



**PROCOPIO DI GAZA E IL *DIES ROSARVM* : EROS
PLATONICO, AGAPE CRISTIANA E SPETTACOLI
PANTOMIMICI NELLA GAZA TARDOANTICA**

EUGENIO AMATO
UNIVERSITÉ DE NANTES

Riassunto

Alla luce di un attento studio dei motivi e del linguaggio degli scritti ‘profani’ di Procopio di Gaza, è possibile inquadrare il *dies rosarum*, che aveva luogo nel tardoantico a Gaza, all’interno della *panegyris* per i martiri, annualmente organizzata nella città palestinese. Tale festival, come si evince non solo dall’opera di Procopio, ma anche da alcuni componimenti in versi di Giovanni di Gaza e Giorgio Grammatico, prevedeva, accanto alle celebrazioni e dei riti di tipo religioso, una « maiuma » aperto anche al pubblico profano, in cui non mancavano agoni scolastico-letterari, così come pantomime. Gli stessi scritti di Procopio (in particolare le *dialexeis*) sembrano essere influenzati nel linguaggio e nei motivi da una realtà pantomimica. L’allusione, inoltre, da parte di Procopio al tema dell’eros platonico va interpretata come prefigurazione dell’agape cristiana.

Résumé

Sur la base d’une analyse attentive des motifs et du langage dans les écrits « profanes » de Procope de Gaza, il est possible de situer le dies rosarum, qui avait lieu à l’époque tardive à Gaza, dans la panegyris pour les martyrs, organisée chaque année dans la ville palestinienne. Ce festival, comme l’on peut déduire non seulement de l’œuvre de Procope, mai aussi de quelques vers de Jean de Gaza et de George le Grammairien, prévoyait, à côté des célébrations et des rites religieux, un « maïouma » qui était ouvert au public profane, y compris des compétitions épidiqtiques de type scolaire-littéraire et des pantomimes, dont les écrits de Procope (notamment ses dialexeis) semblent s’inspirer. L’allusion, en outre, de la part de Procope au thème de l’eros platonicien doit être interprétée en tant que préfiguration de l’agape chrétienne.

È ipotesi da tempo accolta dagli studiosi¹ che la maggior parte degli scritti cosiddetti profani di Procopio di Gaza² ovverosia la loro recitazione in pubblico vada messa in relazione con l'ἡμέρα τῶν ῥόδων, celebrata a Gaza nel V-VI secolo durante la stagione estivo-primaverile³. In effetti, il mito della rosa che diventa rossa per il sangue di Afrodite, punta da una spina mentre si precipita nel bosco alla notizia della morte del suo amato Adone, è presente negli opuscoli profani di Procopio con una frequenza così elevata, da insospettare facilmente anche il lettore meno attento: oltre all'etopea n. 3 (*op.* VI Amato), interamente dedicata a questo tema, si concludono con la narrazione del medesimo mito le tre *dialexeis* superstiti (*op.* I-III Amato), così come ben altre due delle restanti tre etopee (*op.* IV-V Amato). Procopio vi accenna, poi, varie volte nelle lettere⁴ e nell'*incipit* della *Descriptio imaginis*⁵. È interessante, altresì, notare come la storia (ed in

¹ Essa risale per primo a STARK 1852, p. 598.

² Si tratta, in pratica, di tre *dialexeis*, quattro etopee, due descrizioni di opere d'arte (la *Descriptio horologii* e la *Descriptio imaginis*), due panegirici (di cui uno integro per l'*aduentus* a Gaza della *laureata imago* dell'imperatore Anastasio, l'altro, limitato al solo *incipit*, a quello del *dux* Asiatico) ed un nutrito *corpus* di lettere (174), oltre che vari frammenti di tradizione indiretta. Tali scritti, così come lo scambio di *mutuae* con il retore Megezio, sono citati secondo la recente edizione critica, curata dallo scrivente per la 'Bibliotheca Teubneriana': AMATO 2009 (si approfitta dell'occasione per indicare i *corrigenda* nel frattempo emersi: *op.* I, 15: Πανδιονίδος; I, 21: ἄγγεα; I, 28: ἔνται; II, 36: ἐκπονήσας; II, 88: τὴν; VII, 39: [αἰ]ρή[σεται]; VIII, 38: ἀπεῖργον; VIII, 42: συνέ[χων]; VIII, 49: διαπε[ρῶ]ντας; VIII, 53: κοσμεῖ; VIII, 65: 146 e 148: οὗτος; VIII, 71 e 92: ὄραι; VIII, 73: Ἡρακλεῖ; VIII, 75: δὲ; VIII, 83: ὥστε; VIII, 99: ἐπιθεις; VIII, 131: οὗτοι; IX, 131: ἐταῖρος; IX, 396: Ἀγαμέμνων; IX, 423: Ἑλένη; IX, 43: Ἰππολύτου; IX, 440 et 444: Ἑλένης; XI, 163: εὐτυχῆς; XI, 283 εἶλε; XI, 475: ἀπαλλάξας; *Ep.* II, 8: ἐκάστην; III, 21: ἡσθεις; III, 27: ὄτα; IV, 16: γλωτταν; V, 6: λελύπηκα; FCS 8, 2 et 3: ἐνός; fr. VIII, 37: ἔτι; 15, 2: μεριμνότερον). Per le restanti *Epistole*, si utilizza, invece, l'edizione di GARZYA – LOENERTZ 1963, p. 1-82 (anche per tale edizione si propongono alcuni *corrigenda*, limitati alle sole lettere [per i restanti si rinvia agli apparati dell'edizione teubneriana di AMATO 2009, così come alla recensione di P. SPECK, *BZ* 59, 1966, p. 115-122: 118-119, n. 16]: *Ep.* 35, 4: δεόμενος καὶ; 44, 2: τοῦπίγραμμα; 47, 9: ὄς; 54, 7: παιδικὰ; 74, 6: ἀπολαύειν; 89, 9: κομᾶς; 99, 13: ἐν; *Ep.* 99, 14: γάρ; 100, 5: ἐξαιφνης ἀνέπλευσα; 105, 5: οὐδὲ; 105, 8: τοῦτο; 107 tit.: Σοσιανῶι; 108, 3: χωρεῖν; 109, 6: κεφάλαιον; 109, 10: ὡς ἐστι; 111, 8: τούτου τὸ; 114, 6: ὑμεῖς; 114, 7: ποιεῖν; 115, 6: παιδικῶν; 117, 6: γένωμαι; 120, 10: μνημονεύουσι; 123, 1: ὑμέναιον; 125, 16: πράγματα; 125, 18: φθάσας; 127, 7: τινὰ; 128, 4: πόθον; 128, 13: προσφθέγγεσθαι; 128, 14: σκοπεῖν; 139, 2: ἐμοῦ; 139, 16: διδάσκαλος; 140, 2-3: ἰφικρατίδες; 161, 4: ἐτάττετο). In generale, su Procopio di Gaza e la sua opera, mi permetto di rinviare ad AMATO 2010c ed in particolare ai saggi introduttivi di E. Amato, F. Ciccolella e G. Ventrella in AMATO 2010a.

³ Vedi *infra*, p. 19 e n. 9.

⁴ Cf., e.g., PROCOP. GAZ., *Ep.* 11, 8-10 e 18, 14-16 Garzya-Loenertz.

⁵ Cf. PROCOP. GAZ., *op.* IX, 12-13 Amato.

generale il motivo della rosa) sia rievocata volentieri da altri esponenti della cosiddetta Scuola di Gaza⁶, tra cui Coricio, il quale impernia su tale mito la *dialexis* 9 (*op.* XVI Foerster-Richtsteig); Giovanni di Gaza, autore, tra l'altro, di un'etopea in versi sul medesimo tema (*anacr.* 6 Ciccolella); l'oscuro collega, Giorgio Grammatico – da ricondurre, comunque, quasi certamente all'ambiente gazeo⁷ – che consacra alla vicenda (sempre sotto forma etopeica) l'*anacr.* 3 Ciccolella. È, del resto, proprio Giovanni di Gaza a fare esplicita menzione nell'*inscriptio* di alcuni dei suoi carmi (le *anacr.* 4 e 5 Ciccolella) del 'giorno delle rose', permettendo così di contestualizzare gli stessi nell'ambito di tale presunto *festival*.

Ordunque, se è verosimile che anche taluni degli scritti superstiti di Procopio (in particolare le tre *dialexeis*) fossero originariamente destinati all'ἡμέρα τῶν ῥόδων, resta difficile stabilire con certezza in cosa consistesse tale giornata, se, cioè, essa sia da considerare una ricorrenza autonoma oppure sia da ricondurre all'interno del più ampio contesto festivo di una delle numerose πανηγύρεις che si svolgevano nella città di Gaza⁸, ed in quale periodo preciso dell'anno essa cadesse.

Il tema dominante dell'arrivo della primavera farebbe certo concludere a favore di una ricorrenza in rapporto con l'avvento di tale stagione. In effetti, anche in alcuni carmi di Giovanni di Gaza, esplicitamente composti per l'ἡμέρα τῶν ῥόδων, ritornano insistenti talune espressioni, che riconducono alla primavera⁹. Di qui la proposta, avanzata per primo dal Tomascheck¹⁰ e seguita dalla maggior parte degli studiosi¹¹, di identificare l'ἡμέρα τῶν ῥόδων con la festa primaverile dei *Rosalia*, ampiamente diffusa nel mondo greco-romano, la quale, con l'avvento del Cristianesimo, assumerà una chiara valenza religiosa, risultando essere legata sempre più al culto dei morti¹².

⁶ Sulla Scuola di Gaza, oltre il fondamentale DUNEAU 1971, p. 251-278, si veda STARK 1852, p. 631-636; SEITZ 1892, in part. p. 1-9; ABEL 1931, p. 5-8; BALÁZS 1940, *passim*; DOWNEY 1958, p. 297-319; DOWNEY 1963, p. 99-116; KENNEDY 1983, p. 169-177; WILSON 1983, p. 30-33; GLUCKER 1987, p. 51-57; CICCOLELLA 2000, p. 121-126.

⁷ Vedi, al riguardo, CICCOLELLA 2000, p. 176-178; CICCOLELLA 2005, p. 163-175.

⁸ Cf. CHORIC., *op.* II, 73 (p. 46, 1-2 Foerster-Richtsteig), il quale testimonia esplicitamente: πᾶν ἔτος ἡμῖν πλῆρες ὡς εἰπεῖν πανηγύρεων. Sulle feste a Gaza nel tardoantico, vedi LITSAS 1982.

⁹ Cf. JO. GAZ., *anacr.* 4, 1-2. 10-11 e 15-16; 5, 1-3. 17-24 Ciccolella.

¹⁰ Cf. TOMASCHECK 1868, p. 369-371.

¹¹ Cf. GLUCKER 1987, p. 54 e, più dubbiosamente, GARZYA – LOENERTZ 1963, p. XXXV e GARZYA 1998, p. 442.

¹² Come ha, infatti, notato CHIRASSI 1968, p. 117, «la stagione primaverile, nella quale i fiori escono dalla terra, segna [...] la stagione del ritorno dei morti». Sui *Rosalia*, oltre il citato lavoro del Tomascheck, si vedano PERDRIZET 1900; HILD 1919; NILSSON 1920; NILSSON 1951; cf. anche KOKKINIA 1999.

È stato, tuttavia, opposto che la presenza delle rose non sarebbe un argomento sufficiente per poter sostenere tale identificazione¹³, tanto più che i *Rosalia* avevano un carattere essenzialmente funebre¹⁴. È questo un aspetto apparentemente assente in Procopio, così come in Giovanni di Gaza o in Giorgio Grammatico¹⁵, i quali sembrano piuttosto rimandare, come si diceva, ad una celebrazione gioiosa di tipo epidittico all'interno della scuola o comunque di carattere pubblico¹⁶, che prevedeva « agoni poetici e letterari imperniati sul canto della primavera e della rosa »¹⁷ ed ai miti ad esso legati.

