I PAPIRI E LA FILOSOFIA ANTICA

1. Premessa

I papiri hanno apportato un contribuito sostanziale alle nostre conoscenze della filosofia antica. Quei documenti hanno infatti restituito non solo testi di autori le cui opere sono pervenute (per intero o parzialmente) nella tradizione dei manoscritti bizantini, ma anche testi di autori prima ignoti o conosciuti solo per nome.

Il progetto in corso di realizzazione del *Corpus dei papiri filosofici (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, promosso dall'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria» e sostenuto dall'Unione Accademica Nazionale, dà una idea chiara e efficace dell'apporto dei papiri allo studio della filosofia antica [1]. A questa impresa, si affiancano le edizioni dei papiri della biblioteca di Filodemo a Ercolano, conservati nell'Officina dei Papiri Ercolanesi presso la Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III» di Napoli. Esse sono promosse dal Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi «Marcello Gigante» [2].

[1] Il *Corpus dei papiri filosofici* (d'ora innanzi: *CPF*) si suddivide in quattro parti: I *Autori noti* (in due volumi, ciascuno in più tomi) – 1. *Filosofi*, 2. *Cultura e filosofia*; II *Frammenti adespoti e sentenze*; III *Commentari*; IV – 1. *Indici e Lessico*, 2. *Tavole*. Finora hanno visto la luce (Firenze 1989-2008) i tre tomi della prima parte del I volume (I 1*-1***), due tomi della seconda parte (I 2: Galenus-Isocrates, Firenze 2008) e il volume III (Firenze 1995); del IV volume sono uscite una prima parte con gli indici dei testi pubblicati nel I volume, e una seconda con la riproduzione fotografica dei documenti del volume I 1*-1*** e del III (Firenze 2002) e di quelli del vol. I 2 (Firenze 2008). Ulteriori dettagli sui criteri editoriali seguiti dai redattori del *corpus* sono esposti, p. es., in *CPF*, I 1*, pp. XXI-XXVI. Il *CPF* è affiancato da una serie di volumi di *Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (d'ora innanzi: *STCPF*) che contengono edizioni provvisorie di testi papiracei, studi e ricerche su documenti già pubblicati o da pubblicare nel *CPF*. Ne sono stati finora pubblicati quattordici volumi (Firenze 1985-2007).

[2] A questa biblioteca sarà dedicata la seconda parte del mio intervento, *infra*, pp. 136-143.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 130

Nelle pagine che seguono, per ragioni di spazio, limiterò le mie osservazioni a una scelta di documenti più significativi fra quelli di provenienza greco-egizia e quelli di provenienza ercolanese, distinguendo autori noti dalla tradizione medievale, autori nuovi, testi filosofici anonimi o di dubbia identificazione. Laddove i testi siano disponibili nell'edizione del *CPF*, segnalo, in parentesi tonde, il numero che essi occupano nella raccolta e le pagine; nel caso invece dei papiri della biblioteca di Ercolano, riporto il loro numero di catalogazione.

2. Filosofi e filosofia tra la Grecia e l'Egitto

Tra i filosofi noti anche dalla tradizione medievale, Platone e Aristotele sono, evidentemente e senza sorpresa, quelli meglio rappresentati.

Di Platone ci sono giunti (tenendo conto anche dei dialoghi dubbi e degli spuri) ben 129 testimoni (*CPF*, I 1*** **80**, pp. 33-619); a questi si devono aggiungere una decina di reperti (130T-142T) con il nome del filosofo, con testi a esso correlati, nonché un frammento della versione copta di una pagina della *Repubblica* (588 b - 589 b. PNagHammadi VI 5, *CPF*, I 1***, pp. 616-619). Una particolare attenzione meritano, per l'ampiezza del testo, le varianti e l'antichità (III sec. a.C.), i PPetrie I 5-8 che tramandano brani estesi del *Fedone* (*CPF*, **80** 40, pp. 159-193) e del *Lachete* (*CPF*, **80** 23, pp. 100-113) o ancora il rotolo con resti del *Fedro* (POxy 1017. II-III sec. d.C.) che conserva la significativa variante αὐτοκίνητον (245 c 5) invece di ἀεικίνητον dei codici medievali (*CPF*, **80** 50, pp. 254-273).

Tra i papiri di Aristotele (*CPF*, I 1* **24**, pp. 251-395), hanno attirato l'attenzione e dato origine a un annoso dibattito (relativo anche all'autenticità dello scritto) in particolare quelli della *Athenaion Politeia* (PLond 131 e PBerol inv. 5009). Essi non sono stati riproposti nel *CPF* e sono accessibili nella recente edizione di Mortimer Chambers[3]. Un papiro di Ossirinco (POxy 666) conserva probabilmente un brano del perduto *Protrettico* dello Stagirita (*CPF*, I 1* **24** 6, pp. 269-279). Al *Protrettico* sono stati attribuiti anche i resti di un papiro della raccolta di Vienna (PVindob G 26008 e 29329. Cf. G.W. Most, *STCPF*, 6 (2002), pp. 189-216) nonché alcuni riferimenti nel libro VIII della *Retorica* di Filodemo[4]. Un

[3] *Aristoteles. Athenaion Politeia*, Leipzig 1986.

[4] D. Blank, *Aristotle's 'Academic Course on Rhetorik' and the End of Philodemus,* On Rhetoric *VIII*, «CErc» 37 (2007), pp. 5-47.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 131

papiro con tracce del *De caelo* (270 b 31-33) ha di recente identificato A. Papathomas[5].

Un autore, la cui conoscenza è assai progredita grazie ai papiri, è Antifonte. Si conservano larghi brani di uno scritto che può essere identificato con *La verità* (Ἀλήθεια) del sofista Antifonte, da identificare con l'omonimo oratore di Ramnunte (*CPF*, I 1* **17** 1-2, pp. 176-222)[6]. Il tema principe della *Verità* di Antifonte era la *physis*, che veniva fatta coincidere con la verità; né erano trascurati i concetti di *nomos* e di *dikaion*.

Nel caso di un altro sofista, Protagora, la pubblicazione di un estratto del commento di Didimo il Cieco ai *Salmi* (*CPF*, I 1*** **88** 3T, pp. 668-676, da cui cito la traduzione) ha messo in evidenza la versione «scettica» di una tesi protagorea: «A te che sei presente – scrive Protagora – io appaio seduto; a colui che è assente non appaio seduto, è oscuro se sono o non sono seduto».

Un apporto consistente dei papiri greco-egizi a un filosofo presocratico è quello che viene dai frammenti di Empedocle di Strasburgo[7]. La pubblicazione del papiro, identificato troppo tardi per entrare a far parte del *CPF*, ha destato un dibattito crescente e un numero imponente di contributi critici. Ma diversi aspetti non sono ancora chiariti e talune questioni fondamentali restano aperte.

Il papiro venne ricomposto da Martin e Primavesi riunendo in undici insiemi («ensembles» **a-k**) 52 frammentini, recuperati da un rotolo della fine del I secolo d.C. utilizzato per la fabbricazione del supporto di una corona funeraria.

Il primo insieme (**a**) è assai ben conservato e trasmette una serie di esametri che corrispondono ai versi 233-300 del I libro dell'opera

[5] A. Papathomas, *Aristoteles* De caelo *270b31-33. Der erste Beleg auf Papyrus* (P.Vindob.Barbara *22)*, «WS» 116 (2003), pp. 97-100.

[6] Per una nuova proposta di organizzazione dei frammenti dell'opera, vd. M. Gagarin, *Nomos and Physis in Antiphon*, in A. Pierris, *Φύσις and Νόμος. Power, Justice and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism*, Patras 2007, pp. 355-380.

[7] A. Martin - O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg.* P. Strasb. *gr. Inv. 1665-1666*. Introduction, édition et commentaire, Berlin 1999. Una nuova edizione, con sostanziali modifiche, è stata curata da R. Janko, *Empedocles,* On Nature *I 233–364: a New Reconstruction of* P. Strasb. *gr. Inv. 1665–6*, «ZPE» 150 (2004), pp. 1-26.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 132

Sulla natura (Περὶ φύσεως) di Empedocle. L'attribuzione del testo al filosofo presocratico è garantita dal fatto che almeno 25 versi del papiro combaciano con altrettanti versi di Empedocle già noti da altre fonti. Gli editori hanno proposto di attribuire l'insieme **a** al I libro del poema tenendo conto del fatto che i primi versi coincidono con i versi 31-35 del frammento 17 D(iels)-K(ranz) di Empedocle, trasmesso da Simplicio ed esplicitamente assegnato a quel libro. Questo dato di fatto consente di restaurare anche i 30 versi che precedevano sul papiro. Più complessa è la ricostruzione del seguito del frammento, laddove il supporto è troppo lacunoso. L'insieme **b** corrisponde al fr. 76 D.-K., mentre **c** mostra molti elementi in comune con il fr. 20 D.-K. Quanto all'insieme **d**, Martin e Primavesi suggeriscono di attribuirlo al II libro dell'opera di Empedocle fondandosi sul contenuto. Leggiamo in questi versi una discussione relativa alle anime che sono punite nell'Ade per il crimine di essersi cibate di carne durante la vita terrena. Questa ricostruzione del sistema empedocleo confermerebbe che il poema *Sulla natura* e i *Katharmoi* del filosofo di Agrigento erano due opere distinte e che in entrambe la demonologia giocava un ruolo importante. Come ha ribadito, a più riprese, in particolare il Primavesi: «I *daimones* della fisica empedoclea alla fine del loro esilio non ritornano in una comunità di beati pluralisticamente raffigurata, bensì dapprima, all'acme del dominio di Contesa, si riuniscono nell'unico amore, e poi, in quanto agenti dell'uno universale, ricostituiscono lo Sfero … Alla base della differenza tra *Physika* e *Katharmoi* non c'è … la semplice incompatibilità tra fisica e ogni tipo di daimonologia, bensì la differenza tra una daimonologia fisico-esoterica e una essoterica» [8].

Questa ipotesi non ha convinto tutti gli studiosi; essa è stata seriamente rimessa in discussione da Janko a partire da una nuova ricostruzione materiale dei resti del rotolo. Janko è riuscito a individuare una giuntura fra gli insiemi **a** e **c** che consente una ben diversa esegesi del fr. 76 D.-K. di Empedocle. Altri collegamenti fra gli insiemi **d**, **f**, **b**, **e** permetterebbero inoltre di stabilire che l'insieme **d** non descrive la punizione nell'Ade di un'anima carnivora, ma piuttosto la creazione di uccelli e di animali dalla mescolanza di elementi distinti. L'insieme **e** tratterebbe un argomento simile, relativo alla fabbricazione del bronzo; mentre l'insieme **g** andrebbe riunito a tre versi della colonna II

[8] O. Primavesi, *La daimonologia nella fisica empedoclea*, «Aevum Antiquum» n.s. 1 (2001), pp. 3-68: citazione da p. 63. Il volume è interamente consacrato a un 'forum' sul nuovo Empedocle.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 133

dell'insieme **a**. Sul fondamento di questi risultati, Janko ricostruisce una serie di circa 130 linee, corrispondenti ai versi 233-364 del I libro del poema *Sulla natura* di Empedocle, l'unico di cui avremmo traccia nel papiro di Strasburgo.

L'interpretazione del «nuovo» e del «vecchio» Empedocle è purtroppo ostacolata dalle difficoltà materiali legate alla ricomposizione di un testo assai lacunoso basandosi su testimonianze talvolta anch'esse assai frammentarie e decontestualizzate né troppo chiare dal punto di vista linguistico o testuale [9].

I papiri hanno contributo notevolmente anche allo studio di un altro autore, certo meno affascinante di Empedocle, ma nondimeno importante per la storia delle filosofie ellenistiche.

Un rotolo della raccolta di Berlino (PBerol inv. 9780 verso: II sec. d.C.) restituisce ampi brani della *Introduzione elementare all'etica (stoica)*, Ἠθικὴ στοιχείωσις, di Ierocle. L'autore venne identificato, già dal primo editore, H. von Arnim, con il filosofo omonimo vissuto nel II secolo d.C., conosciuto da Aulo Gellio e di cui lo Stobeo conserva diversi estratti di argomento etico. La nuova edizione del papiro, accompagnata da una introduzione, da una traduzione italiana e da un dettagliato commento, è stata pubblicata di recente da G. Bastianini e A.A. Long (*CPF*, I 1** **60** 1, pp. 268-451) [10].

Ierocle espone in maniera concisa i principi dell'etica stoica ortodossa, prendendo l'avvio da una discussione di «ciò che è primariamente proprio» (πρῶτον οἰκεῖον) dell'animale. La vita dell'animale non ha inizio nel feto, ma solo al momento della nascita; è allora che la φύσις del feto si trasforma in ψυχή. L'animale si distingue dal non ani-

[9] Problema cruciale resta quello delle correzioni interlineari nel papiro di Strasburgo. Un'utile messa a punto nell'articolo di M. Nucci, *L'Empedocle di Strasburgo. La questione delle* [sic!] *tre Theta*, «Elenchos» 26 (2005), pp. 379-401. Ma la questione è lungi dall'essere chiusa. Su altre questioni, vd. gli articoli di O. Primavesi - A.-L. Therme - F. Gain nella rivista «Philosophie Antique» 7 (2007) e D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2007, pp. 31-74.

[10] Ulteriori contributi per la ricostruzione di passi lacunosi sono apportati da V. Delle Donne, *Per una nuova edizione dei* Principi di etica *di Ierocle Stoico (*P. Berol. *9780^{v})*, «Annali Istituto Italiano per gli Studi Storici» 10 (1987-1988, ma pubblicato nel 1991), pp. 113-144; G. Bastianini - A.A. Long, *Dopo la nuova edizione degli* Elementi di etica *di Ierocle stoico* (*PBerol* 9780^{v}), *STCPF*, 6, 1992, pp. 221-249 e V. Delle Donne, *Sulla nuova edizione della* Ἠθικὴ στοιχείωσις *di Ierocle stoico*, «SIFC», Terza Serie, 13 (1995), pp. 29-99.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 134

male in quanto è dotato di αἴσθησις e di ὁρμή. Per comprendere «ciò che è primariamente proprio» bisogna analizzare l'αἴσθησις. L'animale acquista percezione di sé subito al nascere. L'animale ha percezione di sé continuativamente, anche durante il sonno. La percezione del mondo esteriore comincia al momento della nascita e ha come presupposto la percezione di sé. La percezione di sé precede la percezione di qualsiasi altra cosa. Al momento della nascita, l'animale ha una οἰκείωσις di sé e della propria costituzione e prova una forma di soddisfazione nei confronti della φαντασία che ha di se stesso. Gli animali cercano sempre di preservarsi. Nel corso del loro sviluppo, essi acquisiscono una φαντασία più raffinata. Una volta raggiunta la maturità, hanno quattro specie di οἰκείωσις, tra le quali l'οἰκείωσις della loro prole, che è uguale a quella di se stessi. L'uomo è un animale sociale.

Notevole è anche il contributo dei papiri anonimi e anepigrafi.

Il testo, senza dubbio, più intrigante è quello trasmesso dal cosiddetto «papiro di Derveni». Si tratta di un rotolo carbonizzato trovato nel 1962 tra i resti di una pira funebre nel villaggio di Derveni (Δερβένι), non lontano da Tessalonica. Dopo lunghe vicissitudini, il testo è infine disponibile in una edizione critica moderna, arricchita da una introduzione, una traduzione e un commento, e illustrata da 30 tavole fotografiche [11]. Il PDerveni è il più antico papiro greco conservato (databile al IV sec. a.C., probabilmente intorno agli anni 340-320). Esso conserva una serie di versi (esametri) derivati da un poema orfico (forse una teogonia) di un autore ignoto, accompagnati da una esegesi in prosa. È stata avanzata l'ipotesi che ci troveremmo di fronte a resti del più antico «commentario» (ὑπόμνημα) a un testo poetico. Resta altresì la possibilità che il testo del PDerveni sia piuttosto un trattato (σύγγραμμα) di un autore sconosciuto. Diverse proposte di identificazione sono state avanzate senza arrivare a una dimostrazione

[11] *The Derveni Papyrus.* Edited with Introduction and Commentary by TH. KOUREMENOS - G.M. PARÁSSOGLOU - K. TSANTSANOGLOU, Firenze 2006 (*STCPF*, 13). L'edizione ha dato luogo a un'aspra, ma non infruttuosa, polemica fra R. Janko e gli editori greci sulla rivista elettronica «Bryn Mawr Classical Review» 2006.10.29 [Janko], ivi 2006.11.02 [Editori] e ivi 2006.11.20 [Janko] (la rivista è accessibile al seguente indirizzo web: http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/). Un'edizione, con traduzione e commento, è stata curata da M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, Napoli 2006, pp. 163-254. Utili anche gli articoli di M. Frede, S. Rangos, A. Bernabé, S. Kouloumenos, G. Betegh e la recensione di A. Laks pubblicati nella rivista «Rhizai» 4.1 (2007).

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 135

attendibile né del genere letterario del testo né del suo autore né di quello dell'anonimo poema orfico [12].

Il PPar 2 (PLouvre inv. 2326: II sec. a.C.) contiene una discussione della dottrina stoica delle proposizioni negative (ἀποφαντικά). L'attribuzione del testo a Crisippo, proposta da Bergk, venne rifiutata da von Arnim per il quale il livello scientifico del testo era indegno del filosofo stoico. Lo studioso pubblicava comunque il papiro fra i frammenti di Crisippo perché vi scorgeva tracce evidenti del suo pensiero. La paternità crisippea del trattato e l'origine stoica delle dottrine in esso discusse sono state infine rimesse in discussione da Cavini. Secondo questo studioso, la teoria della negazione quale presentata nel PPar 2 è di origine stoica; anche la terminologia usata è quella propria dello stoicismo. Questi dati non sono tuttavia sufficienti per confermarne l'attribuzione a Crisippo. Cavini suppone pertanto che il papiro conservi non una discussione della dottrina sulla negazione specifica a un determinato autore, ma piuttosto una confutazione delle tesi dialettiche di un filosofo destinato purtroppo a restare sconosciuto [13].

Un piccolo frammento di papiro, assai malconcio, trovato ad Aï Khanoum, nell'attuale Afghanistan, apporta infine qualche complemento alle nostre conoscenze della dottrina platonica delle idee nei decenni immediatamente successivi alla morte del filosofo. Si tratta di un papiro che può essere datato al III sec. a.C. Vi leggiamo resti malconci di un dialogo sulla dottrina platonica delle idee che può essere attribuito sia a un filosofo accademico (Senocrate?) sia ad Aristotele [14].

Per concludere la prima parte del mio contributo, vorrei richiamare brevemente l'attenzione su due commenti a due dialoghi di Platone, il primo dei quali destinato a restare anonimo, il secondo da attribuire forse al filosofo neoplatonico Porfirio.

[12] Cf. TH. KOUREMENOS, in *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 19-59.

[13] Vd. W. CAVINI, *La negazione di frase nella logica greca*, *STCPF*, 1, 1985, pp. 7-126 e, nello stesso volume, la nuova edizione del papiro curata da M.C. DONNINI MACCIÒ - M.S. FUNGHI, *Il papiro parigino n. 2*, pp. 127-172. Una riproduzione del papiro, tra le pp. 112-113.

[14] Una riproduzione del papiro in E. CRISCI, *Scrivere greco fuori d'Egitto*, Firenze 1996, tav. CXIX, con un'ottima discussione della datazione del reperto alle pp. 162-170. Il testo è stato riproposto di recente da J.D. LERNER, *The Aï Khanoum Philosophical Papyrus*, «ZPE» 142 (2003), pp. 45-51. Vd. anche M. ISNARDI PARENTE, *Il papiro filosofico di Aï Khanoum*, *STCPF*, 6, 1992, pp. 169-188 (il papiro tramanda resti del *Sofista* di Aristotele) e F. VENDRUSCOLO, *Note testuali al papiro di Aï Khanoum*, *STCPF*, 8, 1997, pp. 145-151.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 136

Il PBerol inv. 9782 (II sec. d.C.) conserva un'ampia porzione di un commento alla prima parte del *Teeteto* di Platone (fino a 158 a 2) [15]. Non ci sono elementi determinanti che consentano di identificare l'autore di questa opera. Possiamo tuttavia mettere in evidenza talune caratteristiche significative: l'autore apparteneva al periodo del medioplatonismo, tra il I sec. a.C. e il III sec. d.C.; aveva composto anche altri commentari (al *Timeo*, al *Simposio* e al *Fedone*); era un seguace della filosofia platonica.

Un codice palinsesto (oggi perduto) della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino (Cod. Taur. F VI 1) tramandava un commento al *Parmenide* di Platone. La paternità del testo resta controversa. Il contenuto del commento è sicuramente neoplatonico. La tesi di Hadot, che ne attribuiva la paternità a Porfirio, è stata rimessa in discussione da Linguiti, per il quale l'autore è un filosofo neoplatonico, pagano, vissuto dopo Porfirio e attivo nel pieno IV secolo; egli aveva sviluppato in modo autonomo alcune tematiche peculiari della scuola neoplatonica. Sennonché, l'ipotesi dell'attribuzione a Porfirio si è riaffacciata negli studi recenti di Bechtle e non può essere trascurata [16].

3. La biblioteca di Filodemo a Ercolano

Un discorso a sé richiede la biblioteca di Ercolano. Gli scavi borbonici riportarono alla luce verso la metà del XVIII secolo i resti di una imponente biblioteca in una ricca villa patrizia a Ercolano. La villa apparteneva a Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, suocero di Giulio Cesare; la biblioteca a Filodemo di Gadara (nato verso il 110 a.C.). I numerosi rotoli di papiro scoperti in questa biblioteca erano

[15] Vd. la recente edizione a cura di G. Bastianini - D.N. Sedley, *Commentarium in Platonis* Theaethetum, *CPF*, III, 1995, pp. 227-562 e 615-648; cf. anche D.N. Sedley, *A New Reading in the Anonymus* Theaetetus *Commentary (*PBerol. *9782 fragment D)*, *STCPF*, 8, 1997, pp. 139-144.

[16] Il testo è stato riproposto da A. Linguiti, *Commentarium in Platonis* Parmenidem, *CPF*, III, 1995, pp. 63-202. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, pp. 102-143 e II, pp. 60-113 (disponibile anche in traduzione italiana, Milano 1993); G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's* Parmenides, Bern-Stuttgart-Wien 1999, e Idem, *The Question of Being and the Dating of the Anonymous* Parmenides' *Commentary*, «Ancient Philosophy» 20 (2000), pp. 393-413. Un'utile rassegna ragionata di studi presenta M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2000, pp. 23-45.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 137

stati carbonizzati dall'eruzione del Vesuvio del 79 d.C. [17] Svolti, trascritti e pubblicati nel corso dei secoli, essi trasmettono, in larga misura, opere di Epicuro e degli epicurei delle generazioni successive, in particolare di Filodemo; non mancano tuttavia scritti di autori stoici, tra i quali Crisippo [18].

Nelle pagine che seguono, cercherò di dare un'idea del contenuto dei testi più significativi di questa biblioteca descrivendone in una rapidissima rassegna il contenuto.

La scoperta più consistente è quella dei resti di almeno otto dei trentasette libri dell'opera capitale di Epicuro, *Sulla natura* (di qualche libro si conservano più copie). Nel II libro (PHerc 1149+993 e PHerc 1010), Epicuro discute dei simulacri, della loro esistenza e della loro formazione nonché della velocità del loro movimento. Il libro XI (PHerc 1042 e PHerc 154) tratta della cosmologia, della forma della Terra e della sua posizione nell'Universo; tramanda anche una polemica contro l'uso delle macchine astronomiche e una discussione sulla stabilità della Terra. Nel XIV (PHerc 1148), Epicuro polemizza contro la teoria degli elementi del *Timeo* di Platone. Nella sezione finale, il filosofo si difende contro le accuse di plagio per avere recuperato i principi della sua dottrina nelle opere dei suoi predecessori. Il XV libro (PHerc 1151) è riservato agli atomi e agli aggregati atomici. Nel XXV libro, giunto in tre copie (PHerc 419, 1634, 1420, 697, 1056, 1191), Epicuro, a partire dall'affermazione della perfettibilità e della responsabilità morale dell'uomo nell'ambito di una concezione fisicalista della realtà, tenta «di dimostrare e spiegare l'esistenza nell'uomo di una capacità di autodeterminazione» [19].

[17] M. Capasso, *Manuale di papirologia ercolanese*, Lecce 1991 e D. Delattre, *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum. La Bibliothèque de Philodème*, Liège 2006.

[18] La bibliografia è raccolta nel *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, sotto la direzione di M. Gigante, Napoli 1979, con i *Supplementi* di M. Capasso, «CErc» 19 (1989), pp. 193-264; di G. Del Mastro, «CErc» 30 (2000), pp. 157-242 e di T. Dorandi, «ZPE» 135 (2001), pp. 45-49, ora nella versione digitale aggiornata Χάρτης. *Catalogo multimediale dei Papiri Ercolanesi* a cura di G. Del Mastro, Napoli 2005. Questi cataloghi sono redatti seguendo la numerazione progressiva dei singoli papiri. Allo studio dei papiri di Ercolano è consacrata la rivista «Cronache Ercolanesi», giunta al volume 38 nel 2008 (cui si affiancano quattro Supplementi), e la Collezione di testi «La Scuola di Epicuro», che conta attualmente diciassette volumi e tre Supplementi.

[19] Vd. F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera* Sulla natura, Sankt Augustin 2006 (da cui la citazione, p. 61).

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 138

Il XXVIII (PHerc 1479/1417) riferisce il contenuto delle discussioni di Epicuro con il discepolo Metrodoro, alla presenza di altri membri del Giardino. Il tema della discussione verte su due questioni fondamentali: l'uso corretto dei mezzi espressivi nella ricerca filosofica come garanzia dell'esattezza dei concetti; e se, ed entro quali limiti, e con quali strumenti di verifica, sia possibile per il filosofo fare uso del linguaggio ordinario, senza con questo venire meno a tale esattezza e incorrere nell'ambiguità. Nel XXXIV libro (PHerc 1431) sono dibattute almeno due questioni: la paura della superstizione e il problema della percezione sensoriale e mentale. Il tema infine del *Liber incertus* (PHerc 1413) è la dottrina del tempo.

Il contributo dei rotoli di Ercolano alla conoscenza della filosofia epicurea non si limita ai soli libri di Epicuro. Questi papiri tramandano anche resti importanti della produzione di epicurei delle prime generazioni (Metrodoro, Ermarco, Colote, Polistrato e Carneisco) e di qualche secolo più tardi (Demetrio Lacone, Zenone di Sidone e Filodemo).

Di Polistrato, scolarca del Giardino, dopo Ermarco (dal 250 a.C.), si conservano frammenti di due opere. Nella prima, intitolata *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (PHerc 336/1150), Polistrato attacca alcuni filosofi (probabilmente scettici e cinici) per il loro disprezzo delle opinioni popolari. Della seconda, intitolata *Sulla filosofia*, restano solo poche frasi del primo libro (PHerc 1520); si trattava, a quanto sembra, di un protrettico.

Colote di Lampsaco aveva ascoltato le lezioni di Epicuro durante il suo soggiorno in questa città tra il 310 e il 306. I suoi libri *Contro il* Liside *di Platone* e *Contro l'*Eutidemo *di Platone* sono conservati frammentari nel PHerc 208 e nel PHerc 1032. In queste due opere, Colote rifiuta i concetti di δοξαζόμενον o δόξα a partire dell'ἐναργές, discute dell'interpretazione dei poeti e rifiuta la poesia perché priva di ogni utilità.

Del discepolo diretto di Epicuro, Carneisco, non avremmo conosciuto che il nome se la parte finale del II libro del suo scritto intitolato *Filista* non fosse stato conservato dal PHerc 1027. Questo libro, dedicato a un certo Zopiro, era diretto contro il peripatetico Prassifane, autore di un trattato sull'amicizia che, a partire da opinioni false, proponeva un modello di comportamento inadeguato nelle relazioni con gli amici.

Tra gli Epicurei delle generazioni più recenti vorrei soffermarmi su Demetrio Lacone e Filodemo.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 139

Demetrio era contemporaneo di Zenone di Sidone (circa 150-75 a.C.). Possiamo tentare di presentare le sue opere per temi. Il testo trasmesso dal PHerc 1013 ha come oggetto la grandezza del Sole che era, secondo Epicuro, della stessa dimensione che appare ai nostri occhi. Demetrio difende la posizione epicurea contro avversari stoici, Dionisio di Cirene e forse Posidonio. A questioni teologiche (antropomorfismo divino) era consacrato il libro trasmesso dal PHerc 1055. A Demetrio deve essere restituito anche il trattato di etica, intitolato forse *Sull'eccitazione* (PHerc 831), erroneamente attribuito a Metrodoro. Demetrio si rivolge a un giovane e gli presenta la filosofia e la φυσιολογία come il solo mezzo efficace per combattere turbamenti ed eccitazioni. Singolare nella produzione di un epicureo, è il libro conservato nel PHerc 1012. Demetrio vi discute di alcuni passi controversi delle opere di Epicuro e ne dà una interpretazione fondata su un'analisi filologica del testo, dopo avere esaminato il valore delle lezioni trasmesse, le varianti e le correzioni più plausibili. L'opera *Sui poemi* occupava almeno due libri. Del primo libro (PHerc 188) si conservano pochi frammenti che trattano in particolare dei presupposti necessari a formulare un giudizio critico sui testi poetici. Nel secondo (PHerc 1014) Demetrio si propone di definire il metodo di ricerca epicureo per poterlo applicare anche alla critica letteraria contro avversari peripatetici. Lo scritto *Sulla geometria* (PHerc 1061) era destinato a confutare alcuni teoremi del primo libro degli *Elementi* di Euclide a partire dalla dottrina epicurea dei minimi atomici. Di argomento simile erano i cinque libri intitolati *Le* Aporie *di Polieno* (PHerc 1083, 1258, 1429, 1642, 1647, 1822). Demetrio aveva scritto quest'opera per difendere le *Aporie* che Polieno aveva sollevate contro certi aspetti della geometria euclidea e che erano state criticate dallo stoico Dionisio di Cirene.

Veniamo a Filodemo. Prima della scoperta della sua biblioteca a Ercolano, Filodemo era conosciuto come poeta autore di epigrammi conservati nella *Antologia Greca*[20]. I papiri hanno conservato numerosi scritti filosofici in prosa. Il loro contenuto è assai vario: dalla biografia filosofica, alla rivalutazione dei principi propri degli ἐγκύκλια μαθήματα (retorica, poesia e musica); dalle opere di carattere polemico ai trattati

[20] Vd. D. SIDER, *The Epigrams of Philodemos*. Introduction, Text and Commentary, New York-Oxford 1997, e M. GIGANTE, *Il libro degli Epigrammi di Filodemo*, Napoli 2002.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 140

consacrati a problemi di etica (le virtù e i vizi, la scelta dei modi di vita, le passioni); dagli scritti di teologia e di logica ai libri, infine, di riflessione su alcuni aspetti fondamentali della dottrina epicurea, quali il timore della morte e i mezzi di cui disponiamo per sconfiggerlo.

Nella mia veloce presentazione seguo, nei limiti del possibile, un ordine cronologico.

L'opuscolo *Il buon re secondo Omero* (PHerc 1507), dedicato a Pisone, si presenta come uno *speculum principis* con fini protrettici.

Con l'opera, in almeno dieci libri, intitolata *Rassegna dei filosofi*, Filodemo si proponeva di scrivere una storia della filosofia oggettiva e senza intenti polemici, organizzata per scuole. Se ne conservano resti cospicui: una storia dell'Accademia (PHerc 1021 e 164), una della Stoà (PHerc 1018) e una del Giardino di Epicuro (PHerc 1780). In altri libri, Filodemo aveva tracciato anche la storia delle scuole Eleatica e Abderita (PHerc 327), di quella di Pitagora (PHerc 1508) e di quella di Socrate (PHerc 495 e 558). Filodemo aveva consacrato inoltre uno scritto specifico alla biografia di Epicuro (PHerc 1289 e 1232) e si era occupato di aspetti biografici degli epicurei delle prime generazioni nel libro intitolato *Pragmateiai* (PHerc 1418 e 310).

La grande trilogia sulla retorica, la poesia e la musica affronta in maniera sistematica e innovante alcuni temi che erano stati trascurati o rigettati da Epicuro e dai primi epicurei.

La *Retorica*, in almeno nove libri, intende rispondere alla questione se la retorica può essere considerata un'arte (τέχνη). Secondo Filodemo, solo la retorica sofistica ed epidittica è un'arte, ma non la retorica politica. Quest'ultima non conferisce all'uomo qualità morali come la filosofia; solo seguendo al filosofia si può essere felici. Nei due primi libri (I: PHerc 1427; II: PHerc 1672 e 1674), Filodemo discute dello statuto della retorica come arte; nel terzo (PHerc 1426 e 1506), cerca di dimostrare che la retorica politica non è capace di formare buoni uomini di Stato; nel quarto (PHerc 1423 e 1007/1673), critica i retori sofisti e le loro idee. L'ottavo libro (PHerc 1015/832) contiene una polemica contro Nausifane di Teo e Aristotele; un altro libro, forse il nono (PHerc 1004), è indirizzato contro lo stoico Diogene di Babilonia e un Aristone sconosciuto. Nel decimo e probabilmente ultimo (PHerc 1669), viene ripreso l'antico dibattito sui rapporti fra filosofia e retorica.

Nei cinque libri *Sui poemi*, Filodemo analizza, dal punto di vista di un filosofo e non di un critico letterario, le qualità richieste per comporre buone poesie. Possiamo considerare buono un poema non quando soddisfa l'udito con il ritmo e la melodia o in considerazione della corretta disposizione delle parole, ma solo quando presenta una

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 141

combinazione perfetta di pensiero e contenuto. Lo scopo della poesia non è quello di istruire e arrecare piacere all'udito e allo spirito. I primi tre libri dell'opera conservano tracce di una polemica sulla dibattuta questione dei rapporti esistenti fra forma e contenuto indirizzata contro Cratete di Mallo e alcuni «critici» sconosciuti. Nel quarto libro (PHerc 207), Filodemo attacca Aristotele; mentre nel quinto (PHerc 1425 e 1538) si impegna a definire il buon poeta e a determinare il valore della poesia.

I libri sulla musica, sono rivolti a dimostrare che questa disciplina non ha alcun effetto morale e non porta alla virtù. Dobbiamo attribuire alla musica solo il piacere che essa arreca a chi l'ascolta, un piacere che fa nascere nell'anima una disposizione al bello e al bene, ma che non ha in se stesso nessun fine morale.

Larga parte della produzione letteraria di Filodemo è caratterizzata da un contenuto e da accenti estremamente polemici. Nello scritto *Sugli Stoici* (PHerc 339 e 155), sono criticate con ironia le *Politeiai* di Zenone di Cizio e di Diogene di Sinope, accomunate per le loro sconcezze. Nel libro intitolato *Agli amici di scuola* (PHerc 1005), Filodemo attacca con violenza un gruppo di Epicurei «dissidenti» (σοφισταί) che proponevano una interpretazione della dottrina di Epicuro opposta a quella considerata «ortodossa» dai Maestri del Giardino.

Il complesso *Sui vizi e le virtù contrapposte* contava almeno dieci libri. Ogni libro era consacrato all'analisi di un vizio o della virtù a esso contrapposta. Il nono libro (PHerc 1424) discuteva dell'amministrazione della casa e dei mezzi leciti al filosofo per vivere. Filodemo ritorna su alcuni argomenti affini nello scritto *Sulla ricchezza* (PHerc 163). Il decimo aveva come oggetto la superbia (PHerc 1008). Filodemo aveva rivolto una viva attenzione anche al vizio dell'adulazione in diversi libri di cui si conservano tracce, per esempio, nel PHerc 1457 e nel PHerc 1675.

Il trattato sulla *Libertà di parola* (PHerc 1471) faceva parte di un'opera più ampia intitolata *I generi di vita*. Filodemo considerava la libertà di parola (παρρησία) come una τέχνη che come la medicina apporta agli uomini aiuto e sollievo. Alla medesima opera appartenevano probabilmente l'opuscolo *Sulla gratitudine* (PHerc 1414) e quello *Sulla conversazione filosofica* (PHerc 873).

Filodemo compose forse un'opera sulle passioni, nella quale trovava posto il libro che analizza l'ira (PHerc 182). Egli vi opera una distinzione sottile tra ira (ὀργή) e furore (θυμός). Il sapiente può andare soggetto ad attacchi di ira, mai di furore.

Il nostro filosofo si interessò anche di problemi teologici. Conserviamo ancora resti del I e del III libro *Sugli dei*. Nel primo (PHerc 26),

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 142

sono messi in evidenza gli effetti dannosi che una falsa idea della divinità e della morte possono avere sugli uomini, impedendo loro di vivere felici. Nel terzo libro (PHerc 152/157), si discute della vita beata degli dei non interessati alle vicende dei mortali. In un'altra opera in due libri, intitolata *Sulla pietà religiosa* (εὐσέβεια), Filodemo espone le idee di Epicuro sugli dei e sul loro culto. Gli dei esistono e devono essere onorati secondo le leggi delle città senza tuttavia attendersi da loro né vantaggi né punizioni. Gli dei vivono felici, liberi da ogni turbamento e senza occuparsi degli affari umani. Nel secondo libro, leggiamo un attacco contro le rappresentazioni che poeti e pensatori avevano dato degli dei, una polemica contro le credenze religiose popolari e infine una critica della teologia dei filosofi, in particolare degli stoici. Lo scritto *Sulla providenza* (PHerc 1670) era diretto contro Crisippo.

Filodemo non disdegnò lo studio della logica. Nelle tre sezioni superstiti dell'opera *Sui metodi inferenziali* (PHerc 1065), presenta il metodo dell'inferenza per analogia.

In due testi infine, che si è soliti datare agli ultimi anni del filosofo, l'*Ethica «Comparetti»* (PHerc 1251) e il quarto libro *Sulla morte* (PHerc 1050), Filodemo si sofferma su due temi di grande forza morale: la condotta di vita del saggio e il suo atteggiamento davanti alla morte, che non è niente per noi.

Filodemo aveva raccolto nella sua biblioteca anche diversi trattati della letteratura stoica. Alcuni di questi testi, altrimenti perduti, sono parzialmente leggibili [21].

Il PHerc 307 conserva resti delle *Ricerche logiche* (Λογικὰ ζητήματα) di Crisippo. Nella parte conservata di questo libro, Crisippo si propone di rimettere in discussione alcuni punti deboli della teoria stoica del linguaggio, al fine di prevenire possibili obiezioni degli avversari. L'opera non ha un tema dominante, ma si compone di una pluralità di ricerche. Crisippo enumera una serie di esempi linguistici nei quali sembra ci siano difficoltà, in quanto presentano ambiguità o non sono classificabili in categorie specifiche. Egli indaga sull'uso del plurale, del passivo e del passato; discute delle proposizioni la cui forma sintattica dà luogo ad ambiguità e delle espressioni che sono grammaticalmente singolari,

[21] Per una presentazione più dettagliata dell'apporto dei papiri alla filosofia stoica, mi sia consentito rimandare a T. DORANDI, *La tradition papyrologique des Stoïciens*, in G. ROMEYER - DHÉRBEY - J.-B. GOURINAT, *Les Stoïciens*, Paris 2005, pp. 29-52.

01AeR3_4_08_Dorandi.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 143

ma che si riferiscono a realtà plurali; analizza la bivalenza di μετά (inteso come preposizione e come avverbio) e il «sofisma del Mentitore»; esamina alcuni imperativi la cui formulazione è ambigua o erronea.

All'epoca di Filodemo circolavano ancora almeno i primi due libri dell'opera dello stesso Crisippo *Sulla provvidenza* (PHerc 1421: I e PHerc 1038: II). Purtroppo il loro stato attuale di conservazione non consente di recuperare un testo continuo.

A Crisippo può essere attribuito probabilmente anche il trattato conservato nel PHerc 1020. Vi si discute delle virtù dialettiche del sapiente stoico: assenza di precipitazione, circospezione, irrefutabilità, ponderazione. Grazie a queste quattro virtù, il saggio può conservare la propria saggezza e applicarla correttamente, premunendosi così contro gli errori e le false opinioni.

4. Conclusione

Ho cercato di richiamare l'attenzione su alcuni dei progressi più significativi che la scoperta e la pubblicazione dei papiri, siano essi risorti dalle sabbie di Egitto o dalle ceneri di Ercolano o di Derveni, hanno consentito di fare nella storia della filosofia antica. Non dubito che la mia presentazione, oltre che lacunosa, sia anche assai personale: altre scelte di testi e altri criteri di organizzazione sarebbero stati possibili. Solo una serie di ricerche di sintesi, che siano esse consacrate a un singolo filosofo o a una singola scuola, potrà comunque fornire un quadro completo ed esaustivo dell'importanza dei papiri per la conoscenza dei filosofi dell'Antichità, delle loro opere e del loro pensiero. I tempi sono maturi e i risultati si annunciano soddifacenti.

Tiziano Dorandi
CNRS Paris

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 144

PAPIROLOGIA ARABA

Tandis que la lecture des papyrus grecs et coptes, du moment qu'ils sont bien conservés, n'offre pas d'obstacle pour le papyrologue tant soit peu espérimenté, il n'est pas de même des papyrus arabes.

A. GROHMANN*

I. I PAPIRI ARABI

La pianta di papiro è generalmente designata in arabo coi termini *bardī* e *abardī*, ma in Egitto, nel periodo successivo alla conquista arabo-islamica (metà VII secolo d.C.), è attestato, tra gli altri, il nome *fāfīr* – trascrizione del greco πάπυρος – e nella Sicilia araba essa è nota come *babīr* e *barbīr* [1].

Come supporto scrittorio il papiro è invece indicato con le espressioni: *waraq al-qaṣab* e *waraq al-bardī* (o *al-abardī*) – rispettivamente «carta di canne» e «carta di papiro» – ma, più spesso, con la parola *qirṭās* [2]. Quest'ultimo termine, impiegato già nel Corano (sura VI, v. 91), è anch'esso un prestito dal greco (χάρτης) per il tramite dell'aramaico *qarṭīs*.

L'uso ambiguo del nome *qirṭās* anche per la pergamena – e, successivamente, la carta – fece sì che nel più antico e noto repertorio bibliografico arabo, il *Fihrist* («Indice») di Ibn al-Nadīm (X secolo), il

**Aperçu de papyrologie arabe*, Le Caire 1932, p. 26. Naturalmente queste parole potranno non raccogliere il consenso di tutti.

[1] Cf. A. GROHMANN, *From the World of Arabic Papyri*, Cairo 1952, p. 17.

[2] Cf. IDEM, *Arabische Paläographie. I. Teil*, 'Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften', 94. Band I. Abhandlung, Wien 1967, pp. 66-93.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 145

papiro (*qirṭās*) – di produzione tradizionalmente egiziana – fosse, per l'appunto, qualificato dall'aggettivo *miṣrī* («egiziano») [3].

Ma coltivazioni di papiro sono attestate, in epoca islamica, anche a Sāmarrā, in Mesopotamia, dove il califfo abbaside al-Mu'taṣim bi-llāh fece impiantare un *atelier* per la produzione di supporto scrittorio nel 221 H./836 d.C.; e, nella seconda metà del X secolo d.C., in Sicilia, a Palermo.

Qui, secondo Ibn Ḥawqal (IV secolo H./X secolo d.C.), la maggior parte dei papiri coltivati erano tuttavia impiegati per la produzione di cordame per navi e la piccola quantità di supporto scrittorio che vi veniva prodotta era di esclusivo uso del governatore locale [4].

Purtroppo l'unica descrizione araba relativa alla lavorazione della carta di papiro è quella, tarda, di al-Nabātī (m. 637 H./1239 d.C.). Il processo di lavorazione e trasformazione della pianta in fogli riferito da al-Nabātī è sostanzialmente simile a quello tramandato da Plinio [5], ma al-Nabātī fa esplicito riferimento all'uso di uno specifico collante (*luzūǧa*) a base di semi di loto blu [6].

A differenza delle fonti classiche, le fonti arabe tacciono, sfortunatamente, sull'esistenza di diverse qualità di carta di papiro e sulla loro denominazione; è dunque dalla grande varietà di materiale papiraceo osservabile nelle odierne collezioni e dal riferimento, nel testo di alcuni papiri, a carta dalle particolari caratteristiche, oltre che dal differente costo, che è possibile intuire, in continuità con la produzione tardoantica, la manifattura di vari tipi di supporto scrittorio.

Continuità nella manifattura del papiro, nell'Egitto tardoantico e di epoca islamica, si riscontrerebbe poi anche nella grandezza dei fogli prodotti – variabile tra 13-37 cm in larghezza e 30-58 cm in altezza – che venivano successivamente uniti a formare un rotolo e così venduti. La più piccola unità di vendita dei rotoli venduti a taglio era il *ṭūmār* (o *ṭūmār qirṭās*), termine che indica un sesto del rotolo e che deriva dal greco τομάριον (ο τομάριον χάρτου).

Ancora, la quasi totalità dei documenti arabi su papiro, proseguendo una pratica anch'essa già in uso in epoca preislamica, presenta

[3] Cf. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist, mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel*, vol. I, Leipzig 1872, p. 21.

[4] Cf. Ibn Ḥawqal, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, in *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, 2, edidit M.J. de Goeje, Leiden 1873, p. 86.

[5] Cf. Plin. *Naturalis historia* XIII, XXIII 74 - XXVI 82.

[6] Cf. G. Khan, *Selected Arabic Papyri*, 'Studies in The Khalili Collection' 1, London 1992, pp. 11-12.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 146

lo scritto perpendicolare alle fibre e, come i rotoli di papiro greci, anche quelli arabi hanno il primo foglio, col testo del protocollo, unito al contrario rispetto al resto dei fogli (κολλήματα) del rotolo.

Il testo del protocollo dei papiri arabi venne, inoltre, redatto in greco fino al 74-75 H./693-695 d.C. quando, su istanza del primo califfo omayyade 'Abd al-Malik (65-86 H./685-705 d.C.), fu adottato un protocollo (ar. *ṭirāz*) bilingue greco-arabo e, successivamente, arabo-greco. È, infine, a partire dal secondo quarto dell'VIII secolo che s'impose, per la redazione del testo protocollare, l'esclusivo uso dell'arabo: il più antico esempio di questa pratica è infatti datato 114 H./732 d.C., mentre protocolli bilingui sono attestati sino al 110 H./728-729 d.C.

Quanto al contenuto i protocolli arabi – la cui lunghezza aumenta col passare del tempo fino a occupare i primi tre fogli del rotolo – generalmente presentano: la *basmala*, la professione di fede (ar. *šahāda*); alcune formule religiose (come la *taṣliya*); citazioni coraniche (sura III, v. 173; IX, v. 33, v. 61; CXII, v. 2); il nome e il titolo del califfo; il nome del governatore dell'Egitto o del capo dell'amministrazione finanziaria, oppure entrambi, e in alcuni casi anche il nome di ministri o alti funzionari; la data e, spesso, il nome della località nella quale il papiro era stato prodotto, nonché il nome del direttore o del responsabile dell'*atelier*.

La menzione dell'*atelier* e del suo responsabile nel testo del protocollo è stata essenzialmente collegata a istanze economiche e finanziarie finalizzate alla protezione di manifatture statali o al mantenimento del regime di monopolio della produzione o della vendita del papiro [7].

Da un punto di vista cronologico, il materiale papiraceo arabo si estende su un arco di tempo di più di sette secoli: il più antico esemplare è un documento bilingue greco-arabo datato *ǧumādà* I dell'anno 22 dell'Egira (marzo-aprile 643 d.C.) [8], il più recente risale al 780 H. (1378 d.C.) [9].

I papiri arabi sono fonti importanti, e spesso uniche, per varie discipline: topografia, onomastica e vita sociale ed economica dell'Egitto, ma anche grammatica, lessicografia e diritto; e il valore della

[7] Cf. A. GROHMANN, *From the World of Arabic Papyri*, cit., pp. 31-44.

[8] Cf. IDEM, *Aperçu de papyrologie arabe*, cit., pp. 41-43 e pl. IX. È noto anche un secondo documento, conservato presso il Museo Nazionale di Berlino, datato 22 H., ma esso è privo, attualmente, della menzione del mese; cf. Y. RĀĠIB, *L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam*, «Revue du monde musulman et de la Méditerranée» 58 (1990/4), pp. 14-29: p. 16, n. 3.

[9] Cf. A. GROHMANN, *From the World of Arabic Papyri*, cit., p. 3.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 147

testimonianza dei papiri si rivela di prima grandezza, tra l'altro, per seguire lo sviluppo della scrittura araba [10].

È interessante notare, per esempio, come la scrittura dei papiri documentari dei primi due secoli dell'Egira si avvicini alle forme grafiche monumentali usate nelle iscrizioni, nelle monete e nei codici coranici in grafia così detta *ḥiǧāzī*, assumendo, a partire dal III secolo H. un aspetto più tondo e corsiveggiante [11]. I papiri letterari e, soprattutto, i documenti ufficiali emessi dalle cancellerie manterranno invece a lungo una grafia dai tratti angolosi e dall'*allure* geometrica.

Lo studio delle forme grafiche presenti nei papiri oltre a fornire, insieme alla struttura formale e alle formule impiegate nel testo dei documenti, elementi utili per la datazione dei molti frammenti papiracei non datati, offre anche spunti preziosi per la ricerca paleografica e la datazione dei più antichi codici coranici [12].

II. Gli Studi

Nel 2006 si è tenuta ad Alessandria d'Egitto la terza conferenza, dopo quelle di Granada (2004) e del Cairo (2002), dell'International Society for Arabic Papyrology (ISAP). La nascita e l'attività dell'ISAP, fondata al Cairo nel marzo 2002, si colloca all'interno di un più vasto programma di promozione degli studi di papirologia araba e di valorizzazione del ricchissimo, quanto finora solo parzialmente studiato, patrimonio di papiri arabi.

Nel medesimo segno altre promettenti iniziative sono state di recente intraprese sfruttando la versatilità delle risorse offerte dalla Rete e il facile accesso ad Internet. L'Istituto Orientale dell'Università di Zurigo

[10] Cf. Y. Rāġib, *art. cit.*; S. Hopkins, *Studies in the Grammar of Early Arabic Based upon Papyri datable to before 300 A.H./912 A.D.*, 'London Oriental Studies' 37, Oxford 1984; P.M. Sijpesteijn - L. Sundelin, *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, 'Islamic History and Civilization' 55, Leiden-Boston 2004; A. Kaplony, *What Are Those Few Dots For? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709-710), The Khurasan Parchments (755-777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692)*, «Arabica» 55 (2008), pp. 91-112.

