

Il segno politico di Ipazia nella poesia civile di Pallada

di Gemma Beretta

Abstract

The epigram of the Greek Anthology IX 400 has generated an age-old debate. The discussion is about its attribution to the Alexandrine poet Palladas – the last great exponent of the Hellenic civil poetry – and its dedication to the philosopher Hypatia. If we read the epigram in the context of Palladas' poetics as well as in that of the Neo-platonic sources (in particular Synesius and Damascius) mentioning Hypatia, we are allowed to claim that this poem offers a precious evidence about the philosopher's teachings and her political relevance between the end of the IV and the beginning of the V century A.D. The epigram, in fact, is to be considered one of the poems that Palladas dedicated to the debate on the 'fair political practice' that inflamed the Hellenic milieu. In relation to the betrayal of the Platonic political ideal by Themistius, the true philosopher Hypatia rises into the Eastern sky, as the earthly embodiment of the heavenly Virgin.

*Anche nelle formiche e nei moschini c'è ira, dicono:
l'ira c'è pure in esseri da niente,
e inviti me a espormi a tutti senza mostrare ire,
tanto da non ribattere con nude
parole a chi è ingiusto a fatti?
Dovrò cucirmi la bocca
con un giunco, da adesso in poi, e non fiatare più!¹*

Pallada, *Antologia Palatina X 49*

Attorno alla fine del quarto secolo d.C. negli ambienti intellettuali ellenici vi fu una vera e propria svolta rispetto alla tendenza del periodo precedente nel quale era arrivato alle sue più estreme espressioni il tema del *contemptus mundi*. In questa svolta e nell'ampiezza e profondità del dibattito che seppe suscitare, il filologo napoletano Antonio Garzya ha da tempo riconosciuto la "forza creativa" di cui fu ancora ca-

¹ Tr. it. di A. Rodighiero.

pace quest'ultima fase del mondo antico². Il dibattito, infatti, non riguardò solo la necessità che gli intellettuali tornassero ad assumere su di sé la responsabilità delle sorti della *politeia* di contro alla tendenza che li aveva spinti sempre più lontano dallo spazio dell'azione politica. In modo più profondo e interessante esso si configurò anche come una polemica piuttosto accesa sui modi in cui questa responsabilità si sarebbe dovuta concretizzare. Rispetto al primo punto si trovarono concordi tutti coloro che, Elleni, Ebrei o Cristiani, avevano scelto di abbracciare l'ideale classico della *paideia*: è questo il terreno di incontro di quanti, pur appartenendo a diverse religioni, riconoscono come unico nemico comune l'irrazionalità dell'incultura nelle sue diverse manifestazioni³. La questione più sottile e meno facile da definire, però, riguardava i modi in cui si deve adempiere al proprio impegno civile, qualora se ne assuma la necessità. Verso la fine degli anni Ottanta del IV secolo i termini della questione si erano precisati nella polemica che coinvolse un uomo politico di notevole importanza e prestigio: il filosofo e oratore Temistio.

Temistio e Pallada

Temistio è un personaggio di rilievo nella storia della tarda antichità. Pur nel mutare degli imperatori e delle loro opzioni politiche e religiose, la sua lunga carriera politica, accompagnata da una vasta produzione di orazioni⁴ e da altre opere che rimandano alla tradizione filosofica platonica, non vide declino dal 355 fino al 384 d.C., al tempo di Teodosio il Grande, allorché assurse alla prestigiosa carica di prefetto

² Cfr. A. Garzya, "Sul rapporto tra teoria e prassi nella greco-tardoantica e medievale", in *Il Mandarinino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 201-219.

³ Un importante contributo a questa riflessione si trova nell'opera di Sinesio, "Dione o del vivere secondo il suo ideale", in *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, a cura di A. Garzya, UTET, Torino 1989 e nella *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico con particolare riferimento al libro VII; vd. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, l. I (Sources Chrétiennes 477), Les Éditions du Cerf, Paris 2004.

⁴ Cfr. *Discorsi di Temistio*, a cura di R. Maisano, UTET, Torino 1995.

della città di Costantinopoli. Possiamo facilmente immaginare le motivazioni all'origine della reazione polemica che si manifestò negli ambienti ellenici quando Temistio accettò questa carica: tra le virtù dell'imperatore Teodosio non si poteva certo elencare quella della tolleranza. È con Teodosio, infatti, che ha inizio una politica propriamente nemica del culto ellenico e delle chiese cristiane non allineate con la chiesa cattolica, che di lì a poco, infatti, diventerà la chiesa cristiana dominante. La traduzione legale di questa opzione politica è testimoniata dal *Codice Teodosiano*; l'evento simbolo di questa strategia politica fu la distruzione del tempio di Serapide ad Alessandria d'Egitto nel 391 d.C.⁵.

La scelta da parte di un politico elleno di affiancare questo imperatore cristiano non poteva quindi passare inosservata: non a caso, infatti, l'attacco a Temistio venne proprio dalla cerchia degli Elleni, i quali trovarono un portavoce nel poeta alessandrino Pallada⁶. In un epigramma, che si è soliti far risalire all'anno della nomina di Temistio a prefetto di Costantinopoli, il poeta lo apostrofa in questo modo (**AP XI 292**):

⁵ Per approfondimenti su questo aspetto cfr. E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, tr. it. di V. Verdiani, Bruno Mondadori, Milano 2000.

