

## Il mito di Tantalò nell'Anonimo maltese (XII secolo)

Barbara Impemba

Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Studi Umanistici ✉ 

<https://www.doi.org/10.5209/cfcg.103193>

Recibido: 5 de junio de 2025 • Aceptado: 25 de julio de 2025

**Sinossi:** Il contributo propone una traduzione commentata di alcuni versi del carme di supplica di un anonimo poeta esiliato nell'arcipelago maltese nella prima metà del XII secolo; in particolare, cerca di individuare e delineare le possibili tradizioni e fonti a cui l'Anonimo si sarebbe ispirato per il mito di Tantalò, narrato nella propria prospettiva e in relazione alla propria vicenda personale.

**Parole chiave:** Anonimo maltese, mito di Tantalò, India.

### ENG The myth of Tantalus in the Maltese Anonymous (12<sup>th</sup> century)

**Abstract:** This paper presents a critical and annotated translation of selected verses from a supplicatory poem composed by an anonymous author exiled in the Maltese archipelago during the first half of the twelfth century. Particular attention is devoted to identifying and analysing the literary traditions and the potential sources that may have informed the author's reworking of the myth of Tantalus. The study further examines how this myth is recontextualised within the poet's personal narrative of exile.

**Keywords:** Maltese Anonymous, myth of Tantalus, India.

**Sommario:** 1. Caratteristiche del manoscritto, contenuto e struttura dell'opera. 2. La figura dell'autore. 3. Il mito di Tantalò nella prospettiva dell'Anonimo.

**Come citare:** Impemba, B. (2026). Il mito di Tantalò nell'Anonimo maltese (XII secolo). *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, 36, 263-277.

### 1. Caratteristiche del manoscritto, contenuto e struttura dell'opera

Oggi conservato nella Biblioteca Nacional de España, il *Matritensis 4577 (olim N-42)*, *Diktyon* nr. 40057<sup>1</sup>, è il *codex unicus* che ci tramanda un carme di supplica di un anonimo autore di lingua greca<sup>2</sup>. L'ignoto poeta, un funzionario caduto in disgrazia presso la corte di Ruggero II di Sicilia

<sup>1</sup> <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/40057/>; di recente la Biblioteca Nacional de España ha digitalizzato il manoscritto a colori e ad alta risoluzione: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000188896&page=1>.

<sup>2</sup> In passato il poeta era noto come Anonimo Tsolakis, dal nome del primo studioso che pubblicò una parziale *editio princeps* dell'opera (Tsolakis 1973), nonché il primo ad ascrivere il componimento alla produzione letteraria dei "versi dal carcere" o "poemi dell'esilio", con le convenzioni e i *topoi* propri del genere; dopo i contributi di Gennaro Luongo (Luongo 1979-1980) con l'*editio princeps* delle due preghiere – *Oracio Patris* e *Oracio Filii* – che chiudono il carme, di Bruno Lavagnini (Lavagnini 1982) con la traduzione in lingua italiana dei passi editi da Tsolakis e diversi studi su alcune sezioni o aspetti dell'opera, nel 2010 appare la prima edizione critica completa (Busuttill, Fiorini & Vella 2010), accolta con numerose critiche, a cui si affianca la più attendibile nuova edizione con traduzione in neogreco a fronte, pubblicata ad Atene (Vassiss & Polemis 2016).

(XII secolo), fu confinato nell'arcipelago maltese<sup>3</sup>, condannato ad un lungo e difficile esilio; reo di un crimine che egli stesso sembra ignorare e tormentato da un costante e urgente desiderio di fare ritorno in patria, egli rivolge il suo carme di 4043 versi in dodecasillabi bizantini (di cui cinque in latino) a Giorgio di Antiochia, ministro plenipotenziario e grande ammiraglio della corte normanna di Palermo, il solo a poter intercedere presso il sovrano in suo favore per porre fine alla sua sventurata condizione.

Il codice matritense, vergato su carta araba occidentale senza filigrana, è costituito da 120 fogli contrassegnati da cifre arabe a partire dal numero 2 (il primo foglio originale è andato perduto con conseguente perdita del testo del prologo iniziale); all'inizio del manoscritto furono successivamente aggiunti cinque fogli di guardia su carta moderna (numerati I-IV, 1), in gran parte non scritti, e due non numerati alla fine. Il codice è suddiviso in 15 quaternioni ad eccezione del primo fascicolo, integrato in età moderna con il foglio numerato 1, e si segnala perdita di testo non solo all'inizio, ma anche nella parte finale, nella quale sopravvivono le preghiere al Padre (ff. 114<sup>v</sup>-118<sup>v</sup>, di 144 versi) e al Figlio (ff. 118<sup>v</sup>-120<sup>v</sup>, di 73 versi). La disposizione di alcuni *folia* è attualmente perturbata, a causa dello smembramento di uno o più fascicoli e della conseguente errata ricollocazione dei fogli<sup>4</sup>; tuttavia, attraverso un attento confronto tra i dati codicologici e l'interpretazione del testo, Vassis & Polemis hanno ripristinato quella che appare la corretta sequenza<sup>5</sup>.

La scrittura esibita dal copista è un'elegante minuscola corsiva stilizzata con qualche affettazione cancelleresca. Variamente datato dagli studiosi tra il XII e il XIII secolo<sup>6</sup> (o addirittura al XIV, sulla scia del catalogo di Iriarte<sup>7</sup>), la sezione in latino<sup>8</sup> al foglio 76<sup>6</sup>; in cui l'Anonimo parafrasa metricamente un passo in prosa (libro I, pros. 4, 5) del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio<sup>9</sup>, risulterebbe uno degli elementi ravvisabili nel manoscritto (unitamente ad alcune note marginali) utili a circoscriverne ulteriormente l'arco cronologico: la scrittura latina adoperata presenta le

<sup>3</sup> Nel 1090 Ruggero I il Gran Conte aveva già conquistato Malta e Gozo e nel 1127 Ruggero II le sottrasse definitivamente agli Arabi (D'Ambrosi 2023: 386). Quella del luogo dell'esilio appare ancora oggi una *quaestio* aperta: se inizialmente la *communis opinio* vedeva il poeta italo-greco confinato sull'isolotto di Gozo, nel 2014 Marc Lauxtermann (Lauxtermann 2014: 155-157) ha avanzato l'ipotesi secondo la quale l'Anonimo fosse stato esiliato a Malta, sulla base dell'interpretazione di alcuni *scholia* marginali e del toponimo Μελιτογαῦδος come un *dvandva* - termine di derivazione sanscrita che definisce un composto copulativo - indicante in questo caso due isole dell'arcipelago maltese, senza discernere tra Malta e Gozo. In merito alla proposta esegetica di Lauxtermann, occorre precisare che sono da lui presi in esame solo alcuni *scholia* e pochi riferimenti contenuti nel poema: si noti infatti che all'interno del carme l'autore adopera per alcuni contesti Μελιτογαῦδος e per altri Μελίτη, suggerendo così, con la scelta dell'uno o dell'altro toponimo, una più specifica distinzione tra le due denominazioni.

<sup>4</sup> Gli errori di sequenza dei fogli risalgono probabilmente al XVIII secolo, periodo in cui il manoscritto fu oggetto di restauro nella Biblioteca Nacional de España (Vassis & Polemis 2016: 20).

<sup>5</sup> Per approfondire si consulti utilmente Vassis & Polemis (2016: 16-19).

<sup>6</sup> Gli studiosi André Jacob e Santo Lucà sostengono che il manoscritto sia stato allestito nel Salento, annoverando le sue caratteristiche paleografiche tra quelle proprie della *techne* grafica della Terra d'Otranto: per una esposizione più dettagliata delle caratteristiche scritte si rimanda a Lucà (2014: 161).

<sup>7</sup> Juan Iriarte [1732-1771], l'archivista della *Biblioteca Real* che probabilmente si occupò della rilegatura del manoscritto, causò gli errori di sequenza dei fogli di cui si è detto (*supra*, nota 4).

<sup>8</sup> *publicas* ["errore" del manoscritto o piuttosto variante grafica, che Tsolakis corregge con *publicas*] *esse res beatas, si eas / quidem sapientiae vel studiosi / omnes regerent, vel earum rectores / sapientiae contigissent studere* («felici sono gli Stati, o se / davvero li governano tutti / studiosi di filosofia, o se chi li governa / si trovi ad attendere alla filosofia», vv. 2526-2529 Vassis & Polemis 2016: 278). I versi 2526-2529 al foglio 76<sup>6</sup> non rappresentano all'interno del carme l'unica sezione di testo in cui il poeta cita, più o meno direttamente, il *De Consolatione Philosophiae*: anche ai vv. 3297-3304 (Vassis & Polemis 2016: 350) l'Anonimo parafrasa in versi, questa volta greci e non latini, il contenuto, sempre in prosa, dell'opera di Boezio (IV, pros. 2, 5-6), che nel IV libro affronta il problema dell'esistenza del bene e del male e del rapporto tra provvidenza, fato e libero arbitrio; è opportuno precisare che l'abilità di alternare prosa e versi e di parafrasare in versi un contenuto in prosa o viceversa fu legata alla schedografia e a quei componimenti destinati a studenti della ἐγκύκλιος παιδείσις di alto livello, tanto che alcuni codici che tramandano una serie di esercizi schedografici testimoniano come, da un certo punto in poi, la schedografia abbia fatto parte dell'istruzione secondaria anche per gli ellenofoni dell'Italia del Sud (si veda Cesaretti 2017: 277), proprio come nel caso del nostro Anonimo.

<sup>9</sup> Boeth., *De cons. phil.*, I, pros. 4, 5: «*Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti, beatas fore res publicas si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisses*» (Moreschini C. 2005<sup>2</sup>).

caratteristiche della minuscola di transizione o *stile franco-mediterraneo*, che si diffonde nel XII secolo e documenta il passaggio dalla carolina alla gotica, differenziandosi a seconda delle regioni nel bacino del Mediterraneo e in Terra Santa<sup>10</sup>; con relativa certezza, alla stessa mano che ha redatto questi versi in latino sono da ascrivere anche i titoli delle due orazioni – *Oracio Patris* e *Oracio Filii*, rispettivamente ai fogli 114<sup>v</sup> e 118<sup>v</sup> – ma non le *probationes calami* nell'ultimo foglio del manoscritto. Dunque, se si accoglie l'identificazione delle caratteristiche della minuscola di transizione nelle poche sezioni in latino del carme, riconoscibili prevalentemente nei versi del foglio 76<sup>r</sup>, per la datazione del manoscritto è possibile considerare come *terminus ante quem* la fine del XII secolo, perché il periodo di diffusione della minuscola di transizione fu limitato proprio a tale secolo<sup>11</sup>.

