

# «Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto *The Nameless City* di Howard Phillips Lovecraft\*

VALERIO NAPOLI / Agrigento /

In ricordo del Prof. Alessandro Musco

## 1. Introduzione

Come è noto ai lettori di Howard Phillips Lovecraft (1890-1937), nel racconto *The Nameless City*<sup>1</sup> si riscontra un singolare riferimento a Damascio («Damascius»).

---

\* Sono molto grato alla Dr. Alison Bundy (John Hay Library, Brown University, Providence RI) per avermi gentilmente fornito le fotocopie del testo di *The Nameless City* contenuto nella rivista "The Wolverine" n. 11, November 1921; ringrazio anche la Dr. Flavia Buzzetta (LabEx HASTEC, Parigi / Officina di Studi Medievali, Palermo) e il Dr. Steve Davenport (Library of Congress, Washington DC) per avermi cordialmente fornito alcune informazioni bibliografiche, per me molto utili, su H.P. Lovecraft.

<sup>1</sup> Il racconto fu pubblicato per la prima volta nella rivista "The Wolverine" n. 11, Nov. 1921, alle pp. 3-15, e in seguito fu rimaneggiato da Lovecraft in alcune parti – con modifiche che, come vedremo, riguardano anche

Scritto e pubblicato per la prima volta nel 1921 e modificato negli anni successivi, *The Nameless City* si impone, nell'ambito della produzione letteraria di Lovecraft, come il racconto che inaugura l'elaborazione del tema narrativo oggi noto come il Mito di Cthulhu<sup>2</sup>. In questo racconto, insieme all'idea di una mostruosa civiltà pre-umana che dominava la terra in un tempo immemorabile e che torna a minacciare l'umanità, compare per la prima volta la figura immaginaria del poeta arabo folle Abdul Alhazred, inquietante personaggio che Lovecraft, nella sua successiva produzione letteraria, avrà cura di mettere a fuoco, presentandolo come il depositario e la vittima dell'orrenda sapienza di entità più antiche dell'umanità, autore del famigerato *Al Azif* – opera più nota con il titolo di *Necronomicon* – e adoratore di Yog-Sothoth e Cthulhu<sup>3</sup>. In *The Nameless City* lo scrittore di Providence, ricorrendo a una tecnica narrativa adottata anche in altri scritti, inserisce nella trama fantastica del racconto alcuni riferimenti, oltre che a personaggi inventati, anche a figure realmente esistite e alle loro opere, in una contaminazione letteraria tra la finzione e la realtà. Nel racconto troviamo anche un riferimento a Damascio, filosofo neoplatonico tardoantico, di cui sono menzionati gli «apocryphal nightmares», gli «incubi apocrifi».

In queste pagine spenderò alcune considerazioni sulla genesi e sul senso del riferimento lovecraftiano a Damascio, guardando al dato bibliografico che vi è sotteso e alle dinamiche della sua trasfigurazione letteraria nella trama del racconto fantastico dello scrittore americano.

## 2. *The Nameless City*

Anzitutto è opportuno ricordare la trama del racconto, nelle cui pieghe visionarie trova posto il nome di Damascio.

*The Nameless City*, racconto strutturato secondo i canoni narrativi della torizzazione lovecraftiana dell'«orrore soprannaturale», narra di un uomo – l'io narrante – che in una sperduta località del deserto d'Arabia si avventura tra le rovine di una misteriosa «città senza nome», la cui origine si perde nella notte dei tempi e la cui storia precede

---

il caso di Damascio – in vista della sua ripubblicazione. Per la storia editoriale di *The Nameless City*, cf. Joshi (1981: 72, n. 37); Joshi, Schultz (2001: 181, s.v. «Nameless City, The»). Per il racconto *The Nameless City* utilizzo il testo edito da S.T. Joshi, contenuto nella sesta ristampa corretta della raccolta di scritti lovecraftiani *Dagon and Other Macabre Tales*, Sauk City 1987, alle pp. 98-110 (cf. *infra*, Bibliografia). Segnalo anche tre traduzioni italiane del racconto, che ho tenuto presenti nella stesura di queste pagine: la prima a cura di Carrer (1989: 299-309, *La città senza nome*, pubblicata per la prima volta nel 1973), la seconda a cura di Lippi (1989: 179-193, *La città senza nome*, con presentazione del curatore alle pp. 179-180), la terza a cura di Pilo (2010: 25-36, *La Città senza nome*, con una nota redazionale di presentazione a p. 25). Per vari scritti di Lovecraft ho anche utilizzato i testi disponibili *on line* in «The H.P. Lovecraft Archive», <[www.hplovecraft.com](http://www.hplovecraft.com)> (ultimo accesso: 6 febbraio 2013).

