

LUANA RIZZO

*La circolazione degli Inni orfici in Terra d'Otranto
fra XV e XVI secolo*

SUNTO. Il saggio illustra la circolazione delle dottrine orfiche nel Salento testimoniata da diversi manoscritti vergati in quest'ambito. Tra questi assume particolare importanza il *Vaticanus graecus* 2264, inedito, che contiene, oltre al testo degli *Inni*, un ampio commento, l'unico esistente di questi testi. In attesa della pubblicazione del Commento, l'Autore espone sommariamente i suoi contenuti, ispirati ad un sincretismo tra dottrina cristiana e dottrine orfiche. Egli, inoltre, mette in relazione questi contenuti, da una parte con le correnti ficiniane del Rinascimento italiano, ma dall'altra con la cultura meridionale, che si avvaleva di un proprio autonomo contatto con la cultura greco-bizantina.

PAROLE CHIAVE. *Inni orfici*, circolazione dell'orfismo in Terra d'Otranto, letteratura profana e esoterica.

ABSTRACT. The essay illustrates the circulation of Orphic doctrines in Salento witnessed by several manuscripts written in this area. Among these the *Vaticanus graecus* 2264, unpublished, which has, in addition to the text of the Hymns, a broad commentary, the only existing of these texts, is of particular importance. Pending the publication of the Commentary, the Author exposes its contents, inspired by a syncretism between Christian doctrine and Orphic doctrines. He also relates these contents, on the one hand with the currents of Ficino in the Italian Renaissance, but on the other with the southern culture, which used its own independent contact with the Greek-Byzantine culture.

KEYWORDS. *Orphic Hymns*; circulation of the Orphism in Terra d'Otranto; clandestine profane literature.

L'interesse per gli *Inni orfici* e la loro circolazione nel Rinascimento in Terra d'Otranto e più in generale nelle Accademie italiane sono anche attestati da alcuni manoscritti prodotti nel *milieu* otrantino, da diversi codici provenienti da altre biblioteche¹ e dalle loro differenti edizioni che circolano nel Rinascimento². Questo patrimonio è incrementato dalla traduzione in latino compiuta da Marsilio Ficino, oggi perduta³, e dal recupero dei miti di Orfeo in autori come Poliziano, Pico della Mirandola, Ficino, Agrippa e Bruno. L'origine di questa attenzione, confermata dalla diffusione della tradizione manoscritta e a stampa, è riconducibile al fascino suscitato dalla mitica figura di Orfeo, alla nobile discendenza, alla sua virtù o prerogativa di fondatore e ispiratore della più antica sapienza, di poeta e di sommo teologo. E come poeta e teologo, originario della Tracia, è annoverato nel Rinascimento fra i *prisci theologi* accanto a Zoroastro, ad Ermete Trismegisto, ad Aglaofemo, a Pitagora e a Platone come il padre di una sapienza antichissima, filosofico-teologica, che culmina nella *docta religio* o *Christiana religione*. Orfeo ancora figura accanto a Lino, Museo, Omero, Esiodo, ai padri della sapienza greca, che si esprimevano con il linguaggio delle muse. I loro componimenti poetici, le cosmogonie, le teogonie, gli inni, erano espressione di un'unica rivelazione filosofico-teologica⁴.

Di questa tradizione sono testimoni anche alcuni manoscritti o ver-

¹ Ved. RICCIARDELLI 2000, pp. XLVI-XLVII.

² *Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni*, Florentiae 1500; *Musaei, Hero et Leander; Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni, Orphei Lithica*, Venetiis 1517; *Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni*, Venetiis 1517; *Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni*, Florentiae 1540; *Orphei Argonautica, Hymni et De lapidibus*, Venetiis 1543.

³ In una lettera del 9 giugno 1492 indirizzata all'amico Martino Uranio Ficino dichiara di aver tradotto gli *Inni* per uso personale «adolescens (nescio quomodo) ad verbum mihi soli transtuli» e di non volerli divulgare secondo il costume dei pitagorici, cfr. MARSILII FICINI FLORENTINI 1576, p. 933. Sull'argomento ved. I. KLUTSTEIN 1987.

⁴ Ved. KEIDELL 1942, pp. 1321-1341.

gati da mano otrantina o in possesso di qualche *studium* privato di Terra d'Otranto attivo fra XV e XVI secolo e poi trasferiti in altre Biblioteche. L'esistenza di una tradizione manoscritta sugli *Inni* circolante in questo ambiente esprime un preciso orientamento indirizzato verso il recupero dell'antica sapienza orfica e in generale degli autori classici.

Tralasciando gli altri scritti attribuiti ad Orfeo, fra i quali i *Lithica*, le *Argonautiche*, pure queste tramandate dalla tradizione manoscritta rinvenuta in Terra d'Otranto, la diffusione e la circolazione degli *Inni* è ora testimoniata da tre codici di sicura attribuzione a questo *milieu*, il *Vaticanus graecus* 1371, il *Neapolitanus* II F 10 e il *Vaticanus graecus* 2264 che, oltre a riproporre il testo in esametri, contiene anche l'unico commento superstite ai poemi orfici. Dei codici citati il *Neapolitanus* II F 10 e il *Vaticanus graecus* 1371, attribuiti da Arnesano ad uno scriba "anonimo" chiamato convenzionalmente «Copista di Sergio Stiso», appartengono con ogni probabilità allo *scriptorium* erudito di Zollino riunito intorno al magistero di Stiso⁵. Del *Neapolitanus* II F 10 sembra sia entrato in possesso l'umanista cosentino Aulo Giano Parrasio, allievo di Stiso e suo sodale.