L'opera, che mostra molti elementi di contatto con il panegirico e il *logos* apologetico, si struttura secondo lo schema ricorrente della comparazione tra *exempla* del passato – eventi storici, episodi biblici o relativi al mito – e l'attualità infelice dell'autore, *Leitmotiv* al quale il poeta riconduce il lettore, quasi sempre concludendo l'argomentazione con la supplica a Giorgio di Antiochia, destinatario del carme, affinché costui offra la sua protezione e il suo intervento. Nel continuo passare dall'universale al particolare e avvalendosi di mezzi espressivi evocativi e allegorici, al fine di perorare la sua causa (la fine dell'ingiusto esilio) l'Anonimo si affida a un repertorio molto vasto di aneddoti, favole, miti, eventi di storia antica, racconti etnografici, notizie di astronomia e astrologia; oltre alle immancabili Sacre Scritture, tantissimi sono pure i richiami alla tradizione letteraria greco-bizantina (Omero, Esiodo, Ippocrate e Galeno, Sofocle, Euripide, Demostene, Achille Tazio, Oppiano di Anazarbo, Giorgio di Pisidia, Costantino Porfirogenito, Giorgio Cedreno, Giovanni Scilitze) e a quella latina (Virgilio, Lucano, Apuleio ma soprattutto Ovidio e Boezio, con i quali il nostro autore condivide un triste destino: il primo fu confinato a Tomi, sulle sponde del Mar Nero, mentre il secondo venne imprigionato a Pavia e in seguito giustiziato). Non mancano citazioni di ambito giuridico – con espliciti rimandi a Giustiniano e alla sua opera legislativa<sup>12</sup> – e, attraverso la varietà di riferimenti cui attinge, il poeta dimostra di aderire perfettamente all'aspirazione, condivisa dagli intellettuali del regno normanno di Sicilia, ad una *ἐγκύκλιος παιδείσις*, ossia all'educazione “enciclopedica” nelle discipline umanistiche e medico-scientifiche.

## 2. La figura dell'autore

Nel suo carme, scritto probabilmente tra il 1135/36 e il 1144/45<sup>13</sup>, il poeta crea una continua corrispondenza tra l'io autobiografico e il personaggio pubblico, portando avanti la sua difesa con una modalità espressiva proverbialmente definita da Lauxtermann come un «apologetic mode of self-writing»<sup>14</sup>. Sebbene la sua identità resti tuttora nell'ombra a causa della caduta dei fascicoli iniziali (sempre che nell'*incipit* dell'opera fosse indicato il nome dell'autore), è indubbio che l'Anonimo appartenesse all'*entourage* di Giorgio di Antiochia – proclamandosi più volte suo οἰκέτης<sup>15</sup> ('domestico, servo') – sotto la protezione del quale ha servito il re normanno divenendone

<sup>10</sup> Nel manoscritto alcune caratteristiche distintive riscontrabili sono: l'accentuazione del contrasto tra tratti sottili e altri leggermente più pieni, la *a* con schiena leggermente inclinata a sinistra, la *g* a forma di 8 e la *t* con un elemento inferiore ricurvo – elementi propri, quest'ultimi, più specificamente della minuscola di transizione normanna; cf. Pratesi (1972: 299-316), Petrucci (1992: 135), De Gregorio (2002: 21-28).

<sup>11</sup> La scrivente ringrazia Mario D'Ambrosi per i preziosi suggerimenti.

<sup>12</sup> Rognoni (2019).

<sup>13</sup> Ai ff. 108<sup>r</sup> e 108<sup>v</sup> l'Anonimo dichiara di trovarsi al nono anno di prigionia (vv. 3588-3591, Vassis & Polemis 2016: 376; cf. anche D'Ambrosi 2023: 389); dunque, avendo già Tsolakis individuato il 1135 (conquista da parte della flotta normanna guidata da Giorgio di Antiochia dell'isola di Gerba, sulla costa africana, menzionata al f. 86<sup>v</sup>) come *terminus post quem* per l'inizio della stesura del carme e ritenendo il dicembre 1144 – assedio e conquista araba di Edessa, evento non ricordato nell'opera – un *terminus ante quem* (precedente al 1151, anno della morte dell'illustre emiro destinatario della supplica in versi), il poema potrebbe essere stato scritto proprio tra il 1135 e il 1144 (Puccia 2009: 239), oppure tra il 1135/36 e il 1145, qualora il poeta non avesse ritenuto opportuno e/o voluto intenzionalmente menzionare la caduta di Edessa.

<sup>14</sup> Lauxtermann (2014: 161).

<sup>15</sup> Cf. D'Ambrosi (2023: 388 con nota 23) e Rognoni (2019: 949); la relazione tra i due assume le caratteristiche proprie del rapporto οἰκέτης - αὐθέντης, ossia *famulus* - *dominus*.

un eminente funzionario all'interno della più stretta cerchia dei suoi consiglieri e ricoprendo inoltre, quando richiesto, anche incarichi militari, come egli stesso dichiara<sup>16</sup>.

Le motivazioni della prigionia, inevitabilmente connesse all'attività dell'Anonimo presso la corte di Ruggero II, non sono esplicitate, sebbene nel carne siano ravvisabili alcuni riferimenti: al v. 1537 il poeta menziona con l'appellativo di ἄνδρες κακόχαρτοι<sup>17</sup> – «uomini che godono per il male arrecato» – quegli alti funzionari del regno appartenenti alla cerchia dei «satrapi», intendendo probabilmente designare con tale termine «gli esponenti dell'amministrazione civile e militare del regno normanno di etnia non latina», che per invidia avrebbero convinto il sovrano di un qualche tradimento da parte del nostro sventurato poeta<sup>18</sup>; pur non essendo possibile determinare un solo plausibile reato di cui l'Anonimo sarebbe stato colpevole, la causa della condanna al lungo e tormentato esilio è sicuramente da ricercare nel crimine *de maiestate* dovuto ad una delazione (συκοφαντίας τρόπος<sup>19</sup>): nei suoi tentativi di discoltarsi, il poeta sembra alludere anche al testo delle cosiddette *Assise di Ariano*<sup>20</sup>, più esattamente a quello della *Assisa* 18, che, come osservato da Puccia<sup>21</sup>, introduce, traendolo dal *corpus* del diritto romano, il reato di lesa maestà.

### 3. Il mito di Tantalo nella prospettiva dell'Anonimo

Forse suggerito al poeta da un precedente riferimento a Niobe<sup>22</sup>, il racconto del mito di Tantalo è *exemplum* strumentale a introdurre immediatamente il confronto-contrasto con la drammatica vicenda personale dell'Anonimo, punito per reati non commessi.

Μη<sup>23</sup> κατὰ θείας ἐντολῆς θεῖον γόμον<sup>24</sup>  
 τοῖς πᾶσιν ἐσχέδασα<sup>25</sup> τοῦ μυστηρίου<sup>26</sup>,  
 χεῖρόν τι πάσχων πλειόνως τοῦ Ταντάλου;  
 Καί γάρ ἐκεῖνος συμποσίῳ μακάρων  
 θεῶν γενηθεῖς δαιτυμῶν νέος πέλων,  
 βουλήν ἐφανέρωσε πᾶσι μακάρων,  
 ἔνθεν ποταμοῦ κατεδικάσθη μέσον  
 ἐστῶς ὁ τλήμων κατακαίεσθαι σφόδρα  
 δίψῃ, δυνηθεῖς μηδαμῶς τῶν ὑδάτων  
 ἀντλεῖν ῥεόντων χειλέων μικρὸν κάτω

<sup>16</sup> Vv. 1831-1832 (Vassiss & Polemis 2016: 214): Ἄρ' οὐκ ἔτρεξα δεσποτικαῖς ταῖς μάχαις, / ἐν ταῖς ἀνάγκαις ἐξὸν ὡς ἦν τάλανω; / «Forse non sono accorso nelle battaglie del sovrano, / come era lecito nelle necessità ad uno sventurato [scil. come me]?»; τάλανω *metri causa* per τάλαν. Si veda anche Puccia (2009: 235).

<sup>17</sup> Vassiss & Polemis (2016: 186); come segnala D'Ambrosi (2023: 393), la radice χαρ- del verbo χαίρω ('godere') potrebbe essere un'allusione alla voce del greco medievale di Sicilia χάρτη, 'documento di cancelleria', con l'intento di riferirsi velatamente ai delatori come a dei cattivi funzionari del regno, secondo un procedimento paraetimologico ben noto al poeta.

<sup>18</sup> In D'Ambrosi (2023: 393-394 con nota 48); si noti che lo stesso Giorgio di Antiochia nel proemio del carne è definito «satrapo»: Ἄλλ' ὃ σατραπῶν πανσεβάσμιος κάρα, «Ma, o venerabilissimo signore dei satrapi» (v. 2 Vassiss & Polemis 2016: 38).

<sup>19</sup> Al v. 1946, Vassiss & Polemis (2016: 226).

<sup>20</sup> Produzione normativa di Ruggero II, la cui compilazione e promulgazione sono databili intorno al 1140; vd. Rognoni (2019: 944-945).

<sup>21</sup> Puccia (2009: 237-238).

<sup>22</sup> Ai vv. 1797-1809 (Vassiss & Polemis 2016: 210-212) l'Anonimo accosta l'immagine della madre, affranta per l'infelice condizione dei figli – entrambi esuli – e priva ormai della vista e dell'udito come una statua senza sensi, a quella di Niobe, figlia di Tantalo, trasformata in sasso dal dolore per la perdita dei figli, uccisi per volere di Giunone.

<sup>23</sup> Le traduzioni dei passi citati sono tutte a cura della scrivente, ove non diversamente specificato.

