ Χριστιανὸς ὁ τῶν δεσμοφυλάκων ὑπῆρχε χιλίαρχος, ὁ τῆς μονῆς ἀδελφὸς ἀνεμπόδιστον ἔχων τὴν πρὸς τὸν ἅγιον εἴσοδον, καταντλῶν εὐσεβείας λόγοις τὰ τραύματα τῶν δυσσεβῶν ἀληθόνων ἀπέσμηχε καὶ οἷον εὐγενῆ τινα πῶλον χαλινῶ πρὸς τὸ τέλειον ἀνήγειρε τῆς ἀθλήσεως. Ἦδη δὲ καὶ Περσῶν οἱ ὁμόφρονες καὶ τοῦ Ἰεσοδὶν οἱ παῖδες ἐπιφοιτῶντες τῷ μάρτυρι τοὺς τε πόδας καὶ τὰ δεσμὰ κατησπάζοντο καὶ τοῦ κρασπέδου τῆς ἐσθῆτος ἀπτόμενοι ἤτουν αὐτοῖς παυθῆναι τὴν τῆς ἀμαρτίας αἰμόρροϊαν· ἐδέοντο δὲ καὶ τι παρ' αὐτοῦ κομίζεσθαι φυλακτήριον. Τοῦ δὲ τὸ φορτικὸν διαφεύγοντος, κηρὸν τοῖς δεσμοῖς ἐπιβάλλοντες ἐκμαγεῖω τὸ σπουδαζόμενον ἦνυον, ἐκ τοῦ χρωτὸς ὥσπερ ἀποστολικὸν λαμβάνοντες σιμικίνθιον.

40. Εἶτα παριπεύσαντος ἡμερῶν ἀριθμοῦ πρὸς ἑτέραν ὁ διώκτης ἀναιδιζόμενος πάλιν τῷ δεσμοτηρίῳ παρίσταται - τῆς ἥττης γὰρ ἡ συνήθεια τῆς ἀποτυχίας οὐκ αἰδουμένη τὴν ἔκβασιν θρασύτερον ἐπιτρέχει τῷ σκάμματι - καὶ φησι πρὸς τὸν ἅγιον· «Τοῖς βασιλέως ἢ τοῖς ἑαυτοῦ πείθη προστάγμασιν;» Διασεισας δὲ τὴν κεφαλὴν ὁ μακάριος καὶ τὸ ἀγεννὲς τοῦ ἀντιστάτου διαφραυλίζων τῷ σχήματι· «Περὶ τῶν αὐτῶν ἀνόητον, ἔφη, πολλάκις πυνθάνεσθαι». Ἠλίθιον γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀνερωτᾶν τὸν νικήσαντα ποίαν ἔχοι πρὸς τὸν ἀγῶνα προαίρεσιν. Τότε τὴν βάρβαρον ἀνακινήσας ὄφρυν κελεύει τῷ προτέρῳ δεσμεύεσθαι σχήματι καὶ ῥοπάλοις, δίκην μετάλλου χρυσοῦ, σφυρηλατεῖσθαι τὸν ἅγιον. Ὡς δὲ πρὸς εὐσέβειαν ἑώρα ταῖς πληγαῖς μηκυνόμενον - οὐ γὰρ μεταβάλλεται χρυσὸς ἐλαυνόμενος, ἀλλ' ἐκτείνεται -, τοῦ σταδίου τὸ πέρασ ὀδυνώμενος ἀπεχώρησεν. Ἦδη δὲ καὶ πρὸς παγκράτιον αὐθαδιζόμενος ἔρχεται, καὶ κολακικαῖς προσβολαῖς ἀπεπειρᾶτο τοῦ μάρτυρος ἢ φοβεραῖς ἀπειλῶν ἀνατάσεσιν· αὐθις <δὲ> δεσμευομένῳ ῥοπάλοις ἀναιδῶς διεπύκτευεν. Εἶτα τῶν δεσμῶν ἀναλύσας τὸ κράτημα, τὴν χεῖρα κάλῳ διαλαβὼν,

ταύτης ἀνήρτησε τὸν μακάριον, λίθον ἐτέρῳ τοῖν ποδοῖν ἐξαψάμενος, ὑπονοῶν τῷ βάρει καθέλκεσθαι τῆς πρὸς οὐρανὸν ἀναβάσεως. Ὁ δὲ πρὸς οὐρανὸν ἀποβλεπούση τῇ δεξιᾷ προσανέχων τὸν νοῦν τῷ χαμαιρρεπεῖ τοῦ ποδὸς οὐδαμῶς ἀπεστρέφετο. Ὡς δὲ τῆς ἡμέρας δύο παρανήλωτο μόρια καὶ τοιοῦτῳ προσάγχων παλαιίσματι προσαποτεῖναι τῷ σκάμματι τὸν ἀθλητὴν οὐ κατίσχυσεν, ἀπῆει τῷ τυράνῳ τὴν τῆς νίκης δηλώσων ἀπόγνωσιν.

41. Ἐνταῦθα τοῦ ἀγῶνος ἀλύων ὁ τύραννος ἐκποδῶν ποιεῖσθαι τὸν δίκαιον ἐβουλεύσατο, ἀμνηστίαν ὡς ἐδόκει τῷ πράγματι σοφίζόμενος. Προσπέμψας οὖν αὐτόν τε τὸν ἄρχοντα καὶ τῶν ἄλλων οἷς προσῆν τι καὶ φρυάγματος καὶ ὠμότητος, ἀνελεῖν προστάττει τὸν ἅγιον παρακαταστήσας αὐτῷ καὶ τῆς αἰχμαλώτου τύχης τοὺς τῆς πίστεως κοινωνοὺς καὶ κοινωνοὺς ἀναιρέσεως. Ἀφικόμενοι τοίνυν, οἷα θῆρες ὠμότατοι κατευοχεῖσθαι σαρκῶν ὀρεγόμενοι, γείτοني τοῦ Βηθσαλωῆ χωρίου ποταμῷ παρεστήσαντο τὸν τε μακάριον καὶ πληθὺν ἀνδρῶν τριάκοντα τῆς ἑκατοντάδος ἐνδέουσας. Τούτοις τῶν ἀνθρώπων ἢ δυὰς ἢ συναναβᾶσα τῷ μάρτυρι κατελέγετο. Ἐνταῦθα κερνῶντες κολακείαν μὲν φόβῳ, ἀπειλὰς δὲ δωρεῶν ὑποσχέσεις, πρὸς ἀποστασίαν ἐνήγον τὸν ἅγιον. Ἦδη δὲ καθ' ἓνα παράγοντες καὶ βρόχῳ τὸν αὐχένα σφικώσαντες, προσπατταλεύσαντες τὸ καλώδιον καὶ τούτῳ μετέωρον τὸ σῶμα πᾶν ἐπιτρέποντες, τῷ βάρει τῆς ὀλκῆς ἀποθλιβομένου τοῦ πνεύματος, ἐναπέπνιγον, προσεπιλέγοντες τῷ μάρτυρι· «Μέχρι τίνος, ὦ ἄνθρωπε, θανατᾶν σοί; Ταῖς τούτων παιδαγωγήθητι συμφοραῖς τὰς αὐτοῦ καλῶς διατίθεσθαι. Τίς κολάσεις ἀντὶ δωρεῶν ἐκὼν ἀναδέχεται; Τίς κακούργοις συνεῖναι <ἀντὶ> τῆς βασιλέως διαίτης ἀσπάζεται; Τίς ἀντὶ καλλίστης ζωῆς αἰρεῖται κάκιστον θάνατον; Δέχου συμβούλους ἡμᾶς ἀνάγκη γένους πρὸς εὖνοιαν συμβουλευόντας».

42. Ταῦτα κατέλεγον καὶ τούτων πολυπλασίονά τε καὶ πλείονα καὶ ὅσον ὁ τῶν ἐβδομήκοντα καθ' ἓνα γινόμενος θάνατος ἐπεμέτρει τῇ δημηγορίᾳ καιρὸν, τῇ ἐλπίδι τοῦ μέλλοντος ὡς ᾄοντο δεδιττόμενοι· φοβερὸν γὰρ τὸ προσδοκώμενον, διαλανθάνει δὲ τὸ αἰφνίδιον φόβου καιρὸν μὴ δεχόμενον.

Τί οὖν ὁ καλλίνικος Ἀναστάσιος;

Τῷ οὐρανῷ προσαναβλέπων τοῖς ὄμμασι καὶ πλέον τῷ νῷ χάριν ὠμολόγει Χριστῷ τοῦ ποθουμένου πέρατος ἐφαπτόμενος καὶ τοῖς διώκταις ἐφθέγγετο· «Οὗτος ὁ φοβερὸς ὑμῶν θάνατος, οὗτος τῇ ἐλπίδι τῶν σφοδροτέρων ἐμοὶ παρανήλωται. Ἀναριθμήτοις ἐγὼ διατεμῆσθαι τιμωρίαις ἐνόμιζον καὶ νικᾶν ἀριθμῷ τῶν ἐμῶν μελῶν τὴν διαίρεσιν· νῦν δὲ μικρῷ θανάτῳ τοῖς μεγάλοις τοῦ Χριστοῦ στρατιώταις ἐναριθμῶς γίνομαι»· τούτοις

ὕπειπών· «Εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου, Χριστέ ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου», τοῦ μαρτυρίου τὴν κορωνίδα τῷ βρόχῳ λαμπρῶς περιγράφεται. Τοσοῦτοις ὁ καλλίνικος μάρτυς ἐναθλήσας παλαίσμασι λιθοκολλήτου στεφάνου τιμιώτερον δέχεται στέφανον τοῖς ἐκ τοῦ παραδείσου διάπλοκον ἄνθεσι καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν αἰωνίαν ἀπόλαυσιν τῆς ἀριστείας δωρεὰν ἀποφέρεται.

43. Ἐπεὶ δὲ τῆς καλῆς ἀπληστίας ὁ λόγος ἐρᾷ καὶ τῆς τοῦ μάρτυρος ἀναλήψεως, ὡς Ἐλισσαῖος, ἐκὼν οὐκ ἀφίσταται, ἔτι μικρὸν ἡμᾶς αὐτοὺς τῷ διηγήματι χαρισώμεθα.

Ὅτε τὸ μακάριον τέλος ὁ τοῦ Χριστοῦ μαθητῆς ἀνεδέξατο, ξίφει τὴν σεβασμίαν κεφαλὴν τοῦ σώματος διεχώριζον, ὅπως τὴν σφραγίδα τῷ τυράννῳ τὴν περιουχένιον ὑποδείξωσιν. Ὁ τοίνυν τῶν δεσμοφυλάκων ταξίαρχος τῷ πλήθει τῶν σωμάτων μὴ παρακλαπῆναι τοῦ μάρτυρος βουλόμενος τὴν διάγνωσιν, σπουδῆν ἐποιεῖτο διελεῖν τῆς ἀθροίσεως· οὐ μὴν οἱ δημόκοινοι συνεχώρησαν Ἑβραῖοι τὴν θρησκείαν ὑπάρχοντες. Εἰκότως γὰρ οἱ τὰς χεῖρας ἐπιβαλόντες Χριστῷ καὶ τῶν τοῦ Χριστοῦ μαθητῶν αὐτουργοῦσι τὸν θάνατον. Ὡς δὲ τοῦ μάρτυρος τὴν τελείωσιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ παῖδες ἐπύθοντο - καὶ γὰρ οἰκέται τῶν ἀνδρῶν συμπαραωμάρτουν αὐτῷ πρὸς τὴν ἄθλησιν, τὸ σῶμα ταῖς πληγαῖς βαρυνόμενον ὑπερείδοντες -, τῶν δημοκοίνων χρήμασιν ἐξωνησάμενοι τὴν ὁμότητα, τοῦ μακαρίου τὸ σῶμα χωρὶς ἐναπέθεντο.

44. Ἐπεὶ δὲ νῦξ παρῆν καὶ καιρὸς θεοφιλοῦς ἐγχειρήσεως καὶ κλοπῆς εὐσεβοῦς περιστεῖλαι ταφῇ τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, ὁ τῆς μονῆς ἀδελφὸς τῶν Ἰησοῦν οἰκετῶν αὐτόθεν <τινὰς> καὶ ὁμοτρόπους τὴν ἄσκησιν προσλαβόμενος τῷ τόπῳ παρίσταται.

Ἀλλὰ γὰρ ποία λογογραφικῆς ιδέας ἰσχύς ἐξαγγελτικῆς πλεονεξία πιστεύουσα τὸ θαῦμα πρεπόντως ἀνιστορήσοι τῆς ὄψεως;

Κυνῶν πλήθος περιστάντες τὸν ἅγιον τὸ τῆς φύσεως ὁμοφάγον ἐκρίψαντες οἷα δὴ θησαυρὸν δεσπότη πολύτιμον ἀγρύπνως ἐφύλαττον. Εἶτα θρηνώδη πῶς ὑλακὴν ὠρυόμενοι καὶ γοερῶς ἐπικλῶντες ὡς εἰπεῖν τὴν ἀπήχησιν, ἐπιτάφιον ὥσπερ ἐπετραγῶδουν τῷ σώματι· καὶ καταιδούνται κύνες ὃν οὐκ ἠδέσθησαν οἱ ὁμόφυλοι, καὶ γίνεταί πῶς ἐναλλάξ ἄνδρες μὲν κυνῶν ἀγριώτεροι καὶ κύνες ἀνδρῶν ἡμερώτεροι. Τούτων οἱ πρὸς τὴν ταφὴν ἀφικόμενοι αὐτόπται γενόμενοι καὶ αὐτήκοοι, χιτῶσι τὸ σῶμα λεπτοῖς ἐγκαλύψαντες, τῷ τεμένει τοῦ ἀθλοφόρου Σεργίου θεοπρεπῶς ἐναπέθεντο, σταδίοις ἑπτὰ πρὸς τοῦ Βηθσαλωῆ διστάμενον.

Ἐπρεπε γάρ, ὡς ἀληθῶς, συνοικεῖν τὸν μάρτυρα μάρτυρι.

45. Ὡς δὲ τῆς νυκτὸς τὴν ἀγλὺν ἐκδιώξας ὁ ἥλιος τὴν γῆν ταῖς ἀκτῖσι κατηύγασεν, διελάλουν τῶν δεσμοφυλάκων δυάς, ὑπόθεσιν ἔχοντες τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος. Ὁ μὲν· «Τεθέαμαι τὸν νεκρὸν ὃν δὴ πλείσταις βασάνοις ἐναθλῆσαι γινώσκομεν πλήθει κυνῶν κυκλοτερῶς τειχιζόμενον, καὶ τάχα πως καὶ ἀψύχῳ τειχίσματι παρεώκεισαν πρὸς φυλακὴν ῥιζωθέντες τοῦ σώματος, μηδὲ προσωτέρῳ πως ἀποκλίνοντες μηδὲ πλησιώτερον ἐπιτρέχοντες τὸν νεκρὸν ἐνστομίσασθαι· καὶ μοι θαυμαστὸν κατεφαίνετο τὴν φύσιν τῶν κυνῶν ἐξετάζοντι ποίῳ ποτὲ ἄρα χαλινῶ κατεσφίγγοντο». Ὁ δέ· «Παραδοξότερον, ὦ τῶν, ἄκουέ τι καὶ οἶον οὐ πρότερον· τῆς νυκτερινῆς φυλακῆς ἀπαναχωροῦντί μοι τὸ περιόρθριον, ἀστήρ ἐπὶ γῆς κατεφαίνετο καὶ τῷ λαμπρῷ τῆς ἐκλάμπσεως ἐδηλοῦτο τὴν ὄρασιν καὶ λιγνοτέραν ἐποίει πρὸς ἀκριβεστέρας εἰδήσεως ὄρεξιν. Ἐβάδιζον οὖν ἐπίτροχα καὶ τὴν χεῖρά μου προσεπιβαλέσθαι τῷ ἀστέρι γλιχόμενος· ὡς δὲ πλησίον γίνομαι, τοῦ μὲν ἀστέρος ἵχνος οὐδὲν κατελείπετο, τὸν δὲ νεκρὸν, ὃν δὴ καὶ αὐτὸς καθιστόρησας, εὕρισκω προκείμενον. Ἀπιὼν τοίνυν ἕτερον εἶχον οὐδὲν ὅτι μὴ θαυμάζειν τὸ θέαμα». Ταύτης αὐτῶν ἐπακροῶνται τῆς διαλέξεως τῶν δεσμίων τινὲς πιστοὶ τῷ Χριστῷ τῆς Περσίδος ἤδη συνιέντες φωνῆς.

46. Ὅτε τοίνυν τὴν ἀξίαν δίκην ὁ τύραννος Χοσρόης ἐξέτισε, συνωρίς τῶν δεσμίων ἐν Ἱεροσολύμοις πρὸς τὸ τοῦ μάρτυρος τῆς ἀρετῆς ἀφικομένη γυμνάσιον τοῖς ἐκεῖσε τὴν ἀκρόασιν διηγῆσατο, εἶτα καὶ τῶν τοῦ μακαρίου προρρήσεων ἀπομνημονεύματα μετεδίδοσαν, ὡς αὐτοῖς προεῖπε τὴν μέλλουσαν ἕω τὴν κορωνίδα τίκτειν τῆς οἰκείας ἀθλήσεως, καὶ τὴν ὀφειλομένην τῷ ἀλάστορι κόλασιν, καὶ τὴν αὐτῶν πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐπάνοδον, καὶ ὡς αἰτήσαιο τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις αὐτοῖς γινομένης ἀφίξεως τῶν πραγμάτων ἀνιστορῆσαι τὴν ἔκβασιν.

47. Τῷ δὲ τῆς μονῆς ἀδελφῷ βουλὴν ποιουμένῳ τῆς οἴκοι καθόδου τὴν ἀκίνδυνον ἀναχώρησιν οἶον ἐκ χειμερίας νυκτὸς ἀναλάμπας Ἡράκλειος ὁ καλλίνικος βασιλεὺς αἰθρίαν τοῖς ἐκεῖσε Χριστιανοῖς ἐνεποίησεν, ἀντιμεταγαῶν τὴν νύκτα πρὸς τὸ βάρβαρον ὡς εἰπεῖν ἡμικύκλιον. Τότε τὸ Ῥωμαϊκὸν κατασπασάμενος στράτευμα, τὸ τῆς ἐπισταθμίας ἀνερωτώμενος αἴτιον, τὴν τοῦ μάρτυρος κατέλεγεν ἄθλησιν, καὶ τούτοις διὰ τῆς Ἀρμενίων συνανέρχεται γῆς καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον ἐπανάγεται μοναστήριον, τῆς αὐτοπροσώπου τοῦ μάρτυρος ἀναλήψεως μισθὸν ἔχων τὴν Ἡλίου μηλωτὴν, τὸ κολόβιον. Ἐνταῦθα τὴν πᾶσαν πραγματείαν διεξελθὼν τῆς ἀθλήσεως, παράδοξον κατέγραφε θαυματουργίαν τῷ πέρατι· «Ἄνῆρ τις, ἔνθα τὸ τίμιον ἐναπεθέμην σῶμα τοῦ μάρτυρος, ἀκαθάρτῳ συνείχετο πνεύματι καὶ κυνηδὸν ἀνυλάκτει φοβερόν τε

καὶ φρικῶδες κορυβαντιῶν τε καὶ μανιωδῶς ἐξορχούμενος, κροτῶν τοῖν ποδοῖν καὶ τὴν χαίτην ἅμα τῷ ἀλχένι τῆδε κάκεισε σοβῶν, πρὸς τὸν νῶτον διακάμψας τὸ χεῖρε προσέπλεκεν. Εἶτα τῇ παραφορᾷ πρὸς τὸ κάταντες ἐκλύομενος συνεχῆς προσεκυλινδεῖτο τῇ γῆ, καὶ τὴν γλῶτταν τοῖς ὁδοῦσι διεμασᾶτο προκύπτουσαν, ἀφρὸν δυσώδη διαρρέων τοῦ στόματος. Τοῦτο λαβὼν ὁ τῆς ἐκεῖσε μονῆς προεστῶς τὸ κολόβιον - ἐπίστευε γὰρ ὡσπερ εὐωδίας μεταλαβεῖν τὴν ἐσθῆτα τῆς τοῦ μάρτυρος χάριτος -, τὸν ἄνθρωπον ἀμφιέννυσι· καὶ παραχρῆμα τὸ πάθος ἐκδύεται καὶ τῆς συμφορᾶς ἐλεύθερος ἀνιστάμενος καθαρᾷ τῇ γλώττη ἀνύμνει τὸν Χριστὸν καὶ τὸν μάρτυρα».

48. Τοῦτο δεῖγμα τῆς ἀεὶ βρυούσης ἐκ τοῦ μάρτυρος χάριτος, ὡσπερ μία σταγὼν τὴν ὅλην τῆς πηγῆς πιστουμένη γλυκύτητα· τῶν μαρτύρων γὰρ ἀέναος ἡ χορηγία τῆς χάριτος, Χριστὸν ἔχουσα τῶν ἀγαθῶν τὴν πηγὴν, τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν τῷ πιστεύοντι χαριζόμενον, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

VITA, CONDOTTA E PROVA DEL SANTO E GLORIOSO MARTIRE ANASTASIO, MARTIRIZZATO IN PERSIA, COMPOSTA DAL PISIDA

1. Una legge celeste è stata donata ai devoti: custodire inestinguibile il braciere della memoria, affinché il serpente sia arso ogni giorno dalle scintille della lotta²²², e i posteri siano guidati verso la luce dalla fiaccola dei loro predecessori, imparando l'uno dall'altro ad illuminare; ciascuno, tenendo sempre accanto a sé lo splendore del bene e stimolato dalla vicinanza di chi gli è migliore, sia più ghiotto di imitazione:

infatti, è più fervente verso l'iniziativa un uomo condotto per mano da un esempio più recente²²³.

2. Ora dunque il nostro Mosè, colui che ha ricoperto col mare il nuovo Faraone e, aprendo le braccia, ha messo in fuga i barbari²²⁴ - cioè il legislatore e maestro delle Chiese Sergio -, poiché ha ricevuto questa legge che viene dall'alto incisa spiritualmente nella sua anima, ordina di stabilire a parole una sorta di arca per il martire e di riporvi con magnificenza la manna delle sue azioni. Ma io so che tu, o divina e sacra vetta della terra, sei la bocca di Dio, mentre invece non riconosco me stesso come Bezaleel. Poiché dunque accetto quanto mi è ordinato pieno di timore, quest'ordine varrà²²⁵ per me come possibilità di partecipare all'ispirazione divina.

Infatti ciò che è tuo è di Dio:

"Il timore del Signore è l'inizio della sapienza"²²⁶.

3. Ora dunque anche voi siete un nuovo Israele: questi sottoponga a chi parla l'orecchio come una base d'argento, quegli posi costantemente su queste basi il suo intelletto, più lucente di colonne d'oro; uno dispieghi la propria fiducia come una tenda di lino, un altro produca come frutto la propria benevolenza per preparare l'offerta propiziatoria; un altro ancora rechi in sacrificio al martire l'elogio come incenso, tutti infine portino tutto; per tutti infatti tutte le grazie della giustizia sono comuni e particolari. Ora dunque io so che voi porterete una ricca offerta; io invece, imbattutomi

²²² Per l'espressione greca τοῖς ἀθλητικοῖς σπινθηροῖς, vd. TARDIEU 1975, BEROLLI 2013a, p.157, n.25.

²²³ Il testo greco ha νεωτέρῳ ... παραδείγματι, in cui il comparativo può avere valore di positivo, probabilmente nell'ottica tardoantica di interpretazione battesimale dell'aggettivo illustrata da AGOSTI 2003, *ad Nonn. D.* 5.26, pp.354-355.

²²⁴ Per i Padri, l'aggettivo greco ἀλλόφυλος indica tendenzialmente i pagani. Vd. Lampe, s.v., p.78.

²²⁵ Il testo greco presenta l'ottativo γένοιτό μοι. Sull'impiego del modo ottativo con valore di indicativo futuro (soprattutto in ambito letterario) nel periodo tardoantico, ho raccolto ampia bibliografia in BEROLLI 2013b, p.112.

²²⁶ *Ps.* 110.10.

nelle imprese del martire come in un ricco tesoro, sono soddisfatto della scoperta, certo incapace di farmi carico di tutto il peso o di enumerare le cose viste, ma mi reputerei felice anche se riuscissi a cavarmela, avendone abbracciata anche solo una parte. Quando infatti il discorso di lode gareggia con un campione di azioni ed ambisce a misurarsi con la realtà, somiglia a quelli che si intestardiscono a misurare l'abisso con una lenza, e per allungarla ne attaccano una dietro l'altra. Allo stesso modo infatti la fune più lunga risulta tale in rapporto ad una più piccola, ed il discorso lungo risulta tale paragonato a quello breve.

Quale discorso potrebbe esser degno o per quale tra i martiri di cui sta scritto che "neanche il mondo era degno"²²⁷?

Questi infatti vincono la melodiosa tromba di ogni eloquenza, gridando alta la loro testimonianza del Verbo divino incarnato e avendo sottoscritto la professione di fede col proprio sangue come se fosse la tintura imperiale²²⁸.

A questa schiera appartiene anche il nostro vittorioso atleta Anastasio, per la cui vita forgerò un discorso quasi come uno specchio, ponendo il Verbo divino alla guida del mio verbo. Di questo, più di tutto e prima di tutto, farò dono a me stesso ed al martire vittorioso.

4. Ad allevarlo fu un distretto della Persia di nome Razech ed ebbe come patria un villaggio chiamato Rasnouni: egli era conosciuto come Magoundat. Nacque da un mago e questi aveva l'appellativo di Bau: il padre era un insegnante di magia ed allattava il bambino al seno della magia, affinché avesse per nutrice l'empietà e non apprendesse la pietà, ma, come un cieco dalla nascita, non riconoscesse il sole e si diletta del buio dell'errore come un pipistrello; ebbe infatti fin dall'infanzia l'abitudine a vedere il male più onorato del bene. Il padre gli dava quindi il succo della mammella della magia, facendo morire con una cicuta psichica il desiderio del bene e seppellendo nel suo corpo l'intelletto, gelato dal freddo del peccato.

²²⁷ *Ep. Hebr.* 11.38.

²²⁸ L'espressione greca τοῖς οἰκείοις αἵμασιν, ὡς περ βασιλικῆ βαφῆς, τὴν ὁμολογίαν χειρογραφῆσαντες crea un paragone, non nuovo per la letteratura bizantina, tra la passione di Cristo e dei martiri e la prassi scrittoria della cancelleria imperiale, messo bene in luce da AVERINCEV 1988, pp.171-172: "Per la nostra sensibilità non è meno assurdo che le sofferenze di Cristo sulla croce possano essere associate al prosastico 'imbrattar carte' della cancelleria imperiale, e per giunta da uno scrittore tanto illustre ed estraneo alla fredda retorica di corte, quale è Romano il Melode! La metafora, tuttavia, viene sviluppata fino in fondo: il sangue di Cristo è il purpureo inchiostro (un ulteriore privilegio dei sovrani bizantini, i quali non solo indossavano la porpora, ma pure scrivevano con la porpora) e il suo corpo insanguinato 'scritto' da capo a piedi con le cicatrici dei flagelli e con le ferite dei chiodi e della lancia è il foglio di papiro".

O affetto privo di affetto e amore ostile!

Lo scorpione dei vizi insegnava al figlio a camminare astutamente e lo esortava a non imbastardire i movimenti paterni: si vantava infatti della perversione del pensiero e gioiva giudicando salute la sua malattia. Quindi, rendeva suo figlio erede di quella malattia, affidandolo alla tutela dei demoni.

Non mi vergogno infatti di mostrare le imprese del martire:

"Laddove infatti è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia"²²⁹.

Infatti, il figlio non accettò la contaminazione paterna, ma si rifiutò di ereditare l'empietà: intentò un processo ai tutori, non per rivendicare i beni paterni, ma per biasimarne il possesso, e riportò il voto favorevole²³⁰; i demoni infatti amano la condanna. Il figlio dunque svelò il comportamento indecente del padre, e, empio figlio di famiglia, divenne un pio parricida.

O rosa spuntata da una spina e dolcissimo ceppo di amara radice!

Il padre era un mago ed il figlio un martire, la vecchiaia si scoprì folle e la giovinezza assennata: ed entrambi modificarono la disposizione dell'età, rovesciando il tempo con le loro azioni.

5. Quando infatti Cosroe, il coltivatore e seminatore della rovina, si accingeva ad una nuova mietitura con ferro guerriero, Magoundat si schierava in una messe militare e metteva le radici nella reggia persiana del tempo, protetto dall'aia dell'esercito. Il barbaro infatti tagliava ed incendiava la propria terra, per bruciare anche il paese vicino: e si compiaceva di essere punito vedendo il vicino trascinato nella stessa rovina. Il tiranno era infatti così famelico da non risparmiare neanche, come una piovra, le proprie carni. Quando la fiamma dei nostri peccati ebbe acceso il fuoco materiale in seno alle città, il nuovo Nabucodonosor prese Gerusalemme e ne portò via l'arca della Nuova Alleanza, dopo aver dato la città in pasto al fuoco; allora, i vivificanti ed onorevoli legni della croce di Cristo furono costretti a migrare in Persia.

O meraviglia delle meraviglie!

Come un soggiogato il Cristo era condotto nell'Ade, eppure depredò la morte; come un prigioniero la croce del Signore era trasportata tra i Persiani, eppure ridusse in schiavitù la superstizione Persiana, avendo abbattuto l'Ade incarnato, il tiranno maledetto! L'accaduto era infatti l'immagine della prima disfatta della morte. Così la croce del

²²⁹ *Ep. Rom. 5.20.*

²³⁰ L'espressione greca τὴν λευκὴν ψῆφον ἀπάγεται sarà analizzata nel quarto capitolo.

Signore, dopo aver infranto il muro dell'errore, ed aver catturato le anime degne di lei, fece loro dono del godimento della vera luce. Essendo divampata infatti coi raggi della divina potenza, percuoteva gli occhi del cuore degli infedeli, mentre come un lampo, col suo splendore, illuminava gli occhi del pensiero dei fedeli.

6. La notizia della presenza del Dio dei Cristiani percorreva la Persia, ed a nessuno era dato di ignorarla, dal momento che tutti raccontavano ed ascoltavano quella storia prodigiosa. I grandi avvenimenti amano infatti essere svelati anche alle piccole orecchie. Ed ecco che anche Magoundat venne a sapere della presenza della santissima croce; e, attraversando a nuoto il mar Rosso per il sangue dei demoni, come un mollusco, distese le pieghe del pensiero, ricevette la notizia come una dolce goccia e la trasformò in breve tempo in una perla preziosa. Infatti, quanto udì non lo fece passare inascoltato, ma gustando la notizia, diveniva ghiotto del legno della vita, appetito positivo e desiderio grato a Dio! Ebbene, raccogliendo il frutto della conoscenza di Dio, allontanava i demoni, oscure cornacchie, col devoto falcone del pensiero e recideva le spine della magia con la falce della fede. Questo per il beato fu l'inizio dell'apostasia dai demoni, questo il primo movimento del suo cammino in Cristo; ciò rivela la prima tappa pia, la strada della salvezza, seconda stella a mostrare la strada per Betlemme ad un mago che si offriva a Dio più prezioso dell'oro, più profumato di ogni incenso, più puro della mirra.

7. Ecco che il discorso si spinge a tratteggiare in successione le immagini del martire, guardandosi da un'accusa di forma incompleta.

Egli aveva un fratello e questi era arruolato sotto il generale dei Persiani Sain; con lui il giusto prendeva parte alla marcia su Calcedonia. I barbari infatti, pur saccheggiando la terra dei Romani e rimpinzando ogni giorno la loro collera, non soddisfacevano il desiderio di intemperanza.

Infatti, bevevano smodatamente sangue ed ancor di più ne ardevano di sete, ubriachezza succedeva sempre ad ubriachezza e pazzia accoglieva sempre pazzia.

Perciò, il comandante delle truppe dei Romani - aveva nome Filippico - forzò con espedienti strategici il nemico a tornare indietro, trascinandosi dietro il barbaro, spostò il proprio esercito verso la Persia. Questa fu per Sain la ritirata alla volta dell'Oriente; là, Magoundat, poiché aveva desiderato il vero Oriente, Cristo, accorse "verso il sole

della giustizia"²³¹, e coi suoi raggi illuminò la propria mente, una volta disperso l'ammasso nuvoloso del peccato. Il nostro uomo giunse così a Ierapoli e, cacciato il suo fratello secondo la carne, ne trovò un altro secondo lo spirito, e dopo aver abbandonato lo schieramento dei barbari, disertò per il Cristo, dopo aver gettato via la lancia, prese la croce, e dopo aver fuggito il tiranno, marcò la propria anima col sigillo regale²³².

O encomiabile diserzione!

O diserzione che incoroni chi è fuggito!

Ascolta, o Paolo, tu, il retore delle chiese dalla voce più sublime!

Magoundat perseguita il Cristianesimo e si arruola col Cristo. La luce infatti ha illuminato il suo proposito, e Magoundat ti imita nella conversione a Dio, senza che la cecità dell'anima sia scambiata con gli occhi del corpo: vede con entrambi e i due convergono per una nuova dimostrazione del miracolo.

8. Dopo che ebbe passato lì un po' di tempo, coabitava con un uomo che parlava la sua stessa lingua d'origine - anche l'identità di lingua è infatti spesso creatrice di unione -, ed era inoltre di religione cristiana; infatti la somiglianza di condotta diviene legame di unità. Di professione l'uomo lavorava l'argento in mirabili forme; e, dopo aver appreso questa professione, anche Magoundat lavorava l'argento, mentre rendeva se stesso "un vaso d'elezione"²³³ per Dio, fondendo di nuovo l'anima nella fornace dello spirito: quel cambiamento di vita lo elevava verso un più glorioso servizio del Creatore. La capacità di modellare sa infatti dare ad un'unica materia qualità differenti. Ora dunque, arso dalla sete dell'acqua santa, indirizzava spesso discorsi al compagno, bramoso della fonte della predicazione. E quello - per paura dei barbari - faceva attendere il beato. Ma la dilazione all'esaudimento del proprio desiderio non produceva certo nel martire un indebolimento della pietà, ma, come un soldato ambizioso in previsione del combattimento prefigura con cura la battaglia, combattendo nella sua intenzione prima ancora della guerra, così egli, attento alle cose della fede, con l'astinenza dai mali compiva in anticipo il bene, battezzato prima del battesimo dalle lacrime della conversione. Mentre infatti la fonte dell'anima si purificava dal fango

²³¹ *Ma.* 3.20.

²³² L'impiego del verbo *σφραγίζεται*, che fa evidentemente riferimento al segno della croce, rappresenta l'ennesima allusione al lessico battesimale (vd. AGOSTI 2003, *ad Nonn. Par. Jo.* 5.130, pp.497-498).

²³³ *Act. Ap.* 9.15.

delle passioni, gli occhi facevano scaturire il pentimento²³⁴ e divenivano una piscina di Siloe²³⁵ per l'intelletto malato, guarendo il pensiero storpiato. Ora dunque il nostro uomo, frequentando i santuari di Dio, si esercitava nell'ascolto dei racconti sui martiri, reputandone felici le sofferenze e bramando di assomigliare loro. Pensò quindi a qualcosa di più grande e divino, il trasferimento a Gerusalemme e là la purificazione attraverso il santo battesimo.

9. Non appena il progetto divenne azione e trovò conferma nell'attuazione, egli arrivò a Gerusalemme e fu ospite nella casa di un uomo che esercitava la stessa professione, un fratello d'arte, per così dire, nonché guida della loro reciproca affinità.

Infatti, l'ignoranza degli sconosciuti ama con l'arte che le è ben nota stabilirsi presso gli stranieri; la somiglianza del mestiere anticipa la frequentazione, poiché associa all'improvviso persone che vengono da lontano.

Egli gli mise a nudo il proprio desiderio gradito a Dio:

infatti ciò che è desiderato balza sempre avanti alla lingua e padroneggia il pensiero, se mai riuscisse ad ottenere reputazione e lode.

Il fratello d'arte, ammirandone il fuoco divino, condusse il nostro uomo, come una meravigliosa offerta, ad Elia, sacerdote della S. Anastasis. E questi, avendolo accolto favorevolmente, come un dono di Dio, con cuore paterno, lo presentò al venerabile Modesto, che all'epoca era presbitero nella gerarchia ecclesiastica e custode del seggio apostolico, e dopo non molto tempo tenne le redini del clero. Avendolo congiunto ad un uomo dalle abitudini simili quanto a stirpe e religione, col fuoco divino del battesimo offrì in olocausto al Cristo una sorta di coppia irreprensibile, bruciando, come un secondo Elia, con acqua trinitaria le parti divise. Infatti quegli uomini, mostrando anche in quell'occasione la propria volontà in parti diverse, proprio così furono rivali anche nella vita di lassù, una volta messisi, a tempo debito, la corona del martirio. Uno di loro, dato che aveva fissato in cielo il trofeo della propria pietà, a Edessa mostrò coraggiosamente i combattimenti della fede attraverso la croce, mentre il nostro atleta dalle belle vittorie abbattè l'avversario in Persia.

²³⁴ Il testo greco ha τὴν κατάνυξιν, probabile riferimento a quell'ἀνακρέοντειον κατανοητικόν che era un vero e proprio genere letterario a Bisanzio, testimoniato ad esempio da due componimenti opera di Elia Sincello ed Ignazio Diacono (cf. CICCOLELLA 200, pp.4-17, 40-55).

²³⁵ Il riferimento è chiaramente ad *Ev. Jo.* 9.7, anche se SCHNACKENBURG 1973-1981, II, p.414 fa notare come sia difficile dare connotati battesimali all'episodio evangelico della piscina di Siloe.

Ma certo il nostro discorso li elogia entrambi, e non gareggia nel doppio stadio;

gli basta infatti osare molto nella gara singola.

10. Dunque, a Magoundat venne attribuito il nome Anastasio: risorse infatti veramente dalla funesta caduta ed innalzò le colonne dell'anima edificandole sul fondamento della fede. Mutò, insieme alla veste dell'incorruttibilità, anche il nome: gli era infatti opportuno spogliarsi di tutto l'uomo vecchio e divenire nuovo dopo esser stato rigenerato attraverso l'acqua e lo spirito. Anastasio correva verso il Signore ed estingueva il fuoco magico con l'acqua santa del battesimo.

11. Dunque, d'ora in poi, chi posso diventare?

Quale lingua riceverò o quali fonti di parole o contemplazione dell'intelletto, affinché, spiccando arditamente il volo verso quel che segue, non sembri confidare in delle ali di cera?

Quando fu compiuta l'osservanza settenaria del battesimo, il venerabile Elia - infatti il martire dimorava presso di lui - si presentò all'uomo di Dio e domandò che cosa avrebbe voluto che gli accadesse. Egli dunque disse: «Mi è sufficiente il travaglio della vita passeggera e voglio la mortificazione volontaria; amo la morte, padre della vita, sono nauseato dalla vita, madre della morte; quanto cerco è la vita monastica, e quanto desidero la condotta angelica». Infatti, lui che prima era interamente corporeo, era divenuto interamente spirituale, intonava una palinodia della propria vita e si schierava contro le azioni di prima; in lui, infatti, la scintilla nascosta della pietà era divenuta un fuoco che poco a poco andava emergendo. Ora dunque Elia lo condusse nel recinto del gregge spirituale e, per così dire, in un luogo divino di meditazione - ed il luogo lo chiamano monastero dell'abate Anastasio, situato a tre o quattro miglia dalla città. Ebbene, là, il sacro agnello fu affidato a Giustino, il superiore del monastero, esperto delle cose divine, capace di pascolare senza pericoli il proprio gregge e di sorvegliarlo inaccessibile ai lupi, protetto dalla sua pietà come da un solido muro. Questo santo uomo inserì il nuovo arrivato nella compagnia spirituale al tempo in cui il pio Eraclio compiva il decimo anno del suo regno. Per fargli da guida o, per meglio dire, per istruirlo, lo affidò a colui che, con obbedienza, si era ben esercitato nel farsi obbedire in simili cose e si proponeva come modello ed esempio per il discepolo.

Parlo del nostro Pirro!

Non vi invidieremo la sua conoscenza, come se volessimo ometterlo.

Così dunque lo istruì esercitandolo nelle discipline più accessibili, nello studio dell'alfabeto e di quelle materie che sono gli inizi di simili cimenti. Questo infatti è tipico di un ottimo insegnamento, non cominciare con le cose più ardue. Quindi, gli insegnava l'armonia Davidica, istruendolo a combattere il nemico come con la tromba. Non appena gli parve che per lui l'insegnamento fosse a buon punto, tagliandogli i capelli, lo armò col venerabile abito dell'asceti; una volta infatti che l'anima ebbe avuto la meglio sul corpo, tolse al corpo prigioniero l'ornamento dei capelli; e fu ridotto chiaramente in schiavitù, manifestando con l'abito la propria sottomissione.

Gli avvenimenti che a questi hanno fatto seguito, e ciò che è usuale per quanti corrono dietro alla virtù, queste cose andiamo adesso a raccontarle.

12. Il beato fu designato cuoco per i confratelli, ma non certo perché preparasse un cibo delicato o raffinato; a quegli uomini infatti non importava di niente se non di fornire al corpo quanto strettamente necessario e di rendere alla carne un servizio irreprensibile.

Ma allora per che cosa qualcuno potrebbe ammirare degnamente quell'uomo, per la giusta misura della semplice raffinatezza, o per il nutrimento accessibile a tutti, o, ancora di più, per la delicatezza dei modi, per la quale gioivano tutti e Dio prima di loro?

"Ogni cosa faccia", il giusto "sarà guidato sulla retta via"²³⁶.

In seguito, egli si volse ad un altro servizio, non assegnandoselo da solo, ma obbedendo all'ordine dell'asceti: gli fu affidata la cura del giardino.

Cosa restava in effetti a chi coltivava il giardino se non di avere delle preoccupazioni e di vincolare alla terra il proprio pensiero?²³⁷

Egli - era infatti ambidestro - coltivava il giardino terreno e vendemmiava il giardino celeste: ingrassava la terra con acqua, mentre bagnava la propria anima con le lacrime e a buon diritto raccoglieva frutti per entrambe.

"Il giusto" infatti "fiorirà come una palma", è stato annunciato profeticamente, "crescerà come un cedro del Libano"²³⁸.

Mentre il suo valore faceva così progressi ogni giorno, senza distrazioni prestava l'orecchio alla vita ammirabile dei padri ed alle Sacre Scritture. Da questa fonte di beni,

²³⁶ Ps. 1.3.

²³⁷ Per il concetto espresso, si vedano le osservazioni di MAGUIRE 2002.

²³⁸ Ps. 91.13.

faceva scorrere la salvezza all'anima; ma quando qualcosa, fluito dalla profondità delle parole, sfuggiva alla sua comprensione, interrogando il maestro egli bloccava il flusso della propria ignoranza. Ed ogni volta che si imbatteva anche nei racconti dei martiri vittoriosi - nella sua dimora si occupava sempre di questo -, diveniva incontenibile per il desiderio, supplicando Dio di potersi esercitare in combattimenti simili; e la lettura frequente di questi scritti era un indice esatto del desiderio del martire. Ciò che si ama si è soliti gustarlo con l'orecchio, la lingua ed ogni senso, e la disposizione risulta chiaramente, anche se si crede che il pensiero resti nascosto. Questi furono gli esercizi del martire: trascorse sette anni in questi studi.

13. Ma il serpente che odia il bene, il nemico di ogni virtù, invidioso dell'ascesa a Dio del santo, gli mosse contro l'empia malattia della magia; quindi, mettendone alla prova la sana disposizione, sperava di dissolverla con la prima malattia, e gli mandò di nascosto, per così dire, l'Eva della magia, nel tentativo di scacciarlo dal paradiso della fede. Certo è che non ingannò quell'uomo saldo - si era infatti già dissolto il male connotato alla sua origine -. Questi, comunque, svelò al maestro la malattia nascosta nel suo cuore, pregandolo di curare ciò di cui soffriva; era ben conscio infatti della grazia divina che albergava nel suo padre.

Cosa fece dunque quel grande medico delle anime?

Chiamò a raccolta i confratelli per l'ispezione, quindi, assistendo il malato con esortazioni e donandogli preghiere come antidoto, gli fece vomitare il veleno del serpente.

14. Ma per me ormai la navicella delle parole si appresta ad un'altra navigazione in mare:

non sono i porti il termine, bensì la vendita dei carichi.

Il beato vide un sogno o, per dire il vero, una visione da sveglia: la sua anima infatti vegliava protesa verso Dio ed il suo pensiero non dormiva. Ebbene questa visione era una montagna, non uguale alle altre (bassa, per così dire), ma enorme e splendida e, quanto alla vetta, ben più vicina al cielo che alla terra. L'uomo di Dio vi stava sopra, ed un giovane gli si avvicinò tendendogli una coppa di vino. Certamente questa non era di una materia volgare oppure di basso prezzo, ma quale se ne fa dono ai benestanti, in oro di raffinata lavorazione. La coronavano pietre sfarzose e degne di un re. E gli parve di sentirgli dire: «Questo calice è stato riempito di vino per te». Egli, avendolo accettato, lo bevve; ed in effetti sembrava davvero dolce. Poi, svegliatosi dalla visione - infatti

cominciava già ad essere pieno di entusiasmo e ad agitarsi nello spirito -, si recò al canto notturno. Aveva infatti sentito dire: "O Dio, fin dalla notte il mio spirito si leva verso di te, poiché luce sulla terra sono i tuoi comandamenti"²³⁹. E quella notte preannunciava la santa Domenica. Gli fu quindi data la profezia attraverso il sogno, che adombrava con interpretazioni scritturali il susseguirsi degli eventi futuri. Poiché infatti aveva disprezzato le cose terrene e si volgeva con cuore puro a quelle celesti e divine, "salì sul monte del Signore e stette nel suo luogo santo"²⁴⁰; rimanendo là saldamente grazie alla sua fede, ricevette la morte come calice secondo la parola del Signore: "Padre, se possibile, passi via da me questo calice"²⁴¹, mentre la materia mostrava con ogni evidenza la stima ed il valore dell'oro. Dunque la bevanda assegnatagli, bevuta dolcemente, alludeva alla sua morte volontaria nel sangue, mentre la pietra che correva intorno al calice preannunciava la mano divina che dall'alto gli apprestava magnificamente la corona in pietra preziosa del martirio²⁴².

15. Così, incoraggiato dalla prefigurazione di quanto gli era apparso, l'ammirabile uomo, dopo aver attirato per una domanda in una delle celle il superiore del monastero, gettatosi sul pavimento bagnò di lacrime i piedi del padre e gridando lo supplicò: «Padre, dai ascolto alla mia ultima preghiera! Concedimi una provvista per il lungo viaggio! Dammi un compagno per il mio viaggio! So bene, padre, come mi hai coltivato con la tua fatica; non ignoro come mi hai abbeverato coi tuoi sudori; conosco come hai potato le mie spine con le tue mani. Tu mi hai salvato dal naufragio della vita e mi hai assicurato alle ancore della fede». Orbene, il padre lo interrogò da dove percepisse l'esigenza di cambiar vita; egli subito gli narrò il sogno profetico, garantendogli che era alle porte la morte comune o quale che gli fosse dovuta. Esitava in effetti a riferirgli esplicitamente il futuro, timoroso che il padre lo rimproverasse per la sua presunzione. Ma questi, incitando il santo alla virtù, disse: «Gioisci, figlio! se sei vicino ai doni sperati! Combatti adesso più coraggiosamente, per essere incoronato più splendidamente. Resta ancora una piccola fatica e poi la grande liberazione delle cose attese; un po' di sudore spegne la Geenna. Offriamo alla pietà la nostra morte; infatti i fatti si giudicano dalla fine, "colui che ha sopportato fino alla fine, egli sarà salvato"²⁴³».

²³⁹ *Is.* 26.9.

²⁴⁰ *Ps.* 23.3.

²⁴¹ *Ev. Matt.* 26.39.

²⁴² Per l'iconografia della mano di Dio, a partire soprattutto dall'epoca costantiniana e qui ben presente a Giorgio, vd. *RAC*, XIII, s.v. *Hand II (ikonographisch)*, pp.421-423 (*Hand mit Kranz*).

²⁴³ *Ev. Matt.* 10.22.

Quindi, gli altri incantesimi che pronunciò alle orecchie del martire, sarebbe lungo enumerarli, più ancora raccontarli.

16. Il beato, rinfrancato da queste parole - confidava infatti sempre il proprio pensiero al padre le cui parole erano legge per lui -, celebrata la santa liturgia, ed avendo ricevuto il sacro corpo e sangue di Cristo, partecipò al pasto con i confratelli; poi, dopo aver dormito per quel po' di tempo necessario a passare inosservato ai compagni, se ne andò di nascosto, come il piccolo dell'aquila quando, maturo per il volo, non sopporta più di rimanere nel nido. Se ne andava quindi senza portarsi dietro nient'altro che i rivestimenti necessari per il corpo: il suo carico era la preziosa e venerabile merce della povertà, dato che per lui la povertà era ricchezza e "la pietà era guadagno"²⁴⁴. Da qui risalì verso Diospoli per i combattimenti, per chiedere intercessione al martire Giorgio per la stessa prova: infatti gli uomini, all'inizio di un combattimento, si associano a coloro che hanno già vinto. Da qui andò sul monte Garizim, dove presentava anch'egli il proprio figlio Isacco, ovvero il suo intelletto, sacrificando a Dio un sacrificio di lode, la cui gradita offerta non prevedeva in cambio nessun agnello. Giunse quindi, guidato dall'alto, anche a Cesarea di Stratone. Si apprestava così ad essere l'esempio di un miracolo voluto da Dio. Soggiornò allora nel tempio della Madre di Dio degna di ogni lode; era opportuno infatti, per chi si armava per i combattimenti, raggiungere questa base.

17. Trascorsi due giorni di soggiorno, compiva il proprio cammino verso il tempio di Sant'Eufemia e là iniziò il preludio delle sue lotte. Vide uno spettacolo di quelli che non gli erano estranei durante la sua vita precedente: dei maghi, setta malvagia e soggetta ai demoni, che facevano incantesimi stando intorno ad un fuoco. Coraggiosamente il soldato di Cristo corse loro incontro, colpendoli con la lingua e ferendoli a parole. Ad essere colpite furono le loro anime, che non potevano difendersi con le armi della ragione e non avevano un capo a proteggerli. Il nostro uomo svelò l'imboscata e mostrò la calunnia, senza nascondere loro la sua conoscenza dei fatti (infatti da loro aveva disertato)²⁴⁵. Disse: «Perché errate e fate errare? Perché raccontate fatti inverosimili e vi vantate, inventando fandonie per la perdizione delle vostre anime?» Visto che quelli si meravigliavano e gli domandavano quale fosse il carattere della sua scienza, quell'uomo ammirevole, di rimando, disse: «Inizialmente anche io ero

²⁴⁴ 1 *Ep. Ti.* 6.6.

²⁴⁵ Con la semplice espressione ὡς αὐτόμολος, Giorgio fa riferimento al passato di mago di Anastasio.

arruolato tra i vostri; anche io ero ammalato della malattia da voi molto rispettata; un tempo deliravo di una follia volontaria». Senza dare ascolto a quei discorsi ed ammettendo la propria empietà, lo supplicavano che non divenisse nota la loro impostura, convinti che l'allontanamento di quell'uomo sarebbe stato un guadagno.

18. Mentre ormai stava portando a termine in qualche modo quanto rimaneva del suo cammino, degli uomini, del rango di cavalieri, che stavano seduti davanti alle porte del *derbas* - quello che presso i greci si preferisce chiamare il pretorio -, osservando il beato, mormoravano tra di loro che si trattasse di una spia.

Che fece dunque quel nobile?

Avendoli a sua volta osservati con coraggio ed avendo destato insieme allo sguardo il pensiero, dispreggò le ciarle di quegli uomini - la pietà è infatti la madre della magnifica franchezza -, e disse: «Io un tempo ero schierato nel vostro stesso rango, quando salivo a cavallo, tiravo l'arco, tendevo in avanti lo scudo e brandivo il giavellotto. Adesso però mi sono arruolato con Cristo e non vengo come spia dei vostri affari».

E queste cose le riferiva spia di se stesso più che di loro:

infatti, non riusciva a nascondere il proprio amore per Cristo come se fosse un'azione da bandito né ad acquistarsi la salvezza con una menzogna, lui che obbediva alla vera Verità.

Dunque i barbari acciuffarono il martire con la forza, come un gruppo di cani che accerchiano il leone della pietà. Sopraggiunse nel frattempo il *sellarios* e si informò su chi fosse e di che razza, smettendo di interrogarlo solo quando ne ebbe ricevuto risposta. Dopo questi fatti, soggiornava da tre giorni in carcere, passando la giornata senza cibo, non imbrigliato dal morso della fame, non stretto dalla mancanza di qualcuno che lo nutrisse. Ma allontanava quanti gli recavano il nutrimento poiché non avevano pensieri retti; mal tollerava la scaltrezza di quella razza e non riceveva il pane dal cielo da parte di un corvo come il profeta, ma era rifornito noeticamente dallo spirito.

