

## IL MITO DI AFRODITE ED ADONE ALLA SCUOLA DI RETORICA DI GAZA

Simona LUPI\*

*Résumé.* – Le mythe d’Aphrodite et d’Adonis est le fil rouge qui unit nombreux écrits des Sophistes de l’école rhétorique de Gaza (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Cet article en établit la version répandue dans le milieu gazéen et ses sources et il souligne que, en quelques cas, ce mythe est soumis à une interprétation allégorique d’origine néoplatonicienne. Enfin, l’étude identifie et examine les caractéristiques du « *Dies rosarum* », la fête dans laquelle les Sophistes déclamaient discours sur l’amour d’Aphrodite pour le jeune Adonis.

*Abstract.* – Aphrodite and Adonis’s myth is the main thread that connects numerous writings of Sophists of the Gaza school of Rhetoric (5th-6th century). The paper defines the myth’s widespread version in Gaza and its sources. It equally demonstrates that this myth, in some cases, is subjected to Neoplatonic allegorical interpretations. Finally, this paper identifies and examines the features of the « *Dies rosarum* », the celebration in which the Sophists would declaim texts on Aphrodite’s love for young Adonis.

*Mots-clés.* – mythe, Aphrodite, Adonis, rose, *dies rosarum*, école de Gaza, *Dialexeis*, Anacréontiques, Procope de Gaza, Chorikios, Jean de Gaza, George le Grammairien.

---

\* Università degli Studi di Sassari, simonalupi@hotmail.com

Gli studi relativi al mito di Adone hanno privilegiato ora le sue implicazioni antropologiche e storico-religiose<sup>1</sup>, ora i risvolti letterari di talune fonti<sup>2</sup>; manca invece un'indagine sull'utilizzo di questo mito in ambito scolastico. Ci si propone, quindi, di contribuire ad allargare il campo di studio alla presenza del mito di Adone negli scritti retorico-sofistici tardoantichi attraverso l'analisi della produzione degli esponenti della scuola di Gaza<sup>3</sup>. Il mito di Afrodite ed Adone è tema che ricorre, infatti, nelle tre διαλέξεις ed in tre delle quattro etopee di Procopio<sup>4</sup>; nelle anacreontee 5 e 6 di Giovanni<sup>5</sup>; nella terza anacreontea di Giorgio Grammatico<sup>6</sup> e

1. Si ricordano qui i lavori di J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, Pt. 4 : *Adonis, Attis, Osiris : Studies in the History of Oriental Religion*, 3<sup>e</sup> ed., London 1911-1915 ed i capitoli XXIX-XXXIII dell'edizione abbreviata dall'autore nel 1922 : J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, London 1922, trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino 1973, vol. I, p. 503-541 ; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972, trad. it. *I giardini d'Adone*, Milano 2009 (un confronto fra « l'Adone "agrario" di J. G. Frazer e l'Adone "antiagrario" di M. Detienne » [p. 19] ed un tentativo di conciliazione sono offerti da D. SABBATUCCI, « Il problema storico-religioso di Adonis : confronto tra il momento frazeriano e il moderno » in AA. VV., *Adonis : relazioni del colloquio in Roma, 22-23 maggio 1980*, Roma 1984, p. 19-24). Si veda, inoltre, W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966, che offre una raccolta delle testimonianze sul mito di Adone, dall'epoca classica fino a quella tardoantica, e ne propone un'interpretazione attenta alla contestualizzazione nel tessuto storico-sociale e nell'ambiente che le ha prodotte (cf. l'*excursus* sugli studi precedenti alle p. 9-17). Per uno studio della ricezione del mito di Adone J. WEISER, « Adonis » in *Der Neue Pauly*, Suppl. Bd. 5, *Mythenrezeption*, Stuttgart-Weimar 2008, p. 15-26.

2. Su Teocrito : C. SEGAL, « Adonis and Aphrodite : Theocritus, Idyll III,48 », *AC* 38, 1969, p. 82-88 ; A. RUIZ DE ELVIRA, « Adonis en Teócrito, XV », *Myrtia* 16, 2001, p. 319-320 ; sull'epitafio d'Adone : E. WILL, « Sur deux passages de l'Épithaphios d'Adonis », *REG* 76, 1963, p. 19-20 ; M. FANTUZZI, « Bion. Adon. epitaph. 25 », *MCr* 13-14, 1978-1979, p. 361-362 ; *Id.*, « Bionis Adonis Epitaphium : contesto culturale e tipologia testuale », *Philologus* 125, 1981, p. 95-108 ; J. D. REED, *Bion of Smyrna : The Fragments and The Adonis*, ed. with *Introd. and Commentary*, Cambridge 1997 ; B.M. PALUMBO STRACCA, « Note esegetiche e testuali all'Adonis di Bione », *RCCM* 49, 2007, p. 249-266 ; *EAD.* « Bione, Epitafio di Adone (XL Gallavotti) : testo e traduzione », *RCCM* 50, 2008, p. 303-308 ; R. HUNTER, « Bion and Theocritus : a Note on Lament for Adonis v. 55 », *MD* 32, 1994, p. 165-168 ; Ovidio : M. CIOGNINI, « Per una tipologia del motivo mitico della metamorfosi. Il caso di Adonis e Mirra », *SMSR* 10, 1986, p. 5-32.

3. Sulla scuola di retorica, fiorita a Gaza tra V e VI sec. d.C., rimane ancora fondamentale lo studio di K. SEITZ, *Die Schule von Gaza*, Heidelberg 1892. Un ampio panorama del contesto storico-culturale della Gaza tardoantica è fornito dai contributi dei volumi collettanei *Christian Gaza in Late Antiquity*, B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFSKY eds., Leiden-Boston (Mass.) 2004 e *Gaza dans l'antiquité tardive : archéologie, rhétorique et histoire*, actes du colloque international de Poitiers (6-7 mai 2004), C. SALIOU ed., Salerno 2005.

4. Procop. Gaz., *Op.*, I-VI, E. AMATO. Sugli scritti di Procopio di Gaza si veda ora il volume con traduzione e note di commento a cura di E. AMATO, *Rose di Gaza : gli scritti retorico-sofistici e le epistole di Procopio di Gaza*, Alessandria 2010, che fornisce inoltre ampie informazioni sulla vita e la produzione del maestro di Coricio. Si rinvia a tale volume per la precedente bibliografia su Procopio.

5. Jo. Gaz., *Anacr.*, 5-6, F. CICCOLELLA : il testo critico accompagnato da introduzione, traduzione italiana e note si trova in F. CICCOLELLA, *Cinque poeti bizantini : anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000, p. 151-173. Si rinvia all'introduzione di questo studio (p. 118-126) per un quadro sulla figura e l'opera di Giovanni di Gaza ed ulteriori indicazioni bibliografiche.

6. Georg. Gramm., *Anacr.*, 3 (per il testo critico, la traduzione e le note di commento v. F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 202-213). La figura di Giorgio Grammatico è piuttosto evanescente, tuttavia alcuni elementi interni ai suoi carmi e le notevoli affinità di stile e contenuto con le anacreontee di Giovanni e la *Descrizione dell'immagine collocata nella città di Gaza* di Procopio fanno ritenere plausibile una sua appartenenza all'ambiente gaeo cf. F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 176-178.

nella *διάλεξις* 9 di Coricio<sup>7</sup>. Sebbene tale mito costituisca un filo rosso che unisce l'opera dei maggiori esponenti della scuola di Gaza, tale aspetto della produzione retorico-sofistica gazea non ha goduto tuttavia fino ad ora di una trattazione unitaria che mettesse in relazione e confrontasse i singoli scritti su questo mito. L'interesse per questo aspetto dell'opera dei Gazei è giustificato, invece, dall'ampio spazio che vi si dedica al mito di Afrodite ed Adone, testimonianza di una sua diffusione nella prassi scolastica che ci permette di riflettere sulla sua utilizzazione in sede retorica, sui motivi della sua diffusione, sul contesto performativo ed il valore assunto da questo mito pagano in una precisa area geografica, la Palestina, ed in un preciso momento storico, l'impero cristiano di Giustiniano<sup>8</sup>.

### 1. – LA VERSIONE DEL MITO DI AFRODITE ED ADONE NEGLI SCRITTI RETORICO-SOFISTICI DEI GAZEI

Negli scritti dei Gazei il tema dell'amore di Afrodite per Adone si inserisce nel più ampio quadro della descrizione dell'avvento della primavera. Trattata dagli autori delle *τέχνη ῥητορικῆ* e sviluppata da maestri di retorica come Libanio<sup>9</sup>, la descrizione della primavera era tema usuale anche per i sofisti di Gaza, come ci testimonia un'epistola indirizzata da Procopio al fratello Zaccaria, in cui si legge (Procop. Gaz., *Ep.*, 18, A. GARZYA, R. J. LOENERTZ) :

---

7. Chor., XVI (= dial. 9 p. 196 ss. F.-R.). L'opera di Coricio è stata di recente oggetto dell'interesse degli studiosi : è ora disponibile una traduzione in lingua inglese delle sue declamazioni e *διάλεξις* accompagnata da note a cura di R. PENELLA, *Rhetorical Exercises from late Antiquity. A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*, Cambridge 2009. La declamazione *Milziade* gode, inoltre, di una traduzione in lingua italiana con note di commento ed introduzione da me curata (S. LUPI, *Coricio di Gaza, XVII (= decl. 4) F.-R. : Milziade*. Introduzione, traduzione e commento, Freiburg 2010) ; i due epitafi in onore di Procopio e della madre del vescovo di Gaza hanno ora una nuova edizione critica con introduzione, traduzione e commento a cura di C. GRECO, *Due orazioni funebri*, Alessandria 2010. L'epitafio per Procopio è stato tradotto e commentato anche da A. Corcella per il volume collettaneo di E. AMATO, *op. cit.*, p. 507 ss.

