

## Porgere l'(altra)... coscia: oscuri proverbi bizantini e insoliti fatti troiani<sup>1</sup>

---

VALERIA F. LOVATO  
 Universidade de Lisboa  
 Centro de Estudos Clássicos  
 valeriaflavialovato@gmail.com

Il presente articolo prende le mosse dalla comparsa, in due raccolte epistolari bizantine, di formulazioni lievemente diverse di quello che sembra essere lo stesso detto proverbiale. La locuzione in questione figura in un'epistola di Teodoro Studita (*Ep.* 120 Fatouros) e in una missiva di Michele Psello (*Ep.* 380 Papaioannou): entrambi gli autori parlano di « offrire » o « porgere » la coscia in un contesto in cui, a quanto si può dedurre dalle

---

<sup>1</sup> L'attività di ricerca che ha condotto alla stesura del presente articolo è stata resa possibile da finanziamenti elargiti dal *Fonds National Suisse* (PostDoc.Mobility P400PH\_180700 e Return Grant P5R5PH\_203048) e dalla *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* (2021.03585.CEECIND). Ringrazio sentitamente Tommaso Braccini, Charles Delattre, Elizabeth Jeffreys, Filippomaria Pontani e André-Louis Rey per aver letto bozze preliminari di questo studio o per aver accettato di discuterne con me alcuni aspetti. Infine, tengo ad esprimere la mia riconoscenza ai due revisori anonimi, le cui osservazioni hanno contribuito notevolmente a migliorare la qualità del mio lavoro.

rispettive epistole, si tratta di esporsi per una persona o una causa cui si tiene particolarmente. Le edizioni moderne delle due raccolte epistolari o non riconoscono la natura proverbiale di quest'espressione o, se lo fanno, non ne indicano né il significato né le possibili origini. Eppure, il detto citato da Psello e Teodoro è ampiamente discusso dal principe bizantino Isacco Comneno Porfirogenito in un trattatello dedicato agli eventi della saga troiana non inclusi nell'*Iliade* (*De rebus ab Homero praetermissis*), dove viene ricondotto ad un'insolita versione dell'episodio del cavallo di Troia. A ben vedere, poi, Isacco non è il solo a citare questa tradizione, che ricompare, in epoca più tarda e con alcune variazioni, nella cosiddetta *Metafrasi dell'Iliade* di Costantino Ermoniaco.

Nell'analizzare i rapporti fra questi quattro testi afferenti ad epoche, luoghi e contesti socioculturali diversi, il presente articolo mira, in primo luogo, a chiarire il significato di un'espressione proverbiale apparentemente piuttosto diffusa ma finora passata pressoché inosservata. In secondo luogo, si propone di identificare, per quanto possibile, i modelli e le fonti di una variante alquanto oscura della saga troiana, tentando di ricostruirne la fortuna in epoca bizantina. Tale indagine ci consentirà anche di meglio apprezzare la strategia retorica dei testi in esame, compresi quelli di Isacco Comneno e Costantino Ermoniaco, due autori ancora troppo spesso derubricati a meri – se non incompetenti – copiatori di opere altrui.

Prima di passare alla singolare vicenda troiana narrata da Isacco ed Ermoniaco, conviene esaminare il detto che a tali eventi sembrerebbe essere ispirato, ad iniziare dall'attestazione più antica che ci sia nota. Quest'ultima, come accennato, compare in un'accurata epistola vergata da Teodoro Studita nell'inverno 815–816.

## 1. Un viaggio periglioso per una buona causa: l'appello di Teodoro Studita ai suoi discepoli

Nell'aprile 815, Teodoro Studita (759–826), inflessibile iconofilo e abate (*hégoumenos*) del monastero di Studios, viene arrestato ed allontanato da Costantinopoli per aver osato opporsi al volere dell'imperatore, l'iconoclasta Leone V.<sup>2</sup> Pur incarcerato ed esiliato, Teodoro continua a sostenere i propri monaci, cui invia un numero considerevole di lettere. In quella che ci interessa, Teodoro si rivolge a Nauczazio, il suo più fedele seguace e futuro successore.<sup>3</sup> Dopo aver lodato la perseveranza dei monaci studiti di fronte ai supplizi inflitti loro dal nuovo abate iconoclasta, Teodoro insiste sulla necessità di mantenere i contatti in un momento così difficile. A tal scopo,

<sup>2</sup> Per la biografia e le opere di Teodoro Studita, si veda CHOLIJ (2002), p. 3-78, con ulteriori riferimenti bibliografici (cfr. in particolare p. 53–60 per gli eventi dell'aprile 815).

<sup>3</sup> Per la datazione dell'epistola ed il suo contenuto, si veda FATOUROS (1992), vol. 1, p. 237.

chiede a Nauczazio di inviargli un altro monaco, di nome Proterio. Teodoro è consapevole dei pericoli che Proterio dovrà affrontare, ma aggiunge che, pur confidando nel Signore, bisogna avere il coraggio di esporsi a qualche rischio per una degna causa:

εὐλογῆσαι καὶ ἐλεῆσαι Κύριος καὶ τὸν καλὸν μου Προτέριον ἐν τε ταῖς εἰσόδοις αὐτοῦ καὶ ἐξόδοις· καὶ πάλιν, τέκνον μου, ἀπόστειλον αὐτόν, εἰ καὶ τολμηρόν, καὶ Κύριος εὐοδώσειεν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ, ὅτι δι' αὐτόν ὁ λόγος καὶ ὁ τρόπος, καὶ ὁ πονῶν, φησί, θήσει μηρόν.<sup>4</sup>

Che il Signore benedica il mio buon Proterio e abbia pietà di lui nelle sue sortite e nei suoi rientri. Mandamelo di nuovo, figlio mio, anche se è rischioso; e che il Signore renda agevole il suo viaggio, giacché è per il Suo tramite che si compie ogni parola ed ogni azione e, come dice il proverbio, « sta a chi ci soffre porgere la coscia ».

Dal contesto si inferisce che, quando incoraggia i suoi a « porgere la coscia », Teodoro sta citando un'espressione di uso comune, verosimilmente volta a spronare l'interlocutore a farsi avanti per contribuire ad un'impresa che lo interessa in prima persona. Per questa ragione si è scelto di rendere il participio sostantivato (ὁ) πονῶν (letteralmente « colui che soffre » o « colui che si dà pena ») con la locuzione « soffrirci », la quale mira a veicolare sia il senso di un coinvolgimento diretto in una specifica situazione, sia l'idea della fatica e della sofferenza che da tale coinvolgimento possono derivare. Il senso di questa espressione emergerà più chiaramente dall'analisi delle altre fonti.

Prima di passare a questi testi, va notato che, nella sua edizione delle lettere di Teodoro, Georgios Fatouros non sembra riconoscere il carattere proverbiale dell'espressione che ci interessa. Il fatto che quest'ultima sia introdotta dalla terza persona singolare, φησί, « dice », in luogo del più frequente φασί, « dicono/si dice », può aver contribuito a complicarne l'interpretazione. Non volendo alterare quella che sembra essere l'unica lezione tramandata dalla tradizione manoscritta,<sup>5</sup> nella traduzione qui proposta si è immaginato che la terza persona singolare φησί vada costruita con un soggetto sottinteso del tipo « il detto », « il proverbio ». Come vedremo nella prossima sezione, questo problema non si pone nel caso dell'epistola di Psello, in cui l'espressione in esame è segnalata dal consueto φασί alla terza persona plurale.

<sup>4</sup> Theod. Stud., *Ep.* 120, 11-15 Fatouros. Se non altrimenti indicato, le traduzioni dal greco sono mie.

<sup>5</sup> Si veda l'apparato ad loc. in FATOUROS (1992), vol. 2, p. 239.

## 2. Quando un metropolita si fa auriga: raccomandazioni e insolite metamorfosi nelle epistole pselliane

In un periodo compreso fra il 1058 e il 1060, Michele Psello (1018–1078)<sup>6</sup> verga una serie di lettere a sostegno di un giovane giudice (*kritēs*) recentemente assegnato al thema Armeniakon.<sup>7</sup> Secondo alcuni interpreti, il neoletto *kritēs* non sarebbe stato altri che il marito della figlia adottiva di Psello, di nome Euphemia.<sup>8</sup> Fra le persone cui Psello chiede assistenza figurano il celebre poeta Giovanni Mauropode, un amico di vecchia data che all'epoca ricopriva l'incarico di metropolita di Euchaita,<sup>9</sup> e l'allora metropolita di Neocesarea, il destinatario dell'epistola che andiamo a leggere.

