

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Perché leggere Omero: il Prologo all'Odissea di Manuele Gabala nelle due redazioni autografe**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1665014> since 2020-07-18T20:52:49Z

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LUIGI SILVANO

## Perché leggere Omero: il prologo all’Odissea di Manuele Gabala nelle due redazioni autografe\*

Abstract: Manuel Gabalas (alias Matthew, Archbishop of Ephesus, ca. 1271 – before 1360) authored a “short encomiastic introduction” (Πρόλογος διαβραχέων ἐγκωμιαστικός) to Homer’s *Odyssey*, which was often copied along with the Homeric poem and enjoyed a certain popularity in the 15<sup>th</sup> century. At a later stage, Gabalas rewrote this preface, which he adapted in order to use it as a prologue to his (still unpublished) work on the Πλάναι τοῦ Ὀδυσσεύως. A new critical edition of the second redaction of the Πρόλογος, based on the autograph copy now preserved in Vienna, is provided here, together with an Italian translation. It is equipped with a critical apparatus recording the textual discrepancies with respect to the first version, also preserved in an autograph copy in a manuscript now in Cesena, and preceded by a short introduction on Gabalas’s interpretation of Odysseus’s myth.

### MANUELE GABALA LETTORE DI OMERO

Che i poemi omerici abbiano rivestito un ruolo centrale nel curriculum scolastico per tutto il medio-evo greco è un assunto che non ha bisogno di dimostrazioni:<sup>1</sup> sezioni più o meno estese di Iliade e Odissea furono lette e minuziosamente analizzate da generazioni di insegnanti e studenti, e la loro conoscenza veniva volentieri esibita dai parlanti anche in contesti di comunicazione quotidiana.<sup>2</sup> Tuttavia, se Omero era universalmente considerato il maggiore dei poeti, anzi il più grande degli scrittori antichi *tout court* e la fonte di ispirazione di tutta la letteratura seguente, egli restava pur sempre un autore pagano, rappresentante di un sistema di valori e di una mentalità apparentemente inconciliabili con l’etica cristiana. È pur vero che tale dissidio era già stato ricomposto dai Padri della Chiesa, che da Basilio in avanti avevano riconosciuto un valore etico alla lettura dei classici; cionon-dimeno le coscienze di più d’un lettore, quantomeno se ci atteniamo alle testimonianze dei Bizantini, continuarono a essere combattute tra l’ammirazione per i pregi letterari dell’opera e la repulsione, o quantomeno il fastidio, per le credenze aberranti in materia religiosa e i costumi talora censurabili della società di cui quei testi erano espressione.

---

\* Intendo esprimere sincera gratitudine a Diether Roderich Reinsch per l’attenta lettura della trascrizione del testo greco qui pubblicato. Ringrazio inoltre le colleghe Elisabetta Berardi e Anna Maria Taragna e i due revisori anonimi, che mi hanno salvato da non pochi errori e mi hanno fornito preziosi spunti interpretativi.

<sup>1</sup> Su Omero come *foundational text* e testo di scuola tra tarda antichità e Bisanzio vd. almeno R. BROWNING, Homer in Byzantium. *Viator* 8 (1975) 15–33 (reprint in IDEM, *Studies on Byzantine history, literature and education*. London 1977, nr. xvii); IDEM, The Byzantines and Homer, in: Homer’s Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes, eds. R. Lamberton – J. J. Keaney. Princeton, NJ 1992, 134–148; J. M. DÍAZ LAVADO, Homero y la escuela, in: Escuela y Literatura en Grecia Antigua. Actas del Simposio Internacional Universidad de Salamanca, 17–19 noviembre de 2004, edd. J. A. Fernández Delgado – F. Pordomingo – A. Stramaglia. Cassino 2007, 207–224; F. PONTANI, Sguardi su Ulisse: la tradizione esegetica greca all’Odissea. Roma 2005 (*passim*; da consultare per ogni questione relativa alla ricezione medievale del poema); IDEM, Ex Homero grammatica, in: Ancient Scholarship and Grammar. Archetypes, Contexts and Contents, ed. by S. Matthaios – F. Montanari – A. Rengakos. Berlin – New York 2011, 87–103.

<sup>2</sup> Alcuni passi dovevano essere talmente noti che bastava citarne poche parole perché il pubblico colto ne riconoscesse la provenienza: basti pensare al ben noto aneddoto riportato da Michele Psello (*Chronografia* VI. 61.9 REINSCH), che rievoca come un anonimo cortigiano salutò l’apparire della bella σεβαστή Maria Sclerena accennando appena all’*incipit* di uno dei tre versi in cui Omero riferisce un apprezzamento rivolto dagli anziani troiani all’indirizzo di Elena, affacciata sulle mura di Troia (Iliade III.156–158: οὐ νέμεσις ...).

Esemplificativa di questo atteggiamento ambivalente nei confronti della poesia omerica è una celebre lettera (datata novembre 1326) di Manuele Gabala, *alias* Matteo metropolita di Efeso (ca. 1271–1355/1360; *PLP* 3309)<sup>3</sup> all'amico Michele Gabras (*PLP* 3372). Manuele vi racconta di aver trascorso le sere precedenti assorto nella lettura dell'Iliade, e in particolare dell'episodio della *teichoscopia* (*Il.* III 84 sgg.): egli confessa di essersi abbandonato con trasporto forse eccessivo al formidabile fascino della poesia omerica, da lui efficacemente evocato con l'immagine della ποιητικὴ Σειρήν, e di essersi lasciato sedurre dal racconto indecente (σαθρὰ ἔπη) di una vicenda immorale, quella di una lunga e sanguinosa guerra causata dalla bellezza di una donna, peraltro destinata a sfiorire ancor prima della morte di costei (γυναίου μὲν εἶνεκεν κάλλους καὶ πρὶν τεθνάναι ἀπερρηκός);<sup>4</sup> tuttavia, prosegue Manuele, la lettura di una storia pur deplorabile come questa gli ha dato occasione di meditare sulla miseria della natura umana, e sulla necessità di lottare per salvare la parte più preziosa di sé, l'anima, essa sola adornata di ἀθάνατον κάλλος;<sup>5</sup> anche dall'osservazione di azioni ignobili, quindi, è possibile ricavare un insegnamento di natura filosofica, e trarre incitamento all'esercizio di comportamenti eccellenti.<sup>6</sup>

Una difesa di Omero improntata ad argomenti analoghi, e incentrata sulla funzione esemplare dei poemi e sul loro intrinseco valore etico, venne formulata da Gabala anche in uno degli opuscoli da lui dedicati all'Odissea: una breve introduzione al poema e al suo autore intitolata Πρόλογος διαβραχέων ἐγκωμιαστικός εἰς τὸν Ὅμηρον, ὅπως τὸ καὶ μεθ' οἷας τῆς γνώμης τὰ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα ἐπραγματεύσατο (d'ora innanzi: Πρόλογος). Concepito inizialmente per introdurre alla lettura del testo originale del poema, questo trattatello fu poi riadattato dal Gabala per fungere da introduzione alla più lunga e impegnativa delle sue due riduzioni in prosa della parte dell'Odissea in cui sono raccontate le peripezie di Ulisse (le Πλάναι τοῦ Ὀδυσσεῶς; vd. *infra*).

Nel presente contributo, che vuol essere un primo saggio dell'edizione complessiva degli opuscoli omerici del Gabala, si dà conto delle differenze che intercorrono tra le due redazioni del Πρόλογος, entrambe pervenute in stesura autografa, e si fornisce un'edizione – la prima integrale – della seconda e definitiva. Prima di presentare il testo converrà illustrare brevemente i tratti più significativi

---

<sup>3</sup> Sulla biografia e la personalità letteraria di questa figura di spicco del primo periodo paleologo, che intrattene rapporti di familiarità con alcuni dei maggiori intellettuali del tempo, disponiamo di un quadro documentario sufficientemente ampio grazie agli studi preparatori di M. TREU, *Matthaios Metropolit von Ephesos (Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam)*. Potsdam 1901, e al profilo di S. KOUROUSES, *Μανουὴλ Γαβαλάς εἶτα Ματθαῖος Μετροπολίτης Ἐφέσου (1271/2–1355/60)*. Α', τὰ βιογραφικά. Athina 1972, da cui in buona parte dipendono le informazioni confluite in D. STIERNON, *Matthieu d'Ephese, métropolitte byzantin 1272–1355/59*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 66–67 (1978) 808–813, e in J. PAHLITZSCH, *Manuel Gabalas*, in: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical-History*, eds. D. Thomas *et alii*, vol. V. Leiden – Boston 2013, 71–75. Gabala ha lasciato un cospicuo epistolario (edizione e traduzione, precedute da un importante saggio introduttivo, in D. R. REINSCH, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*. Berlin 1974), una raccolta di capitoli morali ancora inedita (vd. A. ANGELOU, *Matthaios Gabalas and His Kephalaia*, in: *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*. Canberra 1984, 259–268), alcune preghiere, orazioni e discorsi d'occasione (di cui soltanto alcuni disponibili in edizione moderna: L. PREVIALE, *Due monodie inedite di Matteo di Efeso*. *BZ* 41 [1941] 4–39 [rispettivamente: per la morte dell'amico Calliergi e per quella di Teolepto di Filadelfia, indirizzata come *consolatio* a Irene Cumnaina]; A. PIGNANI, *Matteo di Efeso, Racconto di una festa popolare*. *Ekphrasis per la festa di Pasqua*. Napoli 1984; A. SIDERAS, *25 unedierte byzantinische Grabreden [Klassika grammata 5]*. Thessalonike 1990, 271–278 [epitafio per Giovanni Cumno]; E. KALTSOGIANNI, *Die Lobrede des Matthaios von Ephesos auf Andronikos II. Palaiologos*. *JÖB* 59 [2009] 107–126) e i tre opuscoli sull'Odissea di cui ci occuperemo in questa sede – gli unici suoi scritti d'argomento filologico-letterario.

<sup>4</sup> *Ep.* 20 in REINSCH, *Die Briefe* 115, ll. 11–14 e 37–38 rispettivamente per le due citazioni; commento *ivi*, 11–12.

<sup>5</sup> *Ibidem* l. 40.

<sup>6</sup> *Ibidem* ll. 50–54.

degli *Homerica* di Gabala<sup>7</sup> e soffermarsi sulle ragioni della sua predilezione per Omero, e per il poema di Ulisse in particolare.<sup>8</sup>

#### DA EROE OMERICO A *ORDINARY HERO*: L'ULISSE AUTOBIOGRAFICO DI GABALA

Sono due gli scritti dedicati da Gabala alla narrazione delle avventure di Ulisse. Il più precoce è forse quello intitolato Ἐπίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσέως μετὰ τινος θεωρίας ἠθικωτέρας φιλοπονηθεῖσα καὶ τοῦ μύθου σαθρόν ὡς οἶόν τε θεραπεύουσα τῆς τῶν νέων ἔνεκεν ὠφελείας<sup>9</sup> (a un dipresso: «Concisa esposizione del racconto omerico delle peregrinazioni di Ulisse, composta con un'ottica principalmente morale<sup>10</sup> e con l'intento di sanare, per quanto possibile, gli aspetti corrotti del mito, per l'utilità dei giovani»). Il titolo sembra indicare che il trattatello sia stato

<sup>7</sup> Le considerazioni che seguono presuppongono la conoscenza delle principali caratteristiche e degli sviluppi storici delle diverse correnti dell'esegesi omerica, di cui sarebbe fuori luogo fornire in questa sede un panorama, ancorché selettivo. Basti qui ricordare che il filone dell'interpretazione etica (che a ben vedere trova già giustificazione in Aristotele, che in *Poet.* 1459 b14–15 definisce l'Odissea ἠθικὴ – giudizio sovente ripreso dagli interpreti successivi: cfr. Ps.-Long. *Subl.* 9.15; Eust. *in Il.* 4.45 [I 7.6 VAN DER VALK]), nel cui alveo si inserisce anche l'opera di Gabala, ha una tradizione plurisecolare, che risale ad autori d'età imperiale quali Plutarco (vd. *De audiendis poetis* 27a–31c), Dione Crisostomo, Massimo di Tiro (un *locus classicus* è la *Dissertazione* 26.6, dove Ulisse è raffigurato come l'incarnazione dell'intelligenza e definito εἰκόνα... χρηστοῦ βίου καὶ ἀρετῆς ἀκριβοῦς), fino all'anonimo autore dello pseudo-plutarco De Homero. In proposito vd. e. g. C. JOUANNO, *Ulysse. Odyssée d'un personnage d'Homère à Joyce*. Paris 2013, 195–199; F. PONTANI, Il mito, la lingua, la morale: tre piccole introduzioni a Omero. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 133 (2005) 23–74: 61sgg. («Omero etico»; vd. anche il trattatello pubblicato ivi, 69–71, con le note di commento relative). In misura minore, e, si direbbe, con minore convinzione (e perlopiù solo nella Ἐπίτομος διήγησις: vd. *infra*), Gabala ricorre talora anche all'allegoresi, una delle vie battute sin da tempi antichi per giustificare la lettura di un poeta che preso alla lettera non sarebbe risultato più credibile, anzi inaccettabile dal punto di vista morale: per l'età antica e tardoantica vd. almeno F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris 1956; J.F. KINDSTRAND, *Homer in der zweiten Sophistik*. Uppsala 1973; A. A. LONG, *Stoic Readings*, in: *Homer's Ancient Readers* 41–66; R. LAMBERTON, *Homer the Theologian*. Berkeley – Los Angeles – London 1996; per l'età bizantina si può ricorrere alle sintesi di P. CESARETTI, *Allegoristi di Omero a Bisanzio*. Ricerche ermeneutiche (XI–XII secolo). Milano 1991 (in particolare su Michele Psello, Eustazio di Tessalonica, Giovanni Tzetzes) e di P. ROILOS, *Amphoteroglossia. A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*. Washington, D. C. 2005, specialmente il cap. III.

<sup>8</sup> Già TREU, *Matthaios* 42 n., aveva individuato in Omero il *Lieblingsautor* di Gabala, anche a motivo del numero ragguardevole di citazioni dai poemi disseminate nel suo epistolario: REINSCH, *Die Briefe* 11, vi segnala infatti la presenza di una quarantina di riprese omeriche, tra prelievi letterali e allusioni.

