



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

18 | 2005
Varia

Influenze egizie nella *Descriptio orbis* di Dionisio d'Alessandria?

Eugenio Amato



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/kernos/909>

DOI: 10.4000/kernos.909

ISSN: 2034-7871

Editore

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 gennaio 2005

Paginazione: 97-111

ISSN: 0776-3824

Notizia bibliografica digitale

Eugenio Amato, « Influenze egizie nella *Descriptio orbis* di Dionisio d'Alessandria? », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 08 juillet 2011, consulté le 05 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/909> ; DOI : 10.4000/kernos.909

Influenze egizie nella *Descriptio orbis* di Dionisio d'Alessandria?

Résumé : *Des influences égyptiennes dans la Descriptio orbis de Denys d'Alexandrie?* L'examen attentif des composantes laudatives et du contenu du proème de la *Descriptio orbis* de Denys le Périégète prouve que le poète originaire d'Alexandrie a été influencé dans son œuvre même par la religion égyptienne. En particulier, derrière l'éloge de l'Océan paraît se cacher un hymne à la louange du Nun primordial.

Abstract: *Egyptian Influences in the Descriptio orbis by Dionysius of Alexandria?* The thorough analysis of the laudatory components and contents of the proem by Dionysius Periegetes' *Descriptio orbis* shows that the Alexandrian poet was also influenced in his own poem by the Egyptian religion. In particular, behind the encomium of the Ocean, it looks as if the poet is hiding a hymn to the primeval Nun.

L'acclarata molteplicità di livelli di lettura della Περίηγησις τῆς οἰκουμένης di Dionisio d'Alessandria, poema innodico-didattico di argomento geografico in cui si riversano le marche letterarie tipiche della letteratura greca imperiale (la μίμησις e la ποικιλία), investe anche la problematica del destinatario e dell'ambiente culturale al quale il poeta di età adrianea s'indirizza; problematica, invero, tanto più urgente e rilevante quanto maggiore è l'aderenza del poeta allo statuto della poesia didascalica in cui tale testo è iscritto¹. Come afferma Servio nel proemio al suo commento alle *Georgiche* di Virgilio: *Et hi libri didascalici sunt, unde necesse est ut ad aliquem scribantur; nam praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit*. Il rapporto tra un *doctor* e un *discipulus* è una costante strutturale del genere didascalico, un genere centrale nell'esperienza della cultura classica.

In tal senso, l'approccio e la comprensione dell'ἔγχειρίδιον di Dionisio, che vuole senz'altro essere nelle immediate intenzioni del suo autore la descrizione di un πίναξ virtuale, non può non tener conto di alcune istanze meno evidenti, ma altrettanto significative nel processo di comunicazione che l'autore instaura col suo lettore, soprattutto laddove si consideri l'origine alessandrina di Dionisio.

La domanda cui vorrei tentare di rispondere è la seguente: qual era il *background* culturale di Dionisio? Vi sono elementi all'interno della *Descriptio*

¹ Su tale aspetto, vedi C. JACOB, "Le sujet et le texte. Sur l'identité de Denys le Périégète", *Lalies* 4 (1984), p. 215-239: 235; *id.*, *La Description de la Terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie*, Paris, 1990, *praes.* p. 11-41; F. COCCARO ANDREOU, "I molteplici livelli di lettura della *Periegesi della Terra abitata* di Dionisio d'Alessandria", in E. AMATO, F. D'AVINO, A. ESPOSITO (ed.), *Primum Legere. Annuario della Delegazione della Valle del Sarno dell'A.I.C.C.*, 1, Salerno, Helios, 2002, p. 105-133.

orbis che permettono di individuare i legami del poeta con la sua patria d'origine? Fermo restando lo statuto africano del Periegeta, è possibile, cioè, scorgere nel suo poema tratti tipici della cultura egizia, che riflettano anche una destinazione alessandrina?

La questione non è certo peregrina, soprattutto se si considera il caso omologo di altri autori antichi, quali Teocrito, Callimaco ed Apollonio Rodio, *fontes* privilegiati di Dionisio e per i quali si è dimostrato in parte un rapporto fra ideologia dinastica e poesia². Né sarebbe l'unico caso di influenze orientali nell'*epos* didascalico classico, attestato anche in poemi filosofici di rilevanza particolare, in cui l'autore si sforza di offrire al destinatario l'esperienza di un viaggio non comune, che lo rende unico da ogni altro tentativo simile³.

Sfortunatamente, nel caso di Dionisio, al di là della generica informazione della sua origine alessandrina che si legge nell'acrostico dei v. 109-134 (ΕΜΗ ΔΙΟΝΥΣΙΠΙΟΥ ΤΩΝ ΕΝΤΟΣ ΦΑΡΟΥ)⁴, non abbiamo alcuna notizia circa il suo ruolo nell'Alessandria d'Egitto di età adrianea⁵. Né tanto meno gli 'appelli'

² In particolare per Teocrito si ricordi l'importante saggio di F.T. GRIFFITHS, *Theocritus at Court*, Leiden, 1979; *cf.*, inoltre, J. DUCHEMIN, "Quelques analogies égyptiennes dans les poèmes de Théocrite", *IL* 1 (1954), p. 25-31 (= *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995, p. 13-25); O. FAYEZ RIAD, "Théocrite entre la Sicile et l'Égypte", in *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*. Cairo, 6-9 Febbraio 1989. Atti del I Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma, 1992, p. 305-315: 309-314. Per Callimaco, vedi di recente S. STEPHENS, "Callimachus at Court", in M.A. HARDER, R.F. REGTUIT, G.C. WAKKER (ed.), *Genre in Hellenistic Poetry*, Groningen, 1998, p. 167-185, ma anche G. CAPOVILLA, *Callimaco*, I, Roma, 1967, p. 84-143 e L. LEHNUS, "Callimaco tra la *polis* e il regno", in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, *Lo spazio letterario di Grecia antica*, I/2, Roma, 1993, p. 75-105. Quanto ad Apollonio Rodio, vedi R.L. HUNTER, *The Argonautica of Apollonius. Literary Studies*, Cambridge, 1993, p. 152-169 e O. VOX, "Noterelle di epica ellenistica", *Rudiae* 11 (1999), p. 163-172: 164-165.

³ Penso, ad es., al proemio del *Περὶ φύσεως* di Parmenide, in cui operano influenze della cultura mesopotamica: vedi L.D. STEELE, "Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides? Correspondences Between the Sun-Gods Helios and Shamash", *CQ* 52 (2002), p. 583-588. Per ulteriori influssi negli *Inni omerici* ed in Esiodo, vedi Ch. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London / New York, 1994.

⁴ L'acrostico, assieme a quello dei v. 513-532, fu scoperto da G. LEUE, "Zeit und Heimath des Periegeten Dionysios", *Philologus* 42 (1884), p. 175-178. Per la corretta lettura dello stesso bisogna forse considerare un'aggiunta il verso 118. Che così stiano effettivamente le cose potrebbe dimostrarlo l'assenza del verso in alcuni manoscritti antichi della *Descriptio* e nelle parafrasi latine di Prisciano e Avieno (*cf.* I. On. TSAVARI, *Histoire du texte de la Description de la Terre de Denys le Périégète*, Ioannina, p. 1990, 28, n. 19); ma la certezza non è assoluta: vedi per una discussione critica E. AMATO, "Note esegetiche e testuali alla *Descriptio orbis* di Dionisio d'Alessandria (III)", *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 7 (2004), p. 1-9: 2-3 [webdoc.sub.gwdg.de/edoc/p/gfa/7-04/amato.pdf].

⁵ Il padre, stando alla *Suda* (Δ 1173 = I, p. 109-110 ed. ADLER), fu direttore di biblioteche e capo degli uffici *ab epistulis*, *a legationibus* ed *a responsis* (su tali termini, vedi H.I. MASON, *Greek Terms for Roman Institutions*, Toronto, 1974, p. 45; 47; 78; 141): Διονύσιος, Ἀλεξανδρεὺς, ὁ Γλαύκου υἱός, γραμματικὸς ὅστις ἀπὸ Νέρωνος συνῆν καὶ τοῖς μέχρι Τραϊανοῦ καὶ τῶν βιβλιοθηκῶν προὔστη καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ πρεσβειῶν ἐγένετο καὶ ἀποκριμάτων. Ἦν δὲ καὶ διδάσκαλος Παρθενίου τοῦ γραμματικοῦ, μαθητῆς δὲ Χαϊρήμονος τοῦ φιλοσόφου, ὃν καὶ διεδέξατο ἐν Ἀλεξανδρείᾳ. Per l'epoca in cui visse il poeta (che è quella di Adriano), recentemente contrastata da H. WHITE, "On the Date of Dionysius Periegetes", *Orpheus* n.s. 22/1-2

al lettore, disseminati in vario modo all'interno del suo poema, consentono di costruirci un'immagine precisa del pubblico cui il poeta s'indirizzava⁶.