Nel passo che ci interessa, Psello ha appena finito di elencare le doti del suo pupillo, presentato come una sorta di « doppio » dello scrivente. Terminato l'elogio del giovane, a Psello non resta che esporre la propria richiesta. Il metropolita di Neocesarea viene dunque esplicitamente invitato ad accogliere il giudice e ad assisterlo nello svolgimento del suo nuovo incarico:

Τὸ τηλικούτον γοῦν ἐγὼ χρῆμα, τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, σοὶ παρακατατίθημι. Καὶ φύλαξόν μοι τοῦτον ὡς θησαυρὸν τιμαλφέστατον, ἀνέπαφον μὲν κλέπταις, ἀνάλωτον δὲ λησταίς, καὶ τῆς ἀπὸ τοῦ χρόνου δαπάνης ἀνώτερον· ὅσον γὰρ τὸ ἦθος ἡδύς, καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν πολὺς, τοσοῦτον αὐτῷ φοβοῦμαι τοὺς σήτας· ἐμφύονται γὰρ οὗτοι, ὥσπερ τοῖς ἀπαλωτέροις τῶν ξύλων, οὕτω καὶ τοῖς μαλθακωτέροις τῶν ἡθῶν. Εἰ δὲ ἠνιοχεῖν πρῶτως παρακεκέλευστο, ἦν δὲ τις τῶν εὐμενεστάτων ἐμοὶ διφρηλάτης ἀρχαῖος καὶ ἔντεχνος, οὐκ ἂν συνηνιόχησε τούτῳ, καὶ τῶν ἡνίων συνεπελάβετο, καὶ ἐπὶ τῆς διφρείας ἐδίδασκεν, ὅπου μὲν δεῖ τοὺς ἵππους ἀνασειράζειν, ὅπου δὲ ἐπελαύνειν, καὶ ὅπου συνάγειν, ὅπου δὲ διαίρειν;

Σὺ γοῦν ἐκεῖνος εἶ ὁ ἠνιόχος. Εἶτα « οὐ θήσεις » (ὁ φασί) « μηρὸν » ὑπὲρ τοῦ ἀνδρός, καὶ ταῦτα οὐκ εἰς κοῖλον αὐτῷ ἵππον συγκαταβαίνων, ἀλλὰ συναναβαίνων ἐπὶ τοῦ μεγίστου ὀχήματος; Ἀλλὰ τί ποτε τὰ πολλὰ συνείρω; Εἰ μὲν τὴν παρακαταθήκην ὁμολογεῖς, σὸν δ' ἂν τὸ ἐντεῦθεν τὴν ὁμολογίαν τηρεῖν. Εἰ δ' οὖν – ἀλλ' οὐδὲ πάλιν

<sup>6</sup> Michele Psello fu retore, insegnante e, a tratti, influente uomo di corte nella Costantinopoli dell'XI secolo: per una panoramica della sua vita e dei suoi scritti, si veda PAPAIOANNOU (2013), p. 4-13, con ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>7</sup> A proposito di queste cinque epistole, cfr. JEFFREYS-LAUXTERMANN (2017), p. 194-6 e p. 421, dove viene proposta una datazione più prudente rispetto a quella suggerita da DE VRIES-VAN DER VELDEN (1996), p. 118-20.

<sup>8</sup> Euphemia era stata adottata dopo la prematura morte di Styliane, la figlia naturale di Psello. Per l'identificazione del giudice con il genero di Psello, si veda DE VRIES-VAN DER VELDEN (1996); le sue conclusioni sono accolte con un certo scetticismo da JEFFREYS-LAUXTERMANN (2017), p. 194-6.

<sup>9</sup> Per il rapporto di amicizia fra Psello e Mauropode, si veda BERNARD (2013) e (2014), p. 185.

« εἰ δ' οὖν »· διαστολήν γὰρ ἡ σὴ φιλία οὐ παραδέχεται. Μέμνησθε δὲ ἄμφω ἐμοῦ, ὁπότε συμποσιάζητε, ἵνα καὶ γὼ ἄμφοῖν. Πηνίκα; ὁπότεν πρὸς θεὸν χεῖρας αἴρω ἱκέτιδας.<sup>10</sup>

Ebbene, questo bene così prezioso, quest'uomo, io lo lascio in deposito presso di te. Custodiscilo per me come fosse un tesoro inestimabile, al riparo dalle grinfie di ladri e briganti e protetto dalla dissipazione causata dal tempo. Quanto più il suo carattere è dolce e quanto più è grande la sua magnanimità, tanto più temo che sia soggetto alle incursioni dei tarli. Infatti, proprio come si attaccano al legno più tenero, questi parassiti si insinuano nei temperamenti più delicati. Se poi, in un primo tempo, gli fosse stato chiesto di tenere le redini del carro e uno dei miei amici più cari fosse stato un auriga di lunga esperienza, non lo avrebbe forse sostenuto nell'impresa, non l'avrebbe forse aiutato a gestire le redini, non gli avrebbe forse insegnato come guidare un cocchio, mostrandogli quando è opportuno trattenerne i cavalli e quando invece spronarli, quando bisogna riunirli e quando, al contrario, vanno separati?

Bene, quell'auriga sei proprio tu. Non « porgerai » dunque « la lascia », come dice il proverbio, per quest'uomo, tanto più che non si tratta di discendere insieme a lui nel ventre cavo di un cavallo, ma di montare in sua compagnia sul più grande dei carri? Ma perché mai continuo a dilungarmi? Se accetti il mio deposito, d'ora in avanti sta a te rispettare i termini della sua amministrazione. Se però... – ma no, nessun « però »! La tua amicizia non richiede spiegazioni. Quando desinerete insieme, ricordatevi entrambi di me, così come io penserò a voi. In quale occasione? Quando leverò le mani in preghiera a Dio.

In questo passo, Psello ricorre ad una notevole varietà di espedienti retorici, nel duplice intento di dipingere il giovane nella miglior luce possibile e di convincere il destinatario a prendersi cura di una perla così rara. Il giudice viene subito paragonato proprio ad un tesoro inestimabile, che Psello intende « depositare » presso l'amico-banchiere, nella speranza che ciò basti a proteggerlo da eventuali predatori. La tenera età e l'indole delicata del ragazzo ispirano poi la similitudine del legno e dei tarli, la quale consente a Psello di ampliare il precedente encomio, segnalando allo stesso tempo la potenziale vulnerabilità del suo pupillo. Segue poi un'ulteriore serie di figure retoriche, tutte incentrate sull'immagine dell'auriga. A parere di alcuni interpreti, in questo passo si celerebbe un'allusione a Giovanni Mauropode, l'altro amico cui Psello aveva raccomandato il giovane giudice.<sup>11</sup> In particolare, Psello starebbe qui chiedendo al metropolita di Neocesarea di intervenire come una sorta di secondo auriga nella formazione del *krítés*, in modo da integrare

<sup>10</sup> Psell., *Ep.* 380, 16-35 Papaioannou.

<sup>11</sup> Si veda DE VRIES-VAN DER VELDEN (1996), p. 114-5; interpretazione ripresa da JEFFREYS-LAUXTERMANN (2017), p. 196.

l'operato del primo auriga, da identificarsi, per l'appunto, con Mauropode. Eppure, nel testo di Psello non sembra emergere alcun accenno ad una terza persona diversa dal metropolita di Neocesarea o dal giovane giudice, né pare possibile individuare una distinzione fra i compiti di un primo ed un secondo auriga, entrambi dediti all'indirizzamento dell'inesperto *kritēs*. Come suggerito dalla traduzione qui proposta, il passo andrebbe forse letto in modo leggermente diverso: al metropolita di Neocesarea, e a lui soltanto, viene chiesto di aiutare il giudice nella gestione del nuovo incarico, il quale è equiparato ad un cocchio da dirigere con competenza e abilità. Se si tratta di due cocchieri, questi ultimi vanno identificati con le uniche due persone esplicitamente menzionate nella lettera, ossia l'inesperto pupillo di Psello ed il metropolita di Neocesarea, presentato come un auriga di lunga data cui spetta di insegnare al nuovo arrivato i trucchi del mestiere.

Questa lettura sembra confermata dall'incipit del paragrafo seguente, in cui Psello dichiara senza mezzi termini che l'auriga esperto di cui ci potrebbe essere bisogno altri non è che il destinatario della lettera stessa, ossia il metropolita di Neocesarea (Σὺ γοῦν ἐκείνος εἶ ὁ ἡνίοχος). Ed è proprio a questo punto che ci imbattiamo nel detto che abbiamo già incontrato presso Teodoro Studita: a conclusione di un incalzante crescendo di domande retoriche, Psello esorta il proprio corrispondente a « porgere la coscia » in favore del neoletto *kritēs*. Questa volta, la natura proverbiale dell'espressione viene opportunamente segnalata nell'apparato critico di Stratis Papaioannou, che rimanda al passo di Teodoro Studita commentato sopra.<sup>12</sup> Ma qual è l'origine di questa singolare espressione? Perché Psello – e, prima di lui, Teodoro – si riferisce all'azione di porgere o offrire la coscia in un contesto in cui, presumibilmente, si tratta di esporsi a favore di qualcuno o qualcosa?

### 3. Cosce trafitte e cavalli sanguinanti in una proverbiale storia troiana

I nostri interrogativi sembrano trovar risposta in un brano del cosiddetto *De rebus ab Homero praetermissis* (« Sugli eventi tralasciati da Omero ») composto dal principe e letterato Isacco Comneno Porfirogenito (1093–post 1152).<sup>13</sup> Insieme ad altri due brevi saggi di argomento omerico, questo riepilogo degli eventi precedenti e successivi ai fatti narrati dall'*Iliade* fa parte

<sup>12</sup> PAPAIOANNOU (2019), p. 797.