<sup>24</sup> In accordo con le argomentazioni di D'Ambrosi (2023: 391, nota 41), la proposta di correzione di γόμον in λόγον (De Stefani 2017: 63), generata da una possibile trasposizione di lettere (λόγον > γόλον) e da uno scambio paleografico o fonetico tra *my* e *lambda* oltre che suggerita dal passo parallelo ai vv. 1821-1822 (ἄρρητον λόγον), risulta superflua: il significato della lezione tràdita – γόμον, 'fardello' – è bene esplicativo del concetto dei vv. 1809-1810.

<sup>25</sup> Mentre gli editori maltesi stampano la forma normalizzata ἐσχέδασα, Vassiss & Polemis accolgono ἐσχέδασα, che è la lezione del codice matritense, trattandosi probabilmente di un solecismo fonologico italo-greco, come nota D'Ambrosi (2023: 391).

<sup>26</sup> Si noti l'ipallage ai vv. 1809-1810: θεῖον γόμον ... τοῦ μυστηρίου.

μή δ' αὖ μετασχεῖν τῶν ὄππῳρων, ὦν φύει<sup>27</sup>  
 ὄχθη ποταμοῦ τῆς μεγίστης Ἰνδίδης.  
 Εἰ γοῦν ἐκεῖνος ἄτε τοῦ μυστηρίου  
 θεῶν διεσχέδασεν ἄρρητον λόγον,  
 ποινῇ ποταμοῦ κέκριται καὶ μετρία,  
 ρεύμασι ριφθείς, μὴ πολυβάθοις δίναις,  
 ἐγὼ δ' ὁ τάλας, μὴ δὲ πράξας τοιάδε,  
 τί κατεκρίθην τῶνπερ ἀπεινεστέραις<sup>28</sup>  
 ποιναῖς ὁ τρισδύστηνος, ἡμελημένως  
 ριφθείς θαλασσῶν ἀχανῶν, φεῦ μοι, μέσον,  
 τὸ σῶμα κατάσπικτον<sup>29</sup>, ἀειδὲς φέρων,  
 πείναις τε δίψαις, συμφοραῖς πολυτρόποις;  
 (vv. 1809-1830 Vassis & Polemis)

Forse che contro l'ordine divino / ho condiviso con tutti il fardello del mistero divino, / patendo qualcosa di peggiore e in misura maggiore di Tantalo? / E infatti quello, quando era giovane, essendo stato un convitato / al simposio degli dei beati, / rese nota a tutti la volontà dei beati, / da allora fu condannato nel mezzo di un fiume, / stando, misero, ad ardere intensamente / per la sete, non potendo in nessun modo attingere dalle acque / che scorrono appena sotto le labbra / e inoltre non potendo prendere parte dei frutti che genera la riva del fiume della vastissima India. / Se dunque quello – dato che / diffuse l'indicibile racconto dei misteri degli dei – / è stato condannato a una giusta pena, / gettato nelle correnti di un fiume, non in profondi gorgi, / io invece, misero, non avendo compiuto tali azioni, / perché sono stato condannato a pene più dure di quelle [*scil.* di Tantalo], / o me tre volte sventurato, con noncuranza / gettato, ahimè, nel mezzo di vasti mari, / con il corpo punteggiato, brutto a vedersi, / per la fame e la sete, per le molteplici sventure?

La tradizione relativa a Tantalo, alle sue colpe e alla sua condanna è ampia e incorpora più varianti; ammettendo con buona probabilità che il poeta fosse a conoscenza di almeno alcune di esse, le scelte che compie nel presentare la sua “versione” del mito appaiono non casuali.

Nella *nékyia* dell'undicesimo libro dell'*Odissea* è riportata la punizione che potremmo definire canonica per gli sviluppi successivi della tradizione; ai vv. 582-592 Omero descrive le pene

<sup>27</sup> ... τῶν ὄππῳρων, ὦν φύει (v. 1820): attrazione del relativo.

<sup>28</sup> Si accoglie la lezione trasmessa dal codice – ἀπεινεστέραις – e stampata da Vassis & Polemis, intesa come scrittura “solecistica” omofonica per la forma ἀπηνεστέραις, comparativo dell'aggettivo ἀπηνής, -ές (vd. D'Ambrosi 2023: 392); la congettura di Puccia (2009: 236 con nota 11) ἀπενεστέραις, quale comparativo dell'aggettivo ἀπηνής, -ές, risulta in ogni caso coerente ai fini interpretativi («pene più rigide, più intense»).

<sup>29</sup> κατάσπικτον (v. 1829): rispetto alle accezioni 'punto, punzecchiato' (*LBG* s.v. κατασπίκτω 'stechen, zerkratzen') e 'graffiato' (*LBG* s.v. κατάσπικτος 'zerkratzt'), registrate altrove nella letteratura bizantina, come già osservato da D'Ambrosi (2023: 392), qui l'aggettivo è più verosimilmente da rendere con il significato di 'punteggiato'; la descrizione del corpo come «punteggiato, brutto a vedersi» suggerisce l'idea di una malattia esantematica a carattere “puntiforme”, per esempio la scarlattina (o anche la rosolia, la quarta/ quinta/sesta malattia, per quanto a quel tempo ovviamente non fossero scientificamente e clinicamente distinte le une dalle altre). Sebbene non si possano escludere le ipotesi, avanzate da D'Ambrosi (2023: 392 nota 42) del vaiolo e della lebbra, queste malattie infettive non si esprimono con esantemi a carattere puntiforme, bensì con lesioni cutanee maculo-papulari e vescicolo-pustolose, relativamente al vaiolo, e con macule o papule eritematose o noduli e a volte placche, nel caso della lebbra. Oltre ad essere facilmente trasmissibili in piccoli gruppi, come accadeva per la popolazione delle isole, alcune malattie esantematiche (ad es., la succitata scarlattina) già a quel tempo non conoscevano necessariamente un decorso violento e infausto – nonostante le cure certamente non eccellenti dell'epoca – al contrario del vaiolo e della lebbra, che, per la loro sintomatologia, avrebbero sicuramente reso al poeta molto difficoltosa la scrittura del suo lungo carne, se non avessero sin da subito costituito un impedimento. In aggiunta – se nei suoi versi l'Anonimo avesse descritto l'insorgere e/o il decorso di una malattia tanto violenta e contagiosa quanto temuta, quali erano sicuramente il vaiolo o la lebbra –, ammesso che fosse sopravvissuto, come avrebbe potuto egli non considerare che, dichiarando consapevolmente le sue gravi condizioni di salute, le probabilità di essere riaccolto a corte dal destinatario della supplica Giorgio di Antiochia sarebbero state ancor più scarse, se non nulle? La scrivente ringrazia Francesco Lisbona per le utili precisazioni di carattere medico-scientifico.

atroci che Tantalo patisce in un lago infernale, senza tuttavia fare riferimento alla natura della colpa: ogni volta che il vecchio voleva piegarsi per bere, l'acqua spariva, inghiottita, e, quando si protendeva a toccare i frutti lucenti che pendevano sulla sua testa dagli alberi rigogliosi, il vento li scagliava in alto, fino alle nuvole ombrose. Sempre nell'ambito della tradizione epica, in un'opera citata nei *Deipnosofisti* di Ateneo, il *Ritorno degli Atridi* (altrimenti nota sotto il nome di *Nostoi*)<sup>30</sup>, alle punizioni già note, si aggiunge un'ulteriore condanna, che prevedeva una roccia sospesa sul capo di Tantalo, per volere di Zeus. La variante del masso sospeso sarà ripresa da Pindaro, nell'*Olimpica* 1, composta nel 476 a.C. in occasione della vittoria nelle competizioni ippiche riportata da Ierone di Siracusa. Nel passaggio dall'attualità al mito, espediente consueto negli epinici pindarici, il poeta celebra Pelope lidio, figlio di Tantalo e fondatore di Olimpia, la cui storia è presentata secondo diverse "prospettive" mitiche; nel raccontare di come si accese il desiderio di Poseidone quando Pelope tornò alla vita con la spalla lucente di fulgido avorio grazie all'intervento della Parca Cloto che lo trasse dal lebete<sup>31</sup>, Pindaro allude alla versione del mito "sentita" dal pubblico come tradizionale: Tantalo aveva invitato a banchetto gli dei e imbandito loro le carni del figlio Pelope; Demetra, distratta dal dolore per il rapimento della figlia, fu l'unica tra gli olimpici a cibarsi della spalla del giovane<sup>32</sup>. Successivamente, ai vv. 58-64, Pindaro, dichiarando la propria autonomia poetica, propone una versione del mito diversa dalle narrazioni precedenti, per la quale – durante un sereno convito sul monte Sipilo imbandito da Tantalo, già in precedenza ospite degli dei – Pelope fu rapito da Poseidone, vinto da una accecante brama amorosa. Alcuni versi dopo (vv. 84-104) il racconto di Pelope è interrotto per far posto alla narrazione della colpa e del castigo di Tantalo: per il poeta tale colpa non consiste in ciò che la versione vulgata e truculenta del banchetto riferisce, esclude la tematica dell'antropofagia legata al convito e individua come ragione della punizione il furto del nettare e dell'ambrosia, con i quali Tantalo era stato reso immortale, per condividerli durante un banchetto con uomini effimeri. Per la sua arroganza Tantalo sconta il supplizio incessante di un immane macigno che Zeus tiene sospeso sopra di lui, quarto castigo insieme ad altri tre, che il poeta non specifica e restano di difficile determinazione: fra di essi, però, non può non figurare la già citata pena descritta nell'*Odissea* (XI, vv. 582 e segg.), se immaginiamo che Pindaro non abbia voluto discostarsi *in toto* dalla nota rappresentazione omerica. E così, secondo uno schema ideologico arcaico che concepiva la responsabilità non solo come personale ma anche ereditaria, la colpa di Tantalo si riversa anche sul figlio Pelope, che viene ricondotto dagli dei alla stirpe dei mortali.