19. Quando la città accoglieva nuovamente il *marzban* - per l'appunto non era in città in quel momento -, il *sellarios* gli fece un rapporto dopo aver fatto portare il beato nel pretorio. Ma poiché il fatto di essere appena arrivato²⁴⁶ non gli offriva la possibilità di un colloquio con il martire - la folla ama infatti farsi incontro a coloro che tornano da un viaggio -, un uomo che aveva a cuore la virtù e a lui noto per quanto lo possa essere uno straniero andò a trovare il martire - infatti lo aveva già visto quando soggiornava

²⁴⁶ Con l'espressione greca τῆς ἐπιδημίας τὸ νέον Giorgio sembra alludere qui ad una cerimonia di *adventus*, per il cui rituale vd. MACCORMACK 1981, pp.17-61.

nel tempio della Madre di Dio -, preso atto del motivo del suo stato di fermo, lo reputò felice per il suo inizio e lo incitò verso il termine, come è abitudine che gli spettatori facciano incitamenti agli atleti.

20. Dopo che il *marzban* si sedette di fronte ed assunse un'aria arrogante, più tardi fecero entrare il martire. Subito questi rifiutò la prosternazione tradizionale, dicendo con quell'atteggiamento il proprio cambiamento e significando con quel contegno che la propria anima non era più schiava: eliminava così fin dall'inizio quell'orribile subordinazione.

Si guardava infatti dalla testa del serpente senza lasciargli neanche intravedere il proprio tallone:

se infatti, dopo aver unito entrambe le mani, avesse piegato la testa fino a terra, il nemico avrebbe ben potuto dire:

«L'inizio è dalla nostra parte: l'uomo non ha abortito il ricordo delle tradizioni patrie, si è spaventato alla sola vista del giudice. Ancora un po', o giudice, e si trasformerà di nuovo in un prigioniero».

Ma egli sapientemente gli precluse questa speranza.

Di fronte a queste cose, il *marzban*, aggrottando feroce le sopracciglia ed esprimendo la minaccia con lo sguardo, indugiò in silenzio, rendendo l'interrogatorio, con quella pausa della voce, più spaventoso; quindi disse: «O tu, confessa chi sei e da dove vieni!». E quello: «Sono un vero cristiano» - risposta piena di grazia divina: con la prima parola scagliava il suo dardo contro il serpente con l'arco dell'anima, saldo e vigoroso. Sono un vero cristiano. E' la stessa cosa che dire: mi è stato apposto il sigillo regale e non mi sfugge il tesoro della salvezza - : «Se d'altronde ti è caro anche sapere da dove vengo, io sono persiano di nascita, la mia regione è Razech e la patria Rasnoui, cavaliere per rango, mago per professione, e dopo aver fuggito la tenebra del peccato, ho trovato rifugio nei raggi della verità».

Incredibile la sicurezza delle sue parole!

Come un abile soldato, grazie allo scudo della fede, mette al sicuro ciò che è facile da conquistare tra le cose più deboli.

Veramente, che bellissima progressione di parole:

bisognava infatti che la stirpe della fede, in quanto libera, facesse da guida, mentre invece quella del corpo, in quanto schiava, la seguisse.

21. In risposta, il *marzban* disse: «Uomo, prendi coscienza della tua malattia e accogli nuovamente il culto sano, e grazie a noi tu avrai dominio sulle bestie, abbondanza di ricchezza ed un'altra lista di doni». Quanto detto è indizio di non poca follia; sembrava che gridasse qualcosa del tipo: o uomo, noi guariremo la tua malattia e saremo noi a fornirti una ricompensa per la guarigione. Gli rispose il beato: «Dio non mi conceda di cadere lontano dall'amore del mio Cristo». Disprezzò i tuoi doni, giudice, denunciò a tutti la tua pazzia²⁴⁷, non sopportò di guadagnare cose corruttibili danneggiando il Dio incorruttibile, non ebbe appetito di doni che gonfiano l'empietà, odiò la ricchezza che preclude il tesoro del cielo. Quindi il giudice, disprezzando la miseria del suo abito, disse: «E che? Ti piace vestirti di stracci?» - «Certo, e me ne vanto!» Uno cercava di spogliarlo della corazza della pietà, mentre l'altro se ne avvolgeva ancora di più mostrandosi immune ai nemici. Disse: «Mi sembra che quest'uomo sia posseduto». - «Non molto tempo fa ero una residenza per i demoni, ma adesso sono un tempio di Cristo, a causa del quale i demoni scappano²⁴⁸». Poi disse: «Non hai paura che ti si debba impalare per ordine del re?» Rispose il martire: «So che siete uomini, sia tu che il re».

22. A queste parole, ribollendo per la rabbia, il *marzban* replicò: «Sia trascinato in carcere, sia legato col ferro, sia caricato di pietre, non abbia alcun sollievo».

Quanto veramente queste parole erano frutti della rabbia;

il potere infatti, quando non riesce a convincere con adulazioni, ama chiamare in difesa la coercizione.

Il nobile atleta, obbedendo a questi ordini, ebbe conseguenze ancora peggiori. Infatti, alcuni dei compatrioti, avvicinandosi al martire, reputando l'impresa insopportabile, tentavano con adulazioni di privarlo delle sue convinzioni oppure di ricoprirlo di ingiurie dato che se ne stava saldo, rimproverando il suo Cristianesimo e canzonandone le belle parole come blasfemia; infine, gli tiravano dei colpi e mietevano violentemente il fiore delle sue guance. Ma egli, come una pietra focaia colpita dal ferro, con la forza

²⁴⁷ Sul significato di "denunciare" assunto dal verbo στηλιτεύω già nell'ottica dello ψόγος di Gregorio di Nazianzo contro Giuliano Imperatore, vd. KURMANN 1988 *ad Gr. Naz. Or.* 4.81, p.276, e soprattutto, sul successo della στηλογραφία, pp.18-20.

²⁴⁸ Segno evidentemente di una curiosa κοινή linguistica, la frase greca Πρώην ἐγγεγόνην δαίμοσι καταγώγιον, νῦν δὲ τέμενος ὑπάρχω Χριστοῦ, δι'ὃν δραπετεύουσι δαίμονες ricorda l'epigrafe sulla porta del tempio di un dio pagano (probabilmente Teandrio) riconvertito in chiesa di san Giorgio da un certo Diomede a Zorava nella provincia d'Arabia nel 515/516 d.C., cf. *SGO XXII / 14 / 03*, vv.1-4:

θεοῦ γέγον οἶκος τοῦ τῶν δαιμόνων καταγώγιον
φῶς σωτήριον ἔλαμψεν ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν
ὅπου θυσία εἰδώλων, νυν χοροὶ ἀγγέλων
ὅπου θεός παρωργίζετο, νυν θεός ἐξευμενίζεται.

del colpo accendeva ancor di più le scintille della virtù. Lo sovraccaricavano di pietre che neanche quattro uomini avrebbero sopportato, e tutto ciò mentre la stessa catena tratteneva anche un altro prigioniero. Egli rimproverava loro la blasfemia e sopportava il peso delle pietre, desideroso della "pietra angolare"²⁴⁹, il Cristo. Questa fu per il giusto la prima corona della vittoria sui suoi cimenti e per il diavolo l'eco percepibile delle sue cadute.

23. Per il martire che già si avviava verso un'altra lotta, il discorso raduna un pubblico più nobile, perché il trionfo sia più splendido.

Quindi, il *marzban* mandò a chiamare quel nobile, e, comportandosi in modo più arrogante e piegando il collo per avere un aspetto più minaccioso, disse: «Tu, coraggio, parla! Se avevi un padre mago e sei un allievo di quella disciplina, recita qualcosa di un simile insegnamento, affinché noi giudichiamo la correttezza delle tue parole». - Rispose: «Non sia mai che la mia lingua serva un'impurità».

Aveva inteso l'imbroglio di quell'ordine e si mise una porta sulla bocca, chiudendo al serpente l'accesso al pensiero.

Non sopportò di violare l'organo consacrato a Dio per la lode; infatti, la sua lira capace di mille accenti per la glorificazione si ritrovava senza voce tra discorsi inadatti.

Il *marzban* disse: «Quindi non mediti su un ritorno alla religione? Ti segnaleremo al re». Gli rispose il beato: «Scrivimi contro una tempesta di malvagità grande quanto vuoi; io infatti sono ancorato al porto del Cristianesimo e non temo il vortice delle tue minacce». Ordinò quindi che il martire fosse legato, costringendolo all'obbedienza coi colpi tirannici. Egli disse: «La catena è superflua!», e sistematosi perché il suo corpo, ben disposto ai colpi, fosse torturato a bastonate - il desiderio del martire infatti gli stava attorno come una catena volontaria -, lo supplicava che venisse colpita la nuda carne, non ammettendo che venisse oltraggiato l'abito venerabile. Si preoccupava infatti dei dolori dell'anima, non curandosi del corpo come di un'appendice; disse: «Quanto appena fatto è per me un gioco da bambini, e pur tagliandomi a pezzi, non potrete fare niente di più che sentirmi inneggiare a Cristo».

24. Di nuovo, il *marzban* lo minacciava di scrivere l'impresa al re; ed egli lo esortava a mettersi in moto. Uno, per far paura, pronunciava il nome del re, l'altro invece gli contrapponeva la comunanza della natura, chiamando il re schiavo della

²⁴⁹ Is. 28.16, 1 Ep. Pet. 2.6.

corruzione, subordinato alle leggi della natura e parente del fango e della polvere. Il barbaro, colpito da quella libertà di parola - pensava infatti con la iattanza delle parole e coi colpi delle minacce o di imbrigliare il leone oppure di spaventare il gigante -, ordinò nuovamente che il martire fosse condotto in carcere.

25. Dopo aver riunito anche un terzo uditorio, tentava con prese di parole di avvinghiare il nobile atleta e, gettandolo nella polvere della superstizione, di privarlo delle corone della fede: «Sacrifica, disse, dopo aver indossato la veste dei magi, affinché non ti bandiamo dal godimento della luce.» - Disse: «E a quali dei farò libagioni? Se infatti il sole e la luna sono degli dei ed anche il cavallo ed il fuoco, si annoverino tra di loro anche i monti e le colline, e tutto il resto non sia privato della divinità senza Dio. Come fa a non essere turpe divinizzare il sole, sottoposto a rotazioni cicliche e sottomesso e coperto dal cono della terra? Di certo infatti, non apparirà a chiamarlo la notte: rimane infatti legato nei confini entro cui è confinato, dal momento che il Demiurgo non gli ha affidato la libertà, affinché non vi fosse un eccesso di errore tra gli empì. Nè, certamente, è capace di vendicarsi a propria volta di chi non lo onora: infatti, per chi vuole allearsi contro di lui, basta spesso l'ombra di un modesto albero. Tralascio quanto riguarda la luna, che è colpevole di rubarne la luce, e per natura sempre la ruba e sempre è dimostrata colpevole. Come è possibile non aver pietà del cavallo divinizzato, che, da loro venerato, viene colpito e, non comprendendo l'onore, percepisce la frusta? E rido anche del fuoco che viene adorato: ciò che infatti chiamano dio, lo estinguono quando vogliono, e si ritrovano signori della salvezza del dio da loro onorato. Che non mi capiti di piegarmi dinanzi a questi oggetti di devozione: queste cose infatti sono schiave e l'uomo ne è padrone. Ma voi avete scambiato la servitù per sovranità, donando a vicenda il rango l'uno dell'altro, e per via dell'ignoranza nei confronti della vera luce che è il Cristo, camminate lungo il tenebroso cammino dei demoni.»

Così, parlava combattendo il persecutore con la lingua di fuoco e con saggezza improvvisata,

"secondo come lo Spirito gli permetteva di esprimersi"²⁵⁰.

Di nuovo dunque fu condotto in prigione più venerabile per l'abbondanza delle corone.

26. Dopo che si trasmise la notizia ad annunciò al monastero - che certamente fu per lui una palestra della virtù - gli assalti del barbaro ed il valore del martire, tutti cantavano un peana per la vittoria in maniera adatta a Dio. Dunque, quel capo del

²⁵⁰ *Act. Ap. 2.4.*

ginnasio spirituale, il superiore del monastero del giusto, inviando al martire una coppia di confratelli, come un maestro di ginnastica che durante le imprese si tiene a distanza dalle prove, elencò con una lettera le prese ed incitò l'ambizione del martire.

27. Ma il discorso, trascinato ormai in prigione a narrare un miracolo, ha la lingua legata dallo stupore, e la prigione, che è tale per il discorso più che per il martire, trattiene il movimento della lingua per lo sbalordimento.

Infatti, dopo esser stato chiuso in carcere, quell'uomo nobile passava la notte a far vibrare la lira Davidica, a saggiare le corde dell'anima ed a cantare armoniosamente con le proprie azioni; anche se divideva con uno schiavo affrancato la catena della reclusione, quand'egli era in piedi per l'inno, non trascinava l'altro che se ne stava disteso, ma piegando il collo verso la testa di quell'uomo e mettendo il piede vicino al suo piede, manteneva se stesso immobile e l'altro sdraiato, cosicchè né in piedi era di ostacolo all'altro disteso, né questi sdraiato dava fastidio a lui che stava immobile.

28. Ma visto che mi sono avvicinato al miracolo, quasi nel tentativo di camminare sul mare, sento immergersi la mia lingua e chiedo al martire di tendermi la mano e trasportare il discorso nel mare del miracolo.

Era notte e delle notti l'ora estrema. Egli, versando come olio nella lampada della sua anima una salmodia che durava tutta la notte, attendeva in modo vigile l'arrivo dello Sposo. Per caso, stava lì ad ascoltare un prigioniero di religione ebraica, il quale, tenendo conto dei suoi sudori giornalieri derivanti dalle pietre e del suo assiduo rivolgersi a Dio, esaminava senza batter ciglio la fermezza del martire; l'oggetto ammirato sa infatti trascinare come prigionieri gli occhi di chi ammira. Deliziandosi dunque insaziabilmente dello spettacolo e rimproverando al buio il fatto di non poter osservare meglio il santo, vedeva una folla vestita di bianco che circondava il martire come una corona, brillava per la bellezza della vista e la luminosità della veste ed annunciava la vittoria con una parvenza di danza corale. Una luce la accompagnava in viaggio, come se il sole risplendesse e portasse la torcia dei suoi raggi; bisognava infatti che insieme alla luce fossero presenti i servitori della luce. Dopo aver sospettato che si trattasse di una schiera di angeli per via dello stupore che gli aveva serrato il pensiero, a guardarli di nuovo mentre indossavano degli omofori cambiò idea e, interpretando il loro abito, li credette dei vescovi. Vide quindi che anche il vittorioso Anastasio diveniva

uno della schiera e splendeva brillantemente con una veste somigliante alla loro. Davanti a lui stava un giovane di rango elevato, sublime e vicino a Dio nella sua dignità, che sui tizzoni bruciava dei profumi per fare buon odore.

29. Che fece dunque il nostro uomo?

Si ritrovò a metà tra la paura e lo stupore.

Poiché aveva un compagno di cella Cristiano, governatore di Scitopoli, desideroso di renderlo partecipe della visione, tentò di svegliarlo mentre dormiva, per condividere lo spettacolo ed alleviare così la meraviglia. Spingendo la mano verso il dormiente, trovava la paura a dargli una spinta contraria, e l'anima, pur dando consigli, non trovava la sua destra obbediente. E l'uomo era in lotta con se stesso, poiché né il suo spirito manteneva lo stesso livello del corpo, né il suo corpo si muoveva insieme allo spirito. Alla fine, vincendo giocoforza la costrizione, si gettò con tutto il corpo sul dormiente; era avvenuto infatti, per così dire, un combattimento comune tra le sue membra per permettere il movimento, senza che un solo membro osasse distanziare il resto del corpo. Quindi, una volta che lo schianto ebbe dileguato il sonno, l'Ebreo disse: «Ehi tu, guarda là!». Ma non c'era niente che non corrispondesse alla visione abituale. Raccontò allora la visione al Cristiano, e ciò che la mente non aveva percepito con gli occhi, fu visto con le orecchie; in effetti, non subì alcun torto se non il fatto che un senso ne aveva rimpiazzato un altro.

Ciò rappresentò per il martire la pregevole corona, ciò celebrò la proclamazione al cielo dell'atleta, e Dio rese un simile uomo spettatore del miracolo, non perché questi fosse più rispettato del Cristiano, ma per affermare la verità del prodigio sulla base della testimonianza di un nemico, senza il sospetto che il racconto fosse una millanteria legata ad un qualche rapporto di fede.

Vale la pena gustare questa narrazione;

non è bello infatti allontanarsi nel bel mezzo di un banchetto per il fatto che esso è abbondante, quasi rimproverando al padrone di casa la sua liberalità.

30. Quando il *marzban* ebbe provato la nobiltà del martire attraverso tre combattimenti, segnalò al tiranno il vigore dell'atleta. Non appena ebbe celermente ricevuto in cambio la risposta alla sua lettera, mandando un fedele per proprio conto, chiamò il santo dalla prigione; e gli disse: «Il re ti ordina di rinunciare al Cristianesimo

con una sola parola; in cambio della tua obbedienza, ti concederò di scegliere autonomamente per il tuo avvenire, sia che tu voglia praticare la vita monastica, che arruolarti nuovamente con noi come cavaliere». Quanto era incredibilmente ingenuo questo stratagemma! Adesso, gli disse, fatti abbattere nell'arena, e potrai rimediare in te stesso alla sconfitta oppure restare a terra. Se l'intenzione delle tue parole è retta, avversario, dagli modo di scegliere prima della lotta; nessuno infatti concede una vittoria che abbia un segnale di ritirata ambiguo. Ma egli, rifiutando audacemente, disse: «Che non mi capiti di essere separato dall'amore per Cristo».

Cinse di nuovo l'avversario con le stesse parole;
un atleta infatti ama servirsi anche una seconda volta di quella presa in
virtù della quale ha avuto successo, ed aspirare alla vittoria nel primo
combattimento.

Quindi il *marzban*, inviandogli un altro messo, dispose per il martire una lista di doni, fissando davvero l'esca all'amo, oppure stendendo la rete sulla fossa.

31. Di fronte al fallimento anche di questo tentativo, passò ad un altro piano, escogitando, come sembrava, qualcosa di ancora più astuto per ottenere il trionfo; disse: «Lo so, tu hai paura del rifiuto, e conosci il pudore dei tuoi correligionari che vi impedisce di farvi persuadere. Poiché dunque te lo ordina il re, qua noi comporremo il tuo dissidio interiore ed unificheremo la tua indole combattuta; non vi sia nessun altro uditore del tuo ripudio salvo me e due *sellarii*, ed in seguito vai pure libero». Il bel colorito dell'apparenza di quelle parole aveva nel profondo un che di malato; disse: «Poiché il re corruttibile ti ordina di rinnegare l'Immortale, nega la divinità della Trinità al cospetto di tre uomini, ed in seguito sii servo dei demoni». La libertà del giudice offriva in realtà la più turpe schiavitù.

Che fece dunque quell'uomo saggio ed ammirevole?

Disse: «Non sia mai che qualcosa di simile venga accolto dalle orecchie tue o di altri».

Non fuggiva l'uditorio della folla, ma si vergognava dell'orecchio di Dio;

sapeva infatti che Dio è uditore anche del pensiero e nondimeno della voce sommessa, e che niente gli sfugge, ad eccezione di quanto tralascia volontariamente per il suo amore nei confronti degli uomini.

32. In seguito allora il *marzban*, dialogando di persona col martire, disse: «Il re ordina che tu che non hai obbedito venga condotto a lui legato in catene». Ed egli: «Dammi il permesso e ci vado da solo». Si sottomise spontaneamente alle prove, rendendo più bella la corona col suo sacrificio volontario. Dopo aver visto che non era indebolito dalle adulazioni né si piegava alle minacce, avendo frustato il santo secondo l'abitudine dei Persiani, il *marzban* ordinò che fosse condotto nella prigione pubblica e stabilì che dovesse riprendere il cammino dopo quattro giorni, facendolo terzo della compagnia dalle abitudini simili. Ma poiché nel bel mezzo dei giorni stabiliti vi fu in città la festa per l'esaltazione della veneranda croce, il beato, i confratelli inviatigli dal monastero, quelli che dividevano con lui il viaggio ed altri della città passavano l'intera notte a festeggiare con una salmodia degna di Dio ed era possibile vedere nella prigione per così dire un'officina di pietà; un luogo infatti cambia a seconda dell'atteggiamento di chi vi dimora. Precisamente al procedere del giorno e avanzando il sole sopra la terra, il capo del commercio di abiti di seta, uomo devoto, dopo averlo domandato al *marzban*, liberò il beato dalle catene, non per punirlo dell'impresa futura o per privarlo delle corone che avrebbe avuto in seguito, ma perché preservasse la solennità della festa.

33. Correano tutti incontro al martire che ormai si avvicinava al tempio di Dio, abbracciavano le impronte delle sue catene e lo bendavano incoronando l'atleta con parole più onorevoli delle corone d'oro.

L'oro infatti illumina maggiormente chi offre, mentre la lode chi riceve.

Lo esortavano all'impresa e, fiduciosi nella nobiltà del martire, gli riversavano la loro lode anche per il futuro. Non appena ebbero celebrato devotamente il culto a Dio, il capo del commercio di abiti di seta invitò insistentemente il santo a mangiare a casa sua insieme ai due confratelli del monastero; in un certo senso infatti provava una segreta invidia per la prigione che custodiva un simile abitante. Quando quindi il banchetto ebbe raggiunto il termine, li ricondusse in carcere, dicendosi felice di aver conosciuto la grazia di Dio nell'ospitare per un po' di tempo il martire.

34. Ma poiché il tempo fissato in anticipo lo invocava a gran voce a partire dalla città, come se chiamasse un atleta da Olimpia a Nemea, partì da Stratone in compagnia dei due compagni di viaggio. Lo sospinse quindi la folla della città, i Cristiani ed i correligionari Persiani, gioiosi per la sua fermezza, piangendone la privazione,

lodandone le azioni passate, incoraggiandolo per quelle future; vi furono voci che si mescolavano e che guardavano soltanto alla gloria di quell'uomo. In seguito, della coppia di confratelli, uno prese la via del ritorno verso il monastero, l'altro invece viaggiò insieme al martire; così gli era stato infatti ordinato dal superiore: da un lato rallegrare il santo con la sua compagnia, dall'altro servire del necessario il martire. Ma sarebbe più giusto dire per testimoniare la sua impresa, affinché la distanza dei luoghi non impedisse loro di conoscere la fine. Una notizia che circolava chiamò a raccolta le città a vedere il martire. Per tutti il beato meritava di essere visto, come un astro che brilla di notte ed attira a sé gli occhi di tutti; per la verità, in effetti, è meraviglioso un atleta inviato al combattimento dopo la vittoria. Si destava dunque un rumore in giro per la città: tutti definivano il santo ornamento comune della fede, santuario di Dio, tempio santo e tesoro intatto di pietà. Ognuno, cittadino privato e governatore, si affrettava ad ospitare il martire, confidando così di essere rianimato dalla malattia del peccato.

35. Ora dunque il giusto, percorrendo brillantemente il suo cammino (quasi fosse stato inviato per essere ammirato più che punito), attraversò la terra di Persia. Qui lo accolse la prigione della regione di Bethsaloe, situata a qualcosa come quaranta stadi di distanza da Diskarthas, dove erano state costruite le residenze regali dell'assassino Cosroe.

Ed anche lì il giusto imitò Paolo, spostandosi per Cristo di prigione in prigione.

Il confratello del monastero si stabilì presso Kartak, figlio di Iesdin, Persiano di razza, il quale rivestiva un'alta carica, ma era allo stesso tempo Cristiano. Non appena fu trascorso un certo numero di giorni, Cosroe venne a sapere della presenza del martire. Da qui gli inizi di altri combattimenti e trofei di vittoria ancor più sublimi; quanto più infatti il persecutore era più violento dell'altro persecutore, tanto più le corone erano più brillanti delle altre corone. Il tiranno dunque, mandando colui che reputava appropriato all'empietà, gli ordinò di giudicare il santo e di rinfacciargli come capo d'accusa la sua pietà.

Secondo un empio, infatti, la persona più sacrilega è chi non è empio.

36. Quell'uomo, facendosi alleato il comandante della prigione, giunse al carcere e disse: «Tu, che cos'è questa tua intenzione di cambiar religione?» Ma egli, avendo fatto venire un interprete della lingua - abbandonò subito infatti il dialetto paterno dato che non sopportava di corrompere le nostre abitudini col suo modo di parlare -, «Il fatto

è che ho la salvezza e ciò che onoro è Dio, mentre per voi sono oggetto di venerazione l'errore e i demoni; e di queste realtà io sono un giudice imparziale, perché le conosco entrambe». «Che cosa dunque, disgraziato? I figli degli Ebrei non hanno forse crocifisso Cristo? E come hai potuto desiderare l'inganno anziché la verità?» Gli rispose il beato: «Tu parli della passione, ma tralasci la resurrezione. Per Cristo il dolore è stato volontario; la divinità infatti, unitasi alla carne, ha disfatto la morte con la morte, liberando l'uomo dalla schiavitù ai demoni da voi onorati. Essa formò e plasmò il cielo e la terra; ma, dal momento che avete abbandonato il Dio creatore di tutte le cose, siete subordinati alle creature». L'arconte disse al martire: «Lascia stare questi discorsi fumosi; il re infatti, se tu gli obbedisci, ti fa dono di splendidi onori, lucenti ricchezze, nobili cavalli e, la cosa più grande, di stare insieme a lui ad ascoltarlo». Il nemico si presentava al martire come un ruffiano: truccando con dei colori la religione come una prostituta, si affrettava a trascinarlo via dalla bellezza della vera pietà. Ma di certo non turbò il pensiero di quell'uomo; egli era infatti un amante fedelissimo della bellezza naturale della verità. Che disse dunque? «Non rinnegherò il Dio che mi ha creato, reputo fuliggine e polvere la ricchezza del re».

37. Vinto nella lotta da questi argomenti, l'avversario del martire dichiarò al tiranno la propria sconfitta. E questi, sentendosi accesa con quelle parole la fiamma dell'ira come l'olio della cerimonia per un'offerta sacra, ordinò all'arconte di punire il martire. E questi, aggiungendo la propria ira a quella del tiranno, si preparava a tirarlo fuori di prigione. Quindi, componendo una gigantesca torre di minacce, credeva di abbattere quell'uomo celeste. Non appena l'impresa si rivelò vana (quasi un rumore inutile disperso dalla fermezza del martire), ordinò di bastonarlo a dovere, legato secondo l'uso della regione, aggiungendo: «Questa è per te la ricompensa per la tua bella disobbedienza; queste cose ti sono offerte in cambio visto che non ti sei lasciato convincere dagli onori del re; così passerai il resto della tua vita». Ma egli disse all'arconte: «Non è dolce la ricchezza del tuo re, né per me è amaro il rumore delle tue minacce».

38. Allora l'arconte, feroce come una belva, trovò un espediente degno della sua collera: ordinò di liberare quell'uomo dalle catene e di distenderlo in avanti con la schiena a terra, faccia al cielo; quindi, di piazzargli sulle gambe un bastone e farvi salire velocemente su ciascuna delle due estremità due uomini, per grandezza un Oto ed un Efielte, che, come strumenti da cardatori, gli schiacciassero l'ossatura dei piedi.

E chi potrebbe raccontare la grandezza dei suoi dolori in quel momento?

Anche il pensiero infatti inorridisce e teme di passare alla rappresentazione della tortura.

Invece il nobile imitatore di Cristo si allietava dei dolori e gioiva della tortura del legno; riflettendo sul legno della croce di Cristo e pensando alla crocifissione a testa in giù di Pietro, si compiaceva dello strano modo della propria crocifissione. Non appena l'arconte si rese conto che era immune alle torture, ordinò di trasportarlo nuovamente in carcere fino a quando avrebbe rivelato al tiranno la sua fermezza nel combattimento.

39. Poiché il comandante dei carcerieri era cristiano, il confratello del monastero, avendo libero accesso al santo, bagnandole con parole di pietà, lavava le ferite di dolori empì, ed incitava col morso, per così dire, il suo nobile destriero fino al compimento dell'impresa. Già i Persiani che condividevano la sua fede ed i figli di Iesdín, frequentando il martire, gli abbracciavano i piedi e le catene e, toccandogli l'orlo della veste, gli chiedevano di arrestare loro il flusso di sangue del peccato. Lo pregavano anche di recar loro un filatterio. Dato che non voleva essere molestato, gettando della cera sulle sue catene, essi ottenevano quanto cercato con un'impronta, prendendogli dal corpo una sorta di grembiule apostolico.

40. Quindi, trascorso un certo numero di giorni²⁵¹, il persecutore, comportandosi da impudente, si presentò alla prigione per un'altra lotta - infatti chi è abituato alla sconfitta corre verso l'arena in maniera ancora più ardita senza il pudore della probabile sconfitta - e disse al santo: «Obbedisci agli ordini del re o ai tuoi?» Il beato, scuotendo la testa e denigrando la viltà del nemico col proprio contegno, disse: «E' stupido domandare più volte le stesse cose». Per la verità, in effetti, è stolto chiedere a chi ha già vinto quale preferenza abbia per il combattimento. Allora, con un movimento del sopracciglio barbaro, ordinò che il santo venisse legato secondo la maniera precedente, e lavorato, come un minerale d'oro, a bastonate. Ma poiché lo vedeva, sotto i colpi, protendersi verso la pietà - per quanto tirato, infatti, l'oro non si trasforma, ma si distende - alla fine si allontanò adirato dallo stadio. Presuntuoso, si presentò subito al pancrazio e mise alla prova il martire con attacchi adulatori oppure con la violenza terribile delle minacce; poi, affrontò spudoratamente, a bastonate, quell'uomo legato.

²⁵¹ Il testo greco ha *παριππεύσαντος ἡμερῶν ἀριθμοῦ*. Il verbo *παριππεύω* rimanda alla corsa delle stagioni sul carro ed ha ascendenti tardoantichi in ambito dionisiaco, cf. Nonn. *D.* 1.172. Vd. GIGLI PICCARDI 2003, *ad loc.*, pp.144-145, n.172, ACCORINTI 1992.

Quindi, dopo aver sciolto la stretta delle catene, afferrando con una fune la mano del martire, per questa lo appese con una pietra attaccata ad uno dei suoi piedi, quasi credesse col peso di impedirgli di salire verso il cielo. Ma egli, confidando nella sua mano che mirava verso il cielo, non distoglieva mai la mente per quanto il suo piede strisciasse a terra. Dato che erano trascorse due ore del giorno e non era riuscito, pur stringendolo con una simile presa, a gettare l'atleta nell'arena, il persecutore andò a rivelare al tiranno la propria rinuncia alla vittoria.

41. Allora il tiranno, stufo del combattimento, meditò di sbarazzarsi del giusto escogitando, come gli sembrava opportuno, un sistema per dimenticare quell'affare. Dunque, mandando sia il comandante che quelli tra gli altri che avevano una certa arroganza e crudeltà, ordinò di uccidere il santo, e con lui, tra i compagni di prigionia, coloro che ne dividevano la fede ed il rifiuto. Ora dunque, giunti come bestie ferocissime desiderose di fare un banchetto di carni, ad un fiume vicino alla regione di Bethsaloe, fecero disporre il beato ed una moltitudine di settanta uomini. Tra questi, si annoverava la coppia di uomini che aveva compiuto il tragitto insieme al martire. Là, mischiando da un lato adulazione a paura, dall'altro minacce a promesse di doni, spingevano il santo all'apostasia. Poi, conducendoli uno ad uno e stringendo loro il collo con una corda, inchiodando la fune ed appendendo ad essa in aria l'intero corpo, dato che il fiato veniva oppresso dal peso del carico, li soffocavano, aggiungendo rivolti al martire: «Fino a quando, uomo, avrai desiderio di morire? Impara dalle loro disgrazie a porre rimedio alle tue. Chi accetta volontariamente punizioni in luogo di doni? Chi preferisce stare a contatto con dei malfattori piuttosto che con lo stile di vita di un re? Chi sceglie un'orribile morte al posto di una meravigliosa vita? Accetta i nostri consigli: è il legame della stirpe a spingerci a darti consigli con benevolenza».

42. Dissero queste cose e cose di gran lunga più pesanti e numerose di queste e per quanto tempo metteva loro a disposizione per il discorso la morte che si manifestava per ciascuno dei settanta, spaventando il santo con l'attesa di quanto stava per accadergli; in effetti è terribile quanto si attende, mentre ciò che avviene all'improvviso passa inosservato, senza essere motivo di paura.

Che fece dunque il vittorioso Anastasio?

Guardando al cielo con gli occhi ed ancor più con il pensiero, rese grazie a Cristo poiché raggiungeva il termine di quanto desiderato ed ai persecutori disse: «Questa morte che per voi è terribile, è sprecata per me che ero nell'attesa di cose più violente.

Io credevo di esser fatto a pezzi con innumerevoli punizioni e che la dissezione prevalessse sul numero delle mie membra; ma adesso, grazie ad una morte di poco conto, sono annoverato tra i grandi soldati di Cristo»; dopo aver aggiunto loro: «Cristo, Dio della mia salvezza, nelle tue mani affido il mio spirito», tracciò splendidamente col laccio il compimento del martirio. Il martire vittorioso, dopo aver lottato in tanto grandi combattimenti, ricevette una corona, più preziosa della corona fatta di pietre preziose, intrecciata coi fiori del paradiso e riportò come dono per il proprio valore il godimento eterno delle cose buone.

43. Ma dato che il discorso desidera senza provarne sazietà l'ascensione del martire, e come Eliseo non si allontana volentieri, ci diletteremo del racconto ancora per un po'.

Quando il discepolo di Cristo ebbe ottenuto la sua fine beata, separarono con la spada la veneranda testa dal corpo, per mostrare al tiranno il sigillo posto attorno al collo²⁵². Ora dunque, il comandante delle guardie della prigione, non volendo che in mezzo alla moltitudine dei corpi fosse impedito il riconoscimento del martire, si mise d'impegno a separare quell'ammasso; ma i carnefici, che erano di religione ebraica, non acconsentirono. Infatti è naturale che coloro che avevano osato mettere le mani su Cristo, dessero con le proprie mani anche la morte ai discepoli di Cristo. Ma non appena i figli di Iesdin vennero a sapere della fine del martire - ed in effetti i servitori di questi uomini lo avevano accompagnato verso il combattimento, sostenendo il suo corpo gravato dai colpi -, essendosi comprati la crudeltà dei carnefici con le proprie ricchezze, deposero in disparte il corpo del martire.

44. Ma quando fu notte ed il momento opportuno per dare sepoltura al corpo del martire con un'impresa pia ed un furto religioso, il confratello del monastero, prendendo con sé da quel luogo alcuni tra i servitori di Iesdin e degli uomini dalle simili abitudini ascetiche, si presentò sul posto.

Ma in effetti quale forza del genere che concerne la composizione di discorsi, fiduciosa nell'ambizione espressiva, potrebbe raccontare il miracolo in modo degno di chi l'ha visto?

²⁵² Come già notato da FLUSIN 1992, p.71, n.104 e p.84, n.149, il riferimento è alla *bulla*, un collare col sigillo regio che veniva messo al collo dei condannati a morte. Ad Anastasio era stato applicato a Cesarea (cf. *Act. S. Anast.* 28, pp.71-73 Flusin).

Una muta di cani, circondando il santo, rigettando la propria voracità naturale, lo sorvegliavano senza chiudere occhio come il prezioso tesoro del padrone. Quindi, levando un lamento coi loro ululati e intervallando, per così dire, la risposta, era come se eseguissero un epitaffio sopra il corpo; ed i cani provarono per lui quel rispetto che gli uomini della sua stessa razza non avevano provato, ed avvenne come al contrario che gli uomini fossero più crudeli dei cani ed i cani più miti degli uomini. Quanti giunsero per la sepoltura, essendo stati testimoni oculari e diretti di questi avvenimenti, dopo aver ricoperto il corpo in morbidi mantelli, lo deposero in modo gradito a Dio nel tempio del vittorioso atleta Sergio, distante circa sette stadi da Bethsaloe.

Bisognava infatti, per la verità, che il martire coabitasse con un martire.

45. Non appena il sole, dopo aver disperso la tenebra della notte, ebbe illuminato la terra coi propri raggi, due delle guardie della prigione parlavano tra di sé riguardo al corpo del martire. Uno disse: «Ho visto il morto, di cui sappiamo che si è esercitato tramite numerose torture, protetto in cerchio da una muta di cani; e questi presto divennero quasi simili ad un muro inanimato, piantati a difesa del corpo, senza in qualche modo sbilanciarsi più avanti né accorrere più vicino a mordere il morto; e mi sembrò straordinario, dato che consideravo la natura dei cani, da quale morso fossero mai stretti». E l'altro: «Ascolta, amico mio, qualcosa di ancor più meraviglioso e di mai accaduto prima: mentre all'alba mi allontanavo dalla guardia notturna, mi apparve una stella sulla terra e con la luminosità del suo splendore rischiarò la vista e la rese ancora più desiderosa con la voglia di saperne di più. Camminavo dunque velocemente, desiderando toccare con la mia mano la stella; ma non appena fui vicino, non era rimasta nessuna traccia della stella, e trovai il morto, che anche tu hai descritto, che lì giaceva. Nell'andarmene, allora, non ero in grado di fare nient'altro se non di meravigliarmi della visione». Questa loro conversazione la ascoltavano, tra i prigionieri, alcuni fedeli in Cristo che conoscevano già la lingua persiana.

46. Non appena dunque il tiranno Cosroe ebbe scontato la giusta pena, un paio di prigionieri, giunti a Gerusalemme nella palestra della virtù del martire, raccontarono a quelli di laggiù quanto avevano udito, quindi li resero partecipi anche delle memorie delle profezie del beato, come avesse predetto loro che il termine del proprio combattimento sarebbe stato all'alba successiva, predisse la punizione dovuta al

vendicatore ed il loro ritorno al luogo d'origine, e come avesse domandato, una volta avvenuto il loro ritorno a Gerusalemme, di descrivere il compiersi dei fatti.

47. Illuminando il ritorno senza pericoli come in una notte d'inverno ad un fratello del monastero che stava meditando di tornare a casa, il vittorioso imperatore Eraclio rese sereno il cielo per i cristiani di laggiù, facendo andare la notte in direzione contraria contro l'emisfero per così dire barbaro. Allora, dopo aver salutato l'esercito romano, interrogato sul motivo del suo soggiorno, il fratello raccontava il combattimento del martire, e procedeva insieme a loro attraverso la terra degli Armeni e si ritirava al proprio monastero, ottenendo come ricompensa per aver visto l'ascensione del martire la pelle di pecora di Elia, il *colobion*. Là, dopo aver riferito l'intera circostanza del combattimento, alla fine faceva mettere per iscritto questo miracolo: «Un uomo, dove avevo depresso il corpo venerabile del martire, era posseduto da uno spirito impuro ed abbaiaava come un cane. Terribilmente ed orribilmente invasato come un Coribante e danzando follemente, sbattendo i piedi e scuotendo qua e là la chioma insieme al collo, curvandosi con la schiena, intrecciava le mani. Quindi, disciolto dal movimento faccia all'ingiù, si rotolava continuamente a terra, e mordeva la lingua che fuoriusciva dai denti, versando attraverso la bocca una bava maleodorante. Il superiore del monastero di laggiù, avendo preso questo *colobion* - era infatti convinto che la veste partecipasse della grazia del martire come un buon odore -, ne rivestì l'uomo: e questi all'improvviso si sbarazzò del male ed alzatosi, libero dalla sventura, con lingua pura inneggiò Cristo ed il martire».

48. Questa è la prova della grazia che rampolla sempre dal martire, come una sola goccia che assicura la piena dolcezza della fonte: infatti, l'abbondanza di grazia dei martiri è inesauribile, poiché ha come fonte dei beni Cristo, il quale offre a chi crede l'acqua viva, ed al quale spetta la gloria nei secoli dei secoli. Amen.

Capitolo 3

Sant'Anastasio ed il suo culto nella Costantinopoli del VII secolo d.C.

"l'antica usanza, praticata piuttosto spesso in occasione del battesimo e conservatasi ancor oggi in occasione dell'ingresso in un ordine di monaci o di suore, come pure dell'ordinazione alle più alte cariche ecclesiastiche, di assumere al posto del nome civile un nuovo nome dal suono più religioso"

(USENER 2007, p.46)

3.1 Nascita e diffusione di un culto

La nascita e la diffusione del culto, dopo il suo martirio a Bethsaloe' d'Assiria il 22 gennaio del 628 d.C., sono oggetto di trattazione delle pagine conclusive del lavoro di Bernard Flusin dedicato a Sant'Anastasio²⁵³. E' una storia di spostamenti di reliquie e tradizioni testuali a parlarci dei diversi inquadramenti ideologici o teologici dei diffusori di una simile devozione, in un'area che comprende buona parte del bacino del Mediterraneo a partire dalla metà del VII secolo d.C.²⁵⁴

In particolare, si possono rintracciare due vie: quella occidentale e quella orientale.

Della prima ci dà notizia il *Miracolo* romano: la testa del martire avrebbe preso la via di Roma e sarebbe finita nel monastero detto delle *Aquae Silviae*, anziché a Costantinopoli, per i problemi legati alla controversia monotelita, a seguito della quale molti monaci palestinesi (sulla scia dell'esempio offerto loro da Sofronio di Gerusalemme) si schierarono con la capitale occidentale in difesa dell'ortodossia, contro l'*Ekthesis* pubblicata nell'ottobre del 638 d.C. per ispirazione del patriarca costantinopolitano Sergio²⁵⁵.

Il *Miracolo* romano fu scritto, sia in greco che in latino, tra l'1 novembre 713 ed il 31 agosto 714 d.C. da un monaco testimone della traslazione, su commissione del vescovo Teopempto²⁵⁶, ed entrò subito a far parte di un *dossier* romano che comprendeva anche la coeva e raffinata traduzione latina degli *Atti* opera di un *Gregorius clericus*²⁵⁷.

Ma per capire l'importanza del monastero romano ai fini della propagazione del culto di Sant'Anastasio, sarà opportuno notare soprattutto che, in Inghilterra, il Venerabile Beda aveva già tra le mani una versione latina rimaneggiata degli *Atti* del martirio, tradotti anch'essi per la prima volta presso le *Aquae Silviae* a partire da un originale in greco

²⁵³ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.329-sqq., da cui hanno tratto spunto buona parte delle argomentazioni che seguiranno.

²⁵⁴ Disponiamo delle fonti che costituiscono il *dossier* agiografico su Sant'Anastasio proprio grazie all'edizione offertane da Bernard Flusin nel primo volume del suo lavoro. Esse sono: gli *Atti* antichi del martirio, la *Translatio* delle reliquie, i *Miracoli* antichi, un *Miracolo* romano ed infine l'*Encomio* di Giorgio di Pisidia, oltre ad un *Encomio* anonimo ed una *Passione* metafrastica piuttosto tardi (IX-X secolo d.C.).

²⁵⁵ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.353-380. VIRCILLO FRANKLIN 2004, p.2, parla addirittura del culto occidentale di S. Anastasio come di "perhaps the most richly documented eastern cult first established in Rome during the Byzantine period".

²⁵⁶ Vd. FLUSIN 1992, I, p.157. Il luogo di composizione dovrebbe essere ancora il monastero delle *Aquae Silviae* a Roma, vd. VIRCILLO FRANKLIN 2004, p.14.

²⁵⁷ Vd. VIRCILLO FRANKLIN 2004, pp.84-125, 145-sqq.

appartenuto con ogni probabilità al patriarca Modesto di Gerusalemme²⁵⁸, e trasportato nella capitale occidentale da alcuni monaci gerosolimitani insieme alla preziosa reliquia della testa del martire²⁵⁹.

Della via orientale si può parlare più diffusamente, giacché disponiamo di tre scritti che prendono le mosse dagli *Atti* antichi. Questi ultimi, editi per la prima volta da Hermann Usener²⁶⁰, furono stesi a partire dal resoconto fatto nel monastero di S. Anastasio a Gerusalemme dal confratello che aveva accompagnato il santo nel tragitto da Cesarea a Bethsalomé, aveva assistito al suo martirio e ne aveva recuperato il cadavere²⁶¹. Secondo una felice intuizione di Agostino Pertusi²⁶², essi conobbero un duplice stadio redazionale: una prima volta nel 629 d.C., portati poi a Costantinopoli dall'imperatore Eraclio, di ritorno dalla campagna militare in Persia (su questo primo stadio redazionale degli *Atti* dovette lavorare nella capitale d'Oriente Giorgio di Pisidia ed al contempo a Gerusalemme il patriarca Modesto, prima che la sua copia personale, come abbiamo visto, prendesse la via di Roma); una seconda volta dopo il novembre 631 d.C., quando furono nuovamente trasmessi nella capitale dopo esser stati 'integrati' della *Translatio*.

Vero e proprio *pendant* degli *Atti*, ed opera con ogni probabilità dello stesso autore, è appunto la *Translatio*. Composta nel medesimo monastero di S. Anastasio a Gerusalemme poco dopo la deposizione, il 2 novembre 631 d.C., delle reliquie del martire giunte dall'Assiria²⁶³, essa testimonia della precoce diffusione del culto del santo in Siria e Palestina²⁶⁴.

Decisamente più spinoso, ma al contempo affascinante, è il caso dei *Miracoli* antichi, che in comune con gli *Atti* hanno il fatto di esser stati citati nel corso del II

²⁵⁸ Vd. FLUSIN 1992, II, p.380, 383. L'attività dei monaci delle *Aquae Silviae* dovette influenzare anche l'autore del *dossier* agiografico su S. Anastasio tramandatoci dal *Cod. Berol. Philipp. gr. 1458* (*olim* Claromontanus), su cui avremo modo di ritornare per la sua importanza come testimone dell'*Encomio* di Giorgio di Pisidia, vd. FLUSIN 1992, II, p.388; VIRCILLO FRANKLIN 2004, pp.76-78. In generale, sulla diffusione del culto di S. Anastasio in Italia, vd. SANSTERRE 1993, p.149; VIRCILLO FRANKLIN 2004, pp.18-sqq.

²⁵⁹ Vd. VIRCILLO FRANKLIN 2004, pp.28, 70-sqq. Fu probabilmente Teodoro di Tarso a tradurre dal greco in latino la versione degli *Atti* del martirio di S. Anastasio e a trasportarli in seguito in Inghilterra, vd. VIRCILLO FRANKLIN 2004, pp.79, 196-sq...

²⁶⁰ Vd. USENER 1894.

²⁶¹ Vd. PERTUSI 1958, p.16; FLUSIN 1992, I, p.74, n.114.

²⁶² Vd. PERTUSI 1958, p.23, n.5.

²⁶³ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.329-330.

²⁶⁴ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.344-352.

Concilio di Nicea del 787 d.C., finalizzato a stabilire la legittimità del culto delle immagini²⁶⁵.

Stando al *Prologo* che li precede, i *Miracoli* dovettero essere letti per la prima volta in occasione della festa di S. Anastasio, il 22 gennaio, "mais nous ne savons ni en quelle année, ni en quel lieu"²⁶⁶. Essi ci testimoniano, in parallelo alla *Translatio*, la diffusione del culto del santo nelle diverse regioni toccate dal confratello che portò le reliquie da Bethsaloe a Gerusalemme.

Secondo Bernard Flusin²⁶⁷, si tratterebbe di un'opera costantinopolitana, messa insieme verso il 650 d.C., a partire da tre blocchi di materiale originario: i *Miracoli* 3-5 formano una collezione centrata attorno ad un piccolo insieme di reliquie possedute da un cocchiere di nome Kalotychos, da lui stesso raccontati nella capitale ed ivi messi per scritto; i *Miracoli* 7-10 sono originari di S. Anastasio del Tetrapilo a Cesarea; i *Miracoli* 1-2, 6, 10bis-14 sono basati su dei resoconti provenienti molto probabilmente dal monastero di S. Anastasio a Gerusalemme. Quindi un continuatore, oppure lo stesso responsabile della raccolta completa, vi aggiunse in un secondo momento i *Miracoli* 15-18, che testimoniano invece di un nuovo viaggio, da Gerusalemme a Costantinopoli andata e ritorno, del confratello che aveva riportato le reliquie nella città santa²⁶⁸.

Quel che è certo è che sia Kalotychos che il confratello del martire, giunti a Costantinopoli con le rispettive reliquie, diffusero nella capitale un culto di Sant'Anastasio, per così dire, 'non ufficiale', o piuttosto di secondo ordine, più popolare²⁶⁹. Quello 'ufficiale' vi era infatti già stato introdotto dal cantore dell'ideologia della corte dell'imperatore Eraclio e del patriarca Sergio, Giorgio di Pisidia.

3.2 La Costantinopoli dell'imperatore Eraclio

John F. Haldon ha parlato giustamente del 'rinnovamento' come di una delle tre componenti del clima culturale costantinopolitano all'epoca di Eraclio (610-641 d.C.):

"the religious-political rhetoric which tied the fate of Constantinople, the New Rome, to that of the Christian oikoumenē and to the future as foretold in the Old Testament; the theory of imperial rule based on the concept of

²⁶⁵ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.389-391.

²⁶⁶ FLUSIN 1992, II, p.331.

²⁶⁷ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.329-337.

²⁶⁸ Vd. FLUSIN 1992, II, p.336.

²⁶⁹ Vd. FLUSIN 1992, II, p.381.

renewal, that is, of the renewal of an original state of affairs; and the theory of the God-ordained nature of the Christian Roman empire".²⁷⁰

Un rinnovamento diffuso a corte a seguito delle nuove conquiste dell'imperatore²⁷¹, ma anche nella liturgia dall'onnipotente patriarca Sergio²⁷², e di cui l'esempio più significativo ci è offerto dalla figura di Giorgio di Pisidia.

3.2.1 Il ruolo di Giorgio di Pisidia

Tutto ciò che sappiamo di Giorgio è che

"fu certo diacono e, probabilmente, prima 'skevophylax', cioè custode, sagrestano, e poi 'referendario', cioè nunzio patriarcale presso l'imperatore, della Chiesa di S. Sofia a Costantinopoli, come risulta da un esame comparativo delle titolature che procedono il nome del poeta nei manoscritti e come tramandano alcuni autori bizantini. Sappiamo per certo che ebbe come patrono il patriarca Sergio, suo maestro di spiritualità e amico; che partecipò personalmente alla prima spedizione di Eraclio contro la Persia (a. 622-623), e possiamo aggiungere che dovette far parte dell'entourage di corte forse proprio per la sua qualità di 'referendario', perché fu amico e stretto confidente dell'imperatore, il quale, come egli afferma, più di una volta gli narrò 'il cammino della (sua) vita'".²⁷³

Per il quadro storico e culturale fin qui tracciato, va rilevata l'importanza dell'*Epigramma* 107 Tartaglia, *Εἰς τὸν πατριάρχην*:

Ἔχων νοητὴν καὶ θεόγραφον βίβλον
ὁ πατριάρχης Σέργιος τὴν καρδίαν,
τὴν τετράηχον τῶν ἀποστολῶν λύραν
εἰς ἓν συνῆψεν, ὡς ἐνὸς τοῦ πνεύματος.²⁷⁴

E' già stato notato che i versi potrebbero far allusione ad una sorta di quadro sinottico dei quattro Vangeli composto da Sergio²⁷⁵. Essi fanno da *pendant* ad un altro

²⁷⁰ HALDON 1990, p.362.

²⁷¹ La propaganda politico-religiosa che faceva di Eraclio l'amico e salvatore dei Persiani cristiani è studiata in modo particolare da WATT 2002, pp.66-71; sulla restaurazione della Santa Croce come emblema della cristianizzazione della Persia, vd. DRIJVERS 2002, p.184.

²⁷² Di un'innovazione liturgica "for spiritual enrichment in a moment of crisis" parla ad esempio KAEGI 2003, pp.124-125.

²⁷³ PERTUSI 1959, pp.12-14.

²⁷⁴ "Il patriarca Sergio, avendo nel suo cuore un libro intellettuale e scritto da Dio, compose in una unità la lira degli apostoli dall'eco quadruplica, come se appartenesse ad un solo spirito".