È innegabile, come avevano già notato i commentatori antichi⁷, la preferenza accordata dal Periegeta alla Libia, la cui descrizione anticipa quella degli altri due continenti emersi, ed in particolar modo dell'Egitto e della Valle del Nilo, cui sono consacrati ben 49 versi (v. 221-269) sui 1184 dell'intero poema.

Alcune delle informazioni contenute in questi potrebbero rilevarsi di estrema importanza per stabilire la cronologia del nostro poeta⁸. In ogni caso, essi mostrano un interesse fortemente sentito, che esprime in termini senz'altro eulogistici le virtù del paese natio, benché senza mai nominarlo⁹,

(2001), p. 288-290, vedi E. AMATO, "Per la cronologia di Dioniso il Periegeta", *RPh* 77/1 (2003), p. 7-16.

⁶ Vedi COCCARO ANDREOU, *l.c.* (n. 1), p. 128-129. Sulla problematica, vedi in generale M. CITRONI, "Le raccomandazioni al lettore: apostrofe al libro e contatti con il destinatario", *Maia* 38 (1986), p. 111-146. In particolare, per il genere didascalico, di estremo interesse sono i saggi raccolti da A. SCHIESARO, Ph. MITSIS, J. STRAUSS CLAY (ed.), *Mega nepios. Il destinatario nell'epos didascalico*, Pisa, 1993 (= *MD* 31) ed il lucido articolo di E. ROMANO, "Gli appelli al lettore negli *Astronomica* di Manilio", *Pan* 6 (1978), p. 115-125.

⁷ Cf. Scolio a Dioniso Periegeta, v. 10 = p. 431, 23-24 (ed. MÜLLER): Τὴν δὲ Λιβύην προέταξεν [sc. ὁ Διονύσιος] ὅτι Λίβυς ἦν, ἢ διὰ τὸν Νεῖλον; Eustazio, *Commentarij a Dionisio Periegeta* v. 7 = p. 219, 1-3 (ed. MÜLLER): Ἰστέον δὲ ὅτι προτάττει τῶν ἄλλων τὴν Λιβύην καὶ νῦν ἐν τοῖς ἐξῆς, οὐ κατὰ τινὰ περιηγητικὴν ἀνάγκην, ἀλλὰ καὶ οἷα Λίβυς καὶ φιλῶν τὰ οὐκεία καὶ οὕτω τὸ ἑαυτοῦ ἔθνος τῶν λοιπῶν προτιθέμενος.

⁸ Siamo proprio sicuri, ad es., che le espressioni ἐπάπολις ἡπειρος (v. 251) e Πανήλλενες (v. 333) per indicare rispettivamente l'Egitto ed i Greci, così come l'allusione al Serapeo (v. 255) non siano anch'esse una spia dei tempi in cui l'autore visse? Cf. C. JACOB, "Θεὸς Ἐρομῆς ἐπὶ Ἄδριανοῦ. La mise en scène du pouvoir impérial dans la *Description de la Terre habitée* de Denys d'Alexandrie", *CCG* 2 (1991), p. 43-53: 44, n. 3, il quale giustamente ricorda che da Adriano venne fondato il Πανελλήνιον nel 131/132 d.C., mentre Eptanomide era il nome col quale venne designata in epoca adrianea l'epistrategia del medio Egitto, tra la Tebaide e il Delta, e D.D. GREAVES, *Dionysius Periegetes and the Hellenistic Poetic and Geographical Traditions*, PhD., Stanford University, 1985, p. 17-18, che sottolinea come il Serapeo, decaduto in tarda epoca ellenistica (vedi Strabone, XVII, 1, 10), rifiorisca in età imperiale, proprio grazie a Traiano ed Adriano (vedi anche U. BERNAYS, *Studien zu Dionysius Periegetes*, diss., München, 1905, p. 20). In particolare, la connessione tra Adriano ed il Serapeo è confortata dall'evidenza dei documenti epigrafici e numismatici: cf. *BMC Alexandria*, 875-876; J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I*, Paris, 1955, p. 230-232; P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford, 1972, p. 272-275.

⁹ Dionisio usa, per indicare Alessandria, una perifrasi di sei versi (254-259), la più lunga che s'incontra nella *Periegesi*. Non è il solo caso di omissione volontaria di dati geografici relativi alla propria patria, se è vero che il poeta decide di tacere la presenza del Delta al v. 18, non per ragioni pedagogiche (semplificazione della problematica relativa ai confini dell'Egitto), bensì per "faire disparaître tout ce qui lui est proche" (così P. COUNILLON, *Édition critique de la Périégèse de Denys*, Université de Langue et Lettres de Grenoble 3 [1983], p. 143). Come che sia, la divisione dell'Egitto centrale qual è presentata al v. 251 (ἐπάπολις μεσάτη ἡπειρος), assente sia in Strabone (XVII, 1, 3) sia in Plinio (V, 49), ma non in Tolemeo, lascia pensare che "il s'agit sans doute d'un nouveau découpage administratif, dont Denys et Ptolémée, tous deux Alexandrins, ont dû l'un et l'autre avoir la connaissance directe" (COUNILLON, *o.c.*, p. 178).

laddove, ad es., più o meno nello stesso torno di secoli Dione Crisostomo considera l'Egitto una semplice appendice (προσθήκη) di Alessandria¹⁰.

A tali elementi di per sé evidenti si aggiunge il contenuto dell'acrostico dei vv. 513-532 (ΘΕΟΣ ΕΡΜΗΣ ΕΠΙ ΑΔΡΙΑΝΟΥ)¹¹, che, qualunque valore voglia attribuirsi all'espressione θεός Ἑρμῆς, sia essa mistico-religiosa, votiva o semplicemente un travestimento sincretistico per indicare l'ispirazione del poema, riporta la *Descriptio* in ambiente egiziano¹².

Vi è, però, un luogo deputato per sua natura più d'ogni altra sezione di un ἐγγειρίδιον poetico ad illuminare il rapporto comunicativo che l'autore vuole stabilire con il pubblico che avrebbe utilizzato la sua opera e che andrebbe analizzato non tanto con l'analisi delle tecnica impiegata in rapporto con le costanti strutturali riscontrabili nei poemi epici o didascalici, bensì per le sue valenze ideologiche. Nei proemi, in assenza di dedicatari espliciti, va ancora più attentamente indagata quella che Genette definisce l'istanza prefativa, la quale, nel caso di trattati o manuali in versi, diventa imprescindibile, rischio la piatta uniformità degli *incipit*, tesi, apparentemente, solo ad informare il lettore dell'argomento dell'opera, a danno delle cosiddette "Autorfunktionen"¹³.

¹⁰ Cf. Dione Crisostomo, XXXII, 36. In Dionisio, però, io credo, l'elogio dell'Egitto, lungi dall'essere un repertorio di luoghi comuni (così ritiene COUNILLON, *o.c.* [n. 9], p. 175-176), rivela l'affetto del patriota.

¹¹ È da notare, comunque, che l'ottavo verso dell'acrostico (v. 520) inizia con la ε (Ἑρῶπις) e non già con η, per cui si avrebbe Ἑρῶπις; solo il codice A (*Paris. suppl. gr.* 388) del X sec., capostipite della cosiddetta "recensione romana", ed il suo unico discendente V⁹ (*Vat. gr.* 910, ca. 1300) propongono la variante Ἦτοι δ' Ἑρῶπις πλ., accolta dall'ultima editrice di Dionisio (cf. TSAVARI, *Διονυσίου* [n. 12], p. 72), ma su cui si può discutere: vedi AMATO, *l.c.* (n. 5), p. 2.

