



L'IMMAGINE DELLA FENICE FRA "SCIENZA" E SIMBOLOGIA ANTICA

FABIO GASTI
UNIVERSITÀ DI PAVIA

Riassunto

L'immagine del favoloso uccello che muore e rinasce in un tempo prefissato non ha mai abbandonato una fortissima carica simbolica che l'accompagna ancora oggi. Il presente lavoro intende analizzare la documentazione relativa alla fenice in ambito latino anzitutto nell'ambito della *naturalis historia* (Plinio, Pomponio Mela) e della storiografia (Tacito) per poi confrontarla con i testi cristiani (Clemente Romano, Tertulliano, Agostino, il *Physiologus*), in cui il valore simbolico prevale. L'analisi permette di esaminare le condizioni di permanenza e di circolazione del mito della fenice e in particolare i caratteri che hanno garantito a questa storia favolosa una permanenza nell'immaginario collettivo anche attraverso l'uso continuo di essa da parte dei letterati di ogni tempo (a partire da Claudiano e Lattanzio) come efficace strumento di *ornatus*.

Résumé

L'image de l'oiseau mythique qui va mourir et renaître à une époque préétablie a toujours gardé une valeur symbolique très persistante, encore valable aujourd'hui. Le présent travail vise à analyser la documentation relative au phénix dans la littérature latine, d'abord dans le domaine de la naturalis historia (Plin l'Ancien, Pomponius Mela) et de l'historiographie (Tacite), et ensuite à la comparer avec les textes chrétiens (Clément de Rome, Tertullien, Augustin, le Physiologus), dans lesquels la valeur symbolique prévaut. L'analyse nous permet d'examiner les conditions de la permanence et de la circulation du mythe du phénix, et en particulier les principales caractéristiques qui ont assuré à cette histoire mythique une permanence dans l'imaginaire collectif, même à travers son usage continu par les lettrés de tous les temps (à partir de Claudien et de Lactance) comme une ressource décorative du texte.

1 – Sappiamo che interpretare e riutilizzare con finalità diverse i contenuti mitologici e in genere fantasiosi presenti nelle opere degli scrittori precedenti è stata una tendenza piuttosto precoce di tutta la letteratura. In assoluto, in ambiti letterari (e quindi ideologici) fra loro diversi, è sentita l'opportunità di conferire statuto "scientifico" a elementi della tradizione, comuni nel pensiero e a vario titolo presenti nei prodotti letterari, considerati di fatto travestimenti della realtà, nati sì da stratificazioni culturali spesso antichissime e di grande valore da questo punto di vista, ma comunque percepite come frutto di una rappresentazione della natura sostanzialmente priva di fondamento nelle forme in cui è tramandata.

In particolare, per quanto riguarda la mitologia, è attestata anticamente la volontà di razionalizzare le storie tramandate e ricondurle a radici del tutto concrete e sperimentabili. Tale tendenza – che chiamiamo evemeristica dal nome dell'autore, fra IV e III secolo a. C., di un testo considerato fondamentale dagli antichi stessi – è attestata nella letteratura latina, come è noto, almeno a partire da Ennio e soprattutto, con presupposti ideologici ben diversi, viene ripresa dagli scrittori cristiani come Lattanzio e, in misura diversa, Agostino. Infatti agli occhi dei cristiani l'apparato mitologico costituisce uno dei principali elementi rivelatori della falsità dei contenuti della letteratura pagana, e la sua portata dannosa è neutralizzata proprio razionalizzandone le storie e, per altro verso, riducendolo a elemento argomentativo oppure a risorsa di *ornatus* stilistico, in entrambi i casi trasformandolo in retorica: una convenzione insomma, adatta a riprodurre nient'altro che un *color* in grado di assicurare efficacia alla *dictio* e quindi successo ai prodotti letterari, cristianissimi di contenuto ma paganeggianti di forma.

Un analogo processo di revisione è poi di carattere più "scientifico" e riguarda quelli che l'antichità latina chiama *portenta*, *monstra*, *prodigia*, cioè contenuti eccentrici e strabilianti della *naturalis historia* che alimentano un filone letterario fortunato soprattutto in greco, quello della paradossografia, ma di grande successo anche nel Medioevo, come dimostrano almeno le varie rielaborazioni del *Physiologus* accolte nei numerosi bestiari in latino e in volgare. In questo ambito si trattava di interpretare in modo figurato oppure di recuperare in termini realistici una serie di fenomeni che gli scrittori descrivevano in modo spesso fantasioso e improbabile su basi esclusivamente letterarie e cioè ovviamente lontano da ogni scrupolo di verifica sperimentale. Quando le favolose terre oltre i confini del mondo conosciuto hanno cominciato a essere frequentate da esploratori e viaggiatori, in altri termini quando la letteratura veniva inevitabilmente sottoposta al vaglio della realtà – e questa circostanza data pure anticamente –, la verifica di quei contenuti riservava sorprese e delusioni.

In questo quadro storico-culturale, che trasfigura un dato naturalistico e lo trasforma in mito per poi doversi occupare di un opportuno recupero, si colloca

perfettamente la fenice, uccello meraviglioso, l'*ardea purpurea* egizia chiamata *benu* nel *Libro dei Morti*, che, una volta compiuto un ciclo stabilito di secoli, muore e rinasce (dalle proprie ceneri, secondo la versione più duratura) e che, proprio per questa sua caratteristica straordinaria, ha sempre rappresentato un ovvio simbolo di rigenerazione, rinnovamento e, in ambito cristiano, di risurrezione. Questa valenza simbolica assicura alla fenice una vita letteraria estremamente varia sia riguardo alla cronologia sia riguardo alla tipologia di testi in cui troviamo la sua menzione; a ciò si aggiungono l'ingrediente leggendario e favoloso presente nelle origini e nella localizzazione dell'uccello, e la componente sacrale e rituale costantemente sottolineata nelle sue abitudini, in particolare in quella che appare come una vera e propria liturgia della morte.

Insomma, la fenice rivela un complesso di caratteri che giustifica e amplifica la sua presenza dall'antichità fino a noi, perfino nell'ambito dei modi di dire: già Seneca si lamenta con Lucilio che il vero saggio nasce una volta ogni cinquecento anni, come la fenice¹ – s'intende un periodo ben più lungo di ogni morte di papa, come diciamo noi – e il protagonista di Marziale 6, 55 eccede in profumi più del nido dell'*ales superba*, senza contare che, ancora secoli dopo, Lussorio prende in giro un personaggio che si ostina a *tardam... celare senectam* ma in realtà è *phoenicis grandior a senio* (343, 2) – noi diremmo più di Matusalemme. Ma è d'altra parte ben nota l'affermazione di don Alfonso nel *Così fan tutte* di Mozart (1789-90), secondo il quale «È la fede delle femmine / come l'araba fenice, / che vi sia ciascun lo dice, / dove sia nessun lo sa», una voluta variazione operata dal librettista Lorenzo Da Ponte rispetto al *Demetrio* di Metastasio (1731), dove più in generale si parla, negli stessi termini, della «fede degli amanti»².

Anche per questo il giovanissimo Giacomo Leopardi, con animo di storico e scienziato nutritissimo di testi antichi, non esita a dedicarle un capitolo del suo *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815) forse anche perché nella cultura del tempo – come nella nostra – quel simbolo era attuale e di generale utilizzo. È noto infatti che nel 1789 a Venezia – un momento della storia delle idee e della storia *tout court* certo non indulgente nei confronti della tradizione –, quando la Nobile Società dei Palchettisti, che aveva sede nel Teatro San Benedetto ma l'aveva perduta per una questione burocratico-amministrativa, decide di promuovere l'edificazione di un nuovo grande teatro, viene scelto per questo il

¹ SEN., *epist.* 42, 1: *ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur*. Il modo di dire viene infatti compreso nella raccolta di OTTO 1890, p. 278.

² Da segnalare che l'epiteto di "araba" deriva da una lettura non storicizzata del passo di Erodoto (vd. oltre), in cui, secondo la consuetudine antica, l'Arabia, luogo da cui secondo la versione fatta propria dallo storico proviene la fenice, indica un generico ambiente esotico orientale (per altri è l'Etiopia, l'India, l'Assiria) e non corrisponde pertanto a una localizzazione precisa (VAN DEN BROEK 1972, p. 149-150; 305-307). Ancora, è stata debitamente messa in luce la rilevanza delle *Metamorfosi* ovidiane a proposito dei contenuti del libretto di Da Ponte: dobbiamo quindi immaginare che il librettista abbia in mente in particolare l'interpretazione di Ovidio della tradizione sul mitico uccello come si trova nel libro XV.

nome di Fenice in allusione alla rinascita e ringiovanimento della Società stessa; inaugurato nel maggio del 1794 il teatro ha per così dire onorato il suo nome, perché è veramente rinato ben due volte da un devastante incendio, dapprima nel novembre 1836 e recentemente nel gennaio 1996.

Nella letteratura antica la fenice costituisce un elemento argomentativo e decorativo senz'altro efficace, ed è stato oggetto di studi circostanziati e anche ampi nei quali gli studiosi hanno cercato di interpretare la presenza dell'animale nei contesti in cui i letterati di ogni epoca ne hanno sfruttato l'immagine, e hanno valutato modalità e scopi di queste operazioni; non mancano sintesi complessive che ci aiutano a valorizzare la storia del mito illustrandone la formazione e la crescita in diversi ambienti geografici e culturali³. Tuttavia credo non sia inutile tornare su alcuni momenti della presenza della fenice nella letteratura latina imperiale e tardoantica – quelli che considero più interessanti come snodo storico-interpretativo, senza riferirmi alle origini egiziane⁴ – anche se più antichi rispetto all'oggetto di questo incontro.