²⁷⁵ Vd. TARTAGLIA 1998 *ad loc.*, p.502, n.109.

componimento del Pisida, l'*Epigramma* 106 Tartaglia = XLVI Sternbach. In questo epigramma si riscontra una "qualità funzionale ... avvalorata dalla forma lapidaria in cui il poeta ama esprimersi"²⁷⁶, per cui è facile pensare che fosse effettivamente apposto *Εἰς τὴν κατασκευασθεῖσαν βιβλιοθήκην ὑπὸ Σεργίου πατριάρχου*, come rivelerebbe d'altronde l'invito ad 'osservare' da parte di chi scrive:

Τοῦ πατριάρχου Σεργίου τὴν οὐσίαν,
ἄθροισμα βίβλων εἰσορᾶς θεογράφων,
δι' ὧν ὁ λειμὼν βλαστάνει τοῦ πνεύματος
πληροῖ τε τὴν γῆν ψυχικῶν ἀρωμάτων
καὶ τὰς ἀκάρπους ἐμφυλλίζει καρδίας.
Σὺ δὲ σκοπήσας παραδείσου τὴν χάριν
καὶ τὰς ὀπώρας τῶν διδασκάλων βλέπων,
μηδὲν ταραχθῆς, εἰ θεωρεῖς ἐν ῥόδοις
καὶ τὰς ἀκάνθας· οὐ παρανθεῖ γὰρ βᾶτος
κῆπῳ δικέλλαις μυστικῶς εἰργασμένῳ.²⁷⁷

Quel che è certo è che siamo di fronte ad una testimonianza straordinaria di quella che fu la rinascita delle lettere a Costantinopoli al tempo di Eraclio. Il nuovo οἰκουμηνικὸς διδάσκαλος, il sofista, medico e filosofo Stefano²⁷⁸, su esplicita richiesta dell'imperatore fece conoscere nella capitale, oltre alle scienze, le tecniche allegoriche alessandrine²⁷⁹, e fu il responsabile dell'ampliamento della biblioteca patriarcale (della quale è lecito supporre una frequentazione assidua da parte di intellettuali come Giorgio, ma anche Teofilatto Simocatta oppure l'anonimo autore del *Chronicon Paschale*) con quelle 'spine in mezzo alle rose' che rappresentano quasi certamente i libri di autori dell'antichità classica²⁸⁰.

Non a caso, è di nuovo il giardino come metafora per eccellenza dell'attività letteraria²⁸¹ a caratterizzare il lungo poemetto che il Pisida decise di postporre alla sua opera più famosa, l'*Esamerone*.²⁸²

²⁷⁶ Sull'impiego prevalentemente epigrafico degli *Epigrammi* di Giorgio, vd. TARTAGLIA 2004, pp.813-816, (cit. da p.816).

²⁷⁷ "Tu vedi il patrimonio del patriarca Sergio, una raccolta di libri sacri, grazie ai quali germoglia il prato dello spirito e riempie la terra di aromi spirituali e fa sbocciare i cuori sterili. Tu, dopo che hai contemplato la grazia di questo paradiso e mirando i frutti maturi dei maestri, non essere sconvolto se tra le rose scorgi anche le spine: un rovo infatti non fiorisce contro un giardino misticamente lavorato a bidenti".

²⁷⁸ Vd. *supra* e WOLSKA-CONUS 1989.

²⁷⁹ Vd. BIANCHI 1965-1966, pp.142-143.

²⁸⁰ Ampia bibliografia in BEROLLI 2013a, pp.161-162, n.38.

²⁸¹ GONNELLI 1990, p.412; TARTAGLIA 1998, p.425, n.3.

²⁸² GONNELLI 1990, p.411.

Come emerso dai lavori di Fabrizio Gonnelli, dalla tradizione manoscritta di questo lungo poema sul creato, modellato, con il suo andamento innico, sul *Salmo* 103 piuttosto che sul libro della *Genesi*²⁸³, sembra possibile dedurre una duplice fase di trasmissione in edizioni differenti, forse risalenti all'autore stesso: il carne CVII Sternbach = *Subscriptio*, p.424 Tartaglia, trasmesso dai soli manoscritti *Par. suppl. gr. 690* (XI secolo d.C.) e *Par. gr. 1302* (XIII secolo d.C.), risalirebbe all'edizione più ampia²⁸⁴. Fu dunque questo, per quello che ci interessa, un primo esperimento di 'riscrittura', finalizzato a suggellare uno scritto che, come detto, metteva già di per sé in evidenza un laborioso processo di composizione²⁸⁵.

Γεώργιος μὲν τῶνδε τῶν συγγραμμάτων,
 ἤγουν ἰάμβων εὐκρότως ἐσκεμμένων,
 ὁ Πισσίδης πέφυκε συγγραφεὺς μέγας·
 τῶν κτισμάτων γὰρ προσλαβὼν ἐχεφρόνως
 τῆ κοσμίᾳ τε καὶ τεταγμένη φύσει,
 ὅπως τε τούτων θαυματουργία ξένη
 ἢ συμπλοκὴ πέφηνεν ἐν διαιρέσει,
 τούτοις εἰσόπτρω τῆς ὑπὲρ νοῦν οὐσίας,
 ὡς Παῦλος εἶπεν, ἐνδεῶς κεχρημένος
 τὸν δημιουργὸν εὐσεβῶς ἐδόξασε,
 καὶ τῷ θεῷ προσῆξεν ἐξ ἀκηράτου
 τοῦ κοσμικοῦ λειμῶνος εὐανθὲς στέφος,
 πλέξας ἐν ὕμνοις ποκίλης θεωρίας·
 ἐν ᾧ ῥόδον μὲν ἐστὶ μυστικῷ τρόπῳ
 ἢ πυρσοφεγγῆς τῶν γραφῶν εὐωδία,
 τὸ δ' αὖ γε λευκὸν καὶ σαφὲς τῶν ῥημάτων
 τὸ στιλπνὸν εἶδος εἰκονίζει τοῦ κρίνου,
 τὸ τίμιον δὲ τῶν νοημάτων βάθος
 τὸ πορφυραυγὲς εἰκότως ἶον γράφει·
 καὶ τὸν παράδεισον τῆς Ἐδέμ μιμουμένη
 ἢ νῦν παροῦσα συγγραφή τῶν σκεμμάτων
 τὸ θεῖον ἰστόρησε τῆς ζωῆς ξύλον,
 διεξόδοις δὲ τῆς γραφῆς τῶν ὀμμάτων
 τὸν καρπὸν ἡμῖν τῶν λόγων ἀναβρύει.
 Τῷ δὲ κτίσαντι πάντα τὸν κόσμον Λόγω
 – ὅσον μὲν ἐστὶ ληπτὸς αἰσθήσει θεάς,
 ὅσον δὲ τοῦ νοῦ προσβολῆ γινώσκεται –,
 τῷ τῶν ὄλων σωτήρι καὶ τῶν ἐνθέων
 χαρισμάτων δοτήρι καὶ τοὺς ἀξίους
 κοσμοῦντι καὶ δεικνύντι φωστήρων δίκην
 τοὺς τῆ ζοφώσει τῶν παθῶν πεφυρμένους,

²⁸³ Vd. GONNELLI 1990, p.411; WHITBY 1995, p.128.

²⁸⁴ Vd. GONNELLI 1990, p.412, n.3.

²⁸⁵ Vd. TARTAGLIA 1998, pp.28-29.

Χριστῷ χάρις καὶ δόξα, τιμὴ καὶ κράτος
σὺν τῷ προόντι Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι.²⁸⁶

Il lungo poema, la cui stesura definitiva si data tra il 630 ed il 634 d.C.²⁸⁷, è stato a buon diritto definito un "panegirico di Dio dopo quelli per l'imperatore"²⁸⁸. E se tra questi e quello il genere letterario dell'encomio costituisce il vero *fil rouge* (con un parallelismo nella lode dei sei giorni della creazione e del periodo di sei anni delle guerre combattute e vinte da Eraclio)²⁸⁹, sarà opportuno ricordare come il prologo dell'*Esamerone* sia dedicato al patriarca Sergio, in evidente simmetria con la struttura encomiastica della *Descrizione di Santa Sofia* di Paolo Silenziario, che si apriva non a caso con un panegirico, oltre che di Giustiniano, di Eutichio, e si chiudeva, sempre in lode del patriarca, con l'immagine del prato come metafora delle Sacre Scritture. Cf. Paul. Sil. *Soph.* 1014-1016 πάντα μὲν ὠγυγίων τε καὶ ὀπλοτέρων κλέα μόχθων / ἐξεδάης, πᾶσαν δὲ ποσὶν καθαροῖσιν ὀδεύεις / ἀτραπιτὸν λειμῶνι θεουδέι²⁹⁰.

"George of Pisidia similarly concluded his *Hexaemeron* with a long appeal to the patriarch Sergius as protector of his people, a passage which follows a prayer for the emperor Heraclius, just as Paul juxtaposed Justinian and Eutychius in his epilogue. George's iambic celebrations of Sergius, together with the prose Dialogue between Philosophy and History which introduces the *Historiae* of Theophylact Simocatta, where the former honours Heraclius and the latter Sergius, can be seen as the literary successors to Paul's panegyric of Justinian and Eutychius. But Paul is the last major exponent of the Nonnian hexameter, and his innovative rendering of the themes of prose hagiography in the classical manner and metre remains unique"²⁹¹.

²⁸⁶ "Giorgio di Pisidia fu l'autore grande di questi componimenti, ovvero di questi giambi meditati con armonia. Essendosi infatti attenuto assennatamente alla natura ordinata e regolata del creato e a come, grazie ad uno straordinario miracolo, si formò la sua connessione nella divisione, ed essendosene servito, pur in maniera imperfetta, con uno specchio dell'essenza che è al di sopra dell'intelletto, come disse Paolo, ha devotamente glorificato il Creatore, e dall'incontaminato prato cosmico ha offerto a Dio una corona ben fiorita, avendola intrecciata con gli inni di una complessa meditazione: e in questo, con una figura mistica, la rosa è il profumo avvampante delle Scritture, mentre l'immagine lucente del giglio rappresenta il candore e la chiarezza delle parole, e la viola brillante di porpora indica in modo simile l'onorevole profondità dei pensieri. E, memore del paradiso dell'Eden, la presente raccolta di riflessioni ha riportato per scritto il divino legno della vita, e tramite i tragitti degli occhi attraverso la Scrittura fa scaturire per noi il frutto delle parole. Al Verbo che ha creato tutto l'universo - per quanto è concepibile con il senso della vista, per quanto lo si conosce con uno slancio del pensiero - , al Salvatore di tutti, al dispensatore di grazie, a Colui che adorna i meritevoli e mostra a guisa di corpi celesti quanti sono intrisi dal buio delle passioni, a Cristo grazia e gloria, onore e potenza insieme al Padre che lo precede ed allo Spirito".

²⁸⁷ Vd. TARTAGLIA 1998, pp.28-29.

²⁸⁸ GONNELLI 1990, p.412, n.6.

²⁸⁹ Vd. WHITBY 1995, p.129; TARTAGLIA 1998, pp.27-28.

²⁹⁰ Vd. FOBELLI 2005, *ad loc.*, p.166.

²⁹¹ WHITBY 1987, p.308, sul *Nachleben* dell'opera di Paolo Silenziario.

Come vedremo nei capitoli seguenti, i temi dell'agiografia Giorgio scelse di renderli attraverso la sua unica opera in prosa: l'*Encomio di Sant'Anastasio*, metafrasi degli atti del martirio scritti nel 629 d.C., portati a Costantinopoli ai primi di agosto dello stesso anno dall'imperatore Eraclio nel loro stadio redazionale originario (quello cioè che non recava il resoconto della *Translatio* delle reliquie del santo), e consegnati nelle mani del poeta di corte.

Come l'*Esamerone*, anche l'*Encomio* (il più appropriato, tra gli altri generi letterari agiografici, ad essere declamato durante una festa o una cerimonia dedicata ad un santo)²⁹² presenta un lungo prologo dedicato al patriarca Sergio. Come l'*Esamerone* e come tutti i componimenti del Pisida, non a caso definiti ἀκροῦσαις, anche l'*Encomio* fu concepito per la recitazione, ovvero per la lettura ad alta voce in occasione di grandi solennità che raccoglievano l'intera popolazione costantinopolitana (per l'*Esamerone*, ad esempio, si è pensato alle celebrazioni liturgiche del periodo quaresimale quale occasione per la prima recita in pubblico)²⁹³.

Sappiamo infatti che, durante il servizio rituale, era compito specifico dei diaconi quello di pronunciare, dopo aver deposto sull'altare i doni del pane e del vino, i Δίπτυχα τῶν ἀποθανόντων, sostituiti proprio nel corso del VII secolo d.C. da commemorazioni che finirono per essere inserite nei testi fissi dei formulari delle Messe²⁹⁴.

Inoltre, giocherebbe a favore di un'interpretazione cerimoniale dell'*Encomio di Sant'Anastasio*, il fatto che il codice *Laurentianus graecus IX.14* ne tramanda il testo insieme ad un menologio per i giorni dal 18 al 31 di maggio, e ad altri testi di carattere liturgico quali il *Dialogo sulla vita di S. Giovanni Crisostomo* di Palladio, la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* e la *Vita di Costantino l'ebreo*²⁹⁵.

"Die alten Bollandisten haben einen intensiven Gebrauch von dieser Hs gemacht [...] D. Paperbroch glaubte sie in einer Kirche des Antiochene Patriarchates lokalisieren zu können (Acta SS Maii 5, 179*: 'ad usum, ut

²⁹² Vd. HINTERBERGER 2014, p.35: "The production of hagiographical texts was closely linked to the cult of saints whose veneration required the constant renewal of the texts and particularly encomia, a form more appropriate than other hagiographical genres for use during feasts and ceremonies dedicated to the saints".

²⁹³ Vd. TARTAGLIA 1998, p.28.

²⁹⁴ Vd. *DACL*, IV.1, pp.1048-sqq.; AVERINCEV 1988, p.268: "La prosa letteraria è prima di tutto prosa retorica; il discorso è destinato ad essere pronunciato in pubblico a memoria, ed il suo testo scritto è soltanto una traccia ausiliaria, qualcosa sul genere di una partitura". Sull'oralità dei componimenti pisidiani, vd. JENKINS 1963, pp.41-42.

Sui "Diaconal Diptychs", vd. TAFT 1991, pp.10, 117.

²⁹⁵ Vd. FLUSIN 2011, pp.88, n.15, e 89, con un'attenta analisi dei coevi *Menologi* su San Demetrio.

videtur, orientalis alicuius in patriarchatu Antiochenae ecclesiae scriptam, cui utinam similes partes alicubi inveniri contingat utpote diversissimam ab illis collectionibus, quae passim ex Constantinopolitano patriarchatu habentur et Metaphrastae aequaliter, sed perperam imputantur)"²⁹⁶.

Sarà opportuno quindi immaginare lo stesso Giorgio, al cospetto dell'imperatore, del patriarca Sergio e della popolazione di Costantinopoli, intento nella lettura dell'*Encomio*, per afferrarne "the functional importance of style"²⁹⁷. Tenere d'occhio il proprio uditorio era la prima finalità dichiarata da ogni scrittore che volesse veicolare oralmente un soggetto agiografico, secondo le preziose indicazioni forniteci in merito da Sofronio di Gerusalemme nel *Panegirico* dei due santi anargiri Ciro e Giovanni Cf. Sophr. H. *Enc. Cyr. et Jo.* 33, p.72.3-5 Bringel:

καὶ τὸν πιστὸν λαὸν διεγείροντες συναθροίσωμεν πρὸς τὴν τῶν θεόθεν διὰ
Κύρου καὶ Ἰωάννου γιγνομένων τεράτων ἀκρόασιν²⁹⁸

in virtù del fatto che non si poteva ascoltare un qualunque discorso istruttivo standosene comodi²⁹⁹.

Per datare la recita dell'*Encomio* da parte di Giorgio (probabilmente a Santa Sofia, di cui era diacono)³⁰⁰, possediamo gli estremi esatti: il *terminus post quem* è il 17 dicembre 630 d.C., data della morte di Modesto³⁰¹, prima vicario del patriarcato di Gerusalemme tra il 613 ed il 630 d.C., poi patriarca della stessa città dalla primavera all'autunno del 630 d.C.³⁰². Egli risulta in effetti defunto in *Enc. S. Anast.* 9.8-13, pp.213-215 Flusin:

Ὁ δὲ τὴν ἔνθεον ἀποθαυμάσας ἐκπύρωσιν Ἥλια τῷ τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως
ιερεῖ καλλίστην ἀποφορὰν τὸν ἄνθρωπον ἤγαγεν· ὃς πατρικοῖς σπλάγχθοις

²⁹⁶ EHRHARD 1937-1952, p.632, n.1, secondo cui il manoscritto sarebbe originario di Grottaferrata (vd. EHRHARD 1937-1952, p.635).

²⁹⁷ HALDON 1990, p.434.

²⁹⁸ "... E destando l'attenzione del popolo fedele, raccogliamolo per l'ascolto dei miracoli venuti da Dio ed avvenuti tramite Ciro e Giovanni".

²⁹⁹ Così AVERINCEV 1988, p.244.

³⁰⁰ La notizia di Niceph. 22.3-sqq. secondo cui Eraclio avrebbe portato, tra il 1 settembre 628 ed il 31 agosto 629 d.C., la S. Croce, consegnatagli da Shahrbaraz dopo il trattato di pace tra Bizantini e Persiani avvenuto nel giugno del 628 d.C., a Gerusalemme, e da qui l'avrebbe spedita a Costantinopoli, dove il patriarca Sergio l'avrebbe accolta nella chiesa delle Blacherne ed onorata in Santa Sofia poco prima del rientro dell'imperatore nella capitale, è certamente molto affascinante. Tuttavia, se JANIN 1953-1969, p.171, nel tratteggiare la storia della chiesa delle Blacherne, vi riponeva ancora una certa fiducia, essa è stata smentita categoricamente da PERTUSI 1959, pp.230-231.

³⁰¹ Vd. FLUSIN 1992, II, p.316, n.90.

³⁰² Vd. FLUSIN 1992, II, pp.173-180.

οἷα Θεοῦ δῶρον ἀσμένως αὐτὸν προσδεξάμενος, Μοδέστῳ τῷ ὀσιωτάτῳ προσήνεγκε, τὸ μὲν ἱερατικὸν ἀξίωμα πρεσβυτέρῳ καὶ φύλακι τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τὸ τηρικαῦτα τυγχάνοντι, μετ'οὐ πολὺ δὲ καὶ αὐτοὺς διευθύναντι τῆς ἱεραρχίας τοὺς οἰακας³⁰³.

"E' chiaro che se Modesto fosse stato ancora vivente e reggente del patriarcato nel momento in cui l'encomiasta tenne il suo elogio, questi non avrebbe detto μετ'οὐ πολὺ δὲ διευθύναντι, ma, come ha ben osservato il Querci, νῦν δὲ διευθύναντι."³⁰⁴

Il *terminus ante quem* è il 2 novembre 631 d.C., data di composizione della *Translatio* delle reliquie del santo dal monastero di S. Sergio presso Bethsaloe nel monastero di S. Anastasio a Gerusalemme, di cui non si trova traccia nell'*Encomio*³⁰⁵.

3.2.2 Un'operazione non del tutto originale. Antecedenti 'funzionali' alla recita dell'*Encomio di Sant'Anastasio*

In contemporanea con l'operato di Giorgio di Pisidia a Costantinopoli, l'intento politico di Eraclio di propagandare le proprie vittorie andava concretizzandosi anche nel secondo centro dell'impero cristiano, Thessaloniki, tramite l'installazione del culto del martire Demetrio, patrono e difensore della città a partire dall'assedio degli Avari e degli Slavi nel settembre del 586 d.C.³⁰⁶

Ce lo testimonia l'*Encomio di San Demetrio* di Giovanni di Thessaloniki³⁰⁷, tramandato dal solo manoscritto *Paris. gr. 1517*, insieme alle tre raccolte dei *Miracoli* del santo. La composizione della prima raccolta, anch'essa opera di Giovanni³⁰⁸, come pure dell'*Encomio*³⁰⁹, si data proprio agli inizi del regno di Eraclio, quando l'autore era sul punto di divenire arcivescovo e succedere a Eusebio (che invece ricoprì la carica a

³⁰³ "Egli (*scil.* un operaio di Gerusalemme), avendone ammirato il fuoco divino, condusse il nostro uomo (*scil.* Magoundat), come una meravigliosa offerta, ad Elia, sacerdote della S. Anastasis. E questi, avendolo accolto favorevolmente, come un dono di Dio, con viscere paterne, lo presentò al venerabile Modesto, che all'epoca era presbitero quanto al rango ecclesiastico e custode del seggio apostolico, e che dopo non molto tempo tenne le redini del clero". Dell'uso, nell'*Encomio*, di termini che hanno a che fare con il fuoco (cf. qui ἐκπύρωσις), mi sono occupato in BEROLLI 2013a, pp.157-158.

³⁰⁴ PERTUSI 1958, p.23.

³⁰⁵ Vd. PERTUSI 1958, pp.23-24.

³⁰⁶ Vd. BEROLLI 2013a, p.154, n.10. Un parallelo interessante tra i resoconti sugli attacchi di Avari e Slavi offerti dai *Miracoli di San Demetrio* e dalla seconda ἀκρόασις dell'*Eracliade* di Giorgio di Pisidia è stato rintracciato da LEMERLE 1979-1981, II, p.92.

³⁰⁷ Ed. PHILIPPIDIS-BRAAT 1981.

³⁰⁸ Vd. LEMERLE 1979-1981, II, pp.32-34.

³⁰⁹ Vd. PHILIPPIDIS-BRAAT 1981, pp.397-400.

cavallo tra il regno di Maurizio e quello di Foca)³¹⁰. Persino la funzione liturgica dell'*Encomio di San Demetrio*, similmente a quella dell'*Encomio di Sant'Anastasio*, sembra ormai un dato acquisito:

"au moins un éloge devait être prononcé chaque année à Thessalonique, d'ordinaire par l'archevêque lui-même, le jour de la fête du saint (26 octobre)".³¹¹

Considerati, quindi, gli estremi cronologici per la datazione dello scritto pisidiano di cui si è parlato *supra*, il 22 gennaio 631 d.C., terzo anniversario del *dies natalis* di Sant'Anastasio, potrebbe sembrare un'ipotesi piuttosto convincente per datare con esattezza la recita dell'*Encomio* da parte di Giorgio.

Tuttavia, proprio in virtù del carattere marcatamente ideologico dell'opera, almeno un dato storico non gioca a favore del 22 gennaio: si tratta dell'assenza da Costantinopoli in quel periodo dell'imperatore, che invece doveva essere il promotore ufficiale, di fianco al patriarca Sergio, del nuovo culto, installato 'dall'alto', nella capitale, appunto per propagandare le vittorie contro i sasanidi.

Potrà far luce uno specchio dei principali avvenimenti che portarono Eraclio lontano da Costantinopoli:

5 maggio 614 d.C. → I Persiani trafugano la Santa Croce da Gerusalemme. Iniziano le campagne militari di Eraclio contro l'impero sasanide³¹².

Fine 627 d.C. → Vittoria decisiva dell'esercito bizantino contro i persiani a Ninive.

Dopo il 22 gennaio 628 d.C. → Dato ordine di uccidere gli ultimi prigionieri di fede cristiana (tra cui Sant'Anastasio), Cosroe II lascia Dastagerd (vicino a Bethsalóe) e ripiega su Ctesifonte. Verso il 1 febbraio dello stesso anno Eraclio raggiunge Dastagerd, e l'8 aprile inizia a muovere le truppe verso l'Armenia³¹³.

Inizio dell'inverno 628 d.C. - 1 gennaio del 629 d.C. → Rientro di Eraclio a Costantinopoli³¹⁴.

Fine dicembre 628 - prima quindicina di gennaio 629 d.C. → Prime celebrazioni per la vittoria a Costantinopoli³¹⁵.

³¹⁰ Vd. LEMERLE 1979-1981, II, p.49, 73-81, 171-172.

³¹¹ LEMERLE 1979-1981, I, pp.10-11.

³¹² Vd. PERTUSI 1959, p.230.

³¹³ Vd. FLUSIN 1992, II, p.265; KAEGI 2003, pp.177-178.

³¹⁴ Vd. PERTUSI 1959, pp.233-234.

³¹⁵ Vd. PERTUSI 1959, p.234.

21 marzo 630 d.C. → Ottenuta nel luglio del 629 d.C. da Shahrbaraz la promessa di restituzione, la Santa Croce torna definitivamente a Gerusalemme³¹⁶.

21 marzo - 9 giugno 630 d.C. → Soggiorno di Eraclio a Gerusalemme³¹⁷.

Stando a questi dati, Walter E. Kaegi ha giustamente notato che Eraclio non poteva essere rientrato definitivamente a Costantinopoli prima della metà del 631 d.C., visto il tempo richiestogli per il tragitto da Gerusalemme alla capitale³¹⁸.

Bisognerà quindi restringere la forbice temporale ai mesi tra il giugno e l'inizio del novembre 631 d.C. e pensare che Eraclio abbia certamente assistito alla celebrazione nel corso della quale Giorgio, al cospetto del patriarca Sergio, committente e dedicatario dell'opera, recitò il suo *Encomio*.

Nel primo capitolo del presente lavoro, si è fatto cenno alla *Vita della martire Golindouch (BHG 700-702)*, scritta tra il gennaio e l'autunno del 602 d.C.³¹⁹ da Eustrazio presbitero di Costantinopoli a partire da una perduta *Passione* opera di un certo Stefano di Ierapoli (di cui possediamo soltanto una traduzione in georgiano)³²⁰. Antecedente dell'*Encomio* pisidiano per il suo carattere di riscrittura a fini propagandistici, vale la pena soffermarsi sulle vicinanze tra i due testi, per rilevare la 'funzione', e, conseguentemente, il contesto di fruizione di entrambi.

I prologhi delle due opere si aprono nel nome del νόμος: tanto quello di Giorgio dedicato al patriarca Sergio, quanto quello di Eustrazio, che a più riprese nel corso della narrazione fa riferimento alla testimonianza di Domiziano di Melitene, arcivescovo della sua città natale e nipote o cugino dell'imperatore Maurizio³²¹.

Protagonista della *Vita* è Golindouch, una donna di nobili origini, sposa di un accolito dello Zoroastrismo (*V. Golin.* 3, pp.151-152 II. - K.); protagonista dell'*Encomio* Magoundat, figlio di un mago (*Enc. S. Anast.* 4, p.207 Flusin).

³¹⁶ Vd. PERTUSI 1959, p.233; FLUSIN 1992, II, pp.295-309.

³¹⁷ Vd. FLUSIN 1992, II, p.322.

³¹⁸ Vd. KAEGI 2003, p.215.

³¹⁹ Vd. PEETERS 1944, p.91.

³²⁰ Come ha dimostrato GARITTE 1956, pp.419-420: "Le rôle d'Eustrate a donc été, non pas, comme on devait le penser quand on ne connaissait que son texte, de mettre par écrit les récits à lui faits par Domitien et par d'autres témoins oculaires, mais simplement de paraphraser sur le mode oratoire, en l'amputant et en la déformant, une Passion écrite préexistante. Si l'on admet que c'est bien Eustrate qui affirme, dans un épilogue d'ailleurs plus que suspect: μαθὼν γὰρ ἡμῖν ὅτι οὐδεὶς συνεγράψατο τὸδε τὸ μαρτύριον, on doit admettre aussi qu'il en a menti".

³²¹ Cf. *V. Golin.* 1, p.149 II. - K. ~ *Enc. S. Anast.* 1, p.203 Flusin. Vd. PEETERS 1944, pp.81-82.

Una volta convertitasi, Golindouch prende il nome di Maria (*V. Golin.* 6-7, pp.154-155 II. - K.); Magoundat quello di Anastasio (*Enc. S. Anast.* 10, p.215 Flusin).

Maria viene 'tentata' da un emissario regio, quindi imprigionata nel misterioso 'castello dell'Oblio'³²², dove, a seguito della morte di Cosroe I (579 d.C.), riuscirà a penetrare un alto funzionario bizantino di nome Aristobulo³²³ e ad ottenere come reliquia una delle catene della martire (*V. Golin.* 8-9, pp.155-157 II. - K.); incatenato collo e piedi, Anastasio subisce un triplice interrogatorio a Cesarea di Palestina ad opera del μαρζαβανῶς, quindi viene spedito nella prigione pubblica di Bethsaloé, dove alcuni devoti cristiani portano via una reliquia delle catene del martire, e dove Cosroe II pronuncerà la definitiva condanna a morte (*Enc. S. Anast.* 20-39, pp.226-249 Flusin).

Grazie al lavoro di Paul Peeters, siamo certi addirittura del fatto che Giorgio avesse modo di leggere lo scritto di Eustrazio. Golindouch/Maria morì il 13 luglio 591 d.C. Di lì a poco tempo, la sua reputazione di martire e taumaturga doveva essersi già diffusa a Ierapoli, città del *dies natalis* della santa, dove il vescovo locale Stefano pronunciò il suo elogio agiografico al più tardi nel 592 d.C.³²⁴ Il primo a basarsi sulla *Passione* di Stefano, probabilmente in quanto testimone diretto della recita, fu Evagrio, al capitolo 6.20 della cui *Storia ecclesiastica*, terminata tra il 13 agosto 593 ed il 12 agosto 594 d.C.³²⁵, la μάρτυς ζῶσα viene menzionata esplicitamente³²⁶.

Su Evagrio³²⁷, come specialmente sulla *Vita* in greco composta da Eustrazio³²⁸, si basò a sua volta il contemporaneo di Giorgio di Pisidia Teofilatto Simocatta, il quale, nominata incidentalmente Golindouch al capitolo 5.2 delle sue *Storie*, trovò opportuno arrestarsi per un intero paragrafo a descrivere la vita e le virtù della martire. Ora, il successo costantinopolitano delle imprese di Golindouch è evidente anche dal fatto che il cronografo del X secolo d.C. che è alla base del capitolo 25 della *Storia ecclesiastica* di Niceforo Callisto Xanthopulos (XIV secolo d.C.) sentì il bisogno di terminare il proprio resoconto sulla santa sottolineandone il rifiuto di fronte alla richiesta da parte

³²² Su cui vd. PEETERS 1944, pp.84-85.

³²³ Su cui vd. PEETERS 1944, pp.83-84.

³²⁴ Vd. PEETERS 1944, p.124.

³²⁵ Vd. GARITTE 1956, p.422.

³²⁶ Vd. PEETERS 1944, pp.76-79.

³²⁷ Vd. PEETERS 1944, p.97.

³²⁸ Vd. PEETERS 1944, pp.97-100.

dell'imperatore Maurizio di raggiungerlo ἀνὰ τὴν αὐτοῦ πόλιν, e soprattutto affermando che ταύτης τὸν βίον Στέφανος ὁ τῆς Ἱεραπόλεως πρόεδρος συνεγράψατο.³²⁹

E' quindi evidente che lo stesso Giorgio di Pisidia conobbe le gesta della martire persiana attraverso la riscrittura che ne aveva fatto Eustrazio, anch'egli presbitero a Santa Sofia.

Ad interessarlo saranno state soprattutto le manovre diplomatiche tra Bisanzio e la Persia di Domiziano di Melitene cantate da Eustrazio all'epoca dell'imperatore Maurizio³³⁰: un'epoca in cui la conversione di Golindouch al cristianesimo era stata salutata come annunciatrice di una pace vittoriosa, in quanto assicurava la supremazia di Costantinopoli sul mondo persiano³³¹. L'esatto equivalente Giorgio poteva riscontrarlo al suo tempo nella conversione di Magoundat al cristianesimo col nome di Anastasio: le vittorie di Eraclio, e soprattutto la restaurazione a Gerusalemme delle reliquie della Santa Croce, vennero quindi celebrate dal poeta di corte tramite l'*Encomio* al momento del rientro dell'imperatore nella capitale³³².

Sarà interessante notare che qualcosa di molto simile era già avvenuto in Occidente intorno al 568/569 d.C., allorché Venanzio Fortunato accompagnò col suo famoso carne *Vexilla regis* il viaggio di alcune reliquie della croce dalla porta della città di Poitiers all'altare della chiesa, in una cerimonia presieduta da Eufronio vescovo di Tours³³³.

Ma la propaganda ideologica che si celava dietro alla promozione del culto di Sant'Anastasio nella capitale risulta evidente soprattutto da un dato: dopo la testimonianza offertane da Giorgio, ovvero dopo l'epoca dell'imperatore Eraclio, le sorti di una devozione costantinopolitana al santo persiano erano irrimediabilmente segnate.

3.3 Scomparsa del culto

Le tracce del culto di Sant'Anastasio, ormai "coupé de ses racines", si possono infatti rintracciare, nell'VIII secolo d.C., soltanto nel manoscritto letto nel corso del II

³²⁹ E' noto d'altronde che una delle fonti principali di Niceforo Callisto Xanthopoulos fu proprio Evagrio, vd. PEETERS 1944, pp.102-103.

³³⁰ Vd. AV. CAMERON 1988, p.243.

³³¹ Vd. PEETERS 1944, p.124.

³³² Sulla restaurazione della Santa Croce come emblema della cristianizzazione della Persia vd. BEROLLI 2013a, p.154, n.9.

³³³ Vd. BRENNAN 1996, p.338, n.13.

Concilio Ecumenico di Nicea del 787 d.C.: come ha dimostrato Bernard Flusin, esso doveva provenire dalla biblioteca del patriarcato ecumenico o da qualche santuario costantinopolitano, ed essere dunque utilizzato nella liturgia della Grande Chiesa³³⁴.

Lo pseudo-Codino ci informa che l'imperatrice Irene e suo figlio Costantino VI, ancora alla fine dell'VIII secolo d.C., costruirono una chiesa a Costantinopoli in onore del santo, che dovrebbe in realtà potersi identificare col *martyrium* di Sant'Anastasio, una cappella di poca importanza situata entro i confini della chiesa di San Filemone, nei pressi dello Strategion³³⁵.

Bisogna quindi arrivare al 1200, quando il pellegrino russo Antonio di Novgorod ci segnala la presenza, nella chiesa di S. Luca ad ovest della città, del corpo privo di testa di un Sant'Anastasio. Le reliquie di questo corpo furono in seguito traslate a Venezia all'epoca della conquista del 1204, e depositate nella cappella della Santa Trinità.³³⁶

³³⁴ Vd. FLUSIN 1992, II, pp.390-391.

³³⁵ Vd. JANIN 1953-1969, pp.30-31; FLUSIN 1992, II, pp.391-392.

³³⁶ Vd. JANIN 1953-1969, p.31; FLUSIN 1992, II, p.392; VIRCILLO FRANKLIN 2004, p.6, n.17, 9, n.26. Possediamo in merito il prezioso documento veneziano, citato qui per esteso, che costituisce di fatto l'ultima testimonianza su Sant'Anastasio prima che l'edificio che ne accoglieva le spoglie mortali, costruito nel corso dell'XI secolo d.C., venisse demolito nel 1832:

"CHIESA DELLA SS. TRINITA', DETTA SANTA TERNITA, PRETI.

Ascrivono uniformi i Veneti Cronologi a merito delle Nobili Famiglie Sagredo, e Celsi l'erezione della Parrocchial Chiesa dedicata alla Augustissima Triade, e chiamata volgarmente Santa Ternita, della di cui consecrazione celebrasi la memoria al giorno 24. di Giugno. Si conserva in essa una Spina tratta dalla corona del Redentore, ed una Mano del famoso San Menna solitario, e poi Martire nell'Egitto, e l'osso pur d'una coscia del Vescovo Martire San Gerardo Sagredo, da Antonio Grimani Vescovo di Torcello donato a questa Chiesa, ne' di cui Parrocchiali confini il glorioso Santo ebbe i suoi natali. In una magnifica Cappella si venera pure il corpo di Sant'Anastasio Persiano, Monaco e Martire, la di cui memoria è solenne sì tra Greci, che tra Latini, nel giorno 22. di Gennaro. Questo venerabile corpo fu trasportato prima da Cesarea di Palestina, ove soffrì il Martirio, al Monastero di Gerusalemme: in cui professata vita religiosa, e d'indi tratto da Eraclio Imperatore, dopo la celebre battaglia, in cui sconfisse Cosroe Re de' Persiani, fu condotto a Costantinopoli. Da questa Imperial Città lo trasse poi Valaresso della nobil famiglia de' Valaressi, al tempo d'Enrico Dandolo Doge, cioè in quel tempo appunto, nel quale l'armi vittoriose de' Veneziani e Francesi Collegati si resero de l'Oriental Impero padrone. Ne stabiliscono a tal tempo la translazione Andrea Dandolo Doge, e Pietro Callotio Domenicano, che ne' principj del secolo XIV. scrisse le vite de' Santi: e ci assicura, che dalla tomba, ove giaceva il Sagro Corpo nella Chiesa della SS. Trinità, uscìr sentivasi soavissimo odore di mirabil fragranza. Gloriasi l'alma Città di Roma di posseder le sagre Reliquie di questo Santo Martire, e ne registrò il preteso suo possesso così nel Martirologio, che nel Breviario Romano: ma non può però dimostrarci documento alcuno, che ne contesti l'acquisto; dove la traslazione de' Veneti vien registrata dai sopraccitati ragguardevoli e antichi scrittori, alla cui autorità sottoscrissero Pietro de' Natali Vescovo di Jesolo, il Maurolico nel suo Martirologio Romano, il Martirologio Germanico, e Resendio in una sua lettera scritta a Kebedio.

Furono in questa Parrocchia istituiti due Ospedali, che dalle famiglie de' suoi Fondatori presero il nome, chiamato l'uno: *Lo Spedal delle Boccole*, e l'altro: *Lo Spedal di Ser Natichier da Cha Christian*."

Perdute quindi per sempre le reliquie del corpo che avevano viaggiato attraverso l'Oriente, quello che rimane di Sant'Anastasio è soltanto la testa che fu traslata nel monastero delle *Aquae Silviae* a Roma, oggi chiesa abbaziale trappista dei Santi Anastasio e Vincenzo, da dove scomparve verso la fine del XIV secolo d.C., salvo poi essere rinvenuta a Santa Maria in Trastevere³³⁷.

Ma questa reliquia, come abbiamo visto, aveva seguito un'altra via, quella occidentale appunto, senza mai passare per Costantinopoli.

Di un culto di Sant'Anastasio nella capitale d'Oriente sembra essere svanita ogni traccia: una conferma ulteriore del carattere estemporaneo del progetto ideologico imperiale cui fu chiamato ad adeguarsi, nel 631 d.C., Giorgio di Pisidia.

(*Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia, e di Torcello tratte dalle chiese veneziane, e torcelliane illustrate da Flaminio Corner senator veneziano*. In Padova MDCCLVIII. Nella Stamperia del Seminario. Appresso Giovanni Manfrè. Con licenza de' superiori, pp.34-35)

³³⁷ Alla chiesa trappista è legata l'ultima curiosa testimonianza su Sant'Anastasio: la bolla *Abbatia Sanctorum Vincentii et Anastasii* di papa Giovanni Paolo II, del 25 marzo 1981, con la quale la residua giurisdizione spirituale dell'abbazia sui territori toscani di Orbetello, Monte Argentario, Isola del Giglio e Capalbio, conservatasi fino ad allora, venne trasferita alla nuova diocesi di Pitigliano-Sovana-Orbetello, suffraganea dell'arcidiocesi di Siena.

Capitolo 4

Per un'analisi letteraria e della tecnica metafrastica

Questa immagine verbale non trasmette e non ispira nessuna diretta impressione riferibile ad un oggetto, ma, come un gesto cerimoniale o un'insegna, rende l'«onore» dovuto e fa il «cenno» richiesto. La parola è la realizzazione dell'«onore»; è questa una delle concezioni fondamentali della poetica medioevale.

(AVERINCEV 1988, p.182)

4.1 L'autore

L'opera in prosa intitolata *Encomio di S. Anastasio* ci è conservata da quattro manoscritti, recensiti e classificati per ultimo da Bernard Flusin³³⁸, come segue:

L = *Cod. Med. Laur. gr. IX 14*, membranaceo, secolo X-XI, ff. 260-283^v: *βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ὀσιομάρτυρος Ἀναστασίου τοῦ μαρτυρήσαντος ἐν Περσίδι, συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ Πισίδου*. L'elogio è aggiunto ad un frammento di menologio comprendente i santi dal 18 al 31 maggio (nonostante la festa di S. Anastasio cada il 22 gennaio).

Descrizione del manoscritto e bibliografia aggiornata in DŽUROVA 2011, p.181.

E = *Cod. Escur. gr. X. III. 14*, membranaceo, secolo XII, ff. 164-183: *βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ μαρτυρήσαντος ἐν Περσίδι, συγγραφεῖσα παρὰ Πισίδου* (sic). L'elogio è preceduto dalla *Storia Ecclesiastica* di Teodoreto e seguito dall'inizio dell'*Omelia per S. Teodoro* di S. Gregorio Nisseno.

Descrizione del manoscritto e bibliografia aggiornata in LUCÀ 2007.

N = "*Cod. Vat. Ottobon. gr. 91* (olim Altaempasianus), cartaceo, secolo XVI-XVII, ff. 68-82^v: *βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ μαρτυρήσαντος ἐν Περσίδι, συγγραφεῖσα παρὰ Πισίδου*. Anche in questo caso l'elogio è incluso in un frammento di menologio. Precedono la *Vita di S. Giovanni l'Elemosiniere* di Leonzio di Neapoli, la *Vita di Paolo di Tebe*, l'*Encomio di S. Gregorio Taumaturgo* di Gregorio di Nissa; seguono altri encomi del Nisseno per S. Efrem, S. Teodoro, ed i SS. Quaranta Martiri.

Descrizione del manoscritto e bibliografia aggiornata in MARTÍNEZ MANZANO 2012.

A = *Cod. Berol. Philipp. gr. 1458* (olim Claromontanus), secolo IX-X secondo Usener (secolo XI-XII secondo Studemund-Cohn), membranaceo, ff. 19-24^v: *Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἐγκόμιον* (sic) *εἰς τὸν ὀσιομάρτυρα Ἀναστάσιον*. Il manoscritto è per metà mutilo e termina al f. 24^v con le parole: *τὸ θαυμαζόμενον γὰρ οἶδεν αἰχμαλώτου* (PG. 92, c. 1008 B). Precedono nel codice gli *Atti* del martirio dei SS. Eustrazio, Aussenzio, Eugenio, etc., e soprattutto gli *Atti* del martirio, la *Translatio* ed il *Miracolo romano* di S. Anastasio (BHG. 84, 88, 89).

Descrizione del manoscritto e bibliografia aggiornata in FLUSIN 1992, I, p.18.

³³⁸ FLUSIN 1992, I, pp.197-200. All'edizione critica di Bernard Flusin (pur "largement tributaire du travail de Pertusi", secondo le considerazioni dell'autore: vd. FLUSIN 1992, I, p.199) si farà sempre riferimento nel corso del presente lavoro. Per la descrizione dei testimoni, si rimanda invece alle meno succinte annotazioni di PERTUSI 1958, pp.5-7 (vd. ancora FLUSIN 1992, I, p.199: "Nous considérons comme acquis le classement des manuscrits opérés par cet auteur"), che però esclude N dalla critica del testo, "perché copia diretta o indiretta di E" (PERTUSI 1958, p.30).

L'età venerabile del codice berlinese, unita alla voce autorevole di Hermann Usener, che per primo pubblicò gli *Atti* in greco del martirio³³⁹, hanno fatto per lungo tempo propendere gli studiosi per la paternità sofroniana dello scritto³⁴⁰.

Ad oggi, tuttavia, sono la notizia di *Suid.* γ 170 Adler:

Γεώργιος, διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ χαρτοφύλαξ, τὸ ἐπίκλην Πισίδης. Ἐξαήμερον δι'ιάμβων εἰς ἔπη τρισχίλια, Εἰς Ἐράκλειον τὸν βασιλέα καὶ Εἰς τὸν κατὰ Περσῶν πόλεμον, ἔτι τε Ἀβαρικὰ καὶ καταλογάδην Ἐγκώμιον εἰς τὸν μάρτυρα Ἀναστάσιον³⁴¹,

e inoltre la *dicendi festivitas atque ... verborum concinnitas* rilevate da Giuseppe Maria Querci³⁴² tanto nel testo prosastico quanto nei *Giambi* di Giorgio di Pisidia, e soprattutto le convincenti motivazioni storiche e filologiche addotte da Agostino Pertusi³⁴³, a non lasciar più dubbi sul fatto che l'autore dell'*Encomio* sia proprio il poeta di corte di Eraclio.

4.2 Il genere letterario

Scarsi sono stati finora i tentativi di inquadramento storico-letterario dell'opera, data - credo - soprattutto la difficoltà di un simile progetto; lo scritto pisidiano si pone infatti ad un affascinante incrocio di generi:

1. L'*Ἐγκώμιον*, secondo quanto confermano l'analisi interna (che verrà condotta in maniera dettagliata nel prossimo capitolo), la titolatura del manoscritto A³⁴⁴, ed il citato passo del lessico Suida.

³³⁹ USENER 1894, pp.1-12.

³⁴⁰ Vd., tra gli altri, NISSEN 1937 e soprattutto KRUMBACHER 1897, p.190. Anche Hippolyte Delehaye, nella seconda edizione (1909) della *Bibliotheca hagiographica graeca*, n. 86, credeva che l'opera fosse stata scritta "a Sophronio... sub nomine Georgii Pisidae"; successivamente, la posizione dei Bollandisti è andata attenuandosi, vd. ora HALKIN 1957, p.27 n. 86: "Laudatio a Georgio Pisida (vel Sophronio Hierosolymitano)" etc.

³⁴¹ "Giorgio, diacono ed archivista della grande chiesa, Pisida per nome, (scrise) un *Esamerone* in giambi di tremila versi, un poema *Per l'imperatore Eraclio* e *Per la guerra contro i Persiani*, e ancora dei versi *Sugli Avari* e, in prosa, un *Encomio per il martire Anastasio*".

³⁴² Vd. le sue osservazioni ripubblicate in *PG.* 92, pp.1675-1676.

³⁴³ PERTUSI 1958, pp.7-25, con ampia bibliografia.

³⁴⁴ Vd. FLUSIN 1992, I, p.194, che tuttavia stampa nel testo la titolatura degli altri manoscritti.

(Anche il βίος καὶ πολιτεία, secondo quanto riportano le titolature dei manoscritti L, E ed N, va preso in considerazione in quanto ἐγκώμιον. Si tratta infatti di una forma letteraria agiografica che nel VII secolo d.C risultava già "inglobata" in quella "branche nouvelle du genre épideictique"³⁴⁵ che fu proprio l'encomio di un martire).

2. La μετάφρασις. Come si è già visto, nel periodo tardoantico/protobizantino, il termine ricorre nel senso di "traduzione", oppure più spesso in quello di "trasposizione" da un registro letterario ad un altro: si tratta per lo più di un lavoro di semplificazione (il caso delle μεταφράσεις storiografiche), ovvero di rielaborazione - per lo più legata ad esigenze di culto - di un testo già esistente (il caso delle μεταφράσεις agiografiche, le più diffuse nella letteratura bizantina), secondo le recenti e calzanti osservazioni di Marint Hinterberger:

"The hagiographical metaphrasis, too, consists in the recasting of an older text into a different, usually higher, stylistic register. Basically all later reworkings of hagiographical texts can be regarded as such, which means that for certain saints there exists an entire chain of metaphraseis. [...] Already in the early period of hagiographical metaphraseis, this recasting into a new literary / stylistic form normally accompanies a shift from one literary genre to another, most frequently from a passio to an encomium. One of the oldest examples of such a text is the Encomium of Anastasios the Persian composed by George of Pisidia on the basis of the old Acts of the saint."³⁴⁶

Tuttavia, l'evidente "prospettiva letteraria" che Martin Hinterberger segnala come uno degli obiettivi di simili rifacimenti, continua a dar ragione soltanto di una lettura diacronica del processo di metafrasi che rischia di rimanere, a mio avviso, piuttosto sterile. Tale lettura, ancorata alle teorie sulla parafrasi cui Scott F. Johnson dedica la sezione "*Towards a Modern Theory of Paraphrase: Goody, Alter, and McKenzie on the Mutability of Texts*" (pp.70-78) del secondo capitolo della sua

³⁴⁵ DELEHAYE 1921, p.134. *Idem*, pp. 145-146, parla diffusamente del panegirico di S. Gregorio Taumaturgo (cui pure già Simeone Metafraste dava il titolo di Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου κτλ.) come di un καθαρὸν ἐγκώμιον. Sulla confusione terminologica tra ἐγκώμιον e βίος, vd. AIGRAIN 2000, p.297: "tels entre eux (scil. gli *Encomi*) [...] ont été souvent cités comme des «Vies» des saint", come nel caso della *Vita di S. Macrina* di Gregorio di Nissa. D'altronde, già KRUMBACHER 1897, p.181, notava che "Die rhetorischen (scil. βίοι καὶ πολιτεῖαι) tragen den Charakter der Kunstliteratur an sich; sie sind von rhetorisch und stilistisch geschulten Autoren verfasst und richten sich an das gebildete Publikum der höheren Stände".

³⁴⁶ HINTERBERGER 2014, p.35.

monografia sulla vita e i miracoli di S. Tecla, si limita infatti a vedere, nell'operazione di riscrittura,

"a project common to human experience and not limited to any one historical or cultural sphere"³⁴⁷.

Ma nel caso che qui ci interessa, è già stato dimostrato³⁴⁸ come soltanto nel clima di rinnovamento della Costantinopoli del VII secolo d.C fosse possibile il progetto di una metafrasi quale l'*Encomio di S. Anastasio*: il quadro culturale cui guardare in maniera rigorosamente sincronica è infatti quello dell'agiografia antiquaria³⁴⁹ dell'epoca di Eraclio:

"It is not surprising that our first indications of a feeling of distance from the saints of old, coupled with the ardent desire to render them more accessible, date from this period. For this was a time of immense political upheaval, resulting in personal angst and spiritual insecurity. It was also a time of remarkable artistic proliferation, the swansong, so to speak, of the ancient world. The reign of Heraclius thus once again appears as a pivotal period in the transition from the Ancient to the Medieval World"³⁵⁰

Si preserva il passato per rinnovare il futuro: S. Anastasio simboleggia proprio questa rinascita; le conquiste di Eraclio fanno da sfondo; il poeta encomiastico della corte imperiale è chiamato ad un compito preciso:

"What the citizens of Constantinople needed in the 620s was not so much precise historical narrative as morale-boosting assurances that their leaders would not let them down. These the Demosthenes of the seventh century was well equipped to provide"³⁵¹

Nelle pagine che seguono cercheremo di capire come Giorgio ha scelto di operare in questo senso.

³⁴⁷ JOHNSON 2006, p.71.

³⁴⁸ Vd. l'*Introduzione* e BEROLLI 2013a, pp.155-156, con abbondante bibliografia.

³⁴⁹ Vd. JOHNSON 2006, pp.104-109.

³⁵⁰ RAPP 1995, p.44.

³⁵¹ WHITBY 2003, p.186.

4.3 Nell'officina del metafraste

L'opera di Giorgio, al termine del prologo³⁵², segue passo a passo gli *Atti* di S. Anastasio, dando ragione del titolo βίος καὶ πολιτεία che, come abbiamo visto, le attribuiscono alcuni manoscritti.

La trama che conosciamo dagli atti del martirio non risulta modificata, salvo rare eccezioni: nell'*Encomio* non compare la data della morte di Anastasio³⁵³, mentre sono aggiunti dettagli quali la crocifissione di un compagno del martire³⁵⁴, il cambiamento di nome da parte di Magoundat³⁵⁵, ed il nome del maestro spirituale del santo³⁵⁶.

"Partout ailleurs, la substance, les détails, l'ordre du récit sont respectés avec beaucoup de fidélité. Le remaniement opéré par Pisidès donne cependant à l'Éloge une tonalité très différente de celle des Actes. Presque partout, et surtout dans les deux premiers tiers du texte, la réécriture est une amplification et, de ce fait, l'Éloge est sensiblement plus long que son modèle".³⁵⁷

Tanto per ribadire l'intento dell'operazione letteraria di cui ci occupiamo, varrà forse la pena ricordare che la tecnica dell'ᾠξησης (tratto saliente dei *Panegirici* di Giorgio secondo Theodor Nissen³⁵⁸) viene spesso associata ad esigenze liturgiche³⁵⁹, come pure, a livello artistico, alla composizione di mosaici che mettono in scena soggetti cari all'omiletica del VII secolo d.C. (si pensi ad esempio all'omelia sull'*Hypapante* di Sofronio di Gerusalemme edita da Hermann Usener nell'*Universitätsprogramm von Bonn*, 1889)³⁶⁰.

Si procederà a questo punto all'analisi comparativa del testo dell'anonima *Vorlage* con quello dell'*Encomio*, passando quindi in rassegna, nei paragrafi salienti, le

³⁵² Il testo dell'*Encomio* inizia a seguire quello degli *Atti* in *Enc. S. Anast.* 3.18, p.205 Flusin = *Act. S. Anast.* 5.13, p.47 Flusin.

³⁵³ Per cui cf. *Act. S. Anast.* 40, p.87 Flusin.

³⁵⁴ *Enc. S. Anast.* 9.13-16, p.215 Flusin si aggiunge a quanto sappiamo da *Act. S. Anast.* 10.9-10, p.51 Flusin.

³⁵⁵ *Enc. S. Anast.* 10, p.215 Flusin. Sul peso effettivo da dare ai nuovi nomi "dal suono più religioso" assunti da soggetti agiografici, già USENER 2007, p.46, n.22 esprimeva i suoi dubbi, citando proprio l'*Encomio di Sant'Anastasio*.

³⁵⁶ *Enc. S. Anast.* 11.21, p.217 Flusin.

³⁵⁷ FLUSIN 1992, I, p.195.

³⁵⁸ Vd. NISSEN 1940, p.306. In generale, sulla tecnica dell'*amplificatio* nei panegirici, vd. CURTIUS 1992, pp.548-551.

³⁵⁹ Vd. BASTIAENSEN 1987, p.XXXIV.