A siffatta consuetudine sembra collegarsi espressamente Procopio, il quale, nella chiusa della *dialexis* 3 (*op.* III, 67-70 Amato), prega, con l'avvento della primavera futura, di poter tornare nuovamente ad « inneggiare alla rosa » (ῥόδων ὑμνησαι), ricordando come « ormai persino i discorsi sono cosparsi di rose ; donde ne deriva grazia ed eleganza » (ἤδη τοῖς ῥόδοις καὶ λόγοι παττόμενοι, χαρίεν τί τε καὶ ἐπαφρόδιτον γίνεται). Per un agone letterario sembrano, inoltre, essere state redatte e strutturate le due *Descrizioni* superstiti di Procopio, probabilmente recitate, almeno in un caso, anche di sera¹⁸.

È nato, di qui, il sospetto che l'ἡμέρα τῶν ῥόδων consistesse, in ultima istanza, in un riadattamento ovvero in un appuntamento fisso all'interno del Μαΐουμᾶ¹⁹ – definito, quello di Antiochia, da Giovanni Malala (*Chron.* XII, 373c-d [p. 284, 21 e 285, 6 Dindorf]) come una σκηνακὴ ἐορτὴ νυκτερινή, dedicata ai misteri di Dioniso ed Afrodite e nel corso della quale si assisteva anche a

¹³ Di tale avviso WESTBERG 2010, p. 178.

¹⁴ Cf. CICCOLELLA 2000, p. 144. Tale argomento non sembra, tuttavia, da dover essere preso in considerazione, in quanto nel tardoantico l'aspetto gioioso e festivo dei *Rosalia* – inizialmente una festa profana, celebrata da banchetti e conviti privati (essi rientravano a Roma nella categoria dei *sacra privata* : cf. ORELLI 1828, n° 4084 ; *CIL* III, 704 e 707 ; ma anche 4016 e 4871), senza alcun legame con il culto dei morti (vedi HILD 1919, col. 1112) –, non solo sopravvisse, accanto a quello funerario di tipo culturale, grazie appunto al suo carattere di festa popolare profana (vedi NILSSON 1951, p. 312-313), ma anzi venne anche protetto in quanto tale dalla costituzione del 10 agosto del 399 (cf. *Cod. Theod.* XVI, 10, 17). Va in tal senso anche una testimonianza di sant'Agostino, riportata *infra*, p. 23 e n. 40.

¹⁵ Cf. nuovamente CICCOLELLA 2000, p. 144. In realtà, il tema della morte è ben presente in Procopio, così come in Giovanni ed in Giorgio : esso è esemplificato attraverso la morte stessa di Adone.

¹⁶ In particolare, se le anacreontee n. 4 e 5 Ciccolella di Giovanni di Gaza lascerebbero trasparire una destinazione scolastica delle stesse, l'anacreontea n. 1 dello stesso Giovanni, così come la n. 1 di Giovanni Grammatico, sembrerebbero indirizzarsi ad un più ampio pubblico di dotti : vedi nel dettaglio CICCOLELLA 2000, p. 144, 147 (*ad inscr.*), 151, 178, 185-186 (*ad v.* 53-56).

¹⁷ Così CICCOLELLA 2000, p. 144.

¹⁸ Vedi AMATO 2011b.

¹⁹ Tale è l'ipotesi di GAGGIOTTI 1989-1990, p. 238. Su tale festa, si veda DREXLES 1886 ; SAGLIO 1904 ; PREISENDANZ – JACOBY 1928 ; CAIMI 1984-1985 ; CHUVIN 2009, p. 272-275 ; MENTZU-MEIMARE 1996 ; BELAYCHE 2004a, p. 14-19.

rappresentazioni teatrali (di tipo probabilmente pantomimico²⁰) di vicende legate al mito di entrambe le divinità onorate – che, seppure soppresso con decreto imperiale del 399²¹, era ancora celebrato nell’VIII secolo²².

A differenza, tuttavia, del maiuma di Antiochia, il quale cadeva ogni tre anni (κατὰ ἔτη γ´) e vedeva, accanto ad Afrodite, la presenza importante di Dioniso, a Gaza esso doveva essere celebrato annualmente²³, vedendo, inoltre, drasticamente ridotto il ruolo di Dioniso rispetto a quello di Afrodite²⁴. Ciò confermerebbe l’ipotesi di Nicole Balayche, secondo cui, fatte salve talune componenti proprie di tale tipo di celebrazione (la presenza dell’elemento acquatico e la gioia diffusa), il termine ‘maiuma’ rappresenterebbe un nome generico per indicare un tipo di *festival*, la cui data di celebrazione variava in ogni singola città ed in cui, attraverso forme ellenizzate di rituali orientali ed in connessione con le attività ed i giochi teatrali, venivano onorate divinità diverse, sempre, comunque, caratterizzate da un culto e / o da un racconto mitologico organizzati attorno all’elemento acquatico²⁵. E che tale sia il caso anche per Afrodite, nata dalla spuma del mare, è indiscutibile. Procopio stesso nelle sue *dialexeis* insiste diverse volte su tale aspetto della mitologia della deà, presentandola attorniata da Nereidi e delfini, oltre che guidata sul carro dei Tritoni²⁶.

La presenza, tuttavia, strabocchevole della storia d’amore tra Adone ed Afrodite ha spinto ugualmente a chiedersi, se il ‘giorno delle rose’ non rientrasse in un più ampio contesto festivo di tipo anche religioso quale potevano essere le Adonie²⁷, celebrate nel tardo-antico nuovamente ad Antiochia, così come a Biblos e a Betlemme²⁸.

Un indizio in tal senso potrebbe essere dato – oltre ovviamente che dall’elemento in sé della storia di Adone ed Afrodite – da talune significative

²⁰ Cf. JVL., *or.* 7, 15, 346c Lacombrade, opportunamente richiamato da BELAYCHE 2004a, p. 17.

²¹ Cf. *Cod. Theod.* XVI, 6, 1, 2.

²² Cf. THEOPH., *Chron.* p. 451, 24-26 de Boor.

²³ Cf. GEORG. GRAMM., *anacr.* 1, 53-54 Ciccolella.

²⁴ Dioniso appare espressamente menzionato da Procopio solo in *op.* III, 66 Amato, in un contesto, in cui vale metaforicamente per il vino (vedi AMATO 2010b, p. 507). Va rilevato, tuttavia, che Giovani di Gaza è autore di una perdita etopea, intitolata « Quali parole direbbe Dioniso al sopraggiungere della primavera » (cf. CICCOLELLA 2000, p. 173). Il che potrebbe mettere in discussione l’effettivo ruolo giocato dal dio del vino nell’ambito dell’eventuale Maiuma gazeo.

²⁵ Vedi BELAYCHE 2004a, p. 19 ed in particolare BELAYCHE 2004b.

²⁶ Cf. PROCOP. GAZ., *op.* I, 2-4 e III, 5-15 Amato.

²⁷ L’ipotesi è ventilata da WESTBERG 2010, p. 178, il quale, però, non va al di là di una generica personale suggestione.

²⁸ Vedi SOYEZ 1977 ; RIBICHINI 1981, p. 145-159 e 167-168 ; VIESLET 2005.

indicazioni cronologiche, inserite sia negli scritti di Procopio che in quelli di Giorgio Grammatico. Quest'ultimo, in particolare, a differenza di Giovanni di Gaza, che rinvia per i suoi componimenti alla stagione primaverile *tout court*²⁹, ambienta gli stessi in estate, nel momento, cioè, in cui « la terra è incoronata di spighe » (*anacr.* 1, 57 Ciccolella), facendo chiara allusione anche al culto di Adone ed Afrodite, che un tempo aveva luogo nel santuario di Aphaka in Libano³⁰. Parimenti, Procopio, se in generale richiama la stagione primaverile quale sfondo dei suoi opuscoli, ambienta in pratica l'etopea n. 2 (*op.* IV Amato) in piena estate, evocando, tra l'altro, come finalmente contemplabili nel cielo serale, le costellazioni, tipicamente estivo-autunnali, di Orione, Andromeda e Perseo. Tale apparente contraddizione – laddove non si tratti, come sembrerebbe preferibile sostenere, di un *topos* letterario³¹ – può ben risolversi, se, appunto, si ipotizza come quadro festivo di riferimento per l'ἡμέρα τῶν ῥόδων le celebrazioni in onore di Adone ed Afrodite, le quali potevano avere luogo anche due volte all'anno, in primavera ed in estate³².

Come che sia, appare importante sottolineare che anche le Adonie, nelle quali certo l'elemento religioso doveva essere preponderante, erano considerate dagli antichi come un'ἑορτή³³, nel corso della quale avevano probabilmente luogo rappresentazioni sceniche, sotto forma di pantomime, di storie relative al mito di Adone ed Afrodite³⁴.

Ebbene, se tutte le suddette ipotesi di identificazione sono possibili, nessuna di esse sembra quadrare perfettamente con il contenuto degli scritti di Procopio ed in generale con quello dei componimenti degli scrittori gazei, il cui contesto è detto esplicitamente essere quello dell'ἡμέρα τῶν ῥόδων. Per cui vale la pena forse tentare un'interpretazione differente, che tenga conto di tutti gli indizi utili in tal senso presenti negli scritti di Procopio, non solo negli opuscoli retorico-sofistici.

²⁹ Cf. *supra*, n. 9.

³⁰ Vedi al riguardo CICOLELLA 2000, p. 186 (*ad v.* 53-56) e 187 (*ad v.* 61).

³¹ La costellazione di Orione è, ad es., presente nell'*adventus veris* di NONN., *D.* III, 1-18. Profilandosi, inoltre, l'etopea di Procopio come un προτρεπτικός εἰς ναυτιλίαν (per cui, cf. *AP* IX, 363 ; X, 1 e 2), su di essa potrebbe aver potuto agire l'influenza dell'Esiodo degli *Opera et dies* : vedi il commento di E. Amato all'opuscolo in AMATO 2010a.

³² Vedi LAMBRECHTS 1953, p. 220 ed in particolare ATALLAH 1966, p. 255-258 ; per una discussione sulla data delle Adonie, cf. anche VIESLET 2005 (in fine).

³³ Cf., in particolare, PLAT., *Phedr.* 276b, su cui vedi ATALLAH 1966, p. 211-216 e 287.

³⁴ Cf. ARNOB., *adv. nat.* VII, 33, il quale cita pantomime con Adone come protagonista. Sulla possibilità dell'esistenza a Fayyum in Egitto, così come a Dura Europos in Siria di un vero e proprio δεικτήριο (« sala di spettacolo »), nel quale si svolgevano i riti di Adone sotto forma di pantomime, vedi rispettivamente GLOTZ 1920, p. 221 e BROWN 1939, p. 156-157 e n. 17. Ad una rappresentazione scenica potrebbe alludere anche LUCIANO (*Syr. D.* 6), secondo BAUDISSIN 1911, p. 136.

Anzitutto, andrà sottolineato che, pur in assenza di tracce che permettano di ricondurre, come in passato si riteneva³⁵, l'origine del maiuma direttamente a Gaza³⁶, la celebrazione di una festa del genere nella città palestinese è ampiamente plausibile : lo stesso Procopio, anzi, sembra farvi esplicito riferimento in *Ep.* 77, 1-3 Garzya-Loenertz, laddove sottolinea come per il suo interlocutore Diodoro, che non è rientrato a Gaza per la πανήγυρις in onore dei martiri³⁷, neppure il sognare il maiuma, vale a dire la festa di carattere più propriamente profano, che doveva accompagnare la celebrazione festiva per i martiri, rappresenti un invito allettante per il suo rientro in città :

Ἵμιμην σε τὴν τῶν μαρτύρων παρ' ἡμῖν ἐπιτελέσαι πανήγυριν καὶ διδόναι μόλις ἡμῖν εὐτυχεῖσαι τῇ θεᾷ· σὺ δὲ κἂν ὄναρ ἴδῃς τὸν Μαΐουμᾶν, ὡς ἔοικε, δυσχεραίνεις καὶ τὸν οἰωνὸν δεδιὼς ἀποφράδα τὴν ἡμέραν καλεῖς.

