

Chiara Ombretta Tommasi

Da indovino tebano a profeta universale

Alcune metamorfosi di Tiresia in età tardoantica

Abstract: The present article deals with some late antique or early medieval interpretations of the figure of Tiresias, the Theban seer around whom a series of legends concerning his blindness and his transgender status had been established already in the archaic and classical period. The allegorization Greco-Roman myths underwent in Christian literature is obvious in Fulgentius' interpretation of Tiresias, which links his story to the seasonal cycle, and in the *Ovide moralisé*, while Clement of Alexandria relies on Euripides' *Bacchae* and describes Tiresias as a priest whose religion has to be overcome by the most perfect revelation of Christ, the true hierophant. An isolated passage in Lactantius Placidus' scholia on Statius' *Thebaid*, finally, interprets Tiresias as a powerful seer, thus providing the first kernel of the Demogorgon legend.

1 Introduzione

All'interno delle molte, lunghe e complesse vicende in cui la saga tebana si è costituita, sviluppata e ramificata, ingenerando, secondo una arguta immagine di Jan Bremmer, un complesso edipico negli stessi Greci e nelle interpretazioni successive,¹ desideriamo in questa sede prendere in esame una figura al suo interno meno eclatante, ossia quella dell'indovino e sacerdote Tiresia,² così come essa appare declinata in tre esegesi di età tardoantica: sceglieremo, peraltro, quegli esempi più significativi tesi a mostrare quanto il riuso del mito operato dagli autori cristiani non sia semplice e naturale ripresa esornativa di storie e leggende,

1 Bremmer 1987 e già Vernant 1972. Sulla fortuna e le interpretazioni successive del mito di Edipo, che non è possibile qui indagare, cf. Paduano 1994; Paduano 2012; altri riferimenti in Campanile 2009; Citti/Iannucci 2012.

2 Su cui cf. la raffinata e tuttora indispensabile analisi di Brisson 1976 che scompone le varianti del mito in chiave strutturalista; recentemente Buis 2003 presenta un succinto esame di alcuni temi chiave del mito. Un buon sunto della valenza simbolica del personaggio Tiresia in Capelli 2012, cap. 1. Si vedano inoltre, incentrati soprattutto sulla fase più arcaica, Ugolini 1995; Torres 2014. Uno studio in chiave comparativa su profetismo e divinazione nel mondo ebraico e in quello greco è offerto da Lange 2007.

né svolga più funzioni volte a legittimare una tradizione soprattutto cittadina, ma si connoti in maniera più ampia. Indovino e profeta strettamente connesso alla città di Tebe e ai suoi dinasti, considerato di origine tebana fin dalle prime attestazioni nell'*Odissea*³ (per quanto tale connessione si consolidi solo in epoca posteriore, probabilmente a partire dai poemi ciclici), Tiresia sembra gradualmente in età imperiale spogliarsi di queste caratteristiche per così dire 'locali' e assumere connotati più generici con tratti talora universali, già chiari in alcuni aspetti legati al suo mito (per esempio nelle vicende inerenti al cambio di sesso, connesse anche al rapporto con gli animali) e parzialmente responsabili, in ultima analisi, anche della successiva fortuna medievale, moderna e contemporanea.⁴

Emblematico a esempio il suo essere figura che assume, nel senso letterale del termine, diverse forme e differenti aspetti.⁵ Certo, la fama di Tiresia come indovino e profeta è attestata stabilmente già nell'*Odissea*, dove egli ha il ruolo di

3 Cf. e.g. 10.537 e 11.90.

4 Solo per citare alcuni momenti di tale *Nachleben*, senza, peraltro, la pretesa di esaurire un ricco dossier (a esempio non citeremo opere che riguardano, più in generale, il tema dell'androginia e del cambio di sesso): oltre alle riprese di età medievale, a es. nell'*Ovide Moralisé* (cf. *infra*) e in Dante, *Inferno* 20.40–45, significativamente l'esempio di Tiresia è utilizzato agli inizi del XV secolo da Christine de Pisan, ne *Le Livre de la Mutacion de Fortune*, 1061–1093, opera alla cui base sembrano essere la *Consolatio* di Boezio e l'*Ovide Moralisé*, e in cui si immagina, tra le altre cose, un cambio di sesso della protagonista (cf. Griffin 2009). Si può poi ricordare, in epoca moderna e contemporanea, il poema del 1885 *Tiresias* di Alfred Tennyson (su cui Di Rocco 2007); le sezioni III di *The Waste Land* (Helmling 1990 osserva come, contrariamente alla maggior parte delle fonti antiche, Eliot presenti Tiresia in maniera simpatetica, nonostante il suo esplicito essere rappresentante del paganesimo); *From Mrs Tiresias*, poesia di C.A. Duffy (1999); *Les Mamelles de Tirésias*, opera surrealista di Guillaume Apollinaire scritta originariamente nel 1903, ma riadattata per una rappresentazione nel 1917 (Bermel 1974; Read 2000), musicata poi da Francis Poulenc nel 1945 (prima rappresentazione 1947), che presenta, pur nel contesto satirico, forti toni antibellici; il balletto del 1950 di Constant Lambert; il mito è narrato in maniera leggera e scanzonata anche ne *La chiave a stella* di Primo Levi (1978, con Cinelli 2010, 179–181, per il quale la figura di Tiresia è “l’emblema di una sapienza capace di arbitrare l’insoluta tenzone fra il vincolo del reale e l’infrazione del possibile”); interessante la ripresa della vicenda di Edipo in *Kafka sulla spiaggia*, 海辺のカフカ *Umibe no Kafuka* (2002) dello scrittore giapponese Haruki Murakami: in particolare il giovane emofiliaco ed efebico Oshima funge da novello Tiresia che inizia il giovane Kafka alle vicende della vita. Altre allusioni sono state riconosciute nel personaggio di Obi Wan della saga di Star Wars, ispirata latamente anche alle vicende di Edipo (Roisman 1999), e, in ultimo, si menzioni il film *Tiresias* diretto da B. Bonello (2003), su cui cf. il raffinato lavoro di Danese 2012 (che esamina anche altri aspetti del mito di Tiresia e della sua fortuna, p.es. l’opera di Poulenc). Una rassegna è offerta anche da Ugolini 2005.

5 Sul motivo della metamorfosi (e per conseguenza della conversione) insiste la lettura di Capelli 2012, a proposito delle interpretazioni medievali, moralizzate e cristianizzate, del mito.

indirizzare e consigliare Odisseo prima della sua discesa agl'inferi e sembra profetizzargli la morte lontano da casa,⁶ e si fonde con quella di un Tiresia “avvezzo ai prodigi” nel papiro di Lille (PMGF 222(b), 234);⁷ ma senza dubbio egli appare inscindibilmente legato a molti episodi della saga tebana, nel suo ruolo di sacerdote e indovino alla corte, che attraversa varie generazioni da Cadmo fino a Laodamante. Sulla base di questi dati si è potuto supporre che la leggenda tebana si sia poi evoluta fino a incorporare elementi e influenze delfiche (a es. soprattutto per quanto riguarda il nucleo incentrato su Manto, figlia di Tiresia ed ella stessa indovina, che in altre fonti è anche ricordata come fondatrice dell'oracolo di Claro).⁸

Gli esempi che prenderemo in esame mostreranno le diverse sfaccettature assunte dal personaggio, con la prevalenza di un aspetto piuttosto che di altri con precisi scopi e precise risposdenze all'interno delle varie opere. A prevalere, infatti, sarà l'aspetto del Tiresia vate e indovino; la storia della sua bisessualità e, infine, il suo legame col culto dionisiaco così come risultante dalla lettura di un testo famoso e significativo quale le *Baccanti* di Euripide.

2 Tiresia mago e il demiurgo gnostico

Un breve accenno si può dunque fare al ruolo quasi di mago, già adombrato nell'*Edipo re* sofocleo,⁹ ma accentuatosi nella letteratura latina di età neroniana e flavia, dal momento che si innesta sul terreno favorevole della marcata ten-

⁶ Per questo episodio, che funge da legame tra l'*Odissea* e le successive vicende narrate nel *Ciclo*, cf. Castiglioni 2013 e Torres 2014. Sui legami tra Tebe e l'episodio omerico cf. Levin 1985.

⁷ Se si accetta la felice restituzione di Barrett (in Parsons 1977, 25): Τειρ[ε]σίας τ[ε]ρασπό[λο]ς (termine che sarebbe *hapax legomenon*, ma che sembra richiamarsi all'etimologia del nome di Tiresia, su cui cf. infra n. 36); cf. anche l'altro epiteto ὀ]νυμάκλυτος a 291 e l'espressione μάντιος θείου di 226. Numerosi i contributi sul papiro, dopo l'*editio princeps* di Ancher/Boyaval/Meiller 1976 e le successive di Parsons 1977; Bremer 1987; Davies 1991, 213–218. Per il ruolo di Tiresia cf. MacInnes 2007.

⁸ Torres 2014, 349–354; Torres 2015. Sul mito di Cadmo e le origini della vicenda tebana cf. Vian 1963 (76–77 per Tiresia) e più recentemente Castiglioni 2010. Per le vicende di Manto (in part. le connessioni con la tradizione italice) cf. Michalopoulos 2012, 224–228. Per le fonti latine, importante Brugnoli 1998.