³⁶⁰ Vd. MAGUIRE 1981, p.87. In generale, per capire il legame profondo tra retorica, arte e letteratura all'interno della liturgia del periodo, vd. MACCORMACK 1981, pp.1-14.

strategie utilizzate da Giorgio per ottemperare a quella che è stata definita a buon diritto "the Tyranny of High Style":

"The study of Byzantine style has been pursued along two fairly independent lines: the investigation of Byzantine rhetorical theory (expounded either in textbooks or in critical essays on individual authors, such as the Church Fathers, George of Pisidia, or Euripides) and the analysis of the style of individuals. The next step may be to correlate the precepts of rhetorical textbooks, norms proposed in lexica, and methods of school instruction (if we ever acquire enough information about them) with the stylistic practice of individual authors, including those writing in middle and low style"³⁶¹.

Nel tentativo di vedere come Giorgio adeguò la sua unica opera in prosa allo stile elevato³⁶², si seguiranno le linee del citato lavoro di Martin Hinterberger, schematizzate di seguito:

- SOTTOLINEATURA = Parole che rimangono inalterate nella *metafrasi*;
- CORSIVO = Parole che appaiono in entrambi i testi, pur leggermente modificate (specie a livello sintattico) nella *metafrasi*;
- GRASSETTO = Parole che nella *metafrasi* risultano rimpiazzate da altre;
- TRA ASTERISCHI = Parole aggiunte nella *metafrasi*.
- CANCELLATURA = Parole scomparse nella *metafrasi*.

4.3.1 Magoundat

Iniziamo con il primo paragrafo che fa seguito al lungo prologo dell'*Encomio*: vi vengono presentati la patria e la famiglia di Magoundat.

Act. S. Anast. 6.1-4, p.47 Flusin

Enc. S. Anast. 4, p.207 Flusin

Οὗτος χώρας μὲν ἦν τῆς Περσίδος Ῥαζήχ. Τοῦτον ἤγαγε τῆς Περσίδος τμήμα τὴν

³⁶¹ ŠEVČENKO 1981, p.306. La traduzione dei testi cercherà di essere il più possibile letterale.

³⁶² Vd. al riguardo HALDON 1990, pp.427: "The seventh century did not by any means see the end of hagiography, but it did witness a major qualitative change in its composition and presentation"; 434: "the level of style, as has been shown, was associated with specific genres, and this certainly ensured a crucial functional framework and stimulus for the continued cultivation of the literary, especially the rhetorical, registers".

καλουμένης, χωρίου δὲ Ῥασνουί, ὄνομα ἐπωνυμίαν Ῥαζήχ *καὶ πατρὶς αὐτῷ*
 δὲ αὐτῷ Μαγουνδάτ· υἱὸς δὲ ὑπῆρχεν κόμη Ῥασνουί *τὴν ἐπίκλησιν*· αὐτὸς
 μάγου τινὸς Βαῦ τοῦνομα, ἕξ—καὶ δὲ Μαγουνδάτ τῷ γνωρίσματι. Τεκνοῦται
 διδάσκαλος ὑπάρχων τῶν μαγικῶν δὲ μάγῳ τινὶ *καὶ τούτῳ* Βαῦ *ἡ* τοῦ
 μαθημάτων, ἐπαίδευσεν καὶ αὐτὸν ἐκ ὀνόματος *πρόσρησις*· τέχνη τῷ πατρὶ
 παιδόθεν τὰ μαγικά.

παίδευσις μαγική καὶ *γαλουχεῖ τὸ βρέφος
 τῷ τῆς μαγείας μαζῷ, ἵνα τροφὸν ἔχον
 ἀσέβειαν μὴ διδαχθῆ τὴν εὐσέβειαν, ἀλλ'
 ὡς ἐκ γενετῆς τυφλὸν ἀγνοήσοι τὸν ἥλιον
 καὶ τῷ σκότῳ τῆς πλάνης ὡς νυκτερὶς
 ἐπιτέρποιτο· οἶδε γὰρ νηπιώδης συνήθεια
 καὶ τὸ χεῖρον ὄρᾶν τοῦ κρείττονος
 τιμιώτερον. Δίδωσι τοίνυν τῆς μαγικῆς
 θηλῆς αὐτῷ τὸν ὀπὸν, κωνεῖν τινὶ ψυχικῷ
 τὴν ἀγαθὴν ἀπονεκρούμενος ὄρεξιν καὶ
 τὸν νοῦν ἐνθάπτει τῷ σώματι τῷ κρυμῷ
 τῆς ἀμαρτίας πηγνύμενον. Ὡ
 φιλοστοργίας ἀστόργου καὶ ἐχθρᾶς
 ἀγαπήσεως*. Ἐκπαιδεύει τῶν κακῶν ὁ
 σκορπίος στρεβλῶς βαδίζειν τὸν ἔκγονον
 *καὶ παραινεῖ μὴ νοθεύειν τὰ πατρῶα
 κινήματα· σεμνύνεται γὰρ τῇ στρεβλώσει
 τῆς διανοίας καὶ τέρπεται ὑγείαν κρίνων τὸ
 νόσημα. Κληρονόμον τοίνυν τοῦ πάθους
 τὸν παῖδα καθίστησιν, ἐπιτρόπους αὐτῷ
 προκαταστήσας τοὺς δαίμονας.
 Θριαμβεύειν γὰρ οὐκ αἰσχύνομαι τὰ τοῦ
 μάρτυρος· "ὅπου γὰρ ἐπλεόνασεν ἢ
 ἀμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἢ χάρις". Τὸ
 γὰρ πατρῶον ὁ παῖς οὐ παρεδέξατο
 μίασμα, ἀλλὰ τοῦ κλήρου τῆς δυσσεβείας
 ἀποστάσιον ἐποίησατο καὶ τοῖς ἐπιτρόποις
 δικάζεται, οὐ τὰ πατρῶα ζητῶν, ἀλλὰ τῇ

συντηρήσει μεμφόμενος, καὶ τὴν λευκὴν
ψῆφον ἀπάγεται· τὴν ζοφώδη γὰρ
ἀγαπῶσιν οἱ δαίμονες. Ἀνακαλύπτει γοῦν
τὴν πατρώαν ἀσχημοσύνην ὁ παῖς, καὶ
γίνεται τις εὐσεβῆς πατραλοίας ὁ
δυσσεβῆς ὑπεξούσιος. Ὡς ῥόδον ἐξ
ἀκάνθης φυτόμενον καὶ ῥίζης πικρᾶς
γλυκύτατον στέλεχος. Μάγος πατὴρ καὶ
μάρτυς ὁ παῖς, πολὺὰ παράφρων καὶ
νεότης ἔμφρων εὐρίσκεται· καὶ τὴν τῆς
ἡλικίας διάθεσιν καινοτομοῦσιν
ἀμφοτέρω, ἀντιμεθιστῶντες τοῖς χρόνοις
τὰ πράγματα*.

"Questi era della regione della Persia
chiamata Razech, del villaggio di
Rasnouni, e aveva nome Magoundat: era
figlio di un mago di nome Bau il quale,
essendo maestro di dottrine magiche,
insegnò anche a lui la magia fin
dall'infanzia".

"Questi lo allevò un distretto della Persia
di nome Razech ed ebbe come patria un
villaggio chiamato Rasnouni: egli era
conosciuto come Magoundat. Nacque da
un mago e questi aveva l'appellativo di
Bau: il padre faceva il mestiere di
insegnante di magia ed allattava il bambino
col seno della magia, affinché, avendo per
nutrice l'empietà, non apprendesse la pietà,
ma, come un cieco dalla nascita, non
riconoscesse il sole e si dilettaesse del buio
dell'errore come un pipistrello;
un'abitudine infantile sa infatti vedere il
peggiore più onorato del migliore. Gli dà
quindi il succo della mammella della
magia, facendo morire con una cicuta
psichica il buon desiderio e seppellisce nel
suo corpo l'intelletto, gelato dal freddo del
peccato. Oh tenerezza priva di affetto e

amore ostile! Lo scorpione dei vizi insegna al discendente a camminare astutamente e lo esorta a non alterare i movimenti paterni: si vanta infatti della tortura del pensiero e gioisce nel giudicare salute la sua malattia. Quindi, stabilisce il figlio erede del male, dopo aver istituito come tutori su di lui i demoni. Non mi vergogno infatti di mostrare le imprese del martire: 'laddove infatti è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia'. Infatti, il figlio non accettò la contaminazione paterna, ma fece un ripudio dell'empietà come eredità, ed intentò un processo ai tutori, non ricercando i beni paterni, ma lamentandosi della conservazione, e si porta via la pietruzza bianca: i demoni infatti amano quella di colore scuro. Il figlio dunque svela il comportamento indecente del padre, e, empio figlio di famiglia, diviene un pio parricida. O rosa spuntata da una spina e dolcissimo ceppo di amara radice. Il padre è un mago ed il figlio un martire, la vecchiaia si scopre folle e la giovinezza assennata: ed entrambi modificano la disposizione dell'età, sconvolgendo le azioni con gli anni".

Dall'analisi dei due testi, risulta subito evidente come Giorgio scelga di mantenere inalterati solo ed esclusivamente i nomi propri della regione, del villaggio persiano e del padre del futuro santo.

Per quanto riguarda le indicazioni geografiche, dalle generiche χώρα e χωρίον si passa alle più specifiche τμήμα e κόμη.

A livello verbale, a parte il passaggio da ἦν ad ἡγαγον e la sostituzione di τεκνοῦται alla forma perifrastica υἱὸς ὑπῆρχεν + gen., l'utilizzo di ἄγω nel senso di "allevare" si spiega forse con il ricordo di Luc. 47.20. Con ciò, vediamo già impiegati tutti e tre i modi della tecnica parafrastica secondo sostituzione teorizzati da Theon *Prog.*, par.15, pp.108-109 Patillon - Bolognesi:

"Selon le mode de la substitution, lorsque nous enlevons le mot primitif pour le remplacer par un autre, en employant à la place de doulos, par exemple, pais ou andrapodon ou un des autres mots voisins, ou au lieu d'un mot métaphorique le mot propre, ou au lieu d'un mot propre le mot métaphorique, ou encore que au lieu d'un seul mot nous en employons plusieurs, ou au lieu de plusieurs un seul"³⁶³

Mentre è un marchio di stile elevato la presenza di verbi composti in -μι (καθίστημι, προκαθίστημι, ἀντιμεθίστημι), una patina decisamente atticheggiante il discorso di Giorgio assume soprattutto tramite le espressioni κώνειω τινὶ ψυχικῶ τὴν ἀγαθὴν ἀπονεκρούμενος ὄρεξιν, esplicito riferimento a quel "poison by which criminals were put to death at Athens" (*LSJ*, s.v. κώνειον II, p.1018) di cui abbiamo notizia da Ar. *Ra.* 124, 1051, Pl. *Ly.* 219e, X. *HG.* 2.3.56, And. 3.10, e καὶ τὴν λευκὴν ψῆφον ἀπάγεται, che già in Pl. *Alc.* 22.2 e Luc. 66.3 serve ad indicare il voto favorevole nei processi del V secolo a.C.

A livello lessicale, vale la pena sottolineare la "caratura ionica" di μαζῶ in luogo di μαστῶ, quella tutta "epigrafica" del verbo ἐνθάπτειν (attestato all'attivo soltanto in I Aph 12.107.9 e utilizzato in senso metaforico dal solo Epiph. *Haer.* 22.2, p.369.7 ὁ ἐν πάσῃ ἀνομίᾳ σεαυτοῦ τὴν διάνοιαν ἐνθάψας) e quella "neotestamentaria" del verbo θριαμβεύειν - d'altronde già *Lieblingswort* plutarcheo (vd. G. Dellings, s.v. † θριαμβεύω, *GLNT*, III, 571-574) - usato con l'accusativo, mentre l'agg. ὑπεξούσιος, termine tecnico opposto ad αὐτεξούσιος e.g. in *Cod. Iust.* 6.4.4.25, si ritrova, in riferimento ad una figlia, nell'atto di ripudio del suo fidanzamento da parte del padre, attestato in *P. Oxy.* I 129.2 (VI sec. d.C.).

Riguardo poi ai motivi letterari, la cecità della cultura profana in contrapposizione al sole del Cristianesimo, espressa da Giorgio con le parole ἀλλ' ὥς ἐκ γενετῆς τυφλὸν

³⁶³ Vd. al riguardo PATILLON - BOLOGNESI 1997, p.CVI; MIGUÉLEZ CAVERO 2008, pp.309-311.

ἀγνοήσοι τὸν ἥλιον καὶ τῷ σκότῳ τῆς πλάνης ὡς νυκτερὶς ἐπιτέρποιτο, è già stata studiata come uno dei temi prediletti dall'agiografia³⁶⁴.

4.3.2 Il primo interrogatorio

Congedatosi dai confratelli della chiesa della S. Anàstasis a Gerusalemme, dove

Τίθεται τοίνυν προσηγορία τῷ Μαγουνδὰτ Ἀναστάσιος· ἀνέστη γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῦ ὀλεθρίου συμπτώματος καὶ τῆς ψυχῆς τοὺς στύλους ἀνώρθωσεν ἐν τῇ βάσει τῆς πίστεως ἰδρυσάμενος. Μεταμφιέννυται σὺν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματι καὶ τὸ ὄνομα· ἔπρεπε γὰρ ὅλον αὐτῷ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδύσασθαι καὶ νέον γενέσθαι δι' ὕδατος ἀναγεννηθέντα καὶ πνεύματος. Τῷ Κυρίῳ προσέτρεχεν Ἀναστάσιος καὶ τὸ μαγικὸν ἀπεσβέννυτο πῦρ τῷ ἀγίῳ τοῦ βαπτίσματος ὕδατι³⁶⁵,

Anastasio parte alla volta di Diospoli:

Καὶ ἀπῆλθεν ἐν Διοσπόλει κάκειθεν εἰς τὸ Γαριζὶν ὄρος εὐξάμενος καὶ εἰς τοὺς λοιποὺς ἐκεῖσε σεβασμίους τόπους.³⁶⁶

Proprio in questo passaggio, è interessante notare rapidamente la *metafrasi* del Pisida (che pure non sarà qui oggetto di analisi dettagliata), il quale inserisce di tutto punto una preghiera di intercessione a san Giorgio da parte del martire, paragonato quindi alla figura di Abramo:

Ἐντεῦθεν ἀπανίσταται πρὸς Δίοςπολιν πρὸς ἀγῶνας, Γεωργίῳ τῷ μάρτυρι προσευξόμενος τῆς ὁμοίας ἀθλήσεως· φιλοῦσι γὰρ πως οἱ ἄνθρωποι ἀγῶνος ἀρχόμενοι προσοικειοῦν ἑαυτοὺς τοῖς ἤδη νικήσασιν. Ἐκεῖθεν εἰς τὸ Γαριζὶν ὄρος μετέρχεται, ἔνθα τοῦ λογισμοῦ τὸν παῖδα τὸν Ἰσαὰκ προσανέφερε, θύων τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως ἧς τὸ εὐάρεστον ἀρνοῦ πρὸς ὑπαλλαγὴν οὐκ ἐδέετο.³⁶⁷

³⁶⁴ Vd. AGOSTI 2011 e, soprattutto, per la presenza di questo tema in alcuni encomi copti coevi, SHERIDAN 2011, pp.451, 457.

³⁶⁵ *Enc. S. Anast.* 10, p.215 Flusin: "Dunque, a Magoundat viene attribuito il nome Anastasio: risorse infatti veramente dalla funesta caduta ed innalzò le colonne dell'anima avendole edificate sul fondamento della fede. Muta, insieme all'abito dell'incorruttibilità, anche il nome: gli era infatti opportuno spogliarsi dell'intero uomo vecchio e divenire nuovo dopo esser stato rigenerato attraverso l'acqua e lo spirito. Anastasio correva verso il Signore ed estingueva il fuoco magico con l'acqua santa del battesimo".

³⁶⁶ *Act. S. Anast.* 15.5-7, p.57 Flusin: "Se ne andò a Diospoli e da lì, per pregare, sul monte Garizim e nei rimanenti luoghi di culto del luogo".

³⁶⁷ *Enc. S. Anast.* 16.8-13, pp.223-225 Flusin: "Da qui risalì verso Diospoli per i combattimenti, per chiedere intercessione al martire Giorgio per la stessa prova: infatti gli uomini, all'inizio di un

E' certo che il paragone con Abramo sia stato qui suggerito a Giorgio dalla presenza nella *Vorlage* del monte Garizim, dove il sacrificio di Isacco veniva tradizionalmente localizzato³⁶⁸. Tuttavia, dato che si tratta di un'aggiunta, non escluderei il desiderio da parte del metafraste di rifarsi al gusto di precedenti e coevi autori di encomi, che avevano già inserito nelle loro trattazioni il motivo di tale sacrificio³⁶⁹: varrà soprattutto la pena ricordare che viene fatta menzione di Abramo sul monte Garizim anche nella *Vita di Isidoro*, allorchè Damascio ci riporta alcune informazioni sulle origini di Marino di Neapoli: cf. Dam. *Isid. fr.* 97A Athanassiadi = E141 Zintzen:

Ἵτι ὁ διάδοχος Πρόκλου, φησίν, γένος ἦν ἀπὸ τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Νέας Πόλεως, πρὸς ὄρει κατωκισμένης τῷ Ἀργαρίζῳ καλουμένῳ. Εἶτα, βλασφημῶν ὁ δυσσεβῆς φησιν ὁ συγγραφεύς· ἐν ᾧ Διὸς Ὑψίστου ἀγιώτατον ἱερόν, ᾧ καθιέρωτο Ἄβραμος ὁ τῶν πάλαι Ἑβραίων πρόγονος, ὡς αὐτὸς ἔλεγεν ὁ Μαρίνος. Σαμαρείτης οὖν τὸ ἀπ' ἀρχῆς ὁ Μαρίνος γεγονώς, ἀπετάξατο μὲν πρὸς τὴν ἐκείνων δόξαν, ἅτε εἰς καινοτομίαν ἀπὸ τῆς Ἀβράμου θρησκείας ἀπορρυεῖσαν, τὰ δὲ Ἑλλήνων ἠγάπησεν.³⁷⁰

A quanto pare, il monte Garizim era sede di culto per molte religioni ancora alla fine del V secolo d.C.³⁷¹, mentre al tempo di Giorgio dovevano ancora sopravvivervi alcuni *martyria* cristiani³⁷² rinnovati sotto Giustiniano³⁷³.

Di seguito, Anastasio raggiunge Cesarea di Palestina e vi dimora due giorni presso il santuario della θεοτόκος. Quindi, messi a tacere due esponenti della sua antica

combattimento, si associano a coloro che hanno già vinto. Da qui va sul monte Garizim, dove offriva come Isacco il figlio del suo intelletto, sacrificando a Dio un sacrificio di lode, il cui gradito dono non aveva bisogno di un agnello per lo scambio".

Sul culto di S. Giorgio in Palestina, vd., oltre a MARAVAL 1985, pp.298-299, VAN REETH 2004, p.653.

³⁶⁸ Vd. MARAVAL 1985, p.289.

³⁶⁹ Vd. al riguardo GROSDIDIER DE MATONS 1964-1967, I, pp.131-133; LIVREA 1994, pp.175-187; 175-177; e soprattutto SHERIDAN 2011, p.455.

³⁷⁰ "Dice che il successore di Proclo, Marino, era di origine di Neapoli in Palestina, città fondata nei pressi del monte chiamato Argarizo (scil.: Garizim). Quindi, pronunciando blasfemie, l'empio autore dice: sul quale si trova(va?) un santissimo tempio di Zeus Altissimo, al quale era consacrato Abramo, il progenitore degli antichi Ebrei, come dice lo stesso Marino. Marino dunque, pur essendo in principio un Samaritano, apostatò dal loro credo, in quanto deviato per innovazione dalla fede di Abramo, ed abbracciò l'Ellenismo".

³⁷¹ Per il culto di Zeus Hypsistos, il cui tempio sul monte Garizim fu sostituito sotto l'imperatore Zenone con una chiesa dedicata alla Vergine, ma il cui culto potrebbe essersi protratto fino al tempo di Marino, vd. SAFFREY - SEGONDS - LUNA 2001, pp.XIII-XIV, n.3; ATHANASSIADI 1999, p.237, n.254.

³⁷² Vd. FLUSIN 1992, I, p.56, n.52: "le Mont Garizim n'est pas sur la route de Césarée. Anastase, se préparant au martyre, visite des *martyria*".

³⁷³ In effetti, i resoconti di Mal. *Chron.* 15.8, pp.305-306 Thurn e *Chron. Pasch.* 603.19-604.13 Dindorf si arrestano alla rivolta dei Samaritani sedata dall'imperatore Zenone (vd. *supra*, n.371), mentre quello di Procop. *Aed.* 5.7 arriva fino al tempo in cui Giustiniano ἐνταῦθα δὲ καὶ ἱερὰ πέντε Χριστιανῶν ἀνευώσατο πρὸς τῶν Σαμαρειτῶν καταφλεχθέντα (5.7.17).

credenza che incontra sulla strada per Sant'Eufemia³⁷⁴, viene arrestato da alcuni cavalieri persiani (i καβαλλάριοι) che lo scambiano per una spia³⁷⁵, portato al cospetto del σελλάριος ed imprigionato per tre giorni.

Segue l'interrogatorio al martire da parte del superiore del σελλάριος, il μαρζαβανᾶς³⁷⁶, cui nel frattempo è stato riferito l'accaduto.

Act. S. Anast. 19.1-6, p.61 Flusin

Enc. S. Anast. 20, pp.227-229 Flusin

Εἰσήχθη δὲ ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος καὶ ἔστη ἔμπροσθεν τοῦ μαρζαβανᾶ, μὴ προσκυνήσας ἐκτὸν κατὰ τὸ κρατοῦν παρ'αὐτοῖς ἔθος. Καὶ ἀτενίσας εἰς αὐτὸν ἐπὶ πολὺ λέγει· «Πόθεν εἶ, καὶ τίς ὑπάρχεις»· Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· «Ἐγὼ χριστιανὸς ἀληθινὸς εἰμι. Εἰ δὲ θέλεις μαθεῖν καὶ τὸ πόθεν εἰμί, Πέρσης μὲν εἰμι τῷ γένει, τῆς χώρας Ραζήχ, χωρίου Ρασνονυ· καβαλλάριος δὲ ἤμην καὶ μάγος, καὶ κατέλιπον τὸ σκότος καὶ ἦλθον εἰς τὸ φῶς».

Ἐπεὶ δὲ προῦκάθηστο μὲν ὁ μαρζαβανᾶς προσλαβὼν τι καὶ φρυάγματος, ὡς δὲ τῷ μάρτυρι γέγονεν εἴσοδος, τὴν πάτριον *εὐθύς* ἤρνεϊτο προσκύνησιν, *τρόπῳ* δημηγορῶν τὴν μετάθεσιν καὶ σχήματι σημαίνων τῆς ψυχῆς τὸ ἀδούλωτον, κακίστης ὑποταγῆς ἀνακόπτων τὴν ἔναρξιν. Τοῦ δράκοντος γὰρ τὴν κεφαλὴν ἐφυλάττετο, τῆς πτέρνης αὐτῷ μὴ καταλιμπάνων ὑπόνοιαν· εἰ γὰρ τὸ χεῖρε εἶχεν ἄν ὁ ἀντίπαλος φθέγγεσθαι· «Ἡμέτερον τὸ προοίμιον· οὐκ ἐξήμβλωσε τὴν μνήμην τῶν πατρίων ὁ ἄνθρωπος, τῇ θέᾳ μόνῃ τοῦ δικαστοῦ καταπέληκται. Ἔτι μικρὸν, δικαστά, καὶ μεταχωρήσει

³⁷⁴ Gli *Atti di S. Anastasio* sono l'unica fonte a parlare di questo santuario e di quello della θεοτόκος: vd. FLUSIN 1992, I, pp.56-57, nn.53, 55. In effetti, anche il portico che ospitava il pannello in tela con scene tratte dal martirio di S. Eufemia, descritto alla fine del IV secolo d.C. da Asterio di Amasea nella sua *ἔκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν πανεύφημον* (*Hom.* 11, pp.153-155 Datema), doveva trovarsi, insieme alla chiesa ed alla tomba della santa, nella città di Calcedonia, secondo quanto è possibile ricavare da HALKIN 1965, p.2.

³⁷⁵ Il clima di instabilità che si doveva respirare nei territori di frontiera al tempo delle guerre contro i persiani è messo bene in luce da KAEKI 2003, p.97: "There were religious tensions because of Persian Zoroastrianism, especially in areas such as Palestine with its numerous holy places and very zealous Christians. The Persians themselves lacked cohesiveness. Their ranks were rent with rivalries and suspicions. Some Persians were attracted to Christian beliefs and practices, as in the exceptional case of St. Anastasios the Persian". Ampia bibliografia è raccolta anche in PERTUSI 1959 *ad Pers.* I.19-sqq., pp.138-139.

Sull'attualità del "tema spionaggio", vd. ancora KAEKI 2003, pp.107-108, 154.

³⁷⁶ Sui singoli titoli dell'organizzazione amministrativa sasanide, vd. FLUSIN 1992, I, pp.58-59, nn.57, 58, 59, 63.

πάλιν αιχμάλωτος». Ταύτην αὐτοῦ τὴν ἐλπίδα σοφῶς ἐξωστράκισε.* *Τούτοις ὁ μαρζαβανῶς τοξοποιῶν τὰς ὀφρῶς καὶ τὴν ἀπειλὴν ἐξαγγέλλων τῷ βλέμματι ἐγγρονίζει τῇ σιωπῇ, τῇ ἐλπίδι τοῦ φθέγματος φοβερωτέραν ποιῶν τὴν ἐρώτησιν· *εἰτά* φησι· «Τίς τε εἶ καὶ πόθεν, *ᾧ οὗτος, ἀνάγγελλε*». Ὁ δέ· «Χριστιανὸς ἀληθινὸς εἰμι» *- πλήρης θείας χάριτος ἢ ἀποκρίσις· τῇ πρώτῃ λέξει τοξεύει τὸν δράκοντα τῇ νευρᾷ τῆς ψυχῆς ἐντόνως *ιστάμενος*. *Χριστιανὸς ἀληθινὸς εἰμι*. Ταῦτὸν ὑπῆρχεν εἰπεῖν· βασιλική μοι σφραγὶς ἐπιβέβληται καὶ τὸν θησαυρὸν τῆς σωτηρίας οὐ κλέπτομαι -* ·«*Εἰ δέ σοι φίλον καὶ ὄθεν διδάσκεσθαι, Πέρσης τῷ γένει, Ῥαζήχ *μοι* <ή> χώρα καὶ πατρίς Ῥασουνί, *τὴν τάξιν* ἰππότης, *τὸ ἐπιτήδευμα* μάγος, καὶ τὴν ἀχλὺν *τῆς πλάνης* φυγῶν ταῖς ἀκτῖσι *τῆς ἀληθείας* κατέφυγον*». *Τῶν ῥημάτων τῆς ἀσφαλείας ὑπέρευγε. Ὡς σοφὸς στρατιώτης τὴν ἀσπίδα προτάξας τῆς πίστεως τῶν ἀσθενεστέρων ἀσφαλίζεται τὸ εὐάλωτον. Ὡς ἀληθῶς καλλίστη τῶν ῥημάτων ἢ πρόοδος· ἔπρεπε γὰρ ὡς ἐλευθέραν ἠγεῖσθαι τῆς πίστεως *τὴν συγγένειαν*, ὡς δὲ δούλην ἔπεσθαι τὴν τοῦ σώματος*·*

"Il servitore di Dio fu introdotto e rimase di fronte al *marzban*, non certo dopo essersi prostrato a lui secondo l'abitudine

"Dopo che il *marzban* si fu seduto di fronte, assumendo un'aria arrogante, a sera vi fu l'ingresso del martire, subito rifiutò la

vigente presso quelle genti. E dopo aver a lungo fissato lo sguardo su di lui, dice: «Di dove sei e chi sei?» Egli, in risposta, disse : «Io sono un vero cristiano. Ma se tu vuoi sapere anche di dove sono, io sono persiano di nascita, della regione di Razech, del villaggio di Rasnoui: ero cavaliere e mago, ed ho abbandonato la tenebra e sono venuto alla luce»".

prosternazione tradizionale, dicendo con quell'atteggiamento il proprio cambiamento e significando con quel contegno la libertà della propria anima, tagliando via l'inizio di un'orribile subordinazione. Si guardava infatti dalla testa del serpente, non abbandonandogli sospetto del tallone: se infatti, dopo aver unito entrambe le mani, avesse piegato la testa fino a terra, il nemico avrebbe ben potuto dire: «L'inizio è dalla nostra parte: l'uomo non ha abortito il ricordo delle tradizioni paterne, si è spaventato alla sola vista del giudice. Ancora un po', o giudice, e si trasformerà di nuovo in un prigioniero». Saggiamente espulse questa sua speranza. Di fronte a queste cose, il *marzban*, avendo aggrottato le sopracciglia ed esprimendo la minaccia con lo sguardo, indugia in silenzio, rendendo l'interrogatorio, con l'aspettativa della sua voce, più spaventoso; quindi dice: «O tu, confessa sia chi sei sia da dove vieni!». E quello: «Sono un vero cristiano» - la risposta fu piena di divina grazia: con la prima frase saetta il serpente con la corda dell'anima, restandosene vigorosamente in piedi. Sono un vero cristiano. E' la stessa cosa che dire: mi è stato apposto il sigillo reale e non mi sfugge il tesoro della salvezza - : «Se d'altronde ti è caro anche sapere da dove vengo, io sono persiano di nascita, la mia regione è Razech e la patria

Rasnouni, cavaliere per rango, mago per professione, e dopo aver fuggito il buio del peccato, ho trovato rifugio presso i raggi della verità». Incredibile la sicurezza delle sue parole! Come un abile soldato avendo schierato davanti lo scudo della fede, mette al sicuro ciò che è facile da conquistare tra le cose più deboli. Veramente, che bellissima progressione di parole: bisognava infatti che la stirpe della fede, in quanto libera, facesse da guida, mentre invece quella del corpo, in quanto schiava, la seguisse".

Nel passo studiato, si possono rilevare tutte le caratteristiche dello stile elevato secondo la caratterizzazione, d'altronde già adottata, di Ihor Ševčenko:

"a work in high style is one that uses periodic structure; its vocabulary is recondite, puristic and contains *hapax legomena* made up on a classicistic template; its verbal forms, especially its pluperfects, are for the most part Attic; its Scriptural quotations are rare or indirect and its classical ones, plentiful."³⁷⁷

Infatti, la metafrasi si caratterizza subito per l'ipotassi e per l'impiego del ppf. προῦκάθηστο, di nuovo da un verbo composto in -μι.

La *iunctura* τῆς ψυχῆς τὸ ἀδούλωτον, già impiegata da Dion. Ar. C. h. 53.11, ha per modello Plu. Rom. 7.5, in cui è descritto l'interrogatorio a Remo da parte di Numitore, sgomento ἐνορῶν δὲ τῷ προσώπῳ τὸ θαρραλέον καὶ ἰταμὸν τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀπαθὲς ὑπὸ τῶν παρόντων.

Un *h.l.* è προσκατέκλινεν, spiegabile unicamente sulla base di Hsch. π 3693 Hansen προσβαλοῦ· προσκατακλίθητι³⁷⁸.

³⁷⁷ ŠEVČENKO 1981, p.291.

³⁷⁸ Per il recupero di parole inusitate, circa il probabile utilizzo da parte di Giorgio di lessici atticistici, mi sono già espresso in BEROLLI 2013a, pp.159-160, 162.

Nell'espressione οὐκ ἐξήμβλωσε τὴν μνήμην τῶν πατρίων ὁ ἄνθρωπος, l'utilizzo di ἐξαμβλόω in senso metaforico potrebbe esser stato suggerito a Giorgio dalla lettura di Ar. *Nu.* 137 καὶ φροντίδ' ἐξήμβλωκας ἐξηυρημένην³⁷⁹.

Nell'introduzione al dialogo tra il μαρζαβανᾶς ed il martire: Ταύτην αὐτοῦ τὴν ἐλπίδα σοφῶς ἐξωστράκισε. Τούτοις ὁ μαρζαβανᾶς τοξοποιῶν τὰς ὄφρῦς καὶ τὴν ἀπειλὴν ἐξαγγέλλων τῷ βλέμματι ἐγγρονίζει τῇ σιωπῇ, τῇ ἐλπίδι τοῦ φθέγματος φοβερωτέραν ποιῶν τὴν ἐρώτησιν· εἴτά φησι, per l'espressione τοξοποιῶν τὰς ὄφρῦς, tra le 'classical quotations' troviamo nuovamente Ar. *Lys.* 7-8 μὴ σκυθρόπαζ', ὃ τέκνον. / οὐ γὰρ πρέπει σοι τοξοποιεῖν τὰς ὄφρῦς, oltre ad Alciphr. 2.16.2 ὁ μὲν γὰρ δριμύ βλέπει καὶ τοξοποιεῖ τὰς ὄφρῦς, ed al primo riferimento ad un romanzo greco: Longus 4.20.1 τοῦ δε Γνάθωνος θρασυνομένου καὶ πληγὰς ἀπειλοῦντος ὁ Διονυσοφάνης τοῖς εἰρημένοις ἐκπλαγεῖς τὸν μὲν Γνάθωνα σιωπᾶν ἐκέλευσε σφόδρα τὴν ὄφρῦν εἰς αὐτὸν τοξοποιήσας, dove non a caso viene introdotta una scena di dialogo.

A livello letterario, si può notare come la metafora freccia/parola τῇ πρώτη λέξει τοξεύει τὸν δράκοντα τῇ νευρᾷ τῆς ψυχῆς ἐντόνως ἰστάμενος si rifaccia all'immaginario cristiano elaborato da Gr. Nyss. *V. Mos.* II.260, p.217 Simonetti, a cui faceva seguito l'immagine dell'armatura di Mosè, proprio come qui la descrizione dell'ἀθλητῆς Anastasio in armi (per cui cf. *Ep. Rom.* 13.14, *Ep. Eph.* 6.11)³⁸⁰. Decisamente meno probabile è pensare invece che Giorgio ripensi qui a Him. *Or.* 48.2 Colonna (*In Hermogenem Graeciae proconsulem*) σὺ δὲ ἡμᾶς, ὃ φίλος, οὐχ Ἡρακλέους τόξα, μέλη δὲ τὰ Μουσῶν λαβόντας κελεύεις τοξεύειν Ἔλλεσιν, in cui "his addressee Hermogenes replicates Odysseus, with Himerius himself playing the role of Philoctetes, the addressee ordering the sophist to 'shoot' - that is, to orate"³⁸¹.

³⁷⁹ Per l'utilizzo metaforico di espressioni legate all'aborto, cf. [Longin.] *Subl.* 14.3 εἰ δὲ τις αὐτόθεν φοβοῖτο μὴ τοῦ ἰδίου βίου καὶ χρόνου φθέγγαί τι ὑπερήμερον, ἀνάγκη καὶ τὰ συλλαμβανόμενα ὑπὸ τῆς τούτου ψυχῆς ἀτελεῖ καὶ τυφλὰ ὥσπερ ἀμβλοῦσθαι, πρὸς τὸν τῆς ὑστεροφημίας ὄλωσ μη τελεσφορούμενα χρόνον ("Se qualcuno perciò temesse di non saper proferire niente che duri oltre la propria vita ed il proprio tempo, allora sarebbe inevitabile che le cose concepite dalla sua anima siano incompiute e cieche come aborti, non essendo affatto portate al termine che si richiede per la fama presso i posteri").

³⁸⁰ Vd. SIMONETTI 1984, *ad loc.*, pp.330-331 e, per l'utilizzo della metafora in ambito pagano, GIGLI PICCARDI 2012, p.373, n.1.

³⁸¹ PENELLA 2007, p.13.

4.3.3 Il terzo interrogatorio

Dopo aver resistito alla tentazione del μαρζαβανᾶς di farlo apostatare, Anastasio è trascinato in carcere, legato in catene collo e piedi e costretto a trasportare senza posa un carico di pietre che neanche quattro uomini potrebbero sostenere: il suo πρῶτος ... νικητήριος στέφανος, soprattutto perché sottoposto alle ingiurie di compatrioti persiani indignati per la sua conversione.

Al termine di un secondo interrogatorio, il martire viene bastonato, per sua stessa richiesta, sulla nuda carne, quindi ricondotto in carcere sotto la minaccia da parte del μαρζαβανᾶς di comunicare l'accaduto al re di Persia.

Segue il terzo interrogatorio:

Act. S. Anast. 23, pp.65-67 Flusin

Enc. S. Anast. 25, pp.233-235 Flusin

Καὶ μεθ'ἡμέρας ὀλίγας ἐκέλευσεν αὐτὸν παραστήναι καὶ λέγει αὐτῷ· «Λαβὼν τὰ μαγικά θῦσον, ἵνα μὴ ἀποθάνῃ κακῶς καὶ στερηθῆς τοῦ φωτός τοῦτοῦ.» Ἀπεκρίθη ὁ τοῦ Θεοῦ δούλος καὶ εἶπεν αὐτῷ· «Ποίοις θεοῖς κελεύεις με θῦσαι· Τῷ ἡλίῳ, καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ἵππῳ, οὐκοῦν καὶ τοῖς ὄρεσιν καὶ τοῖς βουνοῖς καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς· Ἀλλὰ μὴ δόξῃ μοι ὁ Θεός ποτε προσκονῆσαι τοῖς σεβάσμασιν ὑμῶν. Ταῦτα γὰρ πάντα ὁ Χριστὸς ἐποίησεν εἰς δουλείαν ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς δὲ πλανώμενοι δουλεύετε τοῖς κτήνεσιν καὶ τοῖς δαίμοσιν, ἄνθρωποι ὄντες ἀγνοοῦντες τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς Θεόν. Εἰ γὰρ ἐγινώσκετε τὸν Χριστόν, καὶ ὑμεῖς εἶχετε

Ἐπεὶ δὲ καὶ τρίτον συνεστήσατο θέατρον, ἐπειρᾶτο τὸν γενναῖον ἀθλητὴν ῥημάτων λαβαῖς διαζώσασθαι καὶ *πρὸς τὴν κόνιν τῆς θρησκείας καταβαλὼν τῶν στεφάνων στερῆσαι τῆς πίστεως*· «Θῦσον, ἔφη, *τὴν* μαγικὴν *στολὴν* περιθέμενος, ἵνα μὴ *σε τῆς* τοῦ φωτός ξηνηλατήσωμεν *τέρψεως*». - «Καὶ ποίοις, ἔφη, σπείσω θεοῖς· *Εἰ γὰρ* ἥλιος καὶ σελήνη *θεοὶ* καὶ ἵππος καὶ πῦρ, καταλεγέσθω καὶ ὄρη καὶ βουνοὶ *σὺν αὐτοῖς*, καὶ πᾶν τὸ λοιπὸν *τῆς ἀθέου μὴ στερείσθω θεότητος. Πῶς γὰρ οὐκ αἰσχρὸν θεοποιεῖσθαι τὸν ἥλιον τὸν κυκλικαῖς περιφοραῖς ὑποκείμενον καὶ τῷ κόνῳ τῆς γῆς βιαζόμενον καὶ κρυπτόμενον· Οὐ γὰρ

ἐπιστρέψαι εἰς τὸ φῶς καὶ **ῥυσθῆναι** ἐκ τῶν δαιμόνων τῶν πλανώντων ὑμᾶς.» Ταῦτα ὁ ἀψευδὴς Θεὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος τοῖς διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ πάσχουσιν δοῦναι στόμα καὶ σοφίαν ἧ οὐ δυνήσονται ἀντιπεῖν πάντες οἱ ἀντικείμενοι ἐκ στόματος ἰδιώτου καὶ ἀλλογενοῦς προελθεῖν εὐδόκησεν, εἰς δόξαν μὲν ἑαυτοῦ, στηριγμὸν δὲ τῶν πιστῶν. **Τούτοις τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις καταπλήξας τοὺς ἐναντίους** ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς, καὶ **τρισὶν** στεφανωθεὶς ἠκολούθει ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῆς **αὐθὶς εἰς τὸ κάστρον ἀπήγετο** τοῖς διὰ Χριστὸν δεσμοῖς ἐνκοσμούμενος.

δήπου καλοῦντος ἐν νυκτὶ παραστήσεται μένει γὰρ δεσμευόμενος ἐν οἷς περιώρισται, τὸ αὐτεξούσιον αὐτῷ τοῦ Δημιουργοῦ μὴ πιστεύσαντος, ὅπως μὴ πλάνης τάχα περισσεῖα τοῖς ἀθεωτέροις ἐγγένηται. Οὐδὲ μὴν ἀντιλυπεῖν ἰκανὸς τὸν μὴ σέβοντα· ἀρκεῖ γὰρ πρὸς συμμαχίαν τῷ θέλοντι δένδρου πολλακίς εὐτελοῦς ἀποσκίασμα. Τὰ δὲ τῆς σελήνης ἐῷ, ἧ γε καὶ τὸ φῶς κλέπτουσα διελέγχεται, καὶ φύσις αὐτῇ τὸ κλέπτειν ἀεὶ καὶ ἐλέγχεσθαι. Πῶς δὲ τὸν ἵππον οὐκ ἐλεεῖν ἔστι θεοῦμενον, ὅς γε παρ' αὐτῶν προσκυνούμενος τύπτεται καὶ τὴν τιμὴν οὐ νοῶν τῆς μάστιγος ἐπαισθάνεται. Γελῶ δὲ καὶ τὸ πῦρ προσκυνούμενον· ὃ γὰρ θεὸν ὀνομάζουσι, καταιθαλοῦσιν ὅτε καὶ βούλονται, καὶ τοῦ παρ' αὐτοῖς τιμωμένου θεοῦ δεσπότης τῆς σωτηρίας εὐρίσκονται*. **Μὴ μοι γένοιτο τοῖς τοιούτοις ὑποκαμφθῆναι σεβάσμασι**· **δοῦλα γὰρ ταῦτα** *καὶ δεσπότης* ὁ ἄνθρωπος. **Ἑμεῖς δὲ δουλείαν** *ἀντὶ δεσποτείας* **ἠλλάξασθε** ἀνθυποχωροῦντες ἀλλήλοις τῆς τάξεως, *καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀληθινὸν φῶς τὸν Χριστὸν ἀγνωσία τὴν σκοτώδη τῶν δαιμόνων πορείαν ὀδεύετε». *Οὕτω τῇ πυρίνῃ γλώττῃ *καὶ αὐτοσχεδίῳ σοφία τῷ διώκτῃ μαχόμενος ἐλάλει, *"καθὰ τὸ Πνεῦμα ἐδίδου αὐτῷ ἀποφθέγγεσθαι"*. **Πάλιν οὖν ἀπήγετο πρὸς τὸ φρούριον τῷ πλήθει τῶν στεφάνων σεμνότερος.**

"E dopo pochi giorni, ordinò di condurlo alla sua presenza e gli disse: «Dopo aver preso gli strumenti magici, sacrifica, per non morire in malo modo ed essere privato di questa luce.» Il servo di Dio rispose e gli disse: «A quali dei mi ordini di sacrificare? Al sole, ed alla luna ed al fuoco ed al cavallo, quindi anche ai monti ed alle colline ed a tutte le altre cose? Ma che Dio non mi conceda mai di prostrarmi agli oggetti delle vostre riverenze. Cristo, infatti, ha creato tutte queste cose per il nostro servizio di uomini: ma voi, errando, servite le bestie e i demoni, essendo uomini che ignorano il Dio che vi ha creato. Se infatti conosceste il Cristo, sapreste anche voi rivolgervi verso la luce ed essere liberati dai demoni che vi fanno errare.» Il Dio senza menzogna, che ha promesso di dare a coloro che soffrono per il Suo nome una bocca e la saggezza alla quale tutti gli oppositori non potranno controbattere, si compiace che queste parole fossero uscite dalla bocca di un profano e straniero, a Sua gloria, a conforto dei credenti. Il martire di Cristo, dopo aver colpito con queste parole ispirate da Dio i nemici, ed esser stato incoronato per via delle tre confessioni, il campione della pietà fu subito condotto nella fortezza, adorno di catene per Cristo".

"Dopo aver riunito anche un terzo uditorio, tentava con appigli di parole di cingere il valoroso atleta e, avendolo gettato nella polvere della superstizione, di privarlo delle corone della fede: «Sacrifica, disse, dopo aver indossato la veste dei magi, affinché non ti bandiamo dal piacere della luce.» - «E, disse, a quali dei farò libagioni? Se infatti il sole e la luna sono degli dei ed anche il cavallo ed il fuoco, si annoverino tra di loro anche i monti e le colline, e tutto il resto non sia privato dell'atea divinità. Come potrebbe infatti non essere reputato turpe divinizzare il sole, sottoposto a rotazioni cicliche e sottomesso e coperto dal cono della terra? Di certo infatti, non si mostrerà a chiamarlo la notte: rimane infatti legato nei confini entro cui è confinato, dal momento che il Demiurgo non gli ha affidato la libertà, affinché non vi fosse sovrabbondanza di errore tra gli empi. Neanche, certamente, è capace di vendicarsi a propria volta di chi non lo onora: per un'alleanza infatti, a chi lo vuole, basta spesso l'ombra di un modesto albero. Tralascio quanto riguarda la luna, che viene convinta di rubare la luce, ed ha la tendenza naturale a rubare sempre ed essere convinta. Come è possibile non aver pietà del cavallo divinizzato, che, da loro venerato, viene colpito e, non

comprendendo l'onore, percepisce la frusta? E rido anche del fuoco che viene adorato: ciò che infatti chiamano dio, lo inceneriscono quando vogliono, e si ritrovano signori della salvezza del dio da loro onorato. Non mi sia possibile abbassarmi a simili oggetti di devozione: queste cose infatti sono schiave e l'uomo ne è padrone. Ma voi avete scambiato la servitù per sovranità, donando a vicenda il rango l'uno dell'altro, e per via dell'ignoranza nei confronti della vera luce (che è) il Cristo, camminate lungo il tenebroso cammino dei demoni.» Così, parlava combattendo il persecutore con la lingua di fuoco e con saggezza improvvisata, 'secondo come lo Spirito gli permetteva di esprimersi'. Di nuovo dunque fu condotto in prigione più splendido per il numero delle corone."

Come si può vedere dall'analisi contrastiva, la metafrasi di Giorgio risulta qui particolarmente lontana dalla *Vorlage*, forse il paragrafo dell'*Encomio* dal quale scompare il maggior numero di espressioni presenti negli *Atti*: basti pensare all'intera proposizione Ταῦτα ὁ ἀψευδὴς Θεὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος ... στηριγμὸν δὲ τῶν πιστῶν, o al finale quasi interamente riscritto.

Se si considera poi come il Pisida decide di analizzare nel dettaglio i singoli elementi venerati dai Persiani, è lecito pensare che il suo obiettivo in questo passaggio sia quello di contrapporre al paganesimo dei magi uno sfoggio di tutta la propria cultura, cui possiamo forse tentare di dare precisi connotati.

Non sarà un caso che Giorgio scelga di combattere i riti pagani a colpi di liturgia, mettendo ad esempio in bocca al martire risposte tratte da preghiere che l'uditorio di fede ortodossa conosce perfettamente: così, le parole di Anastasio Πῶς γὰρ

οὐκ αἰσχροὺν θεοποιεῖσθαι τὸν ἥλιον τὸν κυκλικαῖς περιφοραῖς ὑποκείμενον, fanno subito pensare all'inno di Romano il Melodo sulla domenica delle palme, *Hymn.* 32, strof. 7.1-3, IV, p.38 Grosdidier de Matons Ἄρμα φωτὸς ὁ ἥλιος, καὶ οὗτός σοι δεδούλωται / φαιδρὸς μὲν εἰς ὄχημα, καὶ οὗτος ὑπόκειται / τῇ κελεύσει σου ὡς πλάστου καὶ Θεοῦ³⁸².

L'espressione Γελῶ δὲ καὶ τὸ πῦρ προσκυνούμενον è invece di ascendenza patristica: già impiegata in *Soz. H. e.* 2.9 (p.62.19-20) τοιαῦτα εἰπόντα παρεκελεύσατο ὁ βασιλεὺς προσκυνῆσαι τὸν ἥλιον per descrivere l'interrogatorio di Sapore II a Simeone vescovo di Seleucia e Ctesifonte, ed in *Socr. H. e.* 7.8 (p.353.20-22) βουλευόνται οὖν ἀπάτην οἱ μάγοι· καὶ ἐπειδὴ οἱ Πέρσαι τὸ πῦρ σέβουσιν, εἰώθει δὲ ὁ βασιλεὺς ἐν οἴκῳ τινὶ τὸ διηνεκῶς καίόμενον πῦρ προσκυνεῖν per i riti devozionali persiani al tempo di Yazdgard I, ritorna in *Procop. Pers.* I. 3.20 εἶναι γὰρ αὐτοῖς νόμον τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολὰς προσκυνεῖν ἡμέρᾳ ἐκάστη ad indicare la sottomissione di Peroz al re degli Eftaliti³⁸³. Ha quindi buon gioco nell'esser cantata, nel clima della Costantinopoli in guerra coi sasanidi, al v.117 del noto *Inno Acatisto* χαῖρε, πυρὸς προσκύνησιν σβέσσασα, dove "il riferimento all'adorazione del fuoco ci porta nell'ambito specifico della religione persiana, in collegamento con i Magi"³⁸⁴; e nel divenire quindi ricorrente all'interno della produzione del poeta di corte di Eraclio: cf. *Pers.* I. 30-34, II. 252-255, *Eracl.* I. 13-sqq., 190, II. 222-224, III. fr. 50d, *Epigr.* 16, 17 Tartaglia³⁸⁵.

L'Οὔτω τῇ πυρίνῃ γλώττῃ καὶ αὐτοσχεδίῳ σοφίᾳ τῷ διώκτῃ μαχόμενος ἐλάλει, che introduce la citazione scritturale da *Act. Ap.* 2.4 di fine paragrafo, fa pensare al tradizionale armamentario dell'apologetica ripreso già da Origene in riferimento al cristiano in preghiera degno di ricevere lo Spirito Santo, cf. *Cels.* 8.22 (p.240.2) ἄξιός δὲ καὶ τινος μερισμοῦ γλώσσης ἀπὸ θεοῦ πυρίνης.

³⁸² Vd. GROSDIDIER DE MATONS 1964-1967, IV, p.16: "L'hymne semble avoir eu un grand succès, puisqu'il est resté sans concurrents; il figure donc dans tous les grands kontakaria"; MAGUIRE 1981, p.70.

³⁸³ Su questi tre passi, sicuramente conosciuti da Giorgio, vd. ora DOLEŽAL 2009, pp.147-148. Per l'impiego dell'immagine nell'*Eracleide*, vd. FRENO 1986, p.57.

³⁸⁴ PRICOCO - SIMONETTI 2000, p.626. A prescindere dalle questioni sulla paternità (destinata a rimanere incerta), alle pp.624-625 è dimostrato, con bibliografia, come il proemio dell'*Inno acatisto*, la cui composizione si data ormai tradizionalmente a cavallo tra V e VI secolo d.C., alluda alla vittoria degli imperiali che concluse l'assedio di Costantinopoli da parte di Persiani e Avari nel 626 d.C., e sia stato aggiunto in occasione di quell'evento sostituendone uno originario.

³⁸⁵ Per le fonti classiche utilizzate da Giorgio, vd. TARTAGLIA 1998, *ad Exp. pers.* I. 30-34, p.75, n.10.

Una menzione merita l'impiego del raro ἀνθυποχωροῦντες, che FLUSIN 1992, I, p.234 traduce: "inversant les rangs de chacun". Il verbo, che compare per la prima volta in Dam. *In Prm.* III. 303.16, p.71 Westerink - Combès - Segonds οἷα ἢ ταυτότης ἀνθυποχωροῦσα τῆ ἑτερότητι καὶ ἐνδιδούσα τῆ διακρίσει³⁸⁶, dove, commentando *Περὶ τῆς τρίτης τῶν νοερῶν διακοσμῆσεως* di Pl. *Prm.* 146A9 - 147B8, è impiegato dall'ultimo neoplatonico per rispondere ad una domanda sul δημιουργικός νοῦς (e si tenga presente la menzione del Demiurgo che nell'*Encomio* precede di poche righe), sarà stato piuttosto ricavato da Giorgio dalla lettura di Steph. *In Hp.* I.27, p.106.3-6 Westerink:

Ἰστέον δὲ, ὅτι κατὰ δύο αἰτίας θερμόταται γίνονται αἱ κοιλίαι χειμῶνος, μίαν μὲν φυσικὴν, ἑτέραν δὲ Ἀριστοτελικήν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅτι ἀντιπεπονθότως ἔχουσι πρὸς ἑαυτὰ τὰ στοιχεῖα, καὶ ἀνθυποχωροῦσιν ἀλλήλαις καὶ ἀντιπερίστανται αἱ ποιότητες.³⁸⁷

Questo sicuro parallelo assicura una volta di più, dopo l'invettiva contro lo Stagirita, reo di aver cercato di spiegare il formarsi della grandine in *Hex.* 544-558, la conoscenza che Giorgio doveva avere dell'opera del maestro aristotelico Stefano di Alessandria³⁸⁸. Nel quadro di una sintesi tra tradizione biblico-ecclesistica ed astronomia profana³⁸⁹, buona parte della cultura scientifica sarà stata trasmessa al Pisida proprio da Stefano, uno degli ultimi maestri della tradizione filosofica alessandrina, chiamato a Costantinopoli direttamente da Eraclio per essere a capo della rinnovata scuola ecumenica passata nelle mani del Patriarcato e, quindi, dell'onnipotente Sergio³⁹⁰.

