

FEDERICA CICCOLELLA

## Pubblico e privato nelle lettere di Enea e Procopio di Gaza (V-VI sec.)

La cosiddetta Scuola di Gaza rappresenta uno degli ultimi episodi di fioritura della cultura greca in Palestina prima della conquista mussulmana nel 637. Nell'antichità e oltre, grazie alla sua posizione geografica, la città filistea di Gaza conobbe una notevole prosperità grazie al commercio di grano, vino, argento e spezie, ma soprattutto fu un punto di incontro di popolazioni e culture diverse. La conquista di Alessandro Magno (322 a.C.) comportò l'ellenizzazione della classe dirigente; con la conquista romana (63) e l'avvento del Cristianesimo, nuovi elementi si aggiunsero al già complesso panorama socio-culturale della città. Le lotte tra pagani e cristiani divamparono violente fino all'inizio del quinto secolo, quando furono stabilite la chiusura definitiva dei templi pagani e la proibizione di sacrificare alle divinità antiche; ma già a partire dal quarto secolo varie comunità monastiche si erano insediate nelle zone desertiche vicine alla città<sup>1</sup>.

L'inizio del sesto secolo fu l'epoca più fulgida della storia di Gaza. Il retore Coricio, la cui attività si colloca intorno alla metà del secolo, parla di Gaza come una città prospera e dotata di un alto tenore di vita,

<sup>1</sup> Tra gli studi più recenti su Gaza in età antica e tardoantica, cfr. Glucker 1987, Bitton-Ashkelony - Kofsky 2004, Saliou 2005 e Sivan 2008, 328-347. Le vicende della cristianizzazione di Gaza sono narrate nella biografia di S. Porfirio di Gaza scritta da Marco Diacono (IV-V sec.), su cui si veda la recente edizione di Lampadaridi (2016), con traduzione francese e commento. Sul monachesimo gazeo, cfr. in particolare Hevelone-Harper 2005, Bitton-Ashkelony - Kofsky 2006, Parriniello 2010 e Bitton-Ashkelony 2017.

mèta di turisti e pellegrini per le sue bellezze artistiche<sup>2</sup>. Ma il principale motivo di attrazione era la scuola retorico-filosofica, che continuò ad essere attiva anche dopo la chiusura dell'Accademia di Atene nel 529. Questa fioritura potrebbe essere stata determinata dalla fama di intellettuali come Procopio e lo stesso Coricio, ma anche dal fatto che, a differenza di altri centri con una radicata tradizione di cultura pagana, Gaza permetteva quell'integrazione tra Cristianesimo e cultura classica che era già in atto da tempo ed era favorita dagli imperatori bizantini dell'epoca<sup>3</sup>.

Secondo uno scolio ad una *ekphrasis* poetica di Giovanni di Gaza, nella città φιλόμουσος, “amante delle Muse”, la retorica si praticava ad alti livelli. L'anonimo scoliasta nomina alcuni tra i rappresentanti della cultura gazea: insieme a Giovanni, anche Procopio, Timoteo, e “i vari poeti anacreontici”<sup>4</sup>; oltre a loro, bisogna includere Enea, Zacaria e Coricio. Un esame anche sommario delle loro opere sopravvissute rivela che si trattava di autori molto diversi tra loro per formazione, interessi e tendenze, ma con alcune caratteristiche comuni. In primo luogo, tutti possedevano una profonda e solida conoscenza della letteratura greca antica. In secondo luogo, tutti professavano il Cristianesimo e prendevano variamente posizione nei confronti del neoplatonismo dominante in quell'epoca e in quell'ambiente. Inoltre, quasi tutti mostrano una estrema cura formale, che si traduce nell'impiego di uno stile atticizzante, nella frequenza di citazioni letterarie e nell'uso di generi codificati dalle scuole di retorica. Ma ancora più importante per comprendere a fondo l'ambiente in cui si muovevano questi letterati è il loro rivolgersi a una comunità che aveva i propri valori, i propri gusti, e persino il proprio linguaggio e i propri rituali. Possiamo farci un'idea di questa comunità, per esempio, dalle anacreontee di Giovanni di Gaza. Nel carme che probabilmente apriva la sua raccolta poetica, Giovanni definisce il suo pubblico come χορὸς σοφῆς βρύων μελίσσης, “stuolo ricolmo dell'ape sapiente”, cui si propone di offrire una poesia che sia dolce nello stile e

<sup>2</sup> Chor. *Laud. Marc.* I 89, p. 25, 2-4 Foerster-Richtsteig.

<sup>3</sup> Un'introduzione generale alla Scuola di Gaza viene fornita da Ciccolella 2000, 120-126 e Penella 2009, 1-8. Per un'analisi aggiornata dell'ambiente culturale della città si rimanda ai contributi e alla bibliografia in Amato - Corcella - Lauritzen 2017.

<sup>4</sup> Questo è il testo dello scolio: Ἡ πόλις αὕτη φιλόμουσος ἦν καὶ περὶ τοὺς λόγους εἰς ἄκρον ἐληλακῦϊα· ἐλλόγιμοι ταύτης τῆς πόλεως Ἰωάννης, Προκόπιος, Τιμόθεος ὁ γράψας περὶ ζῳῶν Ἰνδικῶν καὶ οἱ τῶν Ἀναρεοντικῶν ποιηταὶ διάφοροι. Lo scolio si legge a fol. 15<sup>r</sup> del codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 384 (X sec.), contenente la seconda porzione dell'Antologia Palatina. Sull'ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza si veda la recente edizione di Lauritzen, con traduzione francese e commento.

dotta nei contenuti<sup>5</sup>. Si trattava di una comunità che, per esempio, conosceva e amava Omero ma apprezzava la tecnica raffinata di Nonno di Panopoli; conosceva Platone, ma anche le formulazioni del neoplatonismo e la dottrina cristiana; leggeva Erodoto e Tucidide, ma anche la complessa prosa retorica di Libanio e Elio Aristide<sup>6</sup>.

La stessa complessità di gusti e atteggiamenti risulta dagli epistolari di Enea e Procopio di Gaza. Sappiamo poco della vita di Enea. Probabilmente nacque intorno al 450 e certamente ricevette la sua formazione ad Alessandria, che era ancora il centro culturale più prestigioso del Mediterraneo orientale; lì studio filosofia alla scuola del neoplatonico Ierocle e si formò come insegnante di retorica<sup>7</sup>. La sua opera principale giunta fino a noi è un dialogo filosofico conosciuto sotto il titolo di *Teofrasto*, in cui Enea difende la dottrina cristiana della resurrezione contro le posizioni neoplatoniche<sup>8</sup>. Inoltre, abbiamo un epistolario di venticinque lettere<sup>9</sup>, che oltre a trasmettere qualche informazione sull'autore e la sua vita costituisce un prezioso complemento dell'epistolario maggiore, quello di Procopio.

Su questo autore possediamo informazioni più dettagliate, provenienti tanto dalle sue lettere quanto dall'orazione funebre composta per lui dal suo allievo Coricio. Procopio era più giovane di Enea di almeno una decina d'anni e potrebbe anche essere stato suo allievo; in ogni caso, è molto probabile che i due fossero in rapporto tra loro. Come Enea, Pro-

<sup>5</sup> Jo. Gaz. *anacr.* 1, 7-8 Ciccolella; cfr. inoltre *anacr.* 4. 20: ἀγέλαι σοφῆς μελίττης, "sciami dell'ape sapiente". Nel prologo dell'*ekphrasis*, Giovanni si rivolge al suo pubblico chiamandolo θέατρον φαίδρον ἡττικισμένον / στήριγμα σεμνὸν τῆς δίκης καὶ τῶν λόγων, "splendido pubblico atticizzato, venerabile pilastro di giustizia ed eloquenza" (*Descr. tab.* 20-21 Lauritzen): retori e giudici, come si vedrà, compaiono tra i destinatari delle lettere di Enea e Procopio.

<sup>6</sup> Si vedano le mie considerazioni in Ciccolella 2006. Come osservato da Sivan (2008, 43), «in the sixth century, Gaza was 'the' place to discuss virtually any topic, from the Bible to classical poetry, and from traditional urban rituals to Christian theology». Tra gli studi più recenti su platonismo e neoplatonismo in Enea, Zacaria e Procopio di Gaza, cfr. Champion 2014a, 2014b e 2017 e Klitonic Wear 2017; per Giovanni di Gaza si veda Gigli Piccardi 2017 e la bibliografia ivi citata.

<sup>7</sup> Sulla biografia di Enea di Gaza e i problemi ad essa relativi, cfr. Tirrito 2016, 11-15 e la bibliografia ivi citata (ringrazio vivamente l'Autrice per avermi messo a disposizione la sua tesi di laurea magistrale). Sulla cultura di Alessandria tardoantica, si veda in particolare Watts 2006, 143-261.

<sup>8</sup> Oltre che nell'edizione con traduzione italiana di Colonna (1958), il *Teofrasto* si può leggere nella traduzione inglese di Dillon e Russell (con introduzione e note) in Gertz - Dillon - Russell 2012, 1-92.