<sup>2</sup> Sul cosiddetto «Mito di Cthulhu» («Cthulhu Mythos», espressione coniata da August Derleth), cf. Joshi, Schultz (2001: 50-55, s.v. «Cthulhu Mythos»). Sui tratti peculiari e sugli sviluppi letterari della «mitologia» lovecraftiana, si veda anche la più estesa trattazione in Joshi (2008).

<sup>3</sup> Così nel celebre racconto *History of the Necronomicon* [1927].

ogni umana memoria. Ben più antica dell'umanità, la città giace remota nel cuore del deserto, semisepolta ma non totalmente sopraffatta dalle sabbie, temuta ed evitata dalle popolazioni delle regioni circostanti. Per l'oscurità delle sue origini e per la sua sinistra fama, come anche per il suo aspetto inquietante e per l'indecifrabilità delle sue bizzarre strutture architettoniche dalle proporzioni e dimensioni anomale, la città in rovina non promette nulla di buono. Il protagonista, nell'avvicinarsi a essa, capisce che è maledetta. Ciò, tuttavia, non lo dissuade dal cimentarsi in una temeraria esplorazione delle vestigia di quel sito arcano che nessun uomo vivo ha mai veduto.

Animato da un'irresistibile attrazione per i luoghi remoti, antichi e proibiti, il protagonista si addentra in due grotte, le quali si rivelano templi dalle geometrie insolite, luoghi, in un tempo lontanissimo, di terribili riti. Attirato da un vortice di sabbia provocato dallo spirare del vento, egli penetra in un altro antro, in cui riconosce un tempio più grande. Egli è impaurito dall'atmosfera spettrale che sembra manifestare tra quelle rovine un'incombente e terrificante "presenza" da cui sarebbe bene tenersi lontani, ma la paura non basta a estinguere la sua sete di meraviglie<sup>4</sup>. Addentratosi nel tempio, il protagonista vi scopre altari e tracce di affreschi, nonché un portale che permette di accedere ai più remoti recessi del luogo attraverso un angusto e lunghissimo cunicolo che sprofonda nelle viscere tenebrose della terra. Egli, così, intraprende un'allucinante catabasi, in preda a una suggestione che fa balenare in modo ossessivo nella sua mente vari frammenti del suo "sapere demoniaco" («daemonic lore»). In fondo al tunnel, in una cripta rischiarata da una misteriosa luminescenza, trova dei sarcofaghi che custodiscono i raccapriccianti corpi degli antichissimi abitanti non umani del luogo: grotteschi esseri di piccola taglia, dai tratti vagamente umanoidi, che l'incauto esploratore tenta di descrivere confusamente, per similitudini, in termini teriomorfi<sup>5</sup>. Affrescati alle pareti egli scorge gli annali di quella ignota civiltà di "rettili striscianti" («crawling reptiles») e, ancora ignaro di ciò con cui è entrato in contatto, prova a elaborarne una decifrazione in termini allegorici, in un tentativo di spiegazione razionale che si rivelerà errata rispetto a una realtà che condurrà il protagonista alla follia. Egli scopre che la città senza nome per milioni di anni era stata una fiorente metropoli che aveva dominato il mondo prima che il continente africano emergesse dalle acque; in seguito, con il passare di innumerevoli ere geologiche,

---

<sup>4</sup> L'immagine che Lovecraft delinea del protagonista è quella di un uomo animato da una temeraria *curiositas* rivolta al misterioso, invasato da una *hybris* alimentata da una malsana passione per una sapienza "demoniaca", dominato dall'irresistibile richiamo della dimensione terrificante e affascinante dell'ignoto, in uno stato psicologico in cui la meraviglia prevale sul terrore.