³⁸⁶ Vd. WESTERINK - COMBÈS - SEGONDS 2002, *ad loc.*, p.247.

³⁸⁷ "Bisogna sapere che per due ragioni le cavità (della terra) diventano caldissime d'inverno, una fisica, l'altra aristotelica: egli (*scil.*: Aristotele) dice infatti che hanno gli elementi inversamente a loro stesse, e si fanno posto reciprocamente e le qualità si concentrano attorno".

³⁸⁸ Anche se è opportuno notare che il sostantivo ἀνθυποχώρησις era già presente in *Emp. fr.* 74.6 Diels - Kranz ed in [Plu]. *Plac. philos.* 903d7.

³⁸⁹ Che, almeno per quanto riguarda l'ambito cosmologico, è dovuta alla figura di Giovanni Filopono. Vd. in generale le interessanti conclusioni di BIANCHI 1966, pp.48-52.

³⁹⁰ Vd. ancora BIANCHI 1966, p.50, n.95: "Con Stefano si trasferì a Costantinopoli la cultura aristotelica universitaria, tinta di quel caratteristico aspetto cristiano che ebbe in Filopono, probabilmente, l'iniziatore [...] Le poche notizie che si sanno intorno a Stefano ci parlano della sua amicizia con l'imperatore Eraclio e con il patriarca Sergio. E dunque non è azzardato, mi sembra, mettere in rapporto, in qualche modo, Giorgio di Pisidia con l'οἰκουμηνικός διδάσκαλος".

Ampia bibliografia su quello che è stato definito l'"ultimo ellenismo metropolitano" a Costantinopoli, proprio sotto l'influsso del σοφιστής Stefano, ho già raccolto in BEROLLI 2013a, pp.156-157, n.23. Si aggiunga il fondamentale WOLSKA-CONUS 1989 e, per quanto riguarda l'utilizzo di terminologia medica in Giorgio, oltre a FRENDO 1975, PERTUSI 1959 *ad Eracl.* II.35-sqq., pp.271-272; *ad Bon. patr.* 89-sqq., p.172; TARTAGLIA 1998 *ad Pers.* II. 196^a, p.100-101, n.71; *ad Eracl.* II. 41-sqq., p.213, n.59.

Significativo al riguardo è anche il fatto che Giorgio scelga di utilizzare il termine τῷ κώνῳ τῆς γῆς, abituale nel campo dell'astronomia a partire da Aristotele: già impiegato dal Maestro in *Mete.* 345b, e divenuto quindi un tecnicismo per la misurazione della distanza tra la terra ed il sole (specie con il trattato di Aristarco di Samo *De magnitudinibus et distantibus solis et lunae*; ma cf. anche Plu. *De def. orac.* 410d), lo si ritrova ancora nel VI secolo d.C. in un passo del commento al *De anima* di Simplicio in cui è data una definizione del buio: Simp. *In de an.* 133.5-7 Hayduck διὸ καὶ εἰ ὑπὸ τοῦ κώνου τῆς γῆς παραποδίζεται τι μόνιον αὐτοῦ τῷ ἡλιακῷ καταλάμπεσθαι φωτὶ, ἀλλ' οὐ τι γε ἐν σκότει διὰ τὸ οἰκεῖον φῶς.

Un altro interessante parallelo può essere offerto da un testo intitolato *Ὅτι σύνθετον καὶ οὐχ ἀπλοῦν τὸ εἶδος καὶ τίς ἡ οἰκονομία*, tramandato ai fogli 96 recto e seguenti del solo codice *Venet. Marc. 299* (XI secolo d.C.): opera da ascrivere probabilmente ad un commentatore di Zosimo (fine del III secolo d.C.), questo "mélange singulier de notions métaphysiques et de notions chimiques, mélange qui se présente fréquemment chez les chimistes théoriciens de tous les temps"³⁹¹, termina, al foglio 97 recto, con un paragone tra l'oro ed il sole: cf. IV.6, vol. III.1, p.274.16-21 Berthelot - Ruelle:

Ὅσπερ γὰρ ἥλιος τῶν τε ὑπερτέρων καὶ κατωτέρων σφαιρῶν φωτισμός ἐστιν· ἢ καὶ τῶν μὲν ἀνωτέρων διὰ παντός, τῶν δὲ κατωτέρων ἔσθ' ὅτε, διὰ τὸ φθάνειν τὸ ἀποσκίασμα τοῦ κώνου τῆς γῆς ἄχρι τῆς ἐρμαϊκῆς σφαίρας, τῆς ἰώσεως, ἢτοι ξανθώσεως, τῶν τε προτέρων καὶ τῶν ὑστέρων τιμιωτέρα ἐστίν.³⁹²

A sorprendere non è tanto la terminologia, particolarmente vicina a quella che Giorgio impiega per descrivere il culto persiano del sole; ma soprattutto il fatto che il manoscritto marciano ci trasmette ben nove lezioni scientifiche tenute da Stefano di Alessandria, seguite da tre scritti dell'imperatore Eraclio: rispettivamente, uno sulla chimica dedicato al prefetto di Costantinopoli Modesto, uno sulla fabbricazione dell'oro, ed uno sulla questione dei filosofi, relativa ad un'arte 'sacra' (l'alchimia?).

Ora, il testo citato appartiene ad un insieme di opere aggiunte, probabilmente in seconda o in terza battuta, al *corpus* principale di scritti alchemici raccolto a partire dal VII

³⁹¹ Vd. BERTHELOT - RUELLE 1887-1888, vol. III.2, p.261, n.1.

³⁹² "Infatti, (l'oro è comparabile al sole), la cui luce rischiarava le sfere superiori ed inferiori: le sfere superiori sempre, quelle inferiori a intermittenza, poiché l'ombra del cono della terra si estende fino alla sfera del pianeta Mercurio. (C'è così dell'oro prodotto con l'operazione dell') *iosis* o del ringiallimento, e (la sfera dove si esercita l'azione di Mercurio) è preferibile a quelle che sono situate al di sopra o al di sotto".

secolo d.C. (e ruotante, non a caso, essenzialmente intorno ai commenti di Stefano di Alessandria), che ha successivamente originato il manoscritto vaticano:

"Vers le VII^e ou le VIII^e siècle de notre ère s'est constituée une première collection, qui semble avoir été formée autour du commentaire de Stephanus, avec adjonction des auteurs de l'École Démocritaine et des premiers commentateurs. Cette collection, grossie par celle des poètes et par plusieurs autres [...], et reprise parmi les 53 séries de Constantin Porphyrogénète, au X^e siècle, aurait servi à constituer le prototype, duquel dérivent la vieille liste de Saint-Marc et le manuscrit de Saint-Marc"³⁹³

Tutto ciò conferma il clima di fervente rinascita culturale che si respirava a Costantinopoli all'epoca di Eraclio, e, se si pensa che anche un testo come *Ὅτι σύνθετον καὶ οὐχ ἀπλοῶν τὸ εἶδος καὶ τίς ἡ οἰκονομία* poteva far parte della biblioteca patriarcale gestita da Stefano, non è da escludere che sia da annoverare tra le letture scientifiche messe a disposizione di Giorgio dall'οἰκουμενικὸς διδάσκαλος:

"Rappelons ici que l'Empereur Héraclius était un grand fauteur d'astrologie et de sciences occultes. Son nom se retrouve dans les ouvrages arabes et dans la *Turba philosophorum* (sous la forme erronée de *Hercules*). Stéphane, son contemporain, lui a dédié l'une de ses leçons authentiques"³⁹⁴

4.3.4 A Bethsaloe

Venuto a conoscenza delle imprese del martire, il superiore del monastero della S. Anastasis a Gerusalemme decide di inviargli due confratelli, insieme ad una lettera con la quale lo esorta a proseguire il suo cammino di ὑπομονή.

Intanto, dalla prigione di Cesarea, Anastasio non cessa di stupire i compagni di cella per la devozione a Dio che dimostra la notte, pur essendo costretto, di giorno, ai lavori forzati. E' quindi ad un recluso ebreo che tocca in sorte di assistere al prodigio: degli uomini in vesti bianche, con omoforii crociati di tipo vescovile, entrano nella prigione e fanno cerchio intorno al martire, quindi lo incensano e gli fanno dono della loro luce abbagliante³⁹⁵.

³⁹³ BERTHELOT - RUELLE 1887-1888, vol.I, p.203.

³⁹⁴ *Ibidem*, p.176.

³⁹⁵ Cf. *Enc. S. Anast.* 28. 9-13, p.237 Flusin Ἀκορέστως οὖν ἐπεντροφῶν τῷ θεάματι καὶ τῷ σκότῳ μεμφόμενος ὅτι μὴ βλέπειν δαμιλεστέως ἔχει τὸ ἅγιον, ἑώρα λευχειμονοῦσαν πληθὺν δίκην στεφάνης κυκλωσαμένην τὸν μάρτυρα, τῷ τε κάλλει τῆς θέας καὶ τῷ λαμπρῷ τῆς στολῆς

A questo punto, il μαρζαβανῶς tenta per l'ultima volta di far apostatare Anastasio, ma, di fronte ai suoi continui rifiuti, si vede costretto a spedirlo, insieme ad altri due prigionieri cristiani, nella prigione pubblica, da dove il re di Persia potrà provvedere a condannarlo a morte. Prima, però, in compagnia dei due prigionieri e dei due confratelli giunti da Gerusalemme, l'impresa dell'ἄθλητής ha modo di essere incoraggiata da alcuni cittadini in occasione della festa per l'esaltazione della Santa Croce.

Trascorsi cinque giorni, il martire parte da Cesarea, sempre accompagnato dai due cristiani e da uno solo dei confratelli³⁹⁶, documenta il suo viaggio al superiore gerosolimitano³⁹⁷, e giunge finalmente a Bethsaloe:

ἐξαστράπτουσιν καὶ τῆς χορείας τῷ σχήματι τὴν νίκην μνηύουσιν ("Deliziandosi dunque insaziabilmente dello spettacolo e rimproverando al buio di non poter guardare il santo più largamente, vedeva una folla vestita di bianco che circondava il martire come una corona, e che brillava per la bellezza della vista e la luminosità della veste ed annunciava la vittoria con una parvenza di danza corale"). Che il martire sia qui presentato come *figura Christi*, è evidente da una reminiscenza eusebiana, in cui si commenta ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν di 1 *Ep. Cor.* 15.28: cf. *Eus. E. th.* 3.16 (p.175.9-15) διὸ ἀκολουθῶν οἷα φύλαξ ἀγαθὸς σώαν καὶ κατὰ πάντα ἐρρωμένην τὴν παραθήκην φέρων παραδώσει τῷ θεῷ, ἀρχιερέως δίκην τοὺς ὑπ' αὐτῷ ἱερομένους πάντας *λευχείμονας* καὶ ὡσπερὶ *λαμπροτάταις* στολαῖς τοῖς τῆς ἀναστάσεως ἀφθάρτοις σώμασιν *ἐξαστράπτοντας* παριστῶν αὐτῷ, ἵνα μὴ μόνης τῆς ὑπ' αὐτῷ βασιλείας ἀπολαύωσιν ἀλλὰ καὶ τῶν τοῦ πατρὸς ἀρρήτων ἀγαθῶν ἐμπιπλῶνται ("Perciò Cristo, in conformità come un buon custode, recando il deposito salvo e completamente rafforzato, lo consegnerà a Dio, conducendo alla Sua presenza, come un gran sacerdote, tutti gli uomini da Lui consacrati vestiti di bianco e brillanti per i corpi immortali della resurrezione come di vesti luminosissime, affinché non ricevano da Lui il solo Regno, ma siano anche ricolmi dei beni indicibili del Padre").

Di un motivo poetico presente in questo passaggio, mi sono già occupato in BEROLLI 2013a, pp. 158-159. Vale forse la pena notare che, dopo aver assistito al prodigio, l'Ebreo tenta di farne partecipe un altro recluso, governatore cristiano di Scitopoli, ma il proprio corpo gli oppone resistenza: cf. *Enc. S. Anast.* 29. 4-8, pp.237-238 Flusin Ὡς δὲ τὴν χεῖρα πρὸς τὸν κείμενον ἐβιάζετο, τὸν φόβον ἀντιβιάζόμενον ἠῦρσκε, καὶ ψυχὴ συμβουλευούσα πειθομένην τὴν δεξιὰν οὐκ ἐδέχετο· καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὁ ἄνθρωπος ἐστασίαζε, μηδὲ τῷ σώματι συνηρεμοῦντος τοῦ νοῦ μηδὲ τῷ νῷ συγκινουμένου τοῦ σώματος. Τέλος ἀνάγκη τὴν ἀνάγκην νικῶν, ὄλον ἑαυτὸν τῷ κειμένῳ προσέριπεν ("Dopo aver spinto con forza la mano verso il dormiente, trovava la paura ad opporgli resistenza, e l'anima, pur dando consigli, non trovava la sua destra obbediente. E l'uomo era in lotta con se stesso, poiché né il suo spirito manteneva lo stesso livello del corpo, né il suo corpo si muoveva insieme allo spirito. Alla fine, vincendo la necessità con la necessità, gettò tutto se stesso sul dormiente"). Qui Giorgio utilizza il raro verbo ἀντιβιάζομαι, caro a Filone (vd. STEINBICHLER 1998, p.242: "Das Verb ἀντιβιάζομαι ist sonst nur noch bei Philon von Alexandria zu finden"), ma lo impiega in un'accezione che sembra molto vicina a quella di un altro possibile ricordo poetico: *Strat. AP.* 12.183.2 = 24.2 Floridi τίς χάρις, Ἥλιόδωρε, φιλίμασιν, εἴ με λάβροισιν / χεῖλεσι μὴ φιλέεις ἀντιβιαζόμενος, per cui vd. FLORIDI 2007, *ad loc.*, p.193.

³⁹⁶ Come ricordano PERTUSI 1958, p.16 e FLUSIN 1992, I, p.74, n.114, il resoconto del confratello gerosolimitano costituisce la fonte principale degli atti antichi del martirio di Anastasio.

³⁹⁷ Questo dettaglio è omesso nella *metafrasi*, ma a quanto pare testimonia, oltre che del tragitto percorso tra Cesarea e Bethsaloe, di uno scambio epistolare intervenuto tra Anastasio ed il superiore del monastero di Gerusalemme: cf. *Act. S. Anast.* 31.11-15, p. 75 Flusin: Ταῦτα δὲ αὐτὸς ὁ μάρτυς ἔγραψεν ἀπὸ Ἱεραπόλεως τῷ προεστῶτι τῆς μονῆς αὐτοῦ, παρακαλῶν εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ ἵνα ἀκατάκριτον αὐτὸν ὁ Κύριος ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ τιμῇ καὶ δόξῃ διαφυλάξῃ· ἔγραψεν δὲ αὐτῷ καὶ ἀπὸ τοῦ Τίγριδος ποταμοῦ, ὡσαύτως παρακαλῶν δεηθῆναι τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ τελειῶσαι αὐτοῦ τὸν δρόμον εἰς δόξαν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ("Queste cose le scrisse il martire in persona da Ierapoli al superiore del suo monastero, sollecitandolo a pregare per lui perché il Signore lo conservasse senza condanna in un simile onore e gloria; gli scrisse anche dal fiume Tigri, parimenti sollecitandolo a supplicare il Dio filantropo di condurre la sua corsa a buon termine, per la gloria del Suo nome").

τῆς προαγορεύσεως ὁ καιρὸς ἐβόα τῆς πόλεως ἀπανίστασθαι, ὥσπερ ἀθλητὴν ἐξ Ὀλυμπίας καλῶν ἐπὶ Νεμέαν³⁹⁸.

Imprigionato ed interrogato da un ufficiale del re, rifiuta, oltre ai doni offertigli da Cosroe, persino di rispondere in lingua persiana; viene quindi incatenato, bastonato ed infine sottoposto ad una truce tortura:

Τότε δὲ τὸν ἄρχοντα θηριωδῶς τραχυνόμενον ἀνευρεῖν τῆς ὀργῆς ἀξίαν ἐπίνοιαν· καλεῦσαι λυθῆναι μὲν τῆς δεσμεύσεως, ἐκταδὸν δὲ τῶ νότῳ προσαπλωθῆναι τῇ γῆ πρὸς οὐρανὸν ἀντιπρόσωπον, ξύλον ἐπὶ ταῖς κνήμαις ἰδρύσασθαι καὶ πρὸς τὴν ἐφ' ἐκάτερα ἄκραν ἄνδρας ἐπιβῆναι τινὰς Ἰζτον καὶ Ἐφιάλτην τὸ μέγεθος, δίκην κναφικῶν ὀργάνων πιέζοντας τῶν ποδῶν τὴν ὀστέωσιν.³⁹⁹

Il passo qui riportato ha una notevole rilevanza almeno per due motivi.

Innanzitutto per la presenza del termine tecnico ὀστέωσις, che prima di assumere il significato di 'ossatura' in greco moderno, ritorna esclusivamente in un passo in cui Procopio di Gaza riporta una lezione della Bibbia secondo Aquila: cf. Proc. G. Is. PG. 87/2.2361B:

Διὸ ἐπιλέγει· Ἐγγισαν αἱ βουλαὶ ὑμῶν. Ἀνθ' οὗ Σύμμαχος· Ἐγγίσατε, φησὶ, τὰ ἰσχυρὰ ὑμῶν. Ὁ δὲ Θεοδοσίω· Τὰ κραταιώματα. Ὁ δὲ Ἀκύλας· Ὀστεώσεις· τοῦτ' ἔστι, τοὺς θεοὺς ὑμῶν εἰς τὸ μέσον ἀπάγετε. Οὕτως ἐρμήνευσαν ...⁴⁰⁰,

Quindi per la menzione dei due Aloadi di *Od.* 11. 305-320⁴⁰¹, famosi, oltre che per la loro grandezza fisica, per aver tentato di raggiungere il cielo sfidando gli dèi

³⁹⁸ *Enc. S. Anast.* 34.1-2, p.243 Flusin: "il tempo fissato della predizione lo invocava a gran voce a partire dalla città, come se chiamasse un atleta da Olimpia a Nemea".

³⁹⁹ *Enc. S. Anast.* 38.1-5, pp.247-249 Flusin: "Allora l'arconte, irritandosi come una bestia, trovò un espediente degno della sua collera: ordinò che fosse liberato dalle catene, disteso in avanti con la schiena a terra, faccia al cielo, e che gli si piazzasse un bastone sulle gambe e che su ciascuna estremità salissero velocemente due uomini, per grandezza un Oto ed un Efialte, che, come strumenti da cardatori, schiacciassero le ossa dei piedi".

⁴⁰⁰ "Perciò aggiunge: 'Si sono avvicinati i vostri consigli'. Simmaco invece: 'Avete avvicinato - dice - le vostre forze'. Teodoziona invece: 'I sostegni'. Aquila invece: 'I puntelli'. vale a dire, riportate al centro i vostri dei. Così hanno interpretato...".

⁴⁰¹ Sulla menzione, in Giorgio, di divinità e mostri mitologici o di figure care alla tragedia e all'epica, si è già interrogato PERTUSI 1959, pp.37-38: "Naturalmente tali accenni, in verità piuttosto vaghi e spesso passati attraverso la fantasia popolare, hanno soprattutto un valore polemico, in quanto servono al poeta quasi unicamente per contrapporre alla 'pietas' del suo eroe, Eraclio, la vacua superbia di

dell'Olimpo. Con ciò si capisce come il Pisida sentisse il bisogno di adeguarsi ad una tendenza artistica tipicamente bizantina: quella di dipingere motivi mitologici quando si tratta il tema della tortura di un martire. Tale tendenza, in effetti, è già stata giustificata da Henry Maguire, sulla base dei precetti retorici sull'ἔκφρασις, adducendo come paralleli le omelie dei primi grandi oratori cristiani, il cui intento comune era quello di "add greatly to the liveliness and realism of the scene"⁴⁰².

Resosi conto dell'inaccessibilità alle torture del martire, l'arconte di Betshaloé ordina quindi di ricondurlo in prigione, mentre viene informato dell'accaduto Cosroe in persona.

Act. S. Anast. 36, p.81 Flusin

Enc. S. Anast. 39, p.249 Flusin

Τοῦ δὲ σελλαρίου τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς φυλακῆς χριστιανοῦ ὑπάρχοντος, θαρρῶν ὁ ἀδελφὸς τῆς μονῆς ὁ συναπελθὼν τῷ ἀγίῳ εἰσήρχετο μίαν ὑπὲρ μίαν πρὸς αὐτόν, παραμυθούμενος καὶ προτρεπόμενος αὐτόν εἰς τὸ ἀγαθόν. Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἐκεῖσε χριστιανῶν, ἐν οἷς καὶ οἱ τοῦ Ἰεσοῦ υἱοί, εἰσήρχοντο πρὸς αὐτόν, προσπίπτοντες καὶ καταφιλοῦντες αὐτοῦ τὰ δεσμὰ καὶ ἀξιοῦντες εὐξασθαι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ δοῦναι αὐτοῖς εὐλογίαν τινὰ εἰς φυλακτῆριον αὐτῶν. Τοῦ δὲ μάρτυρος ἀπαναινομένου τὰ τοιαῦτα, αὐτὸς κηρὸν ἐπιβάλλοντες τοῖς δεσμοῖς αὐτοῦ καὶ ἐκτυποῦντες εἰς εὐλογίαν τοῦτο

Ἐπει δὲ Χριστιανὸς ὁ τῶν δεσμοφυλάκων ὑπῆρχε χιλίαρχος, ὁ τῆς μονῆς ἀδελφὸς ἀνεμπόδιστον ἔχων τὴν πρὸς τὸν ἅγιον εἴσοδον, *καταντλῶν εὐσεβείας λόγους* τὰ τραύματα *τῶν δυσσεβῶν ἀλγηδόνων* ἀπέσμηχε καὶ οἶον εὐγενῆ τινα πῶλον *χαλινῶ* πρὸς τὸ τέλειον ἀνήγειρε *τῆς ἀθλήσεως*. *Ἡδη* δὲ καὶ Περσῶν οἱ ὁμόφρονες καὶ τοῦ Ἰεσοῦ οἱ παῖδες ἐπιφοιτῶντες τῷ μάρτυρι *τούς τε πόδας καὶ* τὰ δεσμὰ κατησπάζοντο καὶ *τοῦ κρασπέδου τῆς ἐσθῆτος ἀπτόμενοι* ἤτουν αὐτοῖς παυθῆναι τὴν τῆς ἀμαρτίας αἰμόρροϊαν *ἐδέοντο δὲ* καὶ τι παρ' αὐτοῦ κομίζεσθαι φυλακτῆριον. Τοῦ δὲ τὸ φορτικὸν

un Ercole o di un Perseo, e per identificare di volta in volta nei vari mostri mitologici la malvagità empia dei nemici, i barbari Persiani o Avari e Slavi".

Sull'esercizio della narrativa mitologica, caldeggiato nei προγυμνάσματα e presente a tutti gli stadi dell'educazione tardoantica, vd. CAVERO 2008, pp.279-282; ulteriore bibliografia in AGOSTI 2012, p.379.

⁴⁰² MAGUIRE 1981, pp.34-42. Alle pp.39-40 vengono analizzate, ancora, possibili reminiscenze della gigantomachia in un avorio del X secolo d.C. conservato a Leningrado in cui è rappresentato il martirio dei quaranta martiri di Sebaste. (cf. fig. 19, 20, 22).

έκομίζοντο.

διαφεύγοντος, κηρὸν τοῖς δεσμοῖς
ἐπιβάλλοντες ἐκμαγείῳ τὸ
σπουδαζόμενον ἦνυον, *ἐκ τοῦ χρωτὸς
ὥσπερ ἀποστολικὸν λαμβάνοντες
σιμικίνθιον*.

"Dato che il *sellarios* che era di guardia era un cristiano, facendosi coraggio, il fratello del monastero che era venuto con il santo, si presentava a lui giorno dopo giorno, incoraggiandolo ed esortandolo al bene. Anche molti dei cristiani del luogo, tra i quali anche i figli di Iesdín, si presentavano prostrandoglisi davanti e baciando le sue catene, e chiedendogli di pregare per loro e di dar loro una benedizione come loro filatterio. Poiché il martire negava simili azioni, essi gettando della cera sulle sue catene e modellandola, se la portavano via come una benedizione".

"Poiché il comandante dei carcerieri era cristiano, il fratello del monastero, avendo libero accesso al santo, bagnandole con parole di pietà, lavava le ferite di dolori empì, ed incitava col morso, per così dire, il suo nobile destriero fino al compimento dell'impresa. Già anche quanti erano concordi tra i Persiani ed i figli di Iesdín, frequentando il martire, gli abbracciavano i piedi e le catene e, toccandogli l'orlo della veste, gli chiedevano di arrestare loro il flusso di sangue del peccato. Lo pregavano anche di portarsi via un filatterio da parte sua. Dato che egli evitava la molestia, gettando della cera sulle sue catene, ottenevano quanto cercato con un'impronta, prendendogli dal corpo come un grembiule apostolico".

Nel passo studiato, Giorgio fa sfoggio di tutta la sua creatività: Ἰοῖον εὐγενῆ τινὰ πῶλον χαλινῶ πρὸς τὸ τέλειον ἀνήγειρε τῆς ἀθλήσεως ricorda l'immaginario con cui era già stato descritto l'imperatore Eraclio in *Her. Afr.* 24-25 Ἴππος δέ σοι πάρεστιν ὀξέως τρέχων / ὁ σὸς λογισμὸς πανταχοῦ κινούμενος, / πληρῶν τε τὴν γῆν καὶ πρὸς οὐρανὸν φέρων, ed in maniera retorica il poeta stesso in *Pers.* I. 166-169 Ἄλλ' ἐν παρεκβάσει με τοῦ σκοποῦ πάλιν / δραμεῖν θέλοντα τὸν βιωφελῆ δρόμον / μή τις παρέργως τοῦ λόγου τὸν ἵππεά / σπεύσοι κατασχεῖν ταῖς ἀφώνοις ἠνίαις.

Il santo è quindi nuovamente presentato come *figura Christi* (cf. τοῦ κρασπέδου τῆς ἐσθῆτος ἀπτόμενοι ἤτουν αὐτοῖς παυθῆναι τὴν τῆς ἀμαρτίας αἰμόρροϊαν = *Ev. Matt.* 9.20 Καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἰμορροῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ)⁴⁰³.

Ma l'espressione decisamente più affascinante è κηρὸν τοῖς δεσμοῖς ἐπιβάλλοντες ἐκμαγεῖω τὸ σπουδαζόμενον ἦνυον, chiara ripresa del passo del *Teeteto* (191A-196E) in cui Platone assimilava il fenomeno dell'apprendimento all'impressione di uno stampo in una tavola costituita di materiale simile alla cera (κῆρινον ἐκμαγεῖον)⁴⁰⁴.

Al riguardo, è opportuno tuttavia ricordare che

"la presenza negli scritti cristiani di riferimenti a passi platonici è segno dell'appartenenza a un ambiente culturale condizionato dal platonismo, ma non basta da sola a testimoniare un confronto consapevole con Platone o con la tradizione platonica"⁴⁰⁵,

Voglio dire che mi sembra difficile pensare che il Pisida abbia eseguito un'operazione come quella di sicura lettura e commento del *Teeteto* attestata - ovviamente - nei neoplatonici. Cf. *Dam. Isid. fr.* 14 Athanassiadi = E17 Zintzen:

⁴⁰³ Vd. ora l'interpretazione del passo evangelico data da ROBBINS 1987, secondo cui l'episodio dell'emorroissa rivelerebbe nei sinottici la presenza di uno stadio redazionale preliminare di tipo retorico. A proposito della versione di Matteo, a p.513, è detto che essa "emphasizes the internal reasoning of the woman and Jesus' fulfilment of her reasoning in a statement which evokes a formal syllogism. This way of telling the story produces a logical progressive form which uses the power of speech within semitic tradition to create Christian doctrine about healing".

Il *topos*, ricorrente nelle raccolte di miracoli tardoantiche e protobizantine, del fallimento della medicina scientifica in contrasto con la perfezione dell'intervento dei martiri, si inserisce ovviamente proprio nel solco della tradizione che risale all'episodio evangelico dell'emorroissa. Come esempio di questa tradizione retorica, DÉROCHE 2015a, p.22, n.17, adduce il *Mir.* 59 dei Santi Ciro e Giovanni, rimaneggiato a partire dal par.5 dallo stesso autore Sofronio di Gerusalemme, il quale, non intendendo a quanto pare concludere "sur une guérison naturelle" (GASCOU 2006, p.24), aggiunge un finale paradossale (la presenza di una scolopendra nella testa del protagonista).

⁴⁰⁴ Sterminata la bibliografia in merito: per le interpretazioni filosofiche del passaggio, vd. almeno, in ordine cronologico, BURNYEAT 1990, pp.90-101; POLANSKY 1992, pp.185-194; HARDY 2001, pp.176-189; SEECK 2010, pp.117-126.. Per ragioni di brevità, si riporta qui la sintesi delle tre fasi del processo cognitivo che Platone intende mostrare con l'immagine del blocco di cera, eseguita da FERRARI 2011, p.443, n.273: "1) l'acquisizione di una conoscenza (metaforizzata dall'impressione nel blocco di cera); 2) il possesso della conoscenza (che è disponibile in quanto 'impressa' sulla superficie del materiale); 3) l'atto del giudizio in cui la conoscenza conservata nel blocco viene in qualche modo nuovamente utilizzata". Del successo della metafora si è occupato anche CURTIUS 1992, p.338.

Dato l'impiego di immagini 'maieutiche' in riferimento al martire, varrà la pena consultare ora SEDLEY 2004, pp.134-140.

⁴⁰⁵ CHIARADONNA 2012, p.135.

Αἰ δέ γε αἰσθήσεις μετρίως αὐτῶ διέκειντο πρὸς μόνην ὑπηρετοῦσαι τὴν χρεῖαν. Καὶ οὐχὶ αἰ αἰσθήσεις μόναι, ἀλλὰ καὶ τὸ κήρινον ἐκμαγεῖον, ἡ φαντασία, οὔτε πρὸς μνήμην τι τῶν πολλῶν διαφέρουσα καὶ τῆς λήθης οὐ τὸ παράπαν ἀπηλλαγμένη ...⁴⁰⁶,

a sua volta memore di Procl. *In R.* I, p.233.16-18 Kroll:

ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν Θεαιτήτῳ κήρινον ἐκμαγεῖον σαφῶς δίστησι τῆς αἰσθήσεως, ἐν ᾧ τὰς σφραγιδας ἀπομάττεσθαι τῶν αἰσθητῶν.⁴⁰⁷

Di gran lunga più probabile è che Giorgio, leggendo l'episodio dei fedeli che versano cera sulle catene di Anastasio per ricavarne una sorta di reliquia, abbia sostituito all'ἐκτυποῦντες che trovava nella *Vorlage* il termine ἐκμαγεῖω in modo da recuperare un'immagine che era divenuta ormai semplicemente d'uso comune⁴⁰⁸. Ce lo conferma la lettura di Alex. Aphr. *In APr.* I, p.25.9-13 Wallies:

ὅταν δὲ ἡ μεταφορὰ διὰ συνήθειαν γνωριμωτέρα τῶν κυρίως λεγομένων ᾗ, οὐκέτι ἂν ὁ ταύτη χρώμενος ἀμαρτάνοι. πλήρης δὲ ἡ συνήθεια τῆς προειρημένης μεταφορᾶς. διὸ καὶ Πλάτων ὡς ἐναργεῖ αὐτῇ ἐν Θεαιτήτῳ χρῆται λέγων «θὲς δὴ μοι κήρινον ἐκμαγεῖον ἐν τῇ ψυχῇ»⁴⁰⁹,

ma soprattutto di Or. *Comm. in Mt.* 10.11.11, p.178.3-17 Girod:

Ὡσπερ ἐπὶ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν ἀνδριάντων αἰ ὁμοιότητες οὐκ ἐξ ὅλων εἰσὶν ὁμοιότητες ἐκείνων πρὸς ἃ ταῦτα γίνεται, ἀλλ' ἡ μὲν ἐν ἐπιπέδῳ ξύλῳ - φέρε εἰπεῖν - κηρογραφουμένη εἰκὼν τῆς ἐπιφανείας μετὰ τοῦ χρώματος ἔχει τὴν ὁμοιότητα, οὐκέτι δὲ σφῆζει τὰς εἰσοχὰς καὶ τὰς ἐξοχὰς ἀλλ' ἔμφασιν μόνην αὐτῶν, ἡ δὲ κατὰ τοὺς ἀνδριάντας πλάσις τὸ μὲν κατὰ τὰς εἰσοχὰς καὶ τὰς ἐξοχὰς πειρᾶται σφῆζειν ὁμοίωμα, οὐκέτι δὲ καὶ τὰ κατὰ τὴν χροῖαν, ἐὰν δὲ καὶ κήρινον ἐκμαγεῖον γένηται, σφῆζειν μὲν πειρᾶται ἀμφοτέρα - λέγω δὲ καὶ τὰ κατὰ τὴν χροῖαν καὶ τὰ κατὰ τὰς εἰσοχὰς καὶ τὰς ἐξοχὰς - οὐ μὴν καὶ τῶν ἐν βάθει εἰκῶν ἐστίν, οὕτω μοι νόει καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὁμοιώσεων τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὁμοιουμένην

⁴⁰⁶ "Egli aveva sensi che servivano al solo bisogno. E non soltanto i sensi, ma anche il blocco di cera, l'immaginazione, che non differisce dalla media quanto alla memoria, né è del tutto libera dalla dimenticanza".

⁴⁰⁷ "Poiché nel *Teeteto* distingue dalla percezione anche il blocco di cera, nel quale modellare le impronte delle cose sensibili".

⁴⁰⁸ Probabilmente anche in virtù della diffusione della cera (κηρωτή) come rimedio consigliato dai santi per curare le malattie. Vd. al riguardo DÉROCHE 2012, p.216, n.55.

⁴⁰⁹ "Qualora, per via della consuetudine, la metafora fosse più familiare dei termini pronunciati propriamente, colui che se ne serve non sbaglierebbe più. La consuetudine è piena della suddetta metafora. Perciò anche Platone se ne serve, in quanto chiara, nel *Teeteto*, dicendo: 'ponimi nell'anima un blocco di cera'".

τινὶ ὁμοιοῦσθαι οὐ διὰ πάντα τὰ προσόντα τῷ εἰς ὃ ἡ ὁμοίωσις, ἀλλὰ διὰ
τινα ὧν χρήζει ὁ παραληφθεὶς λόγος⁴¹⁰.

in cui Origene, commentando il Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνη
βληθείση εἰς τὴν θάλασσαν di *Ev. Matt.* 13.47, frena, come è stato notato⁴¹¹, la sua
tendenza ad allegorizzare ed impartisce preziosi consigli sulla lettura di parabole e
l'utilizzo di similitudini.

Quindi, anche Temistio, uno degli oratori "al fondo del bagaglio della cultura" di
Giorgio⁴¹², ne potrebbe aver influenzato la scelta, cf. *Or.* 11, p.219.3-9 Downey:

Ὡρα οὖν μοι ἐκτίθειν, ὅπως ἂν δυναίμην, ἄνευ θωπείας καὶ κολακείας.
ἄλλως γὰρ ποιοῦντι οὐ συγχωρήσει τὰ παιδικά, ἀλλὰ δυσχερανεῖ καὶ
ἀχθεσθήσεται, εἰ μὴ ἐμάρτυρα φθεγγοίμην ὅποσα φθεγγοίμην. προκάθηται
δέ, ὡς ὁρᾶτε, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ καὶ ἔτοιμος εἰς τὴν ψυχὴν καταδέχεσθαι ἃ
ἐγγράφοιμι μᾶλλον ἢ τὸ κήρινον ἐκμαγεῖον τὰ γράμματα τοῦ σιδηρίου⁴¹³,

a completamento di un quadro di *auctoritates* che dicono della diffusione dell'immagine
del blocco di cera, anche e soprattutto in contesti retorici, piuttosto che filosofici.

Dopo essere stato *figura Christi*, il martire viene presentato anche come *alter
Paulus* nell'ἐκ τοῦ χρωτὸς ὡσπερ ἀποστολικὸν λαμβάνοντες σιμικίνθιον in cui si
menziona *Act. Ap.* 19.12 ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς
αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα
τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι:

⁴¹⁰ "Come per le immagini e per le statue le similitudini non sono del tutto delle similitudini degli
oggetti verso cui sono tali, ma - per così dire - un'immagine dipinta a cera su di un piano ligneo crea una
similitudine della superficie insieme a quella del colore, e non salva più i fondi e le sporgenze, ma la loro
sola apparenza, mentre una figura su statue tenta di salvare la somiglianza di fondi e sporgenze, e non
quelle di colore, mentre qualora si tratti anche di un blocco di cera, tenta di salvarle entrambe - dico anche
quelle di colore e di fondi e sporgenze - e non è certo l'immagine di oggetti in profondità, così rifletti
anche - te ne prego - , riguardo alle similitudini del Vangelo, che il regno dei cieli, paragonato a qualche
oggetto, non viene paragonato per tutte le proprietà a ciò con cui avviene il paragone, ma per alcune di cui
necessita l'insegnamento ricevuto".

⁴¹¹ Vd. GIROD 1970, p.178, n.1: "Excellentes comparaisons pour illustrer un précieux conseil sur
la lecture des paraboles. Il s'agit d'en dégager ce que l'on appellera plus tard 'la pointe' et non de chercher
la signification allégorique de tous les détails. Ici Origène fait preuve de réalisme: il freine sa tendance à
allégoriser".

⁴¹² Vd. PERTUSI 1959, p.37.

⁴¹³ "E' per me dunque tempo di fare ammenda, finchè possa, senza adulazione e lusinghe. A chi
infatti si comporta diversamente non si accorderanno cose da bambini, ma le sopporterà a malincuore e ne
sarà sdegnato, se non riferissi come testimoniato quanto riferisco. Ma presiede, come vedete, proprio a
questo, ed è disposto ad accogliere nell'anima ciò che potrei incidervi più che un blocco di cera le lettere
di ferro".

"i pagani credono che questa forza prodigiosa stia in quelle stesse mani e nel corpo in generale, specialmente nella pelle del taumaturgo. In questo racconto abbiamo un caso tipico di credenza nel 'mana', cioè di una credenza in una forza soprannaturale eppure fisica inerente a determinati oggetti, animali, uomini o parti del loro corpo e comunicabile ad altri direttamente o tramite intermediari. In questo senso vengono considerati come intermediari della forza prodigiosa i sudari, probabilmente dei copricapi, e una specie di grembiule che Paolo portava durante il suo lavoro"⁴¹⁴.

Terminiamo questo capitolo con qualche osservazione sulla tecnica narrativa per come è dato di studiarla al termine dell'*Encomio*: il martirio di Anastasio e la descrizione di un indemoniato guarito tramite una reliquia del santo sono i due passi salienti dello scritto agiografico dai quali è possibile ricavare informazioni preziose sul gusto un po' *noir* dell'autore:

"Besonders gegen Schluß der Erzählung malt er wirksame Szenen mit lebhaften Farben und einer gewissen Vorliebe für das Schauerliche aus"⁴¹⁵,

oltre che sul suo modo di raccontare.

4.3.5 Il martirio

Passato qualche giorno, a seguito dell'ennesimo rifiuto di obbedire ai decreti regi, Anastasio viene nuovamente incatenato e preso a martellate. Quindi, appeso per le mani e con una pietra legata ad uno dei piedi, sopporta ancora per un paio di ore, finché non viene riportata a Cosroe in persona notizia della sua strenua resistenza.

Quindici giorni dopo, il re invia i suoi ufficiali con l'ordine di condurre il martire insieme ad altri settanta cristiani (tra i quali i suoi due ex compagni di cella) nelle vicinanze del fiume subito fuori Bethsaloé, e di procedere con l'esecuzione:

καὶ οὕτως ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου μάρτυρος σχοινίοις ἀποπνίξαι ἅπαντας ἐκέλευσαν⁴¹⁶,

passo che, oltre ad ampliare, Giorgio sceglie di parafrasare piuttosto trucemente:

⁴¹⁴ STÄHLIN 1973, p.451.

⁴¹⁵ NISSEN 1937, p.73.

⁴¹⁶ *Act. S. Anast.* 38.5-6, p.83 Flusin: "ed ordinarono così di soffocarli tutti con delle corde al cospetto del santo martire".

Ἦδη δὲ καθ' ἓνα παράγοντες καὶ βρόχῳ τὸν αὐχένα σφηκώσαντες,
προσπατταλεύσαντες τὸ καλώδιον καὶ τούτῳ μετέωρον τὸ σῶμα πᾶν
ἐπιτρέποντες, τῷ βάρει τῆς ὀλκῆς ἀποθλιβομένου τοῦ πνεύματος,
ἐναπέπνιγον.⁴¹⁷

Qui, dato che si è già accennato alle frequenti menzioni di figure mitologiche nell'opera del poeta, si sarebbe tentati di vedere un'eco della descrizione nonniana della tecnica di combattimento detta κύλισις in Nonn. *D.* 17.146, 18.187-189, 29.368, 37.600-601, della lotta tra Eracle ed il leone di Nemea in *D.* 25.177, o quantomeno un ricordo dell'identica chiusa di *D.* 21.31 e 48.171 σφηκώσεν ὁμόζυγον αὐχένα δεσμῶ.⁴¹⁸

Tuttavia, al termine della metafrasi dell'ultimo dialogo di Anastasio con i suoi esecutori, seguito dalla descrizione della morte del santo, si trova l'aggiunta del seguente *excursus* sulla corona del martirio:

Τοσοῦτοις ὁ καλλίνικος μάρτυς ἐναθλήσας παλαίσμασι λιθοκολλήτου
στεφάνου τιμιώτερον δέχεται στέφανον τοῖς ἐκ τοῦ παραδείσου διάπλοκον
ἄνθεσι καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν αἰωνίαν ἀπόλαυσιν τῆς ἀριστείας δωρεὰν
ἀποφέρειται⁴¹⁹,

in cui sono evidenziate due *iuncturae* tratte, rispettivamente, dal finale del combattimento tra Teagene e l'Etiope descritto in Hld. 10.32.4 Καὶ ἅμα λέγων χρυσοῦν τε καὶ λιθοκόλλητον τῷ Θεαγένει στέφανον ἐπέθηκε, e dal dialogo tra Calasiri e Cnemone in Hld. 3.1.4 τὸ μὲν κέρασ ἀπέριπτον καὶ ἀδιάστροφον ὀξύνοντες ὁ μὲν ἐπίχρυσον ὁ δὲ ἀνθινοῖς στεφάνοις διάπλοκον.

Visto poi che, nella medesima scena di combattimento delle *Etiopiche* (Hld. 10.31.5), l'Etiope è definito θηριωδῶς τραχυνόμενον, proprio come l'arconte che aveva comandato il supplizio di Anastasio in *Enc. S. Anast.* 38.1, p.247 Flusin, credo sia più plausibile pensare che anche la scena dell'esecuzione dei settanta martiri abbia alle spalle, piuttosto che reminiscenze epiche, la lettura del romanzo greco: cf. di nuovo Hld. 10.31.3 καὶ τὸν αὐχένα μικρὸν ἐπικλίνας τό τε ὅλον σῶμα σφηκώσας εἰστήκει τὰς λαβὰς τῶν παλαισμάτων ὠδίνων.

⁴¹⁷ *Enc. S. Anast.* 41.10-13, p.251 Flusin: "Conducendoli già uno ad uno ed avendo loro serrato il collo (come il corpo di vespe) con una corda, avendo inchiodato la fune ed abbandonando a questa l'intero corpo sospeso in aria, dato che il fiato veniva oppresso dal peso del carico, li soffocavano".

⁴¹⁸ Vd. gli ottimi commenti *ad loc.* in VIAN 2003, p.149 e, per la κύλισις, FRANGOULIS 1999, pp.169-172.

⁴¹⁹ *Enc. S. Anast.* 42.12-15, p.253 Flusin: "Il martire vittorioso, dopo aver lottato in tanto grandi combattimenti, riceve una corona, più preziosa della corona fatta di pietre preziose, intrecciata coi fiori del paradiso e riporta come dono per il proprio valore il godimento eterno delle cose buone".

Il testo delle *Etiopiche* si è sempre prestato a riletture e rimaneggiamenti nel corso del tempo a Bisanzio: sintetizzato nel cod.73 della *Biblioteca* di Fozio, che già nel IX secolo ne esalta le caratteristiche ermogeniane di ἀφέλεια e γλυκύτης, la conoscenza del romanzo nel X secolo è rivelata da una leggenda agiografica protobizantina tramandata dal *Sinassario costantinopolitano*⁴²⁰, ed ovviamente, nell'XI e XII secolo, rispettivamente dal *Trattato su Eliodoro ed Achille Tazio* di Michele Psello⁴²¹ e dall'interpretazione allegorica delle avventure di Cariclea come viaggio dell'anima umana che ne darà Filippo il Filosofo⁴²². Considerata la fortuna in ambito cristiano di Eliodoro, in buona parte dovuta all'identificazione con il vescovo di Tricca⁴²³, non stupisce pensare che la sua opera fosse letta anche al tempo di Giorgio, come confermano d'altronde non soltanto gli *excerpta* poi compresi nel cosiddetto *Florilegio* attribuito a Massimo Confessore⁴²⁴, ma soprattutto l'esiguo frammento di foglio pergameneo, residuo di un codice scritto nel VI o nel VII secolo d.C. contenente parti delle *Etiopiche*, edito da Michael Gronewald⁴²⁵.

Qui piuttosto, è opportuno rilevare il successo riscosso da quella tecnica della "voce esterna", tipica della narrazione eliodorea a metà strada tra l'eterodiegetico e l'omodiegetico (esattamente come nel caso dell'autore del nostro *Encomio*), che, secondo la felice definizione di Massimo Fusillo⁴²⁶, "può autolimitarsi", e che, nel suo *Fortleben* medievale⁴²⁷, potrebbe quindi aver influenzato anche il racconto pisidiano. È stato recentemente notato come il termine διήγησις si adatti bene a definire questa tecnica che l'agiografia tardoantica e protobizantina adotta, dai trattati retorici di Ermogene ed Aftonio, per rendere presente alle orecchie dell'uditorio l'eroe protagonista della narrazione:

"The notion that the hagiographical text renders the saint present is also reinforced by the use of certain stylistic features that hagiography has borrowed from classical rhetoric: the narrative form of *diegesis* (*narratio*). Many authors of early Greek hagiographies insist that they are composing

⁴²⁰ Cf. DELEHAYE 1902, col.193-195.

⁴²¹ Vd. DYCK 1986.

⁴²² Ampia bibliografia è raccolta da ultimo in MILES 2009.

⁴²³ Già studiata in generale da DÖRRIE 1938. Bibliografia aggiornata in JOHNSON 2006, p.86, n.66.

⁴²⁴ Di cui ci dà notizia COLONNA 1987, pp.33-34.

⁴²⁵ GRONEWALD 1979. Si tratta di *P. Amh.* 2.160 (MP³ 458.2), di cui fa menzione anche MORGAN 1995, p.131: "papyri show that novels were still being copied and read in the sixth century".

⁴²⁶ FUSILLO 1989, p.160.

⁴²⁷ Già analizzato da CUPANE 1995, p.86, n.13. Ampia bibliografia è raccolta da AGAPITOS 1998.

not a *bios* (which would require exaggerations and bending the truth), but a *diegesis* or *narratio*"⁴²⁸.

Al termine del passo che abbiamo analizzato, è lo stesso Giorgio a darci precise indicazioni in questo senso:

Ἐπεὶ δὲ τῆς καλῆς ἀπληστίας ὁ λόγος ἐρᾷ καὶ τῆς τοῦ μάρτυρος ἀναλήψεως, ὡς Ἐλισσαῖος, ἐκὼν οὐκ ἀφίσταται, ἔτι μικρὸν ἡμᾶς αὐτοὺς τῷ διηγήματι χαρισώμεθα.⁴²⁹,

utilizzando un'espressione che ritorna spesso, ad esempio, nella coeva raccolta dei *70 Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme: cf. Sophr. H. *Mir. Cyr. et Jo.* 18.4, p.278 Fernandez Marcos λέξωμεν δὲ καὶ τὸ τῆς θεραπείας ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι, 30.1, p.302 Fernandez Marcos τὸ ταύτης χαριέστατον φάρμακον, 40.4, p.340 Fernandez Marcos ἔστι γὰρ ὁ τρόπος χάριτος ἔμπλεος, 42.7, p.346 Fernandez Marcos τῆ διηγῆσει τερπόμενοι [...] ἐπ'ἄλλο τερπνὸν ὀρμήσωμεν ἄκουσμα, 59.6, p.376 Fernandez Marcos θαυμάζει καὶ τεθηπέναι ποιεῖ τοὺς ἀκούοντα⁴³⁰.

Si tratta insomma di un *topos* letterario che, mentre mette bene in luce la finalità di dilettere ed intrattenere dell'opera, serve, come vedremo di seguito, ad introdurre la narrazione di un miracolo operato dal cadavere di Anastasio:

"The composition of *plasma*, of the partially fictitious but edifying narrative, was strictly relegated to formal encomium and hagiography, which one could admire without necessarily believing"⁴³¹

4.3.6 L'indemoniato guarito

Dopo aver ucciso Anastasio, gli emissari regi decapitano il cadavere. Il desiderio del σελλάριος, cristiano, di metterne da parte la salma, trova l'opposizione dei carnefici di religione ebraica, poi persuasi, sotto pagamento, dai figli di Iesdín.

⁴²⁸ RAPP 2015, p.127; sulle teorie narratologiche nei προγυμνάσματα tardoantichi (vd. MIGUÉLEZ CAVERO 2008, pp.266-267) applicate all'agiografia tardoantica, vd. RAPP 1998a, p.437: "*diegesis* denotes a way of storytelling that finds preferred application in hagiographical writing".

⁴²⁹ *Enc. S. Anast.* 43.1-2, p.253 Flusin: "Poiché il discorso è preso da un desiderio insaziabile e, come Eliseo, non si distacca volentieri dall'assunzione del martire, ci diletteremo noi stessi con il racconto".

⁴³⁰ Simile intento di intrattenimento nella raccolta di Sofronio è studiato da FERNANDEZ MARCOS 1975, pp.157-159.

⁴³¹ JENKINS 1963, p.51.

La notte seguente, il confratello ierosolimitano di Anastasio, in compagnia dei servitori dei figli di Iesdín e di alcuni monaci del luogo, si reca a recuperare il cadavere, l'unico scampato miracolosamente alle attenzioni di un branco di cani famelici, e lo depone nel vicino monastero di S. Sergio: è il 22 gennaio del 628 d.C.:

Τελειοῖ δὲ τὸν ἀγῶνα τῆς εἰς Χριστὸν ὁμολογίας ὁ καλλίνικος μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Ἀναστάσιος κατὰ τὴν δευτέραν καὶ εἰκάδα τοῦ Ἰανουαρίου μηνὸς τῆς πρώτης ἰνδικτιῶνος. ἔτους ἑπτακαιδεκάτου τῆς βασιλείας Ἡρακλείου τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ πεντεκαιδεκάτου Κωνσταντίνου τοῦ θεοφυλάκτου υἱοῦ αὐτοῦ⁴³².

Il giorno dopo, due guardie della prigione si raccontano i miracoli della muta di cani e della stella misteriosamente comparsa e immediatamente svanita in prossimità della salma del martire; sono intesi soltanto da due reclusi di fede cristiana, che vengono liberati e possono raggiungere Gerusalemme al momento della morte del re Cosroe. I due vecchi compagni di cella del santo si recano quindi al monastero di abba Anastasio e raccontano ai monaci, tra i quali evidentemente il confratello che stenderà gli atti del martirio, le profezie di cui il martire ha fatto loro dono in prigione prima di morire.