« Credevo che tu celebrassi la festa dei martiri qui da noi e ci concedessi di riuscire finalmente a vederti ; mentre tu, anche se vedi in sogno il maiuma, a quanto pare, ne provi fastidio e, temendo il presagio, chiami il giorno nefasto³⁸. »

La convivenza, all'interno di una medesima πανήγυρις, di un momento religioso, più serio, ed uno profano, più ilare ed allegro, è ampiamente attestata³⁹ : sant'Agostino, ad esempio, nel ricordare i *Rosalia* a Cartagine, fa chiaramente allusione, senza alcun tipo di disprezzo alcuno, all'allegria che il suo arrivo suscitava nel pubblico cristiano : *Iam forte fideles audientes : Iocundamini, convivia meditantur, calices praeparant, rosarum tempus expectabant*⁴⁰. Ancora, Giovanni Lido testimonia che i *Rosalia* di Ostia inglobavano anche un maiuma locale, legato a pratiche e cerimonie senz'altro più secolari⁴¹. Per restare propriamente alle feste in onore dei martiri, è nuovamente sant'Agostino a

³⁵ Per la bibliografia, vedi BELAYCHE 2004a, p. 15 e n. 53-55.

³⁶ Vedi BELAYCHE 2004a, p. 19.

³⁷ Tra di essi, saranno stati probabilmente inclusi anche i martiri gazei Timoteo, Alessandro e Silvano, ricordati da EUSEBIO nel suo scritto *Sui martiri di Palestina* (3, 1 e 3 ; 13, 4 ; altri martiri anonimi, tra cui anche talune donne, sono ricordati in 8, 4-8).

³⁸ Che Procopio alluda qui alla festa del Maiuma e non all'omonimo sobborgo marittimo di Gaza (come ritengono GARZYA – LOENERTZ 1963, *ad l.*) pare potersi dedurre non solo dal contesto in sé, in cui il Maiuma viene fatto rientrare all'interno della celebrazione in onore dei martiri, di cui rappresenta l'aspetto profano (vedi *infra*), ma anche dall'uso dell'aggettivo « nefasto » (ἀποφράς) : esso compare in Giuliano Imperatore (*or.* 7, 15, 346c Lacombrade), ad indicare significativamente quel raro giorno di pausa, in cui è concesso all'imperatore di non dover presenziare la festa di turno, in onore di qualsivoglia divinità, spostandosi nei confini dell'impero.

³⁹ Su tale aspetto in generale delle πανηγύρεις nel tardoantico, vedi ora BELAYCHE 2007.

⁴⁰ AVG., *Enarr. in Ps.* 96, 19 (*PL XXXVII*, col. 1251) ; che il passaggio faccia riferimento ai *Rosalia* è indiscutibile : cf. POQUE 1971, p. 158 e n. 26.

⁴¹ Cf. JO. LYD., *Mens.* IV, 80, su cui vedi BELAYCHE 2004a, p. 17-18.

testimoniarci come esse fornissero spesso il pretesto per organizzare in contemporanea spettacoli di pantomime, canti e trastulli di ogni genere⁴².

Come che sia, nessuno finora ha prestato attenzione alla testimonianza di Procopio, che, invece, più di ogni altra può aiutarci ad identificare correttamente il ‘giorno delle rose’ proprio con la festa dei santi martiri a Gaza, ovvero sia un adattamento del *dies rosae* in onore dei morti, festeggiato fin dal I secolo, nell’ambito dei *Rosalia*, dai collegi funerari romani⁴³ con la celebrazione di un banchetto comunitario con pane e con vino⁴⁴.

Se è difatti indiscutibile che le rose con le loro spine ed il sangue che ne deriva (così come la stessa storia mitica della morte di Adone e la conseguente disperazione di Afrodite⁴⁵) simboleggiano il martirio di Gesù Cristo e dei suoi fedeli⁴⁶, è da tempo dimostrato come il *dies rosarum* in onore dei morti sia stato rimpiazzato durante i secoli dalla cosiddetta ἀγάπη in memoria dei martiri⁴⁷. Ed è risaputo che gli antichi cristiani celebravano due specie di ἀγάπη⁴⁸: quella sacramentale, in cui si commemorava l’Ultima Cena con la relativa eucaristia, e quella non sacramentale, che però ugualmente riuniva attorno alla mensa dei fratelli che si amavano in Cristo (ed in cui, occorre notarlo, « il vino e i cibi che si mangiavano, le candele che si accendevano e i doni che si distribuivano erano piuttosto di sollievo ai vivi che ai morti »⁴⁹).

⁴² Vedi POQUE 1968 e SAXER 1980, p. 134-140 ; cf. anche HAMMAN 1967. Sul fenomeno, che interessò anche l’Impero d’Oriente, vedi PASQUATO 1981.

⁴³ Vedi WALTZING 1895, p. 143 ed in particolare p. 294 : per la celebrazione dei *Rosalia*, il collegio di Esculapio e di Hygia, che dispone di sette banchetti funebri annuali, ne celebra uno l’11 maggio, nel ‘giorno della rosa’.

⁴⁴ Cf. *CIL* VI, 10234 : [...] *Item V Id(us) Mai(as) die rosae eodem loco praesentib(us) dividerentur sportulae vinu et pane.*

⁴⁵ Vedi AMATO 2010b, p. 512-513, dove si dimostra come Afrodite che piange sul corpo di Adone rappresenti in realtà un’allegoria per la *Mater dolorosa* cristiana.

⁴⁶ Vedi nel dettaglio POQUE 1971, p. 159-166, la quale riporta e discute i numerosi passi riguardanti tale consumata simbologia, che ritroviamo, ad es., nelle *Passiones* dei martiri, in Prudenzio, Tertulliano, Ambrogio, Cipriano, ecc.

⁴⁷ Vedi DE ROSSI 1877, p. 495-507 e POQUE 1971, p. 159. Sulle origini del culto dei martiri, si rimanda al classico DELEHAYE 1933 ; in particolare, per la continuità tra culto dei morti e culto dei martiri, pur alle luce delle differenti finalità socio-religiose, vedi GUYON 1977-1978 ; SAXER 1980, p. 104-108, 170 e *passim* ; BURKE 1993.

⁴⁸ Vedi ALLO 1934, p. 292. Sull’origine delle agapi, cf. HAMMAN 1968 ; per il valore del termine, da intendere anche come ‘festa’ *tout court*, cf. PAPACONSTANTINO 1992. Per il banchetto funebre attorno alle tombe dei martiri, vedi in generale DUVAL 1982, p. 525-542. Per alcune attestazioni archeologiche, vedi BARRAL I ALTET 1978 ; FÉVRIER 1977 ; FÉVRIER 1978.

⁴⁹ Così TESTA 1976, p. 202.

Sarà, allora, un caso che, come dimostrato di recente⁵⁰, Procopio alluda indiscutibilmente nella chiusa della *dialexis* 3 al mistero della consacrazione del vino eucaristico ?

Ciò porta a concludere che il ‘giorno delle rose’ per il quale egli, così come gli altri esponenti della Scuola di Gaza, ha composto i propri scritti siano da mettere in relazione appunto con le celebrazioni dei martiri, durante le quali un momento importante del culto era rappresentato dal ‘fraterno banchetto d’amore’ tra i fedeli e la relativa celebrazione eucaristica⁵¹.

Almeno altri quattro importanti indizi vanno nel senso dell’identificazione qui proposta :

1. Nella *dialexis* 2⁵², Procopio descrive, sulla base dichiarata del celebre modello platonico del Fedro⁵³, un giardino simbolico, che ricorda molto da vicino il giardino celeste promesso ai martiri, come quello, ad es., che ogni anno i fedeli di Cartagine erano abituati ad ascoltare leggere durante la festa di S. Giacomo martire : *Iter autem nobis erat*

⁵⁰ Cf. PROCOP. GAZ., *op.* III, 66 Amato : τοῦτο (sc. τὸ ρόδον) καὶ Διονύσω μυχθὲν μιμεῖται σωτηρίαν ἀνθρώπων. Per l’interpretazione di tale passo, finora incompreso dagli editori di Procopio, rinvio ad AMATO 2010b ; cf. anche AMATO [– VENTRELLA] 2009, p. 10.

⁵¹ Vedi SAXER 1969, p. 194-201 e 243-248. Circa la questione, se l’eucaristia precedesse o seguisse l’agape, vedi JEREMÍAS 1980, p. 122-130.

⁵² Cf. PROCOP. GAZ., *op.* II, § 3 Amato : Ἐγὼ δὲ χθὲς πού καὶ τρίτης ἡμέρας, ἐπειδὴ τῆς ὥρας ἠσθόμην, εὐθὺς ἐκ χειρῶν ἐκβαλὼν τὰ βιβλία, ἦεν πρὸ τοῦ ἄστεος ἐπικλινούσης ἡμέρας. καὶ ἔξω τείχους γενόμενος ἐπ’ ἐμαυτὸν ἐμπορεύομαι, ἄλση τε φέρων καὶ δένδρα. καὶ τῆδε κάκεισε τοὺς ὀφθαλμοὺς πλανώμενος, εἰς μνήμην ἀφικόμην Σωκράτους τοῦ Σωφρονίσκου. ἐξάγει γάρ ποτε καὶ τοῦτον λόγος ἀρχαῖος τοῦ ἄστεος, καὶ παρὰ τὸν Ἰλισσὸν ἀφικνούμενος (Ἀττικὸς δὲ οὗτος ὁ ποταμὸς) ψυχροῖς τοῖς ὕδασι ἐμβάλλει τὸ πόδε, καὶ ἐπὶ πόα τινὶ μαλθακῇ κατακλίνεται καὶ ψυχάζει. πλάτανος δὲ καὶ δένδρον παραπεφύκει, καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῖς ἀπετέλουν. παρῆν γὰρ αὐτῶ καὶ Φαῖδρος, ὁ καλὸς νεανίας, καὶ θαυμάζει τὸ ἄλσος καὶ ταῖς Νύμφαις προσηύξατο. ταῦτα δὲ λογιζόμενος λειμῶνι θαυμαστῶ κατὰ δὴ τινα τύχην ἐφίσταμαι. τοῦτον μέσον διέρρει τὰ ὕδατα· χρώμασι δὲ τῶν ἀνθῶν ποικιλλόμενος γραφὴν ἐμμεῖτο. καὶ ἦδον μὲν ὑπὲρ κεφαλῆς ὄρνιθες μουσικοί, αἱ δὲ μέλιτται τὰ ἄνθη περιβομβοῦσαι, ὅσα λάβοιεν τοῖς σίμβλοις ἐναπετίθεντο. πλὴν γὰρ ἐπὶ τινος πέτρας ἐφώκεισαν εἶναι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ καταρρέον τὸν λειμῶνα διήρχετο (« Io ieri, il terzo giorno, come mi accorsi della buona stagione, subito, gettati via di mano i libri, al calar del giorno, me ne andai nella zona prospiciente la città. Trovatomi che fui fuori dalle mura, ecco che m’incammino solo soletto, spostandomi tra boschetti ed alberi. E nel vagare con lo sguardo qua e là, mi sovvenne di Socrate, figlio di Sofronisco. Un antico racconto fa sospingere, infatti, anche lui, una volta, fuori della città : giunto presso l’Ilisso (è questo un fiume attico), immerge entrambi i suoi piedi nell’acqua fredda, quindi, si sdraia su di un prato soffice e trova riposo. Nei pressi cresceva un platano, che li ripagava della sua ombra. Con lui, infatti, c’era anche Fedro, il bel ragazzo, che, sul punto stesso di ammirare il bosco, invoca le Ninfe. Mentre penso a ciò, mi fermo, per non so quale caso, su di un prato meraviglioso. Un corso d’acqua vi scorre nel mezzo ; screziato dai colori dei fiori, imitava un quadro. Cantavano sopra la mia testa gli uccelli canori, mentre le api ronzavano intorno ai fiori e depositavano negli alveari quanto prendevano. Per altro, sembravano aver preso dimora su di una roccia, da cui scorreva giù l’acqua, per attraversare, quindi, il prato »).

⁵³ Cf. PLAT., *Phedr.* 227a e 230b-e.

per locum pratis amoenum et virentium nemorum laeta fronde vestitum, opacum cupressis consurgentibus in excelsum et pinis pulsantibus caelum (Pass. SS. Marian. et Jacob. 6 [p. 54 Franchi])⁵⁴.