L'intento non è ovviamente quello di compilare un ulteriore catalogo ragionato, bensì valorizzare alcuni spunti e integrare alcuni dati di importanza non secondaria per cercare di comprendere come la fenice ha potuto rappresentare, in un momento storico-culturale preciso (i primi secoli dell'era cristiana), non soltanto uno dei tanti ingredienti retorici della stilizzazione poetica, ma per così dire un oggetto di pensiero gradito ai letterati per diversi motivi. In alcuni ambienti letterari infatti la tendenza dello scrittore antico a presentare il *fabulosum* riguardante l'uccello appunto come tale, mettendo in rilievo eventuali assurdità e contraddizioni secondo un approccio razionalistico, contrasta con l'uso simbolistico dei dati di tradizione presente in tanta parte della letteratura preromana, pagana e cristiana. È così interessante esaminare quando ciò avviene e quali siano gli strumenti teorici e linguistici utilizzati allo scopo dagli scrittori.

Un'osservazione preliminare merita il fatto che il nostro favoloso animale, oltre costituire una risorsa stilistica, un modo di abbellire un testo grazie alla variazione di concetti noti per tradizione – e quindi tipicamente repertorio della poesia –, è anche quello che oggi chiameremmo un oggetto di divulgazione

³ Per quanto riguarda la letteratura latina STRATI 2007 illustra debitamente le presenze dell'animale fino a Claudiano, registrando permanenze e alle variazioni, ma dobbiamo presupporre soprattutto l'ampio studio di VAN DEN BROEK 1972, che muove sistematicamente dalle radici egizie e classiche nella prospettiva simbolica valorizzata dal cristianesimo offrendo senz'altro l'*opus maximum* sull'argomento, o perlomeno un'organica ricostruzione degli elementi variamente tramandati; importante, soprattutto per l'estensione dei termini cronologici e geografici di riferimento, è il volume che raccoglie gli atti del convegno di Caen del 2000 (FABRIZIO-COSTA 2001); un più recente lavoro complessivo, con interessanti notizie soprattutto per il mondo orientale e con ampio corredo iconografico, è poi rappresentato da ZAMBON-GROSSATO 2004, una compiuta messa a punto delle varie tematiche.

⁴ Come introduzione, oltre a VAN DEN BROEK 1972, rimando specificamente a SICILIANO 1994-1995.

scientifico e di documentazione storiografica; a questo si aggiunge l'uso per così dire strumentale del mito sia nella pubblicistica imperiale sia in ambito decisamente cristiano, dove interagisce con il nuovo immaginario culturale assumendo la pregnanza di un mito fondativo, al punto da diventare oggetto di raffigurazioni iconografiche e numismatiche che rivelano ovviamente una diffusa conoscenza della sua storia, forse ancora prima che di trattazioni letterarie. Credo sia questo l'ambito letterario dal quale prendere le mosse, laddove cioè la trattazione dell'animale in sé, e cioè non come figura e simbolo, consente a noi lettori di oggi di valutare la costruzione, la permanenza, la diffusione e la considerazione di una tradizione o, se vogliamo, appunto di un mito.

2 – In fondo, come sappiamo, è proprio di ambito storiografico il primo riferimento letterario al mito della fenice conservato nel mondo occidentale. Si trova infatti in Erodoto (in dipendenza addirittura dall'opera periegetica di Ecateo, secondo Porfirio ed Eusebio)⁵, all'interno della sua trattazione dell'Egitto e delle tradizioni di quel popolo (2, 73), quando descrive le abitudini di quell'uccello che definisce sacro (ἄγιος ἰπός) ammettendo tuttavia di non averlo mai visto ma di basarsi su alcune raffigurazioni e su quanto dicono i sacerdoti di Eliopoli. Comunque non ne mette in dubbio l'esistenza, ma ritiene legittimo dubitare di alcuni particolari tramandati, effettivamente molto immaginifici, a proposito delle attenzioni rituali rivolte dalla fenice rinata alla vecchia fenice, chiamata "il padre". Comunque, per noi è interessante notare come, all'origine dell'interesse per l'uccello, i dati di interesse per lo storico siano la localizzazione fra Arabia ed Egitto, la misura del ciclo di rinnovamento (cinquecento anni), una sommaria descrizione (penne dorate e rosse) e la dettagliata descrizione del rito in morte del "padre"; ma, a fronte della presentazione come di un animale reale della cui esistenza Erodoto non dubita, sono altrettanto notevoli le riserve e quindi la precoce considerazione del valore leggendario (ὁὖ πιστά, dice Erodoto) di alcuni elementi non sottoponibili alla ἀποψία dello storico.

A Roma la fenice e il prodigio di morire e rinascere sembrano comparire in testi letterari già anticamente, cioè a partire dall'inizio del I secolo a. C., almeno se stiamo a una famosa testimonianza di Plinio il Vecchio. Il primo a parlarne sarebbe infatti il senatore Manilio, una specie di ricercatore autodidatta d'età sillana cui si doveva quella che sembrerebbe una vera e propria dissertazione (*diligentissime*) sul

⁵ EVS., *praep.* 10, 3. Della testimonianza secondo cui Erodoto riprende e integra notizie a proposito del mondo animale egizio sulla fenice, sull'ippopotamo e sulla caccia ai coccodrilli non abbiamo motivo di dubitare; Erodoto costituirebbe pertanto il primo riferimento conservato alla fenice, ma non il primo in assoluto, tanto più che, in un contesto elencatorio riguardante i cicli temporali, Plutarco documenta una citazione dell'uccello anche in Esiodo (*defect. orac.* 11, 415c-d = fr. 304 M.-W.) a sottolinearne la longevità, che rappresenta pertanto un luogo comune.

tema⁶: non conosciamo nulla al di fuori di quanto ci dice Plinio sul personaggio né sui suoi studi, però possiamo registrare la presenza di un interesse per la fenice in ambito naturalistico o anzi antiquario, come suggerirebbe l'uso dell'avverbio e del sostantivo *doctrina* (al proposito non è banale la circostanza che si trovi al plurale – *maximis doctrinis* – a indicare la varietà delle conoscenze), come se il poligrafo d'età traianea in qualche modo parlasse di un “collega” di due secoli prima.

Dobbiamo però dire che, al suo primo apparire a Roma, l'immagine della fenice caratterizza anche il linguaggio della letteratura ad alti livelli di stile, configurando cioè insieme una risorsa contenutistica e ornamentale della poesia. Questa funzione non tarda a essere sperimentata dai poeti, e Carisio infatti ci tramanda un frammento di Levio (22 Bl.) tratto da un carme figurato intitolato proprio *Phoenix*. I sette versi in nostro possesso costituiscono una convenzionale ma stilisticamente elaboratissima invocazione a Venere, e per questo non conosciamo nulla del contenuto né possiamo immaginare come il poeta aveva trattato la storia dell'animale; quello che è certo è che, in un momento storico non molto lontano dal Manilio citato da Plinio, un poeta di gusto così innovativo e di interessi spiccatamente mitologici come Levio non poteva non utilizzare una materia così obbiettivamente fantasiosa e suscettibile di interpretazioni simboliche. Da segnalare anche due circostanze ulteriori: anzitutto la forma di testo, che purtroppo non possiamo valutare se non in minima parte, e cioè non un componimento narrativo o descrittivo ma un prodotto di altissima letterarietà, basato su un uso calibrato delle parole e dello spazio, destinato a un pubblico di intenditori per i quali il contenuto rappresentava soltanto uno degli elementi di interesse; il secondo elemento interessante è poi che, praticamente al suo primo apparire nella letteratura latina, la fenice è già nel titolo di un'opera: per ritrovarla a un tale livello di visibilità testuale dovremo aspettare fino a Claudiano e Lattanzio.

Sulla linea cronologica la fenice anima in seguito la fantasia dei poeti, che trattano le qualità dell'uccello come “ingrediente” di sezioni descrittive e come elemento “d'ambiente”, con menzioni di estensione variabile, dalla rapida citazione alla trattazione più estesa⁷. Quanto ci interessa qui è limitarci a segnalare che è

⁶ PLIN., *nat.* 10, 2: *primus atque diligentissime togatorum de eo (scil. aue) prodidit Manilius, senator ille maximis doctrinis doctore nullo*. Vd. comunque il contesto *infra*.

⁷ Ovidio dedica alla fenice una sezione dell'ultimo libro delle *Metamorfosi* (15, 391-407: dal commentario *ad loc.* di Bömer si traggono peraltro utili riferimenti letterari sui precedenti e in generale sul tema della fenice in letteratura) all'interno del discorso di Pitagora, impegnandosi in un voluto rovesciamento del genere didascalico di marca lucreziana (BARCHIESI 1989, p. 77 ss.), nonché, in tono diverso e giocoso, nell'elegia 6 di *Amores* II, in morte dello *psittacus* di Corinna, dove l'ambientazione esotica, con cui viene variato e superato il modello catulliano, si coniuga alla prospettiva consolatoria dei Campi Elisi degli uccelli e tra le *uolucres... piae* si trova appunto la fenice, descritta con un denso pentametro che ha il sapore di uno slogan (54 *et uiuax phoenix, unica semper auis*: cfr. *una... ales* in *met.* 15, 392). È questo l'indubbio ipotesto che avrà in mente Stazio, e non sorprende trovare la fenice come elemento ornamentale celebrativo, tipico della poesia aulica, in *silu.* 2, 6, una *consolatio* a Flavio Urso per la morte del giovane schiavo Fileto, e in 3, 2, un *propemptikon* a Mecio Celere in partenza per la Siria

soltanto alla fine del I secolo che la letteratura allude a un'immagine che dobbiamo ritenere per questo già sedimentata, e cioè il rogo della fenice fra profumi ed essenze e la sua rinascita dalle ceneri, sancendo così un impressionante luogo comune al punto da rappresentare l'immaginario collettivo dell'animale fino ai nostri giorni⁸.