¹² Sui molteplici significati simbolici di Ermes e il suo ruolo nella società greco-romana di età imperiale e tardo-antica, vedi G. FOWDEN, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, trad. fr. Paris, 2000 [Princeton-N.J., 1993], p. 45-58. Quanto, propriamente, al senso dell'acrostico dionisiano, occorre menzionare le interpretazioni del LEUE, *l.c.* (n. 4) e del CRUSIUS (*Jahrb. f. Philol.* 137 [1888], p. 525-526), in buona sostanza molto vicine, che ritengono le parole di Dionisio una sorta di formula votiva di datazione relativa al tempo di Adriano, per cui la composizione dell'opera cadrebbe tra il 117 e il 138 d.C. Più precisi, al confronto, risultano gli interventi di A. DILLER (*The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam, 1975, p. 8) e di J. ALSINA ("Panorama de la épica griega tardía", *Eclás* 16 [1972], p. 149) che collocano la *Descriptio* rispettivamente intorno al 120 e al 124 d.C., anni in cui l'imperatore si iniziò ai misteri di Ermes a Imbro (la seconda datazione, proposta anche da U. BERNAYS, *o.c.* (n. 8), p. 14, è seguita da H. GÄRTNER, *s.v.* "Dionysios" (nr. 30), *Kleine Pauly* II, col. 73 e da J. SOUBIRAN, *Aviënus. Les Phénomènes d'Aratos*, Paris, C.U.F., 1981, p. 30, n. 1). Al contrario, per P. COUNILLON, "Un autre acrostiche dans la Périégèse de Denys", *REG* 94 (1981), p. 514-522: 517, seguito da I. On. TSAVARI, *Διονυσίου Ἀλεξανδρέως Οἰκουμένης Περιήγησις*, Ἰωάννινα, 1990, p. 12 ed *ead.*, *Histoire* (n. 4), p. 30-31, dietro l'invocazione ad Ermes si nasconderebbe il favorito di Adriano, Antinoo, la cui morte, avvenuta ad Ermopoli, nei pressi del Nilo, intorno al 130, spinse l'imperatore a recarsi in Egitto e promuovere colà il culto misterico di Ermes-Antinoo.

¹³ Cf. C. SANTINI, N. SCIVOLLETO, *Prefazioni, Prologhi, Proemi di opere tecnico-scientifiche latine I*, Roma, 1990, p. VI-VII. Sulla funzione dei proemi nella poesia greca, vedi di recente M. FANTUZZI, "Occasioni di performance e generi letterari", in M. FANTUZZI, R. HUNTER, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma / Bari, 2002, p. 3-60; G. WHEELER, "Sing, Muse...: The Introit from Homer to Apollonius", *CQ* 52 (2002), p. 33-49. Cf.,

Nel caso specifico della *Περιογήσις* dionisiana, il proemio, in cui è evidente il sapiente gioco intellettualistico e lo sperimentalismo di matrice ellenistica, che dà vita ad un'efficace ed originale "Kreuzung der Gattungen", ben indagata anche di recente¹⁴, vi sono sincretisticamente annunziante alcune istanze tipiche del *background* culturale, cui Dionisio appartiene, e che aiutano, pertanto, a collocare meglio la sua poetica nel contesto alessandrino del I-II sec. d.C.

Ἄρχόμενος γαῖάν τε καὶ εὐρέα πόντον ἀείδειν
καὶ ποταμούς πόλιός τε καὶ ἀνδρῶν ἄκριτα φύλα,
μνήσομαι Ὠκεανοῖο βαθυρρόου· ἐν γὰρ ἐκείνῳ
πᾶσα χθὼν, ἅτε νῆσος ἀπείριτος, ἐστεφάνωται (1-4)

La *propositio* ἀρχόμενος ... μνήσομαι, cui fa da contrappunto la *dimissio* dei v. 1181-1186 (Ὑμεῖς δ' ἤπειροί τε καὶ εἰν ἅλι χαίρετε, νῆσοι, | ... ἀλλὰ μοι ὕμνων | αὐτῶν ἐκ μακάρων ἀντάξιός εἴη ἀμοιβή)¹⁵, entrambe tipiche della *dictio* innodica, hanno fatto giustamente concludere che "il poemetto geografico dell'adrianeo Dionigi si presenta sì come epico-didattico ma incorniciato come un *inno*"¹⁶. Per questo motivo, Dionisio, operando una riscrittura dei modelli anteriori, in particolare di Arato¹⁷ e di Apollonio Rodio¹⁸, ma anche di Esiodo¹⁹,

inoltre, W.H. RACE, "How Greek poems begin", in F.M. DUNN, Th. COLE (ed.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge / London, 1992, p. 13-38. Restano, comunque, imprescindibili le riflessioni di G.B. CONTE, "Proemi al mezzo", in *Miscellanea di studi in onore di Marino Barbesi* I, Roma, 1978, p. 263-273 (= "Proems in the middle", *YCLS* 29 [1992], p. 147-159).

¹⁴ Vedi in particolare O. VOX, "Dionigi Alessandrino e Apollonio Rodio: cornici innodiche", *Lexis* 20 (2002), p. 153-170. Cf., inoltre, J. STENZEL, *De ratione quae inter carminum epicorum proemia et hymnicam graecorum poesin intercedere videatur*, Breslau, 1908, 14; B. EFFE, *Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lebrgedichts*, München, 1977, p. 192-193; GREAVES, *o.c.* (n. 8), p. 106-109.

¹⁵ Da confrontare con Esiodo, *Teogonia* 963-964: Ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, | νῆσοι τ' ἤπειροί τε καὶ ἄλμυρός ἐνδοθι πόντος, le cui numerose riprese nella letteratura ellenistica sono discusse da O. VOX, *l.c.* (n. 14), p. 159-160. Personalmente, non vedo così stringente il richiamo ad Arato, 16-18, proposto da COUNILLON, *o.c.* (n. 9), p. 318, né tanto meno quello ad Apollonio Rodio, IV, 1773-1781, individuato da VOX, *l.c.* (n. 14), p. 161-166, ferma restando in Apollonio la probabile *dimissio* innodica e la motivazione della stessa, analogamente come avviene in Dionisio, con la fine del percorso del viaggio del narratore stesso (qui epico, lì didattico).

¹⁶ VOX, *l.c.* (n. 14), p. 153.

¹⁷ Cf. Arat., 1-4: Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἀνδρες ἐῶμεν | ἄρρητον μισταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγριαί, | πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα | καὶ λιμένες; 15-18: Χαίρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειρον, | αὐτὸ καὶ προτέρη γενεή. Χαίροιτε δὲ Μοῦσαι | μελίχια μάλα πᾶσαι. Ἐμοί γε μὲν ἀστέρων εἰπεῖν | ἧ θέμις εὐχομένῳ τειμῆρατε πᾶσαν ἀοιδίην. Sulle letture aratee di Dionisio, vedi ora Y. KHAN, "Denys lecteur des *Phénomènes* d'Aratos", *REA* 106 (2004), p. 233-246. Cf., inoltre, R. HUNTER, "The *Periegesis* of Dionysius and the Traditions of Hellenistic Poetry", *ibid.*, p. 217-231: 226.

¹⁸ Cf. Apoll. R., I, 1-4: Ἀρχόμενος σέο Φοῖβε παλαιγενέων γλέα φωτῶν | μνήσομαι οἱ Πόντιοιο κατὰ στόμα καὶ διὰ πέτρας | Κυανέας βασιλῆος ἐφημοσύνη Πελῖαο | χροῦσιον μετὰ κῶας ἐύζυγον ἤλασαν Ἄργῳ; 22: Μοῦσαι δ' ὑποφήτορες εἶεν ἀοιδῆς. Per le influenze apolloniane in Dionisio, vedi E. AMATO, "Note esegetiche e testuali alla *Descriptio orbis* di Dionisio d'Alessandria (I)", *Arctos* 36 (2002), p. 7-17: 9-10; *id.*, "Note esegetiche e testuali alla *Descriptio orbis* di Dionisio

caratterizzerebbe la sua *Periegesi* al tempo stesso come poema didascalico ed epico²⁰.

Se da Arato deriva la sostituzione del panteistico Zeus con l'Oceano πολώνυμος (v. 28: εἷς μὲν ἑὼν, πολλῆσι δ' ἐπωνυμίησιν ἀρηρώς), così come il ritardo nell'invocazione alle Muse, che in Arato troviamo ai v. 16-18, in Dionisio ai v. 62-63 (Ἵμεῖς δ', ὧ Μοῦσαι, σκολιὰς ἐνέποιτε κελεύθους | ἀρξάμεναι στοιχηδὸν ἀφ' Ὀκεανοῖο), il modello apolloniano mostrerebbe al poeta un'altra peculiarità: “anche Apollonio ometteva di invocare in apertura, e si limitava a citarle solo alla fine del proemio, giusto prima di passare alla narrazione, l'impegnativo catalogo degli Argonauti, mai in un semplice auspicio, non apostrofandole dunque con il vocativo”. In più, “la dizione introduttiva di Apollonio (ἀρχόμενος... μνήσομαι) mostra speciale affinità con le espressioni di congedo in *H. Hom.*, 31, 18-19: ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν | ἡμιθέων e *H. Hom.*, 32, 18-19: σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν | ἔσομαι ἡμιθέων, uniche nel *corpus* innodico (degli inni 'omerici' in funzione proemiale) ad associare il saluto al dio con l'annuncio di poesia epica eroica”²¹.

