

**Paulo maiora canamus**

Raccolta di studi per Paolo Mastandrea

a cura di Massimo Manca e Martina Venuti

# Il ‘console frainteso’: note a margine d’una presenza testamentaria (*Dan. 3.2*) in Giovanni Lido

Gualtiero Rota

Università degli Studi di Parma, Italia

**Abstract** The religious identity of a late antique bureaucrat like John Lydus is here discussed, particular focus being on the author’s reference to the prophet Daniel in one of his works (*De magistratibus*).

**Keywords** John Lydus. De magistratibus. Book of Daniel. Religion. Religious identity.

**Sommario** 1 La religione in Lido. – 2 Lido e i confini dell’adesione all’ideologia giustiniana. – 3 Lido, la ‘sua’ religione e lo *status quaestionis* nel dibattito critico. – 4 A margine di una ‘presenza’ veterotestamentaria in Lido. – 5 Conclusioni.

## 1 La religione in Lido

Nel contesto della produzione superstite di Giovanni Lido, il quale – sarà utile ricordarlo – non si limitò alla redazione dei tre scritti conservati (*De mensibus*, *De ostentis* e *De magistratibus*, sulla cui cronologia – peraltro – non v’è consenso),<sup>1</sup> ma dovette dedicarsi an-

---

<sup>1</sup> Rimando, in questa sede, a una selezione dei contributi che si sono occupati della discussa cronologia delle opere lidiane: Bandy 1983, xxvii; Caimi 1984, 67; Maas 1992, 10; Wallinga 1992, 360; Roques 2004, 242; Dubuisson, Schamp 2006, 1: lxxxiii; Mazza 2009, 270, note 3-4; Rota 2017, 294-6.



Edizioni  
Ca' Foscari

**Antichistica 32 | Filologia e letteratura 5**

e-ISSN 2610-9352 | ISSN 2610-8836

ISBN [ebook] 978-88-6969-557-5 | ISBN [print] 978-88-6969-558-2

**Peer review | Open access**

Submitted 2021-06-25 | Accepted 2021-07-26 | Published 2021-12-14

© 2021 | Creative Commons 4.0 Attribution alone

**DOI 10.30687/978-88-6969-557-5/021**

311

che alla composizione di altri testi,<sup>2</sup> è di recente emerso in seno alla critica un certo interesse per le forme della sua religiosità.

Il riferimento, qui, non è tuttavia alla religione *tout court*, quella cioè di cui Lido si occupò nella propria veste di erudito, animato da un gusto antiquario che lo spinse alla disamina di aspetti più o meno puntuali, talora esotici<sup>3</sup> e financo 'bizzarri' del sentire religioso (non senza conseguenze, per lo meno sul fronte della valutazione, antica e moderna, di taluni suoi interessi),<sup>4</sup> bensì alla religiosità lidiana *stricto sensu*.

Per quanto attiene, infatti, al primo dato, vale a dire agli aspetti religiosi oggetto dello studio e della *curiositas* antiquaria del Filadelfese, è opportuno quantomeno rammentare che l'interesse 'scientifico' dell'autore è ben rappresentato dall'ampiezza delle tradizioni cui egli attinse e che confluirono nel *De ostentis* e nel *De mensibus*. Tradizioni complesse e stratificate, talvolta - e con buona verosimiglianza - giunte a Lido per tramite di repertori dossografici non sempre agevoli da ricostruire, talaltra, invece, frutto della lettura dei testi 'originali': nonostante più di un quarantennio sia trascorso da quando il saggio *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone* (Mastandrea 1979) vide la pubblicazione per i tipi di Brill, l'ancora fondamentale contributo di P. Mastandrea ha il pregio di porre in opportuno rilievo il debito, presumibilmente diretto, di Lido da Cornelio Labeone, giacché in questa direzione spingono le non sparute analogie e corrispondenze tra il testo del *De mensibus* e ampie sezioni dei *Saturnalia* di Macrobio. La pluralità delle fonti che costituiscono la 'biblioteca' di Lido, inoltre, è stata oggetto di un certo numero di studi, che hanno tentato di mostrarne non solo portata, ma anche eterogeneità quanto a provenienza.<sup>5</sup>

**2** Dall'ἑγκώμιον βραχὺ ricordato in *Mag. 3.27.2* e dall'erudito filadelfese dedicato a Zotico, che ricoprì la prefettura del pretorio negli anni 511-12, a due scritti che, sulla scorta degli *ipsissima verba* di Lido, sarebbero stati a lui commissionati da Giustiniano: a) un encomio dell'imperatore (*Mag. 3.28.4*), forse composto in latino vista la presenza *in loco* di un'ambasceria romana (παρόντων ἐκ τύχης καὶ τῶν ἀπὸ τῆς μείζονος Ῥώμης λογάδων); b) una storia della guerra contro i Persiani, che Bandy identifica con il conflitto iniziato dal sovrano Kavadh I nel 527 («peace was concluded under successor and son, Chosroes I [...]. This peace, however, lasted only until 539 when Chosroes again declared war» [Bandy 1983, 315 *ad l.*]).

**3** Cf. Fowden 1986, il quale scorge in Lido «the last writer to show apparently independent contact with the Hermetic tradition» (211).