⁶ Poche sono le notizie biografiche su questo poeta, probabilmente giovane al tempo della polemica con Temistio, e oscuro, come egli stesso si tratteggia negli epigrammi che lo descrivono povero in canna a causa del suo umile lavoro di maestro elementare. Per la critica letteraria Pallada è rimasto nell'ombra fino al nostro tempo. Molto amato fu invece in epoca bizantina proprio dai poeti che si ispirarono ai suoi epigrammi, traendone idee che si sono tramandate al di là della poca rilevanza che l'autore ha avuto nella storia della poesia. Per l'influsso di Pallada nelle epoche successive fino ai nostri giorni vd. A. Rodighiero, "Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento (con due proposte di lettura)", in *Incontri triestini di filologia classica*, a cura di L. Cristante e A. Tessier, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2004, pp. 90-91. Sulla qualità della poesia di Pallada cfr. L.A. Stella, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Zanichelli, Bologna 1949. In particolare, la studiosa riconosce a Pallada la forza dell'autentica poesia civile ellenica, che finalmente torna a risuonare in lingua greca dai tempi di Ipponatte e di Aristofane. Sulla *parresia* di Pallada vd. AP X 92: *κἀγὼ φέρω σοι τῆς ἐμῆς ἀηδόνοσ / ἐπίγραμμα σεμνόν, ἄξιον παρρησίας*: «Ti porto in dono la mia musa anch'io: / un epigramma serio, d'uno spirito libero degno» (tr. it. di L. A. Stella). Sul concetto di *parresia* vd. S. Ferrando, *Michel Foucault: la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, Franco Angeli, Milano 2012.

Ἄντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος, ἐς πόθον ἦλθες
ἄντυγος ἀργυρέης· αἰσχος ἀπειρέσιον.
ἦσθά ποτε κρείσσων· αὐθις δ' ἐγένου πολὺ χείρων.
Δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω· νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

Sedevi in alto sulla volta celeste e ti venne desiderio
di un cocchio d'argento. Oh incommensurabile onta!
Da grande qual eri ti facesti ben piccolo.
Ma ti prego, rifai la via in su, quella appunto che in giù tu
credesti portasse, giacché, credendo di ascendere, in realtà
sei disceso.⁷

La traduzione italiana rende a stento la densità dell'ironia che emerge dal testo greco. Nei primi due versi la contrapposizione è giocata sul termine ἄντυξ, che significa contemporaneamente “volta celeste” e “cocchio”, e quindi nella seconda occorrenza indica il *carrus argenteus* dei magistrati; nel secondo verso l’“incommensurabile onta” (αἰσχος ἀπειρέσιον) evoca l'εὐχος ἀπειρέσιον, che è termine tecnico per le lodi dei magistrati. Questo epigramma, sottolinea Garzya,

Denuncia subito l'ambiente della polemica e la sua tenuta culturale. Chi adopera un tessuto concettuale e formale sì fitto di (neo)platonismo non può stare dall'altra parte della barriera, se rimprovera a Temistio di essersi dato alla politica, non è perché vuole spingerlo alla filosofia come asceti: vuole solo preservarlo dal pericolo che un eccessivo amore per le cose terrene gli faccia trascurare la filosofia come alta *paideia*.⁸

La contrapposizione tra due scelte di vita antitetiche viene qui richiamata attraverso la metafora della strada che porta in alto (ἄνω) o in basso (κάτω), espressioni che rimandano ai dialoghi platonici – in particolare al *Fedro* e alla sua metafora del carro alato – e di qui all'opera di Plotino e alla rappresentazione di una via che conduce o verso il basso o verso l'alto che troviamo nelle *Enneadi*⁹. Nell'*Orazione*

⁷ Tr. it. di A. Garzya.

⁸ A. Garzya, *Sul rapporto*, cit., p. 207.

⁹ Cfr. Platone, *Fedro* 246a ss. e Plotino, *Enn.* IV 8, 1, 11-39.

XXXIV, *A chi lo accusava di aver accettato la prefettura urbana*, Temistio aveva utilizzato proprio questi stessi riferimenti:

Non attaccarti dunque alle parole e non credere che la partecipazione alla vita pubblica sia poca cosa solo perché Platone nella repubblica si serve di una parola di significato negativo quanto parla di quelli che dalla contemplazione divina ‘discendono’ a quella umana; pensa invece che ‘alto’ e ‘basso’ sono concetti complessi. Piuttosto è meschino Epicuro, e con lui ogni suo seguace che apprezzi il piacere del corpo, mentre Platone è sempre in alto, e con lui chiunque segue Platone cercando di essere simile a Dio. Quanto a me, sono a mezza strada, e mi piace poter essere ora in alto, ora in basso. Ma il mio stare in basso non è propriamente il livello inferiore, anzi deriva dall’alto, e in alto tende a ritornare.¹⁰

Con la sua irridente tecnica del rovesciamento – che ci immette anche nell’orizzonte della filosofia cinica –, Pallada rivolge contro Temistio le sue stesse argomentazioni e gli rimprovera di aver realizzato nei fatti proprio il contrario di quanto affermato con le parole¹¹.

Recentemente, un prezioso studio di Andrea Rodighiero¹² ha approfondito l’intuizione di Antonio Garzya circa l’opportunità di chiarire il significato dell’epigramma alla luce dei riferimenti filosofici platonici¹³

¹⁰ Temistio *Or.* XXXIV 30, 1-11, tr. it. di R. Maisano; vd. anche *Id.*, *Orr.* XVII (del 383) e XXXI (del 384).

¹¹ Antonio Garzya ritiene impossibile che sia stato Pallada con il suo epigramma a suscitare la reazione difensiva di Temistio. Conferma questa tesi J. Stenger, “Themistios und Palladas”, *Byzantion*, 77 2007, pp. 399-415. Diverso il parere di A. Rodighiero, *Il vizio della poesia*, cit., p. 88, nota 62.

¹² A. Rodighiero, *Il vizio della poesia*, cit., pp. 67-95.