Anche nell'ambito della tragedia classica non mancano dei riferimenti a Tantalo: nell'*Oreste* di Euripide, egli è immaginato sospeso a mezz'aria mentre sconta la sua pena, terrorizzato dalla minaccia del masso che gravita sul suo capo, reo di non aver tenuto a freno la lingua dopo aver preso parte ai banchetti degli dei<sup>33</sup>. Lo Pseudo-Apollodoro in *Epitome* 2.1 (VII) colloca Tantalo nell'Ade, immerso in una palude con un masso di pietra che incombe su di lui, unendo al tradizionale supplizio della versione omerica la variante del masso; Tantalo, inoltre, viene punito per aver rivelato agli esseri umani i misteri degli dei e per aver donato l'ambrosia ai compagni. Proprio come lo Pseudo-Apollodoro, Igino<sup>34</sup> sovrappone il tormento della roccia a quelli riportati nell'XI libro dell'*Odissea*: raccontando che Tantalo, immerso nell'acqua fino a metà del corpo<sup>35</sup>, è punito negli Inferi per aver condiviso con gli uomini mortali le volontà e le decisioni a lui confidate da Zeus dopo essere stato accolto nei banchetti degli dei beati, l'autore non specifica se si tratta dell'acqua di un lago, in accordo con la descrizione omerica, o di un fiume infernale<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Ath., *Deipn.* 7, 14, 1-12 (Kaibel G. 1887-1890); Gantz (1993: 531).

<sup>31</sup> Pi., *O.* 1 vv. 34-42 (Snell B. & Maehler H. 1971).

<sup>32</sup> Gantz (1993: 532-533).

<sup>33</sup> Eur., *Or.* vv. 4-10 (Diggle J. 1994); Elettra definisce Tantalo figlio di Zeus, come nella maggior parte degli autori successivi: Gantz (1993: 533); gli *scholia* – Σ *Or.* 7 (Dindorf W. 1863) – suggeriscono che Tantalo sia sospeso tra la terra e il cielo, affinché non possa più udire le conversazioni degli dei dell'Olimpo e rivelarle ai mortali.

<sup>34</sup> Hyg., *Fab.* 82 (Marshall P. K. 1993).

<sup>35</sup> Hyg., *Fab.* 82 (Marshall P. K. 1993): *ob id dicitur ad inferos in aqua media fine corporis stare semperque sitire et cum haustum aquae vult sumere aquam recedere.*

<sup>36</sup> Anche in Igino, come già in Euripide, Tantalo è figlio di Zeus.

Anche nelle *Metamorfosi* – opera a cui l'Anonimo più volte si ispira – Ovidio fornisce al lettore delle informazioni su Tantalo, la cui fugace apparizione avviene nel IV libro<sup>37</sup>. Se inizialmente non sono specificati i motivi per i quali Tantalo è punito insieme agli altri dannati nella *Sedes scelerata* – forse Ovidio riteneva che la versione tradizionale relativa alle loro colpe fosse già ben consolidata nell'immaginario dei suoi lettori –, nel libro VI sono contenuti dei brevi riferimenti sia alla partecipazione da parte di Tantalo ai conviti dell'Olimpo sia al banchetto in cui aveva subdolamente imbandito ai beati le carni del figlio Pelope. Più specificamente, ai vv. 172-173, Niobe vanta la sua origine illustre e rivendica a suo padre il privilegio di «aver toccato» le mense degli dei (*mihi Tantalus auctor, cui licuit soli superiorum tangere mensas*) e, ai vv. 403-411, Ovidio racconta che Pelope fu l'unico a versare lacrime per Niobe mutata in roccia, stracciandosi le vesti dal petto e mettendo in mostra l'omero sinistro, d'avorio; quest'omero alla nascita era di carne e ossa e divenne d'avorio quando – squartato il figlio dal padre – gli dei ne rimisero insieme i pezzi e, mancando l'omero<sup>38</sup>, applicarono dell'avorio.

Dinanzi ad una tradizione così ampia e non sempre uniforme di cui si può ipotizzare che l'Anonimo – con la sua vasta cultura esemplata sul modello della ἐγκύκλιος παιδείσις – fosse in buona parte a conoscenza, è plausibile ritenere che il nostro poeta abbia volutamente omissso alcune varianti relative alle colpe di Tantalo – quali il furto dell'ambrosia e del nettare per gli amici mortali e il banchetto con le carni del figlio ucciso – per focalizzarsi su un unico atto di ὕβρις, ossia l'aver divulgato «l'indicibile racconto dei misteri degli dei» (v. 1822)<sup>39</sup> dopo essere stato ospite al simposio dei beati, riprendendo così la versione mitografica risalente a Euripide<sup>40</sup> e confluita anche in Licofrone, come riportato da Giovanni Tzetzes<sup>41</sup>: l'assenza di alcune varianti – quasi come degli *argumenta e silentio* – potrebbe rivelare che l'obiettivo dell'Anonimo, nonché la sua preoccupazione principale, sia quello di fugare il sospetto e la possibile accusa da parte dei suoi delatori di aver diffuso notizie riservate, magari rivelate per denaro, provocando un danno al sovrano. La scelta non convenzionale da parte del nostro poeta di collocare Tantalo in un fiume e non in un lago o in una palude sembra strettamente connessa al riferimento geografico al v. 1820, quando si specifica che i frutti che Tantalo brama crescono ad eterna pena sulla riva di un fiume della vastissima India, riguardo alla quale diremo più avanti. Se è vero che né Igino né Ovidio specificano se l'acqua in cui è immerso Tantalo sia quella di un fiume o di un lago – ma la collocazione nell'Ade potrebbe lasciar pensare ad un fiume infernale<sup>42</sup> –, sembra confermato che esistesse anche una tradizione in cui si faceva esplicito riferimento ad un fiume e che potrebbe giustificare la variante adoperata dall'Anonimo. Questa è testimoniata in alcune attestazioni. Una è riportata nel frammento 680a dei *Tragica adespota*<sup>43</sup>: sebbene risulti un indizio labile a causa della lettura incerta del testo papiraceo, secondo una possibile interpretazione dei vv. 9-20, negli Inferi appaiono Issione, Tantalo, Achille e alcune donne troiane fuggite con le spade gettate a terra; in particolare, la figura di Tantalo parrebbe associata ad un fiume (vv. 11-12: ὄψιν ἐπι πο[τ]αμὸν / Τάυ[τ]α[λ]ο[ς] [ἴ]λ-); negli *Scholia in Euripidem (scholia vetera)* – precisamente in Σ *Or.* 982, 44 – Tantalo «è sospeso» nel fiume Eridano<sup>44</sup> (τ ἐῖς τὸν Ἡριδανὸν ποταμὸν κρέμαται ὁ Τάνταλος). Anche

<sup>37</sup> Ov., *Met.* IV vv. 451-463 (Barchiesi A. & Rosati G. 2011).

<sup>38</sup> Pur non specificandolo, probabilmente Ovidio allude alla versione del mito secondo la quale Demetra, distratta dal dolore per il rapimento di Persefone, non accorgendosi della natura cannibalica del banchetto, si cibò della spalla di Pelope; tale informazione, oltre che nella già citata *Olimpica* 1 di Pindaro, è riportata anche negli *scholia* a Licofrone – Σ *Lyk* 152 (Scheer E. 1958) – in Hyg., *Fab.* 83 (Marshall P. K. 1993) e in Serv., *ad Aen.* VI 603 (Thilo G. & Hagen H. 1881).

<sup>39</sup> Si rinvia *supra*.

<sup>40</sup> *Supra*.

<sup>41</sup> Τζ., *Chil.* V vv. 458-460: Ἀρχιερεὺς ὁ Τανταλος καὶ φυσικὸς ἦν ἄμα, / καὶ τῆς ἱερουσῆνης μὲν τῆς τῶν θεῶν ἀπέστη, / ἀνθ' ὧν περ τὰ μυστήρια εἶπε τοῖς ἀμύητοις (Leone P. L. M. 1968); vd. D'Ambrosi (2023: 391).

<sup>42</sup> Pochi versi prima dell'elenco dei dannati della *Sedes scelerata* Ovidio nomina lo Stige: *pallor hiemsque tenent late loca senta, novique, / qua sit iter, manes, Stygiam qua ducat ad urbem, / ignorant, ubi sit nigri fera regia Ditis* (Ov., *Met.* IV vv. 436-438; Barchiesi A. & Rosati G. 2011).

<sup>43</sup> Kannicht & Snell (1981: 267-269).

<sup>44</sup> In tale contesto l'Eridano è da considerarsi un fiume infernale, a differenza di altri casi in cui è variamente identificato con il Po o il Rodano. Ad es., nel mito di Fetonte – narrato dall'Anonimo ai vv. 1726-1808 (Vassiss & Polemis 2016: 206-212) – l'Eridano probabilmente corrisponde al Po, in accordo con la versione del II libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, a cui il nostro poeta chiaramente si ispira, sebbene la localizzazione

il *corpus* di Libanio, retore greco del IV secolo, fornisce un contributo alla nostra "causa": nella *Declamazione* 14, di carattere storico, posta la premessa fittizia per la quale Crizia, capo dei Trenta Tiranni, è stato ucciso dal padre Callescro e avanzata poi la *hypóthesis* che si fonda sul conflitto giuridico (ἀντινομία) per cui esiste una legge che proibisce di seppellire i tiranni e un'altra che concede una ricompensa al tirannicida, Callescro chiede agli Ateniesi con una lunga serie di argomentazioni a suo favore che, come ricompensa, gli sia concesso di seppellire Crizia<sup>45</sup>. Nell'epilogo della declamazione è contenuto il riferimento erudito ad un fiume dell'oltretomba in cui Tantalo sconta la sua pena, insieme a Sisifo, Issione e Tizio<sup>46</sup>: sempre rivolgendosi al pubblico ateniese, Callescro afferma che, pur nel concedere sepoltura al figlio tiranno, Crizia sarà ugualmente punito nel Cocito o nel Flegetonte, che scorrono per le anime dannate, come narrato dai poeti<sup>47</sup>. Nel già citato<sup>48</sup> Servio, *ad Aen.* VI 603 si dice che Tantalo è condannato negli Inferi, nel fiume Eridano, affinché non goda né delle acque presenti né dei frutti degli alberi a lui vicini<sup>49</sup>. Dunque, è probabile che l'Anonimo abbia seguito la tradizione relativa al fiume, con cui evidentemente si era trovato a confrontarsi, non solo perché questa forse avrebbe potuto più agevolmente rinviare alla sua vicenda personale (era confinato nel vasto braccio di mare tra la Tunisia e la Sicilia<sup>50</sup>), ma soprattutto per l'originale associazione all'India, proiezione di un'altra tradizione che si ipotizza il nostro poeta abbia accolto e che affonda le sue radici molto lontano nel tempo.