⁹ Con tutti i significati che il termine μάγος implica: per il testo sofocleo cf. Rigsby 1976. Una prospettiva teorica più generale, che muove da Sofocle e da paralleli con la coeva letteratura medica, è offerta da Carastro 2007.

denza all'elemento manieristico e barocco. Lo si vede già nell'*Oedipus* senecano,¹⁰ mentre la *Tebaide* staziana,¹¹ ma soprattutto l'esegesi che del poema fece un altrimenti oscuro commentatore forse del quinto secolo, Lattanzio Placido,¹² consegnò al Medioevo e alla letteratura successiva un Tiresia quasi gnostico, evocatore di una divinità somma dai tratti potenti e terribili. Cieco e ormai anziano (Stat. *Theb.* 4.443: *senior*), il vate Tiresia si prepara a richiamare gli dei dell'oltretomba, tra i quali il sommo signore del triplice mondo, il cui nome non è lecito conoscere (*triplicis mundi summum, quem scire nefastum*):¹³ mentre risultano evidenti i debiti con la celeberrima scena parallela del *Bellum Civile* lucaneo, in cui la strega Erichth invoca le Furie e altre divinità inferie (lo Stige, Ecate e Persefone),¹⁴ sono altresì da mettere in rilievo le caratteristiche singolari di questa divinità, aniconica e innominabile, dal potere immenso e terribile, legato a entità inferie e ctonie, come la Gorgone e le Erinni e dimorante egli stesso nel punto più basso del Tartaro. Il Tiresia staziano si spinge ancora oltre, conferendo a tale dio, innominabile e in conoscibile, caratteristiche di signore del cosmo (il triplice mondo rappresenta il cielo, la terra e gl'inferi), quasi controparte maschile della dea triplice Selene/Artemide/Ecate, che regna sugli stessi tre ambiti.¹⁵

In mezzo a una farragine di notizie banali (come quelle offerte dalla maggior parte della letteratura scolastica e scoliastica), la glossa lattanziana a *Theb.* 4.514–517 presenta tuttavia un punto di un qualche interesse. Stazio, si osserva, chiama Demiurgo il dio del quale non è lecito conoscere il nome e innumerevoli filosofi e magi persiani

10 Per Tiresia come indovino nelle tragedie greche e segnatamente in Sofocle cf. Ugolini 1991; sull'evoluzione del personaggio da Sofocle a Seneca cf. Roisman 2003; Michalopoulos 2012; non sembrano però del tutto condivisibili e appaiono un po' forzate le analogie che si vogliono stabilire tra Tiresia ed Edipo e soprattutto immaginare che la figura di Manto, che accompagna il padre, sia un'allusione alla bisessualità di Tiresia. Tra i vari studi (talora superflui) sulla tragedia latina e sulla caratterizzazione di Tiresia merita di essere ricordato qui Capdeville 2000.

11 Hopfner 1924; più recentemente cf. il commento di Parkes 2012 ad loc. e Lovatt 2013.

12 Sulla personalità assai oscura di Lattanzio Placido cf. Brugnoli 1988; Wolff 2010; Santini 2014; Cardinali 2014; sul procedimento esegetico Chance 1994, 168–169; Arena 2015. Manifesta scetticismo sulla reale esistenza dell'autore Cameron 2004, 313–316, che pure muove dalle considerazioni di Brugnoli.

13 Stat. *Theb.* 4.514–517.

14 Lucan. 6.744–749.

15 Solomon 2012, 43.

asseverarono, dunque, che esiste, oltre a questi dèi conosciuti, che si venerano nei templi, anche un altro signore e reggitore oltre ogni misura, il quale dispone ordinandole tutte le restanti divinità, al genere delle quali appartengono il sole e la luna.¹⁶

(Lact. Plac. in *Theb.* 4.514–515)

Con accenti che ricordano da vicino le argomentazioni proposte da Massimo di Madaura nella celebre epistola 16 ad Agostino e altri testi tardoantichi a proposito dell'adorazione di un unico principio sotto molteplici forme,¹⁷ Lattanzio Placido prosegue ribadendo come il vero nome di dio sia inconoscibile e che dunque le *sphragides* possedute dai maghi si rivelino vane. Per sostenere questi concetti fa appello ad *auctoritates* sia pagane (Pitagora, Platone, Tagete, e poi Orfeo) che ebraiche (Mosè, Isaia), ed è inoltre da osservare come lo scoliaste sembri qui confondere – o comunque porre sullo stesso piano – la impronunciabilità del nome divino con la sua natura ignota.¹⁸ Mentre sia Lucano che Stazio, nel fare appello a questo dio ignoto, non sembrano tralasciare suggestioni provenienti dal mondo 'orientale', è certo che il tardo Lattanzio sembra essere influenzato da alcune dottrine gnostico-ermetiche a proposito del Demiurgo, che, come è noto, incorporò i

16 *Dicit autem Deum δημιουργόν, cuius scire non licet nomen. Infiniti autem philosophorum <et> magorum, [Persae] etiam confirmant [aut] reuera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol et Luna* (testo secondo Sweeney 1997).

17 Cf. Massimo, Aug. ep. 16.1: *Equidem unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturae, seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus.*

18 Su questo punto cf. le considerazioni e il dibattito fiorito intorno alla pubblicazione dello studio di E. Norden sull'*Agnostos Theos* nel 1913 (cf. Norden 2002, con le nostre considerazioni introduttive). Il passo di Lattanzio Placido, citato già da Norden (233), ha ricevuto una attenta disamina in Bidez/Cumont 1938, 225–238, per i quali esso sarebbe da ricondurre a un *milieu* impregnato di credenze e dottrine iraniche, la cui comprensione è offuscata dal maldestro *resumé* fattone dallo scoliaste. Merita un cenno l'ultima sezione del testo in cui, conformemente a una tendenza attestata anche in altri autori tardi, credenze di natura latamente orientale sono accostate a dottrine etrusche (su questo punto cf. Briquel 2008), in questo caso alla storia di una sacerdotessa che, avendo rivelato all'orecchio di un toro il nome impronunciabile del dio sommo avrebbe in tal modo causato la morte del povero animale – una vicenda che è stata ricondotta alla storia di Vegoia narrata da Serv. *Aen.* 6.72 e, più in generale, al tabù di rivelare il nome segreto di una divinità (bibliografia in Tommasi 2014). È però interessante rilevare che la sovrapposizione tra elementi iranici, giudaici ed etruschi a proposito di una divinità somma si riscontra anche in Suid. s.v. Τυρρηνία. Per Nock 1962 il passo di Lattanzio Placido rientra appieno nella linea platonica.

tratti del Dio veterotestamentario, ma stravolgendoli in senso negativo ed enfatizzandone i tratti di principio cosmico del male.¹⁹ In ogni caso, tanto il brano di Stazio, quanto la sua esegesi sembrano essere alla base della leggenda medievale che vuole l'autore della *Tebaide* convertito al cristianesimo,²⁰ ma soprattutto la corrucciola subita dal termine 'demiurgo' ha portato all'invenzione della figura mostruosa del Demogorgone.²¹

La glossa di Lattanzio testé esaminata riguarda solo in misura marginale il personaggio di Tiresia, ma si concentra esclusivamente sull'identificazione con il dio terribile da questi evocato. Non mancano, tuttavia, in ambito cristiano riprese che, nella generale condanna del determinismo astrale, degli indovini e delle arti mantiche, individuano anche in Tiresia un facile bersaglio: emblematico, benché trascenda il periodo cronologico preso qui in considerazione, è il canto dantesco citato in apertura, che accomuna nella pena dell'essere costretti a camminare con il viso rivolto all'indietro, Anfiarao, Tiresia, Arrunte, Manto ed Euripilo. Tra i non molti *exempla* mitologici riutilizzati da Boezio nella *Consolatio*, singolare è la scelta di menzionare Tiresia all'interno di una sezione che dibatte su temi quali prescienza, predestinazione e libertà umana e ripropone il paradosso secondo cui la libertà non è veramente tale se Dio prevede, mentre, viceversa, se Dio non può prevedere, la sua conoscenza è pura opinione. La conoscenza divina è certamente più salda di quella puramente umana rappresentata qui da Tiresia, del quale, con fine allusione e secondo un procedimento non estraneo allo *spoudogeloion* menippeo,²² Boezio riprende (*Cons.* 5, pr. 3.25) un verso pronunciato nella satira oraziana in cui Ulisse e Tiresia agl'inferi deplorano l'avidità dei *captatores*, sempre pronti ad andare in cerca di eredità:²³

19 Sulla *vexata quaestio* circa le origini orientali o greche della nozione di dio ignoto cf. il riassunto della questione da noi offerto in Norden 2002; sul demiurgo gnostico si vedano Fauth 1973; Quispel 1978; Jackson 1985; Plese 2006, 178–179. Per la divinità ignota di Stazio e Lucano, forse da identificarsi con il Dio degli Ebrei, cf. Tommasi 2013.

20 Ancora fondamentale al riguardo Mariotti 1976.

21 Come osserva, con concise formule, Sez nec 1961, 22, “Demogorgon is a grammatical error, become god”. Sulle vicende medievali (ma anche rinascimentali e dell'età moderna, fino a Shelley) del Demogorgone cf. le ottime indagini di Fauth 1987; Solomon 2012; Matton 1995.

22 Per il caso specifico di Tiresia cf. il precedente nella *Nekyomanteia* di Luciano, studiato da Branham 1989, in cui la risposta di Tiresia a Menippo al cap. 21, sembra risentire di moduli paremiografici. Debole la nota di Monteleone 1998 a proposito dei legami tra il personaggio di Tiresia in Orazio e nella menippea.

23 All'interno delle numerose analisi della satira resta sempre valida quella di Kiessling/Heinze 1957, 290, che, per il verso in questione, suggerisce un'allusione alle polemiche contro il determinismo stoico, così come esemplificato a es. in Cic. *fat.* 20. Il passo boeziano, il cui

O cosa ha a che fare con quel ridicolo vaticinio di Tiresia, 'Che potrei dire, avverrà o non avverrà?'

Aut quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae: 'Quicquid dicam, aut erit aut non?'

(Hor. *serm.* 2.5.59)

Meno prominente rispetto ad altri *exempla* mitologici (quali a esempio quello di Orfeo), quello di Tiresia non è sfuggito all'attenzione di alcuni commentatori medievali di Boezio (né ai miniaturisti dei codici), che lo reinterpretano in senso morale e in toni neoplatonizzanti, unendovi la nota vicenda del mutamento di sesso, derivata da Fulgenzio o dai *Mythographi Vaticani* (cf. *infra*)²⁴. Tiresia diviene quindi paradigma dell'uomo e offre lo spunto per dibattere non solo (come nel testo della *Consolatio*) sull'incertezza dell'uomo nei confronti del fato, ma anche della divisione sessuale²⁵.