¹³ L’apertura al linguaggio filosofico di AP XI 292 non era per altro stata vista da Luigia Achillea Stella che, infatti, reputa questo epigramma una caduta di stile del poeta e così ne parla: «Quando nel 384 il celebre professore di Antiochia Temistio accetta la nomina a prefetto di Costantinopoli dall’imperatore Teodosio, venendo a sconfessare implicitamente in pubblico con tale atto e le proprie dottrine e la causa dell’ellenismo, patrocinata con fervore sotto il governo di Giuliano, Pallada non esita a esprimere la propria indignazione con tutta la passione del giovane deluso di veder cadere dal piedestallo un idolo. Peccato che la fiamma dell’indignazione si anneghi nella artificiosità della forma retorica, elaborata con una ricerca di effetti peregrini di cui pure sarà stato senza dubbio orgoglioso il giovane autore, ancor fresco di studi» (L. A. Stella, *Cinque poeti*, cit., pp. 326-327).

e ha individuato anche in un altro epigramma le tracce di un attacco di Pallada a Temistio proprio sul terreno della filosofia platonica, in un quadro linguistico e semantico squisitamente cinico (AP X 45):

Ἴ Αν μνήμην, ἄνθρωπε, λάβῃς, ὁ πατήρ σε τί ποιῶν
ἔσπειρεν, παύσῃ τῆς μεγαλοφροσύνης.
ἀλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον ὄνειρώσσω ἐνέφυσεν
ἀθάνατόν σε λέγων καὶ φυτὸν οὐράνιον.
ἐκ πηλοῦ γέγονας, τί φρονεῖς μέγα; τοῦτο μὲν οὕτως
εἶπ' ἄν τις κοσμῶν πλάσματι σεμνοτέρῳ.
εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν, ἐξ ἀκολάστου
λαγγείας γέγονας καὶ μιαρᾶς ῥανίδος.

Se ti ricordi, uomo, come ha fatto tuo padre a seminarti
smetterai la superbia. Ma Platone
vaneggiando in te infuse un'illusione, chiamandoti
immortale, e 'pianta celeste'.
Nato dal fango, sei, di che ti vantì? Lo direbbe così,
chi abbellisse il fatto in forma un po' più nobile.
Ma se cerchi la verità... sei nato da un coito
dissoluto, e da una goccia immonda.¹⁴

Mentre rimanda in modo esplicito a Platone, al quale si rivolge con l'evocativo termine di 'sognatore' (ὄνειρώσσω), Pallada richiama un passo dello stesso filosofo – questa volta tratto dal *Timeo* –, che allude alla derivazione divina dell'anima umana e all'esercizio della ricerca della verità come mezzo per partecipare al meglio della propria parte celeste:

E della specie più alta dell'anima umana conviene pensare che questa parte, della quale diciamo che abita nella sommità del nostro corpo, dio l'abbia data a ciascuno come un genio tutelare, e che essa ci solleva da terra alla nostra parentela nel cielo, come piante non terrene ma celesti (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον).¹⁵

¹⁴ Tr. it. di A. Rodighiero.

¹⁵ Platone, *Tim.* 90a, tr. it. di C. Giarratano, Laterza, Bari 1950. Su questo punto e su questo rinvio, si veda anche Sinesio, *Racconti egiziani o la Provvidenza*, I, 10, p. 479

Il poeta riprende le due parole-chiave del passo platonico, φυτὸν ε οὐράνιον, la “pianta” e la sua origine ultraterrena (οὐκ ἔγγειον), con evidente disegno derisorio: oppone una supposta tensione verso l’alto – la parte più alta dell’anima che ha sede all’apice del *soma*, il cielo come “luogo d’origine” – al basso più volgare, costruendo due poli opposti che stanno come su una verticale. Le parti basse del corpo, evocate nei due versi che chiudono il componimento, e il “fango” come sostanza “pesante”, sono contrapposti all’ οὐρανός con il quale, a detta di Platone, il genere umano sarebbe imparentato. Ma a scanso di equivoci, all’uomo cui l’epigramma si indirizza, viene ricordato al verso 5 la sua origine dal fango¹⁶.

Come in AP XI 292, il poeta adopera il passo platonico che il filosofo ben conosceva, costruendo anche qui «un sistema assiale che in un percorso dall’elevato all’infimo finisce per collocare il suo nemico nel fango, sottolineandone la comune, immonda origine»¹⁷.

Gli epigrammi AP XI 292 e X 45 vanno quindi ad aggiungersi alla serie di epigrammi da riferire alla polemica con Temistio, tra i quali Rodighiero inserisce – come già aveva suggerito Stella¹⁸ – anche **AP XI 340**:

Ῥμοσα μυριάκις ἐπιγράμματα μηκέτι ποιεῖν,
πολλῶν γὰρ μωρῶν ἔχθραν ἐπεσπασάμην·
ἀλλ’ ὀπότεν κατίδω τοῦ Παφλαγόνος τὸ πρόσωπον
Πανταγάρθου, στέξαι τὴν νόσον οὐ δύναμαι.

Ho mille volte giurato di non più comporre epigrammi,
perché di troppi sciocchi l’inimicizia attiro.

Garzya: «Quando la parte divina dell’anima non s’accompagna alla parte inferiore ma a più riprese la respinga ritraendosi in sé stessa, è naturale che col tempo anch’essa si tempri, si da resistere agli attacchi e, come soffusa di divino splendore, non più essere esposta agl’influssi dei dèmoni. Così l’essere vivente diviene allora veramente divino nella sua individualità e interezza; è sulla terra una pianta celeste (φυτὸν οὐράνιον), che non ha ricevuto innesto estraneo dal quale produrre frutti, ma che, eventualmente, avrebbe ridotto anche quello alla sua natura».

¹⁶ A. Rodighiero, *Il vizio della poesia*, cit., p. 89.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. L. A. Stella, *Cinque poeti*, cit., p. 329.

Ma quando la faccia poi del Paflagone
mi vedo innanzi, vincere quel mio morbo non so.¹⁹

Pallada e Ipazia

Non sfugge a Garzya e a Rodighiero la prossimità tra le tematiche sollevate da Pallada a quanto leggiamo nelle opere di Sinesio di Cirene²⁰, filosofo, vescovo, nonché allievo tra i più noti della cerchia di Ipazia²¹. Non sembra invece colpirli la consequenzialità logica di questi epigrammi indirizzati a Temistio con quello da Pallada dedicato alla filosofa alessandrina (AP IX 400)²²:

¹⁹ Tr. it. di E. Romagnoli (modificata). Temistio era originario della Paflagonia, dove era nato nel 317 d.C. e dove, con ogni probabilità, dovette pronunciare proprio quell'*Orazione XXVII* sui maestri e le scuole famose nella quale compare il rimando al *Timeo* evocato anche da Pallada nell'epigramma AP X 45: la faccia del Paflagone che Pallada non riesce a vedere senza farsi 'scappare' un epigramma potrebbe senz'altro essere quella di Temistio.