[11] Cf. G. Khan, *Selected Arabic Papyri*, cit., p. 39.

[12] Cf. Y. Rāġib, *Lettres nouvelles de Qurra b. Šarīk*, «Journal of Near Eastern Studies» 40/III (1981), pp. 173-186 con 8 figg.: p. 177, n. 5; F. Déroche, *Un critère de datation des écritures coraniques anciennes: le kāf final ou isolé*, «Damaszener Mitteilungen» 11 (1999), pp. 87-94 e pls. 15-16.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 148

ha, per esempio, organizzato la *Zürich Arabic Papyrology School* che offre, in Rete (http://orientx.unizh.ch:8080/aps_test_2/home/index.jsp), un primo *training* per la lettura dei papiri e l'*Arabic Papyrology Webclass (Spring 2008): Early Letters*, dedicato alla lettura di alcune lettere, riferibili all'epoca omayyade e a quella del primo califfato abbaside (VIII secolo d.C.), di provenienza egiziana.

Ancora, la realizzazione dell'*Arabic Papyrology Database* (http://orientx.unizh.ch:9080/apd/project.jsp) – contenente edizioni di documenti arabi corredate di traduzioni e la creazione di una risorsa bibliografica on-line volta a fornire un'ampia informazione sulle edizioni di documenti arabi, quale la *Checklist for Arabic Documents* (www.ori.unizh.ch/isap/isapchecklist.html) – nonché *workshops*, seminari e *summer schools* costituiscono importanti segnali di un rinnovato interesse per gli studi di papirologia araba [13].

Questa disciplina, che si occupa principalmente dei testi arabi scritti su papiro, comprendendo nel suo ambito di ricerca anche documenti conservatisi su materiali diversi – quali carta, legno, *ostraka*, ossa, pelle, pergamena, pietra, stoffa e vetro [14] – ha infatti quasi due secoli di vita.

Essa nasce a seguito della scoperta, nel 1824, nelle vicinanze di Ṣaqqāra, di una piccola giara sigillata (ar. *qulla*) contenente due documenti in arabo. Acquisiti dal console francese al Cairo, B. Drovetti, i papiri furono poi consegnati al celebre arabista francese Silvestre de Sacy che divenne, studiandoli e pubblicandoli nel 1825, il fondatore della disciplina [15].

Tuttavia più di mezzo secolo trascorse tra l'edizione dei primi papiri di Ṣaqqāra e la successiva pubblicazione, nel 1880, di una seconda coppia di papiri arabi a cura di O. Loth.

Furono, infine, le sensazionali scoperte di papiri effettuate in Egitto nel 1877, presso le rovine dell'antica Arsinoe, e le numerose altre occorse in seguito, fino agli inizi della Seconda guerra mondiale, in vari siti – al-Ušmūnayn (Hermopolis Magna), Ešqawh (Aphrodito),

[13] Cf. P.M. Sijpesteijn - J.F.Oates - A. Kaplony, *Checklist of Arabic Papyri (Beta Version) [Last Updated April 2006]*, «BASP» 42 (2005), pp. 127-166. Per una nota introduttiva e un'ampia bibliografia d'orientamento sulla papirologia araba, cf. R.G. Khoury, *Papyrus*, in *Encyclopédie de l'Islam*, n.e., VIII, Leiden 1995, pp. 268 b - 272 a.

[14] Cf. A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde I. Band*, 'Monografie Archivu Orientálního. Studies, Texts and Translations Published by the Czechoslovak Oriental Institute' 13, Praha 1954, p. 3.

[15] Attualmente i due papiri sono conservati nel fondo orientale della Bibliothèque Nationale di Parigi (mss. *Arabe* 4633 e 4634).

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 149

al-Fusṭāṭ e Edfū per non citare che i più noti [16] – a fornire le premesse concrete per la nascita degli studi di papirologia araba.

A differenza dei papiri latini e greco-bizantini di epoca medievale, alcuni dei quali – come i documenti ravennati o le bolle pontificie – sono stati conservati in archivi e biblioteche, i papiri arabi si caratterizzano infatti per essere frutto esclusivo di ritrovamenti casuali o di scavi archeologici. Molti di essi provengono dai *kīmān* («montagne di rifiuti») delle antiche città – per lo più del Medio e Alto Egitto, altri sono stati trovati presso le rovine di antichi edifici spesso custoditi in giare sigillate.

Sebbene la maggior parte dei ritrovamenti si sia verificata in Egitto, papiri arabi sono stati tuttavia scoperti anche altrove. Un certo numero di esemplari è stato rinvenuto nell'area palestinese ('Awǧā' al-Ḥafīr e Ḫirbat al-Mird); alcuni altri vennero alla luce, agli inizi del Novecento, a Sāmarrā e una coppia di papiri, di provenienza non nota ma dal contenuto connesso a vicende della provincia siriana, fu acquistata a Damasco, da dove si è supposto provenga [17].

Le acquisizioni effettuate da collezionisti e istituzioni di varia nazionalità dei materiali provenienti da tutti questi ritrovamenti andarono a formare importanti collezioni di papiri arabi fuori d'Egitto. Tra queste vanno senz'altro menzionate, in Europa, le raccolte di Praga (collezione C. Wessely), Berlino (Staatliche Museen), Parigi (Louvre e Bibliothèque Nationale), Manchester (J. Rylands Library), Oxford (Bodleian Library e Ashmolean Museum) e, soprattutto, Heidelberg e Vienna [18].

La Biblioteca Nazionale di Vienna conserva una vastissima collezione di papiri arabi nota con l'acronimo PER (Papyri Erzherzog Rainer) per essere stata, in origine, la raccolta privata dell'arciduca Ranieri d'Austria. Questi la fondò nel 1883 acquistando 1000 pezzi provenienti dagli scavi di Arsinoe e poi l'accrebbe nel corso del tempo con la collaborazione dell'antiquario Th. Graf e dell'orientalista J. von Karabacek. La raccolta viennese, che può oggi vantare ben 14.000 papiri, più di

[16] Rispetto ai nomi arabi dei siti nei quali si sono verificati ritrovamenti di papiri, non si può non rilevare la frequente mancanza di univocità nella loro citazione e trascrizione dovuta spesso all'intrusione di forme dialettali o di denominazioni locali che si sono affermate entrando, con diversa forma, nell'uso comune.

[17] Cf. N. Abbott, *Arabic Papyri of the Reign of Ǧa'far al-Mutawakkil 'ala-llāh (A.H. 232-47/A.D. 847-61)*, «Zeitschrift der deutschen morgeländischen Gesellschaft» 92 (1938), pp. 88-135: 88.

[18] Per un'ampia panoramica sulle collezioni di papiri arabi cf. A. Grohmann, *I. Arabische Chronologie, II. Arabische Papyruskunde*, Handbuch der Orientalistik, 1, Leiden-Köln 1966, pp. 63-90. Quanto alle collezioni di papiri arabi in Italia, cf. *infra*.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 150

30.000 frammenti cartacei, 340 pergamene nonché 10 *ostraka*, un osso e una trentina di stoffe inscritte, senza contare altro materiale e un grandissimo numero di piccoli frammenti, è la più ricca del mondo.

La preziosa raccolta della Biblioteca Universitaria di Heidelberg (Papyri Schott-Reinhardt) si segnala invece per conservare i più antichi papiri letterari arabi, nonché rarità quali il più antico codice papiraceo arabo – datato *ḏūl-qa'da* 229 H./luglio-agosto 844 d.C. – contenente la «Storia di Davide» (*Ḥadīṯ Dāwūd*) seguita da una biografia del Profeta Muḥammad – entrambe attribuite a Wahb b. Munabbih, e l'unico esemplare di rotolo arabo in papiro, noto come «Rotolo d'Ibn Lahī 'a» (*Ṣaḥīfat 'Abd Allāh b. Lahī'a*), databile tra la seconda metà del II e l'inizio del III secolo H. (VIII-IX secolo d.C) [19].

In America collezioni di papiri arabi sono conservate presso l'Istituto Orientale dell'Università di Chicago, il Museo dell'Università di Philadelphia in Pennsylvania e la Biblioteca dell'Università di Ann Arbor nel Michigan; in Russia presso il Museo di Belle Arti di Mosca e a S. Pietroburgo (collezione Lichačëv).

Quanto all'Egitto, la Biblioteca Nazionale del Cairo (*Dār al-kutub al-miṣriyya*) può contare circa 2000 esemplari tra papiri, *ostraka* e pergamene, nonché un frammento di tavoletta lignea. La costituzione del nucleo principale della collezione di papiri dell'odierna *Dār al-kutub* si deve a B. Moritz che diresse, dal 1896 al 1914, l'allora Biblioteca Khediviale.

Le copiose scoperte di papiri, da un lato, e la creazione di collezioni che ancor oggi forniscono una preziosa messe di materiali inediti agli studiosi, dall'altro, diedero, dunque, un decisivo avvio, alla fine del XIX secolo, alla papirologia araba.

Contributi fondamentali per la giovane disciplina furono, tra il 1880 e il 1890, quelli dedicati ai materiali della collezione dell'Arciduca Ranieri da J. von Karabacek – titolare della prima cattedra di Paleografia araba in Europa [20]. Sarà tuttavia Adolf Grohmann, allievo di Karabacek, a dominare quest'ambito di studi con la pubblicazione dei testi dei protocolli bilingui greco-arabi della raccolta viennese, di *cor-*

[19] Cf. R.G. KHOURY, *Les plus vieux documents datés de l'histoire culturelle de l'islam: les papyrus arabes historiques et admnistratifs conservés à Heidelberg*, in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia. Napoli, 19-26 maggio 1983*, vol. III, Napoli 1984, pp. 1397-1404.

[20] Precursore dei più attuali studi codicologici sulla carta araba è, peraltro, il volume dedicato alla particolare natura della carta araba orientale: J. VON KARABACEK, *Das Arabische Papier: eine historisch-antiquarische Untersuchung*, Wien 1887, trad. ingl. a cura di D. BAKER - S. DITTMAR, *Arab Paper. 1887*, London 2001.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 151

pora di documenti di altre importanti collezioni (Praga, Berlino, Cairo) e di strumenti di studio e ricerca tutt'oggi validi [21].

Già nel 1952 Grohmann, conscio delle difficoltà connesse allo studio dei papiri arabi a causa, tra l'altro, della mancanza di cataloghi o di liste che dettagliassero il posseduto, spesso inedito, delle varie collezioni, aveva indicato alcuni obiettivi della papirologia. Tra questi, in particolare, la pubblicazione «in any way» dei documenti, in modo tale da renderli disponibili agli studiosi, e la realizzazione di un *Corpus Papyrorum Arabicarum* per riunire tutti i papiri – divisi tra le tante, e spesso distanti, istituzioni – al fine di agevolare la ricerca di materiali di contenuto omogeneo [22].

Non a caso l'attuale rinnovamento della papirologia araba, oltre a investire le tecnologie attraverso le quali sono rese note e condivise le problematiche connesse con la lettura dei testi tràditi dai papiri, interessa anche il metodo adottato nello studio di questi ultimi. Particolare attenzione è dunque rivolta alla ricostituzione e alla pubblicazione estensiva degli archivi dispersi, ma provenienti da uno stesso individuo, una stessa famiglia o uno stesso *milieu* [23].

In considerazione della loro storia pregressa – pur se segnata da una certa discontinuità e qui solo brevemente accennata – e delle recenti iniziative destinate a riportarli in auge, appare possibile affer-

[21] Cf. P.M. SIJPESTEIJN - J.F.OATES - A. KAPLONY, *art. cit.*, pp. 160-161. A partire da materiali preparati da Grohmann ma rimasti inediti è stato inoltre pubblicato, a cura di R.G. Khouri, il secondo volume, dopo il primo uscito nel 1954 – cit. *supra* – della crestomazia di papirologia araba; cf. R.G. KHOURY, *Chrestomatie de papyrologie arabe, preparée par Adolf Grohmann; retravaillée et élargie par Raif Georges Khoury*, Handbuch der Orientalistik. Ergänzungsband, II 2, Leiden-New York-Cologne 1993. Tra i lavori ancora inediti dello studioso austriaco vanno anche segnalati quattro volumi manoscritti – oltre ai sei già pubblicati tra il 1934 e il 1961 – dedicati alla collezione di papiri del Cairo; cf. *ibid.*, p. 8.

[22] Cf. A. GROHMANN, *From the World of Arabic Papyri*, cit., pp. 98 e 100.

[23] Cf. Y. RĀĠIB, *Pour un renouveau de la papyrologie arabe. Comment rassembler les archives dispersées de l'Islam médiéval*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus» janviers-mars 1984, pp. 68-77. Tuttavia già agli inizi del secolo scorso C.H. Becker, K. Jahn e lo stesso A. Grohmann – pur avendo pubblicato separatamente lettere appartenenti a un medesimo fondo – avevano anticipato questo indirizzo di ricerca pubblicando esemplari provenienti da collezioni differenti ma riferibili a una medesima persona o omogenei per contenuto; cf. G. KHAN, *Arabic Papyri*, in Y. DUTTON (ed.), *The Codicology of Islamic Manuscripts. Proceedings of the Second Conference of al-Furqān Islamic Heritage Foundation (4-5 December 1993)*, London 1995, p. 9.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 152

mare che gli studi di papirologia araba vivano, oggi, una stagione di rinnovata produttività [24].

III. Le collezioni di papiri arabi e gli studi di papirologia araba in Italia

In Italia sono tradizionalmente note due collezioni di papiri arabi: una a Milano e una a Firenze [25]. Tuttavia le informazioni relative al numero, alla consistenza e all'ubicazione di queste raccolte necessitano di alcuni aggiornamenti e puntualizzazioni.

Milano, per iniziare. La raccolta dell'Istituto di Papirologia dell'Università di Milano nacque a seguito degli acquisti effettuati negli anni Trenta, in Egitto, da Achille Vogliano, cui si aggiungono pochi altri pezzi – due per la precisione – frutto di ritrovamenti da scavo.

Un quadro recente e relativamente dettagliato della storia e del materiale – se non dei contenuti – della collezione milanese, oltre che dei frammenti (papiri ma anche pergamene e carte) greci e copti, che presentano, anche parzialmente, tracce di testi arabi, ha circostanziato e, in qualche caso, rettificato, la notizia che di essa ne dava A. Grohmann [26].

La consultazione del materiale d'archivio relativo alle transazioni di Vogliano custodito presso l'Istituto e il confronto con ciò che è effettivamente presente nella raccolta hanno infatti smentito un secondo acquisto di papiri arabi, annunciato da Grohmann ma mai effettuato, che avrebbe dovuto seguire quello della prima *tranche* di materiale – una settantina circa tra papiri e carte – comprata da Vogliano, al Cairo, nel 1934.

La verifica incrociata ha poi fornito dettagli di quel che, dall'Egitto, a Milano non è mai arrivato o che, giuntovi, si è successivamente perso: è il caso di due ossa con iscrizioni arabe provenienti da al-Ušmūnayn e di alcuni esemplari papiracei non più rintracciabili.

Attualmente l'inventario del materiale arabo della raccolta milanese, noto con la sigla PMilVogl Ar., conta 56 numeri (ma al numero 53 sono raggruppati circa 15 frammenti), ma solo 11 sono i pezzi della

[24] Alla luce di quanto sopra detto appare infatti riduttivo parlare, alla metà degli anni Ottanta, di «prima volta» della papirologia araba, come, invece, si legge in A.M. Magued, *La science papyrologique arabe pour la première fois*, in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, cit., III, pp. 1395-1396.

[25] Cf. A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde*, cit., p. 53; Idem, *II. Arabische Papyruskunde*, cit., p. 80.

[26] Cf. C. Gallazzi - P. Piacentini, *Testi copti ed arabi dell'Istituto di Papirologia dell'Università degli Studi di Milano*, «Acme» 51/III (1998), pp. 14-21 e figg. 2, 9-11.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 153

raccolta – contratti, conti, lettere datati o databili tra il I e il IV secolo dell'Egira (VII-X d.C.) – a essere stati finora pubblicati[27].

Quanto a Firenze, l'esistenza di fondi di papiri arabi si lega all'attività di scavo e agli acquisti effettuati in Egitto dalla Società Italiana per la Ricerca dei Papiri Greci e Latini.

I papiri della Società Italiana (PSI) sono attualmente conservati parte presso l'Istituto Papirologico «Girolamo Vitelli» dell'Università di Firenze e parte presso la Biblioteca Statale Medicea Laurenziana. Pubblicata con la sigla PSI, e attualmente nei fondi della Biblioteca Medicea Laurenziana, è, tra l'altro, la più antica lettera di mercante arabo pervenutaci, redatta, nel I secolo dell'Egira (VII-VIII d.C.), su una pergamena latina palinsesta del V secolo d.C.[28].

Senonché oltre alla nota raccolta dell'Istituto Papirologico[29], occorre segnalare l'esistenza, a Firenze, anche di una seconda, distinta collezione di papiri arabi. Nella Laurenziana, a fianco dei papiri della Società Italiana, esiste infatti un altro nucleo di papiri arabi frutto degli acquisti fatti in Egitto, espressamente per questa biblioteca, da Girolamo Vitelli[30].

Sfortunatamente non si conosce la consistenza precisa del materiale arabo presente nella raccolta dell'Istituto Papirologico, né quella della collezione laurenziana. Per quest'ultima si dispone, se non altro, di una laconica nota, a chiusura di un elenco particolareggiato, che

[27] Cf. *Papiri della R. Università di Milano*, a cura di A. VOGLIANO et alii, Milano 1937, pp. 239-269: nrr. 1-10; A. VOGLIANO, *Rapporto preliminare della IV^a^ campagna di scavo a Madīnat Mādi (R. Università di Milano)*, «Annales du service des Antiquités de l'Egypte» 38 (1938), pp. 547-549.

[28] La pergamena fu pubblicata una prima volta dal Vaccari, che diede spazio eminentemente al testo latino, e dallo stesso venne ripubblicata nel 1951, con l'aggiunta delle osservazioni epistolari di Grohmann in merito al testo arabo; più di recente Y. Rāġib ha dato il giusto valore alla parte araba. Cf. A. VACCARI, *Frammenti biblici latini dall'Egitto in parte palinsesti*, «Biblica» 22 (1941), pp. 1-12 + 2 tavv.; e V. BARTOLETTI (ed.), *Papiri greci e latini nrr 1272-1295*, 'Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto', vol. XII, fasc. II, Firenze 1951, nr. 1272, pp. 97-106: 105-106; da confrontare con Y. RĀĠIB, *La plus ancienne lettre arabe d'un marchand*, in IDEM (ed.), *Documents de l'Islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherche*, 'TAEI' 29, Le Caire 1991, pp. 1-9.

[29] Cf. GROHMANN, *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde*, cit., p. 53 e IDEM, *II. Arabische Papyruskunde*, cit., p. 80.

[30] Cf. R. PINTAUDI, *Per una storia della papirologia in Italia: i papiri laurenziani (PLaur.)*, in IDEM (ed.), *Miscellanea papyrologica*, 'Papyrologica Florentina' VII, Firenze 1980, pp. 391-409.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 154

riferisce di una «cassetta contenente numerosi rotoli e frammenti di papiri, da contare, compresi frammenti di papiri arabi e copti»[31].

Vale comunque la pena soffermarsi su quel che è noto dei papiri fiorentini per più di un motivo. La catalogazione degli esemplari dell'Istituto Papirologico, per iniziare, avrebbe dovuto esser curata dall'orientalista Giorgio Levi della Vida, uno dei pochi studiosi italiani che si siano occupati di papiri arabi.

E probabilmente fu lo stesso Levi della Vida a informare Grohmann della presenza di papiri arabi a Firenze, poiché, nella notizia della collezione fiorentina citata da Grohmann, non si fa alcuna menzione di materiali in arabo[32].

Sebbene il progetto di catalogazione dei papiri arabi della Società Italiana non sia mai stato portato a termine, Levi della Vida contribuì comunque, con la sua vasta e articolata produzione scientifica, agli studi di papirologia araba[33].

Al 1935, nel corso della sua collaborazione (1927-1937) al progetto dell'*Enciclopedia Italiana*[34], risale la voce *Papirologia orientale*[35] nella quale viene anche brevemente trattata «la fase più recente e ultima della scrittura su papiro», quella cioè attestata dai documenti arabi. Con l'entrata in vigore delle leggi razziali del 1938, G. Levi della Vida – che fu uno dei dodici professori che nel 1931 si rifiutarono di giurare fedeltà al fascismo e che per questo fu dispensato dall'insegnamento di ebraico e lingue semitiche che, dal 1920, impartiva all'Università di Roma – lasciò l'Italia per gli Stati Uniti. Dopo un breve rientro a Roma, nel 1945, lo studioso tornò in Pennsylvania dal 1946 al 1948.

Durante il suo soggiorno a Philadelphia (Pennsylvania), parallelamente all'insegnamento nell'ateneo locale, egli ebbe modo di studiare la collezione di papiri, pergamene e carte arabe del Museo dell'Univer-

[31] Cf. *ibid.*, p. 406.

[32] Cf. M. Norsa, *La collezione fiorentina di papiri*, «A&R» n.s. 2 (1921), pp. 202-207. Si noti che l'Associazione Italiana di Cultura Classica sovvenzionò parte degli acquisti del Vitelli in Egitto.

[33] Cf. G. Garbini, *Giorgio Levi della Vida nel centenario della nascita (1886-1967)*, volume monografico di «Studi semitici» n.s. 4 (1988), pp. 53-66; inoltre B. Soravia, *Levi della Vida, Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Roma 2005, pp. 807 B - 811 A.

[34] Sulla collaborazione di Levi della Vida all'*Enciclopedia Italiana*, cf. G. Levi della Vida, *Fantasmi ritrovati*, Venezia 1966, pp. 226-244.

[35] Cf. *Papirologia orientale*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere e Arti*, vol. XXVI, Roma 1935, pp. 263-264.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 155

sità e ne stilò un catalogo completo curando l'edizione e la traduzione della maggior parte di essi [36].

Alcuni esemplari della collezione, nel corso degli anni, vennero pubblicati separatamente da Levi della Vida: benché il catalogo dei 188 papiri arabi del museo americano fosse pronto dal 1947 [37], è infatti solo nel 1981 che il volume venne pubblicato, postumo, nelle Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei [38].

Un altro buon motivo per soffermarsi sui papiri fiorentini è dato dalla presenza, nella raccolta della Società Italiana conservata in Laurenziana, di una lettera in greco di Qurra b. Šarīk – governatore omayyade dell'Egitto negli anni 90-96 dell'Egira (709-714 d.C.) [39].

La scoperta nel sito di Aphrodito di un grande archivio di papiri in greco, in arabo e bilingui greco-arabi, tutti emessi da Qurra b. Šarīk, risale al 1901. Successivamente la *cache* venne smembrata tra diverse raccolte (Heidelberg, Strasburgo, Chicago ed altre) e sebbene due articoli di C.H. Becker sui documenti di Qurra fossero le prime pubblicazioni a collegare materiali dello stesso tipo provenienti da collezioni diverse [40], gli esemplari presenti nelle singole raccolte vennero editi separatamente.

Tre nuove lettere e due frammenti (uno dei quali senza numero d'inventario) di un ulteriore quarto documento inedito di Qurra b. Šarīk furono poi riscoperti nel 1980, dopo sessant'anni di anonima giacenza, nella collezione dell'Istituto di Papirologia della Sorbona [41].

[36] Cf. G. Levi della Vida, *A Druggist's Account on Papyrus*, in G. Miles (ed.), *Archaelogica orientalia in memoriam Ernst Herzfeld*, New York 1952, pp. 150-155: p. 150.

[37] Cf. G. Levi della Vida, *An Arabic Block Print*, «The Scientific Monthly» 59 (December 1944), pp. 473-474; Idem, *A Papyrus Reference to the Damietta Raid of 853 A.D.*, «Byzanthion» 17 (1944-1945), pp. 212-221; Idem, *A Druggist's Account on Papyrus*, cit.; Idem, *Un frammento cartaceo arabo del X secolo sulla ricerca di tesori nascosti*, «Prolegomena: documenti e studi storici e filologici» 1 (1952), pp. 15-21; Idem, *A Marriage Contract on Parchment from Fāṭimite Egypt*, «Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies» 7 (1964), pp. 64-69.

[38] Cf. G. Levi della Vida, *Arabic Papyri in the University Museum in Philadelphia (Pennsylvania)*, 'Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie'. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. VIII, vol. XXV, Roma 1981.

[39] Cf. R. Pintaudi, *Dai papiri della Biblioteca Medicea Laurenziana (PLaur. IV)*, in *Papiri greci e latini a Firenze, secoli III a.C.-VIII d.C. Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, maggio-giugno 1983. Catalogo della Mostra*, 'Papyrologica Florentina' XII, a cura di R. Pintaudi, Firenze 1983, pp. 140-144 + tavv. CXXIII-CXXV, con bibliografia.

[40] Cf. G. Khan, *Selected Arabic Papyri*, cit., p. 13.

[41] Cf. Y. Rāġib, *Lettres nouvelles*, cit. in n. 12.

02AeR3_4_08_DOttone.qxd 24-07-2009 14:04 Pagina 156

Il documento laurenziano di Qurra è, infine, l'ultimo edito in ordine di tempo.

Tra i tanti spunti di carattere storico, giuridico, paleografico, che le lettere del governatore omayyade offrono, un elemento che merita attenzione è senz'altro quello relativo all'impiego delle lingue.

Nella corrispondenza di Qurra b. Šarīk l'avvicendarsi nel tempo dell'uso del greco, poi del greco e dell'arabo insieme e, per finire, del solo arabo ben riflette l'epoca di passaggio vissuta dall'Egitto all'indomani della conquista araba.

Il carteggio di Qurra dimostra infatti che, all'incirca dal 91 H. (709-710 d.C.), il governo di al-Fusṭāṭ impiegava solo l'arabo ma, nella capitale della *kūra* – corrispettivo della pagarchia bizantina – si aggiungeva ai decreti in arabo una traduzione greca.

Tuttavia nella provincia e nella vita privata l'uso del greco e del copto si mantennero a lungo e, a cavallo del II-III secolo dell'Egira, c'erano ancora persone che non comprendevano affatto l'arabo stando al testo di un documento nel quale i due testimoni, o contrattanti, necessitavano di una traduzione del testo arabo nella loro lingua [42].

Per finire non è forse secondario rilevare come nella rivista italiana di papirologia «Aegyptus», dall'ideale vocazione interdisciplinare [43], siano complessivamente dedicati ai papiri arabi, in senso lato, solo due contributi, entrambi a firma di studiosi stranieri [44]. Questo dato, insieme all'oblio nel quale tutt'oggi giacciono i fondi italiani di papiri arabi, sembra purtroppo confermare, di riflesso, la mancanza, in Italia, di studi di papirologia araba.

E se non sempre le ricerche sui papiri arabi sono state condotte in connessione con quelle sui papiri greci e copti, non si può non auspicare che le future ricerche di papirologia araba, così come quelle sul materiale greco e copto, siano condotte con spirito di proficua collaborazione interdisciplinare.

ARIANNA D'OTTONE
Università di Roma La Sapienza

[42] Cf. A. GROHMANN, *Aperçu de papyrologie arabe*, cit., pp. 77-79.

[43] Si veda la *Prefazione* di Aristide Calderini al primo numero di «Aegyptus» 1 (1920), pp. 3-4.

[44] Cf. R. RÉMONDON, *Ordre de paiement d'époque arabe pour l'impôt de capitation*, «Aegyptus» 32 (1952), pp. 257-264; K.A. WORP, *Hegira Years in Greek, Greek-Coptic and Greek-Arabic Papyri*, «Aegyptus» 65 (1985), pp. 107-115.

I PAPIRI MUSICALI

I papiri musicali costituiscono una classe speciale di testi papiracei perché contengono non soltanto un testo poetico, redatto con le lettere dell'alfabeto nelle loro varietà paleografiche ormai ampiamente conosciute, ma anche dei segni speciali, che esprimono le note musicali sulle quali quei testi dovevano essere intonati. Solo in rari casi, in cui i papiri registrano brani esclusivamente strumentali, essi contengono soltanto note musicali. Queste ultime discendono, è vero, dalle lettere dell'alfabeto, ma, dato (come vedremo) l'alto numero dei segni richiesti, esse sono state variamente modificate (disposte orizzontalmente, capovolte, dotate di un apice, o del tutto trasformate) [1], sicché la loro corretta individuazione richiede conoscenze specifiche. Per questi motivi la lettura dei papiri musicali è operazione specialistica, come d'altronde la loro interpretazione, che richiede competenze specifiche nell'ambito della musica antica. Ma esiste oggi un'ampia bibliografia al riguardo [2]. E, d'altra parte, siamo nella felice condizione di disporre di tutti i testi musicali (inclusi, quindi, i papiracei) in una edizione affidabile ed aggiornata al 2001 [3]. Perciò è possibile in questa sede rendere note ad un pubblico più vasto le caratteristiche essenziali (già note in ambito specialistico) dei papiri musicali e soprattutto (cosa che più ci interessa) rilevare il contributo che essi possono dare allo studio della poesia antica ed in particolare al rapporto che intercorreva tra musica e testo poetico. Infatti i testi contenuti nei papiri non sono altro che testi poetici musicati.

[1] Una tavola delle note in G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1991², p. 107.

[2] Vd. da ultimo M.L. West, *The Ancient Greek Music*, Oxford 1992, trad. it. M. De Giorgi (ed.), *La musica greca antica*, Lecce 2007. In italiano si segnala l'agile sintesi di G. Comotti, *op cit.*

[3] Cf. E. Pöhlmann - M.L. West (eds.), *Documents of Ancient Greek Music. The extant melodies and fragments edited and transcribed with commentary*, Oxford 2001 (= *DAGM*, secondo cui verranno citati i testi nel corso del lavoro). Su questo volume vd. la mia recensione in «Athenaeum» 92 (2004), pp. 283-291.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 158

I segni musicali presenti nei papiri sono sostanzialmente di due tipi:

1. segni melodici (note);
2. segni ritmici.

1. Note. Come si è detto, i segni melodici (note) utilizzano le lettere dell'alfabeto con varie modificazioni. Ma è notevole il fatto che esistessero due serie distinte di segni per la notazione vocale e per quella strumentale, sicché una nota aveva due segni diversi se riferita ad una partitura vocale o ad una partitura strumentale. Il che dimostra la complessità del sistema semiografico. Esso tuttavia è ben noto dalla trattatistica antica che va da Aristide Quintiliano ad Alipio [4]. Quest'ultimo ce ne offre una rappresentazione completa che ci permette di ricostruire l'intera scala delle note usate dai Greci. Sulla base, poi, delle osservazioni di Bellermann, si è stabilita una qualche corrispondenza con la nostra scala musicale e quindi si è aperta la strada ad una loro leggibilità (e quindi esecuzione) [5]. Occorre avvertire comunque che la notazione greca contiene segni anche per intervalli temporali (quali ad es. il quarto di tono) che non fanno più parte della nostra scala, ma che erano costitutivi di alcuni «generi» delle *harmoniai* antiche, quali l'enarmonico e il cromatico.

Di solito le due notazioni, vocale e strumentale, vengono tenute ben distinte [6]. Le note vocali sono collocate al di sopra dei testi in *scriptio continua*, in corrispondenza delle sillabe a cui si riferiscono. Ogni sillaba ha la sua nota (o, come vedremo, più di una). Si può dare però il caso che una o più sillabe ne siano sprovviste: allora si intende che esse assumono la nota registrata della sillaba che le precede immediatamente. Ciò accade ad es. nel PVindob G 2315, che contiene l'*Oreste* di Euripide, del III sec. a.C. (*DAGM* nr. 3, r. 2) [7]. In altri papiri, come

[4] Precisamente Aristide Quintiliano *De musica* I 11 (R.P. WINNINGTON-INGRAM, *Aristides Quintilianus. De Musica*, Leipzig 1963, pp. 24-27); Bacchio *Isagoge* I 11 in C. JANUS, *Musici scriptores graeci*, Leipzig 1895, p. 293; Gaudenzio *Isagoge* 22 in C. JANUS, *op. cit.*, p. 350; Alipio *Isagoge* 49 in C. JANUS, *op. cit.*, p. 368. Vd. anche D. NAJOCK, *Anonyma de musica scripta Bellermanniana*, Leipzig 1975, par. 67, p. 19 ss.

[5] Sulla questione vd. da ultimo M.L. WEST, *The Ancient Greek Music*, cit., pp. 273-276.

[6] Interessante il caso dei due peani delfici, epigrafici, del II sec. d.C. (*DAGM* nrr. 20 e 21): il primo, di Ateneo, è accompagnato da note vocali, il secondo, di Limenio, da note strumentali.

[7] Il fenomeno si ritrova anche in documenti epigrafici posteriori come ad es. il peana delfico di Ateneo, cf. *DAGM* nr. 20, *passim*.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 159

ad es. il PBerol 6870 (*DAGM* nrr. 17, 18, 50), le note sono collocate sopra il testo, ma a destra della sillaba a cui si riferiscono: in tal caso il testo non è in *scriptio continua*, ma è suddiviso nelle singole sillabe che lo compongono [8]. Nel PCairoZen 59533, del III sec. a.C. (*DAGM* nr. 8), il testo è suddiviso in sillabe che (va notato) si riferiscono alla catena continua del testo (obliterando anche la fine di parola), ma la nota è collocata normalmente al di sopra della sillaba.

Le note strumentali occupano sezioni distinte del papiro: ad es., nel già citato PBerol 6870, esse sono raggruppate in due sezioni che si inseriscono tra tre brani di testo con notazione vocale, dai quali sono ben distinti da una profonda εἴσθεσις (*DAGM* nrr. 51, 52) [9]. Se invece sono inframmezzate al testo, esse possono occupare righe distinte al suo interno (così nel PVindob G 13763/1494 = *DAGM* nr. 15, rr. 2, 3) oppure seguire al testo sulla stessa riga (nello stesso papiro: *DAGM* nr. 16, rr. 6, 7). Un caso particolare è costituito dal già citato papiro dell'*Oreste*, dove due note strumentali, che molto probabilmente indicano uno stacco musicale, sono collocate all'interno della riga del testo, con l'interruzione di quest'ultimo (rr. 5 e 6).

Le note esprimono soltanto l'altezza del suono; esse non danno alcuna indicazione di durata, che è quella della sillaba a cui si riferiscono, cioè lunga (-) o breve (⏑). Sotto questo aspetto il sistema di notazione rispecchia l'originario rapporto tra testo e musica, che vedeva il testo come base normativa dell'esecuzione musicale. Ma, poiché i papiri che possediamo sono tutti posteriori al V-IV secolo a.C., periodo in cui si realizza una progressiva divaricazione tra testo e musica (ed è appunto al IV secolo a.C. che risale con ogni probabilità l'invenzione del sistema semiografico) [10], essi presentano dei casi in cui la qualità naturale delle sillabe viene alterata; per questi casi sono adoperati alcuni dei segni ritmici noti.

2. Segni ritmici. Sono di diversa natura. Alcuni si riferiscono alla quantità delle sillabe e sono (secondo la definizione dell'Anonimo di Bellermann [11]) i seguenti:

[8] Altri casi di testo diviso in sillabe sono *DAGM* nrr. 42, 43, 46, 55.

[9] Una foto del papiro in M.L. West, *op. cit.*, p. 210.

[10] Sulla evoluzione storica dei rapporti tra testo poetico e musica dall'età arcaica all'età ellenistico-romana vd. da ultimo la sintesi in B. Gentili - L. Lomiento, *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003, pp. 68-71.

[11] Cf. D. Najock, *op. cit.*, nrr. 1 e 83, pp. 1 e 28.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 160

a. La μακρὰ δίχρονος: –. Segnala la lunga di due tempi. In realtà, non vi dovrebbe essere nessun bisogno di una tale segnalazione, dal momento che, come abbiamo appena detto, la durata della nota è data da quella della sillaba di appartenenza. Ma la prassi di apporre il segno – su una nota lunga è attestata sin dai papiri più antichi come quello dell'*Oreste* (cf. rr. 1, 2, 3) e giunge sino ai più tardi. L'uso è irregolare, tranne che in alcuni papiri come il POslo 1413 (*DAGM* nr. 39) dove «almost every long carries the diseme sign» [12]. Da segnalare anche il tardo POxy XIV 1768, del III-IV sec. d.C. (*DAGM* nr. 59) con un impiego molto diffuso del segno sia su una sola nota, sia su due [13] o anche su tre note (vd. ad es. rr. 4 e 5) [14]. In tutti questi casi è da discutere se il segno evidenzi la quantità delle sillabe lunghe oppure indichi una loro protrazione temporale [15].

b. La μακρὰ τρίχρονος: —. Il segno porta la sillaba lunga alla misura di tre tempi. È attestato già nel PVindob G 29825 c del III-II sec. a.C. (*DAGM* nr. 11), ma si riscontra con più frequenza nei papiri più tardi: ad es. PYale inv. 4510 (*DAGM* nr. 41), PMich 2958 (*DAGM* nr. 42), POxy LXV 4464 (*DAGM* nr. 48), tutti del II-III sec. d.C. [16].

c. La μακρὰ τετράχρονος: —. Il segno porta la sillaba lunga a quattro tempi. Se ne conta un solo esempio nel POxy XLIV 3161, fr. 4, r. 3 (*DAGM* nr. 53) ed il suo valore è confermato dalle quattro note cui è sovrapposto, ad indicare un melisma su una sola sillaba.

Non vi è nei papiri (e nei documenti conservati) nessuna attestazione della μακρὰ πεντάχρονος (—) che portava la sillaba a cinque tempi.

A proposito di questi superallungamenti di sillabe lunghe, occorre dire che essi erano ottenuti anche mediante altri espedienti: ad es. con la duplicazione della vocale come nel papiro dell'*Oreste* (r. 6 ωως) [17] oppure collocando tre note (ad es. POslo 1413, r. 2 a = *DAGM* nr. 39) o ancora più note sulla stessa sillaba: si contano quattro casi di sillabe con quattro note (*DAGM* nrr. 42, r. 7; 43, r. 25; 49, r. 4; 57, r. 2), una

[12] Cf. E. Pöhlmann - M.L. West (eds.), *op. cit.*, p. 130.

[13] La lunga su due note si può osservare anche nel PVindob 29825 c del III-II sec. a.C. (*DAGM* nr. 11, r. 9).

[14] Il segno – è attestato anche nella notazione strumentale (ad es. PVindob G 1363/1494 = *DAGM* nr. 15, r. 3), anche nella tradizione manoscritta di Mesomede (cf. Anonimo di Bellermann, *DAGM* nrr. 32, 33, 35, 36, 37).

[15] Una discussione in G. Comotti, *op. cit.*, p. 112 ss.

[16] Da ricordare la sua presenza anche nell'epigrafico epitafio di Sicilo del II sec. d.C. (*DAGM* nr. 23).

[17] Lo stesso espediente nel peana delfico di Ateneo, su epigrafe, del II secolo d.C. (*DAGM* nr. 20, ad es. r. 6 δεελφισιιν).

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 161

sillaba con sei note (*DAGM* nr. 57, r. 2: in questo caso vi è da osservare che la sillaba successiva è fornita di tre note: poiché le note sono tutte discendenti, nel corso di due sillabe la voce cala di una intera ottava) [18] ed una addirittura con nove (*DAGM* nr. 41, col. II, 5) [19].

Con la protrazione della durata delle sillabe ha a che fare un altro segno ritmico, il *leimma*, sia nella forma di un tempo (∧: ad es. *DAGM* nr. 17, rr. 17 e 18) sia in quella di due tempi (π̄: ad es. *DAGM* nr. 38, r. 6) [20]. Il segno indica anche la pausa musicale, secondo quanto afferma Aristide Quintiliano (I 18, p. 38, rr. 28 ss. W.-I., dove si precisa che il *leimma* è propriamente il χρόνος κενός di un tempo, mentre quello di due tempi prende il nome di πρόσθεσις). Il valore di pausa è prevalente quando il segno cade in fine di parola, come ad. es. nel PMich 2958 (*DAGM* nrr. 42 e 43).

Altri segni ritmici si riferiscono all'articolazione interna della partitura musicale.

Funzione largamente convergente hanno lo *hyphen* (◡) e il *dicolon* (:). Il primo è un tratto ricurvo collocato al di sotto delle note, ma ricorre anche sotto le sillabe del testo: entrambi i fenomeni nel PBerol 6870 (*DAGM* nrr. 17 e 18). Esso segnala che le note (o le sillabe) sono strettamente connesse tra loro (equivale in sostanza ad una legatura). Il *dicolon* ha una funzione distintiva fra gruppi di note successive e stabilisce una più stretta relazione tra le note che esso disgiunge: se ne veda l'uso diffuso nel PYale inv. 4510 (*DAGM* nr. 41).

La funzione complementare di *hyphen* e *dicolon* non esclude che essi siano impiegati contemporaneamente per dare un'articolazione più dettagliata delle note, ad es. nel già citato POslo (*DAGM* nrr. 39, r. 2; 40, r. 18).

Infine, un valore ritmico notevole ha la στιγμή (·), il punto collocato sulla nota musicale. Come è noto, sulla funzione della στιγμή nei testi musicali vi è solo la notizia dell'Anonimo di Bellermann (3, p. 2 Najok), secondo la quale il segno ἐστιγμένον denota l'ἄρσις; ma cosa si debba intendere qui con ἄρσις, se cioè il tempo debole come nella più antica ter-

[18] Vd. E. Pöhlmann - M.L. West (eds.), *op. cit.*, p. 187.

[19] Più rari i casi di prolungamento di una sillaba breve: essa può essere portata a due tempi aggiungendo il segno di lunga sulla nota sovrapposta (*DAGM* nr. 47, r. 10: la sillaba -τε di ποτε) oppure collocando due note su di essa (ad es. *DAGM* nr. 17, r. 19: la sillaba με di ποθούμενον; nr. 41, r. 9: la sillaba λα di πελάγους; *DAGM* nr. 42, r. 9: la sillaba ρο di δεῦρο). In un caso tre note portano una sillaba breve a tre tempi: *DAGM* nr. 42, r. 7 (la sillaba πα di εἶπα).

[20] Vd. D. Najock, *op. cit.*, par. 102, p. 32.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 162

minologia dei ritmici (ad es. Aristid. Quint. I 13 p. 31, 8-10; 15-16 W.-I.) oppure il tempo forte, come nella più recente terminologia dei grammatici latini (ad es. Mar. Vict. [Aphth.] VI, p. 40, 15 Keil) [21] è oggetto di discussione [22]. Nei papiri musicali (e nei testi musicali in genere) l'uso della στιγμή non è del tutto coerente sia per la presenza di occasionali errori sia per la mancanza di un criterio rigido di applicazione [23].

3. Altri segni. Riscontriamo l'uso sporadico di alcuni segni che non sono identificati con sicurezza.

Il segno ʕ ricorre nel papiro dell'*Oreste* (rr. 5 e 6): esso precede le due note strumentali inframmezzate al testo già segnalate. Viene interpretato come διαστολή, che, come descrive l'anonimo di Bellermann, «è usata per indicare una pausa e separare ciò che precede da ciò che segue immediatamente» [24]. Quindi un segno distintivo che ricorre sporadicamente nei papiri.

Come *double diastole* è interpretato il segno χ che è attestato una sola volta nel PVindob G 29825 a/b (*DAGM* nr. 9, r. 6).

Ancora funzione separativa ha una linea obliqua dal tratto piuttosto spesso (/), posta tra le note nel POxy XLIV 3161 (*DAGM* nr. 53, fr. 1, rr. 2, 3, 11, 13). Lo stesso segno, ma esteso anche alla riga del testo scritto, sembra implicare anche il cambio di interlocutore, in un testo drammatico, nel PMich 2958 (*DAGM* nr. 43, rr. 14 e 18) [25].

Per completare il panorama dei segni propri dei papiri musicali, resta da dire qualcosa sul segno ⅃. Esso ricorre nel papiro dell'*Oreste*, all'interno del testo verbale. Di solito viene considerato una forma di zeta maiuscolo, avente l'asta verticale perpendicolare anziché obliqua. Viene identificato con la nota strumentale Z, distinta però dalla nota vocale, che ricorre nello stesso papiro nella forma consueta. Ma questa identificazione non è sicura. Del segno non vi è alcuna traccia nella descrizione delle note sia vocali sia strumentali fatta da Alipio. Pertanto esso non è una

[21] H. Keil, *Grammatici Latini*, vol. VI: *Scriptores Artis Metricae*, Lipsiae 1875.

[22] Vd. le osservazioni di Winnington-Ingram in S. Eitrem - L. Amundsen - R.P. Winnington-Ingram, *Fragments of unknown Greek tragic Texts with musical notation*, «SO» 31 (1955), p. 77 ss.

[23] Per ulteriori notizie vd. la citata recensione in «Athenaeum» 92 (2004), p. 287.

[24] Cf. D. Najock, *op. cit.*, par. 11, p. 4: ἡ διαστολή ... ἀναπαύουσα καὶ χωρίζουσα τὰ προάγοντα ἀπὸ τῶν ἐπιφερομένων ἑξῆς. Ma il segno riportato nei manoscritti dell'Anonimo non coincide con quello dei papiri.

[25] Cf. E. Pöhlmann - M.L. West (eds.), *op. cit.*, p. 142 e nota 8 con paralleli in altri testi.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 163

nota né vocale né strumentale. Resta aperta l'ipotesi che sia un segno ritmico, come testimonia la στιγμή che lo accompagna. Tuttavia, nel papiro dell'*Oreste*, esso ha anche una funzione colometrica perché, come è stato rilevato da E. Marino [26], si trova in coincidenza delle coppie di *docmi* che costituiscono i versi del testo nella tradizione medievale [27].

Come si diceva all'inizio, i papiri musicali interessano, oltre che la papirologia in senso stretto, anche la storia letteraria, in quanto offrono informazioni utili ai fini della ricostruzione dei rapporti tra testo poetico e musica nella Grecia antica. Questo rapporto è, come si sa, costitutivo della poesia greca sin dalle origini, come dimostra il termine μουσική che designava l'unione di testo, musica e danza. E, se nel corso del tempo la musica assunse una sua autonomia, essa conservò sempre uno stretto rapporto con i testi, perché la musica vocale ebbe sempre una prevalenza sulla musica puramente strumentale. Lo dimostrano gli stessi testi papiracei, nei quali i brani strumentali sono una esigua minoranza.

In particolare, i papiri ci offrono una testimonianza di come il rapporto testo-musica si configurò nel periodo ellenistico e romano, giacché sono documenti della viva prassi letteraria. Essi infatti in genere (tranne, forse, il papiro dell'*Oreste*) non rappresentano esemplari di biblioteca, quindi destinati allo studio filologico ed erudito, ma costituiscono dei copioni destinati all'esecuzione. Da qui, forse, alcune caratteristiche che vi riscontriamo.

Anzitutto la colometria. Con l'eccezione del papiro dell'*Oreste* (vd. sopra) i papiri non recano alcun segno di divisione colometrica: i testi sono scritti di seguito, non solo i versi lirici, ma anche i trimetri giambici (ad es. nel POslo 1413: *DAGM* nrr. 39-40) e, secondo l'opinione di West, anche i tetrametri trocaici (nel POxy XXV 2436: *DAGM* nr. 38) [28].

Tuttavia questa circostanza non deve indurre a pensare che la colometria dei testi lirici sia una invenzione dei grammatici alessandrini e che prima del periodo ellenistico si sia perduta ogni traccia di divisione colometrica. La ragione per cui i testi musicali sono privi di colometria è nella natura particolare di questi testi: proprio la presenza della musica

[26] Cf. E. Marino, *Il papiro musicale dell'*Oreste *di Euripide e la colometria dei codici*, in *La colometria dei testi poetici greci*, a cura di B. Gentili - F. Perusino, Pisa-Roma 1999, p. 143 ss.

[27] Per ulteriori informazioni cf. il mio *Alcune precisazioni sul papiro musicale dell'*Oreste *e sulla colometria antica*, «QUCC» n.s. 78 (2004), pp. 99-106.

[28] Diverso il caso dei manoscritti di Mesomede che sono rigorosamente in *cola*: anche nel Ven. Marc. 994, dove la scrittura è continua, i due punti (:) delimitano i *cola* costitutivi del testo, mentre i due punti accompagnati dalla crocetta (:+) o dalla *paragraphos* (:–) oppure i tre punti (.∴) segnano la fine dei singoli componimenti.

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 164

segnalava agli esperti, a cui il documento era destinato, l'articolazione interna del testo, rendendo superflua ogni ulteriore indicazione. Cosa che invece era necessaria per i testi non destinati all'esecuzione, che troviamo quindi articolati in *cola*, i quali sono *cola* metrici, non retorici, perché non si concludono sempre con la fine di parola [29].

Comunque, non è del tutto vero che i papiri fossero sprovvisti di indizi che segnalassero in qualche modo l'articolazione interna dei versi. In essi possiamo rilevare:

1. l'uso del *leimma* di due tempi (x̄) per marcare la fine di serie metriche catalettiche, anapestiche (cf. *DAGM* nr. 39, rr. 1, 8, 9, 10, 14) o di altro genere (cf. *DAGM* nr. 50, rr. 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11) [30];
2. l'impiego della μακρὰ τρίχρονος (—) alla fine del verso nella serie dei trimetri giambici di *DAGM* nr. 40, rr. 16, 17, 18 [31]. Ed è significativo che in questi casi la lunga di tre tempi è spesso seguita dal *leimma* di uno o due tempi [32].

Un altro aspetto legato alle peculiarità storiche rispecchiate dai papiri è quello relativo al rapporto tra ritmo verbale e ritmo musicale. Abbiamo riscontrato che fin dai testi più antichi si osserva il fenomeno del superallungamento di sillabe lunghe o anche di allungamenti di sillabe brevi. Ciò pertiene al carattere espressivo che assume l'esecuzione di testi drammatici in periodo postclassico, quando essi sono destinati alla *performance* virtuosistica di un solista (il τραγῳδός) e non più alle rappresentazioni teatrali [33].

Tutto ciò dà conto anche della forma letteraria che alcuni papiri assumono, quella cioè di antologie di brani scelti secondo criteri esterni, più che di opere teatrali intere [34].

[29] Cf. B. Gentili - L. Lomiento, *Colometria antica e filologia moderna*, «QUCC» n.s. 63 (2001), p. 10.

[30] Vd. le osservazioni in E. Pöhlmann - M.L. West (eds.), *op. cit.*, pp. 129-130 e 168.