<sup>5</sup> Si riscontra qui, come anche in altri passaggi del racconto, il tema lovecraftiano dell'indescrivibilità, inominabilità, incomprensibilità di entità orrende che provengono da un ignoto *Altrove* e che, nella loro radicale alterità rispetto alla dimensione umana, si manifestano come totalmente estranee e ostili all'uomo. Aspetto, questo, che concorre alla configurazione dei caratteri peculiari dell'"orrore cosmico". Nell'ambito del racconto, un altro elemento saliente che appare riconducibile ai tratti dell'"orrore cosmico" è dato dall'idea di una minaccia che proviene dagli ignoti abissi del tempo (il passato immemorabile e la lunghissima parabola evolutiva della civiltà preumana della città senza nome) e dello spazio (il luogo deserto in cui giace la città e la straordinaria profondità della galleria sotterranea), i quali concorrono a rivelare la marginalità e l'impotenza dell'uomo nello sterminato orizzonte spazio-temporale del cosmo.

fu progressivamente sopraffatta dal deserto. Allora i suoi abitanti, scavando nella roccia, si rifugiarono in un mondo sotterraneo, andando incontro a una graduale decadenza e maturando una profonda avversione per il mondo esterno ormai perduto. Il protagonista nota una sorta di reticenza di quegli esseri nei confronti della morte naturale e la associa a un loro illusorio ideale di immortalità. Inoltre egli è colpito da dipinti raffiguranti una sorta di luminoso luogo paradisiaco contrapposto alle rovine della città, e scopre in una scena terribile l'ostilità di quella stirpe mostruosa nei confronti dei primi uomini.

Giunto all'estremità opposta della cripta, egli scopre una porta semiaperta, al di là della quale scorge un etereo abisso fosforescente in cui intravedere una nuova fuga di scalini, nascosta da vapori splendidi. La meraviglia, ancora una volta, ha la meglio sul terrore e l'uomo, animato dalla sua febbrile sete di mistero, intende oltrepassare quella soglia. Subito ode un suono terribile ed è trascinato da un turbine di vento verso quel mondo sconosciuto; riesce però a guadagnare l'uscita e si accinge a tornare in superficie. L'audace esperienza del protagonista, però, ha un epilogo tremendo. Il racconto, costruito sul filo di un crescendo di *suspense*<sup>6</sup>, nelle sue battute finali lascia infatti intravedere uno scenario da incubo: l'incauto esploratore, nel risalire dall'abisso luminoso, prima ode e poi vede alle sue spalle "una teoria d'incubo di diavoli in corsa" («a nightmare horde of rushing devils»), i "rettili striscianti della città senza nome" («the crawling reptiles of the nameless city»)<sup>7</sup>, e sembra accorgersi, da quanto si può evincere dalla narrazione, di aver aperto loro un ingresso al mondo degli uomini. Il racconto, infatti, si conclude con il rumore assordante della grande porta che si chiude *dietro* l'ultima di quelle creature («behind the last of the creatures»). Con riferimento a un possibile senso del criptico distico «That is not dead which can eternal lie, / And with strange aeons even death may die»<sup>8</sup>, sognato dall'arabo folle Adbul Alhazred e farfugliato ossessivamente dal protagonista in preda a un ottenebramento della ragione, sembra così trovare fine l'"attesa eterna di ciò che non è morto"<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> In una lettera del 26 gennaio 1921 inviata a Frank Belknap Long insieme al racconto *The Nameless City* appena ultimato e battuto a macchina, Lovecraft, riguardo alla strutturazione di quest'ultimo scritto, dichiara di mirare a una successione cumulativa di orrori (cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38; per la data di questa lettera, cf. la notazione di Lippi, 1989: 103, n. 46).

<sup>7</sup> Queste due espressioni che sopra riporto tra virgolette sono tratte dalla traduzione italiana di Lippi (1989: 193).

<sup>8</sup> Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 99 e 109. Cf. la traduzione italiana di Lippi (1989: 181 e 193): «Non è morto ciò che in eterno può attendere / E col passar di strani eoni anche la morte può morire». Lovecraft ripropone questo distico nel racconto *The Call of Cthulhu* [1926].

<sup>9</sup> In questa direzione, infatti, con riferimento all'immaginario lovecraftiano, a mio avviso si potrebbe provare a intendere il distico come un'allusione all'incipiente ritorno tra gli uomini delle orrifiche entità "soprannaturali" che sono chiamate in causa in vari racconti (in questo caso i "rettili striscianti"), immerse da tempo immemorabile in una sorta di stato onirico, in attesa del risveglio. Ciò nella prospettiva di una sorta di angosciante escatologia rovesciata in cui, al culmine di un susseguirsi di eventi che si snodano in una tenebrosa atmosfera di minaccia incombente, torna a farsi presente una tremenda realtà che riemerge dalle dimensioni di un passato lontanissimo e di un luogo remoto. La dimensione *altra* dell'orrore, evocata dagli abissi "cosmici" del tempo e dello spazio, si risveglia all'improvviso e, devastante e irrefrenabile, irrompe nel "mondo degli uomini". Sull'immaginario "cosmico" di Lovecraft, cf. per es. Mariconda (2011).