Act. S. Anast. 43, 44, pp.89-91 Flusin

Enc. S. Anast. 47, p.257 Flusin

<p>Ὁ δὲ πολλάκις μνημονευθεὶς ἀδελφὸς τῆς μονῆς, κηδεύσας τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος καὶ καταθέμενος πρεπόντως ἐν τῷ προειρημένῳ μοναστηρίῳ τοῦ ἀγίου Σεργίου, ἔμεινεν ἐκεῖσε βουλευόμενος τὸ πῶς ἀκινδύνως ἐπανέλθῃ πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν. Καὶ ὡς μεθ' ἡμέρας δέκα, τῇ πρώτῃ τοῦ φεβρουαρίου μηνός, ἔφθασεν ὁ εὐσεβεστάτος καὶ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεὺς Ἡράκλειος</p>	<p>Τῷ δὲ τῆς μονῆς ἀδελφῷ βουλήν ποιουμένῳ τῆς οἴκοι καθόδου τὴν ἀκίνδυνον ἀναχώρησιν *οἶον ἐκ χειμερίας νυκτὸς ἀναλάμψας* <u>Ἡράκλειος</u> ὁ καλλίνικος βασιλεὺς *αἰθρίαν τοῖς ἐκεῖσε Χριστιανοῖς ἐνεποίησεν, ἀντιμεταγαγὼν τὴν νύκτα πρὸς τὸ βάρβαρον ὡς εἶπεῖν ἡμικύκλιον*. Τότε τὸ <i>Ρωμαϊκὸν</i> κατασπασάμενος στρατεύμα, τὸ *τῆς ἐπισταθμίας* ἀνερωτόμενος αἴτιον, τὴν</p>
--	--

⁴³² Act. S. Anast. 40.1-4, p.87 Flusin: "Il vittorioso martire di Cristo Anastasio termina il combattimento della sua confessione a Cristo il ventidue del mese di gennaio della prima indizione, nel diciassettesimo anno del regno del devotissimo Eraclio e nel quindicesimo di suo figlio Costantino, guardato da Dio". Sull'indizione al tempo di Eraclio, vd. il commento *ad loc.* di FLUSIN 1992, I, pp.86-87, n.157. Come già detto, Giorgio sceglie di non parafrasare questo paragrafo.

~~σὺν τῷ ἐπομένῳ στρατιῷ·~~ εὐθὺς ἰδὼν ἐ
~~ἀδελφὸς ἐχάρη~~ χαρὰν μεγάλην καὶ
~~ἐλάλησεν αὐτοῖς ῥωμαϊστί.~~ Καὶ αὐτοὶ
~~ἠρώτησαν~~ αὐτὸν τί ποιεῖ ἐκεῖσε.
~~Ἐξηγησαμένου δὲ αὐτοῖς τὸ~~ κατὰ λεπτόν,
~~ἐδόξασαν τὸν Θεὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ·~~
~~«Ἀνάστα, ἐλθέ μεθ' ἡμῶν καὶ σῶσον τὴν~~
~~ψυχὴν σου.»~~ Καὶ ἦν μετ' αὐτῶν ἐν τιμῇ
~~ἕσας ἡμέρας διέτριψαν ἐν Περσίδι~~ καὶ
~~σὺν αὐτοῖς ἐξῆλθεν διὰ τῆς~~ τῶν
~~Ἀρμενίων~~ χώρας.

~~Φθάσας~~ δὲ δι' ἐνιαυσιαίου χρόνου τὸ
~~μοναστήριον, ἐξηγήσατο~~ τῷ προεστῶτι
~~ἅπαντα~~ μετὰ ἀκριβείας, ἀποκομίσας
~~αὐτῷ καὶ τὸ κολόβιον τοῦ μάρτυρος ἐν ᾧ~~
~~ἐτελειώθη, διηγησάμενος καὶ τοῦτο~~ ὅτι·
~~« Ἦν τις ἀδελφὸς νεώτερος ἐν τῷ~~
~~μοναστηρίῳ ἐν ᾧ κατετέθη τὸ σῶμα τοῦ~~
~~μάρτυρος ἐνοχλούμενος δεινῶς ὑπὸ~~
~~πνεύματος ἀκαθάρτου. Παρακαλέσας~~ δὲ
~~με πολλὰ ὁ ἡγούμενος τῶν ἐκεῖσε, λαβὼν~~
~~ἐνέδυσεν τὸν πάσχοντα τὸ κολόβιον τοῦ~~
~~μάρτυρος καὶ παραχρῆμα ἰάθη τῇ τοῦ~~
~~Κυρίου χάριτι εἰς δόξαν Θεοῦ τοῦ~~
~~ἐνδοξαζομένου ἐν τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ.»~~

"Il più volte menzionato fratello del monastero, dopo essersi fatto carico del corpo del martire ed averlo

τοῦ μάρτυρος κατέλεγεν ἄθλησιν, καὶ
τούτοις διὰ τῆς Ἀρμενίων συνανέρχεται
γῆς *καὶ* πρὸς τὸ *οἰκεῖον* ἐπανάγεται
μοναστήριον, τῆς αὐτοπροσώπου τοῦ
μάρτυρος ἀναλήψεως μισθὸν ἔχων *τὴν
Ἡλίου μηλωτὴν*, τὸ κολόβιον. *Ἐνταῦθα*
τὴν πᾶσαν πραγματείαν διεξεληθὼν *τῆς
ἀθλήσεως*, παράδοξον κατέγραφε
θαυματουργίαν τῷ πέρατι· «Ἀνὴρ τις,
ἐνθα τὸ *τίμιον* ἐναπεθέμην σῶμα τοῦ
μάρτυρος, ἀκαθάρτω συνείχετο πνεύματι
καὶ κυνηδὸν ἀνυλάκτει φοβερὸν τε καὶ
φρικῶδες *κορυβαντιῶν τε καὶ μανιδῶς
ἐξορχούμενος, κροτῶν τοῖν ποδοῖν καὶ τὴν
χαίτην ἅμα τῷ ἀγένηι τῆδε κάκεισε σοβῶν,
πρὸς τὸν νῶτον διακάμψας τὸ χεῖρε
προσέπλεκεν. Εἶτα τῇ παραφορᾷ πρὸς τὸ
κάταντες ἐκλυόμενος συνεχῆς
προσεκυλινδεῖτο τῇ γῆ, καὶ τὴν γλῶτταν
τοῖς ὁδοῦσι διεμασᾶτο προκύπτουσαν,
ἀφρὸν δυσώδη διαρρέωνν τοῦ στόματος*.
Τοῦτο λαβὼν ὁ τῆς ἐκεῖσε μονῆς
προεστῶς τὸ κολόβιον *- ἐπίστευε γὰρ
ὡσπερ εὐωδίας μεταλαβεῖν τὴν ἐσθῆτα τῆς
τοῦ μάρτυρος χάριτος -*, τὸν ἄνθρωπον
ἀμφιέννυσι· καὶ παραχρῆμα τὸ πάθος
ἐκδύεται *καὶ* τῆς συμφορᾶς ἐλεύθερος
ἀνιστάμενος καθαρᾷ τῇ γλώττῃ ἀνύμνει
τὸν Χριστὸν *καὶ* τὸν μάρτυρα».

"Dopo esser divampato come da una notte invernale sul fratello del monastero che faceva un pensiero di ritornare senza

convenientemente depresso nel suddetto monastero di S. Sergio, rimase là domandandosi come ritornare senza pericolo da colui che lo aveva mandato. E dopo circa dieci giorni, il primo del mese di febbraio, arrivò con l'esercito al seguito il nostro devotissimo e cristiano imperatore Eraclio: ed avendoli visti, il fratello gioì di una gioia grande e parlò loro in greco. Ed essi gli domandarono che cosa ci facesse là. Dopo che egli ebbe loro spiegato tutto nei minimi dettagli, glorificarono Dio e gli dissero: «Alzati, vieni con noi e salva la tua anima.» E stette con loro in grande onore per quanti giorni spesero in Persia e con loro passò attraverso la regione degli Armeni.

Avendo raggiunto il monastero nel giro di un anno, spiegò tutto al superiore con esattezza, avendogli riportato indietro anche il *colobion* del martire, nel quale era morto, ed avendogli ancora raccontato quanto segue: «C'era, nel monastero nel quale fu depresso il corpo del martire, un fratello più giovane, turbato terribilmente da uno spirito impuro. Dopo avermi molto pregato, l'igumeno di quelli là, avendo preso il *colobion* del martire, ne rivestì il sofferente e questi all'improvviso fu guarito dalla grazia del Signore a gloria di Dio glorificato nei Suoi santi».

pericolo discendendo verso casa, l'imperatore vincitore Eraclio rese sereno il cielo per i cristiani di laggiù, dopo aver condotto la notte, per così dire, in direzione contraria contro l'emisfero barbaro. Allora, dopo aver salutato l'esercito romano, interrogato sul motivo del suo soggiorno, il fratello raccontava il combattimento del martire, e procedeva insieme a loro attraverso la terra degli Armeni e si ritirava al proprio monastero, avendo come ricompensa per l'ascensione in persona del martire la pelle di pecora di Elia, il *colobion*. Là, dopo aver riferito l'intera circostanza del combattimento, alla fine faceva mettere per iscritto questo miracolo: «Un uomo, laddove avevo depresso il corpo venerabile del martire, era posseduto da uno spirito impuro ed abbaïava come un cane, terribilmente ed orribilmente invasato come un Coribante e danzando follemente, sbattendo i piedi e scuotendo qua e là la chioma insieme al collo, curvatosi verso la schiena, intrecciava le mani. Quindi, disciolto dal movimento faccia all'ingiù, si rotolava continuamente a terra, e mordeva la lingua che fuoriusciva dai denti, versando attraverso la bocca una bava maleodorante. Il superiore del monastero di laggiù, avendo preso questo *colobion* - era infatti convinto che la veste partecipasse della grazia del martire come un buon odore -, ne rivestì l'uomo: e questi

all'improvviso si sbarazzò del male ed alzatosi, libero dalla sventura, con lingua pura inneggiò Cristo ed il martire»".

Oltre a notare l'impiego massiccio di verbi con doppio prefisso (ἀντιμετάγω, συνανέρχομαι, ἐπανάγω, διεξέρχομαι, ἐναποτίθημι) e la comparsa dell'ennesimo *h.l.* (ἀνυλακτέω), vale qui la pena sottolineare, nella descrizione delle pene dell'indemoniato che τὴν γλῶτταν [...] διεμασᾶτο προκύπτουσαν, l'ennesimo esempio di 'linguaggio tecnico', per cui cf. Ael. Promot. 59, pp.69.35 Ἰημ διαμασᾶται τὴν γλῶτταν ed Alciph. III.21.2.3 τὴν προπετῆ γλῶτταν διαμασ[σ]ῶμαι.

La presentazione del santo come *alter Christus*, già evidente per la presenza del κολόβιον negli atti (vd. *ODB* s.v. Colobium, I, pp.480-481: "It is the garment in which Christ is clad in early representations of the Crucifixion, e.g. the Rabbula Gospels of 586"), avviene in Giorgio tramite l'evocazione dell'episodio biblico dell'ascesa al cielo del profeta Elia (IV *Reg.* 2.13-14), a sua volta *figura Christi*.

La chiusa *wirkungsvoll* dell'*Encomio*, come ebbe già a notare Theodor Nissen⁴³³, convinto della paternità sofroniana dello scritto, è di nuovo molto vicina, per la terminologia adottata, ad alcune descrizioni della coeva raccolta dei *70 Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme, ma anche della raccolta anonima di *Miracoli di Ciro e Giovanni* edita da Vincent Déroche, a testimonianza dell'esistenza di una sorta di *koiné* linguistica anche tra testi di diversi livelli culturali⁴³⁴:

			Sophr. H. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 63.3, p.381 Fernandez
			Marcos Τὰς Ἰωάννου δὲ καὶ Κύρου θαυματουργίας
θαυματοργίαν	~	οἱ προσόντες ἀκούοντες	
			Anonim. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 5.140-141, p.205
			Déroche καὶ ταύτην τὴν θαυματοργίαν γενομένην
			ὑπὸ τῶν ἁγίων
ἀκαθάρτω	συνείχετο	~	Sophr. H. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 57.1, p.372 Fernandez
πνεύματι			Marcos δαιμόνιον ἔσχεν ἀκάθαρτον

⁴³³ NISSEN 1937, p.73.

⁴³⁴ Vd. DEROCHE 2012, p.215.

	Sophr. H. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 40.3, p.339 Fernandez
	Marcos πίπτων εἰς γῆν ἐκυλίετο
	Sophr. H. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 67.6, p.388 Fernandez
προσεκυλινδεῖτο τῇ γῆ	~ Marcos πεσὼν εἰς γῆν ἐκυλίετο, καὶ ἔσκαιρεν ὡς οἱ σφαττόμενοι σκαίρουσιν
	Anonim. <i>Mir. Cyr. et Jo.</i> 4.120-121, p.204
	Déroche ὃ προσκυλινδούμενος

Queste vicinanze, come già accennato, sono in buona parte dovute ad un comune intento degli agiografi di dilettere il proprio uditorio. Le strategie impiegate da Giorgio per ottemperare a questo intento si possono rintracciare, come abbiamo cercato di fare, in filigrana all'interno del testo stesso, ma sono anche in buona parte ancorate ai precetti che la retorica dettava ad ogni scrittore bizantino.

Quello di scovare riferimenti precisi ai dettami retorici tardoantichi sarà invece l'obiettivo del prossimo capitolo.

Capitolo 5

Analisi retorica

... si le rhéteur est comme un poète en prose, le poète est ici un rhéteur en vers.

(AIGRAIN 2000, p.124)

5.1 Topoi

Per collegare le considerazioni già fatte circa l'impiego liturgico e l'operazione di riscrittura dell'*Encomio di Sant'Anastasio* di Giorgio di Pisidia ad un'analisi dei *topoi* e dei *tropoi* presenti nel testo, valga qui quanto espresso nel fondamentale lavoro di Heinrich Lausberg sulla retorica antica:

"La retorica tradizionale per progrediti ha curato particolarmente il genere epidittico, che è vicino alla poesia, in quanto la cerimonia come situazione del discorso celebrativo può venir intesa come situazione che si ripete e la conferma solenne della situazione nel discorso epidittico trova la sua analogia nella funzione generalizzante e solenne della poesia.

A questo si aggiunge che il sistema dell'insegnamento retorico avvicina per somiglianza addirittura il genere giudiziale e quello deliberativo al genere epidittico e alla letteratura, poiché l'esercizio dell'insegnamento, da un lato, non contiene una seria situazione pragmatica e, dall'altro canto, la ripetizione degli esercizi e la loro tipizzazione ('luogo comune'), come la conservazione e la ripetuta declamazione scolastica di discorsi storici ri-usabili (tenuti esemplarmente, per esempio da Cicerone e da Demostene, come testimonianze di dominio di una situazione tipicamente umana), implicano un 'ri-uso'⁴³⁵.

In particolare, per il caso che qui ci interessa, Hippolyte Delehay, tra i primi ad interrogarsi sulla possibilità di adattare i precetti retorici allo studio dell'agiografia, era giunto alla conclusione che ogni elogio di una persona morta non recentemente rientra di fatto nel genere del καθαρὸν ἐγκώμιον, l'encomio puro e semplice, e che questa regola è valida, si potrebbe aggiungere, a prescindere dal titolo conservato dell'opera⁴³⁶. Come il *Panegirico di San Gregorio Taumaturgo* di Gregorio di Nissa, che pure fu a lungo letto e quindi registrato nella collezione metafrastica al 17 novembre col titolo di Βίος καὶ πολιτεία⁴³⁷, anche l'opera di Giorgio è infatti da considerarsi un *Encomio*, secondo quanto d'altronde confermato, come abbiamo già accennato⁴³⁸, dal titolo tramandatoci dal lessico *Suida* e dalla titolatura del manoscritto A. In particolar modo, sarà qui interessante notare l'utilizzo nel testo dei *topoi* dettati dalla precettistica tardoantica (soprattutto menandrea).

⁴³⁵ LAUSBERG 1969, §26, pp.21-22.

⁴³⁶ Vd. DELEHAYE 1921, pp.141-144. Sulla questione dei *topoi* letterari nelle narrazioni agiografiche, vd. la bibliografia raccolta da ODORICO 1979, p.63, n.16.

⁴³⁷ Vd. DELEHAYE 1921, pp.145-146.

⁴³⁸ Vd. l'*incipit* del capitolo precedente.

"Prolonged habitual exposure to a traditional liturgy (that of the Orthodox Church) further persuaded me of one thing: that the heavy silt of Biblical citations, the stale, interchangeable *topoi* and conventional pieties, that I had learned even from the Bollandist editors of the *Lives of the Saints* to avoid if I were ever to seize the 'real' historical content of such texts, were of as high a carat content as were the solid nuggets that I had loved to pan from Byzantine hagiography"⁴³⁹.

In base allo schema teorizzato da Hermog. *Prog.* 7, pp.14.16-18.14 Rabe e soprattutto da Men. Rh. II.368.3-377.30, pp.76-94, 413.5-415.30, pp.160-164, 418.5-422.4, pp.170-178, 434.10-437.4, pp.200-206 Russel - Wilson, i *topoi* risultano essere essenzialmente i seguenti:

- esordio (προοίμιον)
- annuncio del piano dell'opera
- corpo del discorso:
 - γένος
 - γένεσις
 - φύσις
 - τροφή ed ἀνατροφή
 - παιδεία
 - ἐπιτηδεύματα
 - πράξεις ed ἄρεται
 - τύχη
 - τελευτή e μετὰ τὴν τελευτήν
- perorazione finale⁴⁴⁰

Ora, il fatto di dover seguire una *Vorlage* sembra aver reso difficile per Giorgio attenersi fedelmente a certi dettami: egli non aveva modo cioè di allontanarsi dal testo degli *Atti* che era chiamato a riscrivere paragrafo per paragrafo. Ciò spiega ad esempio come, al paragrafo 4.1-7, p.207 Flusin, il trattamento della patria e dei genitori del

⁴³⁹ BROWN 1983, p.15.

⁴⁴⁰ Fondamentale al riguardo è il lavoro sulla *Vita di Proclo* di Marino di SAFFREY - SEGONDS - LUNA 2001, pp.XLI-XLVIII. Per capire il ruolo di primo piano rivestito dalla retorica nei testi Neoplatonici, vd. ad esempio O'MEARA 2006, dove è dimostrato che anche Damascio, nella sua *Vita di Isidoro*, utilizzava la biografia per illustrare il progresso filosofico attraverso il *topos* della scala Neoplatonica delle virtù già utilizzato da Marino. In generale, sui rapporti tra retorica, biografia filosofica ed agiografia, si consideri che il termine βιογραφία ricorre per la prima volta proprio in Dam. *Isid. fr.* 6A.6-7 Athanassiadi = E 8.3-5 Zintzen ἀλλ' οἷα μέτρα βιογραφίας, αὐτὰ μόνα, ἄπερ ἀληθῆ εἶναι πιστεύω καὶ τοῦ ἐμοῦ καθηγεμόνος ἀκήκοα, προφερόμενος ("... ma includendo soltanto quegli elementi della biografia che credo siano veri e che ho appreso dal mio maestro". Vd. BOWERSOCK 2000, p.258, n.12).

laudandus, un *topos* ricorrente a partire dagli encomiasti dell'epoca classica⁴⁴¹, compaia invece in aposiopesi secondo la prassi tipica dei panegirici cristiani⁴⁴².

Tuttavia, a ben vedere, l'autore ha inserito nel testo alcune osservazioni che tradiscono, se non la rigorosa adesione, quanto meno la conoscenza delle regole di scrittura di un *Encomio*.

Si pensi all'inizio del paragrafo 7, in cui si legge la dichiarazione che "il discorso è spinto a tracciare le immagini successive del martire, guardandosi da un'accusa di forma incompleta" (μορφώσεως ἀτελοῦς ... ἔγκλημα). Una simile consapevolezza dello schema che il proprio scritto doveva assumere era esattamente quanto aveva teorizzato Menandro, a proposito dell'orazione per l'imperatore (βασιλικὸς λόγος), per guidare l'uditorio attraverso l'*Encomio*. Cf. Men. Rh. II.372.14-25, p.84 Russell - Wilson:

Χρῆ δὲ γινώσκειν καὶ φυλάττειν τὸ παράγγελμα ὅτι, ὅταν μέλλῃς ἀπὸ κεφαλαίου μεταβαίνειν εἰς κεφάλαιον, δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν, ἵνα προσεκτικὸν τὸν ἀκροατὴν ἐργάσῃ καὶ μὴ ἔῃς λανθάνειν μηδὲ κλέπτεσθαι τῶν κεφαλαίων τὴν ζήτησιν· ἀνέξεως γὰρ οἰκεῖον τὸ προσεκτικὸν ποιεῖν τὸν ἀκροατὴν καὶ ἐπιστρέφειν ὡς περὶ μεγίστων ἀκούειν μέλλοντα. τίθει δὲ καὶ σύγκρισιν ἐφ' ἑκάστῳ τῶν κεφαλαίων τούτων, ἀεὶ συγκρίνων φύσιν φύσει καὶ ἀνατροφὴν ἀνατροφῇ καὶ παιδείαν παιδείᾳ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἀνευρῶν καὶ παραδείγματα, οἷον Ῥωμαίων βασιλέων καὶ στρατηγῶν καὶ Ἑλλήνων ἐνδοξοτάτων.⁴⁴³

Si può quindi supporre che i paragrafi precedenti avessero rispettato a pieno la struttura dell'*Encomio*. Cerchiamo di sintetizzarli.

I primi due paragrafi rappresentano il προοίμιον, di cui Giorgio si serve per dedicare l'opera al patriarca Sergio, il "nuovo Mosè" che ha sconfitto "il nuovo Faraone" (le orde di Avari e Persiani che nel 626 d.C. assediaron Costantinopoli)⁴⁴⁴.

Segue, al paragrafo 3, la πρόθεσις, in cui, proseguendo la metafora biblica che fa dell'uditorio il "nuovo Israele", Giorgio presenta il soggetto dell'opera: le gesta del martire Anastasio⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Vd. al riguardo PERNOT 1993, I, pp.154-156.

⁴⁴² Vd. KENNEDY 1983, p.231.

⁴⁴³ "Bisogna conoscere e rispettare il precetto secondo cui, quando tu stia per passare da un capitolo ad un altro, si deve premettere di cosa stai per discutere, per rendere attento l'uditore e non permettere che l'indagine dei capitoli passi inosservata né venga elusa: è proprio infatti dell'amplificazione rendere attento l'uditore ed attirarne l'attenzione come se stesse per udire cose grandiose. Aggiungi pure un paragone tra ciascuno di questi capitoli, paragonando sempre natura con natura, condotta con condotta, educazione con educazione e cose simili, dopo aver trovato anche degli esempi, come quelli dei re e generali romani e dei più famosi tra i greci".

⁴⁴⁴ Vd. PERNOT 1993, I, pp.301-305.

Al γένος sono riservate soltanto le prime due righe del quarto paragrafo, mentre dalla linea 3 fino alla fine del paragrafo confluiscono i *topoi* della γένεσις⁴⁴⁶, della παιδεία e della φύσις. Giorgio insiste sul contrasto che viene a crearsi tra la nascita e la φύσις di Magoundat, educato alla magia ma "pio parricida" per natura, predestinato cioè alla μαρτυρία.

Da qui alla fine del paragrafo 6 abbiamo τροφή ed ἀνατροφή⁴⁴⁷.

Per quanto riguarda i paragrafi da 7 a 9, la partecipazione da parte di Magoundat alla marcia su Calcedonia al fianco del fratello Sain, ottempera in pieno ad un precetto di Ermogene, cf. *Prog.* 7, p.16.8-13:

ἐπὶ τούτοις ἐκ τῶν ἐπιτηδεύματων, οἷον ποιὸν ἐπετήδευσε βίον, φιλόσοφον ἢ ῥητορικὸν ἢ στρατιωτικόν. τὸ δὲ κυριώτατον αἱ πράξεις· ἐν γὰρ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αἱ πράξεις· οἷον στρατιωτικὸν βίον ἐλόμενος τί ἐν τούτῳ κατέπραξε. τὰ δὲ ἐκτός, οἷον συγγενεῖς, φίλοι, κτήματα, οἰκέται, τύχη καὶ τὰ τοιαῦτα.⁴⁴⁸

Segue il trasferimento a Gerusalemme in casa di un lavoratore di metalli (ἐπιτηδεύματα)⁴⁴⁹.

Appunto secondo la teoria, ci si aspetterebbe a questo punto il trattamento di πράξεις ed ἀρεταί, ma troviamo in pratica un altro punto di snodo: si tratta del paragrafo 10, in cui Giorgio presenta il battesimo ed il cambiamento di nome del martire nei termini di una vera e propria rinascita, secondo motivi simbolici e mistici ben noti, dettati qui dall'*etymologia* (daremo a questo *topos* il nome di γένεσις 2)⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Vd. PERNOT 1993, I, pp.305-306.

⁴⁴⁶ Vd. PERNOT 1993, I, pp.154-157.

⁴⁴⁷ Vd. PERNOT 1993, I, pp.161-163.

⁴⁴⁸ "Oltre a questi, tra le professioni, (dirai) ad esempio che vita praticò, se da filosofo, da retore, oppure da soldato. La parte principale sono le azioni; tra le professioni ci sono infatti anche le azioni: come ad esempio, dopo aver scelto la vita del soldato, che cosa ottenne nel corso di questa. Inoltre le seguenti cose, come parenti, amici, beni, servi, fortuna e cose simili".

⁴⁴⁹ Vd. PERNOT 1993, I, pp.163-165.

⁴⁵⁰ Vd. ad esempio USENER 2007, p.46 (sul peso effettivo da dare ai nomi propri "dal suono più religioso" nella *Vita e miracoli di san Ticone* di Giovanni l'Elemosiniere), con le critiche mosse a più riprese allo studioso da DELEHAYE 1921, pp.150-152 (riguardo ai panegirici) e soprattutto DELEHAYE 1927, p.230, n.1; LIVREA 1986b, p.330, n.25 e LIVREA 1996, p.81, n.34 (a proposito del battesimo di Doroteo, protagonista e autore della *Visione*, con il nome mistico di Andrea).

Visto il peso della figura di Magoundat/Anastasio nel quadro della propaganda politica dell'imperatore Eraclio cui abbiamo fatto più volte riferimento, suonano ancora attuali le parole di DELEHAYE 1905, p.46, in merito all'"etimologia popolare": "L'influence d'un son sur l'idée que le peuple se forme de certains saints est assez connue, et l'on sait qu'il se guide parfois par des calembours pour choisir ses patrons".

Gli insegnamenti ricevuti da Anastasio nel monastero gerosolimitano sono quindi oggetto di trattazione del paragrafo 11 (παιδεία 2).

I paragrafi 12 e 13 descrivono invece la prima tentazione e soprattutto la nuova professione del martire: prima quella di cuoco, poi di giardiniere (ἐπιτηδεύματα 2).

Seguono poi i paragrafi centrali dell'opera (14-33), in cui sono descritte le πράξεις⁴⁵¹ di Anastasio ed i suoi spostamenti da Gerusalemme a Diospoli fino al monte Garizim, quindi il triplice interrogatorio ad opera del μαρζαβανᾶς a Cesarea di Stratone: il tutto risulta pregevolmente incastonato tra lo ὕπαρ profetico a Gerusalemme (paragrafo 14) e la visione notturna con protagonista il martire avuta dal compagno di cella Ebreo a Cesarea (paragrafo 28)⁴⁵².

A questo punto, l'autore stesso allude al *topos* della τύχη⁴⁵³: infatti, è il "tempo fissato" (ὁ καιρός) con cui si apre il paragrafo 34, a chiamare a Bethsaloe il martire. Di seguito, si ha la descrizione degli orribili supplizi a cui questi è sottoposto.

I paragrafi 41 e 42 presentano un resoconto sulla morte (τελευτή) di Anastasio.

Precedono la perorazione finale⁴⁵⁴ (paragrafo 48) i paragrafi da 43 a 47, con gli avvenimenti μετὰ τὴν τελευτήν⁴⁵⁵: i prodigi della stella cadente, della muta di cani e la guarigione di un indemoniato operata dal cadavere di Anastasio e raccontata alle truppe

⁴⁵¹ Vd. PERNOT 1993, I, pp.165-173.

⁴⁵² Parlandone come della sede privilegiata per le apparizioni allegoriche nella letteratura tardoantica e medievale, CURTIUS 1992, p.122 faceva del "perenne linguaggio del sogno" un vero e proprio *topos*. Per il periodo che ci interessa, cf. Sophr. H. *Mir. Cyr. et Jo.* 4.4, p.249 Fernandez Marcos Οὗ τὴν πίστιν οἱ μάρτυρες ἀγασάμενοι, οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ αὐτῶ παραφαίνονται ("E stupiti della sua fede, i martiri gli apparvero non in sogno, ma in una visione da sveglia"), 8.13, p.256 Fernandez Marcos Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καθ' ὕπνους ἐπράττετο· ὕπαρ δὲ ἡ νόσος ἔδειξεν ... τοῦ ἡλίου εκλάμψαντος ("Ma queste cose accaddero in sogno, mentre invece la malattia gli mostrò una visione da sveglia ... al risplendere del sole"), 52.3, p.365 Fernandez Marcos Τούτων δὲ ποιησαμένων τὴν ἔξοδον, Κῦρος ὁ μάρτυς ἐν μοναχοῦ σχήματι τῷ νοσοῦντι παρίσταται, οὐκ ὄναρ ὡς τοῖς πλείοσι φαίνεται, ἀλλ' ὕπαρ, ὡς ἦν τε καὶ γράφεται ("Quando essi si furono ritirati, il martire Ciro si presentò al malato in abito da monaco, non in sogno, come appariva ai più, ma in una visione da sveglia, per come era e veniva rappresentato"), e gli altri casi raccolti da FERNANDEZ MARCOS 1975, pp.78-80.

Sul rapporto tra ὕπαρ ed ὄναρ, ancora incisive le parole di DODDS 1959, p.119: "L'uomo ha in comune con pochissimi mammiferi superiori il curioso privilegio della cittadinanza di due mondi; egli infatti incontra ogni giorno alternativamente due distinti tipi di esperienza - ὕπαρ e ὄναρ li chiamavano i Greci - ciascuno con la propria logica e i propri limiti, e non ha ragione di ritenere l'uno più valido dell'altro. Il mondo dello stato di veglia ha, sì, certi vantaggi di concretezza e continuità, ma le sue possibilità sociali sono assai ristrette: vi incontriamo soltanto i nostri conoscenti, mentre nel mondo dei sogni si possono avvicinare, sia pure di sfuggita, gli amici lontani, i morti, gli dèi; normalmente è l'unica esperienza che ci sottrae alla tirannia penosa e incomprensibile del tempo e dello spazio. Non è quindi sorprendente che si sia esitato ad attribuire realtà ad uno solo di questi due mondi, liquidando l'altro come mera illusione".

Sui sogni e le visioni, tra cui nella Tarda Antichità non si faceva differenza, vd. AGOSTI 2001b, pp.205-208, in cui sono enumerati i tratti tipici del genere letterario della visione. La bibliografia sull'argomento risulta sconfinata: vd. in generale COX MILLER 1994.

⁴⁵³ Vd. PERNOT 1993, I, pp.174-176.

⁴⁵⁴ Vd. PERNOT 1993, I, pp.309-312.

⁴⁵⁵ Vd. PERNOT 1993, I, pp.176-178.

dell'imperatore Eraclio dal confratello che aveva accompagnato il martire nel suo tragitto.

Lo schema che si può tentare di tracciare per l'*Encomio* pisidiano è dunque il seguente:

1.1-2.9, pp.203-205 Flusin	προοίμιον
3.1-21, p.205	πρόθεσις
4.1-2, p.207	γένος
4.3-23, p.207	γένεσις παιδεία φύσις
5.1-6.16, pp.207-211	τροφή ed ἀνατροφή
7.1-9.22, pp.211-215	Dichiarazione dell'autore sulla forma incompleta dell'opera ἐπιτηδεύματα
10.1-6, p.215	<i>Il battesimo di Magoundat col nome di Anastasio</i> = γένεσις 2
11.1-31, pp.215-217	παιδεία 2
12.1-13.10, pp.217-221	ἐπιτηδεύματα 2
14.1-33.10, pp.221-243	πράξεις
34.1-40.20, pp.243-251	τύχη
41.1-42.15, pp.251-253	τελευτή
43.1-47.19, pp.253-257	μετὰ τὴν τελευτήν
48.1-4, p.259	perorazione finale

5.2 Tropoi

"Il *tropus* (τρόπος) è la 'svolta' (τρέπεσθαι) della freccia semantica indicativa di un corpo di parola che, da un originario contenuto, passa a un

altro. La funzione principale dei tropi è lo straniamento che conviene funzionalmente all'*ornatus*⁴⁵⁶

Facciamo seguire un breve elenco dei *tropoi* più significativi rintracciati nell'*Encomio*.

5.2.1 La κατάχρησις

Il primo dei *tropoi* descritti dal Lausberg⁴⁵⁷ è la catacresi, ovvero la sostituzione linguistica dovuta alla mancanza di un termine specifico nella *Vorlage*: ne abbiamo un esempio all'inizio del paragrafo 29.

Un recluso ebreo, dopo aver assistito al prodigio notturno verificatosi nella cella di Anastasio, tenta di mettere al corrente il compagno di prigionia, il comandante cristiano di Scitopoli. *Act. S. Anast.* 26.11-12, p.69 Flusin specificava con una perifrasi come quest'ultimo fosse τὸν πλησίον αὐτοῦ κοιμώμενον. *Enc. S. Anast.* 29.1, p.237 Flusin si avvale invece del semplice agg. σύγκλινον, attestato soltanto in Menandro secondo la testimonianza dell'*Onomasticon* di Polluce (6.12) = *Men. fr.* 623 K. - A. ὁ δὲ παρακατακείμενός τιμι συμπότης, συγκλίτης, παρακλίτης· σύγκλινον Μένανδρος λέγει.⁴⁵⁸ Come si può vedere, Giorgio è costretto qui a riprendere un termine che afferisce alla sfera semantica del simposio, "il commensale"⁴⁵⁹, e a risemantizzarlo in un *nomen actionis* che valga "sharing one's couch"⁴⁶⁰, anche se in una prigionia.

La catacresi è utilizzata anche per gli *h.l.* verbali: cf. almeno il già citato *Enc. S. Anast.* 20.5-6, p.227 Flusin εἰ γὰρ τὸ χεῖρε δῆσας τὴν κεφαλὴν τῆ γῆ προσκατέκλινεν, in cui il verbo προσκατακλίνω, spiegabile unicamente sulla base dell'esegesi esichiana (cf. Hsch. π 3693 Hansen προσβαλοῦ· προσκατακλίθητι), serve a Giorgio per descrivere il rito della προσκύνησις rifiutato da Anastasio al cospetto del μαρζαβανᾶς, che *Act. S. Anast.* 19.1-2, p.61 Flusin liquidavano col semplice μὴ προσκυνήσας αὐτὸν κατὰ τὸ κρατοῦν παρ'αὐτοῖς ἔθος.

Anche nel paragrafo in cui descrive le pene dell'indemoniato guarito dal κολόβιον di S. Anastasio (cf. *Enc. S. Anast.* 47.10-11, p.257 Flusin καὶ κνηδὸν ἀνυλάκτει φοβερὸν τε

⁴⁵⁶ LAUSBERG 1969, §174, p.102. Per una definizione dei *tropoi*, vd. anche CURTIUS 1992, pp.335-337.

⁴⁵⁷ Vd. LAUSBERG 1969, §178-179, pp.105-107.

⁴⁵⁸ Vd. BEROLLI 2013a, pp.159-160.

⁴⁵⁹ Vd. *LSJ* s.v. παρακατάκειμαι, p.1312 = "lie beside or near, esp. at meals"; s.v. συμπότης, p.1685 = "fellow-drinker, boon-companion"; s.v. συγκλίτης, p.1665 = "one who lies with one, companion at table"; s.v. παρακλίτης, p.1313 = "one who lies beside at meals".

⁴⁶⁰ *LSJ* s.v. σύγκλινος, p.1665.

καὶ φρικῶδες κορυβαντιῶν τε καὶ μανιωδῶς ἐξορχούμενος, modellato su *Act. S. Anast.* 44.4-5, p.91 Flusin ἐνοχλούμενος δεινῶς ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου), Giorgio utilizza il verbo κορυβαντιάω secondo la risemantizzazione che sarà canonica per i lessicografi, per cui cf. almeno *EM.* 531.4 Gaisford Κορυβαντιᾶ· μαίνεται, ὀρχεῖται, *Suid.* κ 2116 Adler Κορυβαντιᾶ· μαίνεται, ἢ ὀρχεῖται, ἢ δαιμονᾶ, Hsch. κ 3674 Latte Κορυβαντιᾶ· ἐν τελετῇ <ὀρχεῖται>.

5.2.2 L' ἄλληγορία e la μεταφορά

Un caso di allegoria, sempre secondo la definizione del Lausberg:

"L'allegoria (*inversio*, ἄλληγορία) è la metafora continuata come tropo di pensiero e consiste nella sostituzione del pensiero che si intende per mezzo di un altro pensiero che si trova in un rapporto di somiglianza con il pensiero che si vuole intendere"⁴⁶¹,

è offerto al momento del saluto, da parte del martire, del superiore del monastero gerosolimitano, intriso di *metafore*⁴⁶² marine e vegetali, cf. 15.4-8, p.223 Flusin:

«Δίδου μοι, πάτερ, τὴν τελευταίαν εὐχὴν· δίδου μοι τῆς μακρᾶς ἀποδημίας ἐφόδιον· δίδου μοι παραπομπὸν τῆς ἐκεῖ μετοικήσεως. Οἶδα, πάτερ, τῷ κόπῳ σου με πῶς ἐφυτούργησας· οὐκ ἄγνωῶ τοῖς σοῖς με πῶς ἰδρῶσιν ἐπότισας· ἐπίσταμαι ταῖς σαῖς χερσὶ τὰς ἐμὰς ἀκάνθας ὅπως ἐξέκοψας. Σὺ με τῆς βιωτικῆς ναυαγίας διέσωσας καὶ ταῖς ἀγκύραις καθωρμίσω τῆς πίστεως».

Giorgio sembra qui ricordare i precetti sul συντακτικὸς λόγος di Men. Rh. II. 430.9-434.9, pp.194-200 Russell-Wilson, soprattutto laddove il retore li applicava ai santi uomini: cf. II. 431.10-11. p.196 Russell-Wilson ἐπαινέσει δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας, οἷον ἱερέας e raccomandava di adornare il discorso con immagini, esempi storici, paragoni oppure descrizioni di vario tipo: cf. II. 433.13-15, p.200 Russell - Wilson καλλωπίσεις

⁴⁶¹ Vd. LAUSBERG 1969, §423-425, pp.234-237.

⁴⁶² Circa l'impiego di metafore, che pure non deve trascinare l'autore oltre la misura, così si esprimeva [Longin.] *Subl.*32.6: Ταῦτα καὶ τὰ παραπλήσια μυρὶ' ἄττα ἐστὶν ἐξῆς· ἀπόχρη <δὲ τὰ> δεδηλωμένα, ὡς μεγάλοι τε φύσιν εἰσὶν αἱ τροπικαί, καὶ ὡς ὑψηλοποιὸν αἱ μεταφοραί, καὶ ὅτι οἱ παθητικοὶ καὶ φραστικοὶ κατὰ τὸ πλεῖστον αὐταῖς χαίρουσι τόποι. ("Seguitando, di questi esempi, e di analoghi, ce ne sarebbero a bizzeffe, ma i casi evidenziati sono sufficienti per dimostrare quanto grandi siano le figure per natura, come le metafore contribuiscano alla creazione del sublime, e come, per la maggior parte, sia felice l'uso delle metafore nei luoghi patetici e nelle descrizioni").

Vd. LAUSBERG 1969, §228-231, pp.127-128; PERNOT 1993, I, pp.410-420.

δὲ τὸν λόγον καὶ εἰκόσι καὶ ἱστορίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις γλυκύτησι καὶ ἐκφράσεσσι τισιν. Mentre tra i modelli per simili immagini si possono rintracciare le metafore marine tipiche della diatriba cinica, oltre alle filosofie ellenistiche che aspiravano all'ἡσυχία ed al γαληνισμός⁴⁶³, tra le *auctoritates* poetiche per l'utilizzo, in ambito amoroso o marino, del συντακτικὸς λόγος, compare nuovamente Filodemo.⁴⁶⁴ Per quanto riguarda invece le metafore con il mondo vegetale, che rientrano tendenzialmente tra i dettami della retorica περὶ ἐπιθλαμίου λόγου e περὶ κατευναστικοῦ λόγου (cf. Men. Rh. II. 404.6-8, p.143, 408.9-26, pp.150-152 Russell - Wilson)⁴⁶⁵, Giorgio ne fa ampio uso soprattutto nell'*Esamerone*. Si pensi al passaggio in cui il patriarca Sergio, dedicatario dell'opera, viene paragonato ad un contadino, vv.34-47:

οὐκ ἦν γὰρ εἰκὸς τὴν βάτω πεφυρμένην
 ψυχὴν γεωργεῖν εὐφορώτατον στάχυν,
 εἰ μὴ φθάσας σὺ τοὺς ἀκανθώδεις ῥύπους
 ἀνεῖλες ἢ καθεῖλες ἢ τομωτάτῳ
 τῆς σῆς προσευχῆς ἐξεχέρσωσας ξίφει.
 ἀλλ' ὦ γεωργὲ τῶν πετρῶν καὶ τῶν βάτων
 - σπεῖρεις γὰρ αὐτὸς καὶ κατὰ πέτρας πολλακίς
 καὶ τεκνοποιεῖν ἐκβιάζει τοὺς λίθους
 φύειν τε καρποὺς ἀξιοῖς καὶ τὰς βάτους,
 καὶ πτηνὸν οὐδὲν τὸν σὸν ἔνθεον σπῶρον
 ἐκ τῶν ἀδήλων βόσκεται πετασμάτων -
 ἄρδευσον ἡμᾶς τῇ ῥοῇ τῶν δακρῦων,
 ἴσως γένοιτο τέκνον ἐκ στεῖρας πάλιν
 καὶ καρπὸς ἔμφρων ἐξ ἀκάρπου καρδίας.⁴⁶⁶

E ancora: come in *Enc. S. Anast.* 15.4-8, p.223 Flusin, anche nella parte 'cosmica fenomenica' dell'*Esamerone* in cui sono descritte le manifestazioni atmosferiche⁴⁶⁷, l'ἔκκοπή indica metaforicamente la liberazione dal peccato, cf. vv.518-522:

⁴⁶³ Studiate in LIVREA 1986a, ad Cerc. fr. 2.6, pp.78-79.

⁴⁶⁴ Vd. in merito le conclusioni di BEROLLI 2013a, e soprattutto FALIVENE 1983.

⁴⁶⁵ Vd. VILJAMAA 1968, p.81; PERNOT 1993, I, p.412; CURTIUS 1992, pp.179, 204.

⁴⁶⁶ "Non era infatti possibile che un'anima insozzata dai rovi coltivasse una floridissima spiga. se tu, giungendo, non avessi tirato via o reciso o del tutto estirpato le spinose lordure con la tagliente lama della tua preghiera. O contadino delle pietre e dei rovi - tu semini infatti spesso anche fra le pietre e costringi i sassi a generare e ritieni che anche i rovi possano dare frutti, e nessun uccello con invisibile spiegare d'ali si pasce del tuo seme divino -, irrigaci con flutto di lacrime, che di nuovo possa venire un figlio dalla sterile e frutto sapiente da un cuore infruttuoso".

Si noti inoltre, sia in *Enc. S. Anast.* 15.4-8, p.223 Flusin che in *Hex.* 648 φυτουργεῖ τὴν πυρώδη καρδίαν l'utilizzo metaforico del verbo φυτουργεῖω.

⁴⁶⁷ Vd. GONNELLI 1990, p.412.

Ἦ τοῦ κεραυνοῦ τὴν ὁδὸν περιτρέπων,
ἀντιστρέφων δὲ τὴν ἄνω φορὰν κάτω
χέων δὲ τὴν ἄβυσσον ἐκ βάθους ἄνω,
καὶ τῷ φόβῳ δρᾶς ἐκκοπὴν ἀμαρτίας.⁴⁶⁸

A livello poetologico inoltre, mentre si è già parlato dell'immagine del giardino come metafora per eccellenza dell'attività letteraria nel carne CVII Sternbach = *Subscriptio*, p.424 Tartaglia⁴⁶⁹, gioverà ricordare anche la vicinanza tra *Enc. S. Anast.* 12.11-13, p.219 Flusin

γεωργεῖ τὸν κάτω παράδεισον καὶ τρυγᾷ τὸν ἄνω παράδεισον· ὕδατι
καταπιαίνει τὴν γῆν, τὴν δὲ ψυχὴν ἀρδεύει τοῖς δάκρυσι καὶ καρποφορεῖ
καλῶς ἐπ' ἀμφοῖν

ed i versi prossimi al finale dell'*Esamerone*, in cui Giorgio fa evidentemente riferimento all'organizzazione tematica del poema, cf. vv.1678-1685⁴⁷⁰:

οὔτω σε καὶ νῦν ἐξ ἀπληστίας πόθου
μαθεῖν θελήσας καὶ τρυγῆσαι τῷ λόγῳ
τὸν ἀμπελῶνα τῶν σοφῶν σου κτισμάτων
οὐκ οἶδα ποῖον βότρυν ἀρπάσας λάβω·
τῇ ποικίλῃ γὰρ καὶ σοφῇ θεωρία
τὸν νοῦν μερίζω καὶ στενοῦμαι καὶ θέλων
ἐλεῖν τὰ πρῶτα, κλέπτομαι τοῖς ἐσχάτοις,
καὶ δυσκαθέκτοις ἀντινήχομαι σάλοις⁴⁷¹

Un caso particolare di allegoria è invece la *tipologia biblica*⁴⁷², di cui abbiamo un chiaro esempio in *Enc. S. Anast.* 13.4, p.219 Flusin: si tratta del passaggio in cui il demonio fa avere ad Anastasio, sempre nel monastero a Gerusalemme, pensieri impuri e ricordi delle parole magiche apprese dal padre (cf. *Act. S. Anast.* 13.3-4. p.55 Flusin λογισμοὺς πονηροὺς καὶ μνήμας τῶν μαγικῶν ἐκείνων ῥημάτων ὧνπερ παρὰ τοῦ ἰδίου

⁴⁶⁸ "O Tu che curvi il corso del fulmine e in basso devii la spinta dall'alto, e al contrario rovesci in alto l'abisso dal profondo allorché diffondi le doverose paure e con la paura mozzii il peccato".

⁴⁶⁹ Vd. Capitolo 3.

⁴⁷⁰ Vd. GONNELLI 1990, p.421.

⁴⁷¹ "Così anche adesso per desiderio insaziabile, volendo conoscerti e vendemmiare con la ragione la vigna del tuo sapiente creato, non so quale grappolo cogliere: infatti divido la mente in molteplice e sapiente contemplazione e mi trovo in difficoltà, e volendo prendere le prime cose vengo rapito dalle ultime, e nuoto in procelle insostenibili".

⁴⁷² Vd. LAUSBERG 1969, §424, p.236.

πατρὸς μεμάθηκεν) che Giorgio definisce τὴν μαγικὴν ὡς εἰπεῖν Εὐάν, riducendo una figura dell'Antico Testamento a "semplice cifra semantica"⁴⁷³.

Sarà opportuno al riguardo ricordare che la tipologia biblica di Eva era stata invece impiegata da Gregorio di Nazianzo (cf. *Carm.* 1.2.34.192-193 Ἐκ μὲν γυναικὸς ἦλθεν, εἰς Εὐάς χάριν / Ἐκ παρθένου δέ) nell'ottica di una spiegazione allegorica dell'incarnazione del Cristo⁴⁷⁴.

5.2.3 L'ὕπερβολή

Simile alla metafora è quella che viene definita *iperbole metaforica*⁴⁷⁵, di cui, nell'*Encomio*, leggiamo almeno un esempio: dopo l'iniziale interrogatorio al martire, l'inviato di Cosroe a Cesarea è costretto a rilevare il proprio fallimento, *γγάντειον* δὴ *τινα πύργον συντιθεῖς ἀπειλῶν* (*Enc. S. Anast.* 37.4-5, p.247 Flusin).

Ma, "consubstantielle au genre épictique"⁴⁷⁶ è l'iperbole vera e propria. Introdotta il più delle volte da espressioni come ὡς εἰπεῖν⁴⁷⁷, Giorgio ne offre una testimonianza sicura al momento di descrivere le gesta dell'imperatore Eraclio, cf. *Enc. S. Anast.* 47.1-4, p.257 Flusin:

Τῷ δὲ τῆς μονῆς ἀδελφῷ βουλὴν ποιουμένῳ τῆς οἴκοι καθόδου τὴν ἀκίνδυνον ἀναχώρησιν οἶον ἐκ χειμερίας νυκτὸς ἀναλάμπας Ἡράκλειος ὁ καλλίνικος βασιλεὺς αἰθρίαν τοῖς ἐκεῖσε Χριστιανοῖς ἐνεποίησεν, ἀντιμεταγαγὼν τὴν νύκτα πρὸς τὸ βάρβαρον ὡς εἰπεῖν ἡμικύκλιον.⁴⁷⁸

Per quanto riguarda invece la difficoltà dell'autore ad affrontare il soggetto dell'opera, altro motivo saliente della letteratura encomiastica imperiale⁴⁷⁹, si veda l'*incipit* del paragrafo 11, in cui il Pisida paragona la propria impresa a quella di chi

⁴⁷³ AVERINCEV 1988, p.150. Vd. anche CURTIUS 1992, pp.118-122, 203.

⁴⁷⁴ Vd. DEMOEN 1996, pp.268-269.

⁴⁷⁵ Vd. LAUSBERG 1969, §215, p.122. Sull'iperbole in generale, vd. §212-215, pp.121-123.

⁴⁷⁶ PERNOT 1993, I, p.403. Vd. anche DELEHAYE 1921, pp.147-150 e CURTIUS 1992, pp.184-185.

Secondo l'anonimo autore del trattato sul *Sublime*, le migliori tra queste figure retoriche sarebbero quelle in grado di dissimulare proprio il fatto di essere delle iperboli (cf. [Long]. *Subl.* 38.3).

⁴⁷⁷ Vd. PERNOT 1993, I, p.409.

⁴⁷⁸ Vd. PERNOT 1993, p.414: "Assurément, ces images ne prétendent pas à l'originalité: la comparaison du souverain avec le soleil, en particulier, est ancienne, et fréquente à l'époque impériale".

⁴⁷⁹ Vd. VILJAMAA 1968, p.100; PERNOT 1993, p.404; CURTIUS 1992, pp.180-182; e, soprattutto, la bella definizione di AVERINCEV 1988, pp.93-94: "da una parte lo scrittore è cosciente di essere indegno e incapace di esporre il proprio argomento con parole, che questo cioè può essere celebrato solo con il silenzio; dall'altra parte egli sente comunque il dovere di rivolgersi alla parola".

vuol volare con ali di cera, caso evidente di *iperbole basata su di una referenza letteraria*⁴⁸⁰, *Enc. S. Anast.* 11.1-3, p.215 Flusin:

Τίς οὖν γένωμαι τὸ ἐντεῦθεν· Ποίαν ἀναδέξομαι γλῶτταν ἢ λόγων πηγὰς ἢ νοῦ θεωρίαν, ἵνα τοῖς ἐξῆς θρασύτερον ἀνιπτάμενος μὴ δόξω κηρίναις πιστεύεσθαι πτέρυξιν;

Va detto infine che, anche nell'utilizzo dell'iperbole, Giorgio preferisce decisamente le immagini marine, per le quali, come è stato notato, sembra guardare, oltre alla Sacra Scrittura, anche ai modelli pagani⁴⁸¹. Non stupisce, quindi, trovare nell'*Encomio* il passo seguente, *Enc. S. Anast.* 28.1-3, p. 237 Flusin:

Ἀλλὰ γὰρ πλησιάσας τῷ θαύματι, ὡς δὴ πεζεύειν ἐπιχειρήσας τὴν θάλατταν, τῆς γλώττης βαπτίζομένης αἰσθάνομαι καὶ χεῖρα τὸν μακάριον αἰτῶ προτεῖναι μοι μάρτυρα διαβαστάζοντα τὸν λόγον ἐν τῷ πελάγει τοῦ θαύματος.

Per questo tema retorico in voga nel VII secolo d.C.⁴⁸², l'autore è quasi certamente memore del precetto di Men. Rh. II.368.21-369.2, p.76 Russell - Wilson, che incoraggia l'impiego di paragoni marini all'interno del βασιλικὸς λόγος:

δέχεται δὲ τὰ προοίμια τοῦ λόγου καὶ ἐκ παραδειγμάτων ἀορίστων αὐξήσεις, οἷον ὡς ἂν εἰ λέγοιμεν, ὥσπερ δὲ πελάγους ἀπείρου τοῖς ὀφθαλμοῖς μέτρον οὐκ ἔστι λαβεῖν, οὕτω καὶ βασιλέως εὐφημίαν λόγῳ περιλαβεῖν οὐ ῥάδιον. οὐ μόνον δὲ ἐπὶ τοῦ βασιλικοῦ τοῦτο εὐροις ἄν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πάσης ἐπιδεικτικῆς ὑποθέσεως, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς συντόνοις τῶν ἐπιδεικτικῶν⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Vd. PERNOT 1993, I, p.405.

⁴⁸¹ Vd. GONNELLI 1991, *ad De vit. hum.* 82-82, p.130.