Il *Vaticanus graecus* 1371 è latore sia degli *Inni* orfici in versione integrale, sia degli *Idilli* di Teocrito, sia dei *Fenomeni* di Arato. Precedono i rispettivi testi alcune notizie biografiche, γένος Ἀράτου τοῦ ποιητοῦ al f. 8 e γένος Θεοκρίτου al f. 40. Segue il testo degli *Inni* dai ff. 80 fino al 121 introdotti dal Proemio a Museo. Chiude la silloge l'Inno ad Atena. Il manoscritto è, infine, testimone anche del trattato περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως, propriamente *Traité de la Construction de la phrase*⁶, nonché delle *Commedie* di Aristofane ai ff. 126 e sgg.

Il *Neapolitanus* II F 10, appartenuto al Parrasio, tramanda la *Continuazione di Omero* di Quinto Smirneo, (detto anche Quinto Calabro per un suo codice scoperto a Otranto nell'antica Calabria dal cardinale Bessarione) e ai ff. 201-229 conserva ὕμνοι Ὀρφῆως εἰς Θεόν.

La presenza di un copioso Commento, destinato ad accompagnare il testo degli *Inni orfici*, caratterizza il *Vat. gr.* 2264; esso si rivela una

⁵ Ved. ARNESANO 2008, p. 135.

⁶ Ved. DONNET 1982, pp. 125 e sgg.

fonte preziosa per l'interpretazione delle dottrine dell'orfismo, seppure in una lettura e rielaborazione che riflette il contesto culturale e religioso entro il quale esso è stato composto, il Rinascimento. Su questo sfondo l'attenzione sarà rivolta in particolare al manoscritto *Vaticano greco* 2264, il cui commento lascia intravedere alcuni aspetti significativi per la comprensione del *milieu* entro il quale circolano questi testi e dei motivi esegetici ad essi sottesi.

Il manoscritto, tuttora inedito, non autografo, scoperto da Jacob⁷, è composto da 203 fogli r. v. ed è testimone *Hymni Orphei cum argumentis* dai ff. 15 ai ff. 189 in versione integrale, ottantotto brevi componimenti in esametri ed un loro articolato commento attribuito all'umanista salentino Matteo Tafuri di Soletto (1492-1584)⁸. Come nel *Vaticanus graecus* 1371 e nel *Neapolitanus* II F 10, anche nel *Vaticanus graecus* 2264 i poemi sono introdotti da una nota biografica su Orfeo, *De vita Orphei* ai ff. 1br. e sgg. e 13 r. e sgg. Il commento, che precede ogni Inno, chiarisce la fecondità delle dottrine in esso racchiuse, costituendo la chiave di lettura di testi assai controversi, nei quali è sperimentata una felice sintesi fra le dottrine orfico-pitagoriche ed ermetiche e quelle neoplatoniche e la filosofia, la teurgia e la teologia sono compendiate in un vivace sincretismo. Il corpo del manoscritto comprende anche quattro *Epigrammi* in distici elegiaci dedicati dal copista Francesco Cavoti al suo maestro. Precede la raccolta degli ottantasette Inni l'εὐχή, il proemio, l'invocazione iniziale rivolta a tutti gli dei e dedicata a Museo. Come è attestato nel *Repertorium der griechischen Kopisten*, la mano del copista è stata identificata con quella di *Franciscus Antonius Cabotius* di Soletto⁹. I ff. 1 b., sul quale è raffigurato a colori lo stemma della famiglia Cavoti e i ff. 1 b r., 2 v. e 3 v., eccetto il f. 3 r., interamente bianco, tramandano alcune notizie sulla vita di Orfeo ed una descrizione delle sue opere. Nei ff. 4 r.-10 r. è riportata la preghiera di Orfeo a Museo, *Orpheus ad Musaeum* e nel f. 10 r.-v l'*Inno* ad *Hecate*, che in questo manoscritto figura separato dal proemio. Seguono i fogli 10 v.-11 r. con l'*Index Alphabeticus Hymnorum Orphei* e i ff. 11 v. - 12 r. con gli Epi-

⁷ Ved. JACOB 1983, pp. 246-254.

⁸ Ved. RIZZO 2014, p. 296.

⁹ Cfr. *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600* 1981, p. 210.

grammi di Cavoti. Il f. 12 v. è completamente bianco e nei ff. 13 r. - 14 v. è riportata *De Hymnis Orphei notitia acephala*. Il testo è corredato di glosse marginali esplicative di uno specifico lemma contenuto nell'Inno. La materia è ripartita secondo uno schema che prevede dapprima il commento dell'autore e poi il testo dell'*Inno*.

Sulla base delle analisi codicologica e paleografica è possibile affermare che non si tratta di un manoscritto di lusso, destinato per uso privato o al limite ad un ristretto circolo di eruditi, il cenacolo dei dotti riunitosi intorno al magistero di Tafuri, oppure per un uso scolastico, come confermerebbe l'utilizzo del genere del Commento. L'esposizione di alcuni temi, quello della segretezza del sapere, i riferimenti ad un linguaggio simbolico, criptico e misterioso, l'esigenza di non divulgare i misteri divini al di fuori della cerchia degli iniziati, dimostrano la volontà dell'autore di non diffondere il testo, sia per il contenuto profano e magico-esoterico, sia per non profanare le dottrine mistiche. Le osservazioni sulla scrittura, quella otrantina¹⁰, l'indicazione della sottoscrizione, l'identificazione del copista¹¹, nonché la nota dell'autore presente nell'Inno a Tifone permettono di localizzare il manoscritto nel *milieu* otrantino e di ritenerlo una delle ultime manifestazioni dell'ellenismo autoctono di Terra d'Otranto¹². L'attribuzione a questo circolo erudito è testimoniata da una breve nota dell'autore, il quale nel Commento *all'Inno a Tifone*, ancora inedito, al f. 59 v. alludendo «alle illuminazioni dei corpi celesti», chiarisce che «essi si fermano sulla terra ...», come accade ἐν ταύτῃ Ἰδρούση καὶ Καλαβρίᾳ¹³. L'aggettivo dimostrativo ταύτη confermerebbe la presenza del suo autore, Matteo Tafuri, in Terra d'Otranto al momento della composizione del testo. La riflessione di Tafuri sull'influenza dei corpi celesti nella sua terra natale e l'interesse manifestato nei riguardi del recupero della tradizione orfica spingono a ritenere che un manoscritto degli *Inni* circolasse nel *milieu* otrantino. Tuttavia dalla sottoscrizione emerge come il testo sia stato ricopiato a Napoli dal suo copista. Si possono avanzare diverse ipotesi: o il co-