La rappresentazione dell'Oriente in generale, e dell'India in particolare, come luoghi all'estremo limite dell'*oikoumene* ('mondo abitato'), spazi simbolici e alterità ideali, temibili e attraenti allo stesso tempo, risale alla civiltà greca antica, che ha elaborato un complesso e variegato meccanismo di narrazioni, di *topoi*, ampiamente adoperati nei secoli successivi sia da autori greci che da scrittori latini, e destinati ad avere lunga fortuna in epoca tardoantica e nel corso di tutto il Medioevo<sup>51</sup>.

Tra le prime fonti figurano i *logoi* etnografici dell'opera di Erodoto di Alicarnasso, in cui si colloca la digressione sull'India e sui suoi abitanti<sup>52</sup>, nella quale emergono gli stereotipi di una terra piena di meraviglie, con usi e costumi molto distanti dal mondo greco – a tratti inquietanti – e per questo funzionali alla rappresentazione di una realtà capovolta, con l'intento evidente di esaltare la superiorità della civiltà ellenica, la sua identità, tradizioni e valori. Anche nelle opere di Ctesia, Megastene, Diodoro Siculo, Strabone, Plinio, Arriano, Eliano e Solino, per citarne alcuni, l'India è concepita come un *altrove* geografico remoto, distante dall'Occidente greco e romano, una zona di margine, favolosa, che produce ricchezze, in cui accadono fatti straordinari, e molte di queste narrazioni confluiranno anche nell'ambito della letteratura teratologica o paradossografica. Nonostante siano in gran parte oggettivi e attendibili i dati concernenti i viaggi commerciali e le relazioni diplomatiche intercorse tra la Grecia, Roma e l'India, nei racconti geo-etnografici si ripete, quasi come un *Leitmotiv*, la rappresentazione di alcuni *cultural markers*<sup>53</sup> che designano e stigmatizzano l'alterità di una realtà in grado di suscitare interesse e al tempo stesso sentimenti di timore e ostilità. Una delle testimonianze più significative, soprattutto come fondamento della letteratura posteriore, è rappresentata dagli *Indika* di Ctesia di Cnido

---

dell'Eridano e la sua identificazione con il *Padus/Po* sia un elemento controverso in tutta la tradizione su Fetonte, Ovidio compreso.

<sup>45</sup> Penella (2020: 125-127).

<sup>46</sup> Lib., *Decl.* 14 39, 5-6 (Foerster R. 1913).

<sup>47</sup> Lib., *Decl.* 14 39 (Foerster R. 1913); Penella (2020: 173-174).

<sup>48</sup> *Supra*, nota 38.

<sup>49</sup> Serv., *ad Aen.* VI 603 (Thilo G. & Hagen H. 1881): *Tantalus autem hac lege apud inferos dicitur esse damnatus, ut in Eridano inferorum stans nec undis praesentibus nec vicinis eius pomariis perfruat.*

<sup>50</sup> Cf. D'Ambrosi (2023: 392).

<sup>51</sup> Di Serio (2024).

<sup>52</sup> Hdt., III 98-102 (Wilson N. G. 2015); Di Serio (2024: 20-21); prima di Erodoto avevano parlato dell'India anche Scilace di Carianda ed Ecateo di Mileto, ma delle loro opere è pervenuta solo una tradizione indiretta, con scarsi frammenti relativi al territorio indiano: Di Serio (2018: 19-20).

<sup>53</sup> Ad es., le caratteristiche fisiche, l'alimentazione, l'abbigliamento, le abitudini sessuali e le pratiche religiose, che solitamente designavano l'appartenenza a specifici gruppi umani, o a particolari etnie o popolazioni, diversi nel *modus vivendi*: si veda Di Serio (2024: 19).

(V-IV secolo), di cui possediamo una epitome nella *Bibliotheca* del patriarca Fozio (IX secolo), il quale peraltro non manca di “rimproverare” allo stesso Ctesia la mancanza di veridicità del racconto<sup>54</sup>: nell’opera, infatti, emergono una serie di *mirabilia*, di prodigi e fatti paradossali che trasfigurano la realtà, tutti quei *clichés* utilizzati dagli autori greci per definire la terra indiana come estremo confine orientale dell’*oikoumene*, molto lontana dalla Grecia non solo geograficamente, ma anche culturalmente<sup>55</sup>, come si è già detto. Nel seguire questa *Weltanschauung*, non può mancare un cenno alle *Metamorfosi* di Ovidio, punto di riferimento importante per l’Anonimo sia per i contenuti che per la forma<sup>56</sup>. Si rinvia al libro VI, più precisamente alla narrazione del mito di Procne, Filomela e Tereo<sup>57</sup>: al v. 636 compare l’aggettivo “*Gangetica*”<sup>58</sup>, in riferimento a Procne che, come una tigre del Gange, trascina il figlio Iti (assimilato ad un cerbiatto ancora lattante) sino a una parte remota della reggia, senza alcuna esitazione, nonostante il grido ripetuto del figlio, che tende le braccia verso la madre, prima di essere mortalmente colpito da Filomela<sup>59</sup>. Molto raro e mai attestato prima di Ovidio, l’epiteto “*Gangetica*”, accostato a “*tigris*”, non solo istituisce una similitudine tra l’ateniese Procne e un animale notoriamente feroce, ma soprattutto è funzionale al richiamo a un remoto mondo barbarico, uno scenario selvaggio, quello orientale/indiano, e sembra anche strettamente connesso in questo caso all’atto innaturale della donna-madre<sup>60</sup>. Posta questa premessa, al fine di individuare alcune possibili specifiche tradizioni in grado di evocare nell’immaginario del nostro poeta l’idea singolare, forse innovativa, di un fiume indiano in cui Tantalò patisce la sete e la fame, è opportuno spostare la freccia del tempo un po’ più in avanti rispetto ad Erodoto e Ctesia, così da concentrarsi su uno dei cosiddetti “trattati indiani”<sup>61</sup>, un *corpus* di opere accomunate dai temi affrontati, da moduli narrativi in gran parte già presenti nella letteratura geo-etnografica greco-romana, dalla datazione che risale per lo più al V secolo della nostra era e soprattutto dalla comune dipendenza contenutistica e testuale dal *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene.

Il *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, attribuito al vescovo Palladio di Elenopoli, riporta informazioni sull’India<sup>62</sup>, sui suoi abitanti e sui Brahmani (i sapienti indiani denominati nelle fonti greche ‘saggi nudi’ – γυμνοσφιστάι – o Brahmani, detti anche Bramini); nel trattato si riscontra la presenza di fenomeni naturali straordinari (in linea con i *patterns* narrativi della tradizione greco-romana), tra i quali la continua produzione di frutti, in particolare lungo le rive dei fiumi indiani<sup>63</sup>,

<sup>54</sup> Phot., *Bibl.* 72, 50a (Henry R. 1959).

<sup>55</sup> Di Serio (2024: 23).

<sup>56</sup> Più volte la fonte latina adoperata dal nostro ignoto poeta per l’elaborazione di *exempla* mitici è Ovidio: in particolare, emblematico è il caso del mito di Fetonte – ben noto attraverso numerosi scrittori greci e romani – per la narrazione del quale l’Anonimo sceglie la versione del II libro delle *Metamorfosi* (cf. Lauxtermann 2014: 165-166); anche per quanto concerne l’epitaffio sulla tomba di Fetonte, richiamato nel testo del carne, il modello è ancora una volta Ovidio: si rinvia a D’Ambrosi (2023: 389-390) e al raffronto tra i due epitaffi proposto dallo studioso.

<sup>57</sup> Ov., *Met.* VI vv. 412-674 (Barchiesi A. & Rosati G. 2013). L’Anonimo maltese si confronta con tale mito dal suo punto di vista ai vv. 2121-2178 (Vassiss & Polemis 2016: 240-246).

<sup>58</sup> Ov., *Met.* VI vv. 636-637 (Barchiesi A. & Rosati G. 2013): *Nec mora, traxit Ityn, veluti Gangetica cervae / lactentem fetum per silvas tigris opacas.*

<sup>59</sup> Ov., *Met.* VI vv. 638-646 (Barchiesi A. & Rosati G. 2013).

<sup>60</sup> Barchiesi, Rosati & Chiarini (2013: 346-347).

<sup>61</sup> Le opere sono il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio, la *Collatio Alexandri et Dindimi*, l’*Epistola Alexandri ad Aristotelem*; la definizione di “trattati indiani” è stata formulata da George Cary nel volume *The Medieval Alexander*, pubblicato postumo nel 1956.

<sup>62</sup> Nella prima parte dell’opera – una lettera il cui destinatario, apostrofato con una altissima titolazione, è probabilmente lo stesso Lauso a cui è dedicata l’*Historia Lausiaca*, tra i testi più importanti della letteratura monastica –, l’autore riporta informazioni personali e derivate da fonti scritte e orali sull’India e sui Brahmani; non essendo riuscito a causa della temperatura insopportabile (*Gent. Ind.* I 1) a spingersi oltre i confini dell’India durante il suo viaggio intrapreso insieme al vescovo di Adulis Mosè, Palladio si affida a una fonte contemporanea, un anonimo avvocato di Tebe d’Egitto, combinando la sua relazione di viaggio con gli schemi narrativi della tradizione geo-etnografica precedente. Il trattato circolò come opera indipendente e fu anche interpolato nel *Romanzo di Alessandro*: lo troviamo infatti nel manoscritto A della *recensio* α, subito dopo l’episodio dell’incontro di Alessandro Magno coi gimnosofisti. Cf. Di Serio (2024: 167-169) e Desantis (1992: 8-12).

<sup>63</sup> Pall., *Gent. Ind.* I 11, 1-4 (Berghoff W. 1967): ἔλεγεν οὖν οὗτος ὅτι οἱ Βραγμαῖνες ἔθνος ἐστὶν οὐ προαιρέσει ἀποτασσόμενον ὡς οἱ μοναχοί, ἀλλ’ ἔλαχον τὸν κληρὸν τοῦτον ἀνωθεν καὶ ἐκ θεοῦ κριμάτων, τὴν τοῦ ποταμοῦ

come il Gange, e tale elemento si registra quasi come un *topos*, dal momento che ricorre nelle descrizioni di svariate opere della tradizione precedente e contemporanea, ad es. in Diodoro Siculo (*Bibl. Hist.* II 36), in Plutarco (*Mor.*, 332B), in Arriano (*An.* VII 2,4 e *Ind.* XI 8255), o nel lungo discorso – presente nella recensio β del romanzo dello Pseudo-Callistene – di Dandami, capo dei gimnosofisti, che spiega ad Alessandro di come i saggi indiani non necessitino di procurarsi sostentamento, grazie ai frutti che nascono spontaneamente sugli alberi<sup>64</sup>.