<sup>9</sup> Dopo l'edizione di Massa Positano (1962), una nuova edizione con traduzione italiana è stata proposta da Tirrito (2016).

procopio studiò retorica e filosofia ad Alessandria alla scuola di Olimpiodoro il Vecchio e divenne insegnante di retorica. Dopo un periodo di insegnamento in Panfilia e forse a Cesarea e in altre città, Procopio tornò a Gaza, dove rimase fino alla morte, da collocarsi tra il 527 e il 530. Oltre al suo lavoro di insegnante, Procopio svolse missioni presso la corte bizantina per conto della sua città. Inoltre, si dedicò alla difesa dell'ortodossia cristiana, cioè della dottrina calcedonese, che la Chiesa di Gaza aveva ufficialmente abbracciato dopo una lunga adesione al monofisismo<sup>10</sup>. Di Procopio ci restano opere legate alla sua attività di sofista (cioè declamazioni, descrizioni, panegirici, ecc.), alcuni commentari alle Sacre Scritture e, infine, un totale di 169 lettere, la maggior parte delle quali risale probabilmente al periodo successivo al suo ritorno a Gaza<sup>11</sup>.

Gli epistolari di Enea e Procopio hanno avuto un destino diverso. Quello di Enea risulta tramandato da otto manoscritti (cinque dei quali appartenenti al XVIII sec.) e presenta una tradizione nel complesso uniforme<sup>12</sup>. Invece, per le lettere di Procopio si conoscono a tutt'oggi quarantuno manoscritti, in cui gruppi di sue lettere sono inseriti all'interno di raccolte epistolografiche o sono accompagnati da altri testi che venivano

<sup>10</sup> Una ricostruzione dettagliata della biografia e cronologia di Procopio di Gaza viene fornita da Amato in Amato 2010, 1-9. Per quanto riguarda l'orazione funebre di Coricio per Procopio (*terminus ante quem* 535-536), oltre all'edizione di Foerster e Richtsteig (1929, 109-128), disponiamo ora dell'edizione, traduzione italiana e commento di Greco 2010.

<sup>11</sup> Per una panoramica generale della produzione letteraria di Procopio di Gaza cfr. Amato in Amato 2010, 10-45. Gli scritti retorico-sofistici sono raccolti nella recente edizione di Amato et al. (2014), mentre le opere teologiche ed esegetiche si leggono nella prima e seconda parte di *PG LXXXVII* (per una lista completa di edizioni moderne si rimanda ad Amato et al., XXXI-XXXIII, cui bisogna aggiungere Metzler 2015 e 2016). Per quanto riguarda l'epistolario procopiano, all'edizione di Garzya e Loenertz (1963), contenente 165 lettere di Procopio e una del retore Megezio, si sono in seguito aggiunte quattro lettere scoperte e pubblicate da Westerink (1967), Maltese (1984) e Amato (2005). Una traduzione italiana di tutte le lettere di Procopio finora note viene fornita in Amato 2010, ad opera di Ciccolella (testo e traduzione: 288-429; note: 438-501) e Amato (lo scambio con Megezio: 429-437; 501-503). Qui di seguito, le lettere di Enea e Procopio vengono citate dalle edizioni, rispettivamente, di Massa Positano e Garzya-Loenertz, mentre per le traduzioni si fa riferimento a quelle di Tirrito per Enea (con qualche modifica) e Ciccolella per Procopio.

<sup>12</sup> La tradizione manoscritta delle lettere di Enea è esaminata da Massa Positano nell'introduzione alla sua edizione (25-33); si veda anche il breve riassunto di Watts 2017, 390. La lista a cura di E. Amato in <http://ecoledegaza.fr/liste-des-manuscrits-denee/> (consultato nel maggio 2018) elenca sette manoscritti. Ad essi bisogna aggiungere Kraków, Biblioteka Jagiellońska, gr. 4<sup>o</sup>. 31, contenente l'edizione e una traduzione latina, mai pubblicate, delle opere di Enea ad opera di Gregor Gottlieb Wersndorff (1717-1774); questo manoscritto, segnalato come perduto da Massa Positano, è stato recentemente rinvenuto da Amato (2017, 540-556) e utilizzato da Tirrito per la sua edizione delle lettere (2016, 3-7).

letti nelle scuole bizantine<sup>13</sup>: segno evidente che le lettere di Procopio, a differenza di quelle di Enea, vennero adoperate come modelli. Infatti, l'epistolografia entrava nell'insegnamento impartito nella scuola di retorica, soprattutto in rapporto alla pratica dell'etopea; in questo contesto, le lettere di celebri uomini di cultura svolgevano per la formazione dei futuri retori una funzione simile alle raccolte di formule ed esempi per i futuri burocrati e funzionari restituite da manuali su papiro<sup>14</sup>. La diversa fortuna dei due autori è probabilmente dovuta allo stile: mentre quello di Enea è spesso trascurato, quello di Procopio è vario e rivela una scelta accurata a livello di forme, lessico e clausole ritmiche<sup>15</sup>.

Come è noto, nell'antichità e oltre la lettera non era solo un mezzo di comunicazione ma anche e soprattutto un'opera letteraria. Le lettere di Enea e Procopio non fanno eccezione. Di solito, le lettere erano raccolte o dall'autore stesso o da qualcuno a lui vicino dopo la sua morte; prima di essere pubblicate, subivano un processo editoriale che riguardava, innanzi tutto, l'eliminazione di tutti i riferimenti troppo specifici a situazioni reali e alla persona dell'autore. Molto probabilmente ciò avvenne anche per le lettere di Enea e Procopio. Un indizio potrebbe essere l'assenza delle formule di saluto e congedo, che di solito consistevano nel nome del mittente al nominativo seguito da quello del destinatario al dativo e dal verbo *χαίρειν* ("salve") all'inizio della lettera, e nell'imperativo *ἔρρωσο* ("stammi bene") alla fine; ma a partire dal quarto secolo tali formule diventano meno frequenti anche nelle lettere documentarie, fino a scomparire nel sesto secolo. Un altro aspetto dell'epistolografia di questo periodo è che le lettere ufficiali assumono caratteristiche sempre più simili alle epistole letterarie, adottando un linguaggio e uno stile più raffinati grazie ad espressioni poetiche e persino esplicite citazioni da autori. Inoltre, aumenta il numero delle lettere "deconcretizzate", cioè prive di riferimenti precisi a determinate occasioni, in cui la dimostrazione delle competenze letterarie dello scrivente sembra rivestire maggiore importanza dell'informazione. Tutto ciò comporta la trasformazione anche del-

<sup>13</sup> Nelle pagine introduttive alla loro edizione (IX-XIII), Garzya e Loenertz elencano 30 manoscritti, utilizzandone 19 ai fini della *constitutio textus*. Una lista dei manoscritti finora noti si trova in <http://ecoledegaza.fr/liste-des-manuscrits-de-procope/> (consultato nel maggio 2018).

<sup>14</sup> Cfr. Grünbart 2015, 295-296.

<sup>15</sup> Sullo stile di Enea, oltre all'introduzione di Massa Positano (20-24), cfr. Hörandner 1981, 73-74. Per quanto riguarda Procopio, si vedano in particolare Hörandner 1981, 74-76, Matino 2004 e Ciccolella in Amato 2010, 149-150.

la lettera documentaria in un testo letterario vero e proprio e, in quanto tale, soggetto all'influenza della retorica<sup>16</sup>.

La conclusione di *Ep.* 91 di Procopio fornisce un dato importante. Procopio ricorda al destinatario, il suo ex-compagno di studi Geronimo<sup>17</sup>, che la lettura della sua lettera nel centro di Gaza lo aveva esposto alla derisione generale (47-50):

[...] θέατρον λογικὸν τὴν σὴν παρέσχον ἐπιστολήν, κὰν τῇ Γάζῃ μέση πρὸς πάντας ἔλέγετο, κἀγὼ μὲν ἀλαζῶν ἠδούμην ὑπὸ τῶν σῶν γραμμάτων καλούμενος, ἐγέλα δὲ τὸ θέατρον ἐπ' ἐμοί· σὺ δὲ τῶν λόγων εὐδαίμων ἐδόκεις.

Ho presentato la tua lettera come pubblica esibizione retorica e veniva recitata a tutti nel centro di Gaza. E io mi vergognavo di essere chiamato presuntuoso nella tua lettera e il pubblico rideva di me, mentre tu sembravi aver successo con i tuoi argomenti.

Da questa lettera e da altri accenni negli epistolari di Procopio ed Enea emerge la consuetudine di dare pubblica lettura delle lettere come se fossero opere letterarie<sup>18</sup>; infatti, Procopio inserisce esplicitamente le sue lettere nella sua attività di retore, chiamandole “figlie” (*Ep.* 54, 2-3: ῥήτορες ἡμεῖς καὶ θυγατέρων πατέρες πολλῶν, “siamo retori e padri di molte figlie”), così come “figli” sono i suoi λόγοι (παῖδες: *Ep.* 33, 5, al.). Molto probabilmente, la lettura dava luogo a una vera e propria *performance*, cui si accompagnavano gesti e rituali che non possiamo ricostruire del tutto. Inoltre, questa dimensione pubblica implicava determinate scelte a livello di stile e contenuti e può contribuire a spiegare, ad

<sup>16</sup> Cfr. al riguardo l'ampio studio di Fournet 2009, 47-52 e la documentazione ivi citata.