### 3. Il riferimento a Damascio

Vediamo adesso il segmento del racconto in cui si registra il riferimento a Damascio.

Nella discesa verso la cripta sotterranea che custodisce i corpi e gli annali degli antichissimi abitanti della città senza nome, si affastellano nella mente del protagonista, quali inquietanti segni premonitori della incipiente scoperta, alcuni “frammenti” del suo “amato tesoro di sapienza demoniaca”:

In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished treasury of daemonic lore; sentences from Alhazred the mad Arab, paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius, and infamous lines from the delirious *Image du Monde* of Gauthier de Metz. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus; later chanting over and over again a phrase from one of Lord Dunsany's tales – “the unreverberate blackness of the abyss”. Once when the descent grew amazingly steep I recited something in sing-song from Thomas Moore until I feared to recite more [...]¹⁰.

I contenuti dei frammenti della sapienza demoniaca del protagonista sono delineati da Lovecraft sulla base di suggestioni legate a letture e ricordi, di citazioni dotte e fantasie personali, con un sapiente accostamento di varie figure e opere reali e immaginarie¹¹ che egli trae da diverse fonti e adatta allo scenario del suo racconto in un processo creativo di libera rielaborazione e trasposizione letteraria¹², collegandole tutte alla dimensione del “demoniaco”. Abbiamo, così, nell'ordine: (1) il personaggio fantastico dell'arabo folle Abdul Alhazred, partorito dalla fervida immaginazione dello scrittore in età infantile, con riferimento a un criptico distico poetico, anch'esso d'invenzione lovecraftiana; (2) Damascio, di cui sono menzionati dei “paragrafi” o “brani” («paragraphs») tratti dai suoi “incubi apocrifi”; (3) il poeta francese del XIII secolo Gauthier di Metz, di cui si ricorda il trattato enciclopedico *L'Image du monde*; (4) il leggendario sovrano turanico Afrasiab, eroe dell'epica persiana, di cui qui si menziona la navigazione del fiume Oxus in compagnia di un'orda di demoni, sulle orme delle battute finali del racconto *The Premature Burial* (1844) di Edgar Allan Poe (1809-1849); (5) lo scrittore Edward J. M. D. Plunkett, diciottesimo Barone Dunsany, *alias* Lord Dunsany (1878-1957), di cui è ricordata una frase – «the unreverberate blackness of the abyss» – tratta dal racconto intitolato *Proba-*

---

¹⁰ Lovecraft, *The Nameless City*, p. 103. Riporto di seguito la traduzione italiana del brano a cura di Pilo (2010: 30): «Nel buio mi passarono rapidamente nella mente frammenti della mia adorata raccolta di sapere demoniaco; frasi di Alhazred, l'arabo pazzo, brani degli incubi apocrifi di Damascius, e versi infami della delirante *Image du Monde* di Gauthier de Metz. Ripetei bizzarre frasi, e mormorai di Afrasiab e dei demoni che vagano con lui nell'Oxus. Poi pronunciai mille volte, monotonomamente, una frase di uno dei racconti di Lord Dunsany: “*Le irriverberate tenebre dell'abisso*”. Quando infine la discesa divenne incredibilmente ripida, recitai cantilenando dei versi di Thomas Moore, finché ebbi paura di recitarli ancora [...]».

¹¹ Sull'espedito narrativo della mescolanza di realtà e finzione in Lovecraft, cf. per es. Harms (2003: 7-8).

¹² Per un elenco delle opere (reali o immaginarie) e dei personaggi citati da Lovecraft nei propri scritti, cf. Molina Foix (2009).

ble Adventure of the Three Literary Men, contenuto nel volume *The Book of Wonder* (1912); (6) il poeta Thomas Moore (1779-1852), con riferimento ad alcuni versi del suo componimento *Alciphron. A Poem* (1840), tratti dalla sezione *Letter IV. From the Same to the Same*.