<sup>9</sup> Per il testo greco si deve ricorrere a A. WESTERMANN, *Μυθογράφοι. Scriptores poeticae historiae Graeci*. Braunschweig 1843, 329–344, che ha trascritto l'autografo Lond. Burney 114 (ff. 132<sup>r</sup>–145<sup>v</sup>); alcune integrazioni sono state in seguito proposte, sulla base dell'altro autografo, Vindob. theol. gr. 174 (ff. 116<sup>v</sup>–131<sup>r</sup>), da R. HERCHER, *Zu Nikephoros Gregoras' de erroribus Ulixis*. *Philologus* 8 (1853) 755–758. Cito il titolo come lo si legge nel codice *Vindobonensis* (su cui vd. *infra* n. 44); nel *Burneyanus*, come nelle edizioni a stampa menzionate *infra*, in luogo di νέων si trova ἀναγνωσκόντων. L'opuscolo ebbe un notevole successo in epoca rinascimentale a partire dalla stampa curata da Vincentius Obsopaeus ad Hagenau, nel 1531 (*VD16 X 72*), in cui esso è attribuito a Niceforo Gregora (forse perché esemplato su un autografo in cui, come nel ms. *Burneyanus*, l'opuscolo era preceduto da genuine epistole del Gregora); la medesima attribuzione fasulla ricorre nella ristampa riveduta da Conrad Gessner, pubblicata a Zurigo nel 1542: *VD16 G 3004*) e nella bibliografia erudita in cui l'opera viene menzionata successivamente. Sull'opera si vedano REINSCH, *Die Briefe* 14, 70–71; PONTANI, *Sguardi su Ulisse* 271–272, 511 e n. 1152; R. BROWNING, *A Fourteenth-Century Prose Version of the Odyssey*. *DOP* 46 (1992) [= *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*] 27–36: 28–29; Ph. FORD, *Conrad Gesner et le fabuleux manteau*. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 47/2 (1985) 305–320: 309–311, e D. PRALON, *Une allégorie anonyme de l'Odyssée: Sur les errances d'Ulysse*, in: *L'Allégorie de l'antiquité à la Renaissance*, éd. B. Pérez-Jean – P. Eichel-Lojkine. Paris 2004, 189–208 (entrambi gli studiosi lo reputano opera d'autore anonimo). Una traduzione moderna dell'opuscolo, in francese, si legge in H. VAN KASTEEL, *Questions homériques. Physique et métaphysique chez Homère*. Grez – Doiceau 2012, 729–748.

<sup>10</sup> Una terminologia analoga (il verbo ἠθικεύω, il sostantivo [φιλόσοφος] θεωρία) è adibita da Eustazio a indicare l'interpretazione allegorica: cf. Eustathii Thessalonicensis, *Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, edd. P. CESARETTI – S. RONCHEY. Berlin – New York 2014, 135 (*exeg.* 118, 1–5; cf. anche ivi, 209 [191, 2]; Eust. *in Il.* 1017.56); qui però l'accezione dell'aggettivo è piuttosto quella di 'etico', come in Eust. *proem. Od.* in F. PONTANI, *Il proemio al Commento all'Odissea di Eustazio di Tessalonica*. *Bollettino dei Classici* 21 (2000) 5–58: 6.58.

composto ai fini dell'insegnamento,<sup>11</sup> come peraltro induce a credere anche l'andamento didascalico della trattazione, che alterna il riassunto di passi del poema a sezioni di commento; non sono però inquadrabili nell'abituale prassi scolastica le scelte di sorvolare completamente sulla parte iniziale del poema, e di concentrarsi esclusivamente sulla materia narrativa, senza addentrarsi in questioni linguistiche, grammaticali, lessicali e stilistiche.

Il testo è introdotto da un preambolo in cui l'autore avverte che occorre sforzarsi di penetrare oltre il senso letterale per cogliere, dietro il velame dell'arte, il messaggio etico del poema: lo stesso concetto si trova ripreso e sviluppato in maniera più analitica nel Πρόλογος. Quel che segue è sostanzialmente un sommario delle avventure di Ulisse narrate nei canti IX–XII dell'Odissea, suddiviso in undici agili capitoli dalla struttura bipartita: ciascuno si apre con il riassunto di un episodio o di un gruppo di episodi tra loro strettamente connessi e termina con una riflessione di taglio allegorizzante che tenta di estrarre una morale dalle vicende testé ricapitolate. In entrambi i testimoni manoscritti noti del testo, l'ultimo capitolo (intitolato Περὶ Καλυψοῦς, Ἀλκινόου καὶ ἐπιβολῆς τῆς πατρίδος τοῦ Ὀδυσσεύως) si interrompe nel bel mezzo dell'interpretazione morale del soggiorno presso la ninfa Calipso (ed. WESTERMANN, Μυθογράφοι 344.28): l'opera fu dunque verosimilmente lasciata incompiuta. Questo, in sintesi, il contenuto delle riflessioni morali collocate in appendice ai vari capitoli (numerati secondo la citata ed. WESTERMANN – tralascio di riferire le parti che riassumono il testo omerico):

§1. I Lotofagi. Ulisse raffigura colui che erra sballottato tra avversità di ogni sorta; al contempo è simbolo della ragione che libera l'uomo (nel racconto, i compagni) dalle passioni che lo attanagliano (i Lotofagi, appunto). §2. Polifemo. Ulisse simboleggia l'uomo che, allettato da prospettive di guadagno e da una innaturale curiosità, ha abbandonato la via della moderazione per consegnarsi a costumi inumani e disordinati, cui presiede un demone maligno e spudorato (il Ciclope); ravvedutosi, Ulisse esorcizza quest'essere spregevole, lasciandolo gemente al proprio destino. §3. Eolo e l'otre dei venti. Chi si affida alle arti fallaci di maghi e stregoni, come Ulisse con Eolo, è destinato a nutrirsi di vane speranze di successo per le proprie imprese e a coprirsi di ridicolo; i compagni che sospettano che Ulisse nasconda chissà quali ricchezze nell'otre rappresentano quanti incorrono nei mali più grandi a motivo dell'invidia per le fortune altrui. §4. I Lestrigoni. Quanti credono di poter anteporre il proprio giudizio e discernimento al rispetto dovuto alle leggi finiscono per adottare costumi depravati ed esiziali, come Ulisse e i suoi che si danno alla razzia nella terra dei Lestrigoni (essi stessi, peraltro, figura di ἀλλότρια ἦθη); Ulisse che, rinsavito, pone fine al saccheggio, taglia gli ormeggi e prende il largo con il suo battello, l'unico a non finire affondato dalla gragnuola di massi scagliati dai giganteschi Lestrigoni, è l'uomo che ha preso coscienza dell'errore e fa opera di contrizione. Un ulteriore insegnamento che si può trarre dalla vicenda è quello di non offendere i potenti e non mettersi in competizione con chi è più forte. §5. Circe. L'isola Eea è il regno del male; Ulisse in questo episodio simboleggia il *nous*, l'intelletto che tiene sotto controllo le pulsioni irrazionali, e che pur avendo acconsentito a provare il piacere carnale non ne è rimasto soggiogato come i suoi compagni, che raffigurano invece la perversione del ragionamento, ma è stato grado di rinunciarvi: da questa esperienza ha tratto un insegnamento utile nel suo progresso verso la virtù.<sup>12</sup> §6. La terra dei Cimmeri e la *nekyia*. La discesa agli inferi è un monito all'uomo dedito al piacere e alle passioni per cose vili: se non si convertirà, come ha fatto Ulisse, non scamperà all'Ade. §7. Le Sirene sono i piaceri «dolci come il miele» che ammaliano gli uomini, mentre Ulisse è colui che, avendone fatta

<sup>11</sup> «The text is intended for use in teaching the young»: così BROWNING, *A Fourteenth-Century Prose Version* 28; di «sunto scolastico» parla anche PONTANI, *Sguardi su Ulisse* 271.

<sup>12</sup> Analogamente, Eustazio (*in Od.* 1381.9–20) rileva che Ulisse sperimenta il piacere (Circe), ma a differenza dei compagni non se ne lascia soggiogare, poiché guidato dalla ragione (Ermete) e dall'educazione (*paideia*) rappresentata dal μῶλον.

esperienza, ha appreso a tenersene alla larga, anzi è divenuto insensibile alle loro lusinghe, poiché si è spalmato le orecchie con la cera della filosofia e della devozione. §8. Scilla e Cariddi. I due mostri simboleggiano rispettivamente la concupiscenza della mente (orgoglio, arroganza, misantropia ecc.) e della carne che sconvolgono la vita degli uomini; Ulisse che transita indenne nel mezzo dei due scogli – costeggiando più vicino al primo, poiché teme meno le prime passioni rispetto a quelle carnali più esiziali – è un esempio di saggia moderazione. §9. Le vacche del Sole. I compagni di Ulisse che uccidono gli armenti sacri sono gli spergiuri, i sacrileghi e i trasgressori delle leggi religiose: per costoro il castigo è assicurato, anche se talora non immediato, come nel caso dei compagni che periranno in mare a distanza di alcuni giorni dal misfatto. §10. Il secondo passaggio presso lo scoglio di Cariddi. Le passioni carnali rischiano di sommergere l'uomo, qualora costui, come Ulisse, non sappia assicurarsi al saldo appiglio dei pensieri devoti, simbolizzati dall'albero di fico selvatico che cresce sullo scoglio, cui l'eroe si avvinghia per non essere inghiottito dal mostruoso vortice. §11. Calipso. L'uomo che suo malgrado subisce l'assalto dei piaceri vili e turpi, come Ulisse che ogni notte giace «contro voglia» nel letto della ninfa, può difendersene affidandosi alla saggezza, simboleggiata da Penelope, cui Ulisse pensa continuamente durante il giorno.

Questa sinossi è sufficiente a mettere in luce la struttura decisamente schematica della trattazione e la ripetitività dei commenti, che perlopiù insistono sulla necessità di sottrarsi ai piaceri sensoriali dando ascolto alla voce della ragione.<sup>13</sup> Il testo però non è del tutto privo di spunti interpretativi originali.<sup>14</sup> Anche la figura di Ulisse è meno monolitica di quanto appaia nel Πρόλογος, dove, come si vedrà, il protagonista della narrazione è invariabilmente raffigurato come colui che sa adattarsi con successo ai rovesci della sorte e agli scenari cangianti in cui si trova catapultato, senza che la sua drittura morale ne risulti mai scalfita. Viceversa, nell'Ἐπίτομος διήγησις egli è un personaggio in evoluzione, di cui si vuole evidenziare un percorso di perfezionamento: Ulisse, che cade nelle tentazioni (gli istinti carnali/Sirene, la concupiscenza/Circe, i pensieri cattivi/Ciclopi, i peccati morali/Scilla ecc.) ma riesce a liberarsene grazie alle sue non comuni doti di discernimento e autocontrollo,<sup>15</sup> raffigura l'uomo che prende coscienza dei propri errori e ne fa tesoro, proponendosi all'attenzione del lettore come modello di temperanza.<sup>16</sup> Questo Ulisse che si affida alla ragione quale unico rimedio sicuro contro i pericoli della concupiscenza ricorda piuttosto il *cliché* del sapiente stoico che quello

<sup>13</sup> Anche BROWNING, *A Fourteenth-Century Prose Version* 28 rileva in quest'opera una «obsessive concentration on the resistance to the temptations of pleasure», pur disgiunta da ogni tentativo di «Christian allegorization» (*ibidem*); ma gli spunti allegorici *tout court* non mancano, ad es. laddove Ulisse viene interpretato come figura della ragione che guida l'anima (§5, in WESTERMANN, *Μυθογράφοι* 335.16–17 etc.).

<sup>14</sup> Non altrimenti attestata, almeno nella letteratura esegetica su Omero – come osserva PONTANI, *Sguardi su Ulisse* 271 – è la definizione dell'isola di Circe come regno del male (ed. WESTERMANN, *Μυθογράφοι* 335.17–18 οἰόμεθα εἶναι... Αἰαίαν δὲ νῆσον τὴν θρηνώδη καὶ πολὺδακρυν τοῦ κακοῦ χώραν). Altri spunti trovano invece riscontro negli interpreti bizantini: anche negli scoli bT *ad Il.* 199a e 278 ripresi da Isacco Comneno nel Pag. gr. 2682, ad es., ritorna la raffigurazione di Ulisse come uomo non impermeabile dalle passioni, e purtuttavia esempio di μεσότης (vd. F. PONTANI, *The First Byzantine Commentary on the Iliad: Isaac Porphyrogenitus and his Scholia. BZ* 99/2 [2006] 551–596: 582).

<sup>15</sup> Tale processo evolutivo è spesso delineato in maniera brusca, tanto che in alcuni punti il testo rasenta l'ambiguità. Si veda ad esempio il seguente passo, tratto dall'episodio del Ciclope: «A mio avviso Ulisse rappresenta l'uomo avido ed eccessivamente affaccendato, che si lascia traviare dal comportamento giusto e temperante verso costumi selvaggi e disumani, in cui dimora un demone malvagio e sfrontatissimo, e nemico della natura umana, il quale nutre passioni irrazionali e di esse a sua volta si alimenta, tramando perniciosamente per il sovvertimento dell'anima. Reprime convenientemente tale demone chi, come Ulisse, riprende saggiamente il controllo della propria ragione e si rende conto di quanti mali possa causare la dissennatezza» (traduzione mia da WESTERMANN, *Μυθογράφοι* 332.7–15; in proposito PRALON, *Une allégorie* 192, annota: «on se demande pourquoi l'allégoriste... fait d'Ulysse à la fois la victime et le sauveur, dans un langage contourné, peu aisé à démêler»).

<sup>16</sup> Che Omero si serva del personaggio di Ulisse per trasmettere un modello di σοφροσύνη, e che questo sia uno degli insegnamenti più cari all'autore è, del resto, un luogo comune dell'esegesi antica e medievale: cf. Eust. *proem. Od.* 107–109 in PONTANI, *Il proemio* 7 (vd. inoltre *ivi*, 39 il commento *ad loc.*).

del peccatore ravveduto:<sup>17</sup> se la morale di fondo è senza dubbio cristiana, non si può non rilevare l'assenza di riferimenti espliciti alla religione, al di fuori di alcune spie lessicali (ad es. la presenza di un termine pregnante del lessico della contrizione e della conversione come *μετάνοια* – ed. WESTERMANN, *Μυθογράφοι* 336.32).