¹⁰ Ved. JACOB 1977, pp. 269-281.

¹¹ Ved. JACOB 1977, pp. 229-235; Ved. CANART 1977, pp. 117-139.

¹² Ved. JACOB 1980, pp. 51-77.

¹³ Cfr. TAFURI 1537, f. 59v.

dice copiato a Napoli, di cui Tafuri era in possesso, è stato trasferito nella città partenopea, oppure esso conteneva carte di appunti di Tafuri ricopiati da Cavoti nello *Studium* napoletano. Si potrebbe anche supporre che Cavoti abbia sottratto alla dispersione il manoscritto contenente gli *Inni Orfici*, per rispettare, probabilmente, la volontà dell'autore di non divulgare il testo per la pericolosità del singolare intreccio di dottrine ermetiche, gnostiche e misteriosofiche in età controriformistica. Il Commento, a differenza degli *Inni* che narrano in versi la genealogia degli dei, rivela il tentativo da parte dell'autore di conciliare le dottrine pagane con quelle cristiane, in particolare, con le fonti scritturali.

Non c'è dubbio che un testo degli *Inni* abbia avuto una certa circolazione nell'*atelier* di Terra d'Otranto, come, d'altronde, è dimostrato anche dalla loro presenza nella biblioteca del Bessarione, che, come è noto, è legato a questo *milieu*, e del suo maestro Gemisto Pletone¹⁴. Come è indiscutibile il rapporto di scambio di questi testi fra i circoli eruditi di Terra d'Otranto e lo *Studium* partenopeo, il possesso da parte di qualche biblioteca privata, come quella di Stiso, nonché una certa familiarità con essi, tanto da dare luogo ad un ampio ed articolato commento.

La fortuna degli *Inni* nel Rinascimento suscita ed orienta la riflessione sotto profili diversi tesi a cogliere il significato ad essi attribuito dal punto di vista poetico, il valore strumentale e didascalico, la chiave di lettura a cui si prestano le dottrine cosmogoniche e teogoniche ivi compendiate, il contenuto profano che svelano in seno ad una cultura fortemente religiosa e conservatrice. Entro questa cornice va inserito lo studio della circolazione di questi testi e va rintracciata la loro originalità. In linea con gli altri poemi della tradizione classica, da Omero ad Esiodo, a Teocrito, ad Arato, la loro composizione in esametri offriva un valido strumento ad uso dello studente per l'apprendimento e per la costruzione sistematica di una metodologia del sapere, di una *methodus* utile per l'acquisizione di nuove conoscenze.

Il *Vaticano gr. 2264* è testimonianza anche del tipo di insegnamento praticato in questo *milieu*. Recitare a voce le cosmogonie e le teogonie

¹⁴ Cfr. *Marcianus graecus* Z 406.

contenute nei versi dei poeti rivestiva un duplice compito, quello di strumento paideutico ad uso del διδάσκαλος, probabilmente, per rispondere alle urgenze professionali dell'*ars* didattica per la formazione dei discepoli e quello di accrescere e promuovere lo sviluppo delle *humanae litterae* sulla base delle letture dei classici. D'altronde, Esiodo, Omero, Teocrito erano i testi che circolavano in ambito scolastico, sui quali gli studenti esercitavano le loro capacità filologiche e ampliavano le conoscenze. L'ipotesi di un Tafuri *grammatikòs*, filologo ed esperto di lingua greca, sotto il magistero del quale gli allievi acquisivano e affinavano le loro competenze linguistiche, è confortata dall'utilizzo del genere del Commento e dai frequenti riferimenti presenti nello stesso Commento agli *Inni*. Come chiarisce Holtz, «L'essenza del commento consiste nell'essere legato all'attività pedagogica. Il suo sviluppo è in funzione dello sviluppo della scuola nei suoi molteplici aspetti: dacché un testo è supporto di un'attività pedagogica, non solo scolastica, esso diviene oggetto di commenti, quale che sia la natura ...»¹⁵. Le note di carattere filologico, il frequente ricorso all'etimologia della parola, al significato dei termini o la consuetudine di chiosare i lemmi sulla base di un confronto diretto e riscontro con le fonti, prassi assai consolidata nell'Umanesimo all'interno delle scuole, è ascrivibile non solo all'esigenza di parafrasare e commentare il testo a partire da un'analisi filologica, ma anche a quella di rendere fruibile il suo significato e il senso ad un gruppo di discepoli. Che il Tafuri sia stato perito filologo è provato anche dai continui riferimenti ed allusioni presenti nel suo Commento, come quella del f. 171 v. nel quale, nel commento all'Inno alle Muse, si schiera dalla parte dei filologi, ἡμῖν τοῖς φιλολόγοις. Con acribia e perizia filologiche, conformemente alla prassi consolidata del *commentarium*, egli parafrasa ogni parola contenuta nell'Inno spiegando l'etimologia, con il ricorso alle fonti cosmologiche, filosofiche e dei *prisci theologi*. Offre, altresì, un'interpretazione fedele del testo con le sue diverse sfumature in ordine alle concezioni della "fisica", della scienza della natura, della medicina, della storia, della filosofia, dell'astronomia, della magia, della teologia, nonché di pratiche rituali e di credenze legate al culto del paganesimo e rivisitate in chiave cri-