<sup>13</sup> Isacco Comneno Porfirogenito era figlio dell'imperatore Alessio I Comneno, nonché fratello minore di Giovanni II Comneno e Anna Comnena, l'autrice dell'*Alessiade*. Oltre a nutrire ambizioni politiche, fu mecenate delle arti e autore di opere letterarie. Il resoconto più dettagliato della sua vita rimane VARZOS (1984), p. 238-54. Per un efficace riassunto, si veda PONTANI (2007), p. 551-4.

di un'ambiziosa edizione commentata del poema, concepita e curata dallo stesso Isacco.<sup>14</sup>

Nel passo che ci interessa, il dotto principe sta descrivendo gli ultimi giorni di Troia e, in particolare, lo stratagemma del cavallo. I Troiani si trovano confrontati al fatidico dilemma che deciderà delle sorti della guerra: sarà opportuno introdurre nella cittadella il magnifico cavallo materializzatosi nella notte sulla piana di Troia? O si tratta dell'ennesimo inganno dei Greci? Dopo lunghe discussioni viene decretato che, prima di prendere qualsiasi iniziativa, è necessario stabilire se il cavallo sia o meno di natura divina. A quanto pare, l'unico modo per accertarsene consiste nel bersagliarlo dall'alto con dei dardi: se il cavallo verserà sangue dalle « ferite », la sua origine divina sarà confermata e potrà essere accolto nella cittadella. In caso contrario, bisognerà dedurre che si tratta di un'opera umana, da distruggere senza esitazione. I Greci nascosti nel cavallo assistono con comprensibile apprensione al dibattito. Nemmeno a dirlo, è Odisseo a trovare una via d'uscita da questa situazione incresciosa:

καὶ δὴ λοιπὸν ὁ Ὀδυσσεὺς ἐπιστάμενος ὅτι πάντων τῶν περὶ τὴν Τροίαν δεινῶν καὶ τῶν συμβεβηκότων ἐκ τῆς διαμάχης τοῖς Ἑλλήσι καὶ τῆς τοῦ δουρείου ἵππου κατασκευῆς ὁ Μενέλαος καὶ οὐκ ἄλλος τῶν Ἑλλήνων αἴτιος γέγονε τῆ ἀρπαγῆ τῆς Ἑλένης, αὐτῷ τῷ Μενελάῳ δικαίως ὑπεψιθύρισε τοῦτο δὴ τὸ ἀδόκμον ὡς « ὁ πονῶν θῆσει μηρόν », ὥσπερ εἰ εἶπεν ὅτι σὺ πάντων ἡμῶν, ὦ Μενέλαε, ἐπέκεινα διὰ τὴν ἀρπαγὴν τῆς συνουνοῦ καὶ τῆς Τροίας τὴν πόρθησιν ἄλλος ὑποτρέφεις τῆ καρδίᾳ φλογόεν καὶ ἐκδαπανῶν σου τὴν αἴσθησιν. λοιπὸν σὺ τὸν μηρόν ἐξ ὀπῆς τινος τοῦ ἵππου προτείνειν ὀφείλεις τῇ τρώσει τῶν μελετῶντων ἄνωθεν αὐτὴν ἐργάσασθαι, ἵν' αἵματος τοῦ μηροῦ σοι ἐκρεύσαντος οἱ Τρώες ἔμψυχον εἶναι καὶ θεόπεμpton τόνδε τὸν ἵππον ὑποτοπάσῃ καὶ πτοηθέντες τῇ θεᾷ τῆς βολῆς τῶν βελῶν παυθεῖεν καὶ οἷάπερ θεόπεμpton ἐντὸς τοῦ ἄστεος αὐτὸν εἰσαγάγοιεν. κάκειθεν κατὰ τῶν Τρώων ἡμεῖς ἐξερπύσομεν ἔνοπλοι καὶ τὴν πόλιν οὕτω πορθήσομεν. ταῦτ' ἄρ' ὁ Ὀδυσσεὺς ἅπαντα συνετώς ὡς συνετός<sup>15</sup> τὸ « ὁ πονῶν θῆσει μηρόν » τῷ Μενελάῳ ἐφθέγγετο καὶ δῆπερ αὐτὸν τοῖς ῥήμασι παρεσκεύασε θεῖναι μηρόν ἐξ ὀπῆς τινος τῆς τοῦ ἵππου κατασκευῆς τῆς ἀπνευούσης μᾶλλον πρὸς τὴν τρώσιν ἄνωθεν ποιῆσαι θελήσαντας. ἀμέλει τὸν ἵππον οἱ Τρώες τοῖς βέλεσιν ἔτρωσαν καὶ τοῦ Μενελάου ἠυστόχησαν τοῦ μηροῦ. κἀντεῦθεν τὸ αἷμα τῆς ἐπιφανείας τοῦ ἵππου ἐξέθορον· ὅθεν ἰδόντες ἀστυπόλοι τὸ θέαμα πάντες σάλῳ φωνῆς καὶ νοὸς τῇ κουφότητι συνεβόησαν ἄνωθεν τὸν ἵππον ὄντως εἶναι θεόπεμpton καὶ θεόληπτον, μὴ μᾶλλον εὐφρόνως συλλογισάμενοι οἱ πεδηθέντες τὸν νοὺν μάταιοι παραδόξῳ κουφότητι διανοίας ὡς εἰ

<sup>14</sup> A proposito di quest'impresa editoriale, cfr. PONTANI (2011), p. 161-3 e (2007), *passim* (con parziale edizione degli scoli).

<sup>15</sup> Ho qui ripristinato la lezione *συνετός*, trasmessa dalla tradizione manoscritta, in luogo dell'emendazione *συνετόν* proposta da Hinck. Non solo *συνετός*, da riferirsi ad Odisseo, sembra meglio adeguarsi al senso della frase, ma la figura di suono e il gioco di parole derivanti dal suo accostamento con *ὡς* e *συνετώς* sono perfettamente in linea con i gusti di Isacco.

ἦν ὁ ἵππος ἐξ οὐρανοῦ κατιῶν θεοπροπία τινὶ καὶ θεοῦ νεύματι, ἄφθαρτος ἂν μάλλον ἐτύγγανε καὶ ἀνώλεθρος χερσὶν ἀνθρωπείαις καὶ τρώσειεν.<sup>16</sup>

Ma Odisseo sapeva che, a causa del rapimento di Elena, era Menelao, e nessun altro dei Greci, il responsabile di tutti i terribili eventi subiti dai Greci intorno a Troia, inclusi quelli derivanti dalla guerra e dalla costruzione del cavallo. Pertanto, egli a ragione si rivolse a Menelao, sussurrandogli il detto secondo cui « sta a chi ci soffre porgere la coscia ». Ed era come se gli avesse detto: « Menelao, tu, più di tutti noi, a causa del rapimento della tua consorte e dell'assedio<sup>17</sup> di Troia, nutri in cuore un dolore bruciante, che ti consuma i sensi. Perciò bisogna che sia tu ad offrire la coscia, (protendendola) attraverso una delle aperture del cavallo, ai colpi di quanti si adoperano per trafiggerlo dall'alto delle mura, affinché, dal sangue che ne sgorgherà, i Troiani concludano che questo cavallo è un essere animato inviato dagli dèi e, sbigottiti dallo spettacolo, smettano di scagliare dardi e lo conducano all'interno della città come fosse un oggetto di origine divina. E allora noi ne strisceremo fuori in armi contro i Troiani e così devasteremo la città ». Dunque, da uomo assennato qual era, assennatamente Odisseo comunicò tutte queste cose a Menelao tramite la frase « sta a chi ci soffre porgere la coscia » e, proprio con queste parole, lo indusse a protendere la coscia attraverso un'apertura della struttura del cavallo che era meglio orientata (delle altre) verso quanti cercavano di colpirlo dall'alto. I Troiani non ebbero difficoltà a colpire il cavallo con i propri dardi e a cogliere Menelao nella coscia. A quel punto il sangue zampillò dalla superficie visibile del cavallo. Al qual spettacolo, gli abitanti della città, con voce sussultante e mente annebbiata, esclamarono tutti insieme dall'alto (delle mura) che il cavallo era davvero un dono divino infuso di divina presenza: quei folli, la cui mente era inceppata da un paradossale annebbiamento intellettuale, non consideravano, come sarebbe stato più logico, che, se il cavallo fosse disceso dal cielo in seguito ad una qualche decisione o comando divini, sarebbe piuttosto dovuto essere immortale ed immune alle ferite inflitte da mani d'uomo!

In questo lungo brano, il nostro proverbio fa quasi da cornice allo scambio fra Odisseo e Menelao. Isacco lo menziona all'inizio e alla fine della conversazione fra i due eroi e, in entrambi i casi, lo correda di una spiegazione dettagliata, seppur con sfumature di volta in volta diverse. Se inizialmente l'attenzione si concentra sulle responsabilità di Menelao, che è presentato come la principale causa (αἴτιος γέγονε) delle sventure subite dai Greci dopo il ratto di Elena, in un secondo momento la prospettiva muta leggermente. In effetti, quando si sofferma a parafrasare le poche parole sussurrate da Odisseo, Isacco mette in rilievo non tanto la colpevolezza quanto piuttosto il dolore (ἄλγος) di Menelao, che è presentato come colui che più ha sofferto in conseguenza del rapimento della consorte e della successiva spedizione

<sup>16</sup> Isaac Porphyrogenitus, *De praetermissis* 72, 15-73, 23 Hinck.