**4** Non è il caso, qui, di soffermarsi su aspetti perlopiù noti, ma basterà ricordare come l'amore per l'astrologia abbia contribuito al giudizio, tutt'altro che lusinghiero, sulla personalità di Lido, 'credulone appassionato di sciocchezze' - parafrasando la lettura fornita da Wilson sulla scorta della valutazione di Fozio, il quale «*giustamente* riteneva una gran parte di questo materiale pura stupidaggine» [corsivo di chi scrive] (Wilson 1990, 113). Molto più equilibrate, e culturalmente ponderate, appaiono le riflessioni contenute nella sezione introduttiva di Domenici 2007, nonché quanto ribadito da Mastandrea 2013, 109-22.

**5** Oltre a Mastandrea 2012a e Mastandrea 2012b, si vedano anche Macías 2011; Rota 2015a; 2015b.

Non meno complesso, d'altro canto, risulta il quadro rappresentato dalla religiosità lidiana, su cui il dibattito si è particolarmente acceso.

## 2 Lido e i confini dell'adesione all'ideologia giustiniana

In considerazione del tema oggetto del presente contributo, appare opportuna un'osservazione preliminare. Qualsiasi discussione circa il tentativo di precisare i lineamenti, o forse meglio i 'confini', dell'appartenenza di Lido a questa o a quella corrente religiosa non può ovviamente prescindere e dalla considerazione della natura antiquaria della produzione superstite del Filadelfese, e dalla precisazione del *milieu* storico, religioso, politico e culturale entro il quale essa si inserisce.

Gli anni del regno di Giustiniano sono notoriamente informati da un dinamismo politico-culturale che si innesta sulla riqualificazione dei meccanismi istituzionali del potere, al cui centro stanno le inequivocabili 'spinte' centrifughe e centripete che innervano la *Realpolitik* imperiale sul fronte della revisione burocratico-amministrativa, con ovvie ripercussioni dal punto di vista dei rapporti gestionali tra apparato centrale e realtà periferiche.<sup>6</sup> Per un intellettuale quale Lido, il cui *cursus honorum* fu indissolubilmente legato alla sua fortuna - e sfortuna - in seno alla corte imperiale,<sup>7</sup> lo 'spazio di manovra' non dovette essere particolarmente ampio. Ineludibili erano, da un lato, i necessari 'aggiustamenti' che lo scendere a patti con l'ideologia imperiale comportava, dall'altro, gli altrettanto cogenti imperativi d'una '*paideia* etica' per effetto della cui spinta egli era sollecitato in direzione d'una cultura e conoscenza del passato che non rappresentano «motivo di ostentazione erudita, di svago o di evasione», bensì «acquisizioni fondamentali per il buon governo, a tutti i livelli» (Roberto 2018, 385). Muoversi in seno a simili, angusti spazi dovette significare, per Lido, trovare vie di compromesso tali da non pregiudicare il suo ruolo in seno alla corte imperiale e, nel contempo, in grado di salvaguardare quei solidi convincimenti culturali spesso in contraddizione con gli indirizzi della politica giustiniana.

Si tratta, in sostanza, della necessità di un atteggiamento che è stato ben espresso dalla sintesi di P. Mastandrea, di cui vale qui la pena riportare un breve passaggio:

Uomini sofisticati come Zosimo e Giovanni Lido, Procopio e Pietro Patrizio, Agazia e Giovanni di Antiochia, scrivono lungo un ar-

<sup>6</sup> Si rimanda, in proposito, alle indicazioni bibliografiche in Rota 2017, 293-4, nota 1.

<sup>7</sup> Si vedano, con riferimento alla carriera di Lido, i quadri tracciati da Bandy 1983, ix-xxvi; Maas 1992, 28-37; Schamp in Dubuisson, Schamp 2006, xiii-lxxvi.

co di tempo che va da Anastasio ad Eraclio: uno spazio di oltre un secolo, dominato al centro dalla prepotente figura di Giustiniano. Adottano stili che talvolta sposano l'indignazione e l'esplicita brutalità di un pamphlet antitirannico (gli *Anecdota*, oltre a pagine e pagine della *Néa Historia* e della *Historia chroniké* - nell'ultimo caso all'indirizzo di Foca), talaltra raccontano con maggior equilibrio (è il caso di Lido, che sembra anticipare le cautele della 'dissimulazione onesta').<sup>8</sup>

In un simile contesto, dunque, non stupisce rinvenire personalità, quali e.g. il sopra ricordato Procopio, senz'altro esplicite nell'utilizzo di forme d'invettiva che miravano a colpire l'*establishment* e la politica giustiniana.<sup>9</sup> Quanto, invece, al caso di Lido, alcuni dati andrebbero preliminarmente considerati:

- a. la formazione del Filadelfese, che giunse a Costantinopoli nel 511, dedicandosi per un anno, guidato da Agapio, agli studi aristotelici e platonici;
- b. l'inizio della sua carriera in seno alla Prefettura del Pretorio durante il regno di Anastasio (ὑπὸ τῷ πάντων βασιλέως ἡμερωτάτῳ [*Mag.* 3.26]);
- c. il mantenimento dell'*officium*, sotto Giustino prima e Giustiniano poi, fino al 532;
- d. la 'crisi' legata alla Prefettura di Giovanni di Cappadocia,<sup>10</sup> che sancì l'uscita di Lido dalla scena politica;
- e. il ritorno in (apparente - e parziale) auge a partire dal 543, quando gli venne affidata la cattedra di Latino all'università di Costantinopoli.