2. Oltre al luogo appena citato del *Fedro*, il sofista gazeo allude chiaramente a Platone, al cui *Simposio* risale la differenza tra Afrodite urania ed Afrodite ‘comune’⁵⁵, anche nella *dialexis* 3 (*op.* III, § 3 Amato), e non è un caso che entrambi i passi riguardino la concezione platonica dell’amore : è noto, infatti, che il concetto di ἀγάπη cristiana risenta da vicino degli influssi e dell’interpretazione del concetto di eros in Platone⁵⁶. Anzi, la testimonianza di Procopio, finora del tutto negletta dagli studiosi delle religioni, fornisce indirettamente una prova del legame riconosciuto dai cristiani tra Platone e la loro dottrina dell’amore in Dio, presentandosi, al contempo, come una chiave interpretativa filosofico-religiosa degli stessi scritti di Procopio⁵⁷.

⁵⁴ Cf. anche *Pass. SS. Perpet. et Felicit.* 11 e 13, 4 (p. 38 e 44 Van Beek) ; *Passio SS. Marian. et Jacob.* 11 (p. 60 Franchi).

⁵⁵ Cf. PLAT., *Symp.* 180d-e e 181a-c.

⁵⁶ La bibliografia in merito è piuttosto ricca. Oltre al noto volume di NYGREN 1971, ci si limita qui a rinviare ai lavori di SPANNEUT 1963 ; FREIRE 1973 ; NOCKE 2000 ; TORNAU 2005 ; AERTSEN 2009.

⁵⁷ Che dietro tali richiami si nasconda il monito a non lasciarsi fuorviare dall’amore, inteso come passione ? Vale la pena di ricordare come tale problematica si agiti anche in un’etopea di Giovanni di Gaza (*anacr.* 6 Ciccolella), in cui, prendendo proprio spunto dal mito della morte di Adone causata dalla passione di Afrodite, il poeta immagina un dialogo tra costei e Zeus, in cui si passa dal tema etico dell’assenza delle passioni nel mondo divino (vv. 51-75) quello più strettamente filosofico della natura stessa del divino (vv. 76-80) e dei suoi rapporti con un’ipostasi superiore inconoscibile (vv. 81-85) per finire, poi, con un invito alla dea a non lasciarsi prendere dai moti delle passioni, estranei alla sua natura divina (vv. 91-96). Come giustamente rilevato da CICCOLELLA 2000, p. 162, l’esercizio etopeico fornisce a Giovanni la possibilità « per un approfondimento di tematiche filosofico-religiose per cui, evidentemente, era vivo l’interesse dei contemporanei ». In particolare, il neoplatonismo, di cui Gaza era fortemente permeata (si pensi, tra l’altro, ai dialoghi *Ammonio* di Zacaria e *Teofrasto* di Enea, il quale ultimo seguì ad Alessandria le lezioni del neoplatonico Ierocle), riteneva la visione degli dèi come agitati dalle passioni inconciliabile con il ruolo di primo piano da essi rivestito nella scala ontologica. E che dire, poi, dell’*anacr.* 3 Ciccolella di Giorgio Grammatico, in cui, attraverso le parole pronunciate da Ares alla notizia del fermento di Afrodite da una spina di rosa, sembra che il poeta – di ambiente quasi certamente gazeo (cf. *supra*, n. 7) – abbia voluto presentare allegoricamente il contrasto della duplice natura dell’amore ? (Vedi CICCOLELLA 2000, p. 203). La questione meriterebbe un’attenta analisi, che riserviamo per altra sede. Ci sia permesso, almeno, rilevare come di recente il Westberg, che pure ha dato una lettura delle tre *dialexeis* e delle prime tre etopee procopiane alla luce del ruolo in esse giocate dal tema del dominio di *eros*, non abbia dato il benché minimo peso alle riprese platoniche qui segnalate, concludendo semplicisticamente che « *Procopius’ ambition is not to procure erotic philosophy in a systematic manner, but explore the various singles manifestations of Eros and the erotic power* » (WESTBERG 2010, p. 195). Ora, se è evidente che scritti di tipo retorico-sofistici non possano in alcun modo essere adibiti alla presentazione sistematica di temi filosofici, altrettanto non può dirsi del messaggio, talora anche mascherato, che essi possono

3. Nella chiusa della *dialexis* 1 (*op.* I, 72 Amato), così come pure in quelle di *ethop.* 2 (*op.* V, 59 Amato) e 3 (*op.* VI, 62 Amato), ritorna significativamente il motivo della celebrazione dell'εἰκὼν τῆς θεοῦ, dell'εἰκὼν τοῦ πάθους e della μνήμη τοῦ ἔρωτος, espressioni queste che rimandano tutte al sacrificio di Gesù Cristo e dei martiri⁵⁸, ma anche ai riti, 'commemorativi' appunto, dei banchetti funebri in onore dei defunti⁵⁹.

veicolare (in generale, sul discorso figurato, vedi SCHOULER 1986, p. 263 ; LOMBARDO 1999, p. 201-204, n. 709 ; CHIRON 2000, p. 75-94 ; PERNOT 2007 ; cf. anche AMATO [-VENTRELLA] 2009, p. 10 e relativa bibliografia). Vi è, in realtà, che la conclusione di Westberg appare inficiata da un errore di fondo : il voler considerare gli scritti di Procopio esclusivamente come un prodotto letterario e retorico e non anche come una testimonianza delle convinzioni in campo ideologico e dottrinario del suo autore. Minimo, inoltre, è il ruolo giocato in essi da Eros (menzionato solo in *op.* IV, 5, 66 e 69 Amato) rispetto all'onnipresente Afrodite ; per cui, non si capisce come lo studioso svedese, attribuendo ad Eros le azioni proprie di Afrodite, abbia potuto asserire : « *To demonstrate how the power of Eros reaches throughout the cosmos, the declamations provide examples of how Eros works on different levels or within different domains of the cosmos* » (WESTBERG 2010, p. 181). La forza celebrata nelle *dialexeis* e nell'etopee di Procopio è quella dell'*alma Venus*, di cui Eros stesso è emanazione. E le ricadute sul piano emeneutico di tale distinzione, presente fin dalla *Teogonia* di Esiodo, non sono prive di significato (in generale, sui diversi ruoli di Eros ed Afrodite, vedi RUDHARDT 1999 ; cf. anche HIROKAWA 1964 e VERNANT 1988). Neppure, infine, si comprende, perché WESTBERG 2010, p. 177-178 ritenga inutile, ai fini dell'analisi del tema dell'amore, prendere in considerazione anche l'etopea di Fenice (*op.* VII Amato) : essa, si legge, romperebbe « *the thematic unity of the other works* » (WESTBERG 2010, p. 177). Il che dimostra una non attenta lettura di tale etopea, in quanto essa è tutta volta a dimostrare, esemplificandolo con un caso specifico, la forza della passione amorosa perfino su quella della persuasione della parola (cf. § 4, 55-58 : καὶ τὴν ἐκ λόγου καὶ τέχνης ἐρωτικὴ παρῆλθε πειθῶ) ; tema non estraneo agli interessi della Scuola di Gaza, che troviamo chiaramente espresso anche in due etopee di Giovanni Grammatico (*anacr.* 1 e 2 Ciccolella), dove il contrasto tra Atena, simbolo della sapienza razionale, ed Afrodite, simbolo della passione d'amore, si risolve, analogamente come in Procopio, a favore della seconda : l'ἀρετὴ eroica di Atena viene, infatti, superata dalla nuova ἀρετὴ di Afrodite, l'abbandonarsi alle passioni (vedi CICCOLELLA 2000, p. 179).

⁵⁸ Vedi AMATO 2010b, p. 513, dove segnalo, ad es., come la perifrasi εἰκὼν τοῦ πάθους sia utilizzata, a simboleggiare la croce di Cristo, nell'epigramma εἰς σταυρὸν χρυσοῦν che si legge in *Ap. Anth. ep. demonstr.* 344 Cougny ; analogamente, la *iunctura πάθος εἰκονίζειν* (che troviamo anche in PROCOPIO, *op.* V, 62 Amato) si ritrova diverse volte negli *Analecta Hymnica*, dove essa è adoperata in particolare per designare la passione dei martiri (cf. *Anal. Hymm. (Nov.)* can. 25/1.3.52 Kominis-Schirò ; can. 38.2.31 Kominis-Schirò ; (*Apr.*) can. 15.8.10 Nicas-Schirò ; (*Mai.*) can. 14.4.3 Nicas-Schirò ; (*Jun.*) can. 9.4.14 Accongia Longo-Schirò ; (*Aug.*) can. 24.4.13 Proiou-Schirò ; ecc.).

⁵⁹ Sull'importanza del termine μνήμη all'interno delle formule istituzionali per indicare i banchetti funebri, vedi LIETZMANN 1907, p. 131-132 ; LIETZMANN 1926, p. 223 ; WEISS 1917, p. 506, n. 1 ; CLEMEN 1924, p. 179 ; WINDISCH 1934, p. 53 ; FINEGAN 1934, p. 66 ; FRIDRICHSEN 1937, p. 353 ; BENOIT 1939, p. 386, n. 2 e l'attenta discussione di JEREMÍAS 1980, p. 262-274.

4. Nella *Descriptio imaginis* (op. IX, 250 e 305-320 Amato), recitata probabilmente anch'essa nel 'giorno delle rose'⁶⁰, Procopio testimonia di un soggetto iconografico mai attestato altrove, vale a dire Dafne compagna di caccia d'Ippolito. Le spiegazioni finora tentate di tale accostamento, che ha stupito i lettori della descrizione procopiana fin dalla metà del XIX secolo, sono varie e tutte, a mio avviso, insoddisfacenti : Dafne rappresenterebbe vuoi la personificazione della corona d'alloro, premio per le gesta e le azioni virili in genere (quali la caccia)⁶¹, vuoi l'ideale della verginità di Artemide, abbracciato da Ippolito⁶². È possibile, invece, che, alla luce dell'*interpretatio Christiana* e del contesto recitativo cui era rivolta la descrizione di Procopio, Dafne incarni, sì, il simbolo della corona d'alloro, ma per il martirio dei fedeli cristiani⁶³ : appare, infatti, sospetto l'insistere più volte da parte di Procopio nel corso della sua *descriptio* sulla continenza di Ippolito e sulla sua fedeltà, fino alla morte, al giuramento preso in tal senso. D'altro canto, non si dimentichi neppure che la vicenda del figliastro di Fedra aveva già ispirato Prudenzio, il quale vi aveva rinvenuto numerosi elementi in comune con la storia del martirio di sant'Ippolito (originario di Alessandria o, secondo vari scrittori orientali, così come Papa Gelasio I, di Bosra in Siria⁶⁴), sapientemente riutilizzati, attraverso la mediazione della *Fedra* senecana, nell'inno a lui consacrato (*Philost.* 11) ed indirizzato al vescovo di Calahorra, Valerio⁶⁵.

Risulta difficile, a questo punto, immaginare per l'ἡμέρα τῶν ῥόδων un contesto diverso da quello della πανήγυρις in onore dei martiri, testimoniata per Gaza da Procopio stesso e che doveva probabilmente svolgersi in due momenti distinti : uno a carattere intimo e strettamente religioso, all'interno di una medesima comunità di fedeli, riunita, per l'occasione, attorno al 'fraterno banchetto d'amore' ed alle celebrazioni sacramentali ad esso legate, l'altro pubblico e festoso, sotto forma di maiuma, cui l'intera cittadinanza prendeva parte, che non doveva escludere agoni letterari di tipo sofisticato-oratorio.

Tale maiuma, com'è lecito dedurre dai maiuma di Antiochia e di Ostia, doveva comprendere giochi acquatici, rappresentazioni sceniche e pantomime. A confermarlo è probabilmente lo stesso Procopio : in effetti, fra gli opuscoli

⁶⁰ Vedi FRIEDLÄNDER 1939, p. 25, seguito da RENAUT 2005, p. 215 ; ciò spiegherebbe il riferimento, nel prologo della *Descriptio imaginis* (§ 1, 12-13 Amato), alla triste storia d'amore di Afrodite ed Adone, simboleggiata dalla rosa.

⁶¹ Cf. BRUNN 1849, p. 62.

⁶² Vedi TALGAM 2004, p. 212.

⁶³ Cf. MARROU 1941-1946, p. 128-131.

⁶⁴ Per lo *status* degli studi, vedi SAXER 1989.

⁶⁵ Vedi da ultimo BERTINI 2008, donde è possibile ricavare la bibliografia precedente.

superstiti, potrebbero esservene alcuni influenzati dalle contemporanee scene pantomimiche, se non proprio composti e recitati essi stessi per introdurre una serie di rappresentazioni pantomimiche⁶⁶, al fine di deciptarne i contenuti mitologici rappresentati in danza e divenuti col tempo sempre meno noti al pubblico cristiano.