3 – Per valutare in modo circostanziato e non generico la presenza variata dell'immagine della fenice nella poesia augustea e imperiale non bisogna dimenticare alcuni testi che suggeriscono come di fatto il mitico uccello rappresentasse in quei tempi un dato di interessante attualità di cui la letteratura ovviamente non può non tenere conto.

In primo luogo la menzione della fenice e del suo straordinario comportamento si trova nel libro III della *Chorographia* di Pomponio Mela, databile prima già alla metà del I sec., come elemento favoloso citato all'interno della trattazione del *sinus Arabicus* e della fauna insolita del luogo:

72 De uolucris praecipue referenda Phoenix, semper unica; non enim coitu concipitur partuue generatur, sed ubi quingentorum annorum aeuo perpetua durauit, super exaggeratam uariis odoribus struem sibi ipsa incubat soluiturque; 73 dein putrescentium membrorum tabe concreta ipsa se concipit atque ex se rursus renascitur. Cum adoleuit, ossa pristini corporis inclusa murra Aegyptum exportat et in urbe quam Solis adpellant flagrantibus arae bustis inferens memorando funere consecrat.

come tribuno, dove il mitico uccello viene citato accademicamente come una delle curiosità dell'Egitto all'interno di una digressione di sapore antiquario. Un caso particolare di contesto di citazione è poi quello che offre Lucano, che cursoriamente inserisce le ceneri della fenice come quarto ingrediente della pozione della maga Eritto insieme ad animali serpentiformi (6, 680), allo scopo di connotare per antifrasi il macabro e inaudito rito (riportare in vita provvisoriamente un cadavere per conoscere il futuro) proprio rovesciando la vicenda dall'uccello, riconosciuto da tutti – e quindi anche dal pubblico della *Pharsalia* – simbolo di *pietas* filiale e di rispetto delle convenzioni secolari. Interessante la frequenza delle citazioni in Marziale, dove la fenice viene quasi dissacrata dallo spirito epigrammatico: così p. es. nell'epigramma 5, 37 in morte della giovanissima *uernula* Erotion, rispetto alla rarità della quale paradossalmente perfino la fenice è *frequens*, e in 6, 55, rivolto a quel tale che amava eccedere in profumi superando perfino il nido dell'uccello favoloso.

⁸ Nell'epigramma 5, 7 Marziale paragona le fiamme del nido della fenice a quelle di una serie di devastanti *incendia* dell'anno 80; tuttavia sa sfruttare anche le implicazioni simboliche della fenice, aprendo il componimento con una preghiera a Vulcano perché protegga Roma dagli incendi sullo sfondo del programma di ricostruzione e riqualificazione urbana promosso da Domiziano: il riferimento al mito della fenice è suggerito dalla circostanza della rinascita di Roma dalle ceneri, ma nello stesso tempo rappresenta anche un elemento panegiristico in allusione all'eternità dell'*urbs*. Anche in 5, 37, 14 d'altra parte il poeta cita il *bustum* di Erotion in rapporto a quello della fenice. Un chiaro raffronto è proposto poi da Stazio quando compone l'epicedio per il pappagallo di Atedio Meliore (*silu.* 2, 4), in cui l'immagine della sorte della fenice rappresenta un elemento insieme consolatorio e panegiristico tutto cortigiano; analoga referenza hanno ovviamente gli *ignes* di *silu.* 2, 4, 37 e il rogo di Fileto in 2, 6, 87-88.

È chiaro che la tradizione seguita dallo scrittore rimonta almeno ad Erodoto – tanto più che nel paragrafo precedente ricorda anche i serpenti volanti presenti in HDT. 2, 75 – con la presenza di alcuni topos (l'auto-generazione, il periodo di 500 anni, la morte e rigenerazione, il trasporto del corpo precedente nella mirra a Eliopoli). Semmai, l'elemento del tutto nuovo, perché antecedente alle attestazioni poetiche⁹, e fortunatissimo è il rogo (*flagrantibus... bustis*), che comunque qui riguarda non la morte e rinascita, ma l'estremo omaggio alle ossa del “padre” da parte della rinata fenice.

Mela dunque documenta la conoscenza di dati tradizionali assodati e dimostra la vitalità della tradizione letteraria sia dal punto di vista dei contenuti, sia soprattutto da quella formale. L'attenzione alla forma rivela un'innegabile cura compositiva (contraria alle convenzionali affermazioni programmatiche), evidente in quello che generalmente possiamo chiamare *color* retorico e particolarmente in alcune riprese in direzione del modello ovidiano. Potrebbe infatti risalire a Ovidio l'espressione fortemente connotativa *semper unica*, che riporta a *amor.* 2, 6, 54 (*unica semper auis*), e anche *uariis odoribus* trova un corrispondente alla morte della fenice in *odoribus* di *met.* 15, 400, come *renascitur* in *renasci* di *met.* 15, 402.

4 – L'argomento non poteva essere assente dall'opera di Plinio: lo statuto enciclopedico della *Naturalis historia* e l'impostazione “scientifica” del trattato comprendono in diversi luoghi la menzione della fenice, documentando ai nostri occhi l'estrema diffusione della conoscenza dei contenuti e la varietà stessa di questi ultimi in termini di versioni e di attendibilità.

Troviamo il primo riferimento in *nat.* 7, il libro di contenuto antropologico, in una trattazione relativa alla longevità, tema di tradizione filosofica e quindi letteraria non soltanto all'epoca:

de spatio atque longinquitate uitae hominum non locorum modo situs, uerum et tempora ac sua cuique sors nascendi incertum fecere. Hesiodus, qui primus aliqua de hoc prodidit, fabulose, ut reor, multa hominum aeuo praeferens, cornici nouem nostras attribuit aetates, quadruplum eius ceruis, id triplicatum coruis, et reliqua fabulosius in phoenice ac Nymphis. (nat. 7, 153)

Il tema viene trattato convenzionalmente sulla base della tradizione letteraria: Plinio discute il passo esiodico che conosciamo tramite Plutarco – un vero e proprio testo topico a riguardo¹⁰ – e lo tratta appunto come dato di tradizione che, per quanto

⁹ *Supra*, n. 8.

¹⁰ Vd. *supra*, n. 5. L'opinione attribuita al poeta arcaico è oggetto di riprese successive anche perché con ogni probabilità rappresentava un testo presente in raccolte di *problemata* o comunque di repertorio in ambito scolastico: così si spiegherebbe un epigramma fra i *Bobiensia* (62: *Ex Hesiodo translatum*), che costituisce l'esposizione della teoria in sei esametri. La persistenza di questa tradizione esiodica di rapporti fra età attraverso animali e in particolare la fenice è dimostrata dalla citazione in uno degli *adagia* di Erasmo intitolato *Nestorea senecta* (*chil.* 1, *cent.* 6, *prou.* 66).

autorevole, viene sottoposto a critica sulla base delle conoscenze attuali e della verosimiglianza del contenuto (nel caso specifico la durata della vita di alcuni animali, la cornacchia, il cervo, il corvo e la fenice stessa, in crescendo superiore a quella umana); di questo è indubbia spia il campo semantico del *fabulosum*, che rappresenta una chiara marca lessicale relativa al mito e comunque a storie non reali e non valutabili “scientificamente” ma puro oggetto di *fictio*. In particolare lo scetticismo del naturalista cresce (ne è indizio l’uso del comparativo *fabulosius*) quando riferisce il dettaglio della longevità proprio alla fenice, ed è la prima volta in tutta la tradizione letteraria in cui viene ritenuto poco credibile il topos del lunghissimo volgere di anni. Tuttavia è significativo che la successiva critica a testimonianze di altri autori (Anacreonte, Teopompo di Chio, Senofonte ecc.) in merito a esempi di smodata longevità umana (parr. 153-156) contestualizza il caso della fenice nel dominio della *naturalis historia* e non del mito, anche se si tratta sempre di esempi di natura letteraria – di cui appunto la fenice è chiaro indizio – e non di realtà associate dall’esperienza, che sono oggetto di successiva trattazione (*ut ad confessa transeamus*).