Si tratta di dati - dicevo - che non solo meritano opportuna considerazione, ma che tracciano anche, di Lido, un profilo strutturalmente diverso da quello, ad esempio, di Procopio, sicché non stupisce che le 'modalità critiche' dell'uno e dell'altro differiscano sensibilmente. Esplicito il secondo - come ho ricordato sopra -, più accorto il Filadelfese, il quale, tuttavia, nei suoi reiterati attacchi a Giovanni di Cappadocia (di cui si legge a più riprese nel *De magistratibus*), tradisce inequivocabilmente il 'fastidio' non tanto, o meglio, non solo, per la riorganizzazione di cui il Prefetto fu responsabile, ma anche per gli orientamenti assunti dalla politica giustiniana, dei quali Giovanni

<sup>8</sup> Mastandrea 2017, 218; sottolineato e corsivo di chi scrive.

<sup>9</sup> Si veda in proposito Bjornlie 2013, 102-9.

<sup>10</sup> Con la parentesi rappresentata dalla temporanea nomina, in seguito alla rivolta di Nika del 532, di Foca alla guida della Prefettura del Pretorio, ottimisticamente valutata dal Filadelfese in *Mag.* 3.76 ῥήτορες τοῖς λόγοις ἐνέπρεπον καὶ βιβλίω προαγωγὰ καὶ φιλονεκία ἐφ' ὅλον τὸ χρῶμα ἐπανήει τοῦ πολιτεύματος.

il Cappadoce fu, durante il mandato prefettizio, diretto esecutore. E, così, è il recupero del passato a costituire, nel *De magistratibus*, quell'aspetto deontologico - per parafrasare le parole di Roberto - attraverso il quale la trasmissione di un modello di funzionario ottimo si coniuga con la tensione verso il passato, specie nella misura in cui «l'interesse alla prefettura del pretorio e alle antiche istituzioni repubblicane diviene allora strumento di riflessione per definire concetti condivisibili all'interno del funzionariato palatino - o almeno di una sua parte» (Roberto 2018, 385). In un contesto di tal genere, la precisazione «o almeno di una sua parte» costituisce un aspetto non secondario, bensì dirimente quando si ponderino le declinazioni, sul piano pratico, di ciò che l'espressione del dissenso doveva comportare. Si tratta, in buona sostanza, di quel *modus operandi* che, per riprendere il concetto espresso da Mastandrea («le cautele della 'dissimulazione onesta'» [cf. *supra*]), credo sia stato efficacemente sintetizzato dal Bjornlie (2013, 38):

Writers such as Procopius and John Lydus were capable of communicating a critique of Justinian's regime to a target audience that was attentive to coded criticism which, because of its oblique style, was still able to deflect the accusations of less sympathetic readers.

### 3 Lido, la 'sua' religione e lo *status quaestionis* nel dibattito critico

La discussione circa l'identità religiosa di Lido, si accennava in apertura al presente contributo, è questione complessa e oggetto di un dibattito piuttosto vivace. Se il quadro tracciato dal Maas<sup>11</sup> è senz'altro incisivo nella definizione del carattere multiforme del Filadelfese sul piano d'un evidente eclettismo culturale, che si riflette inevitabilmente anche su quello religioso, non sono mancati tentativi di circoscrivere più compiutamente la religiosità lidiana. Gli orientamenti, a questo proposito, si sono metodologicamente incentrati sulla valutazione, da un lato, del sovrabbondante 'materiale pagano' (per il quale Lido mostra un innegabile interesse), dall'altro, delle assai sparute, eventuali 'spie' cristiane rinvenibili nelle opere del Nostro.

<sup>11</sup> Maas 1992, 4: «The social identity of a late-antique man like Lydus comprised allegiances to a number of institutions and ideas: Christianity, classical urban culture, a traditional education in rhetoric, philosophy, and possibly Latin, an appreciation of imperial government. In the course of a single day he might read Plato, be healed at a saint's shrine, deliver a panegyric in Latin, praise or criticize the emperor, and sing the Trisagion hymn - without any sense of contradiction».

Andrebbe inoltre precisato che le incertezze relative al genuino credo lidiano non si configurano quale interrogativo solo moderno, tant'è che già Fozio tradiva un certo imbarazzo di fronte all'evidente 'rispetto' mostrato da Lido per i culti pagani (greci in particolare [τὰ Ἑλληνῶν]), non mancando tuttavia d'aggiungere che il Filadelfese θειάζει δὲ καὶ τὰ ἡμέτερα, con il risultato di lasciare i lettori privi d'un chiaro orientamento.<sup>12</sup>

Mancanza d'un chiaro orientamento che permane tutt'ora, come testimoniano le posizioni assunte dalla critica negli ultimi anni. Dacché non mi è possibile, in questa sede, offrire puntuali ragguagli circa l'articolazione del dibattito,<sup>13</sup> sia sufficiente il riferimento ai due poli sostanziali della discussione.