<sup>17</sup> Per questa accezione del termine πόρθησις presso Isacco, si veda KINDSTRAND (1979), p. 48.



militare. Queste lievi oscillazioni di significato sembrano confermare che, nel nostro proverbio, il verbo *πονέω* non si riferisce soltanto ai patimenti di qualcuno che si dà pena per la riuscita di un'impresa che lo coinvolge in prima persona, ma anche alla sua responsabilità nel determinarne l'esito.

Come accennato, Isacco non è il solo a riportare questa curiosa versione dello stratagemma del cavallo.<sup>18</sup> La stessa storia compare, seppur con alcune variazioni, anche in un testo più tardo, ovvero sia la *Metafrasi dell'Iliade* di Costantino Ermoniaco. Questo lungo poema in ottonari, volto a rendere accessibile ad un ampio pubblico l'intera saga troiana, fu composto fra il 1323 e il 1335 su commissione dell'allora despota d'Epiro.<sup>19</sup> Come il brano di Isacco appena discusso, l'estratto della *Metafrasi* che andiamo ad esaminare prende le mosse dall'istante in cui i Troiani avvistano il cavallo dall'alto delle mura:

Ἐξελθόντες οὖν οἱ Τρῶες  
 τῷ πρῶτῃ ἐν τῷ πεδίῳ (165)  
 καί τὸν δούριον τὸν ἵππον  
 δῶρον θεῖον ὑπόλαβαν·  
 τήν τε σύλῃσιν τοῦ ἵππου  
 ἐβουλήθησαν οἱ Τρῶες  
 δοκιμὴν καὶ πείραν ποῖσαι (170)  
 ἵνα ἴδωσιν τὸν ἵππον  
 εἴπερ αἵματος ὑπάρχει.  
 Ταῦτα συλλαλῶν ἀλλήλοις,  
 οἱ ἐντὸς γὰρ τῶν Ἑλλήνων  
 ἐδειλίασαν μεγάλως, (175)  
 καὶ πρὸς ἑαυτοὺς λαλοῦσιν·  
 « εἴ τις γὰρ τὸν πόνον ἔχει,  
 τὸν μῆρόν του πρέπει θέσει  
 εἰς τὸ δόσμα γὰρ τῶν Τρώων ».  
 Καὶ Μενέλαος αὐτίκα (180)  
 θέλων γὰρ μὴ θέλων θέτει  
 τὸν ἀριστερόν του μῆρον.  
 Καὶ κεντήσασιν οἱ Τρῶες,  
 κατεφοίνιξεν τὸ αἶμα,  
 καὶ θαρρήσαντες ἀπήραν (185)

<sup>18</sup> Come già notato da JEFFREYS (1975), p. 106.

<sup>19</sup> Si tratta di Giovanni II Orsini, altrimenti noto come Giovanni II Comneno Angelo Ducas. Promuovendo la stesura di una nuova *Iliade*, l'Orsini intendeva forse dare dimostrazione del proprio ellenismo ai sudditi epiroti (cfr. JEFFREYS [1975], p. 81, LAVAGNINI [1997], p. 57 e NILSSON [2004], p. 25-6). Quanto a Costantino Ermoniaco, non disponiamo di alcuna informazione certa riguardo alla sua identità; in base ad indizi tratti dai suoi scritti, si è ipotizzato che fosse un maestro di scuola (JEFFREYS [1975], p. 108-109; idea ripresa da WASSILIOU [1997], p. 213-4).

καίς τήν πόλιν τὸν ἀπήγαυ.<sup>20</sup>

Usciti dunque nella piana  
 il mattino seguente, i Troiani  
 supposero che il cavallo di legno  
 fosse un dono divino.  
 I Troiani desideravano  
 impadronirsi del cavallo  
 senza pericolo  
 e volevano quindi provare a vedere  
 se in esso scorresse del sangue.  
 Mentre i Troiani scambiavano questi propositi,  
 i Greci nascosti dentro al cavallo  
 furono presi da un gran timore  
 e così si parlavano l'un l'altro:  
 « Se uno ci soffre, è opportuno  
 che sia lui a porgere la coscia  
 per offrirla ai Troiani ».  
 E subito Menelao,  
 volendo e non volendo, porge  
 la sua coscia sinistra.  
 Ed i Troiani scagliano i propri dardi:  
 sgorga il sangue rosso,  
 e, fattisi coraggio, portano via (il cavallo)  
 e lo conducono verso la città.

La differenza più evidente rispetto al *De praetermissis* è l'assenza di qualsiasi riferimento esplicito al nostro proverbio. Va tuttavia notato che i vv. 176–7 (εἴ τις γὰρ τὸν πόνον ἔχει, | τὸν μηρόν του πρέπει θέσει) ricordano da vicino la formulazione impiegata da Isacco e Teodoro e sembrano dunque suggerire che anche Ermoniacos fosse al corrente della tradizione paremiografica scaturita da questa vicenda troiana. Altre discrepanze, a prima vista meno lampanti, sono ancora più rilevanti per i nostri scopi: non solo i protagonisti dell'episodio non sono più gli stessi, ma compaiono anche elementi nuovi, fra cui la descrizione dell'esitante reazione di Menelao e la sua decisione di sacrificare la coscia sinistra. Prima di soffermarci su questi dettagli – e su quello che possiamo apprendere riguardo alle fonti consultate dai nostri autori – conviene però considerare brevemente l'ossatura della narrazione, che rimane pressoché identica in entrambi i testi. Tale analisi ci permetterà di tracciare la genesi della vicenda del « sacrificio » di Menelao, nella quale sembrano essere confluiti diversi temi tradizionali.

<sup>20</sup> Constantinus Hermoniacus, *Metaphrasis Iliados* 22, 164-82 Legrand.

#### 4. Motivi tradizionali per un'insolita tradizione

Iniziamo con l'elemento centrale del racconto, ossia il ferimento di Menelao. Il dettaglio della coscia insanguinata dell'Atride ricorda un famoso episodio omerico, quello del tradimento di Pandaro. Com'è noto, nel quarto canto dell'*Iliade* l'arciere troiano viene incoraggiato da Atena a scagliare una freccia contro l'inermi Menelao, violando così la tregua fra i due eserciti. Il dardo è opportunamente deviato dalla stessa Atena, ma Menelao viene comunque colpito al basso ventre. Il sangue purpureo che cola sulle cosce, le gambe e le caviglie dell'Atride ispira una celebre similitudine:

Ὦς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνή φοίνικα μίγη  
 Μηνίς ἤε Κάειρα παρήϊον ἔμμεναι ἵππων·  
 κείται δ' ἐν θαλάμῳ, πολέες τέ μιν ἠρήσαντο  
 ἵππῆες φορέειν· βασιλῆϊ δὲ κείται ἄγαλμα,  
 ἀμφότερον κόσμος θ' ἵππῳ ἐλατήρι τε κύδος· (145)  
 τοιοῖ τοι Μενέλαε μιάνθην αἵματι μηροῖ  
 εὐφυέες κνήμαί τε ἰδὲ σφυρὰ κάλ' ὑπένερθε.<sup>21</sup>

Come quando una donna, di Caria o di Meonia, tinge di porpora un pezzo di avorio per ornare le briglie dei cavalli, lo tiene nella sua stanza e molti cavalieri vorrebbero portarlo, ma è un ornamento del re, onore del cavallo e gloria del cavaliere; così a te, Menelao, si rigarono di sangue le cosce robuste, le gambe, le belle caviglie.<sup>22</sup>

Le somiglianze tematiche e lessicali fra questo passo e il nostro aneddoto sono suggestive. Si noti ad esempio l'immagine del sangue che macchia le cosce (μηροῖ) di Menelao, nonché il contesto, per così dire, «ippico» dell'intera similitudine: quest'ultimo elemento non può non far pensare al cavallo di Troia, che fa da teatro alla nostra storia sia presso Isacco, sia presso Ermonico. Va poi notato che il riferimento alla carnagione candida di Menelao, unito alla menzione delle sue «belle» caviglie, aveva attirato l'attenzione degli antichi scoliasti, che leggevano questi dettagli come un'allusione alla presunta «mollezza» dell'Atride.<sup>23</sup> Anche Isacco sembra essere a conoscenza di queste tradizioni esegetiche: nel commentare un'altra similitudine omerica dedicata a Menelao, il dotto principe mostra di

<sup>21</sup> *Il.* 4, 141-7.

<sup>22</sup> Traduzione di Maria Grazia Ciani.