¹⁵ HOLTZ 1995, pp. 59-105: 69.

stiana. Come è noto, la pratica di parafrasare il testo o parafrasi era un metodo già utilizzato sin dal Medioevo nell'ambito dell'insegnamento e il Commentario offriva una spiegazione del testo con l'obiettivo «di renderlo più accessibile e risolvere eventuali difficoltà di comprensione»¹⁶. Il genere del Commentario o del Commento, di cui, sovente, le opere venivano corredate, era adottato, presumibilmente, come 'formula' dietro la quale si adombrava una spiegazione dei contenuti trattati. Il ricorso a questa tecnica specifica di interpretazione e spiegazione del testo in uso sin dall'Antichità è assai diffuso nel Medioevo e verrà ripreso anche in epoca rinascimentale. Un esempio è offerto dal celebre *Commentarium* di Macrobio al *Somnium Scipionis*. La parafrasi, sottolinea Hamesse, «era utilizzata sia per la spiegazione dei testi – e in questo caso serviva per la migliore comprensione del contenuto – sia per la loro traduzione. Nel Rinascimento tale tecnica diverrà un genere letterario in piena regola»¹⁷.

Nel Commento contenuto nel *Vaticano greco* 2264, che precede ogni Inno, l'autore, muovendo da un peculiare attributo rivolto alla divinità e da una rigorosa analisi etimologica, ricava le funzioni simbolico-anagogiche, attingendo ad un ampio apparato erudito, in cui confluiscono competenze di natura letterario-poetica, filosofica, religiosa, astronomica, astrologica. Egli, mediante un'accurata scelta dei passi più significativi dell'Inno, fa luce su alcuni passaggi oscuri del testo, offrendo al lettore una spiegazione dei termini e dei vocaboli utilizzati sotto il profilo filologico. Chiarisce, inoltre, per mezzo del ricorso alle fonti filosofiche degli *auctores*, le dottrine cosmogoniche e teogoniche sull'origine dell'universo. I temi ivi trattati sono espressione delle concezioni dominanti del tempo e della circolazione del patrimonio librario in Terra d'Otranto. La differenza fra la sfera del mondo sublunare e quella intelligibile secondo il modello aristotelico-tolemaico, la diversa natura delle Ipostasi nella gerarchia degli enti; il ruolo dell'uomo all'interno del macrocosmo, il destino della sua anima, la rivendicazione del libero arbitrio contro il determinismo astrale, gli esercizi spirituali compiuti nel mondo sensibile per puri-

¹⁶ HAMESSE 1995, pp. 197-220: 200.

¹⁷ *Ibidem*, p. 197.

ficarsi, elevarsi alla contemplazione ed assimilarsi alla divinità sono temi trattati con il ricorso alle fonti classiche della fisica, della filosofia, della medicina, della teologia. Fra le letture e le fonti menzionate figurano Aristotele, Platone, i neoplatonici, per la medicina Dioscoride, Ippocrate e Galeno e poi Erodoto, Diodoro Siculo, Plinio, Macrobio, la dottrina dei Caldei, le fonti dell'ermetismo, Eusebio di Cesarea, molte fonti del Vecchio e del Nuovo Testamento.

La predilezione per alcune tecniche come quella del commento, che dall'XI al XV secolo è «espressione normale dell'attività pedagogica e del sapere»¹⁸, e per la parafrasi utilizzate in ambito scolastico e soprattutto in campo filosofico a causa della complessità e oscurità di certe dottrine, svela la posizione dell'autore nei confronti dei fruitori e destinatari del testo: le sue preoccupazioni metodologiche, lo sforzo di renderlo accessibile anche ai suoi interlocutori o sodali, nonché lo spirito "scolastico" con cui esso fu redatto. Se si tratti di una ristretta cerchia di eruditi o di "iniziati", di adepti alla sacra religione dei misteri, oppure di una vera e propria scuola, di cui fecero parte lo stesso copista Francesco Cavoti, che negli *Epigrammi* chiama Tafuri διδάσκαλος, Francesco Scarpa e altri suoi discepoli, resta ancora oscuro, ma i motivi impliciti e le sottili questioni sollevate farebbero propendere per una collocazione del testo nell'orizzonte di un ristretto circolo erudito o scolastico.

Il testo, inoltre, si inserisce in una prospettiva volta al recupero del genere letterario del poema in esametri, che nel Rinascimento si sviluppa con uno scopo ben preciso di propaganda letteraria e religiosa contro la decadenza della *Catholica Ecclesia*, in linea con le istanze filo protestanti propugnate da Erasmo e Lutero. In questo contesto si inserisce lo *Zodiacus Vitae* di Palingenio Stellato, un poema in esametri, di contenuto filosofico-scientifico in dodici libri di Marcello Stellato, maestro di scuola originario di Capua, operoso alla fine del Quattrocento. Un genere, quello della poesia, che riscuoteva successo in particolari ambienti, teso a promuovere la *prisca theologia* condivisa da poeti e filosofi¹⁹. La ricezione dei poeti classici dell'Antichità nel-

¹⁸ HOLTZ 1995, p. 89.