A. Kaldellis, in una serie di contributi,<sup>14</sup> ha energicamente rimarcato la fondamentale adesione al paganesimo di Lido, sul quale il ruolo giocato dal cristianesimo sarebbe stato o assente o tutt'al più parentetico, comunque confinato a margine d'una forma occulta di Neoplatonismo. Nel contesto del regime giustiniano, che avrebbe richiesto un'adesione palese al cristianesimo, Kaldellis ammette la buona probabilità di un'ammissione di fede cristiana da parte di Lido, presumibilmente riportata nella prefazione d'un suo scritto e poi andata perduta (eventualità possibile a fronte della trasmissione, problematica e non certo esente da alterazioni e omissioni, del *corpus* degli scritti superstiti del Filadelfese).<sup>15</sup> Un'adesione palese, tuttavia, che, nell'interpretazione di Kaldellis, andrebbe decrittata quale *façade*<sup>16</sup> 'necessaria', oltre che funzionale a rispondere alle sollecitazioni della politica religiosa giustiniana, i cui indirizzi, congiuntamente a quelli politico-culturali, favorirono l'emergere di circoli dissidenti<sup>17</sup> più o meno apertamente in opposizione - di qui, talora, il ricorso al *coded criticism* sintetizzato dal Bjornlie (vedi *supra*) - a determinati orientamenti istituzionali. E che, nel contesto di siffatti

**12** Phot. *Bibl.* 180 τὴν δὲ θρησκείαν ὁ ἀνὴρ ἔοικε δεισιδαίμων εἶναι· σέβεται μὲν γὰρ τὰ Ἑλληνῶν καὶ θειάζει, θειάζει δὲ καὶ τὰ ἡμέτερα, μὴ διδοῦς τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἐκ τοῦ ῥάστου συμβαλεῖν πότερον οὕτω νομίζων θειάζει ἢ ὡς ἐπὶ σκηνῆς.

**13** Un ottimo punto sullo *status quaestionis* è tracciato da Hooker 2017, xii-xix, alle cui complete indicazioni bibliografiche rimando.

**14** Si vedano soprattutto Kaldellis 2010, lvi («his religion was an antiquarian and occult form of Neoplatonism, syncretistic except that Christianity seems to have played a small role in it»); 2013; 2014, 352 («We might see Lydos as the late pagan equivalent of Lactantius»).

**15** Vedi Kaldellis 2013, 301: «It is likely that in a passage now lost, possibly a preface, Lydos professed his faith in Christ».

**16** Con riferimento a Lido, parlano di criptopaganesimo, tra gli altri, anche Caimi 1984, 14; Domenici 2007, 11; Mastandrea 2017, 220, nota 55; Deligiannakis 2021. Meno esplicito, ma fondamentalmente d'accordo con le tesi di Kaldellis, il recente contributo di Hâncu 2016.

**17** Cf. Kaldellis 2004, 1-17.

circoli, la dissidenza potesse manifestarsi anche sul piano religioso, è cosa realisticamente plausibile, per quanto taluni dati andrebbero valutati con attenzione: mi riferisco, ad esempio, all'amicizia che legava Lido a Foca, prefetto del pretorio nel 532 accusato di paganesimo, aspetto - quest'ultimo - forse dal Kaldellis eccessivamente enfattizzato, giacché simili accuse lasciavano spesso più d'un dubbio circa la loro reale fondatezza.<sup>18</sup>

Sul fronte opposto, A. Cameron ha rintuzzato, altrettanto energicamente,<sup>19</sup> le perentorie affermazioni di Kaldellis circa una presunta assenza di tracce cristiane dagli scritti di Lido,<sup>20</sup> ribadendo con forza che taluni elementi, ad esempio il celebre recupero della predizione sibillina della crocifissione di Cristo (*Mens.* 4.47), indurrebbero a pensare che Lido «may not have read Christian texts with the enthusiasm he reserved for his beloved classics, but there is no justification for claiming that he shows "not a trace of interest in Christianity"» (Cameron 2016, 262).

#### 4 A margine di una 'presenza' veterotestamentaria in Lido

M. Maas, in apertura del capitolo 5 («Paganism and Politics») del suo volume (Maas 1992), ricorda l'*incipit* del *De ostentis*, caratterizzato dal richiamo ad una serie di episodi mosaici dell'Antico Testamento.<sup>21</sup> Un riferimento - questo - ritenuto spurio dallo studioso: si tratterebbe, cioè, dell'iniziativa di un successivo, solerte interpolatore, il quale, animato dal desiderio di 'battezzare' un'opera che, altrimenti, ben poco avrebbe avuto di cristiano, scelse di aggiungere suddetto richiamo a mo' di proemio. Va da sé che, per quanto nulla vieti di ritenere plausibile la lettura del Maas, una simile interpretazione, fondata sul dato percentuale (ossia sulla sostanziale assenza di altri riferimenti a fonti scritturistiche in un testo come il *De ostentis*), non pare dirimente: se dell'intervento d'un interpolatore si trattò, risulterebbe poco chiara la *ratio* per cui quest'ultimo non debba essere intervenuto anche altrove nel testo. Mi riferisco a passi che ben si sarebbero prestati ad alterazioni di questo o d'altro tipo: tra tutti, il caso di *Ost.* 54, una pericope che trasmette una tassonomia sismi-

<sup>18</sup> Hooker 2017, xiv: «the argument as regards John, however, is one of guilt by association, and while Phocas was certainly accused of paganism, such accusations are notoriously untrustworthy, hardly a good gauge of an individual's inward spiritual convictions».

<sup>19</sup> Cameron 2011; 2016, 258-62.

<sup>20</sup> Kaldellis 2013, 301: «Lydos never makes a declaration of faith, never cites the New Testament, and never discusses Christian doctrine».