La pratica è ben attestata da sant'Agostino, il quale testimonia come, ad esempio, a Cartagine, proprio per la medesima ragione, un *praeco* prima dello spettacolo annunciasse al pubblico l'argomento della pantomima stessa :

*Illa enim signa quae saltando faciunt histriones, si natura, non instituto et consensione hominum ualerent, non primis temporibus saltante pantomimo praeco praenuntiaret populo Carthaginiis quid saltator uellet intellegi. Quod adhuc multi meminerunt senes, quorum relatu haec solemus audire. Quod ideo credendum est, quia nunc quoque si quis theatrum talium nugarum imperitus intrauerit, nisi ei dicatur ab altero quid illi motus significant, frustra totus intentus est*⁶⁷.

L'osservazione agostiniana non è, come pure si è ritenuto⁶⁸, aneddotica o etnologica : essa prende di mira non solo gli eccessi gestuali della pantomima, ma implicitamente anche la sua distanza dalla cultura media della popolazione, che conosceva sempre meno il patrimonio mitologico pagano di riferimento. In altri termini, « *Augustin attaque [...] le fond culturel qui, devenu presque étranger à la masse du public, impose une exégèse préalable. Il prend parti dans un vaste débat entre paganisme et christianisme sur ce point essentiel qu'est la danse dramatisée des mythes, base populaire de la culture païenne. Augustin insiste sur l'écart, la distance prise par rapport à cette partie de la culture de son époque pour mieux démontrer l'inadaptation. Au théâtre, la représentation du mythe, qui, précisément, montre une culture païenne de plus en plus ébranlée, n'aurait plus de sens pour l'homme du V^e siècle* »⁶⁹.

Lette in tale ottica ben si comprenderebbero le finalità e la funzione stessa in particolare delle tre *dialexeis* procopiane (*op.* I-III Amato), finora ritenute come delle introduzioni ad altrettante perdute declamazioni o erroneamente come delle

⁶⁶ La bibliografia su tale genere coreutico-teatrale, quanto mai diffuso in età imperiale e tardoantica, è piuttosto vasta : ci si limita qui a rinviare al recente volume di GARELLI 2007, donde è possibile ricavare la bibliografia precedente (cui vanno aggiunti almeno i seguenti contributi, alcuni fondamentali, stranamente sconosciuti alla studiosa francese : ANGRISANI SANFILIPPO 1984 ; ANASTASI 1984 ; GIANOTTI 2001a, p. 312-329 ; GIANOTTI 2001b ; GIANOTTI 1996 ; TEDESCHI 2002, p. 115-129).

⁶⁷ AVG., *doctr. christ.* II, 25, 38. Sul passo, vedi ROTOLO 1957, p. 15 ; TEDESCHI 2002, p. 127 ed in particolare GARELLI 2007, p. 322-323 e 366.

⁶⁸ Cf. MÜLLER 1909, p. 45.

⁶⁹ Così GARELLI 2007, p. 323.

declamazioni *tout court*⁷⁰. Ciò anzi aiuterebbe a spiegare, tra l'altro, per quale motivo tali *dialexeis*⁷¹ siano pervenute monche, prive, cioè, della relativa declamazione o discorso oratorio cui farebbero da preambolo, diversamente da quelle del suo allievo Coricio, tutte seguite dal discorso, di cui costituiscono l'introduzione, e perché in esse non compaia alcun elemento di ordine contenutistico o anche personale, che permetta, così come pure avviene nelle *dialexeis* coriciane, di collegare le stesse alla realtà scolastico-epidittica, di cui

⁷⁰ Tale designazione è quella proposta da GARZYA – LOENERTZ 1963, in part. p. XXXV ; essa è, tuttavia, del tutto errata : cf. PENELLA 2009, p. 31, n. 112 ; AMATO 2009, p. XVI e n. 23 ; WESTBERG 2010, p. 178, n. 3.

⁷¹ L'attribuzione di questi tre scritti al genere della *dialexis* si basa sull'indicazione fornita dall'autore stesso o meglio dal copista in testa ad *op.* II Amato – in cui si legge : ἡ διάλεξις πρόφασιν λαβοῦσα τῶν ῥόδων ἡμῖν περὶ τοῦ ἔαρος διαλέγεται – e sul raffronto con le *dialexeis* di argomento identico di Coricio. Va rilevato, tuttavia, che il compilatore del cosiddetto *Lexicon Seguerianum III* Περὶ συντάξεως (ζ 2 Petrova) indichi l'*op.* III Amato come εἰς τὸ ῥόδον ἔκφρασις. Ora, dato che tale lessico – il quale si caratterizza per la presenza di varie citazioni degli scritti procopiani, talune delle quali note unicamente grazie ad esso (è il caso dei frammenti 20-29 e 31 Amato) – fu redatto in un'epoca (VII sec.) molto vicina a quella di Procopio, forse nella stessa Gaza (vedi PETROVA 2006, p. XXVII-XXVIII), nulla vieta che l'*inscriptio* da esso tramandata sia quella originaria. In tal caso, dovrebbe ricondursi almeno l'*op.* III Amato al genere ecfrastrico. Invero, Procopio apre espressamente la sua composizione (§ 1, 2-4 Amato) nel segno del celebre (ed estenuato) principio dell'*ut pictura poesis*, che ben si presta ad indicare il genere ecfrastrico (vedi AGOSTI, 2004-2005, p. 352 e BARGELLINI 2006, p. 64-65 e n. 88). Quanto all'uso, nel titolo, di εἰς + acc. in luogo del più consueto e normale genitivo semplice, esso non rappresenterebbe un ostacolo, testimoniato com'è anche per altri autori, quali ASTERIO (*hom.* 11 Datema), MICHELE PSELLO (*orat. min.* 34 e 35 Littlewood) e MANUELE FILE (*carm.* 106 Miller). Resta, tuttavia, un ostacolo contro l'inquadramento dell'opuscolo di Procopio tra le descrizioni *stricto sensu* il fatto che esso non risponde affatto al fine stesso dell'*ekphrasis*, vale a dire descrivere dettagliatamente e quasi visivamente l'oggetto in esame (sugli elementi base e le finalità della *descriptio*, in particolare l'*enargeia*, vedi DUBEL 1997 ; cf. anche PATILLON 2008, p. 92-97 e 243, n. 257) ; lo scritto di Procopio, al contrario, indugiando piuttosto sul mito di Adone ed Afrodite legato alla colorazione del fiore della rosa – cui viene fatta precedere una lunga introduzione relativa alla presentazione dei poteri e degli attributi di Afrodite, quali messi in rilievo da pittura e poesia – si avvicina maggiormente al genere della *narratio* (su di esso, vedi [AMATO –] VENTRELLA 2009, p. 13-19 ; quanto, in particolare, ai problemi derivanti dalla contaminazione possibile tra il genere della *descriptio* e quello della *narratio*, vedi ROBERTS 1988 ; FOWLER 1991 ; BARGELLINI 2006, p. 45-47 ; per ulteriori argomenti, che si oppongono all'interpretazione di *op.* III Amato come di una *ekphrasis*, vedi WESTBERG 2010, p. 191-193). Non è un caso che Aftonio (*progymn.* 2, 5 Patillon) esemplifichi l'esercizio della *narratio* proprio con la storia della rosa e l'origine della sua colorazione, la quale mostra bene la funzione stessa della *narratio*, che non è nient'altro che un mito, nel senso che esso « *est une fiction apportant une réponse à une question* » (PATILLON 2008, p. 220, n. 15). E, nel caso di Aftonio ed in quello di Procopio, la domanda cui rispondere consiste nel sapere da dove si origina il colore della rosa (per un esame della *narratio* aftoniana, che ben può applicarsi anche ai § 3-4 dell'opuscolo procopiano, vedi PATILLON 2008, p. 221, n. 16).

partecipano, oppure alla declamazione, che doveva subito dopo essere sviluppata dall'oratore⁷².

Da questo punto di vista, va rilevato, invece, come nella chiusa di alcune di esse (*op.* II, 102-103 e III, 69-70 Amato), Procopio sembri annunciare ed anticipare le cerimonie rituali connesse alla festa di riferimento ovvero le stesse rappresentazioni pantomimiche : è sintomatico, in tal senso, l'utilizzo del verbo ᾄδειν (che ritorna anche nella chiusa dell'etopea 2 [*op.* V, 59 Amato]), il quale assume un significato ed una valenza chiara, in rapporto ben inteso all'emittente (un sofista e non un cantore!), se lo si riferisce all'ᾄσμα, che accompagnerà in seguito distintamente ciascuna delle pantomime messe in scena⁷³.

Certo è che nelle *dialexeis* di Procopio sovrabbondano riferimenti a miti, sovente soggetto di danze mimate⁷⁴, così come elementi linguistici e descrittivi di tipo anche metateatrale, che mal si comprenderebbero, se non riferiti ad una realtà pantomimica, di cui questi stessi elementi forniscono un sussidio decrittatorio per il pubblico al quale sono rivolti o dalla quale essi, come avviene, ad ed., per le *Dionisiache* di Nonno o per i *Romulea* di Draconio⁷⁵, sono stati quanto meno influenzati.

Tra di essi, vale la pena rilevare l'attenzione per la descrizione del corpo dei Tritoni in *op.* III, 13-15 Amato, così come per il 'danzare' (χορεύειν) delle Nereidi (*op.* I, 3 e III, 13) e le acrobazie in acqua dei delfini (*op.* III, 13-15 Amato), che sembrano allusivi dei cosiddetti tetimimi o idromimi⁷⁶, ospitati, ad es., nel teatro di Antiochia in occasione del maiuma locale ; la menzione di strumenti, quali la *syrinx* (*op.* I, 22) e l'*aulos* (*op.* I, 29), che fanno parte a pieno

⁷² Le *dialexeis* corrispondono, com'è noto, alle cosiddette *prolaliai*, di cui numerosi esempi sussistono nei *corpora* degli scritti di Dione Crisostomo, Luciano, Filostrato, Imerio ed in particolare dell'allievo di Procopio stesso, Coricio, autore di almeno 23 *dialexeis* / *prolaliai*. Su queste ultime, vedi LITSAS 1980, p. 58-60 ed in particolare PENELLA 2009, p. 26-32. In generale, sulla teoria retorica di tale genere, vedi STOCK 1911 ; MRAS 1979 ; RUSSELL 1983, p. 77-79 ; PERNOT 1993, II, p. 546-568 ; GINER SORIA 1994.

⁷³ Il termine, per indicare il canto di accompagnamento della pantomima, è usato diverse volte da Luciano e da Libanio ed è resto con *canticum* da Macrobio. Vedi al riguardo GARELLI 2007, p. 61 e 62.

⁷⁴ Per le diverse attestazioni in rapporto alle divinità, che abitano i tre opuscoli procopiani, vedi il repertorio cronologico offerto da GARELLI 2007, p. 271-280.

⁷⁵ Vedi D'IPPOLITO 1962.

⁷⁶ Su tale tipo particolare di pantomimo, molto diffuso in età imperiale e tardoantica, vedi TRAVERSARI 1950 ; TRAVERSARI 1952 ; TRAVERSARI 1960. Va da sé che, date le misure relativamente piccole delle piscine ottenute da riempimento dell'orchestra all'interno dei teatri, è impossibile ipotizzare la presenza reale di delfini accanto ai danzatori natanti. È più probabile, al contrario, che lo stesso artista ovvero talune comparse si producessero in evoluzioni acquatiche, tali da suggerire lo stile di nuoto dei delfini. La capacità di un danzatore di arrivare a mimare perfino gli atteggiamenti e le pose degli animali è ben testimoniata (vedi ROTOLO 1957, p. 35).

dell'orchestra che accompagnava le pantomime⁷⁷ ; ancora, il riferimento in *op.* I, 47 al battere coi piedi delle vergini, il quale potrebbe celare un richiamo allo *scabellum*, strumento tipico delle danze mimate⁷⁸ ; la rappresentazione delle stesse vergini come denudate nei limiti della decenza (*op.* I, 48 Amato), evocatrice dell'abbigliamento succinto proprio delle danzatrici di pantomime, che in taluni casi non si trattenevano neppure dal pervenire ad una vera e completa *nudatio*, tanto attesa dal pubblico⁷⁹, ma ferocemente criticata in ambienti cristiani.