¹⁹ Ved. BACCHELLI 2012, pp. 167-189.

l'Umanesimo e nel Rinascimento comportò da un lato una fiorente produzione di poemi didascalici di argomento astrologico, scientifico, meteorologico, che miravano in una prospettiva sincretistica «ad accostare i toni religiosi del cristianesimo con il simbolismo naturalistico e platonizzante»²⁰ e dall'altro un rinnovato interesse per il genere della letteratura mitologica e dell'innografia. Questi poemi, che veicolavano miti, poesia, erudizione trovarono un'ampia diffusione e circolazione all'interno delle Accademie e dei cenacoli eruditi, come quella pontaniana, culminando nel *Meteororum liber* o nell'*Urania* di Pontano, nei quali trovano spazio la spiegazione dei fenomeni del mondo sublunare, le piogge, i venti, la descrizione delle costellazioni e le influenze degli astri sulle vicende del mondo sublunare. L'interesse per il genere dei poemi didascalici di contenuto astrologico coltivato nel circolo pontaniano in lingua latina da Pontano e da Marullo con i suoi *Hymni naturales*, che vedono la luce a Napoli nel 1497, fu anche motivo ispiratore di un ritorno alla *sapientia* pagana e platonica e alla *scientia* fisica degli *auctores* in lingua greca nell'"officina" di Terra d'Otranto. Gli *Inni naturali* di Marullo²¹, depositari della sapienza orfico-pitagorica fatta rinascere sotto l'egida di Platone e dei neoplatonici, contribuiscono a dare nuova linfa vitale al cristianesimo ormai sclerotizzato e trovano un'ampia diffusione e circolazione nei circoli umanistici meridionali, pur con qualche differenza all'interno dello stesso Regno di Napoli. Michele Marullo, originario di Costantinopoli, operò in Italia soprattutto nel circolo culturale partenopeo sotto la protezione dei principi di Sanseverino e fu in contatto con i sodali dell'Accademia platonica fiorentina, Poliziano, Ficino e Pico. I suoi *Inni*, composti in lingua latina in quattro libri dedicati alle diverse divinità, a Giove, ai corpi planetari, al cielo, alle stelle, al Sole e agli elementi del mondo sublunare, Etere, Fuoco, Aria, Acqua, Terra, «risentono e della cultura neoplatonica appresa a contatto col Pico e degli interessi astrologici collegati col gusto mitologico, che il poeta già aveva assorbiti dall'ambiente napoletano...»²².

²⁰ TATEO 1972, p. 68.

²¹ Cfr. MARULLO TARCANIOTA 1995.

²² TATEO 1972, p. 68.

Un tentativo simile di restaurazione dei miti pagani era stato compiuto un decennio prima a Firenze da Gemisto Pletone, il quale, acceso da religioso entusiasmo aveva composto gli *Inni* in esametri, benché differenti da quelli del Marullo per il disegno politico e il tono apologetico ad essi sottesi.

Dal rifiorire di questa letteratura, poetica e teologica insieme, in cui «tornano gli dèi della Grecia non solo secondo i concetti dei primi “teologi”, ma anche nelle belle forme dei poeti classici»²³, furono pure profondamente attratti e affascinati i sodali dei circoli eruditi della Terra d'Otranto. È legittimo supporre che «accanto agli apporti provenienti da Costantinopoli, sia stato proprio il Salento greco a far da tramite culturale alle istanze di grecità (profana) insorte in seno alla corte di Ruggero II e dei Guglielmi»²⁴. Non stupisce, infatti, come in quest'area fra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento circolassero gli *Inni orfici* nella versione greca, testimonianza esemplare della persistenza dell'influsso bizantino, di un patrimonio del sapere antico mai estinto.

Al di là dei contenuti e del significato della ripresa di queste dottrine, le cui radici sono rintracciabili nel sincretismo orfico-pitagorico e neoplatonico, la ricezione dei miti dell'antica sapienza magica e religiosa in Terra d'Otranto è riconducibile all'influenza dei bizantini. Il filellenismo politico promosso da Bessarione e da Gemisto Pletone all'indomani della disgregazione dell'Impero romano d'Oriente mirò a restaurare la segreta tradizione pitagorico-platonica di Bisanzio. È noto come all'interno dell'Accademia di Mistrà le letture più frequenti fossero gli *Oracoli Caldaici*, gli *Inni orfici*, i *versi aurei* di Pitagora ed era invalsa la consuetudine di bruciare incensi, ascoltare la musica degli astri, contemplare «i luminari e le costellazioni, nei cui rapporti numerici, espressi dalle figure dello zodiaco, venivano riconosciute le divinità universali, comuni a ogni religione del mondo»²⁵. Il progetto di far rivivere l'ellenismo a nuova luce già a Bisanzio affondava le sue origini nella letteratura esoterica pagana clandestina. Fu questa l'ere-

²³ GARIN 1998, p. 81.

²⁴ LUCÀ 2014, pp. 131-174:171.

²⁵ RONCHEY 2007, p. 55.

dità dei bizantini accolta dai diversi centri della Penisola, Firenze, Venezia, il Regno di Napoli con la Terra d'Otranto, la quale non fu estranea al fervore di recupero dei testi pagani, che rinnovavano il culto degli antichi rivissuti sotto il segno della tradizione neoplatonica. Sia che si tratti di scritti con un chiaro intento apologetico della religione cristiana, sia che si tratti di poemi che svelano agli uomini una nuova via di verità, espressione di un anelito verso il rinnovamento religioso, la circolazione di questo patrimonio librario grazie ai fecondi scambi con Bisanzio è indiscussa. «A parte la letteratura religiosa la grecità salentina ha assunto sin dall'inizio una fisionomia sua propria, che si fonda primariamente sulla letteratura classica, ma senza trascurare la letteratura bizantina recente (Psello, Simeone Seth, Giovanni Italo, Niceforo Urano ...)»²⁶.