Nel *De abstinentia animalium* di Porfirio (III-IV secolo) si ricavano informazioni dettagliate sull'alimentazione dei filosofi Brahmani e tra queste l'autore riferisce che i frutti di cui si cibano sono generati spontaneamente e di continuo lungo le rive del Gange<sup>65</sup>. Il *Leitmotiv* della generazione spontanea dei frutti dalla terra, unitamente ad altri aspetti della vita dei γυμνοσοφισταί, concorre a definire l'immagine paradigmatica di esseri distanti dalla civiltà, trasferiti in una dimensione di alterità, secondo un modello culturale di marginalizzazione<sup>66</sup>; inoltre, alcuni aspetti del *modus vivendi* dei Brahmani descritti da Palladio e Porfirio concorreranno, in determinati casi, a delineare nelle opere di numerosi scrittori cristiani un ritratto ideale, che assomiglia questi uomini agli asceti cristiani dei primi secoli<sup>67</sup>.

Tornando all'Anonimo, la “*callida iunctura*” da lui proposta – ossia l'associazione della produzione di frutti, che Tantalo brama senza riuscire ad afferrare, alla riva di un fiume dell'India – potrebbe essere stata suggerita ed evocata al poeta proprio dalla conoscenza di questo *topos* presente in più fonti variamente datate, soprattutto se si tiene in considerazione la vastissima e raffinata cultura di cui fa sfoggio nel carme. E se passare in rassegna alcuni dei riferimenti di questa “tradizione”, non dovesse risultare sufficientemente convincente, non mancano ulteriori argomenti di supporto a tale tesi, partendo da *Genesi* 2, 10-15, che descrive i quattro fiumi originati dall'Eden. Tra i commentatori del passo si può menzionare Flavio Giuseppe (I secolo) che in *Antichità Giudaiche* I, 1, 3 – parafrasando i versi della *Genesi* – identifica uno dei quattro fiumi del paradiso, il Fison – che attraversa l'India – con il Gange, nome con cui è noto ai Greci. Nel citare poi gli altri fiumi che sgorgano in Paradiso – ossia il Tigri e l'Eufrate che sfociano nel Mar Rosso, il fiume Geon che attraversa l'Egitto, chiamato Nilo dai Greci – lo storico giudeo propone anche una ricostruzione etimologica dei nomi ebraici, attribuendo ad essi un significato allegorico. La medesima corrispondenza geografica si ritrova proprio nel trattato di Palladio precedentemente citato in cui, oltre all'immagine della continua e spontanea produzione dei frutti sulle rive del Gange, l'autore specifica che tale fiume corrisponde al Fison, menzionato dalle Sacre Scritture come uno dei quattro fiumi che raggiungono il Paradiso<sup>68</sup>.

Anche fonti latine cristiane registrano e avallorano la stessa identificazione del Fison/Gange: è il caso del *De Paradiso* di Ambrogio (IV secolo)<sup>69</sup>, opera in cui si chiarisce anche la sua interpretazione allegorica dei quattro fiumi (Fison, Geon, Tigri ed Eufrate) che simboleggiano rispettivamente le quattro virtù cardinali – prudenza, temperanza, forza e giustizia –, e di

---

[il fiume è sicuramente il Gange, come risulta evidente dai paragrafi successivi] παροικίαν, φυσικῶς ἐν γυμνότητι διαζῶντες; *ibidem*, I 12, 1-3: ἐσθίουσι δὲ τὰ παρατυγχάνοντα ἀκρόδρυα καὶ λαχάνων τὰ ἄγρια, ὅσα ἡ γῆ ἐκφέρει αὐτομάτως, καὶ ὕδωρ πίνουσι νομάδες ὄντες ἐν ὕλαις ἐπὶ φύλλοις ἀναπαυόμενοι; *ibidem*, I 13, 1-4: καὶ οἱ μὲν ἄνδρες εἰς τὸ μέρος τοῦ Ὠκεανοῦ ἐκείθεν τοῦ ποταμοῦ τοῦ Γάγγου παροικοῦσιν· οὗτος γὰρ ὁ ποταμὸς εἰς τὸν Ὠκεανὸν εἰσβάλλει· αἱ δὲ γυναῖκες αὐτῶν εἰσὶν ἐντεῦθεν τοῦ Γάγγου ἐπὶ τὸ μέρος τῆς Ἰνδίας.

<sup>64</sup> Ps.-Callisth., III 6 (Bergson L. 1965); i gimnosofisti rappresentano una società utopica *tout court*, nella quale non esiste né l'idea di proprietà né il desiderio sessuale e tutti si nutrono di ciò che genera la natura.

<sup>65</sup> Porph., *Abst.* IV 17, 4-5 (Bouffartigue J., Patillon M. & Segonds A. Ph. 1977): Οὕτε δὲ βασιλεύεται Βραχμῶν οὔτε συντελεῖ τι τοῖς ἄλλοις. Τοῦτων δὲ οἱ φιλόσοφοι οἱ μὲν ἐν ὄρει οἰκοῦσιν, οἱ δὲ περὶ Γάγγην ποταμὸν. Σιποῦνται δὲ οἱ μὲν ὄρειοι τὴν τε ὀπίωραν καὶ γάλα βόειον βοτάναις παγέιν, οἱ δὲ περὶ τὸν Γάγγην ἐκ τῆς ὀπίωρας, ἢ πολλὴ περὶ τὸν ποταμὸν γεννᾶται. Φέρει δὲ ἡ γῆ σχεδὸν καρπὸν αἰὲν νέον καὶ μέντοι καὶ τὴν ὄρυζαν πολλήν τε καὶ αὐτόματον, ἢ χρώνται ὅταν τὸ τῆς ὀπίωρας ἐπιλείπη. Τὸ δ' ἄλλου πινὸς ἄψασθαι ἢ ὄλως θιγεῖν ἐμψύχου τροφῆς ἴσον [καὶ] τῆ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς τὸ δόγμα θρησκευοῦσι τε τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι περὶ αὐτὸ καθορᾶται.

<sup>66</sup> Per approfondire Di Serio (2024: 100-124).

<sup>67</sup> Occorre tuttavia specificare che negli scritti patristici emergono sia atteggiamenti benevoli che di critica, più o meno esplicita, nei confronti delle dottrine e delle pratiche dei saggi dell'India; cf. Di Serio (2024: 68-163).

<sup>68</sup> Pall., *Gent. Ind.* I 11 (Berghoff W. 1967): ὁ δὲ Γάγγης οὗτος ποταμὸς καθ' ἡμᾶς ἐστὶν ὁ καλούμενος Φεισῶν, ὃ ἐν ταῖς γραφαῖς κείμενος, εἰς ὧν τῶν τεσσάρων ποταμῶν τῶν λεγομένων ἐξίεναι ἐκ τοῦ παραδείσου.

<sup>69</sup> Ambr., *Parad.* 3, 14 e 15-18 (Schenkl C. 1886).

Agostino d'Ippona (IV-V secolo) che in *De Genesi ad litteram* VIII 7, nella sua esegesi volta a conciliare mito e storia, riconosce anch'egli nel Fison il fiume noto come Gange<sup>70</sup>. In una delle sue lettere<sup>71</sup>, Girolamo (IV-V secolo), riferendosi al Gange che attraversa l'India, scrive anche riguardo alla terra di Evilat, presentata secondo i moduli narrativi risalenti alla letteratura etnografica greco-romana come un *altrove* geografico remoto e indistinto, ricco di meraviglie; come già osservato da Chiara Di Serio<sup>72</sup>, per molti autori Evilat corrisponderebbe proprio all'India. L'identificazione dei fiumi, tuttavia, può risultare controversa rispetto alla linea interpretativa finora presa in esame: è il caso di Epifanio di Salamina (IV secolo) che nel trattato *Ancoratus*<sup>73</sup> riporta che gli Indiani e gli Etiopi<sup>74</sup> riconoscono nel Fison il Gange, i Greci l'Indo; e ancora di un passo<sup>75</sup> della *Topographia Christiana*<sup>76</sup> in cui Cosma Indicopleuste, nel fare riferimento a *Gen. 2, 10-11*, scrive che il fiume Fison – già poco prima indentificato con l'Indo<sup>77</sup> – separa tutta l'India, detta nelle Scritture paese di Avila, dalla terra degli Unni. Se è lecito supporre che il testo di Cosma fosse noto all'Anonimo – d'altronde i manoscritti di epoca medievale<sup>78</sup> a noi giunti costituiscono una testimonianza di come l'opera circolasse anche nei secoli immediatamente precedenti al nostro poeta e dunque una conferma della visione del mondo che la *Topographia* stessa rappresentava per la fede cristiana –, tuttavia il maggior numero di testi in cui si rileva un'identificazione tra il Fison e il Gange, per di più in alcuni di essi<sup>79</sup> in associazione al *topos* della generazione spontanea di frutti lungo le rive del fiume stesso (in accordo con l'immagine di quei frutti che Tantalo tenta vanamente di afferrare), porterebbe a pensare con maggiore probabilità che il nostro autore, nella sua prospettiva del racconto mitico, avesse in mente proprio il Gange e non il fiume Indo.

L'idea dell'India come luogo connesso all'aldilà affonda le sue radici in tempi ancora più remoti rispetto alla tradizione presa in esame e relativa alla *Genesi*, e più precisamente sembra risalire alla mitologia indoeuropea e alla vasta letteratura – in particolare agli inni e ai rituali – delle popolazioni indoarie. Se in molte tradizioni indoeuropee ricorre la descrizione della morte come un viaggio, in alcune – è il caso di quelle celtiche, germaniche, greche ma anche slave e indiane<sup>80</sup> – si immagina che tale viaggio si compia attraversando un fiume, confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. In diverse opere indiane, nei poemi epici e nei Purāna – i testi sacri induisti redatti in lingua sanscrita – si tramanda che tra la terra e la dimora di Yama (Yama in sanscrito, Yima nella forma avestica), l'uomo che per primo accettò la morte, progenitore della razza umana

<sup>70</sup> Di Serio (2022a: 62-63).