Colpisce, inoltre, il lessico utilizzato da Procopio per descrivere l'atto, con cui Filomela riesce a denunciare alla sorella Procne la violenza subita da Tereo, che incorpora significativamente in sé tutti gli ingredienti base di una pantomima (*op.* I, 10-19 Amato) :

ἔδοκει γὰρ τῷ μύθῳ καὶ ἀδελφὰς ἐποίει αὐτάς.] λέγουσι δ' οὖν ἄμφω, εἴ ποῦ ἐγὼ φωνῆς ὄρνιθων ἐπακοῦσαι δεινός, ὡς Ἀττικαὶ παρθένου καὶ παῖδες Πανδίωνος. [ὁ] δὲ Τηρεὺς ὑπῆρχεν ἄδικόν τι χρῆμα καὶ περὶ παρθένου φυλακῆ ὕβριστής. ἐφθόνησεν αὐτῆ καὶ φωνῆς, καὶ οὐδὲ γλῶτταν ἀφῆκε τῆ κόρη. ἀλλ' ἦσαν αὐτῆ χεῖρες δεινὰ μιμεῖσθαι παθήματα. καὶ γράφει τὴν ὕβριν, καὶ σιγῶσης ἐδείκνυτο. τοῦ δὲ παιδὸς Πανδίων(ιδ)οῦ φόνον (Ἴτυν αὐτὸν καλοῦσιν οἱ ποιηταί· ὃν διεῖλε μὲν ἡ μήτηρ, προὔκειτο δὲ παρανόμῳ πατρὶ παράνομος εὐωχία, καὶ μετήγαγεν αὐτὰς εἰς ὄρνις ὁ δαίμων) ἐγὼ μὲν σιγήσομαι, αἱ δὲ ὄρνιθες ἄδουσιν ἰδοῦσαι.

« Stando al mito⁸⁰, infatti, che ne fece specie sorelle, affermano entrambe – ammesso che riesca ad intendere la voce di uccelli – di essere vergini attiche, figlie di Pandione. Tereo, però, fu un cattivo acquisto e violenta fu la sentinella messa a guardia della vergine⁸¹. La privò persino della voce, e neppure risparmiò la lingua alla fanciulla. Le rimasero, tuttavia, le mani per mimare le terribili pene. Così, ella descrive la violenza subita, e, pur muta, finisce per palesarla. Dell'uccisione del figlio della Pandionide – Itis lo chiamano i poeti : costui prima la madre lo smembrò, poi fu imbandito empio banchetto all'empio padre ; per questo il dio le trasformò in uccelli – io tacerò ; la cantano, però, gli uccelli che ne furono testimoni. »

Senza considerare che, come si ricava espressamente da una testimonianza di Apuleio, il mito riguardante i personaggi di Tereo, Procne e Filomela ben si

⁷⁷ Cf. GARELLI 2007, p. 7. Per le fonti sugli strumenti della pantomima, vedi WILLE 1967, p. 178-187 con il punto di JORY 2001, p. 4-5.

⁷⁸ Su tale strumento a percussione, sorta di sandalo dotato di piccoli cembali battuti l'uno contro l'altro dai piedi, vedi BÉLIS 1988.

⁷⁹ Cf., e. g., VAL. MAX., II, 10, 8.

⁸⁰ Per una ricostruzione recente di tale mito, alla luce delle fonti letterarie, vedi MILO 2008, p. 7-13 (p. 125-154 per un'antologia delle testimonianze, tra cui risulta, tuttavia, assente il testo di Procopio), che fornisce materia per due *narrationes* nel *corpus* dei progimnasmii di LIBANIO (*progymn.* 1, 18-19 Foerster).

⁸¹ I.e. Filomela. La presenza di una sentinella messa a guardia della sorella di Procne è attestata nel mondo greco anche in una delle citate *narrationes* libaniane (*progymn.* 1, 18, 1 Foerster).

prestava a tale genere di esibizioni⁸², l'assenza di voce (ἐφθόνησεν ἀ[ὐ]τῆ καὶ φωνῆς), il mimare la vicenda patita con l'ausilio delle sole mani (ἦσαν αὐτῆ χεῖρες δεινὰ μιμεῖσθαι παθήματα), l'arrivare a descrivere e mostrare l'accaduto pur restando in silenzio (γράφει τὴν ὕβριν, καὶ σιγῶσης ἐδείκνυτο)⁸³ sono tutti elementi tipici delle rappresentazioni pantomimiche.

In particolare, la descrizione procopiana andrà confrontata con alcuni versi delle *Dionisiache* (XIX, 216-218) di Nonno di Panopoli, in cui è presentata una pantomima durante la quale Marone Γανυμήδεος ἔγραφε μορφήν / χερσὶν ἀφωνήτοισι, καὶ ὁππότε δέρκετο Βάκχας, / Ἴβην χρυσοπέδιλον ἐχέφρονι δείκνυε σιγῆ (« con le mani, senza parole, raffigura Ganimede ; quando invece osserva le Baccanti rappresenta, con un silenzio che si fa capire, Ebe dagli aurei calzari »⁸⁴). La comunanza di lessico tra Procopio e Nonno è davvero significativa.

Pure il successivo tacere (σιγήσομαι) di Procopio sull'uccisione di Itis (*op.* I, 19 Amato), delegando agli uccelli, che hanno assistito a tale scempio, il compito di cantarlo (αἱ δὲ ὄρνιθες ᾄδουσιν ἰδοῦσαι), potrebbe alludere ad un *canticum* di accompagnamento di una pantomima.

Né manca, per finire, in Procopio il tema dell'ὄψις, altro momento fondamentale della pantomima ed innovatore rispetto alla teoria teatrale di Aristotele⁸⁵ : come Libanio nella sua difesa delle pantomime costruisce quasi interamente la sua descrizione delle rappresentazioni delle stesse attorno ai *uerba uidentis* (εἶδες, εἶδε, εἶδειξε)⁸⁶, così Procopio in *op.* I, 26 e 46 Amato (ὁ]ρᾶς ... νῦν ἂν ἴδοις) invita il suo spettatore a farsi interprete lui stesso dei gesti e delle immagini prodotte dalla danza attraverso la vista.

Ma, anche a voler restare al contenuto generico delle tre *dialexeis* procopiane, vale a dire alla descrizione dell'*adventus veris* con il vivido quadro bucolico che ne consegue, come non pensare ugualmente ad un soggetto tipico di pantomima ? Nella sua difesa del genere, Libanio (*or.* 64, § 116, 6-12 Foerster) ricorda per le danze pantomimiche la possibilità di illustrare attraverso le evoluzioni degli artisti finanche un quadretto primaverile identico a quello proposto nelle prime due *dialexeis* di Procopio, incentrate entrambe sulla primavera :

ποία γὰρ γραφή, τίς λειμῶν ἥδιον ὀρχήσεως καὶ ὀρχηστοῦ θέαμα
περιάγοντος εἰς ἄλση τὸν θεατὴν καὶ κατακοιμίζοντος ὑπὸ τοῖς δένδροισιν

⁸² Cf. APVL., *Apol.* 78. Per una possibile interpretazione anche del breve componimento poetico intitolato *De Progne et Philomela*, che si legge nell'*Anthologia Latina* (13 Riese²), quale « libretto » introduttivo di una pantomima, vedi GIANOTTI 1991b, p. 138-139.

⁸³ Sul momento, fondamentale, della δεῖξις nell'arte della pantomima, vedi GARELLI 2007, p. 329-341, *praes.* 337-341.

⁸⁴ La traduzione è di GONNELLI 2003.

⁸⁵ Vedi al riguardo GARELLI 2007, p. 343-349.

⁸⁶ Cf. LIB., *or.* 64, 67-68 Foerster.

ἀγέλας βοῶν, αἰπόλια, ποιμνία καὶ τοὺς νομέας ἰστῶντος ἐπὶ φρουρᾷ τῶν θρεμμάτων τοὺς μὲν σύριγγι χρωμένους, τοὺς δὲ αὐλοῦντας ἄλλον ἐν ἄλλοις ἔργοις ;

« Quale dipinto, quale prato è spettacolo più dolce di una danza e di un danzatore, che conduce lo spettatore per una selva, lo fa addormentare sotto gli alberi, evocando armenti, greggi di capre e di pecore, e i pastori, a guardia dei cuccioli, che suonano la zampogna o l'*aulos*, mentre svolgono le loro diverse mansioni ?⁸⁷ »

Dietro tale soggetto sta senz'altro lo ἄνθημα, così descritto da Ateneo (XIV, 629e) :

ἦν δὲ καὶ παρὰ τοῖς ἰδιώταις ἢ καλουμένη ἄνθημα. ταύτην δὲ ὠρχοῦντο μετὰ λέξεως τοιαύτης μιμούμενοι καὶ λέγοντες (*car. pop.*, fr. 6 [852] Page).

ποῦ μοι τὰ ρόδα, ποῦ μοι τὰ ἴα,
ποῦ μοι τὰ καλὰ σέλινα ;
ταδὶ τὰ ρόδα, ταδὶ τὰ ἴα,
ταδὶ τὰ καλὰ σέλινα.

« Fra la gente comune si praticava anche la danza cosiddetta dei fiori ; si danzava mimando, mentre si cantavano tali versi :

‘Dove sono le mie rose, dove le mie viole,
dove il mio bel sedano ?
Ecco le rose, ecco le viole,
ecco il bel sedano.’ »

Imitazione, dunque, come rileva opportunamente V. Rotolo, di vari fiori, in cui la danza era illustrata da un canto popolare⁸⁸.

Alla luce di tali elementi si è fortemente tentati di considerare le tre *dialexeis* di Procopio, se non proprio ‘libretti’ per pantomime – si ha, infatti, notizia di *fabulae salticae*, anche d’autore (Lucano, Stazio, Silone e probabilmente il giovane sant’Agostino⁸⁹), solo di tipo lirico –, almeno preamboli, guide introduttive alla rappresentazione di una o più pantomime, che avrebbero potuto avere luogo nel maiuma di Gaza, nell’ambito della più generale πανήγυρις in onore dei martiri⁹⁰.

⁸⁷ Su tale passo vedi TEDESCHI 2002, p. 119.

⁸⁸ ROTOLO 1957, p. 35. Cf. anche TEDESCHI 2002, p. 124-125.

⁸⁹ Per gli autori di pantomime, vedi GARELLI 2007, p. 311-315. La possibilità che anche Agostino, giovane appassionato del danze mimate (cf. *Conf.* III, 2, 2), si sia cimentato nella composizione di carmi per rappresentazioni pantomimiche è ventilata giustamente da GIANOTTI 1991a p. 327 e GIANOTTI 1991b, p. 147, sulla base della testimonianza dello stesso Agostino in *Conf.* IV, 2, 3.

⁹⁰ La coesistenza di celebrazioni sacre e pantomime è confermata dall’epigrafia : cf. MILES 1999, p. 276.

Una produzione del genere, in contrasto con la ferma condanna che dell'arte mimica in genere avevano dato gli autori cristiani⁹¹, non deve sorprendere per uno scrittore quale Procopio : proprio dalla Scuola di Gaza si levò, infatti, l'ultima difesa delle rappresentazioni mimiche e della mimesi artistica in generale attraverso l'autorevole voce di Coricio⁹². Si tratta di un documento di estrema importanza, che prova non solo come spettacoli del genere fossero ampiamente apprezzati a Gaza, ma anche che essi fossero probabilmente favoriti dai letterati della locale Scuola. Né, d'altronde, sarebbe questa una posizione isolata negli ambienti cristiani, se si pensa, ad es., al caso di Sidonio Apollinare, il quale diede senz'altro una valutazione positiva dell'abilità pantomimica ; e ciò alla luce delle riflessioni fatte da Luciano nel *De saltatione*, per il quale la pantomima rappresenterebbe uno « scrigno » di saperi antichi e preziosi⁹³. Per questo chi, come Sidonio e come gli stessi Procopio e Coricio, considerava la tradizione classica quale modello insuperato d'insegnamento e di cultura, non poteva che formulare un giudizio positivo dell'arte mimica in generale, adducendo a sua difesa giustificazioni anche di tipo pedagogico.