3 Tiresia bisessuato: il ciclo delle stagioni e la conversione

L'elemento che maggiormente connota la leggenda di Tiresia è dunque la sua bisessualità, spiegata dagli antichi come dovuta al fatto che egli fosse stato trasformato in donna dopo aver inavvertitamente spiato e percosso con il bastone (oppure ucciso, secondo altre varianti) due serpenti intenti a compiere l'atto sessuale, e che, trascorso un certo numero di anni (il numero simbolico di sette è attestato in varie fonti), avendo sorpreso gli stessi serpenti nello stesso atto, fosse stato in grado di ritornare uomo. Parimenti, è noto il seguito della vicenda, ossia che Tiresia venne chiamato a fungere da arbitro tra Zeus ed Hera in una contesa che verteva su chi tra l'uomo e la donna provasse maggior piacere nell'atto sessuale, dal momento che si trattava dell'unico essere umano ad aver sperimentato entrambe le condizioni: la schietta risposta, che cioè fosse la donna, provocò l'ira

contesto farebbe supporre appunto la matrice filosofica, è invece discusso brevemente da Guillaumin 2004.

²⁴ Sulle miniature cf. Guillaumin 2004 e già Courcelle 1967, 234; per i glossatori siamo debitori a Chance 1994, 416–417 e 471–472.

²⁵ Tale è l'interpretazione offerta nel commento anonimo di Erfurt edito da Silk 1935 (p. 290), che sembra contaminare note a Boezio e Marziano Capella. Attribuita inizialmente a Scoto Eriugena dallo stesso Silk, l'opera è stata successivamente considerata più tarda e ascrivita al dodicesimo secolo da Courcelle.

della dea che lo rese cieco, mentre Zeus, a parziale compensazione, gli donò il dono della profezia e, secondo altre versioni, gli concesse persino uno statuto divino.²⁶

Una diversa variante del mito²⁷ lega invece la cecità – comunque caratteristica di molti indovini – all’ira di un’altra dea, Atena, che da lui era stata sorpresa nuda mentre si bagnava. La circostanza è apparentemente slegata dal motivo transgender, in quanto conseguenza della violazione di un tabù, ossia il guardare un essere divino, benché, seguendo un’intuizione interessante di Luc Brisson, si può recuperare il motivo della bisessualità considerando che Atena, vestita, è di solito raffigurata in armi e dunque con attributi tipicamente maschili, mentre, nuda, rivela la sua vera natura femminile. In questo modo un tema di importanza cruciale nella vicenda di Tiresia può essere perciò recuperato e rielaborato.²⁸

La bisessualità o l’androginia è infatti caratteristica tipica di figure mediatrici che non di rado assumono tratti sciamanici;²⁹ e di caratteristiche pertinenti o riconducibili allo sciamanesimo è peraltro ricchissima la vicenda di Tiresia: cecità, preveggenza, transessualismo, ma anche la relazione con le montagne (Cillene, Citerone, Elicona), che di norma sono ritenute immagini dell’*axis mundi*, e con gli animali, tra cui il serpente, che sembra avere un rapporto privilegiato con gli indovini.³⁰ Tiresia inoltre raffigura la mediazione tra uomini e dèi, e, in quanto indovino, considera le vicende umane da una prospettiva sovrumana e divina, di cui è raffigurazione la vita estremamente lunga. Tiresia diviene così, oltre che mediatore tra uomini e dèi, tra uomini e animali e tra i due sessi anche mediatore

26 Nucleo originario della vicenda già nella *Melampodia* di Esiodo (ap. Ps. Apollod. 3.6.7 = fr. 275 Merkelbach/West). Torres 2014, 354 suggerisce, in maniera suggestiva, ma forse un po’ azzardata, che il fatto che il discorso di Tiresia nel libro undicesimo dell’*Odissea* apra la strada al catalogo delle donne avrebbe potuto richiamare alla mente degli uditori la vicenda del cambio di sesso, benché questa non sia mai esplicitata nel poema (conformemente, peraltro, al disinteresse omerico per questo tipo di materiale).

27 Ps. Apollod. 3.6.7 = Pherec. FGrHist 3 F 92a e Callim. *H.* 5.75–84.

28 Brisson 1976, 50–55 insiste anche sul legame tra Atena e il serpente. Ulteriori considerazioni sono ora svolte da Di Rocco 2016, con attenzione al motivo dell’ora meridiana in cui Tiresia avrebbe sorpreso Atena e con ampia discussione sul topos della proibizione di vedere un dio. Sul tema cf. anche McCartney 1941 (in chiave comparativa) e Loraux 1989, che interpreta differentemente il mito di Tiresia e Atena.

29 Ma si vedano a proposito dell’individuazione e della delimitazione del fenomeno sciamanico gli opportuni *caveats* espressi da Casadio 2017. Duplain-Michel 2000 presenta un’analisi dei tratti e delle peculiarità sciamaniche di Tiresia.

30 Sul motivo si veda già Krappe 1928. Cf. anche il brano di Porph. *Abst.* 3.3, ove si dice che il serpente aveva potere di conferire facoltà mantiche.

tra vivi e morti e tra le generazioni.³¹ Certamente, tale condizione mediana implica che il profeta sia marginalizzato e talora relegato al di fuori del normale consesso umano: Brisson a tal proposito parla di uno statuto ambiguo “qui inspire à son égard un mélange de vénération et de crainte, d’admiration et de mépris”.³²

La notorietà di tale mito permette che sia oggetto di una declinazione assai interessante nel corso della Tarda Antichità.³³ Allegorizzando la maggior parte dei miti classici, conformemente a una tendenza generalizzata del periodo e a una *chresis* da parte cristiana, ma sicuramente influenzata da idiosincrasie personali (rispecchiantisi nello stile bizzarro e involuto, come nelle fantasiose etimologie), Fulgenzio Mitografo³⁴ annovera Tiresia tra gli esempi di creature ibride e mostruose che presentano un’unione di elementi innaturali, come a esempio uomini e cose o animali. Dopo aver riferito per sommi capi la vicenda dei serpenti, del cambio di sesso e della contesa tra Giove e Giunone, lo scrittore africano aggiunge che i Greci³⁵ interpretarono Tiresia come immagine del tempo (*Teresiam*

31 Cf. già García Gual 1975; interessante l’indagine comparativa offerta da Carp 1983, che prende in esame il tema della bisessualità e il motivo del *puer senex* (nel caso presente sostituito dalla vita oltremodo lunga) in una serie di figure di profeti e indovini di varie tradizioni e culture; cf. anche l’interpretazione antropologico-psicanalitica in Roheim 1946. Sul mediatore come androgino cf. anche il nostro Tommasi 1998, con bibliografia. Per altre considerazioni metodologiche cf. Bremmer 2015.

32 Brisson 1976, 35.

33 Esula dai limiti cronologici del presente lavoro la pur interessante rielaborazione del mito di Tiresia in un poeta altrimenti sconosciuto di nome Sostrato, forse da datarsi al I sec. a.C. secondo O’Hara 1996. Sostrato riferisce di sette metamorfosi subite da Tiresia, che originariamente era nato fanciulla, venendo poi trasformato in ragazzo da Apollo; in questa fase Sostrato colloca il giudizio dato alla contesa di Hera e Zeus; successivamente, fu alternativamente ritrasformato in donna, uomo o persino animale, talora per aver irritato o essersi beffato degli dèi. Come già nota O’Hara 1996 (ripreso da Cameron 2004, 56–57; cf. anche Ugolini 1995, 100–110), molte delle vicende in cui Tiresia si ritrova coinvolto o coinvolta rispecchiano strutture e motivi di altri miti (a es. Cassandra e Apollo; il giudizio di Paride; la storia di Atena e Aracne, etc.) ed è superfluo notare come alcuni degli animali legati alla vicenda di Tiresia (topo, donnola) siano considerati animali profetici.

34 In attesa dell’annunciata monografia di G. Hays, che dovrebbe anche produrre una nuova edizione del testo che sostituisca quello di Helm 1898 (da cui citiamo), su questo oscuro scrittore africano cf. Hays 2003 e Hays 2004. Per il suo modo di allegorizzare il mito cf. Chance 1994, *passim*; Cameron 2004, 308–309; Cullhed 2015, 402–432; Venuti 2015, oltre al testo commentato da Wolff/Dain 2013.

35 Interessante la nota con cui viene introdotta questa interpretazione: *Grecia enim quantum stupenda mendacio, tantum est admiranda commento* (Fulg. *myth.* 2.5, p. 44,6–7 Helm).

enim in modum temporis posuerunt quasi teroseon [sc. $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma + \alpha\acute{\iota}\omega\nu$] *id est aestiua perennitas*), con una fantasiosa etimologia;³⁶ successivamente prosegue:

Dunque dalla primavera, che è maschile, poiché in quella stessa stagione i germogli sono chiusi e sodi, mentre vide degli animali che tra loro copulavano e con quel bastone, cioè con calore ardente, li percosse, viene trasformato in donna, ossia nella calura estiva. Infatti essi interpretarono l'estate come una donna, poiché in quel periodo tutte le cose, apertesi, emergono dai loro follicoli. E poiché sono due i periodi del concepimento, la primavera e l'autunno, quando gli è impedito quel concepimento, di nuovo ritornò alla forma che aveva in precedenza. L'autunno infatti serra tutte le cose che hanno un corpo maschile, per cui, chiuse le vene degli alberi, stringendo nuovamente i canali che hanno rapporti comuni, fa cadere in basso la calvizie delle foglie marcite.

Infine viene richiesto come arbitro tra i due dèi, ossia i due elementi, il fuoco e l'aria, che litigavano a proposito della vera maniera dell'amore. Profferisce infine un giusto giudizio: per far fruttificare i germogli è presente una parte doppia di aria rispetto al fuoco. L'aria invero sposa nelle zolle, sviluppa nelle foglie, ingravida nei follicoli, mentre il sole è solamente in grado di maturare nei frutti. Ché, perché ciò sia certo, viene anche accecato da Giunone, evidentemente perché il tempo in inverno si oscura con l'addensarsi caliginoso delle nubi, mentre Giove, con nascosti vapori, gli fornisce il concepimento del germe che verrà, ossia, quasi una prescienza. Infatti, per questa ragione anche Giano viene raffigurato bifronte, perché osserva gli eventi passati e quelli futuri.³⁷

(Fulg. *myth.* 2.5, p. 44,8–45,4 Helm;
traduzione mia)

³⁶ Gallavotti 1937 osserva, riguardo all'etimologia, come sia da collegarsi a $\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ("prodigio"), piuttosto che a $\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\alpha$, "costellazioni, fenomeni o segni celesti".