<sup>21</sup> In ordine di citazione in Lido: *Ex.* 3.2, 4.3, 4.6, 4.9, 7.8-9, 7.20, 8.9, 8.17-18, 9.3-6, 9.8-9, 10.12-15, 9.23-4, 10.22.

ca probabilmente originale ma che, nella palmare ripresa, pressoché *ad verbum*, ad opera di Michele Psello<sup>22</sup> quasi cinque secoli dopo, si connota per l'espunzione, presumibilmente ad opera di Psello stesso, della chiusa lidiana.<sup>23</sup>

Nella sezione dedicata a Lido in *Paganism in Sixth-Century Byzantium*, A. Cameron passa in rassegna alcuni dei *loci* che comproverebbero, *pace* Kaldellis, l'interesse del Filadelfese per la dottrina cristiana. Tra questi il caso di *Mag.* 1.31.4-5:

ὡς δὲ βραδύνων Ἀθήνησι διὰ τοὺς νόμους σὺν τοῖς μετ' αὐτοῦ πρὸς τοῦτο σταλεῖσιν ὑπὸ Ῥωμαίων ἦται τὸν θεὸν ὁδὸν ὑποδειῖξαι καὶ συλλαβεῖν αὐτῶ πρὸς τοῦτο, ἔχρησεν αὐτῶ τὸ δαιμόνιον, εἰ τῆς πατρίδος ἐπιβάς πρὸ πάσης τάξεως τὴν μητέρα περιπτύξεται καὶ λιπαρῶς περιβάλοι, περιέσται τοῦ σκοποῦ. καὶ διη ἐπανελθὼν ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τὴν γῆν περιβαλὼν (αὕτη δὲ μήτηρ τῶν πάντων), ἠλευθέρωσε Ῥωμαίους τυραννίδος, ἀρχὴν ἐξευρῶν παρ' οὐδενὶ τῶν ἐθνῶν γνωρίζομένην.<sup>24</sup>

Il brano riprodotto è stato oggetto, di recente, di attento studio da parte di U. Roberto, che ha rilevato l'importanza, per Lido, della connessione tra riforme politiche e intervento divino (Roberto 2018, 389). Nel tracciare la storia delle magistrature romane, e, qui, con riferimento specifico al consolato quale forma istituzionale garante della *libertas* dei Romani, il Filadelfese ne ripercorre le origini, individuate nel viaggio ad Atene compiuto da Lucio Giunio Bruto, il quale, una volta consultato un δαιμόνιον e dopo aver fatto ritorno in patria, ἠλευθέρωσε Ῥωμαίους τυραννίδος: Bruto, dunque, grazie all'intermediazione d'una divinità pagana, viene individuato non solo come πρῶτος εὐρετής d'una magistratura decisiva per la storia del popolo romano, ma anche quale simbolo in grado di congiungere la cultura greco-ellenistica da un lato, incarnata da Atene, e, dall'altro, quella romana. In questo contesto, la precisazione che Lido fa immediatamente seguire all'*excerptum* di cui *supra* risulta non meno importante:

καὶ εἰ παρ' Ἑβραίοις Δανιὴλ ὁ προφητῶν θεϊότατος ὑπάτων παρὰ Ἀσσυρίοις γενομένων ποτὲ μνημονεύει. Οὐδὲ γὰρ οὕτως αὐτὸς ἐπὶ τῆς Ἑβραϊδος ἀπέθετο φωνῆς, ὡς Ἀριστέας λέγει, ἀλλ' οἱ ἐρμηνεύσαντες παρὰ Πτολεμαίῳ τὰ λόγια ποτε ἀντὶ δυναστῶν καὶ βουλευτῶν

<sup>22</sup> Psellos, *opusc.* 26 (ed. Duffy 1992).

<sup>23</sup> Ταῦτα μὲν ἂν τις πρὸς τὰς φυσικὰς ἐννοίας ἀφορῶν εἰκονίσειε· προνοία δὲ ὅμως καὶ ἐπισκοπὴ τῆς Δίκης πάντα γίνεται. οὐ γὰρ εἰκῆ, ἐπεὶ τόδε τὸ πᾶν νόμοις μὲν φυσικοῖς συγκροτεῖται, προνοία δὲ θεοῦ καὶ λόγῳ τύχης ἐπέκεινα διοικεῖται (qui citati nell'edizione Wachsmuth). Cf. Rota 2018.

<sup>24</sup> Cito il testo, qui e *infra*, secondo l'edizione Dubuisson, Schamp 2006.

ὑπάτους εἶπον, μήπω τότε παρὰ Ῥωμαίοις ἀνισχύσης τῆς ἀρχῆς  
καὶ παρὰ πᾶσιν ἐπὶ τῷ καινῷ μεγέθει τῆς ἀρχῆς θαυμαζομένης.

[A]nche se, presso gli Ebrei, Daniele, il più divino dei profeti, ricorda consoli un tempo esistiti presso gli Assiri. Daniele, tuttavia, non si espresse così in lingua ebraica, come dice Aristeo, ma furono piuttosto quanti tradussero questo testo al servizio di Tolomeo a parlare di consoli anziché di principi o di consiglieri, giacché la magistratura allora non aveva ancora fatto la propria comparsa presso i Romani e non era tenuta da tutti in ammirazione per la novità della sua grandezza.