Si potrebbe obiettare che tale ipotesi mal si concilia con la posizione favorevole nei riguardi dei procedimenti presi da Anastasio I nel 502 contro le rappresentazioni pantomimiche, assunta pubblicamente da Procopio nel suo *Panegirico* in onore dell'*adventus* della *laureata imago* dell'imperatore a Gaza⁹⁴. Ma, a parte il fatto che la restrizione di Anastasio, condivisa da Procopio, non interessò le rappresentazioni pantomimiche *tout court*, bensì colpì – a seguito

⁹¹ Sull'argomento resta fondamentale il richiamo ai lavori di THEOCARIDES 1940 ; PASQUATO 1976 ed in particolare al recente volume di LUGARESÌ 2008. Cf. anche SALLMANN 1990.

⁹² Cf. CHORIC., *op.* XXXII Foerster-Richtsteig, il cui titolo suona letteralmente « Discorso in difesa di coloro che danno un'immagine della vita nella dimora di Dioniso ». Sull'*Apologia mimorum* di Coricio, si veda in particolare CRESCI 1996 ; ALBINI 1997 ; MORFAKIDIS 1998 ; SCHOULER 2001 ; MALINEAU 2005.

⁹³ Vedi SANTELIA 2008.

⁹⁴ Cf. PROCOP. GAZ., *op.* XI, § 16, 351-357 Amato-Ventrella : Ἐτέρα δὲ τις παντελῶς πρὸς τοῦναντίον ἀπένευσε θεά: ἄρρενες γὰρ παῖδες, ὥσπερ τὴν ἰδίαν εἰς γυναικας ἀμειβόμενοι φύσιν, γυναικες ἤθελον εἶναι τῷ σχήματι καὶ διεκλῶντο τοῖς μέλεσιν, ἀντὶ γλώττης κινουῦντες τὴν χεῖρα καὶ δῆμον ὅλον πρὸς ἀσελγῆ θέαν ἐκμαίνοντες· ὅθεν ἐκκαιόμενοι πρὸς ἔριν ἄνθρωποι καὶ μανίαν ἐμερίζοντο τῷ μίσει καὶ κατ' ἀλλήλων ὠθοῦντο. ταῦτα τοῖνυν οἶα δὴ τινα κηλῖδα τῶν ὑπηκόων ἀπεσόβεις (« Ma un altro spettacolo mirava a sovvertire l'ordine della natura : dei maschi in giovane età, come a voler cambiare il proprio genere in quello muliebre, tentavano di darsi un aspetto femminile ; si atteggiavano mollemente con le membra, e, muovendo le mani anziché la lingua, mandavano in delirio il popolo tutto dinanzi all'impudente spettacolo ; sicché, eccitati alla contesa e alla follia, gli uomini si dividevano in fazioni contrapposte e si aizzavano gli uni contro gli altri. Questo spettacolo, come fosse un'onta, lo hai respinto lontano dai tuoi sudditi », trad. G. Ventrella). Non vi è, invece, alcun riferimento agli spettacoli pantomimici in § 29, 516-517 Amato-Ventrella, come erroneamente inteso da MATINO 2005, p. 112. Per un corretto inquadramento del genere letterario di appartenenza del *Panegirico* procopiano e delle sue finalità pratiche, vedi AMATO 2011a.

delle sommosse popolari scoppiate in occasione della *festival* di Brytai nel 501/502, che causarono, tra l'altro, la morte di un suo figlio illegittimo – gli eccessi di tali spettacoli⁹⁵ e dei suoi divi, divenuti finanche *leaders* di vere e proprie fazioni politiche (i Verdi e i Blu)⁹⁶, nulla vieta di interpretare le *dialexeis* procopiane superstiti come opera giovanile (o comunque anteriore al *Panegirico*), nelle quali Procopio, così come avviene anche per il giovane sant'Agostino⁹⁷, ancora non aveva portato a maturo compimento la sua visione etica del credo cristiano.

Vi è, però, che, come in precedenza ricordato, nelle sue *dialexeis* Procopio sembra piuttosto tenere a mente o introdurre una pantomima 'morigerata', in cui danzatrici (non, dunque, danzatori effeminati) accedevano in scena niente affatto discinte⁹⁸. In altri termini, i testi procopiani sembrano rimandare ad una realtà gazea più castigata (e perciò accetta) di quella altrove allestita ed i cui eccessi erano dispiaciuti anche all'imperatore Anastasio.

Comunque sia, la testimonianza più sopra discussa di *Ep.* 77, 1-3 Garzya-Loenertz testimonia indiscutibilmente dell'esistenza a Gaza di una πανήγυρις in onore dei martiri alla quale doveva certamente essere affiancato un maiuma di tipo popolare ; ed è all'interno di tale πανήγυρις che occorre verosimilmente inquadrare il *dies rosarum*, alluso negli scritti di Procopio ed apertamente menzionato nei componimenti poetici di Giovanni di Gaza, da considerare in ultima istanza come un riadattamento dei *Rosalia* ovvero sia un'occasione festivo-sacrale per celebrare i martiri cristiani attraverso agapi comunitarie ed agoni letterari di tipo scolastico-epidittico⁹⁹.

⁹⁵ La critica di Procopio si indirizza esclusivamente alle esagerazioni dei pantomimi effeminati, che si sforzano in tutto e per tutto coi loro movimenti di atteggiarsi da donna. Tale critica si ritrova espressa già in AMFILOCHIO DI ICONIO (*iamb. ad Seleuc.* 90-93 Oberg).

⁹⁶ Cf. anche MARCELLIN., *Chron.* s. a. 501, 1-3 e JO. MALAL., *De insid.* fr. 39 con le osservazioni di CROKE 2001, p. 127.

⁹⁷ Vedi *supra*, n. 89.

⁹⁸ Cf. *supra*, p. 32.

⁹⁹ Come si è detto sopra (n. 16), l'ambiente scolastico sembra essere suggerito in particolare dalle *anacr.* 4 e 5 Ciccolella di Giovanni di Gaza, in cui ricorrono termini quali διατριβή, φοιτηταί e παίδες, che riconducono tutti ad una pratica scolastica : cf. CICCOLELLA 2000, p. 144.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL F.-M. 1931, « Gaza au vi^e siècle d'après le Rhéteur Chorikios », *RBi* 40, p. 5-31.
- AERTSEN J. A. 2009, « *Eros und Agape* : Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe », in *Geist, Eros und Agape : Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, E. Düsing – H.-D. Klein (eds.), Würzburg, p. 191-203.
- AGOSTI G. 2004-2005, « Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C. », *Incontri triestini di filologia classica* 4, p. 351-374.
- ALBINI U. 1997, « Il mimo a Gaza tra il V e il VI sec. d.C. », *SIFC* 15, p. 116-122.
- ALLO E. B. 1934, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris.
- AMATO E. – VENTRELLA G. 2009, *I Progimnasmi di Severo di Alessandria (Severo di Antiochia ?). Introduzione, traduzione e commento. Con in appendice traduzione e commento dei frammenti dei discorsi di Callinico di Petra ed Adriano di Tiro*, Berlin – New York.
- AMATO E. 2009, *Procopius Gazaeus. Opuscula rhetorica et oratoria*, omnia primum collegit, edidit, apparatu critico instruxit E. Amato, adiuvante G. Ventrella [...], Berlin – New York.
- 2010a, *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza*, a cura di E. Amato, Alessandria (in corso di pubblicazione).
- 2010b, « Paganesimo e cristianesimo in Procopio di Gaza : su un'incompresa allegoria del vino eucaristico », *Athenaeum* 98, p. 503-513 (in bozze).
- 2010c, s.v. « Procopios de Gaza », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, V, R. Goulet (éd.), Paris (in corso di pubblicazione).
- 2011a, « Il Panegirico per l'imperatore Anastasio di Procopio di Gaza riconsiderato », *MEG* 11 (in corso di pubblicazione).
- 2011b, « Una perdita *prolalia* di Procopio di Gaza (fr. 31 Amato) ed alcune considerazioni sul contesto epidittico delle *Descriptiones* procopiane », *MEG* 11 (in corso di pubblicazione).

- ANASTASI R. 1984, « Libanio e il mimo », in Aa. Vv., *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica. Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica E. Majorana, Erice (Trapani) 6-12 dicembre 1981*, Messina, p. 235-258.
- ANGRISANI SANFILIPPO M. L. 1984, « Testimonianze sulla fortuna del pantomimo a Roma », *StudRom* 32, p. 173-183.
- ATALLAH W. 1966, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris.
- BALÁZS J. 1940, *A gazai iskola Thukydides-tanulmányai / Gli studi tucididei della scuola di Gaza*, Budapest.
- BARGELLINI F. 2006, « Per un'analisi strutturale dell'Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza », *MEG* 6, p. 41-68.
- BARRAL I ALTET X. 1978, « Mensae et repas funéraire dans les nécropoles d'époques chrétiennes de la péninsule ibérique », in Aa. Vv., *Actes du 9^e Congrès international d'archéologie chrétienne, Rome 1975*, Roma, p. 49-69.
- BAUDISSIN W. W. G. 1911, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig.
- BELAYCHE N. 2004a, « Pagan Festivals in the Fourth-Century Gaza », in *Christian Gaza in Late Antiquity*, B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky (eds.), Leiden – Boston, p. 5-21.
- 2004b, « Une panégyrie antiochéenne : le maïouma », in *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique*, B. Cabouret – P.-L. Gatier – C. Saliou (éd.), Lyon, p. 401-415.
- 2007, « Des lieux pour le 'profane' dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses », *AntTard* 15, p. 35-46.
- BÉLIS A. 1988, « Κρούπεζαι, *scabellum* », *BCH* 112, p. 323-339.
- BENOIT P. 1939, « Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20. Étude de critique textuelle et littéraire », *RB* 48, p. 373-393.
- BERTINI F. 2008, « La *Fedra* di Seneca da Prudenziò a Boccaccio », in *Fedras de ayer y de hoy : teatro, poesía, narrativa y cine ante un mito clásico*, A. Pociña Pérez – A. López López (edd.), Granada, p. 287-300.
- BROWN F. E. 1939, *The Excavations at Dura-Europos, VII-VIII*, New-Haven.

- BRUNN H. 1849, « Ippolito », *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, p. 60-62.
- BURKE P. F. 1993, « Roman Rites of the Dead and the Cult of the Saints », *BAL* 22, p. 1-12.
- CAIMI J. 1984-1985, « Arcadio, Giovanni Crisostomo e la festa de la Maiuma », *AFGG* 20, p. 49-85.
- CHIRASSI I. 1968, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma.
- CHIRON P. 2000, « Quelques observations sur la théorie du discours figuré dans la Τέχνη du Ps.-Denys d'Halicarnasse », in *Papers on Rhetoric*, III, L. Calboli Montefusco (ed.), Bologna, p. 75-94.
- CHUVIN P. 2009³, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris.
- CICCOLELLA F. 2000, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria.
- 2005, « Text, Interpretation, and Fate of Some Anonymous *Ethopoiiai* of the Sixth Century », in *ἨΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, avec une préface de M.-P. Noël – E. Amato – J. Schamp (éd.), Salerno, p. 163-175.
- CLEMEN C. 1924², *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen.
- CRESCI L. 1996, « *Imitatio e realia* nella polemica di Coricio sul mimo (or. 32 Foerster-Richtsteig) », *Koinonia* 10, p. 49-66.
- CROKE B. 2001, *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford.
- D'IPPOLITO G. 1962, « Draconzio, Nonno e gli 'idromimi' », *A&R* 7, p. 1-14.
- DE ROSSI G. B. 1877, *Roma sotterranea cristiana*, III, Roma.
- DELEHAYE H. 1933², *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles.
- DOWNEY G. 1958, « The Christian Schools of Palestine : A Chapter in Literary History », *HLB* 12, p. 297-319.
- 1963, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman.
- DREXLES W. 1886, s.v. « Maiumas », in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, W. H. Roscher (ed.), Leipzig, coll. 2286-2288.