Presumibilmente composte dopo l'Ἐπίτομος δὴγησις, Le peregrinazioni di Ulisse (Αἱ πλάναι τοῦ Ὀδυσσεύως) sopravvivono in un'unica copia autografa nel ms. Vindob. Theologicus graecus 174 (ff. 88<sup>r</sup>–116<sup>v</sup>) e sono per la maggior parte inedite.<sup>18</sup> La materia della narrazione è la stessa – le avventure di Ulisse narrate nei canti V sgg. dell'Odissea –, e fra i due opuscoli non mancano punti in comune.<sup>19</sup> Tuttavia qui l'esposizione segue la *fabula*, e non l'intreccio del poema. Le peripezie di Ulisse vengono cioè rievocate in ordine cronologico: prima quelle compiute a partire dal suo approdo nella terra dei Ciconi fino all'arrivo all'isola di Calipso successivo al naufragio occorso al largo della Trinacria, che corrispondono al racconto autodiegetico di Ulisse alla corte dei Feaci (canti dal IX al XII); quindi il soggiorno presso Calipso, la partenza, l'approdo a Scheria, Nausicaa, il ritorno a Itaca (canti V–VII e XIII 1–125).<sup>20</sup>

Robert Browning non esitò a definire le Πλάναι «[an] innovative work, a unicum in Byzantine literature». Le ragioni di tale peculiarità risiedono, a parere del compianto studioso, non tanto o non solo nei contenuti, quanto piuttosto nella forma prescelta: una riscrittura selettiva che in parte riassume, in parte parafrasa il testo, conservandone qua e là versi o sintagmi riprodotti tali quali. L'opera non può definirsi *stricto sensu* una parafrasi, dal momento che salta a piè pari o sintetizza in poche parole intere sequenze del testo originale evidentemente non ritenute essenziali ai fini dell'esposizione, e che, anche quando si configura come una versione prosastica di un gruppo contiguo di versi, non ne dà mai una trasposizione fedele e letterale.<sup>21</sup> Ciò è dovuto anche a precise scelte compositive, come ad es. l'omissione sistematica degli epiteti formulari. Questi tratti la allontanano da coevi prodotti di scuola come la parafrasi dell'Iliade di Manuele Moscopulo,<sup>22</sup> e la avvicinano piuttosto al «new and popular medium» delle metafrasi assai in voga nel XIV sec.<sup>23</sup> In questa direzione puntano anche il

<sup>17</sup> FORD, Conrad Gesner et le fabuleux manteau 310–311, osservando che la trattazione è «toute pénétrée d'éléments stoïques», suppose essa sia opera di «un auteur stoïco-chrétien qui expliquait d'une façon plutôt médiévale certains aspects de l'Odyssée»; a giudizio del Gesner, cionondimeno, essa appare «plane Christiana, & religioni nostrae commodissima» (ed. Hagenau 1531, c. 2; FORD, *ivi*, 309).

<sup>18</sup> A oggi disponiamo di trascrizioni di due porzioni del testo, che assommate ammontano all'incirca a un quarto della sua estensione complessiva, ad opera rispettivamente di BROWNING, A Fourteenth-Century Prose Version 31–35 (ff. 96<sup>v</sup>–100<sup>r</sup>: Circe) e di L. VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse par Matthieu d'Ephèse, alias Manuel Gabalas (XIV<sup>e</sup> siècle). *Gaia* 7 (2003) 461–480; 472–480 (ff. 100<sup>v</sup>–103<sup>r</sup>: il viaggio nell'Ade); per il Prologo, vd. *infra*.

<sup>19</sup> Per un primo saggio di comparazione vd. REINSCH, Die Briefe 15–16.

<sup>20</sup> L'esposizione delle vicende di Ulisse si interrompe con l'approdo sulla spiaggia di Itaca (XIII.125). L'*explicit* del testo, trascritto da VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse 466, n. 18, sintetizza in pochissime parole il seguito del racconto omerico: «costoro (i.e. i marinai Feaci) se ne tornarono in patria, mentre Ulisse rivide la patria e la dimora, uccise i pretendenti, e ritrovò l'amato figlio e la sposa come aveva pregato di trovarli – dacché Dio volle esaudire la sua preghiera».

<sup>21</sup> Un primo inventario di tali omissioni e tagli è stato allestito da VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse 464–465.

<sup>22</sup> La porzione di testo prescelta da Moscopulo (i canti I–II, con l'esclusione del catalogo delle navi) è di per sé indice della destinazione scolastica dell'opera; il testo si legge in S. GRANDOLINI, La parafrasi al primo libro dell'Iliade di Manuel Moschopoulos, in: Studi in onore di Aristide Colonna. Perugia 1982, 131–149; EADEM, La parafrasi al secondo libro dell'Iliade di Manuel Moschopoulos. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Perugia. 1. Studi Classici* 18 (1980–1981) 5–22.

<sup>23</sup> L'analogia fu rilevata per primo da Browning, A Fourteenth-Century Prose Version 28; cf. anche VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse 464. Sulla diffusione e la funzione di tali *intralingual translations* di opere profane nel medioevo greco (generalmente trasposizioni di opere culte in una forma più accessibile e in un registro linguistico più colloquiale) vd. almeno J. C. DAVIS, Anna Komnene and Niketas Choniates “Translated”: The Fourteenth Century Byzantine Metaphrases, in: History as Literature in Byzantium: Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007. Farnham – Burlington, VT, 2010, 55–70 (con riferimenti alla bibliografia precedente), e M. HINTERBERGER, Between Simplification and Elaboration: Byzantine Metaphraseis Compared, in: Textual Transmission in Byzantium:

tono colloquiale e il sapore popolare di certe affermazioni e situazioni, ad es. la notazione comica su Ulisse che, udite da Circe le istruzioni su come recarsi nell'Ade, quasi «muore di paura».<sup>24</sup>

La riduzione del dettato epico a una prosa piana e colloquiale è parte di un più generale tentativo di trasposizione della vicenda da una dimensione eroica a una di ordinaria quotidianità, che comporta anche l'obliterazione dell'apparato mitologico, con la trasformazione degli dèi omerici in elementi naturali o in tipi umani (Circe, ad es., è una fattucchiera, e riproduce il paradigma della *femme fatale*); se questa tendenza era già ravvisabile in parte nella Ἐπίτομος διήγησις (dove, come qui, Poseidone assume le vesti di un demone maligno), nelle Πλάναι scompaiono del tutto i nomi stessi delle divinità, con la sola eccezione di Zeus (il quale, benché assurga a corrispettivo del Dio cristiano, sembra tuttavia assai disinteressato alle vicende umane).<sup>25</sup>

Un altro tratto che differenzia l'esposizione delle avventure odissiache delle Πλάναι da quella dell'Ἐπίτομος διήγησις, e che la rende decisamente più scorrevole e meno schematica, è la scomparsa delle sezioni di commento, che va di pari passo con l'abbandono dell'interesse per l'interpretazione allegorica della vicenda odissiacca.<sup>26</sup> Gabala si contenta di fornire alcuni spunti esegetici nel Πρόλογος, che possono integrarsi con certe sporadiche quanto cursorie notazioni autoriali inserite come 'a parte' nel seguito del testo. Nel prologo, come poi nel resto della narrazione, l'autore delinea un ritratto piuttosto originale di Ulisse: spogliato di ogni tratto mitico e favolistico, egli incarna il tipo dell'uomo che mettendo a frutto le proprie – certo eccezionali – doti (forza d'animo, intelligenza, coraggio, perseveranza) riesce a far fronte ai rovesci della sorte e a insidie le più diverse: tra le righe leggiamo forse una raccomandazione ai lettori ad affidarsi alle proprie risorse, a trovare in se stessi le energie per emergere dagli affanni e dalle sventure da cui ogni esistenza umana è in misura maggiore o minore travagliata (non si menziona mai esplicitamente la Provvidenza). Si compie così la trasformazione, peraltro già avviata nella Ἐπίτομος διήγησις,<sup>27</sup> di Ulisse in uno *ordinary hero*: «a hero – come ebbe a notare Robert Browning – for a world sorely tried, as was Byzantine society during the civil wars and invasions of the second quarter of the fourteenth century».<sup>28</sup> Sarebbe interessante approfondire il rapporto fra questa figura quasi romantica e gli eroi del romanzo in lingua

---

Between Textual Criticism and «Quellenforschung», eds. J. Signes Codoñer – I. Pérez Martín. Turnhout 2014, 33–60. La pratica di tradurre Omero in prosa e in «in lingua 'corrente'», che risale già all'epoca classica (PONTANI, Il mito, la lingua, la morale 48), è ben documentata anche Bisanzio: al X sec. risale forse la cosiddetta parafrasi Bodleiana (dall'unico testimone quasi completo, il Bodl. Auct. T.2.7.; vd. PONTANI, *ivi*, 48 sgg.); un esempio cronologicamente più prossimo al Gabala è la riduzione in versi ottonari dell'Iliade realizzata su commissione del despota d'Epiro Giovanni II (1323–1335) da Costantino Hermoniakos (un'«aggiornata riscrittura dell'Iliade in una lingua più comune e accessibile» indirizzata «non a un pubblico di dotti, ma a una platea di media istruzione»: PONTANI, Sguardi su Ulisse 270; bibliografia *ibidem*, n. 604).

<sup>24</sup> BROWNING, A Fourteenth-Century Prose Version 35.190 (τέθνηκεν ὑπὸ τοῦ δέου).

<sup>25</sup> Come ricorda VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse 472–473, l'identificazione dello Zeus omerico con il Dio unico dei cristiani ricorre già in Michele Psello (vd. la succinta ma significativa rassegna di passi in F. PONTANI, Scholarship in the Byzantine Empire [529–1453], in: Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship. Leiden – Boston, vol. I, 297–455: 361–362). Un tentativo di assimilazione su scala più ampia tra divinità del pantheon pagano e Persone della Trinità fu compiuto da Giovanni Galenos, autore di difficile collocazione cronologica (XII sec.?), che fa di Zeus il Dio dei cristiani (in quanto dispensatore di ζωή: Allegoriae in Hesiodi Theogoniam, in: H. FLACH, Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie. Leipzig 1876, 295–365: 333.15; altrove però Galenos ricorre all'allegoria 'fisica', come in 331.5: Ζεύς, τουτέστιν ὁ αἰθῆρ; e vd. anche *ivi*, 332.1 etc.) e conseguentemente identifica il suo figlio più celebre e forte, Eracle, con Gesù (*ivi*, 336.22–23; di questi passi discute ROLOS, Amphoteroglossia, cap. 3).

<sup>26</sup> Tra i pochi spunti di allegoresi individuabili nelle Πλάναι si possono menzionare alcuni tentativi di rimpiazzare le divinità con entità astratte (e.g. laddove in luogo dell'Erme omerico si parla dell'anima razionale di Ulisse: VIANÈS-ABOU SAMRA, Les Errances d'Ulysse 470).

<sup>27</sup> Anche lì Ulisse, pur calato in una cornice mitica in cui le divinità pagane sono ancora presenti e operanti – tanto che è necessario disinnescare il potenziale 'eretico' attraverso l'allegoria – può rappresentare «une sorte d'homme moyen qui subit certaines expériences dont on peut tirer des leçons de morale» (FORD, Conrad Gessner 311).

<sup>28</sup> BROWNING, A Fourteenth-Century Prose Version 28.



vernacolare d'età paleologa: una pista di ricerca suggerita dallo stesso Browning, e che potrà essere battuta soltanto una volta pubblicato l'intero testo.<sup>29</sup>

Ciò che emerge chiaramente anche dalle prime analisi fin qui condotte è che con le Πλάνας Gabala ha prodotto «a new interpretation of the story of Odysseus, which took it out of the schoolroom and into the harsh world of contemporary reality». Questo nuovo modo di concepire la storia di Ulisse ha anche a che vedere, probabilmente, con l'intento di rivolgersi a un pubblico ampio e variegato, composto non esclusivamente di eruditi, ma anche di persone di media istruzione, le quali pur non avendo una conoscenza capillare dei poemi omerici (di cui a scuola si leggeva giocoforza una selezione di libri), erano purtuttavia in grado di seguire il filo del discorso anche senza necessariamente cogliere al volo tutte le citazioni letterali di cui la narrazione è infiorata; un pubblico, peraltro, già aduso a leggere i classici antichi e moderni, come gli storici Anna Comnena e Niceta Coniata, attraverso riscritture semplificate.<sup>30</sup> La divisione in sequenze narrative di dimensioni contenute potrebbe essere indice del fatto che l'opera sia stata concepita per essere letta a voce alta:<sup>31</sup> ma non abbiamo elementi per stabilire se essa abbia avuto un'effettiva diffusione, o se sia invece rimasta confinata nello scrittoio del Gabala, stante l'assenza di altre copie manoscritte e di citazioni da parte dei contemporanei.

## IL PROLOGO ENCOMIASTICO ALL'ODISSEA OVVERO DEL BUON USO DEI POEMI OMERICI

A fronte di un Ulisse destituito di ogni tratto eroico nella costruzione retorica del discorso di Gabala è l'ideatore di questa straordinaria vicenda umana dal valore paradigmatico ad assumere una statura grandiosa: Omero, ὁ μέγας ἐν ἀνθρώποις ἥρωες (Πρόλογος, *infra*, §10; cf. Ἐπίτομος διήγησις, ed. WESTERMANN 329.9–10), che sotto le spoglie di una narrazione piacevole e avvincente ha consegnato ai posteri un vero e proprio «praktisches Handbuch der Moral». È questo l'assunto centrale del Πρόλογος, che come si è visto fu originariamente concepito come introduzione all'intera Odissea, e solo in seguito rimaneggiato e riadattato come prefazione alle Πλάνας τοῦ Ὀδυσσέως. A rendere possibile quest'operazione di riciclaggio fu il carattere non specialistico del Prologo, che sorvola sulla tessitura narrativa del poema e sulle sue peculiarità linguistiche ed espressive, per concentrarsi invece sulle lodi dell'autore e ancor più sul valore esemplare della vicenda narrata. Ciò che preme a Gabala, anche per disinnescare preventivamente eventuali censure, è sottolineare come la fruizione dei poemi in quanto opera d'arte sia del tutto accessoria rispetto al beneficio che se ne può trarre sul piano morale, e invitare il lettore a coglierne lo spiccato valore consolatorio e parenetico.