8. Dopo gli studi a cavallo tra Otto-Novecento, che stabilivano l'origine orientale di Adone individuandone un suo corrispettivo in Eshmun o Tammuz (v. R. DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*, vol. II, Paris 1905, p. 148-155 ; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911 ; J. G. FRAZER, *op. cit.*) e lo interpretavano come divinità agraria, gli studi di W. ATALLAH (*op. cit.*), M. DETIENNE (*op. cit.*) e C. PICCALUGA, (« Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura » in B. GENTILI, G. PAIONE eds., *Il mito greco*, Roma 1977, p. 33-48), hanno avuto il merito di evidenziare la necessità di prediligere una maggiore contestualizzazione delle fonti ed un'indagine sulle peculiarità dello *status* e del culto di Adone nelle concrete e molteplici realtà culturali. I risultati raggiunti da questi studi hanno aperto, dunque, nuove impostazioni di metodo e prospettive di ricerca, recepite dal volume di S. RIBICHINI, *Adonis : aspetti « orientali » di un mito greco*, Roma 1981 (cf. l'introduzione di S. RIBICHINI al volume *Adonis*, Roma 1984). Lo studioso, adottando una prospettiva storica, mira a delineare i mutamenti, le stratificazioni ed i riadattamenti del *background* siro-palestinese di Adone nella Grecia classica. Il presente contributo intende seguire questo approccio storico ed analizzare, dunque, i connotati del mito di Adone nello specifico contesto storico-sociale della Gaza tardoantica per valutarne l'uso e gli eventuali adattamenti nell'ambiente scolastico che ne ha fatto un suo prodotto culturale.

9. Theon, *Prog.*, t. II, p. 118, 20 Spengel (= p. 67 Patillon) ; Hermog., *Prog.*, X, 9 ; Aphth., *Prog.*, p. 37, 6 Rabe (= p. 147 Patillon) ; Lib., *Descr.*, 7 (t. VIII p. 479-482 F.).

*Forse ti meravigli se io, pur essendo un sofista e contemplando già la primavera, ho passato sotto silenzio questo tema pur nella necessità di pavoneggiarmi con l'eloquenza ; e probabilmente cerchi nelle lettere fiori, rondini, il ritorno della bonaccia marina, il bell'Adone ed Afrodite che, a sorpresa, se ne è innamorata. E ti meravigli di non sentir parlare di nuovo della rosa e della sua grazia. Non potrei dire nulla di questo, soprattutto a te : che mai tu, schernendomi, possa di nuovo definirmi privo di buon gusto e sofista.<sup>10</sup>*

L'epistola, al di là delle intenzioni polemiche espresse dal Gazeo, è testimonianza di quanto la descrizione della primavera fosse un argomento avvertito come tipico della produzione sofistica : all'arrivo della primavera doveva essere usuale ascoltare discorsi relativi a quella stagione, se Procopio stabilisce una stretta relazione tra la figura del sofista ed il tema declamatorio della primavera, immaginando, tra l'altro, che Zaccaria si meravigli del silenzio del fratello su tale argomento. I temi elencati nell'epistola sono gli stessi che ritroviamo nelle descrizioni della primavera fatte dai Gazei e, tra questi, spicca per l'appunto l'amore di Afrodite per Adone. Ad introdurre la narrazione dell'amore della dea per il bel mortale è il fiore della rosa. Del mito si privilegia, infatti, l'aspetto eziologico che spiega l'origine del colore rosso di questo fiore : Adone, intensamente amato da Afrodite, viene ucciso durante una battuta di caccia da Ares che, geloso della dea, si è trasformato in cinghiale. Afrodite, disperata per la notizia, si precipita in soccorso dell'amato mortale e si ferisce il piede con la spina di una rosa bianca. Il sangue della dea tramuta il colore della rosa che diventa rossa<sup>11</sup>.

L'inserimento del mito eziologico sull'origine del colore rosso della rosa risponde ad un preciso precetto retorico relativo al δὴγγμα<sup>12</sup>, la 'narrazione', che leggiamo nei *progymnasmata* di Aftonio. Il discepolo di Libanio scrive infatti : « Quando ammirate la bellezza della rosa, pensate alla ferita di Afrodite<sup>13</sup> ». Segue quindi il riassunto della vicenda mitica fino alla morte di Adone per mano del geloso Ares, trasformatosi in cinghiale.

La versione della morte di Adone presente in Aftonio e negli scritti dei Gazei è attestata solo da fonti tarde : la figura di Ares, che, geloso per l'amore di Afrodite per Adone, uccide il giovane compare, infatti, presso un gran numero di poeti, autori e scoliasti di epoca cristiana<sup>14</sup>, ma in epoca classica doveva essere diffusa la versione secondo cui fu Artemide ad uccidere Adone per vendicarsi di Afrodite, come ci indicano un passo dell'*Ippolito* di Euripide<sup>15</sup> e la versione di Paniassi ricostruibile attraverso la testimonianza di Apollodoro<sup>16</sup>. La diffusione in ambiente gazeo di questa variante sulle cause della morte di Adone oltre a spiegarsi col fatto

10. La presente traduzione è mia, nel caso di passi tradotti da altri il nome del traduttore è indicato tra parentesi subito dopo il testo.

11. V. Procop. Gaz., *Op.*, I, 3 ; II, 5-6 ; III, 3-4 ; IV, 5 ; V, 4 ; VI, E. AMATO ; Jo. Gaz., *Anacr.*, 5, vv. 25-35 ; 6, vv. 34-40, F. CICCOLELLA ; Georg. Gramm., *Anacr.*, 3, F. CICCOLELLA ; Chor., XVI, 7 F.-R.

12. Cf. Procop. Gaz., *Ep.*, 11, A. GARZYA, R. J. LOENERITZ in cui Procopio definisce appunto il mito di Afrodite ed Adone un δὴγγμα ἀρχαίων.

13. Aphth. *Prog.*, p. 3, 5 ss. Rabe = p. 114 Patillon.

14. Cf. W. ATALLAH, *op. cit.* p. 72 s. con n. 1 per il rinvio ai passi.

15. Eur., *Hyp.*, 1420 ss.

16. Apollod., III, 14,4.

che tale versione poteva ormai essere divenuta la *vulgata*, potrebbe essere stata determinata anche dalla sua presenza nel manuale di Aftonio, forse usato alla scuola di Gaza. Inoltre, una fonte che contribuì alla diffusione in ambito gazeo della morte di Adone per mano di Ares, trasformatosi in cinghiale, fu il *Commento ad Isaia* di Cirillo d'Alessandria (inizio V sec. d.C.), che narra il mito a commento di Isaia XVIII 1-2<sup>17</sup>, in cui il profeta, parlando della Nubia, afferma che il paese « manda ambasciatori per mare, in canotti di papiro sulle acque ». Il passo viene spiegato dal patriarca come un riferimento ai riti in onore di Adone compiuti tra Alessandria e Biblio ed in questo contesto inserisce l'*excursus* sul mito di Afrodite ed Adone. Procopio adotta la spiegazione di Cirillo di Alessandria per il suo commento al medesimo passo di Isaia<sup>18</sup>, attraverso una sintesi che non trascura la ripresa di termini ed espressioni adoperate da Cirillo.