<sup>23</sup> Riguardo alla carnagione chiara di Menelao, si veda ad esempio schol. bT ad *Il.* 4, 141 (θαυμάζεται δὲ παρὰ Λάκωσι λευκὸς χρῶς καὶ ξανθὴ κόμη, διὰ τοῦτο καὶ Τρῶες μαλθακὸν αὐτὸν [scil. Μενέλαον] οἴονται· ἐπὶ παντός γὰρ ζῶου τὸ μελάγχροόν ἐστιν ἰσχυρότερον). Quanto alle sue «belle caviglie», si vedano i testi commentati da OLIENSIS (2019), *passim* e soprattutto p. 35-7.

considerare gli occhi chiari e la pelle candida dell'eroe come una manifestazione esteriore della sua viltà.<sup>24</sup>

Soffermiamoci ora sul comportamento dei Troiani, che decidono di bersagliare il cavallo per testarne l'insidiosità. La loro condotta ricorda quella di Laocoonte, in un episodio che ci è noto soprattutto dall'*Eneide* di Virgilio ma che compare anche nei cosiddetti *Carmina Iliaca* dell'erudito bizantino Giovanni Tzetze. Sia nel secondo canto dell'*Eneide*,<sup>25</sup> sia in un verso del poemetto tzetziaco,<sup>26</sup> Laocoonte scaglia la propria lancia contro il cavallo, nel vano tentativo di dimostrarne la pericolosità ai propri concittadini. Il brano virgiliano sembra essere l'attestazione più antica di questa variante, le cui origini sono state ricondotte ad un'opera di epoca ellenistica nota a Virgilio ma per noi irrimediabilmente perduta. È stato tuttavia osservato che l'idea del « ferimento » del cavallo tramite una lancia compare già, seppur di sfuggita, in un passo omerico<sup>27</sup> dove si riassumono le opzioni vagliate dai Troiani in occasione della comparsa del cavallo stesso.<sup>28</sup>

A propria volta, questo motivo pare essere legato ad un altro tema narrativo, quello della statua-talismano dotata di vita – o, perlomeno, di moto. Come notato da Christopher A. Faraone, alcune versioni della presa di Troia sembrano alludere alla possibilità che il cavallo fosse un essere animato o un automa, alla maniera di altre statue-talismano, fra cui, ad esempio, il famoso Palladio.<sup>29</sup> Anche in questo caso, indizi significativi ci sono forniti dall'*Eneide*, che pare recar traccia di queste tradizioni proprio nell'episodio di Laocoonte.<sup>30</sup> Come vedremo in seguito, questo spunto, solo abbozzato da Isacco, è ampiamente sviluppato da Ermoniaci.

Infine, la nostra storia presenta alcune affinità con l'episodio di Anticlo, narrato nel quarto canto dell'*Odissea*. Qui, Elena e Menelao raccontano due diversi eventi legati alla presa di Troia, ciascuno dei quali dipinge in modo contrastante l'atteggiamento della donna nei confronti dei Greci. Secondo l'aneddoto riportato da Menelao,<sup>31</sup> Elena avrebbe tentato di smascherare lo stratagemma del cavallo imitando le voci di ciascuna delle mogli degli Achei nascosti al suo interno, nella speranza di indurli a reagire e a tradire così la

<sup>24</sup> Si tratta di uno scolio ad *Il.* 17, 679 (ed. PONTANI [2007], p. 580), dove Isacco critica Omero per aver paragonato gli « occhi luminosi » di Menelao a quelli di un'aquila: una simile immagine non si presterebbe a descrivere un eroe la cui « mollezza » era testimoniata proprio dal candore della sua carnagione e dal colore chiaro dei suoi occhi (a proposito di quest'ultimo dettaglio, cfr. anche lo scolio di Isacco ad *Il.* 16, 569, ed. PONTANI [2007], p. 580).

<sup>25</sup> *Aen.* 2, 50-52.

<sup>26</sup> Tz., *Carmina Iliaca* III, 713 Leone.

<sup>27</sup> *Od.* 8, 505-509 (cfr. soprattutto il v. 507: ἦε διατμήξει κοίλον δόρυ νηλεῖ χαλκῷ).

<sup>28</sup> Per un riassunto della questione si veda HORSFALL (2008), p. 89-90.

<sup>29</sup> FARAONE (2012), p. 102-106.

<sup>30</sup> Cfr. *Aen.* 2, 52-3, dove il boato emesso dal cavallo colpito dalla lancia di Laocoonte è descritto come un *gemitum*. Per altri passi in cui l'*Eneide* sembra suggerire che il cavallo fosse un essere animato, si veda FARAONE (2012), p. 104.

<sup>31</sup> *Od.* 4, 265-89.

propria presenza. Anche in questo caso è Odisseo ad intervenire con prontezza: impedendo ad un compagno, dal nome parlante di Anticlo, di rispondere agli insidiosi richiami della donna, il Laerziade evita la catastrofe. Oltre a riprendere il motivo del salvataggio in extremis, la storia narrata da Isacco ed Ermoniacò si colloca nell'ambito del secolare dibattito sul ruolo svolto da Elena e Menelao nel favorire lo scoppio – e nel condizionare l'esito – del conflitto troiano. Nell'episodio del « sacrificio » di Menelao, la responsabilità delle sofferenze dei Greci sembra essere attribuita principalmente all'Atride, cui viene chiesto di sacrificarsi per il bene dei compagni.

## 5. Le peculiarità di Isacco ed Ermoniacò come punto di partenza per un'ipotetica *Quellenforschung*

Se gli elementi appena descritti ritornano sia nella versione di Isacco sia in quella di Ermoniacò, è tuttavia possibile individuare alcune discrepanze fra i due testi, ad iniziare dall'importanza conferita al nostro proverbio. Quest'ultimo rappresenta il cuore del racconto nel *De praetermissis*, le cui apparenti aggiunte rispetto alla versione di Ermoniacò sono per lo più il risultato di elaborazioni retoriche o digressioni riconducibili allo stesso Isacco. Ad esempio, la lunga riformulazione della laconica esortazione di Odisseo non è altro che una sorta di etopea in miniatura. Anche le puntigliose precisazioni sulla dinamica del ferimento di Menelao, nonché le osservazioni finali sull'illogico comportamento dei Troiani, vanno probabilmente lette come tentativi di integrare un racconto percepito come incompleto o poco plausibile.

Se ora passiamo ad Ermoniacò, ci accorgiamo che la sua breve narrazione non solo differisce lievemente da quella di Isacco, ma ci fornisce anche una serie di dettagli supplementari. In primo luogo, nella *Metafrasi* Menelao non ha uno scambio personale con Odisseo, ma viene spinto all'azione da un gruppo non meglio identificato di guerrieri achei. Inoltre, la reazione dell'Atride viene descritta in modo più vivido, soffermandosi sulla riluttanza dell'eroe, che, pur sentendosi chiamato in causa, esita ad esporsi ai dardi nemici. Curiosamente, poi, Ermoniacò ci informa che Menelao decide di sacrificare una coscia precisa: la sinistra.

Quali conclusioni possiamo trarre da queste divergenze? A prima vista, l'ipotesi più semplice è che Ermoniacò abbia tratto la vicenda del « sacrificio » di Menelao proprio da Isacco, variandola poi a piacimento. In effetti, non solo i due sembrano essere i soli a riportare questo singolare episodio, ma parrebbero anche essere gli unici autori bizantini a noi noti a concludere la narrazione della saga troiana con un riassunto dell'*Ecuba* euripidea.<sup>32</sup> Va detto, però, che le opere omeriche di Isacco non sembrano aver goduto di

---

<sup>32</sup> Devo questa osservazione ad uno dei due revisori anonimi.

un'amplessima circolazione:<sup>33</sup> non è dunque certo che, pur avendo a disposizione una biblioteca relativamente nutrita,<sup>34</sup> Ermoniaco potesse consultare direttamente gli scritti del dotto principe. Quanto al riferimento finale all'*Ecuba*, va notato non solo che i due autori rielaborano la vicenda in modo diverso,<sup>35</sup> ma anche che il *De praetermissis* è costellato da altri accenni, più o meno circostanziati, alle tragedie euripidee.<sup>36</sup> Non è quindi da escludersi che Isacco ed Ermoniaco abbiano operato la stessa scelta in modo autonomo e per vie diverse. Un'altra possibilità è che i due abbiano attinto ad una fonte comune, che poi avrebbero modificato in base ai propri gusti, mantenendone però gli elementi essenziali (incluso, quindi, il riferimento all'*Ecuba*). Se però si osservano con attenzione le differenze fra le due versioni della storia, collocandole nei rispettivi contesti, anche questa spiegazione non appare del tutto soddisfacente.

Riesaminiamo brevemente il testo di Isacco. Le sue riserve riguardo alla plausibilità della vicenda, nonché il suo apparente tentativo di completare alcune lacune nella narrazione, suggeriscono che egli avesse a disposizione una fonte stringata, in cui si fornivano soltanto gli elementi essenziali del racconto: il contesto, l'identità dei protagonisti, il contenuto dello scambio fra i due e una spiegazione del suo significato. È interessante notare, a questo punto, che quella appena descritta è la struttura tipo di buona parte delle voci paremiografiche consacrate all'esegesi di un proverbio di derivazione mitologica.<sup>37</sup> Alla luce di tali osservazioni, e considerata la centralità del nostro proverbio nella narrazione di Isacco, saremmo tentati di suggerire che il modello del *De praetermissis* fosse proprio una fonte paremiografica. Questa ipotesi sembra in linea con la presenza di Odisseo come interlocutore unico

---

<sup>33</sup> Da un rapido confronto fra i (talora fuorvianti) dati forniti da *Pinakes* e gli incipit registrati nei cataloghi cartacei, sembra di poter concludere che il *De praetermissis* compare in un solo manoscritto del XIV secolo (il Par. gr. 2682, che conserva l'intera edizione dell'*Iliade* curata da Isacco), in un manoscritto del XV (Vat. gr. 1098) e in tre manoscritti del XVI (Mosq. Sinod. gr. 292, Par. gr. 817 e Pal. gr. 70).