La trattazione pliniana più estesa sulla *Arabiae phoenix*, la più dettagliata in assoluto, si trova nel libro 10, dedicato appunto agli uccelli:

3 Aethiopes atque Indi discolores maxime et inenarrabiles ferunt aues et ante omnes nobilem Arabiae phoenicem, haud scio an fabulose, unum in toto orbe nec uisum magno opere. Aquilae narratur magnitudine, auri fulgore circa colla, cetero purpureus, caeruleam roseis caudam pinnis distinguentibus, cristis fauces caputque plumeo apice honestante. 4 Primus atque diligentissime togatorum de eo prodidit Manilius, senator ille maximis nobilis doctrinis doctore nullo: neminem extitisse qui uiderit uescentem, sacrum in Arabia Soli esse, uiuere annis DXL, senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori. Ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu uermiculum, inde fieri pullum, principioque iusta funera priori reddere et totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem et in ara ibi deponere. 5 Cum huius alitis uita magni conuersionem anni fieri prodit idem Manilius iterumque significationes tempestatum et siderum easdem reuertit, hoc autem circa meridiem incipere quo die signum Arietis sol intrauerit, et fuisse eius conuersionis annum prodente se P. Licinio Cn. Cornelio cos. CCXV. Cornelius Valerianus phoenicem deuoluisse in Aegyptum tradit Q. Plautio Sex. Papinio cos. Allatus est et in urbem Claudii principis censura anno urbis DCCC et in comitio propositus, quod actis testatum est, sed quem falsum esse nemo dubitaret. (nat. 10, 3-5)

La sezione è articolata in modo sistematico: una prima parte è dedicata alla presentazione e all’accurata descrizione dell’uccello, una seconda ripropone i dati essenziali e ricorrenti del mito, una terza infine dà conto di teorie che legano il ciclo vitale della fenice a determinati computi astronomici.

Dal punto di vista fisico alcune caratteristiche sono già presenti in Erodoto, come la dimensione simile a quella di un’aquila e il colore purpureo e dorato (ma è pliniana la precisazione che il piumaggio diventa dorato intorno al collo); un dato

nuovo è semmai quello della coda azzurra screziata di rosa¹¹. Plinio ha precisa consapevolezza che a proposito della fenice si è costruita una solida tradizione, in particolare a causa della singolarità dell'uccello (*3 ante omnes nobilem; unum in toto orbe*), ma quanto è tramandato resta nel campo del *fabulosum*, anche se l'avverbio-chiave *fabulose* sembra attenuato dalla formula *haud scio an*, che comunque, qui come altrove, appare come un elemento fraseologico convenzionale, tanto più che la trattazione include la fenice fra gli *aues... inenarrabiles*, cioè indescrivibili, proprio perché non oggetto di sicura esperienza.

In tal senso Plinio mostra di valutare con estrema circospezione le testimonianze letterarie al proposito. Se quella di Manilio – che già abbiamo citato – occupa qui una posizione di tutto rispetto agli occhi del naturalista, principalmente a causa del credito di cui gode l'autore d'età sillana per le sue note *doctrinae*, altrove l'autorevolezza di Esiodo¹² e di Erodoto¹³ è fortemente ridimensionata proprio per la natura giudicata esclusivamente letteraria dei loro racconti. Uno scetticismo di base emerge di conseguenza a proposito della notizia dell'apparizione della fenice in Egitto nel 36 d. C., una notizia attestata anche in storiografia sebbene con qualche lieve incertezza riguardo alla data¹⁴; le perplessità dell'autore risultano evidenti quando menziona l'esibizione dell'uccello a Roma nel 47, che doveva senz'altro riguardare un altro tipo di volatile (*5 sed quem falsum esse nemo dubitaret*).

Con tutto ciò, il naturalista non può omettere i tratti più vulgati del mito, e cioè la longevità (qui estesa a 540 anni), la consacrazione al sole, la costruzione del nido in vista della morte, la rinascita e il trasporto del vecchio corpo a Eliopoli. In particolare la descrizione delle modalità di rinascita dell'uccello è peculiare: Plinio è il primo che si sofferma sulle fasi del passaggio alla nuova fenice, e, con l'attenzione rivolta a particolari “scientifici”, non soltanto ci fornisce dettagli anatomici relativi alla rigenerazione (*4 ex ossibus deinde et medullis*), ma individua anche i due stadi che precedono la formazione del nuovo uccello (*primo... uermiculum, inde fieri pullum*), ai quali segue il trasporto del vecchio corpo in

¹¹ Se qui è semplicemente citata la presenza di una cresta (*plumeus apex*), in *nat.* 11, 121 Plinio la descrive seppur cursoriamente con tratti di particolarità: *phoenici plumarum serie e medio eo exeunte alia*, cioè una cresta formata da due ordini di piume.

¹² PLIN., *nat.* 7, 153.

¹³ PLIN., *nat.* 12, 85: *fabulose narrauit antiquitas princepsque Herodotus*. Il giudizio ha sempre a che fare proprio con la fenice: all'interno della trattazione delle piante e degli *odores* orientali, Plinio attribuisce allo storico di Alicarnasso la notizia che cinnamomo e cassia si trovano *aiuum nidis et priuatim phoenicis*. Al proposito va notato che, più che seguire il testo di Erodoto, qui Plinio mostra di avere presente il dato ovidiano di *met.* 15, 398-399: *quo simul ac casias et nardi lenis aristas / quassaque cum fulva substravit cinnama murra*, di cui pare conservare addirittura il plurale (poetico) *casias*.

¹⁴ Il consolato di Quinto Plauzio e Sesto Papirio, citati da Plinio, si colloca infatti nel 36, e così troviamo in DIO CASS. 58, 27, 1 e SOLIN. 33, 14; la fonte citata è Cornelio Valeriano, uno scrittore, probabilmente un poligrafo, menzionato anche a *nat.* 14, 11 come esperto di botanica (BARDON 1956, p. 140). Anticipa invece di due anni l'apparizione TAC., *ann.* 6, 28 (*infra*).

urbem Solis (analoga perifrasi in Mela: *in urbem quam Solis appellant*), cioè Eliopoli, con l'aggiunta del particolare geografico *prope Panchaiam*¹⁵.

Non va infine sottovalutata la sezione, apparentemente estrinseca e rigidamente astronomica, relativa ai computi sulla durata del ciclo vitale della fenice collegato al *magnus annus*, il periodo variabile di *renouatio* che inizia e termina con il perfetto allineamento del sole, della luna e dei cinque pianeti rispetto alle costellazioni fisse. Il concetto, che troviamo nei filosofi pitagorici, in Democrito ed Eraclito, trova compiuta trattazione in Platone (*Tim.* 39) e comprensibilmente in ambito latino in Cicerone (*nat. deor.* 2, 51)¹⁶, e riveste grande importanza se collegato alla fenice: infatti da un lato si ricollega alle origini del mito, cioè all'idea di ciclicità del tempo che già l'uccello possedeva nel contesto egizio, dall'altro poi si presta a nuove interpretazioni per il significato che il *magnus annus* assume attraverso la dottrina stoica, ovvero quello di palingenesi, nozione strettamente connessa alla rigenerazione della fenice e suscettibile delle interpretazioni in chiave simbolica e poi cristiana¹⁷.

Plinio è per noi testimone dunque di una varia tradizione relativa al mito della fenice, fortemente radicata ed evoluta in ambito letterario, ma in sostanza sprovvista di fondamento, almeno dal punto di vista privilegiato dallo scrittore. Siamo cioè nel campo del *fabulosum*, un concetto che non manca mai quando lo scrittore tratta o anche solo menziona il nostro animale fantastico: un ulteriore esempio è tratto dal libro 19, quando Plinio riporta la tradizione secondo cui dalle ceneri e dal nido della fenice deriva un noto e selezionato medicamento:

nec deerat materia pompae, si quicumque aliud intueri liberet quam fidem operis, quippe inter prima proditis etiam ex cinere phoenicis nidoque medicinis, ceu vero id certum esset atque non fabulosum. Inridere est uitam remedia post millensimum annum reditura monstrare. (nat. 19, 29)

Chiarissima è l'affermazione dell'inconsistenza della notizia, relativa com'è a pratiche mediche basate sulla credulità dei pazienti e del tutto indipendenti da una valutazione razionale del dato stesso: la frase finale, espressa in tono sentenzioso, non nasconde il paradosso nella sua formulazione volutamente sarcastica e ribadisce il concetto del *fabulosum* agendo anche nell'ambito dell'etica professionale del medico e della sua deontologia (*inridere est uitam...*). Fra i testi medici che conosciamo, nessuno comprende naturalmente questo rarissimo ingrediente e la tradizione cui si riferisce Plinio dev'essere pertanto di estrazione del tutto diversa e non scientifica. Il *cinis phoenicis* però compare come ingrediente

¹⁵ Il riferimento geografico e la perifrasi per Eliopoli si ritrova in Solino, che in molti casi dipende appunto da Plinio: *rogos suos struit cinnamidis, quos prope Panchaeam concinnat in Solis urbem, strue altaribus superposita* (33, 12).

¹⁶ PEASE 1958, p. 667-669; riferimenti comunque anche in LVCR. 1, 1029; VERG., *ecl.* 4, 5; TAC., *dial.* 16, 7; CENSORIN. 18, 11; SERV., *Aen.* 3, 289.

¹⁷ Ampiamente VAN DEN BROEK 1972, p. 67-76.

(in verità paradossale) fra le *pestes*, cioè le essenze empie e letali, che compongono la famosa pozione di Eritto (LVCAN. 6, 680): anche se certamente non dobbiamo ravvisare qui una sicura reminiscenza diretta di Lucano da parte di Plinio, il passo è interessante perché mostra come la letteratura, epica o naturalistica, in certi casi contribuisca a divulgare idee, pratiche e credenze¹⁸.

Agli occhi dello scienziato, per il quale la tradizione letteraria ha comunque un suo imprescindibile valore anche nell'ambito "scientifico", la fenice appare come un elemento più mitologico che mitico, presente nella letteratura ma sprovvisto di caratteri di attendibilità appunto sperimentale. Non soltanto: a differenza di tanti fenomeni paradossografici, per i quali Plinio sa (o almeno tenta di) offrire una spiegazione razionale, i contenuti tradizionali relativi all'animale sono perfino destituiti di fondamento dal punto di vista della credibilità stessa di essi e per così dire in assoluto della razionalità.