⁴⁸² Cf. Geo. Pis. *Hex.* 1760 πεζεύεται δὲ τῆς θαλάσσης ἢ χύσις, *Carm. vit.* 81-83 εἰ δὲ τις εὐσεβίης θεοβενθέος ἔδρακεν ὄρους / ἵσταται ἐν πελάγεσσι καὶ ἐς βυθὸν ἴχνος ἐρείδει, / οὐ τρομέων ζοφόντας αἰεὶ πνειόντας ἀήτας, *Sophr. H. Enc. Cyr. et Jo.* 1, p.18.1-5 Bringel Ὅθεν ἀναστάντες καὶ καθ' ἑαυτοὺς μετὰ ταῦτα γενόμενοι, τὸ τῶν μαρτύρων ὕψος σκοπήσαντες καὶ τῶν δρωμένων θαυμάτων τὸ πλῆθος θεώμενοι καὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἀσθενείας αἰσθόμενοι, κατὰ τὸν μέγαν Πέτρον ὅτε τὸ θαλάττιον ῥεῖθρον ἐπέξενεν ἐφοβήθημεν ("Quindi, alzatosi e tornato in me a seguito di questi avvenimenti, dopo aver osservato l'altezza dei martiri, contemplando la moltitudine dei miracoli operati ed avendo percepito la mia propria debolezza, ebbi paura come il grande Pietro quando camminò sulla corrente marina").

⁴⁸³ "I proemi del discorso ammettono amplificazioni basate su esempi indefiniti, come se dicessimo che, come non è possibile prendere la misura del mare infinito con gli occhi, così non è facile abbracciare a parole la lode dell'imperatore. Ciò lo si potrebbe riscontrare non solo nell'orazione imperiale, ma in ogni soggetto epidittico, e soprattutto, tra i discorsi epidittici, in quelli sostenuti" Vd. RUSSELL - WILSON 1981, *ad loc.*, p.273.

Per il motivo dell'ἀπορία in Giorgio, vd. in generale FRENDO 1986, p.55: "Pisides has carried the traditional expression of ἀπορία, associated with the prooemium by Menander in his treatment of the βασιλικὸς λόγος".

Il *topos* dell'inesprimibile di *Enc. S. Anast.* 3.10-14, p.205 Flusin:

Ὅταν γὰρ ἀγωνιστῆ πράξεων εὐφημίας λόγος ἀνταγωνίζεται καὶ συμμετρεῖσθαι φιλοτιμῆται τῷ πράγματι, ἔοικε τοῖς ὀρμιᾶ φιλονεικοῦσιν ἀναμετρεῖν τὸν βυθὸν καὶ πρὸς παρέκτασιν ἐτέραν ἐφ'ἐτέρα δεσμεύουσιν· ὁμοίως γὰρ ὁ τε μείζων τῷ ἐλάττονι κάλως, ὁ τε μακρὸς τῷ βραχεῖ λόγος ἐλέγχεται.

sembra invece più vicino a *Lib. Or.* 59.6, p.212.7-9 Foerster:

πῶς οὐκ ἀνάγκη τοῦ μετρίου τοσοῦτον ὑστερεῖν, ὅσον περ ἄν, εἰ γῆν καὶ θάλατταν ἐνεχειροῦμεν ἡμέρα μιᾶ μετρεῖν,⁴⁸⁴

5.2.4 L'ἀντονομασία e la μετωνυμία

Chiari casi di *antonomasia vossianica*⁴⁸⁵ sono i modi impiegati da Giorgio per definire il furto barbaro delle reliquie della Santa Croce ad opera del re Cosroe II, Ναβουχοδονοσοῦρ ὁ νεώτερος (*Enc. S. Anast.* 5.8, p.209 Flusin), e la stazza fisica dei due uomini che salgono sui piedi del martire a Bethsaloe, τινὰς ὄντων καὶ Ἐφιάλτην τὸ μέγεθος (*Enc. S. Anast.* 38.4-5, p.249 Flusin), i giganti che secondo il mito avevano tentato di scalare il cielo ed alla cui immane grandezza aveva già fatto riferimento la lunga similitudine di *Nonn. D.* 36.241-250:

Κολλήτης δ' ἀπέλεθρος ἔχων περιμήκεα μορφήν,
δύσμαχος, ἐννεάπηγος, ὁμοῖος Ἄλκυονῆι,
Βακχεῖς κατὰ μέσσον ἐμαίνετο δηιοτήτος·
Βασσαρίδων δὲ φάλλαγμα μετὰ κλόνον ἤθελεν ἔλκειν
εἰς εὐνήν ἀνάεδνον ἀναγκαίων ὑμεναίων,
καὶ κενεῆ πολέμιζεν ἐπ' ἐλπίδι, τηλίκος ἀνήρ,
οἷος ἔην θρασὺς ὄντος ἀνέμβατον αἰθέρα βαίνων,
ἀγνὸν ἀνυμφεύτου ποθέων λέχος Ἰοχαιρίας,
οἷος ἔην φιλέων καθαρῆς ὑμέναιον Ἀθήνης
ὑψινεφῆς ἐς Ὀλυμπον ἀκοντίζων Ἐφιάλτης⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ "Come può non esser necessario esser tanto privi di misura, quanto se tentassimo di misurare la terra e il mare in un sol giorno?". Vd. WHITBY 2003, p.180.

⁴⁸⁵ LAUSBERG 1969, §207, p.118.

⁴⁸⁶ "L'immenso Collete, dall'aspetto gigantesco, / feroce guerriero, alto nove iugeri, simile ad Alcioneo, / infuria nel cuore della battaglia contro l'esercito bacchico; / dopo la lotta, vorrebbe trascinare la schiera delle Bassaridi / a un'unione senza dote di forzati imenei: / combatte per questa falsa speranza, quall'uomo grande / quando l'audace Oto, il quale camminò per l'etere inaccessibile / desiderando il puro letto dell'Arciera ignara di nozze; / o quanto Efialte che bramando le nozze con la pura Atena / osò scagliare dardi in alto contro l'Olimpo" (traduzione di AGOSTI 2004, p.643).

Sempre per antonomasia, Giorgio aveva definito il tiranno persiano τὸν ἔνσαρκον Ἄϊδην (*Enc. S. Anast.* 5.13-14, p.209 Flusin).

L'aldilà è sempre definito attraverso metonimia: a seconda che si tratti dell'aldilà pagano in cui vengono precipitati i legni della Santa Croce o di quello ebraico che potrà essere estinto con la fatica del martirio, Giorgio riprende all'occorrenza i termini, già neotestamentari, Ἄϊδη (*Enc. S. Anast.* 5.12, p.109 Flusin) oppure γέενναν (*Enc. S. Anast.* 15.16, p.223)⁴⁸⁷.

5.2.5 L'etimologia

Come è stato notato⁴⁸⁸, l'etimologia è di fatto una definizione che ricorre al corpo della parola per fargli corrispondere un significato originario.

Vera e propria "forma di pensiero", secondo la definizione che ne dette Ernst Robert Curtius⁴⁸⁹, essa era stata teorizzata per il genere epidittico dai retori tardoantichi, che a loro volta si rifacevano ai precetti aristotelici⁴⁹⁰, cf. Theon *Prog.* 111.3-5, p.76 Patillon - Bolognesi

Χάριεν δέ ἐστιν ἐνίοτε καὶ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἢ τῆς ὁμωνυμίας ἢ τῶν ἐπωνυμιῶν ἐγκωμιάζειν, ἐὰν μὴ πάνυ φορτικὸν καὶ καταγέλαστον ᾖ⁴⁹¹.

Si è già detto che è un esempio di etimologia l'intero paragrafo 10 dell'*Encomio di S. Anastasio*, aggiunto di sana pianta da Giorgio proprio per adeguarsi ai 'topoi sull'elogio retorico dei nomi' che dovevano riguardare anche i poeti⁴⁹² e, soprattutto, gli agiografi⁴⁹³.

L'episodio della scalata del cielo è alluso a più riprese nelle *Dionisiache*: cf. almeno 2.311-313, 5.509, 44.304, 48.403, 417.

⁴⁸⁷ Vd. ancora PRESTIGE 1923.

⁴⁸⁸ Vd. LAUSBERG 1969, §379, p.205 e, soprattutto, i presupposti metodologici dettati per lo studio dei nomi divini da USENER 2008, pp.45-47.

⁴⁸⁹ Vd. CURTIUS 1992, pp.553-559.

⁴⁹⁰ Vd. PATILLON - BOLOGNESI 1997, p.76, nn.374, 375.

⁴⁹¹ "Talvolta è piacevole derivare la lode dai nomi, o dall'omonimia, oppure dai soprannomi, qualora non sia del tutto volgare e ridicolo."

⁴⁹² Vd. PERNOT 1993, I, pp.233-238.

⁴⁹³ A partire dagli studi di Hermann Usener e degli studiosi che si riunivano intorno all'*Archiv für Religionswissenschaft* (vd. USENER 2007, p.6: "Come chiarito nei *Götternamen*, Usener intendeva gettare luce, attraverso l'analisi filologica, su quei processi linguistici che erano, a parer suo, a fondamento del mito e della religione"), l'etimologia è divenuta un fondamentale strumento di analisi dei testi agiografici e della loro relazione con la storia sociale e delle religioni (vd. in merito ODORICO 1979). Più in generale, vd. l'*Introduzione*.

5.2.6 L'ἀντίθετον

Nell'*Encomio* di Giorgio, si possono scovare due tipi di antitesi⁴⁹⁴.

Un esempio di antitesi di parole singole troviamo in *Enc. S. Anast.* 4.9-10, p.207 Flusin Ὡ φιλοστοργίας ἀστόργου καὶ ἐχθρᾶς ἀγαπήσεως, tale da creare, oltre ad un ossimoro e ad un "chiasmo semplice"⁴⁹⁵, quella che viene definita "*distinctio* enfatica, che afferma la contemporanea esistenza e non-esistenza di una cosa"⁴⁹⁶.

Di seguito, *Enc. S. Anast.* 4.21-22, p.207 Flusin, leggiamo Μάγος πατήρ καὶ μάρτυς ὁ παῖς, πολὺ ἀπάφρων καὶ νεότης ἔμφρων εὐρίσκεται, ovvero un'antitesi di gruppi di parole dipendenti sintatticamente⁴⁹⁷, con cui l'autore recupera il *topos* della contrapposizione tra vecchio e giovane, passato, grazie ad una sorta di "fusione spirituale tardoantica"⁴⁹⁸, dalla letteratura encomiastica pagana a quella monastica ed agiografica.

Un'antitesi di frase con poco evidente corrispondenza lessicale nell'antagonismo delle proposizioni contrapposte⁴⁹⁹, è invece messa in bocca al martire poco prima della sua morte: cf. *Enc. S. Anast.* 42.8-10, p.253 Flusin Ἀναριθμήτοις ἐγὼ διατετυμῆσθαι

⁴⁹⁴ Per quanto riguarda l'utilizzo dell'antitesi, valore di *auctoritas* hanno i precetti della *Rhetorica ad Herennium* 4.45.58 (vd. in merito CURTIUS 1992, p.77):

Contentio est, per quam contraria referentur. Ea est in verborum exornationibus, ut ante docuimus, huiusmodi:

'Inimicis te placabilem, amicis inexorabilem praebes.'

In sententiarum huiusmodi:

'Vos huius incommodis lugetis, iste rei publicae calamitate laetatur. Vos vestris fortunis diffiditis, iste solus suis eo magis confidit.'

Inter haec duo contentionum genera hoc interest: illud ex verbis celeriter relatis constat; hic sententiae contrariae ex comparatione referantur oportet

("L'antitesi è quella grazie a cui verranno riportati gli opposti. Essa si trova negli ornamenti delle parole, come ho dimostrato prima, di questo tipo:

"Tu ti mostri clemente coi nemici, implacabile con gli amici".

Negli ornamenti delle frasi di questo tipo:

"Voi piangete delle sue disgrazie, mentre questi gioisce della sciagura dello stato. Voi diffidate delle vostre fortune, mentre questi tanto più confida solamente nei suoi beni"

Tra questi due generi di antifrasi c'è questa differenza: il primo consiste in parole riportate velocemente; nel secondo è opportuno che frasi contrarie vengano riportate per comparazione").

In generale, per i precetti retorici intorno al doppio tipo di antitesi, vd. MAGUIRE 1981, p.56. Per la tecnica dell'antitesi nel contesto che ha definito della "Rhetoric of Paradox", vd. AV. CAMERON 1991, pp.155-188.

⁴⁹⁵ Vd. LAUSBERG 1969, §392, pp.214-218.

⁴⁹⁶ Vd. LAUSBERG 1969, §389, pp.211-212.

⁴⁹⁷ Vd. LAUSBERG 1969, §388, p.211.

⁴⁹⁸ Vd. CURTIUS 1992, pp.115-118.

⁴⁹⁹ Vd. LAUSBERG 1969, §387, pp.210-211.

τιμωρίας ἐνόμιζον καὶ νικᾶν ἀριθμῶ τῶν ἐμῶν μελῶν τὴν διαίρεσιν· νῦν δὲ μικρῶ θανάτῳ τοῖς μεγάλοις τοῦ Χριστοῦ στρατιώταις ἐναριθμοῖς γίνομαι.

5.2.7 Tropoi composti

Un bell'esempio di combinazione di *tropoi*, secondo la definizione del Lausberg⁵⁰⁰, è offerto dall'espressione τὴν Δαυιτικὴν διενυκτέρευε λύραν κρούμενος (*Enc. S. Anast.* 27.4-5, p.235 Flusin), in cui Giorgio utilizza simultaneamente perifrasi⁵⁰¹, antonomasia vossianica e metonimia per descrivere il santo intento nella lettura dei *Salmi*.

Va detto a tal proposito che il cumulo di figure retoriche era stato teorizzato come uno degli strumenti che creano il sublime, cf. [Longin.] *Subl.* 20.1:

Ἄκρως δὲ καὶ ἡ ἐπὶ ταῦτὸ σύνοδος τῶν σχημάτων εἴωθε κινεῖν, ὅταν δύο ἢ τρία οἷον κατὰ συμμορίαν ἀνακρινάμενα ἀλλήλοισ ἐρανίζῃ τὴν ἰσχύν, τὴν πειθῶ, τὸ κάλλος.⁵⁰²

5.3 Alcune figure di suono e loro funzione

Non bisogna tuttavia dimenticare, oltre ai *tropoi* canonizzati dalla precettistica retorica tardoantica, la funzione liturgica dell'*Encomio* di Giorgio di cui abbiamo già parlato diffusamente.

Molti dei *tropoi* studiati all'interno del testo, difficilmente potevano essere compresi da tutti, o per lo meno richiedevano una cultura retorica non facile da supporre nell'uditorio, stando a quanto efficacemente rilevato da George A. Kennedy:

"Although formal education in rhetoric remained strong in the Fifth Century, and accounts for the qualities found in the historians, it declined in the Sixth and Seventh. And the challenge facing the Christian orator declined as well. [...] The audience did not demand something new and the authoritarianism endemic to late antiquity and the Church asserted itself in style and content as it did in thought"⁵⁰³.

⁵⁰⁰ LAUSBERG 1969, §235, p.129.

⁵⁰¹ Cf. [Longin.] *Subl.* 28-29 e vd. CURTIUS 1992, pp.305-308.

⁵⁰² "Anche un cumulo di figure mirato allo stesso concetto è solito commuovere in profondità, quando due o tre di esse, legate tra loro per così dire in società, danno il loro contributo alla forza, alla persuasione, alla bellezza".

⁵⁰³ KENNEDY 1983, p.256.

Di qui il ricorso ad alcune figure retoriche di suono.

Esempi di quella che Eduard Norden definì "la più spiccata caratteristica dell'antica prosa d'arte dal principio alla fine"⁵⁰⁴, ovvero l'omoteleuto, si possono leggere, e.g., in

Enc. S. Anast. 27.9-10, p.235 Flusin μηδὲ τῆ ἀνακλίσει παρεμποδίζεσθαι τὸν ιστάμενον, μηδὲ τῆ στάσει παραλυπεῖσθαι τὸν κείμενον,

11.9-10, p.215 Ὅλος γὰρ ὢν τὸ πρὶν σαρκικός, ὅλος ἐγγέγονει πνευματικός,

12.11-12, p.219 γεωργεῖ τὸν κάτω παράδεισον καὶ τρυγᾷ τὸν ἄνω παράδεισον⁵⁰⁵

34.4-5, p.243 τῆ στηρρότητι χαίροντες, τῆ στερήσει δακρύνοντες, ἐπαινοῦντες τὰ φθάσαντα, ἐγκελευόμενοι πρὸς τὰ μέλλοντα,

Abbondante anche l'utilizzo di parallelismi, soprattutto in clausola, cf. e.g.:

Enc. S. Anast. 4.21-22, p.207 Flusin Μάγος πατήρ καὶ μάρτυς ὁ παῖς, πολὺὰ παράφρων καὶ νεότης ἔμφρων⁵⁰⁶

6.12-13, p.209 Αὕτη τῷ μακαρίῳ τῆς ἐκ δαιμόνων ἀποστασίας ἀρχή, αὕτη πρώτη τῆς ἐν Χριστῷ πορείας ἢ κίνησις

15.5-7, p.223 Οἶδα, πάτερ, τῷ κόπῳ σου με πῶς ἐφυτούργησας· οὐκ ἀγνοῶ τοῖς σοῖς με πῶς ἰδρῶσιν ἐπότισας· ἐπίσταμαι ταῖς σαῖς χερσὶ τὰς ἐμὰς ἀκάνθας ὅπως ἐξέκοψας⁵⁰⁷

29. 6-7, p.237 μηδὲ τῷ σώματι συνηρεμοῦντος τοῦ νοῦ μηδὲ τῷ νῷ συγκινουμένου τοῦ σώματος

30.15-16, p.239 ἀγκίστρῳ δῆθεν παραπηγνύων τὸ δέλεαρ ἢ βόθρῳ προπετάζων τὸ θήρατρον

9-10, p.243 πῆ μὲν τῆ συναφείᾳ κατευφραίνειν τὸν ἅγιον, πῆ δὲ τῆ χρεῖα καθυπουργῆσαι τοῦ μάρτυρος

35.10-11, p.245 ὁπόσον γὰρ ὁ διώκτης τοῦ διώκτου σφοδρότερος, τοσοῦτον οἱ στέφανοι τῶν στεφάνων λαμπρότεροι,

⁵⁰⁴ NORDEN 1986, II, p.834.

⁵⁰⁵ Vd. MAGUIRE 2002: "most early commentators were prepared to accept the earthly paradise as a real place, which, to be sure, had the potential for further allegorization, like all objects in the material world".

⁵⁰⁶ Dove si noti anche l'allitterazione di π.

⁵⁰⁷ Su cui si vedano le osservazioni fatte *supra*.

a creare un suono armonioso ed utile per tener desto l'uditorio, secondo la definizione di "più importante concetto formale popolare" che ebbe a darne sempre il Norden⁵⁰⁸ e che basta a chiarire lo scopo effettivo che tali *tropoi* dovevano rivestire anche nell'*Encomio*.

5.4 Un'immagine di successo: la metafora nautica

Come già accennato *supra*, il resoconto delle πράξεις di Anastasio comincia al paragrafo 14 dell'*Encomio* con la descrizione dello ὕπαρ della montagna. Le parole che lo introducono sono le seguenti, *Enc. S. Anast.* 14.1-2, p.221 Flusin:

Ἀλλ' ἤδη μοι τὸ σκάφος τῶν λόγων ἐφ' ἑτέραν ἀναγωγὴν εὐτρεπίζεται· οὐ γὰρ οἱ λιμένες τὸ πέρας, ἀλλ' ἡ τῶν φορτίων διάπρασσις.

Si tratta della ripresa di un motivo poetico assai caro a Giorgio⁵⁰⁹, il paragone cioè tra la composizione letteraria ed il viaggio per mare. La prima ricorrenza, in un contesto probabilmente simposiale, si trova nel cosiddetto "nuovo Simonide", stando alle più recenti interpretazioni che sono state date ai vv.5-7 del *fr.* 22 West² = 9 Gentili - Prato²:

προφρονέως μακρὴν ἀλίην πρήσσοιμι κέλευθο[ν,
φόρτον ἄγων Μουσέω]ν κόσμ[ο]ν ἰοσ[τ]εφάνων⁵¹⁰

Di qui, oltre all'influenza sulla poesia latina, soprattutto epica, da Virgilio a Stazio, e su alcune immagini trasferite alla prosa già da Cicerone⁵¹¹, l'idea della poesia come navigazione ebbe grande fortuna anche in epoca tardoantica, come provano le testimonianze di Nonn. *D.* 13.50-52, Jo. Gaz. 1.16, Paul. Sil. *Soph.* 444-445.

Ma l'autore per cui la metafora ebbe un ruolo metaletterario di primo ordine, come è stato notato, sia sul piano retorico che su quello performativo⁵¹², è certamente Claudiano, che si è tentato di riconoscere dietro al navigante dei vv.11-12 del proemio

⁵⁰⁸ NORDEN 1986, II, p.818.

⁵⁰⁹ Cf. *Pers.* III.381-384, *Bell. Avar.* 125-129, *Sev.* 87, 130, 209-211, 310, *Van.* 37-40, *In Alip.* 59-60 e vd. WHITBY 2003, p.182, n.51 e FRENDO 1988, p.148, n.24.

⁵¹⁰ "Possa io compiere di buon animo un lungo cammino marino, / recando come carico l'ornamento delle Muse coronate di viole". Vd. RUTHERFORD 1996, p.191 e LIVREA 2006, con ampia bibliografia.

⁵¹¹ Vd. CURTIUS 1992, pp.147-150, che fa un'interessante storia della metafora dalla dichiarazione poetica sottesa a Prop. III.3.22 *ingenii cymba*, fino all'*incipit* del *Purgatorio* dantesco, vv.1-3 "Per correr miglior acque alza le vele / omai la navicella del mio ingegno, / che lascia dietro a sé mar si crudele".

⁵¹² Vd. TARIGO 2012, p.3.

al suo *De raptu Proserpinae*, ma soprattutto nell'*incipit* della *Gigantomachia* greca, cf. 1.1-17 Hall:

εἶ ποτέ μοι κυανῶπιν ἐπιπλώοντι θάλασσαν
καὶ φρεσὶ θαμβήσαντι κυκώμενα βένθεα πόντου
εὐξασθαι μακάρεσσιν ἐσήλυθεν εἰναλίοισι,
φωνῆς δὲ πταμένης ἀνεμοτρεφὲς ἔσβετο κῦμα,
λώφησεν δ' ἀνέμοιο βοή, γήθησε δὲ ναύτης
ὀσσόμενος μέγαλοιο θεοῦ παρεούσαν ἄρωγῆν·
ὡς ἴκαὶ νῦν†, Δήλιε† (σὺ γὰρ θεὸς ἔπλευ ἀοιδῆς)
εὐξομαι ἀυδήεντα κατὰ πλόον εὐπιάων.
ἴλαθι καί μου ἄκουσον, ἐπεὶ σέθεν εὐμενέοντος
παυρότερον δέος ἐστὶν ἐπ' ἐλπίσι λωιτέρησιν.
ὡς γὰρ δὴ πέλαγος μέγ' Ἀλεξάνδροιο πόληος
πάντοθεν ἐκτέταται, τὰ δὲ μυρία κύματα λαῶν
ὄρνυτ' ἐπ' ἀλλήλοισιν, ἐγὼ δὲ τε δεινὸς ἀοιδὸς
μουσοπόλος ναύτης Ἐλικωνίδι νηὶ πιθήσας
ιθύνω πρὸς ἄεθλα, φέρω δ' ἐπὶ φόρτον ἀοιδῆν.
εἰ δὲ θεῶν βουλήσιν ὑφ' ὑμείων ἐθελόντων
ἡμετέροις ὕμνοισιν ἐπιπνεύσειαν ἔπαινοι ...⁵¹³

Vale la pena evidenziare inoltre come il motivo divenne oggetto di trattazione anche per i retori tardoantichi: sia Men. Rh. II.378.1-388.15, pp.94-114 Russel - Wilson che Nicolao, p.47 Felten, ci danno infatti notizia di un genere ἐπιβατήριον di encomio⁵¹⁴, testimoniato da un lungo frammento papiraceo in esametri dattilici (*fr.* XXVIII Heitsch). Se si pensa poi che la metafora della navigazione era stata impiegata anche da agiografi pagani che, come Dam. *Isid. fr.* 103A Athanassiadi = E159 Zintzen: Ἦδη τοίνυν κρουώμεθα πρύμναν ἐπὶ τὸν λόγον ὃν ἀπελίπομεν⁵¹⁵, dimostravano di conoscere i precetti retorici⁵¹⁶, non potrà stupire l'utilizzo fattone da Giorgio.

⁵¹³ "Un tempo, mentre navigavo sullo scuro mare / e sbigottivo nell'animo dinanzi ai turbinosi abissi del ponto / mi capitò di invocare gli dèi marini, / e al suono della mia voce le onde nutrite dal vento si placarono, / si quietò il grido del vento e il marinaio gioì / vedendo presente l'aiuto del grande dio ; / così anche adesso, o Delio (tu sei infatti il dio del canto) / pregherò durante la navigazione poetica dei bei versi. / Siimi propizio e ascoltami, giacché se tu sei benevolo / piccolo è il timore in vista di speranze migliori. / Come il pelago della città di Alessandro / si estende da ogni dove, queste infinite onde dei popoli / si frangono l'una dopo l'altra, e io con la mia abilità di cantore, / marinaio delle Muse affidandomi alla nave Eliconia / faccio rotta verso i premi, portando come carico il mio canto. / Possano, grazie al volere degli dèi e alla vostra approvazione, / spirare le brezze dell'elogio sui miei carmi...".

Si segue il testo stabilito da LIVREA 2000, con il commento e la traduzione di AGOSTI 2006, p.48, n.61.

⁵¹⁴ Vd. KENNEDY 1983, pp.68-69 e, in generale, VILJAMAA 1968, pp.77, 108.

⁵¹⁵ "Quindi ritiriamo ormai la prua al discorso che abbiamo lasciato".

⁵¹⁶ In generale, vd. WATTS 2010, p.119: "these texts share a common rhetorical approach that uses a narrative to present a philosophical (or quasi-philosophical) argument".

5.5 Il prologo 'Mosaico': funzione e modelli

Come abbiamo tentato fin qui di chiarire, l'opera di Giorgio, un panegirico di argomento cristiano scritto secondo le regole della retorica tardoantica, rientra nel genere dei cosiddetti *Lobschriften*:

"Ici l'ont suit scrupuleusement les règles du βασιλικὸς λόγος, mais la comparaison finale ou σύγκρισις se fait maintenant avec des personnages bibliques"⁵¹⁷.

In effetti, tutta la bravura retorica del Pisida è evidente in modo particolare nel prologo dell'*Encomio*, in cui l'autore paragona il dedicatario dell'opera, il patriarca Sergio, a Mosè.

Secondo un interessante lavoro di Claudia Rapp, il paragone con Mosè, personificazione della *leadership* tanto religiosa quanto politica e militare, viene applicato durante la Tarda Antichità a uomini che non solo si sono distinti per l'esemplarità della loro condotta di vita, ma che occupano anche posizioni di grande responsabilità: ecco perché il protagonista del libro dell'Esodo sembra essere assunto, in questo periodo, a modello di preferenza per le rappresentazioni letterarie degli imperatori e, soprattutto, dei vescovi⁵¹⁸.

Oltre infatti alla "persistenza e la decisa rivitalizzazione, in chiave di propaganda politica, di motivi dell'immagine costantiniana"⁵¹⁹ che si poteva leggere dietro al celebre proemio della *Vita Constantini* di Eusebio⁵²⁰, della σύγκρισις si erano serviti, già nel tardo IV secolo d.C., i Padri Cappadoci, eredi dell'immaginario Mosaico elaborato dal Giudeo-Ellenismo e giunto fino a loro per il tramite di Clemente Alessandrino⁵²¹: Gregorio di Nissa, per cui Giorgio non manca a più riprese di rivelare una forte ammirazione⁵²², paragonava a Mosè il proprio *laudandus* nella *Vita di Efrem il*

⁵¹⁷ VAN UYTFANGHE 1993, p.146, n.40. Sulla *comparatio* come parte essenziale di ogni panegirico, vd. soprattutto DELEHAYE 1921, pp.152-154 e RAPP 1998b, p.279.

⁵¹⁸ Vd. RAPP 1998b, p.290.

⁵¹⁹ LIVREA 2003, p.188. Vd. anche AGOSTI 2003, *ad Nonn. Par. Jo.* 5.175, p.540.

⁵²⁰ Sul proemio ed il genere letterario della *Vita Constantini*, vd. TARTAGLIA 1984, pp.7-13; in AL. CAMERON - HALL 1999, pp.27-34, il paragone tra Costantino e Mosè viene analizzato in merito alla formazione retorica di Eusebio: "while the opening part of book I does indeed follow the broad scheme advocated by Menander Rhetor, elsewhere panegyric and narrative or historical elements are intermingled in varying degrees, just as in so many later saints' *Lives*".

⁵²¹ Vd. RAPP 1998b, pp.286-287.

⁵²² Cf. *Sev.* 378-381, *Epigr.* 54 Tartaglia.

Siro a lui attribuita, nell'*Orazione in lode del fratello Basilio*,⁵²³ ma soprattutto nella *Vita di Gregorio Taumaturgo*⁵²⁴ (e non si può dimenticare, come vedremo, la rilettura allegorica dell'Esodo offerta nella sua *Vita di Mosè*); Gregorio di Nazianzo faceva altrettanto nell'*Orazione in lode del fratello Cesario*, nell'*Orazione funebre per il padre* e nell'*Orazione funebre in lode di Basilio*⁵²⁵.

Quindi, dopo il *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* di Palladio⁵²⁶, anche l'Egitto copto conobbe ed apprezzò una simile moda letteraria, come testimoniano ad esempio la menzione di Mosè nel prologo dell'*Encomio di Apollo* di Stefano di Hnēs⁵²⁷, oppure il lungo paragone del *laudandus* con Mosè nell'*Encomio di Atanasio* di Costantino di Assiut⁵²⁸.

A Costantinopoli, circa un secolo prima che Giorgio utilizzasse il motivo nella sua opera encomiastica⁵²⁹, anche il patriarca Eutichio era stato presentato, nella *Vita* scritta dal presbitero Eustrazio,

"in terms of the Mosaic time-scheme of forty-year periods, as the 'new Moses', with the three divisions of his life into the time of study, the time of exile ('in the desert') and the time as leader of the people".⁵³⁰

A partire dal VI secolo d.C., la letteratura religiosa innodica si appropriò della figura di Mosè che, stendendo le mani, fa dividere le acque del Mar Rosso (*Ex.* 14.27): cf. *Hymn. Akath.* 137 χαῖρε, θάλασσα ποντίσσα | Φαραὸ τὸν νοητόν⁵³¹.

L'opera stessa di Giorgio, influenzata dai precedenti citati, vanta altri due paragoni tra Mosè ed il patriarca Sergio, in quanto liberatore di Costantinopoli dall'assedio degli Avari⁵³².

Ma è certamente nel prologo dell'*Encomio di S. Anastasio* che il motivo viene sviluppato con le più marcate valenze retoriche⁵³³, tanto che lo scrittore può affermare

⁵²³ Vd. RAPP 1998b, p.289.

⁵²⁴ Vd. RAPP 1998b, p.291.

⁵²⁵ Vd. RAPP 1998b, pp.289-290.

⁵²⁶ Vd. RAPP 1998b, p.291.

⁵²⁷ Vd. SHERIDAN 2011, p.454.

⁵²⁸ Vd. SHERIDAN 2011, p.460.

⁵²⁹ Cf. *Pers.* I.132-153, III.415-423, *Bell. Avar.* 495-501; vd. NISSEN 1940, p.303.

⁵³⁰ AV. CAMERON 1990, p.212.

⁵³¹ Un precedente poetico è offerto da *P. Bod.* XXX 22-23 ῥ[οῖζ]εν δὲ θάλασσα περὶ φλόγα, τὴν ῥα Μωϋσῆς / σ[χί]ζε[ν], (vd. LIVREA 1994 *ad loc.*, pp.184-185).

⁵³² Cf. *Bell. Avar.* 493-497, *Hex.* 1874 e vd. PERTUSI 1958, p.13, WHITBY 1998b, pp.266-269, WHITBY 2003, pp. 177, 185, DÉROCHE 2015b, p.213.

⁵³³ Vd. WHITBY 2003, pp.178-181.

di non sentirsi all'altezza di far da "nuovo Bezaleel", cf. *Enc. S. Anast.* 2.5-9, p.205
Flusin:

Ἀλλὰ σὲ μὲν, ὃ θεία καὶ τῆς οἰκουμένης ἱερὰ κορυφή, γινώσκω στόμα θεοῦ,
ἐμαυτὸν δὲ Βεσελεὴλ οὐκ ἐπίσταμαι. Ἐπεὶ οὖν φόβῳ τὸ προσταχθὲν
ἐκδεχόμεθα, γένοιτό μοι τὸ πρόσταγμα θείας ἐπιπνοίας μετάδοσις. Θεοῦ
γὰρ τὰ σά· "φόβος δὲ Κυρίου σοφίας ἀρχή.

Segue il paragrafo 3 dell'*Encomio*, caratterizzato, oltre che dal diffuso motivo dell'afasia dello scrittore, dalla descrizione della costruzione, da parte del popolo costantinopolitano (il νέος Ἰσραήλ di *Enc. S. Anast.* 3.1, p.205 Flusin), di un allegorico κιβωτός, l'arca che rappresenta lo scritto commissionato a Giorgio dal patriarca Sergio⁵³⁴. Si tratta del corrispettivo di quella cassa che, proprio a partire da Gr. Nyss. *V. Mos.* 2.7.5-8, p.66 Simonetti, simboleggiava l'educazione:

κιβωτὸς δ' ἂν εἴη ἐκ διαφόρων σανίδων συμπεπηγυῖα ἢ ἐκ ποικίλων
μαθημάτων πηγνυμένη παιδευσις, ἢ ἄνω τῶν κυμάτων τὸν δι' αὐτῆς
ἐπιφερόμενον τοῦ βίου ἀνέχουσα⁵³⁵

E' chiaro quanto certe interpretazioni allegoriche si addicessero al clima di rinnovamento culturale voluto nella Costantinopoli dell'imperatore Eraclio proprio dal νομοθέτης Sergio⁵³⁶. Ciò giustifica altresì la scelta di Giorgio di iniziare l'*Encomio* nel nome del νόμος, di cui Mosè è tradizionalmente considerato l'inventore⁵³⁷ ed il patriarca Sergio l'innovatore e simbolo nel VII secolo d.C.⁵³⁸

Una spinta in questa direzione poteva certamente venire all'autore dalla lettura di [Longin.] *Subl.* 9.9:

Ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ
θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε, κάξέφηεν εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ

⁵³⁴ Vd. WHITBY 2003, p.179.

⁵³⁵ "Per cassa, costruita mettendo insieme assi diverse, si intenda l'educazione che deriva dalla connessione di diversi insegnamenti, la quale sosterrà ciò che trasporta al di sopra dei flutti della vita". Vd. l'interpretazione del passo offerta da RUBENSON 2000, pp.127-128.

⁵³⁶ Vd. WHITBY 1998b, p.266, con bibliografia.

⁵³⁷ Vd. AGOSTI 2003, *ad Nonn. Par. Jo.* 5.175, pp.538-540, CURTIUS 1992, p.235.

⁵³⁸ Vd. HALDON 1990, p.259: "Like the soteriological theology of orthodox Christianity, which provided one aspect of the theoretical understanding of the world, the law as an abstract but systematised structure represented another facet of that understanding, at least as far as it was available to the literate element of society".

γράφας τῶν νόμων· «Εἶπεν ὁ Θεός» φησί· τί; «Γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο·
γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο.»⁵³⁹

L'incipit dell'*Encomio* pisidiano all'insegna del νόμος ... οὐράνιος rientrava così a pieno nell'ottica di quella che George A. Kennedy ha definito la "rhetoric of the law"⁵⁴⁰, riuscendo inoltre a corrispondere alle aspettative di un uditorio non necessariamente educato alla retorica⁵⁴¹:

"Appeal to the language of signs, the argument that God made himself known through a veil that could only be penetrated by the science of hermeneutics, was a way of neutralizing the difficulty. At the same time, certain key texts (notably the Song of Songs) and figuree (notably Moses) assumed the role of traditional themes in the repertoire of Christian interpreters, and were not without a wider influence"⁵⁴²

A seguito dell'operazione metafrastica di Giorgio, che aveva utilizzato il motivo in un contesto storico e liturgico ben preciso (il recupero delle reliquie della santa croce; la cerimonia per l'installazione del nuovo culto di S. Anastasio; la celebrazione delle imprese trionfanti dell'imperatore Eraclio ai danni della Persia; il clima di rinnovamento e rinascita diffuso a Costantinopoli), sarà Cosma di Maiuma a riprendere l'immaginario Mosaico, e ad associare l'episodio al sacrificio della croce nella prima ode del *Canone per l'Esaltazione della croce*, pp.366-368 Pricoco - Simonetti (cf. *Cosm. Mel. Hymn.* 1.1-11, p.161 Christ - Paranikas):

Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς
ἐπ'εὐθείας ῥάβδῳ,
τὴν ἐρυθρὰν διέτεμε
τῷ Ἰσραὴλ πεζεύσοντι·
τὴν δὲ ἐπιστρεπτικῶς
Φαραὼ τοῖς ἄρμασι
κροτήσας ἤνωσεν,
ἐπ'εὐρους διαγράψας

⁵³⁹ "In questo modo anche il legislatore dei Giudei (non certo il primo che capita, se è riuscito a comprendere la grandezza divina in tutta la sua dignità) si è espresso immediatamente scrivendolo in capo alle *Leggi*: «E Dio disse», egli scrive. Ma che cosa? «Sia la luce, e la luce fu; sia la terra, e la terra fu». Vd. RUSSELL 1964 *ad loc.*, p.94, con un interessante parallelo con Filone di Alessandria in cui Mosè è definito invece νομοθέτης.

⁵⁴⁰ KENNEDY 1983, pp.18-19.

⁵⁴¹ Vd. al riguardo BROWN 2010, p.XLIX. Sul νόμος come unico punto fermo per l'uditorio costantinopolitano, vd. STOLTE 2002, pp.194-196, 200. Ampia documentazione iconografica è raccolta in merito da PELLIZZARI 2013. Più in generale, sul prologo come "purpose of a *captatio benevolentiae*, gaining the audience's goodwill", vd. AV. CAMERON 1991, p.66.

⁵⁴² AV. CAMERON 1991, pp.65-66.

τὸ ἀήττητον ὄπλον·
διὸ Χριστῷ ἕσσωμεν
τῷ θεῷ ἡμῶν, ὅτι δεδόξασται.⁵⁴³

Nel finale dei suoi *Sticheri sulla Resurrezione*, p.376 Pricoco - Simonetti, Giovanni Damasceno attribuirà invece al gesto di Mosè un significato mariologico (cf. Jo. D. *Στιχερὰ ἀναστάσιμα ἐν τῷ ἑσπερινῷ τοῦ σαββάτου ψαλλόμενα* 22-33, pp.119-120 Christ - Paranikas):

Ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσει | τῆς ἀπειρογάμου νύμφης
εἰκῶν διεγράφη ποτέ·
ἐκεῖ Μωϋσῆς | διαίρετης τοῦ ὕδατος,
ἐνθάδε Γαβριὴλ | ὑπηρέτης τοῦ θαύματος·
τότε τὸν βυθὸν ἐπέξευσεν | ἀβρόχως Ἰσραὴλ,
νῦν δὲ τὸν Χριστὸν ἐγέννησεν | ἀσπόρως ἢ παρθένος·
ἢ θάλασσα | μετὰ τὴν πάροδον τοῦ Ἰσραὴλ
ἔμεινεν ἄβατος·
ἢ ἄμεμπος | μετὰ τὴν κύησιν τοῦ Ἐμμανουὴλ
ἔμεινεν ἄφθορος·
ὁ ὢν καὶ προὖν | καὶ φανεῖς ὡς ἄνθρωπος θεός,
ἐλέησον ἡμᾶς.⁵⁴⁴

Il motivo Mosaico è dunque ormai passato definitivamente, proprio per il tramite di una lunga tradizione retorica (nel corso della quale Giorgio di Pisidia sembra aver giocato un ruolo di primo piano), alla liturgia vera e propria, ai canti che risuonano tutt'oggi nel corso delle celebrazioni ortodosse: nel caso di Giovanni Damasceno, l'ufficiatura del vespro del sabato santo.

Un percorso per niente estraneo alla letteratura religiosa bizantina⁵⁴⁵.

⁵⁴³ "Mosè, fatto il segno della croce, col bastone divise in linea retta il Mar Rosso per Israele che sarebbe avanzato a piedi; quindi battendo le mani lo fece riunire rovesciando i carri del Faraone, dopo aver disegnato in larghezza l'arma invincibile. Perciò cantiamo a Cristo nostro Dio, perché è stato glorificato"

⁵⁴⁴ "Nel Mar Rosso fu tracciata allora l'immagine della Vergine che non ha conosciuto nozze. Là Mosè fu divisore dell'acqua, qua Gabriele annunciatore del prodigio; allora Israele passò l'abisso a piedi asciutti, adesso la Vergine ha partorito Cristo senza seme. Il mare, dopo il passaggio di Israele, torna inaccessibile, l'irreprensibile dopo il parto dell'Emmanuele è rimasta incorrotta. Tu che sei ed eri e, Dio, sei apparso come uomo, abbi pietà di noi".

⁵⁴⁵ Vd. PRICOCO - SIMONETTI 2000, pp.XIX-XXX, 621.

Al riguardo, sarà interessante notare anche la rilevanza dell'*Encomio* pisidiano come testimone dell'iconografia mosaica. E' stato recentemente studiato un importante *corpus* di immagini - contenute soprattutto in Bibbie del periodo carolingio -, che mettono in scena l'ascesa di Mosè al Sinai (*Ex.* 24.12-31) per la prima volta dopo l'apparizione di questo motivo, nel III secolo d.C., sul muro occidentale della sala adibita alla preghiera nella sinagoga di Doura Europos in Siria (vd. FELLOUS 2015, pp.355-361, in cui la rappresentazione di Mosè è giustamente definita alla pari di quella "du héros grec"). Si tratta di due miniature successive alla composizione dell'*Encomio*: la prima risale al IX secolo d.C. ed illustra, al fol.

61v del ms. *Vaticanus Graecus* 699 (che tramanda la *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste), la vocazione di Mosè ed il dono della Torah (vd. FELLOUS 2015, p.368, fig.8); la seconda - al fol. 27v del ms. latino 1 della biblioteca nazionale di Francia (la cosiddetta Prima Bibbia di Carlo il Calvo, anch'essa del IX secolo d.C. e su cui vd. FELLOUS 2015, p.372, fig.10) -, mostra nella parte superiore la *traditio legis* tra le fiamme del monte Sinai (si pensi all'ἐμπύρσευμα del proemio pisidiano); nella parte inferiore Mosè che si rivolge solennemente agli Ebrei nei pressi di un κιβωτός dalle tende di lino e dalle colonne d'oro, un dettaglio del libro dell'*Esodo* su cui aveva particolarmente insistito proprio Giorgio nel terzo paragrafo dell'*Encomio*.

Conclusioni

In un recente contributo, Paolo Odorico ha parlato della necessità di riconsiderare l'intera letteratura bizantina in senso utilitaristico, sulla base cioè, essenzialmente, del *messaggio* trasmesso dalle singole opere che si prendono in esame. In seconda battuta, secondo lo studioso, sarebbe da considerarsi l'aderenza di un testo a precisi modelli e a schemi formali, indispensabile per comprendere le varie *tradizioni* e generi letterari cui certi autori si rifacevano per rivolgersi ad un *pubblico* ben definito⁵⁴⁶.

Nel caso della letteratura agiografica, e nella fattispecie dell'*Encomio di Sant'Anastasio* analizzato nel corso del lavoro, si è visto quale fosse il messaggio che correva a Costantinopoli già a partire dall'estate del 629 d.C.: l'imperatore Eraclio stava per avere definitivamente la meglio sul nemico persiano Cosroe II e, di lì a poco, i legni della Santa Croce sarebbero ritornati a Gerusalemme dalla terra di Persia. Per celebrare l'evento, il compito di riscrivere in bello stile gli atti del martirio di un mago convertitosi al Cristianesimo e martirizzato per ordine dello stesso gran re, non poteva essere affidato che al cantore dell'ideologia di corte, Giorgio di Pisidia. Nel suo *Encomio*, a voler cercare "motivi di pensiero o correnti ideologiche, disincrostandole dall'orpello formale e dal velo più o meno spesso dell'artificio retorico"⁵⁴⁷, questi sono senza alcun dubbio da rintracciare, come è già stato fatto per la produzione in versi del Pisida, nella contrapposizione tra l'impero cristiano bizantino, erede della Grecità, e la disumana tirannide persiana, ignara addirittura delle leggi. Non a caso il panegirico, che si chiude con l'immagine di Eraclio che torna vittorioso dalle campagne persiane, si apre nel nome di un *vóμος* sostenuto dall'idea di amore cristiano:

"Le inumane 'violenze' furono appunto compiute dal barbaro tiranno dei Persiani; ad esse l'imperatore bizantino contrappone il *vóμος* dell'amore tra gli uomini, sicuro pegno di *auctoritas* e di *pietas*, che dispiega il suo vigore anche al di là delle leggi vigenti"⁵⁴⁸.

Alla componente del messaggio risulta così dedicata la parte centrale del lavoro, che del testo di Giorgio mette in rilievo la portata sul piano storiografico: come per la ricostruzione di buona parte degli avvenimenti al tempo di Eraclio, così anche per la storia di un culto costantinopolitano di Sant'Anastasio il Pisida costituisce *ipso facto* la fonte più attendibile (*Capitolo 3*).

⁵⁴⁶ Vd. ODORICO 2009.

⁵⁴⁷ GIGANTE 1981, p.55.

⁵⁴⁸ GIGANTE 1981, p.63.

Per veicolare certi risvolti ideologici, Giorgio operò una *metafrasi* degli atti del martire, e si è deciso quindi di tentare di contestualizzare l'*Encomio* sulla base del suo carattere sia di riscrittura che di ἀκρόασις, un componimento, cioè, che l'autore dovette leggere ad alta voce, molto probabilmente all'interno della chiesa di Santa Sofia, certamente al cospetto della popolazione di Costantinopoli e dell'innovatore della liturgia bizantina, il patriarca Sergio. Se è vero che nel VII secolo d.C. gli agiografi iniziavano a maturare quel gusto antiquario che sarà la caratteristica, nel X secolo d.C., della produzione di Simeone Metafraste⁵⁴⁹, si è visto d'altronde come il desiderio di rinnovamento, all'insegna degli eroi del tempo, i santi, fosse in realtà erede di una tradizione tanto cristiana quanto pagana che risale almeno all'epoca di Teodosio II, ed al cui interno si possono persino rintracciare precisi antecedenti e paralleli all'operazione del diacono bizantino: per la struttura encomiastica nei confronti del patriarca (là Eutichio, qua Sergio), la *Descrizione di Santa Sofia* di Paolo Silenziario; per gli intenti propagandistici e gli evidenti paralleli contenutistici (là le vittorie di Giustiniano contro Cosroe I, qua quelle di Eraclio contro Cosroe II), la *Vita della martire Golindouch* di Eustrazio di Costantinopoli; per la scelta di trattare soggetti vicini nel tempo (e quindi anche più giovevoli) all'uditorio, la *Vita di Giovanni l'Elemosiniere* di Leonzio di Neapoli (**Capitoli 1 e 3**).

Infine, dall'analisi letteraria dell'*Encomio di Sant'Anastasio*, è emerso l'uso di una lingua e di un lessico che tendono verso l'*high style* ed in cui confluiscono termini classici e postclassici essenzialmente di provenienza libresca⁵⁵⁰; si è studiata quindi una tecnica narrativa che sa avvalersi, oltre che dei *topoi* della coeva agiografia letteraria, anche di tecnicismi lessicali e reminiscenze romanzesche (**Capitolo 4**).

L'analisi retorica ha invece evidenziato il tentativo da parte dell'autore di adeguarsi da una parte ai dettami tardoantichi, dall'altra alle esigenze liturgiche, come dimostra ad esempio l'abbondante utilizzo di omoteleuti e parallelismi (**Capitolo 5**).

Dietro alla μίμησις classicheggiante dell'opera di Giorgio, come di buona parte delle agiografie letterarie del periodo protobizantino, si trova anche un impulso più profondo, lo ζῆλος⁵⁵¹: va detto che, nell'*Encomio di Sant'Anastasio*, esso si manifesta

⁵⁴⁹ Vd. RAPP 1995.

⁵⁵⁰ Per cui vd. già IMPELLIZZERI 1975, p.253.

⁵⁵¹ Cf. Sophr. H. *Enc. Cyr. et Jo.* 1.20-21, p.16 Bringel Διὸ καὶ ἡμεῖς ζήλω θερμοτέρῳ καιόμενοι πρὸς τὴν σορὸν τῶν ἁγίων ἐδράμομεν, il proemio della *Vita di Eutichio* di Eustrazio, Θερμὸς ὁ ζῆλος... e vd. FESTUGIERE 1960.

soprattutto nei passaggi in cui l'autore si rivolge alla classe dominante lo stato bizantino, come nel prologo in cui il patriarca Sergio è paragonato a Mosè.

Una conferma delle tonalità epico-retoriche che fanno dello scritto di Giorgio prima di tutto un'opera politica da contestualizzare nel cuore del VII secolo d.C., al tempo cioè in cui l'impero bizantino doveva fronteggiare dure lotte per l'autoaffermazione. In questo senso, la maniera impiegata per esaltare alle orecchie del proprio uditorio l'*holy man* Anastasio, emblema delle vittorie imperiali, è davvero in grado di fare di Giorgio di Pisidia un vero e proprio classico dell'utilitaristica letteratura bizantina⁵⁵².

⁵⁵² Vd. BECK 1981, pp.151, 168; GONNELLI 1990, p.411.

Bibliografia

AUTORI TRATTATI

Eustrazio di Costantinopoli

AV. CAMERON 1988

Av. Cameron, *Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council*, in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Camberley 1988, pp.225-247.

AV. CAMERON 1990

Av. Cameron, *Models of the Past in the late Sixth Century: The Life of the Patriarch Eutychius*, in CLARKE 1990, pp.205-223.

GARITTE 1956

G. Garitte, *La Passion géorgienne de Sainte Golindouch*, AB 74.3-4, 1956, pp.405-440.

LAGA 1992

Eustratii presbyteri *Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani* quam edidit C. Laga, CCSG 25, Turnhout - Leuven 1992.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ - ΚΕΡΑΜΕΥΣ 1897

(ΕΥΣΤΡΑΤΙΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ) ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΗΓΟΥΝ ΑΘΛΗΣΙΣ ΚΑΙ ΔΙΑ ΧΡΙΣΤΟΝ ΑΓΩΝΕΣ τῆς ἁγίας ὀσιομάρτυρος Γολινδούχ, τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι μετονομασθείσης Μαρίας (Cod. Patm. 185 f. τογ'-τπβ'), in *ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΚΗΣ ΣΤΑΧΥΟΛΟΓΙΑΣ ἢ ΣΥΛΛΟΓΗ ΑΝΕΚΔΟΤΩΝ καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφεῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐφῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν ΣΥΛΛΕΓΕΝΤΑ ΜΕΝ ΚΑΙ ΕΚΔΙΔΟΜΕΝΑ ὑπὸ Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ - ΚΕΡΑΜΕΩΣ, ΤΟΜΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟΣ, ΕΝ ΠΕΤΡΟΥΠΟΛΕΙ 1897*, pp.149-174.

PEETERS 1944

P. Peeters, *Sainte Goulindouch, martyre perse († 13 juillet 591)*, AB 62, 1944, pp.74-125.

VAN DEUN 2006

Eustratii presbyteri Constantinopolitani *De statu animarum post mortem* (CPG 7522), edidit P. Van Deun, CCSG 60, Tutnhout - Leuven 2006.

WHITBY 1987

M. Whitby, *Eutychius, Patriarch of Constantinople: an Epic Holy Man*, in *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, edited by Mi. Whitby, Ph. Hardie, Ma. Whitby, Bristol 1987, pp.297-308.

Giorgio di Pisidia

BEROLLI 2013a

C. Berolli, *Motivi poetici nell'Encomio di S. Anastasio di Giorgio di Pisidia*, in *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*, a cura di D. Gigli Piccardi ed E. Magnelli, Firenze 2013, pp. 153-168.

BIANCHI 1965-1966

G. Bianchi, *Note sulla cultura a Bisanzio all'inizio del VII secolo in rapporto all'Esamerone di Giorgio di Pisidia*, RSBN 2-3, 1965-1966, pp.137-143.

BIANCHI 1966

G. Bianchi, *Sulla cultura astronomica di Giorgio di Pisidia*, *Aevum* 40, 1966, pp. 35-52.

FLUSIN 1992

B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, I: *Les textes*, II: *Commentaire: Les Moines de Jérusalem et l'Invasion Perse*, Paris 1992.

FRENDO 1975

J. D. C. Frendo, *Special Aspects of the Use of Medical Vocabulary in the Poems of George of Pisidia*, *Orpheus* 22, 1975, pp. 49-56.