Alcuni poeti – scrive Procopio – narrano che Cinira si unì carnalmente a sua figlia Mirra e che da quest'unione nacque un bambino di nome Adone (Procop. Gaz., *Comm. ad Is.*, PG 87/II col. 2137, 47-49 : Κινύραν λέγουσί τινες ποιηταὶ Μύρρα τῆ θυγατρὶ συγγενόμενον, παῖδα ποιῆσαι τὸν Ἄδωνι. Cf. Cyrill. Alex., *Comm. ad Is.*, PG 70/III col. 440, 41-46 : Μυθολογοῦσί τινες τῶν παρ' Ἑλλησι ποιητῶν Μύρραν γενέσθαι τὴν τοῦ Κινύρου τινὸς θυγατέρα, ὃς δὴ καὶ ἀχαλίνοις ὀρμαῖς ταῖς εἰς φιληδονίαν ἠπτώμενος, συνεπλέκετο μὲν ἀσελγῶς τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ, μητέρα δὲ αὐτὴν ἐποίει παιδός, ὃν δὴ καὶ ὠνόμασεν Ἄδωνι). Fu abbandonato sulle montagne e se ne presero cura le ninfe oreadi che lo allevarono (Procop. Gaz., col. 2137, 49-50 : Τὴν δὲ πράξιν αἰδεσθεὶς ἐν ὄρει τοῦτον ἐξέθετο. Νύμφαι δὲ τοῦτον ὀρεάδες ἐξέθρεψαν. Cf. Cyrill. Alex., col. 440, 47-51 : Ἐπερυθριῶν δὲ τῷ γεγονότι καὶ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις, ὅτι πέπραχεν ἀνοσίως ἐξελεγχόμενος, ἐξέθηκεν ὡς φασὶ τὸ παιδίον ἐν ὄρει. Λαβοῦσαι δὲ τοῦτο τῶν ἐκεῖσε νυμφῶν τινες, ἃς καὶ ὀρεάδας καλοῦσι δαίμονας, ἔθρεψαν). Divenuto adulto e bellissimo si dedicò alla caccia ed, imbattutasi in lui, Afrodite se ne innamorò (Procop. Gaz., col. 2137, 51-52 : Εὐπρεπὴς δὲ τὴν ὥραν γενόμενος μετῆρχετο κυνηγέσια. Ὡς συνήλθεν Ἀφροδίτῃ τὸ κάλλος θαυμάσασα. Cf. Cyrill. Alex., col. 440, 51-56 : ὃς δὴ καὶ ἠβήσας, καὶ ἐν νεανίαις ἤδη τελῶν, εὐπρεπεστάτην μὲν ἔχων τὴν ὥραν ἐφαίνετο· ἤπτετο δὲ κυνηγ[ε]ίας, [...]. Eίτα, φησὶ, θεασαμένη τοῦτον ἢ παρ' αὐτοῖς Ἀφροδίτῃ - ἐταιρικὸν δὲ τοῦτο γύναιον ἦν -, ἠράσθη). Ares, colto da gelosia perché a sua volta innamorato della dea, si trasformò in un cinghiale ed uccise Adone (Procop. Gaz., col. 2137, 52-54 : ἐφ' ᾧ ζηλοτυπῆσας Ἄρης - ἦν γὰρ αὐτῆς ἐραστῆς - εἰς σὺν μεταβληθεὶς θηρῶντα τοῦτον ἀπέκτεινε. Cf. Cyrill. Alex., col. 440, 57-59 : Καὶ πρὸς γε τοῦτο λελυπημένος ὁ Ἄρης, ἀντεραστῆς ὑπάρχων τῆς Ἀφροδίτης, σὺν παρειακάζεται, καὶ θηρῶντι μὲν ἐπιτηδᾶ, διόλλυσι δὲ παραχρήμα). La dea, non sopportando il dolore per la morte del giovane scese giù nell'Ade per riportare in vita l'amato e, poiché anche Persefone se ne era innamorata, le due dee si misero d'accordo

17. PG 70/III coll. 440, 41 ss.

18. Procop. Gaz., *Comm. ad Is.*, XVIII, 1-2, PG 87/II coll. 2137, 47 ss. Cf. L. EISENHOFER, *Procopius von Gaza, eine literarhistorische Studie*, Freiburg im Br. 1897, p. 65, il quale fornisce un inventario delle fonti adoperate da Procopio nei suoi scritti di esegesi biblica.

e stabilirono che il giovane stesse per metà anno con ciascuna (Procop. Gaz., coll. 2137, 54-55 – 2140, 1-4 Τὸ δὲ πάθος Ἀφροδίτη μὴ φέρουσα, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐχώρει τὸν ἄδην ἀνοίσουσα τὸν ἐρώμενον. Ὡς δὲ καὶ ἡ τοῦ Πλούτωνος ἀντήρα τούτου γυνή, συνέθεντο πρὸς ἀλλήλας μερισθέντος εἰς δύο τοῦ ἔτους, πρὸς ἡμῖν συνεῖναι τῷ νέῳ. Cf. Cyrill. Alex., col. 441, 1-9 Καθίκετο δὲ δυσθυμίας εἰς τοῦτο καὶ λύπης, ὥστε καὶ εἰς αὐτὸν καταφοιτῆσαι τὸν ἄδην, ἀνακομίσει θέλουσα τὸν ἐρώμενον. Ἐπειδὴ δὲ ἡ τοῦ Πλούτωνος γυνή μετεποιεῖτο τοῦ νεανίσκου σφόδρα, καὶ ἀξιοθαύμαστον ἔχοντα τὴν ὥραν οὐκ ἠφίει, συνέθεντο πρὸς ἀλλήλας, ὥστε μερίσασθαι τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν κύκλον· καὶ ἐξ ἡμισείας ἔχειν αὐτόν)<sup>19</sup>.

Come si nota dal confronto dei passi, Procopio segue la falsa riga di Cirillo di Alessandria, tagliandone alcuni passi, riassumendone altri, ma anche citandone ampi stralci *ad verbum* come nella pratica delle catene *stricto sensu*<sup>20</sup>.

Il racconto del mito di Afrodite ed Adone così come fatto da Procopio nel suo *Commento ad Isaia* trova dei paralleli nella produzione retorica dei Gazei. L'espressione ἐφ' ᾧ ζηλοτυπήσας Ἄρης (ἦν γὰρ αὐτῆς ἐραστῆς) εἰς σὺν μεταβληθεὶς θηρῶντα τούτον ἀπέκτεινε (PG 87/ III col. 2137, 52-54) compare quasi identica nella διάλεξις *Sulla rosa* dello stesso Procopio (Procop. Gaz., *Op.*, 43-44, E. AMATO : Ἄρης γὰρ ταῦτα μαθὼν — ἦρα δὲ καὶ οὗτος τῆς Ἀφροδίτης — ἐζηλοτύπει τὸν νέον)<sup>21</sup>. La discesa agli inferi di Afrodite in cerca di Adone è, poi, il tema di fondo della sesta anacreontea di Giovanni di Gaza : « Del medesimo, quali

19. Il racconto di Procopio prosegue sulla falsa riga di Cirillo di Alessandria e narra dell'istituzione di una festa per quando Adone saliva sulla terra e di un compianto funebre per quando riscendeva agli inferi (sulle celebrazioni per la morte e 'resurrezione' di Adone v. W. ATALLAH, *op. cit.*, p. 259 ss.). Le donne di Alessandria, preso un vaso, vi sigillavano una lettera per le donne di Biblo, come se annunciassero di aver trovato Adone. Lasciato in balia del mare, il vaso arrivava autonomamente a Biblo con il lieto annuncio che faceva cessare il pianto delle donne di quella città (sulle Adonie a Biblo v. E. WILL, « Le rituel des Adonies », *Syria* 52, 1975, p. 93-105 : p. 100 ss. su Luc., *Syr. D.*, 6 [art. ristampato in *Id.*, *De l'Euphrate au Rhin*, Beyrouth 1995, p. 289-301 ; v. anche *Id.*, « Adonis chez les Grecs avant Alexandre », *Transeuphratène* 12, 1996, p. 65-72] ; B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977 ; J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth 2009, p. 58-61, 139, 177-178).

20. Il *Commento ad Isaia* di Procopio non ha la struttura di una catena *stricto sensu* con la citazione letterale dei singoli autori raggruppati attorno al testo biblico e l'indicazione dei loro nomi, ma è un commento senza soluzione di continuità che raggruppa e combina assieme differenti frammenti. A parte l'inventario delle fonti fornito da L. EISENHOFER, *op. cit.*, per il *Commento ad Isaia* manca uno studio che analizzi il modo in cui Procopio utilizza, sintetizza e rielabora i passi dei commentatori adoperati e come si discosti dal genere vero e proprio delle catene. Per un quadro delle fonti esegetiche di Procopio e dello *status quaestionis* circa il suo essere stato o meno inventore delle catene si veda il contributo di B. TER HAAR ROMENY, « Procopius of Gaza and His Library » in H. AMIVAR, B. TER HAAR ROMENY eds., *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven-Paris-Dudley/MA 2007, p. 173-190.

21. Si è a lungo discusso sui possibili motivi della compresenza di scritti procopiani apertamente cristiani e di altri retorico-sofistici in cui, al contrario, l'elemento cristiano od anche solo il richiamo agli scritti di esegesi biblica sarebbero totalmente assenti : è merito di E. Amato aver sottolineato come tale netta separazione sia solo apparente e come, invece, nel *corpus* di Procopio vi sia un dialogo tra i diversi tipi di scritti, anche attraverso la ripresa di termini ed espressioni dall'uno all'altro, come nel nostro caso su cui E. AMATO, *op. cit.*, p. 47, n. 16.

parole direbbe Afrodite mentre cerca Adone ; a lei ribatte Zeus rispondendo parola a parola<sup>22</sup> ». Il carme di Giovanni di Gaza si presenta come un dialogo fra Afrodite che, disperata per la morte di Adone intende scendere nell'Ade, e Zeus, che la rimprovera per i tormenti d'amore che infligge agli uomini ed agli dèi. Tale anacreontea mostra una commistione fra due versioni : la discesa nell'Ade di Afrodite dopo la morte di Adone rimanda al racconto di Cirillo di Alessandria, probabilmente non circoscritto al *Commento ad Isaia*, ma diffuso in ambito gazeo grazie all'intercessione di Procopio, mentre la figura di Zeus che dialoga con la dea è da ricollegare al racconto del mito che Apollodoro attribuisce a Paniassi (Apollod., III, 14,4), secondo cui Adone fu consegnato da Afrodite a Persefone in un'urna già subito dopo la sua nascita e la contesa fra le due dee, sorta quando Afrodite intendeva riprendere il giovane con sé, fu risolta da Zeus.

