



Classica - Revista Brasileira de Estudos
Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos
Clássicos
Brasil

PIPITONE, GIUSEPPE

NOTA INTORNO ALL'INNO AL DEUS OMNIPOTENS DI TIBERIANO

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 26, núm. 2, 2013, pp. 239-245

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponibile in: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770908016>

- Come citare l'articolo
- Numero completo
- Altro articolo
- Home di rivista in redalyc.org

redalyc.org

Sistema d'Informazione Scientifica
Rete di Riviste Scientifiche dell'America Latina, i Caraibi, la Spagna e il Portogallo
Progetto accademico senza scopo di lucro, sviluppato sotto l'open acces initiative

NOTA INTORNO ALL'INNO AL *DEUS OMNIPOTENS* DI TIBERIANO

GIUSEPPE PIPITONE*

*Università di Palermo – Italia

L' inno che Tiberiano dedica al *deus omnipotens*¹, oltre ad essere un testo denso e ricco di spunti di riflessione, permette di affrontare un discorso critico e filologico inerente all'uso di stereotipi e di *topoi* filosofici e letterari in poesia, e specificamente nella letteratura latina d'età tardoantica. Nel corso di questo lavoro proverò a gettare luce su due “luoghi” del carme sulla base di un'interpretazione non canonica dello stesso: senza escludere la filosofia sincretistica che lo pervade, frutto della mescolanza di neoplatonismo, gnosticismo, ermetismo, pitagorismo e neopitagorismo, il carme può anche essere interpretato come un esempio di *collage* poetico in linea con le tecniche versificatorie proprie della *Spätantike*.

L'inno di Tiberiano è una chiara testimonianza dell'enotheismo pagano latino che, nell'ultimo scorcio dell'età imperiale, prende forma quale elemento di transizione della tradizione pagana verso il monoteismo professato da un cristianesimo sempre più pervasivo². L'inno sinora è stato interpretato come “traduzione” poetica di un eclettico sistema filosofico basato sul *Timeo* di Platone e rielaborato in ambito neoplatonico, fino all'ipotesi – in verità suggestiva – di Agozzino, secondo cui l'inno costituirebbe il proemio alla traduzione del dialogo platonico fatta da Cicerone secoli addietro³.

In linea di principio, però, non si può escludere che Tiberiano, più che poesia filosofica, abbia scritto un inno enoteistico “elencatorio”, basandosi sulla trascrizione consapevole di elementi conosciuti, provenienti prevalentemente dalla tradizione ermetica e dal neoplatonismo: non è detto, infatti, che Tiberiano scrivesse con un preciso disegno escatologico in mente ed è probabile che si sia servito dei materiali che la tradizione gli offriva, come retaggio culturale delle proprie letture e dei propri interessi (segnatamente) filosofici⁴.

1. Il testo dell'inno, insieme agli altri tre componimenti poetici e ai frammenti di Tiberiano pervenutici, si può leggere in S. MATTIACCI, *I carmi e i frammenti di Tiberiano. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze, 1990, pp. 58-59.

2. In riferimento all'inno di Tiberiano non si può affermare con certezza se si tratti di monoteismo vero e proprio o di enoteismo: d'altronde, all'epoca il confine che separava le diverse definizioni di *deus* era alquanto labile. Cfr. C.O. TOMMASI MORESCHINI, *Tra politeismo, enoteismo e monoteismo: tensioni e collisioni nella*

3. Cfr. T. AGOZZINO, ‘Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo (Tiberiano, 4 PLM III p. 267 Baehrens)’, in Dignam dis a Giampaolo Vallot. *Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Venezia, 179-181, 1972.

4. Nelle testimonianze della tradizione indiretta emerge chiaramente l'alternarsi nel poeta di motivi descrittivi, etici e filosofici. Cfr. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 23.

5. *Ibid.*, p. 181. Sulla natura sincretistica dell'inno tiberiano, cfr. G. POLARA, 'La poesia latina dopo Costantino', in A. Garzya – A.V. Nazzaro – C. Sbordone (a cura di), *I Venerdì delle Accademie Napoletane nell'Anno Accademico 2007-2008*, Napoli, 28-31, 2008.