A questo riguardo, bisogna segnalare un importante rilievo testuale. Nella prima versione del racconto, pubblicata nella rivista "The Wolverine" n. 11, Nov. 1921, nella parte del testo sopra citata si riscontrano alcune differenze relativamente alla lista degli autori citati<sup>13</sup>. In particolare, non vi compare ancora il nome di Damascio, che Lovecraft avrebbe inserito soltanto in seguito, nell'ambito di un rimaneggiamento del racconto. Vi si legge infatti (pp. 7-8):

In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished bijouterie<sup>14</sup> of daemonic lore; sentences from Alhazred the mad Arab, paragraphs from Poe and Beaudelaire [*sic*], and thoughts from the venerable Ambrose Bierce. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus; later chanting over and over again a phrase from one of Lord Dunsany's tales – "the unreverberate blackness of the abyss." Once when the descent grew amazingly steep I recited something in sing-song from Thomas Moore until I feared to recite more [...].

Come si nota, in questa prima redazione del testo, nell'ambito della «bijouterie» (termine poi sostituito con «treasury») della sapienza demoniaca del protagonista, insieme alle figure di Alhazred e di Afrasiab e agli scrittori Lord Dunsany e Thomas Moore, figurano Edgar Allan Poe, il poeta francese Charles Baudelaire (1821-1867) e lo scrittore statunitense Ambrose Gwinnett Bierce (1842-1914)<sup>15</sup>; tre autori che Lovecraft stima profondamente e che in seguito, nella revisione del suo racconto, avrebbe comunque deciso di sostituire con Damascio e Gauthier de Metz, sulla base dell'acquisizione di nuove conoscenze.

Soffermiamoci ora sul riferimento a Damascio.

#### 4. La figura storica di Damascio

Il «Damascius» che Lovecraft chiama in causa e trasfigura nello spazio letterario di *The Nameless City* è, senza ombra di dubbio, il filosofo pagano Damascio – in greco Δαμάσκιος – (V-VI sec. d.C.), uno degli ultimi esponenti del neoplatonismo greco tardo-antico. Secondo quanto è possibile ricostruire dalle fonti a nostra disposizione e dalle opere in qualche modo pervenuteci, Damascio si impone come una figura di prima gran-

<sup>13</sup> Questo rilievo è anche segnalato da Schultz (1994: 122).

<sup>14</sup> Termine sottolineato nel testo con una linea tratteggiata, evidentemente perché non inglese.

<sup>15</sup> Nella scelta di questi nomi, Lovecraft doveva avere in mente i racconti di Poe, la raccolta di poesie *Les Fleurs du mal* di Baudelaire, i racconti fantastici e macabri di Bierce.

dezza nel panorama filosofico della tarda antichità<sup>16</sup>. Nato in Siria, a Damasco, intorno al 460, egli si trasferì molto giovane ad Alessandria d’Egitto per assicurarsi una formazione culturale di alto profilo. Qui entrò in contatto con i circoli intellettuali pagani e studiò soprattutto la retorica, disciplina che in seguito insegnò per nove anni, forse tra Alessandria e Atene. Sotto la guida del suo maestro di dialettica Isidoro, i suoi interessi finirono però per rivolgersi alla filosofia, fino a indurlo a consacrarsi esclusivamente a quest’ultima. Nella formazione filosofica di Damascio, decisivo fu il suo trasferimento ad Atene, per frequentare la prestigiosa scuola neoplatonica locale. Questa all’epoca era un bastione del pensiero pagano e, prosperata sotto la guida di Proclo (412-485 d.C.), dopo il decesso di quest’ultimo sembrava accusare, secondo la testimonianza di Damascio, una fase di flessione e decadenza. Sembra certo che Damascio ad Atene non ebbe modo di essere discepolo diretto di Proclo; in ogni caso, è con costante riferimento alle opere di quest’ultimo che Damascio elaborò il proprio pensiero filosofico, all’insegna di un ripensamento critico e teoretico di varie tesi procliane e di assunti della frastagliata tradizione neoplatonica antecedente. Damascio, infine, divenne diadoco della scuola ateniese e si impegnò a rilanciare il tradizionale *cursus studiorum* nei suoi vari gradi e articolazioni. Secondo una testimonianza che si legge nelle *Storie* (B 30, 3-31, 4, pp. 80-81) di Agazia lo Scolastico (VI sec. d.C.), ripresa poi nel *Lessico* di Suida (XI sec. ca d.C.), Damascio e altri filosofi decisero di lasciare l’impero dei “Romani”, il quale era ormai ampiamente cristianizzato e ostile nei confronti dei pagani, per recarsi in terra straniera, nella Persia sassanide. Il sovrano Cosroe I Anushirvān, salito al trono nel 531, aveva infatti fama di re-filosofo e manifestava una notevole apertura per il pensiero greco. Questo evento va inquadrato nel contesto della politica persecutoria antipagana promossa da Giustiniano, autore di vari provvedimenti giuridici votati a soffocare le credenze religiose e la cultura degli “Elleni”. Più in particolare, nell’ambito degli studi critici, l’esodo e il soggiorno persiano dei filosofi pagani sono stati associati a un’ordinanza imperiale emanata nel 529 d.C., con la quale, secondo una testimonianza della *Cronografia* (18, 47, p. 379) attribuita a Giovanni Malalas (VI sec. d.C.), veniva anche proibito l’insegnamento della filosofia ad Atene. Questo decreto rappresenta un evento probabilmente decisivo per la chiusura – che sembra essere stata definitiva – della scuola neoplatonica che sorgeva in questa città. Secondo Agazia, il soggiorno dei filosofi nel regno barbaro fu breve e deludente, ma comunque proficuo, perché permise agli intellettuali pagani di ritornare in patria con