Tali interpretazioni, tutte ugualmente legittime e fondate, perdono, però, di vista (o almeno in parte) le novità assolute dell'*incipit* dionisiano, che nasconde istanze comunicative col lettore ben più originali. Vale a dire che la contaminazione del “modello-genere” didattico (Esiodo)²² con il “modello-autore” (Arato e Apollonio Rodio) nel proemio di Dionisio resterebbe inattiva, se non si tentasse di comprenderne i complimenti sostanziali alla luce delle novità strutturali emerse.

Le innegabili somiglianze formulari portano con sé anche diversità ideologiche che non possono essere ridotte unicamente all'esigenza di ποιιλία, che ha come corollario lo sforzo “um jeden Preis modern zu erscheinen und überraschende Effekte zu erzielen”²³.

d'Alessandria (II), *ibid.* 37 (2003), p. 10-26: 24-26; C. CUSSET, “Denys lecteur d'Apollonios de Rhodes ? L'exemple de la description des fleuves”, *REA* 106 (2004), p. 203-215; HUNTER, *l.c.* (n. 17), p. 218-223.

¹⁹ Cf. Es., *Teog.* 1: Μουσῶν Ἑλικωνιάδων ἀρχόμεθ' αἰεδαίν; 114-115: ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι ... | ἔξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ', ὅτι Sulla presenza esiodea in Dionisio, vedi AMATO, “Note esegetiche I” (n. 18), p. 10-11; *id.*, “Note esegetiche II” (n. 18), p. 25.

²⁰ Cf. COUNILLON, *o.c.* (n. 9), p. 137.

²¹ VOX, *l.c.* (n. 14), p. 156. Sui proemi di Apollonio e Dionisio, vedi anche HUNTER, *l.c.* (n. 17), p. 218. Va, in ogni caso, rilevato, come ottimamente ha messo in luce E. LIVREA, “Il proemio degli *Erga* considerato attraverso i v. 9-10”, *Helikon* 6 (1966), p. 442-475: 445-446 (ma vedi già U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Hesiods Erga*, Berlin, 1928, p. 39-40), che l'affrancamento dalle tradizionali invocazioni innodiche, più oculato e meno vistoso, comincia ad essere operante già in Esiodo, il quale, soprattutto negli *Opera*, propone di suo alle Muse la materia del canto e non viceversa.

²² Non sfuggano a tal riguardo le opportune avvertenze di L.E. ROSSI, “La letteratura alessandrina e il rinnovamento dei generi letterari della tradizione”, in R. PRETAGOSTINI (ed.), *La letteratura ellenistica. Problemi e prospettive di ricerca*, Roma, 2000, p. 149-161: 155.

²³ Così W. KROLL, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart, 1924, p. 202-203.

Per intenderci, la portata della rottura dell'*incipit* arateo, avvertita fin dai contemporanei, tanto da farne circolare varie redazioni²⁴, non si comprenderebbe se non se ne interpretasse il valore allegorico-filosofico della figura di Zeus; ciò che permise a Cratete di Mallo di difenderne la formula definitiva, quale a noi è pervenuta, contro la *pruderie* dei *κριτικοί* più canonici e regolari, che intravedevano uno Zeus *fabulosus*, in aperto contrasto col la consolidata tradizione del proemio musaico²⁵. Analogamente, nel caso di Apollonio, l'invocazione ad Apollo ha incidenze sulla destinazione stessa del poema: Apollo, nel sincretismo religioso greco-egiziano, era paragonato, fin dai tempi di Erodoto (II, 156), al dio Horus, venerato in tutto l'Egitto con un grandissimo numero di santuari e con il quale volentieri i faraoni d'Egitto amavano identificarsi²⁶. Ne consegue che l'autore delle *Argonautiche* con tale immagine ha voluto non solo omaggiare la persona del sovrano di turno, ma anche una delle divinità più rappresentative della religione egizia²⁷.

Il primo commentatore della formula cletica della *Periegesi*, il vescovo Eustazio di Tessalonica²⁸, differentemente dall'anonimo Scoliaсте, cui non era sfuggita l'allusione apolloniana²⁹, propone un accostamento, ingiustamente ridimensionato, con il proemio della XIII *Olimpica* di Pindaro³⁰: "Ὅτι τὸ τοῦ περιηγητοῦ ἐνταῦθα προοίμιον ἐκ Πινδαρικήσ ὥδησ παρῆξεται. Πίνδαρος μὲν

²⁴ Vedi J. MARTIN, *Arati Phaenomena*, Firenze, 1956, p. 4.

²⁵ Per un lucido punto, vedi M. FANTUZZI, "Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα. Arat. Phaen. 1 e Theocr. XVII 1", *MD* 5 (1980), p. 163-172: 166-167. L'ipotesi del MAASS (*Aratea. Philologische Untersuchungen*, Berlin, 1892, p. 319-320) secondo cui Arato avrebbe recitato il suo poema durante un cenacolo poetico a Cos, sembra essere destinata a rimanere tale: cf. MARTIN, *o.c.* (n. 24), p. 4; M. ERREN, *Die Phaenomena des Aratos von Soloi*, Wiesbaden, 1967, p. 15; D. KIDD, *Aratus. Phaenomena*, Cambridge, 1997, p. 163.

²⁶ Sulla problematica esiste una nutrita bibliografia. Mi limito a ricordare J.L. TONDRIAU, "Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités", *CE* 23 (1948), p. 127-146; FRASER, *o.c.* (n. 8), p. 189-193; H. MELAERTS (ed.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au I^{er} siècle avant notre ère*, Leuven, 1998. Quanto al noto fenomeno del sincretismo religioso greco-egizio, vedi D. DIETRICH, "Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischen Zeit", *Altertum* 16 (1968), p. 201-211; R. ISLEY HICKS, "Egyptian elements in Greek mythology", *TAPhA* 93 (1962), p. 90-108.

²⁷ Cf. VOX, *l.c.* (n. 2), p. 165.

²⁸ Edizione e traduzione latina in C. MÜLLER, *Geographi Graeci Minores*, II, Parisiis, 1861, p. 201-407. Per la datazione delle *Παρεμβολαί* eustaziane, dedicate a Giovanni Duca, figlio dell'imperatore Andronico Paleologo, ed anteriori a quelle omeriche, vedi A. KAZHDAN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge / Paris, 1984, p. 115-195. Non è un caso che Eustazio abbia dedicato i suoi *Commentari* unicamente ad Omero e Dionisio: ciò significa che quest'ultimo era sentito certamente come un emulo del Ποιητής e, soprattutto, che la sua opera rivestisse, per così dire, un'importanza 'ecumenica' (cf. JACOB, *l.c.* [n. 1], p. 226). Anzi, dal momento che il commento dionisiano venne redatto qualche tempo prima di quello dedicato ad Omero, se ne deduce che agli occhi del vescovo di Tessalonica la lettura e l'interpretazione della *Descriptio orbis* rappresentasse un'ottima palestra propedeutica all'agone maggiore.

²⁹ Cf. Sc. a Dion. Per., v. 1 (p. 428, 17-19 ed. MÜLLER): Ζηλοῖ δὲ Ἀπολλώνιον, οὐ χαρακτήρος ὦν ἔραστῆς, ἀλλ' ἐπικαίρου διὰ τὴν χρεῖαν ἐπιβολῆς.

³⁰ Pindaro, *Olimpiche* XIII, 1-5: Τρισολυμπιονίκαν | ἑπαινέων οἶνον ἡμέρον ἀστοῖς, | ζένοισι δὲ θεράποντα, γνώσομαι | τὸν ὀλίβιον Κόρονθον, Ἴσθμίου | πρόθυρον Ποτειδᾶνος, ἀγλαόκρουρον.

γὰρ ἐν τῷ ἐπαινεῖν ἀεθλοφόρον τινὰ Κορίνθιον προσιμαίεται, ὅτι « Ὀλυμπιονίκην ἐπαινῶν οἶκον γνῶσομαι ὀλβίαν Κόρινθον » ὑφ' ἧς δηλαδὴ ὁ οἶκος περιέχεται, ὡς μέρος αὐτῆς. Ὁ Διονύσιος δὲ μιμησάμενος ἐκεῖνον ἐνταῦθά φησιν « Ἄρχόμενος γαῖάν τε καὶ εὐρέα πόντον αἰεῖδεν, καὶ ποταμούς πόλιος τε καὶ ἀνδρῶν ἄκριτα φύλα, μνήσομαι ὠκεανοῖο βαθυρρόου », τοῦ τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὰ ἐν αὐτῇ περιεληφότος, καὶ ἐν ᾧ πᾶσά ἐστιν ἡ γῆ. Ὁμοίως οὖν ἄμφω ἐσχημάτιζται τὰ προσίμια (p. 216, 38-217, 10 [ed. MÜLLER]).