<sup>71</sup> *Ibid.* e Hier., *Epist.* CXXV, 3 (Wright F. A. 1933).

<sup>72</sup> Di Serio (2022a: 65 con nota 99).

<sup>73</sup> L'antica confusione e sovrapposizione tra India ed Etiopia è già attestata in precedenti fonti greco-romane, in vari contesti: cf. Di Serio (2022a: 55 con nota 26).

<sup>74</sup> Epiph., *Anc.* 58, 2 (Kim Y. R. 2014).

<sup>75</sup> Cosm. Ind., *Top.* XI 24 (Wolska-Conus W. 1973).

<sup>76</sup> Nell'opera – scritta (almeno nella sua parte originaria) ad Alessandria prima del 553 e presumibilmente subito dopo il 543, come si può desumere da alcuni riferimenti nel testo (cf. Dell'Osso & Castiglia 2023: 11-14) – l'autore sostiene nei primi cinque libri l'incompatibilità della sfericità del cielo con la fede cristiana e che il modello dell'universo sia il tabernacolo (σκηνή) costruito da Mosè, per poi proseguire nei libri successivi con argomentazioni di carattere geografico, in alcuni casi desunte dai propri viaggi, e con altre diverse tematiche (che inducono a pensare che si trattasse di opuscoli a sé stanti). Notizie relative all'autore sono riportate in Castiglia & dell'Osso (2023: 5-10): fu probabilmente un mercante egiziano originario di Alessandria; fino ai tempi del patriarca Fozio la sua opera circolava anonima e soltanto nell'XI secolo appare il nome di Cosma, che sembrerebbe derivato dall'argomento dell'opera, il cosmo, più che il vero nome dell'autore, così come il soprannome Indicopleuste farebbe riferimento ad un suo presunto viaggio fino all'India o all'isola di Taprobane, l'attuale Sri-Lanka.

<sup>77</sup> Cosm. Ind., *Top.* XI 16 (Wolska-Conus W. 1973): Ἡ Σινδοῦ δὲ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς Ἰνδικῆς. Διαίρει γὰρ ὁ Ἰνδὸς ποταμὸς, τούτέστιν ὁ Φεισῶν, εἰς τὸν κόλπον τὸν Περσικὸν ἔχων τὰς ἐκροίας, τὴν τε Περσίδα καὶ τὴν Ἰνδιάν.

<sup>78</sup> Tre manoscritti completi dell'opera risalgono ai secoli IX e XI: il *Vat. gr.* 699, manoscritto in maiuscola del IX secolo, vergato a Costantinopoli; il *Sin. gr.* 1186, in minuscola, risalente all'XI secolo e scritto probabilmente in Cappadocia; infine il *Laur.* IX.28 dell'XI secolo, in minuscola, proveniente dal monastero di Iviron sul Monte Athos (si veda Castiglia & dell'Osso 2023: 43-44).

<sup>79</sup> In particolare si fa riferimento al succitato trattato di Palladio.

<sup>80</sup> Mallory & Adams (2006: cap. 25). È opportuno precisare che negli studi comparativi indoeuropei si è spesso notato come molti aspetti della mitologia greca, di solito considerata la mitologia per antonomasia, siano in realtà il risultato di influenze altre, sia che si tratti di substrati che di adstrati: per approfondire Mallory & Adams (2006: 426-427).

e, nella religione vedica, dio della morte e degli inferi, sovrano dell'oltretomba, scorre il terribile fiume Vaitaraṇī (Baitaraṇī) o Vaitarna<sup>81</sup>, che tutti gli spiriti dei defunti devono attraversare. Il *Garuda Purana* fornisce numerose informazioni sul percorso intrapreso dalle anime dei defunti dopo la morte: una volta rinvigorito per affrontare l'atteso viaggio verso la futura dimora ultraterrena, lo spirito di un uomo malvagio, condannato ad una serie di pene, troverà lungo il sentiero, a metà strada, il profondo e impetuoso Vaitaraṇī, ricolmo di sangue e ossa, infestato da squali, coccodrilli, avvoltoi e corvi; si racconta inoltre che le anime peccaminose, consumate dalla sete e dalla fame, si nutrano del sangue che scorre ai loro piedi, per poi essere travolte dalle onde e trascinate in profondità. Per attraversare il fiume e riuscire a garantire al defunto, seppur colpevole, una sorta di immunità, risultano fondamentali una serie di riti e cerimonie religiose, come l'offerta di una mucca nera o ricorrendo all'acqua di un fiume sacro in cui gettare le ossa del morto<sup>82</sup>. Le analogie tra le due tradizioni mitologiche indoeuropee – quella induista, strettamente connessa ai *Veda*, e quella greca – risultano evidenti attraverso parallelismi e raffronti di natura concettuale *tout court*, come nel caso del fiume Vaitarna, un equivalente dello Stige greco-romano<sup>83</sup>, e anche attraverso correlazioni di tipo linguistico: ad es., la figura di Cerbero, ben noto ai classicisti come il cane a tre teste<sup>84</sup> dell'Ade, troverebbe il suo corrispettivo nei cani di Yama, custodi dell'oltretomba, descritti nei *Veda* come maculati, *śabāla-*, probabilmente una forma affine a \**śarbāra-*, etimologicamente equivalente a *Κέρβερος* (che dunque avrebbe in origine significato il 'Maculato')<sup>85</sup>. Tutte queste antichissime tradizioni, arricchitesi attraverso il contatto e la contaminazione con altre culture e con le loro narrazioni, avrebbero "viaggiato" nel tempo, lasciando tracce evidenti nell'immaginario di autori di tutta la civiltà occidentale, antica e medioevale. Si potrebbe quindi desumere e ipotizzare che l'Anonimo si sia figurato Tantalo patire il suo supplizio in un fiume, che scorre tra il mondo terreno e l'aldilà quale proiezione nella prospettiva cristiana dell'oltretomba greco-romano e dei suoi fiumi infernali, in una realtà geografica lontana, indeterminata, ai limiti delle terre conosciute – proprio l'India, appunto –, da tempo immemore in stretta connessione con il mondo ultraterreno.

Alcune delle tradizioni concernenti l'India e i suoi fiumi sono inoltre raccolte in opere che si presentano come testi "mobili", soggetti a numerose varianti che si sono stratificate nei secoli, come testimoniano la loro ampia fortuna – soprattutto medievale –, i rifacimenti e i successivi volgarizzamenti<sup>86</sup>. In particolare, i trattati tardoantichi sull'India e i Brahmani ottennero grande successo nel Medioevo, come provano la parafrasi della prima parte del *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio che si ritrova in un capitolo del primo libro del *Chronikon Syntomon* (*Cronaca Breve*) di Giorgio Monaco (IX secolo), o alcuni contenuti rivisitati e rimaneggiati nelle cronache universali di Giorgio Cedreno (XI secolo) e di Michele Glica (XII secolo)<sup>87</sup>, quest'ultimo quasi contemporaneo dell'Anonimo (del quale sarebbe di poco più giovane) e autore anche lui di una supplica dal carcere. Risulta pertanto altamente probabile che il nostro poeta, pur non aggiungendo nei suoi versi ulteriori dettagliati riferimenti connessi a queste tradizioni (rispetto al v. 1820), ne fosse al corrente e le abbia adoperate, accostandole al mito antico ma rivisitandole. Inoltre, vale la pena ricordare che, circa due secoli prima dell'Anonimo, Leone Arciprete tradusse in latino il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene, su richiesta del duca di Napoli Giovanni III, aderendo ad un progetto di *translatio studii*<sup>88</sup> di più ampio respiro, ossia quello di trasferire in Italia – con la traduzione e/o la riedizione di opere più o meno antiche – il filone letterario, filosofico e artistico della "nuova Roma", al fine di preservare l'unità e la continuità fra territori e culture

<sup>81</sup> La scrivente ringrazia Irene Marchegiani per l'utile suggestione.

<sup>82</sup> Si veda Monier-Williams (1883: 290-303).

<sup>83</sup> Se il Vaitarna può essere considerato uno "Stige indù", si potrebbe pensare ad un parallelismo tra il Gange, fiume sacro per eccellenza, e il fiume Lete: il primo "lava via" i peccati, con un chiaro fine catartico, l'altro, connesso all'oblio, "lava via" i ricordi.

<sup>84</sup> Diverse fonti gli attribuiscono tre, cinquanta o cento teste (West 2007: 392).

<sup>85</sup> Infatti il sostantivo *κέρβερος* indicherebbe anche il nome di un tipo di uccello e di una specie di rana o rospo: cf. West (2007: 392).

<sup>86</sup> Cary (1956: 12-16).

<sup>87</sup> Di Serio (2024: 213-215).

<sup>88</sup> Per approfondire Liborio, Boitani, Bologna & Cipolla (1997: 7-10).

dell'Impero. L'*Historia de Preliis* di Leone, completata tra il 944 circa e il 968-969<sup>89</sup>, svolgeva quindi un ruolo fondamentale nella diffusione nell'Italia meridionale e in Occidente dello Pseudo-Callistene, come pure di quella serie di scritti rielaborati e sempre dipendenti da esso, sotto il profilo dei contenuti e della forma, "rinverdendo" la figura dell'orientale Alessandro (tra questi scritti l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*<sup>90</sup>, una lettera apocrifa inviata da Alessandro ad Aristotele per descrivere le meraviglie dell'India). L'*Epistola* costituisce una delle lettere inserite nel *Romanzo di Alessandro*; nella tradizione latina esistono due redazioni indipendenti dell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem* e la seconda si trova nel manoscritto di Bamberg *Hist. 3*, risalente alla fine del X secolo, nonché il più antico testimone della traduzione di Leone<sup>91</sup>. Alla base del testo della lettera, al di là delle varie redazioni, non solo si ritrova ancora una volta la caratterizzazione dell'India e dell'Oriente come spazi simbolici e pieni di meraviglie (sia in senso positivo che negativo), ma soprattutto Alessandro è presentato come eroe civilizzatore, mediatore di alterità spaziale e temporale, vantando un legame di parentela con i due antenati divini che per primi avrebbero civilizzato il subcontinente indiano: Dioniso/Liber Pater ed Eracle. L'insaziabile brama di potere del Macedone – certamente un *topos* ricorrente in più fonti (ad es., Plutarco, Arriano e Strabone)<sup>92</sup> – si traduce nell'ambizioso obiettivo di conquistare le terre dell'estremo Oriente, di spingersi il più lontano possibile, sino all'Oceano per navigarlo, violando la norma e superando il limite e i confini stabiliti da Liber ed Eracle<sup>93</sup>.