5 – Sembra dunque che alla fenice resti soltanto un destino puramente letterario e che la sua storia non abbia sorte diversa se non costituire un simbolo fortunatissimo e duraturo, lasciando il dominio dell'indagine "scientifica".

Un significativo esempio di questo utilizzo "orientato" della storia dell'uccello, cioè non limitato al racconto e alla descrizione naturalistica ma caricato di valori diversi, mi pare sia da ravvisare nel report storiografico di Tacito sulla presunta apparizione in volo della fenice in Egitto (34 d.C.), citata anche da Plinio¹⁹, l'ultima di una serie di cui si serba memoria:

1 *P. Fabio L. Vitellio consulibus post longum saeculorum ambitum auis phoenix in Aegyptum uenit praebuitque materiem doctissimis indigenarum et Graecorum multa super eo miraculo disserendi. De quibus congruunt et plura ambigua sed cognitu non absurda promere libet.* 2 *Sacrum Soli id animal, et ore ac distinctu pinnarum a ceteris avibus diversum consentiunt qui formam eius effinere; de numero annorum varia traduntur.* 3 *Maxime uulgatum quingentorum spatium; sunt qui adseuerent mille quadringentos sexaginta unum interici, prioresque alites Sesoside primum, post Amaside dominantibus, dein Ptolemaeo, qui ex Macedonibus tertius regnauit, in ciuitatem cui*

¹⁸ STRATI 2007, p. 63.

¹⁹ Plinio in realtà colloca l'apparizione due anni più tardi: vd. *supra* e n. 14. Questo avvistamento in Egitto rappresenta un altro ingrediente topico all'interno della leggenda della fenice (secondo PLIN., *nat.* 10, 5 catturata e portata a Roma per ordine di Claudio allo scopo di solennizzare le celebrazioni per gli ottocento anni della fondazione della città), e viene variamente citato dalla tradizione storiografica tardoantica senza peraltro precisa concordanza cronologica: vd. p. es. HIER., *chron.* 312; SOLIN. 33, 14; EPIT. CAES. 4, 9; AUREL. VICT., *Caes.* 4, 14. E dobbiamo pensare connessa a questa tradizione la notizia che Elagabalo avrebbe promesso di imbandire proprio una fenice ai suoi ospiti durante un banchetto (HIST. AVG. 23, 6). D'altra parte l'apparizione della fenice, interpretata come un evento simbolico di rinnovamento e di nuovo vigore, è presente anche nell'*Exagoge* di Ezechiele Tragico (II sec.), un frammento della quale –riportato da Eusebio di Cesarea (*praep.* 9, 29, 16 ss.) – racconta appunto la visione nell'oasi di Elim da parte degli Ebrei in marcia nel deserto.

Heliopolis nomen aduolauisse, multo ceterarum uolucrum comitatu nouam faciem mirantium. 4 Sed antiquitas quidem obscura: inter Ptolemaeum ac Tiberium minus ducenti quinquaginta anni fuerunt. Unde nonnulli falsum hunc phoenicem neque Arabum e terris credidere, nihilque usurpauisse ex his quae uetus memoria firmavit. 5 Confecto quippe annorum numero, ubi mors propinquet, suis in terris struere nidum eique uim genitalem adfundere ex qua fetum oriri: et primam adulto curam sepeliendi patris, neque id temere, sed sublato murrae pondere temptatque per longum iter, ubi par oneri, par meatui sit, subire patrium corpus inque Solis aram perferre atque adolere. 6 Haec incerta et fabulosis aucta: ceterum aspici aliquando in Aegypto eam uolucrum non ambigitur. (ann. 6, 28)

Tacito racconta l'evento riservando a esso un'attenzione particolare: non si limita cioè a citarlo e a contestualizzarlo cronologicamente, ma aggiunge una specie di *excursus* di sapore etnografico sulla leggenda della fenice aggiungendo anche il proprio punto di vista sull'attendibilità di essa. Infatti, dopo aver definito convenzionalmente l'evento un *miraculum*, cioè un prodigio²⁰, degno di discussione per i dotti, lo storico dichiara programmaticamente la propria volontà di soffermarsi sui punti assodati della vicenda (*de quibus congruunt*: il legame sacrale con il Sole e il colore delle penne) e su quelli più incerti (*plura ambigua*: il ciclo di anni, a partire da quello prevalente dei 500 anni). Vengono dunque esposti criticamente i dati della tradizione: razionalisticamente Tacito confuta il dato relativo alle ultime due apparizioni della fenice (il lasso di meno di due secoli intercorso fra il regno di Tolomeo III Evergete, morto nel 221, e il principato di Tiberio è incompatibile con il ciclo vitale dell'uccello) e la conclusione è che, a causa di tale *obscuritas*, a fronte di una *uetus memoria* relativa al favoloso uccello, cui in via teorica non si può negare credibilità, quello apparso è senz'altro un *falsum*.

Il par. 5 rappresenta una sorta di glossa esplicativa appunto della *memoria* collettiva, cioè dei dati tradizionali a riguardo: lo storico trova quindi occasione di ripercorrere le fasi della morte della fenice, della rinascita e del trasporto del "padre" a Eliopoli, con l'aggiunta della cremazione del vecchio corpo. Che Tacito qui si basi sulle proprie letture, e quindi sulla letteratura, è più che plausibile, anche perché sembrerebbe sostenibile la ripresa di un certo lessico ovidiano al riguardo: *patrium corpus* riecheggerebbe *corpore de patrio* (*met.* 15, 402), *pondus* e *onus* sono rispettivamente anche in *met.* 15, 403-404, e in generale non pare una coincidenza una certa diffusa insistenza fonica sul suono /p/, che caratterizza senz'altro OVID. *met.* 15, 402 e che si diffonde anche nel contesto esametrico. Quanto ci importa è che il punto di vista dello storico, espresso nel par. 6, è coerente con una visione più distaccata e razionale della leggenda, per quanto restino

²⁰ Il concetto è ripreso poco dopo dal participio *mirantium*, riferito agli altri uccelli che seguivano il volo della fenice in una delle sue apparizioni, ammirati nel vedere l'aspetto di essa. La fenice pertanto rappresenta un oggetto di stupore non soltanto per gli umani, ma altresì addirittura nello stesso mondo animale.

indubbie (*non ambigitur*) le testimonianze relative a sporadiche apparizioni della fenice in Egitto; lo storico che registra i fatti non può che valutare tali contenuti come *incerta et fabulosis aucta*: la presenza del campo lessicale della *fabula*²¹ non è certo casuale e si allinea alla tradizione di pensiero “scientifico” per noi rappresentata da Plinio.

Ma, a differenza di Plinio, Tacito non si ferma alla digressione scientifico-naturalistica e non sembra dilungarsi sulla leggenda della fenice per puro amore di antichità, come fa appunto uno scrittore di *naturalis historia*, bensì per sostenere e “drammatizzare” la propria esposizione della storia. Già la cura retorica nel rappresentare contrasti dall’effetto tragico all’interno delle dinamiche degli avvenimenti narrati è stata messa in luce anche proprio a proposito del nostro testo – come in generale nel libro VI degli *Annales* – quando il nostro scrittore pare giocare sull’oscillazione fra certezza e incertezza nella definizione degli argomenti, che a prima vista potrebbe apparire come un rifiuto di presa di posizione ma che in realtà va interpretato appunto come un espediente stilistico²². Inoltre l’immagine stessa della fenice, simbolo positivo di rinascita e di rinnovamento, evoca un’idea esattamente opposta a quella suggerita dalla situazione attuale della politica di Roma, caratterizzata da un sostanziale immobilismo negativo: il paragrafo seguente marca questa opposizione sia dal punto di vista formale (inizia con la forte opposizione *at*) che da quello contenutistico:

At Romae caede continua Pomponius Labeo, quem praefuisse Moesiae rettuli, per abruptas uenas sanguinem effudit; aemulataque est coniunx Paxaea. Nam promptas eius modi mortes metus carnificis faciebat, et quia damnati publicatis bonis sepultura prohibebantur, eorum qui de se statuebant humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi. (ann. 6, 29)

La storia della fenice, basata sull’osservanza rituale del ciclo di anni, sulla liturgia di una morte incruenta e sulla prospettiva di rinascita, contrasta fortemente con la morte di personaggi di rilievo nella Roma dominata dal principato di Tiberio, che avviene anzitempo, per imposizione, con spargimento di sangue e quindi in modo del tutto innaturale. Difficile pertanto non vedere nella digressione sulla fenice – che di fatto rappresenta un’interruzione apparentemente estrinseca e poco storiografica nella narrazione degli eventi – non tanto (o non soltanto) una

²¹ Nell’espressione *fabulosis aucta*, dal contenuto chiarissimo, l’ablativo plurale dell’aggettivo dovrebbe valere come un neutro sostantivato, e ci fa interpretare *fabulosa* come «racconti fantasiosi». Varrebbe la pena comunque di valutare se non si debba leggere piuttosto *fabulis*, con una correzione che restituirebbe un testo certamente meno ellittico, o addirittura *fabulosius*, cioè un avverbio (comparativo assoluto) che graviterebbe su *aucta* e che descriverebbe una stratificazione di storie sulla fenice cresciuta «in modo eccessivamente fantasioso».