Sotto il profilo del contenuto le dottrine chiarite nel Commento sono in linea con le istanze auspiccate dagli umanisti, di una convergenza o concordia filosofico-religiosa fra tradizione pagana, orfico-pitagorica, neoplatonica e teologia cristiana. Quanto questo *corpus* riveli la sua originalità e rappresenti un esercizio di metodo, è chiaramente espresso nel Commento ad essi contenuto nel *Vaticano greco* 2264: il poeta con una sola riga espone concetti che il filosofo esprimerebbe con più righe. Attingendo alla *brevitas* e alla seduzione magniloquente del linguaggio delle muse, il filosofo esprime concetti più complessi ed articolati e, ispirandosi ai poemi didascalici, assolve al compito di διδάσκαλος all'interno di una comunità.

Uno degli aspetti singolari è costituito dal significato rivestito da questo compendio in seno ad una cultura dominata dal recupero delle fonti liturgiche, omiletiche e patristiche e dal carattere profano che rivela interessi diversi rispetto alla dommatica tradizionale. Erano poemi didascalici, che circolavano all'interno di una scuola o di una comunità di adepti, di iniziati ai misteri, destinati a laici dotti, letti e commentati, ma che, probabilmente, non potevano avere una diffusa circolazione per l'ambiguità delle loro dottrine. Non erano sicuramente destinati ad un pubblico incolto, sul quale questo complesso di credenze sarebbe potuto confondersi con l'aspetto rozzo della religione,

²⁶ LUCÀ 2012, pp. 25-76: 45.

della superstizione, della magia e della stregoneria popolare. Era, invece, un *corpus* «destinato a nutrire la dotta immaginazione di filosofi e teologi educati alla lettura dei classici della magia neoplatonica ed ermetica»²⁷. Zoroastro, Orfeo, Ermete Trismegisto, Pitagora, Platone nel Rinascimento vengono inseriti da Ficino nella catena aurea dei *prisci theologi*, depositari di una sapienza occulta, iniziatica e teurgica. I testi magico-teurgici ad essi attribuiti, i poemi orfici, i trattati ermetici, gli *Oracoli caldaici*, benché differenti per stile e contenuto, sono testimonianza dell'interesse profuso verso il ricupero delle fonti occultistiche e dell'ambigua natura dell'orfismo e dell'ermetismo nella duplice valenza di dottrina filosofico-religiosa, di scienza della rivelazione delle cose divine e di precettistica magica; di una tradizione che congiunge l'astronomia e l'astrologia, la magia, la filosofia, la teurgia, la misteriosofia. Lo sfondo comune alle dottrine ermetiche e a quelle orfiche è il concetto di conoscenza intesa come rivelazione, come solo desiderio, afferma Ermete, «di conoscere meglio la divinità, mediante una contemplazione costante e una santa devozione»²⁸. Negli *Inni orfici* riaffiorano, per mezzo del linguaggio poetico il concetto di *pietas*, l'immagine di un universo ordinato gerarchicamente e suddiviso in due mondi, quello terrestre o materiale, all'interno del quale agisce e opera l'uomo, simile a Dio, intermedio fra il mondo sensibile e quello intelligibile, che anela a ricongiungersi con la divinità. Per mezzo dell'*εὐλογον*, del buon discorso, della preghiera e del buon comportamento morale sulla terra, l'uomo, allontanando e disprezzando i beni materiali e corporei, e adorando la divinità, tenta di assimilarsi ad essa. Il Commento insiste sui concetti di *vincula rerum*, di simpatia cosmica fra i diversi enti del mondo e sulla capacità dell'uomo, celebrato dall'*Asclepius* come *magnum miraculum*, di riconoscere «i nessi e le forze celate che danno unità e vita al cosmo». Nel Rinascimento la sapienza occulta, iniziatica e teologica dei *prisci theologi* per le profonde connessioni fra talune filosofie di origine neoplatonica, culminava nell'identificazione di *pia philosophia* e *docta religio*. Come emerge dal Commento, ogni ente partecipa dell'ordine del mondo sensibile ed intelligibile, l'universo è

²⁷ VASOLI 2002, pp. 133-153: 136.

²⁸ Cfr. *Asclepius*, 12 1960.

pervaso da corpi, anime, intelligenze celesti, demoni, corpi astrali in una mirabile armonia e “simpatia” universale. Gli astri ritenuti «le fonti divine originarie di ogni vita, attività ed energia, o, almeno, “ministri” di una suprema divinità, ai quali era affidato il governo del mondo sublunare»²⁹, sono *signa* per gli uomini, come sono definiti da Tafuri³⁰ riprendendo Plotino, non cause. Affrancati del loro «fascino religioso e sacrale che li aveva trasformati nella sede di arcane divinità o di maligne forze demoniache»,³¹ erano considerati corpi naturali, che sulla base di rigorosi principi matematici della *scientia de coelestibus*, quella astronomica, si liberano dall'ipoteca dell'eredità delle favole astrologiche di lontani miti e si mescolano con le dottrine matematiche dell'astronomia.

Nel Commento agli *Inni* Tafuri elabora una sorta di enciclopedia del sapere segreto e della magia naturale e dotta, rivendicando le finalità religiose e la natura spirituale dei concetti. In una forma di sincretismo filosofico-religioso confluiscono i temi teurgici, magici, ermetici. Il testo, rispetto agli altri due manoscritti, latori soltanto della silloge in esametri, come, d'altronde, anche gli altri codici che tramandano gli *Inni orfici*, presenta motivi di grande interesse speculativo, giacché il Commento consente di far luce sulla natura e l'origine delle dottrine orfiche dei misteri.