<sup>17</sup> Procopio indirizza a Geronimo anche *Epp.* 2; 9; 57(?); 81; 86 e 124. Combinando i dati che emergono da queste lettere, risulta che Geronimo, nativo di Elusa, studiò ad Alessandria, insegnò ad Alessandria ed Ermopoli e infine tornò nella sua città natale, dove aveva lasciato una moglie e un figlio. Cfr. Ciccolella in Amato 2010, 439 n. 12 e *infra*, 436-437.

<sup>18</sup> Su questa pratica si veda in particolare Cavallo 2007, 73-76. Un riferimento esplicito alla lettura pubblica delle lettere compare, ad esempio, in *Ep.* 16, 14-15 di Enea: ἠὔξισατε γὰρ μᾶλλον ἢ διελύσατε τὸν ἔρωτα, θέατρον τῇ ἐπιστολῇ συλλέγοντες καὶ κρότον διεγείροντες, “avete acuito l'amore piuttosto che alleviarlo, raccogliendo un pubblico per ascoltare la lettera e suscitandone il plauso”.

esempio, la “deconcretizzazione” dei fatti e l’abbondante presenza di quegli stereotipi che diverranno tipici nell’epistolografia bizantina<sup>19</sup>.

L’impiego delle lettere nelle scuole di retorica, l’evoluzione dell’epistolografia tardoantica e l’uso della lettura pubblica vanno considerati attentamente nel valutare la dimensione privata degli epistolari di Enea e Procopio. Un ulteriore ostacolo è rappresentato dal fatto che, più o meno consciamente, ciascun autore proietta nella lettera la propria rappresentazione della realtà in base alla percezione che ha del proprio *status* e di quello del destinatario. L’autore realizza questo scopo selezionando gli elementi da presentare ed esprimendoli in modo da convincere il destinatario della sua visione. Questa rappresentazione personalizzata investe anche se stesso e porta, quindi, alla creazione di una *persona*<sup>20</sup>.

Le lettere di Enea e Procopio abbracciano una molteplicità di contenuti e rivelano una grande varietà di atteggiamenti. Entrambi gli autori si rivolgono a personaggi diversi tra loro come carattere e stato sociale, ciascuno con la sua storia individuale: uomini di chiesa, funzionari governativi, medici, giudici, avvocati, insegnanti, allievi o ex-allievi. Anche i temi affrontati nelle lettere e i toni adoperati per esprimerli sono disparati: esortazione, raccomandazione, rimprovero, ironia o richiesta di favori. Sempre, comunque, il lettore moderno riesce a percepire la consapevolezza che ciascun autore ha delle proprie capacità, nonostante le frequenti professioni di umiltà e l’esplicito rifiuto dell’arroganza. Ciò riguarda soprattutto il modo di considerare la propria professione, cioè l’elemento che determinava il ruolo di entrambi nella società e la loro funzione all’interno del loro ambiente culturale.

Alcune lettere di Enea ci permettono di far luce sulla sua visione di se stesso come insegnante e “uomo pubblico”. *Ep.* 18 è indirizzata al suo ex-allievo Teodoro, che è divenuto un sofista, cioè un retore e insegnante di retorica, probabilmente ad Antiochia. Enea si considera un padre per Teodoro ed esprime tutto l’orgoglio per avergli fornito i mezzi per il suo successo: è anche grazie ai suoi sforzi se ormai persino i giovani ateniesi vanno ad imparare lo stile attico presso i Siri (1-6):

Ἔστω Σμυρναῖος Ὅμηρος, Ἀριστείδης· κοινωνεῖτω  
τῆς φιλοτιμίας ὁ ἐμὸς ῥήτωρ Θεόδωρος. πάντως ἐμὸν

<sup>19</sup> Sui *topoi* del genere epistolare è ancora fondamentale l’ampio studio di Karlsson 1962.

<sup>20</sup> Al riguardo cfr. Trapp 2003, 4 e Cribiore 2007, 4, che a proposito delle lettere di Libanio osserva: «We may view a letter as an outpouring more spontaneous than an unquestionably literary text (his orations, for example), but in his correspondence, Libanius constructed a personal view of reality and of himself, just as he did in his other works».

καὶ τοῦτο, εἶγε τὰ τῶν παίδων καλὰ τοῦ πατρὸς εἶναι νομίζεται. ἀλλ'εὔγε τῆς ὑμετέρας εὐφωνίας, δι' ἣν τῶν Ἀθηναίων οἱ παῖδες οὐ παρὰ τῶν πατέρων, παρὰ δὲ τῶν Σύρων ἀπτικίζειν ἀξιοῦσι μανθάνειν [...]

Si consideri Omero, Aristide di Smirne; ne condivida la gloria il mio retore Teodoro. Ciò in ogni caso è anche merito mio, se si crede che i pregi dei figli derivino dal padre. Ma sia lodato il tuo bell'eloquio, grazie al quale i giovinetti ateniesi pensano bene di imparare la lingua attica non dai loro padri ma presso i Siri [...]

Da questa ed altre lettere simili si ricava l'idea che l'insegnamento della retorica non si riducesse solo a trasmettere nozioni, ma assicurasse l'accesso a una formazione di élite che garantiva l'appartenenza a una classe sociale elevata e, allo stesso tempo, costituiva le premesse per la conservazione di quella classe. In sostanza, l'immagine dell'insegnante-padre è legata a una precisa funzione sociale che il retore sentiva di rivestire<sup>21</sup>.

Parte di questa funzione sociale è costituita dall'εὖ ποιεῖν, il “fare del bene” a chi ha bisogno, tanto con le parole quanto con l'azione. Enea esprime chiaramente questo principio in *Ep.* 13: nel segnalare ad Encrazio un vecchio maestro bisognoso di aiuto, Enea gli ricorda che gli intellettuali non possono essere inferiori ai soldati quando si tratta di sostenere i compagni<sup>22</sup>. Inoltre, in *Ep.* 2, Enea rimprovera il suo amico Casso per aver scelto l'isolamento in campagna, come Laerte, invece che l'impegno verso i suoi concittadini e gli amici, come Socrate. Si spiegano allo stesso modo le lettere consolatorie a chi ha sofferto i colpi della sorte<sup>23</sup> e le richieste di aiuto per persone deboli o maltrattate. Ad esempio, in *Ep.* 24,

<sup>21</sup> Sulla figura dell'insegnante-padre nelle lettere tardoantiche cfr. p.es. Criatore 2007, 104.

<sup>22</sup> *Ep.* 13, 7-9: μὴ τοίνυν ἡμεῖς οἷς ἀπὸ τῶν λόγων ὁ βίος τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις ζώντων φαυλότεροι πρὸς φιλανθρωπίαν ὀφθείημεν, “e allora noi che viviamo di cultura badiamo di non risultare in umanità inferiori a chi vive di armi”. Analogamente, in *Ep.* 10, Enea si rivolge al sofista Zosimo perché porti aiuto a Paolo, un poeta ormai anziano.

<sup>23</sup> In *Epp.* 5 e 6, Enea consola gli amici Ulpia e Pampo che hanno subito un furto in casa. Mentre nella prima lettera la consolazione poggia sul principio di matrice stoica che i beni materiali non hanno alcun valore rispetto a quelli spirituali, nella seconda Enea sottolinea il concetto della condivisione tra amici: (6, 4-5) εἰ γὰρ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, κοινὴ δῆπου καὶ ἡ τούτων ἀφαίρεσις, “se le cose degli amici sono comuni, comune è certo anche la loro perdita”, concetto espresso più volte, per esempio, da Platone (*R.* 449c, *L.* 739b-d, ecc.). Si veda l'analisi di Tirrito 2016, 38-45. Su temi e contenuti delle lettere consolatorie bizantine cfr. Littlewood 1999.

Enea scrive ad un funzionario governativo di nome Marciano perché ottenga giustizia per un commerciante che è stato derubato e malmenato; il governatore ha intimato ai malviventi di risarcire la vittima, ma poiché dopo parecchio tempo ciò non è ancora avvenuto, Enea si sente in dovere di mobilitare un suo conoscente altolocato perché la giustizia faccia finalmente il suo corso<sup>24</sup>.

Questa funzione particolare del retore, ereditata dalla Seconda Sofistica<sup>25</sup>, investe anche la sua arte, cioè la retorica. In *Ep.* 15, Enea scrive a Stefano, un suo compagno di studi dei tempi di Alessandria che ha scelto la carriera ecclesiastica. Enea ricorda una declamazione di Stefano, volta a dimostrare che, in una gara di bellezza, il deforme Tersite ottiene la palma della vittoria sul bellissimo Nireo. Ma poi loda l'amico per i suoi sermoni, che, trasmettendo la buona dottrina, rendono migliori gli ascoltatori (11-13):

τὰ μὲν οὖν τότε συνέπαιζες τοῖς ἀκροαταῖς, νῦν δέ  
σε σπουδάζειν ἀκούω κἀν τοῖς ἱεροῖς τὸ καλὸν δόγμα  
κηρύττειν καὶ λόγῳ μεταρρυθμίζειν τῶν πολιτῶν τὸν  
τρόπον.