A fare da *pendant* all'etopea di Afrodite composta da Giovanni è la terza anacreontea di Giorgio Grammatico. In questo carme, dal titolo « Che cosa direbbe Ares se Afrodite fosse ferita da una spina di rosa », è il dio della guerra che si mostra partecipe del dolore provocato ad Afrodite dalla ferita e che si strugge per il suo amore non corrisposto, lamentandosi dei pungoli di passione che la dea infligge ad uomini ed immortali e che identifica con le spine della rosa. Entrambe le etopee, come ha messo in rilievo R. Anastasi<sup>23</sup>, hanno delle consonanze nel titolo e nello svolgimento con la sesta *διάλεξις* di Procopio di Gaza, un'etopea dal titolo « Quali parole pronunciarebbe Afrodite, cercando Adone, punta nel piede dalle spine ». Per la scelta di sviluppare il mito in forma di etopea in versi e per la variazione proposta da Giorgio Grammatico, i due autori delle anacreontee sembrano voler entrare in competizione con lo scritto di Procopio<sup>24</sup> ed inserirsi con un loro personale apporto in questa tradizione gazea.

## 2. – LO SFONDO NEOPLATONICO

Nella *διάλεξις* II *Sulla primavera* l'occasione letteraria raccontataci da Procopio è una sua passeggiata fuori dalle mura, ἔξω τείχους (Procop. Gaz., *Op.*, II 48, E. AMATO), al risveglio della primavera. Per un pubblico accorto come quello di Procopio l'espressione ἔξω τείχους dovette essere un immediato richiamo al *Fedro* di Platone (cf. Pl., *Phr.*, 227a, ἔξω τείχους), così come tutta la descrizione iniziale (Procop. Gaz., *Op.*, II, 48 s., E. AMATO) :

*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 mi incammino solo soletto, spostandomi tra boschi ed alberi.*  
(trad. di E. Amato).

22. Cf. F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 161 ss.

23. R. ANASTASI, « Giorgio Grammatico », *Sicul. Gymn.* 20, 1967, p. 209-253.

24. È questa la condivisibile opinione di R. ANASTASI, *art. cit.*, p. 221.

L'implicito richiamo al Socrate del *Fedro* platonico, che abbandona lo studio per fare una passeggiata fuori dalle mura, è subito chiarito dal passo successivo (Procop. Gaz., *Op.*, II, 50 ss., E. AMATO) :

*E nel vagare con lo sguardo qua e là, mi sovvenne di Socrate, figlio di Sofronisco. Un antico racconto<sup>25</sup> fa sospingere, infatti, anche lui, una volta, fuori dalla città : giunto presso l'Illisso (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.* (trad. di E. Amato).

Archetipo del *locus amoenus*<sup>26</sup>, il luogo che vide il discorso tra Socrate e Fedro è modello su cui ricalcare la descrizione del prato in cui si ritrova Procopio : il ruscello che scorreva in mezzo al campo ricorda l'Illisso e l'espressione ἦδον μὲν ὑπὲρ κεφαλῆς ὄρνιθες μουσικοί (Procop. Gaz., *Op.*, II, 59 s., E. AMATO) è quella che si ritrova nel *Fedro* a proposito delle cicale : Pl., *Phdr.*, 258e, 7 ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες. La scelta di inserire il richiamo al *Fedro* platonico si spiega alla luce dei precetti retorici : Ermogene<sup>27</sup> utilizza questo passaggio del Fedro per illustrare ἐκφράσεις capaci di produrre ἡδονή e γλυκύτης ed è noto che la descrizione del luogo lungo le rive dell'Illisso era oggetto di imitazione fin dall'epoca alto imperiale<sup>28</sup>. La riproposta dell'ambientazione e dell'atmosfera del *Fedro* fornisce, inoltre, alla διάλεξις una connotazione aggiuntiva, una patina platonica che investe l'intera narrazione<sup>29</sup>. Procopio è qui ad un tempo autore e personaggio letterario, nuovo Socrate in un prato ricco di fiori ed alberi : l'alloro, il giacinto, il pino, il narciso<sup>30</sup>, ai quali corrispondono nel suo

25. Pl., *Phdr.*, 227a e 230 b-e.

26. A tale proposito v. M. TRAPP, « Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature » in D. RUSSELL ed., *Antonine Literature*, OXFORD 1990, p. 141-173 : p. 141-148.

27. Hermog., *Id.*, II 4 = p. 331, 22 – 332, 2 Rabe.

28. Cf. M. TRAPP, *art. cit.*, p. 145 n. 9.

29. Secondo E. Amato, il richiamo/imitazione del passo platonico « lungi dal rappresentare un semplice e sterile omaggio letterario al precedente platonico, ... potrebbe piuttosto profilarsi come un'ulteriore chiave di lettura, filosofico-religiosa, della produzione profana di Procopio ... Non è questo, del resto, il solo passo, in cui vi sia da parte di Procopio un richiamo alle dottrine erotiche di Platone : ad es., risale al *Simposio* (180d-e) la distinzione operata in *Op.* III, 2, 16-18 Amato tra Afrodite urania ed Afrodite "comune", alla quale è attribuita, in ultima istanza, da Procopio la causa della morte del giovane Adone. Che, dunque, dietro tali richiami si nasconda il monito a non lasciarsi fuorviare dall'amore, inteso come passione ? » (E. AMATO, *op. cit.*, p. 270 n. 23).

30. I fiori e gli alberi ricordati da Procopio erano oggetto usuale di declamazioni ed esercizi retorici, come dimostra il *corpus* progimnastico di Libanio : v. per il giacinto Lib., *Narr.*, 2 (t. VIII p. 33 s. F.), per il pino Lib., *Narr.*, 4 (t. VIII p. 35 s. F.) e 32 (t. VIII p. 53 s. F.), per l'alloro Lib., *Narr.*, 17 (= t. VIII p. 44 s. F.). Sui *progymnasmata* di Libanio v. C. A. GIBSON, *Libanius's Progymnasmata : Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric. Translated with an Introduction and Notes*, Atlanta 2008.



racconto altrettanti miti eziologici<sup>31</sup>. Il ricordo della morte di Adone e del ferimento di Afrodite è posto a conclusione della *διάλεξις*, dopo che Procopio ha sottolineato il primeggiare della rosa su tutti gli altri fiori per profumo e bellezza. Il racconto mitico presenta i soliti elementi narrativi : l'amore di Afrodite per Adone ; la gelosia di Ares ; la morte del giovane per mano del dio trasformatosi in cinghiale ; il ferimento di Afrodite con la spina di una rosa ed il sangue della dea che diviene il colore naturale delle rose. A conclusione del racconto Procopio osserva che non sa se il mito corrisponda al vero, ma che nei dipinti, tuttavia, Afrodite e gli Eroti sono incoronati di rose<sup>32</sup>. Il richiamo all'iconografia del tempo inserisce nell'attualità il mito e ne relativizza la sua portata mostrandolo come puro soggetto d'arte, pittorica od oratoria, vicenda che, in quanto tale, non è importante sottoporre al vaglio se sia vera o meno. La considerazione di Procopio trova un suo parallelo nella valutazione del mito di Borea e Orizia, e dei miti in generale, fatta da Socrate in risposta alla domanda di Fedro, se fosse persuaso che il racconto del rapimento della giovane da parte del vento fosse vero<sup>33</sup> : come Socrate dichiara di non essere interessato alle disquisizioni circa la veridicità dei miti e la loro razionalizzazione<sup>34</sup>, così Procopio mostra di accettare senza troppe domande il racconto della vicenda d'amore di Afrodite ed Adone e del ferimento della dea trovandone giustificazione nella tradizione iconografica.

Il mito di Afrodite ed Adone è collocato su uno sfondo platonico anche nella terza *διάλεξις* di Procopio, *Sulla rosa*. In questo caso non si tratta della descrizione di un *locus amoenus* e di richiami al *Fedro*, ma della celeberrima distinzione platonica tra Afrodite urania ed Afrodite *pandemos* che risale al *Simposio* (180d-e). Se l'Afrodite nata dalla spuma marina per le gocce stillate dal membro di Urano è raffigurata dalla poesia e dalla pittura in mezzo al mare, attorniata da Tritoni, Nereidi, pesci e delfini (§1), l'Afrodite *pandemos*, figlia di Dione e Zeus<sup>35</sup>, è rappresentata a gareggiare per bellezza o a trascinare gli dèi in amori contrastati (§2). Di questa, per Procopio, sono segno distintivo le nozze ed è lei la protagonista della vicenda che la vede innamorata di Adone (§3). Che l'Afrodite *pandemos* sovrintendesse alle nozze era convinzione neoplatonica, affermata da Plotino<sup>36</sup> ; quanto all'identificazione dell'Afrodite protagonista del mito di Adone con l'Afrodite 'comune' essa è presente anche nell'etopea che Procopio dedica alla dea<sup>37</sup> e nella sesta anacreontea di Giovanni di Gaza<sup>38</sup>, dove Afrodite dice di essere nata dal seme di Zeus per mescolare amori atti a generare : il fatto ci fa pensare che in ambito gaeo l'identificazione dell'Afrodite innamorata di Adone con la platonica Afrodite *pandemos* fosse invalsa. D'altra parte, il famoso cinto (*χεστός*), che è l'attributo di Afrodite

31. Per i miti eziologici legati alla nascita delle piante v. Ov., *Met.*, I, 452-567 per l'alloro ; X, 106-141 per il cipresso ; X, 162-219 per il giacinto.