Il passo si rivela di sicuro interesse, anche sul fronte linguistico: dopo aver posto l'accento (vedi l'*excerptum* precedente) sul fatto che la magistratura consolare costituisce il risultato dell'iniziativa di Bruto, che inventò una forma di governo sconosciuta a tutti gli altri popoli (ἀρχὴν ἔξευρων παρ' οὐδενὶ τῶν ἐθνῶν γνωρισμένην), Lido aggiunge la precisazione per cui il profeta Daniele sarebbe stato testimone della presenza di consoli presso gli Assiri, sebbene – prosegue Lido – tale attestazione si configuri come il frutto d'un fraintendimento traduttivo dall'originale al greco. Il riferimento è a *Dan. 3.2*, ed in particolare alla lista, redatta non in ebraico, bensì in aramaico,<sup>25</sup> delle personalità d'alto rango convocate da Nabucodonosor per la dedica della statua d'oro da lui fatta erigere: tale lista comprende, nell'originale, satrapi, governatori, prefetti, consiglieri, tesorieri, legisti, giudici e tutte le autorità delle province. Al di là della complessità legata non solo alla traduzione delle cariche elencate, ma anche all'effettiva identificazione delle funzioni da esse indicate,<sup>26</sup> taluni termini ('governatore' [*sagan*] e 'prefetto' [*pehah*]) sono semitici, i restanti invece tradiscono origine persiana (e.g. 'legista' [*dâtabar*] e 'giudice' [*tiftâyê*]).<sup>27</sup> La succitata difficoltà traduttiva, che permane anche nelle lingue moderne, rappresenta tuttavia un aspetto che non sfugge a Lido, indipendentemente dalla *versio* greca a lui disponibile<sup>28</sup> e dal fatto che i Settanta, Teodoziona e Vg (vedi *infra*) presentano un elenco di sei cariche, dunque in difetto d'una categoria di funzionari rispetto alle sette presenti nel TM:

**25** Com'è noto, il *Libro di Daniele*, nella versione originale conservata, inizia in ebraico (1.1-2.4a) e prosegue in aramaico (2.4b-7.27), per poi tornare all'ebraico in 8.1-12.13. Sulla *quaestio* relativa alle ragioni per l'uso delle due lingue rimando alla discussione in Bernini 1991, 1580-1.

**26** Vedi, tra gli altri, Stefanovic 2007, 123: «the precise meaning of each of the seven different ranks that were part of the Babylonian hierarchy is not clear».

**27** Ancora utile, benché datata, la discussione in Montgomery 1927, 197-8.

**28** Quella dei *Septuaginta*, secondo Schamp in Dubuisson, Schamp 2006, I-2, 86 (nota con rif. a *Mag.* 1.31, riprodotto, nell'edizione, a 39-40).

Settanta: καὶ Ναβουχοδοноσορ βασιλεὺς βασιλέων καὶ κυριεύων τῆς οἰκουμένης ὅλης ἀπέστειλεν ἐπισυναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ φυλάς καὶ γλώσσας, σατράπας, στρατηγούς, τοπάρχας καὶ ὑπάτους, διοικητὰς καὶ τοὺς ἐπ' ἔξουσιῶν κατὰ χώραν καὶ πάντας τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἔλθειν εἰς τὸν ἐγκαινισμὸν τῆς εἰκόνοσ τῆς χρυσοῦς.

Teodoziona:<sup>29</sup> καὶ ἀπέστειλεν συναγαγεῖν τοὺς ὑπάτους καὶ τοὺς στρατηγούς καὶ τοὺς τοπάρχας, ἡγουμένους καὶ τυράννους καὶ τοὺς ἐπ' ἔξουσιῶν καὶ πάντας τοὺς ἄρχοντας τῶν χωρῶν ἔλθειν εἰς τὰ ἐγκαίνια τῆς εἰκόνοσ.

Sul versante linguistico, è stato correttamente rilevato come talune scelte terminologiche dei Settanta siano influenzate dal *milieu* egiziano e siano riconducibili al lessico politico e amministrativo tolemaico (vedi, e.g., il ricorso a στρατηγός/τοπάρχης/διοικητής).<sup>30</sup> Tralasciando inoltre il complesso rapporto tra testo masoretico e versione dei Settanta – con quella di Teodoziona che, sembrando recepire il testo originale,<sup>31</sup> si configura plausibilmente quale nuova traduzione indipendente dai Settanta piuttosto che revisione funzionale a garantire miglior accordo con il testo semitico<sup>32</sup> –, non è casuale che Girolamo, la cui traduzione di Daniele<sup>33</sup> deriva dal testo ebraico-aramaico e dalla considerazione anche della *versio* di Teodoziona, non utilizzi il termine *consul*:

itaque Nabuchodonosor rex misit ad congregandos satrapas magistratus et iudices duces et tyrannos et praefectos omnesque principes regionum ut convenirent ad dedicationem statuae quam exererat Nabuchodonosor rex.

Ora, se Bandy, nel commento *ad l.*, non si sofferma sul punto in esame, A. Cameron lo definisce, invece, «the most intriguing citation» (Cameron 2016, 260) e sembra porre in risalto, forse un poco tendenziosamente, il fatto che Lido definisca θεϊότατος il profeta Daniele.

Non credo, tuttavia, ci si trovi qui di fronte a una 'spia linguistica' in grado di corroborare le argomentazioni circa un particolare interesse cristiano da parte del Filadelfese: il contesto è di sicuro aiuto, giacché il rimando al testo profetico non si configura quale espres-

<sup>29</sup> Da non confondersi con il Teodoziona del secondo secolo d.C.; sulla questione, complessa, dei rapporti tra Teodoziona e il proto-Teodoziona rimando ai ragguagli bibliografici forniti nell'introduzione da Ceriani 2019, 1047-54.