Non deve quindi sorprendere che l'opuscolo non insista su alcune tematiche tradizionali di consimili scritti prefatori, quali la gradevolezza dello stile, l'abilità nella descrizione di caratteri e situazioni ecc. Le uniche concessioni alla topica degli *accessus* antichi e medievali a Omero sono gli apprezzamenti a lui rivolti in quanto superiore a tutti i filosofi e poeti, e l'elencazione delle discipline e degli ambiti in cui egli ha saputo eccellere, e di cui anzi è stato *primus inventor* (§§4–5).<sup>33</sup> Ciò che

<sup>29</sup> BROWNING, A Fourteenth-Century Prose Version 29: lo studioso menziona, come possibili paralleli, l'Achilleide, l'Iliade bizantina, la versione greca del Roman de Troie di Benoît de Ste. Maure (*en passant* rilevo che quando qui Browning parla di «Διήγησις» si riferisce evidentemente alle Πλάνας, e non all'Ἐπίτομος διήγησις).

<sup>30</sup> Per Anna, oltre alla bibliografia citata *supra*, n. 23, vd. H. HUNGER, Anonyme Paraphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschliessung der byzantinischen Umgangssprache (*WBS* 15). Wien 1981.

<sup>31</sup> BROWNING, A Fourteenth-Century Prose Version 29.

<sup>32</sup> TREU, Matthaios 41 n.

<sup>33</sup> La topica antica e bizantina su Omero, a partire dal De Homero pseudo-plutarcho, vede nel poeta il fondatore della storiografia, dei principi dell'etica e della fisica, la fonte del discorso politico e della retorica, l'origine di massime e detti sapienziali: insomma il πρῶτος εὐρετής di tutte le *technai* (πάσης σοφίας ἀρχηγός lo definisce l'Eraclito di *Quaest. Hom.*

importa però è rilevare lo sforzo da lui messo incessantemente in atto al fine di conseguire il supremo bene che è la virtù: una tensione di cui ha saputo permeare tutta la propria opera (§§1–2),<sup>34</sup> anche laddove finge di scherzare o di parlare di situazioni indecenti, peraltro senza mai scadere nella volgarità (§§3–4).<sup>35</sup> Omero ha saputo così assurgere a κοινὸν διδασκαλεῖον (§8)<sup>36</sup> tanto in materia di conoscenza del divino e devozione (§5)<sup>37</sup> quanto negli ambiti della politica e della morale pratica (§§7–8). Avendo egli stesso sperimentato la mutevolezza della sorte (§§12–13), Omero ha dato vita, con Ulisse, a un modello di umanità in grado di non soccombere sotto i colpi di nemici esterni e interni (i.e. le debolezze connaturate alla natura umana): attraverso questa maschera il poeta ha saputo trasmettere quell’ammaestramento morale che è il solo vero scopo della narrazione (§§14–17); gli orpelli poetici servono a rendere più piacevole l’esposizione di tali insegnamenti, che vengono dispensati mediante una narrazione avvicente e gradevole, ma mai prolissa (§19–20). L’Ulisse di Omero è un uomo veramente esistito che ha provato sofferenze inaudite: non è lecito supporre che tutta questa vicenda sia frutto della fantasia del poeta (§§21–26); se a molti tocca di soffrire, a nessuno capitarono né capiteranno mai tali e tante sventure: qui risiede il valore consolatorio e parenetico della narrazione delle sue traversie (§27), la cui lettura stimola all’emulazione e alla virile sopportazione (§§28–29). La portata universale dell’insegnamento omerico consiste appunto nel fornire a tutti un rimedio alle sofferenze,<sup>38</sup> e più in generale un invito a concepire l’esistenza come *praeparatio mortis*: chi legge l’Odissea compie così un genuino esercizio di filosofia (§31).

Che questa φιλοσοφία sia da intendersi in senso religioso è fuor di dubbio, benché qui, come già nella Ἐπίτομος διήγησις, Gabala ometta di inserire rimandi scoperti alla dottrina e alla teologia

22.2 e 34.8) e la sorgente di ogni forma di sapere (Eustazio di Tessalonica, *in Il. [proem.]* 1.9–11, lo asimila all’Oceano, da cui scaturisce ogni corso d’acqua; θάλασσα τῶν λόγων e πάνσοφος lo definisce Giovanni Tzetzes, in *Chiliades* 13.626). Tra gli spunti non ripresi da Gabala, quello, diffusissimo, che vede Omero come maestro di retorica (una prima dossografia in R. AHERN KNUDSEN, *The Homeric Speech and the Origins of Rhetoric*. Baltimore, Mar. 2014, 21–37; in proposito si veda anche R. NÜNLIST, *Homer as a Blueprint for Speechwriters: Eustathius’ Commentaries and Rhetoric*. *GRBS* 52 [2012] 493–509).

<sup>34</sup> È, questo, l’argomento principe della difesa di Omero nell’influente orazione di Basilio di Cesarea *Ad iuvenes (de legendis gentilium libris)* 5.6: πᾶσα μὲν ἡ ποίησις τῷ Ὀμήρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος, καὶ πάντα αὐτῷ πρὸς τοῦτο φέρει.

<sup>35</sup> Altro pregio di Omero sovente sottolineato dagli interpreti bizantini (anche a sproposito: si veda ad es. Eustazio *in Od.* 1423.54–60, che a margine di *Od.* I 366 πάντες δ’ ἠρήσαντο παρὰ λεχέεσσι κλιθῆναι tenta di spiegare che i pretendenti si augurano di coricarsi *accanto al* letto della bella Penelope – e non *nel* letto con lei, come intendono concordemente i traduttori e gli interpreti moderni).

<sup>36</sup> Espressione di ascendenza patristica (cf. e.g. Jo. Chr. *hom. in epist. ad Titum*. PG 62, 684.41), ma attestata anche in epoca bizantina (cf. Neoph. incl. *Panegy. or.* 12, 132 [ed. Th. GIAGKOU – N. PAPATRIANTAFYLLOU-THEODORIDI, Ἄγιου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου συγγράμματα, vol. 3. Paphos 1999]).

<sup>37</sup> Quella di Omero come autorità in campo teologico è credenza che risale al trattatello pseudoaristotelico *Sull’universo* (400a: vd. R. LAMBERTON, *Homer in Antiquity*, in: *A New Companion to Homer*, eds. I. Morris – B. Powell, Leiden – New York – Köln 1997, 33–54: 37) e che attraverso i neoplatonici e altri autori, come Eraclito, passa come dato acquisito nell’immagine medievale del poeta (IDEM, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley – Los Angeles – London 1986, 22–31; F. PONTANI [ed.], *Eraclito, Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. Pisa 2005, 27).

<sup>38</sup> L’utilità (in senso pratico ed etico) dei poemi omerici – sottolineata da Gabala anche nel titolo della Ἐπίτομος διήγησις, come si è visto – è un topos ricorrente nell’intera tradizione esegetica antica e bizantina, tanto che sarebbe superfluo fornire una dossografia a tal proposito: mi limito a rinviare alle prefazioni dei commentari di Eustazio di Tessalonica all’Iliade (*passim*; ma simili notazioni ricorrono anche altrove nel testo: cfr. *in Il.* 38.26–27, (I 62.11–12 VAN DER VALK: οὗτω παιδευτικός καὶ βιωφελῆς ὁ ποιητῆς καὶ ἐν μύθοις καὶ πλάσμασιν) e all’Odissea (PONTANI, *Il proemio* 7.112: βιωφελῆς γὰρ πᾶσα ποίησις); e all’anonima introduzioncina a Omero pubblicata in PONTANI, *Il mito*, la lingua, la morale (ivi, 69, §1, l’autore illustra l’ωφέλεια della poesia omerica spiegando che essa costituisce una παιδευσὶς τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου, ed è in grado di πρὸς πᾶσαν ῥυθμίζειν ἀρετὴν, e inoltre [ivi, 70, §10] di esortare alle azioni virtuose e giuste – ποίησις προτρέπουσα ἐπὶ τὰς ἀγαθὰς καὶ δικαίας πράξεις –, e di fornire a chi la legge le chiavi del φιλοσοφεῖν, intendendo con ciò quelle parti della filosofia che concernono l’ἠθικὸν e il βιωφελές).

cristiana,<sup>39</sup> offrendo un'interpretazione del poema del tutto in linea con la teorizzazione di quegli autori classici che avevano inteso la poesia omerica come propedeutica alla filosofia, e l'Odissea in particolare come narrazione edificante utile all'apprendimento delle virtù.<sup>40</sup> Più prossimo al tipo del filosofo stoico che a quello dell'asceta cristiano,<sup>41</sup> l'Ulisse delle Πλάναι rappresenta la compiuta elaborazione di quello sforzo di assimilazione della cultura pagana entro canoni moralmente accettabili che sembra aver occupato i pensieri di Gabala per lungo tempo ancora dopo la stesura dell'epistola a Gabras del 1326 che abbiamo citato in apertura.

#### LE DUE REDAZIONI DEL PROLOGO: DA INTRODUZIONE ALL'ODISSEA A PROEMIO DELLE PEREGRINAZIONI DI ULISSE

Il Πρόλογος è tradito dai seguenti manoscritti:

- A Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1098 (*chart.*, *saec.* XV *ex.*; *Diktyon* 67729), *pars* II, ff. 8<sup>v</sup>–11<sup>v</sup> (= ff. 86<sup>r</sup>–87<sup>v</sup>)
- C Cesena, Biblioteca Malatestiana, Plut. D XXVII 2 (*pergam.*, *A.D.* 1311, *autographon*; *Diktyon* 12367), ff. 1<sup>v</sup>–2<sup>v</sup>
- L Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. LX 16 (*chart.*, *saec.* XV *med.*; *Diktyon* 16514), ff. 36<sup>r</sup>–39<sup>r</sup> (*re vera* 39<sup>r</sup>–42<sup>r</sup>)
- M Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. IX 4 (coll. 1209; *chart.*, *saec.* [XIII–]XIV; ff. 1–2; *A.D.* 1330 *ca.*; *Diktyon* 70456), ff. 1<sup>r</sup>–2<sup>r</sup>
- P Paris, Bibliothèqu nationale de France, Par. gr. 1191 (*chart.*, *saec.* XV; *Diktyon* 50796), ff. 66<sup>r</sup>–67<sup>r</sup>
- Q Paris, Bibliothèqu nationale de France, Par. gr. 817 (*chart.*, *saec.* XVI; *Diktyon* 50402), ff. 180<sup>v</sup>–182<sup>v</sup>
- S Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, *olim* Synod. gr. 292 (260 Vladimir; *chart.*, *saec.* XVI; *Diktyon* 43917), ff. 234<sup>r</sup>–236<sup>v</sup>
- V Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. theol. gr. 174 (*chart.*, *saec.* XIV, *autographon*; *Diktyon* 71841), ff. 86<sup>r</sup>–87<sup>v</sup>

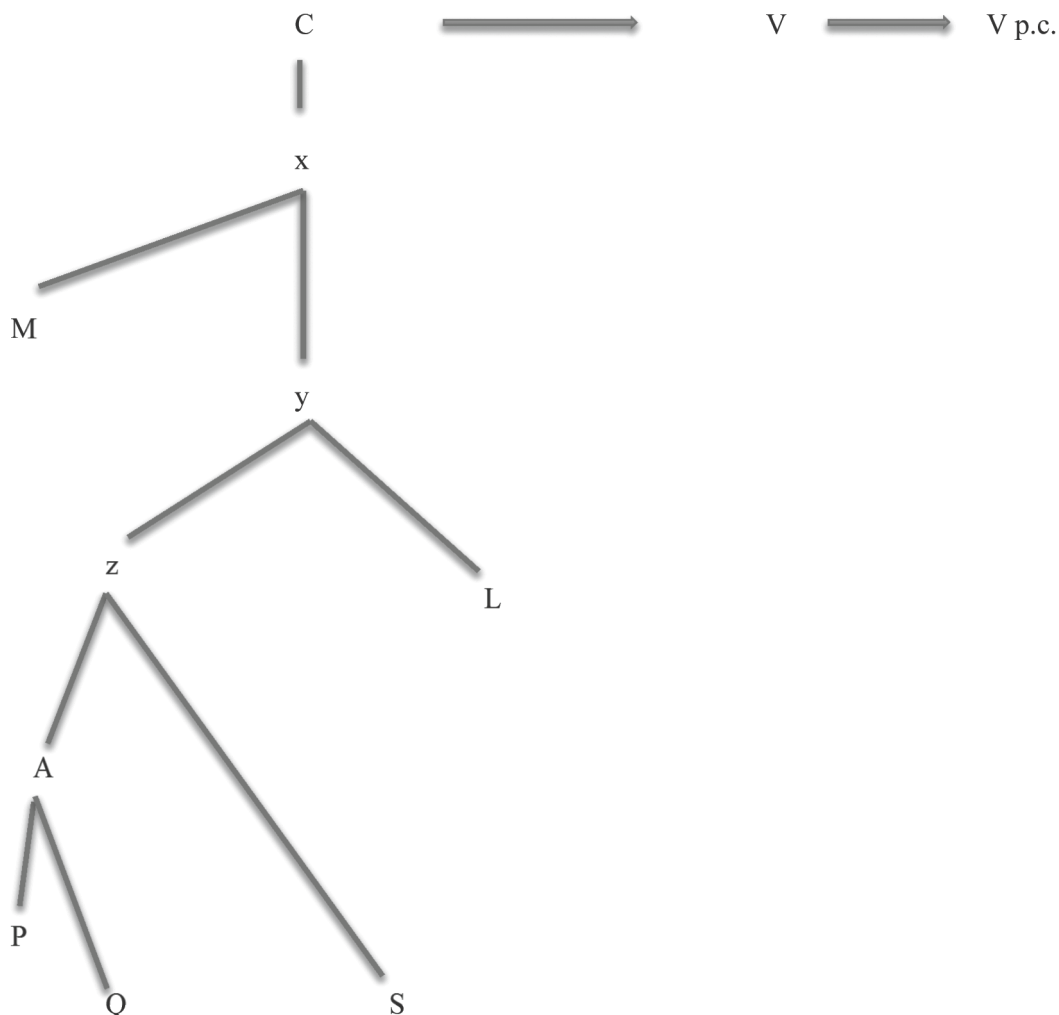
<sup>39</sup> BROWNING, *The Byzantines and Homer* 144 osserva come l'autore «though a clergyman himself, seeks to draw moral lessons from Homer without ever referring to Christian doctrine or practice» (cf. anche IDEM, *A Fourteenth-Century Prose Version* 36). Del resto anche molti altri commentatori bizantini (come quelli cui si è fatto riferimento *supra*, n. 38 – ma l'elenco potrebbe certamente essere implementato; cfr. e.g. gli scolii di Isacco Porfirogenito nel Par. gr. 2682: PONTANI, *The first Byzantine Commentary on the Iliad* 564, 585), pur sottolineando i pregi etici di Omero, evitano di avventurarsi in tentativi di esplicita 'cristianizzazione' o di applicare un'allegoresi cristianizzante ai miti omerici (un filone esegetico praticato invece da taluni Padri della Chiesa e autori del medioevo occidentale: per un primo regesto vd. H. RAHNER, *Antenna crucis I: Odysseus am Mastbaum*, in: IDEM, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich 1957, cap. VIII, 414–486 [già in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 65 (1941) 123–152]; e più recentemente in H. M. ZILLING, *Jesus als Held: Odysseus und Herakles als Vorbilder christlicher Heldentypologie*. Paderborn – München – Wien – Zürich 2001, in particolare 79–118).