Così allora scherzavi con l'uditorio, ora invece sento che fai il serio, predichi la buona dottrina nei santuari e con l'eloquio correggi il comportamento dei cittadini.

In pratica, le parole di Enea implicano una visione della retorica non come fine ma come mezzo perché il cristiano acquisisca gli strumenti per divulgare le verità della fede.

La *persona* che Enea vuole trasmettere ai suoi destinatari e lettori è, insomma, quella di un sofista cristiano. D'altra parte, come abbiamo visto, *Ep.* 16 ci apre uno spiraglio sull'uomo-Enea, che si compiace degli applausi suscitati dalla pubblica lettura della sua lettera<sup>26</sup>. Oppure, in *Ep.* 20, Enea rivela la sua debolezza fisica, descrivendo al medico Gessio la

<sup>24</sup> Sui problemi legati all'identificazione di Marciano cfr. Tirrito 2016, 114-115. Lettere di questo genere suggeriscono una certa sfiducia nel sistema giudiziario ufficiale, che sembra confermata anche dalle lettere di Barsanufio e Giovanni, esponenti del monachesimo gazeo del VI sec.; si veda Hevelone-Harper 2005, 89-92.

<sup>25</sup> Cfr. p. es. Aristid. *Or.* 3, 672 Lenz-Behr. Si vedano al riguardo Bowersock 1969, 26-27, 43-58; e Pernot 1993, 607-621.

<sup>26</sup> Cfr. il passo citato *supra*, n. 18.

sua malattia renale con dovizia di particolari ed usando toni e linguaggio del tutto anomali per un'epistola letteraria<sup>27</sup>.

L'epistolario di Procopio offre gli stessi motivi di quello di Enea, ma amplificati dalla maggior quantità di materiale e dalla tecnica compositiva dell'autore. Come Enea, anche Procopio, in *Ep.* 46, si dichiara orgoglioso del favore di cui gode la sua eloquenza e degli applausi del pubblico (1-4):

Ἡ πατρις – σὺν θεῷ δὲ εἰρήσθω – εὐμενέσιν εἶδεν  
ἡμᾶς ὀφθαλμοῖς· τοὺς γὰρ ἐπιτηδείους παρέστησεν  
ὁποῖους ἠύχόμην εὐρεῖν, βραχὺ δὲ διαλιποῦσα θέατρά  
μοι συνῆγε καὶ κρότους ἐκίνει, καὶ μέ τις φήμη λαβοῦσα  
διὰ πάντων ἤγε στομάτων [...].

La patria – sia detto a Dio piacendo – ci guardò con occhi benevoli: rese le persone a me care come pregavo di trovarle, e dopo un breve intervallo radunava spettatori e suscitava applausi per me; inoltre una certa fama, impadronitasi di me, mi conduceva sulla bocca di tutti [...].

E tuttavia Coricio, nella sua orazione funebre per il maestro, cerca di dissipare qualsiasi sospetto che il successo di pubblico possa aver insuperbito Procopio (*Or. fun. in Proc.* 18, p. 116, 12-16 Foerster-Richtsteig):

[...] εἴ τις αὐτὸν ἐπαινοῦντος ἀκήκοεν, ἄλλοτε  
ἄλλην ἢλλατε χροᾶν κύπτων εἰς γῆν καὶ στάζων  
ἰδρῶτα καὶ δεινῆ κρατούμενος ἀφωνία. ἐνταῦθα μόνον  
ἄπορος ἦν τῆς αἰσχύνης αὐτῷ τὴν γλῶτταν ἀγχούσης·  
τοσοῦτον ἐπιεικείας αὐτῷ καὶ σεμνότητος περιῆν.

<sup>27</sup> Lo iatrosofista Gessio è il destinatario di due lettere di Enea (*Epp.* 19 e 20) e cinque di Procopio (*Epp.* 16; 102; 122; 125 e 164). Nato a Petra, Gessio studiò filosofia e medicina ad Alessandria; lì potrebbe aver incontrato Enea e Procopio, che mantennero i contatti con lui anche dopo il loro ritorno a Gaza. La fama di Gessio era legata tanto alla sua abilità come medico e professore di medicina quanto al suo ostinato attaccamento alla religione pagana, che viene sottolineato nell'incompleta *Vita di Isidoro* di Damascio e nel dialogo *Ammonio* di Zacaria di Gaza. Su Gessio e le fonti su di lui si veda l'ampio studio di Watts 2009. Per quanto riguarda la malattia di Enea, oltre alle affezioni fisiche di Elio Aristide ("sofista per grazia di Asclepio": Pernot 2005, 194-196 e Whitmarsh 2005, 83-85), bisogna ricordare che anche Libanio soffriva, tra l'altro, di nefrite (cfr. i passi citati da Massa Positano nel commento alla lettera, 112, e Cribiore 2007, 22-23).

Se sentiva qualcuno che lo lodava, talora cambiava re, abbassava lo sguardo a terra e sudava, preso da una bile incapacità di parlare. Solo in questo caso era in difficoltà, quando l'imbarazzo gli serrava la lingua: a tal punto era modesto e dignitoso<sup>28</sup>.

Procopio è costretto più volte a difendere la sua professione contro gli attacchi di chi in essa vede solo vuota esibizione virtuosistica su temi banali. Un esempio è offerto da *Ep.* 18, indirizzata al fratello Zacaria (6-7; 11-19):

Κάλει δὲ πάλιν σοφιστὴν καὶ λέγε κρότων ἔρᾶν, ὄφρῦν τε προστίθει καὶ τῦφον καὶ πᾶν ὃ τί σοι φίλον [...]. Ἴσως δὲ θαυμάζεις εἰ σοφιστὴς ὢν καὶ τὸ ἔαρ ἤδη θεώμενος, δέον ἐμπομπεῦσαι τῷ λόγῳ, εἶτα παρήλθον σιγῇ· καὶ που ζητεῖς ἐν τοῖς γράμμασιν ἄνθη καὶ χελιδόνας καὶ θαλάττης μεταβολὴν ἡμερον, τὸν τε Ἄδωνιν τὸν καλὸν καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἐκείνην τὴν παραδόξως ἐρῶσαν, καὶ ὅτι μὴ τὸ ῥόδον ἀκούεις καὶ τὴν ἐπ' αὐτῷ χάριν πάλιν θαυμάζεις. ἐγὼ δὲ τοιοῦτον οὐδὲν ἂν εἴποιμι καὶ μάλιστα γέ προς σέ, μήποτε πάλιν γελάσας ἀπειρόκαλόν με καὶ σοφιστὴν ὀνομάσης.

Chiama di nuovo sofista e parla di amore per gli applausi, aggiungi a ciò il sopracciglio, la boria e tutto quello che ti è caro [...]. Forse ti meravigli perché, pur essendo sofista e vedendo già la primavera, pur essendo necessario pavoneggiarsi con l'eloquenza, ho passato tutto questo sotto silenzio; e probabilmente cerchi nelle lettere fiori, rondini, la trasformazione del mare in calmo, il bell'Adone e Afrodite che lo amava straordinariamente, e ti meravigli di non sentir di nuovo parlare della rosa e della sua grazia. Io invece non potrei affatto dire nulla del genere e soprattutto a te, per evitare che tu, ridendo, mi chiami di nuovo cafone e sofista<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Traduzione in Greco 2010, 67.

<sup>29</sup> Il mito di Afrodite e Adone e della rosa che da bianca diventa rossa per il sangue della dea costituisce un tema ricorrente nella produzione retorica di Gaza; cfr. al riguardo Lupi 2012. Questa ed altre lettere di Procopio (p.es., *Ep.* 11) suggeriscono che il mito fosse un tema fisso di declamazione in occasione del ritorno della primavera, e in particolare per la festa annuale dell'ἡμέρα τῶν ῥόδων, il "giorno delle rose". Nella sua declamazione 39 (pp. 476-478 Foerster-Richtsteig), Cori-

In realtà, Procopio è convinto che la retorica abbia, o comunque debba avere, un fondamento morale. Così, per esempio, in *Ep.* 42 loda il giudice Tommaso per la sua capacità di combinare le Muse con la Giustizia, cioè l'abilità oratoria e il rispetto per la legge (1-3):

Νῦν ὄντως ἡμῖν ἀνθοῦσι Δίκη καὶ Μοῦσαι καὶ σύνοικοι γίνονται. τὴν σὴν εὐροῦσαι ψυχὴν μεριζομένην ψήφῳ δικαίᾳ καὶ λόγοις σύνεισι τὰ νῦν ἀλλήλαις ὥσπερ εἰκός, ἀδελφαί τε οὔσαι καὶ κοινὸν ἔχουσαι πατέρα τὸν Δία.

Ora davvero la Giustizia e le Muse fioriscono e abitano con noi. Avendo trovato la tua anima divisa tra il giusto giudizio e i discorsi oratori, ora vanno d'accordo, come è naturale, visto che sono sorelle e hanno lo stesso padre, Zeus<sup>30</sup>.