³⁷ *Ergo ex uerno tempore, quod masculinum est quia eodem tempore clusura soliditasque est germinum, dum coeuntia sibi adfectu animalia uiderit eaque uirga id est feruoris aestu percusserit, in femineum sexum conuertitur, id est in aestatis feruorem. Ideo uero aestatem in modum posuerunt feminae, quod omnia patefacta eodem tempore suis emergant folliculis. Et quia duo concipiendi sunt tempora, ueris et autumnis, iterum conceptu prohibito ad pristinam redit imaginem. Autumnus enim ita omnia masculino corpore astringit, quo constrictis arborum uenis uitalis suci conuerciales transennas iterum stringens foliorum marculentam detundat caluitiem. Denique duobus diis id est duobus elementis arbiter quaeritur, igni atque aeri, de genuina amoris ratione certantibus. Denique iustum profert iudicium; in fructificandis enim germinibus dupla aeri quam igni materia suppetit; aer enim et maritat in glebis et producit in foliis et grauidat in folliculis, sol uero maturare tantum nouit in granis. Nam, ut hoc certum sit, cecatur etiam a Iunone, illa uidelicet causa, quod hiemis tempus aeris nubilo caligante nigrescat, Iuppiter uero occultis uaporibus conceptionalem factum ei futuri germinis subministrat, id est quasi praescientiam; nam ob hac re etiam Ianuarius bifrons pingitur, quod et praeterita respiciat et futura.* Con qualche minima variante il racconto viene fatto proprio anche dai *Mythographi Vaticani* (1.16; 2.84; 3.4.8) e da Lattanzio Placido (in *Theb.* 2.96, derivato essenzialmente da Hyg. *fab.* 75, oltre che da Ovidio).

Mentre, come altrove, il riassunto del mito è chiaramente improntato a uno degli *auctores* canonici, utilizzati dal nostro, come da tutti gli eruditi tardoantichi e medievali, ossia Ovidio,³⁸ sembra di più difficile identificazione la fonte di tale esegesi, che sarà piuttosto da ricondurre a Fulgenzio medesimo: lo farebbero supporre il modo consueto di argomentare, che segue uno schema prefissato di etimologie, interpretazioni figurali, citazioni, talora esplicite, di *auctoritates* antiche, e tendenza al descrittivismo o all'iconografia ed è non di rado oberato di farragine e artificiosità.³⁹ Senza dubbio l'interpretazione dei vari cambiamenti di sesso di Tiresia e della sua preferenza accordata al piacere femminile come facente riferimento al processo di fecondazione e germinazione e all'alternarsi delle stagioni rientra nell'ambito di una tendenza, lontanamente ricollegabile allo stoicismo, di interpretare figure ed episodi del mito come espressione di fenomeni naturali;⁴⁰ mentre sembrano potersi ricollegare a un neoplatonismo vulgato i contrasti tra *chaos* e *kosmos* oppure tra materia e spirito, largamente presenti nell'opera,⁴¹ talora caratterizzati da toni velatamente misogini⁴² (in questa sezione, a dire il vero, solo impliciti, mentre, viceversa, molto maggiormente insistita è la condanna del comportamento di Giunone, affrettato e irascibile nelle

38 Il Sulmonese, com'è noto, descrive l'episodio in *met.* 3.316–338. I recenti studi di Liveley 2003; Fabre Serris 2011 evidenziano i nessi con il complesso del terzo libro e la saga tebana, ma anche con il tema del serpente; le affinità col mito di Narciso e, in parte, con la nascita di Bacco. Per la struttura cf. anche Capelli 2012, 87–93, che evidenzia altresì il tema della vista e le componenti ctonie (rappresentate anche dai serpenti).

39 Una discussione del metodo seguito da Fulgenzio è offerta da Venuti 2010. Preziosismi stilistici nel presente passo sono stati individuati da Wolff/Dain 2013, 159: tra questi cf. il tardo *clusura*, i rari termini *detundo* (Apul. *Met.* 2.32.1) e *commercialis* (Aug. *Io. ev. tr.* 13.14), l'hapax *marculentus*, per non parlare della difficoltà sintattica del periodo.

40 Come si vede, peraltro, anche dalla ripresa dell'allegoria fisica di origine stoica, che identificava Zeus con il fuoco ed Hera con l'aria (grazie anche al gioco paronomastico tra Ἡρα e ἄρη). Similmente il commento di Bernardo Silvestre a Marziano Capella (p. 67,554–68,581 Westra), in una esegesi che godrà di discreta fortuna, essendo utilizzata da Arnolfo di Orléans e dal commento di Neckam, offre parimenti una versione molto conforme all'interpretazione di Fulgenzio, intendendo il conflitto tra Giove e Giunone come una lotta nelle regioni dell'aria e del fuoco. I sette anni trascorsi da Tiresia in spoglie femminili indicano il concepimento nel mese di settembre; la separazione dei serpenti significa l'arrivo dell'inverno, etc.

41 Chance 1994, 107–108 (con discussione anche della *Graeca garrulitas* o di altre espressioni simili che connotano la mitologia pagana).

42 Venuti 2010, 87, a proposito del mito di Pegaso e Bellerofonte. Anche l'interpretazione che Fulgenzio dà della novella apuleiana di Amore e Psiche va in questa stessa direzione (Moreschini 2015, 88–90).

riletture medievali).⁴³ In ogni caso Fulgenzio sembra alludere alla dottrina, comunemente attestata nel mondo antico, secondo cui le stagioni femminili sono l'estate e l'inverno, mentre, viceversa, primavera e autunno sono maschili, in base alla credenza che si potesse concepire (essendo il solo maschio responsabile del concepimento) solo in quei periodi.

L'allegoria fulgenziana di Tiresia sarà ripresa in epoca medievale, a esempio in Arnolfo di Orléans,⁴⁴ e costituirà il nucleo del primo stadio esegetico (*expositio*) presente nell'*Ovide moralisé* (vv. 1107–1188), con un importante mutamento rispetto a Fulgenzio. Dall'Africano si riprende e si amplia il dettaglio per cui Tiresia rappresenta il cambiamento delle stagioni, calda e fredda, e si aggiunge come il litigio di Giove e Giunone, composto da Tiresia, rappresenta l'armonia della Natura in seguito alla *concordia discors* degli elementi; il fatto che Tiresia dichiari che la donna prova maggior piacere corrisponde alla realtà naturale del processo germinativo, maggiormente appannaggio della parte femminile, mentre l'accecamento di Tiresia da parte di Giunone e l'intervento riparatore di Giove rappresentano il ciclo di maturazione dei frutti, prima nascosti al buio nella terra (a causa della gelida aria invernale, ovvero Giunone), e poi fatti sbocciare alla luce dal sole, grazie al calore di Giove; accanto a ciò, sembra però potersi istituire un ulteriore parallelismo tra Giunone che rinserra e chiude i germogli così come acceca Tiresia, mentre Giove, dischiudendo la natura, palesa a Tiresia la vista delle cose future.

Di particolare interesse si rivela però la sezione finale del testo, che

trasforma Tiresia/veggente in Tiresia/profeta (vv. 1191–1125), simbolo di tutti coloro che raccolsero il messaggio di Cristo per diffonderlo nel mondo con la predicazione (vv. 1126–1242); la doppia natura del tempo, prima scura poi luminosa, rappresenta la notte del peccato da cui si esce convertendosi alla luce della fede, ed è ben esemplificata dai casi paradigmatici della Maddalena e di san Paolo (vv. 1243–1272), le cui rispettive esperienze di pentimento e redenzione mostrano anche che la donna è una devota più fervente degli uomini, perché – a differenza degli uomini che abbandonarono Gesù sulla croce – furono la Maddalena e la Madonna a restare con lui fino alla sua Resurrezione (vv. 1273–1291).⁴⁵

Superfluo è aggiungere come la scelta di Paolo non appaia casuale non solo per il ruolo e l'importanza all'interno del consesso degli Apostoli, ma soprattutto per aver sperimentato un temporaneo accecamento nel noto episodio della conversione sulla via di Damasco.

⁴³ Capelli 2012, 65–76.

⁴⁴ *Allegoriae super Ovidii Metamorphosen*, 3.4; cf. anche Giovanni di Garlandia, *Integumenta Ovidii*, 3.167–168, con le considerazioni di Capelli 2012, 40.

⁴⁵ Capelli 2012, 105, che pubblica il testo alle pp. 108–121.

Ancora più esplicitamente caratterizzata in senso cristiano sembra essere la versione in prosa, scritta da un chierico a servizio del nobile francese Renato d'Anjou tra il 1466 e il 1467, nata a uso delle corti, ma probabilmente influenzata anche dagli insegnamenti del noto domenicano Juan de Torquemada:⁴⁶ vediamo qui che la parte espositiva è limitata al minimo, mentre si espande notevolmente l'interpretazione di Tiresia come modello per Paolo e per le donne ai piedi della croce. Come Tiresia sperimentò un mutamento di vita, trasformandosi da uomo in donna, così Paolo sperimenta la metamorfosi dall'uomo vecchio, prigioniero del peccato, a quella dell'uomo nuovo, annunciatore del Cristo. Sembra degno di nota il riferimento all'ira di Giunone non solo carico dei toni antifemministi già evidenziati, ma anche di accenni anti giudaici: tale interpretazione è assente dalla versione poetica, che pure assume talora atteggiamenti anti giudaici. Giunone infatti viene interpretata come la "Sinagogue des Juifs, ... tant courroucée et indignée contre luy [sc. Paolo] qu'elle luy imposa et mist en sus comme digne de mort"⁴⁷ e non sembra peregrino ricordare qui come l'iconografia medievale spesso raffigurasse la Sinagoga cieca – dunque, in tal caso, si assisterebbe ad una implicita sovrapposizione tra colei che nel mito acceca Tiresia e la cecità degli Ebrei che non riconobbero la divinità di Gesù.