<sup>40</sup> *Supra*, n. 7.

<sup>41</sup> Questa ambivalenza dell'Ulisse gabaliano è già stata rilevata da VIANÈS-ABOU SAMRA, *Les Errances d'Ulysse* 467–471, che sviluppa in particolare il raffronto con il modello dell'«ascète byzantin» in perenne lotta contro i demoni, il quale «ne résiste pas seulement à l'attrait des plaisirs, mais à tout attachement terrestre» (ivi, 469). Sulla fortuna del modello di un Ulisse 'filosofo' e «student of the world» rimando a J. PÉPIN, *The Platonic and Christian Ulysses*, in: *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O' Meara. Albany, NJ 1982, 3–18, e S. MONTIGLIO, *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor, Mich. 2011. Il termine φιλόσοφος è impiegato largamente da Eustazio per definire Ulisse, sebbene in maniera non univoca, ma per sottolinearne virtù diverse a seconda dei contesti: la capacità di sopportazione, la refrattarietà alle passioni, l'intelligenza che gli consente di comprendere il senso recondito delle cose (ad es. il significato allegorico del canto di Demodoco sugli amori di Ares e Afrodite), la saggezza pratica ecc. (ricavo questo spunto da un capitolo della tesi di dottorato di V. F. LOVATO [Losanna – Torino 2017] dedicata alla figura di Ulisse in alcuni esegeti bizantini, che l'Autrice mi ha gentilmente messo a disposizione prima della discussione; in proposito vd. anche EADEM, *Ulysse, Tzetzès et l'éducation à Byzance*, in: *From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities*, eds. N. S. M. Matheou – Th. Kampianaki – L. M. Bondioli. Leiden – Boston 2016, 326–344).

I rapporti tra i testimoni sono già stati delineati da Diether Roderich Reinsch. I risultati cui lo studioso è pervenuto sono confermati in larghissima parte dalla mia collazione integrale dei due autografi C e V, latori rispettivamente delle prima e della seconda redazione, e degli apografi del primo, compreso il Mosquense (S), che Reinsch individuò ma non poté collazionare.<sup>42</sup>

Ecco dunque lo stemma, che rielabora in parte quello proposto a suo tempo da Reinsch:



<sup>42</sup> Tutti i testimoni noti al di fuori di V discendono da C, probabilmente per il tramite di una copia intermedia quasi identica nella quale si introdussero minime innovazioni come *παρεσκευασμένος* degli apografi per §15 *παρεσκευασάμενος* di C. M si discosta dai restanti testimoni per alcuni errori separativi (3 *μωμήσαιτ' ἄν* C *cett.* : *μωμήσαιτ' ἄν τις* M; §10 *οὔτος ἦρω* C *cett.* : *ἦρω* οὔτος M; §11 *τῶν ἔξω* C *cett.* : *τῶν δ' ἔξω* M; §12 *κακῶν* C *cett.* : *καλλῶν* M; §13 *ἀνδρείως* C *cett.* : *om.* M; §17 *μάλα* C *cett.* : *μᾶλλον* M; §20 *κᾶν* C *cett.* : *εἰ* M; §20 *ἱστορίας* C *cett.* : *καὶ ἱστορίας* M; §24 *ὄλω* C *cett.* : *om.* M *ecc.*). Da un comune progenitore dipendono L da una parte, S ed A (con i suoi apografi P e Q) dall'altra: §27 *πάνθ' ὅποσα γίνετα συμπτώματα τοῖς ἀνθρώποις ὅπως ποτε γίνετα καὶ μεθ' οἷας γίνετα (γίνετα M) τῆς αἰτίας CM* : *πάνθ' ὅσα συμπτώματα τοῖς ἀνθρώποις ὅπως ποτε γίνετα καὶ μεθ' οἷας γίνετα τῆς αἰτίας SAPQ* : *πάνθ' ὅσα γίνετα συμπτώματα τοῖς ἀνθρώποις ὅπως ποτε γίνετα καὶ μεθ' οἷας γίνετα τῆς ἀγνοίας L*. L, che concorda in buona lezione con C contro SAPQ nei casi sopra menzionati, è a sua volta latore di corrottele e lezioni singolari (§24 *φασί om.* L; §7 *λαοὺς cett.* : *λαῦρος* L; §8 *σκαϊότητα cett.* : *σκαϊώματα* L; §30 *τὰ δεινὰ cett.* : *τι δεινὸν* L; §27 *κινδύνους cett.* : *κίνδυνον* L *ecc.*). A (dal quale Matranga ricavò la sua imperfetta trascrizione) e S possono considerarsi gemelli, dacché presentano le medesime innovazioni (*ad titulum* *Ἐγκώμιον εἰς τὸ (τὴν Matranga) βιβλίον τῆς Ὀδυσσεΐας Ὁμήρου add. AQ, praebet et S omissis ceteris*; §2 *ἄν ἴδοι cett.* : *ἴδοι* SAPQ; §3 *κατὰ παιδιάν τι cett.* : *κατὰ παιδείαν τι* SAPQ; *ἀπερισκέπτως cett.* : *εὐπερισκέπτως* SAPQ; §4 *μηδέν τι φλαῦρον cett.* : *μηδέν φλαῦρον* SAPQ; §10 *εἶ πέρ τι cett.* : *εἶ πέρ τις* SAPQ; §13 *τὸ κρεῖττον cett.* : *κρεῖττον* SAPQ; *ἔνειμε μέρος cett.* : *ἔνει*

Non mette conto di soffermarsi sulle caratteristiche degli apografi di C, che comunque attestano della fortuna umanistico-rinascimentale di questa introduzioncina a Omero. Gli unici due testimoni di interesse per l'editore sono C,<sup>43</sup> latore della prima versione del testo, originariamente ideata come *praefatiuncula* al poema omerico, e V,<sup>44</sup> che trasmette la seconda redazione, adattata a fungere da prologo alle Πλάναι. Nel prospetto seguente ho radunato tutte le modifiche intercorse tra le due versioni:

*Tit.* Πρόλογος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὴν Ὀδύσειαν τοῦ Ὀμήρου, διὰ βραχέων χαρακτηρίζων τοῦ ποιητοῦ τὴν διάνοιαν C → Πρόλογος διαβραχέων ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν Ὀμηρον, ὅπως τὲ καὶ μεθ' οἴας τῆς γνώμης τὰ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα ἐπραγματεύσατο V

§3 ἐκ παιδείας C → ἐκ παιδείας τινὸς V

§3 δοκεῖ C → δοκῆ ut videtur p.c. e δοκεῖ V

§3 τοὺς δ' αὐτοὺς C → τοὺς αὐτοὺς V

§3 μωμήσαιτ' ἂν ἐπικεικῶς C → μωμήσαιτ' ἂν V

§4 προΐστησι C → προΐσταται V p.c.

§4 καθικέσθαι C → καθικνεῖσθαι V

§6 γίνεσθαι C → γίγνεσθαι V

§6 γινομένων C → γιγνομένων V

§9 καθάπαξ δ' εἰπεῖν C → καὶ καθάπαξ εἰπεῖν V

§10 ἐξείργασται, καὶ τότε μάλα ἐξείργασται C → τεχνικῶς ἐξείργασται, καὶ τότε μάλα ἐσπούδακεν V

§11 πάσχομεν C → πάσχομεν V, πάσχουσι V p.c.

§11 ἀπαντῶμεν C → ἀπαντῶμεν V, ἀπαντῶσιν V p.c.

§11 ἐνδιδῶμεν C → ἐνδιδῶμεν V, ἐνδιδῶσιν V p.c.

§11 καταπροδιδῶμεν C → καταπροδιδῶμεν V, καταπροδιδῶσι V p.c.

§11 γινομένοις C → γιγνομένοις V

§11 καὶ τούτων πλέον τοῖς ἀβουλήτοις C → τῶν ἀβουλήτων δεινοῖς V

μέρος S(ἐνι)APQ; §16 τοῦτω *cett.* : τοῦτο SAPQ; §19 ἀβρότητα *cett.* : ἀβρῶς SAPQ; §21 τῷ Ὀμήρῳ *cett.* : Ὀμήρῳ SAPQ; §21–22 μήτε πέπονθε τοιαῦτα, μήτε δὲ πείσεται *om.* SAPQ; μάλιστα μὲν γὰρ εἰ καὶ τοιοῦτόν τι (μήτε πέπονθε) *scripserat* A, *del.* : *non habe(n)t* S(PQ) [si può supporre che il copista di A abbia trovato la frase già erasa nel suo modello – lo stesso di S]; §28 πάντα ὅσα *cett.* : πάνθ' ὅσα SAPQ; τοῦτον *cett.* : τούτω SAPQ; ἂ δὴ καὶ *cett.* : ἂ καὶ SAPQ). S reca errori propri (§7 ἑαυτᾶς *cett.* [αὐτᾶς Q] : ἑαυτοὺς S; §1 ὅσοι *cett.* : ὅσον S; §31 αὐτῆ τῆ *cett.* : αὐτῆ S; §6 γί(γ)νεσθαι *cett.* : γενέσθαι S *etc.*). Anche A reca errori peculiari, perlopiù confluiti tali e quali nell'ed. Matranga (*e.g.* §1 αὐτοῖς *cett.* : αὐτῆς APQ Matranga; §18 ἄχαρις *cett.* : ἄχρ *dein spat. vac.* S: ἄχροις APQ : ἄχρους Matranga; §27 ὀδύρατ' *cett.* : ὀδύρετ' APQ Matranga). Gli apografi di A contengono ciascuno altre corrotture (e.g. §7 ἀλλήλας *cett.* : ἀλλήλους Q; §7 ῥυθμίζει *cett.* : ἐνθμίζει P; §8 φύσει Q *cett.* : ῥύσει P; §11 φύσεως Q *cett.* : ῥύσεως P; §27 καὶ τὰ τοῦ V *cett.* : κατὰ τοῦ P); non fa eccezione l'edizione Matranga (§3 ἑαυτὸν : ἑαυτῶν Matranga; §3 ἐκ παιδείας : ἐκ παιδίας Matranga; §6 ἀνθρώπων *om.* Matranga; §13 ἀνδρείως : ἀνδρείας Matranga; §19 ποιήσει : ποιήση Matranga; Πηνελόπην : Πηνελόπην Matranga; §24 ποῦ *om.* Matranga; §26 δυσχεραίνειν : δυσχαίρειν Matranga; βλέποντας : βλέποντες Matranga; solo in alcuni casi Matranga ripristina la corretta lezione, come nel caso di §8 ἀναφέρεται, in luogo dell'errato ἀναφαίρεται del suo modello A).

<sup>43</sup> Manoscritto pergamenaceo di ff. I + 204 (280 × 215 mm), contiene il prologo di Matteo/Manuele, autografo, ai ff. 1<sup>v</sup>–2<sup>v</sup>; seguono il testo integrale dell'Odissea (ff. 3<sup>r</sup>–204<sup>r</sup>), privo di scolii, e due brevissimi epigrammi (ff. 204<sup>v</sup>–v: ed. in PONTANI, Sguardi su Ulisse 298, n. 665) di mano del suo (primo) possessore, Niceforo Moscopulo, metropolita di Creta dal 1283/5 (morto tra 1322 e 1332; zio di Manuele Moscopulo, fu corrispondente del Gabala: vd. *PLP* 19376), che ne vergò anche i ff. 5<sup>v</sup>–9<sup>v</sup>. Descrizione in PONTANI, Sguardi su Ulisse 297–300; P. ORSINI, [scheda catalogografica] ms. Cesena, Biblioteca Malatestiana, Plut. D.XXVII.2, in: Catalogo aperto della Biblioteca Malatestiana (<http://catalogoaperto.malatestiana.it>).

<sup>44</sup> Codice cartaceo di 306 ff. (230 × 155 mm), composto di tredici fascicoli scritti in parte da Gabala, in parte da Giorgio Gale-siota (*RGK* III 97; II 77; I 57), e rilegati poco dopo la copiatura, anche se non da Gabala medesimo. Contiene una silloge degli scritti di Gabala: un opuscolo sulla creazione, alcune altre operette teologico-esegetiche, retoriche (le monodie per la morte dell'amico Calliergi, per Andronico II Paleologo, all'imperatrice Irene Cumnaina per la morte di Teolepto di Filadelfia, a Niceforo Cumno), sillogi di scritti profetici e di passi biblico-sapienziali, l'epistolario, alcune preghiere; le opere omeriche occupano i ff. 86<sup>r</sup>–87<sup>v</sup> (Πρόλογος), 88<sup>r</sup>–116<sup>v</sup> (Πλάναι), 116<sup>v</sup>–126<sup>r</sup> (Ἐπίτομος διήγησις). Descrizioni in TREU, Matthaios 19–35; REINSCH, Die Briefe 26–33.