Oltre ad un'orgogliosa difesa della propria professione, le lettere di Procopio mostrano un tentativo costante di qualificarsi come filosofo. Procopio, che aveva ricevuto una formazione filosofica ad Alessandria, conosceva i temi fondamentali del pensiero antico e del neoplatonismo; ma per lui, come spesso in età tardoantica, "filosofia" è soprattutto regola di vita, basata su una sintesi tra dottrine eterogenee e permeata di spirito cristiano. Procopio la intende come antidoto all'eccessiva bramosia di ricchezze, alla precarietà della sorte e persino all'amore carnale<sup>31</sup>. Ciò spiega, ad esempio, la contrapposizione tra l'immagine del filosofo e quella del sofista ricco e affermato che si riscontra nel rimprovero rivolto a Geronimo nella già citata *Ep.* 91 (39-45):

Καὶ πού με φιλοσοφοῦντα λῆρον ἐδόκεις, ὅτι με μὴ κρότος εἶχε πολὺς, ἐξ ἀσήμου φωνῆς, ᾧ Ζεῦ, καὶ βαρβάρου γλώττης ὦν· καί, τὸ δὴ μέγιστον, εὐδαίμονα σαυτὸν ἐκάλεις, εἰ σίτου σοι καὶ κρεῶν πλήρη τὴν οἰκίαν ἀπέδειξαν. ὁρᾷς ὅσον ἐπὶ μικροῖς ἐπήρηθης, ὁ νῦν ἀλαζονείας γραφόμενος; καὶ ταῦτά φημι μὰ τοὺς

cio fa capire che il tema era talmente noto da ingenerare noia negli ascoltatori; cfr. Ciccolella 2000, LV-LVI. Sul "giorno delle rose" si veda Amato in Amato 2010, 56-70 e *infra*, 441 n. 40.

<sup>30</sup> Sul rapporto tra oratoria epidittica e giudiziaria in Procopio cfr. Ciccolella in Amato 2010, 124-126.

<sup>31</sup> Si vedano le mie considerazioni in Amato 2010, 128-130.

θεούς, οὐκ ἀμύνασθαί σε τῶν ῥημάτων ἐθέλων, - οὐ γὰρ πρὸς τῆς ἐμῆς τοῦτο κρίνω φιλοσοφίας - ἀλλ'εἴ πως δυναίμην, μετριωτέραν σοι τὴν γλῶτταν ἀποδεῖξαι βουλόμενος.

E forse ritenevi di nessun valore me, che pratico la filosofia, perché non ricevevo abbondanti applausi provenienti da una voce indistinta – o Zeus! – e da una lingua barbara; inoltre, ciò che è più grave, chiamavi te stesso un uomo felice se hanno fatto diventare la tua casa traboccante di cibi e di carne. Vedi quanto ti sei insuperbito per cose di poco conto, tu che ora mi accusi di presunzione? E dico questo – per gli dèi! – non perché voglia vendicarmi delle tue parole – infatti non lo credo conforme alla mia filosofia – ma perché, se mi fosse possibile, voglio rendere la tua lingua più moderata.

È evidente che, per Procopio, presentarsi insieme come sofista e come filosofo non comportava nessuna contraddizione<sup>32</sup>. Ora, anche Procopio, come Enea, intende come parte inscindibile del suo ruolo il mettere le sue competenze a disposizione della comunità cui appartiene. Anche nelle sue lettere abbondano raccomandazioni per allievi o ex-allievi, consolazioni e richieste di aiuto per persone che hanno subito ingiustizie di vario genere; queste “virtù sociali” sono messe in grande risalto da Coricio (*Or. fun. in Proc.* 25, pp. 118, 21-119, 9 Foerster-Richtsteig):

Χωρὶς δὲ τῶν εἰρημένων, ὅσους ἔνδειά τις ἢ νόσος ἢ πένθος ἐπίεζε, μέγιστον ἅπασιν ὄφελος ἦν. τοῖς μὲν γὰρ τὸ σῶμα νοσοῦσι πυκνὰ παρεκάθητο [...]. τοῖς δὲ πενομένοις οἴκοθεν ἐπεκούφιζε τὴν ἀπορίαν· τοῦτο ἐδόκει πλοῦτος ἐκείνῳ, τοῦτο Μίδου χρυσός. εἰ δὲ τις τὴν ὠρισμένην ἅπασιν ὁδὸν ἐπορεύετο [...], ἀκολουθῶν ἐπὶ τὸ μνήμα δάκρυσι μὲν ἐτίμα τὸν ἀπελθόντα, λόγοις δὲ τοὺς προσήκοντας ἐθεράπευε τὴν τοῦ τεθνεώτος αὐτοῖς ἀντεισφέρον φιλοστοργίαν [...].

<sup>32</sup> Filosofia e retorica erano i capisaldi dell'istruzione nella tarda antichità; il divario tra le due discipline espresso da Platone sembra colmato a partire dalla Seconda Sofistica, dando luogo a ciò che Anderson (1993, 133) ha definito «sophistic philosophy, philosophic sophistry». Oltre ad Anderson 1993, 133-143, si veda anche Bowersock 1969, 10-12.

Oltre a quanto detto, era di grande utilità per quanti erano oppressi dal bisogno, da una malattia o dal dolore. Assi-  
steva continuamente coloro che erano malati nel corpo [...];  
alleviava il bisogno dei poveri con le sue proprie sostanze:  
questo a lui sembrava la ricchezza, questo l'oro di Mida. E se  
qualcuno si incamminava per la strada per tutti stabilita [...],  
onorava il defunto col pianto accompagnandolo alla tomba, e  
con le sue parole consolava i congiunti dando loro il suo af-  
fetto al posto di quello del morto [...]<sup>33</sup>.

Di particolare interesse sono *Epp.* 59 e 84, contenenti richieste al  
governo bizantino a nome della città. Entrambe sono indirizzate ai suoi  
fratelli Zacaria e Filippo, funzionari imperiali a Costantinopoli: il loro  
aiuto è fondamentale perché tali richieste giungano a buon fine e, quindi,  
Procopio possa fare da tramite tra la sua città e l'amministrazione centra-  
le dell'impero.

Tuttavia, Procopio considera sua missione principale l'insegnare i  
valori morali dell'onestà e della rettitudine e il rifiuto dell'avidità, della  
gola e soprattutto della superbia. Così, in *Ep.* 131, Procopio si rivolge ad  
un suo ex-allievo, Sabino, che ha deviato dai suoi insegnamenti trasfor-  
mandosi in un arrampicatore sociale e, quindi, disprezza lo stile di vita  
del maestro. Procopio contrappone orgogliosamente la sua povertà  
all'avidità di Sabino e lo esorta a seguire il suo esempio (1-6, 16-18):

Σὺ μὲν ὡς ἐπ'ὄνειδει πενίαν προφέρεις ἐμοί, καὶ  
θηρίον ἐξωλέστατον εἶναί σοι τὸ χρῆμα δοκεῖ, καί, τὸ δὴ  
μέγιστον, Ἴρος ἐγὼ παρὰ σοὶ καὶ τῶν καθ'ἡμέραν ἴσως  
ἐπιδεῆς· καὶ τί γὰρ οὐκ ἂν εἴποις ἀρετῆς ὁμοῦ καὶ  
φιλοσοφίας ἐκπεπτωκῶς, ἐλεῶν μὲν ἅ γε θαυμάζειν  
ἐχρήν, μεγάλων δέ τινων ἐστερηῆσθαι νομίζων τὸν  
ὑψηλόν τε καὶ κοῦφον καὶ μὴ τῷ βάρει τῆς ὕλης πρὸς τὰ  
κάτω φερόμενον; [...] ἀλλ'αὐτομόλησον πρὸς ἡμᾶς εἰ  
δοκεῖ, καὶ τὴν κοινὴν θεὸν τὴν Πενίαν προσκύνει καὶ  
φιλοῦσαν ἐπίγνωθι. Καὶ γὰρ σὲ περιέπει μᾶλλον ἢ περ  
ἡμᾶς, καὶ φιλήσειν ἔτι κατεπήγγελται.

Tu mi rinfacci la povertà come per rimproverarmi e ti  
sembra che questa cosa sia una bestia assai nefasta; inoltre,

<sup>33</sup> Traduzione in Greco 2010, 69.

ed è la cosa più grave di tutte, io per te sono Iro<sup>34</sup> e forse mi manca il pane quotidiano<sup>35</sup>; e che cosa non saresti capace di dire, visto che hai deviato ugualmente dalla virtù e dalla filosofia, che provi pena per ciò che dovresti ammirare mentre pensi che sia privato di chissà quali grandi beni colui che è elevato, leggero e non trascinato in basso dal peso della materia? [...] Passa invece dalla nostra parte, se credi, próstrati di fronte alla dea comune, la Povertà, e riconoscila come tua amante. Infatti tratta te meglio di noi e ha promesso che continuerà ad amarti.

La lode della sobrietà e della povertà ci fa capire che siamo ben lontani dall'idea del retore come *showman* tipica della Seconda Sofistica<sup>36</sup>: come Enea, Procopio proietta attraverso le sue lettere l'immagine del sofista cristiano, cioè soprattutto di un maestro di vita, sobrio o addirittura povero, che non mira al successo personale ma mette le sue competenze a servizio del bene del prossimo.