Nella prospettiva dell'Anonimo, si potrebbe dunque pensare ad un parallelismo tra il paradigma dell'India come realtà distante dal mondo civilizzato, spazio caotico, "altrove" remoto e sconosciuto, e l'arcipelago maltese quale luogo lontano, ai margini della civiltà, che si oppone al κόσμος del regno di Ruggero II?

Forse che, come Alessandro ha osato andare oltre le "orme" di Liber ed Eracle sfidando gli dei, così il nostro Anonimo immagina Tantalo, quale ὑβριστής per aver divulgato i misteri divini, patire il suo supplizio proprio nell'India – luogo simbolo del superamento del limite, dell'ordine prestabilito – mentre egli stesso, sventurato, pur senza aver commesso alcuna colpa, sconta la sua ingiusta condanna in esilio, in una terra altrettanto remota, nel mezzo di «mari inaccessibili» e abitata dal "diverso"<sup>94</sup>?

## Bibliografia

- BARCHIESI, Alessandro, ROSATI, Gianpiero & CHIARINI, Gioachino (2013), Ovidio, *Metamorfosi*, volume III, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- BUSUTTIL, Joseph, FIORINI, Stanley & VELLA, Horatio C.R. (2010), *Tristia ex Melitogaudo. Lament in Greek Verse of a XIIIth-century Exile on Gozo*, transcribed, translated and edited, Malta, The Farsons Foundation.

<sup>89</sup> Campopiano (2024: 56).

<sup>90</sup> *Supra*, nota 61. Tra le rielaborazioni dell'*Epistola* è nota quella di Alberto Magno (XII-XIII secolo), nella cui versione sarà conosciuta anche da Dante, come testimonia un riferimento in *Inferno* XIV vv. 31-36: qui è evidente che la fonte del sommo poeta non è stata direttamente la lettera, pur ben nota nel Medioevo, bensì la *contaminatio* di Magno nelle sue *Meteore*. La concezione dell'Oriente e dell'India come luoghi remoti, oltre i confini della predicazione cristiana, emerge spesso nella *Commedia*, ad es. in *Paradiso* XIX vv. 70-78, o in *Paradiso* XI vv. 49-51. Interessante notare che in *Purgatorio* XXIII vv. 64-78 Forese Donati, tra i golosi, spiega a Dante che essi sono condannati a patire, per contrappasso, la fame e la sete, tormentati dal profumo dei frutti sugli alberi collocati nella Cornice e dall'acqua che sgorga dalla roccia. Alcuni aspetti dell'immagine così delineata da Dante possono ricordare la pena di Tantalo.

<sup>91</sup> Cf. Di Serio (2024: 203-204) e Campopiano (2024: 58).

<sup>92</sup> Plu., *Alex.* 26 (Lindskog C. & Ziegler K. 1914); Arr., *An.* VII.1.4 (Roos A. G. & Wirth G. 1967); Str., *Geogr.* XV.1.5 (Meineke A. 1877) (cf. Di Serio 2022b: 206). Anche nel *Periplus Maris Erythraei*, un manuale rivolto ai mercanti che commerciavano tra l'Egitto romano, l'Africa orientale, l'Arabia meridionale e l'India, datato al I secolo della nostra era, l'autore riporta che Alessandro era giunto fino al Gange, idea già sostenuta da Strabone (*Geogr.* XV 1, 35), che cita una lettera presumibilmente di Cratero, in cui il generale del Macedone racconta di aver raggiunto il Gange per poi riportare diverse notizie sulle caratteristiche del fiume (cf. Casson 1989).

<sup>93</sup> Si allude ai pilastri/trofei di Liber ed Eracle posti ai confini dell'India.

<sup>94</sup> Nel contesto dell'arcipelago maltese, dal punto di vista dell'Anonimo, il "diverso" è rappresentato dagli infedeli musulmani, dai «discendenti dell'empia Agar» (v. 1780, Vassis & Polemis 2016: 210).

- CAMPOPIANO, Michele (2014), «Il mito di Alessandro e la *Historia de preliis* in Italia: una mappatura della sua diffusione (secoli X-XIII)», in S. Benenati (a cura di), *Geografia e storia di un mito. Traiettorie romanze della Historia de preliis Alexandri Magni tra XIII e XIV secolo*, in *Filologicamente. Studi e testi romanzi* 12: 55-68.
- CARY, George (1956), *The Medieval Alexander*, Cambridge, University Press.
- CASSON, Lionel (1989), *The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Princeton, University Press.
- CASTIGLIA, Gabriele & DELL'OSSO, Carlo (2023), *Topografia cristiana*, Roma, Città Nuova Editrice.
- CESARETTI, Paolo (2017), «Per Leone di Centuripe e i suoi encomi», *Νέα Ρώμη* 14 [= Κήπος αειθαλής. *Studi in ricordo di Augusta Acconcia Longo*, II]: 275-295.
- D'AMBROSI, Mario (2023), «La letteratura bizantina dell'esilio: il caso dell'Anonimo di Gozo», in D. Crivellari, G. Nuzzo & V. Ripa (a cura di), «*El trabajo me pone alas*». *Scritti in omaggio a Rosa Maria Grillo*, Salerno, Officine Pindariche: 383-398.
- DE GREGORIO, Giuseppe (2002), «Tardo medioevo greco-latino: manoscritti bilingui d'Oriente e d'Occidente», in F. Magistrale, C. Drago & P. Fioretti (a cura di), *Libri, Documenti, Epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Bari, 2-5 ottobre 2000), Spoleto, CISAM: 17-136.
- DESANTIS, Giovanni (1992), *Le genti dell'India e i Brahmani*, Roma, Città Nuova Editrice.
- DE STEFANI, Claudio (2017), «Alcune emendazioni ai *Tristia* maltesi», in *Medioevo greco* 17: 59-67.
- DI SERIO, Chiara (2018), «Gaio Giulio Solino e la mitizzazione dell'India nell'immaginario occidentale», in M. Movellán Luis & J.J. Pomer Monferrer (eds.), *Mite i miracle a les literatures antigues i medievals*, Tarragona, Rhemata: 19-31.
- DI SERIO, Chiara (2022a), «The Indian River that Flows from Paradise», *Studia Ceranea* 12: 51-74.
- DI SERIO, Chiara (2022b), «The Western Domain of the Imaginary: Alexander's Description of India», in B. Antela Bernárdez & M. Mendoza Sanahuja (eds.), *The Impact of Alexander's Conquest*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares: 203-210.
- DI SERIO, Chiara (2024), *Alessandro e i Brahmani. La costruzione di un'alterità ideale dalla Grecia antica al Medioevo*, Roma, Bulzoni Editore.
- GANTZ, Timothy (1993), *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- KANNICHT, Richard & SNELL, Bruno (1981), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, volume 2, *Fragmenta Adespota, Testimonia volumini I addenda, Indices ad volumina 1 et 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LAUXTERMANN, Marc D. (2014), «Tomi, Mljet, Malta. Critical Notes on a Twelfth-Century Southern Italian Poem of Exile», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 75: 155-176.
- LAVAGNINI, Bruno (1982), «"Versi dal carcere" di un anonimo poeta italo-bizantino di età normanna (1135-1151)», *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2 [= *Miscellanea Agostino Pertusi*, II]: 323-331.
- LIBORIO, Mariantonia, BOITANI, Piero, BOLOGNA, Corrado & CIPOLLA, Adele (1997), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- LUCÀ, Santo (2014), «La produzione libraria», in R. Lavagnini & C. Rognoni (a cura di), *Byzantino-Sicula, VI: La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII*, Atti delle X Giornate di studio dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Palermo, 27-28 maggio 2011), Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini": 131-174.
- MALLORY, James P. & ADAMS, Douglas Q. (2006), *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York, Oxford University Press.
- MONIER-WILLIAMS, Monier (1883), *Religious thought and life in India. An account of the religions of the Indian peoples, based on a life's study of their literature and on personal investigations in their own country. Part I. Vedism, Brahmanism, and Hinduism*, Oxford, University Press.
- PENELLA, Robert J. (2020), *Libanius: Ten Mythological and Historical Declamations. Introduction, Translation, and Notes*, Cambridge, University Press.
- PETRUCCI, Armando (1992), *Breve storia della scrittura latina*, Roma, Bagatto Libri.
- PRATESI, Alessandro (1972), «La scrittura latina nell'Italia meridionale nell'età di Federico II», *Archivio storico pugliese* 25: 299-316.

- PUCCIA, Marcello (2009), «L'anonimo *Carme di supplica a Giorgio di Antiochia* e l'elaborazione dell'idea imperiale alla corte di Ruggero II», in M. Re & C. Rognoni (a cura di), *Byzantino-Sicula, V: Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam*, Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007), Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini": 231- 262.
- ROGNONI, Cristina (2019), «*Libri legales* e cultura giuridica alla corte di Ruggero II. La testimonianza di un contemporaneo», in S. Cosentino, M. E. Pomerio & G. Vespignani (a cura di), *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca*, Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22-25 settembre 2015), I-II, Spoleto, CISAM: II, 943-961.
- SCARPI, Paolo & CIANI, Maria Grazia (1996), Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- TSOLAKIS, Evdochos Th. (1973), «Ἄγνωστα ἔργα Ἰταλοβυζαντινοῦ ποιητῆ τοῦ 12ου αἰώνα», *Ἑλληνικά* 26: 46-66.
- VASSIS, Ioannis & POLEMIS, Ioannis (2016), *Ένας Έλληνας έξόριστος στην Μάλτα τοῦ δωδεκάτου αἰώνα. Τὸ Ποίημα τοῦ Ἑλληνικοῦ Κώδικα τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μαδρίτης 4577*, νέα κριτική ἔκδοση, με μετάφραση καὶ σημειώσεις, Αθήνα, Εκδόσεις Κανάκη.
- WEST, Martin L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, New York, Oxford University Press.