---

<sup>16</sup> La ricostruzione critico-storiografica della biografia di Damascio si basa su varie fonti: i frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* dello stesso Damascio, pervenuti per il tramite di Fozio (presentazione ed epitome nei codd. 181 e 242 della *Biblioteca*, su cui tornerò *infra*) e del *Lessico* di Suida, il quale contiene anche una breve notizia su Damascio; taluni rilievi contenuti nella *Storie* di Agazia lo Scolastico; qualche altro dato significativo desumibile da Simplicio, dalla tradizione manoscritta delle opere damasciane, dall’*Antologia Palatina* e da una rilevante testimonianza archeologica. Sulla vita e le opere di Damascio, cf. Ruelle (1861); Trabattoni (1985); Combès (1986: IX-XXVI e XXXIII-LXXII); Linguiti (1990: 9-13); Hoffmann (1994), con ampia bibliografia; Athanassiadi (1999: 19-57); Brisson (2001: in part. 269-274); Napoli (2008: 65-123); Metry-Tresson (2012: 7-15). Si veda anche Di Branco (2006: 157-179), in cui lo studioso si sofferma sui personaggi e sulle vicende della scuola neoplatonica di Atene sulla base delle notizie desumibili dai frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio, da cui è possibile trarre anche numerosi elementi relativi a quest’ultimo.

la garanzia del riconoscimento giuridico della libertà di pensiero, in virtù di una clausola del trattato di pace stipulato nel 532 d.C. tra Cosroe – quale garante del gruppo dei filosofi pagani – e Giustiniano. Il nesso tra una testimonianza epigrafica e una tradizione manoscritta spinge a prospettare l'ipotesi che Damascio, al ritorno dalla Persia, si sia infine stabilito nella sua terra natale, in Siria, e vi abbia passato gli ultimi anni di vita<sup>17</sup>.

Damascio è autore di numerose opere<sup>18</sup>, alcune delle quali giunte in vari modi e almeno in parte fino a noi, altre, invece, andate completamente perdute e note soltanto sulla base di autoriferimenti rintracciabili nei suoi scritti o di altre testimonianze. Tra le opere andate perdute si annovera anche quella cui ritengo sia riconducibile in modo indiretto l'allusione di Lovecraft a Damascio nella revisione del testo di *The Nameless City*. Per questo rilievo bisogna fare riferimento a un'altra occorrenza del nome di Damascio in Lovecraft.

### 5. La presenza di Damascio nel *Commonplace Book* di Lovecraft

A spiegare, in un modo che considero dirimente, il dato sotteso al riferimento a Damascio in *The Nameless City* è una nota dello stesso Lovecraft, registrata nel suo famoso taccuino di appunti, il cosiddetto *Commonplace Book*<sup>19</sup>, il quaderno da lavoro in cui egli andava annotando idee, citazioni e quanto riteneva degno di attenzione per una possibile fruizione narrativa futura<sup>20</sup>. Nella nota in questione, contrassegnata in sede di ricostruzione critica con il num. 121, si legge quanto segue:

Photius tells of a (lost) writer named Damascius, who wrote  
 “Incredible Fictions”  
 “Tales of Daemons”  
 “Marvellous Stories of Appearances from the Dead”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Si tratta di un epigramma funerario inciso in una stele del 538 d.C. d'ignota provenienza (una qualche località della Siria), conservata a Hims (l'antica Emesa); tale epigramma è anche contenuto, con una piccola variante, nell'*Antologia Palatina*, in cui è attribuito al “filosofo Damascio”; cf. Hoffmann (1994: 590-591).