Il tentativo costante di trasmettere un'immagine ideale di se stessi e della propria professione sembra chiudere qualsiasi spiraglio alla comprensione della dimensione "privata" negli epistolari di Enea e Procopio. Eppure è possibile intravedere qualcosa della personalità di entrambi gli autori esaminando il loro atteggiamento verso la cerchia di amici che, molto probabilmente, costituiva il gruppo della Scuola di Gaza. La base dei rapporti di Enea e Procopio con la maggior parte dei loro corrispondenti è la *φιλία*, l'amicizia. Sebbene le espressioni di amicizia appaiano conformi alla teoria epistolografica antica<sup>37</sup>, il rispetto per le convenzioni retoriche e letterarie non soffoca alcuni spunti genuinamente personali. Per esempio, non c'è motivo di mettere in dubbio la sincerità della nostalgia che entrambi comunicano ad alcuni loro amici per il periodo dei loro studi ad Alessandria: frequentare la scuola dello stesso maestro cre-

<sup>34</sup> Riferimento a *Od.* XVIII 1-107, in cui Odisseo lotta contro il mendicante Iro e lo uccide. Inoltre, l'espressione *θηρίον ἐξωλέστανον* rimanda al *Pluto* di Aristofane, 442-443: Πηνία γάρ ἐστιν, ὧ πόνηρ, ἧς οὐδαμοῦ οὐδὲν πέφυκε ζῶον ἐξωλέστερον.

<sup>35</sup> Infatti, Coricio (*Or. fun. in Proc.* 23, p. 113, 5-7 Foerster-Richtsteig) loda la frugalità di Procopio nel nutrirsi.

<sup>36</sup> Si veda al riguardo Sidebottom 2009, 75-81. Sull'atteggiamento verso i poveri nei primi secoli dell'era cristiana si veda in particolare Brown 2003, 39-65.

<sup>37</sup> Cfr. p. es. [Demetr.] *Eloc.* 232, p. 176 Rhys Roberts. Sulla *φιλία* nelle lettere bizantine cfr. Mullett 1981, 79-80, oltre alle osservazioni di Cribiore 2007, 107-110, relative all'epistolario di Libanio.

ava un legame profondo tra gli studenti, che spesso restavano in contatto anche dopo la conclusione del periodo di studio<sup>38</sup>.

Nella maggior parte dei casi, l'identificazione dei destinatari con personaggi attestati da altre fonti è ostacolata dalla presenza di numerosi omonimi vissuti nello stesso periodo in quel territorio; questo fatto induce cautela anche in caso di lettere indirizzate da Enea e Procopio a personaggi con lo stesso nome, sebbene diverse coincidenze tra i due epistolari inducano a credere che entrambi si rivolgessero allo stesso gruppo. In qualche caso, le lettere di Enea e di Procopio indirizzate allo stesso personaggio, oltre a completare le informazioni in nostro possesso, contribuiscono a chiarire non solo le allusioni spesso oscure dei due epistolografi, ma anche le dinamiche che intercorrevano all'interno del gruppo di cui facevano parte.

Tra i destinatari in comune tra Enea e Procopio c'è un Diodoro σχολαστικός ("avvocato"), cui sono indirizzate due lettere di Enea e diciassette di Procopio<sup>39</sup>. Diodoro, forse anch'egli un gazeo, era stato compagno di studi di Procopio ad Alessandria ed esercitava la sua professione a Cesarea, ma partecipava alla vita sociale e religiosa della comunità di Gaza. In *Ep.* 77, Procopio lo rimprovera per essersi allontanato dal gruppo, rifugiandosi in una rancorosa solitudine e negando agli amici il piacere di vederlo durante le pubbliche feste (1-6):

Ἔμην σε τὴν τῶν μαρτύρων παρ' ἡμῖν ἐπιτελέσαι  
πανήγυριν καὶ διδόναι μόλις ἡμῖν εὐτυχῆσαι τῇ θεᾷ· σὺ  
δὲ κἂν ὄναρ ἴδης τὸν Μαΐουμᾶν, ὡς ἔοικε, δυσχεραίνεις  
καὶ τὸν οἰωνὸν δεδιὼς ἀποφράδα τὴν ἡμέραν καλεῖς.  
οὕτω σοι πάλαι καὶ πόρρωθεν τὸ μῖσος ἐνέστακται, ὡς  
διὰ τοῦτο μηδὲ τοὺς φίλους ἐθέλεις ὄρᾶν, καὶ διελέγχεις  
τὸν χρόνον αὖξιν τὸν θυμὸν μᾶλλον ἢ διελέγχειν εἰδότα.  
[...]

<sup>38</sup> Oltre alla già citata *Ep.* 15 di Enea, si veda, p. es., *Ep.* 96 di Procopio, indirizzata all'avvocato Silano (9-10): ἐγὼ δὲ [...] παλαιᾶς εὐδαιμονίας ἀνηγόμην εἰς μνήμην, ὡς συνῆμεν ἀλλήλοις παρὰ τὸν Νεῖλον [...], "Ma io [...] venivo ricondotto al ricordo dell'antica felicità: come stavamo tutti e due presso il Nilo [...]".

<sup>39</sup> Si tratta di *Epp.* 7 e 22 di Enea ed *Epp.* 8; 23; 29; 31; 32; 72; 77; 94; 98; 110; 111; 127; 128; 129; 133 e 140 di Procopio. Garzya e Loenertz vi aggiungono *Ep.* 118 e possibilmente *Ep.* 141 in quanto parte di *Ep.* 140 (XXXII). Lo σχολαστικός svolgeva la doppia funzione di avvocato e di insegnante di retorica: cfr. Loukaki 2015, 225-226.

Credevo che tu celebrassi la festa dei martiri qui da noi e ci concedessi di riuscire finalmente a vederti; mentre tu, anche se vedi in sogno il Maiuma<sup>40</sup>, a quanto pare sei scontento, temendo il cattivo augurio, e chiami il giorno nefasto. Da tempo e da lontano ti è stato istillato l'odio a tal punto che per questo non vuoi neanche vedere gli amici; così dimostri che il tempo accresce l'ira piuttosto che la consapevolezza [...].

È possibile ricostruire almeno ipoteticamente le cause dell'atteggiamento di Diodoro prendendo in considerazione alcune lettere di Procopio ed Enea. In *Ep.* 140, Procopio si lamenta con Diodoro per l'invio di doni che considera di poco prezzo<sup>41</sup>:

Ὁβολοῖν τῶν Εὐριπίδου ῥακίων τὴν ἐμὴν οἰκίαν ἀνέπλησας, ἀδωνάρια πέμψας ἄρρυθμα, καθά σοι φίλον καλεῖν, καὶ βλαύτας ἀμούσους καὶ ἰφικράτιδας, ἐφ'αῖς ἢ κε μέγ'οὐμώξειεν ὁ στρατηγὸς Ἴφικράτης οὐδὲν τὴν Ἀττικῆς φερούσαις τεκμήριον. οὐδὲ γὰρ χάριν τινὰ καὶ πεῖραν μελίττης Ὑμηττίου παρέχονται, οὐδὲ βοῶσι τῇ θεᾷ τὴν Ἀττικὴν, ἐν ἣ Ἰφικράτης καὶ Σαλαμῖς καὶ ἄνδρες ἐλευθερίας καὶ φρονήματος ἔρασταὶ οὐ μὰ Δία τῇ παρ'ὑμῖν Μούσῃ τετελεσμένοι· τὰ γὰρ ὑμέτερα ... ἀλλ'εὐστομα κείσθω, μή τι καὶ λάθω φθεγξάμενος.

Per due oboli hai riempito la mia casa degli stracci di Euripide inviandomi adonari senza ritmo, come ti piace chiamarli, sandali grossolani e ificratine, per le quali alte grida emetterebbe il generale Ificrate perché non portano alcun indizio di provenienza attica. Infatti non mostrano né alcuna grazia né alcuna traccia dell'ape dell'Imetto, né con il loro aspetto proclamano l'Attica, dove sono Maratona, Sala-

<sup>40</sup> La festa chiamata Maiuma è forse da identificarsi con il “giorno delle rose” (cfr. *supra*, n. 30). Per un'analisi di questa lettera e dei problemi interpretativi ad essa legati, si veda Ciccolella 2016a, cui si rimanda per una discussione sul Maiuma a Gaza e la relativa bibliografia (75-77). Anche in *Ep.* 110 Procopio rimprovera a Diodoro l'assenza dalle “patrie solennità” (αἱ πάτριαι πανηγύρεις) e lo esorta a farsi vedere per la festa imminente (11-12): ἀλλὰ φάνηθι μάλιστα, ὦ λῶστε, τὴν μεθ'ἡμῶν ἐπιτελέσων πανήγυριν (“ma almeno, caro mio, fatti vedere per celebrare la festa insieme a noi”).

<sup>41</sup> Su questa lettera e su *Ep.* 7 di Enea citata in seguito si veda Ciccolella 2016b.

mina e uomini amanti della libertà e dell'orgoglio, e non – per Zeus! – iniziati alla Musa che è presso di voi; infatti le vostre... ma si mantenga un religioso silenzio, perché non mi scappi detto qualcosa.