4 Tiresia sacerdote di Dioniso e la conversione

Prima ancora delle riletture marcatamente cristiane offerte dall'*Ovide Moralisé*, peraltro, il mondo antico aveva offerto un esempio che sembra andare in questa stessa direzione e che rientra in quei non sporadici tentativi di cercare una *symphonia* o una conciliazione tra cultura classica e religione cristiana, oggetto negli ultimi decenni di studi sempre maggiori nei termini di "coabitazione", appropriazione e di rilettura del patrimonio culturale greco-romano.

⁴⁶ Come sembra evincersi dall'interpretazione che riguarda il cosiddetto ufficio delle tenebre previsto dalla liturgia negli ultimi tre giorni della settimana santa: "un candelabro con quindici candele accese veniva posto sull'altare e ognuna delle candele veniva spenta alla fine del Salmo intonato dai presenti, tranne l'ultima che, nascosta sotto l'altare, rappresentava Gesù Cristo, solo momentaneamente morto in croce ma poi risorto nella luce eterna del Padre". L'*Ovide Moralisé* in prosa presenta inoltre una particolare esegesi di tale consuetudine, che deriverebbe dalla *Summa de Ecclesia* 1.30 di Torquemada: *quod candela quae occultatur in officio matutinali in ultimis diebus hebdomadae sanctae significat fidem Christi quae in sola uirgine remansit, per quam postea omnes fideles docti & illuminati sunt* (Capelli 2012, 143–151, da cui sono tratte le citazioni).

⁴⁷ Cap. 9, da Capelli 2012, 148.

Inoltre, se i brani sinora letti sembrano fare appello a un Tiresia spogliato di qualunque connotazione locale, viceversa, questo, cronologicamente il più antico, presenta un richiamo esplicito alla vicenda tebana e in particolare a quella dell'introduzione del culto dionisiaco nella città. Rievocando apertamente, mediante un uso sapiente della citazione e dell'arte allusiva, le *Baccanti* euripidee, il capitolo finale del *Protrettico* di Clemente, l'opera in cui l'Alessandrino esorta i pagani colti affinché abbandonino la falsità dei loro dèi e la vanità dei loro culti, apostrofa direttamente Penteo e Tiresia:

(118.4) ... Allora contemplerai (κατοπτρεύεις) il mio Dio, sarai iniziato a quei santi misteri (τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις) e gusterai quelle cose che sono nascoste nei cieli (τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων), che sono a me riservate, che nessun orecchio udi, e non giunsero mai al cuore di alcuno (ἄ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη τις).

(5) “E mi sembra di vedere due soli e due città di Tebe” (Καὶ μὴν ὄρᾶν μοι δύο μὲν ἡλίουσ δοκῶ, δισσὰς δὲ Θήβας), diceva un tale che, ubriaco di completa ignoranza (ἀγνοία μεθύων ἀκράτῳ), nel furore bacchico (βακχεύων), credeva di vedere dei fantasmi. Io provo pietà per lui, che è in stato di ubriachezza, e vorrei esortarlo, mentre è in tale stato di dissennatezza, a una salvezza che lo può rinsavire (ἐπὶ σωτηρίαν [...] σωφρονούσαν), poiché il Signore gradisce il pentimento e non la morte del peccatore.

(119.1) Vieni, o pazzo, senza appoggiarti al tirso, senza corone di edera; getta via la benda, getta via la nebride, ritorna in senno (Ἴηκε, ὦ παραπλήξ, μὴ θύρσω σκηριπτόμενος, μὴ κιττῶ ἀναδούμενος, ῥίψον τὴν μίτραν, ῥίψον τὴν νεβρίδα, σωφρόνησον): ti mostrerò il Logos e i misteri del Logos (τοῦ λόγου τὰ μυστήρια), descrivendoli a somiglianza dei tuoi misteri. Questo è il monte amato da Dio, non è riservato a tragiche storie come il Citerone, ma consacrato ai drammi della verità, un monte temperante (ὄρος νηφάλιον), ombreggiato di santi boschi. In esso si inebriano, non “le sorelle di Semele”, “colpita dal fulmine” (τῆς κεραυνίας), le Menadi, le iniziate alla ripugnante spartizione di carni crude (αἱ δύσαγγον κρεανομίαν μουόμεναι), ma le figlie di Dio, le belle agnelle, che celebrano i venerabili riti (σεμνὰ ... ὄργια) del Logos, e che formano un casto coro.

(2) Questo è il coro dei giusti, e il loro è un inno di lode al re dell'universo. Suonano le fanciulle, gli angeli innalzano il loro canto di gloria, parlano i profeti, si eleva un suono di musica; coloro che sono stati chiamati, desiderosi di ricevere il Padre, seguono di corsa il tiaso, si affrettano (δρόμῳ τὸν θίασον διώκουσιν, σπεύδουσιν οἱ κεκλημένοι).

(3) Anche tu vieni a me, o vecchio; dopo aver lasciato Tebe, e dopo aver messo da parte la tua arte profetica e il furore bacchico (λιπὼν καὶ τὴν μαντικὴν καὶ τὴν βακχικὴν ἀπορρίψας), fatti condurre per mano verso la verità. Ecco io ti do il legno (ξύλον) per appoggiarti. Affrettati, Tiresia, abbi fede, riacquisterai la vista. Cristo, grazie al quale gli occhi dei ciechi tornano a vedere, risplende su di te più luminosamente del sole. La notte fuggirà via da te, il fuoco avrà paura di te, la morte si dileguerà. Vedrai i cieli, o vecchio, tu che ora non riesci a vedere Tebe (Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου, δι' ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν· νύξ σε φεύξεται, πῦρ φοβηθήσεται, θάνατος οἰχήσεται· ὄψει τοὺς οὐρανοὺς, ὃ γέρον, ὁ Θήβας μὴ βλέπων).

(120.1) O misteri veramente santi! O luce purissima! Illuminato dalle torce del daduco in modo tale che posso contemplare i cieli e Dio, divengo santo per mezzo dell'iniziazione ai

misteri; il Signore è ierofante e, mentre illumina l'iniziato, lo contrassegna con il suo sigillo, e presenta al Padre colui che ha creduto, affinché sia custodito per l'eternità (δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσαι, ἅγιος γίνομαι μουόμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν).

(2) Queste sono le feste dei miei misteri (ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα)! Se vuoi, anche tu fatti iniziare (μουῶ) ai misteri, e danzerai insieme con gli angeli intorno all'ingenerato e imperituro, il solo che è veramente Dio, mentre il Logos di Dio canterà inni insieme con noi.

(Clem. Al. *Protr.* 12.118.4–120.2, citato nella trad. di Migliore 2004)

Sostenuta da una accurata tessitura letteraria, che abilmente mescola citazioni dei classici, richiami eruditi e parafrasi scritturistiche,⁴⁸ è questo, come già accennato, l'inno di esortazione con cui Clemente suggella la sua opera, nella quale, verisimilmente, il presentare i riti, e prima ancora i miti, pagani come una serie ripetuta di crimini e oscenità serviva a controbilanciare, secondo un metodo largamente diffuso presso gli apologeti, ma qui ulteriormente rifinito e raffinato, le accuse mosse talora al cristianesimo di incesto e riti cannibalici. In particolare, Clemente “sfrutta qui una forte tendenza a unificare i misteri” (derivata probabilmente da una fonte orfica), “ma nella sua narrazione, egli aumenta la connessione tra i vari misteri fino al punto di presentarli come un'unica congerie di ‘assassini e tombe’”.⁴⁹ L'opera ha certamente come bersaglio polemico molti dei culti cosiddetti di mistero, primi tra tutti quelli di Demetra e Dioniso, ma non di rado critica altresì una serie di culti minori, oltre a usanze e tradizioni meno note,

48 Siffatta attenzione al dettato stilistico (assimilabile a quella dei coevi esponenti della Seconda Sofistica) e all'uso accorto delle citazioni, ancora maggiore che in altri testi di Clemente, è caratteristica di tutto il *Protreptico* e non appare casuale, proprio in ragione dei destinatari, ovvero Greci colti. Sullo stile cf. ancora Steneker 1967. Negli ultimi tempi si è ipotizzato che Clemente avesse in mente un pubblico composto, oltre che di pagani, quasi in una risposta all'opera polemica del colto filosofo Celso, anche di persone già cristiane, in virtù dei frequenti richiami alla Scrittura (Herrero de Jáuregui 2008, 28). Sul modo in cui i Padri della Chiesa rielaborano le citazioni dei tragici cf. le considerazioni metodologiche di Moreschini 2004; per quanto riguarda le *Baccanti* in particolare vale la pena notare che in *Strom.* 4.25.162.3–4, Clemente cita alcuni versi del dialogo tra Dioniso e Penteo in Eur. *Bac.* 470–472; 474; 476, su cui innesta *1 Cor.* 13.12. Massa 2014, 186–188 propone di vedere in tale citazione una forma di catechesi a carattere iniziatico, probabilmente maturata per contrapporsi ai coevi movimenti gnostici.

49 Herrero de Jáuregui 2010, 266. Lo studioso continua osservando come la chiave di tale processo di unificazione sia rappresentata da Eleusi, come sembra mostrare il sovrapporsi di immagini tratte dalla sfera del culto eleusino e di quello bacchico; peraltro, sarà proprio a partire da Clemente che la successiva speculazione cristiana mostrerà una tendenza a unificare tutti i misteri sotto l'ombrello della saga orfico-eleusina e che il nesso tra le due tradizioni appaia nel cristianesimo con una pregnanza assai maggiore di quanto altre fonti invece sembrino suggerire.

spesso legate a culti e contesti locali (per esempio sulla divinizzazione di personaggi mortali, secondo l'usato argomento evemeristico)⁵⁰.