²² SANTORO L’HOIR 2006, p. 83-92.

concessione al gusto naturalistico, ma uno strumento retorico che acuisce l'antitesi e ha la funzione "drammatica" di dare rilievo ai fatti narrati subito dopo²³.

6 – La pregnanza della citazione da parte di Tacito non apre una strada, ma rappresenta la dimostrazione di un uso ad altro fine che non sia cioè quello semplicemente narrativo per quanto fantasioso. Per i cristiani la lettura metaforica, simbolica, allegorica del mito della fenice è di rigore, considerato che questa configura una delle due vie di utilizzo di contenuti evidentemente falsi e fuorvianti, dal punto di vista dell'estetica cristiana (l'altra via – come sappiamo – è quella dell'uso poetico ornamentale).

Facevo prima cenno alla rappresentazione iconografiche della fenice, debitrice – non sappiamo bene fino a che punto in modo consapevole – da quelle egizie, in cui l'airone del Nilo, l'*ardea*, viene raffigurato con tratti chiaramente divinizzati e antinaturalistici come la corona radiata sul capo, evoluzione "guidata" del ciuffo variopinto ricordato in diverse descrizioni, che in ambito cristiano diventa presto un'aureola. Il battesimo ideologico della fenice avviene ovviamente nel segno della risurrezione e sicuramente è questa l'interpretazione che ne danno i Padri, che parlano a un pubblico selezionato, in grado di comprendere l'impegno stilistico degli scrittori, soprattutto dei poeti, ma nondimeno al grande pubblico, utilizzando in modo nuovo a scopo didattico immagini e figure universalmente note; in particolare, l'uso di immagini consacrate dalla tradizione precristiana e pagana ha l'indubbia efficacia di stimolare l'adesione dei non cristiani educati a quell'immaginario.

In questo senso non ci stupiamo che il primo testo significativo sia l'*Epistola ai Corinti* di papa Clemente (ultima decade del I sec.), uno scritto indirizzato a greci e quindi disponibili a valorizzare nei nuovi *sensus* nozioni antiche sedimentate nella loro cultura scolastica e letteraria di matrice ellenistica (come sappiamo al cap. 37 cita addirittura l'*Aiace* sofocleo), o capaci comunque di comprendere l'efficacia dell'*exemplum*. Così, nel cap. 25 descrive – in breve ma in modo incisivo – come παράδοξον σημείον la fenice e il mito della preparazione del rogo, dell'incinerimento e della rinascita, dapprima come verme e poi individuo adulto, il trasporto a Eliopoli delle ossa del padre sull'altare del Sole; il capitolo successivo contiene la concisa interpretazione del mito come prova mirabile (μέγα θαυμαστόν) della grandezza della promessa (τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας) di Dio, che concederà ai suoi fedeli di risorgere, visto che lo fa con un animale:

²³ A questa lettura che privilegia la personalità stilistica di Tacito si aggiungono, beninteso non in alternativa, le osservazioni contenutistiche di DEVILLERS 1994, p. 291, e di KEITEL 1999, che insistono sulla *pietas* dell'uccello nei confronti del *pater* e quindi sull'idea della *patria* nella Roma tiberiana, un concetto apertamente sconfessato sia per la situazione di *caedes continua* sia per il personale coinvolgimento dell'imperatore nei delitti compiuti nel 33 (in prossimità quindi della presunta apparizione della fenice) e narrati nei paragrafi precedenti.

«25, 1 Consideriamo lo strano prodigio che avviene nelle terre d'oriente, cioè in quelle vicino all'Arabia. 2 Vi è un uccello chiamato fenice: è il solo della specie e vive cinquecento anni. Quando è vicino a morire si fa un nido con incenso, mirra ed altri aromi e giunta l'ora vi entra e muore. 3 Dalla carne in putrefazione nasce un verme che nutrendosi dei succhi dell'animale morto, mette le ali. Poi, divenuto forte prende quel nido in cui sono le ossa del suo genitore e portandoselo passa dall'Arabia all'Egitto nella città chiamata Eliopoli. 4 E di giorno sotto lo sguardo di tutti, volando sull'altare del sole lo depone e così torna indietro. 5 Pertanto i sacerdoti esaminano gli annali e trovano che esso è giunto al compiersi del cinquecentesimo anno. 26, 1 Riteniamo, dunque, cosa grande e straordinaria che il creatore dell'universo opererà la risurrezione di coloro che lo hanno servito santamente nella sicurezza di una fede sincera. Non ci testimonia anche in un uccello la grandezza della sua promessa? 2 Dice infatti *Mi risusciterai e ti loderò* [ps. 17, 50] e *Mi coricai e dormii, mi svegliai poiché tu sei con me* [Is. 3, 6]. 3. E ancora dice Giobbe *E risusciterai questa mia carne che ha sopportato queste cose* [Iob 19, 25-26].»

Poco importa qui osservare che Clemente segue la versione attestata più anticamente, quella cioè che non fa menzione del rogo e delle ceneri, ed è plausibile, se lo scopo è quella di argomentare la rigenerazione della carne; l'interessante è che la fenice diventa un simbolo teologico e che a caricarla di tale valore sia non uno scrittore cristiano fra i tanti, per quanto alle origini del Cristianesimo, ma il vescovo di Roma. Un simbolo di lunga tradizione precristiana, dunque, ma ormai neutralizzato nel suo potenziale paganesimo alla stregua di tanti contenuti mitologici. In particolare, citando la Sacra Scrittura, Clemente intende assorbire l'immagine di estrazione pagana all'interno della pienezza del magistero cristiano e mostrare come la notissima vicenda cui si riferisce di fatto non sia che la dimostrazione di un ordine escatologico stabilito *ab aeterno* da Dio. Si tratta insomma di un elemento argomentativo di significativo valore didattico, che cioè non depone a favore di una credenza, ma documenta semmai l'adozione di un linguaggio e un'*imagerie* immediatamente percepibile al destinatario dello scritto, che – non è un dettaglio – troviamo diffuso in ambiente greco, latino e copto.

A distanza di poco più di un secolo, Tertulliano, che non risparmia aspre critiche al paganesimo ma che alla scuola antica, come tutti i cristiani delle origini, si è formato, nel *De resurrectione carnis* utilizza nuovamente in senso teologico la storia del *ales Orientis peculiaris* (qui sono menzionati anche gli *ignes*) come *plenissimum atque firmissimum huius spei specimen* (cap. 13). In uno stile molto retorizzato, basato su corrispondenze verbali, antitesi, parafrasi, giochi verbali, lo scrittore ripropone la teoria della resurrezione della fenice come allegoria di quella del cristiano, e anche qui non manca l'autorità della citazione evangelica (*multis passeribus antestare nos dominus pronuntiauit: si non et phoenicibus, nihil magnum*: si riferisce naturalmente a Mt 6, 26) sempre allo scopo di sottolineare la prevalenza della lezione scritturistica su qualsiasi *fabula*. Un elemento di novità in

questo ambito è il riferimento etimologico alla palma (φοῖνιξ, *phoenix*), qui trattato sempre nell'ambito di una citazione dai salmi:

3 quid expressius atques signatius in hanc causam, aut cui alii rei tale documentum? Deus etiam in scripturis suis Et florebit enim inquit uelut phoenix, id est de morte, de funere, uti credas de ignibus quoque substantiam corporis exigi posse.

La circostanza, fra il linguistico e il teologico, è molto interessante e rivela il gusto grammaticale di Tertulliano. La citazione del primo colon di *ps.* 91, 13 *iustus ut palma florebit, sicut cedrus Libani succrescet* gioca sull'omografia fra i due termini indicanti in greco sia la palma da datteri – simbolo di fecondità non solo nella tradizione cristiana – sia appunto la fenice²⁴, una specie di calembour per dimostrare ulteriormente il valore allegorico dell'uccello in riferimento alla risurrezione, vista come una fioritura, cioè una nuova e migliore vita originatasi dalla morte.

7 – Sono innumerevoli gli scrittori cristiani che ricorrono al mito della fenice per argomentare in modo immediatamente efficace la certezza della resurrezione e che pertanto conferiscono al mito una funzione didattica²⁵ rispettando in ciò gli orientamenti dei cristiani dei primi secoli in merito alla ricezione “controllata” dell'immaginario della letteratura precedente. D'altra parte che la storia della fenice sia un mito da prendere per tale, come figura appunto e non come realtà documentata, è opinione dominante presso i letterati cristiani²⁶.

²⁴ Sul nome fenice vd. ampiamente VAN DEN BROEK 1972, p. 51-66 e in particolare sulle questioni etimologico-linguistiche GUILLEUX 2001. Non è naturalmente un caso che proprio la palma sia il luogo prediletto dalla fenice per costruire il nido di aromi della propria morte e rinascita secondo la tradizione accolta già da OVID., *met.* 15, 396-397, e sempre il poeta augusteo d'altra parte asserisce isolatamente che sono gli Assiri a dare al mitico uccello il suo nome (393 *Assyrii phoenica uocant*). Lattanzio addirittura sostiene che è la fenice a dare all'albero il nome in greco scegliendolo come luogo privilegiato per il nido (*phoen.* 69-70 *tum legit aereo sublimem uertice palmam / quae Graium phoenix ex aue nomen habet*); analoga teoria espone Isidoro, che tuttavia non si riferisce al nido ma alla longevità (*etym.* 17, 7, 1 *hanc (= palmam) Graeci phoenicem dicunt, quod diu duret, ex nomine auis illius Arabiae quae multis annis uiuere perhibetur*; diverse le due spiegazioni etimologiche registrate invece dall'enciclopedista in 12, 7, 20 *phoenix Arabiae auis, dicta quod colorem phoeniceum habeat uel quod sit in toto orbe singularis et unica: nam Arabes singularem phoenicem uocant*). Questa tradizione contrasta tuttavia con quella accolta da Plinio, che invece fa derivare alla fenice il nome da quello di una varietà di palma che secondo le sue fonti (*accepimus*) appunto prodigiosamente (*mirum*) muore e rinasce da sé (*nat.* 13, 42).