<sup>30</sup> Ceriani 2019, 1053.

<sup>31</sup> Per questo orientamento propendeva già Rinaldi 1962, 17-18.

<sup>32</sup> Vedi Neef 2011, 3016.

<sup>33</sup> Una delle prime da lui eseguite (tra il 389 e il 392).

sione d'un determinato sentire religioso, bensì come inserto storico e documentario, che risponde alla precisa funzione di corroborare l'unicità del consolato romano nella storia delle magistrature.

Negli *ipsissima verba* del Filadelfese, dunque, οἱ ἑρμηνεύσαντες παρὰ Πτολεμαίῳ τὰ λόγια ποτε ἀντὶ δυναστῶν καὶ βουλευτῶν ὑπάτους εἶπον: anche esulando dal fatto che l'ordine delle cariche presentate dalla versione dei Settanta e da quella di Teodoziona non concorda (vedi *supra*), non è chiaro a quale delle funzioni, nell'originale aramaico, corrisponderebbero pertanto gli ὑπατοι, con Lido che sembra alludere a una carica di spicco: gli ὑπατοι sarebbero stati erroneamente inseriti ἀντὶ δυναστῶν καὶ βουλευτῶν. Ciò che, tuttavia, ritengo maggiormente significativo è un altro aspetto: per quanto Lido si premuri, con spiccato gusto per il dato linguistico-lessicografico, di 'sollevare' il profeta veterotestamentario (οὐδὲ γὰρ οὕτως αὐτὸς ἐπὶ τῆς Ἑβραϊδος ἀπέθετο φωνῆς) da responsabilità di sorta (attribuite invece, come s'è visto, ai traduttori attivi presso Tolomeo), il rimando a Daniele non sposta alcun 'equilibrio', con quest'ultimo che, semmai, torna ad essere 'sbilanciato' in direzione del 'polo pagano': nel presentare il consolato quale frutto incontrovertibile del felice connubio tra cultura greca e romana, un *unicum*, dunque, nella storia, il fraintendimento lidiano da un lato (l'originale testamentario è in aramaico, non in ebraico), e, dall'altro, il fatto che suddetta unicità dell'*inventio* del consolato sia stata propiziata da un δαιμόνιον, tradiscono semmai un'ulteriore riprova del fatto che la perizia antiquaria e il gusto erudito di Lido trovano sintesi efficace entro l'alveo della cultura dei gentili, piuttosto che in quella cristiana.

## 5 Conclusioni

Decontestualizzare le citazioni testamentarie in Lido, che pur meriterebbero ulteriori approfondimenti, rischia di essere tanto fuorviante quanto metodologicamente inappropriato: se il recupero del passato - greco-romano, e romano in particolare - costituisce il volano della riflessione lidiana, tentare di cogliere nelle assenze, o nelle eventuali, sbiadite presenze, richiami lidiani alla tradizione ebraico-cristiana costituisce un terreno oltremodo scivoloso.

In *Mag.*, Lido definisce Daniele θεϊότατος. Eppure, l'articolazione di tutta la pericope sembra celare, nella costruzione del periodo, una sorta di 'Witz fraseologico': la narrazione del viaggio ad Atene di Lucio Giunio Bruto raggiunge la propria *akmé* nella precisazione circa l'unicità del consolato romano (ἀρχὴν ἐξευρών παρ' οὐδενὶ τῶν ἔθνων γνωριζομένην), un'*akmé*, tuttavia, che pare subito sfumare di fronte alla concessiva introdotta da καὶ εἰ e dall'inserto danielico, il cui *incipit ap. Lyd.* sembra ridimensionare il primato della tradizione greco-romana, ma solo fino alla 'λύσις' finale, che suggella, in una sorta di

*Ringkomposition* concettuale, l'indiscussa novità dell'*inventio* romana (μήπω τότε παρὰ Ῥωμαίοις ἀνισχούσης τῆς ἀρχῆς καὶ παρὰ πᾶσιν ἐπὶ τῷ καινῷ μετέθει τῆς ἀρχῆς θαυμαζομένης ~ ἀρχὴν ἔξευρων παρ' οὐδενὶ τῶν ἔθνῶν γυνωριζομένην).

Quasi a dire che nemmeno Daniele, pur ó προφητῶν θεϊότατος, avrebbe potuto anticipare quel che Bruto, grazie al δαιμόνιον, poté realizzare.