L'operazione culturale di Clemente è comunque più fine e degna di interesse, in quanto non si limita alla mera polemica e all'opporre le due realtà,⁵¹ ma presenta una interessante commistione tra la *Fachsprache* dei misteri⁵² e la lingua scritturistica,⁵³ per non parlare di abili richiami a sezioni precedenti, quasi in un processo di *Ringkomposition*:⁵⁴ si produce in tal modo un discorso retoricamente efficace, nel quale Clemente stesso si presenta come colui che si fa annunciatore del messaggio misericordioso del Logos, qui presentato con l'interessante attributo di ἀρχιερεύς.⁵⁵ Grazie a tale funzione, Clemente si può porre quindi come un nuovo Orfeo, nella sua natura di ierofante, che, mediante l'inserzione di una nota personale, sorpassa gli antichi culti e palesa, in una studiata *climax*, la forma più pura e più alta dei veri misteri, ossia i misteri cristiani: essi fanno scomparire la notte, il fuoco e la morte degli empî misteri pagani (così esplicitamente caratterizzati a *Protr.* 2.22.7).

Accanto alla terminologia eleusina, è dunque importante menzionare le reminiscenze del culto dionisiaco, che sono introdotte da un verso celebre delle *Baccanti*,⁵⁶ in cui a nostro parere la scelta dell'*imagerie* solare si pone in diretta

50 Sono questi i punti in cui al testo di Clemente sembra attingere Arnobio, grossomodo un secolo dopo, in particolare nel riprendere certe vicende nei libri quarto, quinto e sesto come evidenziamo nel nostro commento (Tommasi 2017a).

51 Non è questa la sede per discutere delle premesse teoriche e del complesso rapporto tra dionisismo e cristianesimo, oggetto di dibattito fin dalla fine dell'Ottocento, e discusse ora, sulla base di nuovi paradigmi metodologici nella disamina di Massa 2014. Per alcuni temi dionisiaci in Clemente cf. anche Jourdan 2006.

52 Su cui cf. Riedweg 1987, 155–157.

53 Apertamente citata la prima Epistola ai Corinzi (2.9), già citata in *Protr.* 10.94.4; inoltre vi sono allusioni a *Ez.* 18.23 e 33.11, rifuse con *Lc.* 15.20 (il Signore gradisce il pentimento, etc.); ad *Apoc.* 14.1 (le donne cristiane come "belle agnelle").

54 Similmente si veda l'immagine della luce nei misteri eleusini citata a *Protr.* 11.114.3; cf. anche l'apostrofe al daduco e a Iacco che spengano le torce, perché i riti vergognosi non siano visibili (2.22.6–7); il contrasto tra Sion e il Citerone in 1.2.1–3, con l'adattamento della metafora teatrale a Cristo ("il legittimo competitore, incoronato nei teatri di tutto il mondo"). L'immagine della musica e degli inni riprende, peraltro, proprio la sezione di apertura dell'opera, con il richiamo ad Anfione e Orfeo.

55 Cf. anche *Paed.* 2.8.67.1; *Strom.* 2.9.45.6. "Interestingly, the title has Biblical roots (cf. e.g. *Hebr.* 7.26), but functions at the same time as a reminiscence of the Eleusinian mysteries (cf. Hdt 2.37)" (Herrero de Jáuregui 2008, 266).

56 Si tratta del v. 918, ripreso anche in Plut. *Comm. not.* 1083E; Luc. *Pseudol.* 19; Sext. *M.* 7.192. L'immagine del sole raddoppiato allude alla visione alterata di Penteo in preda all'estasi dioni-

continuità con la scelta di metafore attinenti alla luce presenti nei capitoli immediatamente precedenti e destinate a manifestare lo splendore della religione cristiana. I richiami al dionisismo inoltre trovano rispondenza nella scelta di utilizzare in senso metaforico aggettivi di norma pertinenti al contesto del vino e dell'ebbrezza quali ἄκρατος e νηφάλιος, ma soprattutto si evidenziano nei passi in cui Clemente allude prima a Penteo e poi apostrofa direttamente Tiresia, incalzandolo, tramite una serie insistita di anafore, ad abbandonare il culto bacchico e i suoi attributi distintivi (il tirso, l'edera, la mitra e la nebride),⁵⁷ per indirizzarsi ai veri misteri del Logos. Ciò potrà avvenire solo appoggiandosi alla croce, il cui legno riveste in tale contesto un particolare significato, in quanto abilmente Clemente vi allude mediante l'uso di un termine non connotato quale ξύλον, che viene quindi a sovrapporsi alla tradizionale iconografia di un Tiresia che, cieco, sorreggeva i suoi passi con l'aiuto di un bastone, bastone che rappresenta il suo *status* di mediatore.⁵⁸

siaca (cf. anche le riprese Ov. *ars* 3.763–764; Sen. *epist.* 83.21), variamente interpretata dai moderni, vuoi come semplice conseguenza dell'ebbrezza, vuoi come manifestazione di fenomeni isterici (Dodds 1969, 193), ovvero come conseguente all'iniziazione (Seaford 1987): una sintesi di tali esegesi in Goldhill 1988 e Massa 2011, 156 (= 2014, 172), a cui vanno aggiunte le osservazioni di Di Benedetto 2004 ad loc.: i sintomi di tale visione sdoppiata ricorrono con la medesima terminologia in Hp. *morb.* 2.15. Per Agnosini 2015, 291: “Clemente sembra [...] prendere spunto da un'interpretazione della diplopia di Penteo come dovuta a ebbrezza, a cui sovrappone la metafora che equipara l'ubriachezza alla ἄγνοια, alla follia, forse accentuata anche dal gioco di parole tra i participi παροισούντα e παρανοοούντα. In altre parole, Clemente sembra voler mettere in evidenza l'originalità della propria interpretazione del verso euripideo, mostrando di innovare consapevolmente quella che pare essere un'interpretazione più diffusa”. Si deve notare come lo stesso Clemente, in *Paed.* 2.2.24.2, riprenda questo verso e lo dica pronunziato da un “vecchio tebano ubriaco”. La discrepanza tra la usuale raffigurazione di Penteo come giovane è stata notata e discussa da Massa 2014, per il quale più che di errore si tratta di voluta distorsione da parte di Clemente, dettata forse dalla volontà di sovrapporvi la tematica scritturistica dell’“uomo vecchio”, oppure che si tratti di un richiamo a Tiresia. A nostro parere è meno macchinoso supporre, con Agnosini 2015, *ibid.*, il quale peraltro osserva come l'appellativo di vecchio potrebbe riferirsi anche a Cadmo (nella tragedia, peraltro, meno refrattario ad accettare i misteri dionisiaci), come, dal momento che “Clemente sta descrivendo gli effetti nocivi del vino [...] l'appellativo di ‘vecchio ubriaco’ potrebbe forse essere soltanto un modo di dipingere, in maniera estremizzata e iperbolica, gli effetti del bere smodato”.

57 Sia Migliore 2004, 208, che Agnosini 2015, 291 giustamente notano che il passo costituisce un contraltare dell'elaborata scena di vestizione di Penteo nelle *Baccanti*, sulla quale cf. anche quanto osserviamo (con bibliografia) in Tommasi 2017b, 123.

58 Brisson 1976, 35–36 per la simbologia del bastone. In Clemente, inoltre ξύλον si pone in diretta continuità con *Protr.* 12.118.4, in cui lo stesso termine è impiegato per alludere al legno della nave cui si era legato Odisseo per sfuggire agli incantamenti delle Sirene (la metafora prosegue indicando il Logos come nocchiero e lo Spirito Santo che farà approdare al porto del cielo), un

Si stabilisce quindi uno schema di conversione,⁵⁹ in cui il contrasto è ulteriormente sottolineato dalla serie di antitesi, studiatamente introdotte da Clemente, che dunque oppongono la σωφροσύνη all'estasi bacchica,⁶⁰ Sion al Citerone,⁶¹ le sobrie figlie di Dio e le menadi impazzite.⁶² La frase successiva espande ancora il concetto, immaginando un θίασος cristiano, composto di giusti, profeti e angeli, che si affretta di corsa,⁶³ in cui il processo di sovrapposizione tra misteri pagani e fede cristiana è ulteriormente rafforzato dall'allusione agli "eletti",⁶⁴ e al "sigillo" battesimale,⁶⁵ come anche dall'identificazione tra Clemente stesso e il daduco. Viceversa, come è nel caso delle letture allegorizzanti di epoca medievale, la cecità di Tiresia appare simbolo della vecchia religione ed è superata dal miracolo di Cristo che ridona la vista ai ciechi,⁶⁶ da intendersi, chiaramente, in senso metaforico, come possibilità di contemplare le realtà celesti,⁶⁷ che sono, eterne e immutabili.

episodio volentieri citato dai Padri della Chiesa: Iustin. *Apol.* 55.3; Tert. *adv. Marc.* 3.18.4; Hippol. *Ref.* 7.13.2; Min. Fel. 29.8; peraltro, ξύλον ricorre anche variamente nel Nuovo Testamento per indicare o la croce, in quanto "legno dell'esecrazione" sulla base di un'esegesi di *Dt.* 21.22–23, oppure, più scopertamente, l'albero della vita (cf. Kittel 1954) e sembra essere usato nella patristica anche in connessione con l'interpretazione allegorica del brano di *Ex.* 15.25 (il legno che Mosè getta nelle acque di Mara per renderle bevibili): cf. Herrero de Jáuregui 2010, 277.

59 Dopo l'importante studio di Nock 1933 (interessante messa a punto nella premessa di M. Mazza all'ed. italiana, Roma/Bari 1974), il tema della conversione è stato recentemente ripreso in molti studi (una esemplificazione la si può vedere anche nelle pagine iniziali di Massa 2011, riprese in Massa 2014, 167–169).

60 Herrero de Jáuregui 2008, 264 richiama Eur. *Bac.* 999–1005.

61 Molto raffinata l'allusione a Plat. *Phaedr.* 230d tramite la scelta di ούσκιος e la paronomasia tra άγνός e άγνος.

62 Sulle menadi e sulla questione se sia o meno esistito un fenomeno rubricabile come menadismo cf. almeno Henrichs 1978 e Bremmer 1984. Cf. anche, per il passo in esame, Herrero de Jáuregui 2010, 268–269 e Massa 2014, 173–175.

63 Un richiamo all'immagine presente in Eur. *Bac.* 136 e 1091 (quest'ultimo verso espunto in talune edizioni). Per l'immagine del tiaso nella prima letteratura cristiana cf. Massa 2014, 131–137.