32. Per i paralleli iconografici v. E. AMATO, *op. cit.*, p. 271, n. 26.

33. Pl., *Phr.*, 229b-d.

34. Pl., *Phr.*, 229d-230a.

35. La versione secondo cui Afrodite nasce da Zeus e Dione è già in *Il.*, V, 370 s.

36. Plot., III, 5, 3.

37. Procop. Gaz., *Op.*, VI, 2 (p. 43, 22, E. AMATO) con E. AMATO, *op. cit.*, p. 274 n. 62.

38. Jo. Gaz., *Anacr.*, 6 v. ,11, F. CICCOLELLA.

*pandemos* nella terza e sesta διάλεξις procopiana<sup>39</sup>, ricorre come oggetto che contraddistingue la dea anche nelle διαλέξεις di Coricio di Gaza dedicate al mito di Adone<sup>40</sup>; il ricordo della gara di bellezza disputata con Era ed Atena è inoltre episodio che Procopio lega all'Afrodite *pandemos* e che Coricio sfrutta come occasione in cui ambientare la sua διάλεξις 24 di cui parleremo più avanti<sup>41</sup>.

Della terza διάλεξις di Procopio *Sulla rosa* merita, infine, una particolare attenzione l'osservazione conclusiva: « Essa (scil. la rosa), inoltre, unendosi a Dioniso, rappresenta la salvezza degli uomini<sup>42</sup> ». Per E. Amato<sup>43</sup> « Procopio introduce nella sua opera un'allegoria (di qui l'uso del verbo μιμείται, nel senso di “rappresenta”, “simboleggia”) relativa al mistero del vino eucaristico » (p. 49). Dietro la figura della rosa, così come dietro all'immagine del vino rappresentato per metonimia da Dioniso, si nasconderebbe quindi quella del sangue che nell'eucarestia è bevanda di salvezza, perché sangue di Cristo. Significativo sarebbe l'impiego del verbo μείγνυμι « che rimanda innegabilmente ad un'azione tipica del mescolare e del versare di elementi liquidi, quali il sangue ed il vino », mentre l'espressione σωτηρία ἀνθρώπων « ricorre, talora alla lettera, fin dall'origine, nei testi degli autori cristiani, in cui vi è menzione, appunto, del vino eucaristico » (p. 50). Nonostante le argomentazioni e l'indubbio fascino di una simile interpretazione, mi sembra possibile avanzare anche un'altra spiegazione in considerazione del contesto letterario e performativo in cui è inserita l'affermazione di Procopio. L'espressione si colloca al termine della narrazione del mito di Adone ed Afrodite, che è identificata esplicitamente con l'Afrodite *pandemos*, di cui Procopio pone come segno distintivo le nozze, ed è anticipata dall'affermazione che le rose tinte di rosso dal sangue di questa dea coronano i baldacchini nuziali. Tale considerazione si colloca nell'alveo di una lunga tradizione: sotto la tutela di Afrodite si poneva il vincolo coniugale e l'amplesso amoroso già all'epoca dei poemi omerici<sup>44</sup> e a Cipro le spose e le vergini inneggiavano ad Adone ed alla dea<sup>45</sup>, che è definita γαμοστόλος, colei che procura le nozze<sup>46</sup>. La dea favorisce lo ἱερὸς γάμος tra il cielo e la terra, da cui nasce ogni forma di vita, instilla in ogni essere vivente il

39. Procop. Gaz., *Op.*, III, 3 (p. 30, 39, E. AMATO); VI, 2 (p. 44, 41, E. AMATO).

40. Chor., XVI, 6 (= dial. 9, p. 197, 9 F.-R.): τὸν κροσσόν, ᾧ ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐνὶ δ' ἴμερος καὶ ὅσα καταλέγει τὰ ἔπη; XXXIX, 3 (= dial. 24 p. 477, 9 F.-R.): τὸν κροσσόν, ᾧ ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐνὶ δ' ἴμερος.

41. Procop. Gaz., *Op.*, III, 2, E. AMATO; Chor., XXXIX (= dial. 24, p. 476 ss. F.-R.). Della contesa fra le dee parla anche Salustio (4,5) che ne fornisce un'interpretazione allegorica: il banchetto durante il quale la Discordia getta il suo pomo d'oro designa la potenza ipercosmica degli dèi, il pomo d'oro è il cosmo che trova la sua origine dagli opposti e Paride lo attribuisce ad Afrodite, poiché nel mondo il primato spetta alla bellezza.

42. Procop. Gaz., *Op.*, III, 4 (p. 32, 66, E. AMATO).

43. E. AMATO, *op. cit.*, p. 46 ss.; cf. *Id.*, « Paganesimo e cristianesimo in Procopio di Gaza. A proposito di un'incompresa allegoria del vino eucaristico », *Athenaeum* 98, 2010, p. 503-513.

44. V., *Il.*, V, 428-430; *Od.*, XX, 73 s.

45. [Orph.], *H.*, 55, 24-26.

46. V., *AP*, VI, 207, 9; VII 188, 3; Nonn., *D.*, XVI, 59; XXV, 153; ecc. Cf. E. AMATO, *op. cit.*, p. 269 n. 17; v. anche F. CASSOLA, *Inni Omerici*, Milano 1994. Su Afrodite dea della fecondità, del matrimonio e della famiglia v. L. SÉCHAN, « Venus » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO eds., *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, t.V, Paris, 1904, p. 725 ss.

desiderio sessuale e presiede alla fecondità<sup>47</sup> : in Attica era venerata insieme con le Genetillidi, le dee che promuovono le nascite<sup>48</sup>. Di Afrodite *pandemos* sono attribuite le nozze anche per Plotino<sup>49</sup>, come si diceva, e le *διαλέξεις* di Procopio mostrano la potenza della dea sugli altri immortali, sulla natura e gli uomini. Afrodite è legata alla rinascita della natura durante la stagione primaverile, alla fecondità dei campi ed all'unione sessuale degli animali e degli uomini. Interessante appare a tale proposito l'esternazione del pastore protagonista della quarta *διάλεξις* di Procopio, *Etopea del Pastore* : « Andrò a prendere la mia amata e imiterò il mio gregge. Invece del letto, soffice erba (*πῶα μαλακή*) si stenderà sotto di noi ; cospargerò su di essa copiose viole e gigli, ma ancor più rose, sì da rendere onore ad Afrodite<sup>50</sup> ». Chiaro appare il richiamo al sacro amplesso di Era e Zeus nell'*Iliade*<sup>51</sup> consumato su di un prato di crochi e giacinti, richiamo che acquista un rilievo maggiore poiché Era seduce Zeus grazie al cinto di Afrodite. Infine, nella quinta e nella sesta anacreontea di Giovanni di Gaza ritorna il motivo di Afrodite come divinità legata alla generazione : il cosmo che fiorisce tutt'intorno si rinnova pieno d'amore e Cipride con Eros attrae stirpi assai feconde<sup>52</sup> ; Afrodite è nata dal seme di Zeus per mescolare amori atti a generare<sup>53</sup> e, custode del cosmo, porta la maturazione, alimentando di notte e di giorno tutte le generazioni con gli amori nuziali<sup>54</sup>. L'Afrodite protagonista del mito di Adone è in ambito gazeo colei che sovrintende alle unioni, al matrimonio, è principio vitale che investe la terra, tutti gli esseri viventi ed anche gli dèi.

L'espressione che la rosa, unita a Dioniso, è la salvezza degli uomini, deve essere letta a mio avviso in questo contesto letterario che parla della rinascita della natura a primavera, dell'unione amorosa di animali, uomini e dèi. I due soggetti dell'affermazione, la rosa e Dioniso, possono essere rapportati ad una simbologia che ben si adatta ad un simile contesto. La rosa, fatta del sangue di Afrodite ed a lei cara, per la sua bellezza ed il rosso dei suoi petali che richiama il rossore del pudore, è frequentemente associata alle vergini mature per il

---

47. Aesch., fr., 125, 20-26 Mette ; S., *Tr.*, 497 ss. e fr. 941 Radt ; E., *Hipp.*, 449 s. ; 1274-81 e fr. 898 Nauck ; [Hom.] *H.*, V, 2-5 ; Lucr., *De rerum nat.*, I, 1-27 ; Corn., *de nat. deorum*, 24. Cf. F. CASSOLA, *op. cit.*, p. 228 s.

48. Paus., I, 1, 5 : la stessa Afrodite ebbe l'epiteto di Genetillide v. Ar., *Nu.*, 52 ; *Lys.*, 2, cf. F. CASSOLA, *op. cit.*, p. 229.

49. Plot., III, 5, 3.

50. Procop. Gaz., *Op.*, IV, 4 (p. 36, 63-37, 65, E. AMATO).

51. *Il.*, XIV, 346-349.