[31] *Ibid.*, p. 131.

[32] È da osservare che nell'epitafio di Sicilo (*DAGM* nr. 23) una lunga di tre tempi segna la fine di ciascuno dei primi tre versi, mentre tre note sulla stessa sillaba segnano la fine del quarto e dell'intero componimento.

[33] Sulle caratteristiche dello spettacolo tragico in età ellenistica vd. le puntualizzazioni di B. Gentili, *Lo spettacolo nel mondo antico. Teatro greco e teatro romano arcaico*, Roma 2006², p. 36 ss.

[34] È il caso, com'è noto, del PLeid inv. 510 (*DAGM* nr. 4), che contiene brani dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, non nell'ordine in cui si succedono nella

03AeR3_4_08_Giannini.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 165

Un' ultima questione su cui i papiri ci danno qualche informazione è quella relativa al rapporto tra accento verbale e linea melodica del canto. Secondo una norma formulata da Monro [35], nei testi musicati la sillaba accentata di una parola dovrebbe essere intonata nella melodia su una nota più alta delle altre sillabe atone della stessa parola. Nei papiri si può osservare che questa norma viene violata nei testi appartenenti all'età classica (a partire dal papiro dell'*Oreste*), nei quali la responsione impedisce che la stessa linea melodica possa adattarsi perfettamente sia alla strofe sia all'antistrofe; invece nei testi del periodo ellenistico e romano, quando la poesia diventa astrofica, la linea melodica si può adeguare più facilmente al tracciato verbale e quindi i casi di contrasto tra nota e accento sono più rari. Pöhlmann e West rilevano che, alla luce dei documenti conservati, il momento di passaggio tra le due prassi sia da collocare nel II sec. a.C.: a partire dai peani delfici vi è una maggiore corrispondenza tra accento verbale e melodia [36]. La tesi ha una sua indubbia validità. Tuttavia non si dovrebbe dimenticare che su questo problema vi sono opinioni diverse, le quali postulano una maggiore coerenza tra melodia e accento verbale nel periodo classico ed una maggiore libertà nel periodo post-classico (ellenistico e romano). Molto equilibrata appare la posizione di G. Comotti che, sviluppando alcune ricerche di Wahlström, giunge alla conclusione che «sulla coincidenza di accenti di parola e note alte della melodia non si possono assumere posizioni nette né formulare giudizi recisi ed esclusivi, ma tutti i fenomeni debbono essere considerati come testimonianze di particolari linee di tendenza che ammettono sempre la presenza di eccezioni e controtendenze» [37].

PIETRO GIANNINI
Università del Salento

tragedia, e del POslo 1413 (*DAGM* nrr. 39 e 40) con passi di una tragedia ignota relativa al mito di Achille: su queste antologie si veda B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico*, cit., p. 40 ss. Un ulteriore esempio dello stesso tipo è costituito forse dal PMich 2958 (*DAGM* nr. 42), che consta di trimetri giambici musicati, pertinenti al mito di Oreste (cf. E. PÖHLMANN - M.L. WEST (eds.), *op. cit.*, p. 142).

[35] Cf. D.B. MONRO, *The Modes of Ancient Greek Music*, Oxford 1894, p. 141 ss.

[36] Cf. E. PÖHLMANN - M.L. WEST (eds.), *op. cit.*, p. 17.

[37] Cf. G. COMOTTI, *Melodia e accento di parola nelle testimonianze degli antichi e nei testi con notazione musicale*, «QUCC» n.s. 32 (1989), p. 108.

LE OPERE MORALI DI FILODEMO CONSERVATE NEI PAPIRI ERCOLANESI: UN BILANCIO DEGLI STUDI PIÙ RECENTI

1. Nella classificazione degli scritti di Filodemo, difficili da ordinare dal punto di vista letterario e cronologico per la vasta gamma di argomenti trattati, Robert Philippson [1] definisce «ethische Schrift» soltanto l'opera contenuta nel PHerc 1251 [2], di cui non si legge la *subscriptio*, ma che forse è quella intitolata Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν (*Le scelte e i rifiuti*); mentre le opere Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν (*I vizi e le virtù contrapposte*), Περὶ παρρησίας (*La libertà di parola*), Περὶ ὀργῆς (*L'ira*), Περὶ θανάτου (*La morte*), Περὶ ὁμιλίας (*La conversazione*), Περὶ χάριτος (*La gratitudine*) e Περὶ πλούτου (*La ricchezza*) sono definite «Diatriben». A ragione, però, Marcello Gigante, contestando la denominazione di diatribe, che, secondo Philippson, si differenziano da quelle cinico-stoiche soltanto per la loro impronta epicurea, ha rilevato [3] che «sul fondamento della *physiologia* epicurea, concepita quale presupposto dell'etica, Filodemo realizzò un ciclo di libri morali … [per] rappresentare … il comportamento del sapiente epicureo nella vita pratica». E anche nella «splendida messa a punto sul sistema dottrinario [epicureo] e sullo stato della ricerca» [4] da Epicuro a Filodemo e Lucrezio, pubblicata nel 1994 da Michael Erler [5] («un bilancio prezioso

È la versione ampliata e modificata della comunicazione letta il 25 ottobre 2007 a Valencia, durante il XII Congreso Español de Estudios Clásicos.

[1] R. Philippson, *Philodemos*, *RE*, XIX, 1938, 2444-2482.

[2] *Ibid.*, 2460.

[3] M. Gigante, *Libri morali di Filodemo*, «CErc» 30 (2000), p. 119.

[4] Idem, *Il nuovo Ueberweg: da Epicuro a Filodemo e Lucrezio a cura di Michael Erler*, «CErc» 26 (1996), p. 133 (= *Atakta II*, Napoli 2002, p. 40).

[5] M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez,* in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie der Antike*, hrsgb. von H. Flashar, Bd. 4/1 – *Die Hellenistische Philosophie*, Basel 1994, pp. 29-490.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 167

e preciso e un punto di partenza per nuovi risultati»[6]), gli scritti che ho appena menzionato rientrano nell'àmbito etico[7]. Ad alcuni dei principali studi pubblicati, dal 1994 in poi, su queste opere, oggetto di un rinnovato interesse accanto a quelle su retorica, poesia, musica e teologia, è dedicato il mio contributo.

2. Tra le opere morali di Filodemo la principale è quella intitolata *I vizi e le virtù contrapposte*, in almeno dieci libri, dei quali ognuno (in qualche caso, più di uno) trattava un vizio e la virtù ad esso opposta. Da tempo i papiri sull'adulazione sono studiati da Mario Capasso, che nel 1998, in un congresso su Cicerone e Filodemo svoltosi a Parigi, ne ha fatto una messa a punto, pubblicata tre anni dopo[8]. Sulla base di una lettura attenta dei papiri e dei disegni, Capasso offre una visione globale dell'opera *I vizi*, a suo parere organizzata secondo un modello di scuola aristotelica, anche se, rispetto al verisimilmente teofrasteo Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, Filodemo, con l'inversione dei termini nel titolo, mira essenzialmente a esaminare i vizi, poiché attribuisce un valore terapeutico alla filosofia. Secondo Annick Monet[9], invece, diversamente da Aristotele, che ragiona in termini di medietà, eccesso e difetto – l'adulazione è il vizio per eccesso rispetto all'amicizia (virtù) e all'atteggiamento litigioso e scorbutico (vizio per difetto) –, Filodemo applica un sistema antitetico di esposizione, opponendo l'adulazione alla libertà di parola o all'amicizia.

Secondo Capasso, che rivolge l'attenzione soprattutto ai libri Περὶ κολακείας, PHerc 222, 1457 e 1675 possono contenere tre libri; ma in PHerc 222 (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ, α´, ὅ ἐστι περὶ κολακείας) e 1675 (primo titolo finale: Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ, secondo titolo finale: Περὶ κακιῶν) può anche essere stato copiato lo stesso libro, nonostante i titoli siano diversi. Monet, invece, ritiene che le varianti del titolo dell'opera filodemea (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν, Περὶ κακιῶν, Περὶ κακιῶν καὶ τῶν

[6] M. GIGANTE, *Il nuovo Ueberweg*, cit., p. 133.

[7] M. ERLER, *op. cit.*, pp. 318-325, pp. 332-334.

[8] M. CAPASSO, *Les livres sur la flatterie dans le* De vitiis *de Philodème*, in *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, éd. par C. AUVRAY-ASSAYAS et D. DELATTRE, Paris 2001, pp. 179-194. Al XXV Congresso Internazionale di Papirologia (Ann Arbor, 29 luglio - 4 agosto 2007) CAPASSO ha presentato una comunicazione intitolata *Per una ricostruzione dell'opera De vitiis di Filodemo*.

[9] A. MONET, *La Flatterie de Philodème et l'organisation des Vices*, in *Cicéron et Philodème*, cit., pp. 195-202.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 168

ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ) potrebbero avere il significato di sommario o ricapitolazione, riassumendo o annunziando il programma editoriale di Filodemo. Il rilievo attribuito, nella trattazione generale, all'adulazione, primo vizio studiato da Filodemo, come si ricava dal titolo del PHerc 222 [10], è dovuto, oltre che all'importanza rivestita nella dottrina epicurea dall'amicizia (virtù opposta all'adulazione [11]), anche al ruolo giocato dalla κολακεία nella società romana e all'interesse suscitato dall'argomento tra gli Epicurei, poiché Epicuro era accusato dai nemici di essere adulatore di Mitre, il ministro delle finanze del re di Tracia, Lisimaco.

Discutendo della natura della παρρησία in Filodemo, Clarence E. Glad menziona [12] il PHerc 222, perché nel *De adulatione*, a suo parere, Filodemo, forse per ribattere ad alcuni Epicurei che non giudicavano positivamente il suo legame con Pisone, difende il diritto del sapiente di avere relazioni con un *patronus*, indagando il rapporto tra un «adulatore» e un «amico» e proponendo una forma positiva di ossequiosità. Filodemo, pur sottolineando che il sapiente è immune dal vizio dell'adulazione, riconosce alcune apparenti somiglianze tra adulatori e amici; per esempio, il sapiente parla in modo così bello che affascina gli uditori quasi come le Sirene.

Della κολακεία trattano anche i PHerc 1457, 1675, 223, 1082. Il PHerc 1457 conserva il secondo libro *De adulatione*, in realtà dedicato ai vizi affini all'adulazione, come osserva Capasso [13]. Tiziano Dorandi e Markus Stein ne hanno riedito [14], con miglioramenti rispetto all'ultima

[10] Sul titolo, leggibile nella scorza residua, che in base alla conformazione non può corrispondere alla parte più interna del rotolo, ma deve appartenere alla parte iniziale del rotolo, vd. M. CAPASSO, *I titoli nei Papiri Ercolanesi IV: altri tre esempi di titoli iniziali*, «Papyrologica Lupiensia» 7 (1999), pp. 54-59, 71-73. Sui titoli dei PHerc 222, 1457 e 1675, scritti in *Auszeichnungsschrift*, vd. G. DEL MASTRO, *La subscriptio del PHerc. 1005 e altri titoli in caratteri distintivi nei Papiri Ercolanesi*, «CErc» 32 (2002), pp. 245-256.

[11] T. GARGIULO, *PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione*, «CErc» 11 (1981), pp. 103-127.

[12] C.E. GLAD, *Paul and Philodemus*, Leiden-New York-Köln 1995.

[13] Sul titolo iniziale di questo rotolo, letto parzialmente in uno spazio non scritto che precede la prima colonna, vd. M. CAPASSO, *I titoli nei Papiri Ercolanesi. II: il primo esempio di titolo iniziale in un papiro ercolanese (PHerc. 1457)*, «Rudiae» 7 (1995), pp.103-111 (= *Akten des 21. Internat. Papyrologenkongr., Berlin, 13.-19.8.1995*, «APF» Beiheft 3 [1997], pp. 146-154).

[14] T. DORANDI - M. STEIN, *Der älteste Textzeuge für den ἄρεσκος des Theophrast*, «ZPE» 100 (1994), pp. 1-16.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 169

edizione [15], col. VI, fr. 7 e col. VII, che conservano il V *Carattere* di Teofrasto, l'ἀρέσκεια, del quale sono il più antico testimone, rivelandosi, sotto certi aspetti, di migliore qualità rispetto ai manoscritti medievali.

La doppia *subscriptio* del PHerc 1675 è spiegata da Capasso [16] non con l'ipotizzare precise consuetudini grafiche, ma considerandola legata a una scelta di tipo estetico, connessa alla necessità di dare alla parte finale del rotolo un assetto diverso da quello originariamente avuto in occasione della trascrizione del testo.

Di questo papiro Capasso ha anche studiato [17] un brano nel quale Filodemo continua il confronto tra libertà di parola e adulazione nell'àmbito del rapporto tra sovrano e sapiente, tra il potere assoluto e la libertà di parola. La lacunosità delle ll. 21-24 non permette di comprendere del tutto chiaramente il contesto, ma si potrebbe ricavare che lo storico Callistene di Olinto, il cui comportamento nei confronti di Alessandro Magno è ben diverso da quello del filosofo Anassarco [18], verrebbe ricordato come esempio di persona dagli atteggiamenti contraddittori, ora mite, ora inflessibile, la cui condotta rispetto al sovrano macedone non fu coerente, perché da un lato rifiutò la προσκύνησις, dall'altro scrisse di Alessandro come di una divinità.

Glad, che ritiene, con Gargiulo [19], la κολακεία virtù opposta non alla παρρησία [20] ma alla φιλία, concorda con la tesi che la discussione di Filodemo su adulazione e amicizia sia influenzata dalla classificazione

[15] E. Kondo, *I Caratteri di Teofrasto nei Papiri ercolanesi*, «CErc» 1 (1971), pp. 73-86.

[16] M. Capasso, *I titoli nei Papiri Ercolanesi. I: un nuovo esempio di doppia soscrizione nel PHerc. 1675*, «Papyrologica Lupiensia» 3 (1994), pp. 235-252. Sullo svolgimento e sui disegni di PHerc 1675, e, in generale, sull'attività di Antonio Piaggio, che individuò e disegnò il secondo titolo finale, vd. Idem, *Per la storia della Papirologia Ercolanese. III: il Piaggio a lavoro (da un documento e un disegno inediti)*, «Papyrologica Lupiensia» 5 (1997), pp. 59-76 e Idem, *Per la storia della Papirologia Ercolanese. IV: Un nuovo disegno inedito del PHerc. 1675 (Filodemo,* L'adulazione*) eseguito dal Piaggio*, «Papyrologica Lupiensia» 6 (1998), pp. 49-52.

[17] Idem, *L'intellettuale e il suo re (Filodemo,* L'adulazione*, PHerc. 1675, col. V 21-32)*, «Studi di Egittologia e di Papirologia» 2 (2005), pp. 47-52 (una versione ridotta è apparsa nei *Proceedings of the 24th Intern. Congr. of Papyrol., Helsinki, 1-7 August 2004*, Tammisaari/Ekenäs 2007, pp. 129-139).

[18] Sul passo relativo ad Anassarco, contenuto in coll. IV 34 – V 9, vd. da ultimo M. Capasso, *Les livres sur la flatterie dans le* De vitiis *de Philodème*, cit., pp. 190-194.

[19] T. Gargiulo, *art.cit*.

[20] Così M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983², pp. 59-62.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 170

che Aristotele fa di virtù e vizi e porta come esempio delle caratteristiche assenti e presenti nella παρρησία un brano del PHerc 1082 [21].

PHercParis 2, uno dei sei papiri donati da Ferdinando IV a Napoleone nel 1802 e conservati dal 1817 nella Bibliothèque de l'Institut de France, contiene i resti di un libro che si suppone sia dedicato alla calunnia quale particolare aspetto dell'adulazione. Daniel Delattre, dopo aver tracciato una breve storia dei tentativi di svolgimento dei due rotoli portati a Napoli nel 1985 e aver illustrato il procedimento usato per riassemblare i diversi frammenti, che gli ha permesso di recuperare porzioni di testo significative, analizza tre frammenti del PHercParis 2, che permettono di ricostruire le linee iniziali di una colonna; descrive le caratteristiche bibliologiche del rotolo; espone il contenuto del papiro e ne rilegge le ultime linee, dove c'è la dedica a Plozio, Vario, Virgilio e Quintilio. Secondo Delattre, Filodemo sembra trattare adulazione e calunnia allo stesso modo in cui tratta economia, superbia e ira, cioè richiamando testi altrui per criticarli o, quando ne condivida le tesi, per utilizzarli. L'intento generale del libro è analogo a quello degli altri libri *De vitiis*, analizzare i vizi più diffusi a Roma in quell'epoca e cercare di ristabilire la verità sulla dottrina e sui seguaci del Giardino, spesso calunniati [22].

3. Nel nono libro dell'opera *Sui vizi* (PHerc 1424), che ha per tema l'economia, come si deduce dal contenuto, poiché nella *subscriptio* non ne è indicato il titolo, Filodemo sottolinea l'ortodossia della sua posizione richiamandosi ai maestri, in particolare a Metrodoro, la cui opera *La ricchezza* nomina esplicitamente e al quale si riferisce in un'ampia sezione. Dopo aver polemizzato con Senofonte e Teofrasto, autori di opuscoli sull'economia, Filodemo espone i capisaldi della dottrina epicurea: il sapiente deve acquistare, usare e aver cura della ricchezza, che può procurarsi in vari modi, in base al calcolo dell'utile; non è ammessa la comunanza dei beni, come sosteneva Pitagora, ma una loro amministrazione comune; nell'acquisizione della ricchezza bisogna mantenere una certa misura, sicché sono criticati sia quelli che accumulano troppo denaro sia quelli che, seguendo i Cinici, teorizzano il disprezzo assoluto delle ricchezze.

[21] C.E. GLAD, *Paul and Philodemus*, cit., pp. 104, 108-110.

[22] D. DELATTRE, *Le retour du PHerc.Paris. 2 à l'Institut de France: un rouleau épicurien inédit en 279 fragments*, «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres», Paris 2004, pp. 1351-1391. Su PHercParis 2 al XXV Congresso Internazionale di Papirologia di Ann Arbor DELATTRE ha presentato una comunicazione intitolata *Du nouveau concernant le PHerc.Paris. 2*.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 171

Secondo Voula Tsouna[23], Filodemo, pur condividendone la tesi che il possesso di una quantità adeguata di ricchezza è qualcosa di cui è opportuno preoccuparsi, rispetto a Metrodoro esamina, in maniera più sistematica, a suo parere, i concetti di gestione della proprietà, di buon amministratore e di chi sa guadagnare soldi, spostando l'attenzione dal concetto di misura e uso appropriati della ricchezza al tema dell'amministrazione di tale ricchezza. Per illustrare la sua tesi, Tsouna discute la definizione di οἰκονομία come τέχνη e il problema se una tale arte giochi un ruolo nella vita del filosofo, arrivando alla conclusione che Filodemo, anche se riconosce che l'οἰκονομία è un'arte, afferma che il sapiente non la possiede, essendo interessato soltanto agli aspetti della οἰκονομικὴ τέχνη che favoriscano gli scopi della vita filosofica e conoscendo in maniera non tecnica quello che sa dell'amministrazione della proprietà.

Elizabeth Asmis[24] esamina l'opinione di Filodemo sulla ricchezza, nel contesto della teoria economica epicurea generale, da Epicuro e il suo concetto di «ricchezza naturale» alle posizioni di Metrodoro e Filodemo su povertà e ricchezza. Asmis tenta di stabilire se Filodemo abbia riformulato le opinioni economiche di Epicuro e Metrodoro e in quale misura apporti delle novità nel libro dedicato alla οἰκονομία. Filodemo adatta le opinioni epicuree ai suoi tempi e alla sua condizione di vita tra gli aristocratici e, partendo dall'affermazione che avere molto è preferibile rispetto ad avere poco, presenta una nuova scala di valori relativa ai modi di vivere: il migliore è quello del filosofo, che, in cambio di ragionamenti filosofici fatti con uomini che li recepiscono, riceve gratitudine e rispetto, come accadde a Epicuro; seguono quello del fattore, che però faccia lavorare la sua terra ad altri, e dell'imprenditore. Filodemo, dunque, pur ammirando la vita semplice di Epicuro e dei suoi seguaci, delinea una vita più confortevole, nella quale il modo di vivere del filosofo e del proprietario terriero possano combinarsi: guidato dal filosofo, il proprietario terriero fornisce un rifugio a chi ha la possibilità di partecipare a discussioni filosofiche.

Per David L. Balch[25] le opere di Filodemo *Sulla ricchezza* e *Sull'economia* (delle quali dà una traduzione parziale) polemizzano

[23] V. Tsouna, *The ethics of Philodemus*, Oxford 2007, pp.163-194.

[24] E. Asmis, *Epicurean Economics*, in *Philodemus and the New Testament World*, J.T. Fitzgerald - D. Obbink - G.S. Holland (eds.), Leiden-Boston 2004, pp. 133-176.

[25] D.L. Balch, *Philodemus On Wealth and On Household Management: Naturally Wealthy Epicureans Against Poor Cynics*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 177-196.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 172

contro i Cinici con argomentazioni che risalgono a Metrodoro. Filodemo si dichiara favorevole a una giusta misura della ricchezza, contro i due eccessi, lusso e povertà estrema, considerati vizi. Ricordando il contrasto all'interno del primo Cristianesimo tra proprietari di case e mendicanti senza fissa dimora, Balch ritiene che la *querelle* tra Epicurei e Cinici getti luce sulla versione delle *Beatitudini* riportata da Luca [26], nella quale al povero, che è benedetto, è contrapposto il ricco, che è maledetto: le parole di Luca indicano che Gesù benediceva la mendicità dei Cinici e viveva secondo il loro stile di vita, senza una casa dove abitare.

Secondo Adele Tepedino Guerra [27], anche nell'indagine sul concetto della retta amministrazione della ricchezza (coll. XIV 23 – XV 21) Filodemo si pone sulle orme di Metrodoro.

Delattre, nella sua indagine sulla concezione filodemea del sapiente, ha esaminato [28] non solo il libro sull'economia, ma anche i libri Περὶ ὀργῆς e Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν, oltre al IV libro Περὶ μουσικῆς. Come nei magri resti di Epicuro, anche negli scritti filodemei il sapiente (il vocabolo σοφός è di gran lunga più usato rispetto a φιλόσοφος) è un amante incondizionato della verità, il quale organizza la sua vita in funzione di quella e nello stesso tempo rinunzia alla gloria e sceglie una vita oscura, avendo come meta l'ὄντως φιλοσοφεῖν (*SV* 54).

Strettamente collegata con il libro sull'economia è l'opera Περὶ πλούτου (il PHerc 163 ne contiene il primo libro). Gianluca Del Mastro, che nel PHerc 209 ha individuato resti della *subscriptio* ([Φιλοδήμ]ου | [Περὶ πλ]ο̣ύ̣του) [29], ha studiato [30] due piccole note, scritte dopo la fine del testo: nella prima, posta a 1,5 cm dalla *subscriptio*, dopo l'ultima colonna di scrittura, ha letto, con una certa sicurezza, le parole π̣λ̣ούτ̣[ου] (l. 3) e π̣ε̣ν̣ίας (l. 5) e, dal momento che Filodemo, nelle colonne finali del *De divitiis*, si occupa della differenza tra povertà e mendicità, ha proposto di leggere nei resti della l. 4 la parola πτωχεία; la seconda, scritta in caratteri minuti su tre linee, contiene tracce del numero delle colonne di cui era costituito il papiro.

[26] 6, 20-26.

[27] A. Tepedino Guerra, *Metrodoro ἀγαθὸς οἰκονόμος. Rileggendo Philod., Oec., coll. XIV 23 – XV 21 (PHerc. 1424)*, «CErc» 37 (2007), pp. 67-76.

[28] D. Delattre, *Les figures du sage et du philosophe au travers de quatre livres éthiques de Philodème*, «CErc» 33 (2003), pp. 229-241.

[29] G. Del Mastro, *Osservazioni sulle subscriptiones dei PHerc.* 163 e 209, «CErc» 33 (2003), pp. 323-329, 328 s.

[30] *Ibid.*, pp. 323-327.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 173

Elvira Scognamiglio ha descritto e interpretato i σημεῖα attestati nel papiro, concludendo che la loro peculiare funzione è strettamente collegata al contenuto dei passi a cui si riferiscono [31]; e ha sottolineato la necessità di un nuovo studio del papiro, fondato su una revisione anatomica, da effettuare mediante la misurazione delle volute, e su una rilettura, che consentano di ricollocare esattamente alcune parti del papiro, soprattutto i sovrapposti [32].

4. Anche del decimo libro *Sui vizi*, conservato nel PHerc 1008 (Gigante ne ha tradotto e commentato alcune colonne [33]), non è indicato il titolo nella *subscriptio*; l'argomento è la superbia. Per Anna Maria Ioppolo [34], che riprende con nuovi argomenti l'ipotesi di Carlo Gallavotti [35], l'Aristone, che Filodemo, dopo aver descritto l'atteggiamento del superbo e gli inconvenienti nei quali può incappare (forse suggerendo come bisogna comportarsi per non essere considerato superbo), parafrasa e cita più o meno letteralmente nelle quindici colonne conclusive, è lo Stoico, originario di Chio, non il Peripatetico, nato a Ceo, come ritiene la maggioranza degli studiosi. Secondo Ioppolo, Filodemo attingerebbe a due opere: *La liberazione dalla superbia*, una lettera dedicata alla cura della superbia, che Aristone scrisse al suo maestro Cleante (da un'incerta lettura del papiro sembra che nel titolo ci fosse la parola ἐπιστολή), e un'opera dal titolo sconosciuto, nella quale sono descritti sette tipi di superbo. Nel ritratto dell'εἴρων, uno di questi, la Ioppolo non vede coincidenze con i ritratti tracciati dai Peripatetici, anzi ne sottolinea le divergenze: Aristone, attaccando l'εἴρων Socrate, vuole in realtà colpire Arcesilao (che a Socrate si era richiamato, rivendicando una continuità con la sua filosofia), ed è noto

[31] E. SCOGNAMIGLIO, *I segni nel primo libro dell'opera di Filodemo* La ricchezza *(PHerc. 163)*, «CErc» 35 (2005), pp. 161-181.

[32] EAD., *Il PHerc. 163 (Filodemo,* La ricchezza*, I libro). Alcune osservazioni*, «CErc» 37 (2007), pp. 85-92. Al XXV Congresso Internazionale di Papirologia di Ann Arbor SCOGNAMIGLIO ha presentato una comunicazione intitolata *Il PHerc. 163 (Filodemo,* Sulla ricchezza*, libro I): anatomia del rotolo*.

[33] M. GIGANTE, *I sette tipi dell'archetipo «il superbo» in Aristone di Ceo*, in *Synodia. Studi in onore di Antonio Garzya*, Napoli 1997, pp. 345-356.

[34] A.M. IOPPOLO, *Il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας: una polemica antiscettica in Filodemo?*, in *Atti del Congresso Internazionale 'Epicureismo greco e romano', Napoli, 19-26 maggio 1993*, Napoli 1996, pp. 715-734.

[35] C. GALLAVOTTI, *Teofrasto e Aristone (Per la genesi dei* Caratteri *teofrastei)*, «RFIC» 55 (1927), pp. 468-479.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 174

che Aristone stoico fu in polemica con Arcesilao; per di più, nell'accusare Arcesilao di incoerenza per aver professato una dottrina in contrasto con la vita, gli Epicurei erano alleati degli Stoici.

Da Graziano Ranocchia, già editore di alcune colonne, con traduzione e commento [36], è appena stato pubblicato un volume [37] nel quale viene data una nuova edizione critica con traduzione italiana delle colonne X-XXIV e viene ribadita la tesi secondo la quale autore dell'opera citata da Filodemo è lo stoico Aristone di Chio. Sensibilmente diversa dalla tradizione peripatetica, secondo Ranocchia, l'opera di Aristone è una lettera protrettico-morale di argomento filosofico-popolare, che mira a guarire dalla superbia, non un trattato di etica descrittiva, che consta di due parti: la prima (che Filodemo non cita direttamente, ma riassume), una parenesi morale contro la superbia; la seconda (con citazioni dirette da Aristone), etologica, una rassegna di vizi affini alla superbia, descritti e distinti tra loro con finezza di analisi e vivacità di stile.

Gigante, convinto, come la maggior parte degli studiosi, che l'Aristone citato da Filodemo sia il Peripatetico, ha riaffermato [38] che l'opera riassunta dall'Epicureo è una sola, contro la tesi di Wehrli [39], che attribuiva la trattazione dell'ὑπερήφανος al Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας e la descrizione dei sette tipi di superbo a un ignoto libro di caratterologia. Secondo Gigante, l'interesse di Filodemo per Aristone fu dovuto non solo alla polemica contro l'intransigenza stoica, ma anche allo stile; inoltre, nella descrizione aristonea dei caratteri Filodemo trova la base per la catarsi morale.

Del PHerc 1008 mi sto occupando da diversi anni. Dopo avere sottolineato [40] i motivi che ne giustificano una nuova edizione tradotta

[36] G. RANOCCHIA, *Filodemo e il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας. Contributo ad una nuova edizione del PHerc. 1008*, «Papyrologica Lupiensia» 10 (2001), pp. 233-263; IDEM, *L'Autore del Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας: un problema aperto*, in *Aristo of Ceos*, ed. by W.W. FORTENBAUGH - S.A. WHITE, New Brunswick-London 2006, pp. 239-259.

[37] IDEM, *Aristone*, Sul modo di liberare dalla superbia *nel decimo libro* De vitiis *di Filodemo*, Firenze 2007.

[38] M. GIGANTE, *Kepos e Peripatos*, Napoli 2000, pp. 124-133.

[39] F. WEHRLI, *Lykon und Ariston von Keos*, 'Die Schule des Aristoteles' VI, Basel-Stuttgart 1968².

[40] G. INDELLI, *Per una nuova edizione del PHerc. 1008 (Filodemo,* I vizi*, libro X)*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998*, Firenze 2001, pp. 693-698.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 175

e commentata, ho esaminato [41] gli *exempla* e i *dicta* di personaggi celebri, quasi tutti attestati anche da altre fonti, che Aristone utilizza per vivacizzare le sue prescrizioni volte a mettere in guardia dal cadere preda della superbia; e ho messo a confronto [42] la descrizione teofrastea e quella aristonea dell'αὐθάδης, cogliendone le differenze pur nella sostanziale analogia di fondo [43]. In uno studio di carattere paleografico [44] ho cercato di mostrare che nel *PHerc.* 1008 i σημεῖα sono usati nel modo consueto e ho rilevato che le correzioni sono concentrate in alcune colonne, con una netta prevalenza nella prima metà del testo conservato.

Dorandi discute [45] i problemi posti da col. X 10-30 (dove il nome di Aristone compare per la prima volta), relativi ad alcune letture del papiro, e, dopo aver analizzato due altre menzioni di Aristone nell'opera filodemea Περὶ κολακείας che concorrerebbero a far identificare nel Peripatetico il filosofo nominato da Filodemo, riassume lo *status quaestionis* dell'annosa discussione sull'identità di Aristone.

Sabine Vogt ritiene che Filodemo utilizzi una sola opera di Aristone e vede rafforzata la sua ipotesi di attribuzione al Peripatetico dell'opera Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας da un suggerimento di S. White: «if the title quoted by Philodemus is correct, the mere notion of «relieving» (κουφίζειν) arrogance comes suspiciously close to Aristotle's notion of catharsis» [46]. Secondo Vogt, niente nelle dieci colonne finali del PHerc 1008 fa pensare a un'alternanza tra affermazioni di Ari-

[41] G. INDELLI, *Un aneddoto su Timocreonte di Rodi*, in *Mathesis e Mneme*, vol. II, Napoli 2004, pp. 80-86; IDEM, *Detti e aneddoti nel PHerc. 1008 (Filodemo, I vizi, libro X)*, «CErc» 36 (2006), pp. 77-85.

[42] IDEM, *L'*αὐθάδης *in Teofrasto e Aristone di Ceo*, «CErc» 37 (2007), pp. 77-83.

[43] M. GIGANTE, *Kepos e Peripatos*, cit., rileva che Aristone (*ap.* Philod., *De vit.* X, coll. XXI 36-38 e XVIII 10 s.) riprende rispettivamente Aristofane *Nub.* 362 s., nella descrizione del superbo σεμνοκόπος, e probabilmente Aristofane *Thesm.* 189 s., nella descrizione del superbo αὐθέκαστος.

[44] G. INDELLI, *Segni, abbreviazioni e correzioni in PHerc. 1008 (Filodemo,* Sui vizi*, libro X)*, «CErc» 35 (2005), pp. 125-134, pp. 125-134 (una versione ridotta è apparsa nei *Proceedings of the 24th Intern. Congr. of Papyrol., Helsinki, 1-7 August 2004*, Tammisaari/Ekenäs 2007, pp. 463-468). Al XXV Congresso Internazionale di Papirologia di Ann Arbor ho presentato una comunicazione intitolata *Le colonne I-X 10 di PHerc. 1008 (Filodemo,* I vizi*, libro X).*

[45] T. DORANDI, *I frammenti papiracei di Aristone di Ceo*, in *Aristo of Ceos*, cit., pp. 217-238.

[46] S. VOGT, *Characters in Aristo*, in *Aristo of Ceos*, cit., pp. 261-278, p. 264, n. 7.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 176

stone e affermazioni di Filodemo, come suppone Rusten (editore di alcune sezioni del testo di Aristone in Appendice alla sua edizione dei *Caratteri* di Teofrasto [47]), perché lo stesso Filodemo prima dichiara di riassumere l'opera di Aristone, poi la cita letteralmente. Aristone è il Peripatetico, nonostante siano ravvisabili alcune discrepanze con la dottrina aristotelica, che si possono spiegare con la diversità dei contesti e con il cambiamento del centro di interesse. Secondo la distinzione delle modalità di studio dei caratteri rilevata da Vogt, l'approccio di Aristotele è per lo più «inferenziale» (il carattere è dedotto da motivazioni che spingono a un determinato comportamento e da tratti fisici), anche se non manca un approccio «concettuale» (il carattere è definito mediante il metodo linguistico o logico); mentre quello di Teofrasto, pur essendo ugualmente inferenziale, è centrato soprattutto sui segni esterni offerti da un comportamento che venga esaminato. Aristone li usa entrambi, come dimostra, per esempio, il caso dell'αὐθάδης: dopo averne tratteggiato il comportamento, Aristone descrive le conseguenze cui va incontro.

Tsouna [48], dopo aver collocato le opinioni di Aristone sulla superbia nel più ampio contesto di una sistematica esplorazione del vizio, ha delineato l'analisi del vizio proposta da Filodemo, mostrando dove e perché i riferimenti ad Aristone sono appropriati, e ha indagato atteggiamenti e comportamenti viziosi più complessi della semplice superbia, che Aristone analizza in dettaglio, dei quali sottolinea le differenze, concludendo che tale analisi ha suscitato grande interesse filosofico in Filodemo, il quale l'ha utilizzata non soltanto per il carattere protrettico e per la forza persuasiva.

Angeli [49] ha indagato l'estensione e la struttura dell'opera di Aristone *La liberazione dalla superbia*, conservata nelle ultime quindici colonne del PHerc 1008, «alla luce dei modi espositivi impiegati da Filodemo nella sua κεφαλαίωσις»; e le metodologie della trattatistica sui caratteri, prendendo le mosse dalla «nuova prospettiva nella quale la Vogt ha inquadrato la 'questione aristonea'», con la «coerente collocazione» dello scritto trasmesso da Filodemo «nella tradizione caratterologica nata in seno al Peripato», e dedicando la sua attenzio-

[47] J. Rusten, *Theophrastus. Characters*, Cambridge Mass.-London 2002², p. 160 s.

[48] V. Tsouna, *The ethics of Philodemus*, cit., pp. 143-162.

[49] A. Angeli, *Aristone, Epistola sull'alleggerirsi della superbia: le tecniche espositive della* Κεφαλαίωσις *filodemea (Philod., Vit. X coll. X30-XXIV 21) e le metodologie della trattatistica sui caratteri*, «Studi di Egittologia e di Papirologia» 4 (2007), pp. 9-39.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 177

ne soprattutto al primo *Carattere* di Aristone, che «offre utili spunti di riflessione sul contributo che le scelte metodologiche, congiuntamente con le implicazioni ideologiche, apportano alla determinazione della scuola di appartenenza dell'autore». Il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας «non fu un'epitome né tanto meno un *Trattato epistolare* bensì una lettera, che la nostra fonte cita secondo il criterio tematico».

Nella nuova edizione dei frammenti e delle testimonianze di Aristone (con traduzione inglese), pubblicata da Peter Stork, Tiziano Dorandi, William W. Fortenbaugh e Johannes M. van Ophuijsen, sono comprese le coll. X 10 - XXIV 21 del PHerc 1008 [50].

Secondo Domenico Bassi [51], l'opera contenuta nel PHerc 1017, conservato in condizioni molto precarie, poteva essere Περὶ ὕβρεως (*L'insolenza*) di Filodemo. George Karamanolis, che ne ha pubblicato [52] alcune nuove letture, pur ammettendo la probabile paternità filodemea per analogie linguistiche e tematiche, non pensa che l'opera potesse essere dedicata alla ὕβρις, che non è un vizio, ma deriva da mancanza di virtù in generale o da un determinato vizio.

5. Di un'altra opera di vasto respiro, intitolata Περὶ ἠθῶν καὶ βίων, nel PHerc 1471 si è recuperato il libro Περὶ παρρησίας, in cui si espone il punto di vista degli Epicurei sulla franchezza nel parlare, intesa come tecnica per ottenere la sapienza e la felicità. Alcuni anni fa ne è stata pubblicata una traduzione inglese, con note [53], fondata essenzialmente sul vecchio testo teubneriano di Olivieri [54], ma che accoglie proposte di Philippson [55] e di Gigante [56]. Nell'Introduzione, dopo un rapido schizzo della vita e delle opere di Filodemo e un breve *excursus* sull'idea di franchezza nei vari contesti culturali, viene indagata innanzitutto la natura della παρρησία in Filodemo. All'esame della forma e della struttura dell'opera – un'epitome delle lezioni di Zenone Sidonio ascoltate da Filodemo ad Atene –, che ruota intorno a quattro poli (la disposizione e il carattere del maestro, i metodi del maestro e l'attua-

[50] *Aristo of Ceos*, cit., 21a-21o, pp. 66-113.

[51] D. Bassi, *Φιλοδήμου Περὶ ὕβρεως?*, «RIGI» 5 (1921), p. 16.

[52] G. Karamanolis, *Philodemus, Περὶ ὕβρεως? (PHerc. 1017): New Readings and the Philodemean Conception of Hybris*, «CErc» 35 (2005), pp. 103-110.

[53] D. Konstan - D. Clay - C.E. Glad - J.C. Thom - J. Ware, *Philodemus On Frank Criticism*, Atlanta 1998.

[54] A. Olivieri, *Philodemi Περὶ παρρησίας libellus*, Lipsiae 1914.

[55] R. Philippson, recensione a Olivieri, «BPhW» 22 (1916), pp. 677-688.

[56] M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, cit., pp. 55-113.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 178

zione del compito da svolgere, i diversi tipi di allievi e il modo migliore di trattare con ciascuno di loro, il rapporto tra gli allievi e i loro maestri e il rapporto tra i maestri), segue una panoramica tematica, dalla quale risultano evidenti quattro aspetti della pratica di correzione adottata dagli Epicurei (autocorrezione, correzione inflitta da altri, membri della scuola che riferiscono gli errori ai maestri per essere corretti, i sapienti che si correggono reciprocamente). Infine sono esaminati i diversi tipi di maestri e i metodi di applicazione della franchezza adeguati ai diversi tipi di studenti. Il sommario dell'opera e l'analisi delle ricorrenti immagini mediche concludono l'Introduzione: qualunque deduzione voglia ricavarsi dal testo filodemeo, essa dipende spesso dalla interpretazione (non sempre facile) di un frammento, se vada riferito ai maestri o agli allievi; sembra chiaro, tuttavia, che la cura delle anime era di interesse comune tra gli Epicurei e non ristretta a pochi membri investiti di autorità superiore.

Diskin Clay[57] ha spiegato il diverso tono usato da Filodemo nei confronti degli Stoici, in un libro della Cύνταξις τῶν φιλοcόφων e nell'opera fortemente polemica Περὶ τῶν Cτωϊκῶν, ammettendo che l'opera storiografica riflette l'interesse di Filodemo per il proselitismo filosofico e per l'educazione, che ha esposto così bene nel Περὶ παρρηcίαc. Filodemo ha voluto scrivere le *Storie* non delle filosofie accademica e stoica, ma dei filosofi accademici e stoici visti come educatori e professionisti dell'arte della παρρηcία.

Due epigrammi filodemei (*A.P.* IX 570 e IX 412) mostrano, secondo David Sider[58], sia una consonanza con il Περὶ παρρηcίαc, sia che la particolare tecnica del parlare schietto, in essi usata, deriva da modelli poetici e da Platone.

Per Glenn S. Holland[59], molto di quello che, nel dialogo Ἁλιεύc, Luciano dice attraverso il personaggio di Παρρηcιάδηc (suo *alter ego*) presenta analogie con l'esercizio della libertà di parola descritto da Filodemo; tuttavia Luciano estende l'uso della παρρηcία al di là della correzione fraterna da attuare nell'àmbito di una scuola filosofica e vi

[57] D. Clay, *Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 55-71.

[58] D. Sider, *How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of His Peri Parrhesias*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 85-101.

[59] G.S. Holland, *Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' Περὶ Παρρηcίαc*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 245-267.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 179

comprende gli attacchi satirici mossi pubblicamente per divertire un pubblico colto ma non di filosofi.

Sia Martha C. Nussbaum, che ha tracciato [60] un vivace quadro della vita e dell'educazione nel *Kepos*, rilevando che per gli Epicurei l'unica missione propria della filosofia è la cura delle anime, sia Glad, che ha discusso ampiamente [61] del Περὶ παρρησίας per sottolineare il contesto greco-romano nel quale operò l'Apostolo Paolo, sia Tsouna, che, in un ampio volume di sintesi sulle opere filodemee di argomento morale, che finora mancava, ha analizzato [62] quanto dice Filodemo sul vizio e sulla sua cura, mettono l'accento sul valore della παρρησία come metodo terapeutico analogo alla medicina [63], sebbene Tsouna rilevi una differenza cruciale tra l'opera del medico, che ha una grande responsabilità nella scelta e nell'efficacia del trattamento raccomandato, e quella del sapiente epicureo, della cui παρρησία il successo finale (cioè la completa estirpazione del vizio) dipende dalla responsabilità congiunta del maestro e dell'allievo.

Per Nussbaum, Filodemo non solo usa l'immagine del medico come immagine guida del filosofare epicureo, ma sviluppa anche l'analogia con dettagli accurati, confrontando differenti tipi di argomentazioni con differenti tipi di procedimenti medici. Il maestro di filosofia, come un buon medico, deve essere un acuto diagnostico dei particolari, riservando un trattamento specifico per ciascun allievo. Alcune argomentazioni, proprio come alcune medicine, sono amare, altre sono leggere, e il medico userà la terapia di volta in volta più adatta.

Rispetto a chi, come Malherbe [64], ha sostenuto che Paolo si richiama ai Cinici moderati in consapevole opposizione ai Cinici rigoristi, Glad ritiene che la psicagogia paolina sia molto vicina a quella epicurea: gli aspetti «religiosi» delle comunità epicuree (commemorazioni, pasti in comune, sottomissione all'autorità di Epicuro) sono confrontabili con quelli delle prime comunità cristiane; inoltre sia in Paolo sia negli Epicurei la psicagogia non è dogmatica, ma mira a plasmare i destinatari allo scopo di una solidarietà comune, ed è partecipativa, perché né

[60] M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994.

[61] C.E. GLAD, *Paul and Philodemus*, cit.

[62] V. TSOUNA, *The ethics of Philodemus*, cit., pp. 32-73.

[63] *Ibid.*, p. 60 ss., 78 (così anche D. ARMSTRONG, *Philodemus, the Herculaneum papyri, and the therapy of fear*, in *Epicurus. His continuing influence and contemporary relevance*, ed. by D.R. GORDON - D.B. SUITS, Rochester 2003, p. 26 ss.).

[64] A.J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 180

l'errore né la correzione sono una questione privata. Funzione primaria di uno psicagogo è distinguere i neofiti dal resto della società, stabilire una mentalità di gruppo, cercare di dare una determinata formazione all'individuo. Filodemo mette in rilievo la pratica sociale della reciproca edificazione ed esortazione, nonché della reciproca correzione. Dopo aver rilevato che la παρρησία in Filodemo ha due prospettive, l'una indirizzata verso tutti gli uomini, l'altra indirizzata verso i compagni di scuola, Glad sottolinea la grande importanza dell'opera per la storia sociale dell'Epicureismo, che mostra i metodi educativi degli Epicurei e contiene domande e risposte ipotetiche sulla teoria psicagogica e riflessioni sulla pratica psicagogica. Caratteristica è l'analogia di quest'arte congetturale (la παρρησία) con la medicina, fondata sulla considerazione che, come il malato non può ottenere la salute fisica senza ricorrere al medico, l'allievo deve affidarsi al maestro per la cura dell'anima. Gli allievi possono essere deboli e obbedienti oppure forti e disobbedienti: ognuno di loro necessita di un trattamento particolare; i diversi ruoli (maestro e allievo, attivo e passivo, autorità e seguace obbediente dell'autorità) non sono definiti rigidamente.

Tsouna [65], dopo aver mostrato che la trattazione filodemea del vizio è estremamente sistematica, cerca di provare che la scelta di certi vizi rispetto ad altri, l'analisi e la terapia sono fatte secondo una varietà di criteri interna al sistema di Filodemo e che la παρρησία è una delle strategie terapeutiche. La studiosa descrive in che modo Filodemo spiega che cosa vada annoverato come vizio, individua le sue caratteristiche distintive, traccia una mappa delle complesse relazioni tra i vari vizi e sottolinea l'importanza di questo tema per l'etica pratica. Filodemo non concepisce il vizio esclusivamente in termini di episodi individuali, come potrebbero far pensare il fatto che punta a esemplificazioni particolari dei vari vizi e il confronto del suo trattamento con quello della medicina empirica, ma considera il vizio una questione di διάθεσις, dunque una condizione psichica relativamente stabile e permanente; ritiene, inoltre, che i diversi vizi siano interconnessi allo stesso modo che le diverse virtù.

Benjamin Fiore [66] vede numerosi punti di accordo e di disaccordo tra le «Epistole Pastorali» di Paolo (le due *Lettere a Timoteo* e la *Lettera a Tito*) e gli Epicurei, in particolare Filodemo, riguardo all'uso della libertà di parola. Nonostante significativi contrasti con la teoria filodemea, le

[65] V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, cit., pp. 91-118.

[66] B. Fiore, *The Pastoral Epistles in the Light of Philodemus' «On Frank Criticism»*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 271-293.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 181

«Epistole Pastorali» e Filodemo condividono lo scopo di far ottenere un progresso morale e concordano sui mezzi per raggiungere tale scopo.

J. Paul Sampley [67] esamina quattro esempi (uno nella *Lettera ai Galati*, gli altri tre nella *Seconda Lettera ai Corinzi*) di franchezza di Paolo, anche se l'Apostolo non usa il vocabolo παρρησία, e conclude che Paolo impiega un linguaggio franco secondo le regole delineate da Filodemo e Plutarco, diversificando la durezza del suo parlare in base alle circostanze: il suo παρρησιάζειν passa dalle frecciate (*Cor.* 2, 6.13 e 7.2) a una franchezza frammista ad apprezzamenti disseminati qua e là (*Gal.*) fino alla schiettezza aspra (*Cor.* 2, 10-13).

L. Michael White [68] descrive la struttura fisica del rotolo contenente il Περὶ παρρησίας, dalla quale si possono ricavare preziose informazioni sul processo di trascrizione, conservazione e lettura di un manoscritto in una scuola filosofica, oltre a dati interessanti che riguardano le caratteristiche e il contesto sociale di una biblioteca privata antica.

6. La ὁμιλία, la conversazione, legata probabilmente alla φιλία, era un momento paideutico del sapiente epicureo. Del PHerc 873, contenenti scarsi resti del Περὶ ὁμιλίας, Flavia Ippolito ha esaminato per la prima volta [69] il titolo finale e individuato il numero del libro, β, segnalandone la posizione singolare, decentrata rispetto a quella usuale. Sul titolo del PHerc 873, scritto in *Auszeichnungsschrift*, è intervenuto anche Del Mastro [70], che al recente XXV Congresso Internazionale di Papirologia (Ann Arbor, 29 luglio-4 agosto 2007) ha presentato una comunicazione intitolata *Il* De conversatione *di Filodemo nei Papiri Ercolanesi*, sul PHerc 1399, contenente il primo libro del trattato.

7. Insieme con l'εὔνοια~φιλία la χάρις~εὐχαριστία era uno dei principi sui quali si fondava il metodo educativo degli Epicurei. Del PHerc 1414, che conserva resti dell'opera Περὶ χάριτος, Enzo Puglia ha esaminato [71] la *subscriptio*, nella quale il cambiamento della mano di scrittura tra le prime e le seconde tre linee rispecchia anche la di-

[67] J. P. Sampley, *Paul's Frank Speech with the Galatians and the Corinthians*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 295-321.

[68] L. Michael White, *A Measure of Parrhesia: the State of the Manuscript of PHerc. 1471*, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 103-130.

[69] F. Ippolito, *Alcune considerazioni sul titolo finale del PHerc. 873 (Filodemo,* La conversazione*)*, «Papyrologica Lupiensia» 7 (1999), pp. 91-112.

[70] G. Del Mastro, *art. cit.* in n. 10.

[71] E. Puglia, *La cura del libro nel mondo antico*, Napoli 1997, pp. 108-110.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 182

stinzione tra l'indicazione dei dati bibliologici *assoluti* del libro (autore, titolo, numero degli στίχοι) e dei dati bibliologici *relativi* (numero dei κολλήματα e delle σελίδες), questi ultimi forse scritti da un revisore, che, dopo aver controllato il lavoro dello scriba, volle indicare la consistenza del prodotto librario finito. Puglia ha anche ribadito [72] l'integrazione Χ[Μ]ΗΗ[Η]ΗΜΔ (1.960) della cifra sticometrica finale, purtroppo lacunosa.