## Bibliografia

- Bandy, A.C. (1983). *On Powers, or, The Magistracies of the Roman State*. Ed., trans., and comm. Philadelphia.
- Bernini, G. (1991). «Daniele». *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, vol. 2. Cinisello Balsamo, 1569-693.
- Bjornlie, M.S. (2013). *Politics and Tradition between Rome, Ravenna and Constantinople. A Study of Cassiodorus and the 'Variae', 527-554*. New York.
- Caimi, J. (1984). *Burocrazia e diritto nel "De magistratibus" di Giovanni Lido*. Milano.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford.
- Cameron, A. (2016). «Paganism in Sixth-Century Byzantium». Cameron, A. (ed.), *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford, 255-86.
- Ceriani, S. (2019). «Δανιηλ. Daniele e Addenda». Rosso Ubigli, L. (a cura di), *La Bibbia dei Settanta*. Vol. 4, *Profeti*. Brescia.
- Deligiannakis, G. (2021). «John Lydus' on the Months: The Last Pluralistic Voice of Antiquity». Makris, K; Panagopoulou, K.; Fassa, E. (eds), *The Changing Face of Hellenism: Cultural Transformations in the Eastern Mediterranean, 323 BC-700 AD* (in corso di stampa).
- Domenici, I. (2007). *Giovanni Lido. Sui segni celesti*. Cura e introduzione di I. Domenici. Traduzione di E. Maderna. Milano.
- Dubuisson, M.; Schamp, J. (2006). *Jean le Lydien. Des magistratures de l'état romain, I-III*. Paris.
- Duffy, J.M. (1992). *Michael Psellus. Philosophica minora, I. Stutgardiae et Lipsiae*.
- Fowden, G. (1986). *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge.
- Hâncu, M.-G. (2016). «In the End there was the Beginning: Pagan Cosmogonies in the Age of Justinian». *AAnthung*, 56, 513-27.
- Hooker, M. (2017). *John Lydus. On the Months (De Mensibus)*. Translated with introduction and annotations by M. Hooker. <https://archive.org/details/JohnLydusOnTheMonthsTr.Hooker2ndEd.2017>.
- Kaldellis, A. (2004). «Identifying Dissident Circles in Sixth-century Byzantium: The Friendship of Prokopios and Ioannes Lydos». *Florilegium*, 21, 1-17.
- Kaldellis, A. (2010). *Prokopios. The Secret History. With Related Text*. Indianapolis.
- Kaldellis, A. (2013). «The Religion in Ioannes Lydos». *Phoenix*, 57, 300-16.
- Kaldellis, A. (2014). «The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome». *Journal of Late Antiquity*, 6(2), 347-66.
- Maas, M. (1992). *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London; New York.

- Macías, C. (2011). «Los terremotos a la luz de la ciencia antigua: el testimonio de Apuleyo, *Mund.* 18.329-332». *Cuad. Filol. Clás (Lat.)*, 31, 37-67.
- Mastandrea, P. (1979). *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone*. Leiden.
- Mastandrea, P. (2012a). «Conoscenza e circolazione del testo a Bisanzio, in età giustiniana». Maraglino, V. (a cura di), *La "Naturalis Historia" di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*. Bari, 9-37.
- Mastandrea, P. (2012b). «Sereno Sammonico: *res reconditae* e dati di fatto». *Lexis*, 30, 505-17.
- Mastandrea, P. (2013). «Egitto e Roma, Etruria e Costantinopoli. Le vie del misticismo in età tardoantica». Scarpi, P.; Zago, M. (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*. Padova, 109-22.
- Mastandrea, P. (2017). «*Caesareana tempora* e *Historia Augusta* (Vita Aureliani 6,4). Su certe periodizzazioni della storia romana proposte dagli scrittori tardoantichi». Cristante, L.; Veronesi, V. (a cura di), *Il calamo della memoria VII. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. Trieste, 205-27.
- Mazza, M. (2009). «Giovanni Lido, *De magistratibus*: sull'interpretazione delle magistrature romane nella Tarda Antichità». Mazza, M. (a cura di), *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo, oriente, cristianesimo nella tarda antichità. Saggi scelti*. Catania, 269-99.
- Montgomery, J.A. (1927). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh.
- Neef, H.-D. (2011). «Daniel / Das Buch Daniel». Karrer, M.; Kraus, W. (Hrsgg), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. 2, Psalmen bis Daniel*. Stuttgart, 3016-51.
- Rinaldi, P.G. (1962). *Daniele*. Torino; Roma.
- Roberto, U. (2018). «Giovanni Lido sul consolato. Libertà, *sophrosyne* e riflessione storico-politica a Costantinopoli (metà VI-inizio VII secolo)». *Lexis*, 36, 384-404.
- Roques, D. (2004). «L'historiographie protobyzantine (IVe–VIIe siècle) et les fragments des historiens grecs de Rome». *Ktema*, 29, 231-52.
- Rota, G. (2015a). «Le cause dei terremoti in *De Ostentis* 53. Le fonti della sismologia di Giovanni Lido». *Koinonia*, 39, 493-519.
- Rota, G. (2015b). «Sismologia e medicina in Giovanni Lido: la tassonomia sismica di *ost. 53*». *Sileno*, 41, 363-86.
- Rota, G. (2017). «Ovidio a Costantinopoli nel VI secolo? A margine di un inserto dei *Fasti* ovidiani nel *De mensibus* di Giovanni Lido (Lyd. *Mens.* 4,2 e Ov. *Fast.* 1,103)». *Paideia*, 72, 293-312.
- Rota, G. (2018). «Michele Psello e un esempio di "risemantizzazione cristiana": *De omnifaria doctrina* 164». *Paideia*, 73, 651-63.
- Stefanovic, Z. (2007). *Daniel. Wisdom to the Wise. Commentary on the Book of Daniel*. Nampa; Oshawa.
- Wallinga, T. (1992). «The Date of Joan Lydus *De magistratibus*». *RIDA*, 39, 359-80.
- Wilson, N.G. (1990). *Filologi Bizantini*. Premessa all'ed. it. di M. Gigante, traduzione di G. Gigante. Napoli.