Il richiamo, lungi dal proporre un magro ed infertile parallelo strutturale e stilistico (all' ἐπαινέων... γνῶσομαι di Pindaro corrisponde l'ἀρχόμενος... μνήσομαι di Dionisio), lascia intuire che al dotto esegeta bizantino non era, forse, sfuggita la caratteristica saliente del proemio della *Descriptio*. La *lode* della casata dell'olimpionico Senofonte e del rapporto ospitale che la lega al poeta tebano serve induttivamente a 'riconoscere' nel suo valore la città di Corinto³¹. In Dionisio, dov'è non vi è invocazione alcuna alle divinità dell'Olimpo ellenico, cui in genere non è elusa la conoscenza delle 'gesta' umane³², le terre emerse, i fiumi, il mare e le innumerevoli popolazioni servono, parimenti con un processo induttivo, a 'ricordare' e, dunque, a lodare dinanzi ai lettori l'onnipresenza dell'Oceano 'che scorre profondo', il quale, come lo Zeus stoico dei *Phaenomena* aratei, pur essendo uno, prende diversi nomi, e da cui scaturisce per diretta manifestazione l'intera οἰκουμένη.

È questo un procedimento tipico dell'innografia e, soprattutto, della tecnica eulogistica, la quale prevede l'esaltazione del *laudandus* attraverso la presentazione dei suoi poteri e della sua sfera d'influenza (le *virtutes*) in un mutuo rapporto di scambio³³, per cui se, ad es., la vittoria di Senofonte dà fama e gloria alla gioventù di Corinto, questa, a sua volta, encomiata per il suo assetto etico-istituzionale e per la sua cura nelle attività agonistiche, risulta come il luogo più adatto per il vittorioso olimpionico che intende rivolgere la

³¹ Per il senso di γνῶσομαι, vedi A. PUECH, *Pindare I. Olympiques*, Paris, CUF, 1958, p. 148, n. 1: "Le verbe γνῶσομαι ne peut avoir ni le sens de visiter ni le sens causatif, faire connaître, célébrer, qu'on lui donne ordinairement ici. Pindare reconnaît en cette famille les traits caractéristiques du génie Corinthien". Cf., inoltre, L. LEHNUS, *Pindaro. Olimpiche*, Milano, 1981, p. 204.

³² Ricordo, tra i contemporanei ed i successori di Dionisio, l'invocazione a Calliopea da parte di Trifiodoro, delle Ninfe di Troia da parte di Colluto, di una divinità non specificata da Nonno. Al contrario, nei *Cymegetica* di Oppiano di Apamea, così come negli *Halieutica* dell'omonimo di Anazarbo vi è la menzione dei rispettivi dedicatari (Caracalla ed Marco Aurelio). Mancano, invece, di una vera e propria *praefatio* i *Posthomeric* di Quinto Smirneo. In precedenza, Nicandro aveva dedicato i *Theriaca* ad Ermesianatte, gli *Alexipharmaca* a Protagora.

³³ Cf. C.O. PAVESE, "L'inno rapsodico", in A.V., *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*. Atti di un Colloquio. Napoli 21-24 ottobre 1991, Roma, 1993, p. 155-178: 166-167. Sulla struttura dell'inno poetico, vedi inoltre R. WÜNSCH, s.v. "Hymnos", *RE IX* (1914), col. 140-183: 145; P. COLLART, "L'invocation d'Isis, d'après un papyrus d'Oxyrhynchos", *REGYPT 1* (1919), p. 93-100: 96; J.M. BREMER, "Griekse hymnen", *Lampas 12* (1979), p. 95-110: 96 (= "Greek Hymns", in H.S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 1981, p. 193-214); P. WÜLFING, "Hymnos und Gebet. Zur Formgeschichte der älteren griechischen Hymnendichtung", *StudClas 20* (1981), p. 21-31: 23; W.D. FURLEY, J. MAARTEN BREMER, *Greek Hymns I. The Texts in Translation*, Tübingen, 2001, p. 50-64. In particolare per Pindaro, vedi P. ANGELI BERNARDINI, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7*, Roma, 1983, p. 19-37.

propria preghiera a Zeus. Né può dimenticarsi nella dinamica della poesia laudativa di età arcaica il ruolo rilevante del pubblico costituito da *phroneontes* che comprendono e penetrano a fondo il messaggio del *laudator*. Come'è stato messo ottimamente in luce, “premessso che nell'ideologia della poesia celebrativa lo elogio non può essere tributato da uno qualunque, ma solo da un *sophos*..., appartenente a una categoria di individui che emergono tra gli altri per le loro qualità, anche gli ascoltatori, cioè il pubblico al quale il poeta si rivolge, debbono saper capire la lode”³⁴. In tal senso, dunque, alla luce delle innegabili e profonde differenze, va indagato se le scelte di Dionisio, come quelle di Pindaro, vengano fatte sulla base di un criterio di recettività da parte di chi ascolta.

Dicevamo che Dionisio, a differenza di Arato e di Apollonio Rodio, incentra il proprio progetto didascalico esclusivamente sull'azione del ‘ricordare’ (*μνήσματα*), motivo centrale del genere epico, “perché senza canto epico le grandi gesta del passato sono destinate all'oblio”³⁵, facendo di se stesso il garante commemorativo del *ἄλεος* dell'Oceano, di cui gli dèi questa volta non sono a conoscenza.

Se il proemio di Dionisio non ha conosciuto certo quella fluttuante dinamica redazionale che abbiamo incontrato per i *Φαινόμενα*, è pur vero che nel momento in cui Avieno e, quindi, Prisciano decisero di proporre al pubblico di lingua latina la *Descriptio orbis* si trovarono costretti a diluire l'intenzione polemica o, comunque, innovativa dell'*incipit* dionisiano con la canonica dedica di un poeta cortigiano e l'invocazione alle divinità³⁶.

Perché tale cambiamento? Secondo il Greaves: “Dionysius has combined the expectations of poetic form with his geographical theme in such a way that what begins as though it might be a commemoration of deity is completed as geographical outline... Dionysius, however, makes no implications regarding the Ocean as deity, but treats it exclusively as a geographical feature”³⁷. È per questo, dunque, che i versificatori latini, presi, probabilmente, dall'imbarazzo dinanzi all'assenza di un tradizionale *προοίμιον* musaico, senza neppure l'indicazione del destinatario, hanno pensato di invocare posticciamente ad inizio del proprio poema divinità tipiche del *pantheon* classico.

³⁴ Così ANGELI BERNARDINI, *o.c.* (n. 33), p. 32.

³⁵ Così R. HUNTER, “Le ‘Argonautiche’ di Apollonio Rodio e la tradizione epica”, in FANTUZZI, HUNTER, *o.c.* (n. 13), p. 121-175: 125.

³⁶ Se Avieno aggiunge l'invocazione alle Muse e ad Apollo (v. 1-10: *Qua protenta iacent vastae divortia terrae / et qua praecipiti volvuntur prona meatu / flumina per terras, qua priscis incluta muris / oppida nituntur, genus hoc procul omne animantum / qua colit, Aontis perget stilus impiger orsis. / ardua res, musae. deus, en deus intrat Apollo / pectora, fatidicae quatiens penetralia Cirrhae. / Pierides, toto celeres Helicone venite, / concinat et Phoebos vester chorus; Oceanumque, / carminis auspiciam, primum memorate camenae.*), Prisciano si rivolge al *naturae Genitor* (v. 1-4: *Naturae genitor, quae mundum continet omnem, / annue, rex coeli, positum telluris et undae, / in quas imperium mortalibus ipse dedisti, / materiae tantae me premere carmine digno.*)

³⁷ GREAVES, *o.c.* (n. 9), p. 108.

Al contrario, possiamo affermare che l'istanza religiosa nel proemio dionisiano è quanto mai operante. Non sto certo a soffermarmi sul ruolo giocato dall'Oceano nella cosmogonia e nella mitologia greca, così come nell'orfismo e nei sistemi teogonici di molte altre civiltà antiche³⁸, benché la traccia orfica, considerando l'influenza su Dionisio delle Zeus dei *Phaenomena*, non sarebbe totalmente da sottacere³⁹. Ma, un punto che va sviluppato è quello che potrebbe equiparare, nella prospettiva di una destinazione anche alessandrina del poema, l'Oceano all'egiziano Nun, l'oceano primordiale della creazione da cui tutto deriva ed in cui tutto torna, in una visione panteistica dell'universo cui è intimamente legata la religione egizia.

Nell'ambito delle numerose cosmogonie che contraddistinguevano la storia religiosa dell'antico Egitto (ve ne è quasi una per ogni singolo nome), tutte hanno in comune l'idea di un oceano primordiale indistinto, un'acqua abissale, assoluta, padre di tutti gli dèi e del creato, dalla quale emerge poi una collina, primo appoggio per il demiurgo che dà così inizio alla creazione.