8. Il libro Περὶ ὀργῆς (PHerc 182), forse parte di un'opera Περὶ παθῶν, è l'opera più antica di cui possediamo estesi resti interamente dedicata a uno degli argomenti maggiormente dibattuti nel mondo greco-latino dagli autori di scritti morali (si pensi, per tutti, a Seneca e a Plutarco). Pur rivolgendosi in generale a tutti, probabilmente tendeva soprattutto alla formazione dei giovani studenti della Scuola, sottolineando come l'ira sia un ostacolo sul cammino verso il progresso nella filosofia e costituisca causa di isolamento dello studente dall'ambiente della scuola e, in genere, dalla società.

Per mostrare che Filodemo non fu uno stanco imitatore di Epicuro e degli altri capiscuola del Giardino, Gigante [73] accenna alla sua teoria delle passioni, soprattutto alla trattazione dell'ira. Fedele alla concezione epicurea del ruolo della φύσις nella condotta umana e dell'estensione del concetto di naturalità e del criterio di giudizio dalla teoria dei desideri e dei bisogni naturali all'ira, rispetto a Epicuro introduce un'innovazione: l'ira naturale (un bene, che non è un impedimento alla saggezza) è distinta dall'ira vana (un male).

Ugualmente Julia Annas ha esaminato [74] la discussione di Filodemo sull'ira alla luce della teoria epicurea dei desideri naturali, che viene definita una strategia elaborata da Epicuro per il raggiungimento del fine della vita. L'antitesi tra desideri naturali e necessari e desideri naturali e non necessari si riduce, secondo Annas, all'antitesi tra desideri generici (con i quali si vuole perseguire il fine) e desideri specifici (con i quali si vuole ottenere un tipo di oggetto già specificato). Per Filodemo, inevitabile non è l'ira, ma il desiderio di vendicarsi che la accompagna: in questo senso, ritiene Annas, Filodemo parla di «ira naturale».

[72] E. PUGLIA, *Note bibliologiche e sticometriche*, «ZPE» 119 (1997), pp. 123-127.

[73] M. GIGANTE, *Physis: la natura nell'Epicureismo*, in *L'uomo antico e la natura, Atti del Convegno di Studi, Torino, 28-30 aprile 1997*, Torino 1998, pp. 75-78.

[74] J. ANNAS, *La natura nell'etica epicurea*, in *Atti del Congresso Internazionale 'Epicureismo greco e romano', Napoli, 19-26 maggio 1993*, cit., pp. 299-311.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 183

Anna Angeli[75], prendendo spunto da un frammento che confermerebbe che la tesi epicurea della controllabilità dell'ira si colloca all'interno di una tematica ampiamente dibattuta, sostiene che Filodemo vuole dimostrare, attraverso l'influenza dei fattori socio-economici sui meccanismi psicologici e sui comportamenti degli uomini, come l'atomismo epicureo escluda il determinismo, permettendo agli uomini di controllare le proprie passioni con il ragionamento. La prima parte del frammento è perfettamente coerente con la dottrina epicurea dei πάθη e con la soluzione dell'aporia tra necessità fisica e controllabilità delle passioni, proposta dagli Epicurei. Filodemo mostra che gli inganni dell'anima causati da un πάθος come l'ira nascano non per necessità, ma per i giudizi sbagliati su bene e male; viene dunque riaffermata l'autodeterminazione, della quale è sottolineata la coerenza con la dottrina epicurea dell'anima (l'antitesi tra φυσικὰ πάθη e πάθη οὐ φυσικά ha valenza fisica prima che etica). Nella seconda parte del frammento Filodemo descrive i comportamenti di individui appartenenti a diverse classi sociali, la cui fonte Angeli vede nel secondo libro della *Retorica* aristotelica, sebbene Filodemo si distingua da Aristotele per la monotematicità della sua indagine, organizzata secondo l'ordine ascensionale della piramide sociale, rispetto alla sequenza argomentativa di Aristotele, organizzata per aree contrastive. Angeli esamina, infine, la concezione filodemea dell'ira nell'àmbito della classificazione epicurea dei desideri, prendendo spunto dall'analoga indagine di Annas.

In un volume dedicato al controllo dell'ira, William V. Harris[76], che esamina un gran numero di testi, da Omero ai Padri della Chiesa, per mostrare che il problema del controllo dell'ira fu di fondamentale importanza nel mondo antico (in àmbito familiare, in politica, in economia), riserva uno spazio ben preciso all'Epicureismo e utilizza più volte il libro *Sull'ira* di Filodemo, del quale riassume il contenuto. Secondo lo studioso, Filodemo non riuscirebbe a sottolineare la differenza tra θυμός e ὀργή; tuttavia, se è vero che nell'uso linguistico comune non esiste una differenza sostanziale tra i gruppi semantici di θυμός e ὀργή (come lo stesso Harris riconosce), ne consegue che nell'accezione comune θυμός doveva valere «ira breve e poco intensa», come ὀργή. In caso contrario, non si capirebbe la sottile discussione con la quale Filodemo conclude il suo libro, in cui muove critiche agli

[75] A. ANGELI, *Necessità e autodeterminazione nel* De ira *di Filodemo (PHerc. 182, fr. 12 Indelli)*, «Papyrologica Lupiensia» 9 (2000), pp. 15-63.

[76] W.V. HARRIS, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge Mass.-London 2001.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 184

avversari che, proprio giocando sulla duplicità di significato, quello specifico e quello corrente, hanno tentato di forzare il pensiero di Epicuro. Harris, infine, rileva in Filodemo una contraddizione tra l'ammissibilità dell'esistenza di un'ira «naturale» e una «assoluta denuncia di ogni ὀργή e θυμός».

Nussbaum, occupandosi della raffigurazione lucreziana dell'ira, ha trovato [77] nel Περὶ ὀργῆς di Filodemo una conferma all'idea suscitata dalle osservazioni di Epicuro sull'ira, in particolare sulla connessione tra questo πάθος e il comportamento aggressivo.

Tsouna [78] analizza la tecnica, utilizzata ampiamente da Filodemo nelle opere morali, del «portare davanti agli occhi» di chi è preda di un vizio i tratti principali e le implicazioni della sua condizione, sostenendo che i ritratti tracciati da Filodemo non sono realizzati per mettere in ridicolo gli Stoici, ma sono fondamentali per la terapia epicurea. Dopo aver mostrato come Filodemo, seguendo Platone e altri filosofi della tradizione socratica, «porta davanti agli occhi» l'ira violenta (dipinge la condizione e il comportamento dell'irato per lo più al presente, trasmettendo un senso di immediatezza), Tsouna spiega il funzionamento sulla mente del metodo usato e ne difende l'utilità: mettendo davanti agli occhi l'uomo adirato, Filodemo indirizza la nostra facoltà dell'immaginazione. Per l'Epicureo, il ridicolo va usato insieme con altre strategie terapeutiche, compreso il ragionamento, e l'ira non può essere rimossa soltanto correggendo le credenze di chi ne è preda riguardo alle sue cause, ma trasformandone anche l'immaginazione; l'uomo adirato, inoltre, pur tendendo a essere irrazionale, può essere portato ad ascoltare gradualmente la ragione e, comprendendo la natura del male, a concepire il desiderio che tale male sia rimosso. Secondo Tsouna, Filodemo è pienamente consapevole dell'uso pittorico del linguaggio e della sua capacità di creare immagini nella mente, che differiscono dai concetti e dai desideri: ragione, desiderio e immaginazione sono tra loro connessi e vengono utilizzati nella terapia; infine, e soprattutto, Filodemo attribuisce all'immaginazione il potere di cambiare i nostri atteggiamenti.

Don Fowler ha riesaminato [79] la concezione epicurea dell'ira, analizzando insieme con il testo filodemeo anche Lucrezio III 258-322 e Seneca *De ira* II 1-17. Contrariamente ad altri studiosi, Fowler ritiene che l'ira di Enea non possa essere spiegata per mezzo di testi

[77] M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, cit.

[78] V. TSOUNA, *The Ethics of Philodemus*, cit., pp. 195-238.

[79] D. FOWLER, *Epicurean Anger*, in *The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. by S. MORTON BRAUND - C. GILL, Cambridge 1997, pp. 16-35.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 185

filosofici, ma soltanto con modelli letterari, e comunque nell'*Eneide* l'ira ha un valore negativo, influenzato dalle teorie stoiche, e non ha un colore epicureo.

Jeffrey Fish [80], invece, mettendo a confronto le opere filodemee *L'ira* e *Il buon re secondo Omero* (PHerc 1507) con il ritratto virgiliano dell'ira di Enea, conclude che se nel secondo libro dell'*Eneide* l'eroe è preda di quella che Filodemo chiama κενὴ ὀργή fino a manifestare, nell'episodio di Elena, un insensato piacere nel desiderare la vendetta, il rimprovero della madre, di valore terapeutico, richiama i consigli filodemei per curare l'ira, dati nel *De libertate dicendi*.

Anche io ho cercato di individuare un rapporto tra Filodemo e Virgilio [81]: come Filodemo usa vocaboli diversi per designare le varie gradazioni di quell'affezione genericamente chiamata «ira» e alla gamma di parole usate fa corrispondere sfumature di significato, anche Virgilio, nell'*Eneide*, usa vocaboli diversi per riferirsi all'«ira», a seconda dei personaggi che ne cadono preda, avendo come modello, probabilmente, proprio Filodemo, se è vero che l'ira di Enea sembra essere la φυσικὴ ὀργή lodata dall'Epicureo e il *furor* di Turno sembra corrispondere al θυμός, alla κενὴ ὀργή condannata da Filodemo.

Annamaria D'Angelo è intervenuta sul passo in cui è menzionato Menandro ed è citato un distico altrimenti ignoto [82].

Infine, Laura Giuliano [83] ha descritto e interpretato i σημεῖα e le particolarità grafiche del PHerc 182, ricavandone un quadro abbastanza coerente della tipologia semiografica, riconducibile a quello della maggior parte dei papiri ercolanesi, e confermando l'impossibilità di attribuire una funzione univoca a ciascun segno e quindi di ragionare secondo categorie troppo rigide: segni graficamente identici possono avere un significato diverso anche nello stesso testo.

9. Nel PHerc 1050 (*La morte* IV libro), definito da Gigante «autentico gioiello di pensiero e di stile», c'è una perfetta fusione tra la dottrina e una concezione della vita e della morte che non è materiale

[80] J. Fish, *Anger, Philodemus' Good King, and the Helen Episode of Aeneid 2.567-589: A New Proof of Authenticity from Herculaneum*, in *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, ed. by D. Armstrong - J. Fish - P.A. Johnston - M.B. Skinner, Austin 2004, pp. 111-138.

[81] G. Indelli, *The Vocabulary of Anger in Philodemus'* De ira *and Vergil's* Aeneid, in *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, cit., pp. 103-110.

[82] A. D'Angelo, *Menandro e Filodemo*, «CErc» 27 (1997), pp. 137-146.

[83] L. Giuliano, *Segni e particolarità grafiche nel PHerc. 182 (Filodemo,* De ira*)*, «CErc» 35 (2005), pp. 135-159.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 186

di scuola, tanto che la distinzione tra sapiente e stolto sembra eliminata dalla consapevolezza che la morte, che nulla è per tutti, è comune a tutti ed è la frontiera che separa l'uomo dalla divinità.

Per suffragare la sua tesi di un'evoluzione nell'atteggiamento verso Democrito da Epicuro, che nega qualsiasi influenza del filosofo di Abdera, a Filodemo e, in misura minore, Lucrezio, che esprimono una certa ammirazione, Sabine Luciani utilizza [84] due passi del *De morte*, nel primo dei quali il riferimento a Democrito – sebbene il testo sia molto incerto – permetterebbe di fondare l'etica sulla teoria fisica, secondo l'insegnamento di Epicuro; nel secondo, di interpretazione non facile, il riferimento a Democrito permetterebbe di opporre all'atteggiamento degli stolti la condotta del sapiente epicureo, che muore serenamente perché non ha paura di pensare alla morte.

James Warren ha condotto [85] un'analisi dettagliata delle argomentazioni epicuree riguardo al timore della morte, fondamentali per raggiungere l'ἀταραξία: non bisogna addolorarsi per la morte né temere una morte prematura. Soprattutto nei capitoli 4 e 5 del suo libro Warren esamina il *De morte*. Occupandosi della morte prematura rispetto a una vita completamente vissuta, Warren osserva come nel testo di Filodemo sia chiaramente esposta la convinzione epicurea che è possibile aver vissuto una vita completa, pur morendo giovani, se si è raggiunta l'ἀταραξία, e che va apprezzata una vita vissuta secondo il principio epicureo che «la morte non è niente per noi»: dal testo filodemeo si ricava che il sapiente epicureo non fa progetti la cui mancata realizzazione è causa di turbamento.

Tsouna [86], che tenta di stabilire i meriti dell'asserzione che la paura della morte è irrazionale, dopo aver delineato la concezione epicurea di razionalità, sottolinea che scopo principale di Filodemo in questo libro è mettere in rilievo le implicazioni della tesi epicurea che con la morte arriva la perdita totale di consapevolezza e, dunque, la morte in sé non può essere un male. Filodemo, che mira a rimuovere le vane credenze in base alle quali consideriamo la morte come il male estremo e a sostituirle possibilmente con credenze vere, presenta un'ampia discussione sulla paura di una morte prematura e, nella parte conclusiva del libro, dà un brillante esempio di come possiamo rassegnarci al fatto che prima o poi morremo e accettare la nostra condizione di

[84] S. LUCIANI, *Philodème et la «réhabilitation» de Démocrite dans l'Épicurisme*, in *Le Jardin Roman, Épicurisme et poésie à Rome*, Mélanges offerts à Mayotte Bollack, éd. par A. MONET, Lille 2003, pp. 119-135.

[85] J. WARREN, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Oxford 2004.

[86] V. TSOUNA, *The Ethics of Philodemus*, cit., pp. 239-311.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 187

esseri mortali. Secondo Tsouna, sebbene gli Epicurei spesso riescano a sedare i nostri timori riguardo alla morte, per lo più non riescono a mostrarne la loro irrazionalità.

David Armstrong, che considera il *De morte* uno dei trattati filodemei superstiti più belli per contenuto e forma, dopo averne riassunto il contenuto e tradotto diverse colonne [87], soprattutto quelle conclusive, da lui definite le più emozionanti [88], osserva [89] che il *De morte*, a differenza della maggior parte dei trattati più tecnici, è indirizzato a un pubblico misto (Epicurei, seguaci di altre Scuole, non filosofi). L'opera mostra che cosa l'Epicureismo può fare per combattere la paura della morte, prendendo in esame le paure più naturali degli uomini nei suoi confronti, forse come tattica necessaria da usare al cospetto di un pubblico così vario. L'opera, sebbene insista ripetutamente sul concetto che la morte è la fine, non è dogmatica riguardo ad altri punti della dottrina epicurea; Filodemo si riferisce ad altri filosofi, e perfino a personaggi storici che non erano filosofi, come esempi eroici di assenza di paura, mettendoli sullo stesso piano degli eroi per eccellenza della Scuola, come Epicuro e Metrodoro.

Lo stesso Armstrong [90] rileva influenze di Epicuro e Filodemo (soprattutto delle opere *L'ira*, *Il buon re secondo Omero*, *La libertà di parola* e *La morte*) nel primo libro delle *Epistole* di Orazio. Se è vero che Orazio si proclama «eclettico» in *Epistole* I, in realtà sembra piuttosto propendere per le opinioni di Filodemo: niente nelle sue poesie contraddice le dottine epicuree fondamentali, anzi molte sono più o meno esplicitamente affermate.

Fish ritiene [91] che l'atteggiamento di Filodemo e Lucrezio rispetto al tema della morte non sia così nettamente diverso da quello di Orazio, come invece alcuni studiosi pensano.

10. Nell'edizione, con traduzione e commento, del PHerc 1251 (la cosiddetta «Ethica Comparetti»), pubblicata da Tsouna e da me tredici

[87] D. Armstrong, *Philodemus*, cit. in n. 63.

[88] *Ibid.*, pp. 27-39.

[89] D. Armstrong, *All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of* De Morte, in *Philodemus and the New Testament World*, cit., pp. 15-54.

[90] Idem, *Horace's Epistles 1 and Philodemus*, in *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, cit., pp. 267-298.

[91] J. Fish, *Is death nothing to Horace? A brief comparison with Philodemus and Lucretius*, «CErc» 28 (1998), pp. 99-104.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 188

anni fa [92], abbiamo confermato l'ipotesi della paternità filodemea, avanzata già da Gigante, per vari e, a nostro parere, cogenti motivi: di Filodemo è la maggior parte delle opere conservate nei papiri ercolanesi; la mano di scrittura del nostro rotolo è analoga a quelle che hanno scritto soltanto papiri filodemei; stilisticamente siamo molto vicini a Filodemo; infine, sul piano filosofico il nostro testo si inserisce perfettamente nella sua produzione, con la trattazione di temi presenti anche in altre opere sicuramente filodemee. Quanto al titolo, che nel papiro non si legge, lo stesso Filodemo, alla fine del libro sull'economia, menziona altre tre sue opere nelle quali discute le opinioni epicuree sulla gestione della proprietà: una è intitolata Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν (*Le scelte e i rifiuti*), e le colonne superstiti di PHerc 1251 possono esserne la parte conclusiva. L'Introduzione e il Commento mettono in evidenza che l'autore è un epicureo del periodo romano che si è preoccupato di mantenersi fedele all'ortodossia e, insieme, ha inteso manifestare una certa indipendenza intellettuale, come appare in alcuni tratti originali del suo scritto. Il tema principale è la scelta morale, da attuare basandosi sulla «Tetrafarmaco» e su una corretta analisi dei desideri, dei piaceri che derivano dalla loro soddisfazione e degli oggetti che causano tali piaceri. L'autore non si limita a ripetere pedissequamente le opinioni del Maestro, ma, per reagire alle critiche esterne, propone nuove interpretazioni della sua dottrina senza uscire dalla ortodossia.

Secondo Tsouna [93], in quest'opera Filodemo mette l'accento sul calcolo edonistico e sulla razionalità del perseguimento del piacere, secondo le linee delineate da Torquato nel *De finibus* ciceroniano.

Oltre a Dirk Obbink, che analizza dettagliatamente l'opera, con nuove proposte interpretative [94], Rolf Westman [95] e Emanuele Dettori [96] sono intervenuti su alcuni luoghi non del tutto perspicui del papiro.

[92] G. Indelli - V. Tsouna-McKirahan, *[Philodemus], [On choices and avoidances]*, 'La Scuola di Epicuro', Collezione di testi ercolanesi diretta da M. Gigante, vol. XV, Napoli 1995. Vd. anche G. Indelli, *Domenico Comparetti editore del PHerc. 1251*, in *Atti del Convegno Internazionale 'Domenico Comparetti. 1835-1927', Napoli-Santa Maria Capua Vetere, 6-8 giugno 2002*, Napoli 2006, pp. 121-129.

[93] V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, cit., *passim*.

[94] D. Obbink, *The Mooring of Philosophy*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 15 (1997), pp. 259-281.

[95] R. Westman, *Zum Papyrus «Ethica Comparetti»*, in *Utriusque Linguae Peritus*, Studia in honorem Toivo Viljamaa, Turku 1997, pp. 10-13.

[96] E. Dettori, *Philod. (?) PHerc. 1251 (Ethica Comparetti) col. XVIII 15 s.: πάcαc νόcουc [ἐ]κτεθνή[κ]αcι*, «Seminari Romani» 4 (2001), pp. 271-277.

04AeR3_4_08_Indelli.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 189

11. Gli studi di papirologia ercolanese stanno vivendo una felice stagione, alla quale ha dato inizio e impulso Marcello Gigante, che fondò a Napoli, nel 1969, il Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi. Quando, nel 1987, al VII Congreso Español de Estudios Clásicos di Madrid, Gigante tracciò un bilancio degli studi di papirologia ercolanese nel periodo successivo allo svolgimento dell'VIII Congresso dell'Association Budé (Parigi 1968), dedicato all'Epicureismo greco e romano, indicò anche quanto restava da fare. Poco più di venti anni dopo il Congresso di Madrid possiamo dire che il progetto di Gigante, «liberare i testi ercolanesi dalla tara fatale di illeggibilità e, quasi, da un destino di una preordinata oscurità» [97] per il «rinnovamento della nostra conoscenza dei testi epicurei, principalmente filodemei» [98], si è ampiamente realizzato e continua a realizzarsi, grazie a un fervore di studi che coinvolge quasi ogni parte del mondo; e oggi, come ho cercato di mostrare, non è più nemmeno immaginabile occuparsi dell'Epicureismo o delle problematiche del pensiero di età ellenistica senza tener conto dei testi conservati nei papiri ercolanesi.

GIOVANNI INDELLI
Università degli Studi di Napoli Federico II

[97] M. GIGANTE, *I Papiri Ercolanesi oggi*, in *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, 20-24 de abril de 1987*, vol. III, Madrid 1989, p. 140.

[98] IDEM, *Premessa*, «CErc» 1 (1971), p. 5.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 190

LA BIBLIOTECA ERCOLANESE

Sulle biblioteche antiche, greche e romane, abbiamo diverse testimonianze, letterarie e archeologiche.

In Grecia, a quanto sappiamo, prima della nascita delle grandi istituzioni di Alessandria e di Pergamo, biblioteche erano sorte presso le scuole filosofiche: paradigmatico è il caso della raccolta di libri di Aristotele. Da quanto riferisce Diogene Laerzio (III 66) a proposito della Scuola accademica nella seconda metà del IV secolo a.C., si comprende che le scuole custodivano le opere dei maestri e ne regolavano la consultazione; e, dal testamento di Epicuro trasmesso da Diogene Laerzio (X 21), risulta che il filosofo possedeva una raccolta di libri che lasciò in eredità al suo successore, Ermarco (Δοῦναι δὲ τὰ βιβλία τὰ ὑπάρχοντα ἡμῖν πάντα Ἑρμάρχῳ). Della notizia è un'eco, se non una conferma, nel PHerc 1005 (fr. 111), che contiene un'opera di Filodemo diretta agli amici della Scuola. Filodemo riporta due brani da due lettere, a quanto sembra di Epicuro, rivolte a destinatari per noi ignoti: nella prima il filosofo cita alcuni testi che aveva scelto (*Su Socrate* di Aristippo, la *Lode di Platone* di Speusippo, gli *Analitici* e i libri *Sulla natura* di Aristotele) perché glieli inviassero o che egli stesso intendeva inviare; nella seconda, scritta nel 274/73 a.C., sotto l'arcontato di Eubulo, sono ricordati libri di Democrito che forse Epicuro voleva ricevere.

A Roma le biblioteche private sorsero prima delle pubbliche, inizialmente come bottino di guerra da campagne condotte in Grecia. Dalle *Vite* di Plutarco apprendiamo che Lucio Emilio Paolo portò a Roma i libri di Perseo, re di Macedonia, nel 168 a.C. (*Aem.* 28); Silla la biblioteca di Apellicone di Teo da Atene nell'86 a.C., che sistemò nella villa di Cuma e lasciò al figlio Fausto (*Sul.* 26); Lucio Licinio Lucullo la biblioteca di Mitridate re del Ponto nel 66 a.C., che fu collocata nella villa di Tusculo e aperta alla consultazione (*Luc.* 42). Successivamente ne nacquero diverse altre per iniziativa di singoli cittadini colti e benestanti, perché possedere una biblioteca significava disporre di molto denaro; e sembra che esse fossero piuttosto allestite in ville e dimore dove i proprietari potevano meglio esercitare l'*otium*.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 191

Le opere di Cicerone, in particolare l'Epistolario, sono fonti preziose di informazione per la biblioteca di Attico, del fratello Quinto, di Varrone e di Cicerone stesso, che disponeva di raccolte di libri nelle varie sue dimore, da Roma, a Anzio, a Tusculo, a Cuma.

A Cicerone dobbiamo la notizia, confermata da un luogo di Petronio (*Sat.* 48), che tali biblioteche constavano di un settore greco e di un settore latino (*ad Q. fratrem* III 4, 5; 5, 6; *ad Att.* XIII 8; 31, 2; 32, 2). In tal modo si organizzarono anche le grandi biblioteche pubbliche che sorsero successivamente: gli scavi hanno dimostrato che la biblioteca Palatina, realizzata da Augusto presso il tempio di Apollo, era divisa in due parti, come si legge nella *Vita di Augusto* di Svetonio (29, 3). Sappiamo anche che i libri erano collocati in armadi o scaffali, allineati e sovrapposti, che erano dotati di etichette, i σίλλυβοι, col nome dell'autore e il titolo dell'opera e che anche le biblioteche private disponevano di cataloghi.

In qualche caso siamo informati sui contenuti, nel senso che, come è naturale, le raccolte di libri dei privati erano modellate sugli interessi dei proprietari: da Svetonio sappiamo che Persio possedeva circa settecento libri di scritti di Crisippo (*De poetis* 30).

Questi e molti altri dati conosciamo sulle antiche biblioteche, ma una sola è giunta sino a noi con il suo contenuto: la biblioteca della «Villa dei Papiri» a Ercolano.

Come è noto, l'edificio fu esplorato nel corso degli anni Cinquanta del XVIII secolo attraverso pozzi e gallerie sotterranee, nell'ambito dell'intervento sull'antica città di Ercolano promosso da Carlo di Borbone a partire dal 1738, ma non fu mai portato alla luce; si conosce piuttosto bene la planimetria del livello visitato dagli scavatori borbonici grazie alla pianta realizzata da Karl Weber, che condivise con Roque Joachín de Alcubierre la direzione dello scavo. Solo alla fine degli anni Novanta dello scorso secolo, dopo sondaggi preliminari compiuti tra il 1986 e il 1988, si è realizzato uno scavo a cielo aperto della zona del cosiddetto atrio: il risultato più importante conseguito dall'*équipe* guidata da A. De Simone è la constatazione che la Villa era distribuita su più livelli, al di sotto di quello rappresentato nella pianta del Weber, e che tali livelli inferiori non furono considerati dall'esplorazione borbonica. La situazione particolare in cui si trova l'edificio – riportato alla luce solo parzialmente e esplorato attraverso cunicoli – fa sì che molti interrogativi restino tuttora irrisolti, nonostante l'interesse della ricerca archeologica e filologica si sia intensamente concentrato sulla Villa e sul suo contenuto negli ultimi decenni, grazie all'impegno intenso e illuminato di Marcello Gigante, che, nel 1969, fondò il Cen-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 192

tro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, nell'intento di promuovere lo studio dei testi e la ripresa dello scavo della Villa. Quindi anche la biblioteca e la sua fruizione non si sono rivelate in tutti gli elementi necessari perché se ne possa avere una conoscenza completa ed esente da dubbi. Ma si sono potuti determinare molti dati che concorrono comunque a fornircene un quadro abbastanza soddisfacente anche se dai contorni sfumati.

Un primo problema è posto dalla dislocazione dei ritrovamenti dei papiri negli ambienti dell'edificio: un primo nucleo fu scoperto, in data 19 ottobre 1752, nel cosiddetto *tablinum*. Ma forse non fu questo il primo reale ritrovamento, perché le fonti dell'epoca alludono al fatto che i papiri, carbonizzati dalla temperatura elevata (300/320° C) provocata dall'eruzione del 79 d.C., non furono immediatamente individuati come tali, ma inizialmente scambiati per pezzi di carbone o reti da pesca o da caccia. Si suppone pertanto che tra i trenta e i cinquanta rotoli siano stati danneggiati o distrutti a causa di tale fraintendimento.

Nel *tablinum* i papiri erano conservati in un mobiletto ligneo, forse trasportabile, del quale sono stati trovati alcuni frammenti e le parti metalliche. Secondo quanto testimonia Giacomo Martorelli nel *De rhegia theca calamaria*, il grosso lavoro in due tomi su un calamaio rinvenuto a Terlizzi nel 1745, apparso a Napoli nel 1756, i primi papiri ritrovati erano latini; che tale notizia sia fondata lo confermano alcune osservazioni sulla scrittura, ad esempio il fatto che le parole erano separate da punti, e altre fonti coeve. Martorelli ribadisce quanto si legge nel diario di scavo per i ritrovamenti del 19 ottobre 1752 nel *tablinum*: furono rinvenute anche tavolette cerate, di cui abbiamo tante testimonianze grazie alle città vesuviane. Le tavolette rinvenute nella Villa, di cui recentemente sono stati rintracciati alcuni frammenti nella Officina dei Papiri Ercolanesi, non recano più testo, perché il legno d'olivo di cui sono fatte non è stato inciso dallo stilo così come è accaduto nelle altre tavolette pompeiane o ercolanesi costituite da legni morbidi. Si è pensato che in esse fosse redatto il catalogo dei libri custoditi nella biblioteca, o che contenessero appunti sui testi.

Il secondo ritrovamento di rotoli è avvenuto in una stanza contigua al *tablinum* (nr. XVI secondo la pianta del Weber); successivamente numerosi papiri si rinvennero nel portico del peristilio quadrato e all'ingresso del peristilio rettangolare: in parte erano contenuti in casse lignee, probabilmente tre. L'ultima e più rilevante scoperta avvenne in un piccolo ambiente (nr. V della pianta Weber), dove i papiri erano conservati in armadi distribuiti lungo le pareti, al centro della stanza era uno scaffale aperto davanti e dietro.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 193

Si è molto discusso sul motivo di questa dislocazione dei rotoli, soprattutto della presenza dei papiri in casse nei peristili, in particolare nel portico del peristilio quadrato; diverse possono essere le ragioni. Potevano essere in atto un trasloco, o lavori di ristrutturazione, forse di restauro in seguito ai danni provocati dal terremoto del 62 d.C. Poiché nella stanzetta V il mobile centrale era uno scaffale, è evidente che in essa non avveniva la consultazione dei testi e si deve perciò pensare che l'ambiente fungesse da deposito, e i libri allora dovevano essere letti nel *tablinum* e negli ambienti adiacenti, dove pure sono stati rinvenuti piccoli busti bronzei con ritratti di filosofi epicurei e stoici (Epicuro, Ermarco, Metrodoro, Zenone di Cizio: i primi due epigrafi, per gli altri l'identificazione è fondata sul paragone con altre immagini epigrafe) e di Demostene (epigrafi), che pare possano essere interpretati come 'segnalibri', cioè come indicazione della presenza di quei dati autori nella biblioteca. Tuttavia di Ermarco, Zenone e Demostene ancora non sono state rinvenute opere a Ercolano, anche se, soprattutto dei primi due, è presumibile che ce ne fossero.

In tal caso, se cioè la stanza V era il deposito e i testi venivano consultati nel *tablinum* e negli ambienti adiacenti, la presenza dei libri in casse nel peristilio quadrato indicherebbe il momento del passaggio dalla stanza V alla vera e propria biblioteca e viceversa.

L'orientamento degli ambienti potrebbe anche aiutare a comprenderne la funzione. Vitruvio raccomandava che le stanze destinate a ospitare le biblioteche fossero preferibilmente orientate a est, per ricevere le migliori condizioni di luce nelle ore del mattino, nelle quali maggiormente si presume ci si dedicasse alla lettura (I 2, 7; VI 7, 3); mentre l'esposizione a sud o a ovest era nociva alla conservazione dei libri perché favoriva l'attacco degli insetti e dell'umidità (VI 4, 1). In realtà, la stanzetta V sembra aperta verso sud-ovest, e non si troverebbe quindi in una buona posizione né per la lettura né per la custodia di libri. Però la sua collocazione vicino al portico fa sì che il riverbero del sole venisse attenuato e l'apertura verso il mare ugualmente mitigasse l'intensità del calore. Il *tablinum*, aperto verso i due peristili, sembrerebbe rispondere meglio ai requisiti di luminosità richiesti a una stanza di lettura. Anche l'ambiente 18 della casa VI 17, 41 dell'*Insula Occidentalis* di Pompei, studiata da G.F. De Simone, è stata interpretata come biblioteca ed è orientata a ovest, ma anch'essa è aperta verso un portico che guarda il mare.

Si è anche pensato che i rotoli in casse nei peristili indichino il tentativo di mettere in salvo, almeno in parte, il patrimonio librario – prezioso per l'elevato valore affettivo e venale – da parte dei proprie-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 194

tari che si apprestavano ad abbandonare l'edificio per l'incalzare del fiume di lava.

Lo studio condotto da G. Cavallo sulla paleografia dei *volumina* ercolanesi, apparso a Napoli nel 1983 quale I Supplemento delle «Cronache Ercolanesi», e l'esame autoptico attraverso microscopi adeguati e immagini multispettrali hanno consentito un più chiaro inquadramento del patrimonio librario e una più precisa definizione delle sue componenti.

La biblioteca fu costituita nel corso del I secolo a.C. su un fondo librario più antico formatosi forse ad Atene tra il III e il II secolo a.C.; la maggior parte delle copie risale al I secolo a.C., ma alcune sono state trascritte nei primi decenni del I secolo d.C.: doveva essere pertanto una raccolta di cui si fruiva e che si provvedeva ad arricchire fino a pochi decenni prima dell'eruzione. Negli ultimi anni di vita dell'edificio non sembra ci siano stati accrescimenti nel patrimonio librario.

La sua identità si è andata precisando nel corso del tempo e tuttora continua a definirsi.

Come le biblioteche coeve, constava di un settore greco e di uno latino, molto più ricco e ben conservato il primo, esiguo e frammentario il secondo. Non possiamo dire se ciò sia dovuto agli interessi di chi l'ha costituita e l'usava o alle vicende della distruzione e del ritrovamento; da molti anni si ravviva l'auspicio che le zone non ancora esplorate custodiscano le parti che mancano del settore latino. Lo scavo recente, che ha rivelato nuovi livelli dell'edificio, lascia ben sperare in questo senso.

La filosofia ellenistica, epicurea per la maggior parte, con alcuni testi stoici, è il contenuto del settore greco. L'autore di cui è stato trovato il maggior numero di opere è Filodemo di Gadara, ma la Scuola è rappresentata da diversi altri esponenti di notevole rilievo, a cominciare da Epicuro.

La sua opera forse maggiore, Περὶ φύσεως, la prima testimoniata da Diogene Laerzio nel lungo elenco di opere del filosofo che ci trasmette, è, sia pur parzialmente, restituita dai papiri ercolanesi: dei 37 libri di cui constava ne sono a noi pervenuti ampi brani di sette collocati con certezza (II, XI, XIV, XV, XXV, XXVIII, XXXIV), e altri papiri contengono parti di libri di cui non è identificato il numero, ma che sicuramente sono da riferire all'opera.

Di alcuni libri si conosce anche la data della composizione perché nella *subscriptio* è indicato il nome dell'arconte: 301/300 per il libro XIV, sotto l'arcontato di Clearco; 300/299 per il XV, sotto l'arcontato di Egemaco; 296/295 per il XXVIII, sotto l'arcontato di Nicia.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 195

Alcuni libri sono presenti in più esemplari: il II e l'XI in due, il XXV in tre. Come sostiene Cavallo, ciò induce a credere all'esistenza di edizioni diverse e non integrali, di cui si voleva disporre o per esigenze di lettura o perché differenti non solo dal punto di vista della tecnica libraria, ma sul piano testuale. Che nel II secolo a.C. esistesse un lavorio filologico sui testi del Maestro è testimoniato sia dalla *Vita* di Filonide di Laodicea a Mare (PHerc 1044), forse da riferire a Filodemo, sia da un'opera di Demetrio Lacone contenuta nel PHerc 1012; anche di Zenone Sidonio, il maestro di Filodemo, vissuto tra la metà del II secolo a.C. e la prima metà del I a.C., sappiamo che lavorò intensamente all'organizzazione e alla revisione delle opere del fondatore della Scuola.

Il pensiero di Epicuro, noto precedentemente attraverso i testi laerziani, gli altri autori della tradizione indiretta e il *Gnomologium Vaticanum*, si è notevolmente definito attraverso i papiri ercolanesi, che hanno contribuito a precisare molteplici aspetti della dottrina, grazie anche alle edizioni moderne (Vogliano, Diano, Arrighetti, Sedley, Millot, Leone, Laursen), che lo presentano in forma sempre più fruibile.

Nell'ambito della canonica, il principale apporto è alla teoria della conoscenza attraverso le immagini (εἴδωλα) che si muovono attraverso lo spazio con la velocità del pensiero (ἅμα νοήματι) e raggiungono i nostri organi sensoriali e la nostra mente attraverso i pori (πόροι) disseminati nel corpo, consentendo, attraverso le sensazioni e le visioni, la conoscenza della realtà sensoriale ed extrasensoriale, relativa agli dei. Sulla attendibilità delle sensazioni o delle rappresentazioni non è lecito dubitare, giacché l'errore non è in esse, ma è indotto dall'opinione (libri II, XXVIII, XXXIV), che deve essere verificata da criteri tra i quali sono da annoverare: il calcolo empirico (ἐπιλογισμός) e la prolessi (πρόληψις, libri XXVIII e XXXIV). Ai criteri di verifica spetta anche il controllo del linguaggio ordinario, che per Epicuro può essere usato dal filosofo purché il significato sotteso alle parole sia appunto rigorosamente chiarito (libro XXVIII: su questo punto probabilmente Epicuro è in dissenso con i filosofi megarici). Forse collegato alla stessa esigenza è anche l'attacco contro i filosofi da lui definiti confusionari, cioè coloro che, usando termini ed espressioni di altri pensatori, presumono di emularli, ma non sono capaci di cogliere le sfumature semantiche che differenziano l'uso di uno stesso termine in dottrine filosofiche diverse e mettono insieme concezioni tra loro contraddittorie (libro XIV). Attraverso lo studio approfondito del libro XXXIV si è ora in grado di inquadrare opportunamente la negazione epicurea della dialettica formale che non tiene conto del rapporto tra la parola e le cose; e dall'im-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 196

portanza di tale collegamento deriva probabilmente l'esigenza di chiarezza postulata da Epicuro per lo stile del filosofo, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (X 13). Anche in questa direzione i papiri del Περὶ φύσεως hanno giocato un ruolo importante, rivelando una prosa diversa da quella dell'epistolario laerziano, in particolare da quella a Meneceo, e una capacità di adattamento ai fruitori del suo messaggio. Filodemo, nel secondo libro della sua *Retorica*, ci informa anche che, nella tripartizione canonica della disciplina in retorica giudiziaria, deliberativa ed epidittica (che egli chiama sofistica), Epicuro riconosceva lo statuto di τέχνη solo a quest'ultima, giacché essa fornisce al sapiente i mezzi adeguati per rendere chiaro il suo discorso.

Per quanto riguarda la fisica, i contributi principali si trovano: nel libro XXV, che è incentrato sulla costituzione dell'anima e sui suoi sviluppi (ἀπογεγεννημένα) che portano alla libertà del volere nel rigetto del determinismo democriteo; nel libro XI che, naturalmente collegato all'*Epistola a Pitocle*, consente di approfondire questioni astronomiche e dispiega la polemica, che nell'*Epistola* è solo allusa, contro i matematici della Scuola cizicena derivata da Eudosso di Cnido, che fondavano sull'impiego di macchine (ὄργανα) la possibilità di spiegare le irregolarità delle orbite celesti; nel libro XV, che tratta della composizione dei corpi, delle caratteristiche degli atomi e degli aggregati, delle loro qualità e delle loro modifiche, forse in polemica con la dottrina delle omeomerie di Anassagora. Polemico è anche l'andamento del libro XIV, la cui parte superstite è dedicata alla discussione delle concezioni dei filosofi monisti e pluralisti, in particolare della dottrina dei quattro elementi presente nel *Timeo* platonico.

Trasmessi in larga misura dall'ignoto autore del PHerc 176 e da Filodemo, i carteggi di Epicuro e dei suoi, ai quali il filosofo attribuiva un ruolo significativo quale veicolo di contatti dottrinari e umani con i discepoli delle comunità epicuree microasiatiche, hanno contribuito notevolmente a delineare il carattere del Maestro e a illustrare il funzionamento della Scuola nei primi decenni di vita e, insieme alle opere filodemee consacrate alla storia del Κῆπος, hanno chiarito la genesi del sentimento di venerazione che si è sviluppato nella comunità epicurea nei confronti del fondatore.

Dei primi seguaci di Epicuro noti dalla tradizione, ma di cui nessuna opera ci era pervenuta, e di altri, completamente ignoti, alcuni testi sono venuti alla luce a Ercolano. È il caso di due opere di Metrodoro di Lampsaco: *Sulla ricchezza* e *Contro i dialettici* (o, forse, *Contro i sofisti*), identificate negli ultimi decenni, giunte in condizioni molto frammentarie, ma testimonianza importante di una presenza nella

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 197

biblioteca che veniva naturale presupporre, visto che le opere dell'amico più caro di Epicuro sono state la fonte di Filodemo per le sue trattazioni di problemi economici, retorici e letterari. Anche Colote, un altro dei discepoli lampsaceni di Epicuro, scolaro di prima generazione, è presente nella Villa con due opere polemiche contro due dialoghi platonici: il *Liside* e l'*Eutidemo* su questioni che riguardano la giusta definizione della buona poesia e della saggezza. Tra gli scolari diretti di Epicuro è anche Carneisco, altrimenti sconosciuto, da identificare probabilmente con l'omonimo personaggio nominato da Filodemo nelle *Memorie Epicuree*, l'opera dedicata a delineare un quadro dei primi momenti di vita del Giardino attraverso i profili eulogetici di alcuni rappresentanti della Scuola. Di Carneisco, nel PHerc 1027, è conservato, frammentariamente, il secondo libro del *Filista*, un compagno di Scuola, che seppe realizzare in modo autentico la concezione epicurea dell'amicizia, come l'autore pone in evidenza, in polemica col peripatetico Prassifane. L'opera rientra nell'indirizzo encomiastico-commemorativo, particolarmente coltivato nella Scuola epicurea per il grande valore che in essa si attribuiva all'esempio e all'emulazione. Al genere di scritti protrettici, anch'esso praticato dagli epicurei, appartiene un'opera di Polistrato. Di lui niente sapevamo, al di là della testimonianza di Diogene Laerzio (X 25), che lo definisce ἐλλόγιμος e ci dice che fu terzo scolarca del Giardino, dopo Ermarco. Polistrato ha scritto un'opera *Sulla filosofia*, di cui è stata recuperata nel PHerc 1520 la parte finale del I libro, e che esalta la ἀληθινὴ φιλοσοφία; forse l'oggetto della critica dell'epicureo sono i cinici, che non sanno adoperarsi per ciò che è veramente utile alla vita, né liberarsi della comune malattia della totale stoltezza (κοινὸν ἁπάσης ἀνοίας νόσημα). Meglio conservato è un altro libro da riferire a Polistrato, tramandato dal PHerc 336/1150, l'unica opera ercolanese che rivela un titolo alternativo: *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* o *Contro coloro i quali irrazionalmente si comportano con sfrontatezza di fronte alle opinioni popolari*. Nell'ambito delle polemiche tra scuole filosofiche nel corso del III secolo a.C., in particolare contro i cinici e contro gli scettici, Polistrato ribadisce la esistenza dei valori morali relativi, non assoluti, ma reali; difende la ἐνάργεια delle sensazioni; esalta il sapiente epicureo libero da turbamento e angoscia. Gli avversari, nel criticare le credenze popolari, non si propongono il raggiungimento della ἀταραξία, ma perseguono solo il favore del vicino; come il filosofo afferma nella bellissima chiusa, rivolgendosi a un interlocutore per noi ignoto, se è vero che nelle credenze popolari ci sono errori e falsità che sono di impedimento al progresso spirituale, solo con

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 198

l'aiuto della φρόνησις e della ὀρθὴ φυσιολογία potremo inquadrare nella giusta luce quelle credenze rese a noi familiari fin da fanciulli (ἐκ παιδίων ἐνωμιλημένας δόξας).

Al II secolo a.C. risale uno scritto adespoto, trasmesso dal PHerc 176, che per lungo tempo si è considerato filodemeo, ma che, per ragioni cronologiche, non può essergli attribuito, come aveva intuito Vogliano e ha dimostrato Cavallo. L'ipotesi che l'autore sia Filonide di Laodicea a Mare non è dimostrabile. Si tratta di un'opera biografica di impianto particolare: si intende in essa delineare il profilo dei protagonisti del primo Epicureismo attraverso la citazione di brani di lettere di Epicuro o di altri discepoli, secondo un'impostazione metodologica che si ricollega alle opere di biografia prodotte dalla Scuola peripatetica. Nella parte superstite si possono identificare le sezioni dedicate a Leonteo, Idomeneo (due scolari illustri di Lampsaco), Batide (sorella di Metrodoro, moglie di Idomeneo) e Polieno (un altro discepolo lampsaceno di Epicuro). Nella parte perduta dovevano essere illustrate le personalità di Metrodoro e di Ermarco; il titolo, che si è congetturato sul fondamento di una dichiarazione programmatica nel testo, è *Sugli amici di Epicuro*.

Di Demetrio Lacone, definito da Strabone (XIV 20) e da Diogene Laerzio (X 25 s.) ἐλλόγιμος e da Sesto Empirico (*Adv. Math.* VIII 348) ἐπιφανῶν, sono apparse nella biblioteca molte opere che lo dimostrano pienamente inserito nella tradizione della Scuola e ci consentono di seguire un discorso che da Epicuro arriva a Filodemo. Della biografia non si sa quasi nulla; dalle opere emerge che insegnò e fu per un periodo della vita a Mileto. È possibile che sia stato anche in Italia, forse a Roma; certo ebbe rapporti con cittadini romani, perché due sue opere sono dedicate rispettivamente a un Quinto e a un Nerone, forse Tiberio Claudio Nerone, amico di Varrone. Fu amico anche di Zenone Sidonio, di cui probabilmente fu contemporaneo: negli studi più recenti sulla sua biografia si ipotizza un arco di tempo compreso tra il 150 e il 75 a.C. Anche Demetrio si dedicò a studi su problemi astronomici nell'orma del Maestro: il PHerc 1013 tratta della grandezza del sole e in esso Demetrio difende la posizione di Epicuro contro lo stoico Dionisio di Cirene. Conosciamo anche i titoli di opere etiche, giunte però in condizioni troppo frammentarie perché se ne possa trarre elementi, al di là di osservazioni su singoli termini. Un solo libro, contenuto nel PHerc 831, attribuito dal Körte a Metrodoro, ma che ormai la critica concordemente ha rivendicato a Demetrio, rientra nel filone protrettico già praticato da Polistrato; in esso, dedicato a un giovane avviato dai genitori alla riflessione filosofica, si addita nella filoso-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 199

fia e nella scienza della natura il mezzo per combattere eccitazioni strane e perturbamenti (μετεωρισμοί). Le opere che Demetrio dedica alla matematica e alla poetica pongono il problema, maggiormente avvertito per Filodemo, dell'atteggiamento degli epicurei nei confronti della cultura tradizionale, alla quale, secondo alcuni autori della tradizione, Epicuro era avverso. Ci si è allora domandati come mai autori come Demetrio e Filodemo abbiano dedicato tanto spazio a tali problematiche, scorgendo nel loro interesse quasi un atteggiamento di dissenso nei confronti delle prescrizioni del fondatore. Lo studio delle opere ercolanesi ha consentito di chiarire tale problematica, nel senso che bisogna spostare i termini della questione: pur privilegiando lo studio della scienza della natura (φυσιολογία), gli epicurei non furono avversi alla conoscenza delle discipline che erano a fondamento della formazione della cultura greca; il loro atteggiamento di rifiuto era piuttosto rivolto alle modalità in cui tali discipline erano intese e trasmesse. Dalle opere matematiche di Demetrio, che sono fonte importante per le opere perdute di Polieno, risulta che gli epicurei sostituirono alla matematica euclidea una matematica atomistica, e per questo affrontarono l'opposizione degli stoici; lo stesso vale per la poesia, alla quale dagli epicurei viene negata ogni funzione paideutica e morale, ma viene riconosciuta la possibilità di produrre un piacere intellettuale che deriva da pensieri (διάνοιαι) artisticamente elaborati attraverso la λέξις; anche la musica non concorre alla formazione dell'individuo, ma deve essere amata come fonte di puro piacere non necessario. Della retorica già si è detto: solo la retorica sofistica è una tecnica che aiuta il sapiente a presentare con la dovuta chiarezza il suo messaggio.

L'opera di Demetrio *Sulla poesia*, di cui abbiamo il I e il II libro (PHerc 188 e 1014), in polemica con i peripatetici, in particolare con Andromenide, tratta di una questione che è cruciale anche nell'omonima opera di Filodemo: il criterio di giudizio dei componimenti poetici, che non può essere solo l'udito o la ragione o il ricordo. La poesia è una struttura significante grazie alla presenza del λόγος nel linguaggio verbale, che è articolato ed ha un significato; pertanto tali criteri isolatamente non possono giudicarla. Alla base delle concezioni degli epicurei sono sempre gli elementi fondamentali dell'epistemologia epicurea: la sensazione, che è un criterio di verità, ma, in quanto irrazionale, non può formulare un giudizio (per questo motivo non si può considerare la poesia buona solo sul fondamento del piacere acustico); la prolessi, che comporta l'accettazione *a priori* di quella poesia e di quel poeta come buoni in base alla loro corrispondenza all'idea naturale e universale che della buona poesia e del buon poeta hanno gli

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 200

uomini e induce a considerare false tutte le opinioni che con essa contrastano. Demetrio si dedica inoltre alla trattazione, talvolta accurata, talvolta solo accennata, di figure poetiche e delle glosse: sono addotte, come esempi, molte citazioni letterarie (Eschilo, Euripide, Omero, Sofrone, Alceo e frammenti tragici, comici, lirici di incerta paternità), alcune delle quali completamente nuove.

Un'opera che possiamo definire di filologia filosofica è trasmessa dal PHerc 1012 ed è una testimonianza del lavorio filologico che gli epicurei esercitarono sui testi del fondatore. Demetrio si sofferma su passi delle opere di Epicuro per restituirli alla forma originaria e genuina, nell'intento di aiutare i seguaci della dottrina ad accostarsi alla trattazione del Maestro senza dubbi o fraintendimenti. Come sostiene Gigante, Demetrio «pur in un contesto tecnico» si propone «un intento morale».