²⁰ A. Garzya, *Introduzione*, in *Opere di Sinesio*, cit., pp. 9-51; A. Rodighiero, *Il vizio della poesia*, cit., p. 85. Su Sinesio cfr. anche Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Les Belles Lettres, Paris 1951; A. Cameron - J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993; M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e Cultura in Sinesio di Cirene*, La Nuova Italia, Firenze, 1994.

²¹ Su Ipazia: G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993; M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, English trans., Harvard University Press, Cambridge-London 1995; Chr. Lacombrade, *Hypatia*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, XVI, 1994, coll. 956-957; Chr. Lacombrade, "Hypatie, un singulier 'revival' du cynisme", *Byzantion*, 65 (1995), pp. 529-531; H.D. Saffrey, *Hypatie d'Alexandrie*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, 2000, pp. 814-817; Chr. Lacombrade, "Hypatie, Synésios de Cyrène et le patriarcat alexandrin", ed. postuma a cura di N. Aujoulat, *Byzantion*, 71 (2001), pp. 404-421; S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2010; P.J. Teruel, *Filosofia y ciencia en Hipatia*, Gredos, Madrid 2011.

²² Un'annosa discussione, del resto, riguarda questo componimento e l'opportunità o meno di riferirlo a Ipazia attribuendone la paternità a Pallada. Quest'ultima è accettata e sostenuta da Jacobs, Rubensohn, Stadtmüller, Peek e Stella, contestata da Franke (vd. la discussione in P. Waltz - G. Soury, *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, Paris 1974, VIII, p. 25). A partire dagli anni Sessanta del Novecento il dibattito è ripreso con G. Luck, "Palladas christian or pagan", *Harvard Studies in Classical Philology* LXII (1958), pp. 445-471, che rifiuta l'attribuzione a Pallada e la dedica alla filosofa, e J. Irmscher, *Palladas und Hypatia (Zu Anthologia Palatina 9,400)*, in *Actes de la VI Conférence Internationale des Etudes Classiques des Pays Socialistes* [1962], publ. par B. Gerov, V. Velkov et K. Tapkova-Zamova, Académie des Sciences, Sofia 1963, pp. 313-318, che smonta le argomentazioni di Luck. Più recentemente l'attribuzione a Pallada è stata decisamente respinta da A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Clarindon Press, Oxford 1993, pp. 323-325, i cui argomenti sono stati contrastati da E. Livrea, "A.P. 9.400: iscrizione

“Όταν βλέπω σε, προσκυνῶ, καὶ τοὺς λόγους,
τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν βλέπων
εἰς οὐρανὸν γὰρ ἐστὶ σου τὰ πράγματα,
Ἰπατία σεμνή, τῶν λόγων εὐμορφία,
ἄχραντον ἄστρον τῆς σοφῆς παιδεύσεως

Quando ti vedo mi prostro davanti a te e alle tue parole,
vedendo la casa astrale della Vergine,
infatti è rivolto al cielo ogni tuo atto
Ipazia sacra, bellezza delle parole,
astro incontaminato della sapiente cultura.²³

Il componimento ruota tutto attorno al secondo verso:

εἰς οὐρανὸν γὰρ ἐστὶ σου τὰ πράγματα²⁴

che riprende le tematiche già incontrate in Pallada della tensione tra alto e basso e il riferimento al cielo. Anche qui, come nei precedenti epigrammi, la traduzione italiana rischia di oscurare la ricchezza evocativa del testo e la forte contrapposizione tra la prima parte del verso, dove εἰς οὐρανὸν (“verso il cielo”) indica l’estrema tensione verso l’alto e la seconda parte, in cui il termine πράγματα rimanda all’agire concreto in tutte le sue accezioni, tra le quali è compresa anche l’azione politica. Come nell’epigramma AP XI 292 rivolto a Temistio, anche qui il riferimento alla volta celeste sta a indicare la tensione verso la ricerca della verità, la pratica della filosofia. In Ipazia, però, terra e cielo trovano un punto di contatto: proprio perché capace di realizzare pienamente

funeraria di Ipazia?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 117 (1997), pp. 99-102. Il papirologo italiano utilizza un’importante argomentazione che sposta finalmente la discussione anche sul piano della lettura complessiva delle informazioni tramandate su Ipazia, facendo particolarmente leva sulla testimonianza filosofica di Damascio. Per questo motivo Livrea dà alla discussione un contributo fondamentale, da cui è opportuno partire per ogni ulteriore approfondimento. Lo studioso però arriva a una conclusione rispetto al tempo in cui l’epigramma fu scritto – lo considera, come dice il titolo, un’iscrizione funeraria in memoria della filosofa – con la quale non concordo, ritenendo più corretta la lettura data in proposito da Luigia Achillea Stella alla quale mi rifarò portando nuovi argomenti alla sua tesi.

²³ Tr. it. nostra.

²⁴ Questo verso è anche molto importante per confermare l’attribuzione di AP IX 400 a Pallada: si veda l’assonanza con AP X 90 (*infra*), attribuito unanimemente al poeta di Alessandria.

l'ideale umano della virtù politica, Ipazia può avere accesso al divino. Per questo motivo, a differenza di quanto gli accade vedendo la faccia di Temistio (ὅποταν κατίδω τοῦ Παφλαγόνος τὸ πρόσωπον)²⁵, quando vede la filosofa comparirgli davanti, il poeta, lungi dall'essere colpito dalla "malattia" della lingua biforcuta, viene preso da un atteggiamento di reverente timore (Ὅταν βλέπω σε, προσκυνῶ, καὶ τοὺς λόγους)²⁶ che lo conduce a inchinarsi di fronte a lei, quale presentificazione terrena della vergine celeste, vero e proprio fenomeno di catesterismo²⁷ e vera e propria realizzazione di quella pianta celeste che era rimasta inaccessibile al suo precursore Temistio.