Se, tuttavia, indaghiamo a fondo, si scopre che, tra i centri più importanti della speculazione cosmogonica egizia, quello di Ermopoli offre, rispetto all'elipolitano ed al menfitano, un sistema in cui il dio creatore, Hermes-Thot, con la sua parola crea un'ogdoade di divinità allegoriche. Queste depongono su un'isola primordiale (*Tatenen*), in mezzo al Nun, visto, dunque, come un principio attivo di carattere divino, un uovo dal quale spunta il Sole (Atum-Ra). Si tratta di un concezione materialistica della genesi in parte differente dalla cosmologia elipolitana, dove la forza attiva della creazione è rappresentata da Atum-Ra (il Sole), venuto al mondo da solo e la cui attività

³⁸ Per i numerosi passi, vedi G. RICCIARDELLI, *Inni orfici*, Milano / Verona, 2000, p. 526. Mi limito unicamente a ricordare che per Omero dall'Oceano, che circonda la terra, deriva il mare e tutta l'acqua della terra (*Iliade* XXI, 196-197), è origine degli dèi (*Il.* XIV, 201; 302) e non partecipa alle riunioni delle altre divinità (*Il.* XX, 7). Al contrario, in Esiodo Oceano è figlio di Cielo e Terra (*Teog.*, 133) e da esso avrebbero origine solo i fiumi (*Teog.*, 337-338). In altre teogonie, il ruolo dell'Oceano doveva essere ancora più importante: cf. Orph., fr. 21 (ed. BERNABÉ). Tuttavia, stando all'interpretazione che Damascio fornisce nel *de principiis* (124 = III, 162, 19 [ed. WESTERINK]), "Ὀμηρος μὲν καὶ αὐτὸς ἀρχέσθω ἀπὸ Νυκτός. Sulle diverse versioni dell'origine del mondo in Grecia antica, vedi K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it. Milano, 1989 [1963¹], p. 29-32; R. GRAVES, *I miti greci*, trad. it. Milano, 1979³, p. 27-28. Cf., inoltre, H. HERTER, s.v. "Okeanos" (nr. 1), *RE* XVII/2 (1937), col. 2308-2361; A.F. LOSSEW, "De chao quid antiqui senserint", *Meander* 12 (1957), p. 283-293; U. BIANCHI, *Teogonie e cosmogonie*, Roma, 1960; M. MARCONI, "Can the cosmogony of the Greeks be reconstructed?", *HR* 1 (1961), p. 274-280; J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971; J. RAMIN, *Mythologie et géographie*, Paris, 1979, p. 17-26; S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, Paris, 1991. Per le immagini dell'ecumene come isola in altre culture antiche, vedi A. SEPPILLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1990², p. 92-126.

³⁹ Vedi in particolare [Orph.], *H.* 13: "Invoco Oceano, padre immortale, che sempre è / origine degli dèi immortali e degli uomini mortali, / che ondeggia intorno al cerchio che delimita la terra; / dal quale derivano tutti i fiumi e tutto il mare / e i santi umori ctoni della terra che scorrono dalle sorgenti. / Ascolta, beato, molto felice, grandissimo mezzo di purificazione degli dèi, / caro termine della terra, principio del cielo, dalle umide vie, / vieni benevolo agli iniziati sempre lieto" (trad. G. RICCIARDELLI).

sessuale è alla base della differenziazione dell'informe Nun; di sicuro profondamente diversa da quella biblica, poiché per la cosmogonia di Ermopoli tutto, anche il demiurgo, il creatore, scaturisce dal Nun preesistente⁴⁰.

Ecco, allora, che nel suo proemio Dionisio, dove vi è menzione dell'Oceano "che scorre profondo" nel cui abbraccio l'ecumene appare appunto come un'isola sconfinata (νησος ἀπέριστατος), ha voluto sì omaggiare la tradizione omerica⁴¹ riconosciuta dalla geografia greca⁴², ma, nell'indirizzarsi ad un preciso ambiente culturale-religioso ha inteso altresì elogiare ed eternare le ἀρεταί di una delle divinità fondanti della cosmogonia egizia, in particolare ermopolitana⁴³. Non è un caso, credo, che il poeta dedichi all'Oceano ed alle sue *virtutes* (il potere e la sfera d'influenza)⁴⁴ ben sessantuno versi (il che corrisponde a circa il 20% dell'intero poema), prima della tradizionale invocazione alle Muse da cui viene la sacralità del canto.

Se è pur vero che la *Periegesi* è come incorniciata in moduli formulari tipici dell'innografia, andrà senz'altro notato che nel caso dell'*incipit* si tratta di un modulo 'speciale', visto che 1) il nome del dio cantato in prima persona

⁴⁰ Sull'argomento, vedi S. SUNERON, J. YOYOTTE, "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", in A.V., *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 17-91; E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, 1971.

⁴¹ Cf. Om., *Il.* XVIII, 399; 607-608; *Odissea* XX, 63-65. L'autorità di Omero, richiamata da Strabone in I, 1, 3 e 7, è riconosciuta dalla maggior parte dei geografi antichi: vedi H.F. TOZER, *A History of ancient Geography*, Cambridge, 1897, p. 250; A.M. BIRASCHI, "Strabone e la difesa di Omero nei Prolegomena", in F. PRONTERA (ed), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'autore I*, Perugia, 1984, p. 129-153.

⁴² Cf. Strab., II, 5, 5, in cui si legge che l'ecumene, bagnata dal mare, è simile ad un'isola (ἑσθωῶν νήσῳ), ma anche Cicerone, *La natura degli dèi* II, 165 (*Sin autem consulunt, qui quasi magnam quandam insulam incolunt, quam nos orbem terrae vocamus, etiam illis consulunt, qui partes eius insulae tenent, Europam, Asiam, Africam.*); *Repubblica* VI, 20 (*Omnis enim terra, quae colitur a vobis, angustata verticibus, lateribus latior, parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod 'Atlanticum', quod 'magnum', quem 'Oceanum' appellatis in terris*). La concezione risalente ad Omero (vedi *supra*, n. 38) che l'ὄκεανός sia identificabile con un'immensa isola ricorre anche nella visione scientifica di Eratostene e di Posidonio: cf. A. THALAMAS, *La géographie d'Eratosthène*, Versailles, 1921, p. 219-223; G. AUJAC, "Les représentations de l'espace géographique ou cosmologique, dans l'Antiquité", *Pallas* 28 (1981), p. 4-5. Vedi, inoltre, per l'antica concezione della terra rotonda, circondata dal mare, Eschilo, *Prometeo* 138-139; Euripide, *Oreste* 1377-1379; [Orph.], *H.*, XI, 15; LXXXIII, 3; fr. 287 (ed. BERNABÉ); Pomponio Mela, I, 4; Plinio il Vecchio, *Storia Naturale* II, 242. Ma, in Strabone, così come in Cicerone, non vi è alcuna visione panteistica dell'Oceano. A criticare l'opinione dell'insularità del mondo abitato furono Erodoto (II, 21-23; IV, 36, 2) ed Ipparco (*ap.* Strab., I, 1, 9), ma anche Aristotele (*meteor.*, 362b) e Gemino (*astr.* XVI, 4). Sull'intera problematica, vedi A. LESKY, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien, 1947, p. 87; F. PRONTERA, "Prima di Strabone: materiali per uno studio della geografia antica come genere letterario", in *id.*, *o.c.* (n. 41), p. 239-249; A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986, p. 66-67; J. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton, 1992, p. 32-44; F. BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, Roma, 2000, p. 35-52.

⁴³ Secondo Arriano (*India* XVIII, 11) e Diodoro Siculo (XVII, 104, 1), Alessandro Magno fece costruire un tempio in onore di Oceano e sua moglie Teti dinanzi al delta del Nilo.

⁴⁴ Non esistendo le γυναι dell'Oceano, è chiaro che la struttura innodica è alquanto evanescente, né sarebbe stato facile crearla.

(il tipo più frequente negli inni, indicato da Carlo Odo Pavese con: *cano*) appare al v. 3 e non al primo⁴⁵; 2) la dizione ἀρχόμενος... αἰεΐδαιν è usuale nell'ἐπίλογος dell'inno⁴⁶ e non nella πρότασις, per introdurre una successiva rapsodia eroica, quando, cioè, il poeta, concluso il *prooimion*, passa alla *oime*⁴⁷. Ciò può voler dire che Dionisio, nell'ambito di un canto in onore dell'ecumene (γαϊάν τε καὶ εὐρέα πόντον... | καὶ ποταμούς πόλιός τε καὶ ἀνδρῶν φύλα), ha voluto ritagliare uno spazio a sé per l'elogio dell'Oceano-Nun, usando il modulo formato dall'espressione μνήσομαι Ὠκεανοῖο βαθυρρόου⁴⁸, così come Pindaro, per ritornare all'accostamento per primo proposto da Eustazio, ha inteso cantare la vittoria del duplice olimpionico Senofonte per poter induttivamente celebrare il valore della città di Corinto.