Benché gli altri codici citati, miscellanei, tramandino, oltre ai testi dei poemi orfici, altre opere di contenuto poetico, grammaticale o astronomico, i temi che questi contribuiscono a porre in risalto orientano la riflessione verso motivi ancora inesplorati incentrati sulla produzione profana dell'officina di Terra d'Otranto ed, in particolare, sulle testimonianze di contenuto orfico, ermetico ed astrologico. Un caso significativo ai fini di questa ricerca è costituito dal *Vaticanus graecus* 1371, latore sia degli *Inni* attribuiti ad Orfeo, sia dei *Fenomeni* di Arato sia degli *Idilli* di Teocrito. Questi testi si inscrivono nel contesto di una copiosa letteratura astronomica e dei poemi didascalici destinati a descrivere il cielo e ispirati alla fonte del sommo astronomo

²⁹ VASOLI 2002, p. 137.

³⁰ Cfr. TAFURI 1537, ff. 26v-29v.

³¹ VASOLI 2002, p. 137.

greco Eudosso di Cnido, la cui opera, come è noto, non è pervenuta, ma della quale si conserva traccia nei *Fenomeni* di Arato. L'interesse per gli scritti di natura astronomica composti in cesellati esametri, una loro circolazione e la forte suggestione per le dottrine esoteriche, ermetiche e teurgiche nel *milieu* di Terra d'Otranto fra XV e XVI secolo è coerente con i nuovi fermenti culturali del Rinascimento. La loro diffusione avrebbe comportato conseguenze nefaste, divieti, censure, anche per le implicazioni dell'astronomia con l'astrologia invisibile alla religione cristiana. Il recupero della letteratura astronomica era funzionale all'esigenza di appellarsi agli *auctores* per spiegare i fenomeni celesti e le loro influenze sul mondo sublunare, in cui si rispecchiava l'operazione di una mente divina; il ritorno alle favole e alla poesia ricca di allusioni e di una sapienza profonda, «le teorie delle divinità antiche ritrovate nel loro immutato splendore»³² seducevano per il loro trasfigurare con il velo poetico l'«Infinito inafferrabile».

La storiografia più accreditata, rintracciando la presenza delle fonti profane in seno ad una cultura religiosa, ha sovente sottolineato come all'interno della biblioteca di Terra d'Otranto la circolazione dei libri di contenuto esoterico ed ermetico di autori quali Orfeo, Ermete Trismegisto o di astronomia sia pressoché assente³³. Che Orfeo figurasse nel repertorio delle fonti poetiche classiche a cui gli umanisti si ispirarono, accanto ad Omero definito da Petrarca «philosophus sacer» e capace di coprire «pulcerrimam philosophiam ornatissimo ac tenuissimo velo»³⁴, ad Esiodo, ad Arato è ormai acquisizione condivisa; che i suoi scritti siano da inserire nella tipologia libraria dei poemi didascalici emerge con chiarezza. Tuttavia non sono ancora altrettanto noti il significato ed il ruolo svolti dal patrimonio librario «nascosto» e clandestino in questo *milieu*, che passa nel Rinascimento, come scrive Garin, «dal sottosuolo culturale alla luce»³⁵ e che determina la fiorente rinascita di una produzione occultistica, magico-astrologica, che fino al XVI secolo rappresenta «il rigoglioso sottobosco della più nota let-

³² *Ibidem*, p. 82.

³³ Ved. PETTA 1972, pp. 85–129; MAZZOTTA 1989 e ARNESANO 2005, pp. 25–80.

³⁴ PETRARCA 1975, p. 1280.

³⁵ GARIN 1998, p. 160.

teratura filosofico-teologica: saranno temi e testi usati o respinti, magari combattuti ed esecrati, qualche volta circondati da un voluto silenzio, ma ignorati mai»³⁶, come, d'altronde, dimostra il *De civitate Dei* di Sant'Agostino, in cui è provata la conoscenza del trattato ermetico dell'*Asclepius*.

Le *humanae litterae* restauravano gli antichi miti dei poeti classici che erano soliti coprire le cose divine sotto «enigmatici velamenti e poetica dissimulazione». I *carmina* orfici cantati sulla lira e sulla viola «erano, infatti, musica e parole capaci di agire sulle occulte, armoniche corrispondenze celesti e sulle intelligenze e le forze dalle quali discende la perfezione dell'ordine mondano»³⁷.

Per comprendere la fortuna di simili dottrine è necessario contestualizzare questi interessi della cultura libraria di Terra d'Otranto nell'ampio panorama nazionale ed europeo, dove anche i dotti appartenenti alle più alte gerarchie ecclesiastiche dimostravano di conoscere, di professare ed approvare alcune concezioni filosofiche pagane in linea con talune dottrine teologiche. Nel *milieu* di Terra d'Otranto questo patrimonio, eredità anche di una cultura «periferica», fa parte del sottobosco culturale, era conosciuto, ma aveva una limitata divulgazione, perché nelle sue espressioni poteva indebolire la religione e rafforzare la superstizione. L'interesse profuso nei riguardi degli *Inni* e della loro circolazione è suscitato dal significato profondo che essi rivestono come poemi didascalici, dall'intrecciarsi di elementi stoici, ermetici, neoplatonici e cristiani. I contenuti profani e «sacri», esoterici, i misteri divini, i temi magico-astrologici si fondevano per «complicarsi» con la teologia cristiana. Il risorgente platonismo, in nome della classicità greca, affine al cristianesimo, trionfa in tutta la sua spiritualità, contro i precetti di una religione alimentata da impulsi eretici e che ora mirava a svincolarsi «dalla rigidità di formule e dalla chiusura di autorità tradizionali»³⁸.

Univesità del Salento
luana.rizzo@unisalento.it

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ VASOLI 2002, p. 151.

³⁸ GARIN 1998, p. 274.