52. Jo. Gaz., *Anacr.*, 5, vv. 11-12, F. CICCOLELLA.

53. Jo. Gaz., *Anacr.*, 6, vv. 11-13, F. CICCOLELLA.

54. Jo. Gaz., *Anacr.*, 6 vv., 91-96, F. CICCOLELLA. Sulla statua di Afrodite a Gaza, oggetto di culto da parte delle donne in qualità di tutrice del matrimonio e della fertilità, v. N. BELAYCHE, *Judaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001, p. 248 s.

connubio<sup>55</sup> e poteva alludere ai genitali femminili<sup>56</sup>, mentre Dioniso, dio della vegetazione e della fioritura<sup>57</sup>, rappresentava l'elemento umido, caldo che sviluppa la vita e la vegetazione sulla faccia della terra<sup>58</sup> associato, come anche Afrodite, alle Ore<sup>59</sup>, personificazione delle stagioni, dei fiori e dei frutti<sup>60</sup>. L'Imeneo è così detto figlio di Dioniso ed Afrodite<sup>61</sup> ed in numerose località il culto di Afrodite e Dioniso erano uniti<sup>62</sup>, poiché « il vino è stimolante dei congiungimenti<sup>63</sup> »; la rosa, fiore sacro a Venere, è associata anche a Dioniso, come simbolo di fertilità<sup>64</sup> e della gioia che regna nei banchetti. Dioniso, inoltre, è talvolta assimilato ad Adone<sup>65</sup>. Il verbo μέγνυμι, infine, utilizzato per esprimere l'unione della rosa con Dioniso, è legato alla sfera sessuale poiché, se usato al passivo come nel nostro caso, indica l'amplesso, l'unione carnale di un uomo con una donna<sup>66</sup>.

Sulla base di tutte queste considerazioni e del contesto in cui è inserita, l'espressione procopiana « essa (scil. la rosa), inoltre, unendosi a Dioniso, rappresenta la salvezza degli uomini », potrebbe dunque alludere all'amplesso, all'unione sessuale alla base della procreazione. La mescolanza dei due elementi, il femminile ed il maschile, rappresenterebbe la 'salvezza degli uomini' nella misura in cui è garanzia della perpetuazione della specie<sup>67</sup>.

Anche la figura di Adone è oggetto di un'interpretazione allegorica di stampo neoplatonico che ha il suo nucleo nel ciclo vitale della natura e delle stagioni. Nella quinta anacreontea di Giovanni di Gaza si legge<sup>68</sup> : « Il fanciullo (scil. Adone) è il frutto, il vigoroso annunziatore

55. V., *Pervigilium Veneris*, v. 22 : *Ipsa (Venus) iussit manetotae virgines nubant rosae* : si noti che anche nel *Pervigilium Veneris* la dea è figlia di Dione e Zeus ; *De rosis nascentibus* vv. 43-50 : *quam longa una dies, aetas tam longa rosarum, /... Conlige, virgo, rosas, dum flos novus et nova pubes, / et memor esto aevum sic properare tuum*, ed i carmi 84 ed 87 dell'*Anthologia Latina*. Cf. M. MELLO, « Il rosso delle rose : favole mitologiche e interpretazioni allegoriche cristiane » in Ἐρως : *Studi in onore di Franco Sartori*, Padova 2003, p. 147-157 : p. 148 ; CH. JORET, *La rose dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris 1894, p. 60 ss.

56. Cratin., fr. 116, R. KASSEL, C. AUSTIN ; Pherecr., fr. 138 R. KASSEL, C. AUSTIN, cf. M. MELLO, *Rosae : il fiore di Venere nella vita e nella cultura romana*, Napoli 2003, p. 19 n. 21 ; L. CITELLI, comm. ad Ath. XIV 629e, in *Ateneo. I Deipnosofisti : i dotti a banchetto*, prima trad. it. comm. su progetto di L. CANFORA, introd. di CH. JACOB, Roma 2001, vol. 3, p. 1265 s., n. 9.

57. Plut., *De Is. et Os.*, 32 ; Paus., VII, 21, 2.

58. Plut., *De Is. et Os.*, 35.

59. Nonn., *D.*, IX, 12.

60. [Hom.], *H.*, III, 194-195 ; VI.

61. Serv., *ad Aeneid.*, IV, 127.

62. Paus., I, 43, 6 ; II, 23, 8 e 37,2 ; [Horph.], *H.*, 55, 7.

63. Corn., *de nat. deorum*, 30, (p. 61, 3-5 P. LANG).

64. Nonn., *D.*, X, 171 ; XLV, 155 ; XLVII, 20 con M.-CH. FAYANT, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, t. XVII : Chant XLVII, Paris 2000, p. 128-129. Anche E. AMATO, *op. cit.*, p. 273 n. 44, pur affermando che l'immagine procopiana allude al mistero eucaristico del vino e del sangue, ammette che l'associazione della rosa a Dioniso compare nelle scene di epifania divina come simbolo di fertilità.

65. [Horph.], *H.*, 56 ; Plut., *Quaest. conv.*, 671b.

66. V. LSJ s.v. μέγνυμι B 4.

67. V. anche Corn., *de nat. deorum*, 27 (p. 51, 1-2 P. LANG) che, riguardo a Pan, sottolinea come spetta a chi genera la preservazione (σώζειν) di ciò che ha generato.

68. Jo. Gaz., *Anacr.*, 5 vv. 34-35, F. CICCOLELLA.

della vita, poiché è parto della natura, amorosa danza » (trad. di F. Ciccolella). L'interpretazione allegorica fornita in questi versi pone Giovanni di Gaza sulla stessa linea interpretativa di Lucio Anneo Cornuto che chiama Adone « il frutto di Demetra » e del neoplatonico Salustio per cui gli egiziani identificano i frutti con Adone<sup>69</sup>. Il ritorno del giovane tra le braccia di Afrodite è associato al ritorno della primavera ed al risveglio della natura : « Adone – scrive Giovanni di Gaza – verdeggiando, ricolmo delle Grazie, dolce più del mare tranquillo, lascia gli antri della terra<sup>70</sup> » ; è il « vigoroso annunziatore (προφήτης) della vita<sup>71</sup> ». Nella sesta anacreontea, dove Adone è immaginato, invece, nell'Ade accanto a Persefone, Afrodite definisce Adone « l'ornamento dell'anno, poiché incorona i fertili campi<sup>72</sup> ». « Morto sotto la zanna di Ares » trascorre il suo tempo sotto terra a diletto di Persefone, mentre « la natura dorme infeconda<sup>73</sup> » (trad. di F. Ciccolella). La morte di Adone è messa in relazione con il sonno della natura, l'inverno. Adone, simbolo del frutto che nasce a primavera, è – potremmo dire qui – seme sotto terra<sup>74</sup>. L'interpretazione allegorica del mito di Afrodite ed Adone di Giovanni di Gaza risponde alle esigenze del neoplatonismo, di cui era fortemente permeata allora la cultura della sua città<sup>75</sup>. La visione di un mondo divino estraneo ai vizi ed alle passioni umane, inconciliabili con il ruolo che gli dèi avevano nella scala ontologica, portava, infatti, i neoplatonici ad attribuire al mito un valore simbolico che trascendesse la pura narrazione di amori, adulteri ed altre passioni divine. Le anacreontee di Giovanni di Gaza ci forniscono, dunque, uno spaccato di come il mito di Adone potesse essere interpretato secondo delle istanze neoplatoniche. Le intitolazioni di due di queste, la quarta e la quinta, offrono inoltre importanti informazioni circa l'occasione ed i modi in cui a Gaza si sarebbe declamato su tale mito.

---

69. Corn., *de nat. deorum*, 28 (p. 54, 21 P. LANG) ; Salust., *de diis et mundo*, 4,3 : cf. F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 155 n. ai vv. 33-34.

70. Jo. Gaz., *Anacr.*, 5 vv. 30-31, F. CICCOLELLA.

71. *Ibid.*, v. 34, F. CICCOLELLA.

72. Jo. Gaz., *Anacr.*, 6 vv. 34-35, F. CICCOLELLA.

73. *Ibid.*, vv. 36-40, F. CICCOLELLA.

74. Come ha messo in luce lo studio di W. ATALLAH, *op. cit.*, p. 320 ss., che dimentica, tuttavia, le anacreontee del gazeo, l'interpretazione del mito di Adone legata al ciclo vegetale è attestata solo in epoca tarda (v. Corn., *de nat. deorum*, 28 [p. 54, 21 P. LANG], *Schol. ad Theoc.*, III, 48 ed Orig., *In Ezech.*, VIII, 13-14 = PG XIII col. 800 [cf. Hieron., *In Ezech.*, VIII 13-14 = PL XXV col. 83] ; cf. Macr., *Sat.*, I, 21, 1-6, con W. ATALLAH, *op. cit.*, p. 317 ss. ed J. ALIQUOT, *op. cit.*, p. 152, 212-215, che identifica Adone con il sole, sempre in una prospettiva agraria e di risveglio della natura a primavera). L'interpretazione allegorica di Adone come frutto sembra essere il risultato di speculazioni teologiche, mentre in origine Adone doveva essere considerato piuttosto come la forza vitale che insieme ad Afrodite anima la natura e gli animali (cf. W. ATALLAH, *op. cit.*, p. 322).