Ogni cosa è rivoltata

È ancora una fonte (neo)platonica, per quanto molto più tarda, a confermare questa lettura dell'epigramma di Pallada e il suo collegamento stretto e affascinante con la serie di epigrammi dedicati a Temistio. Si tratta, come ha ben intuito Livrea²⁸, della *Vita di Isidoro* di Damascio²⁹. Nel cuore dell'opera nella quale tratteggia anche la biografia della maestra di Alessandria, Damascio così la ricorda:

²⁵ AP XI 340.

²⁶ AP IX 400.

²⁷ Secondo E. Livrea, "Ἰ γυναικεία ῥακή di Ipazia", *Eikasmos*, VI, 1995, pp. 271-273: p. 273 e Livrea, *A.P. 9.400: iscrizione funeraria di Ipazia?*, cit., p. 100, il catesterismo qui evocato rimanda direttamente a Diogene il Cinico e al suo catesterismo attestato dal poeta Cercida: vd. fr. 54 Livrea. Su questo l'autore rimanda al proprio studio "La morte di Diogene cinico", in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1987, pp. 427-433.

²⁸ E. Livrea, "Ἰ γυναικεία ῥακή di Ipazia", cit., pp. 271-273. Damascio scrisse la *Vita di Isidoro* attorno alla fine del V secolo d.C. Per approfondimenti cfr. F. Trabattoni, "Per una biografia di Damascio", *Rivista di storia della filosofia*, 2, 1985, pp. 179-201. Per una lettura della testimonianza su Ipazia nel quadro complessivo dell'opera rimando a Beretta, *Ipazia*, cit., pp. 104-108.

²⁹ L'opera ci è pervenuta in forma frammentaria ed è stata ricostruita da C. Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Olms, Hildesheim 1967 e, più recentemente, edita e tradotta da P. Athanassiadi (ed.) *Damascius: The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athen 1999. Cfr. R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskius* (1911), Bliolife, Liepzig 2009.

Oltre che nell'arte di insegnare, giunse al grado più alto della virtù pratica, essendo cioè giusta e saggia (δικαία τε καὶ σόφρων) continuò a essere vergine per tutta la vita (διετέλει παρθένος), ed era così bella e avvenente (οὕτω σφόδρα καλή τε οὔσα καὶ εὐειδής) che anche uno di coloro che solivano frequentarla cadde innamorato di lei. Egli non era in grado di dominare il suo amore, ma offriva anche a lei lo spettacolo della sua passione. I discorsi rozzi, dunque, dicono che Ipazia lo liberò dalla malattia attraverso la musica; la verità, invece, proclama che già da tempo i rimedi offerti dalla musica avevano fallito, e che, invece, lei stessa presentandogli una delle pezze usate dalle donne per il mestruo, gettatagliela e mostrandogli il simbolo della generazione impura, disse «questo, dunque, ami o giovane, niente di bello». Egli, vergognoso e smarrito (ὑπ'αἰσχύνῃς καὶ θάμβους) a causa dell'indecente dimostrazione, si turbò nell'anima e assunse un atteggiamento più assennato. Poiché tale era la natura di Ipazia, era cioè pronta e dialettica nei discorsi, accorta e politica nelle azioni, tutta la cittadinanza, a buon diritto, la amava e la ossequiava (προσεκύνει) grandemente, e i capi, ogni volta che si prendevano carico delle questioni pubbliche, erano soliti andare prima da lei.³⁰

Il passo è tutto giocato su un effetto di paradossalità e di rovesciamento, lo stesso cui ci ha già abituato la poetica di Pallada: chi si reca come studente alla scuola di Ipazia «per farsi istruire in questioni erotiche»³¹ impara da lei a dirigere e ordinare i propri impulsi sotto la guida della ragione e, quindi, a procedere gradualmente verso l'amore di ciò che è bello e alla conoscenza dei più alti misteri. Tra gli allievi che seguono la strada indicata dalla maestra ve ne è uno che non è più in grado di dominare la sua passione, di vincere il suo impulso ordinandolo secondo la ragione. L'errore del giovane si manifesta come una malattia, inguaribile nonostante i vari metodi tentati. È qui che si gioca il paradosso: questo giovane, sinceramente spinto dal desiderio di ap-

³⁰ Damascio, *Vita Isidori*, 77.14-16 - 79.9-11 Zintzen (tr. it. di G. Beretta).

³¹ Sinesio, *Dione o del vivere secondo il suo ideale* 1.15, p. 706 Garzya. Questa espressione è riferita a Aspasia, maestra di Socrate. Per il collegamento di questo passo a Ipazia cfr. G. Beretta, *Ipazia*, cit., pp. 61-68.

prendere l'amore del bello, è stato pressoché costretto a innamorarsi della straordinaria bellezza incarnata dalla maestra; è proprio la natura di Ipazia, così «bella e avvenente» (οὕτω σφόδρα καλή τε οὔσα καὶ εὐειδής), a costringere il giovane ad amarla. Il suo errore non sta quindi nella scelta dell'oggetto verso il quale indirizzare l'amore, ma risiede, piuttosto, nella sua disposizione verso quell'oggetto, nel suo impulso senza freno. Un giorno, dunque, Ipazia gli compare dinnanzi impugnando una pezza sporca di sangue mestruale e mentre gliela mostra gli dice: «questo, dunque, ami, o giovane, niente di bello». Davanti a questa visione e a queste parole il giovane prova un tale smarrimento, misto di timore e di vergogna (ὑπ'αἰσχύνῃς καὶ θάμβους) per quanto è avvenuto, che, immediatamente, la sua anima si converte ed egli si dispone in modo più assennato, seguendo docile e obbediente l'amata maestra.