BIBLIOGRAFIA

Asclepius 1960

Corpus hermeticum (Hermès Trismégiste) Tome II. *Asclepius: Traités XIII-XVIII*. Texte Établi par A. D. Nock et traduit Par A.-J. Festugière, Paris 1960.

ARNESANO 2005

D. ARNESANO, *Il repertorio dei codici greci salentini di Oronzo Mazzotta. Aggiornamenti e integrazioni*, in *Tracce di storia. Studi in onore di monsignor Oronzo Mazzotta*, a c. di M. SPEDICATO, Galatina 2005 (Società di Storia Patria. Sezione di Lecce. Quaderni de «L'Idomeneo», 1), pp. 25-80.

ARNESANO 2008

D. ARNESANO, *San Nicola di Casole e la cultura greca in Terra d'Otranto nel Quattrocento*, in *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito, Atti del Convegno internazionale di studio (Otranto-Muro Leccese, 28-31 marzo 2007)*, vol. I, a c. di H. HOUBEN, Galatina 2008, pp. 107-140.

BACCHELLI 2012

F. BACCHELLI, *Appunti sulla prima fortuna basileese e francese dello Zodiacus Vitae del Palingenio*, in *Nuovi maestri e Antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di C. Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010*, a c. di S. CAROTI e V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 2012, pp. 167-189.

CANART 1977

P. CANART, "Un copiste expansif: Jean Sévère de Lacédémone", in *Studia codicologica*, a c. di K. TREU, Berlin 1977, pp. 117-139.

DONNET 1982

D. DONNET, *Traité de la construction de la phrase*, Bruxelles-Rome 1982.

FICINO 1576

Marsilii Ficini Florentini Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia, voll. 4, Basileae 1576, (ristampa anastatica con lettera di P. O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, Torino 1983).

GARIN 1998

E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari 1998⁵.

HAMESSE 1995

J. HAMESSE, "Parafraresi, Florilegi e compendi", in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. 5, Roma 1995, pp. 197-220.

HOLTZ 1995

L. HOLTZ, "Glosse e commenti", in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. III, Roma 1995, pp. 59-105.

JACOB 1977

A. JACOB, "Les écritures de Terre d'Otrante", in *La Paléographie grecque et byzantine (Colloques Internationaux du C. N. R. S., Paris 21-25 octobre 1974)*, Paris 1977, pp. 269-281.

JACOB 1977

A. JACOB, "Une mention d'Ugento dans la Chronique de Skylitzès", *Revue des Études byzantines* 35, 1977, pp. 229-235.

JACOB 1980

A. JACOB, "Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante", in *Atti del III Congresso Internazionale di Studi Salentini e del I Congresso Storico di Terra d'Otranto, (Lecce, 22-25 ottobre 1976)*, a c. di P. F. PALUMBO, Lecce 1980, pp. 51-77.

JACOB 1983

A. JACOB, "Un nouveau manuscrit des Hymnes orphiques et son copiste. François Cavoti de Soletto", in *Antiquité classique* 52, 1983, pp. 246-254.

KEIDELL 1942

R. KEIDELL, "Orphische Dichtung: Hymnen", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 18, Stuttgart 1942, pp. 1321-1341.

KLUTSTEIN 1987

I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne. Oracles chaldaïques hymnes orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze 1987.

LUCÀ 2012

S. LUCÀ, "Il libro bizantino e postbizantino nell'Italia meridionale", in *Scrittura e libro nel mondo greco-bizantino*, a cura di C. Casetti Brach, Ravello 2012, pp. 25-76.

LUCÀ 2014

S. LUCÀ, "La produzione libraria", in *Bizantino-Sicula VI. La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII. Atti delle X Giornate di Studio della Associazione Italiana di Studi bizantini*, (Palermo, 27-28 maggio 2011), a c. di R. LAVAGNINI e C. ROGNONI, Palermo 2014, pp. 131-174.

MARULLO TARCANIOTA 1995

M. MARULLO TARCANIOTA, *Inni naturali*, a c. di D. COPPINI, Firenze 1995.

MAZZOTTA 1989

O. MAZZOTTA, *Monaci e libri greci nel Salento medievale*, Novoli 1989.

Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni 1500-1543

Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni, Florentiae 1500; *Musaei, Hero et Leander; Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni, Orphei Lithica*, Venetiis 1517; *Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni*, Venetiis 1517; *Orphei Argonautica, Orphei et Procli Hymni*, Florentiae 1540; *Orphei Argonautica, Hymni et De lapidibus*, Venetiis 1543.

PETRARCA 1975

F. PETRARCA, *Familiarum rerum libri*, in *Opere. Canzoniere, Trionfi, Familiarum rerum libri*, Firenze 1975, 12, 28, p. 1280.

PETTA 1972

M. PETTA, "Codici Greci della Puglia trasferiti in biblioteche italiane ed estere", *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 26, 1972, pp. 85-129.

Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600 1981

Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600, a c. di E. GAMILLSCHEG, D. HARLFINGER e H. HUNGER, voll. 3 (1981-1989), Wien 1981, v. I 3 a, p. 210.

RICCIARDELLI 2000

G. RICCIARDELLI, *Inni orfici*, Milano 2000.

RONCHEY 2007

S. RONCHEY, *L'enigma di Piero: l'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione del grande quadro*, Milano 2007, p. 55.

RIZZO 2014

L. RIZZO, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Roma 2014.

TAFURI 1537

M. TAFURI, *Commento all'Inno a Tifone*, in *Vaticano greco* 2264, Napoli 1537, f. 59v.

M. TAFURI, "Inno agli Astri", in *Vaticano greco* 2264, Napoli 1537, ff. 26v-29v.

TATEO 1972

F. TATEO, *L'Umanesimo meridionale*, Bari 1972.

VASOLI 2002

C. VASOLI, *Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 133-153.