75. La discussione sul Neoplatonismo era assai viva in ambiente gazeo come dimostrano i dialoghi *Teofrasto* di Enea ed *Ammonio* di Zacaria Scolastico : sui due dialoghi ed il loro rapporto col Neoplatonismo v. M. E. MINNITI COLONNA, *Enea di Gaza. Teofrasto*, Napoli 1958 ; *EAD.*, *Zacaria Scolastico. Ammonio, introduzione, testo critico, traduzione, commentario e indici*, Napoli 1973 ; E. GALLICET, « Per una rilettura del Teofrasto di Enea di Gaza e dell'Ammonio di Zacaria Scolastico », *AAT* 112, 1978, p. 117-135 e 137-167. Sulla sesta anacreontea di Giovanni di Gaza ed il suo sfondo neoplatonico v. F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 161 ss. : p. 162.

### 3 – L'OCCASIONE E GLI ELEMENTI CARATTERISTICI DELL' ἡμέρα τῶν ῥόδων

Le intitolazioni dei carmi quarto e quinto di Giovanni di Gaza collocano la loro declamazione in una ἡμέρα τῶν ῥόδων, un « Giorno delle Rose ». Gli studiosi hanno cercato di identificare tale ricorrenza e di stabilire in quale preciso periodo dell'anno cadesse. Sembra che il *dies rosarum* si tenesse annualmente nella stagione primaverile, forse in una data vicina all'equinozio di primavera, come farebbero pensare l'esaltazione del risveglio della natura nella bella stagione, nonché i riferimenti alla fine dell'inverno ed all'avvento della primavera presenti negli scritti dei Gazei. La celebrazione è stata identificata da alcuni<sup>76</sup> con la festa primaverile dei *Rosalia* che, diffusa nel mondo greco-romano, si legò in epoca cristiana al culto dei morti. Altri<sup>77</sup>, invece, ritengono l'ἡμέρα τῶν ῥόδων una rivisitazione del Μαῖουμά, festa documentata in area siro-palestinese. Giovanni Malala<sup>78</sup> ci testimonia che ad Antiochia tale celebrazione consisteva in una σκηνηκὴ ἐορτὴ νυκτερινή, dedicata ai misteri di Dioniso ed Afrodite, in cui si tenevano tra l'altro rappresentazioni pantomimiche di episodi legate al mito di entrambe le divinità. Il Μαῖουμά di Gaza si sarebbe differenziato da quello di Antiochia per la sua cadenza annuale e per una marcata presenza del racconto dell'amore di Afrodite per Adone, a discapito del ruolo di Dioniso<sup>79</sup>. Infine, è ipotesi avanzata di recente da E. Amato<sup>80</sup> che l'ἡμέρα τῶν ῥόδων di cui parla Giovanni di Gaza sia stata una πανήγυρις in onore dei martiri della città che si svolgeva, probabilmente, in due momenti distinti : una prima fase a carattere privato e strettamente religioso in cui la comunità dei fedeli si riuniva attorno 'al fraterno banchetto d'amore' ed alle celebrazioni sacramentali ad esso legate, ed un

76. V. W. TOMASCHECK, « Über Brumalia und Rosalia. Nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm », *Sitzungsb. Kais. Akad. Wiss. Wien phil.-hist. Kl.* 60, 1868, p. 351-404, seguito poi da C. A. M. GLUCKER, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, Oxford 1987, p. 54 ; A. GARZYA, R. J. LOENERTZ eds., *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*, Ettal 1963, p. XXXV ; A. GARZYA, « La prosa retorica greca » in I. LANA, E. V. MALTESE eds., *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. III, Torino 1998, p. 442.

77. V. M. GAGGIOTTI, « Il Μαῖουμα : una festa dimenticata », *AFLPer* n.s. 13, 1989-1990, p. 229-242 : p. 238 ; F. CICCOLELLA, *op. cit.*, p. 144 la quale ritiene che il carattere epidittico e non funebre degli scritti gazei possa ricondurre al Μαῖουμα. Sulla presenza di un Μαῖουμα nell'omonimo porto di Gaza si interroga anche N. BELAYCHE, *op. cit.*, p. 249 ss. che evidenzia l'assenza di fonti che facciano diretto riferimento ad una simile festa nella città (ma v. ora E. AMATO, *op. cit.*, p. 60, 469 con n. 366), cf. N. BELAYCHE, « Pagan Festivals in the Fourth-Century Gaza » in B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFKY, *op. cit.*, p. 5-21.

78. *Chron.*, XII, 373 c-d [p. 284, 21 e 285, 6 L. DINDORF]. Sul Μαῖουμα di Antiochia N. BELAYCHE, « Une panégyrie antiochéenne : le maïouma » in B. CABOURET, P.-L. GATIER, C. SALIOU eds., *Antioche de Syrie*, Lyon 2004, p. 401-415.

79. La predominanza della figura di Afrodite potrebbe tuttavia dipendere da ragioni legate alla trasmissione dei testi : siamo infatti a conoscenza di un'anacreontea di Giovanni di Gaza dal titolo « Del medesimo, quali parole direbbe Dioniso essendo giunta la primavera » di cui non ci sono giunti i versi.

80. E. AMATO, *op. cit.*, p. 56 ss., cf. *Id.*, « Procopio di Gaza e il *dies rosarum* : eros platonico, agape cristiana e spettacoli pantomimici nella Gaza tardoantica », *Eruditio Antiqua* 2, 2010, p. 17-46.

secondo momento pubblico e festoso a cui partecipava tutta la cittadinanza e che prevedeva agoni letterari e rappresentazioni pantomimiche, forse introdotte dai sofisti con *διαλέξεις* simili a quelle di Procopio.

A prescindere dall'attendibilità di tali ipotesi, mancano sufficienti dati per identificare con certezza a quale specifico tipo di celebrazione fossero destinati gli scritti dei gazei. Da questi è possibile, tuttavia, estrapolare alcuni dati che, poiché ricorrono in più punti e nei diversi autori, possono essere stati inseriti per la loro reale presenza nella celebrazione dell'ἡμέρα τῶν ῥόδων. Mi riferisco al richiamo alle corone ed ai lanci di rose, agli agoni ed ai banchetti, tutti elementi che dovevano caratterizzare la realtà della festa in cui venivano declamate queste produzioni sofistiche. A conclusione di questo contributo desidero, perciò, soffermarmi sulle due *διαλέξεις* 9 e 24 di Coricio di Gaza che raccolgono in sé tutte queste componenti. È in particolare la *διάλεξις* 24 a permettere di affermare che i componimenti scritti per il *dies rosarum* dovevano avere al loro interno degli elementi dai quali non era possibile prescindere, perché strettamente collegati alla realtà della celebrazione. La *διάλεξις*, infatti, pur collocandosi all'interno dei festeggiamenti del *dies rosarum*, ha un *argumentum* che differisce dalla solita narrazione dell'amore di Afrodite per Adone, senza tuttavia trascurare di parlare della rosa, delle corone e dei banchetti : fatto che ci permette di ipotizzare che la presenza di questi elementi nella *performance* sofisticata non fosse determinata dal mito raccontato e ad esso legata, ma dalle caratteristiche reali della celebrazione.

La *διάλεξις* 24<sup>81</sup> si apre con una metafora legata al cibo in cui Coricio propone come pietanza per i suoi allievi un mito sulla rosa che non ha ancora servito né a loro né ad altri commensali (§§1-2). Il racconto mitico, questa volta, è incentrato attorno alla gara di bellezza tra Era, Atena ed Afrodite<sup>82</sup>, ma in una forma completamente nuova rispetto a quella tradizionale. L'ὑπόθεσις della *διάλεξις*, come afferma la sua stessa intitolazione, rimane la rosa che diventa, dunque, elemento portante anche di questo episodio mitico. Nella *διάλεξις* si racconta che Era ed Atena, preoccupate del κεστός di Afrodite, si rifiutavano di gareggiare se la dea non si fosse spogliata di quel suo φόρμακον. Afrodite, accondiscendendo alla richiesta delle altre due dee, chiese di potersi adornare con qualcos'altro (§§ 3-4). Andò dunque sulle rive dello Scamandro dove raccolse gigli, viole ed altri fiori fino a quando non fu rapita dal soave profumo delle rose. Tornò quindi al monte Ida incoronata di sole rose (§§ 5-6). Qui fu accolta dalle altre due dee che, senza aspettare il giudizio di Paride, la proclamarono vincitrice, prendendone la corona, baciandola e restituendola alla dea (§7). La *διάλεξις* si conclude con un'apostrofe rivolta al pubblico e la considerazione che per quell'occasione nessuno avrebbe potuto offrire loro in banchetto un altro mito (§8 [p. 478, 16-17 F.-R.] : ταῦτα, ὦ φιλότης, ὁ μῦθος. τί γὰρ ἄν τις ἕτερον ἐν τῷδε ὑμᾶς ἐστιάσειε τῷ καιρῷ;).

81. Su questa *διάλεξις* v. A. PEROSA, S. TAMPANARO, « Libanio (o Coricio ?), Poliziano e Leopardi », *SIFC* 27-28, 1956, p. 411-425.