Il PHerc 1055 conserva un libro incerto dedicato agli dei. Tutte le opere teologiche che la tradizione attribuisce a Epicuro sono perdute: gli unici riferimenti sono nello scolio (problematico) alla I *Massima* e in qualche passo delle tre *Lettere*. Suppliscono a tali mancanze Demetrio e Filodemo; su questo tema Demetrio scrisse più di un'opera, perché in questa fa riferimento ad un altro libro in cui aveva affrontato il problema teologico in generale. In una prima sezione molto lacunosa, si affrontano questioni logiche e fisiche non meglio specificabili. Una seconda sezione è dedicata ai ricordi, μνῆμαι, alla loro formazione e durata all'interno dell'animo umano dall'infanzia fino alla vecchiaia. Il meccanismo dei ricordi rientra nel processo conoscitivo del divino: essi sono esperienze memorizzate di visioni avute attraverso i sensi e attraverso la mente sia durante la veglia sia durante il sonno; siamo nell'ambito della teoria della prolessi e tutta la trattazione demetriaca è collegata col XXXIV libro di Epicuro. La terza parte è dedicata al problema dell'antropomorfismo divino, stabilito in base a un'inferenza analogica che ci dà la possibilità di formulare giudizi su ciò che non è evidente (ἄδηλον) attraverso ciò che è manifesto (φαινόμενον), e quindi di conoscere la forma divina: poiché gli dei, che sono gli esseri per eccellenza, non possono non essere dotati di λογισμός, e poiché l'unico altro essere vivente a noi noto dotato di ragione è l'uomo, dobbiamo inferire che la forma del dio è uguale o quanto meno simile a quella dell'uomo, l'unica congenita alla ragione. Anche su questo punto Demetrio si deve difendere dagli attacchi degli stoici. Il libro si chiude polemicamente contro le dottrine degli avversari che attribuivano altre forme alla divinità; in particolare Demetrio attacca la teologia astrale, ancora più

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 201

pericolosa di quella del volgo per le paure che instilla nell'uomo, e la concezione della divinità-sfera degli stoici.

Fino ad alcuni anni fa non erano emerse dalla biblioteca ercolanese opere di Zenone Sidonio, anche se la loro presenza era quasi scontata, dal momento che Zenone fu il maestro amato e venerato di Filodemo, alla cui autorità egli esplicitamente si riferisce in diverse opere. Nel 2000 è stato reso noto un libro del Sidonio identificato in un papiro svolto tra il 1987 e il 1989; il titolo è di difficile interpretazione: sembra che Zenone abbia scritto un'opera contro un non identificato Cratero, che a sua volta è autore di un libro polemico contro un'opera geometrica di Zenone. Noi sappiamo che Zenone si è occupato di geometria e ha sostenuto la teoria epicurea dei *minima* contro la geometria euclidea sostenuta dagli stoici.

Sul complesso dei libri di Filodemo che, come si è detto, costituiscono il settore più ampio della biblioteca, si è maggiormente concentrato l'interesse della ricerca negli ultimi decenni, e gli studi sono progrediti fino a consentirne una sistemazione cronologica e tematica sufficientemente fondata. Filodemo, la cui data di nascita si colloca nel 110, a un certo punto della sua vita si trasferì dalla sua patria, Gadara, ad Atene, dove fu discepolo di Zenone Sidonio, forse dopo un passaggio ad Alessandria e ad Imera. Non sappiamo in quale periodo lasciò Atene per l'Italia. Il suo trasferimento può essere avvenuto dopo la presa di Atene da parte di Silla nell'86 a.C. o in seguito, probabilmente dopo la morte di Zenone, quando a capo del Giardino era Fedro; comunque nel periodo in cui diversi pensatori lasciarono Atene, che non era più il centro della filosofia greca, e Roma poteva sembrare il luogo adatto per un'ulteriore diffusione del pensiero. È anche possibile che in tale occasione Filodemo abbia portato con sé parte della biblioteca – il nucleo più antico che non è stato copiato in Italia – per salvarla dal saccheggio di Silla. A Roma entrò in stretta relazione con Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, come sappiamo da Filodemo stesso che, in un *Epigramma*, invita l'amico a un convito, in spirito epicureo, per celebrare l'anniversario della nascita di Epicuro; e gli dedica un'opera, *Il buon re secondo Omero*, in cui presenta a Pisone l'immagine della figura del principe, arricchita di esempi tratti dai poemi omerici con un probabile fine protrettico. Lo scritto si inserisce nel solco della tradizione del pensiero epicureo, che rifiutava ogni regime che non fosse quello monarchico, e fornisce un contributo alla storia del testo omerico, e soprattutto alla storia dell'esegesi. Il rapporto con Pisone è testimoniato anche da un noto luogo nella *Pisoniana* di Cicerone (68-72 a.C.) di cui Gigante ha offerto una mirabile interpretazione. Filodemo, a Roma,

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 202

conobbe anche *Gaius Vibius Pansa Caetronianus*, noto uomo politico del I secolo a.C., che aveva simpatie per la filosofia epicurea e interessi retorici; a lui è dedicato il quarto libro della *Retorica*; e fu amico dei poeti della cerchia augustea: Virgilio, Vario Rufo, Quintilio Varo, Plozio Tucca, come sappiamo da frammenti ercolanesi (PHerc 253 e 1082) il cui testo lacunoso è ora ben completato dal PHercParis 2, aperto nel corso degli anni Ottanta dello scorso secolo, contenente con buona probabilità un libro di Filodemo *Sulla calunnia*, che ai poeti augustei appunto è dedicato. Non sappiamo se ha incontrato Orazio, che lo ricorda nella seconda *Satira* del I libro.

Il nome di Ercolano ricorre nel PHerc 312, riferibile a Filodemo, ed è l'unica testimonianza esplicita che collega il Gadareno alla città, accanto alla presenza massiccia di sue opere nella Villa. Gigante ha colto in un epigramma (*A.P.* IX 412) riferimenti al Belvedere della Villa (ἄποψις) e alla sua posizione elevata (ἀκτή) rispetto all'edificio, e gli ultimi scavi sembrano confermare la sua interpretazione. In un altro epigramma lo studioso vede anche una descrizione degli incontri conviviali che Filodemo teneva nella Villa con amici greci (*A.P.* XI 35). Diversi indizi ci inducono a supporre quindi che il filosofo abbia dimorato nell'edificio dove aveva sistemato la biblioteca, arricchendola con testi suoi e di altri fatti trascrivere in Italia. Poiché l'edificio e la sua decorazione scultorea presuppongono un committente di ceto, cultura e censo molto elevati, e per via del rapporto stretto tra Filodemo, protagonista nella biblioteca, e Pisone, si è pensato, a partire dagli antichi accademici ercolanesi, che la dimora fosse da riferire alla *gens Calpurnia*; questa ipotesi, in effetti, ha finito col prevalere, ma l'identità del proprietario della Villa dei papiri è oggetto di una *querelle* che non si è ancora conclusa. Fino al 40 a.C. Filodemo era ancora in vita; forse la sua morte è da collocare all'inizio degli anni Trenta.

Il primo settore della sua produzione è di contenuto biografico; alcuni papiri si possono riferire alla *Rassegna dei filosofi*, che era in dieci libri, come riferisce Diogene Laerzio (X 3). Si tratta della *Historia Academicorum*, in cui sono illustrate le vite dei filosofi accademici da Platone a Antioco di Ascalona, trasmessa in due copie dai PHerc 1021 e 164. Il primo è una stesura provvisoria, un brogliaccio d'autore, sotto forma di raccolta di estratti da fonti più antiche, caratterizzato da scrittura disordinata, tecniche librarie irregolari, aggiunte, correzioni, espunzioni, segni di trasposizione e rimandi fatti ora dalla stessa mano che ha scritto il testo, ora da altra mano. Forse il papiro è opistografo e questo si spiega con la sua natura provvisoria, che rendeva necessarie nuove aggiunte da parte dell'autore. L'edizione defini-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 203

tiva della *Historia* è conservata nel PHerc 164. La *Historia Stoicorum* (PHerc 1018) illustra le vite dei filosofi stoici da Zenone di Cizio a Panezio. In condizione molto più frammentaria sono altri libri dedicati alla *Historia Epicureorum* (PHerc 1780), forse alla Scuola eleatico-abderita (PHerc 327 e 1508), alla Scuola di Socrate (PHerc 495 e 558), alla Scuola epicurea dissidente di Rodi (PHerc 1746). I βίοι hanno estensione diversa; le informazioni si concentrano su alcuni punti fondamentali: stirpe, giovinezza, formazione culturale, morte; in alcuni casi è conservato l'elenco dei discepoli. Le fonti sono indicate scrupolosamente dall'autore, che, talvolta, le cita letteralmente. Un recente studio di Arrighetti ha dimostrato che la *Rassegna* può essere considerata nell'ambito della produzione precedente, cioè della biografia erudita che ha i suoi esponenti più autorevoli in Ermippo, Satiro, Antigono di Caristo, e che il suo autore voleva mostrare che anche un adepto del Giardino, nella società intellettuale romana del I secolo a.C., era in grado di praticare l'attività di biografo erudito che sino ad allora era stata prerogativa di altre scuole, in particolare di quella peripatetica. Tale capacità ha consentito a Filodemo di consacrare la posizione della sua Scuola nell'ambito del pensiero greco, destinando, come sostiene Gigante, la *Rassegna* non solo alla Scuola, ma anche a un pubblico più vasto abituato a recepire tali nozioni da fonti accademiche e soprattutto peripatetiche; inoltre in tal modo Filodemo poteva far emergere di fronte ai suoi destinatari una maggiore valenza della sua Scuola rispetto alle altre.

Una parte della produzione biografica di Filodemo tratta della Scuola epicurea: un'opera in almeno due libri è dedicata a Epicuro (PHerc 1232 contiene il I libro e PHerc 1289 che ha tramandato il II libro). Mentre nei libri della *Rassegna* la trattazione è obiettiva e, come ha osservato Arrighetti, l'imparzialità che è stata riconosciuta a quest'opera non consente di mettere a fuoco, per il suo autore, non solo una militanza in una Scuola, ma nemmeno un'appartenenza, il tono della biografia del Maestro è palesemente celebrativo.

Tra i libri di Filodemo dedicati alla Scuola epicurea particolare attenzione merita il PHerc 1418 (di cui una copia è il PHerc 310 risalente al I d.C., conservato in cattive condizioni; un'altra copia è nel PHerc 1787). L'opera, intitolata per convenzione *Memorie epicuree*, giacché la *subscriptio* è di difficile restituzione, è un'antologia di citazioni dalle lettere di Epicuro e degli epicurei di prima generazione, un insieme di *excerpta* dai documenti disponibili nel I a.C. sulla prima fase della Scuola. Solo la parte finale presenta un testo abbastanza continuo, suddivisibile in due capitoli: uno dedicato a Cronio, altrimenti

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 204

ignoto, uno a Mitre, che conosciamo da Diogene Laerzio e da Plutarco, il quale fu il ministro delle finanze di Lisimaco e si accostò all'Epicureismo. I brani di lettera non sono mai di argomento filosofico, piuttosto toccano la vita quotidiana del Giardino: richieste di aiuto a Epicuro da compagni in difficoltà, elogi di discepoli, indicazioni, suggerimenti, richieste di versamenti di quote, la *Lettera* degli ultimi giorni. Come si è accennato, questo scritto ha un riscontro nel PHerc 176, adespoto, prefilodemeo, che presenta una struttura analoga. L'ultima editrice ha supposto che col PHerc 1418 Filodemo abbia voluto integrare la documentazione sul primo Giardino che era stata raccolta dall'autore del PHerc 176.

Un secondo nucleo è rappresentato dalle opere sui μαθήματα, come soleva definirle Gigante: *Retorica*, *Poetica* e *Musica*. Sono trattati di grande impianto, in almeno otto libri il primo. Sicuramente collocati sono il primo libro (PHerc 1427), il secondo (in due esemplari: PHerc 1674 e 1672; rispettivamente la stesura provvisoria e la stesura definitiva del testo), il quarto (diviso in due parti: il PHerc 1423 contiene la prima, il PHerc 1007/1673 la seconda) e l'ottavo (PHerc 1015/832); con buone argomentazioni il terzo libro è stato indicato nei due esemplari tramandati dai PHerc 1506 (stesura provvisoria) e 1426 (stesura definitiva). Due libri incerti sono nel PHerc 1004 e 1669. Dal trattato, oltre alla definizione della funzione della retorica secondo Epicuro, di cui si è già detto, emerge un'accesa discussione con pensatori passati e coevi: Nausifane di Teo, l'antico maestro di Epicuro, contro cui già combatté Metrodoro, in un'opera che è fonte della trattazione filodemea, Aristotele, Diogene di Babilonia, Aristone di Ceo.

L'opera *Sulla poesia* è in almeno cinque libri; come ha messo in rilievo Gigante, consentì al Rostagni di «dar valore alla poetica e alle idee di Filodemo» lasciato in ombra da Jensen, che pure fu un editore eccellente di ben tre sue opere, in particolare del V libro della *Poetica*, in cui mise a fuoco la figura di Neottolemo di Pario, fonte di Orazio per l'*Ars Poetica*. Anche in questo trattato Filodemo ci aiuta a comprendere quale fu la concezione epicurea della poesia, ne spiega la funzione e ci fa assistere a un ampio dibattito con rappresentanti del Peripato e della Stoa. I libri sinora meglio conosciuti sono il primo (recentemente ben ricostruito da un notevole numero di papiri che lo tramandano) e il quinto, trasmesso in due esemplari da PHerc 1425 (stesura provvisoria) e 1538 (stesura definitiva).

La *Musica* in almeno quattro libri – ci è giunto il quarto, conservato nel PHerc 1497 a cui sono da riferire tutti gli altri frammenti super-

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 205

stiti – è un'opera importante, perché aiuta a ricostruire le diverse posizioni su questo tema (Democrito, Platone, Teofrasto, Eraclide Pontico, Aristosseno, Diogene di Babilonia); non manca, naturalmente, l'esposizione del pensiero epicureo: la musica non ha alcun effetto morale né può essere considerata una via verso la virtù, deve essere amata soltanto per il puro piacere che deriva dalla melodia.

Il settore più ricco è quello delle opere morali. Come sottolinea Gigante, l'indagine sulla scienza della natura, che è il fondamento del sistema epicureo, approda all'etica, ne è il presupposto. Non mi soffermo su questo tema che è ampiamente trattato da G. Indelli in questo stesso volume. Mi limito a ricordare che esso si snoda in ampi trattati, di stampo peripatetico, sulle virtù e i vizi, sulle passioni, sui modi di vita, in particolare sul sistema paideutico epicureo che rivela tratti di straordinaria originalità e modernità, per approdare a una profonda riflessione sulle scelte e i rifiuti che conducono alla felicità e sulla morte.

Il settore dedicato alla teologia è rappresentato da due opere: *Sugli dei* (Περὶ θεῶν), in almeno tre libri, di cui abbiamo il I (PHerc 26) e il III (PHerc 152/157), e *Sulla religiosità* (Περὶ εὐσεβείας), in due parti (tramandato da un notevole numero di papiri che si possono forse ricondurre a due rotoli: il principale è il PHerc 1428).

Nel libro I dell'opera *Sugli dei*, Filodemo, nell'orma di Epicuro, ribadisce i dannosi effetti della concezione popolare della divinità e il fatto che le false opinioni sugli dei, insieme con il timore della morte, impediscono il raggiungimento dell'atarassia. Il libro III è dedicato agli attributi degli dei, in polemica con gli stoici: Filodemo discute dell'amicizia, della conoscenza del futuro in rapporto con il raggiungimento della felicità, dell'onnipotenza divina, che è assoluta, ma non interferisce nelle vicende umane; esamina questioni come la sede degli dei, il loro movimento, il loro sonno, il cibo, il respiro, la lingua che essi parlano. Nella parte finale del libro il discorso sull'antropomorfismo è strettamente connesso con la trattazione che ne fa Demetrio Lacone nel PHerc 1055; in tal modo i due Epicurei ci offrono un quadro piuttosto esauriente di una concezione che nei testi superstiti del Maestro non è sviluppata: sappiamo solo da un essenziale riferimento nella *I Massima Capitale* e dagli altri autori che Epicuro la sosteneva.

Nella prima parte dell'opera *Sulla religiosità*, Filodemo cita molti esempi, tratti dall'opera di Epicuro e dei suoi primi seguaci, per dimostrare la loro fede nell'esistenza degli dei e la loro partecipazione ai riti tradizionali. Come già aveva spiegato Demetrio, Filodemo sostiene il concetto di immortalità degli dei. Seguono le motivazioni e le prove dell'osservanza del culto sia pubblico sia privato da parte di Epicuro e

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 206

dei suoi per motivi sociali (l'osservanza delle leggi), ma anche per ragioni legate alla comprensione e conservazione del retto concetto di divinità. Gli dei esercitano danni e vantaggi sugli uomini non nel senso della religione tradizionale, ma in quanto modelli da imitare per raggiungere la piena felicità. La sezione finale di questa prima parte tratta del problema dell'origine dell'ateismo e della giustizia nella storia dell'umanità. Questa parte si collega alla seconda, dove si espongono attraverso citazioni dirette o mediate da qualche fonte le erronee teorie di poeti (Omero, Esiodo, Mimnermo, Pindaro, Antimaco, Callimaco) e mitologi sul divino. Segue una sezione in cui Filodemo espone, nell'intento di criticarle, le concezioni dei filosofi da Talete a Diogene di Babilonia: questa parte probabilmente è stata fonte di Cicerone per l'esposizione di Velleio nel I libro *De natura deorum*.

Infine bisogna ricordare il settore dedicato alla logica nell'ambito del quale l'opera più importante è conservata nel PHerc 1065. Il riesame della *subscriptio* e studi recenti hanno confermato la seguente versione del titolo: Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων γ' (*Sui segni e sui metodi inferenziali*), rivelando anche il numero del libro, il III. Nelle tre sezioni in cui si può dividere, Filodemo discute la trattazione sull'inferenza analogica svolta da Zenone Sidonio, quella svolta dall'epicureo Bromio (forse allievo di Zenone) e quella svolta da Demetrio Lacone, tutte in polemica con gli stoici, in particolare contro Dionisio di Cirene. Come osserva Gigante, il concetto di inferenza per analogia, di valutazione empirica, di passaggio dal fenomenico all'invisibile, dall'evidenza della sensazione alla gnoseologia degli dei conferiscono a questo testo una straordinaria modernità.

Come si è visto, alcuni libri di Filodemo sono in due esemplari, generalmente legati dal rapporto tra la stesura provvisoria e la stesura definitiva; il PHerc 1021 è definito da Cavallo un brogliaccio d'autore. Come osserva Cavallo, il patrimonio librario ercolanese «deve essere ritenuto quello in cui e su cui lavorò Filodemo giacché in esso ... si trovano esemplari da considerare brogliacci, stesure provvisorie, edizioni risalenti direttamente all'autore».

Il settore greco della biblioteca comprende anche, come si è detto, alcuni testi stoici da riferire a Crisippo di Soli, il terzo scolarca della Stoa. Il PHerc 307 contiene, in frammenti, un libro (probabilmente il I) delle *Ricerche logiche* (Λογικὰ ζητήματα, che era in 39 libri); è trattato il problema del linguaggio, inquinato dall'uso comune e incapace di cogliere il rapporto tra pensiero e cosa indicata, e sono esaminati predicati, proposizioni, plurali, singolari, passati, passivi, imperativi; particolare attenzione è dedicata al concetto di pluralità.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 207

Degli altri testi, più frammentari, di cui è autore Crisippo, uno, in due libri, riguarda la provvidenza (Περὶ προνοίας, PHerc 1421 e 1038); uno, di titolo incerto, ha come oggetto la figura del sapiente (PHerc 1020); un altro, identificato recentemente (PHerc 1380), contiene, a quanto sembra, un'opera logica.

Forse anche il PHerc 1384, considerato, sulla scia del Crönert, un libro filodemeo sull'amore, rientra nell'ambito dei testi stoici.

In seguito a un recente riesame i papiri che costituiscono il settore latino risultano essere 120, riconducibili forse a 60 *volumina*.

Recenti indagini di Kleve, il filologo norvegese al cui impegno si deve l'elaborazione di un nuovo metodo di svolgimento dei papiri, hanno portato all'identificazione, nel frammentario PHerc 21, di tracce degli *Annales* di Ennio. Altri frammenti e il PHerc 395, in cui lo studioso norvegese ritiene di aver rintracciato frammenti dal *De rerum natura* di Lucrezio, sono in corso di studio e di approfondimento. Gigante aveva in più riprese sostenuto che nella biblioteca di Filodemo non potevano mancare le opere dei due grandi poeti latini. Sulla presenza del testo di Lucrezio nella biblioteca ercolanese si sono tuttavia levate voci di dissenso.

A Kleve si deve anche l'indicazione, nel PHerc 78, della presenza di una commedia di Cecilio Stazio, *Obolostates sive Faenerator*, «L'usuraio».

Il testo latino meglio conservato è il PHerc 817, che tramanda 70 esametri sulla battaglia di Azio: la fuga di Cleopatra, la conquista di Pelusio da parte di Ottaviano, un colloquio di Cleopatra, i preparativi del suicidio di Cleopatra con l'esperimento dei vari modi di morire su condannati a morte, la caduta di Alessandria. La battaglia di Azio doveva essere trattata nella parte iniziale, che non ci è giunta. Per la paternità, che è incerta, si è pensato a Rabirio, che avrebbe scritto il *carmen* con spirito antiaugusteo, ma, secondo altri studiosi, tale interpretazione non è valida e il carme va considerato un'opera celebrativa dell'avvento dell'Impero. Gigante, come già John Hayter, il benemerito cappellano personale del principe ereditario d'Inghilterra, che lavorò con ottimi risultati nella Officina dei papiri di Portici tra il 1802 e il 1806, propone come autore Vario Rufo.

Altri due testi latini (PHerc 1475 e 1067), giunti in condizioni molto frammentarie, conterrebbero, rispettivamente, un'orazione tenuta in Senato davanti all'imperatore, dal momento che nel testo ricorre l'appellativo *Auguste* (ma potrebbe trattarsi anche di un'opera storica, dedicata all'imperatore) e un'orazione giudiziaria.

Ai problemi che ancora rimangono aperti, per una più compiuta conoscenza di questo straordinario patrimonio librario, si potrà dare

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 208

soluzione perseverando, nell'orma di Gigante, nello studio accurato e profondo dei testi, a cui le risorse che il progresso tecnico ottiene offrono strumenti sempre più adeguati e sofisticati: mi riferisco, ad esempio, alle possibilità di lettura attraverso microscopi e immagini multispettrali e di acquisizione del contenuto di nuovi testi attraverso analisi stratigrafiche, senza il ricorso alla rischiosa e difficile operazione dello svolgimento. Anche le nozioni sulla tipologia dei rotoli, molto aumentate negli ultimi anni, sono un sussidio non trascurabile per i futuri editori. Ma, quando l'edificio sarà riportato alla luce, come Gigante auspicava con appassionata determinazione, sviluppi decisivi si potranno compiere nella conoscenza della biblioteca, del suo creatore, dei fruitori e nella definizione della *vexata quaestio* del proprietario della Villa.

FRANCESCA LONGO AURICCHIO
Università degli Studi di Napoli Federico II

BIBLIOGRAFIA

G. PASQUALI, *Storia delle biblioteche. Antichità*, s.v. *Biblioteca*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. VI, Roma 1930, pp. 942-947.

G. CAVALLO, *Introduzione* a *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, a cura di IDEM, Bari 1988, pp. VII-XXXI.

L. CANFORA, *Le biblioteche ellenistiche*, in *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, cit., a cura di G. CAVALLO, pp. 3-28.

P. FEDELI, *Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano*, in *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, cit., a cura di G. CAVALLO, pp. 29-64.

E. PUGLIA, *Il libro offeso. Insetti carticoli e roditori nelle biblioteche antiche*, Napoli 1991.

IDEM, *La cura del libro nel mondo antico. Guasti e restauri del rotolo di papiro*, Napoli 1997.

La bibliografia sui papiri ercolanesi è nel *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, sotto la direzione di M. GIGANTE, Napoli 1979, con i due Supplementi in «CErc» 19 (1989), pp. 193-264 (M. CAPASSO); «CErc» 30 (2000), pp. 157-241 (G. DEL MASTRO), ora in *Chartes. Catalogo multimediale dei Papiri Ercolanesi*, a cura di G. DEL MASTRO, Napoli 2005.

05AeR3_4_08_Longo.qxd 24-07-2009 14:05 Pagina 209

Si segnalano in particolare: gli studi e le edizioni apparsi sulle «Cronache Ercolanesi», Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi e nella 'Scuola di Epicuro', Collezione di testi ercolanesi, entrambe fondate da M. Gigante, e, inoltre:

M. GIGANTE, *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983[2].

M. GIGANTE, *Filodemo in Italia*, Firenze 1990, trad. ingl. a cura di D. Obbink, Ann Arbor 1995.

T. DORANDI, *Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale*, *ANRW*, II 36/4, Berlin-New York 1990, pp. 2328-2368.

M. CAPASSO, *Manuale di Papirologia ercolanese*, Lecce 1991.

M. GIGANTE, *Atakta. Contributi alla papirologia ercolanese*, Napoli 1993.

M. GIGANTE, *Altre Ricerche Filodemee*, Napoli 1998.

M. GIGANTE, *Filodemo nella storia della letteratura greca*, Memorie dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli, XI, Napoli 1998.

M. GIGANTE, *Atakta. Contributi alla papirologia ercolanese*, II, Napoli 2002.

M. ERLER, *Epikur; Die Schule Epikurs; Lukrez*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* 4. *Die hellenistische Philosophie*, Erster Halbband, Basel 1994, S. 29-490.

G. ARRIGHETTI, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci. Studi*, Pisa 2006.

G. LEONE, *Epicuro*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Milano 2006, pp. 3432-3441.

Sulla biblioteca si segnalano inoltre:

D. SIDER, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, Los Angeles 2005.

D. DELATTRE, *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculaneum. La Bibliothèque de Philodème*, 'Cahiers du Cedopal' 4, Liège 2006.

G.F. DE SIMONE, *VI 17* Insula Occidentalis *41*, in *Pompei (*Regiones *VI-VII),* Insula Occidentalis, a cura di U. PAPPALARDO - M. AOYAGI, Napoli 2006, pp. 43-67.

M. CAPASSO, *I rotoli ercolanesi: da libri a carboni e da carboni a libri*, in B. PALME (hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses (Wien, 22.-28. Juli 2001)*, Wien 2007, pp. 73-77.

Accanto alle edizioni apparse nella Scuola di Epicuro si segnalano:

D. OBBINK, *Philodemus* On Piety. *Part 1*, Critical Text with Commentary, Oxford 1996.

R. JANKO, *Philodemus* On Poems *Book one*, Edited with Introduction, Translation and Commentary, Oxford 2000.

D. DELATTRE, *Philodème de Gadara* Sur la musique. *Livre IV*, Texte établi, traduit et annoté, Paris 2007.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 210

IL LIBRO DEI MORTI DALL'EPOCA FARAONICA ALL'EPOCA GRECO-ROMANA

In qualsiasi studio sulla religione egizia e sui papiri dell'antico Egitto si trova menzione del Libro dei Morti. Questa raccolta di testi e illustrazioni è infatti altamente rappresentativa non solo della concezione oltremondana degli antichi egiziani, ma anche della produzione papiracea dell'Egitto di epoca faraonica e greco-romana.

La storia degli studi del Libro dei Morti ha origine nel 1842 con la prima traduzione integrale in tedesco di questo *corpus* di formule magiche, ad opera di Carl Richard Lepsius. A lui si deve non solo la numerazione delle formule, denominate «capitoli» e compilata sulla base di un rotolo conservato al Museo Egizio di Torino [1], ma anche il nome che ha conservato la raccolta fino ai tempi odierni, *Das Totenbuch der*

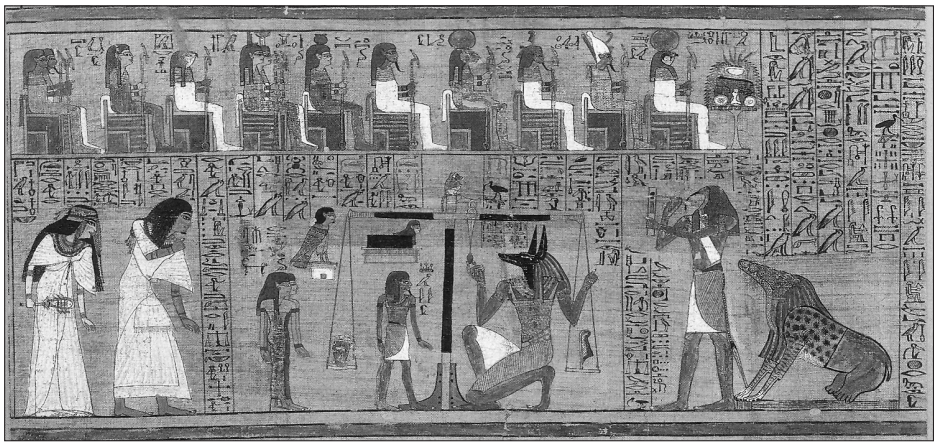

Tavola 1. Il Libro dei Morti di Ani

[1] Cat. nr. 1791, di epoca tolemaica. Una traduzione italiana di questo papiro è stata pubblicata da B. DE RACHEWILTZ, *Il Libro dei Morti degli antichi Egizi. Il papiro di Torino*, Roma 1986.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 211

Ägypter. Tale denominazione sembra in realtà un paradosso se si pensa invece al nome dato dagli antichi Egizi alla raccolta: «uscire di giorno», che allude alla vita piuttosto che alla morte. Molti studi recenti hanno infatti messo in evidenza come il Libro dei Morti non sia un testo di carattere esclusivamente funerario ma che, specialmente in epoca faraonica tarda (dinastie XXV-XXX, 775-332 a.C.), greca (332-30 a.C.) e romana (30 a.C.-313 d.C.), molte delle sue composizioni trovavano impiego nei templi, dunque in un contesto rituale associato alla vita sulla Terra e non nell'aldilà [2].

Inoltre, il fatto che testi e illustrazioni del Libro dei Morti siano attestati in contesti legati alla rappresentazione regale, sia templare che funeraria, smentisce la convinzione, comune fino a qualche tempo fa, secondo cui quello del Libro dei Morti fosse un *corpus* di origine privata e non regale [3]. In realtà formule e vignette del Libro dei Morti erano ritenute efficaci anche per il faraone, sia nella sfera del culto terreno (tempio) che in quella del culto funerario (tomba).

Oltre alle pareti dei templi e delle tombe, le formule e vignette del Libro dei Morti sono attestate su varie tipologie di oggetti funerari e magici (stele, sarcofagi, statue, amuleti, bende di mummia e lenzuola funerarie); tuttavia è il rotolo di papiro che resta il supporto scrittorio privilegiato per questo genere di composizioni, in quanto permette una disposizione più omogenea di testi e illustrazioni e una più completa opera di compilazione da parte di scribi e disegnatori. I papiri del Libro dei Morti erano considerati veri e propri amuleti per il viaggio nell'aldilà e per la protezione del corpo del defunto dopo la morte, dunque non deve stupire se sono di fattura superiore rispetto ad altro tipo di documentazione papiracea rinvenuta in Egitto.

Migliaia di papiri sono conservati nei musei e nelle collezioni private di tutto il mondo e gli esemplari più belli dal punto di vista artistico si trovano al British Museum, al Louvre, al Museo Egizio del Cairo e in quello di Torino [4]. Si tratta di esemplari prodotti durante un lungo arco

[2] In particolare per quanto riguarda le attestazioni di testi funerari nei templi greco-romani, cf. L. KAKOSY, *Temples and Funerary Beliefs in the Graeco-Roman Epoch*, in *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*, I, Paris 1982, pp. 117-127.

[3] Vd. per esempio gli apporti del Libro dei Morti nella tomba e nel corredo funerario di Tutankhamon: H. BEINLICH, *Das Totenbuch bei Tutanchamun*, «Göttinger Miszellen» 102 (1988), pp. 7-18.

[4] Dal 1994 è attivo a Bonn un progetto di archiviazione delle foto e dei facsimili di papiri del Libro dei Morti dal Nuovo Regno fino ad epoca romana, che ha

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 212

temporale, a partire dal 1550 a.C. circa (inizio della XVIII dinastia del Nuovo Regno) fino ad epoca romana. Il rotolo papiraceo più lungo che si conosca raggiunge i 41 metri [5], ma si sono conservati anche papiri che non superano la lunghezza di un metro e dunque offrono una selezione molto limitata di testi e vignette. Dimensioni e fattura di un papiro ne determinavano il valore d'acquisto come bene funerario da aggiungere al corredo tombale, ma dal punto di vista magico non vi era alcuna differenza sostanziale fra un rotolo più o meno esteso, dato che valeva il principio della *pars pro toto* e dunque una sola formula magica poteva essere rappresentativa di tutto il *corpus*.

Non esiste comunque un solo rotolo che contenga tutte le 194 formule conosciute del Libro dei Morti; su ogni papiro veniva ricopiata una certa selezione di formule, molte delle quali erano accompagnate da illustrazioni dette «vignette», che facevano da complemento visivo al testo. In alcuni manoscritti, soprattutto di epoca ramesside, la ricchezza decorativa e coloristica di alcune vignette è tale da farne delle vere e proprie opere artistiche in miniatura [6].

Sicuramente esistevano dei manoscritti modello dai quali le selezioni testuali e iconografiche venivano tratte e che dovevano essere conservati negli archivi templari o nelle biblioteche dei templi insieme agli altri testi religiosi, ma purtroppo nessun esemplare è giunto fino a noi, cosicché possiamo solo tentare di ricostruire tali prototipi sulla base dello studio dei prodotti finiti, cioè dei rotoli preparati negli *ateliers* e venduti agli acquirenti che preparavano il corredo funerario. È possibile distinguere gruppi di papiri aventi una tipologia iconografica e una sequenza testuale simili, a indicare che si tratta di esemplari provenienti dalla stessa regione. A giudicare dai rinvenimenti, Tebe nell'Egitto meridionale era sicuramente il centro principale di produzione di papiri funerari in epoca faraonica; non a caso si parla di «recensione tebana» per il Libro dei Morti del Nuovo Regno (dinastie

individuato finora più di 3500 papiri sparsi nei musei e nelle collezioni private di tutto il mondo; cf. il sito del progetto: http://www.uni-bonn.de/www/Totenbuch_Projekt.html.

[5] È il cosiddetto papiro «Greenfield» della XXI dinastia, conservato al British Museum e pubblicato da E.A.W. BUDGE, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, London 1912.

[6] Fra i papiri più ricchi dal punto di vista iconografico bisogna menzionare il Libro dei Morti di Ani, conservato al British Museum e il cui facsimile fu tra i primi pubblicati in Europa; cf. E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani*, I-II, New York 1913 (qui tav. 1).

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 213

XVIII-XX, 1550-1070/1069 a.C.) e del Terzo Periodo Intermedio (dinastie XXI-XXIV, 1070/1069-712 a.C.). In Epoca Tarda e poi in epoca greco-romana a Tebe si affiancano, come centri di produzione dei papiri funerari, anche Akhmim e Menfi [7].

I rotoli contenenti le formule del Libro dei Morti sono generalmente costituiti da fogli di papiro nuovo di cui veniva inscritto solo il recto. In alcuni dei colofoni che chiudevano le formule e che costituivano delle vere e proprie istruzioni d'uso, si intima infatti di scrivere la formula magica su fogli di papiro nuovo da porre sotto la testa della mummia. Solo in rari casi si sono trovati esempi di palinsesto [8], e altrettanto rari sono gli esemplari inscritti anche sul verso [9].

Molti papiri erano prodotti in serie lasciando degli spazi vuoti al posto del nome del proprietario e di eventuali titoli, che erano aggiunti al momento dell'acquisto. In questi papiri preconfezionati pare che il testo venisse copiato prima dell'inserimento delle vignette corrispondenti, per le quali lo scriba lasciava degli spazi appositi, poi riempiti da un disegnatore. Si sono conservati infatti molti esemplari di papiri incompiuti in cui gli spazi ritagliati fra le colonne di testo e originariamente destinati alle vignette sono rimasti vuoti.

Dal punto di vista stilistico è relativamente semplice distinguere un papiro del Libro dei Morti dell'inizio del Nuovo Regno da uno di Epoca Tarda o greco-romana. I rotoli più antichi, risalenti alla XVIII dinastia (1550-1295 a.C.) e all'epoca ramesside (dinastie XIX-XX, 1295-1069 a.C.), riprendono il tipo di decorazione delle pareti monumentali. Il testo viene copiato in colonne di geroglifico corsivo separate da linee e poste all'interno di un riquadro i cui bordi possono essere colorati. Le vignette che accompagnano le formule possono trovarsi sia nella parte superiore che in quella inferiore del rotolo, come pure in riquadri centrali. La direzione di scrittura e disposizione del testo può variare, ma di solito il papiro veniva inscritto a cominciare dal margine sinistro verso destra. Se in geroglifico corsivo, il testo veniva disposto

[7] Sulla tradizione tarda del Libro dei Morti di Akhmim cf. M. MOSHER, *The papyrus of Hor (BM EA 10479) with Papyrus MacGregor: The Late Period Tradition at Akhmim*. Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum, 2, London 2001.

[8] Si tratta per lo più di esemplari di bassa fattura risalenti al Terzo Perido Intermedio; cf. S. QUIRKE, *Papyrus,* London 1995, p. 48.

[9] Un esempio è il papiro BM 10084 della XXI dinastia e tuttora inedito; cf. S. QUIRKE, *Owners of Funerary Papyri in the British Museum*, 'Occasional Papers' 92, London 1993, p. 34, nr. 38.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 214

in colonne verticali e spesso si usava la cosiddetta «scrittura retrograda», con i geroglifici rivolti verso destra invece di fronteggiare l'inizio del testo, che generalmente è a sinistra. Si trattava sicuramente di una caratteristica che enfatizzava il carattere sacro e magico di questi testi, distinguendoli da altro tipo di documenti papiracei.

A partire dalla XXI dinastia i papiri geroglifici si affiancano a quelli scritti in ieratico, una variante corsiva del geroglifico che nelle epoche precedenti fu usata soprattutto per i documenti amministrativi. La maggior parte dei papiri risalenti alla XXI dinastia e in genere al Terzo Periodo Intermedio provengono dalle due cosiddette *cachettes* di Deir el-Bahri, cioè le tombe comuni in cui venivano interrati i sarcofagi con le mummie dei membri del clero di Amon a Karnak (Tebe) [10]. In questi manoscritti ieratici il testo si articola in colonne molto più ampie rispetto a quelle in geroglifico, tanto da poter essere considerate vere e proprie pagine. Si tratta di manoscritti che solo in pochi casi raggiungono dimensioni consistenti [11], mentre la maggior parte degli esemplari sono di dimensioni ridotte e presentano poche vignette o anche un'unica illustrazione che fa da *incipit* al papiro. In questo periodo il papiro del Libro dei Morti veniva integrato da un secondo rotolo contenente una versione papiracea dell'*Amduat* o di altre «Guide dell'aldilà», come è chiamata una serie di composizioni illustrate che descrivono il viaggio del dio Sole nell'aldilà e che decorano le tombe regali del Nuovo Regno [12].

A partire dalla fine del Nuovo Regno il numero delle tombe decorate va diminuendo e i papiri, insieme ai sarcofagi, diventano il mezzo principale per equipaggiare il defunto con testi e illustrazioni di carattere magico. Di conseguenza lo studio dei testi e dell'iconografia di questi papiri fa luce sulla creatività teologica del tempo e permette di comprendere le modalità di trasmissione ed elaborazione dei testi in una congiuntura storica di grande interesse, in quanto fa da cerniera

[10] Per la storia della scoperta delle *cachettes* e in generale sui papiri funerari del Terzo Periodo Intermedio vd. A. Niwiński, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, 'Orbis Biblicus et Orientalis' 86, Friburg-Göttingen 1989.

[11] Oltre al già citato papiro «Greenfield», va menzionato il papiro di Gatseshen, che raggiunge i 18 metri; cf. il mio studio recente: R. Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian funerary religion in the 10th century BC*, 'Egyptologische Uitgaven' 21, Leiden 2006.

[12] E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, Zürich-München 1984.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 215

fra la produzione papiracea di epoca faraonica antica e quella di epoca più tarda e tolemaica.

Non sono rimasti molti esemplari del Libro dei Morti databili alla fine del Terzo Perido Intermedio e alla XXV dinastia [13]. Nella XXVI dinastia si registra invece un rinnovato interesse per la raccolta, i cui testi sono studiati e canonizzati attraverso un nuovo lavoro di redazione. Le formule vengono copiate sempre nello stesso ordine mentre le vignette occupano generalmente il registro superiore del rotolo. Si parla di «redazione saitica» dal toponimo di Sais, capitale della stirpe di Psammetico nell'Egitto settentrionale; tale redazione rimane in voga fino ad epoca romana, ma la fattura dei papiri più tardi lascia molto a desiderare rispetto a quella dei primi documenti di epoca saitica. Lo ieratico diventa di impiego comune nella scrittura dei papiri di Epoca Tarda e tolemaica, mentre a partire dal periodo greco-romano si trovano anche esemplari scritti in demotico, una variante ancora più corsiva dei geroglifici. Sotto la dominazione greca e poi romana si sviluppa inoltre una letteratura funeraria su papiro che prende spunto e talvolta ingloba formule e vignette del Libro dei Morti, come i due «Libri delle respirazioni» [14] e il «Libro per attraversare l'eternità» [15].

Nei papiri di tutte le epoche e a prescindere dal tipo di scrittura impiegata, i testi venivano inscritti in inchiostro nero mentre l'inchiostro rosso era usato per i titoli e i colofoni delle formule. La frase di apertura tipica di una formula era «formula per ...», a cui seguiva il fine che si voleva raggiungere tramite magia. Il termine impiegato per «formula», *ra* in egiziano antico, è rappresentato dal geroglifico della bocca e suggerisce l'importanza della recitazione orale delle formule stesse. Un ulteriore indizio di una probabile recitazione delle formule è l'espressione *djed medu*, «dire le parole», che spesso segue il titolo e come quest'ultimo è inscritto in inchiostro rosso. In alcune formule il defunto parla in prima persona mentre in altre l'uso del pronome di terza persona suggerisce la

[13] Particolarmente interessante è, tuttavia, lo sviluppo del Libro dei Morti durante l'epoca nubiana (XXV dinastia), quando sembrano aggiungersi nuove formule al *corpus*; vd. L.H. LESKO, *Nubian influence on the later versions of the book of the dead*, in Z. HAWASS (ed.), *Egyptology at the dawn of the Twenty-first Century, Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000*, I, Cairo 2002, pp. 314-318.

[14] F.-R. HERBIN, *Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166)*, «RdE» 50 (1999), pp. 149-223.

[15] IDEM, *Le livre de parcourir l´éternité*, 'OLA' 58, Leuven 1994.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 216

recitazione della formula da parte di un terzo, probabilmente un sacerdote-lettore addetto al culto funerario del defunto.

La maggior parte delle formule del Libro dei Morti è la rielaborazione di testi magici più antichi che avevano la funzione di proteggere il corpo del defunto dopo la morte terrena e di favorirne l'assimilazione agli dei. I più antichi fra gli antecedenti del Libro dei Morti sono i «Testi delle Piramidi», in uso dalla fine della V dinastia (2345 a.C.) e per tutta la VI dinastia dell'Antico Regno (2323-2150 a.C.). Tali formule ricoprivano le pareti della camera funeraria e degli ambienti a questa antistanti. A differenza del Libro dei Morti, si trattava di testi di fruizione esclusivamente regale, in cui si rappresenta un aldilà celeste verso cui il sovrano aspira ad ascendere. Alcuni temi dei Testi delle Piramidi sulla descrizione del mondo celeste o sulle offerte funerarie sono trasmessi nel Libro dei Morti; soprattutto in Epoca Tarda, in cui si afferma uno spiccato gusto arcaizzante, i Testi delle Piramidi vengono studiati e recensiti da quelli che potremmo definire i primi filologi egizi, e in tal modo inglobati nel *corpus* del Libro dei Morti.

A partire dal Medio Regno si sviluppa una nuova tradizione funeraria che dei Testi delle Piramidi riprende le concezioni di base ma allarga la sfera di fruizione delle formule magiche anche ai privati; questo nuovo *corpus* di testi viene denominato «Testi dei Sarcofagi» in quanto inscritti sulla superficie dei sarcofagi rettangolari lignei in uso durante la lunga XII dinastia del Medio Regno (1994-1650 a.C.). Per questo periodo si è parlato di una «democratizzazione» della religione funeraria rispetto all'epoca delle piramidi; tuttavia non bisogna dimenticare che i beneficiari delle formule magiche erano pur sempre alti ufficiali e governatori vicini alla cerchia regale e non la plebe. L'eredità che i Testi dei Sarcofagi ha lasciato al Libro dei Morti è ancora più imponente di quella dei Testi delle Piramidi; delle 194 formule del *corpus* solo 79 non hanno origine nei Testi dei Sarcofagi. Particolarmente interessante, a tal proposito, è il passaggio redazionale dal sarcofago al papiro, dunque da un supporto scrittorio più limitato ad uno che permetteva maggiore creatività e spazi più ampi di redazione. Non a caso nel Libro dei Morti le formule originali del Medio Regno vengono ampliate o più formule confluiscono in una, oltre a integrarle con un repertorio iconografico sconosciuto ai Testi dei Sarcofagi. Tuttavia spesso lo scriba che ricopiava le formule più antiche non comprendeva a fondo i testi scritti in medio egiziano, che era l'egiziano classico in uso nel Medio Regno per la stesura delle opere letterarie e religiose. Per tale motivo, nel Libro dei Morti non mancano storpiature e corruzioni testuali che è possibile riconoscere solo attraverso un confronto

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 217

con la redazione originale dei Testi dei Sarcofagi, che conserva la *lectio* originale. Allo stesso modo, si riscontrano passaggi corrotti anche nei testi di papiri redatti in epoche più recenti (dalla fine del Nuovo Regno fino ad epoca greco-romana) rispetto alla redazione più antica del Libro dei Morti, risalente alle dinastie XVII-XVIII [16].

Le numerose varianti testuali del Libro dei Morti non sono tuttavia sempre e solo il risultato della corruzione dei testi originali; spesso sono invece il frutto di interpretazioni diverse e di correzioni del testo volutamente messe in atto dal redattore [17].

È interessante notare come l'opera di sistematizzazione della raccolta, che ha avuto luogo durante la XXVI dinastia, includesse anche duplicati di una stessa formula [18], oltre a indicare più versioni di uno stesso passaggio testuale tramite l'indicazione *ky djed*, «variante». Questo dimostra anche che probabilmente gli scribi confrontavano più manoscritti allo stesso tempo e che tenevano in alta considerazione il lavoro dei redattori antichi. Una prova ulteriore della dedizione scrupolosa di questi filologi *ante litteram* è la presenza, nella redazione antica come in quella tarda, di glosse scritte in rosso a margine di certi testi particolarmente significativi dal punto di vista teologico, come il capitolo 17 sull'identificazione del defunto con il dio creatore Atum-Ra.

Lo spessore teologico del *corpus* del Libro dei Morti è tale da renderne difficile una sintesi; riassumere i temi principali a cui si ispirano le formule e le vignette di questa raccolta di testi e illustrazioni può dare solo una pallida idea della varietà di spunti che essa ci propone sul pensiero magico, mitico e religioso degli antichi Egizi. Nell'universo egizio diversi sistemi teologici, cosmogonie e culti di divinità locali potevano facilmente amalgamarsi o anche solo coesistere in uno stesso componimento religioso, in quanto tutti venivano sacralizzati e convalidati dalla lunga tradizione dei testi, che si trasmettevano da una generazione all'altra.

Qualsiasi traduzione del Libro dei Morti, anche quando si riesce a mediare fra le numerose varianti di una stessa formula, rimane sostan-

[16] Sugli errori di scrittura degli scribi di Epoca Tarda, cf. A. GASSE, *Un papyrus et son scribe: Le livre des morts Vatican, Museo Gregoriano egizio 48832*, Paris 2002.

[17] Per distinguere due o più varianti di una stessa formula gli egittologi usano aggiungere le lettere A, B e C al numero del capitolo; uno stesso papiro può contenere anche più varianti di una formula, come nel caso dei capitoli 153A e B, che spesso vengono copiati in sequenza.

[18] Per esempio i capitoli 9 e 73, 12 e 120, 100 e 129.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 218

zialmente di difficile comprensione per il lettore moderno, in quanto lo stile di scrittura non è mai espositivo ma piuttosto allusivo [19]. L'uomo egiziano credeva ciecamente nel potere magico della scrittura sacra, che era detta *medu netjer*, «le parole divine», senza cercare nei testi religiosi e magici un'esposizione ordinata dei miti e principi a cui si faceva riferimento. Quello che invece veniva sempre chiaramenente indicato, a cominciare dal titolo di ogni formula, era il fine magico che si desiderava raggiungere. Vi sono gruppi di formule aventi un titolo identico o riferentesi comunque allo stesso fine, che nei papiri vengono ricopiati in sequenza e dunque possono essere considerati come un gruppo tematico. Fra la recensione tebana della XVIII dinastia e quella saitica della XXVI la sequenza testuale cambia ma i gruppi tematici più importanti occorrono quasi invariati.

In genere, un rotolo del Libro dei Morti di epoca saitica può essere letto come un libro che narra del viaggio oltremondano del defunto. L'*incipit* era costituito da una vignetta iniziale raffigurante l'ingresso del defunto nell'aldilà e l'offerta ad Osiride, re del Regno dei Morti. In molti papiri del Nuovo Regno anche la fine del libro era rappresentata dalla vignetta del capitolo 110 raffigurante l'arrivo nel «Campo di Giunchi» o «Campo d'Offerte», una regione che ricorda i campi coltivati dei terreni fertili dopo la piena del Nilo, caratterizzati da vegetazione abbondante. Il capitolo 110 fa anche parte delle descrizioni del paesaggio della *Duat* (l'aldilà), che si trovano spesso nel Libro dei Morti e che hanno un antecedente importante nei Testi dei Sarcofagi. Oltre al «Campo di Giunchi», altri capitoli descrivono e illustrano le *iaut*, «colline», abitate da creature fra il demonico e il divino (capitoli 149-150); la montagna di *Bakhu*, sede del serpente Apophis, antagonista del dio solare Ra (capitolo 108); le *sebekhut* e *arerut*, «portali» e «passaggi» custoditi da guardiani demonici (capitoli 144-147). Questo tipo di testi è rappresentativo di un tema fondamentale nel Libro dei Morti: la conoscenza segreta dei toponimi oltremondani e dei nomi degli abitanti che li abitavano. Lo scopo di queste descrizioni topografiche non era infatti quello di fornire una mappa dettagliata dell'aldilà, ma di elencarne i nomi, la conoscenza dei quali era una vera e propria arma magica che garantiva al defunto la buona riuscita del viaggio. L'importanza di conoscere il *ren*, «nome» delle divinità, dei luoghi o di oggetti importanti dell'aldilà si ravvisa in molte formule che forniscono

[19] In italiano una traduzione completa del *corpus* è stata pubblicata da E. BRESCIANI, *Testi Religiosi dell'Antico Egitto*, Milano 2001.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 219

vere e proprie liste di nomi, come i capitoli 141-142, che sono una litania dei nomi di Osiride e di altre divinità, o il capitolo 99, intitolato «formula per condurre il battello nel Regno dei Morti», in cui le varie componenti del battello che deve trasportare il defunto vengono personificate e chiedono a quest'ultimo: «dimmi il mio nome!».