²⁵ Esplicitamente ZENO, *tract.* 1,2 *similiter phoenix auis illa pretiosa resurrectionis euidenter nos edocet iura*.

²⁶ È questo il caso di un passo di COMM., *duob. pop.* 139-142: *sicut auis phoenix meditatur a morte renasci, / dat nobis exemplum, post funera surgere posse; / hoc deus omnipotens vel maxime credere suadet, / quod ueniet tempus defunctorum uiuere rursus*. Il nostro mito viene citato a scopo essenzialmente didattico: è Dio che, attraverso la vicenda dell'uccello che rinasce, offre la garanzia (*credere suadet*) della risurrezione delle anime al tempo stabilito;

Il paradigma di una tale fortunatissima lettura è quello che leggiamo nel *Physiologus*, il testo a metà fra lo scritto naturalistico, esegetico, narrativo e perfino protrettico che, nato in ambiente greco alessandrino fra II e III secolo, presto vede una diffusione anche nel mondo latino e poi volgare, in particolare in prospettiva medievale, proprio perché interpreta in modo figurato e simbolico la zoologia per diventare un vero e proprio bestiario, un prontuario interpretativo utile al letterato, oltretutto al cristiano, di ogni tempo. La sezione riguardante la fenice è interessante perché assicura definitiva fortuna al concetto dell'*imago Christi* attraverso il tema della risurrezione in qualche modo ricapitolando tutti gli ingredienti del mito; ma è per noi interessante osservare come l'anonimo compilatore elabori un testo introducendo anche nuovi dettagli che dimostrano una sempre maggiore riflessione teorica sull'argomento:

1 *Est aliud uolatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in euangelio suo: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam [Ioh. 10, 18]. 2 Propter haec uerba irati sunt Iudaei, et uolebant eum lapidare.*

3 *Est ergo auis in Indiae partibus quae dicitur phoenix; de hac dicit Physiologus quia expletis quingentis annis uitae suae intrat in lignis Libani et replet utrasque alas diuersis aromatibus; 4 et quibusdam indicis significatur hoc sacerdoti ciuitatis Heliopolis, 5 id est mense nono, nisan aut adar, id est sarmath aut famenoth, quod est aut martio aut aprili mense; 6 cum autem hoc significatum fuerit sacerdoti, ingreditur et implet aram de lignis sarmentorum. 7 Cum autem aduenerit uolatile, intrat in ciuitatem Heliopolim, repletum omnibus aromatibus in utrisque alis suis; 8 et statim uidens factam struem sarmentorum super aram, ascendit; et circumuolvens se de aromatibus, ignem ipse sibi incendit et seipsum exurit. 9 Alia autem die ueniens sacerdos, uidens exusta ligna quae composuerat super aram, scrutans inuenit ibi uermiculum modicum suauissimo odore fragrantem. 10 Secundo uero die inuenit iam auiculam figuratam. 11. Rursum tertia die ueniens sacerdos, inuenit eam iam statu suo integram atque perfectam auem phoenicem. 12. Et uale dicens sacerdoti, euolat et pergit ad locum suum pristinum.*

13. *Si ergo uolatile hoc potestatem habet seipsum mortificare et rursus semetipsum uiuificare, 14 quemadmodum stulti homines irascuntur in uerbo domini nostri Iesu Christi, qui ut uerus homo et uerus dei filius potestatem habuit ponendi animam suam et iterum sumendi eam. 15 Ergo sicut iam supra diximus, personam accipit saluatoris nostri, qui de caelo descendens utrasque alas suas repleuit suauissimis odoribus, id est Noui ac Veteris Testamenti sermones, 16 dicens: Non ueni soluere legem, sed adimplere [Matth. 5, 17].*

quanto mi importa sottolineare è però l'uso "tecnico" del verbo *meditor*, che assume il valore specifico di «figurer allégoriquement, préfigurer, symboliser» (Blaise, s.u.) e che pertanto fa assumere alla vicenda un chiaro statuto di *exemplum* di rilevanza teologica (su questo uso vd. p. es. HIER., *epist.* 10, 2 *tu semper domini praecepta custodiens futurae beatitudines uitae per praesentium exempla meditaris*; HIL., in *Matth.* 21, 3 *sed peragunt formam futuri gesta praesentia et [...] rerum tamen caelestium fidem etiam inuitorum meditatur operatio*; AVG., *c. Faust.* 11, 7, 1, ecc.).

17. *Et iterum*: Sic erit omnis scriba doctus in regno caelorum, qui profert de thesauro suo nova et uetera [Matth. 13, 52].

La sezione è articolata sistematicamente in una breve introduzione che contiene l'*argumentum*, una parte narrativo-descrittiva e una parte finale di carattere interpretativo. Non mancano il richiamo etimologico, che la pratica esegetica di estrazione grammaticale considera importante per l'interpretazione di una realtà (evidente anche nella glossa relativa ai nomi dei mesi), e il riferimento al testo evangelico, con la funzione già sottolineata di consolidare il legame con i testi fondamentali della tradizione cristiana perché capaci di illustrare convenientemente qualsiasi realtà di qualsiasi tempo e ambito. La localizzazione, la storia della costruzione del nido, la morte e rinascita "per gradi" riportano tutti gli elementi tradizionali; semmai il compilatore insiste sulla scansione del processo di morte e rinascita in tre giorni, ovvia allusione alla risurrezione di Cristo, che la vicenda della fenice richiama anche in questo, e sul ruolo del sacerdote, che a sua volta arricchisce la rappresentazione evocando l'immagine di un'azione liturgica e ampliando l'orizzonte in una vera e propria epifania pubblica del momento cruciale. Quanto infine all'interpretazione allegorica, osserviamo che qui l'autore spiega in senso cristologico anche la raccolta delle essenze profumate, per noi dimostrazione che la pratica di lettura in chiave simbolica della vicenda impegna gli interpreti in un esercizio sempre più attento a ogni dettaglio.

Se dunque questa è la prassi interpretativa generale, notiamo casi in cui alcune marche testuali segnalano talora un chiaro orientamento sovraletterale da parte dello scrittore, come se quest'ultimo tenesse a cautelarsi dai rischi eventuali di credulità da parte del proprio pubblico.

Così dobbiamo valutare la posizione di Agostino, che in questo come in altri casi rappresenta sempre una voce autorevole e, per quanto ci riguarda da vicino, in particolare in materia di mitologia classica, certo in assoluto che di interesse precipuo del cristiano devono essere *Dei verba* e non *humanae fabulae*²⁷. Sono note – e non le dobbiamo qui richiamare – le riserve del retore ormai vescovo sui contenuti della scuola tradizionale – nella quale comunque egli si era formato e aveva insegnato ad alti livelli – soprattutto quando si tratta dei racconti mitologici, che contribuiscono a fare di quel modello educativo precristiano l'ovvio contrario di quanto richiede la nuova prospettiva cristiana, basata su contenuti veri ed esemplari²⁸.

In questo contesto forse non dobbiamo stupirci di trovare una sola menzione della fenice in tutta l'opera agostiniana (peraltro del tutto assente nell'ampia opera

²⁷ In *psalm.* 77, 5. Sulla questione, GASTI 2012-2013, p. 106-110.

²⁸ In *conf.* 1, 14, 23 Omero e Virgilio, gli *auctores* per eccellenza, sono presi a esempio dell'inconsistenza della letteratura tradizionale proprio perché il primo è *peritus texere tales fabellas et dulcissime uanus est*, il secondo *quasi felle aspergebat omnes suauitates graecas fabulosarum narrationum*. Il campo semantico della *fabula* è un indizio estremamente chiaro dell'allusione ai contenuti mitologici.

di Gerolamo): essa ricorre in un contesto del *De anima et eius origine* in cui sostiene che è assurdo immaginare l'anima appunto dotata di caratteri fisici in quanto è incorporea, allo stesso modo in cui sono assurde certe rappresentazioni fisicamente contraddittorie, insomma un *monstrum*, oggetto semmai dei *somnia*. Un esempio di questi oggetti di pensiero è proprio la fenice:

quod enim de phoenice loqueris, ad rem de qua agitur omnino non pertinet. Resurrectionem quippe illa significat corporum, non sexum destruit animarum: si tamen, ut creditur, de sua morte renascitur. Sed arbitror quod tuum sermonem parum putaueris fore plausibilem, si non multa de phoenice more adolescentium declamares. (anim. 4, 20, 33)

Fatto salvo il valore simbolico, ormai convenzionale, allusivo alla resurrezione, Agostino non esita a riportare la rinascita della fenice al dominio della credenza antica inserendo un inciso (*ut creditur*) di un certo rilievo, tanto più che riguarda proprio quell'elemento del mito valorizzato dalla tradizione cristiana e pertanto ha la funzione di sottolineare lo statuto essenzialmente simbolico di questo. Interessante poi quanto segue: lo scrittore testimonia infatti che la fenice era un argomento topico delle declamazioni, un soggetto insomma gradito e noto al pubblico, evidentemente a causa dei caratteri stupefacenti intrinseci alla vicenda, e per di più ricorrente nelle esercitazioni scolastiche, che dobbiamo immaginare frequentemente assegnato dai maestri agli *adolescentes*²⁹. Così, l'unica menzione dell'uccello in Agostino, all'interno di un discorso orientato a sostenere la ricezione razionale da parte cristiana di certi contenuti pagani, documenta insieme il valore simbolico del nostro mito e la frequenza di esso nel repertorio scolastico, il che spiega la ricorrenza di tale immagine all'interno della produzione poetica di ogni tempo.