- DUBEL S. 1997, « *Ekphrasis et enargeia* : la description antique comme parcours », in *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, C. Lévy – L. Pernot (éd.), Paris-Montréal, p. 249-264.
- DUNEAU J.-F. 1971, *Les écoles dans les provinces de l'empire byzantin jusqu'à la conquête arabe*, Thèse, Paris.
- DUVAL Y. 1982, *Loca sanctorum Africae*, II, Roma.
- FÉVRIER P.-A. 1977, « À propos du repas funéraire : culte et sociabilité », *CArch* 26, p. 29-45.
- 1978, « Le culte des mort dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle », in Aa. Vv., *Actes du 9^e Congrès international d'archéologie chrétienne, Rome 1975*, Roma, p. 211-274.
- FINEGAN J. 1934, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen.
- FOWLER D. P. 1991, « Narrate and Describe : the Problem of Ekphrasis », *JRS* 81, p. 25-35.
- FREIRE A. 1973, « Éros platonicien et agapé chrétienne », *Anal. Univ. București Limbi clas. și orient.* 22, p. 23-35.
- FRIDRICHSEN A. 1937, « Église et sacrement dans le Nouveau Testament », *RHPPhR* 17, p. 337-356.
- FRIEDLÄNDER P. 1939, *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza. Des Prokopios von Gaza Ἐκφρασις εἰκόνοϋς*, Città del Vaticano.
- GAGGIOTTI M. 1989-1990, « Il Maïuma : una festa dimenticata », *AFLPer* n. s. 13, p. 229-242.
- GARELLI M.-H. 2007, *Danser le mythe. La pantomime et sa réception dans la culture antique*, Louvain.
- GARZYA A. – LOENERTZ R. J. 1963, *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*, Ettal.
- GARZYA A. 1998, « La prosa retorica greca », in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, I. Lana – E. V. Maltese (eds.), Torino, III, p. 426-445.
- GIANOTTI G. F. 1991a, « Letteratura e spettacoli teatrali in età imperiale », in *Il teatro romano di Trieste. Monumento, storia, funzione*, M. Verzár-Bass (ed.), Roma, p. 284-329.

- 1991b, «Sulle tracce della pantomima greca : Alcesti tra i danzatori ? », *Dioniso* 61, p. 121-149.
- 1996, «Forme di consumo teatrale : mimo e spettacoli affini », in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, O. Pecere – A. Stramaglia (eds.), Cassino, p. 265-292.
- GINER SORIA M. C. 1994, «Sobre la diálexis de los sofistas de una colección biográfica », in *Χάρης διδασκαλίας. Studia in honorem Ludovici Aegidii*, R. M. Aguilar – M. López Salvá – I. Rodríguez Alfageme (eds.), Madrid, p. 373-386.
- GLOTZ G. 1920, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II », *REG* 33, p. 169-222.
- GLUCKER C. A. M. 1987, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, Oxford.
- GONNELLI F. 2003, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache, II : Canti XIII-XXIV*, Milano.
- GUYON J. 1977-1978, «Culte des martyrs et culte des morts dans la société chrétienne du IV^e au VII^e siècle. Un cas de continuité culturelle ? », *CRDAC* 9, p. 201-228.
- HAMMAN A. 1967, «Les repas religieux et l'agape chez saint Augustin », in *Strenas Augustinianas V. Capanaga oblatas*, I. Oroz-Reta (ed.), Madrid, I : *Theologica*, p. 181-192.
- 1968, «Sulle origini delle agapi », *RSLR* 4, p. 33-37.
- HILD J.-A. 1919, s.v. «Rosaria ou Rosalia », in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV/2, Ch. Daremberg – E. Saglio (éd.), Paris, p. 895.
- HIROKAWA Y. 1964, «On Eros in the Hesiodic *Theogony* 120 sqq. and 201 sqq. », *JCS* 12, p. 13-26.
- JEREMÍAS J. 1980, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, trad. sp. Madrid.
- JORY E. J. 2001, «Some Cases of Mitaken Identity ? Pantomime Masks and their Context », *BICS* 45, p. 1-20.
- KENNEDY G. 1983, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton.
- KOKKINIA Chr. 1999, «Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue ροδισμός-Inschrift aus Bithynien », *MH* 56, p. 204-221.

- LAMBRECHTS P. 1953, « La 'résurrection' d'Adonis », *AIPhO* 13, p. 207-240.
- LIETZMANN H. 1907, *An die Korinther I*, Tübingen¹, p. 131-132.
- 1926, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn.
- LITSAS F. K. 1980, *Choricus of Gaza : An Approach to his Work. Introduction, Translation, Commentary*, diss., University of Chicago.
- LITSAS F. K. 1982, « Choricus of Gaza and his Descriptions of Festivals at Gaza », *JÖByz* 32, p. 427-436.
- LOMBARDO G. 1999, *Demetrio. Lo stile*, Palermo.
- LUGARESI L. 2008, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel Cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia.
- MALINEAU V. 2005, « L'apport de l'Apologie des mimes de Chorikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle », in *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire*, C. Saliou (éd.), Salerno, p. 149-169.
- MARROU H. I. 1941-1946, « Palma et laurus », *MEFR* 58, p. 109-131
- MATINO G. 2005, *Procopio di Gaza. Panegirico per l'imperatore Anastasio*, introduzione, testo critico, traduzione e commentario, Napoli.
- MENTZU-MEIMARE K. 1996, « Der 'ΧΑΠΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΙΟΥΜΑΣ' », *BZ* 89, p. 60-63.
- MILES R. 1999, s.v. « Actors and Acting », in *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (eds.), Cambridge, Mass. – London, p. 276-277.
- MILO D. 2008, *Il Tereo di Sofocle*, Napoli.
- MORFAKIDIS M., 1998, « Reflexiones acerca de la *Defensa de los mimos* de Jorikios », *Studia Graecolatina Carmen Sanmillan in memoriam dicata*, in A. Pociña – J. García González (eds.), Universidad de Granada, p. 309-318.
- MRAS K. 1979, « Die προλαλιά bei den griechischen Schriftstellern », *WS* 64, p. 71-81.
- MÜLLER A., 1909, « Das Bühnenwesen in der Zeit von Constantin dem Großen bis Justinian », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 23, p. 36-55.
- NILSSON M. P. 1920, s.v. « Rosalien », *RE I/A*, coll. 1111-1115.

- 1951, « Das Rosenfest », in *Opuscula selecta*, Lund, I, p. 311-329.
- NOCKE F.-J. 2000, « Platonischer Eros und christliche Liebe : Zugleich ein Beitrag zum Thema Rezeption und Inkulturation », in *Europa : Die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung*, J. Cobet – C. Friedrich Gethmann – D. Lau (eds.), Aachen, p. 73-86.
- NYGREN A. 1971, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it. Bologna.
- ORELLI J. G. 1828, *Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae antiquitatis disciplinam accomodata [...]*, Turici.
- PAPACONSTANTINO A. 1992, « L'agapè des martyrs : P. Oxy. LVI 3864 », *ZPE* 92, p. 241-242.
- PASQUATO O. 1976, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma.
- 1981, « Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia », *Augustinianum* 21, p. 207-242.
- PATILLON M. 2008, *Corpus rhetoricum. Anonyme, Préambule à la rhétorique. Aphthonios, Progymnasmata, en annexe : Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*, texte établi et traduit, Paris.
- PENELLA R. J. 2009, « Introduction », in *Rhetorical Exercises from Late Antiquity. A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*, R. Penella (ed.), Cambridge, p. 1-32.
- PERDRIZET P. 1900, « Les Rosalies », *BCH* 24, p. 299-323.
- PERNOT L. 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
- 2007, « Il non-detto della declamazione greco-romana : discorso figurato, sottintesi e allusioni politiche », in *Papers on Rhetoric*, VIII, L. Calboli Montefusco (ed.), Roma, p. 209-234.
- PETROVA D. 2006, *Das Lexikon 'Über die Syntax'. Untersuchung und kritisch Ausgabe des Lexikons im Codex Paris. Coisl. gr. 345*, Wiesbaden.
- POQUE S. 1968, « Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », *Pallas* 15, p. 103-125.
- 1971, « Des roses du printemps à la rose d'automne. La culture patristique d'Agrippa d'Aubigné », *REAug* 17, p. 155-169.

- PREISENDANZ K. – JACOBY F. 1928, s.v. « Maïumas », *RE* XIV/1, coll. 610-612.
- RENAUT D. 2005, « Les déclamations d'*ekphraseis* : une réalité vivante à Gaza au VI^e siècle », in *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire*, C. Saliou (éd.), Salerno, p. 197-220.
- RIBICHINI S. 1981, *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, Roma.
- ROBERTS M. 1988, « The Treatment of Narrative in Late Antique Literature », *Philologus* 132, p. 181-195.
- ROTOLO V. 1957, *Il pantomimo. Studi e testi*, Palermo.
- RUDHARDT J. 1999, *Eros e Afrodite*, Torino.
- RUSSELL D. A. 1983, *Greek Declamation*, Cambridge.
- SAGLIO E. 1904, s. v. « Maiumas », in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III/2, Ch. Daremberg – E. Saglio (éd.), Paris, col. 1555.
- SALLMANN K. 1990, « Christen vor dem Theater », in *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, J. Blänsdorf (ed.), Tübingen, p. 243-259.
- SANTELIA S. 2008, « Una voce fuori dal 'coro' : Sidonio Apollinare e gli *spectacula theatri* (carm. 23, 263-303) », *BStudLat* 38, p. 43-56.
- SAXER V. 1969, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano.
- 1980, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris.
- 1989, « La questione di Ippolito romano : a proposito di un libro recente », in Aa. Vv., *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma, p. 43-60.
- SCHOULER B. 1986, « Le déguisement de l'intention dans la rhétorique grecque », *Ktèma* 11, p. 257-272.
- 2001, « Un ultime hommage à Dionysos », *CGITA* 14, p. 249-280.
- SEITZ K. 1892, *Die Schule von Gaza*, diss., Heidelberg.
- SOYEZ B. 1977, *Byblos et la fête des Adonies*, Leyde.
- SPANNEUT M. 1963, « L'amour, de l'hellénisme au christianisme », *MSR* 20, p. 5-19.

- STARK K. B. 1852, *Gaza und die philistäische Küste*, Jena.
- STOCK A. 1911, *De prolaliarum usu rhetorico*, Königsberg.
- TALGAM R. 2004, « The Ekphrasis Eikonos of Procopius of Gaza : The Depiction of Mythological Themes in Palestine and Arabia during the Fifth and Sixth Centuries », in *Christian Gaza in Late Antiquity*, B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky (eds.), Leiden – Boston, p. 209-234.
- TEDESCHI G. 2002, « Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e papiracea », *PapLup* 11, p. 87-187.
- TESTA E. 1976, « Il Golgota, porto della quiete », in Aa. Vv., *Studia Hierosolymitana in onore del P. Bellarmino Bagatti*, Jerusalem, I, p. 197-244.
- THEOCARIDES G. J. 1940, *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Prophantheaters im 4. und 5. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos*, diss., Thessaloniki.
- TOMASCHECK W. 1868, « Über *Brumalia* und *Rosalia*. Nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm », *Sitzungsb. kais. Akad. Wiss. Wien phil.-hist. Kl.* 60, p. 351-404.
- TORNAU Chr. 2005, « Eros versus Agape ? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins », *PhJ* 112, p. 271-291.
- TRAVERSARI G. 1950, « Tetimimo e colimbétra. Ultime manifestazioni del teatro antico », *Dioniso* 13, p. 18-35.
- 1952, « Nuovi contributi alla conoscenza della colimbètra teatrale e del tetimimo », *Dioniso* 15, p. 302-311.
- 1960, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardo-antico*, Roma.
- VERNANT J.-P. 1988, « Un, deux, trois. Éros », in *Mélanges Pierre Lévêque*, I, M.-M. Mactoux – É. Geny (éd.), Paris, p. 293-302.
- VIESLET J.-F. 2005, « Les Adonies d'Antioche au IV^e siècle ap. J.-C. », *FEC* 10 [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/10/adonies.htm>].
- WALTZING J. P. 1895, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, I, Louvain.
- WEISS J. 1917, *Das Urchristentum*, Göttingen.

- WESTBERG D. 2010, *Celebrating with Words : Studies in the Rhetorical Works of the Gaza School*, diss., Uppsala Universitet.
- WILLE G. 1967, *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam.
- WILSON N. G. 1983, *Scholars of Byzantium*, London.
- WINDISCH H. 1934, *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich*, Leipzig.