La lettera è piena di citazioni e allusioni alla commedia attica, ad Erodoto e all'Atene del V-IV sec. a.C.<sup>42</sup>. Non sarebbe strano se Procopio alludesse a vere e proprie calzature donategli dall'amico, soprattutto se si considera che anche *Epp.* 98 e 133 contengono riferimenti, rispettivamente, a “scarpe” (ὕποδήματα) e “sandali” (βλαῦται) inviati da Diodoro, e che lettere di ringraziamento per l'invio di oggetti sono frequenti in ogni epistolario. Tuttavia, gli “adonari privi di ritmo” (ἀδωνάρια ἄρρυθμα)<sup>43</sup> e i “sandali grossolani” o, meglio, “privi di Muse” (βλαῦται ἄμουσοι) suggeriscono un'interpretazione diversa e sembrano rimandare piuttosto a qualche tipo di composizioni letterarie.

La stessa combinazione di riferimenti ad Erodoto e alla commedia appare in una delle due lettere di Enea a Diodoro, *Ep.* 7<sup>44</sup>:

Διήλλαξεν ἡμᾶς ὁ καλὸς Ἡρόδοτος ἅτε μουσικὸς τυγχάνων· ὑπὲρ τὸν Ὀρφέα καὶ τὸν Θάμυριν ἐκείνων ἢ τοῦ ἀνδρὸς μουσική. νῦν γοῦν ἔγνωμεν ἀλλήλους ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ πρότερον πολεμοῦντες, καὶ εἰρήνη συχνή. ἀλλὰ κρατῆρα στήσαντες οἷον ἐν εἰρήνῃ σπονδὰς ποιησώμεθα θεῶν μὲν Ἑρμῆ, ἀνθρώπων δὲ Ἡροδότῳ, οἱ τὴν στάσιν ἡμῖν μόλις διέλυσαν. τούτοις ἄγοντες τὴν ἑορτὴν τὴν μὲν κωμῳδίαν, ἢ ἀναιδῶς περιτρέχουσα ἐκλαλεῖ τὰ τῶν φιλάτων ἀπόρρητα, αὐτῇ σκευῇ τῶν ἐπιστολῶν ἐξελάσομεν, εἰσκαλεσάμενοι ὁ πᾶσαν φιλίαν δορυφορεῖ, τὴν πειθῶ, τὴν χάριν, τὴν ἡδονήν, τὸν

<sup>42</sup> I “due oboli” alludono tanto al compenso percepito per la partecipazione alle pubbliche assemblee nell'Atene del V sec. a.C., quanto al pedaggio richiesto da Caronte a Dioniso in *Ar. Ra.* 140. Per gli “stracci di Euripide”, cfr. *Ar. Ach.* 414-415 e *Ra.* 1063-1064. Le “ificrate” erano calzature leggere che Ificrate (ca. 418-ca. 353 a.C.) introdusse nell'armamento ateniese (cfr. *D.S.* XV 44, 4). Oltre alla menzione di località dell'Attica (monte Imetto, Maratona e Salamina), il testo contiene due citazioni da Erodoto: le espressioni ἢ κε μέγ'οἰμῶξιεν (*Hdt.* VII 159, da *Il.* VII 124) e εὔστομα κείσθω (*Hdt.* II 171, 1).

<sup>43</sup> Il termine ἀδωνάριον non è attestato altrove. Potrebbe trattarsi di composizioni in metro adonio (corrispondente agli ultimi due piedi dell'esametro dattilico) o di poesie imperniate sul mito di Afrodite e Adone (cfr. *supra*, n. 29), o forse entrambe le cose, che Diodoro avrebbe scritto senza rispettare la prosodia (ἄρρυθμα).

<sup>44</sup> Su questa lettera si veda Tirrito 2016, 46-49.

κρότον, τὸν ἔπαινον. τούτοις καθίσωμεν σεμνότερον θέατρον, ἀπειπόντες κωμῳδίᾳ μηδὲν ἐνοχλεῖν.

Ci riconciliò il buon Erodoto, in quanto musico. Il canto di costui è superiore ad Orfeo e all'illustre Tamiri. Adesso, perciò, ci conosciamo a vicenda, mentre prima combatteavamo quasi in una battaglia notturna, e regna pace duratura. Ma innalzando un cratere come in pace, offriamo libagioni ad Ermes tra gli dèi e ad Erodoto tra gli uomini, che posero del tutto fine alla discordia fra noi. Facendo festa per costoro, scacteremo dalle lettere la commedia con il suo apparato, perché, circolando senza pudore, spiattella i segreti degli amici più cari, essendoci appellati a quel che fa scudo ad ogni amicizia: la persuasione, la grazia, la gioia, il plauso, la lode. Con questi principi, fondiamo un uditorio più nobile, impendendo alla commedia di arrecare alcun disturbo.

Secondo questa lettera, Enea avrebbe combattuto una “battaglia notturna” (νυκτομαχία) con Diodoro, ma i due si sarebbero riconciliati grazie ad Erodoto e con l'aiuto di Ermes, cioè della retorica. In futuro, i due contendenti dovevano impegnarsi a bandire dalle lettere “la commedia con il suo apparato” (τὴν κωμῳδίαν ... αὐτῇ σκευῇ), in modo da rispettare la dignità del pubblico che avrebbe assistito alla lettura delle loro lettere.

Mettendo insieme i dati che emergono dalle due lettere, si può ipotizzare che Enea abbia scritto un'opera, forse storica, nello stile di Erodoto, e Diodoro l'abbia ridicolizzata in qualche composizione, probabilmente pronunciata in occasione di una festa notturna dedicata alle esibizioni retoriche; uno scambio di lettere tra i due doveva aver ulteriormente esasperato gli animi. L'immagine della commedia che “circola con il suo apparato” sembra riferirsi proprio alle scarpe di Procopio. Le scarpe erano un ben noto strumento di minaccia: gli esempi vanno dalla *Lisistrata* di Aristofane, in cui una donna anziana del coro minaccia un vecchio con una scarpa<sup>45</sup>, fino al mosaico della Sala dell'Ippolito a Madaba, in Giordania, databile alla metà del sesto secolo, in cui Afrodite, seduta accanto ad Adone, ha una rosa in una mano e con l'altra brandisce un sandalo contro un piccolo Eros alato<sup>46</sup>. A sua volta, in *Ep.* 140, Proco-

<sup>45</sup> Ar. *Lys.* 657-658.

<sup>46</sup> Sul mosaico di Madaba si veda da ultimo Dunbabin 2014, 236-238 e la bibliografia ivi citata.

pio critica Diodoro per la qualità scadente delle sue composizioni: la “musa” leggera dell’amico, infatti, non può reggere il confronto con l’elevatezza di un’opera ispirata da Erodoto. Purtroppo non conosciamo l’esito della controversia tra Enea e Diodoro: probabilmente, nonostante la riconciliazione, Diodoro ruppe i rapporti con Enea, il quale, nella brevissima *Ep.* 22, dice di rimpiangere il loro scambio di idee, perché tra amici anche la contesa è preferibile al silenzio.

Enea e Procopio, che nei loro epistolari si adoperano per costruire le loro *personae*, potrebbero aver fatto lo stesso con i destinatari delle loro lettere. Comunque, dato che queste lettere sono state prodotte all’interno di una comunità e ad essa erano destinate, anche questa “costruzione” serba il riflesso degli ideali, dei gusti, dei valori e persino del linguaggio di individui vissuti in una determinata realtà storica. Enea e Procopio, intellettuali e insegnanti di retorica, vivono la loro professione come una missione e impiegano le loro forze per trasmettere un messaggio etico-morale ai loro allievi e contemporanei. Allo stesso tempo, entrambi fanno parte di una comunità vasta e variegata, cui ciascuno dei due si rapporta a seconda del proprio carattere e della propria personalità. Questo incontro tra dimensione pubblica e privata, che costituisce l’aspetto più affascinante delle loro lettere, merita di essere ulteriormente approfondito perché si possa comprendere più a fondo l’ultima fase dell’Ellenismo nel Mediterraneo orientale.

ciccolella@tamu.edu

### *Bibliografia*

#### **A. Edizioni**

Amato et al.: *Procopé de Gaza: discours et fragments*, texte établi, introduit et commenté par E. Amato avec la collaboration de A. Corcella et G. Ventrella; traduit par P. Maréchaux, Paris 2014.

Ciccolella = Ciccolella 2000.

Colonna: *Enea di Gaza, Teofrasto*, a cura di M.E. Colonna, Napoli 1958.

Foerster-Richtsteig: *Choricii Gazaei opera* recensuit R. Foerster, editionem confecit E. Richtsteig, Lipsiae 1929.

Garzya-Loenertz: *Procopii Gazaei epistolae et declamationes* ediderunt A. Garzya et R.-J. Loenertz, Ettal 1963.

Lampadaridi: *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre*, édition critique, traduction, commentaire par A. Lampadaridi, Bruxelles 2016.

- Lauritzen: *Jean de Gaza, Description du tableau cosmique*, texte établi et traduit par D. Lauritzen, Paris 2015.
- Lenz-Behr: *P. Aelii Aristidis opera quae extant omnia*, ediderunt F.W. Lenz et C.A. Behr, I, Lugduni Batavorum 1976.
- Massa Positano: Enea di Gaza, *Epistole*, a cura di L. Massa Positano, II edizione riveduta e ampliata, Napoli 1962.
- PG LXXXVII: *Patrologiae Cursus Completus [...] Series Graeca ... accurante J.-P. Migne, Tomus LXXXVII: Procopii Gazaei, Christiani rhetoris et hermeneutae, opera quae reperiri potuerunt omnia*, Paris 1865.
- Rhys Roberts: W. Rhys Roberts, *On Style: The Greek Text of Demetrius "De elocutione."* Edited after the Paris Manuscript, Cambridge 1902.