8 – Ritroviamo dunque in qualche modo compendiate in Agostino le due modalità di lunga sopravvivenza del tema della fenice, ingrediente di repertorio insieme per la trattatistica cristiana, debitrice in questo dalla prosa naturalistica classica, e per la stilizzazione retorica, per noi documentata in massima parte in poesia. È singolare osservare che queste due vie di sviluppo del mito trovino compiuta e quasi accademica esplicazione negli unici due poemetti “monografici” praticamente contemporanei che la tarda antichità ci lascia, il *Phoenix*, uno degli elaborati *Carmina minora* di Claudiano (*carm. m. 27*), e il *De aue phoenice* (AL 731 R.), il componimento in distici elegiaci di paternità a lungo discussa ma ormai attribuita a Lattanzio³⁰.

²⁹ Da questo punto di vista si rivela importante il rinvenimento a Milano del papiro Vogliano 1, n. 20, che consente di documentare la persistenza del nostro mito a livello di esercitazioni scolastiche in età tardoantica: GUALANDRI 1974.

³⁰ La questione è ricostruita nei suoi termini essenziali da ISETTA 1980.

Gli interventi critici³¹ sono stati a lungo concentrati sul dirimere importanti questioni cronologiche di composizione e di rapporto fra i due autori e sul valutare correttamente i termini della sensibilità o meno alla fede cristiana del primo, che molto deve a un simbolismo solare tutto egizio e dunque precristiano, e quelli della precisa collocazione del testo nell'ambito della produzione del secondo (per il resto prosaica), che inizia con la suggestione del paradiso terrestre evocato dal boschetto del sole ed insiste sull'immagine della *figura Christi*³². Entrambi gli scrittori lasciano la terra d'origine – Claudiano l'Alessandria dell'Ellenismo e Lattanzio l'ambiente retorico cartaginese – e si legano alla corte imperiale: non si sbaglia ipotizzando, accanto alle motivazioni letterarie e teologiche alla base dell'ispirazione, anche l'adesione, più o meno condizionata, a temi fortemente rilanciati dalla – chiamiamola così – pubblicitaria culturale del tempo, l'utilizzo dell'immagine della fenice come positivo simbolo imperiale di rinnovamento del mondo, la diffusione iconografica del mitico uccello su monete e dipinti in ambito civile e religioso, oltre naturalmente alla consuetudine a valorizzarlo simbolicamente come ormai di rigore ai tempi, che per esempio – tramite Ambrogio – poteva aver suggestionato Claudiano negli anni del suo soggiorno milanese³³.

Eppure i due testi, così espressivi della tendenza alla cura stilistica e all'amplificazione retorica cara – pur se con esiti diversi – a entrambi autori, al di là di una precisa identificazione letteraria e ideologica – per la quale ogni posizione critica rischia di essere sostanzialmente aleatoria – dal punto di vista della storia della cultura, e non soltanto della letteratura, svolgono inconsapevolmente per noi il ruolo di condensare il repertorio mitico della fenice e di trasmetterlo a tutte le età successive. Queste ultime si sono infatti rivolte ai poemetti come testi di riferimento sia contenutistico che simbolico, allo stesso modo per cui le *Metamorfosi* ovidiane hanno rappresentato il naturale supporto per la conoscenza della mitologia in genere. Uno snodo importante, insomma, che raccoglie una tradizione antichissima e la formalizza letterariamente, e che pertanto, nell'interpretare stilisticamente il gusto del pubblico e fornire un testo di gradevole lettura, assume i tratti di una compiuta trattazione sull'argomento.

Il volo della fenice sceglie pertanto di concludersi – ovviamente per continuare e ripartire con nuovo vigore – in un nido essenzialmente letterario costruito per letterati, nel quale gli odori e le essenze della retorica scolastica

³¹ Da ultimo ROBERTS 2017.

³² La coerenza con le idee espresse da Lattanzio nelle opere di ispirazione apologetica è messa in luce in modo convincente da ultimo da GOULON 2001, in particolare p. 91-96.

³³ Ambrogio, che a sua volta può essere influenzato dalla risonanza della fenice nella pubblicitaria imperiale, indica nel mitico uccello il simbolo della resurrezione sia in *hex.* 5, 23, 79-80 che in *excess. Sat.* 2, 58 (dove incrementa i luoghi comuni consolatori: se è vero che rinasce la fenice, *solos non credimus homines resuscitari?*); vale la pena di osservare inoltre che per Ambrogio la fenice è anche simbolo di verginità, un tema che gli sta molto a cuore: vd. in *psalm.* 118 *serm.* 19, 13, 2: *coitus corporeos ignorat, libidinis nescit inlecebras*.

compendiano i contenuti indagati dai naturalisti e compresi dagli storiografi, e sottilmente alludono ai sovrasensi teologici. Le dissertazioni nel campo della *naturalis historia* così non sono destinate a restare isolatamente nel campo dell'antiquaria, perché forniscono alle letture successive elementi più definiti, in qualche modo più "sicuri", compendiando, selezionando, discutendo in vario modo e conferendo autorità alla tradizione a riguardo: in tal modo contribuiscono non soltanto a trasmettere materialmente elementi del mito, ma concorrono a chiarificarli, in modo che poi fossero organicamente utilizzati per uno scopo diverso e teoricamente – cioè teologicamente – più impegnativo dal punto di vista degli esiti della ricezione di quelli nella letteratura successiva.

In questo senso, al termine di questa selettiva rassegna, possiamo concludere che in antico il nostro meraviglioso uccello non è soltanto un oggetto di indagine naturalistica né gode di un interesse unicamente da parte degli esegeti e dei trattatisti cristiani; più che oggetto di divulgazione scientifica e più che un argomento caro alla produzione teologica, la fenice «est donc une forme symbolique complexe qui en vient à véhiculer la pensée collective et l'inconscient individuel»³⁴, ma è soprattutto letteratura: in questo senso le numerose attestazioni di questo tema nella letteratura universale, le diverse finalità per cui esso è menzionato e la varia persistenza dei riferimenti hanno indubbiamente del prodigioso.

BIBLIOGRAFIA

- BARCHIESI A. 1989, «Voci e istanze narrative nelle *Metamorfosi* di Ovidio», *Materiali e Discussioni* 23, p. 55-97.
- BARDON H. 1956, *La littérature latine inconnue, 2: L'époque impériale*, Paris.
- DEVILLERS O. 1994, *L'art de la persuasion dans les Annales de Tacite*, Bruxelles.
- ELSNER J. – HERNÁNDEZ LOBATO J. (eds.) 2017, *The Poetics of Late Latin Literatur*, Oxford.
- FABRIZIO-COSTA S. (éd.) 2001, *Phénix: mythe(s) et signe(s)*. Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000), Bern.
- GASTI F. 2012-2013, «Introduzione alla mitografia isidoriana», *Incontri di filologia classica* 12, p. 101-128.

³⁴ FABRIZIO-COSTA 2001, p. 1.

- GOULON A. 2001, «L'oiseau Phénix de Lactance et ses attaches à l'oeuvre apologétique», in *Phénix: mythe(s) et signe(s)*, S. Fabrizio-Costa (éd.), p. 85-103.
- GUALANDRI I. 1974, «Un papiro milanese, Lattanzio, Claudiano e il mito della Fenice», *Rendiconti Accademia Lincei* 29, p. 294-311.
- GUILLEUX N. 2001, «L'étymologie de phénix: un état des lieux», », in *Phénix: mythe(s) et signe(s)*, S. Fabrizio-Costa (éd.), p. 9-23.
- ISSETTA S. 1980, «Il *De ave phoenice* attribuito a Lattanzio», *Civiltà classica e cristiana* 1, p. 385-401.
- KEITEL E. 1999, «The Non-Appearance of the Phoenix at Tacitus *Annals* 6.28», *The American Journal of Philology* 120, p. 429-442.
- OTTO A. 1890, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- PEASE A. S. (ed.) 1958, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum, II: Libri secundus et tertius*, Cambridge, MA.
- ROBERTS M. 2017, «Lactantius's Phoenix and Late Latin Poetics», in *The Poetics of Late Latin Literatur*, J. Elsner – J. Hernández Lobato (eds.), Oxford, p. 373-390.
- SANTORO L'HOIR F. 2006, *Tragedy, Rhetoric and the Historiography of Tacitus' Annales*, Ann Arbor.
- SICILIANO R. 1994-1995, «Origine del mito della fenice: dall'Egitto al mondo greco», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari* 27-28, p. 309-318.
- STRATI R. 2007, «La fenice nella letteratura latina», *Annali online di Ferrara* 1, p. 54-79.
- VAN DEN BROEK R. 1972, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden.
- ZAMBON F. – GROSSATO A. 2004, *Il mito della fenice in Oriente e in Occidente*, Venezia.