- §12 πολυειδῶν τῶν C → πολυειδῶν τινων τῶν V  
 §12 δὲ οὕτω C → δ' οὕτω V  
 §12 οἷς C → οἷς τὲ V  
 §12 γίνεται C → γίγνεται V  
 §13 ὡς εἰς μάχην τινὰ μεγίστην ἀνδρείως C → ἀνδρείως ὡς εἰς μάχην τινὰ μεγίστην  
 §14 τοιοῦτον C → τοιοῦτον V, τοιοῦτο V p.c.  
 §14 εἰς C → πρὸς V  
 §17 ἱκανοῖς C → ἱκανοῖς V, δυνατοῖς V p.c.  
 §18 οὕμενον τοσοῦτον, οὐτ' ἐξ ἱστορίας ἀπλῶς C → οὔτε τοσοῦτον ἐξ ἱστορίας V  
 §19 τὸ προσῆκον ἔνειμε C → τὸ προσῆκον ἔνειμε τῆς ἀξίας V  
 §19 γε λελεῖφθαι C → ἐλλελεῖφθαι V  
 §20 μάλα πολλαῖς C → ὅτι μάλα πολλαῖς V  
 §21 γέγονε πώποτε C → γέγονε V  
 §22 ἐλυμήνατο C → ἐλυμήνατ' ἂν V  
 §26 ὄλωσ καὶ λῆρος C → καὶ λῆρος V  
 §26 πρὸς C → πρὸς δὴ V  
 §28 δεύτερον C → δεύτερα V  
 §30 προυνόησε C → προῦνοήσατο V  
 §32–33 Εἰ δὴ τι καὶ ἡμεῖς κτλ. solus praebet V

Come si vede, a parte alcuni aggiustamenti di natura ortografica, lessicale e stilistica (sostituzioni sinonimiche; spostamenti, soppressione o integrazione di parole – in genere avverbi e particelle –, mutamenti di numero e persona in forme verbali e nominali), le uniche modifiche rilevanti concernono il titolo, il cui accento passa dall'Odissea nella sua interezza al personaggio di Ulisse, e soprattutto la chiusa, ampliata con un paragrafo che funge da raccordo con le Πλάναι e ne fornisce la chiave di lettura.

## EDIZIONE

L'edizione oggi disponibile, quella compresa negli *Anecdota Graeca* di Pietro Matranga, poi ristampata nella *Patrologia Graeca*, è basata su un discendente alquanto corrotto di C, A, rispetto al quale introduce a sua volta alcuni errori.<sup>45</sup> Esiste inoltre una traduzione castigliana del testo, invero piuttosto libera e non del tutto affidabile, anche perché condotta su di un apografo di A, P.<sup>46</sup> Nella presente edizione ho stampato il testo dell'autografo V, espressione dell'ultima volontà dell'autore; l'apparato critico registra le lezioni di C soltanto ove rilevanti al fine del confronto con le varianti redazionali presenti in V (*ante e post correctionem*).

### Ortografia, interpunzione e criteri di trascrizione

Nella confezione del testo ho cercato di attenermi alle scelte ortografiche e interpuntorie dell'autore, che peraltro rispecchiano in buona parte usi ben documentati negli autografi bizantini. Soltanto in alcuni punti sono intervenuto a rettificare sviste di natura ortografica (ad es., ho integrato lo spirito mancante in §21 ἐστὶν, e ripristinato l'aspro in §4 οἷοι a fronte di οἷοι del ms.); ho inserito lo iota sottoscritto, vergato distintamente da Gabala soltanto in un paio di casi, come nell'articolo τῆ che precede §9 ἀνθρωπίνῃ (manca invece nel sostantivo) e in §22 ἐλυμήνατ'; altrove sembrerebbe di

<sup>45</sup> P. MATRANGA, *Anecdota graeca*. Romae 1850, II 540–542 (= PG 149, 663c–668a); per un incompleto regesto delle corrottele di A e degli errori di Matranga vd. *supra*, n. 42.

<sup>46</sup> I. ROCA MELIA, Una introducción inédita a la Odissea. *Helmantica* 12 (1961) 427–439 (l'autore ritiene il testo inedito).

poterlo riconoscere nel prolungamento appena più accentuato del secondo tratto discendente della *eta* (come in §19 πάντη, §28 σχοίη [qui nel dubbio ho optato per il regolare σχοίη], §33 τῆ διαίρεσει).

Fornisco di seguito un breve regesto delle peculiarità ortografiche e interpuntive riscontrate nell'autografo V, che sono in linea con i rilievi dei più recenti editori di scritti di Gabala.<sup>47</sup>

– Sono frequenti le espressioni avverbiali risultanti dalla concrezione di preposizione o articolo + avverbio o aggettivo o sostantivo usato con valore avverbiale, come nei casi seguenti: *tit.* διαβραχέων, §9 καθάπαξ, §21 τοπαράπαν, §28 ταμάλιστα, §33 τομετατοῦτο; la grafia οὔμενου (in luogo dell'atteso οὔμενου) di §11 e §27 era già presente nel ms. C (rispettivamente al f. 1<sup>v</sup>, l. 7 dal fondo, e al f. 2<sup>v</sup>, l. 7) e sembra frutto di scelta consapevole.

– La negazione οὐχ è regolarmente seguita da apostrofo: §4 οὐχ' οἰοί τ' ἐσμέν, §17 οὐχ' ὅπως, §27 οὐχ' ἐταίρων.

– nelle ossitone l'accento è di norma segnato come grave anche dinanzi a segno di interpunzione (§13 ἀντικαταστάς, ecc.; si osservano eccezioni dinanzi a enclitica: §33 γάρ τινα).

– Occasionalmente viene segnata la coronide: §17 τοῦντεῦθεν.

– δέ si trova di norma elisa dinnanzi a vocale: §1 δ' ἔλαττον, §2 δ' ἔστιν, §4 μὴ δ' ἀλυσιτελες e δ' ἐναντίωσιν, §8 δ' ἔσθ' ὅτε etc.

– Quanto al trattamento delle proclitiche ed enclitiche, si può osservare quanto segue:

a) il pronome indefinito τις τι nelle forme monosillabiche è spesso enclitico, e perde regolarmente l'accento a seguito di ossitona o perispomena (§4 μηδέν τι; qui si nota la presenza di due puntini sullo iota uniti, che potrebbero far pensare a un accento, ma che in realtà sono la cosiddetta dieresi – riscontrabile anche altrove nel ms., e.g., sulla seconda *ypsilon* di σύνδυο di §23 –; §4 ὅ τι, §3 παιδιάν τι, ὁρῶν τις, §29 παθεῖν τι, §30 κοινόν τι, §21 μή τις, §32 δὴ τι – talora in questi casi Gabala segna accento grave: §27 ἄν τις); se il pronome è preceduto da una properispomena, su di essa viene segnato l'accento d'enclisi (§22 e §24 τοιοῦτό τι), uso che viene talora esteso analogicamente anche nel caso che il bisillabo che precede sia parossitono (§10 εἴπερ τι in luogo dell'atteso εἴπερ τι e ὥσπερ τι in luogo di ὥσπερ τι; ma 'regolarmente', §28 ὅσα τις, §31 ἦκει τι); in altri casi il pronome, anche in forma monosillabica, mantiene un accento proprio (acuto, come in §2 ὅποι τις e in §28 ὅσα τις ἄν – *pro* ὅσα τις ἄν –, ovvero anche grave, indipendentemente dal fatto che sia o meno seguito da segno di interpunzione, come in §3 ὁρῶν τις). Le forme bisillabiche seguono tendenzialmente la norma oggi invalsa (enclitiche dopo ossitona/perispomena: §3 δοκῆ τισι, ἦ τινας, §5 φυσικούς τινας, §6 ἀπό τινος, §12 πολυειδῶν τινων, §13 δεινοῦ τινος, §26 εἶπεῖν τινα §33 γάρ τινα; ossitone dopo parossitona: §3 παιδείας τινός, §11 τύχη τινι, §13 μάχην τινά, §16 προσωπεῖω τινι, §21 ἄνδρα τινά, §24 Ὀδυσσεά τινά), con sporadiche eccezioni (§33 κἄν που τινάς, in cui evidentemente i primi due monosillabi sono percepiti come una parossitona nella catena fonica);

b) le particelle enclitiche monosillabiche di norma perdono l'accento dopo ossitona/perispomena se monosillabiche (§1 ὅτι περ, §19 τῆ τε, §33 κἄν που; ma vd. §12 οἷς τὲ anziché οἷς τε) e dopo properispomena (§5 ταῦτα γε, senza accento d'enclisi), ma conservano l'accento dopo parossitona (*tit.* ὅπως τὲ);

c) le enclitiche bisillabiche tendono a mantenere accento proprio non solo dopo parossitona, come in §21 τοπαράπαν ἐστὶν e in §24 ἐν Ἄιδου φασὶ, ma anche dopo ossitona, come in §29 γάρ ἔστιν, e dopo properispomena, come in §21 οὗτος φησὶ (*scil.* οὗτός φησι; risponde alla consuetudine

<sup>47</sup> Sull'ortografia e la prassi interpuntoria di Manuele si vedano REINSCH, Die Briefe 77–78; IDEM, Palinodien eines Editors (Matthaios von Ephesos, Kritobulos von Imbros, Anna Komnene), in: From Manuscripts to Books: Vom Codex zur Edition. Proceedings of the International Workshop on Textual Criticism and Editorial Practice for Byzantine Texts (Vienna, 10–11 December 2009), ed. Antonia Giannouli – Elisabeth Schiffer (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 29). Vienna 2011, 175–184: 175–179; KALTSOGIANNI, Die Lobrede 114–117.

moderna il trattamento della sequenza di enclitiche in §4 οἷοί τ' ἔσμ' ἐν); non si tratta in ogni caso di un comportamento uniforme (vd. §27 ὅπως ποτε *pro* ὅπως ποτὲ).

– Quanto alla punteggiatura, l'autore si serve di norma (1) del punto in alto (ma talora in basso o a mezz'altezza) per indicare una pausa breve, o delimitare i membri di un'enumerazione; (2) della virgola, talora con analoghe funzioni, talaltra a segnare una pausa appena più marcata; (3) del punto in basso o a metà rigo (o talora dei due punti, come alla fine del §31), che seguito da uno spazio di qualche millimetro più ampio di quello normalmente impiegato fra parola e parola o dopo segno di pausa breve indica appunto, se intendo bene, una pausa più forte. Nella mia edizione ho interpunto sempre e soltanto in corrispondenza di un segno interpuntivo dell'autografo, ponendo una virgola o un punto in alto nei casi (1) e (2), un punto fermo nel caso (3). Ai fini di una maggiore leggibilità ho inoltre aggiunto la suddivisione in capoversi (assente nel manoscritto) laddove le pause forti sembrano segnare il passaggio a un'altra sezione del discorso.



## TESTO E TRADUZIONE

V f. 86<sup>r</sup> | Πρόλογος διαβραχέων ἐγκωμιαστικός εἰς τὸν Ὅμηρον, ὅπως τὲ καὶ μεθ' οἴας τῆς γνώμης τὰ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα ἐπραγματεύσατο.

[1] Ποιηταὶ μὲν καὶ ῥήτορες καὶ ὅσοι τὸν φιλόσοφον εἵλοντο βίον, οἱ μὲν, πλέον, οἱ δ' ἔλαττον ἀρετῆς ἐφρόντισαν καθ' ὅτι περ ἂν αὐτοῖς ἐμέλησε μέρος. [2] Ὅμηρῳ δὲ τῷ παντὸς σοφωτέρῳ τῶν ἠκόντων εἰς γένεσιν, τοσοῦτῳ διὰ σπουδῆς ὑπῆρξε τὸ πρᾶγμα, ὅσῳ μὴ δ' ἔστιν εὐρεῖν ὅποι τις ἂν ἴδοι τῆς αὐτοῦ ποιήσεως, οὐκ ἀρετῆς λόγον τὸν ἄνδρα πεποημένον. [3] Οὐκ οὖν ἐπειδὴν σπουδάζῃ, καὶ καθαρῶς ἑαυτὸν καθίστησιν εἰς ἀγῶνα, γνώμας ἀρίστας εἰσφέρειν, καὶ ἀνθρώπων ἤθη κοσμεῖν ἐκ παιδείας τινὸς κρείττονος, ἀλλὰ καὶ ὀπηνίκα δοκῇ τισὶ κατὰ παιδιάν τι ποιεῖν, ἢ μύθους λέγων, ἢ γενέσεις θεῶν, ἢ φιλίας αὐτῶν ἢ ἔριδας, ἢ τινὰς ἔρωτας φαυλοτέρους, καὶ ζηλοτύπους, τοὺς αὐτοὺς καὶ ἐπιβούλους γνωρίζομένους· ἃ δὴ καὶ ἀπερισκέπτως ὀρῶν τις, μωμήσασαί τ' ἂν τῷ ἀνδρὶ. [4] νοῦν γὰρ ὁ θεῖος οὗτος ἄνθρωπος προῖσταται παντὸς ἡγεμόνα, μηδὲν τι φλαῦρον εἰπεῖν, μὴ δ' ἄλυσιτελὲς, εἰ καὶ τῆς ποιητικῆς ἐκείνου μανίας οὐχ' οἴοι τ' ἔσμὲν ἰκανῶς καθικνεῖσθαι, ὃ τι ἂν βούλοιο. [5] νῦν μὲν γὰρ θεολογίας περιδιδάσκει, νῦν δὲ θεοσεβείας· ὅτε δὲ γένεσιν τοῦ παντὸς διέξῃσιν, ἄλλοτε φυσικοὺς τινὰς ἐκδίδωσι λόγους· καὶ στοιχείων πρὸς ἄλληλα νῦν μὲν κοινωσίαν, νῦν δ' ἐναντίωσιν φιλοσοφεῖ, εἰ καὶ ταῦτα γε δρᾷ ἐν προσχήματι φαυλοτέρῳ. [6] αὐθις δὲ καταβαίνων ἐκεῖθεν ὡς ἀπὸ τινος περιωπῆς, πολιτεύεται μετὰ τῶν ἀνθρώπων ὅποι δεήσει· καὶ τέχνας παντοίας καὶ ἐπιτηδεύματα μεθοδεύει καὶ διατάττεται, ὡς χρὴ γίνεσθαι ταῦτα, καὶ ὡς γιγνομένων, ἄριστον ὡς εἰκὸς ἀπαντήσῃ καὶ τέλος. [7] οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ λαοὺς μετ' ἐπιστήμης κοσμεῖ, καὶ παιδαγωγεῖ τρόπους, καὶ ῥυθμίζει ψυχὰς, οὐ πρὸς ἑαυτὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλας εὖ ἀρμοζόμενος. [8] ἐλέγχει δ' ἔσθ' ὅτε καὶ διασύρει σκαιότητα γνώμης, καὶ ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν. | καὶ πᾶν ὅτι οὖν εἰς κακίας ἀναφέρεται τρόπον, καὶ τῆς χείρονος μερίδος γνωρίζεται, ἐχθρὸν μὲν τῇ θεῖᾳ, ἐχθρὸν δὲ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τελοῦν [9] καὶ καθάπαξ εἰπεῖν, κοινὸν ἑαυτὸν καθίστησι τοῖς ἀνθρώποις 25 διδασκαλεῖον θεοῦ καὶ ἀνθρωπίνου μαθήματος.