<sup>34</sup> La questione delle fonti di Ermoniaco meriterebbe ulteriore approfondimento. In questa sede, ci si limiterà ad osservare che egli aveva chiaramente stretti rapporti con la corte del despota d'Epiro ad Arta, dove, in seguito alla presa di Costantinopoli (1204), erano confluiti numerosi profughi, fra cui monaci ed intellettuali, e manoscritti (cfr. FUNDIĆ [2022], p. 13). Inoltre, sia ad Arta, sia in altri centri del despotato, erano attivi diversi centri di copia (cfr. ancora FUNDIĆ [2022], p. 19 e, per la produzione libraria in Epiro, CATALDI PALAU [2021], p. 86-106, con bibliografia aggiornata). È dunque possibile che Ermoniaco avesse a disposizione una biblioteca più nutrita di quanto generalmente ipotizzato.

<sup>35</sup> Si può citare, a titolo di esempio, il diverso trattamento della vicenda di Polimestore: mentre Ermoniaco propone un riassunto relativamente completo della trama euripidea (cfr. JEFFREYS [1975], p. 103-106), Isacco (*De praetermissis* 78, 27-79, 23) si sofferma pressoché esclusivamente sulla profezia finale di Polimestore (la quale viene invece omessa da Ermoniaco).

<sup>36</sup> Ad esempio, prima di citare gli eventi narrati nell'*Ecuba*, Isacco sembra riassumere parte dell'*Oreste* euripideo (*De praetermissis* 75, 18-76, 21). Inoltre, l'*Ecuba* viene menzionata anche in passi precedenti (cfr. *De praetermissis* 75, 13-14, con riferimento alla caratterizzazione negativa di Neottolema in *Hec.* 24).

<sup>37</sup> Si vedano gli esempi citati nella nota seguente.

di Menelao: grazie alle sue avventure e alla sua astuzia « proverbiale », il Laerziade era da secoli il protagonista ideale di detti e *sententiae*.<sup>38</sup>

Certo, nessuna delle sillogi paremiografiche giunte fino a noi sembra contenere il detto in questione. Tuttavia, non solo tali raccolte venivano trasmesse in forme diverse,<sup>39</sup> ma alcuni proverbi non preservati nelle collezioni a noi note compaiono, isolati o in piccoli gruppi, in codici che riuniscono opere eterogenee, fra cui scritti di argomento omerico.<sup>40</sup> Simili raccolte, spesso realizzate a scopi didattici, dovevano essere di uso corrente e di facile accesso.

Se ora torniamo alla *Metafrasi dell'Iliade*, non possiamo fare a meno di notare che, in quest'opera, la vicenda del sacrificio di Menelao sembra meglio armonizzarsi con il resto della narrazione, specialmente in confronto al *De praetermissis*. Particolarmente degna di nota è la diversa trattazione degli antefatti da parte dei nostri due autori, soprattutto per quanto riguarda la costruzione del cavallo.

Dopo aver accennato al ruolo svolto da Epeo, il quale sarebbe stato coadiuvato da Odisseo, Isacco si limita ad osservare che il cavallo altro non era che un'ingegnosa struttura lignea dotata di ruote.<sup>41</sup> Le uniche allusioni al suo (potenziale) carattere miracoloso compaiono nella descrizione della reazione dei Troiani e in un passo del discorso di Odisseo a Menelao.<sup>42</sup> Come già notato, questi dettagli potrebbero risalire ad una versione del mito in cui il cavallo, al pari di altre statue-talismano, era descritto come un essere animato. Isacco, però, non sviluppa questo motivo, soffermandosi invece sull'assurdo comportamento dei Troiani. Certo, le sue osservazioni sono in linea con la tradizionale tendenza a stigmatizzare l'ingenuità delle vittime della statua-talismano.<sup>43</sup> Considerato il tono generale del racconto, non si può tuttavia escludere che Isacco mirasse principalmente a manifestare le proprie

<sup>38</sup> Limitandosi alla *recensio vulgata* di Zenobio edita da Schneidewin e von der Leutsch, si possono menzionare i seguenti esempi: Διομήδειος ἀνάγκη (3, 8, 1-9: con riepilogo del furto del Palladio e del fallito agguato di Odisseo a Diomede); Ἄν οἶνον αἰτῆ, κόνδυλον αὐτῷ δίδου (1, 92, 1-9: con riassunto dell'accecamento di Polifemo); Οἴω μ' ὁ δαίμων τέρατι συγκαθεῖρξεν (5, 45, 1-5: derivante da una battuta assegnata ad Odisseo nel *Ciclope* di Filosseno); Ἀπώλεσας τὸν οἶνον ἐπιχέας ὕδωρ (2, 16, 1-3: anch'esso verosimilmente tratto dall'opera di Filosseno).

<sup>39</sup> Riguardo alle diverse forme in cui la tradizione paremiografica antica è giunta fino a noi, si vedano, ad esempio, i testi discussi da RUTA (2019), il quale si sofferma proprio su lemmi proverbiali di origine mitologica.

<sup>40</sup> Un esempio significativo è il ms. *Iviron* 1317, chiaramente compilato a scopi educativi: cfr. ALGANZA ROLDÁN (2015), *passim* e soprattutto p. 65-8. Oltre ad una serie di opere di carattere mitografico e paradossografico, questo manoscritto contiene uno dei tre trattatelli omerici del nostro Isacco (a giudicare dall'incipit riportato da *Pinakes* si tratta (di parte) del *De praetermissis* e non della *Praefatio in Homerum*), nonché vari proverbi di argomento mitologico, solo alcuni dei quali sono riscontrabili nelle sillogi a noi note.

<sup>41</sup> Cfr., rispettivamente, *De praetermissis* 71, 5-10 (Epeo), 8 (ruote), 10-11 (Odisseo).

<sup>42</sup> Come già notato da FARAONE (2012), pp. 105-6, in *De praetermissis* 72, 8 e 73, 1 il cavallo viene (ipoteticamente) descritto come περίπλεων συναίσθησεως e ἔμψυχος.

<sup>43</sup> FARAONE (2012), p. 104.

perplexità riguardo ad un ulteriore elemento della storia che gli pareva poco persuasivo.

Ben diverso è l'atteggiamento di Ermoniaco, che non solo non ha nulla da eccepire alle scelte dei Troiani, ma ci fornisce una serie di informazioni che ci consentono di meglio apprezzarne le ragioni. Come già notato da Elizabeth Jeffreys, la *Metafrasi* conserva alcune tradizioni di ignota origine, fra cui va annoverato anche l'episodio della creazione del cavallo.<sup>44</sup> Presso Ermoniaco, è il solo Odisseo ad occuparsi dell'impresa: dopo essersi insinuato a Troia per « prendere le misure » delle porte della città, l'eroe si dedica alla costruzione del cavallo, che viene esplicitamente descritto come un essere animato, in grado di svolgere tutte le « funzioni » di un cavallo in carne ed ossa.<sup>45</sup> Considerate tali premesse, non è poi così sorprendente che, trovatisi di fronte ad un enorme cavallo semovente, i Troiani decidano che la prima cosa da fare sia determinare se si tratti davvero di una creatura miracolosa dotata di vita – e, quindi, di sangue. Si può dunque ipotizzare che Ermoniaco avesse a disposizione una fonte più circostanziata di quella consultata da Isacco, forse una compilazione mitografica in cui l'episodio del sacrificio di Menelao compariva nell'ambito di una narrazione più estesa delle vicende troiane. Tale ipotesi spiegherebbe anche la scarsa enfasi sul proverbio scaturito dalle azioni dell'Atride, nonché la presenza di dettagli aggiuntivi rispetto alla versione di Isacco.

A questo proposito, può essere interessante notare che, proprio nel passo che conclude l'episodio della costruzione del cavallo e precede quello del sacrificio di Menelao, Ermoniaco menziona le proprie fonti: fra queste compare anche un certo Ἡσύγωρ (*Hēsýgōr*), accompagnato, pochi versi dopo, da uno dei principali modelli della *Metafrasi*, ovvero Giovanni Tzetze.<sup>46</sup> Si potrebbe osservare, a questo punto, che il misterioso Ἡσύγωρ di Ermoniaco ricorda quell'Ἡσίγονος (*Hēsígonos*) che compare nelle *Chiliadi* e negli scoli a Licofrone dello stesso Tzetze.<sup>47</sup> Dal contesto dei brani tzetziiani sembra di poter dedurre che Ἡσίγονος (*Hēsígonos*) altri non sia che quell'Isigono (Ἰσίγονος/*Isígonos*) di Nicea cui la tradizione attribuisce la composizione di opere paradossografiche. Considerato che, nella pronuncia bizantina, questi nomi avevano un suono molto simile e che la menzione di Isigono aveva già generato una certa confusione presso i copisti delle *Chiliadi* e degli scoli a

<sup>44</sup> JEFFREYS (1975), p. 106.

<sup>45</sup> Cfr., rispettivamente, *Metaphrasis Iliados* 22, 120-3 (Odisseo si insinua a Troia) e 140-7 (il cavallo creato da Odisseo svolge le stesse azioni di un cavallo « vero »).