6. T. AGOZZINO, art. cit., p. 181.

Agozzino parla, riferendosi a Tiberiano, di un coerente “campione poetico del sincretismo”, il cui inno sarebbe una “fusione consapevole di teologie convergenti”⁵. Ora, quest’affermazione è vera, ma, al contempo, contestabile. Il progetto che sta alla base dell’inno di Tiberiano può essere discusso. Se davvero il poeta ha voluto scrivere un proemio alla traduzione ciceroniana del *Timeo* ci troviamo di fronte ad un grande intellettuale, ad un “chirurgo” filosofico e della parola, ad un pensatore capace di scrivere versi gradevoli e di ammantarli di un sincretismo religioso mirabile. Esiste, però, una possibilità più semplice e meno “esaltante”. Se si analizzano gli attributi ascritti al *deus omnipotens* da Tiberiano, ci si accorge che essi possono essere sì ricollegati al neoplatonismo, all’ermetismo, all’orfismo e, financo, al pitagorismo (ed al neopitagorismo) ed agli oracoli caldaici. Ma è proprio questo alto numero di fonti “ideali” che può far sorgere il sospetto che il nostro poeta, sicuramente nutrito di ottime letture, la cui eco albergava nella sua mente al momento della scrittura, abbia semplicemente voluto comporre un inno ad un *deus omnipotens*, attribuendo ad esso, se non tutti, molti degli attributi tipici di una divinità superiore “unica”. Del resto, per dirla con l’Agozzino, “si è in tempi di sincretismo, di polionimia, di ipostasi”⁶. L’eternità, l’onnipotenza, la generazione del tutto, l’incommensurabilità, l’onniscienza, ad esempio, sono caratteristiche con le quali quasi tutte le scuole di pensiero e le religioni che si siano trovate ad affrontare la questione della definizione di Dio hanno dovuto fare i conti. Questo per dire che non bisogna sempre immaginare i poeti, come Tiberiano, intenti ad instillare nei propri versi concetti profondissimi, tratti da una precisa scuola filosofica. Il sincretismo del nostro Autore può derivare sì da un’operazione culturale profonda ed approfondita come quella della sequenza “*Timeo*-traduzione ciceroniana-proemio esametrico alla traduzione ciceroniana”, ma potrebbe anche essere un semplice (e non meno dignitoso) tentativo ecfrastico della figura della divinità “unica” attraverso l’impiego di attributi stereotipati, derivati da diverse tradizioni filosofiche (neoplatonismo, ermetismo, gnosi, pitagorismo) convergenti, per diversi aspetti, tra di essi.

Quella che Agozzino, a proposito di Tiberiano, definisce “una teologia sincretistica, perfettamente coerente in sé, fusa armonicamente in una visione unitaria del Divino ma di ori-

gini diverse; questo è, in fondo, il neoplatonismo”⁷, può essere davvero un “tutto” coerente e derivante da un preciso procedimento filosofico, ma può anche derivare semplicemente da una commistione – non troppo approfondita – di *topoi* sulla figura della divinità. Come si vede, occorrerebbe conoscere il livello di profondità dell’intento filosofico di Tiberiano (che, non dimentichiamolo, non scrive un trattato, ma un inno poetico). Purtroppo, da un solo testo è impossibile evincere le reali intenzioni del poeta, la cui preparazione filosofica, nondimeno, si dimostra notevole e “ciceronianamente” eclettica⁸.

Agozzino afferma che “con l’inno di Tiberiano tocchiamo i vertici più ‘filosofici’ del paganesimo morente. L’astrazione da ogni miseria umana è totale”⁹. È vero. Ma è precisamente questa astrazione totale che rende l’inno del nostro Autore piuttosto “asettico”. Questo “distacco” espressivo può derivare dall’estrema sintesi sincretistica del poeta, ma anche da un’“elencazione” di stereotipi filosofici strutturati, con capacità compositiva, l’uno di seguito all’altro.

Tutti i paralleli letterari citati da Agozzino¹⁰ non sembrano, nondimeno, potersi intrecciare direttamente, in un modo o nell’altro, con l’inno di Tiberiano, bensì, piuttosto, indicano l’esistenza di un *milieu* culturale neoplatonico (ed ermetico, gnostico, pitagorico, addirittura “caldaico”) antecedente al Tardoantico e diffusosi estesamente nei secoli terminali dell’Antichità. Tutto questo interessa l’inno di Tiberiano nel senso che questo neoplatonismo di fondo sostanzia il testo del poeta senza che sia possibile (a parte per il *Timeo* e per alcuni altri paralleli letterari platonici) precisare con certezza le fonti dirette dei versi del nostro Autore. Dovremmo presupporre un Tiberiano che compone il suo inno circondato da decine di opere filosofiche, la cui consultazione lo avrebbe accompagnato verso per verso. È molto più verosimile, invece, pensare ad un poeta, che compone un inno al *deus omnipotens*, “nutrito” di un neoplatonismo di fondo che ritorna “a memoria”, espresso anche attraverso stereotipi letterari e filosofici.