Damascio mutua i termini con i quali descrive la radicale modificazione dell'innamorato di Ipazia dal *Fedro* e dalla metafora del carro alato. Il carro trainato dai due cavalli e guidato dall'auriga rappresenta l'anima tripartita: l'auriga simboleggia la ragione; il cavallo buono, naturalmente incline a seguire gli ordini dell'auriga, l'anima impulsiva e, infine, il cavallo cattivo, sempre portato alla disobbedienza, l'istinto. Se l'auriga si mostra indeciso, è il cavallo che personifica l'istinto ad avere la meglio e a trascinare anche l'altro in una corsa sfrenata e pericolosa. È questo, ad esempio, ciò che accade quando l'anima si trova molto vicina al volto amato:

Quando l'auriga alla vista del volto amoroso, tutto infiammato l'animo di quella sensazione, è invaso dalla mania e dal pungolo della passione, il cavallo docile all'auriga, costretto ora come sempre dal pudore, si trattiene dal lanciarsi sull'amato, ma il cavallo sordo alle sferzate della frusta, scalpitando è spinto di forza e, mettendo in grande imbarazzo il compagno e l'auriga, li costringe ad avanzare verso l'amato e a rammemorare i piaceri dell'amore afrodisiaco. E i due da principio resistono, infuriati d'essere for-

zati ad azioni mostruose e proibite, ma alla fine, non trovando un freno al male, spinti ad avanzare cedono e lasciano fare ciò che gli è imposto. E si fanno vicini all'amato e ne vedono la folgorante visione.³²

A questo punto il processo si inverte perché la strabiliante bellezza dell'amato si impone con tutta forza alla vista dell'auriga e così

la [sua] memoria è ricondotta alla natura della bellezza e di nuovo la vede alta su un sacro soglio a fianco della Temperanza, e al ricordo di questa visione l'auriga preso dal timore e dalla venerazione cade riverso all'indietro... Ora che si sono tratti un po' più lontani dall'amato, il primo corsiero, vergognoso e smarrito (ὕπαισχύνης τε καὶ θάμβους) inonda l'anima intiera di sudore, ma l'altro di nuova cerca di forzarli ad avanzare. Quando però, spesse volte sottoposto allo stesso trattamento, il malvagio abbandona l'insolenza, ubbidisce finalmente, tutto umiliato, alla guida dell'auriga e, quando vede il bell'amato, muore dalla paura. Così avviene che finalmente l'anima dell'amante tiene dietro all'amato, vergognosa e riverente.³³

È dunque questo ciò che è avvenuto al giovane e veemente innamorato di Ipazia, e la vergogna e lo sbigottimento di cui parla Damascio non sono stati motivati dall'indecenza di ciò che ha visto ma dall'indecenza che egli stesso ha mostrato cedendo al suo impulso bestiale. È l'amante, dunque, e non l'amata, ad aver messo in campo una indecente dimostrazione di sé, quella della debolezza della sua ragione. Per questo motivo, tutto vergognoso e umiliato, ritrova la giusta misura nel rapporto con la maestra.

Ma qual è la folgorante visione che lo costringe a vedere la vera natura della bellezza di Ipazia, bellezza che egli aveva solo confusamente percepito, onnubilato com'era dal predominio dei sensi? Ci viene in aiuto un altro passo della *Vita di Isidoro*, in cui Damascio riporta il racconto di un uomo cui accadde un evento molto simile a questo: una fol-

³² Platone, *Fedro*, 253e-254b (tr. it. di P. Pucci).

³³ Platone, *Fedro*, 254d-255a.

gorante visione di fronte a una statua di Afrodite³⁴ che gli disvela la vera natura della dea: non già quella volgare e sensuale, normalmente conosciuta dal popolo, ma l'Afrodite Celeste, la vergine che sa dar mostra della vera bellezza. Questa visione provoca nell'uomo uno sconvolgimento tale che egli comincia a sudare per lo sbigottimento (ὕπὸ θάμβους) e la sua anima si turba profondamente. A quell'uomo, cioè, accade proprio ciò che era avvenuto allo studente di Ipazia divenuto improvvisamente capace di riconoscere nella donna che lo fronteggia la vergine Ipazia, Afrodite/Ipazia, Ipazia/Igea, la dea della salute fisica e mentale che i Pitagorici simbolizzavano con il numero sette. Gli antichi attribuivano a questa dea uno straordinario potere: essa appariva nei sogni o si mostrava in visioni rapidissime e folgoranti che avevano la potenza di restituire, chi ne fosse toccato, all'originaria salute fisica e mentale³⁵. La dea era riconoscibile perché appariva con una spiga in mano: attraverso quella spiga – il simbolo della fertilità – il giovane amante riconosce la vera natura di Ipazia: la vergine Ipazia che incede stringendo nella mano un panno sporco di sangue mestruale – il simbolo della generazione impura – si è miracolosamente trasformata: ora ella è la vergine Igea e nelle mani stringe la spiga di grano, il simbolo benefico, portatore della fertilità. La donna maledetta e impura in virtù della materia ingrata del sangue, miracolosamente si è trasformata nella vergine incontaminata. Improvvisamente, sotto i nostri occhi tutto si è trasmutato. Oppure le cose non stanno così: non è il mondo che cambia, e ci accorgiamo che, alla fine di questo processo, il sangue è ancora sangue, «nulla di bello», Ipazia è ancora Ipazia, «una donna na-

³⁴ Damascio, *Vita Isidori*, 79, 10-11.

³⁵ Cfr. S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 49, che ricorda il culto di Iside in riferimento alla politica ecclesiastica di Cirillo e sottolinea che uno dei primi gesti di potere compiuti dal vescovo – il 28 giugno 414, circa un anno prima dell'assassinio di Ipazia – fu il trasferimento delle reliquie di San Giovanni vicino al Canopo, il luogo che era stato consacrato dagli Elleni al culto di Iside Medica. Su questo vedi anche S.A. Tacaks, "The Magic of Isis Replaced or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion", *Poikila Byzantina* 13, 1994, pp. 491-507.

ta da donna», il gesto solo un gesto che, così come è comparso, presto si ritrae. Non è il mondo che cambia ma noi che – educati da Ipazia – non siamo più come prima: è solo il nostro sguardo a essere mutato, così come è accaduto al povero e fortunato giovane innamorato. «La voce ispirata dice che non è lecito a cosa impura toccare cosa pura» (μὴ καθαρῶ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ)³⁶, recita un passo del *Fedone* molto amato da Sinesio. Di fronte a quanto gli è accaduto, l'amante/amato di Ipazia considera per la prima volta il vero significato di queste parole.