64 Herrero de Jáuregui 2010, 346 presenta un interessante rimando a Orph. fr. 576 Bernabé, "molti sono *bacchoi*, ma solo pochi portano il tirso", osservando come in *Strom.* 1.19.92.3 e 5.13.17.4, Clemente legghi l'espressione alla frase evangelica (*Mt.* 22.14) "molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti".

65 Sul motivo del sigillo cf. ancora Dölger 1911.

66 Cf. *Ioh.* 9.1–41; e già *Is.* 35.5 e 42.7.

67 Chiaramente il motivo cristiano è qui predominante, ma si noti anche, *en passant*, la tradizione greca per cui gli iniziati potevano vedere la luce nell'oltretomba (Nilsson 1967, 662). Massa 2011, 162 (= 2014, 178) opportunamente richiama i versi di *Bac.* 193 e 210 in cui Cadmo dice a Tiresia che lo condurrà e gli mostrerà ciò che non può scorgere.

Interessante sembra anche soffermarsi sulla trasformazione subita da Tiresia, che nella tragedia euripidea era raffigurato con tratti ‘sofistici’, molto vicini, cioè, all’ideale di intellettuale disincantato dell’Atene del V secolo,⁶⁸ rappresentando però, al tempo stesso, il ruolo di sacerdote di corte “che sfrutta le sue sofisticate conoscenze intellettuali per comporre una nuova teologia dionisiaca”,⁶⁹ come pare evincersi dalle sue *rheseis* di stampo quasi didascalico nelle quali l’introduzione del culto dionisiaco viene giustificata e plasmata in termini che la adattino alle esigenze della *polis*. È quindi possibile che in tal modo Clemente recuperi i tratti del Tiresia euripideo, consapevolmente adattandoli al nuovo ruolo che deve svolgere il sacerdote cristiano, ossia farsi istitutore di un nuovo, superiore culto: rimane tuttavia, a nostro parere, preminente l’esigenza della *reformatio in melius* che anima di norma gli scrittori cristiani più attenti e più aperti alle istanze culturali del mondo pagano.

Bibliografia

- Agnosini, Matteo (2015), “Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo”, in: *Medioevo Greco* 15, 283–298.
- Ancher, Gilbert/Boyaval, Bernard/Meiller, Claude (1976), “Stésichore (?): P.Lille 76abc”, in: *Cahiers de Recherche de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de l’Université de Lille* 4, 255–360.
- Arena, Antonella (2015), “Per una lettura di Lattanzio Placido seguendo la traccia ovidiana”, in: Aldo Setaioli (ed.), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste, 29–38.
- Balsey, Kathryn (2010), “Between Two Lives: Tiresias and the Law in Ovid’s *Metamorphoses*”, in: *Dictynna. Revue de poésie latine* 7, n.p. (<http://dictynna.revues.org/189>).
- Bermel, Albert (1974), “Apollinaire’s Male Heroine”, in: *Twentieth Century Literature* 20, 172–182.
- Bidez, Joseph/Cumont, Franz (1938), *Les Mages Hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, Paris.
- Branham, Robert (1989), “The wisdom of Lucian’s Tiresias”, in: *The Journal of Hellenic Studies* 109, 159–160.
- Bremmer, Jan (1984), “Greek Maenadism Reconsidered”, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 267–286.
- Bremmer, Jan (1987), “Oedipus and the Greek Oedipus Complex”, in: Jan Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 41–59.
- Bremer, Jan (1987), “Stesichorus: The Lille Papyrus”, in: Jan Bremer/Anna Maria van Erp Taalman Kip/Simon Slings (ed.), *Some Recently Found Greek Poems: Text and Commentary*, Leiden, 128–174.

⁶⁸ Interessanti considerazioni svolge al riguardo Roth 1984. Cf. anche Lanza 1977, 252–254.

⁶⁹ Massa 2011, 158, al quale improntiamo anche parte delle considerazioni che seguono.

- Bremmer, Jan (2015), "A Transsexual in Archaic Greece: the case of Kaineus", in: Dietrich Boschung/Frank Waschek (ed.), *Bodies in Transition*, München, 265–286.
- Briquel, Dominique (2008), "Il ruolo della componente etrusca nella difesa della religione nazionale dei Romani contro le *externae superstitiones*", in: Gianpaolo Urso (ed.), *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 20–22 settembre 2007, Pisa, 115–133.
- Brisson, Luc (1976), *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden.
- Brugnoli, Giorgio (1988), *Identikit di Lattanzio Placido. Studi sulla scolastica staziana*, Pisa.
- Brugnoli, Giorgio (1998), *Studi Danteschi I: Per suo richiamo*, Pisa.
- Buis, Emiliano (2003), "La ceguera de los justos. Trasgresión, condena y compensación en la mythopoesis tiresiana", in: *Göttinger Forum für Altertumwissenschaft* 6, 151–196.
- Cameron, Alan (2004), *Greek Mythography in the Roman World*, New York.
- Campanile, Domitilla (2009), "Edipo in Louisiana. A proposito di *Angel Heart* (Alan Parker, 1987)", in: Alessandro Gebbia/Fiorella Gabizon (ed.), *La figura nel tappeto*, Roma, 199–212.
- Capdeville, George (2000), "La magie de Manto", in: Alain Moreau/Jean-Claude Turpin (ed.), *La magie. Actes du Colloque International de Montpellier, 25–27 mars 1999. Tome I: Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, 119–175.
- Capelli, Roberta (2012), *Allegoria di un mito: Tiresia nell'Ovide moralisé*, Verona.
- Carastro, Marcello (2007), "Quand Tirésias devint un mágos. Divination et magie en Grèce ancienne (V e IV e siècle av. n. è.)", in: *Revue de l'Histoire des Religions* 224, 211–230.
- Cardinali, Luca (2014), "A proposito della cronologia e dell'origine di Lattanzio Placido: Osservazioni sulla questione", in: Concetta Longobardi/Christian Nicolas/Marisa Squillante (ed.), *Scholae discimus. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Lyon, 287–304.
- Carp, Teresa (1983), "Venus Utraque: A Typology of Seerhood", in: *Classical Weekly* 76, 275–285.
- Casadio, Giovanni (2017), "Lo sciamano smembrato dagli sciamanologi: antropologi, filologi, archeologi, storici delle religioni e altri accademici all'attacco", in: Alvaro Barbieri (ed.), *Eroi dell'estasi. Lo sciamanismo come artefatto culturale e sinopia letteraria*, Verona, 1–30.
- Castiglioni, Maria Paola (2010), *Cadmos-serpent en Illyrie. Itinéraire d'un héros civilisateur*, Pisa.
- Castiglioni, Maria Paola (2013), "Ulisse dopo l'*Odissea*. La profezia di Tiresia, la *Telegonia* e la discendenza di Ulisse", in: Ezio Pellizer (ed.), *Atti dell'incontro internazionale Ulisse per sempre. Miturgie omeriche e cultura mediterranea*, Trieste/Ljubljana, 4–5 settembre 2012, Trieste, 49–65.
- Chance, Jane (1994), *Medieval Mythography: From Roman North Africa to the School of Chartres, A.D. 433–1177*, Gainesville.
- Cinelli, Gianluca (2010), "L'autobiografia come dislocamento. Motivi allegorici ne *La Chiave a Stella* di Primo Levi", in: *Quaderni d'Italianistica* 31, 173–196.
- Citti, Francesco/Iannucci, Alessandro (ed.) (2012), *Edipo classico e contemporaneo*, Hildesheim.
- Courcelle, Pierre (1967), *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris.
- Cullhed, Anders (2015), *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antiquity*, Berlin.

- Danese, Roberto Mario (2012), “L'estetica dell'androgino e il buio della profezia. Rifrazioni filmiche del mito classico in Tiresia di Bertrand Bonello”, in: *Dionysus ex machina* 3, 323–356.
- Di Benedetto, Vincenzo (ed.) (2004), *Euripide: Baccanti*, Milano.
- Di Rocco, Emilia (2007), *Io Tiresia: metamorfosi di un profeta*, Roma.
- Di Rocco, Emilia (2016), “Sublime and Tragic Fall: When Tiresias Met Athena”, in: *Thersites* 3, 49–62.
- Dodds, Eric R. (ed.) (1969), *Euripides: Bacchae*, 2nd edition, Oxford.
- Dölger, Franz Joseph (1911), *Sphragis*, Paderborn.
- Duplain-Michel, Nathalie (2000), *Tirésias et les chamanes. Etude comparative des liens entre bisexualité et divination dans la mythologie grecque et l'idéologie chamanique*, Neuchatel (<http://home.page.ch/pub/henaro@vtx.ch/intro.htm>).
- Fabre-Serris, Jacqueline (2011), “Le cycle thébain des *Métamorphoses*: un exemple de mythographie genrée?”, in: *European network on Gender Studies in Antiquity* 1, 99–120.
- Fauth, Wolfgang (1973), “Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten”, in: *Oriens Christianus* 57, 79–120.
- Fauth, Wolfgang (1987), *Demogorgon: Wanderungen und Wandlungen eines Deus Maximus Magorum in der abendländischen Literatur*, Göttingen.
- Gallavotti, Carlo (1937), “Tiresia”, in: *Enciclopedia Italiana* 23, 912.
- García Gual, Carlos (1975), “Teiresias o el adivino como mediador”, in: *Emerita* 43, 107–132.
- Goldhill, Simon (1988), “Doubling and Recognition in the Bacchae”, in: *Mètis* 3, 137–156.
- Griffin, Miranda (2009), “Transforming Fortune: Reading and Chance in Christine de Pizan's *Mutación de Fortune* and *Chemin de long estude*”, in: *The Modern Language Review* 104, 55–70.
- Guillaumin, Jean-Yves (2004), “A propos d'une allusion à Tirésias dans la *Consolation de Philo-sophie* de Boèce”, in: Pierre Nobel (ed.), *Textes et cultures: réception, modèles, interférences. Réception de l'Antiquité*, Besançon, 229–238.
- Hays, Gregory (2003), “The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius”, in: *Journal of Medieval Latin* 13, 163–252.
- Hays, Gregory (2004), “‘Romuleis Libicisque Litteris’: Fulgentius and the ‘Vandal Renaissance’”, in: Merrills, Andrew (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 101–143.
- Helm, Rudolf (Hg.) (1898), *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. opera*, Leipzig.
- Helmling, Steven (1990), “The Grin of Tiresias: Humor in *The Waste Land*”, in: *Twentieth Century Literature* 36, 137–154.
- Henrichs, Albert (1978), “Greek Maenadism from Olympians to Messalina”, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 82, 121–160.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2008), *The Protepticus of Clement of Alexandria: a Commentary*, PhD Diss., Bologna.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2010), *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin.
- Hopfner, Theodor (1924), *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig.
- Jackson, Howard (1985), *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta.
- Jourdan, Fabienne (2006), “Dionysos dans le Proteptique de Clément d'Alexandrie”, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 223, 265–282.
- Karsai, Gyorgy (1992), “Tirésias dans *Les Bacchantes*”, in: Alain Moreau (ed.), *L'initiation. Actes du colloque de Montpellier*, 11–14 avril 1991, Montpellier, 199–208.