Insomma, si tratterebbe di un sincretismo che non deriva dall’“estrazione” dell’essenza di diverse filosofie per raggiungere una verità suprema, ma da un’operazione, a volte anche superficiale, di citazione di stereotipi. O, al più, da un’operazione di “sintesi” non immune da tecniche emulative e persino centonistiche.

7. Cfr. *ibid.*, p. 183.

8. Sul sincretismo filosofico-religioso di ascendenza porfiriana alla base dell’inno di Tiberiano, cfr. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 159.

9. Cfr. T. AGOZZINO, art. cit., p. 186.

10. *Ibid.*, pp. 187-91.

11. Cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, tr. it. di G. Antonelli, Firenze, 1992, pp. 321-23. Lo studioso riconosce l'origine dello "schema sommatorio" proprio nella poesia di Tiberiano.

Stilisticamente, occorre pure ricordare come Tiberiano si serva di uno "schema di ricapitolazione" o *Summationsschema*, definito così dal Curtius¹¹, che bene si adatta al concetto dell'elencazione degli stereotipi e dei *topoi* filosofici. Dunque, anche a livello stilistico, mi sembra si possa parlare di ricapitolazione (che sarà uno dei "concetti-base" della cultura filosofica medievale) più che di sincretismo.

È necessario, in ultima istanza, non confondere il *topos* filosofico delle attribuzioni del dio "unico" con la speculazione teologica pura, ricordandosi che ci troviamo a discutere di un testo in versi che fruisce, in maniera sincretistica, di stereotipi derivati da molteplici tradizioni, quella gnostica, quella ermetica, quella pitagorica (e neo-pitagorica), addirittura quella "caldaica", tutte fuse nell'alveo del neoplatonismo che, a volte, assume tonalità troppo vaghe per essere definito tale.

E vengo adesso a due luoghi che pongono rilevanti problemi testuali: mi prefiggo di chiarirli sulla base delle argomentazioni sopra esposte. Ai vv. 10-14 del carme leggiamo:

Altus ab aeterno spectans fera turbine certo
rerum fata rapi vitasque involvier aevo
atque iterum reduces supera in convexa referri,
scilicet ut mundo redeat quod partibus haustum
perdiderit, refluumque iterum per tempora fiat.

Al v. 14 alcuni manoscritti riportano, al posto di *tempora*, *corpora*. Questi codici sono il *Parisinus* 2772 (risalente al secolo IX), il *Parisinus* 17160 (del secolo XII) ed il *Vindobonensis* 143 (del secolo XIII), mentre la *lectio tempora* è attestata dai seguenti manoscritti: il *Vaticanus Reginensis* 215 (risalente al secolo IX), il *Parisinus* 4883 A (*ex Reginensi descriptus*, del secolo XI) e l'*Aleconiensis* 12 (che si può fare risalire ai secoli X-XII). Se si accetta la *lectio 'corpora'*, il senso di questa parte dell'inno cambia. Le vite e gli elementi dell'universo non tornerebbero a rifluire "nel tempo", ma "nei corpi". Affiorerebbe, qui, un riferimento alla metempsicosi, concetto tipico della dottrina pitagorica, filtrato poi in alcuni settori dello gnosticismo. La *lectio*, dunque, sebbene sia scartata a favore di *tempora*, potrebbe essere adeguata all'impostazione dell'inno. In effetti il riferimento al "tempo" è più generico di quello, più specifico, ai "corpi". Dunque, forse perché considerabile come *lectio difficilior*, *corpora* potrebbe essere, a livello puramente teorico, la lezione corretta.

Nella propria edizione critica la Mattiacci opta per *tempora*, interpretando quindi i versi in questione come un riferimento alla discesa delle anime dal cielo alla terra e al loro ritorno alle sfere celesti. Salvo poi dichiarare nel commento incertezza nella scelta fra le due *lectiones*¹². La *Ringkomposition* cui si richiama la studiosa per la scelta di *tempora* sta ad indicare lo stereotipo dell'espressione poetica, elemento da non sottovalutare in un'epoca in cui fare poesia spesso equivaleva a fare sfoggio di erudizione e di *ars oratoria*¹³. Se si volessero assegnare all'inno di Tiberiano le caratteristiche dell'originalità e della profondità dottrinarina (sebbene a livello sincretistico), potrebbe essere preferibile la scelta di *corpora*.