[10] Ἄλλ' εἴπερ τι ὁ μέγας οὗτος ἦρωσ τῇ ποιητικῇ μούσῃ τεχνικῶς ἐξείργασται, καὶ τὸδε μάλα ἐσπούδακεν ὡσπερ τι μάθημα θεῖον τοῖς ἀνθρώποις ἐνθεῖναι [11] ἵνα δηλονότι πρὸς τὰ συμπίπτοντα παρὰ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἔξω πραγμάτων ὅσα τύχη τινὶ καὶ πονηρίᾳ ἀνθρώπων, καὶ δὴ καὶ γνώμης φαυλότητι τῆς σφετέρας, καὶ ἀμαθίᾳ, τοῦ, τί δεῖ ποιεῖν 30 κακῶς μάλιστα πάσχουσι, φρονίμως μάλα καὶ μεγαλοψύχως καὶ γενναίως, ἀπαντῶσιν· ἀλλ' οὐ μὲν οὖν ἐνδιδῶσιν, οὐδὲ καταπροδιδῶσι τὸ τῆς φύσεως ἀξίωμα, συμμεταβαλλόμενοι τοῖς γιγνομένοις ἐκάστοτε τῶν ἀβουλήτων δεινοῖς. [12] Εἶδε γὰρ ἐκ τῆς πείρας, οἷον μάλιστα τῶν ἄλλων κακῶν τοῖς ἀνθρώποις ἐπηρεάζει καὶ πρὸς ἑαυτὸ τὸν τρόπον ἐξίστησι, συχνὰ συμβαῖνον ἐκ πολυειδῶν τινῶν τῶν αἰτίων, ὅποια ἢ πολύτροπος τῶν πραγμάτων 35 κίνησις δασιλῶς ἐπιχορηγεῖ, νῦν μὲν οὕτω πάσχειν ἡμᾶς, νῦν δ' οὕτω, καὶ οἷς τὲ καὶ οὗ ταῦτα γίνεταί [13] ᾧ δὴ καὶ τὸ κρείττον τῆς ποιήσεως ἔνειμε μέρος, ἀνδρείως ὡς εἰς μάχην τινὰ μεγίστην ἀντικαταστάς, καὶ περιγενέσθαι φιλονεικήσας δεινοῦ τινος καὶ ἀμάχου πράγματος [14] οὐδὲν γὰρ ἐδόκει τοιοῦτο τῷ ποιητῇ, οἷον ψυχὰς ἀνθρώπων ὀπλίσαι πρὸς καρτερίαν τῶν συμφορῶν, αἷς ἡμῖν ἐκάστοτε περιπίπτειν συμβαίνει.

Breve prologo encomiastico a Omero: come e con quale intenzione trattò le vicende di Ulisse.

[1] Poeti, retori e quanti scelsero di dedicarsi alla filosofia si sono curati della virtù, chi più, chi meno, ciascuno nell'ambito che gli stava più a cuore.<sup>48</sup> [2] Ma Omero, il più sapiente di tutti quanti siano venuti al mondo, ha intrapreso quest'azione con così grande zelo che è impossibile trovare un sol passo dei suoi poemi in cui non si veda che l'autore ha inteso parlare della virtù: [3] non solo quando ne parla in modo serio, ed esce allo scoperto in prima persona per pronunciare massime sublimi e disciplinare i costumi degli uomini conformemente a un insegnamento, per così dire, superiore; ma anche quando dà ad alcuni l'impressione di fare qualcosa per gioco,<sup>49</sup> come quando racconta i miti, o la nascita degli dèi, o le loro amicizie e contese, o certi loro amori davvero di basso rango e pieni di gelosie, e che si rivelano anche pieni di insidie – tutte cose che, a osservarle superficialmente, potrebbero essere causa di biasimo per l'autore.

[4] Davvero quest'uomo divino fa della ragione la propria guida in ogni occasione, al punto da non lasciarsi mai sfuggire parole insignificanti o superflue – anche se non siamo in grado di cogliere appieno ciò che il suo furore poetico ha voluto esprimere: [5] giacché ora ci insegna la scienza delle cose divine, ora il rispetto per il sacro; ora espone la genesi dell'universo, ora si diffonde nella spiegazione di certi fenomeni naturali; ora filosofeggia delle mutue relazioni degli elementi e di come essi si uniscano e si separino, pur facendo tutto ciò in una forma particolarmente semplice;<sup>50</sup> [6] e ancora, se l'occasione lo richiede, discendendo da lì come da un punto di osservazione sopraelevato, si immerge nel mondo degli uomini, e teorizza e disciplina svariate arti e mestieri, spiegando come essi vadano praticati, e come, mettendoli in pratica se ne possa ricavare l'effetto migliore. [7] C'è di più: trasmette ai popoli il sapere, educa i comportamenti e istruisce le menti a essere in armonia non solo con sé stesse, ma anche reciprocamente; [8] censura, e talora ridicolizza, la rozzezza di spirito, la stoltezza e l'ignoranza, e ogni comportamento malvagio e ascrivibile alla nostra parte peggiore e nemico tanto della natura divina quanto di quella umana. [9] Per farla breve, si offre all'umanità come insegnamento universale di una dottrina insieme divina e umana.

[10] Se dunque questo grande eroe, con l'aiuto della Musa poetica, ha realizzato un'opera a regola d'arte, al contempo egli si è anche premurato di instillarla negli uomini come ammaestramento divino, [11] in modo che costoro possano opporsi con assennatezza, grandezza d'animo e coraggio agli accidenti materiali e alle avversità, sia quelle determinate dal fato o dalla malvagità degli uomini, sia quelle dovute alla debolezza della propria indole o all'ignoranza dei propri doveri, anziché abbattersi e tradire la dignità della propria natura, cedendo ogni volta passivamente alle disgrazie che giungono inopinate. [12] Egli infatti aveva visto e sperimentato quale tra tutti i mali più nuoce agli uomini e ne turba l'indole, sopravvenendo di frequente per le ragioni più disparate, che la multiforme successione degli eventi provvede a profusione: e cioè che ora ci tocca soffrire in un modo, ora nell'altro; e sapeva in quali circostanze e dove esso si produce; [13] e a esso dedicò la parte migliore della sua poesia, come se dovesse valorosamente far fronte a un'immane battaglia, e ingegnarsi di scampare a un pericolo terribile e insormontabile: [14] e infatti niente sembra tanto importante al poeta quanto armare gli animi degli uomini alla sopportazione delle disgrazie che di volta in volta ci piombano addosso.

<sup>48</sup> Per la disposizione delle parole, l'*incipit* riecheggia quello dell'epitaffio per Giovanni Cumno (ed. SIDERAS, 25 unedierte byzantinische Grabreden 271.3–10: Ἀθληταὶ μὲν καὶ πύκται καὶ σταδιοδρόμοι καὶ ὅσοι τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι προσέχουσι πάλην καὶ πυγμῆν καὶ δρόμους ὕλην ἀριστείας πεποίηται κτλ.).

<sup>49</sup> La paronomasia *παιδεία / παιδιά* è cara agli autori bizantini: vd. e.g. Proc. *Aed.* 1.15.4 HAURY–WIRTH; Man. II Pal. *epist.* 145.138 DENNIS; Mazaris, 1.60.21 BARRY *et alii*.

<sup>50</sup> Rendo così l'espressione *ἐν προσήματι φαυλοτέρῳ*, che un anonimo revisore suggerisce invece di tradurre «in a meaner guise», leggendo nel passo un'allusione al linguaggio esplicito di quelle parti del racconto omerico che comportano scene di violenza e sesso ambientate fra gli dèi dell'Olimpo.

40 [15] Οὕτω δὲ πρὸς τοῦτο καλῶς παρασκευασάμενος, οὐκ ἐκ τοῦ προφανοῦς τὴν βούλησιν ἀνομολογεῖ, ὡς προκηρῦξαι τὸ πρᾶγμα καὶ ὅτου χάριν διαγωνίζεται προειπεῖν, [16] ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ λόγου ἀξίας καὶ μάλιστα τῆς ποιητικῆς ἀρετῆς φροντίδα τιθέμενος, τέως μὲν τὸν σκοπὸν προσωπεῖω τινὶ οὐδὲ τούτῳ ἴσως ἀσχήμονι, συγκαλύπτει [17] καὶ τὸν Ὀδυσσεά προΐσθησι κεφάλαιον τοῦ βιβλίου, ὅπως μετὰ τὴν ἄλωσιν τοῦ Ἰλίου νόστου σὺν

45 τοῖς ἐταίροις ἀγάμενος, πολλοῖς μάλα τὸν τευθεῖν καὶ μεγάλους κακοῖς, καὶ μὴ δ' ἀριθμεῖν δυνατοῖς οὖσιν ἴσως, οὐχ' ὅπως καὶ κατὰ μέγεθος καθάπαξ σκοπεῖν, ὁ πολὺς ἐκεῖνος τὰς τέχνας καὶ τὰ βουλευόμενα περιέπεσεν· [18] εἰ γὰρ εὐθὺς οὕτω κατέστη ἐπὶ τὸ πρᾶγμα, ὕπτιος ἂν ἔδοξε καὶ ἄχαρις τοῖς πολλοῖς οὐκ ἔχων οὔτε τοσοῦτον ἐξ ἱστορίας, οὔτ' ἐκ τῆς

V f. 87<sup>r</sup> ἄλλης ποιητικῆς | ἐξουσίας ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν. [19] Νῦν δ' ὅτι περ οὕτως ἐμεθόδευσεν τὸν σκοπὸν, ἐκατέρῳ μέρει τὸ προσῆκον ἐνεῖμε τῆς ἀξίας· τῆ τε γὰρ ποιήσει τὴν συνήθη

50 παρέσχετο χλιδὴν καὶ ἀβρότητα, ὥστε μηδαμῶς ἐκεῖθεν κολούεσθαι, καὶ τῷ πράγματι δ' αὐτῷ τὸ πάντη σῶν εἶναι, καὶ μηδενὸς ἐλλελεῖφθαι τῶν εἰς τοῦτο φερόντων· [20] κἂν γὰρ ἱστορίαις ὅτι μάλα πολλαῖς καὶ μύθοις ὅσοις ποικίλληται, ἀλλ' οὐδ' οὕτως ἀφίσταται πόρρω τῆς ὑποθέσεως, ὡς μὴ τὴν ταχίστην ἐπανιέναι καὶ τὰ κατὰ τὸν Ὀδυσσεά πάθη

55 διεξιέναι, ὧν εἵνεκα πλαγίως ἐπ' ἐκεῖνα ἐλήλυθε.

[21] Καὶ μὴ τις οἰηθείη, ὡς πλάσμα τοπαράπαν ἐστὶν ἢ ποιήσις τῷ Ὀμήρῳ, ἄνδρα τινὰ προσθησαμένῳ, ὃς μήτε τοιοῦτος γέγονε μήτε γενήσεται, οἷον οὗτος φησί, μήτε πέπονθε τοιαῦτα, μήτε δὲ πείσεται· [22] μάλιστα μὲν γὰρ εἰ καὶ τοιοῦτό τι ἐκ ποιητικῆς ἀδείας ἐτόλμησεν, οὐδ' οὕτως ἂν ἐλυμήνατ' ἂν τῷ σκοπῷ, ἕως τὰ εἰκότα κατὰ πολλὴν περιουσίαν

60 ἐδίδου τῷ πράγματι. [23] Ἴσασι πάντες, καθ' ἓν καὶ σύνδου πολλάκις καὶ πλέον ἢ σύνδου τοιαῦτα πάθη συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις· καὶ οὐδεὶς οὔτε τοῦ πάσχειν οὔτε τοῦ εἶναι χωρὶς γέγονεν, ὃς ταῦτ' ἀγνοεῖ· [24] ἄλλως τε, ποῦ τοῦτ' ἂν ἢ τῆς ποιητικῆς ἐλευθερίας ἦν ὅλως ἄξιον ὥστε τοιοῦτό τι περὶ αὐτοῦ λογίσασθαι, ἢ τῆς ἀληθείας αὐτῆς καὶ τοῦ πράγματος, ἐν ᾧ πάντες ἴσμεν Ὀδυσσεά τινὰ πολυμήχανον ἄνθρωπον γεγονότα βασιλέα

65 Ἰθάκης καὶ Κεφαλλήνων, προσέτι καὶ πατέρα Σίσυφον καὶ πάππον Ἀυτόλυκον οὓς καὶ δίκας τίνειν ἐν Ἄϊδου φασὶ μοχθηρᾶς εἵνεκα γνώμης, καὶ δὴ καὶ γυναῖκα Πηνελόπην, ἀρίστην γυναικῶν καὶ σώφρονα καὶ κοσμίαν· καὶ πατέρα ταύτης Ἰκάριον, καὶ υἱὸν δὲ μονογενῆ Τηλέμαχον· [25] εἰ τὸν Ὀδυσσεά πλάσμα δοίημεν εἶναι τῷ ποιητῇ, πῶς ταῦτα τούτῳ συμβήσεται, καὶ πολλῶ δὲ πλείονα τούτων ὀνόματά τε καὶ πράγματα; [26] Εἰ δὲ καὶ

70 δοίημεν καὶ λῆρος ἐκεῖνα πάντ' εἶη Ὀμήρῳ καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, αἰδεστέος μάλιστα ὁ ἀνὴρ, ὅτι μηδὲν ἔχων εἰπεῖν τινὰ τῶν ἀπάντων τοσαῦτα πεπονθότα πράγματα, ὅμως αὐτὸς τετόλμηκε πλάσασθαι, ἴν' ἐκ παραδείγματος τηλικούτου, διδάξειε τοὺς ἀνθρώπους μὴ δυσχεραίνειν ταῖς συμφοραῖς, μὴ δὲ τοῖς δεινοῖς ὑποκλίνεσθαι, ἀλλ' ἀνδρείως ἐνίστασθαι κατὰ γοῦν δύναμιν ἀνθρωπίνην, πρὸς δὴ τοιαύτην βλέποντας στήλην.