<sup>18</sup> Sulle opere di Damascio, cf. in part. Combès (1986: xxxiii-lxxii) e Hoffmann (1994: 564-593).

<sup>19</sup> In queste pagine utilizzo il testo del *Commonplace Book* contenuto nel *Volume 5* dei *Collected Essays* di Lovecraft, a cura di S.T. Joshi (cf. *infra*, Bibliografia).

<sup>20</sup> Così Lovecraft presenta il suo taccuino: «This book consists of ideas, images, & quotations hastily jotted down for possible future use in weird fiction. Very few are actually developed plots – for the most part they are merely suggestions or random impressions designed to set the memory or imagination working. Their sources are various – dreams, things read, casual incidents, idle conceptions, & so on» (Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 219). Sulla storia del taccuino e sulle vicende della sua pubblicazione, cf. Schultz (1994: 11-31).

<sup>21</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226 (nota 121). Riporto di seguito la traduzione italiana di questa nota, a cura di Claudio De Nardi, in Schultz (1994: 50):

«Fozio parla di uno scrittore (perduto) di nome Damascio che scrisse:  
 “Racconti Straordinari”  
 “Storie di Dèmoni”  
 “Storie Meravigliose di Apparizioni di Defunti”».



Per quanto concerne la fonte da cui Lovecraft attinse questa informazione, Jason Colavito ha mostrato con perizia filologica che la suddetta annotazione del *Commonplace Book* è tratta in modo letterale dalla voce “Romance” contenuta nella 9ª edizione dell’*Encyclopaedia Britannica*<sup>22</sup>, un’opera da cui lo scrittore di Providence ricavò anche altri dati<sup>23</sup>. In questa voce, infatti, nell’ambito della sezione *I. Greek and Latin Romance. (a) Classical and Post-Classical Prose Fictions*, si legge quanto segue:

Photius (cod. 130) also preserves the titles of some works by a certain Damascius, such as *Incredible Fictions, Tales of Demons, Marvellous Stories of Appearances from the Dead, &c.*<sup>24</sup>.

Siamo dunque al cospetto di un appunto tratto da un riferimento generico di una voce enciclopedica ai contenuti di una sezione della cosiddetta *Biblioteca* dell’erudito ecclesiastico bizantino Fozio (820 ca-891 ca d.C.)<sup>25</sup>, Patriarca di Costantinopoli, precisamente il “codice” 130, in cui questi offre una brevissima recensione di un’opera di Damascio oggi perduta e non altrimenti nota. I titoli che nella voce sopra citata sono presentati dai due collaboratori dell’*Encyclopaedia Britannica* come relativi ad alcune opere («some works») di Damascio, nell’ambito degli attuali studi critici sono invece considerati come i titoli di tre dei quattro libri<sup>26</sup> in cui era articolato uno scritto unitario di cui Fozio omette di registrare il titolo generale e che oggi è generalmente indicato con la denominazione convenzionale di *Paradoxa*<sup>27</sup>.

A mia conoscenza, questa nota del *Commonplace Book* e il brano citato di *The Nameless City* sono i due soli luoghi in cui negli scritti di Lovecraft ricorre il nome di Damascio, e già questo rilievo induce a pensare a una loro stretta interconnessione. David E. Schultz,

<sup>22</sup> Cf. Colavito (2012): «In his *Commonplace Book* (entry 121), Lovecraft recorded suggestive titles given by Photius for the lost writer Damascius (“Incredible Fictions,” “Tales of Daemons,” and “Marvellous Stories of Appearances from the Dead”). S.T. Joshi confessed his ignorance of the list’s origin (see *Rise and Fall of the Cthulhu Mythos*) until I was able to discover that the *Commonplace Book* entry appears verbatim in the 9th ed. *Britannica* entry for “Romance” (personal correspondence, June 10, 2009)».