Io invece propendo, con la Mattiacci che segue la scelta testuale già di Baehrens, Riese e dei Duff, per *tempora*, proprio perché *lectio facilior* e più conforme ad un inno intessuto di stereotipi e di citazioni, secondo una struttura che fa di Tiberiano un poeta "compilatore", piuttosto che un "poeta-filosofo"¹⁴. Come a dire che, nel caso specifico, la scelta "banalizzante" pare più consona all'*usus scribendi* del poeta e, per questo, preferibile ad una lezione "pitagoreggiante". La Mattiacci, invece, sembra propendere per la lezione da lei accolta nel testo "per esclusione", dal momento che la lezione *corpora* non si adatterebbe ai versi in merito in cui – secondo la studiosa – "Tiberiano allude essenzialmente al ciclo vitale delle anime (v. 11 *vitas*) e al loro continuo trasmigrare dall'atemporalità alla temporalità, non solo alla fine, ma anche all'interno di un ciclo cosmico"¹⁵. Ossia, la studiosa si discosta dalla scelta di precedenti editori, tra cui il Lewy¹⁶, perché non ritiene plausibile l'interpretazione del generico *corpora* come "corpi celesti"¹⁷.

Da ricordare infine come Agozzino, a proposito della presunta *Ringkomposition*, richiami alla memoria il motivo dell'*éternel retour* delle cose¹⁸, assai comune nell'Antichità, nonché l'affinità stilistica dei versi 11-14 con il *fr.* 21 a, 8 sg. Kern, uno degli *Orphicorum fragmenta* tramandato dallo Ps.-Aristotele¹⁹.

Il secondo luogo problematico è costituito dai vv. 28-32 del carme, che consistono in "una supplica aristocratica, che non si limita a chiedere il pane quotidiano (...); si pretende addirittura di sapere, di sapere ciò che è all'origine del tutto"²⁰:

Da, pater, augustas ut possim noscere causas,
mundanas olim moles quo foedere rerum
sustuleris animamque levi quo maximus olim

12. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 186.

13. Cfr. A. FERRUA, *Educazione alla poesia nel IV secolo*, La civiltà cattolica 38, 513-22, 1937. Interessante è anche la prospettiva di Zuccarelli, che suggerisce di inserire Tiberiano in quella folta schiera di *virī disertī* che nel IV secolo traevano linfa dalla cultura per nobilitarsi ed aspirare alle cariche pubbliche. Cfr. U. ZUCCARELLI, *Tiberiano. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Napoli, 1987, pp. 13-14.

14. Sullo stile del c. IV, non immune da ripetizioni lessicali e da vezzi retorici, cfr. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 32 sgg., e U. ZUCCARELLI, ed. cit., p. 84.

15. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 182.

16. Cfr. H. LEWY, *A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato*, HThR 39, 243-258, 1946, p. 248. Non a caso il Lewy nega che possa trattarsi di "*mere literary exercise*" (p. 254).

17. S. MATTIACCI, ed. cit., pp. 182 e 186.

18. Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. di G. Cantoni, Milano, 1975, pp. 59-99.

19. Cfr. T. AGOZZINO, art. cit., pp. 184-186.

20. G. POLARA, art. cit., p. 32.

texueris numero, quo congrege dissimilique,
quicquid id est vegetum, quod per cita corpora vivit.

21. Cfr. E. BAEHRENS,
*Unedirte lateinische
Gedichte*, Leipzig, 1877,
pp. 27-39.

22. Cfr. S. MATTIACCI, ed.
cit., p. 160 e n. 14.

23. *Ibid.*, p. 199.