Nelle formule che includono lunghe liste di nomi anche la disposizione del testo assume spesso forme diverse; i nomi di Osiride e delle altre divinità che formano i già menzionati capitoli 141-142 per esempio, sono inscritti in colonne più corte, su più registri [20], mentre nei papiri ieratici, in cui il testo occupa pagine di righe orizzontali, le liste di nomi sono ugualmente evidenziate da una scrittura in righe meno estese. Quando poi alle liste dei nomi si accompagnano le illustrazioni, come nel caso dei già menzionati capitoli sulle porte dell'aldilà e i loro guardiani, tali liste possono far da didascalia alle immagini, cosicché i geroglifici diventano parte integrante delle vignette.

Fra i gruppi tematici più attestati nei papiri di tutte le epoche bisogna ricordare le cosiddette «formule di trasformazione» (capitoli 76-88), che dovevano permettere al defunto di assumere le forme più svariate di animali (falco, airone, coccodrillo, serpente), piante (loto) o divinità con il potere di agevolare il suo cammino verso la trasformazione in *akh*, «spirito trasfigurato». Le formule di trasformazione si collocano nella parte centrale dei papiri, mentre la sequenza iniziale di solito è costituita dal capitolo 1, la cui vignetta rappresenta la processione funeraria verso la tomba, spesso seguito dal già menzionato capitolo 17 e dal capitolo 18. Quest'ultimo accenna alla giustificazione del defunto dinnanzi al tribunale divino su intercessione di Thot.

Il tribunale divino appare anche in un'altra composizione centrale del Libro dei Morti, raramente omessa nei papiri del Nuovo Regno: il capitolo 125, il cui testo esamina la condotta del defunto sulla Terra al cospetto di Osiride e del suo tribunale, composto da 42 giudici. La formula include la cosiddetta «confessione negativa», in cui il defunto dichiara di non aver peccato, ed è accompagnata dalla scena della psicostasia, la pesatura del cuore sulla bilancia di contro alla piuma di Maat, personificazione della giustizia cosmica e sociale (fig. 1) [21]. Il

[20] Vd. per esempio nel papiro di Nu, pubblicato da G. LAPP, *The Papyrus of Nu (BM EA 10477)*. Catalogue of Books of the Dead in the British Museum, 1, London 1997, tavv. 43-44.

[21] La scena della psicostasia e le sue innumerevoli varianti sono state studiate da C. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten*, MÄS, 35, München 1976.

06AeR3_4_08_Lucarelli.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 220

capitolo 125 e il concetto di giudizio finale è stato rielaborato in epoca greco-romana in una nuova composizione quale il «Primo Libro delle Respirazioni», di cui si è fatta già menzione. Quello che è probabilmente il papiro funerario più tardo dell'Egitto antico e che è possibile datare grazie a un *colophon* che indica l'anno 10 di Nerone (63 d.C.), contiene ancora la scena della psicostasia oltre a una versione ampliata del testo del capitolo 125 [22].

Il Libro dei Morti e in particolare la storia della sua trasmissione testuale e iconografica su papiro è dunque un utile strumento di indagine per la comprensione della cultura e della religione nell'Egitto greco e romano, di cui costituisce uno degli sviluppi più originali.

RITA LUCARELLI
Book of the Dead Project, Bonn University

[22] M.A. STADLER, *Der Totenpapyrus des Pa-Month (*P.Bibl. *nat. 149)*, 'SAT' 6, Wiesbaden 2003.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 221

I PAPIRI E LA MAGIA ANTICA

I. Introduzione

Per lo studio della magia [1] greco-romana disponiamo di due tipi di documenti: 1. letterari; 2. epigrafici e papirologici.

Nel primo tipo rientrano: a. i testi che descrivono pratiche magiche (per es. Apollonio Rodio, Teocrito, Orazio, Virgilio, Seneca, Petronio, Lucano, etc.) [2]; b. i resoconti storici (per es. Tacito *Ann.* II 69, 3; Ammiano Marcellino), opere biografiche (per es. Filostrato, Eunapio, Apuleio), filosofiche (per es. Giamblico), la legislazione romana, i sermoni dei padri della Chiesa, le vite dei santi, gli atti dei Concili, etc. La categoria b. è importante per l'aspetto socio-culturale e politico del problema, ma generalmente non ci dice molto sulle operazioni magiche in sé. D'altro canto, per i testi di a., già *a priori*, è legittimo il sospetto che ciò che viene rappresentato, in quanto prodotto di «non addetti ai lavori», sia, almeno in parte, frutto di fantasia o di elaborazione personale; in ogni caso è letterariamente mediato [3]. La loro attendibilità deve essere quindi vagliata caso per caso.

[1] Esula dagli intenti di questo breve contributo, del tutto fattuale e descrittivo, anche solo sfiorare la *quaestio* infinita della definizione della magia, con i corollari connessi dei rapporti tra magia e religione, magia e filosofia, magia e scienza, su cui la letteratura è immensa. Uno schizzo molto rapido ma chiaro dei termini e della storia della questione in F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995, pp. 8-19.

[2] Vd., per es., J.E. Lowe, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford 1929; S. Eitrem, *La magie comme motif litteraire chez les Grecs et le Romains*, «SO» 21 (1941), pp. 39-83; A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Paris 1976; L. Baldini Moscadi, *Magica musa. La magia dei poeti latini: figure e funzioni*, Bologna 2005.

[3] L'esempio delle *Maghe* di Teocrito (Idillio II) è illuminante di quanto la letteratura possa attutire la portata documentale di un testo: cf., per es., F. Graf, *op. cit.*, pp. 170-179.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 222

I documenti del secondo tipo si articolano essenzialmente in quattro categorie: i papiri magici [4]; le maledizioni (κατάδεσμοι, *defixiones*), generalmente su piombo [5]; gli amuleti su lamine metalliche [6] (più

[4] La raccolta fondamentale è K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Leipzig-Berlin 1928, 1931 (d'ora innanzi: PGM). Il progettato terzo volume che, oltre ad alcuni papiri e agli inni magici in forma metrica, conteneva gli indici dell'intero *corpus*, non fu mai pubblicato: le lastre tipografiche andarono distrutte sotto le bombe cadute su Lipsia il 4 dicembre 1943. Quando poi A. HENRICHS curò la seconda edizione di PGM (voll. I-II, Stuttgart 1973, 1974), gli indici rimasero fuori dal piano editoriale. Fortunatamente una copia delle bozze di stampa di quel terzo volume si salvò; di essa sono state fatte xerocopie e oggi molte biblioteche e molti studiosi ne sono forniti. Il *corpus* contiene 112 «numeri» (I-LXXXI pagani; 1-24 cristiani; 5 *ostraka*; 2 tavolette di legno). H.-D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago 1987, 1992², contiene, in traduzione inglese, oltre ai testi pagani compresi in PGM (i cristiani ne sono esclusi; e così i testi, pur di provenienza egiziana, su supporto diverso da papiro o pergamena), altri papiri pubblicati successivamente (nrr. LXXXII-CXXX). Il *corpus* che integra PGM è R.W. DANIEL - F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum*, I-II, 'Papyrologica Coloniensia' XVI.1-2, Opladen 1990, 1992 (d'ora innanzi: *SupplMag*; 100 nrr., su vari supporti). Negli ultimi quindici anni, infine, sono stati pubblicati una quarantina di nuovi testi. La letteratura sui papiri magici è ormai abbastanza vasta, anche se spesso settoriale; come opera d'insieme (e nello stesso tempo di dettaglio) resta ancora insuperato TH. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I-II, Leipzig 1921, 1924 (ristampato in 3 voll., Amsterdam 1974, 1983, 1990). Miniera di informazioni, non solo bibliografiche: W.M. BRASHEAR, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in *ANRW*, II 18.5, Berlin-New York 1995, pp. 3380-3684.

[5] *Corpora* fondamentali, datati ma imprescindibili: R. WÜNSCH, *Defixionum tabellae* (= IG III.3, Appendix, Berlin 1897); A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Frankfurt-Main 1904. Moltissime altre defissioni sono state da allora pubblicate e un numero altrettanto grande attende di esserlo: vd. le due liste di aggiornamento curate da D.R. JORDAN, «GRBS» 26 (1985), pp. 151-197 e *ibid.* 41 (2000), pp. 5-46. Per le *defixiones* latine, inferiori di numero, vd. le indicazioni fornite in C.A. FARAONE - D. OBBINK (eds.), *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, p. 22, n. 4. Come introduzione K. PREISENDANZ, *Fluchtafel (Defixion)*, «RAC» 8 (1972), pp. 1-24; D. OGDEN, *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds*, in V. FLINT - R. GORDON - G. LUCK - D. OGDEN (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999, pp. 1-90.

[6] Per un'introduzione generale agli amuleti greci su *lamellae*, vd. R. KOTANSKY, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in C.A. FARAONE - D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera*, cit., pp. 107-137. Quelli di provenienza nota

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 223

spesso oro e argento); le gemme magiche [7]. L'elemento comune a tutte è che si tratta di fonti di prima mano: prescrizioni di operazioni magiche redatte da maghi o loro concreta attuazione. Il nostro contatto con la magia è qui immediato e diretto e non passa attraverso alcun filtro [8]. Già questo fatto ne evidenzia la particolare importanza.

Di queste quattro categorie quella più importante è costituita dai papiri, per un duplice motivo: perché molti di essi sono di grande estensione e perché possono essere sia testi di magia applicata (come esclusivamente sono *tabellae*, lamine e gemme), sia formulari, cioè raccolte, a volte molto ampie, di svariate prescrizioni ad uso di maghi professionisti. Ogni azione magica consta infatti di due momenti, entrambi essenziali: una parte pratica (le varie operazioni concrete: reperimento degli ingredienti e loro lavorazione, offerte sacrificali, gestualità, etc.: πρᾶξις) e una orale: la preghiera, la richiesta (λόγος). Ora, *tabellae*, lamine e gemme conservano solo il *logos*, inciso sul piombo, sull'oro o sulla pietra: la *praxis* vi fu nell'occasione ma non ci è giunta, perché non scritta. Il formulario invece riporta la 'ricetta' intera: *praxis* e *logos*. Dunque, gli scenari rituali nella loro completezza ci sono accessibili solo nei papiri.

Occorre ora fare alcune precisazioni cronologiche e spaziali. Se prendiamo in considerazione i papiri contenuti in PGM, vediamo che risalgono tutti all'era cristiana ad eccezione di due. Il primo è molto

sono raccolti in R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*, 'Papyrologica Coloniensia' XXII.1, Opladen 1994.

[7] Raccolte importanti: C. BONNER, *Studies in Magical Amulet, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950; A. DELATTE - P. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964; H. PHILLIP, *Mira et magica*, Mainz 1986; S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, London 2001; *Sylloge gemmarum gnosticarum*, I, II, a cura di A. MASTROCINQUE, Roma 2004, 2007. Studi: *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studi, Verona, 22-23 ottobre 1999*, a cura di A. MASTROCINQUE, Bologna 2002; S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin 2004.

Si conoscono anche (non molti) testi magici su altri supporti (*ostraka*, stoffa, ossa, tavolette di legno, etc.), ma, come è noto, almeno quelli di provenienza egiziana rientrano convenzionalmente sotto la categoria «papiri», come anche, ovviamente, la pergamena.

[8] O quasi: per le gemme magiche, si deve tener conto che si tratta comunque di prodotti «artistici», in cui sia la persistenza della tipologia, sia le esigenze commerciali e le specializzazioni delle botteghe hanno certo avuto il loro peso.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 224

famoso anche al di fuori degli studi sulla magia, data la sua grande antichità: è la cosiddetta «maledizione di Artemisia» (PVind inv. G 1 = PGM XL), della fine del IV secolo a.C. Esso presenta tratti di forte specificità, e va considerato a sé. L'altro è noto come il «Papiro di Filinna» (PGM XX), dal nome di una maga tessala di cui riporta un incantesimo, ed è generalmente assegnato al I secolo a.C. [9] Ma anche in questo caso si percepisce una soluzione di continuità rispetto agli altri testi della raccolta. Lo iato è stato colmato in anni più recenti in seguito alla pubblicazione, quasi contemporanea, di due formulari [10]: uno del I a.C., l'altro di età augustea. È stato quindi confermato sul piano documentale quello che K. Preisendanz aveva intuito sulla base di tutta una serie di considerazioni circostanziate [11], e cioè che al tempo in cui l'Egitto diveniva provincia romana il «künstliche System» della magia greco-egizia si era ormai formato [12].

Il ventaglio cronologico delle *tabellae* di defissione è più ampio e si estende dalla fine del VI secolo a.C. (Selinunte) sino alla tarda antichità. Quello degli amuleti coincide all'incirca con quello dei papiri [13], mentre le gemme magiche si collocano in linea di massima entro i primi quattro secoli della nostra era. Quanto all'area geografica di provenienza, tabelle e amuleti sono stati rinvenuti, si può dire, in ogni regione dell'Impero, dalla Britannia all'Egitto, dalla Spagna alla Siria [14].

Invero la sfalsatura geografica tra papiri *vs* tabelle e amuleti non deve ingannare, perché puramente accidentale: testi magici su papiro hanno certamente circolato dovunque, solo che non si sono conservati (al pari di ogni altro tipo di documentazione papiracea, eccezion fatta per casi particolarissimi). E comunque tutta una serie di raffronti e di riscontri, sia generali che puntuali, tra i vari tipi dei documenti «primari» permette di affermare con un discreto margine di certezza che, almeno

[9] Ma l'occhio acuto di E. Lobel non escludeva il II a.C. (*apud* P. Maas, *The Philinna Papyrus*, «JHS» 62, 1942, p. 34).

[10] PMünch II 38 (= *SupplMag* II 71, molto frammentario); PBerol 21243 (= *SupplMag* II 72). Tralascio qui PWashUniv II 74 (*SupplMag* II 70), del II-I a.C., perché la sua natura è problematica.

[11] Non è questa la sede per ripercorrerle, ma si possono vedere rapidamente riassunte in *Papiri letterari greci*, a cura di A. Carlini, Pisa 1978, pp. 239-242.

[12] K. Preisendanz, *Zur synkretistischen Magie im römischen Ägypten*, «MPER» n.s. 5 (1956), p. 120.

[13] Vd. R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, cit., p. XVIII.

[14] Per le gemme l'individuazione dei centri di produzione e dei luoghi di rinvenimento è particolarmente difficile.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 225

in età imperiale, quando le quattro categorie di documenti si sovrappongono, esistette una *koinḗ* magica mediterranea della quale il centro di irradiazione fondamentale fu Alessandria e la valle del Nilo [15]. Il pensiero e la pratica del mago che nel III secolo d.C. a Cartagine incideva una *defixio* per condizionare la corsa dei cavalli nel circo non erano molto diversi da quelli del collega contemporaneo che a Ossirinco scriveva su papiro una *agōgḗ*. La definizione di «magia greco-egizia», con la quale si indica *in primis* la magia documentata dai papiri, è corretta in quanto individua il luogo in cui essa si formò e le sue due componenti culturali maggiori, ma essa non rimase circoscritta ai Greci d'Egitto e all'Egitto.

Concludendo: i papiri magici costituiscono lo strumento principale per la conoscenza della magia del mondo antico per il periodo che va dal I a.C. alla tarda antichità [16].

II. Cenni sui ritrovamenti e gli studi

Gli ultimi due/tre decenni (a far data, diciamo, dalla seconda edizione di PGM o forse, meglio, dalla traduzione inglese di H.D. Betz [17]) hanno conosciuto un fiorire di studi sulla magia antica come probabilmente mai per l'innanzi. Lavori d'insieme, *readings*, pubblicazioni di nuovi testi, *corpora*, traduzioni, antologie, convegni nazionali e internazionali e relativi atti si sono succeduti a un ritmo intenso, conferendo centralità a questo ambito di studi, entrato ormai a far parte a pieno diritto della Scienza dell'Antichità.

Non è stato sempre così: la consapevolezza dell'importanza dei papiri magici e la loro piena valorizzazione sono stati lenti ad affermarsi, soprattutto se si considera che il 'grosso' di essi era stato acquisito dalle biblioteche e dai musei europei già intorno alla metà dell'Ottocento. Abbiamo visto [18] che il numero dei papiri magici oggi conosciuti

[15] Su questa *koinḗ*, alla cui formazione si può dimostrare che ha contribuito la diffusione dei formulari magici su papiro di provenienza egiziana, vd. D.R. Jordan, *Inscribed Lead Tablets from the Games in the Sanctuary of Poseidon*, «Hesperia» 63 (1994), pp. 123-125; Idem, *Magia nilotica sulle rive del Tevere*, «MediterrAn» 7/2 (2004), pp. 693-710; M.W. Dickie, *Varia magica*, «Tyche» 14 (1999), p. 73 ss.

[16] Per ciò che concerne invece le età precedenti, occorre procedere con cautela: ogni extrapolazione meccanica a ritroso sarebbe azzardata e ingiustificata.

[17] Vd. *supra*, n. 4.

[18] Vd. *supra*, n. 4.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 226

ammonta all'incirca a 250 unità, ma naturalmente il loro valore non è uniforme: i pezzi più significativi, i grossi libri di magia, sono una dozzina, mentre gli altri sono o testi di magia applicata, generalmente più brevi e senza la *praxis*, o frammenti di formulari. Dei grandi manuali, molti risalgono ad un'unica scoperta effettuata prima del 1828, quando nei pressi di Tebe, probabilmente in una tomba (data e luogo precisi sono ignoti), fu rinvenuta casualmente dagli abitanti del luogo una vera e propria biblioteca magico-alchemica. Di essa facevano parte con sicurezza almeno sette grandi formulari [19], in forma di rotolo e di codice, alcuni interamente in greco, altri misti con sezioni in greco, in demotico e in copto, tutti scritti tra il III e il IV secolo. Il più esteso (e famoso) di essi è un codice di 36 pagine per un totale di 3274 righi, oggi conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi (PGM IV). Da chi e per quale fine questi libri fossero stati raccolti non sappiamo, anche se forse fu più per studio che per farne strumenti professionali. Questo lotto di papiri fu acquistato dal mercante, antiquario e diplomatico Giovanni Anastasi [20], il quale vendette poi i singoli pezzi a varie collezioni europee (Leida, Parigi, Londra e Stoccolma). Anche gli altri grandi manuali presenti in PGM [21], ad eccezione di XXXVI [22], derivano sicuramente o molto probabilmente dalle collezioni di Anastasi, ma è dubbio se facessero parte della stessa biblioteca tebana. Agli inizi degli anni Novanta del XIX secolo la massima parte dei papiri maggiori era stata pubblicata [23], ma la loro risonanza tra i cultori della Scienza dell'Antichità fu pressoché nulla [24]. La ragione principale era costituita da quello che potremmo chiamare un pregiudizio classicistico, che impediva di conferire dignità a ciò che veniva visto come un coacervo irrazionale e incomprensibile di deteriori credenze popolari. Una frase

[19] PGM IV, V, XII, XIII, XIV, PLeid J 397, PHolm (gli ultimi due sono codici con ricette alchemiche).

[20] Su questa interessante figura, vd. le rapide notizie in W.M. Brashear, *The Greek Magical Papyri*, cit., p. 3401.

[21] I, II, III, VII, LXI.

[22] POsl 1, acquistato da S. Eitrem nel 1920 e poi da lui pubblicato nel 1925.

[23] Si noti che le prime edizioni di questi testi avvennero in un periodo in cui la papirologia non si era ancora strutturata come scienza; presentano quindi (indipendentemente dal valore degli editori) tutti quei difetti che le opere pionieristiche mostrano a chi le guardi a distanza di tempo e da basi metodologiche più sicure.

[24] Con l'eccezione (e non è un caso!) di Karl Otfried Müller, «GGA» 56 (1831), pp. 545-554.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 227

di Wilamowitz, più volte ricordata, rende bene l'idea delle ragioni di quell'atteggiamento: «Udii un giorno un eminente erudito deplorare la scoperta di questi papiri, poiché essi sottraevano all'antichità il nobile splendore della classicità. Che sia così è indiscutibile, ma io me ne rallegro, perché i miei Greci voglio non ammirarli, ma comprenderli, affinché possa giudicarli correttamente»[25]. Dobbiamo ad un formidabile studioso, Albrecht Dieterich (1866-1908), allievo di Hermann Usener, l'intuizione della fondamentale importanza di questi testi per la storia religiosa: alla loro interpretazione egli dedicò la maggior parte delle energie della sua non lunga vita e soprattutto gettò le basi di quell'intrapresa intellettuale ed editoriale che porterà, solo molti anni dopo la sua morte e attraverso non poche difficoltà[26], alla realizzazione di PGM, lo strumento esaustivo e criticamente affidabile che è stato base solida di ogni ulteriore ricerca[27].

III. Contenuto e forma

Si è visto come sia possibile percorrere lo sviluppo della magia documentata dai papiri a partire dal I secolo a.C. Lo spazio temporale meglio rappresentato sono i secoli III-IV/V, in cui cadono i grandi manuali magici. Considerati nel loro insieme essi contengono materiale di natura sincretistica, in cui – com'è naturale, stante il luogo, le popolazioni e le culture – sono predominanti gli elementi egiziani, greci e in

[25] *Reden und Vorträge*, Berlin 1902, pp. 254-255. Invero anche il *princeps philologorum* non fu esente da quella ritrosia, se ebbe a definire le indagini di Usener e della sua scuola come «Botokudenphilologie» (F. Pfister, «ARW» 35, 1938, p. 183); cf. anche *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, p. 10.

[26] Vd. la *Vorrede* (1941) di K. Preisendanz al vol. III di PGM (cf. *Papyri Graecae Magicae*, cit., vol. II, p. XVII).

[27] Per le raccolte successive a PGM, cf. *supra*, n. 4. Il pregiudizio, di cui si è fatto cenno, è ravvisabile tra gli antichisti anche in anni più vicini a noi, non ultimo perché tra di essi la dicotomia frazeriana magia *vs* religione, svalutativa della prima, ha continuato a trovare adepti anche molto tempo dopo che tra gli antropologi era stata superata e abbandonata. Si aggiunga a questo il condizionamento di una visione cristiano-centrica. Cf. J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992, p. 3: «One reason for this persistent neglect stems from the potentially armful character of these small metal tablets – not so much the real harm suffered by their ancient targets but the potential harm to the entrenched reputation of classical Greece and Rome, not to mention Judaism and Christianity, as bastions of pure philosophy and true religion».

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 228

misura minore, ma comunque consistente, giudaici (derivati più dal giudaismo sincretistico di età ellenistica che dalla religione dell'Antico Testamento); altre componenti, in passato talvolta sopravvalutate – gnostiche, persiane, babilonesi – sono, tutto sommato, marginali. Spesso questi elementi appaiono mescolati insieme in uno stesso testo in un groviglio inestricabile, che permette solo di essere constatato e descritto. Altre volte le diverse componenti sono individuabili, o perché rimaste abbastanza 'pure' (è il caso di alcune sezioni metriche – in esametri e trimetri giambici –, veri e propri inni dal *pedigree* generalmente greco [28]), o perché un'indagine sapiente riesce ad enucleare i vari strati e magari anche a recuperare le modalità, i tempi e la direzione della loro sovrapposizione [29]. Un altro tratto caratteristico dei testi magici di quest'età, quello che forse più colpisce chi per la prima volta vi si accosta, è la gran quantità di parole incomprensibili, enigmatiche, dal suono strano e impressionante, che siamo soliti chiamare *voces magicae* o *mysticae*: a volte parole singole, più spesso in lunghe sequenze, talvolta fisse (*logoi*), e poi serie vocaliche in tutti i possibili ordini, palindromi, effetti grafici – sul tipo dei *technopaignia* ellenistici: schemi a forma d'ala (πτερυγοειδῶς PGM II 2, 5), a forma di cuore (καρδιακῶς, ὡς βότρυς PGM III 69 s.), parole ripetute ogni volta diminuite di una lettera (*Schwindeschema*) –, effetti fonici particolari (omoteleuto, omoarcto, rima, ritmo particolare), etc. Alcune di queste arcane espressioni sono state interpretate convincentemente come parole straniere (egiziane, ebree, aramaiche), ma la più parte di esse resiste ad ogni tentativo di spiegazione linguistica. Inoltre molto frequenti sono i *charactêres*, segni particolari e simboli, talvolta a forma di lettere greche con dei cerchietti alle estremità delle aste, la cui origine e natura, nonostante le molte ipotesi avanzate [30], resta in gran parte misteriosa [31]; e non rari infine sono i disegni [32] (*figurae magicae*: uomini, demoni, dei, esseri mostruosi), anch'essi spesso oscuri. Quello

[28] Ma non esclusivamente greco, cf. R. MERKELBACH - M. TOTTI, *Abrasax* I: *Gebete*, 'Papyrologica Coloniensia' XVII.1, Opladen 1990, pp. 1-19.

[29] Per un bell'esempio di questo tipo di indagine, vd. C.A. FARAONE, *The Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrokatadesmos (PGM IV 296-434)*, in P. MIRECKI - M. MEYER, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 319-343.

[30] Derivati dai geroglifici? Simboli di particolari divinità? Simboli astrologici?

[31] Interpretazioni di alcuni *charactêres* in A. MASTROCINQUE, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, cit., I, pp. 90-98.

[32] U. HORAK, *Illuminierte Papyri Pergamente und Papiere*, I, Wien 1992.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 229

che è certo è che sia le *voces* che i *charactêres* erano sentiti come carichi di enorme potere: in essi si celava il «vero» nome del dio, la cui conoscenza dava al mago potere grandissimo; con essi egli comunicava col mondo divino e demonico. Tutto questo complesso *abracadabrant*, così diffuso nei grandi manuali e negli altri papiri coevi e successivi, fa la sua prima comparsa in testi del I secolo d.C. (PGM XVI, POxy LXV 4468): il Papiro di Filinna, e gli altri due/tre papiri redatti prima dell'era cristiana [33] ne sono privi. Lo stesso *trend* riscontriamo nelle *tabellae defixionis*. La maggiore 'semplicità' dei papiri magici più antichi è del resto ravvisabile anche per altri rispetti. Anch'essi possono definirsi sincretistici, nel senso che i due momenti fondamentali (greco ed egiziano) sono presenti fin da subito, ma in maniera diversa che nei testi successivi: nel papiro di Filinna, ad es., è netta la distinzione tra la veste formale squisitamente greca e il contenuto, un'*historiola* che sembra derivare dalla mitologia egizia se non addirittura da più lontano [34]; *SupplMag* II 72, nonostante si spacci per una traduzione di un testo geroglifico contenuto in un libro sacro trovato nel *sancta sanctorum* di un tempio di Heliopolis, presenta quattro sezioni di cui la prima totalmente greca, nella forma e nel contenuto, la terza essenzialmente greca, con solo una spolveratura di mitologia egiziana, e la quarta completamente egiziana (la seconda è di problematica interpretazione, vd. *SupplMag*, *loc. cit.*). Le due culture e le due tradizioni qui si affiancano, coesistono, ma ancora non si mescolano. Con PGM XVI (I secolo d.C.) si respira già un'aria diversa, che anticipa quella dei grandi formulari di due secoli dopo.

Se passiamo a considerare il tipo di prescrizioni dei papiri, vediamo che esse sono le più svariate. Rapidamente: a. iatromagiche (contro: vari tipi di febbre, mal di testa, tosse, infiammazioni, lebbra, insonnia, sciatica, disturbi degli occhi, «utero errante», stranguria, morsi di scorpioni e serpenti; per concepire, per evitare il concepimento, per facilitare il parto, etc.); filatteri per la persona e per la casa; incantamenti per rendere prospera una bottega, per aver successo in affari, per far parlare qualcuno nel sogno, per rendere invisibili, per scoprire l'autore di un furto; *charitêsia* (per ottenere successo, vittoria, favore); pratiche divinatorie (per mezzo di un *medium* bambino; leca-

[33] Vd. *supra*, p. 224.

[34] C.A. Faraone, *The Mystodokos and the Dark-Eyed-Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation*, in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 297-333, vi vede la sintesi di tradizioni egiziane e mesopotamiche.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 230

nomanzia, licnomanzia, emeromanzia, omeromanzia, oromanzia, induzione di sogni oracolari); esorcismi; iniziazioni e riti di consacrazione, etc.; b. (magia aggressiva, «nera»): *hypotaktika* (incantesimi per sottomettere alla propria volontà); *agôgai* (per attrarre la persona desiderata); *diakopoi* (per separare una coppia); *agrypnêtika* (per indurre insonnia); *thymokatocha* (per frenare l'ira altrui); *phimôtika*, *phimokatocha* (per far ammutolire, per «imbavagliare»); e altri ancora.

Molte di queste ricette sono brevi e semplici. Altre sono più complesse, fino ad arrivare ad imponenti rituali che occupano centinaia di righi, come per es. la cosiddetta «Liturgia di Mitra» (un rito di «immortalizzazione», ἀπαθανατισμός) di PGM IV 479-824 [35] e la κοσμοποιΐα di PGM XIII. Esaminarli più da vicino può servire a dare un'idea della loro complessità e importanza. Limitiamoci al secondo.

Il testo della «creazione del mondo» [36] è riportato in PGM XIII (= PLeid J 395, IV secolo d.C.) in due versioni (risp. rr. 1-230 e 343-731) [37], che, se in molte parti coincidono alla lettera, presentano tuttavia tra loro delle differenze, anche significative. Evidentemente un unico antico rituale subì nel corso del tempo delle alterazioni a seconda delle circostanze del suo impiego [38], e il compilatore del papiro di Leida ritenne opportuno registrarne più versioni. Il rituale ha il titolo *Ottavo libro di Mosé*. Elementi egiziani, greci e giudaici sono in esso combinati insieme. La *praxis* è particolarmente elaborata. La cerimonia ha luogo in un giorno preciso dell'anno, il plenilunio dopo l'equinozio di primavera [39]. Quarantun giorni prima il candidato inizia il periodo

[35] Vd. H.D. Betz, *The «Mythras Liturgy». Text, Translation and Commentary*, Tübingen 2003.

[36] Trattazioni fondamentali: A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig 1891, pp. 167-205; R. Merkelbach, *Abrasax* III, 'Papyrologica Coloniensia' XVII.3, Opladen 1992. Edizione di riferimento oltre a PGM: R.W. Daniel, *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden. A Photographic Edition of J 384 and J 395 (= PGM XII and XIII)*, 'Papyrologica Coloniensia' XIX, Opladen 1991.

[37] Secondo alcuni studiosi le versioni sono tre (rr. 1-230, 343-645 e 646-731). Seguo qui l'interpretazione di R. Merkelbach, *Abrasax* III, cit.

[38] Si tratta probabilmente di un testo d'uso, che veniva adattato alle specifiche situazioni (cf. R. Merkelbach, *Abrasax* III, cit., p. 77 s.)

[39] È lo stesso giorno in cui gli Ebrei celebrano il *Passah* (14 *Nisan*) e, con ogni probabilità, i primi cristiani di Gerusalemme celebravano la Pasqua (e così, per lungo tempo, i Quartodecimani dell'Asia Minore).

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 231

di preparazione [40], nel quale deve mantenersi puro, astenersi cioè dal consumo di carne e da pratiche sessuali. La notte precedente all'ingresso del sole nella costellazione dell'Ariete, egli dovrà dormire per terra, poi fare sacrifici bruciando sette specie di incensi ai sette pianeti (cioè agli dei che presiedono ai sette giorni della settimana), procurarsi sette specie di fiori, triturarli, farne una polvere, mescolarla con vino non salato e bruciarla [...]. Il giorno dell'iniziazione dovrà procurarsi legno di cipresso e di balsamo e cinque pigne con pinoli, accendere due lampade, costruire un altare di terra e sacrificarvi un gallo e una colomba, lasciandone altrettanti vivi, e collocarvi un coltello in modo tale che il dio [41], al suo arrivo, se vuole, possa sacrificare a sua volta. Con inchiostro di mirra dovrà poi disegnare su di una tavoletta un coccodrillo a testa di falco [42] e sopra di esso il dio dalle nove forme [43] e le sette vocali; il tutto racchiuso da un serpente che si morde la coda [44]. Il coccodrillo rappresenta il suono «P», che esso pronuncia in occasione dei quattro momenti cruciali dell'anno (solstizi ed equinozi) come saluto al Sole, e al quale il dio ἐννεάμορφος risponde con ugual suono. Il serpente invece rappresenta il suono «S» o meglio «Sch» [45]. Devono poi essere invocati gli dei delle ore, dei giorni e delle settimane, preghiera indispensabile perché il dio supremo presti ascolto [...]. La preghiera centrale del rito è detta nel papiro stesso κοσμοποιΐα. In essa infatti si ripercorre la creazione del mondo, avvenuta per mezzo della parola del dio primigenio: egli rise sette volte (χα χα χα χα χα χα χα) e ad ogni suo riso apparve un dio. Rise la prima volta e apparve Luce ed essa distinse il Tutto: e divenne il dio del cosmo e del fuoco. Rise la seconda volta e apparve il dio che è preposto all'abisso, senza il quale l'acqua né si innalza né scema. Al terzo riso apparve Nous (e Phrenes)

[40] È evidente, e interessante, la coincidenza con la Quaresima cristiana (il computo del papiro è inclusivo del giorno della cerimonia).

[41] Naturalmente rappresentato da un sacerdote.

[42] Una combinazione del dio coccodrillo (Sobek, Suchos, Soknopaios) con il dio falco (Horos).

[43] Il dio supremo, che si trasforma in infinite figure, o anche l'Enneade di Heliopoli: un complesso di nove dei (Atum-Ra, Schu e Tefnut, Geb e Nut e i loro figli Osiris, Seth, Isis Nephthys), che nel periodo tardo furono concepiti come membra del corpo di un singolo dio.

[44] Le sette vocali rappresentano i sette pianeti del sistema tolemaico; il serpente uroboros indica l'uno e il tutto, il ciclo perenne, l'eternità.

[45] I due suoni, uniti, suggeriscono il nome Pschai (egiz. «il distributore (dei destini)»), il dio egizio chiamato dai Greci Agathos Daimon, insieme a Serapide massima divinità ad Alessandria.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 232

con in mano un cuore [46] e fu chiamato Hermes [47], che tutto interpreta; al quarto apparve Genna; al quinto Moira, preposta alla giustizia; al sesto Kairos; al settimo Psyche. Di ciascuno di questi dei è indicato il «vero» nome, segreto, rappresentato da una *vox magica*. Il dio creatore pronunciò poi il suono «P» e sorse Phobos e poi «Sch» e fu creato il serpente Pitico [48]. Al suo apparire la terra si sollevò in alto rischiando di collidere col polo celeste, ma il dio supremo disse: «Iao» [49] e apparve un dio potentissimo che fissò per sempre nel cosmo ciò che fu e sarà. Tra i due dei (Pschai e Iao) sorse un conflitto su chi avesse più autorità, ma il dio creatore li riconciliò.

Un'altra preghiera che il candidato doveva pronunciare terminava così (rr. 603-608): «Vieni a me, Signore, perfetto, tu che non contamini alcun luogo, benevolo, senza farmi del male, poiché io ti invoco, re dei re, tiranno dei tiranni, glorioso tra i più gloriosi, demone dei demoni, forte tra i più forti, santo tra i santi. Vieni a me di buon grado, benevolo, senza farmi del male». Allora sopraggiungeva un ἄγγελος [50] e l'iniziando gli consegnava una tavoletta con scritta la sua γένεσις (la posizione delle stelle alla sua nascita) e lo pregava di ottenergli un'udienza presso il dio per apprendere ciò che per lui era stabilito dagli astri. Se ne risultava qualcosa di negativo, doveva dire (rr. 613-640): «Cancella le cose brutte del mio destino, non ritrarti ma rivelami ogni cosa […] Io ti invoco, signore, santo, molto lodato, molto onorato, dominatore del cosmo, Sarapis, considera la mia nascita e non allontanare me […] che conosco il tuo nome vero e il tuo nome possente […]. Io ti invoco, signore, con un inno melodioso celebro la tua santa forza […], proteggimi da ogni costrizione astrale che mi riguarda, annienta il mio cattivo destino, assegnami belle cose nel mio oroscopo, accresci la mia vita con molti beni, poiché io sono il tuo servitore e supplice e ho celebrato il tuo potente e santo nome, signore, glorioso, dominatore del mondo, immenso, grandissimo, nutritore, distributore (di sorti), Serapide». E al dio, quando finalmente arrivava [51], doveva chiedere quale fosse il suo destino (rr. 709-714): «e lui ti dirà della tua

[46] Sede dell'intelletto.

[47] Hermes-Thoth, dio dell'intelletto, dell'alfabeto, del calendario e del diritto.

[48] Secondo R. MERKELBACH, *Abrasax* III, cit., pp. 19, 213, Phobos (da intendere come Pho(i)bos) e il serpente pitico rappresentano un unico dio, Pschai-Agathos Daimon (cf. *supra*, n. 45).

[49] Corrisponde alla resa greca di Iahwe, il dio degli Ebrei.

[50] Un messo del dio, anch'egli rappresentato da un sacerdote.

[51] Vd. *supra*, n. 41.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 233

stella e qual è la tua sorte, qual è il tuo oroscopo e dove vivrai e dove morirai. Allora, se odi qualcosa di brutto, non gridare, non piangere, ma chiedi che lui stesso lo cancelli o lo devii. Tutto può questo dio. Quando avrai ottenuto le informazioni, prima di tutto ringrazialo per averti ascoltato e non averti trascurato. Sacrifica a lui sempre in questo modo e mostragli i segni della tua devozione. Così egli ti ascolta».

R. Merkelbach è lo studioso che più di ogni altro ha cercato di spiegare la cerimonia, di capirne i significati più nascosti, di darle concretezza. E le sue conclusioni sono in gran parte condivisibili. Egli vede nella *kosmopoiia* un «rito di passaggio», in seguito al quale un prete di alto rango veniva ammesso ad un grado superiore. La cerimonia doveva aver luogo ad Alessandria, come suggeriscono i ruoli che vi giocano Sarapis e Pschai-Agathos Daimon, divinità alessandrine *par excellence*. Ma essa forse riverbera, soprattutto nella parte centrale della cerimonia, la cosmogonia, un più antico rituale di consacrazione del sovrano: in particolare l'episodio del contrasto e della riconciliazione degli ultimi due dei creati è analoga al mito del conflitto e della sua composizione tra Horus (re del Basso Egitto) e Seth (re dell'Alto Egitto), precedente archetipico della «Unione delle due Terre», simbolicamente rappresentata nella doppia corona del faraone e momento essenziale della cerimonia dell'incoronazione. Su questo nucleo squisitamente egizio (forse direttamente tradotto in greco) si inserì più tardi la parte astrologica (di derivazione greco-ellenistica, non egizia), nella quale l'iniziando chiedeva al dio di essere liberato dall'*anánkē*.

Anche da questo semplice (e un po' desultorio) riassunto appare evidente l'alto interesse e lo spessore del brano.

IV. Esperienze personali: tre papiri

Gli editori di testi papiracei sanno bene che ogni documento, per quanto umile, ha la sua importanza e che rarissimamente (forse mai) se ne incontra uno che non abbia contribuito, in qualche modo, ad accrescere la nostra conoscenza, del resto così lacunosa, del mondo antico. Così è anche per i papiri magici. Nel mio lavoro di papirologo ho avuto occasione di pubblicarne una dozzina: generalmente piccoli 'pezzi', ora fatture applicate ora frammenti di formulari, niente comunque di neppure lontanamente paragonabile ai grandi libri di PGM; eppure ho spesso fatto incontri interessanti. Ne ricordo qui alcuni.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 234

Una piccola striscia di papiro (cm 17,4 x 5,5) conservata presso l'Institut für Papyrologie dell'Università di Heidelberg reca un amuleto cristiano contro la flussione agli occhi (PHeid inv. G 1101; V-VI secolo d.C.) [52]. Chi lo ha vergato, per raggiungere lo scopo della guarigione, oltre a invocare entità angeliche e a utilizzare *voces magicae* e *charactêres*, utilizza una *historiola*, che suona così: «Nostro Signore era perseguitato dagli Ebrei e giunse al fiume Eufrate, vi immerse il suo bastone e l'acqua si fermò. Anche tu, o flusso, fermati in nome di nostro Signore crocefisso». La tecnica delle cosiddette *historiolae* è ben nota, ed è propria sia della magia pagana che cristiana: si stabilisce, in base al principio dell'analogia (in questo caso «flusso del fiume» ~ «flussione degli occhi», indicati entrambi dalla stessa parola greca, ῥεῦμα), un rapporto tra un avvenimento passato che coinvolge un'entità divina (qui il Cristo) e la richiesta presente, nella convinzione che la verità inconfutabile del fatto archetipico, al solo menzionarlo, renda immediatamente reale anche la cosa richiesta, in maniera necessitante e quasi meccanica. È uno dei tanti modi in cui si esprime quel principio fondante del pensiero magico di ogni tempo e luogo che si suole sintetizzare nel motto *similia similibus*, «likes produce likes». Se dunque l'impiego di una *historiola* non ci meraviglia, ci sorprende invece, e molto, il suo contenuto: da nessun'altra fonte, infatti, abbiamo notizia di un rapporto qualsivoglia tra il Cristo (la cui vita si svolse tutta, a parte la parentesi egiziana, in Palestina) e l'Eufrate. Da dove il mago ha derivato questa storia? Difficile che si tratti di un'invenzione *ad hoc*: perché il paradigma mitico funzioni è necessario che sia «vero» (o comunque ritenuto tale). Più probabilmente esistette un testo (forse uno dei tanti Vangeli apocrifi che non sono giunti sino a noi) in cui si parlava di questo evento. È stata avanzata un'ipotesi [53]. È ben nota la corrispondenza tra Gesù e Abgar, sovrano di Edessa, in Mesopotamia: la lettera scritta da Abgar al Cristo, nella quale il re, dicendosi informato dei suoi poteri miracolosi e dell'ostilità degli Ebrei nei suoi confronti, lo invitava presso di sé per essere da lui guarito da una grave malattia; e la risposta del Cristo, in cui egli declinava l'invito assicurando però che, dopo la sua ascensione, avrebbe inviato uno dei suoi discepoli per curarlo [54]. La corrispondenza

[52] *Ed. pr.*: F. MALTOMINI, *Cristo all'Eufrate. P. Heid. G. 1101: amuleto cristiano*, «ZPE» 48 (1982), pp. 149-170. Vd. *SupplMag* I 32.

[53] Vd. G. FIACCADORI, *Cristo all'Eufrate (P. Heid. G. 1101, 8 ss.)*, «PP» 41 (1986), pp. 59-63.

[54] Per la letteratura sulla leggenda di Abgar, vd. H.J.W. DRIJVERS in W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen.* I, *Evangelien*, Tübingen 1987, p. 389; A.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 235

è naturalmente pseudoepigrafa, anche se per molto tempo dovette essere considerata autentica, visto che fu inclusa tra i libri non canonici nel cosiddetto «decreto Gelasiano» (fine V secolo?). Esistette forse una versione della «leggenda» nella quale Gesù accettò l'invito del sovrano e si recò ad Edessa, con ciò attraversando l'Eufrate? Quest'ultima è solo un'ipotesi, affascinante, ma pur sempre tale. Resta comunque il dato di fatto del papiro: l'attraversamento da parte di Gesù del fiume assiro.

Un frustulo di papiro da Ossirinco (POxy LVI 3835 [55]; cm 17,2 x 14,8), conservato presso la Sackler Library di Oxford, reca un frammento di un formulario magico, pagano, del III o degli inizi del IV secolo d.C. La sezione conservata, lacunosa, consta di una serie omogenea di ricette per scoprire l'identità del ladro in caso di furto. Una di esse contempla che il sospettato immerga la mano in un recipiente d'acqua bollente: se la ritira scottata, lui è il ladro. Ora, il procedimento è del tutto simile a quello previsto in quel tipo di ordalia molto diffuso nell'Occidente medievale conosciuto col nome di *iudicium* (*examinatio*) *aquae ferventis* (*calidae*), *aenei*, *caldariae* etc.; anche in essa l'accusato deve immergere la mano in un recipiente di acqua bollente (generalmente per recuperare un anello o un sasso che vi è stato gettato): la mano intatta è prova di innocenza, ustionata di colpevolezza. Prima della pubblicazione del papiro l'attestazione più antica di questa particolare forma di giudizio di dio si trovava nel *Pactus legis Salicae*, emanato da Clodoveo per i Franchi Sali all'inizio del VI secolo (ca. 507-511; vd. *Monumenta Germaniae Historica*, *Legum sectio* I, vol. IV.1, pp. 200, 210). Il papiro anticipa di due secoli e più l'esistenza di questa ordalia e sposta in Egitto un tipo di giudizio, sostanzialmente sconosciuto al mondo classico, che generalmente si ritiene invenzione e patrimonio dei regni romano-barbarici.

Un lungo rotolo di papiro (cm 14 x 86), di provenienza ignota, scritto *transversa charta*, assegnabile al V-VI secolo d.C. e conservato presso l'Istituto di Papirologia dell'Università degli Studi di Milano (PMilVogl inv. 1245) [56], reca un formulario magico, probabilmente

DESROUMEAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Tourhout 1993, pp. 153-159; F. MALTOMINI, in *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXV, London 1998, pp. 122-129, nr. 4469.

[55] *Ed. pr.*: F. MALTOMINI, in *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LVI, London 1989, pp. 57-61. Vd. *SupplMag* II 86.

[56] *Ed. pr.*: F. MALTOMINI, *I papiri greci*, in *Nuovi papiri magici in copto, greco e aramaico*, «SCO» 29 (1979), pp. 53-93. Vd. *SupplMag* II 96.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 236

completo. Vi si distinguono quattordici sezioni, separate tra loro da lunghi tratti orizzontali. La prima parte del rotolo contiene serie di parole magiche, *charactêres* e piccoli disegni il cui significato esatto ci sfugge; seguono dieci brevi prescrizioni, otto delle quali di carattere iatromagico. Tra queste la seguente: πρὸς γενοῦσαν. ἤξερθε ἠκ τοῦ μνεμίου σου, Χριστός σε καλῖ. ὥσστρακον δεξιῷ μερῷ (in grafia corretta: πρὸς γεννῶσαν. ἔξελθε ἐκ τοῦ μνημείου σου, Χριστός σε καλεῖ. ὄστρακον δεξιῷ μηρῷ), «Per la partoriente. 'Esci dal tuo sepolcro, Cristo ti chiama'. Un coccio sulla coscia destra». Abbiamo qui il più antico esempio di un tipo di formula atta a facilitare il parto che conoscevamo unicamente da attestazioni di età medievale e moderna. Una delle più antiche suona così: «Ad difficultatem pariendi probatum. 'Elisabet peperit precursorem, sancta Maria genuit salvatorem. Sive masculus sis sive femina, veni foras, salvator revocat te. Omnes sancti dei intercedant pro ista femina'. Quod scriptum supra genua tribus digitis ligas. Quod si hoc tam cito non proderit, tunc in alio membranulo scribas: 'Lazare veni foras, salvator revocat te' et supra pectus feminae mitte»[57]. Nel nostro papiro, a chi è rivolto l'imperativo ἔξελθε? Viene spontaneo pensare al nascituro. Dovremmo allora vedere realizzata in ἐκ τοῦ μνημείου σου una assimilazione dell'utero alla tomba. Ma è ugualmente legittimo pensare che il soggetto di ἔξελθε sia Lazzaro (meglio sarebbe dire il bambino-Lazzaro), come nella seconda formula del Cod. Bonn. 218 riportata e come in Cat. Cod. Astr. Gr. V. 4, p. 120.6 s. γράψον μετὰ κινναβάρεως οὕτως· Λάζαρε δεῦρο ἔξω, ὁ Χριστός σε φωνεῖ. L'episodio della resurrezione di Lazzaro, sentito come archetipo, si riattualizza nella nascita (che è una specie di resurrezione) del bambino; ed è il Cristo stesso a (ri)pronunziare le parole famose (NT, *Ev. Jo.* 11.43 Λάζαρε, δεῦρο ἔξω). La distanza che sembra separare l'antefatto «mitico» dalla situazione presente, quando il rapporto si esprime nei dati linguistici dell'analogia, si annulla col riproporsi dell'archetipo.

Il nostro papiro consente così di recuperare una *Urfassung* dell'incantesimo anteriore di circa quattro secoli alla più antica attestazione fino ad oggi conosciuta, e colloca (ancora una volta) in Egitto la sua probabile origine.

[57] Cod. Bonn. 218 (66 a), fol. 40 r. (XI secolo). Vd. R. HEIM, *Incantamenta magica Graeca Latina*, «JbclPh» Suppl. 19 (1893), p. 550. Per molte altre attestazioni, vd. F. MALTOMINI, *I papiri greci*, cit., p. 82 ss. e A.E. HANSON, *A Long-lived 'Quick-Birther' (okytokion)*, in V. DASEN (ed.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001*, Fribourg-Göttingen 2004, pp. 265-280.

07AeR3_4_08_Maltomini.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 237

V. *Desiderata*

Abbiamo fatto cenno sopra ad una vigorosa ripresa degli studi sulla magia del mondo antico in questi ultimi decenni: chi oggi si accosta a questa materia dispone ormai di molti e molto utili strumenti. Pur tuttavia, anche nell'ambito specifico dei papiri magici, ci sono lacune che aspettano di essere colmate.

I papiri magici sono un tipo di documento tutt'altro che raro: si può dire che ogni anno il loro numero si accresce di qualche unità. Tra non molto i tempi saranno maturi per un *Supplementum* a *SupplMag*.

Già settanta anni fa A.D. Nock, *Greek Magical Papyri*, «JEA» 14 (1928), p. 235 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, p. 194), auspicava uno studio generale che affrontasse in maniera organica il problema dell'origine e del significato dei *charactêres*, lavoro che naturalmente dovrebbe partire da una raccolta completa delle attestazioni (i *charactêres* compaiono anche in testi magici copti, aramaici, etiopici, arabi e continuano in età medievale e moderna) e da una individuazione delle tipologie.