82. Cf. Procop. Gaz., *Op.*, III 2 (p. 29, 20 ss. E. AMATO).

La rosa continua ad essere strettamente legata alla figura di Afrodite, che in questa *διάλεξις* appare incoronata proprio come, secondo la testimonianza di Procopio, lo era nei dipinti di allora<sup>83</sup>. La corona di rose appare d'altra parte elemento cruciale delle anacreontee 5, 6a e 6b (F. Ciccolella) di Giorgio Grammatico che immaginano le parole che avrebbe detto Fedra vedendo Ippolito incoronato di rose. Il tema è un rovesciamento della conclusione dell'*Ippolito* euripideo : Fedra ottiene la vittoria su Ippolito che incorona il suo capo di rose, soggiacendo al volere di Afrodite, e la rosa diventa il *φάρμακον* per le pene d'amore di Fedra (Georg. Gramm., *Anacr.*, 6a, v. 16, F. Ciccolella), come lo è in sostituzione del *κεστός* nella *διάλεξις* di Coricio (Chor., XXXIX, 4). I tre carmi di Giorgio Grammatico stabiliscono un nesso tra le figure di Fedra-Ippolito ed Adone-Afrodite : la donna si rivolge direttamente alla dea dell'amore e ad Adone, grazie al quale il fiore della rosa, pur mandando ardenti affanni, le rasserena il cuore (Georg. Gramm., *Anacr.*, 5, vv. 10-11 F. Ciccolella). Questo nesso li pone in analogia con la « Descrizione dell'immagine collocata nella città di Gaza » di Procopio (Procop. Gaz., *Op.*, IX, E. AMATO) in cui la descrizione del quadro che vede effigiati Fedra, Ippolito e Teseo si apre con un riferimento mitologico ad Adone ed Afrodite. Tali analogie e le strette interrelazioni che si hanno fra i vari scritti dei Gazei mostrano quanto il mito di Adone ed Afrodite fosse radicato nella tradizione culturale e letteraria gazea e le sue innumerevoli, possibili declinazioni. La corona, così presente negli scritti dedicati al *dies rosarum*, doveva essere un elemento realmente presente e caratteristico di tale celebrazione.

L'altro elemento che spicca nella *διάλεξις* 24 di Coricio è il richiamo iniziale all'immagine del banchetto e delle pietanze. Anche la *διάλεξις* 9 si apre con una metafora che attinge dall'ambito del cibo. Coricio, infatti, esordisce rivolgendosi al suo pubblico, che definisce avido ed insaziabile di discorsi (p. 196, 6-8 F-R. φέρε ἴδω, εἴ που δυναίμην ἀβρότερον ὑμᾶς ἐστιᾶσαι. λίγνοι γάρ ἐστε τῶν λόγων καὶ ἄπληστοι), e lo esorta a concedergli di raccontare un mito e di 'aromatizzare il cibo' con una 'spezia poetica', Afrodite (p. 196, 9-10 F-R. παραμίξαι τοῖς ὄψοις ἡδισμά τι ποιητικόν). L'immagine del cibo ben si addice ad una celebrazione che probabilmente aveva nel banchetto un suo momento importante.

Nella *διάλεξις* 9 Coricio introduce il mito di Afrodite ed Adone con un giudizio di valore. L'amore della dea per Adone è, secondo Coricio, un racconto incredibile cantato dai poeti, che, tuttavia, riescono a persuadere gli ascoltatori amanti dei miti. Il gazeo colloca, dunque, la vicenda mitica che si accinge a raccontare nella sfera della poesia. La versione del mito è quella che abbiamo imparato a conoscere già nella produzione di Procopio e di Giovanni di Gaza.

Le ultime righe ci aiutano ad immaginare come dovevano svolgersi questo tipo di declamazioni durante il 'Giorno delle Rose'. Concluso il racconto mitico, infatti, la *διάλεξις* torna a fornirci uno spaccato del momento presente : Coricio afferma di aver ritenuto necessario contraccambiare la rosa dei suoi studenti con un'altra rosa per non apparire inesperto su questi argomenti ed inutile, dandosi delle arie sul giusto « lancio delle rose » (p. F-R. ταῖς τῶν

---

83. Procop. Gaz., *Op.*, II, 6 (p. 27, 98-100, E. AMATO) v. *supra*. Si veda anche il richiamo ai baldacchini nuziali incoronati di rose Procop. Gaz., *Op.*, III, 4 (p. 31, 64, E. AMATO).



ῥόδων βολαῖς) ed arrabbiandosi con chi di loro non avesse eventualmente avuto buona mira (§8). La considerazione finale di Coricio conferma l'intitolazione della quarta anacreontea di Giovanni di Gaza in cui si specifica che il carme fu improvvisato nel Giorno delle Rose « dopo che hanno parlato gli allievi<sup>84</sup> ». Durante l'ἡμέρα τῶν ῥόδων gli allievi erano dunque chiamati a pronunciare dei discorsi propri prima dei sofisti di professione. Coricio abbandona la sua veste di maestro, rinuncia a qualsiasi giudizio sul 'lancio' delle rose dei suoi allievi e sceglie di gareggiare con loro : il verbo ἀμείβω (p. 197, 16-17 F.-R. τούτοις ῥήθην χρῆναι τὸ ῥόδον ἀμείψασθαι), che richiama gli agoni poetici, bucolici e comici, e l'espressione utilizzata per indicare le composizioni sul tema della rosa (p. 197, 18-19 F.-R. ταῖς τῶν ῥόδων βολαῖς) rimandano infatti ad una situazione agonale in cui ad un discorso si rilancia con un altro sul medesimo tema della rosa, in una sorta di 'botta e risposta'. L'agone assumeva, così, un valore pedagogico, in quanto si profilava come occasione di confronto tra gli allievi e tra questi ed il maestro, il cui discorso era posto a sigillo paradigmatico di quelli che, per dirla con Coricio, erano i 'lanci di rose'. Il riferimento a questi lanci, infine, può essere aderente alla realtà che si viveva nella celebrazione del 'Giorno della Rosa'. Lanci di petali di rose potevano essere effettivamente previsti e a questi potrebbero alludere anche le espressioni di Procopio : *Op.*, II, 6 (p. 27, 101 E. AMATO) « dopo aver raccolto moltissime rose, feci ritorno a casa » ; *Op.*, III, 4 (p. 32, 66, E. AMATO) « ormai persino i discorsi sono cosparsi di rose ». Viene quasi da pensare alla processione descritta da Apuleio, di cui fu spettatore Lucio (*Metam.*, XI, 9) :

[...] cominciava a snodarsi la processione propriamente dedicata alla dea salvatrice. Delle donne, splendide nelle loro candide vesti, tutte liete dei loro svariati ornamenti, e inghirlandate di corone primaverili, andavano lanciando fiori sì da cospargere tutto il terreno per cui avanzava il sacro corteo (trad. di G. Augello ; cf. Apul., *Metam.*, XI, 6)<sup>85</sup>.

## CONCLUSIONI

Riassumiamo brevemente quanto abbiamo avuto modo di osservare nella produzione di Procopio, Giovanni, Giorgio e Coricio in modo da trarre un quadro dell'impiego del mito di Afrodite ed Adone nell'ambito della scuola di Gaza. L'amore di Afrodite per Adone, la morte di questi ed il ferimento della dea a causa della spina di una rosa, sono temi che i Gazei declamavano tradizionalmente durante il Giorno delle Rose : questo mito pagano, lontano dall'essere avulso dalla realtà vissuta nella Gaza di V e VI sec., doveva la sua fortuna in ambito gazeo proprio al fatto di fornire un'eziologia del colore della rosa e, dunque, al suo prestarsi ad una festa delle rose che si replicava annualmente, probabilmente durante la stagione primaverile. Caratteristica di tale celebrazione dovevano essere i lanci di petali di rose, le

---

84. Cf. il carme quinto che, sempre secondo la sua intitolazione, fu declamato durante il Giorno delle Rose « nella propria scuola ».

85. L'elemento soteriologico e la corona di rose che permetterà a Lucio di riappropriarsi delle sue spoglie umane sono altri due elementi che fanno del testo latino un interessante parallelo per gli scritti dei gazei.

corone, i banchetti e gli agoni sofisticati che rallegravano la festa. L'impiego del mito di Afrodite ed Adone rispondeva così a precisi precetti retorici, di cui abbiamo ancora testimonianza in Aftonio, ma anche alle esigenze della celebrazione. La narrazione del mito si colloca su di uno sfondo neoplatonico, che attraverso la discesa ed il ritorno di Adone dall'Ade esprimeva in immagini simboliche il ciclo vitale della natura. L'Afrodite *pandemos*, protagonista dell'amore per il giovane mortale, impersonava il principio della fertilità vegetale ed animale e quindi l'unione sessuale garante della perpetuazione della specie. Il mito di Afrodite ed Adone, infine, si colloca all'interno di un più ampio utilizzo dello strumento mitologico nell'ambito scolastico gazeo : in occasione dei 'lanci delle rose' la produzione di questi sofisti è destinata essa stessa a farsi mito tramite una propria capacità mitopoietica che permette di innovare e rielaborare la narrazione mitica, intesa come strumento che racconta la festa, prelibatezza da adattare ai gusti dei propri commensali.