24. U. ZUCCARELLI, ed.
cit., pp. 100-101.

25. Cfr. S. MATTIACCI, ed.
cit., p. 199.

In particolare, risulta problematico l'ultimo verso dell'inno: i codici tramandano concordemente *quicquid id est vegetum*, corretto dal Baehrens in *quidque id sit vegetum*²¹, in ciò generalmente seguito dagli editori. L'emendazione del Baehrens introduce una nuova proposizione interrogativa indiretta, in linea con le precedenti, che verrebbe a chiudere la serie di problemi cosmogonici – in questo caso quattro – su cui l'autore interroga l'*omnipotens*. Ora, non ci sono dubbi sul fatto che i problemi cosmologici, di cui Tiberiano chiede al *deus* la conoscenza, corrispondano ai principali argomenti del *Timeo* platonico, in particolare alla sezione 29 E-37 C²²; tuttavia "l'emendazione, lungi dall'esser necessaria, introduce difficoltà concettuali in quanto ciò che dà vita e movimento ai corpi astrali (...) non sarebbe in questo caso l'anima cosmica, ma inspiegabilmente un'altra forza vitale"²³. A correzione di quanto affermato dalla Mattiacci, si potrebbe ricordare che nel *Timeo* "i corpi celesti sono dichiarati esseri animati, e questo fornisce la spiegazione per l'ultima domanda, sulle forze vitali che animano le stelle"²⁴.

In ultima istanza, mi sembra che sia nel giusto la Mattiacci allorché mantiene la lezione dei codici, non tanto per le ragioni concettuali che la studiosa enuclea, inerenti all'afflato filosofico del testo di Tiberiano, quanto per i paralleli letterari che la stessa studiosa riporta nel suo commento al carne²⁵. La struttura sintattica, infatti, si ritrova, ad esempio, in Firmico Materno, *math.* 5, *praef.* 3, *quicumque es deus qui per dies singulos caeli cursum ... continuas*. Un altro esempio del nesso è offerto da Mario Claudio Vittore, *aleth. Prec.* 33, *quicquid id est, quod per te venit in usus*. Il nesso *quicquid id est* in apertura di esametro, inoltre, è di probabile derivazione virgiliana, e ciò conferisce al nesso un'*auctoritas* confermata dalla ricorrenza in tutti i codici: per es., *Aen.*, 2, 49, *Quicquid id est, timeo Danaos et dona ferentis*. L'emendazione di Baehrens (che, comunque, è verisimile), dunque, se da un lato risolve alcuni problemi testuali e concettuali, dall'altro ne crea di nuovi, come sottolinea la Mattiacci. Attenendomi ad un'analisi testuale, osservo che il nesso *quicquid id est* può essere confermato dal *consensus codicum* e dai riscontri letterari paralleli

nei testi che la Mattiacci ha rintracciato. Proprio quest'ultimo punto, sulla base delle argomentazioni esposte in apertura, mi inducono ad optare per la lezione tramandata unanimemente dai codici: la "ricorrenza" dell'espressione in autori pressoché contemporanei, ancor più se di ascendenza virgiliana, ben si inserisce nel quadro di un poeta "compilatore", incline al "pragmatismo metrico-formale" più che all'approfondimento dottrinale. Tiberiano ha voluto probabilmente variare lo schema concettuale del modello – il *Timeo* – ricorrendo ad un *incipit* "quasi-formulare", di nobile tradizione, pronto per l'uso. In ogni caso, l'intervento del Baehrens sembra viziato da un immotivato iperrazionalismo finalizzato a far collimare il modello con la "copia"; per di più, l'ottica sincretistica che pervade il carne autorizza a pensare a "regolari" discostamenti dall'eventuale paradigma: pertanto, non vedo ragione cogente che imponga il ricorso all'emendazione.

Non c'è invece "consenso" tra i codici a proposito del secondo emistichio del verso: il *per concita corpora vivit* di PSV implicherebbe l'assenza di connessione sintattica tra il primo e il secondo emistichio, per cui è senz'altro preferibile la proposizione relativa tramandata dagli altri codici (e che ben si spiega alla luce del significato che la *iunctura* "*cita corpora*" assume nel carne). Si tratta infatti dei "corpi celesti": "così si dovrà intendere *corpora* per la presenza dell'aggettivo *citus* (cfr. V. 6 *vaga sidera* e Plat. *Crat.* 397 D)"²⁶. Per di più *citus* è anche lo stesso termine che usa Calcidio, *Tim.* P. 31 Waszink, nella sua traduzione latina del dialogo platonico, con ogni probabilità posteriore all'inno di Tiberiano e di ambiente cristiano²⁷.

26. S. MATTIACCI, ed. cit., p. 199.

27. Cfr. C. MORESCHINI (a cura di), *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano, 2003, pp. XII-XVI e XXXI-XXXIX.

Enviado em julho de 2012
Aprovado em julho de 2013.