- Kiessling, Adolf/Heinze, Richard (ed.) (1957), *Q. Horatius Flaccus II: Satiren*. Erklärt von A.K. und R.H. Mit einem Nachwort und bibliographischen Nachträgen von Erich Burck, 6. Auflage, Berlin.
- Kittel, Gerhard (1954), ξύλον, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5, 36–40.
- Krappe, Alexander Haggerty (1928), “Teiresias and the snakes”, in: *American Journal of Philology* 49, 267–275.
- Lange, Armin (2007), “Greek Seers and Israelite-Jewish Prophets”, in: *Vetus Testamentum* 57, 461–482.
- Lanza, Diego (1977), *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.
- Levin Saul (1985), “Communing with Tiresias”, in: *Actes du troisième Congrès international sur la Béotie antique*, Amsterdam, 87–91.
- Liveley, Genevieve (2003), “Tiresias/Teresa: A ‘man-made-woman’ in Ovid’s *Metamorphoses* 3.318–38”, in: *Helios* 30, 147–162.
- Loroux, Nicole (1989), *Les expériences de Tirésias: le féminin et l’homme grec*, Paris.
- Lovatt, Helen (2013), “Competing visions: prophecy, spectacle, and theatricality in Flavian epic”, in: Augoustakis, Antony (ed.), *Religion and ritual in Flavian epic*, Oxford, 53–70.
- Mariotti, Scevola (1976), “Il Cristianesimo di Stazio in Dante secondo Poliziano”, in: Scevola Mariotti, *Scritti Medievali e Umanistici*, Roma, 71–85.
- Massa, Francesco (2011), “Tra adesione dionisiaca e conversione cristiana: Clemente di Alessandria e il Tiresia delle Baccanti di Euripide”, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 97, 147–165.
- Massa, Francesco (2014), *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II–IV secolo)*, Stuttgart.
- Matton, Sylvain (1995), “La figure de Démogorgon dans la littérature alchimique”, in: Didier Kahn/Sylvain Matton (ed.), *Alchimie: art, histoire et mythes*. Actes du premier colloque international de la Société d’Étude de l’Histoire de l’Alchimie, Paris, Collège de France, 14–16 mars 1991, Paris/Milan, 265–346.
- McCartney, Eugene (1941), “The Blinding Radiance of the Divine Visage”, in: *Classical Journal* 8, 485–488.
- MacInnes, Deborah (2007), “Gainsaying the Prophet: Jocasta, Teiresias, and the Lille Stesichorus”, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 86, 95–108.
- Michalopoulos, Charilaos (2012), “Tiresias between texts and sex”, in: *European network on Gender Studies in Antiquity* 2, 221–239.
- Migliore, Françoise (2004), *Clemente di Alessandria: Protrettico ai Greci. Introduzione, traduzione e note*, Roma.
- Monteleone, Ciro (1998), “Tiresia”, in: *Enciclopedia Oraziana* 2, 500–501.
- Moreschini, Claudio (2004), “Dalla scena alla lettura: l’*auctoritas* dei tragici nella apologetica Cristiana”, in Joachim Fugmann/Markus Janka/Ulrich Schmitzer/Helmut Seng (ed.), *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitlichen Rom*, München/Leipzig, 133–153.
- Moreschini, Claudio (2015), *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout.
- Nilsson, Martin P. (1967), *Geschichte der griechischen Religion I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München.
- Nock, Arthur Darby (1933), *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford [trad. it.: Roma/Bari 1974].
- Nock, Arthur Darby (1962), “The Exegesis of Timaeus 28c”, in: *Vigiliae Christianae* 16, 79–86.
- Norden, Eduard (2002), *Dio Ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*. Edizione italiana a cura di Chiara Ombretta Tommasi, Brescia.

- O'Hara, James (1996), "Sostratus Suppl. Hell. 733: A Lost, Possibly Catullan-Era Elegy on the Six Sex Changes of Tiresias", in: *Transactions of the American Philological Association* 126, 173–219.
- Paduano, Guido (1994), *Lunga storia di Edipo Re*, Torino.
- Paduano, Guido (2012), *Edipo. Storia di un mito*, Roma.
- Parkes, Ruth (2012), *Statius, Thebaid 4. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford.
- Parsons, Peter (1977), "The Lille 'Stesichorus'", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 26, 7–36.
- Pleše, Zlatko (2006), *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden.
- PMGF = Davies, Malcolm (Hg.) (1991), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1, Oxford.
- Quispel, Gilles (1978), "The Demiurge in the Apocryphon of John", in: Wilson, Robert McL. (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden, 1–33 [ristampato in: Quispel, Gilles (2008), *Catholica Gnostica Judaica*, Leiden, 43–77].
- Read, Peter (2000), *Apollinaire et Les Mamelles de Tiresias: La Revanche d'Eros*, Rennes.
- Riedweg, Christoph (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York.
- Rigsby, Kent (1976), "Teiresias as Magus in Oedipus Rex", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, 109–115.
- Roheim, Geza (1946), "Teiresias and other seers", in: *Psychoanalytic Review*, 33, 314–334.
- Roisman, Hanna (1999), "Teiresias and Obi-Wan: Outside the Scope of the Plot", in: *New England Classical Journal* 26, 23–35.
- Roisman, Hanna (2003), "Teiresias, the seer of Oedipus the King: Sophocles' and Seneca's versions", in: *Leeds International Classical Studies* 2, 1–20.
- Roth, Paul (1984), "Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides' *Bacchae*", *Transactions of the American Philological Association* 114, 59–69.
- Santini, Carlo (2014), "Scolastica staziana: Lattanzio Placido e le ultime due edizioni", in: Conchetta Longobardi/Christian Nicolas/Marisa Squillante (ed.), *Scholae discimus. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Lyon, 305–321.
- Seaford, Richard (1987), "Pentheus' Vision: *Bacchae* 918–922", in: *The Classical Quarterly* 37, 76–78.
- Seznec, Jean (1961), *The Survival of the Pagan Gods*, New York [tr. ingl. di: Jean Seznec (1940), *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London].
- Silk, Edmund Taite (Hg.) (1935), *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*, Rome.
- Solomon, Jon (2012), "Boccaccio and the Ineffable, Aniconic God Demogorgon", in: *International Journal of the Classical Tradition* 19, 31–62.
- Steneker, Henricus (1967), *Peithous demiourgia: observations sur la fonction du style dans le protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nijmegen.
- Sweeney, Robert D. (ed.) (1997), *Lactantii Placidi in Statii Thebaida commentum*, Stuttgart/Leipzig.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2013), "L'incerto Dio' degli Ebrei, ovvero i limiti della interpretatio", in: *Chaoskosmos* 14, 1–54.

- Tommasi, Chiara Ombretta (2014), “Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti”, in: *Studi Classici e Orientali* 60, 187–219.
- Tommasi, Chiara Ombretta (ed.) (2017a), *Arnobio: Contro i pagani*, Roma.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2017b), “Cross-Dressing as Discourse and Symbol in Late Antique Religion and Literature”, in: Filippo Carlà/Domitilla Campanile/Margherita Facella (ed.), *Cross-dressing in Classical Antiquity*, London, 121–133.
- Torres Guerra, José (2015), “Thebaid”, in: Marco Fantuzzi/Christos Tsagalis (ed.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception: A Companion*, Cambridge, 226–243.
- Torres, Jose (2014), “Teiresias, the Theban Seer”, in: *Trends in Classics* 6, 339–467.
- Ugolini, Gherardo (1991), “Tiresia e i sovrani di Tebe: il topos del litigio”, in: *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 27, 9–36.
- Ugolini, Gherardo (1995), *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Tübingen.
- Ugolini, Gherardo (2005), “Le metamorfosi di Tiresia tra cultura classica e moderna”, in: Ugolini, Gherardo (ed.), *Die Kraft der Vergangenheit. Mythos und Realität der klassischen Kultur*, Hildesheim, 169–179.
- Venuti, Martina (2010), “La materia mitica nelle *Mythologiae* di Fulgenzio: la *Fabula Bellerophon-tis* (Fulg. myth. 59.2)”, in: Massimo Gioseffi (ed.), *Uso, riuso e abuso dei testi classici*, Milano, 71–90.
- Venuti, Martina (2015), “Spoudogeloion, Hyperbole and Myth in Fulgentius’ *Mythologiae*”, in: Paola Francesca Moretti/Roberta Ricci/Chiara Torre (ed.), *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*, Turnhout, 307–322.
- Vernant, Jean-Pierre (1972), “Œdipe sans complexe”, in: Jean-Pierre Vernant/Pierre Vidal-Naquet (edd.), *Mythe et tragédie en Grèce antique*, Paris, 77–98.
- Vian, Francis (1963), *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris.
- Wolff, Etienne/Dain, Philippe (ed.) (2013), *Fulgence, Mythologies, traduit, présenté et annoté*, Villeneuve d’Asc.
- Wolff, Etienne (2010), “Retour sur la datation et l’origine de Lactantius Placidus, commentateur de Stace”, in: *Phoenix* 44, 423–429.