Sotto tale angolatura, anzi, come semplice ipotesi di lavoro ci si potrebbe spingere ulteriormente avanti e chiedersi se sotto Dionisio non si nasconda realmente un adepto dell'ermetismo imperiale, visto il ruolo rilevante assunto dall'Oceano primordiale nell'ogdoade ermopolitana⁴⁹. Lo stesso acrostico dei vv. 513-532 (θεὸς Ἑρμοῦς ἐπὶ Ἀδριανοῦ), pacificamente convivendo con l'interpretazione che vede in esso un riferimento al processo di osirizzazione di Antinoo⁵⁰, potrebbe rappresentare, allora, la professione di fede del nostro poeta, il quale si assume il compito di magnificare il nome di Hermes nell'impero di Roma⁵¹.

⁴⁵ Cf. PAVESE, *l.c.* (n. 33), p. 160-162. Tale ritardo, non riscontrabile negli inni, è forse dovuto dalla maggiore estensione dell'annuncio del tema (terra, mare, fiumi, città, popoli) rispetto alla proposizione di un esordio tradizionale, dedicato generalmente ad un'unica divinità.

⁴⁶ Per i paralleli, vedi *supra*.

⁴⁷ Cf. F. CASSOLA, *Inni omerici*, Milano, 1994² [1975], p. XVII-XVIII; PAVESE, *l.c.* (n. 33), p. 164. Nel caso della *Descriptio*, mancando il congedo alla fine della lode all'Oceano, non è possibile intravedere, com'è per la *Teogonia* di Esiodo, un esempio della sequenza *prooimion-oime*.

⁴⁸ Cf. [Om.], *Inno ad Apollo 1* (Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο). Segno che la *iunctura* Ὠκεανοῖο βαθυρρόου, su cui vedi P. MUREDDU, *Formula e tradizione nella poesia di Esiodo*, Roma, 1983, p. 30, compare nelle medesime sedi in [Om.], *Inno a Mercurio*, 185.

⁴⁹ Per la presenza dell'Oceano in *Corpus Hermeticum* XIII, 17, in cui vi è menzione della creazione dell'universo e della fuoriuscita delle acque dalla materia liquida primordiale per inondare la terra abitata ed inabitata (p. 207, 20-23 ed. NOCK: μέλλω γὰρ ὑμνεῖν ... καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀόνητον ὑπάγειν), vedi W.C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden, 1979, p. 175 e D.J. MEREDITH WHITEHOUSE, *The Hymns of the Corpus Hermeticum: Forms with a diverse functional History*, Ph.D., Harvard University, 1985, p. 296-297; 305, che confronta il passo in questione con vari inni egiziani. L'influenza egizia negli inni e nella letteratura ermetica è ben indagata da J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* I, Québec, 1978, p. 23-26; 33-38.

⁵⁰ Vedi *supra*, n. 11. Ricordo che il decreto dell'incamminarsi nell'aldilà per il favorito di Adriano, quale si legge sul terzo lato dell'obelisco del Pincio, testimonia il rispetto di tutti gli abitanti di Ermopoli ed invoca l'intervento del "signore della parole divine" (Thot = Hermes) affinché ringiovanisca l'anima del defunto. Una traduzione italiana annotata si legge ora in E. BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano, 2001, p. 444-445.

⁵¹ L'acrostico potrebbe avere il seguente significato lapidario: "Il dio Hermes esiste nel regno di Adriano", sottintendendo un ἔστι con valore predicativo (cf. Om., *Il. I*, 494: θεὸς αἰὲν ἔόντες), ma anche "Il dio Hermes deve essere venerato [θεραπεύεσθαι] sotto Adriano" (per θεραπεύω detto del culto divino vedi, e.g., [Om.], *Inno ad Ap.*, 390). Mi sembra utile indicare in tal senso un

La centralità di Alessandria nella diffusione dell'ermetismo in età imperiale potrebbe essere garanzia del contatto che Dionisio ebbe con le correnti sincretistiche del dio Ermes, in un periodo in cui l'incontro fra tradizioni elleniche e religione egiziana si trovò ad esprimere la sua carica massima⁵².

Che valore dare, in tal senso, alla testimonianza della *Suida* secondo cui il padre del nostro Dionisio fu discepolo (μαθητής) del sacerdote egizio e filosofo stoico Cheremone⁵³? È risaputa l'importanza dell'attività di tale personaggio⁵⁴, divenuto precettore di Nerone nel 48 d.C., per ciò che riguarda il processo di diffusione degli *Hermetica* al di fuori dell'Egitto. Del resto, il rapporto delle dottrine religiose e filosofiche professate da Cheremone con l'ermetismo è assicurato, a quanto pare⁵⁵, dal rinvio che Porfirio fa ad una perduta opera dal titolo Σαλμεσχινιακά per un maggiore ragguaglio sul contenuto della produzione di questo ἱερογραμματεὺς egizio, autore, tra le altre cose, di Ἱερογλυφικά, di un'Αἴγυπτιακὴ ἱστορία e di un trattato περὶ κομητῶν⁵⁶.

Se tale dato non può affatto confortare l'ipotesi di appartenenza di Dionisio all'ermetismo, non esclude neppure il probabile contatto che il poeta ebbe con questa dottrina tramite il padre. Non si dimentichi, inoltre, che stando alle fonti tardo-antiche il Periegeta sarebbe stato autore anche di uno scritto sui *Segni celesti* (Διοσημίαι)⁵⁷, che confermerebbe l'interesse per la

raffronto possibile negli inni acrostici in lingua accadica. In uno, in particolare, dedicato alla città di Babilonia, la frase che viene fuori dalla lettura dell'acrostico è la seguente: "Nelle quattro il suo nome", vale a dire: "Nelle quattro [regioni del mondo io voglio magnificare] il suo nome" (*li-na ar-ba* [kibrāti lušānik] zi-kir-su): cf. L. CAGNI, "L'inno in area mesopotamica", in A.V., *L'inno* (n. 33), p. 13-31: 28. È certo, comunque, che Dionisio abbia inteso dedicare con questo acrostico il suo poema a Dionisio (per l'uso del nominativo, in luogo del dativo o di εἰς + acc., a voler indicare il nome del dedicatario negli acrostici di composizioni encomiastiche, vedi Dioscoride, IV 4 [ὁ κύριος Ῥωμανός. Ῥωμανός θαυμαστός]; 8 [Υπάτιος]; 9 [ὁ Παῦλος]; 23 ed. FOURNET [Θεόδωρος]).

⁵² Per un'attenta ricostruzione, vedi FOWDEN, *o.c.* (n. 12), p. 237-246.

⁵³ Vedi *supra*, n. 5.

⁵⁴ Su cui vedi A. BARZANÒ, "Cheremone di Alessandria", *ANRW* II, 32.3 (1985), p. 1981-2001; M. FREDE, "Chaeremon", *ibid.* 36.3 (1989), p. 2067-2103; R. GOULET, *s.v.* "Cheremon", *DPbA* II (1994), p. 284-286; A.M. URSO, "La letteratura astrologica: gli autori", in I. MASTRAROSA, A. ZUMBO, *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma, 2002, p. 111-137: 114.

⁵⁵ Cf. FOWDEN, *o.c.* (n. 12), p. 208-209; FREDE, *l.c.* (n. 56), p. 2085.

⁵⁶ Cf. Porfirio, *Epist. Aneb.* II, 12 = Cheremone, fr. 5 (ed. VAN DER HORST). Vedi anche Giamblico, *Myst.* VIII, 4 = Cherem., fr. 9 (ed. VAN DER HORST), dove è chiaramente detto che τὰ τε ἐν τοῖς Σαλμεσχινιακοῖς μέρος τι βραχύτατον περιέχει τῶν Ἑρμαϊνῶν διατάξεων. Cheremone dovette probabilmente occuparsi nelle sue opere di cosmogonia e mitologia egizia, come lascerebbe intendere la testimonianza di Porph. *ap.* Eusebio, *Prep. Evang.* III, 11, 45-13, 2 (ed. MRAS) = Cherem., fr. 17D (ed. VAN DER HORST).