<sup>46</sup> Cfr., rispettivamente, *Metaphrasis Iliados* 22, 156 e 158 (per il contesto, si veda anche *infra*, n. 50).

<sup>47</sup> Tz., *Chil.* 1, hist. 18, 472 e 7, hist. 144, 636 Leone; schol. in Lyc. 1021, 21-22 Scheer.



Licofrone,<sup>48</sup> non è impossibile che l'Ἡσύγωρ di Ermoniaco sia una forma corrotta del già errato Ἡσίγυος tramandato dai manoscritti tzetziiani.<sup>49</sup> Certo, le opere di Tzetze consultate da Ermoniaco erano soprattutto quelle di argomento omerico, come le *Allegorie dell'Iliade*. Questo però non esclude che egli avesse a disposizione anche una copia delle *Chiliadi* o, cosa ancor più probabile, degli scolii a Licofrone, un autore che cita proprio in connessione con lo stratagemma del cavallo.<sup>50</sup> Un'altra possibilità è che avesse sottomano una versione commentata delle *Allegorie* tzetziiane: tenuto conto dell'interesse di Tzetze per la paradossografia<sup>51</sup> e considerato che Isigono sembra essersi occupato anche di eventi legati al mito,<sup>52</sup> non è inverosimile che quest'ultimo venisse menzionato a margine di una delle opere omeriche composte da Tzetze e successivamente consultate da Ermoniaco.

Si tratta naturalmente di pure speculazioni, il cui obiettivo non è certo quello di dimostrare che Ermoniaco avesse diretto accesso all'opera di Isigono. E non si intende nemmeno sostenere che la storia del cavallo semovente e del sacrificio di Menelao risalga necessariamente a Isigono. Ammesso che la forma Ἡσύγωρ derivi davvero da una storpiatura del nome del paradossografo di Nicea, possiamo tutt'al più immaginare che Ermoniaco avesse letto il nome dell'ormai oscuro Isigono in una delle proprie fonti sulla saga troiana e che, per mostrare la vastità della propria erudizione, avesse deciso di menzionarlo fra i propri modelli, magari attribuendogli, in modo più o meno fondato, alcune delle tradizioni narrative confluite nella propria opera.

---

<sup>48</sup> A meno che la svista non risalga allo stesso Tzetze. Secondo l'apparato critico di Leone, in entrambi i passi delle *Chiliadi* Ἡσίγυος è l'unica lezione trasmessa dalla tradizione manoscritta, mentre Ἡσίγυος è un'emendazione proposta da Kiessling (cfr. LEONE [2007], p. 21 e 274). Anche negli scolii a Licofrone sembra prevalere la lezione Ἡσίγυος (cfr. l'apparato ad loc. di Scheer, che accetta l'identificazione con Isigono, richiamando i summenzionati passi delle *Chiliadi*).

<sup>49</sup> Considerando che la confusione fra ν e ρ è piuttosto frequente, si potrebbe immaginare che Ἡσύγωρ sia un nominativo costruito a partire da un ipotetico genitivo \*Ἡσύγορος, il quale potrebbe a sua volta derivare da un fraintendimento della (già errata) forma Ἡσίγυος attestata dai manoscritti tzetziiani. Una ricostruzione analoga potrebbe anche spiegare la forma Σισήγωρ con cui Ermoniaco sembra altrove riferirsi allo stesso autore (cfr. *Metaphrasis Iliados* 3, 203, con JEFFREYS [1975], p. 107): in questo caso, il sigma iniziale potrebbe derivare da una lettura erello dello spirito aspro.

<sup>50</sup> Cfr. *Metaphrasis Iliados* 22, 154, a proposito del numero di guerrieri achei nascosti all'interno del cavallo: la versione di Licofrone viene messa a confronto con quella di Tzetze e del misterioso Ἡσύγωρ. L'altro riferimento a Licofrone in *Metaphrasis Iliados* 1, 147 potrebbe derivare direttamente dalle *Allegorie* tzetziiane: cfr. JEFFREYS (1975), p. 107.

<sup>51</sup> Si vedano ad esempio i suoi numerosi (e polemici) riferimenti a Palefato, a proposito dei quali cfr. SAVIO (2020), p. 114-7, 127-8 e 130-41 (con ulteriori riferimenti bibliografici).

<sup>52</sup> Per esempio, in Tz., *Chil.* 1, hist. 18, 472, Isigono è citato in relazione alla competizione fra Atreo e Tieste, con riferimento all'agnello dal vello d'oro che il secondo avrebbe sottratto al primo per assicurarsi il trono.

Indipendentemente dal peso che si vorrà dare a quest'ultima ipotesi, l'analisi qui proposta suggerisce che la vicenda del « sacrificio » di Menelao doveva circolare in opere di natura diversa, probabilmente di argomento paremiografico e mitografico: forse confluite in manoscritti compilati a scopi didattici, magari in relazione all'insegnamento di Omero, queste fonti dovevano essere relativamente accessibili. Tale ricostruzione sembra anche meglio spiegare le discrepanze fra il *De praetermissis* e la *Metafrasi*, inclusa la diversa enfasi conferita al nostro proverbio, la cui origine mitica era tuttavia verosimilmente nota sia ad Isacco sia ad Ermoniaco. Possiamo trarre le stesse conclusioni anche per Psello e Teodoro Studita?

## 6. Ritorno a Psello e Teodoro: esortazioni « omeriche »?

Per rispondere a quest'ultimo interrogativo, conviene tornare alla lettera in cui Psello si rivolge al metropolita di Neocesarea chiedendogli di prendersi cura del suo giovane protetto. Come abbiamo già notato, Psello ricorre ad una vasta gamma di strategie retoriche, le quali culminano in una serie di immagini di argomento, per così dire, « ippico ». Dopo aver paragonato l'incarico del neoletto giudice ad un cocchio che deve essere guidato con abilità, possibilmente sotto la supervisione di un auriga esperto, Psello si rivolge direttamente al metropolita, per svelargli che tale auriga non è altri che lui. Ed è a questo punto che incontriamo il nostro proverbio, cui Psello accenna in modo indiretto, incoraggiando il proprio corrispondente a « porgere la coscia » per il bene del giovane.

A ben vedere, anche il passo immediatamente successivo è pervaso da temi « ippici »: quasi a sottolineare che il favore richiesto non è poi così gravoso, Psello osserva che non si tratterebbe di accompagnare il giudice nella sua discesa all'interno di un « cavallo cavo » (κοῖλον ἵππον), ma di montare insieme a lui sul più grande dei cocchi. L'associazione fra i termini κοῖλος, « cavo », e ἵππος, « cavallo », sarebbe difficilmente sfuggita ad un lettore (o ascoltatore) dotto, che ne avrebbe immediatamente riconosciuto gli echi omerici. In effetti, nell'*Odissea*, il termine κοῖλος, « cavo », viene riferito per ben tre volte al cavallo di legno concepito da Odisseo ed Epeo.<sup>53</sup> Peraltro, Psello aveva già provveduto a creare una certa atmosfera epico-omerica nel passo immediatamente precedente, dove aveva paragonato il metropolita ad un ἡνίοχος (« auriga »), impiegando un termine dal chiaro sapore iliadico. Il nostro proverbio risulta così incorniciato da due reminiscenze omeriche, la seconda delle quali, richiamando l'episodio del cavallo, non può che alludere all'origine del detto cui si accenna in modo indiretto. Alla luce di queste considerazioni, possiamo concludere con una certa sicurezza che Psello era

<sup>53</sup> Cfr. *Od.* 4, 277 (κοῖλον λόχον), 8, 507 (κοῖλον δόρυ) e 8, 515, dove il nesso κοῖλον λόχον appare in concomitanza con il termine ἵππος (ἵπποθεν ἐκχύμενοι, κοῖλον λόχον ἐκπρολιπόντες).

a conoscenza della genesi mitica del proverbio e, più precisamente, del suo legame con la presa di Troia.

La situazione è più complessa nel caso di Teodoro Studita: non solo la sua lettera non sembra contenere alcun riferimento alla saga troiana, ma, più in generale, la questione del suo rapporto con la cultura « pagana » è tuttora oggetto di dibattito.<sup>54</sup> Ad esempio, secondo alcuni studiosi, le (presunte) citazioni dell'*Iliade* e dell'*Odissea* presenti nelle sue lettere sarebbero per lo più riconducibili ad espressioni di uso comune e non andrebbero quindi considerate come prove della sua conoscenza diretta dei poemi.<sup>55</sup> Se così fosse, si potrebbero trarre conclusioni analoghe riguardo alla sua familiarità con la « genesi mitica » del nostro proverbio, tanto più che l'epistola sotto esame è indirizzata a Nauczazio, un monaco che doveva avere ben poca dimestichezza con la saga troiana. Va tuttavia notato che Teodoro aveva ricevuto un'educazione laica:<sup>56</sup> com'è noto, il curriculum di studi bizantino rimase costante nei secoli ed uno degli autori a partire da cui si apprendevano la grammatica e la retorica era proprio Omero. Se il nostro proverbio compariva, come sembra, in compilazioni di natura paremiografica e mitografica realizzate a scopi didattici, non è impossibile che Teodoro ne fosse venuto a conoscenza per un tal tramite – e che fosse quindi al corrente del suo legame con la presa di Troia.<sup>57</sup> Va poi ricordato che Nauczazio, il destinatario della lettera, era uno dei discepoli più vicini a Teodoro, che in altre occasioni lo invita a perfezionarsi proprio nell'arte del discorso.<sup>58</sup> È dunque possibile che, a differenza di altri monaci meno istruiti, Nauczazio fosse in grado di cogliere gli eventuali riferimenti dotti del proprio maestro.