L'urgenza di un indice all'intero *corpus* dei papiri magici si è solo attenuata da quando i testi compresi in PGM (ma non quelli in *SupplMag*) sono stati inclusi nel *Thesaurus Linguae Graecae*, il che permette, con l'ausilio di applicazioni adeguate, di procurarsi rapidamente indici e concordanze non lemmatizzate. Ma i sedici *Register* ragionati del III volume di PGM [58] erano altra cosa e andrebbero ripresi, aggiornati e, dove necessario, corretti [59].

Sono infine auspicabili commenti continui ai grandi formulari: l'unico esistente è quello di S. Eitrem a POsl 1 (= PGM XXXVI), ancora molto utile, ma datato [60].

C'è, dunque, ancora da fare.

Franco Maltomini
Università degli Studi di Udine

[58] Cf. *supra*, n. 4.

[59] Il recente *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griecos*, curato da L. Muñoz Delgado, Madrid 2001, non risolve il problema, in quanto è parziale, limitato ai termini ritenuti significativi dal punto di vista magico e religioso (vd. la mia recensione in «Analecta Papyrologica» 13, 2001, pp. 251-254).

[60] Buono, ma ovviamente non esaustivo, l'apparato di note della traduzione inglese di H.D. Betz, cf. *supra*, n. 4.

L'APPORTO DEI PAPIRI LETTERARI GRECI ALLA STORIA DELLA MEDICINA ANTICA

I MODI DI TRASMISSIONE DEL SAPERE MEDICO ANTICO

Anche se la medicina è fondamentalmente un'arte – una *techne* – e, come le altre *technai*, si è trasmessa innanzitutto ed essenzialmente attraverso l'apprendistato presso il letto del malato e l'insegnamento orale, ciò non toglie che la trasmissione del sapere medico per iscritto, attestata fin da prima di Ippocrate, rientrasse tra le preoccupazioni di quest'ultimo e dei suoi discepoli. L'autore delle *Epidemie* III 16 (III 100, 7-102, 2 Littré) è perfettamente consapevole dell'importanza della scrittura quando fa notare:

> Penso che sia una parte cospicua dell'arte il fatto di poter esaminare, in modo corretto, ciò che è stato scritto. Colui che ne possiede la conoscenza e sa utilizzarla, non commetterà, a mio avviso, gravi errori nell'arte.

Del resto, secondo un testo apocrifo che potrebbe non essere anteriore all'epoca ellenistica (*Lettres, décrets et harangues*, 25, p. 106, 17-19 Smith = IX 400, 23-24 L.), se gli Ateniesi hanno emesso un decreto in onore di Ippocrate, è per il fatto che egli li ha soccorsi durante una pestilenza (*loimós*), perché ha rifiutato l'offerta del re di Persia, e anche perché

> ha scritto ed ha pubblicato una gran quantità di scritti sull'arte medica, sostenendo che fossero numerosi i medici che salvano.

Tra gli autori non medici, Senofonte si fa ugualmente eco dell'importanza dei libri nello studio della medicina quando, nei *Memorabili* (IV 2,10), fa dire a Socrate, che vuole costringere Eutidemo a confessare la sua ignoranza e a riconoscere che sono necessarie le lezioni di un buon maestro per diventare abile in un'arte:

La traduzione italiana del presente articolo è stata curata da Natascia Pellé.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 239

In che cosa, dunque, Eutidemo […] vuoi diventare abile, quando raduni tutte queste opere? E poiché Eutidemo restava in silenzio e cercava una risposta: non è forse, continuò Socrate, per diventare un abile medico? Poiché ci sono numerose opere scritte da medici.

Tuttavia, nei trattati ippocratici recenti come *Medico* (13 = IX 218, 12-15 L.) e *Buona educazione* (9 = IX 238, 3-6 L.), la consultazione e l'utilizzazione dei libri di terapeutica sembrano raccomandate solo ai medici già formati ed agguerriti (*Precetti*, 13 = IX 268 L.), poiché la lettura non sostituisce l'esperienza. Se questo principio è stato effettivamente seguito, da ciò potrebbe derivare che ogni medico antico rappresentato con un libro è non solo letterato, ma anche «perfettamente compiuto» (*teleios*). Per di più, tra il I ed il II secolo d.C., Sorano di Efeso (*Malattie delle donne* I 2, 5 e 10-11) pretende che anche la levatrice perbene sappia leggere. Vediamo che l'apprendimento e la diffusione dell'arte medica attraverso i libri, che potevano ancora apparire come novità agli occhi dei medici ippocratici, si sono generalizzati nel corso dei secoli, fino al punto che nell'epoca di Galeno (II secolo) il medico perfetto non potrà esimersi dall'essere istruito (*pepaideumenos*), quando non sia egli stesso uno scrittore, dal possedere una biblioteca, e dal far figurare accanto a sé, nei propri ritratti, uno o più libri (sotto forma sia di rotolo sia di *codex*) che, con le ventose e la borsa medica, hanno finito per diventare, del pari, un simbolo della professione del medico [1].

Così, un rilievo ellenistico in marmo corrispondente alla parte superiore di una stele funeraria (Archäologische Sammlung der Universität Freiburg, inv. S 535) raffigura un medico probabilmente seduto mentre, sullo sfondo, una borsa da chirurgo aperta è sormontata da una tavoletta, sulla quale sono appoggiati due rotoli e ciò che somiglia ad un gruppo di tavolette da scrivere [2]. Ugualmente ellenistico (II o I secolo a.C.), un rilievo funerario proveniente forse dell'Asia Minore (Berlin, Staatliche Museen, inv. 804) rappresenta un medico eroicizzato (presenza dell'altare, del serpente nell'albero e del cavallo

[1] M.-H. MARGANNE, *Le médecin, la trousse et le livre dans le monde gréco-romain*, «PLup» 12 (2003), pp. 115-130; EADEM, *Le livre médical dans le monde gréco-romain*, 'Cahiers du CEDOPAL' 3, Liège 2004.

[2] A. HILLERT, *Das Freiburger Arztrelief: Stolz Darauf, ein Arzt zu sein*, «Deutsches Ärzteblatt» 102, Ausgabe 37 vom 16.09.2005, pp. A-2490 / B-2097 / C-1987; il dr. Martin Flashar, Kurator dell'Archäologische Sammlung der Universität Freiburg, sta preparando una pubblicazione su questo rilievo (e-mail del 14/11/2005).

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 240

tenuto da un servitore che porta due lance sulla spalla), seduto su di una poltrona ad alta spalliera e che tiene nella mano sinistra un rotolo chiuso, mentre un giovane gli tende un altro rotolo. Sul fondo della rappresentazione distinguiamo una borsa da chirurgo contenente sei strumenti [3]. Nel registro centrale di un sarcofago romano ritrovato ad Ostia (New York, Metropolitan Museum of Art, inv. 48.76.1, primo terzo del IV secolo d.C.) si vede un medico seduto nell'atto di consultare un rotolo davanti ad un armadio aperto che contiene altri rotoli impilati sullo scaffale superiore. Lo scaffale inferiore reca un recipiente probabilmente destinato alla preparazione di medicamenti o al salasso, mentre, posata al disopra del mobiletto, una borsa da chirurgo aperta esibisce il suo contenuto [4]. Su una stele funeraria in marmo, proveniente dalla regione di Bisanzio (Istanbul, Museo Archeologico, inv. 5092) e datata al periodo ellenistico (II-I secolo a.C.), una donna medico (*iatreiné*) denominata Musa, figlia di Agatocle, tiene un rotolo nella mano sinistra [5]. Lungi dall'essere puramente convenzionali, queste rappresentazioni a destinazione funeraria riflettono in realtà una certa concezione della medicina, in cui l'abilità manuale, illustrata dalla borsa da chirurgo, si combina necessariamente con la scienza attinta dai libri. Per confermare il significato medico attribuito al rotolo in queste scene, paragoneremo le due ventose che circondano una borsa da chirurgo aperta su di una base da offerta in marmo di epoca ellenistica proveniente dall'Asclepieion di Atene (Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 1378) [6], ai due *volumina* rappresentati sull'una e

[3] A. HILLERT, *Antike Ärztedarstellungen*, 'Marburger Schriften zur Medizingeschichte' 25, Frankfurt am Main 1990, pp. 94-97.

[4] A.M. MCCANN, *Roman Sarcophagi in the Metropolitan Museum of Art*, New York 1978, nr. 24, pp. 138-140; A. HILLERT, *Antike Ärztedarstellungen*, cit., pp. 155-159; G. CAVALLO, *Galeno e la levatrice. Qualche riflessione su libri e sapere medico nel mondo antico*, in *Atti del Convegno Internazionale In memoriam Mirko D. Grmek. La trasmissione del sapere medico. Corpi, strumenti, testi, immagini (Roma, 30 maggio - 1 giugno 2002)* = «Medicina nei secoli» 14, 2 (2002) [2003], pp. 407-416, sp. 406-409; sul contesto (Ostia), vd. anche V. NUTTON, *Five Inscriptions of Doctors*, «Papers of the British School at Rome» 37 (1969), pp. 96-99, sp. n. 3.

[5] A. HILLERT, *Antike Ärztedarstellungen*, cit., pp. 91-93 e Abb. 13; L. DEL CORSO, *Libro e lettura nell'arte ellenistica. Note storico-culturali*, «Segno e testo» 4 (2006), pp. 105-106 e tav. 8 a.

[6] N. KALTAS, in A. VERBANCK-PIÉRARD, *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, catal. d'expos., Mariemont 1998, pp. 213-214, trad. franc. a cura di A. Tsingarida.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 241

sull'altra parte di una borsa da chirurgo alla sommità della stele funeraria del medico Publius Aelius Pius Curtianus del II secolo d.C. ritrovata a Preneste (Palestrina, Museo Barberini)[7].

Le fonti papirologiche

Datati dal IV-III secolo a.C. al VI-VII secolo d.C., i papiri greci forniscono numerose informazioni sulle modalità di trasmissione e di diffusione del sapere medico, in particolare nell'Egitto greco-romano e bizantino. Tra i testi documentari, un papiro del III secolo d.C. (PRossGeorg III 1) attesta il possesso di libri di medicina da parte di un medico militare di nome Marcus, probabilmente di sede ad Alessandria, che, in una lettera scritta in greco, fa a sua madre Antonia, che abita in un villaggio non precisato dell'Alto Egitto, la raccomandazione seguente:

> e come ti scrivo in ogni lettera, scuoti i miei libri di medicina («iatrika bublia») e toglili dalla loro nicchia («thuris»), quelli che ho lasciati partendo.

I rotoli del medico sono depositati nell'armadio scavato nel muro di casa, come era d'uso a quell'epoca in Egitto. Perché scuoterli? Per toglierne la polvere, ma soprattutto gli insetti ed i vermi che, scavando buchi e gallerie nel papiro, lo deteriorano irrimediabilmente. Meno probante per il nostro proposito è la testimonianza di una lettera della fine del IV secolo d.C. (POxy LIX 4001), indirizzata dal medico Eudaimon a sua madre, alle sue nonne e ad una certa Kyra (sua moglie o sua sorella?), presso il gabinetto («iatreion»), per l'invio di diversi oggetti, tra i quali la sua borsa in bronzo e dei libri, senza ulteriori precisazioni sul loro carattere (libri medici o no?). Due liste di libri conservate su papiro danno ancora informazioni sulla diffusione di opere mediche nell'Egitto greco-romano. Delineata sul recto, la prima lista (PRossGeorg I 22 = MP^3 2089) data alla metà del III secolo d.C. e proviene da Memphis. Essa è un repertorio di libri soprattutto filosofici, tra i quali figurano anche i *Kephalaia* di Theodas di Laodicea, un medico empirico attivo nella prima metà del II secolo d.C. Secondo R. Otranto, che ha ripubblicato questo testo, avremmo a che fare, qui,

[7] M. Tabanelli, *Chirurgia nell'antica Roma*, Torino 1956, tav. LXXXIX; J. Scarborough, *Roman Medicine*, Ithaca (New York), 1969, 1976^2, pl. 14; R. Jackson, *An Ancient British Medical Kit from Stanway, Essex*, «The Lancet» 350 (November 15, 1997), p. 1472, fig. 3.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 242

con il catalogo di una biblioteca privata, forse redatto da uno studioso, un filosofo o un insegnante di Memphis [8]. Datata al III secolo d.C. e proveniente dall'Arsinoite, la seconda lista (PVarsov 5 v = MP³ 2088) è delineata sul verso di un documento (lista di censo). Essa comprende nomi di filosofi e di medici accompagnati, nel margine destro, da cifre, che rinviano probabilmente al numero dei rotoli (o di libri) disponibili per ciascuno di questi autori. I titoli delle opere non sono menzionati. Accanto a Gemino, Diogene di Babilonia, un socratico – probabilmente Zenone di Tarso –, Zenone di Cizio e Ierocle, qualificati come «filosofi», e ad Arpocrazione, compaiono medici come Glaucone – forse il medico-filosofo al quale Galeno dedica la sua *Terapeutica* –, un Senofonte – il medico dell'Imperatore Claudio o il discepolo di Prassagora? – un Crisippo, Tessalo – probabilmente di Tralles (I secolo d.C.), uno dei fondatori della scuola metodica – Erasistrato, Temisone – probabilmente di Laodicea (I secolo a.C.), del pari uno dei fondatori della scuola metodica. Secondo R. Otranto [9] si tratterebbe dell'inventario di un libraio o della sua risposta ad un ordine destinato ad una biblioteca specialistica. Come tale, esso è un prezioso testimone della produzione e della circolazione dei libri filosofici e medici nel Fayyum del III secolo d.C. La commistione di opere filosofiche e mediche in questi due papiri non deve stupirci: Galeno non ha forse scritto un trattato intitolato *Il miglior medico è anche filosofo*?

Come si presentavano i libri di medicina nel mondo greco-romano? Improntata all'Egitto faraonico, la più antica forma di libro è il rotolo di papiro, che, dopo millenni di utilizzazione sarà progressivamente rimpiazzato, tra il II ed il IV secolo d.C., dal *codex*, che è un'invenzione romana. Talora in papiro, principalmente in Egitto, dove questo supporto è stato realmente detronizzato solo dalla carta, sotto la dominazione araba, il codice è fabbricato soprattutto in pergamena. Costituito da fogli piegati sul dorso e rilegati, è l'antenato dei nostri libri attuali. La trasmissione delle opere antiche sotto forma di rotolo, poi sotto forma di codice, non è stata priva di conseguenze sul modo di presentarsi delle opere antiche e sulla loro conservazione. Così, è la trasmissione delle opere su rotolo di papiro che spiega la dislocazione di alcuni gruppi, come la serie delle *Epidemie* ippocratiche. Mentre comprende attualmente sette libri numerati da I a VII, essa si compone in realtà di tre insiemi incontestabili: *Epidemie* I e III, *Epidemie* II, IV e VI,

[8] R. OTRANTO, *Antiche liste di libri su papiro*, Roma 2000, nr. 15, pp. 79-87 e tav. XII.

[9] *Op. cit.*, pp. 97-105 e tav. XIV (con bibliografia).

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 243

e infine, *Epidemie* V e VII. Di fatto, essendo ciascun libro copiato in un rotolo distinto, era inevitabile che si producessero delle inversioni al momento del passaggio dal rotolo al codice, di capacità nettamente superiore. D'altro canto, se il carattere compatto e pratico del codice ha permesso il riaccorpamento di collezioni ed ha offerto condizioni materiali propizie alla sistematizzazione del sapere, esso ha anche comportato perdite importanti, poiché, all'epoca del passaggio dal rotolo al codice, è stato necessario operare delle scelte: che cosa bisognava ricopiare? Per priorità, furono opere «canoniche», come la *Collezione ippocratica*, la somma galenica o, in farmacologia, la *Materia medica* di Dioscoride, così come le opere più recenti, che si presentavano come sintesi di secoli anteriori. A parte rare eccezioni, tutto il resto, tra cui la maggior parte della letteratura medica ellenistica, andò perduto.

Troppo umide, la Grecia e l'Italia non hanno finora consegnato alla posterità rotoli o codici medici antichi. Elaborato a Costantinopoli, il famoso «Dioscoride di Vienna» (Vindobonensis Med. Gr. 1), che è il più antico codice medico conservato attualmente conosciuto, risale solo all'inizio del VI secolo. La stessa cosa non accade nell'Egitto greco-romano, dove il clima secco ha assicurato la conservazione di circa 270 papiri letterari greci di medicina [10]. Per il mondo greco-romano sono i soli testimoni che, per la forma, il materiale, la *mise en page* ed il contenuto, possano darci un'idea dei libri antichi di medicina, cioè dei supporti materiali dell'insegnamento e dell'informazione medici. Se, per l'ampiezza del testo conservato, essi non possono certo competere con i manoscritti bizantini, nondimeno presentano parecchi vantaggi in rapporto a questi ultimi: praticamente documenti di prima mano, questi papiri, che datano dal IV-III secolo a.C. al VI secolo d.C., permettono non solo, per opere note, di colmare lo iato tra la redazione e la copia manoscritta dell'opera; ma, spesso unici testimoni di opere perdute, essi ampliano singolarmente il campo della nostra conoscenza della medicina greco-romana, fornendo testi altrimenti inediti, procedimenti chirurgici o terapie fino a quel momento ignoti, nuovi nomi di medici, nuove parole, in sintesi, nuove testimonianze sulla medicina greca, così come essa è stata trasmessa, praticata – ovvero elaborata e perfezionata – nell'Egitto greco-romano e bizantino.

[10] Designate con il numero d'ordine nel *Catalogue des papyrus littéraires grecs et latins* (Mertens-Pack³ o MP³), tutte le notizie sui papiri letterari greci di medicina, con la loro bibliografia, sono presentate, e regolarmente aggiornate a cura di chi scrive, sul sito Internet del Centre de Documentation de Papyrologie Littéraire (CEDOPAL) de l'Université de Liège: http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 244

È stato possibile attribuire solo una quarantina di papiri letterari greci ad autori noti di medicina, tra i quali Ippocrate è il meglio rappresentato (23 papiri); ciò non ci meraviglia, tenuto conto del prestigio e dell'autorità del Maestro di Cos ed anche dell'utilizzo di molteplici trattati ippocratici nell'insegnamento della medicina. Questi papiri contengono passi di diverse opere del *corpus* ippocratico: *Epidemie*, *Sulla dieta nelle malattie acute*, *Fratture*, *Articolazioni*, *Sulla natura dell'uomo* e *Sulla dieta salutare* (che, benché edito separatamente da Littré, rappresenta di fatto la fine di *Natura dell'uomo*), *Sulle malattie*, *Pronostico*, *Aforismi* (5 papiri), *Superfetazione*, *Malattie delle donne*, *Sui venti*, *Giuramento*, *Lettere*, e forse *Dieta*. Quando si sa che i manoscritti più antichi di Ippocrate datano al X secolo, si comprende tutto l'interesse di questi frammenti, di molto anteriori, per la *constitutio textus* e per la storia del *corpus* ippocratico, in Egitto, dalla fine del III secolo a.C. al VI secolo d.C.; segnatamente per la rilevazione dei titoli dei trattati citati (*Malattie I*, *Aforismi*, *Epidemie*) e per quella dei raggruppamenti dei trattati, che appaiono in tre *codices*, tutti ritrovati ad Antinoe: *Natura dell'uomo* e *dieta salutare* in PAnt III 185 (MP³ 539.1) del IV secolo, *Pronostico* e *Aforismi* in PAnt I 28 (MP³ 543) del III secolo, e *Superfetazione* e *Malattie delle donne I* in PAnt III 184 (MP³ 545.1) del VI secolo. Si contano ancora sette papiri di Galeno, datati dal III al VI-VII secolo, di cui uno (PFlor II 115 = MP³ 456.22, inizio del III secolo) contiene probabilmente un frammento del suo *Commentario al trattato ippocratico Sul cibo*, il cui originale è perduto (di fatto, il trattato noto sotto questo titolo nel *corpus* galenico è una falsificazione del Rinascimento); tre papiri del celebre tossicologo Nicandro di Colofone (II secolo a.C.), tre della *Materia medica* di Dioscoride (I secolo d.C.); uno delle *Malattie delle donne* di Sorano di Efeso (inizio del II secolo d.C.), uno del medico Erodoto (attivo intorno al 100 d.C.) ed uno della *Chirurgia* di Eliodoro (seconda metà del I secolo d.C.). Per i due ultimi autori citati, i papiri sono infinitamente preziosi, poiché, dal momento che nessun manoscritto ci aveva trasmesso le loro opere, essi rappresentano i soli testimoni della tradizione diretta. Si è potuto attribuire il primo (PTebt II 272 = MP³ 484.1, fine del II secolo) ad Erodoto, poiché il passo che esso contiene era citato pressoché testualmente da Oribasio (*Collectiones medicae*, V 30, 6-7); mentre il secondo (PMonac II 23, inv. 339 = MP³ 458.3, inizio del III secolo), per di più non conservato, recava nella parte bassa di una colonna questo titolo finale: «Quarto libro della *Chirurgia* di Eliodoro» (frammento D, 24-26). A questa lista si possono aggiungere ancora due papiri, di cui uno, che rientra nel campo della medicina veterinaria (PVindob inv. G 40302 =

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 245

MP³ 87.03, VI-VII secolo), è stato attribuito dal suo editore ad Anatolio di Beirut (ca. IV o V secolo) [11], e l'altro (PCtYBR inv. 4006 = MP³ 1329.01, fine del II - metà del III secolo) è un'etichetta che porta il nome di un certo Olympios, forse il medico di Cleopatra [12].

Fornendo informazioni di primaria importanza sull'accuratezza della copia, sulle circostanze della realizzazione di questa e, in definitiva, sulla destinazione del documento e sul suo eventuale committente, un esame esterno di questi resti di libri antichi che sono per la maggior parte papiri letterari, permette di meglio comprendere la portata del contenuto ed il suo rapporto con la pratica della medicina. Così si sarà segnatamente attenti alla provenienza (quando essa è nota), alla datazione, al formato (*volumen*, eventualmente riutilizzato sul verso, *codex*, *ostrakon*), al materiale (papiro, pergamena, tavoletta lignea, frammento di ceramica o scheggia di calcare), alla scrittura (letteraria o corsiva, professionale o personale, abile o maldestra etc.), alla *mise en page*.

La provenienza

Tra le provenienze certe sono: Ossirinco (finora una trentina di papiri soprattutto di epoca romana, ai quali occorrerà aggiungere una sessantina di POxy ancora inediti); Antinoe (una trentina di papiri soprattutto datati dal IV al VI secolo) ed il Fayyum (una trentina di papiri soprattutto di epoca romana), che hanno restituito il più gran numero di papiri medici. Ossirinco è il sito in cui è stata trovata la più grande quantità di papiri greci. Secondo P.J. Parsons [13], le sei campagne di scavi condotte nel sito sotto l'egida dell'Egypt Exploration Fund, dal 1896 al 1906, hanno permesso di riportare circa 700 scatole di papiri contenenti circa 500.000 pezzi e frammenti, senza contare i papiri rinvenuti durante gli scavi italiani del 1910, 1913-1914 e 1927-1934, e conservati all'Istituto Papirologico «G. Vitelli» di Firenze. Non

[11] A. Papathomas, *Das erste antike Zeugnis für die veterinärmedizinische Exzerptensammlung des Anatolios von Berytos*, «WS» 113 (2000), pp. 135-151.

[12] A.E. Hanson, *A Title Tag: PCtYBR inv. 4006*, in *Testi medici su papiro. Atti del Seminario di studio (Firenze, 3-4 giugno 2002)*, a cura di I. Andorlini, Firenze 2004, pp. 209-219 e tav. XIV.

[13] Per indicazioni più dettagliate su Ossirinco, vd. la recente sintesi di P.J. Parsons, *City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Lives in Roman Egypt*, London 2007.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 246

è dunque stupefacente che sia da questa località che proviene, ugualmente, il più gran numero di papiri letterari greci di medicina. Sappiamo, dalle ricerche di E.G. Turner [14], che gli intellettuali di Ossirinco hanno intrattenuto relazioni con gli eruditi alessandrini durante almeno 450 anni, a partire dal peripatetico Satiro fino alla fine del II secolo d.C. Parecchi studiosi alessandrini, tra i quali dei membri del Museo, vi avevano anche delle proprietà. Essi disponevano qui di biblioteche personali per lavorarvi all'edizione ed al commento di testi canonici, e vi si facevano inviare dei libri. Si notano tracce della loro attività o di lavori del medesimo genere nei papiri greci di medicina ritrovati ad Ossirinco? Una prima indagine ha messo in evidenza un'influenza molto probabile della medicina e dell'erudizione alessandrine su alcuni di questi testi [15], segnatamente nell'edizione e nell'esegesi delle opere ippocratiche, per le quali si dispone di 6 testimoni; in quelle dell'erudito poema di Nicandro (2 testimoni); così come nell'interesse che essi manifestano per l'anatomia, la patologia e la farmacologia, tre discipline particolarmente coltivate ad Alessandria. Attraverso le citazioni, essi sono testimoni, inoltre, della conoscenza di medici i cui legami con la medicina alessandrina sono accertati: Apollonio Mys, Demostene ed Ichesio. Quanto ai riferimenti ad Asclepiade di Bitinia ed ai Metodici, essi potrebbero spiegarsi attraverso l'asse di scambio tra Roma, Alessandria ed Ossirinco, anch'esso messo ben in evidenza da E.G. Turner.

Fondata nel 130 dall'imperatore Adriano in memoria del suo favorito Antinoo, Antinoe non cessò di svilupparsi sotto l'amministrazione bizantina, fino al punto di divenire la capitale della Tebaide e sede del governo provinciale. Non ci si stupirà dunque per il fatto che la città, che fu un centro amministrativo, militare, religioso, commerciale, artistico e scolastico fino all'VIII secolo, sia tra quelle che produssero e lasciarono alla posterità la maggior parte dei papiri bizantini. Testimonianze papirologiche, epigrafiche ed archeologiche indicano inoltre che Antinoe fu il quadro di un'attività medica intensa, in particolare in relazione al culto di san Colluto, medico e martire († 304-305) spesso

[14] E.G. TURNER, *Roman Oxyrhynchus*, «JEA» 38 (1952), pp. 78-93; IDEM, *Scribes and Scholars in Oxyrhynchus*, in *Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie Wien 1955*, Wien 1956, pp. 141-146; IDEM, *L'érudition alexandrine et les papyrus*, «CdE» 37 (1962), pp. 135-152; IDEM, *Oxyrhynchus and Rome*, «HSPh» 75 (1975), pp. 1-24.

[15] Vd. il mio articolo *L'«École médicale» d'Alexandrie et son influence sur la médecine de l'Égypte gréco-romaine*, «Medicina nei Secoli» 14 (2002), pp. 359-382.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 247

invocato per le malattie degli occhi, la cui cappella attirava pellegrinaggi a scopo terapeutico [16].

Per spiegare la trentina di papiri medici ritrovati nel Fayyum e a Tebtynis (una dozzina di testimoni), senza dubbio occorre invocare il ruolo dei sacerdoti egiziani ellenizzati che, secondo le recenti ricerche di P. van Minnen [17], furono i maggiori proprietari di libri greci. Si sa in effetti che alle loro incombenze rituali, costoro aggiungevano attività non solo di copisti, ovvero di scrivani e di lettori, ma anche di praticanti, segnatamente per i pellegrini attratti dal culto del dio coccodrillo Sobek o Souchos, attestato in numerose località del Fayyum ed anche a Tebtynis.

La presentazione e la *mise en page*

Nei papiri letterari, ampi e bei margini superiori ed inferiori e grandi spazi tra le colonne sono generalmente i segni di un'edizione lussuosa, così come le illustrazioni. L'utilizzazione di segni di lettura e di interpunzione, correzioni, aggiunte, scoli e glosse, la numerazione delle colonne o la paginazione, la sticometria (numerazione delle linee) indicano ancora un'edizione accurata. Al contrario, la riutilizzazione di un rotolo sul verso, una scrittura corsiva, linee lunghe e serrate, abbreviazioni, margini ed intercolumni stretti si riscontrano spesso, sia in copie personali (copie da lavoro), sia in commentari, sia in opere scientifiche o tecniche, in cui la bellezza formale è sacrificata all'economia ed all'efficacia. Si mira allora a concentrare la massima quantità di testo in un minimo di spazio.

[16] Vd. il mio articolo *La «collection médicale» d'Antinoopolis*, «ZPE» 57 (1984), pp. 100-102; anche L. Del Francia Barocas, *Antinoe cent'anni dopo. Catalogo della mostra Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 luglio - 1° novembre 1998*, Firenze 1998, sp. il contributo di G. Menci, *I papiri letterari 'sacri' e 'profani' di Antinoe*, pp. 49-55.

[17] P. van Minnen, *Boorish or Bookish? Literature in Egyptian Villages in the Fayum in the Graeco-Roman Period*, «JJP» 28 (1998), pp. 99-184. Sul legame tra i papiri letterari greci di Tebtynis ed i sacerdoti del luogo, vd. I. Andorlini, *Trattato di medicina su papiro*, Firenze 1995, pp. 7-11, ed il mio resoconto di quest'opera in «CdE» 71 (1996), pp. 354-358; A.E. Hanson, *Text and Context for the Illustrated Herbal from Tebtynis*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia (Firenze, 23-29 agosto 1998)*, a cura di I. Andorlini - G. Bastianini - M. Manfredi - G. Menci, Firenze 2001, pp. 585-604 e tav. XXVII.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 248

I due soli papiri medici illustrati sono degli erbari: quello di Tebtynis (PTebt II 679 + PTebtTait 39-41 = MP³ 2094), che comprende 21 frammenti di un *volumen* datato al II secolo d.C., e quello di Antinoe (PJohnson e PAnt III 214 = MP³ 2095), che è un *codex* di papiro del 400 ca. Aggiunta alle testimonianze delle *Memorie autentiche* (I 18) di Zosimo di Panopoli (attività tra la metà del III secolo e la fine del IV secolo), la presenza di questi eccellenti libri in Egitto vi attesta l'uso, nell'insegnamento e nella pratica della medicina, di ciò che è stato a lungo considerato come un'innovazione ed un lusso nella biblioteca antica e, agli occhi di alcuni autori (Plinio il Vecchio, Galeno) come un mass-media superfluo, ovvero ingannevole e pericoloso in medicina: il libro illustrato [18].

La presenza di un titolo, che esso sia finale, iniziale, esterno o delineato su di un'etichetta, oppure di un sottotitolo, soprattutto se ornati, è, talvolta, insieme con altre particolarità codicologiche, l'indice di un esemplare da biblioteca. Quando assume la forma di un rotolo, che in principio è scritto su di una sola facciata – quella in cui le fibre sono parallele al senso della scrittura –, il libro presenta il più delle volte un titolo finale. Talora inquadrato da tratti ornamentali, esso è sempre molto semplice (nome dell'autore al genitivo, titolo dell'opera, numero del libro se c'è spazio) e occupa un'ultima colonna o si pone sotto le ultime linee dell'opera, come nel frammento di rotolo datato all'inizio del III secolo che ha conservato la fine del «Quarto libro della *Chirurgia* di Eliodoro» (PMonac II 23 = MP³ 458.3, citato in precedenza) [19]. Più rari sono gli esempi di un titolo iniziale notato nello spazio bianco che precede la prima colonna oppure al di sopra di questa. L'identificazione del *volumen* è talora facilitata da un titolo esterno. Più raramente scritto sul verso, esso può essere affidato ad un'etichetta (*sillybon* o *sittybon*; latino *titulus*, *index*) in papiro o in pergamena, fissata al dorso del rotolo, oppure al bastoncello intorno al quale il *volumen* si avvolge (*omphalos*; lat. *umbilicus*). Dalla tinta naturale o di un colore vivace, l'etichetta potrà assumere varie forme. Tra i papiri letterari greci di medicina, un esempio possibile è il piccolo pezzo di papiro (9,5 x 3,3 cm ca.) conservato alla Beinecke Library dell'Università di Yale (PCtYBR inv. 4006 = MP³ 1329.01, citato in precedenza, fine del II-

[18] M.-H. MARGANNE - N. ISTASSE, *Livres de médecine illustrés dans l'Égypte gréco-romaine*, «Medicina nei secoli» 13 (2001), pp. 1-23.

[19] M.-H. MARGANNE, *La chirurgie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, 'Studies in Ancient Medicine' 17, Leiden 1998, pp. 96-109.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 249

metà del III secolo) che, secondo A.E. Hanson, il suo editore, potrebbe ben portare il titolo di un'opera medica «Dei *Kathemerina* di Olympios, terzo libro». Il titolo potrebbe riferirsi a febbri, ad una dieta oppure a cure cosmetiche «quotidiane»; mentre l'autore potrebbe essere identificato, tra gli altri candidati, con Olympios (Olymp<i>os), medico di Cleopatra [20]. La pratica di annotare il titolo alla fine dell'opera prosegue nei *codices*, antenati dei nostri libri attuali, che del pari la fanno precedere dal suo titolo, precisazione molto utile, se non indispensabile nel caso di *codices miscellanei*, ovvero di *codices* contenenti più opere di un medesimo autore o di autori diversi. In qualche caso, il *codex* presenterà una o anche più pagine di titolo, come il «Dioscoride di Vienna» (Vindobonensis Med. Gr. 1, Costantinopoli, inizio del VI secolo, già citato in precedenza). Un pezzo di papiro, che misura 14 x 12 cm, è anch'esso conservato alla Österreichische Nationalbibliothek di Vienna (PBingen 25 [PVindob inv. G 42822] = MP³ 2386.01, provenienza ignota, VII secolo?); potrebbe corrispondere alla pagina di titolo di un *codex* dedicato alla terapeutica [21], poiché, curiosamente, le lettere vi sono tracciate con doppi tratti, in uno stile piuttosto epigrafico, e misurano 2 cm di altezza! Sull'altra facciata, vi sono resti di un documento del VII secolo, ugualmente scritto nel senso delle fibre; come se, dapprima utilizzato per un testo documentario, il papiro fosse stato in seguito riutilizzato per fini letterari, forse come minuta per una pagina di titolo. Tra i papiri ippocratici, un titolo iniziale ornato è attestato su di un foglio di *codex* pergamenaceo proveniente da Antinoe, in Medio Egitto (PAnt I 28 = MP³ 543, già ricordato) e datato paleograficamente alla fine del III - inizio del IV secolo d.C. Conserva sul lato carne (= recto), la fine del *Pronostico*, capp. 24-25 (II 188, 4-190, 7 Littré) e, sul lato pelo (= verso), l'inizio degli *Aforismi* (I 1-3 = IV 458-460, 6 L.), preceduto, su una linea che mostra un rientro di tre lettere in rapporto alla colonna di testo, dal titolo «Aforismi di Ippocrate», inquadrato da alcuni tratti ornamentali. Come indicano la *mise en page* accurata, il titolo ornato, l'interpunzione, i segni di lettura e le note marginali, questo foglio di pergamena proviene da un esemplare piuttosto lussuoso. Unite al suo formato 'tascabile' (il foglio conservato, al quale non

[20] A.E. Hanson, *A Title Tag*, cit. *supra*, n. 12.

[21] M. Huys, *P. Vindob. G 42822: The Title Page of a Papyrus Codex?*, in *Papyri in honorem Johannis Bingen Octogenarii (P. Bingen)*, 'Studia Varia Bruxellensia ad orbem Graeco-Latinum pertinentia' V, in H. Melaerts (cur.), Leuven 2000, pp. 131-136 e pl. 14.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 250

mancano che 2 o 3 linee verso il basso per essere completo, misura 11,4 cm di larghezza e 15 cm di altezza), queste caratteristiche suggeriscono che il *codex* potrebbe corrispondere al vademecum del medico praticante locale, a meno che, con i suoi sottotitoli marginali, non sia stato utilizzato come commentario o addirittura per l'insegnamento della medicina ad Antinoe. Più tardo, un foglio di *codex* (miscellaneo?) in papiro della fine del VI-inizio VII secolo d.C. proveniente da Ermopoli (PBerol inv. 11739 A-B = MP³ 456) attesta un titolo iniziale o un sottotitolo (ll. 1-3): «Prolegomeni alle *Sette* di Galeno. Esegesi del sofista Arch[…]de». Sormontato nell'angolo superiore destro della pagina dalla lettera *alpha* sottolineata (nr. del fascicolo del *codex* o del suo primo foglio?), il titolo è centrato al disopra della colonna di scrittura ed è accompagnato da tratti ornamentali. Dopo essere stato considerato, fino a poco fa, un commentario neoplatonico al trattato *Sulle sette* di Galeno, questo testo accuratamente impaginato sembra oggi, alla luce delle recenti ricerche di D. Manetti [22], come un'introduzione generale alla medicina, nella quale l'opera galenica è citata, per così dire, 'accidentalmente', poiché essa occupa il primo posto nel «Canone Alessandrino», quel programma d'insegnamento medico fondato su una selezione di scritti ippocratici e soprattutto galenici nell'Alessandria di epoca tarda.

I papiri letterari supposti autografi sono rari: una ventina appena [23]! Ciò non ci stupisce affatto, poiché, come conferma Galeno (*De libris propriis* I = II, p. 95 Müller), gli autori dettavano il più delle volte le loro opere a degli scribi, che potevano essere tachigrafi. Del resto, sono stati ritrovati parecchi manuali di tachigrafia conservati su papiro – sillabari e commentari –, datati soprattutto al periodo bizantino (III-IV secolo), ma ugualmente di epoca romana [24], che contengono parole in rapporto con la medicina. I *Commentari* in particolare, forniscono, con i segni che corrispondono loro, lunghe liste di parole generalmente raggruppate per quattro (da cui il nome «tetradi») intorno ad un tema: la geografia, la religione e la mitologia, etc., ed anche la medicina. Così, quindici tetradi almeno sono consacrate alle parti del

[22] D. MANETTI, in *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte III: Commentari*, Firenze 1995, pp. 19-38.

[23] T. DORANDI, *Den Autoren über die Schulter geschaut: Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern*, «ZPE» 87 (1991), pp. 11-33; IDEM, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Paris 2000, pp. 51-75.

[24] N. LEWIS, *Shorthand Writers*, 'Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»' 5, Firenze 2003, pp. 14-27.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 251

corpo, classificate nell'ordine *a capite ad calcem* (circa 70 parole), almeno una al medico (nr. 25) e 20 alle piante, erbe e sostanze medicamentose. Per esempio, come ha rilevato G. Menci [25], la tetrade 170 fa riferimento all'effetto narcotico della mandragora, la 252 alle proprietà sedative dell'elleboro, la 658 associa all'elleboro il termine *alexipharmakon*, la 636 fa allusione alla preparazione del *malabathron*. Inoltre, un commentario tachigrafico proveniente dal Fayyum e datato alla metà del II secolo (PFayColes 9 = MP³ 2764.2) potrebbe attestare, in una tetrade, il nome di Ippocrate, accompagnato da uno o forse due vocaboli medici (ll. 33-35).

Tra i papiri autografi si contano parecchi medici, il più celebre dei quali è senz'altro l'«Anonimo di Londra» (PLitLond 165, inv. 137 = MP³ 2339), datato alla seconda metà del I secolo d.C. Dopo essere stato a lungo considerato una copia, fatta da uno studente di medicina, di appunti dalle lezioni prese da un altro studente, questo testo di difficile accesso, sembra oggi, in seguito alle ricerche di D. Manetti, che ne prepara una nuova edizione da una ventina d'anni [26], un'opera originale e critica, che bisogna studiare come un tutto, benché essa comprenda tre parti apparentemente distinte. Ad una serie di definizioni concernenti la nosologia come *pathos* «affezione», *diathesis* «condizione», e *nosos* «malattia» (coll. I-IV 17), fa seguito una sezione dossografica (numerosi *testimonia* unici su medici e filosofi dei secoli V-VI) sulle cause delle malattie (IV 18 - XXI 9), derivata da «Aristotele» (sotto questo nome si nasconderebbe di fatto Menone, discepolo di Aristotele), alla quale succede una sezione fisiologica sulla digestione e l'assimilazione del nutrimento (XXI-XXXIX 32) facente segnatamente riferimento ad Aristotele, ma anche ad Erofilo (330/20-260/50), Erasistrato (forse un po' più giovane di Erofilo), Asclepiade di Bitinia (attività verso la fine del II secolo a.C.) ed Alessandro Filalete (inizio dell'era cristiana). L'autore e scriba, che ha forse redatto la sua opera in Asia Minore prima di portarla in Egitto, si è servito di molteplici fonti, di cui una peripatetica (Aristotele o uno dei suoi discepoli), per il suo scritto, che si interrompe bruscamente a l. 32 di col. XXXIX. È D. Manetti che, per prima, ha evocato la possibilità di un autografo nel

[25] G. Menci, *Echi letterari nei papiri tachigrafici*, in I. Andorlini - G. Bastianini - M. Manfredi - G. Menci, *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, cit., II, pp. 927-936.

[26] Vd. soprattutto D. Manetti, in '*Corpus dei papiri filosofici greci e latini*' I, 1*, Firenze 1989, pp. 345-351, e «ZPE» 63 (1986), pp. 57-74; 83 (1990), pp. 219-233; 100 (1994), pp. 47-58.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 252

1895, dopo aver sottoposto il papiro ad un esame molto approfondito, durante un soggiorno di ricerca alla British Library, dove esso è conservato. Così ha potuto rilevare in particolare le caratteristiche seguenti: scrittura personale o corsiva denotante una mano esperta e disinvolta; numerose correzioni ed aggiunte, non solo interlineari e marginali, ma anche sulla parte posteriore del papiro; e frequenti cambi di costruzione grammaticale nel corso della frase. Tutto ciò, unito al fatto che il testo si interrompe bruscamente nel mezzo della colonna XXXIX, dà l'impressione che colui che scriveva fosse in pieno lavoro di redazione nel momento in cui scriveva e che aveva talora dei ripensamenti … Ancora altri papiri greci di medicina sono degli autografi, in tutto o in parte, come il *codex* farmaceutico della Michigan (PMich XVII 758 = MP³ 2407.01, IV secolo, provenienza ignota), che porta nei margini delle aggiunte da parte della mano del suo probabile proprietario; ed un manuale medico del II secolo (PStrasb inv. G 90 + PRyl I 29 a + 29 b = MP³ 2379), che contiene, delineate sul recto e sul verso (opistografo) apparentemente dalla medesima mano, ma in epoche differenti, varie ricette utilizzate in oftalmologia ed in stomatologia, raccomandazioni per la somministrazione di colliri e l'eziologia di parecchie malattie degli occhi [27]. In un *codex* documentario della fine del VI secolo, è forse Dioscoro, il notaio e poeta di Afrodito, che ha ricopiato due ricette contro l'emicrania nella parte bassa di una pagina bianca (PCairMasp II 67141 = MP³ 2406, f° II^{r}). I tre casi seguenti sono un po' diversi. Nel primo (PSI IV 297 = MP³ 2419, V secolo), si tratta di una lettera inviata da un paziente al proprio medico, la quale porta, sul verso, una ricetta medica che potrebbe corrispondere alla risposta del medico. Nel secondo, è una ricetta di *artēriakē*, rimedio per la trachea e per i bronchi (POxy LIV 3724, fr. 1 r, col. 3, 1-6 = MP³ 2410.11), che è stata delineata – dal proprietario dello scritto? – al disopra di una colonna di un rotolo o di un foglio di papiro opistografo contenente una collezione di epigrammi e di *incipit* di epigrammi (POxy LIV 3724 = MP³ 1596.21, Ossirinco, fine del I secolo d.C.). Si può immaginare soltanto che il rimedio fosse destinato a schiarire la voce al momento della recitazione dei poemi scritti sul papiro.

Molto diversi dai libri da biblioteca sono le raccolte di definizioni ed i questionari. Per il contenuto, questi testi, che possono essere serviti sia da manuale per i principianti sia da promemoria per i medici

[27] Vd. il mio studio *L'ophtalmologie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, 'Studies in Ancient Medicine' 8, Leiden, 1994, pp. 133-146.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 253

praticanti, non espongono una medicina di punta, ma una dottrina semplificata che, nei casi controversi, si presenta spesso come una sorta di termine intermedio tra le teorie esistenti, talora antagoniste. Per la forma, sono abbastanza spesso delineati sul verso di documenti anteriori, a meno che, in un periodo successivo, essi non trovino spazio in un codice. Ad esempio, è sul verso di un papiro documentario che è delineato, in una scrittura abbastanza grossolana, mista ad elementi corsivi, un questionario di chirurgia della fine del II o dell'inizio del III secolo (PGenève inv. 111 = MP³ 2373), che contiene le cinque definizioni seguenti:

Che cos'è un'incisione? È una sezione dei corpi. Che cos'è un'escoriazione? È un allontanamento dei corpi attraverso cordoni e membrane. Che cos'è un trapassamento? È una stretta sezione dei corpi per mezzo di un ago. Che cos'è una sutura? È un trapassamento per mezzo di un ago e di una cucitura o di un filo conficcato in molti sopraggitti. Quante specie di compresse esistono? Le compresse differiscono per due caratteristiche. Innanzitutto per la materia, secondariamente per la forma.

Come prova della popolarità e della diffusione nello spazio e nel tempo di tali questionari, troviamo una versione latina di questo testo nella *Chirurgia Eliodori*, trattatello di chirurgia conservato in un manoscritto parigino della metà del IX secolo (Parisinus lat. 11219, ff. 36 v - 38 v).

Ugualmente delineato sul verso di un papiro documentario – in questo caso un conto – da una mano abbastanza irregolare, un altro questionario del II secolo (PAberdeen 11 = MP³ 2342, Fayyum) studia così la semiotica, i criteri di differenziazione e la chirurgia dello pterigio:

Che cos'è dunque lo pterigio? Un'escrescenza membranosa che si sviluppa a partire dall'angolo dell'occhio o che prende corpo a partire dalla cornea. Quali sono le varietà di pterigi? Essi differiscono tra loro per la localizzazione, la dimensione, la forma, il colore, la natura o la guarigione. Chirurgia dello pterigio. Dopo aver fatto sedere il paziente, quando avremo allontanato dall'occhio le due palpebre, metteremo lo pterigio allo scoperto mediante un piccolo gancio e di un ago fornito di un filo e di un crine di cavallo (lacuna).

In compenso, è su di un foglio di codice in papiro datato al III-IV secolo d.C. che è scritto un questionario di anatomia (PLund I 7 = MP³ 2341) che presenta così il cieco, il retto, lo sfintere:

(Retto) Perché è chiamato intestino cieco? Per il fatto che non possiede aperture, mentre gli altri intestini ne hanno una e sono provvisti di un passaggio. Qual è la funzione dell'intestino cieco? Ogni organo si accontenta di ciò che produce abitualmente da se stesso, come si può comprendere da una prima

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 254

discussione sul vaso della bile (= cistifellea). Poiché quando la bile diventa molto amara e molto bruciante, dapprima il vaso della bile resta senza infiammazioni, ma ciò non toglie che anche nel vomito di bile, quando l'organo contenente è stato sottoposto ad evacuazione, l'essere vivente rischi di (lacuna). (Verso) (lacuna) poiché il retto si appoggia sul sacro. Da dove viene la sua denominazione di retto? Dal fatto che esso è disposto in linea diritta, mentre gli altri intestini si attorcigliano a spirale. Viene chiamato anche *archos*. Dov'è situato lo sfintere? Nella parte finale del retto. Com'è? Neurocartilaginoso. Qual è la sua funzione? Per il controllo (lacuna).

Probabilmente non è affatto un caso se, tra i papiri letterari greci di medicina, più della metà contiene prescrizioni mediche. Secondo Erofilo, i medicamenti non sono forse le «mani degli dei» (T 248 a-c et 249 von Staden)? Un buon centinaio di papiri contengono più di 400 ricette di pozioni, polveri, colliri, cataplasmi, supposte, unguenti, impiastri, pillole, pessari, elettuari, collutori, sternutatori, afrodisiaci, dentifrici a base di prodotti minerali, vegetali ed animali, destinati a curare le affezioni più varie: malattie degli occhi, della pelle, dei reni, affezioni ginecologiche, ferite e piaghe varie, strangurie, enuresi, costipazione, dissenteria, mal di testa, efflusso di umori, dolori infiammatori, ulcerazioni, cadute di capelli, polipi, affezioni epatiche, insonnie, etc. Questi rimedi sono apposti su semplici foglietti di papiro o su *ostraka*, che servono allora da promemoria [28], o assumono la forma di raccolte o ricettari, i cui più antichi esemplari conservati su papiro risalgono al III secolo a.C. Nel suo *De compositione medicamentorum secundum locos* I 2 (XII 423, 13-14 K.), che egli dovette scrivere intorno all'anno 200, Galeno ci insegna che alla sua epoca i medici disponevano di tali raccolte di rimedi riunite in un blocchetto di pergamena (*puktis diphtera*), infinitamente più pratico (entra nella mano) e più solido di un rotolo di papiro. Forse ad un blocchetto di questo genere appartiene il foglio di codice in pergamena «MPER» NS 13.8 (PVindob inv. G 28426 = MP³ 2422.7, V secolo, provenienza ignota). Probabilmente di piccolo formato – il frammento, lacunoso nella sua parte inferiore, misura 11 cm di larghezza e 11,5 di altezza –, è scritto ed impaginato con cura, reca il numero delle pagine e conserva, sul recto e sul verso, molteplici ricette, di cui una di collirio all'erica (lato pelo, 3-12) e due di colliri alle rose (lato pelo, 14-24 e lato carne, 38-49). Di

[28] Su questa materia vd, il mio articolo *Étiquettes de médicaments, listes de drogues, prescriptions et réceptaires dans l'Égypte gréco-romaine et byzantine*, in F. COLLARD - É. SAMAMA (dir.), *Pharmacopoles et apothicaires. Les «pharmaciens» de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris 2006, pp. 59-73 (con bibliografia).