Astro incontaminato della sapiente cultura

Come è già stato notato da Livrea³⁷, nella testimonianza di Damascio su Ipazia ricorrono aspetti che rinviano allo stesso ambiente in cui era nato l'epigramma AP IX 400: troviamo, come abbiamo visto, la valenza neoplatonica³⁸ con rimandi che, per altro, ci portano direttamente al contesto già evocato dagli epigrammi di Pallada, lì dove vengono ri-

³⁶ Platone, *Fedone*, 67b; Sinesio, *epp.* 137 e 41, *Dione* 9. Su questa lettura vd. anche Chr. Lacombrade, "Hypatie, un singulier 'revival' du cynisme", *Byzantion*, 65, 1995, p. 531: «La vie du Cosmos, 'ce Vivant visible qui enveloppe le Vivant invisible', ne doit être entachée d'aucune souillure. N'être pas pur et se saisir pourtant de ce qui est pur, voilà, en effet, on peut le craindre, ce qui n'est pas permis – μὴ καθαρῶ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ – leitmotiv incessamment repris jusqu'au seuil de l'âge byzantin dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque, les *Stromates* de Saint Clement d'Alexandrie, dans Synésios, Socrate l'Ecclésiastique et certainement [...] dans la bouche eloquente d'Hypatie. Son geste brutal, la vierge philosophe ne le commente pas. À une adepte du Cynisme il suffisait de prêcher l'exemple. Son originalité c'est d'avoir fait (ô paradoxe) d'une servitude organique particulière à son sexe un élément de supériorité morale auquel l'homme (et surtout l'homme d'Orient), alors si méprisant à l'égard de la femme, ne saurait prétendre. Ce type de continence parfaite est à sa mesure. Il est l'expression d'une volonté lucide et souverainement autonome. Elle en est fière. C'est dans la tunique d'Athéna qu'elle a taillé l'étoffe de son tribôn».

³⁷ E. Livrea, "A.P. 9.400: iscrizione funeraria di Ipazia?", cit., p. 271.

³⁸ Oltre al riferimento al *Fedro* di Platone (cfr. sopra, nota 9), si trova anche quello alle *Enneadi* di Plotino. Per il riferimento al sangue mestruale, per primo D. Shanzer, "Merely a Cynic Gesture?", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, CXIII, 1985, pp. 61-66, ha rimandato, a mio parere correttamente, ai καταμήνια di Plotino, *Enn.* II, 9, 12, 20; V 8, 2, 6 s. Sull'interpretazione del gesto di Ipazia cfr. anche G. Beretta, *Ipazia*, cit., pp. 187-232; Lacombrade, *Hypatie, un singulier 'revival' du cynisme*, cit., pp. 529-531 e Lacombrade, *Hypatie, Synésios*, cit., pp. 404-421.

chiamati i dialoghi nei quali Platone ragiona sulla natura dell'anima e sulla possibilità data agli umani di tendere a una perfezione divina. Ma nel passo di Damascio troviamo anche la valenza cinica, che emerge soprattutto dalla "crudezza" dell'episodio dell'innamorato³⁹. Questo riferimento al cinismo, richiamato spesso anche a causa del rimando al mantello della filosofia con la quale Ipazia avrebbe fatto le sue apparizioni nella città (che Damascio descrive poco più sopra⁴⁰) è in genere percepito come irriducibile alla figura solenne⁴¹ della filosofa⁴². Ma se andiamo al nocciolo del cinismo, come ha sottolineato Gabriele Giannantoni⁴³, le analogie tra Ipazia e il mondo cinico sono meno peregrine di quanto si sia soliti abitualmente pensare:

l'atteggiamento cinico è fondamentalmente un atteggiamento di antagonismo con le istituzioni, con la civiltà e con la cultura predominanti. Il ritorno alla natura predicato dal cinismo ha questo senso, di contrapporre un altro mondo di valori e un'altra visione del mondo a quelli che la civiltà e la storia hanno, per così dire, imposto agli uomini. Ora, questo atteggiamento antitetico rispetto alla cultura, alla civiltà e alle istituzioni esistenti, c'è indubbiamente anche in Ipazia... C'è anche l'elemento della provocazione che è tipica del cinismo e c'è l'episodio emblematico con cui [Ipazia] fronteggia la passione del suo discepolo innamora-

³⁹ E. Livrea, "A.P. 9.400: iscrizione funeraria di Ipazia?", cit., p. 271, sottolinea il rimando alla filosofa cinica Ipparchia, la cui storia si trova tra gli altri aneddoti della tradizione cinica in G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Roma 1983, II, pp. 496-502, sotto il titolo *De venereis voluptatibus*.

⁴⁰ Damascio, *Vita Isidori*, 77, 1-8 Zintzen: «di natura più nobile del padre, non si accontentò del sapere che viene attraverso le scienze matematiche e cui era stata introdotta da lui, ma, non senza altezza d'animo, si dedicò anche alle altre scienze filosofiche. La donna, gettatosi addosso il mantello e facendo le sue uscite nel mezzo della città, spiegava pubblicamente, a chiunque volesse ascoltarla, Platone o Aristotele o le opere di qualsiasi altro filosofo» (tr. it. nostra).

⁴¹ È per altro significativo sottolineare che il verso προσκυνεῖν (ossequiare con reverente timore) ricorre sia nell'epigramma di Pallada al v. 1, sia nella testimonianza di Damascio, *Vita Isidori*, 79.9-11 Zintzen.

⁴² Per un riassunto di queste interpretazioni e per la conclusione che esclude il cinismo cfr. S. Ronchey, *Ipazia*, cit., pp. 255-256.