FRENDO 1984

J. D. C. Frendo, *The Poetic Achievement of George of Pisidia*, in A. Moffatt (ed.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984, pp. 159-187.

FRENDO 1986

J. D. C. Frendo, *Classical and Christian Influences in the Heracliad of George of Pisidia*, *CB* 62:4, 1986, pp.53-62.

GIGANTE 1981

M. Gigante, *Sulla concezione bizantina dell'imperatore nel VII secolo*, in M. Gigante, *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Napoli 1981, pp.55-63.

GONNELLI 1990

F. Gonnelli, *Le parole del cosmo: osservazioni sull'Esamerone di Giorgio Pisida*, ByzZ 83.2, 1990, pp. 411-422.

GONNELLI 1991

F. Gonnelli, *Il De vita humana di Giorgio Pisida*, BollClass 3.12, 1991, pp.118-138.

GONNELLI 1998

Giorgio di Pisidia, *Esamerone*. Introduzione, testo critico, traduzione e indici a cura di F. Gonnelli, Pisa 1998.

NISSEN 1937

T. Nissen, *Sophronios-Studien, I 1: Das Enkomion auf den Märtyrer Anastasios*, ByzZ 37, 1937, pp. 66-85.

NISSEN 1940

T. Nissen, *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*, Hermes 75, 1940, pp. 298-325.

PERTUSI 1958

A. Pertusi, *L'Encomio di S. Anastasio martire persiano*, AB 76, 1958, pp. 5-63.

PERTUSI 1959

A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia. Poemi, I: Panegirici epici*, Ettal 1959.

TARTAGLIA 1998

Carmi di Giorgio di Pisidia, a cura di L. Tartaglia, Torino 1998.

TARTAGLIA 2004

L. Tartaglia, *Sugli Epigrammi di Giorgio di Pisidia*, in *Atti del VI Congresso Nazionale dell'Associazione italiana di Studi Bizantini. Catania-Messina, 2-5 ottobre 2000*, a cura di T. Creazzo e G. Strano, Catania 2004, pp.811-822.

USENER 1894

H. Usener, *Acta martyris Anastasii Persae*, Progr. Univ. Bonn, Bonnae 1894.

WHITBY 1995

M. Whitby, *The Devil in Disguise: The End of George of Pisidia's Hexaameron Reconsidered*, JHS 115, 1995, pp.115-129.

WHITBY 1998b

M. Whitby, *Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and his Deputies*, in WHITBY 1998a, pp.247-273.

WHITBY 2002

M. Whitby, *George of Pisidia's Presentation of the Emperor Heraclius and his Campaigns. Variety and Development*, in REININK - STOLTE 2002, pp.157-173.

WHITBY 2003

M. Whitby, *George of Pisidia and the persuasive word: words, words, words...*, in JEFFREYS 2003, pp. 173-186.

Sofronio di Gerusalemme

AGOSTI 2011

G. Agosti, *Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla paideia classica*, in L. Cristante e S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella Tarda Antichità, IV*. Raccolta delle relazioni discusse nel IV incontro internazionale di Trieste. Biblioteca Statale, 28-30 aprile 2010, Trieste 2011, pp. 33-50.

BOOTH 2014

P. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 2014.

BRINGEL 2008

Sophrone de Jérusalem, *Panegyrique des saints Cyr et Jean*. Réédition et traduction d'après de nouveaux manuscrits par P. Bringel, *PO* 51.1, n.226, Turnhout 2008.

AL. CAMERON 1983

Al. Cameron, *The Epigrams of Sophronius*, *CQ* 33, 1983, pp.284-292.

CSEPREGI 2007

I. Csepregi, *The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections: Saint Thecla, Saint Cosmas and Damian, Saint Cyrus and John, Saint Artemios*, PhD Dissertation, Budapest 2007.

DALRYMPLE 2002

W. Dalrymple, *Dalla montagna sacra. Un viaggio all'ombra di Bisanzio*, Milano 2002

DELEHAYE 1925

H. Delehaye, *Les recueils antiques des Miracles des Saints*, *AB* 43, 1925, pp.5-85.

DEROCHE 2012

V. Déroche, *Un recueil inédit de Miracles de Cyr et Jean dans le Koutloumousiou 37*, XXII congresso internazionale di studi bizantini (Sofia, 22-27 agosto 2011). Atti della

Tavola rotonda sul tema: "*L'hagiographie byzantine*", a cura di A. Acconcia Longo e F. D'Aiuto = RSBN 49, 2012, pp.199-220.

FERNANDEZ MARCOS 1975

Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana, por N. Fernandez Marcos, Madrid 1975.

FESTUGIERE 1971

Collections Grecques de Miracles: Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (Extraits), Saint Georges, traduits et annotés par A.-J. Festugière, Paris 1971.

GASCOU 2006

Sophrone de Jérusalem: *Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, traduction commentée par J. Gascou, Paris 2006.

GASCOU 2007

J. Gascou, *Les origines du culte des saints Cyr et Jean*, AB 125, 2007, pp.241-281.

MARAVAL 1981

P. Maraval, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp.383-397.

PELTIER 1978

Récit des Miracles des Saints Cyr et Jean. Traduction et commentaire. Volume 1: Commentaire. Volume 2: Traduction. Thèse pour le Doctorat de 3e cycle présentée par D. Peltier, sous la direction de M. J. Gouillard, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, Paris 1978

VON SCHÖNBORN 1972

Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique, par C. von Schönborn, Paris 1972.

STRUMENTI

BECK 1959

Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, von H.-G. Beck, München 1959.

BECK 1981

H.-G. Beck, *Il millennio bizantino*, edizione italiana a cura di Enrico Livrea, Roma 1981.

BNP

H. Cancik – H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly, Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden - Boston 2002- .

DACL

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publié par le R. dom F. Cabrol, Paris 1907-1953.

EFTHYMIADIS 2011-2014

The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: *Periods and Places*. Volume II: *Genres and Contexts*. Edited by S. Efthymiadis, Farnham - Burlington 2011-2014.

EHRHARD 1937-1952

Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, von A. Ehrhard, I-III, Leipzig 1937-1952.

GLNT

Grande lessico del Nuovo Testamento, edizione italiana a cura di F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti, Brescia 1965-1992.

HALKIN 1957

Bibliotheca hagiographica graeca, troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin, Bruxelles 1957.

HUNGER 1978

Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, von H. Hunger, München 1978.

JOHNSON 2012

The Oxford Handbook of Late Antiquity, edited by S. F. Johnson, Oxford 2012.

IMPELLIZZERI 1975

S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano 1975.

KRUMBACHER 1897

Geschichte der byzantinischen Litteratur, vom Justinian bis zu Ende des oströmischen Reiches (527-1453), zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard - H. Gelzer, München 1897.

Lampe

A Patristic Greek Lexicon, edited by G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

LAUSBERG 1969

H. Lausberg, *Elementi di retorica*. Traduzione di Lea Ritter Santini, Bologna 1969.

LSJ

A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement, Oxford 1996.

ODB

The Oxford Dictionary of Byzantium. Prepared at Dumbarton Oaks by A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko, New York - Oxford 1991.

PLRE

The Prosopography of the Later Roman Empire, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971-1992.

RAC

Reallexicon für Antike und Christentum, herausgegeben von Th. Klauser, Stuttgart 1950-.

Sophocles

Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100), by E. A. Sophocles, Cambridge Massachusetts 1914.

OPERE E STUDI DI CARATTERE GENERALE

ACCORINTI 1992

D. Accorinti, *IIIPIOTIS ΩPH*, ZPE 91, 1992, p.,52.

AGOSTI 2001a

G. Agosti, *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. Cavarzere, A. Aloni and A. Barchiesi, Lanham - Boulder - New York - Oxford 2001, pp.219-255.

AGOSTI 2001b

G. Agosti, *Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer*, Aegyptus 81, 2001, pp.185-217.

AGOSTI 2006

G. Agosti, *La voce dei libri. Dimensioni performative nell'epica greca tardoantica*, in E. Amato, A. Roduit, M. Steinrück, *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, pp.35-62.

AGOSTI 2009a

G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, CrSt 31, 2009, pp.313-335.

AGOSTI 2012

G. Agosti, *Greek Poetry*, in JOHNSON 2012, pp.361-404.

AIGLE - BRIQUEL CHATONNET 2015

Figures de Moïse, sous la direction de D. Aigle, F. Briquel Chatonnet, Paris 2015.

AIGRAIN 2000

R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources - Ses méthodes - Son histoire*. Avec un complément bibliographique par Robert Godding, Bruxelles 2000.

AVERINCEV 1988

S. Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*. Introduzione all'edizione italiana di P. C. Bori. Traduzione e edizione italiana a cura di G. Ghini. Bologna 1988.

BALDWIN 1984

B. Baldwin, *Beyond the House Call: Doctors in Early Byzantine History and Politics*, DOP 38, 1984, pp.15-19.

BASTIAENSEN 1987

Atti e passioni dei martiri. Introduzione di A. A. R. Bastiaensen. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán, M. M. van Assendelft. Traduzioni di G. Chiarini, G. A. A. Kortekaas, G. Lanata, S. Ronchey, Milano 1987.

BAUER 2013

F. A. Bauer, *Eine Stadt und ihr Patron. Thessaloniki und der Heilige Demetrios*, Regensburg 2013.

BOESCH GAJANO 2005

S. Boesch Gajano, *La santità*, Bari 2005.

BOWERSOCK 1969

G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.

BOWERSOCK 2000

G. W. Bowersock, *The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism*, in HÄGG - ROUSSEAU 2000, pp.255-271.

BROWN 1983

P. Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, *Representations* 2, 1983, pp.1-25.

BROWN 2010

P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*. Con una nuova introduzione dell'autore. Torino 2010.

BRUNT 1994

P. A. Brunt, *The Bubble of the Second Sophistic*, *BICS* 39, 1994, pp.25-52.

AV. CAMERON 1967

Av. Cameron, *Notes on the Sophiae, the Sophianae and the Harbour of Sophia*, *Byzantion* 37, 1967, pp.11-20.

AV. CAMERON 1991

Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991.

AV. CAMERON 1992

Av. Cameron, *Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition*, in *The Seventh Century: Change and Continuity*. Proceedings of a joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute 8-9 July 1988. Edited by J. Fontaine and J. N. Hillgarth, London 1992, pp.250-276.

CHIARADONNA 2012

Filosofia tardoantica. Storia e problemi. A cura di R. Chiaradonna, Roma 2012.

CLARKE 1990

Reading the Past in Late Antiquity. Edited by G. Clarke, with B. Croke, A. E. Nobbs and R. Mortley, Canberra 1990.

CONSOLINO 1982

F. E. Consolino, *Usener e l'agiografia: Legenden der Pelagia e Der heilige Tychon*, in *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, a cura di G. Arrighetti, R. Bodei, G. Cambiano, E. Campanile, F. E. Consolino, R. Di Donato, A. Momigliano, F. Parente, G. Piccaluga, M. M. Sassi, B. Scardigli, prefazione di A. Momigliano. Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa, 17-20 febbraio 1982, Pisa 1982.

COX MILLER 1994

P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.

COX MILLER 2000

P. Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy*, in HÄGG - ROUSSEAU 2000, pp.209-254.

CRIBIORE 1996

Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt, by R. Cribiore, Atlanta 1996.

CUPANE 1995

C. Cupane, *Leggere e/o ascoltare. Note sulla ricezione primaria e sul pubblico della letteratura greca medievale*, in *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi. II Colloquio Internazionale, Napoli, 17-19 febbraio 1994*. Atti a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo. Indici a cura di G. Carbonaro e C. Licari, Messina 1995, pp.83-105.

CURTIUS 1992

E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze 1992.

DAL SANTO 2011

M. Dal Santo, *Text, Image and the "Visionary Body" in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult*, JLA 4.1, 2011, pp.31-54.

DAL SANTO 2012

M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford 2012.

DELEHAYE 1905

Les légendes hagiographiques, par H. Delehaye, Bruxelles 1905.

DELEHAYE 1921

Les Passions des Martyrs et les genres littéraires, par H. Delehaye, Bruxelles 1921.

DELEHAYE 1927

Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité, par H. Delehaye, Bruxelles 1927.

DÉROCHE 2015a

V. Déroche, *Dream Healing: From Asklepios to the Physician Saints*, in PITARAKIS 2015, pp.12-24.

DEROCHE 2015b

V. Déroche, *Figures de Moïse à Byzance*, in AIGLE - BRIQUEL CHATONNET 2015, pp.201-217.

DODDS 1959

E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Firenze 1959.

DOLEŽAL 2009

S. Doležal, *Some Remarks on the Origin of προσκύνεσις at the Late Antique Imperial Court*, Byzantion 79, 2009, pp.136-149.

DÖRRIE 1938

H. Dörrie, *Die griechischen Romane und das Christentum*, Philologus 93, 1938, pp.273-276.

DRIJVERS 2002

J. W. Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology*, in REININK - STOLTE 2002, pp.175-190.

DZUROVA 2011

A. Džurova, *Le rayonnement de Byzance. Les manuscrits grecs enluminés des Balkans (VI^e-XVIII^e siècles), Catalogue d'exposition (XXII^e Congrès International d'Études Byzantines, Sofia, 22-27 août 2011)*, Sofia, Galerie Nationale d'Art étranger, 2011.

EFTHYMIADIS - DÉROCHE - BINGGELI - AĪNALIS 2011-2014

S. Efthymiadis, V. Déroche, A. Binggeli, Z. Aīnalis, *Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Century)*, in EFTHYMIADIS 2011 - 2014, I, pp.35-94.

FELLOUS 2015

S. Fellous, *Moïse, ou la représentation d'une figure messianique (I^{er} - XV^e siècles)*, in AIGLE - BRIQUEL CHATONNET 2015, pp.353-378.

FESTUGIERE 1960

A. J. Festugière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive*, WS 73, 1960, pp.123-152.

FESTUGIERE 1961-1965

A. J. Festugière, *Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. II. Les moines de la région de Constantinople. Callinicus, Vie d'Hypatios; Anonyme, Vie de Daniel le stylite. III/1. Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Euthyme. III/2. Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Sabas. III/3. Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis,*

Vies des Saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios. *Théodore de Pétra*, Vie de Saint Théodosios. IV/1. *Enquête sur les moines d'Égypte* (Historia monachorum in Aegypto). IV/2. *La première vie de Saint Pachôme*, Paris 1961-1965.

FLUSIN 2011

B. Flusin, *Vers la Métaphrase*, in *Remanier, métaphraser: fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, édité par S. Marjanović-Dušanić et B. Flusin, Belgrade 2011, pp. 85-99.

FUSILLO 1989

M. Fusillo, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989.

GIGLI PICCARDI 2012

D. Gigli Piccardi, *Interpretazioni figurali del mito di Abari nella letteratura greca tardoantica*, in *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, a cura di G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli, Firenze 2012, pp.361-375.

HÄGG - ROUSSEAU 2000

Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity. Edited by T. Hägg and Ph. Rousseau, with the assistance of Ch. Høgel, Berkeley - Los Angeles - London 2000.

HALDON 1990

J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990.

HALKIN 1965

Euphémie de Chalcedoine. Légendes byzantines publiées par F. Halkin. Appendice par P. Canart, Bruxelles 1965.

HINTERBERGER 2011-2014

M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, in EFTHYMIADIS 2011-2014, II, pp.25-60.

HINTERBERGER 2014

M. Hinterberger, *Between Simplification and Elaboration: Byzantine Metaphraseis Compared*, in SIGNES CODOÑER - PÉREZ MARTÍN 2014, pp.33-60.

HUNGER 1969-1970

H. Hunger, *On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24, 1969-1970, pp.15-38.

JANIN 1953-1969

La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique, Tome III: Les églises et les monastères, par R. Janin, Paris 1953-1969.

JEFFREYS 2003

Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001, edited by E. Jeffreys, Newcastle-upon-Tyne 2003.

JENKINS 1963

R. J. H. Jenkins, *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17, 1963, pp.37-52.

JOHNSON 2006

S. F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Cambridge Massachusetts - London 2006.

KAEGI 2003

W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

KENNEDY 1983

G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.

LAMBERTON 1986

R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - London 1986.

LANATA 2000

Il Tardoantico alle soglie del Duemila. Diritto, religione, società. Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di G. Lanata, Pisa 2000.

LEMERLE 1971

Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle, par P. Lemerle, Paris 1971.

LIVREA 2003

E. Livrea, *Costantino nella storiografia ecclesiastica del V secolo. Alcuni sogni e visioni*, RSBS 5, 2003, pp.171-188.

LUCÀ 2007

S. Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: Libro originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, RSBN 44, 2007, pp.38-96.

MACCORMACK 1981

S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 1981.

MAGUIRE 1981

H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.

MAGUIRE 2002

H. Maguire, *Paradise Withdrawn*, in *Byzantine Garden Culture*, edited by A. Littlewood, H. Maguire, and J. Wolschke-Bulmahn, Washington 2002, pp.23-35.

MANGO - ŠEVČENKO 1972

C. Mango and I. Ševčenko, *Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V. With 9 Plates*, ByzZ 65, 1972, pp.379-393 (tav.III-XI).

MARAVAL 1985

P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Préface de Gilbert Dagron, Paris 1985.

MARTINEZ MANZANO 2012

T. Martínez Manzano, *Nuevos libros de Juan Pàez de Castro en Salamanca*, Scripta 5, 2012, pp.85-97.

MCGILL - SOGNO - WATTS 2010

From the Tetrarchs to the Theodosians. Later Roman History and Culture, 284-450 CE. Edited by S. McGill, C. Sogno, E. Watts, Cambridge 2010.

MCGILL 2012

S. McGill, *Latin Poetry*, in JOHNSON 2012, pp.335-360.

MIGUÉLEZ CAVERO 2008

L. Miguélez Caveró, *Poems in Context. Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin - New York 2008.

MILAZZO 1992

A. Milazzo, *Σύντονος χαρακτήρ e άνειμμένος χαρακτήρ nella teoria retorica tardoantica*, SicGymn 45, 1992, pp. 71-87.

MORGAN 1995

J. R. Morgan, *The Greek novel: towards a sociology of production and reception*, in *The Greek World*, edited by A. Powell, London 1995, pp.130-152.

NORDEN 1986

E. Norden, *La prosa d'arte antica, dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, edizione italiana a cura di B. Heinemann Campana - G. Calboli - S. Mariotti, I-II, Roma 1986.

ODORICO 2009

P. Odorico, *Byzantium, a Literature that needs to be reconsidered*, in I. Stanculescu, *Manuscrite bizantine in colecții bucureștene. Byzantines manuscripts in Bucharest's collections*, Bucarest 2009, pp.65-77.

ODORICO - AGAPITOS 2004

Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique. Paris, 6-7-8 juin 2002. Dirigé par P. Odorico et P. A. Agapitos, Paris 2004.

PELLIZZARI 2013

G. Pelizzari, *Dominus legem dat. Le origini cristiane tra legge e leggi: la documentazione iconografica*, in *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, SEA 135, Roma 2013, pp.729-769.

PERNOT 1993

L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Tome I: *Histoire et technique*. Tome II: *Les valeurs*, Paris 1993.

PETRIDES 1899-1900

S. Pétridès, *Note sur une inscription chrétienne d'Amasée*, *Échos d'Orient* 3, 1899-1900, pp.273-278.

PIGNANI 1982

A. Pignani, *La parafrasi come forma d'uso strumentale*, *JÖByz* 32/3, 1982, pp.21-32.

PITARAKIS 2015

Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium (catalogue prepared for the exhibition "*Life is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium*", opening between 10 February - 26 April 2015 at the Suna and İnan Kiraç Foundation, Pera Museum). Curator: B. Pitarakis, Pera 2015.

PRESTIGE 1923

L. Prestige, *Hades in the Greek Fathers*, *JThS* 24, 1923, pp.476-485.

PRICOCO - SIMONETTI 2000

La preghiera dei Cristiani, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Milano 2000.

RAPP 1995

C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, ByzF 21, 1995, pp. 31-44.

RAPP 1998a

C. Rapp, *Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis*, JECS 6.3, 1998, pp.431-448.

RAPP 1998b

C. Rapp, *Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography*, in WHITBY 1998a, pp.277-298.

RAPP 2005

C. Rapp, *Literary Culture under Justinian*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Edited by M. Maas, Cambridge 2005, pp.376-397.

RAPP 2015

C. Rapp, *Author, Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography*, Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies 1, 2015, pp.111-129.

REININK - STOLTE 2002

G. J. Reinink - B. H. Stolte (edd.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven - Paris - Dudley, VA 2002.

RESH 2015

D. D. Resh, *Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis*, GRBS 55, 2015, pp.754-787.

ROBBINS 1987

V. K. Robbins, *The Woman who touched Jesus' Garment: Socio-rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts*, NTS 33, 1987, pp.502-515.

ROBERTS 1985

M. Roberts, *Biblical Epic and rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

RUBENSON 2000

S. Rubenson, *Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography*, in HÄGG - ROUSSEAU 2000, pp.110-139.

SANSTERRE 1993

Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. - fin du IX^e s.). I. Texte. II. Bibliographie, notes, index et cartes, par J.-M. Sansterre, Bruxelles 1993.

ŠEVČENKO 1981

I. Ševčenko, *Levels of Style in Byzantine Prose*, JÖByz 31/1, 1981, pp.289-312.

SHERIDAN 2011

M. Sheridan, *The Encomium in the Coptic Literature of the Late Sixth Century*, in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*. Edited by P. Buzi and A. Camplani, SEA 125, Roma 2011, pp.443-464.

SIGNES CODOÑER - PÉREZ MARTÍN 2014

Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung. Edited by J. Signes Codoñer, I. Pérez Martín, Turnhout 2014.

STOLTE 2002

B. H. Stolte, *The Challenge of Change. Notes on the Legal History of the Reign of Heraclius*, in REININK - STOLTE 2002, pp.191-204.

TAFT 1991

R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume IV: The Diptychs* (Orientalia Christiana Analecta 238), Roma 1991.

TARDIEU 1975

M. Tardieu, *ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΙΙΙΝΘΗΡ*. *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, REAug 21, 1975, pp.225-255.

USENER 2008

H. Usener, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*. Introduzione e traduzione a cura di M. Ferrando. Revisione dei testi classici a cura di R. M. Parrinello, Brescia 2008.

VAN REETH 2004

J. M. F. Van Reeth, *Vie et Geste de Sainte Georges. Légende et histoire*, in *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta), edited by B. Janssens, B. Roosen and P. Van Deun, Leuven 2004, pp.647-670.

VAN UYTFANGHE 1993

M. van Uytfanghe, *L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?*, AB 111 fasc. 1-2, 1993, pp.135-188.

VIRCILLO FRANKLIN 2004

The Latin Dossier of Anastasius the Persian. Hagiographic Translations and Transformations, by C. Vircillo Franklin, Toronto 2004.

VICKERS 1974

M. Vickers, *Sirmium or Thessaloniki? A critical Examination of the St. Demetrius Legend*, ByzZ 67, 1974, pp.337-350.

VILJAMAA 1968

T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968.

WATT 2002

J. W. WATT, *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in REININK - STOLTE 2002, pp.63-79.

WATTS 2009

E. Watts, *The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius*, GRBS 49, 2009, pp.113-133.

WATTS 2010

E. Watts, *Three Generations of Christian philosophical Biography*, in MCGILL - SOGNO - WATTS 2010, pp.117-133.

WHITBY 1998a

The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity. Edited with an Introduction by M. Whitby, Leiden - Boston - Köln 1998.

WHITBY 2013

M. Whitby, *Writing in Greek: Classicism and Compilation, Interaction and Transformation*, in *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*. Edited by C. Kelly, Cambridge 2013, pp.195-218.

WILSON 1988

N. G. Wilson, *Le biblioteche nel mondo bizantino*, in G. Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma - Bari 1988, pp.79-111.

EDIZIONI, STUDI E COMMENTI DI AUTORI VARI

AGOSTI 2003

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di G. Agosti, Firenze 2003.

AGOSTI 2004

Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*. Introduzione, traduzione e commento di G. Agosti, volume terzo (canti XXV-XXXIX), Milano 2004.

AGOSTI 2008

G. Agosti, *Il ruolo di Dioscoro nella storia della poesia tardoantica*, in *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte byzantine. Actes du colloque de Strasbourg (8-10 décembre 2005)*. Édités par J.-L. Fournet avec la collaboration de C. Magdelaine, Paris 2008, pp.33-54.

AGOSTI 2009b

G. Agosti, *La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Per un'analisi della biografia poetica tardoantica*, CentoPagine 3, 2009, pp.30-46.

AGAPITOS 1998

P. A. Agapitos, *Narrative, Rhetoric and "Drama" rediscovered: Scholars and Poets in Byzantium interpret Heliodorus*, in *Studies in Heliodorus*. Edited by R. Hunter, Cambridge 1998, pp.125-156.

AMATO 2010

Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza, a cura di E. Amato, Alessandria 2010.

ATHANASSIADI 1999

Damascius, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999.

AUBRETON - BUFFIERE 1980

Anthologie grecque. Deuxième partie: Anthologie de Planude. Tome XIII. Texte établi et traduit par R. Aubreton, avec le concours de F. Buffière, Paris 1980.

BEATRICE 2001

Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction, by P. F. Beatrice, Leiden - Boston - Köln 2001.

BEROLLI 2013b

C. Berolli, *Il poemetto di Dorotheos ó δεσπό[τ]ης πρὸς τοὺς πά[σχο]ντας* (P. Bod. XXXIV), *APapyrol* 25, 2013, pp.83-173.

BERTHELOT - RUELLE 1887-1888

Collection des anciens alchimistes grecs, publiée sous les auspices du ministère de l'instruction publique par M. Berthelot, avec la collaboration de Ch. - Ém. Ruelle. Texte grec et traduction française avec variantes, notes et commentaires, Paris 1887-1888.

BRENNAN 1996

R. Brennan, *The disputed Authorship of Fortunatus' Byzantine Poems*, *Byzantion* 66, 1996, pp.335-345.

BURNYEAT 1990

M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. Levett revised by M. Burnyeat, Indianapolis - Cambridge 1990, pp.90-101.

AV. CAMERON 1969-1970

Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, *DOP* 23-24, 1969-1970, pp.67-183.

AL. CAMERON - HALL 1999

A. Cameron and S. G. Hall, *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.

CICCOLELLA 2000

Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ciccolella, Alessandria 2000.

COLONNA 1987

Le Etiopiche di Eliodoro, a cura di A. Colonna, Torino 1987.

CRIBIORE 2007

R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton and Oxford 2007.

DELEHAYE 1902

Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, ediderunt C. de Smedt, I. de Backer, F. van Ortroij, I. van den Gheyn, H. Delehaye et A. Poncelet: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berolinensi adiectis synaxariis selectis*, opera et studio H. Delehaye, Bruxellis 1902.

DEMOEN 1996

K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, *CCLP* 2, Turnhout 1996.

DEROCHE 1995

V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995.

DINDORF 1851

Demosthenes, ex recensione G. Dindorfii, volumen VIII, *Scholia graeca ex codicibus aucta et emendata*, Oxonii 1851.

DOVER 1970

Aristophanes, *Clouds*. Abridged Edition edited with Introduction and Commentary by K. J. Dover, Oxford 1970.

DYCK 1986

Michael Psellus, *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, edited by A. R. Dyck, Wien 1986.

ERBSE 1995

Theosophorum Graecorum Fragmenta, iterum recensuit H. Erbse, Stuttgartiae et Lipsiae 1995.

FALIVENE 1983

M. R. Falivene, *Per l'interpretazione di A. P. 10.21 (Filodemo): storia (parziale) di una metafora*, QUCC 13.1, 1983, pp.129-142.

FERRARI 2011

Platone, *Teeteto*. Introduzione, traduzione e commento di F. Ferrari, Milano 2011.

FESTUGIERE 1974

Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Édition commentée par A. J. Festugière, Paris 1974.

FLORIDI 2007

Stratone di Sardi, *Epigrammi*, testo critico, traduzione e commento a cura di L. Floridi. Prefazione di K. Gutzwiller, Alessandria 2007.

FOBELLI 2005

M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*. Presentazione di Maria Andaloro, Roma 2005.

FOLLIERI 1988

E. Follieri, *Dove e quando morì Giovanni Mosco?*, RSBN XXXV, n.s.25, 1988, pp.3-39.

FOURNET 1993

J.-L. Fournet, *À propos de SB XIV 11856 ou quand la poésie rencontre le document*, BIAO 93, 1993, pp.223-235.

FOURNET 1999

J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, Le Caire 1999.

FOURNET 2003a

J.-L. Fournet, *Between Literary Tradition and Cultural Change. The Poetic and Documentary Production of Dioscorus of Aphrodite*, in *Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the early medieval West*. Selected Proceedings of the International Conference on the Theme: *Knowledge, Learning and Cultural Change*, University of Groningen, 14 to 17 November 2001, edited by A. A. MacDonald, M. W. Twomey and G. J. Reinink, Leuven - Paris - Dudley (Mass.) 2003, pp.101-114.

FOURNET 2003b

J.-L. Fournet, *Théodore, un poète chrétien alexandrin oublié. L'hexamètre au service de la cause chrétienne*, in *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à Francis Vian*, édités par D. Accorinti et P. Chuvin, Alessandria 2003, pp.521-539.

FRANGOULIS 1999

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XIII, chant XXXVII. Texte établi et traduit par H. Frangoulis, Paris 1999.

FRENDO 1988

J. D. C. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the "Histories" of Theophylact Simocatta*, DOP 42, 1988, pp. 143-156.

GEFFCKEN 1907

Zwei griechische Apologeten, von J. Geffcken, Leipzig und Berlin 1907.

GEIGER 2009

J. Geiger, *Marianus of Eleutheropolis*, SCI 28, 2009, pp.113-116.

GIGLI PICCARDI 2003

Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, introduzione, traduzione e commento di D. Gigli Piccardi, volume primo (canti I-XII), Milano 2003.

GIROD 1970

Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Tome I (Livres X et XI). Introduction, traduction et notes par R. Girod, Paris 1970.

GRONEWALD 1979

M. Gronewald, *Ein Fragment aus den Aithiopica des Heliodor*, ZPE 34, 1979, pp.19-21.

GROSDIDIER DE MATONS 1964-1967

Romanos le Mélode, *Hymnes*. Préface de P. Lemerle. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, Tomes I-IV, Paris 1964-1967.

HARDY 2001

J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, Göttingen 2001.

HEITSCH 1961

Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit, gesammelt und herausgegeben von E. Heitsch, Göttingen 1961.

KURMANN 1988

Gregor von Nazianz, *Oratio 4 Gegen Julian*. Ein Kommentar von A. Kurmann, Basel 1988.

LEMERLE 1979-1981

Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I: *Le texte*, II: *Commentaire*, par P. Lemerle, Paris 1979-1981.

LIVREA 1986a

Studi Cercidei (P. Oxy. 1082), a cura di E. Livrea, Bonn 1986.

LIVREA 1986b

E. Livrea, *rec. a Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorotheos*. Édité avec une introduction, une traduction et des notes par A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhardt. En appendice: Description et datation du Codex des Visions par R. Kasser et G. Cavallo, Coligny-Genève 1984, Gnomon 58, 1986, pp.687-711.

LIVREA 1994

E. Livrea, *Un poema inedito di Dorotheos: Ad Abramo*, ZPE 100, 1994, pp.175-187.

LIVREA 1996

E. Livrea, *La Visione di Dorotheos come prodotto di consumo*, in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*. A cura di O. Pecere e A. Stramaglia, Cassino 1996, pp.69-95.

LIVREA 2000

E. Livrea, *La Gigantomachia greca di Claudiano. Tradizione manoscritta e critica testuale*, Maia 52.3, 2000, pp.415-451.

LIVREA 2006

E. Livrea, *Simonides, fr. 22 West² = 9 Gentili-Prato²*, ZPE 158, 2006, pp.13-14.

MANGO 1984

C. Mango, *A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis*, in *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, herausgegeben von I. Hutter mit einem Vorwort von H. Hunger, Wien 1984, pp.25-41.

MILES 2009

G. Miles, *The Representation of Reading in "Philip the Philosopher's" Essay on Heliodorus*, Byzantion 79, 2009, pp.292-305.

ODORICO 1979

P. Odorico, *Ideologia religiosa e contestazione politica in un'opera agiografica tardo antica*, Ricerche di storia sociale e religiosa 15-16, 1979, pp.59-75.

O'MEARA 2006

D. J. O'Meara, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, Phronesis 51, 2006, pp.74-90.

PATILLON - BOLOGNESI 1997

Aelius Théon, *Progymnasmata*. Texte établi et traduit par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. Bolognesi, Paris 1997.

PENELLA 2007

Man and the Word. The Orations of Himerius. Translated, annotated, and introduced by R. J. Penella, Berkeley - Los Angeles - London 2007.

PHILIPPIDIS-BRAAT 1981

A. Philippidis-Braat, *L'Enkômion de Saint Démétrius par Jean de Thessalonique*, in *Travaux et Mémoires 8, hommage à M. Paul Lemerle*, Paris 1981, pp.397-414.

PIGNANI 1976

A. Pignani, *Parafrasi o metafrasi (a proposito della Statua Regia di Niceforo Blemmida)?*, AAP 24, 1976, pp.219-225.

POLANSKY 1994

R. M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, London - Toronto 1992.

RUSSELL 1964

'Longinus', *On the Sublime*. Edited with Introduction and Commentary by D. A. Russell, Oxford 1964.

RUSSELL - WILSON 1981

Menander Rhetor, edited by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford 1981.

RUTHERFORD 1996

I. Rutherford, *The New Simonides: Towards a Commentary*, *Arethusa* 29.2 (*The New Simonides*. Guest Editors: D. Boedeker and D. Sider), 1996, pp.167-192.

SAFFREY - SEGONDS - LUNA 2001

Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2001.

SCHNACKENBURG 1973-1981

Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione, introduzione e commento di R. Schnackenburg. Traduzione italiana di G. Cecchi. Edizione italiana a cura di O. Soffritti, Brescia 1973-1981.

SEDLEY 2004

D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004.

SEECK 2010

Platons *Theaitetos*. *Ein kritischer Kommentar* von G. A. Seeck, München 2010.

SIMONETTI 1984

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Milano 1984.

STÄHLIN 1973

Gli Atti degli Apostoli. Commento di G. Stählin. Traduzione italiana di B. Liverani. Edizione italiana a cura di E. Gatti, Brescia 1973.

STARKIE 1966

The Clouds of Aristophanes, with Introduction, English Prose Translation, Critical Notes and Commentary, including a new Transcript of the Scholia in the Codex Venetus Marcianus 474 by W. J. M. Starkie, Amsterdam 1966.

STEINBICHLER 1998

W. Steinbichler, *Die Epigramme des Dichters Straton von Sardes. Ein Beitrag zu griechischen paiderotischen Epigramm*, Frankfurt am Main 1998.

TARIGO 2012

P. G. Tarigo, *Variazioni tardoantiche della topica allegoria della nave: due esempi claudiane*, Senecio 2012, pp.1-7.

TARTAGLIA 1984

Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. Tartaglia, Napoli 1984.

TISSONI 2000

F. Tisconi, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000.

USENER 2007

H. Usener, *San Ticone*, a cura di I. Sforza, Brescia 2007.

VIAN 2003

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XVIII, chant XLVIII. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 2003.

VINCHESE 1998

M. A. Vinchesi, *Tradizione letteraria e pubblico nella Iohannis di Corippo*, in *La mimesi bizantina*. Atti della quarta Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Milano, 16-17 maggio 1996), a cura di F. Conca e R. Maisano, Napoli 1998, pp.193-207.

WALTZ - SOURY - IRIGOIN - LAURENS 1974

Anthologie grecque. Première partie: *Anthologie Palatine*. Tome VIII (livre IX, épigr. 359-827). Texte établi et traduit par P. Waltz et G. Soury, avec le concours de J. Irigoïn et P. Laurens, Paris 1974.

WESTERINK 1985

Stephanus of Athens, *Commentary on Hippocrates' Aphorisms*, Sections I-II. Text and translation by L. G. Westerink, Berlin 1985.

WESTERINK - COMBÈS - SEGONDS 2002

Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, tome III. Texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-P. Segonds, Paris 2002.

WOLSKA-CONUS 1989

W. Wolska-Conus, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie*, REByz 47, 1989.

Indici

Indice dei principali termini greci trattati

- ἀκρόασις / ἀκροάσεις: 30-31; 57, n.220;
118-119; 120, n.306; 197.
- ἀλληγορία / allegoria, *tropos*: 20-21;
115; 159; 162; 174, n.452; 177-180;
186, n.505; 190-191.
- ἀνατροφή, *tropos*: 171-173; 175.
- ἀντίθετον / antitesi, *tropos*: 184-185.
- ἀντονομασία / antonomasia, *tropos*: 182-
183; 185.
- ἀπορία: 181, n.483.
- ἀρεταί, *tropos*: 171; 173.
- αὔξεις / *amplificatio*, *tropos*: 36; 40;
47; 132; 172, n.443; 181, n.483.
- ἄφθαρτος: 17.
- βασιλικὸς λόγος: 19, n.55; 172; 181; 189.
- βίος καὶ πολιτεία: 128; 130; 132; 170.
- γένεσις, *tropos*: 171; 173; 175.
- γένος, *tropos*: 171; 173; 175.
- γραμματικός: 51, n.203.
- διήγησις / διήγημα / *narratio*: 19; 162-
163.
- ἐγκώμιον: 38; 129-130; 170; 183.
- ἐκμαγεῖον, κήρινον: 157-159.
- ἔκφρασις: 14; 20; 23; 140, n.374; 155.
- ἐξήγησις / ἐξηγητής: 37; 47.
- ἐπιβατήριον: 188.
- ἐπιδημία: 94, n.246.
- ἐπιθαλάμιος λόγος: 178.
- ἐπιτηδεύματα, *tropos*: 171; 173-175.
- ἐτυμολογία / etimologia, *tropos*: 173,
n.450; 183; 184, n.493.
- ζῆλος: 198.
- καβαλλάριοι: 140.
- κατάνυξις: 88, n.234.
- κατάχρησις / catacresi (*tropos*): 176-177.
- κατευναστικὸς λόγος: 178.
- κῶνος τῆς γῆς: 150-152.
- μαρζαβανᾶς: 123; 140-141; 144-145; 153;
174; 176.
- μεταβολή: 46-47.
- μεταφορά / metafora, *tropos*: 14; 84,
n.228; 115; 117; 137; 144; 157, n.404;
158; 172; 177-180; 187-189.
- μετάφρασις / metafrasi / metafraste: 9-10;
12; 16, n.44; 17; 33; 46-56; 111, n.204;
118; 130-131; 132-133; 138-139; 143;
148; 153, n.397; 161; 170; 192; 197.
- μετωνυμία / metonymia, *tropos*: 182-183;
185.
- μίμησις / *imitatio* / *aemulatio*: 12; 47; 50;
52; 197.
- νόμος: 122; 191; 192; 196.
- οἰκουμενικὸς διδάσκαλος: 9; 38-39; 115;

150, n.390; 152.

παιδεία: 47.

παιδεία, *topos*: 171-175.

παράφρασις / *parafra*si: 8; 12-13; 15-16;
18; 27; 46-47; 51; 55; 130; 137; 160.

πομπικά καὶ ἐπιδεικτικά: 38.

πράξεις, *topos*: 171; 173-175; 187.

προγύμνασμα / προγυμνάσματα: 8; 30;
46; 154, n.401; 162, n.428.

πρόθεσις, *topos*: 172; 175.

προοίμιον, *topos*: 171-172; 175; 181.

προσκύνησις: 149-150; 176.

σελλάριος: 140; 163.

σοφιστής: 34-38; 150, n.390.

σύγκρισις, *tropos*: 9; 172; 189.

συντακτικὸς λόγος: 177-178.

σφηκόω, τὸν αὐχένα: 160-161.

σχολαστικός: 15-16; 50-51.

τελευτή / μετὰ τὴν τελευτήν, *topos*: 171;
174-175.

τροφή, *topos*: 171; 173; 175.

τύχη, *topos*: 171; 173-175.

ὑπερβολή / *iperbole*, *tropos*: 180-182.

φύσις, *topos*: 171; 173; 175.

Indice dei nomi e delle cose notevoli

- Acatisto, Inno*: 150; 190.
Aftonio: 162.
Agazia: 50; 52-53; 54.
Amasea: 17; 21-24.
Ammonio: 34-35; 37-38.
Anastasio, Sant^o / Magoundat: 8; 19; 56;
111-113; 120, n.303; 121; 123-126;
128; 131-132; 133-137; 138; 140; 144-
145; 148; 152-153; 158; 160-161; 163-
164; 172-176; 179; 187; 192; 196; 198.
Atti del martirio di: 8; 56; 111-112;
128-129; 132; 140, n.374; 153,
n.396; 164; 167; 171; 197.
Miracoli di: 111, n.254; 112-113.
Miracolo romano di: 111; 128.
Translatio delle reliquie di: 11, n.254;
112-113; 118; 120; 128.
Anastasio, imperatore: 14; 23; 24; 48; 49,
n.185.
antiquario, Gusto: 13; 26; 131; 197.
Antonio di Novgorod: 125.
Apollonio Rodio: 47, n.177.
Aratore: 53.
Aristotele: 150.
Asclepio, neoplatonico: 35; 37-38.
Avito, Alcimo: 13.
Bethsaloé, d'Assiria: 8; 152-160; 182.
Centone: 13, n.27; 15.
Cesarea, di Palestina: 107, n.252; 112;
113; 123; 125, n.336; 140; 152-153;
174; 180.
Chronicon Paschale: 115.
Cirillo di Alessandria: 30; 32.
Cirillo di Scitopoli: 28.
Vita di san Teodosio Cenobiarca: 26.
Ciro e Giovanni, Santi: 30-32; 34; 36; 39-
40; 45; 54, n.215; 55, n.217; 119; 157,
n.403; 174, n.452.
Claudiano: 188.
Codex Salmasianus: 14.
Corippo, Flavio Cresconio: 13.
Cosma di Maiuma: 192.
Cosroe I: 52, n.207; 123; 197.
Cosroe II: 8; 121; 123; 125, n.336; 154-
155; 160; 180; 182; 196-197.
Costantino: 189, n.520.
Costantinopoli / Bisanzio: 8-9; 18, nn.48,
49; 22; 24; 25; 26, n.86; 29; 38; 40; 51;
53; 88, n.234; 111-113; 115; 118-122;
124; 126; 131; 149-150; 152; 162; 172;
190-192; 196-197.
Blacherne: 119, n.300.
S. Filemone: 125.
S. Luca: 125.
S. Polieucto: 14.
S. Sofia: 8; 17; 51; 114; 119; 124; 197.
Strategion: 125.
Cristodoro di Copto: 14; 50.
Damascio: 33; 139; 171, n.440.

- Demetrio, San: 49, n.189; 118, n.295; 120.
Miracoli di: 49; 120, n.306.
- Dioscoro di Afrodite: 15-16.
- Domiziano di Melitene: 122; 124.
- Ekthesis*: 29; 111.
- Eliodoro: 162.
- Elio Teone: 46; 137; 183.
- Eraclio: 8-9; 24; 26, n.86; 29; 38; 89; 112-115; 117-122; 124-125; 129; 131; 149-152; 154, n.401; 156; 164, n.432; 173, n.450; 175; 180; 191-192; 196-197.
- Ermogene: 162; 173.
- Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*: 19, n.56; 189.
- Eustrazio di Costantinopoli: 16-24; 122-124; 190; 197.
De statu animarum post mortem: 17; 22.
Vita della martire Golindouch: 18-19; 122; 197.
Vita di Eutichio: 19; 21; 23-24; 197, n.151.
- Eutichio: 17-21; 24; 117; 190; 197.
- Evagrio Scolastico: 19; 123; 124, n.329.
- Fozio: 25; 162.
- Giorgio di Pisidia: 7-10; 12; 19; 27-28; 30; 53; 56; 57, n.220; 92, n.242; 93, n.245; 94, n.246; 96, n.248; 111, n.254; 112-114; 114-120; 121-124; 126; 129; 131-133; 136-137; 139; 143, n.378; 144; 148; 149, n.383; 150-154; 156; 158-160; 162-164; 167-168; 170-173; 176-185; 187; 189-194; 196-198.
Encomio di Sant'Anastasio: 7-9; 12; 19; 27; 30; 53, n.210; 56; 57, n.220; 111, n.254; 112, n.258; 118-124; 128-129; 131-133; 148; 150; 160; 162; 167; 170; 172; 175-176; 180-181; 183-185; 187; 189-194; 196-197.
Epigrammi: 114-115.
Eracliade: 120, n.206.
Esamerone: 57, n.220; 115; 117-118; 129, n.241; 150; 178-179; 181, n.482; 191, n.532.
- Garizim: 138, n.366; 139; 174.
- Gerusalemme: 9; 29; 54, n.215; 112-113; 119, n.300; 120-122; 124; 138; 152-153; 164; 173-174; 179; 196.
- Monastero di S. Anastasio: 89; 112-113; 120; 153, n.397; 164; 174; 177; 179.
- Monastero di S. Teodosio: 29; 54, nn.214, 215.
- Gessio: 33-39.
- Giovanni Damasceno: 193.
- Giovanni di Thessaloniki: 120.
Encomio di San Demetrio: 120-121.
- Giovanni l'Elemosiniere: 27-28; 30; 33.
Vita e miracoli di San Ticone: 173, n.450.
- Giovanni Malala: 15, n.36.

- Giovanni Mosco: 27-29; 35; 53, n.211.
Prato Spirituale: 28-29.
- Giuliano Egizio: 50.
- Giustiniano: 8; 12-16; 17; 51-53; 117; 139; 197.
- Giustino II: 13; 17.
- Golindouch / Maria: 18; 123-124.
- Gregorio, chierico: 111.
- Gregorio di Nazianzo: 20; 96, n.247; 180; 190.
Orazione in lode del fratello Cesario: 190.
Orazione funebre per il padre: 190.
Orazione funebre in lode di Basilio: 190.
- Gregorio di Nissa: 190.
Omelia per San Teodoro: 128.
Vita / Encomio di San Gregorio Taumaturgo: 128; 130, n.345; 170.
Vita di Sant'Efrem: 190.
Vita di Santa Macrina: 130.
Vita di Mosè: 190.
- Gregorio Magno: 18.
- Iesdin: 163-164.
- Kalotychos: 113.
Kontrastimitation: 20-21; 36.
Kunstsprosa: 16-24; 39.
- Leonzio di Neapoli: 27.
Vita di Giovanni l'Elemosiniere: 26-27; 128; 197.
- Lussurio: 13, n.27; 14.
- Mariano di Eleuteropoli: 48-50.
- Marino di Neapoli: 14; 48, n.178; 139; 171, n.440.
Vita di Proclo: 48; 171, n.440.
- Massimo il Confessore: 29; 162.
- Maurizio: 121-122; 124.
- Menandro, retore: 7; 170; 172.
- Modesto: 88; 112; 119-120; 151.
- Mosè: 9; 144; 172; 189-191; 193-194; 198.
- Nicolao: 188.
- Nonno di Panopoli: 12; 15; 47; 105, n.251; 183, n.486.
- Omero: 13; 15; 20.
Iliade: 21.
Odissea: 21; 154.
- Paolo Silenziario: 19; 20, n.66; 50, n.200; 51, n.203; 117; 197.
Descrizione della basilica di S. Sofia: 19; 117; 197.
- Platone: 157.
Teeteto: 21; 157; 158, n.407.
- Proclo: 14; 139, n.370.
- Procopio di Gaza: 33; 48, n.180; 154.
- Quintiliano: 46; 184, n.494.
- Revisionismo: 25.

Rinnovamento: 2; 113-114; 131; 191-192; 197.
 Riscrittura: 2; 8-9; 12-45; 46; 49; 51; 116; 122; 124; 131; 170; 197.
 Roma: 29; 49, n.185; 53-55; 111-112; 125, n.336.
 Monastero delle Aquae Silviae: 111; 112, n.258; 126.
 SS. Anastasio e Vincenzo: 126, n.337.
 S. Maria in Trastevere: 126.
 S. Pietro: 53.
 S. Pietro in Vincoli: 53.
 Romano il Melodo: 148.
 Sergio, patriarca: 8-9; 29; 111; 113-115; 117-119; 121-122; 150; 172; 178; 189-191; 197-198.
 Sergio, ἑρμηνεύς di Agazia: 52.
 Shahrbaraz: 119, n.300; 122.
 Simeone Metafraste: 13; 46; 130, n.345; 197.
 Socrate Scolastico: 13; 51.
 Sofronio di Gerusalemme: 12; 27-40; 45; 53-56; 111.
Anacreontiche: 53-54.
Epigrammi: 53-56.
Miracoli dei SS. Ciro e Giovanni: 8; 24-45; 53; 163; 167; 181, n.482.
Omelia sull'Hypapante: 132.
Panegirico dei SS. Ciro e Giovanni: 31; 119.
Vita di Giovanni l'Elemosiniere: 27.
 Sozomeno: 51.
Storia Ecclesiastica: 13.
 Stefano di Alessandria / di Atene: 9; 33-38; 115; 150-152.
 Stefano di Ierapoli: 18; 122-123.
Sublime, Trattato anonimo: 38; 180, n.476.
Suida: 49; 129; 170.
 Tecla, Santa: 131.
Vita e Miracoli di: 13.
 Teodoro, commentatore?: 50-52.
 Teodoro di Amasea: 18; 23-24.
 Teodoro di Pafo, *Encomio di Spiridone*: 26; 28.
 Teodoro di Petra: 26.
 Teodoro di Tarso: 112, n.259.
 Teodosio II: 8; 12-13; 47; 197.
 Teofilatto Simocatta: 115; 123.
 Teopempto, vescovo: 111.
Teosofia di Tubinga: 14-15.
 Thessaloniki: 49; 120.
 Venanzio Fortunato: 17.
Vexilla regis: 124.
 Venezia: 126, n.336.
 Cappella della S. Trinità: 125.
 Virgilio: 8; 13-14; 53; 187.
 Zenone: 49; 139, nn.371, 373.

Indice generale

<u>Premessa e ringraziamenti</u>	p.1
<u>Introduzione</u>	p.5
1. <u>Riscritture e metafrasi tra VI e VII secolo d.C.</u>	p.11
1.1 Le 'riscritture'.....	p.12
1.1.1 Tra Teodosio II e Giustiniano.....	p.12
1.1.2 Gli ultimi anni del VI secolo d.C.: la <i>Kunstsprosa</i> agiografica di Eustrazio presbitero di Costantinopoli.....	p.16
1.1.3 Le riscritture agiografiche nel VII secolo d.C. ed il 'caso' dei settanta <i>Miracoli dei SS. Ciro e Giovanni</i> di Sofronio di Gerusalemme.....	p.24
1.2 Le metafrasi: più di un semplice esercizio scolastico.....	p.46
1.2.1 La metafrasi nel VI secolo d.C.....	p.48
1.2.2 Il VII secolo d.C.: due casi di metafrasi tra gli scritti di Sofronio di Gerusalemme?.....	p.53
2. <u>Testo e traduzione italiana dell'Encomio di Sant'Anastasio di Giorgio di Pisidia</u>	p.57
3. <u>Sant'Anastasio ed il suo culto nella Costantinopoli del VII secolo d.C.</u>	p.110
3.1 Nascita e diffusione di un culto.....	p.111
3.2 La Costantinopoli dell'imperatore Eraclio.....	p.113
3.2.1 Il ruolo di Giorgio di Pisidia.....	p.114
3.2.2 Un'operazione non del tutto originale. Antecedenti 'funzionali' alla recita dell' <i>Encomio di Sant'Anastasio</i>	p.120
3.3 Scomparsa del culto.....	p.124
4. <u>Per un'analisi letteraria e della tecnica metafrastica</u>	p.127
4.1 L'autore.....	p.128
4.2 Il genere letterario.....	p.129
4.3 Nell'officina del metafraste.....	p.132
4.3.1 Magoundat.....	p.133
4.3.2 Il primo interrogatorio.....	p.138

4.3.3 Il terzo interrogatorio.....	p.145
4.3.4 A Bethsalomé.....	p.152
4.3.5 Il martirio.....	p.160
4.3.6 L'indemoniato guarito.....	p.163
5. <u>Analisi retorica</u>	p.169
5.1 <i>Topoi</i>	p.170
5.2 <i>Tropoi</i>	p.175
5.2.1 La κατάχρησις.....	p.176
5.2.2 L'ἀλληγορία e la μεταφορά.....	p.177
5.2.3 L'ὑπερβολή.....	p.180
5.2.4 L'ἀντονομασία e la μετωνυμία.....	p.182
5.2.5 L'ἔτυμολογία.....	p.183
5.2.6 L'ἀντίθετον.....	p.184
5.2.7 <i>Tropoi</i> composti.....	p.185
5.3 Alcune figure di suono e loro funzione.....	p.185
5.4 Un'immagine di successo: la <i>metafora</i> nautica.....	p.187
5.5 Il prologo 'Mosaico': funzione e modelli.....	p.189
<u>Conclusioni</u>	p.195
<u>Bibliografia</u>	p.199
<u>Indici</u>	p.226
<u>Indice dei principali termini greci trattati</u>	p.227
<u>Indice dei nomi e delle cose notevoli</u>	p.229