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 255

formato più grande (ca. 14 cm x 18-20 cm) e fabbricato con papiro, il *codex* farmaceutico della Michigan già citato prima (PMich XVII 758 = MP³ 2407.01, IV secolo, provenienza ignota) riveste un'importanza particolare nella papirologia e nella storia della medicina, perché, contando 13 fogli di *codex* scritti recto-verso, è il più lungo dei cataloghi di prescrizioni conservati su papiro; perché è accuratamente impaginato (ricette separate da linee e spazi, titolo delle prescrizioni disposto in *ekthesis*) ed anche corretto; perché contiene ricette attribuite per nome ai medici Azanites, Dionisio, Heras, Telamone ed Hygieinos, tutti anteriori a Galeno, che li cita; e poiché il suo accomandante e proprietario – probabilmente medico –, avendo aggiunto al testo, scritto originariamente da uno scriba professionale, di sua mano nei margini una ventina di ricette non solo fornisce un esempio molto prezioso di testo «vivo», ma testimonia anche la volontà costante dei medici praticanti antichi di arricchire la loro raccolta di ricette[29]. Molto diverso è il modo di trasmissione di un'unica ricetta di dentifricio scritta, nel IV secolo d.C., su di un pezzettino di papiro utilizzato in precedenza sul recto per un testo documentario (MPER 13.7 [PVindob inv. G 30914] = MP³ 2423.5, Hermopolite ?), o di ricette di colliri annotate sulle due facce di un *ostrakon* del IV secolo proveniente da Tebe (OBodl II 2184 = MP³ 2427).

Anche i papiri letterari *stricto sensu* possono apportare informazioni mediche interessanti, come il famoso papiro di Milano (PMilVogl VIII 309 = MP³ 1435.01, fine del III secolo a.C., provenienza ignota)[30], che conserva sul recto, in 16 colonne, circa 110 epigrammi (598 versi), attribuiti a Posidippo di Pella, poeta attivo ad Atene, e soprattutto alla corte di Tolomeo II Filadelfo, tra la fine del primo quarto e la prima metà del III secolo a.C. Di fatto, in questa raccolta di poemi raggruppati per temi, una delle sezioni raccoglie, sotto il titolo *Iamatika*, sette epigrammi di guarigione, di cui il primo apporta una testimonianza nuova sulle rappresentazioni di individui emaciati o colpiti da consunzione (col. XIV, 30-37):

> Come quel bronzo che, attirando un debole soffio verso le sue ossa,
> raduna con pena la vita nei suoi occhi,
> tali erano coloro che egli salvava dalle malattie, lui che seppe somministrare
> medicina contro i terribili morsi dell'aspide di Libia

[29] L.C. Youtie, *P. Michigan XVII. The Michigan Medical Codex (P. Mich. 758 = P. Mich. inv. 21)*, 'American Studies in Papyrology' 35, Atlanta 1996.

[30] G. Bastianini - C. Gallazzi, *Posidippo di Pella, Epigrammi (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, 'Papiri dell'Università degli Studi di Milano' VIII, Milano 2001.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 256

Medeios, figlio di Lampon, di Olinto, al quale suo padre
donò tutta la panacea degli Asclepiadi.
A te, Apollo Pizio, come riconoscenza per la sua arte
egli dedicò questa reliquia disseccata di un uomo.

Come indica il testo, l'offerta consisteva in una rappresentazione bronzea di un paziente che, pur non avendo altro che la pelle sulle ossa, un soffio impercettibile ed appena una scintilla di vita negli occhi, ciononostante è stato salvato dal dedicante. Quest'ultimo è un medico. Si chiama Medeios, è originario di Olinto, nella Calcidica, e suo padre, di nome Lampon, del pari medico, gli ha trasmesso la sua arte, come era d'uso all'epoca. Il nostro Medeios era evidentemente esperto di tossicologia, poiché è riuscito a somministrare un antidoto contro i «terribili morsi» dell'aspide di Libia, identificato con il cobra africano (*Naja haje*). È vero che questo grande serpente, che può superare i 2 metri di lunghezza, inocula alla sua vittima, quando la morde, un neurotossico che può comportare la morte per asfissia. Nell'antichità il suo morso era praticamente sempre considerato fatale. Ha forse Medeios trovato egli stesso il rimedio? Essendo Apollo Pizio la divinità adorata, si è congetturato che l'offerta fosse destinata al santuario panellenico di Delfi.

Peter Bing, interrogandosi, in un articolo recente [31] ha potuto precisare la sua identificazione mediante fonti documentarie greche e demotiche. Di fatto, queste evocano un personaggio con questo nome che fu sacerdote eponimo di Alessandro e dei *Theoi adelphoi* o «Dei fratelli» (ovvero Tolemeo II Filadelfo e la sua sorella e sposa Arsinoe II), ad Alessandria, dal 20 aprile 259 all'8 maggio 258, sotto il regno di Tolemeo II Filadelfo (258-246), e che, d'altronde, avrebbe avuto l'autorità per percepire la tassa regale, denominata *iatrikon*: quell'imposta in natura, aumentata nei secoli III-II a.C., per il mantenimento del medico ufficiale. Come tale, Medeios, greco emigrato da Olinto, apparteneva, se non alla corte, almeno alla cerchia di privilegiati che circondavano i monarchi alessandrini e, medico per tradizione familiare, era diventato illustre e, forse, aveva introdotto delle innovazioni in uno dei campi prediletti della medicina alessandrina: la tossicologia. L'offerta di Medeios ad Apollo consiste in una statua (o una statuetta) di bronzo, che si suppone accompagnata dalla sua

[31] P. Bing, *Medeios of Olynthos, Son of Lampon, and the Iamatika of Posidippus*, «ZPE» 140 (2002), pp. 297-300.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 257

dedica in versi (il nostro epigramma), forse su di uno zoccolo. Essa rappresenta un uomo che, benché *in extremis*, sarà salvato dal medico, il quale dà così testimonianza della eclatante maestria nella sua arte. Che siano o no oggetto di un'offerta, rappresentazioni di questo genere sono evocate da altre fonti, letterarie ed archeologiche, che sono state radunate e descritte dal compianto M.D. Grmek e da D. Gourevitch, nella loro opera intitolata *Les maladies dans l'art antique*, Paris 1998, nel capitolo VI, dedicato alla magrezza e all'emaciamento (pp. 145-155). La nostra attenzione sarà rivolta in particolare a tre di queste testimonianze, in virtù dei loro tratti in comune con l'offerta di Medeios descritta nell'epigramma. La prima, letteraria, è tratta dalla *Descrizione della Grecia* X 2, 6 di Pausania (II secolo d.C.). A proposito del santuario di Delfi il Periegeta vi scrive che:

> tra le offerte fatte ad Apollo si trovava una rappresentazione (*mímēma*) in bronzo di [un uomo sofferente di una malattia] cronica le cui carni si erano già consumate ed al quale non restava altro che le ossa. Gli abitanti di Delfi dicevano che era un'offerta del medico Ippocrate.

Nel loro commentario, M.D. Grmek e D. Gourevitch fanno notare che «al tempo di Pausania, la statua di questo paziente di Ippocrate, deposto a Delfi nel IV secolo a.C., non esisteva più o, almeno, non era possibile vederla esposta nel santuario di Apollo, poiché il nostro autore non avrebbe mancato di menzionarla. È stata rinvenuta un'iscrizione dedicatoria su di una pietra, che potrebbe essere ben stata lo zoccolo della statua ippocratica. Il testo è mutilo, ma è certo che vi si parla di «Ippocrate il Tessalo (o di Tessalo, figlio di Ippocrate), di aiuto divino e di guarigione dalle malattie» [32]. La seconda testimonianza, archeologica, è una piccola figurina in bronzo, alta 11, 5 cm, che potrebbe datare all'epoca di Augusto. Essa rappresenta un uomo scheletrico seduto e porta un'iscrizione in cui si decifrano le due parole greche *Eudamidas* e *Perdik[]*. Scoperta nel 1844 nell'Aisne, vicino a Soissons (Francia), è oggi conservata nelle collezioni di Dumbarton Oaks, a Washington [33]. Immediatamente messa in rapporto con il testo di Pausania, essa è stata oggetto di diverse inter-

[32] M.D. Grmek - D. Gourevitch, *op. cit.*, pp. 147-148 e nn. 13-16, p. 388. Per l'iscrizione (Musée de Delphes, Inv. nr. 2255), vd. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris 1992, pp. 54-55.

[33] Dumbarton Oaks, Acc. nr. 47.22 vd. G.M.A. Richter, *Catalogue of the Greek and Roman Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, Cambridge (Mass.) 1956, p. 32 ss., nr. 17 e pl. 14.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 258

pretazioni, fino a che F. Chamoux, avvicinandola ad un mosaico di Lambiridi, vi riconobbe un'illustrazione del famoso tema del re di Macedonia Perdicca II che, credendosi affetto da tisi dopo la morte di suo padre Alessandro I, è guarito in realtà dal suo mal d'amore grazie ad Ippocrate [34]. Eudamidas potrebbe essere il nome del dedicante. La nostra terza testimonianza, ugualmente archeologica, è precisamente il mosaico di Lambiridi, datato alla fine del III secolo d.C. Trovato, nel 1918, vicino a Batna, in Algeria, nella tomba di Cornelia Urbanilla, è esposto nel Museo di Algeri ed è stato, anch'esso, oggetto di molteplici interpretazioni. Esso rappresenta, al centro di un medaglione di 76 cm di diametro, una scena di consultazione medica tra un medico – che potrebbe essere Ippocrate –, ed un malato smunto – che potrebbe essere Perdicca –, al quale egli prende il polso (si ricordi l'anacronismo del procedimento se si tratta di Ippocrate di Cos). Sotto il medaglione, si legge l'iscrizione greca seguente, che ben conviene ad un contesto funerario: «Non ero, sono diventato. Non sono più, poco m'importa». Se le tre testimonianze ricordate attestano, nelle interpretazioni figurate, il legame tra un medico, che può essere Ippocrate, il medico per eccellenza, ed un paziente affetto da consunzione, la relazione di Pausania prova, come l'epigramma del papiro di Milano, che, dall'epoca di Ippocrate ed ancora fino all'epoca ellenistica, alcuni medici dedicavano rappresentazioni di questo genere alla divinità. In questo caso si trattava non di un ex-voto di malati, bensì di offerte di medici come riconoscimento dell'eccellenza della loro arte, che aveva permesso loro di salvare da una morte quasi certa dei pazienti che non avevano altro che la pelle e le ossa. Così come suggerisce il testo dell'epigramma, in cui il medico Medeios si vanta di aver salvato questi ultimi «dalle malattie» senz'altra precisazione, è meglio evitare di voler formulare una diagnosi troppo precisa di fronte a rappresentazioni tali che, in mancanza della *facies* ippocratica, forse troppo difficile da rendere o considerata antiestetica, e senza dubbio conformemente a convenzioni artistiche, o per eufemismo, traducono l'imminenza della morte attraverso una magrezza estrema. Questo stato e la sua apparenza sorprendente, che affliggono di preferenza un giovane adulto, non mancano neppure di riferimenti letterari (cf. il romanzo di Perdicca).

[34] F. CHAMOUX, *Perdiccas*, in M. RENARD (éd.), *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles 1962, pp. 384-396.

08AeR3_4_08_Marganne.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 259

Conclusione

Lungi dall'essere limitata all'Egitto greco-romano e bizantino, la trasmissione del sapere medico nella prospettiva dei rotoli di papiro, blocchetti e *codices* di pergamena, *ostraka* ed anche tavolette, si è operata nell'insieme del bacino mediterraneo e in tutto l'Impero romano, da Cipro [35] a Vindolanda (attuale località di Chesterholm in Gran Bretagna) [36]; ma, in considerazione delle condizioni climatiche, essa ha lasciato tracce significative solo nel Paese del Nilo. Si tratta, naturalmente, della tradizione scritta della medicina. Come tali, tra libri di lusso da una parte, copie personali, manuali, questionari, semplici promemoria, abbozzi e note dall'altra, i papiri letterari greci di medicina contribuiscono a restituire un'immagine del mondo medico antico e dei suoi attori, con i loro livelli d'istruzione, i loro statuti, i loro compiti e i loro obiettivi differenti. Si tratta di autori, ma anche copisti, librai e lettori, medici sapienti, specialisti, medici di città e di campagna e futuri medici, ma anche sacerdoti egizi ellenizzati, *philiatres* agiati, farmacisti e droghieri e, infine, pazienti che si preoccupano di scegliere un buon medico o di praticare l'autocura.

Marie-Hélène Marganne
Centre de Documentation de Papyrologie Littéraire,
Université de Liège

[35] OPaphos inv. 14/68 edd. Z. Borkowski - A. Lajtar, *Medicament Label on an Ostracon from Nea Paphos, Cyprus*, «The Journal of Juristic Papyrology», 23 (1993), pp. 19-23, etichetta di medicamento (6,7 x 9,2 cm), epoca imperiale (II-IV secolo?).

[36] TVindol 3 591 = MP^3 3011.01, conto o lista di sostanze medicinali o prescrizioni mediche, I^{ex}-II^{in}.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 260

SCRITTURE SEGRETE NELL'EGITTO ROMANO E BIZANTINO

Quando numeri e figure non saranno più la chiave di tutte le creature, quando coloro che cantano o baciano sapranno più dei profondi eruditi, quando il mondo tornerà ad essere vita libera, il vero mondo, quando poi luce e ombra si ricongiungeranno in un genuino chiarore, e quando in fiabe e poesie si riconosceranno le storie eterne del mondo, allora di fronte ad un'unica parola segreta si dileguerà tutta la falsità.

NOVALIS, *Enrico di Ofterdingen*

Scrivere per non farsi capire: sembrerebbe una contraddizione, se si pensa che la scrittura è nata essenzialmente a scopo comunicativo. Ma una volta che il codice di comunicazione è divenuto a tutti noto, può sorgere l'esigenza di deformarlo o di alterarne le regole, per nascondere ai più informazioni riservate, oppure per dare un aspetto di misteriosa segretezza a parole magico-religiose o, infine, soltanto per gioco. Nasce così la crittografia, un fenomeno che non ha mai cessato di esistere, dall'antichità fino all'età contemporanea, dando luogo a scritture segrete, cifrari, strumenti e macchine cifranti, algoritmi di ogni genere e per ogni lingua. Ma se al giorno d'oggi in alcune azioni quotidiane – come digitare un codice numerico per un pagamento automatico – ci capita di fare un uso inconsapevole della crittografia senza vederne neppure un rigo, in epoca antica un testo cifrato non poteva che essere visibile a tutti e fortunatamente, in alcuni casi, tale è rimasto anche per noi.

In Egitto la crittografia è attestata fin dall'Antico Regno, ma è molto diffusa solo dal Nuovo Regno: esistono testi funerari scritti con geroglifici mutilati, o con segni nuovi, oppure con vecchi segni rivestiti di nuovo significato per acrofonia o per una sorta di *rebus* [1]. Criptare un nome o

[1] Dalla XIX Dinastia in poi, inoltre, nei templi si trovano protocolli reali e dediche in crittografia ornamentale, che enfatizzano figure ed emblemi degli dei.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 261

una parola pericolosa era come censurarli, renderli innocui, se è vero che, al contrario, l'efficacia di una formula dipendeva dall'esattezza e dalla completezza della sua trascrizione. Inoltre se si considera che in certi casi le stesse formule scritte in geroglifici crittografici si trovano ripetute anche in chiaro, è evidente che non si voleva impedirne la recitazione, bensì stimolarla, per vincere l'indifferenza dei visitatori delle tombe, il senso di sazietà prodotto dalla monotonia di formule ripetitive. Far decifrare voleva dire far leggere, e si sa che solo con la lettura si otteneva che le formule augurali scritte sulla tomba si avverassero per il defunto [2].

La crittografia in lingua egiziana non si esaurisce con la scomparsa della scrittura geroglifica: un esempio è dato dal papiro magico di London-Leiden [3], in scrittura demotica del II/III d.C. Vi si trovano ben 74 parole, di cui 64 egiziane e 10 greche, scritte con simboli o lettere camuffate: le parole criptate sono ingredienti per pozioni o droghe medicinali e ricorrono nei passi che riguardano le procedure pratiche del rito, probabilmente, come ritiene Jacco Dieleman, allo scopo di controllare e limitare l'accesso alle conoscenze professionali [4]. Un sistema diverso per criptare parole greche inserite in testi demotici è quello testimoniato da alcuni *ostraka* di Medinet Madi (II d.C.): sia parole comuni che nomi di persona sono espressi con numeri demotici, considerando cioè ogni lettera greca come cifra e scrivendo il corrispondente simbolo demotico [5].

Nei testi copti la crittografia è usata per scrivere formule magiche, nomi di droghe medicinali, preghiere di monaci, colofoni di scribi. I sistemi sono almeno tre, uno dei quali sicuramente preso a prestito da un sistema greco (il più diffuso, come vedremo), perché le lettere distintive dei suoni egiziani, assenti dalla fonetica greca, rimangono scritte in chiaro oppure vengono sostituite da segni convenzionali [6].

Vd. *Lexicon der Ägyptologie* II, *s.v. Hieroglyphen*, *H. Cryptography* (col. 1196, bibliografia nella col. 1199).

[2] Vd. É. Drioton, *Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIIIe dynastie*, «REgypt» 1 (1933), pp. 1-50, in part. pp. 49-50.

[3] PDM XIV = PBritMus 10070 (Anastasi 1072) + PLeid J 383 (Anastasi 65).

[4] J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden-Boston 2005, pp. 87-96.

[5] Vd. A. Menchetti, *Words in Cipher in the Ostraka from Medinet Madi*, «EVO» 25 (2005), pp. 237-242.

[6] Dei numerosi testi crittografici copti è reperibile una selezione con commento di J. Doresse in *The Coptic Encyclopedia*, VIII (1991), pp. 65-69, *s.v. Cryptography*.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 262

Nel vasto panorama degli studi papirologici, il campo della crittografia greca si può considerare quasi inesplorato: il motivo è che le testimonianze sono scarsissime [7]. Una breve rassegna dei testi crittografici greci di provenienza egiziana sarà utile per tentare di capire se, come nella moderna crittografia, chi scriveva aveva veramente l'intenzione di rendere difficile o impossibile la lettura di un messaggio a chiunque non fosse il destinatario in possesso della chiave. Infine potrà risultare interessante confrontare i rari documenti dell'Egitto romano e bizantino con le notizie pervenuteci dalle – altrettanto rare – fonti storico-letterarie greche e latine.

Il più antico testo crittografico greco che l'Egitto ci ha restituito è dei primi anni del II secolo d.C.: due frammenti papiracei, appartenenti allo stesso trattato magico (PGM LXXII + PGM LVII) [8], ci restituiscono un formulario di preghiera alla divinità lunare Selene-Isis. Non si vede il motivo per cui si sia sentito il bisogno di inventare un alfabeto fantasioso per criptare una sessantina di righe fitte di invocazioni e di istruzioni rituali per far diventare bella una persona, dal momento che in altri papiri di carattere magico frasi analoghe si trovano scritte in chiaro. Non possiamo che prendere atto che uno scriba ha ingegnosamente camuffato la forma di tutte le lettere (tranne l'*omicron*), ricorrendo a vari espedienti grafici: per esempio ruotando *epsilon* e *kappa* di 90° a sinistra, *lambda* di 90° a destra, capovolgendo il *mu*, tracciando l'*omega* come un tridente e l'*alpha* come un piccolo occhiello chiuso da un lungo tratto verticale; nessun'altra testimonianza esiste di questo strano alfabeto greco. L'intenzione dello scriba di far apparire misterioso il formulario, o forse di evitare che cadesse nelle mani sbagliate, si infranse, a distanza di molti secoli, contro l'acume e l'abilità di Sir Arthur Surridge Hunt, il quale giunse alla decifrazione di uno dei frammenti – che da tempo giaceva nella Library della University of Michigan (inv. 534 = PGM LVII) fra gli acquisti egiziani di F.W. Kelsey – e ne dette un brillante resoconto alla British Academy nella seduta del 19 giugno 1929 [9]. Qualche anno dopo, l'altro frammento, appartenente fin dal 1920 alla collezione della University Library di Oslo (POslo III 75 = PGM LXXII), fu

[7] Cf. F. Wisse, *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism I: Cryptography*, «Enchoria» 9 (1979), pp. 101-120; J. Doresse, *Cryptographie copte et cryptographie grecque*, «BIE» 33 (1952), pp. 215-228.

[8] LDAB 4798.

[9] A.S. Hunt, *A Greek Cryptogram*, «PBA» XV (1929), pp. 127-134 + tav. (= pp. 3-10 nell'estratto singolo).

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 263

decrittato da Samson Eitrem, che vi riconobbe lo stesso alfabeto crittografico del frammento Michigan [10].

Soltanto un rigo di crittografia – cifrato con un sistema diverso dal precedente – si trova in un papiro del III/IV d.C., contenente un migliaio di righi di un manuale di magia in greco (PLond 121 = PGM VII) [11]; al r. 970 si leggono infatti 26 lettere che apparentemente non hanno alcun senso in greco (κλψϙωξθπθολνοθηωνυθϡψϙλνϙεϡ), ma che furono così decrittate da Wessely nel 1895 [12]: Πότισμα καλόν· λαβὼν χαρτίον ἱερ, seguono, scritti in chiaro, la conclusione della parola, ατικόν, e il resto della frase [13]. Sono le parole di apertura di un incantesimo da farsi con un filtro d'amore: «Una buona pozione: prendi un pezzo di carta ieratica e scrivici: … che mi ami la tale, figlia della tale, quando avrà bevuto questa pozione». In questo caso le lettere normali sono scambiate con altre lettere dell'alfabeto, secondo un codice crittografico che avrà grande fortuna nei colofoni di numerosi manoscritti a partire dal IX (sei secoli dopo!) fino al XVI secolo, come ha mostrato Viktor Gardthausen nella *Griechische Palaeographie* e non solo [14]. Le 24 lettere dell'alfabeto greco sono divise in tre gruppi e le lettere di ogni gruppo sono sostituite dai valori numerici delle unità, decine e centinaia, espressi in lettere, ma in ordine inverso, con l'omissione di Δ = 4, I = 10 e P = 100; nell'alfabeto cifrato si aggiungono invece ς (*stigma*) = 6 = δ, ϙ (*coppa*) = 90 = ι e ϡ (*sampi*) = 900 = ρ.

[10] S. EITREM, *Fragment of a Greek Cryptogram in the Oslo Collection*, in *Mélanges Maspero*, II, fasc. I, Le Caire 1934, pp. 113-117, tav. s.n. ma X. I due testi sono stati congiuntamente ripubblicati, con traduzione e commento, da R. MERKELBACH - M. TOTTI, *Abrasax II*, 'Papyrologica Coloniensia' 17.2, Opladen 1991, pp. 83-96.

[11] LDAB 1321, MP³ 552.

[12] C. WESSELY, *Ein System altgriechischer Tachygraphie*, «Denkschr. Kaiserl. Akad. Wiss. Wien», 44 (1895), pp. 9-11.

[13] L'ω di λαβών è scritto in chiaro.

[14] La struttura di questo alfabeto crittografico e la sua applicazione nella crittografia medievale fu oggetto di un articolo di V. GARDTHAUSEN, *Zur byzantinischen Kryptographie*, «ByzZ» 14 (1905), pp. 616-619, il quale poi negli anni seguenti approfondì e aggiornò la trattazione, esaminando i sistemi crittografici usati nei manoscritti dal IX al XVI secolo (IDEM, *Griechische Palaeographie*, II, Leipzig 1913², pp. 282-3 e 298-319). È di Gardthausen anche la voce *Geheimschrift* nella *RE*, Suppl. IV (1924), coll. 517-521. Una trattazione più ampia della crittografia medievale fu fatta da C.É. RUELLE, *La cryptographie grecque. Simples notes, suivies d'un tableau général des alphabets secrets*, in *Mélanges offerts à M. Émile Picot*, I, Paris 1913, pp. 289-306, il quale individuò ben 47 alfabeti, che riportò accuratamente nel *tableau*.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 264

Alfabeto in chiaro	α	β	γ	δ	ε	ζ	η	θ	ι	κ	λ	μ	ν	ξ	ο	π	ρ	σ	τ	υ	φ	χ	ψ	ω
Alfabeto cifrato	Θ	Η	Ζ	ς	Ε	Γ	Β	Α	ϱ	Π	Ο	Ξ	Ν	Μ	Λ	Κ	ϡ	Ω	Ψ	Χ	Φ	ϒ	Τ	Σ
	9	8	7	6	5	3	2	1	90	80	70	60	50	40	30	20	900	800	700	600	500	400	300	200

Si determina così una relazione numerica tra ciascuna lettera in chiaro e la sua corrispondente cifrata. Infatti per cifrare ciascuna lettera del primo gruppo si sottrae da 10 il suo valore numerico: per esempio, poiché α = 1, si ha 10 – α = 10 – 1 = 9, cioè Θ. Nel secondo gruppo si sottrae da 100 e nel terzo gruppo da 1000. Restano invariate ε = 5, ν = 50 e ϕ = 500, perché il loro valore numerico è la metà, rispettivamente, di 10, 100 e 1000. Questo è il sistema, come abbiamo detto, adottato e maggiormente usato dai copti, che potremmo chiamare alfanumerico.

Fino a poco tempo fa i due testi magici erano le uniche testimonianze di crittografia in papiri di ambito greco, a parte la sottoscrizione del I trattato (Zostriano) del codice papiraceo copto di Nag Hammadi VIII (IV d.C.), criptata con lo stesso sistema di PLond 121, che, decifrata, dà un brevissimo testo greco che certifica come autentici gli insegnamenti: «Parole di verità di Zostriano. Dio della verità. Parole di Zoroastro» (PNagHamm VIII, I 132, rr. 7-9).

Solo recentemente in un papiro della collezione dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» del IV secolo d.C. (PSI inv. 401, cm 8,5 x 20,5, provenienza ignota), inizialmente ritenuto un testo contenente cifre o operazioni matematiche, sono stati identificati ben 27 righi scritti con lo stesso tipo di crittografia [15]. La decrittazione non ha portato a niente di particolarmente misterioso, bensì ad un banalissimo elenco di capi di vestiario e viveri: è il testo più lungo che conosciamo scritto con questo alfabeto crittografico. L'elenco, preceduto dall'intestazione *breuion* = lat. *breve* (lista, breve inventario), non crittografata, comprende tuniche (ΩΨϱϒΘϡ[ϱΘ = στιχάρ[ια) descritte con vari aggettivi, fra cui spiccano quelle «adatte a cavalcare» [16] ed una definita «quadrata»; ci sono anche vesti di un certo pregio, guarnite di passamanerie (ΚΘϡΘΖΘ[Χ]ϛϱΘ = παραγα[ύ]δια e ϛΕΟΞΘΨϱ[Πϱ]ΛΝ ΚΘϡΘΖΘΧ[ϛΣΨΛΝ = δελματί[κι]ον παραγαύ[δωτον) [17] e

[15] Vd. la mia comunicazione al XXV International Congress of Papyrology (Ann Arbor, July 29-August 4, 2007) *Crittografia greca in Egitto: un nuovo testo*, che sarà pubblicata nei *Proceedings*. L'edizione definitiva del papiro uscirà nel prossimo volume dei PSI.

[16] Cf. C. Fluck - G. Vogelsang-Eastwood, *Riding Costume in Egypt. Origin and Appearance*, Leiden 2004.

[17] Per il discusso significato dei termini παραγαύδιον e παραγαύδωτος, l'uno sostantivo, l'altro aggettivo, mi baso sulle indicazioni del *Lex. Lat. Lehn.*, II, pp. 272-3 e del *Lex. Byz. Gräz.* (Fasz. 6), p. 1206.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 265

un indumento da bagno ricamato; e non mancano due asciugamani, un telo di lino, *kolobion* (la tunica senza maniche o a maniche corte) e tunica dalmatica con cappuccio, una coperta, un tappetino per l'asino, un fazzolettino per il viso e un fazzoletto da testa, un paio di fasce per la testa, una bisaccia di pelle e una cassa. Per ultimi, separati da una *paragraphos*, vino, olio, *garum* e carne. Tutto ciò scritto in grafia, anzi crittografia, maiuscola con pochissimi elementi corsivi, abbastanza chiara e con lettere ben separate.

Poiché l'elenco comprende anche generi alimentari destinati al consumo, è probabile che sia, più che un inventario domestico o ecclesiastico, una lista predisposta per una consegna, una spedizione o anche per la preparazione di bagagli e provviste per un viaggio. Una combinazione di vesti e cibo si trova in liste di carico su imbarcazioni: per esempio, PColl Youtie II 84, del IV secolo, dove, oltre a vestiti, troviamo analogamente olio, vino, *garum*, coperte e una bisaccia. Un dato è certo: PSI inv. 401 costituisce il primo e forse l'unico esempio di un uso 'laico' della crittografia in Egitto; ma rimane il dubbio riguardo al motivo per cui si è sentito il bisogno di secretare questa lista. Non sappiamo se chi l'ha scritta volesse semplicemente divertirsi, oppure se veramente volesse nasconderne il contenuto, per esempio per evitare il furto della merce; effettivamente quasi un quarto delle petizioni o denunce di furto di età romana e bizantina rinvenute in Egitto riguarda vestiti e materiali tessili [18].

Su supporti diversi dal papiro, come muri, pietra, legno e pergamena, ci sono giunti dall'Egitto soltanto nove brevissimi testi crittografici greci, databili tra II e XI secolo, tutti criptati con lo stesso sistema alfanumerico usato per quel filtro d'amore in PLond 121, per il breve crittogramma greco di Nag Hammadi e per la lista di vestiario e viveri in PSI inv. 401. Quattro sono graffiti e iscrizioni di carattere religioso, uno è un alfabeto cifrato e quattro sono colofoni di scribi, che si qualificano con la loro carica ecclesiastica.

Il più antico è un *proskynema*, crittografico solo in parte, iscritto sul colosso di Memnon [19]: nella parte superiore del piede sinistro della statua sono incisi sei righi di scrittura, un miscuglio di parole in crittografia e di parole scritte in chiaro. Una parola, addirittura, è anagrammata e criptata: si legge ΝΠΥΛϱΘΩΣ, sequenza di lettere che, decrittata, dà νκυοιασγ, anagramma di γυναικός! Il testo completo, decrit-

[18] A. Lukaszewicz, *Petition Concerning a Theft. P. Berol. 7306*, «JJP» 19 (1983), pp. 107-119.

[19] CIG 4759; A. Bernand - É. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Le Caire 1960, pp. 205-208, nr. 102 e pl. LVII.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 266

tato, suona così: «Atto di adorazione da parte di mia moglie Apollonarion; fatta la mia visita ho fatto memoria, io, Lucio, nell'ora terza, mese di Phamenot». La visita di questo Lucio è avvenuta dunque tra il 25 febbraio e il 26 marzo di un anno imprecisato, ma che possiamo attribuire a un'epoca non posteriore al II d.C. [20].

Del III o IV secolo è un altro *proskynema* crittografico: tracciato sulla parete nord della prima corte del tempio A di Medinet Madi (Narmuthis) [21], decrittato e poi non più reperito dallo stesso Achille Vogliano nel 1937, restituisce solo queste parole: «Atto di adorazione da parte di Tkes, figlio di Phatres e […] e di quelli che lo accompagnano».

Queste prime due testimonianze, che retrodatano di almeno quattro secoli l'inizio della crittografia greca in Egitto, non furono riportate da Jean Doresse nel suo articolo del 1952 sulla crittografia greca e copta e neppure da Frederik Wisse nel 1979 (vd. n. 7), per quanto fossero già edite.

Dal Monastero di Epifanio a Tebe ci sono giunte tre testimonianze: due graffiti ed una iscrizione su un frammento ligneo. La decrittazione dei graffiti rinvenuti sulle pareti della cella B restituisce due brevi preghiere cristiane: «Signore e Potenza delle sante preghiere dei grandi, prega per i miei peccati. Io sono Menas il peccatore. Amen, amen, amen, Signore. Indizione VII» (PMonEpiph II 701 = *SB* IV 7513). «O Signore, aiuta il tuo servo Giovanni e tutta la sua casa, e i suoi amici […] in pace, amen» (PMonEpiph II 702 = *SB* IV 7514). Il frammento ligneo (PMonEpiph II 616; MP³ 1597, LDAB 210), proveniente dalla cella di Elias (VI-VII d.C.), conserva, oltre a un verso anonimo contenente tutte le lettere dell'alfabeto, noto anche dall'*Anthologia Graeca* (*AP* IX 538) [22], un alfabeto cifrato che è proprio quello usato nelle altre testimonianze:

Θ Η Ζ ς ≡ Γ Β Α ϱ Π Ο Ξ ||| Μ Λ Κ Ρ Ω Ψ Χ Φ Υ Τ Σ

[20] Infatti le iscrizioni del colosso di Memnon sono comprese fra il regno di Tiberio e quello di Settimio Severo (cf. A. Bernand - É. Bernand, *op. cit.*, pp. 29-31).

[21] É. Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, III, *La «méris» de Polémôn*, Bibliothèque d'étude, IFAO, Le Caire 1981, pp. 105-106, nr. 186.

[22] È il famoso verso Ἀβροχίτων δ' ὁ φύλαξ θηροζυγοκαμψιμέτωπος che era stato creduto di Tzetzes (XII secolo), ma che, con la scoperta della tavoletta lignea, fu retrodatato di almeno cinque secoli. Cf. P. Bellet, Anthologia Palatina *9.538, the Alphabet and the Calligraphic Examination in the Coptic Scriptorium*, «BASP» 19 (1982), pp. 1-7, dove si trova una buona riproduzione della tavoletta. Per le altre testimonianze di questo verso, si veda il commento di C. Römer a PKöln IV 175, n. ai vv. 5-6 (pp. 103-104).

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 267

Le uniche differenze sono il fatto che il ρ è lasciato invariato (non sostituito dal *sampi* = 900) e che ε e ν sono sostituiti da segni composti da tre trattini rispettivamente orizzontali e verticali, un fenomeno che ritroviamo nei manoscritti dal IX secolo in poi. Inizia infatti in quest'epoca l'impiego della crittografia da parte dei copisti per indicare il proprio nome ed eventualmente aggiungere la data e una preghiera: è il caso di alcuni colofoni in greco apposti a manoscritti copti, appartenenti alla collezione della Pierpont Morgan Library.

Il più antico è M 595, un codice pergamenaceo copto saidico, proveniente dal Fayyum (Monastero di S. Michele, Hamuli), che contiene una miscellanea omiletica per il tempo pasquale, scritto prima del 4 aprile 855, se questa è la data della donazione al monastero che compare nel colofone. Fra i numerosi colofoni, due sono in crittografia, uno greco-copto, l'altro greco: «Io sono Cirillo, il diacono, e Apa Kyre, suo figlio» (f. 148 r); «E di Teodoro, il diacono» (f. 64 v) [23].

M 596 è un manoscritto pergamenaceo copto saidico, contenente una miscellanea agiografica e omiletica, scritto nell'871 o 872 e donato al monastero di Apa Epima di Pshante a Narmuthis; il codice passò poi allo stesso monastero di S. Michele, dove fu rinvenuto nel 1910. Al f. 37 r, il nome di un copista, in crittografia greca: «Papostolos, il diacono» [24].

M 633, manoscritto pergamenaceo copto saidico, proveniente dal monastero di S. Mercurio a Edfu, contiene una miscellanea agiografica. Fu scritto in data anteriore al 29 agosto 994, ma un colofone greco crittografico fu aggiunto nel 1034/5: «Io sono l'umile Marco, figlio del diacono Pakire figlio di Giuseppe, il presbitero [...] di Latopolis. Ricordati di me, Signore, quando verrai nel tuo regno. 17 Tybi, era di Diocleziano 759, era dell'Egira 425» [25].

Da questa breve panoramica si ha l'impressione di un uso della crittografia greca che nasce nel solco della tradizione magico-religiosa egiziana e che, come tutti i fenomeni legati alla sfera della magia – basti pensare alle pratiche oracolari – transita in ambiente cristiano (vd. i reperti del Monastero di Epifanio), quasi a perpetuare un rapporto esclusivo di comunicazione fra l'uomo e Dio; infine, in epoca tarda,

[23] L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven 1993, pp. 345-350, nr. 170; *Album* pl. 282; F. Wisse, *Language Mysticism*, cit. in n. 7, pp. 114 e 107-108, rispettivamente nrr. 15 e 4.

[24] L. Depuydt, *op. cit.*, pp. 305-309, 158; *Album* pl. 251; F. Wisse, *art. cit.*, p. 108, nr. 5.

[25] L. Depuydt, *op. cit.*, pp. 341-343, nr. 168; F. Wisse, *art. cit.*, pp. 108-109, nr. 6.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 268

rimane confinato all'ambiente degli *scriptoria*, nelle mani (si può ben dire!) dei monaci. Appare dunque quanto mai appropriato il nome «alphabet des copistes», con cui C.É. Ruelle identificava questo alfabeto crittografico che riconosceva in numerosi colofoni di manoscritti; si tenga conto che all'epoca in cui scrive Ruelle (1913) esisteva una sola testimonianza antica: quel rigo del papiro magico PLond 121 [26]. All'epoca, inoltre, costituiva ancora un punto di riferimento importante la *Palaeographia graeca* del monaco benedettino Bernard de Montfaucon (1708) [27], il quale aveva dedicato un capitolo agli «alphabeta arcana» dall'XI secolo in poi, distinguendo innanzi tutto due tipi (per mutamento di posto delle lettere e per deformazione o sostituzione con segni nuovi) e riproducendone esempi in facsimile: «Duplici autem modo arcana et occulta, quae non omnibus aperta essent, exarabant; primo per commutationem literarum vulgaris formae: cujusmodi est Alphabetum secundum in Tabula sequenti, ubi θ pro α ponitur, et sic caetera: hoc porro arcane scribendi genus frequentius usurpabatur; secundo per literas diversae admodum ac novatae figurae» [28]. Il secondo degli alfabeti riprodotti nella *tabula* [29], conosciuto all'epoca del Montfaucon solo dai codici medievali, è proprio lo stesso alfabeto crittografico che abbiamo visto nascere fin dal II secolo nelle testimonianze riaffiorate dall'Egitto.

L'estensione dal contesto magico-religioso pagano a quello cristiano potrebbe essere stata favorita dal fatto che nella Bibbia non mancano tracce di un sistema crittografico analogo a quello greco-copto, in cui lo scambio delle lettere soddisfa la stessa relazione numerica: è il sistema ebraico *Atbah*, usato nel Talmud (*Sukk.* 52 b, *Sanh.* 22 a, cf. *Shabb.* 104), in cui l'alfabeto di 27 lettere (inclusi i segni per le finali) è diviso in tre parti e all'*aleph* (I lettera) si sostituiva *teth* (IX lettera), a *beth* (II lettera) si sostituiva *cheth* (VIII lettera) etc. [30].

Le uniche fonti – se non erro – che teorizzano la crittografia come scienza del linguaggio mistico sono le epistole di Pacomio, in particolare 1-3 (in greco), 6 (in latino), 8 (in copto), 9 (in copto e latino) e 11

[26] C.É. Ruelle, *La cryptographie grecque*, cit., pp. 292-293.

[27] *Ibid.*, pp. 289-291.

[28] B. de Montfaucon, *Palaeographia graeca, sive de ortu et progressu litterarum graecarum*, Parisiis 1708, p. 285.

[29] *Ibid.*, p. 286.

[30] Cf. anche nella Bibbia, *Ger.* 25, 26, dove è criptata la parola «Babel». Come ha chiarito Wisse (*art. cit.*, p. 104), non è corretta l'analogia suggerita da Gardthausen con il sistema ebraico *Atbash*, in cui la prima lettera dell'alfabeto diventa l'ultima (*aleph* diventa *taw*), la seconda la penultima (*bet* diventa *shin*) etc.

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 269

(in copto), che descrivono un linguaggio criptico, basato su un uso enigmatico dell'alfabeto [31]. La conoscenza della crittografia nelle comunità monastiche, a parere di Doresse [32], è da mettere in relazione con la grazia di questo particolare tipo di linguaggio che un angelo avrebbe dato a Pacomio, Cornelio e Siro, in modo che potessero esprimersi attraverso uno speciale alfabeto, camuffando messaggi segreti con segni e simboli [33].

Che la crittografia greco-egizia sia nata a scopo magico-religioso e che il suo uso fino al IX secolo sia rimasto confinato in Egitto, sembrerebbe confermato dal fatto che gli autori greci e latini parlano sì di vari sistemi crittografici, ma finalizzati a scopi militari o del tutto privati. Plutarco (*Lys.* 19,8) riferisce che a Sparta gli efori trasmettevano ai generali i messaggi segreti con la σκυτάλη, un bastone cilindrico intorno al quale veniva arrotolato un nastro, in modo da coprirne tutta la superficie; sul nastro, parallelamente all'asse del cilindro, si scriveva un messaggio, che poteva essere capito solo se riarrotolato su un cilindro dello stesso diametro. L'uso doveva essere molto diffuso se nel V-IV secolo a.C. per Tucidide (I 131) e Senofonte (*Hell.* III 3, 8) σκυτάλη è semplicemente sinonimo di messaggio, dispaccio militare. Nel IV a.C. Enea Tattico dedica un intero capitolo (31) alle istruzioni per inviare messaggi segreti; oltre ai numerosi espedienti per nascondere materialmente un messaggio, vi sono alcuni sistemi che coinvolgono le lettere dell'alfabeto: uno di questi è un disco con 24 fori sul bordo, corrispondenti alle 24 lettere greche in ordine alfabetico. Partendo da un foro praticato al centro del disco, un filo veniva avvolto facendolo passare nei fori delle successive lettere dell'alfabeto che componevano le parole; il destinatario svolgeva il filo leggendo così le lettere dall'ultima alla prima. Due secoli dopo, Polibio (X 45) descrive il sistema di segnalazioni inventato dai suoi contemporanei Cleosseno e Democlito: l'alfabeto di 24 lettere viene diviso in 5 gruppi di 5 lettere – ovviamente uno dei gruppi (l'ultimo) avrà una lettera in meno – ogni lettera viene cifrata con una coppia di numeri compresi tra 1 e 5, in base a una scacchiera 5 x 5; in tal modo un mes-

[31] Cf. C. JOEST, *Die Pachom-Briefe 1 und 2. Auflösung der Geheimbuchstaben und Entdeckungen zu den Briefüberschriften*, «Journal of Coptic Studies» 4 (2002), pp. 25-98, in part. pp. 36 ss.; IDEM, *Der sechste Brief Pachoms*, «Journal of Coptic Studies» 6 (2004), pp. 107-140.

[32] J. DORESSE, *Cryptographie copte et criptographie grecque*, cit., p. 227; Doresse ribadisce il suo parere in *The Coptic Encyclopedia*, cit., pp. 68-69.

[33] Come è detto nella sesta epistola e nella *Praefatio ad regulas S. Pachomii* (J.-P. MIGNE, *PL*, XXIII 68).

09AeR3_4_08_Menci.qxd 24-07-2009 14:06 Pagina 270

saggio può essere trasmesso con due gruppi di cinque torce ciascuno, segnalando la posizione di ogni lettera in base alle sue coordinate [34].

Più vicina alle tecniche greco-copta ed ebraica è la crittografia latina, che fa uso della sostituzione, benché con un sistema molto più semplice di quello alfanumerico: Giulio Cesare, secondo Svetonio (*Vita Caes.*, *Iul.* 56,6), nella corrispondenza con amici e familiari, usava sostituire la A con la D, la B con la E, ecc., spostando ogni lettera di tre posti; mentre Augusto, sempre secondo Svetonio (*Aug.* 88,1), sostituiva semplicemente la A con la B, la B con la C, ecc. Ancora quattro secoli dopo, questa abitudine di Augusto, in particolare nella sua corrispondenza col figlio Bruto, è ricordata da Isidoro (*Orig.* I 25) [35].

Dalle fonti greco-latine emerge dunque un uso della crittografia laico, pratico ed anche, direi, piuttosto effimero: messaggi cifrati di carattere militare o personale, non destinati ad essere conservati almeno per un breve periodo di tempo, è difficile che ci possano giungere dall'antichità; la lista di vestiario e viveri (PSI inv. 401) rappresenta un'eccezione. Nulla avremmo potuto intuire – perché solo di intuizione si tratta, data la scarsità delle testimonianze – delle origini magico-religiose dell'alfabeto dei copisti e del suo passaggio nei codici medievali, se l'Egitto non ci avesse restituito quei pochi graffiti segreti, tracciati sì da persone inesperte, ma forse profondamente intenzionate a lasciare per sempre una traccia del loro rapporto esclusivo con la divinità. E che dire di quei primi colofoni criptati nei codici di Hamuli e di Esna? Sottoscrizioni con date e nomi da tenere realmente nascosti, oppure solo un vezzo rituale di qualche erudito, un *divertissement* degli scribi, magari per scaramanzia? Altrimenti, perché usare una chiave conosciuta già da molto tempo e quindi soggetta al rischio di una facile decifrazione? Forse soltanto nuove scoperte potranno darci una risposta e dileguare i nostri dubbi sul ruolo delle parole non più segrete.

GIOVANNA MENCI
Università degli Studi di Firenze

[34] A sinistra vengono alzate tante torce in numero corrispondente al gruppo a cui appartiene la lettera (da 1 a 5), a destra si alzano invece tante torce a seconda della posizione che la lettera ha nel suo gruppo: per esempio, α sarà 1 torcia a sinistra e 1 a destra, β 1 a sinistra e 2 a destra, fino a ω, che sarà segnalata con 5 torce a sinistra e 4 a destra. Questo sistema è alla base di cifrari moderni come il *Playfair Cipher* o il cifrario campale germanico usato nella Prima guerra mondiale.

[35] Il sistema di spostare le lettere di un posto è forse il più semplice ed è per questo che può presentarsi in qualsiasi lingua. Non a caso è anche uno dei sistemi copti, come fa notare J. DORESSE, *The Coptic Encyclopedia*, cit., pp. 68-69.

10AeR3_4_08_Ind_ann.qxd 24-07-2009 14:07 Pagina 271

INDICE DELL'ANNATA
2008

Papiri e mondo antico I-II

A. Angeli, *Papirologia, storia e critica del testo* 3

R.S. Bagnall, *I papiri e la Storia* 43

M. Capasso, *I papiri e le letterature greca e latina* 58

M. Capasso, *Premessa* 1

S. Daris, *I papiri latini* 80

P. Davoli, *Papiri, archeologia e storia moderna* 100

T. Dorandi, *I papiri e la filosofia antica* 129

A. D'Ottone, *Papirologia araba* 144

P. Giannini, *I papiri musicali* 157

G. Indelli, *Le opere morali di Filodemo conservate nei papiri ercolanesi: un bilancio degli studi più recenti* 166

F. Longo Auricchio, *La biblioteca ercolanese* 190

R. Lucarelli, *Il Libro dei Morti dall'epoca faraonica all'epoca greco-romana* 210

F. Maltomini, *I papiri e la magia antica* 221

M.-H. Marganne, *L'apporto dei papiri letterari greci alla storia della medicina antica* 238

G. Menci, *Scritture segrete nell'Egitto romano e bizantino* 260

11AeR3_4_08_Soci.qxd 24-07-2009 14:33 Pagina 272

ASSOCIAZIONE ITALIANA DI CULTURA CLASSICA

Cariche sociali elette per il triennio 2006-2009

Presidente: Mario Capasso
Vicepresidente: Renato Uglione

Segretaria: Maria Grazia Vacchina *Tesoriera*: Dora Liuzzi

Consiglio Direttivo: Sergio Audano, Gabriele Burzacchini, Mario Capasso, Salvatore Cerasuolo, Leonardo Di Vasto, Dora Liuzzi, Giovanni Lobrano, Enrico V. Maltese, Mauro Tulli, Renato Uglione, Maria Grazia Vacchina.

ALLE DELEGAZIONI E AI SOCI DELL'AICC

Il Consiglio Direttivo, tenuto conto anche delle indicazioni fornite dalle Delegazioni, ha ritenuto di confermare per il 2009 le quote sociali relative al 2008:

Quote dovute dai Soci: Sostenitori euro 30,00; Ordinari euro 22,00; Studenti euro 14,50
Quote dovute dalle Delegazioni alla Tesoreria Nazionale: Sostenitori euro 20,00; Ordinari euro 17,00; Studenti euro 13,00

La qualifica di Socio AICC (con la conseguente possibilità, per il 2009, di votare per il rinnovo del Consiglio Direttivo) si consegue UNICAMENTE mediante invio dei nominativi e delle quote da parte dei Responsabili delle varie Delegazioni, con bonifico bancario sul c/c n. 0000010268/97 acceso presso il Banco di Napoli, Agenzia di Lequile (LE), via S. Pietro in Lama, 54, 73010 Lequile (LE); *IBAN: IT39O0101079690000001026897*, intestato nel modo seguente: *Associazione Italiana di Cultura Classica «Atene e Roma»*. Gli elenchi dei Soci, corredati di copia del bonifico attestante l'avvenuto versamento, vanno inviati alla Tesoriera Prof. Dora Liuzzi (Via De Angelis 11/A, 73100 Lecce LE) e alla Segretaria Prof. Maria Grazia Vacchina (Via Lys 3, 11100 Aosta AO). Si prega di non inviare raccomandate a Tesoriera e Segretaria per non gravare su spese e lavoro. Il Consiglio Direttivo ha, inoltre, stabilito che gli elenchi dei Soci e relative quote devono pervenire entro il 30 giugno 2009; le quote giunte dopo tale data saranno trasferite al bilancio dell'anno successivo.

Le informazioni sulle attività svolte dalle Delegazioni e i volumi relativi ad Atti di Convegni o cicli di Conferenze da recensire dovranno pervenire al Direttore della Rivista Prof. Salvatore Cerasuolo (Via Atri 23, 80138 Napoli; cerasuol@unina.it) o al Vice-Presidente AICC e Membro della Redazione della Rivista Prof. Renato Uglione (Corso Italia 12, 13041 Bianzé-VC; info@aicc-to.it). È preferibile che il testo delle informazioni sia inoltrato via e-mail.

Al fine di completare e/o aggiornare l'indirizzario delle Delegazioni e rendere più efficaci le relazioni tra le stesse e gli Organi direttivi, si chiede a quanti non abbiano ancora provveduto di voler inviare alla Segretaria nazionale dati e recapiti (denominazione della Delegazione, indirizzo, mail, numero telefono, fax e – con osservanza della normativa sulla privacy – cellulare, relativi alla Delegazione e ai Responsabili: Presidente, Segretario/a Tesoriere/a). Si consiglia, altresì, alle Delegazioni di chiedere a Mondadori Education copia delle etichette di spedizione, per opportuna verifica di correttezza e attualità di elenchi e indirizzi dei Soci, stante il persistere di problemi in merito.

I Responsabili di Delegazione che desiderano comunicare con la Segretaria nazionale possono farlo telefonicamente ai numeri 0165/262211, 335/7070016; tramite posta elettronica all'indirizzo garzino@studiotrasino.it; tramite posta all'indirizzo Maria Grazia Vacchina, Via Lys 3, 11100 Aosta AO.

Le Delegazioni che intendono fornire la tessera agli iscritti devono farne richiesta alla Tesoriera nazionale.