⁴³ G. Giannantoni, dibattito su Beretta, *Ipazia*, cit. (Roma, 15 dicembre 1993), trascrizione da registrazione non pubblicata. Il punto di vista di Giannantoni coincide con quello di Lacombrade, cfr. sopra nota 37.

to, che è un gesto senza dubbio provocatorio, ma è provocatorio perché porta a una trasmutazione dei valori nel senso che ciò che era considerato sozzura, contaminazione, elemento di inferiorità, cioè il mestruo, diventa invece l'elemento della purificazione e della salvezza di quel giovane. Ora non dirò che questo aspetto è proprio dell'*anaideia*, della sfrontatezza cinica, però certamente è un gesto simbolico che deve servire a ribaltare un mondo di valori che si era consolidato.⁴⁴

Osservazione, questa di Giannantoni, che ci riporta direttamente alla capacità di “rovesciamento” che Pallada attribuisce alla filosofa e che, a sua volta, il poeta utilizza per apostrofare Temistio, “falso” filosofo proprio perché troppo attaccato a quei valori dai quali, con atteggiamento cinico (e socratico), il poeta prende distanza.

Infine, per tornare alla comparazione tra le due fonti, in Damascio come in Pallada viene richiamata la verginità della filosofa e con effetto sorpresa anche il fenomeno straordinario del catesterismo. In Pallada come in Damascio il catesterismo di Ipazia allude alla capacità propria della filosofa di realizzare in vita l'ideale celeste. Non è quindi necessario ipotizzare, come invece fa Livrea⁴⁵, che l'epigramma AP IX 400 sia stato scritto dopo la morte di Ipazia. Come già suggerito da Stella, l'epigramma di Pallada va invece più probabilmente collocato attorno al 405 d.C., il tempo della maturità della filosofa che coincide con il tempo in cui la classe politica degli Elleni riguadagna potere, credibilità e forza nell'impero romano d'Oriente⁴⁶. È il tempo del prefetto del pretorio Antemio, uomo politico che, secondo Socrate Scolastico⁴⁷, con-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ E. Livrea, “A.P. 9.400: iscrizione funeraria di Ipazia?”, cit.

⁴⁶ Su questo cfr. K. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982.

⁴⁷ Socrate Scolastico, *Hist. Eccl.* VII, 1: Φρονιμώτατος δὲ τῶν τότε ἀνθρώπων καὶ ἐδόκει καὶ ἦν, καὶ ἀβούλως ἔπραττεν οὐδέν, ἀλλὰ ἀνεκοινοῦτο πολλοῖς τῶν γνωρίμων περὶ τῶν πρακτέων, μάλιστα δὲ Τρωίλῳ τῷ σοφιστῇ, ὅς μετὰ τῆς οὔσης αὐτῷ σοφίας καὶ κατὰ τὴν πολιτικὴν φρόνησιν τῷ Ἀνθεμίῳ ἐφάμιλλος ἦν· δι' σχεδὸν πάντα τῇ συμβουλῇ Τρωίλου ἐπράττετο. «Quest'uomo era ritenuto – e lo era davvero – il più accorto tra gli uomini; non faceva niente senza consiglio, ma condivideva con molti degli ingegni le sue deci-

formemente all'ideale della *paideia* nulla decideva senza prima prendere consiglio dal sofista Troilo⁴⁸. In questi anni, infatti, gli stessi ambienti che avevano mosso l'attacco contro Temistio colpevole di aver tradito l'ideale politico degli Elleni, che avevano assistito impotenti alle conseguenze funeste di queste scelte politiche, riconoscono in Ipazia colei che è in grado di realizzare pienamente quell'ideale. Lontano è il tempo in cui Pallada lanciava ai suoi compagni di vita e di sventura le accorate parole dell'epigramma AP X 90:

Ἦ τῆς μεγίστης τοῦ φθόνου πονηρίας·
τὸν εὐτυχῆ μισεῖ τις, ὃν θεὸς φιλεῖ.
Οὕτως ἀνόητοι τῷ φθόνῳ πλανώμεθα,
οὕτως ἐτοίμως μοῖρα δουλεύομεν.
Ἕλληνές ἐσμεν ἄνδρες ἐσποδωμένοι
νεκρῶν ἔχοντες ἐλπίδας τεθαμμένας.
ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πραγματὰ⁴⁹.

Grandissimo malanno dell'invidia:
si odia chi ha fortuna e chi il dio ama.
Così sciocchi vaghiamo nell'invidia,
pronti a essere schiavi della stoltezza.
Noi Elleni siamo ormai ridotti in cenere,
e abbiamo speranze sepolte di morti.
Ora ogni cosa è stata rivoltata.⁵⁰

Con Ipazia quello che era andato in basso, risale verso l'alto, e di nuovo "ogni cosa è rivoltata", ma questa volta nella giusta direzione. La

sioni su quanto andava fatto. Si consultava soprattutto con Troilo il sofista, che oltre nella sua sapienza propria non era meno esperto nel giudizio politico di quanto fosse Antemio. Così Antemio faceva quasi ogni cosa dietro consiglio di Troilo» (tr. it. nostra).

⁴⁸ Su Troilo cfr. Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, VI, 6, 36; VII, 1; VII, 12, 10; VII, 27; Sinesio si riferisce a Troilo come a un amico in *epp.* 1, 26, 47, 49, 73, 75, 91, 99, 111, 118, 129. Per la ricostruzione di questa cerchia di Elleni vedi Cameron A., Long J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley Los Angeles Oxford 1993. Vedi anche Dzielska, *Hypatia*, cit., 1995.

⁴⁹ Come ho già sottolineato sopra, questo epigramma, per il ricorrere del termine *πράγματα* e della direzione di questi stessi *πράγματα* (qui rovinosamente caduti verso il basso, mentre splendidamente condotti verso l'alto dalla filosofa) va senz'altro accostato all'epigramma AP IX 400.

⁵⁰ Tr. it. di A. Rodighiero (modificata).

vergine terrena diviene immagine della vergine astrale e Ipazia è in tal modo riconosciuta come l'“astro incontaminato della sapiente cultura”, simbolo di rinnovamento e di continuità su cui si concentrano le aspettative e le contraddizioni di un'epoca inquieta.