⁵⁷ Vedi *Vita Chisiana* 12-13 (ed. KASSEL): Γέγραπται δὲ καὶ αὐτῷ καὶ Ἀθιακὰ βιβλία, Διοσημῶν τε καὶ Γηγατείων ἔτερα. Alcuni studiosi hanno, tuttavia, creduto di riconoscere nei *Segni celesti* lo scritto *Sulla meteorologia*, che il lessico *Suda* attribuisce a Dionisio di Corinto (Δ 1177 = p. 110 [ed. ADLER]): secondo tali criteri l'autore dell'opera sarebbe Dionisio Periegeta ed il lessicografo avrebbe fatto grande confusione fra i vari scrittori di nome Dionisio (cf. G. KNAACK, *s.v.* "Dionysios", *RE* IX [1903], col. 923).

letteratura astronomica o astrologica (non sappiamo) affatto estranea all'ermetismo. Ugualmente, l'interesse per la mineralogia, in particolare per i poteri magici e medicamentosi provenienti dalle pietre, di cui Dionisio poteva offrire una tangibile testimonianza nei suoi *Λιθιακά*⁵⁸, ci riconducono ad un ambiente culturale improntato all'orfismo e all'ermetismo. Quanto alla *Descriptio*, le modalità di allocuzione nei confronti del discepolo-lettore che incontriamo nel corso dell'opera consentono dei raffronti, attese le profondissime diversità di contenuto e di forma, con analoghe testimonianze d'insegnamento ricavabili dagli *Hermetica*.

È tipico, ad es., dei dialoghi ermetici il rapporto esclusivo del maestro con un giovane discepolo non nominato, così come la consapevolezza che la relazione che si instaura tra i due non è che un anello di una lunga catena, da passare in successione di discepolo in discepolo⁵⁹. Ancora, vi è espressa la promessa di guidare l'adepto per combattere l'ignoranza⁶⁰, unita al voto-dovere che il discepolo segua e apprenda gli insegnamenti sacri⁶¹.

Ebbene, il destinatario della *Descriptio* di Dionisio non viene mai nominato⁶² ed ha tutta l'aria di essere un discepolo guidato dal suo maestro, unico depositario di una verità da diffondere, a sua volta, tra gli "ignoranti" o, comunque, da passare ad altri in una sorta di catena intellettuale⁶³. La promessa di rendere il giovane 'adepto' forte di quei contenuti annunciati è garantita da parte del *διδάσκαλος* dall'uso del futuro⁶⁴, da parte del *μαθητής* dal rispetto del suo compito, che è quello di prestare attenzione ad apprendere⁶⁵. Dionisio, infine, alla stregua dell'anonimo maestro che ne *L'Odgoade e l'Enneade* chiede al Dio di concedere al discepolo la "verità nell'immagine", la possibilità, cioè, della *θεωρία*⁶⁶ ovvero, come si legge

⁵⁸ I *Λιθιακά* di Dionisio in tre libri, il cui titolo si ricava con certezza dal testo della *Vita Chisiana* (vedi *supra*, n. 59), dal *γένος Διονυσίου* preposto agli scolî (p. 427 [ed. MÜLLER]) e dall'*epistola ad Ioannem Ducam* di Eustazio (p. 215, 6-14 [ed. MÜLLER]), rientravano probabilmente in quel filone della letteratura cosiddetta "paradossografica", al limite tra lo scientifico e il prodigioso, che ricercava nello studio delle pietre preziose il rimedio contro malattie strane o filtri magici, di cui non pochi esempi sono giunti fino a noi. In effetti, all'interno delle diverse correnti che caratterizzano gli scritti *περὶ λίθων* (scientifico-superstiziosa, magico-sincretica, astrologica, allegorica) nulla impedisce di poter considerare il perduto scritto di Dionisio un esempio del secondo genere, viste anche le sue origini alessandrine, il che ne farebbe un prodotto del sincretismo magico-astrologico orientale, risalente a Zoroastro, ai Magi ed ai Caldei.

⁵⁹ Sulla problematica, cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II, Paris, 1949, p. 31-34; MAHÉ, *o.c.* (n. 49), p. 31; 89; FOWDEN, *o.c.* (n. 12), p. 230-233.

⁶⁰ Cf. *CH*, 1, 26.

⁶¹ Cf. *Ogdoade e Enneade* (NH VI⁶), p. 55, 19-20.

⁶² Dionisio si rivolge al suo *auditor* sempre e solo alla seconda persona.

⁶³ Cf. *Dion. Per.*, 172-173: ἐν τοῦ δ' ἂν γεραρός τε καὶ αἰδοτέστερος εἴης. | ἀνδρὶ παρ' ἀγνώστοντι πειρασκόμενος τὰ ἕκαστα; 885: ἢ ταχα κἂν ἄλλοισιν ἐπισταμένως ἀγορευοίς.

⁶⁴ Cf. *Dion. Per.*, 170 (μυθήσομαι) e 270 (κείσω).

⁶⁵ Cf. *Dion. Per.*, 882-885: ὁ δέ τοι λόγος ἐν φρεσὶ ἔστω, μηδ' ἀνέμοις φορέοιτο πονηθέντων χάρις ἔργων. | Εἰ γὰρ μοι σάφα τήνδε καταφράσσαιο κέλευθον, | ἢ ταχα κἂν ἄλλοισιν ἐπισταμένως ἀγορευοίς.

⁶⁶ Cf. *Ogdoade ed Enneade* (NH VI⁶), p. 57, 3.

altrove, dell'ὄψις⁶⁷ veritiera dell'oggetto⁶⁸, sembra essere molto attento a presentare l'immagine (ὀπωπή) dell'ecumene come quanto più veritiera, onde evitare le critiche di chi potrebbe tacciare la sua narrazione di falsità⁶⁹.

Concludendo, è chiaro che le osservazioni finora condotte non vanno affatto intese come testimonianza della profonda ispirazione egizia od ermetica del poema di Dionisio. Piuttosto, per rispondere alla domanda inizialmente posta, gli spunti di religiosità egizia che possono rinvenirsi nel corso del proemio dionisiano dovranno essere interpretati come il richiamo ad una comune origine, ad un'atmosfera, che certo non poteva essere esclusa dal *background* alessandrino dei primi secoli dell'era comune e che certo Dionisio, in quanto poeta originario di Alessandria, non poteva non tener presente⁷⁰. Soprattutto, esse sono indizio di quella pluralità di approcci ermeneutici che si richiedono a testi, quali la *Descriptio orbis*, ricchi di implicazioni contenutistiche ed in cui l'intero patrimonio culturale greco si riversa per incontrarsi con le culture del Mediterraneo antico⁷¹.

Eugenio AMATO⁷²

Département des Sciences de l'Antiquité
16, rue Pierre-Aeby
CH – 1700 FRIBOURG
e-mail: Eugenio.Amato@unifr.ch

⁶⁷ Cf. *Corpus Herm.* X, 5: τὴν καλλίστην ὄψιν.

⁶⁸ Sulla complessa problematica, vedi MAHÉ, *o.c.* (n. 49), p. 102-103; 109.

⁶⁹ Cf. Dion. Per., 170-171: νῦν δέ τοι ἡπείρου μυθήσομαι εἶδος ἀπάσης, | ὄφρα καὶ οὐκ ἐσιδὼν περὶ ἔχου εὐφροαστον ὀπωπήν; 895-896: οὐδ' ἂν ἔμοιγε | μύθου ἅτε ψευσθέντος ἀνὴρ ἐπιμωμήσατο.

⁷⁰ I frustuli di un poema epico dedicato a Mercurio *mundi et Hermupolis Magnae conditor* si leggono in *P.Argent.* 481 del IV sec., attribuito dal WYSS (*MH* 6 [1949], p. 194) al poeta elipolitano Antimaco, di cui vi è notizia nella *Suda* (cf. E. HEITSCH, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I, Göttingen, 1963, p. 82-85).

⁷¹ L'invito a considerare la *Descriptio orbis* di Dionisio un'opera "ouverte à la politique et au monde contemporain" e non "une œuvre d'érudition intemporelle" viene di recente lanciato anche da E. BOWIE, "Denys d'Alexandrie : un poète grec dans l'empire romain", *REA* 106 (2004), p. 117-185.

⁷² Durante la correzione delle bozze del presente articolo è apparso il seguente volume: E. AMATO, *Dionisio di Alessandria. Descrizione della Terre abitata*, Milano, 2005. In esso, porto ulteriori argomenti a favore della tesi qui esposta, soffermandomi in particolare sul ruolo svolto da Dionisio ad Alessandria in occasione della visita di Adriano tra il 130 et il 131. A tal proposito buone osservazioni erano già state avanzate da A. Leo in un contributo di cui ho avuto troppo tardi notizia ("La *Periegesi* di Dionigi d'Alessandria e il viaggio di Adriano in Egitto", *Rudiae* 13-14 [2002-2002], p. 145-174).