75 [27] Οὔτε γὰρ οἶμαι πενίαν ὀδύρατ' ἂν τις | ἐνθάδε ὄρων καὶ τὰ τοῦ ἥρωος σκοπῶν

V f. 87<sup>v</sup> ἀτυχήματα, οὔτε γύμνωσιν, οὔτ' ἐξορίαν, οὐ ναυάγιον οὔμενον, οὐ κινδύνους, οὐ πλάνην, οὐκ ἐπιβουλήν φίλων, οὐχ' ἐταίρων ἀποβολήν, οὐ θάνατον αὐτὸν ἢ παρὰ τῆς φύσεως ἢ παρὰ τῆς ἔξωθεν ἦκοντα βίας· οὐδὲ πάνθ' ὅποσα γίγνεται συμπτώματα τοῖς ἀνθρώποις ὅπως ποτε γίγνεται καὶ μεθ' οἷας γίγνεται τῆς αἰτίας· [28] ἠγήσαιτο δ' ἂν πάντα ὅσα τίς ἂν

80 πάθοι, πολὺ δευτέρα τῶν ἐκείνου, καὶ γνησίως φιλοσοφήσειε, καὶ χάριν τινὰ μεγίστην κἂν τῷδε σχοίη τῷ ποιητῇ, μὴ ὅτι πᾶν εἶδος ἀρετῆς καὶ γνώσεως ἀνθρωπίνης ἱκανῶς ταμάλιστα ὄντι τοῦτον διδάξαι, ἀλλ' ὅτι κἂν τῷδε τῷ μέρει ἐν ᾧ πάσχομεν τὰ δεινὰ, τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀπάνωτο Μούσης.

[15] E così mentre ben si dispone a fare ciò, tuttavia non confessa apertamente la sua intenzione, così da svelare la cosa e anticipare il fine che si sforza di perseguire: [16] al contrario, prestando attenzione al valore della narrazione e soprattutto alla bontà dell'esito poetico, egli nasconde il suo scopo dietro una maschera, peraltro nemmeno brutta, [17] e pone Ulisse come fulcro dell'opera; e racconta come, intrapreso il ritorno con i compagni dopo la conquista di Troia, quell'uomo dalle molteplici risorse e astuzie si sia imbattuto in sciagure così numerose e gravi, che quasi non si possono contare, e neppure osservare tutte in una volta sola. [18] Se avesse dichiarato questo suo intento didascalico fin da subito, sarebbe risultato piatto e sgraziato ai più, poiché non avrebbe avuto di che sviluppare il suo argomento attraverso una narrazione storica, e neppure attraverso la sua pur ricca vena poetica. [19] Avendo invece così ben delineato il suo scopo, poté tenere in debita considerazione ambedue le istanze: riservò la dovuta raffinatezza e grazia alla poesia, senza risultarne in alcun modo appesantito; e fornì un resoconto completo della vicenda, senza omettere nessuna delle circostanze che la determinarono; [20] infatti, nonostante abbellisca la sua opera con numerosissime storie di avvenimenti realmente accaduti e racconti mitici, non si discosta mai dall'argomento principale tanto da non ritornare immediatamente all'esposizione delle vicissitudini di Ulisse, che lo hanno indotto a quelle digressioni.

[21] E non si creda che questo poema di Omero sia interamente una finzione, e che egli abbia messo in scena un uomo tale quale egli dice, che non è mai esistito né mai esisterà, che non ha patito simili affanni, né mai li patirà, [22] poiché quand'anche egli avesse osato fare qualcosa del genere per licenza poetica, non avrebbe compromesso il suo intento al punto da sacrificare la verosimiglianza dei fatti attraverso una narrazione sovrabbondante. [23] Sofferenze analoghe (a quelle patite da Ulisse), come tutti sanno, colpiscono gli uomini una o due alla volta, e spesso anche più di due alla volta: nessuno lo ignora, non essendo dato di vivere senza soffrire. [24] E d'altronde, come potrebbe essere operazione degna esclusivamente della licenza poetica, e non piuttosto propria della verità storica in sé, l'immaginare qualcosa di tal genere riguardo a costui, dal momento che tutti conosciamo la vicenda di un uomo molto ingegnoso di nome Ulisse, re di Itaca e Cefalonia, e inoltre di suo padre Sisifo e di suo nonno Autolico, che si dice siano condannati a soffrire nell'Ade a motivo della loro indole malvagia, e della moglie Penelope, la migliore tra le donne, saggia e onesta, del padre di lei Icaro, e dell'unico suo figlio Telemaco? [25] Ammettiamo che Ulisse sia un'invenzione del poeta: ma come spiegare, allora, che gli siano capitate queste cose, e che gli vengano associati molti più nomi e imprese di queste (sopra ricordate)? [26] E ammettiamo pure che anche tutte queste siano fandonie di Omero e degli altri poeti: ciononostante quell'uomo sarebbe degno di somma venerazione, poiché pur non potendosi ispirare alla vita di un solo uomo che avesse subito così tante sventure, tuttavia ebbe l'ardire di inventarlo, al fine di insegnare agli uomini, per il tramite di una vicenda dal così alto valore esemplare, a non abbattersi nelle disgrazie e a non soccombere alle difficoltà, ma a opporvisi coraggiosamente, per quanto lo consentano le forze umane, guardando a un così nobile modello.

[27] Chi pone lo sguardo su questa vicenda e osserva le sventure capitate al suo protagonista non credo che mai potrebbe avere a che lamentarsi di indigenza, mancanza di vestiti, lontananza dalla patria, e nemmeno di un naufragio, o di pericoli, peregrinazioni, complotti orditi da amici, privazione di compagni, e neppure della morte stessa, sia naturale che per causa violenta, né di tutti gli accidenti che occorrono agli uomini in ogni momento e per qualsiasi motivo: [28] riconoscerà invece che per quanto uno possa soffrire, le sue sofferenze saranno di gran lunga inferiori a quelle patite da Ulisse; così, egli farà un autentico esercizio di filosofia, e nel farlo contrarrà un immenso debito di gratitudine nei confronti del nostro poeta: non solo perché costui gli avrà insegnato nella maniera più efficace possibile ogni tipo di virtù e conoscenza umana, ma perché avrà tratto profitto dal canto di quell'uomo anche nei frangenti di estrema sofferenza.

[29] Κοινὸν γάρ ἔστιν ὡς ἀληθῶς παιδευτήριον ἢ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα ποιήσις αὕτη, καὶ  
85 τὸν μήπω παθόντα παθεῖν τι παρασκευάζουσα, καὶ τὸν παθόντα ἢ πάσχοντα, πείθουσα  
καρτερεῖν· [30] οὕτω σοφῶς μάλα καὶ ποικίλως ὁ ποιητὴς προϋνοήσατο τῶν ἀνθρώπων·  
καὶ κοινόν τι φάρμακον θεραπείας ἐκέρασε πᾶσι τοῖς τὰ δεινὰ πάσχουσι, τὰς πλάνας τοῦ  
Ὀδυσσεῖως συνθεῖς, καὶ ὅσα ἐκεῖνος πέπονθεν· [31] ἔξεστι δὲ τοῖς συγγινομένοις αὐτῇ τῇ  
90 ποιήσει, ὅρᾶν εἰ οὕτω ταῦτ' ἔχει, καὶ εἰ ἐκεῖθεν ἤκει τι ὄφελος, οἷς αὐτοῦ δεῖ πρὸς τὸν κατὰ  
προαίρεσιν τῆς φιλοσοφίας μελετώμενον θάνατον ὡς ἐν τῷ παρόντι.

[32] Εἰ δέ τι καὶ ἡμεῖς συνεισηνέγκαμεν τῇ διανοίᾳ τοῦ ποιητοῦ πρὸς τὴν παροῦσαν  
ὑπόθεσιν, ἢ πρὸς τὸ λογοειδές τε καὶ ὕπτιον τὸ ἠρωϊκὸν τῆς ποιήσεως κατενεγκόντες  
διάρμα, ἢ πρὸς τὸ συνεχές καὶ εὐσύνοπτον ἐκ τοῦ διεσπᾶσθαι τὰ πλείω καὶ εἰς μῆκος  
ἀποτετάσθαι συνάψαντες ὁμοῦ καὶ συστειλάντες ἢ τὸ μυθῶδες τῆς ἱστορίας καὶ περιττὸν  
95 καὶ εἰς ἀνάμνησιν φέρον πολυθεΐας περιελόντες ὡς μάταιον, αὐτόθεν ἔσται δῆλον τοῖς  
ἐντυγχάνουσιν εὐγνωμόνως τῷδε τῷ ἔργῳ· [33] εἰς μέτρα γάρ τινα καὶ τμήματα ἐφεξῆς  
κεείμενα, ἐθήκαμεν τὰς συμφορὰς τοῦ ἀνδρός· κἄν που τινὰς αὐτῶν εἶδομεν εἰς μῆκος  
πλεῖστον ἰούσας, εἰς δύο καὶ πλείω πολλάκις τεμόντες, οὐκουν μέτρον ταύταις δεδώκαμεν  
ὡς ταῖς ἄλλαις κατὰ τὴν τομῆν, ἀλλὰ καὶ αὐθις τὸ ἐν εἶναι ἐφυλάξαμεν τῇ διαιρέσει, ὡς ἐν  
100 καὶ αὐθις γινώσκεσθαι τομετατοῦτο καὶ οὐ πολλὰ τὰ πολλὰ.

---

**Tit.** ad hoc Γρηγορ. Νικηφόρου manus posterior add. in V || § 3, I. 9 δοκῆ V<sup>p.c.</sup>] δοκεῖ C, V<sup>a.c.</sup> || § 4, I. 12 προῖσταται V<sup>p.c.</sup>, vix dispicio; post hoc τοῦ fort. supplendum] προῖστησι C || § 5, I. 14 ὅτῃ p.c.] ὅτῃ C || § 6, I. 18 ὅποι (cum C)] vix dispicitur, possis et ὅπη legere || § 11, I. 30 πάσχουσι V<sup>p.c.</sup>] πάσχομεν V<sup>a.c.</sup>, C | ἀπαντῶσιν V<sup>p.c.</sup>] ἀπαντῶμεν V<sup>a.c.</sup>, C | I. 31 ἐνδιδῶσιν V<sup>p.c.</sup>] ἐνδιδῶμεν C, V<sup>a.c.</sup>, C | καταπροδιδῶσι V<sup>p.c.</sup>] καταπροδιδῶμεν V<sup>a.c.</sup>, C || § 12, I. 32 Εἶδε VC] Οἶδε con. Reinsch || § 14, I. 38 τοιοῦτο V<sup>p.c.</sup>] τοιοῦτον V<sup>a.c.</sup>, C || § 17, I. 46 δυνατοῖς V<sup>p.c.</sup>] ἱκανοῖς V<sup>a.c.</sup> ut videtur, C) || § 32–33 solus V praebet; I. 91 συνεισηνέγκαμεν] συνεσηνέγκαμεν Treu | I. 94–95 ἢ τὸ μυθῶδες – ὡς μάταιον mg. add. V || § 33, I. 98 ταύταις] ταύτης Treu

[29] Questo poema su Ulisse, pertanto, costituisce un autentico insegnamento di portata universale: prepara alla sofferenza chi non l'ha ancora sperimentata, e persuade alla sopportazione chi ha sofferto o sta soffrendo. [30] Con così grande saggezza e accortezza il poeta ha provveduto al bene del genere umano, confezionando, con il racconto delle peregrinazioni di Ulisse e delle sventure che lo colpirono, un rimedio universale per la cura di tutti quanti sono afflitti da sciagure. [31] Sta a chi si accosta a questa poesia accertare se le cose stanno così, e se se ne possa trarre qualche utilità per coloro i quali ne hanno bisogno come viatico alla meditazione filosofica della morte, come (noi) nella circostanza presente.

[32] Se nel comporre questo compendio abbiamo contribuito a rendere più chiaro il pensiero del poeta, vuoi perché abbiamo ridotto l'elevato stile eroico della poesia a una prosa colloquiale e piana, vuoi perché abbiamo concentrato e insieme riassunto il racconto originario, la cui trama si dispiega in maniera articolata e più distesa, al fine di renderlo più continuo e di immediata comprensione, vuoi perché abbiamo soppresso, ritenendolo inutile, l'apparato mitico, peraltro superfluo e legato alla memoria dei culti pagani, ebbene tutto questo risulterà immediatamente evidente al benevolo lettore. [33] Abbiamo esposto le peripezie dell'eroe in sezioni consecutive di opportuna lunghezza, e quando abbiamo visto che alcune di esse superassero una misura ragionevole, le abbiamo divise in due o, spesso, in più parti, senza comunque cercare di dare alle prime (le avventure intere) la misura delle seconde (quelle suddivise in parti); e pur nella suddivisione abbiamo preservato l'unità dell'insieme, in modo che il nostro lavoro si possa leggere in futuro come una narrazione unitaria e non come un coacervo di racconti autonomi.