Non possiamo quindi escludere con assoluta certezza che Teodoro fosse a conoscenza delle origini mitiche del nostro proverbio. Comunque sia, la comparsa di questo detto nell'epistola a Nauczazio serve perlomeno a confermarne la diffusione – e relativa popolarità – nel nono secolo, se non in epoche anteriori.

---

<sup>54</sup> Cfr. DEMOEN (2019), p. 169, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>55</sup> Si veda KARLIN-HAYTER (1993), p. 105-107, la quale tuttavia osserva che alcune epistole suggeriscono che Omero facesse effettivamente parte del « capitale culturale » di Teodoro. Decisamente più scettico è DEMOEN (2019), p. 170-1.

<sup>56</sup> Anche a questo riguardo, gli studiosi non sono unanimi: si vedano ancora, a titolo di esempio, KARLIN-HAYTER (1993), p. 99-101 (secondo cui Teodoro avrebbe ricevuto una formazione piuttosto completa, studiando metrica e grammatica a partire da Omero) e DEMOEN (2019), p. 168-9 (il quale invita a diffidare delle informazioni « convenzionali » fornite dai biografi dello Studita).

<sup>57</sup> A ben vedere, il riferimento di Teodoro alle « entrate » e « sortite » furtive di Proterio potrebbe aver contribuito ad evocare la vicenda del cavallo di Troia, anch'essa incentrata su un « ingresso » clandestino e potenzialmente rischioso.

<sup>58</sup> Cfr. i testi citati da KARLIN-HAYTER (1993), p. 99-101 (e, in particolare, i passi tratti dall'*Ep.* 49).

## 7. Conclusioni

Tramite il confronto fra testi appartenenti ad epoche, contesti e « generi » diversi, si è cercato di spiegare il significato, e ricostruire le origini, di un'espressione proverbiale apparentemente piuttosto diffusa in epoca bizantina. Mettendo in relazione le epistole di Teodoro Studita e Michele Psello con le opere omeriche di Isacco Comneno e Costantino Ermoniaco si è rintracciata una tradizione apparentemente marginale della saga troiana da cui tale proverbio pare aver tratto origine. Osservando le somiglianze e le differenze fra i nostri testi, si è stabilito non solo che tale tradizione sembra risalire ad una fonte relativamente antica, verosimilmente precedente all'epoca di Teodoro Studita, ma anche che la storia del « sacrificio » di Menelao doveva comparire, con eventuali varianti, in opere di natura diversa, probabilmente di carattere paremiografico e mitografico.

Ci auguriamo, infine, che la nostra indagine possa contribuire ad una riscoperta delle opere di Isacco Porfirogenito e Costantino Ermoniaco. Se un esame del loro diverso trattamento di un singolo episodio della saga troiana è bastato a far emergere tratti significativi del loro stile e metodo di lavoro, un'analisi più ampia dei loro scritti potrebbe condurre ad ulteriori scoperte, utili non solo a rivalutare la personalità di questi due singolari autori, ma anche i gusti e le attese dei loro lettori.<sup>59</sup>

## Bibliografia

### Fonti primarie

FATOUROS, G. (ed) (1992), *Theodori Studitae Epistulae*, 2 vol. Berlin and New York: De Gruyter.

HINCK, H. (ed.) (1873), *Polemonis declamationes quae exstant duae. Accedunt excerpta e Callinici, Adriani, Jamblichi, Diodori libris et Isaaci Porphyrogeneti*. Lepizig: Teubner.

KINDSTRAND, J.F. (ed.) (1979), *Isaac Porphyrogenitus, Praefatio in Homerum. Edited with Introduction and Notes*. Uppsala : Almqvist & Wiksell International.

LEGRAND, É. (ed.) (1890), *La guerre de Troie : poème du XIV<sup>e</sup> siècle en vers octosyllabes par Constantin Hermoniacos*. Paris : Maisonneuve.

---

<sup>59</sup> Per l'interesse dell'opera di Ermoniaco, si vedano le osservazioni di NILSSON (2004), p. 25–6, SPATAFORA (2004) e CARPINATO (2006), p. 17–8. Gli scritti di Isacco Comneno hanno solo recentemente iniziato ad attrarre l'attenzione degli studiosi. Per le sue opere di argomento omerico si vedano i già citati studi di J. F. KINDSTRAND e F. PONTANI.

LEONE, P.A.M. (ed.). (1995), *Ioannis Tzetzae Carmina Iliaca*. Catania : Cooperativa Universitaria Libreria Catanese.

LEONE, P.A.M. (ed.) (2007), *Ioannis Tzetzae Historiae. Iterum edidit Petrus Aloisius M. Leone*. Galatina : Congedo.

PAPAIOANNOU, S. (ed.) (2019), *Michael Psellus. Epistulae*. Berlin and Boston: De Gruyter.

SCHEER, E. (ed.) (1958), *Lycophronis Alexandra*, vol. 2. Berlin : Weidmann.

### Fonti secondarie

ALGANZA ROLDÁN, M. (2015), « Un nuevo manuscrito de Heráclito “Mitógrafo” y el Anónimo *Περὶ ἀπίστων* (*Μονή Ἰβήρων* 1317 = Lambros 5437) », *Emérita*, 83(1), p. 63–86.

BERNARD, F. (2013), « *Asteiotes* and the ideal of the urbane intellectual in eleventh-century Byzantium », *Frühmittelalterliche Studien*, 47, p. 129–42.

BERNARD, F. (2014), *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081*. Oxford: Oxford University Press.

CARPINATO, C. (2006), *Varia Posthomerica Neograeca: Materiali per il corso di Lingua e letteratura neograeca*. Milano : EDUCatt.

CATALDI PALAU, A. (2021), « Greek Manuscripts from Epirus and Southern Italy in the Library of the Monastery of St John the Theologian, Patmos », in DENDRINOS, C. e GIARENIS, I. (a cura di), *Bibliophilos: Books and Learning in the Byzantine World*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 83–130.

CHOLIJ, R. (2002), *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*. Oxford: Oxford University Press.

DEMOEN, K. (2019), « Monasticism and Iconolatriy: Theodore Stoudites », in HÖRANDNER, W., A., RHOBY e N., ZAGKLAS (a cura di), *A companion to Byzantine poetry*. Leiden : Brill, p. 166–90.

DE VRIES-VAN DER VELDEN, E. (1996), « Psellos et son genre », *Byzantinische Forschungen*, 23, p. 109–49.

FARAONE, C. A. (1992), *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford and New York: Oxford University Press.

FUNDIĆ, L. (2022), *Art, Power, and Patronage in the Principality of Epirus, 1204–1318*. Abingdon: Routledge.

HORSFALL, N. (2008), *Virgil, Aeneid 2. A commentary*. Leiden: Brill.

JEFFREYS, E. (1975), « Constantine Hermoniakos and Byzantine Education », *Dodone*, 4, p. 81–109.

JEFFREYS, M. J. & M. D. LAUXTERMANN (2017), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford and New York: Oxford University Press.

KARLIN-HAYTER, P. (1993), « Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles », *Revue Bénédictine*, 103, p. 90–116.

LAVAGNINI, R. (1997), « Storie troiane in greco volgare », in MONTANARI, F. e S. PITTALUGA (a cura di), *Posthomeric I. Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento*. Genova : D. AR. FI. CL. ET., p. 49–62.

NILSSON, I. (2004), « From Homer to Hermoniakos: Some considerations of Troy matter in Byzantine Literature », *Troianalexandrina*, 4, p. 9–34.

OLIENSIS, E. (2019), « Menelaus' Wound (and Lavinia's Blush) », *The Classical Quarterly*, 69(1), p. 35–41.

PAPAIOANNOU, S. (2013), *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.

PONTANI, F. (2007), « The First Byzantine Commentary on the *Iliad*: Isaac Porphyrogenitus and his Scholia », *Byzantinische Zeitschrift*, 99(2), p. 551–96.

PONTANI, F. (2011), *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura.

RUTA, A. (2019), « Tra mito ed esegesi: interpretazioni mitografiche nella tradizione paremiografica? », *Polymnia*, 4, p. 176–87.

SAVIO, M. (2020), *Screditare per valorizzare. Giovanni Tzetze, le sue fonti, i committenti e la concorrenza*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura.

SPATAFORA, G. (2004), « Omero e l'*Iliade* di Constantino Ermoniaco », *Parnassos*, 46, p. 21–36.

VARZOS, K. (1984), *Η γενεαλογία των Κομνηνών*, vol 1. Thessaloniki: Kentro Vyzantinon Erevnon.

WASSILIOU, A.-K. (1997), « Bemerkungen zur Ekphrasis der schönen Helena in der Ilias des Konstantinos Hermoniakos (II 193-320) », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 47, p. 217-237.