## **B. Opere consultate**

- Amato 2005: E. Amato, *Sei epistole mutuae inedite di Procopio di Gaza ed il retore Megezio*, «BZ» 98, 367-382.
- Amato 2010: *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le epistole di Procopio di Gaza*, a c. di E. Amato, Alessandria.
- Amato 2017: E. Amato, *Tradition manuscrite et tradition érudite de Procope et Enée de Gaza: deux nouvelles découvertes*, in Amato - Corcella - Lauritzen 2017, 521-556.
- Amato - Corcella - Lauritzen 2017: *L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23-25 mai 2013*, éd. par E. Amato - A. Corcella - D. Lauritzen, Leuven-Paris-Bristol.
- Anderson 1993: G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York.
- Bitton-Ashkelony 2017: B. Bitton-Ashkelony, *Monasticism in Late Antique Gaza: A School or an Epoch?*, in Amato - Corcella - Lauritzen 2017, 19-36.
- Bitton-Ashkelony - Kofsky 2004: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. by B. Bitton-Ashkelony - A. Kofsky, Leiden-Boston.
- Bitton-Ashkelony - Kofsky 2006: B. Bitton-Ashkelony - A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Leiden-Boston.
- Bowersock 1969: G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.
- Brown 2003: P. Brown, *Povert  e leadership nel tardo impero romano*, Bari (tr. it. di *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover-London 2002).
- Cavallo 2007: G. Cavallo, *Leggere a Bisanzio*, Milano.
- Champion 2014a: M.W. Champion, *Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford.
- Champion 2014b: M.W. Champion, *'The Academy and the Lyceum Are Among Us': Plato and the Platonic Tradition in the Works of Aeneas, Zacharias and Procopius*, in *Plato in the Third Sophistic*, ed. by R.C. Fowler, Boston-Berlin, 259-282.
- Champion 2017: M.W. Champion, *Reframing Neoplatonism in Zacharias Scholasticus' Ammonius*, in Amato - Corcella - Lauritzen 2017, 99-115.

- Ciccolella 2000: F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria.
- Ciccolella 2006: F. Ciccolella, *Swarms of the Wise Bee: Literati and Their Audience in Sixth-Century Gaza*, in *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, éd. par E. Amato - A. Roduit - M. Steinrück, Bruxelles, 78-95.
- Ciccolella 2016a: F. Ciccolella, *Träumen von Maiuma: Wirklichkeit und Einbildung in den Briefen des Prokop von Gaza*, «RQA» 111, 70-84.
- Ciccolella 2016b: F. Ciccolella, *What Did Diodorus Write? Friendship and Literary Criticism at the School of Gaza*, «SCI» 35, 103-119.
- Cribiore 2007: R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton-Oxford.
- Dunbabin 2014: K.M.D. Dunbabin, *Mythology and Theatre in the Mosaics of Greco-Roman East*, in *Using Images in Late Antiquity*, ed. by S. Birk - T. M. Kristensen - B. Poulsen, Philadelphia, 227-252.
- Fournet 2009: J.-L. Fournet, *Esquisse d'une anatomie de la lettre antique tardive d'après les papyrus*, in *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive. Actes du colloque international (Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003)*, éd. par R. Delmaire - J. Desmulliez - P.-L. Gatier, Lyon, 23-66.
- Gertz - Dillon - Russell 2012: *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius*, transl. by S. Gertz, J. Dillon, D. Russell, London.
- Gigli Piccardi 2017: D. Gigli Piccardi, *Poesia e filosofia in Giovanni di Gaza*, in Amato - Corcella - Lauritzen 2017, 131-149.
- Glucker 1987: C.A.M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Period*, Diss. Oxford University.
- Greco 2010: *Coricio di Gaza, Due orazioni funebri (orr. VII-VIII Foerster, Richtsteig)*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Greco, Alessandria.
- Grünbart 2015: M. Grünbart, *From Letter to Literature: A Byzantine Story of Transformation*, in *Medieval Letters: Between Fiction and Documents*, ed. by C. Høgel - E. Bartoli, Turnhout, 291-306.
- Hevelone-Harper 2005: J.L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore.
- Hörandner 1981: W. Hörandner, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien.
- Karlsson 1962: G. Karlsson, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du X<sup>e</sup> siècle analysés et commentés*, Uppsala.
- Klitenic Wear 2017: S. Klitenic Wear, *Aeneas, Zacharias, and Plotinus on Whether Causation Involves a Change*, in Amato - Corcella - Lauritzen 2017, 117-130.
- Littlewood 1999: A.R. Littlewood, *The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods*, «DOP» 53, 19-41.
- Loukaki 2015: M. Loukaki, *Le profil des enseignants dans l'Empire Byzantin à la fin de l'Antiquité tardive et au début du Moyen Âge (fin du VI<sup>e</sup>-fin du VII<sup>e</sup> siècle)*, in *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*, ed. by T. Antonopoulou - S. Kotzabassi - M. Loukaki, Boston-Berlin-München, 217-243.

*Pubblico e privato nelle lettere*

- Lupi 2012: S. Lupi, *Il mito di Afrodite e Adone alla scuola di retorica di Gaza*, «REA» 114, 83-100.
- Maltese 1984: E.V. Maltese, *Un'epistola inedita di Procopio di Gaza*, «PP» 39, 53-55.
- Matino 2004: G. Matino, *La lingua delle lettere di Procopio di Gaza*, in *Atti del VI Convegno nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Catania-Messina, 2-5 ottobre 2000)*, a c. di T. Creazzo - G. Strano, Catania, 531-541.
- Metzler 2015: K. Metzler, *Prokop von Gaza. Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome. Teil 1: Der Genesiskommentar*, Berlin.
- Metzler 2016: K. Metzler, *Prokop von Gaza. Der Genesiskommentar. Aus den 'Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome' übersetzt und mit anmerkungen versehen*, Berlin.
- Mullett 1981: M. Mullett, *The Classical Tradition and the Byzantine Letter*, in *Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham Thirteen Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979*, ed. by M. Mullett – R. Scott, Birmingham, 75-93.
- Parriniello 2010: R.M. Parriniello, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*, Roma.
- Penella 2009: *Rhetorical Exercises from Late Antiquity: A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*, ed. by R.J. Penella, Cambridge.
- Pernot 1993: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, II, Paris.
- Pernot 2005: L. Pernot, *Rhetoric in Antiquity*, Washington, DC (Engl. tr. of *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000).
- Saliou 2005: C. Saliou (éd. par), *Gaza dans l'antiquité tardive: archéologie, rhétorique et histoire*, Salerno.
- Sidebottom 2009: H. Sidebottom, *Philostratus and the Symbolic Role of the Sophist and Philosopher*, in *Philostratus*, ed. by E. Bowie - J. Elsner, Cambridge, 69-99.
- Sivan 2008: H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford.
- Tirrito 2016: S. Tirrito, *Enea di Gaza, Epistole. Testo, traduzione e commento critico*, Tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Torino.
- Trapp 2003: M. Trapp, *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge.
- Watts 2006: E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Watts 2009: E.J. Watts, *The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius*, «GRBS» 49, 113-133.
- Watts 2017: E.J. Watts, *The Letter Collection of Aeneas of Gaza*, in *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, ed. by C. Sogno - B.K. Störin – E.J. Watts, Oakland, CA, 384-393.
- Westerink 1967: L.G. Westerink, *Ein unbekannter Brief des Prokopios von Gaza*, «BZ» 60, 1-2.
- Whitmarsh 2005: T. Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford.

*Abstract*

Gli epistolari di Procopio ed Enea di Gaza ricoprono un ruolo fondamentale per ricostruire i gusti, le aspettative e i valori morali dei membri della scuola retorico-filosofica che fiorì nella città palestinese tra il V e il VI secolo. La “deconcretizzazione” tipica delle lettere tardo-antiche, l’uso delle convenzioni del genere epistolografico e il tentativo di trasmettere ai propri lettori una *persona* non oscurano del tutto la dimensione privata di Enea e Procopio che emerge dalle loro lettere. In particolare, alcune lettere che entrambi gli autori indirizzano a Diodoro, avvocato e amico comune, permettono di intuire i complessi rapporti che legavano tra loro i sofisti cristiani di Gaza.

The letters of Aeneas and Procopius of Gaza play a fundamental role to reconstruct the tastes, expectations, and moral values of the members of the rhetorical-philosophical school that flourished in the Palestinian city between the fifth and the sixth centuries C.E. The “deconcretization” of late antique epistolography, the use of the literary conventions of the epistolary genre, and the authors’ attempt to transmit a *persona* to their readers do not obscure completely our view of Aeneas and Procopius as individuals. In particular, some letters that both authors addressed to Diodorus, a lawyer and a common friend, allow us to glimpse the complex relationships that connected Gaza’s Christian sophists to each other.