<sup>23</sup> Cf. Schultz (1994: 79 rel. alla nota 22, 94-96 rel. alle note 47 e 48, 134 rel. alla nota 139).

<sup>24</sup> Tedder, Kerney (1886: 636).

<sup>25</sup> Per una presentazione generale di quest’opera, nota con i titoli tradizionali di *Bibliotheca* e *Myriobiblion*, cf. Impellizzeri (2002: 345-346): «[...] la *Biblioteca* è una lunga serie di capitoli indipendenti, contenenti notizie ed estratti di opere lette dall’autore, messi insieme senza nessun apparente ordine prestabilito: una specie di catalogo di codici o di notiziario bibliografico ragionato. I capitoli, che raggiungono il numero di 279 e vengono tradizionalmente chiamati “codices”, sono ciascuno a sé stante e riguardano opere religiose e profane appartenenti a tutti i generi in prosa dall’età di Erodoto (cod. 60) a quella di Niceforo, patriarca di Costantinopoli dall’806 all’815 (cod. 66)».

<sup>26</sup> Per i titoli dei quattro libri, cf. *infra*. Si noti che i due autori della voce “Romance” non riportano il quarto titolo, limitandosi a fare seguire al terzo un generico «etc.» che Lovecraft omette nel suo taccuino.

<sup>27</sup> Su quest’opera perduta di Damascio (talvolta indicata anche con il titolo di *Paradoxoi logoi*), di cui abbiamo notizia solamente dal cod. 130 della *Biblioteca* di Fozio, cf. Ruelle (1861: 72-73 [= *Revue Archéologique* n.s. 2, III, 1861: 160-161]); Chaignet (1898: vi-vii); Kroll (1901: 2040-2041); Asmus (1909: 424-480 e 1910: 265-284); Strömberg (1946: 187-189); Westerink (1977: 13); Combès (1986: xxxv); Galpérine (1987: 16-17); Hoffmann (1994: 564-566); Stramaglia (1999: 67-70); Johnson (2006: 401); Watts (2006: 127-128); Ibáñez Chacón (2008).

nel suo commento della nota 121, non manca di rinviare puntualmente all'accenno di Lovecraft a Damascio in *The Nameless City*, ma senza istituire tra i due passi un più preciso ed esplicito collegamento diretto<sup>28</sup>. Personalmente, nel cogliere una stretta relazione tra le due occorrenze lovecraftiane del nome di Damascio, ritengo che la nota 121 del *Commonplace Book* sia alla base del riferimento al filosofo neoplatonico contenuto in *The Nameless City*: nella parziale rielaborazione di questo racconto, Lovecraft avrebbe messo a profitto la notizia su Damascio che egli aveva appuntato nel proprio taccuino qualche tempo prima e che, per il suo contenuto, doveva apparirgli come particolarmente adatta alla trama e all'atmosfera della storia. La suddetta nota su Damascio contenuta nel taccuino di Lovecraft è classificata da Schultz come risalente al 1924<sup>29</sup>. Sulla base di questo dato, possiamo rilevare che nel 1921, nel corso della prima stesura di *The Nameless City*, Lovecraft non aveva ancora acquisito l'informazione sul filosofo. A questo riguardo, si può anche notare che nella nota successiva a quella relativa a Damascio, anch'essa risalente secondo Schultz al 1924, troviamo un riferimento alla *Image du Monde* di Gauthier de Metz – «122. Horrible things whispered in the lines of Gauthier de Metz (13th cen.) "Image du Monde"»<sup>30</sup> –, che Lovecraft avrebbe inserito, come abbiamo visto, in *The Nameless City*. La rielaborazione di questo racconto, dunque, appare debitrice delle note 121 e 122 del *Commonplace Book*, i cui contenuti dovevano aver colpito in modo significativo l'immaginazione di Lovecraft.

Questi si era già servito del suo taccuino d'appunti nella prima stesura del racconto, per quanto concerne l'ideazione delle sue linee di fondo e l'elaborazione di alcuni spunti narrativi, con riferimento a talune annotazioni risalenti, secondo Schultz, al 1919. In questa direzione va anzitutto registrata la nota 47, la quale consiste in alcuni appunti, tratti testualmente dall'*Encyclopaedia Britannica*, concernenti Irem, la Città delle Colonne<sup>31</sup>, anch'essa citata da Lovecraft per la prima volta in *The Nameless City*<sup>32</sup>. A questa va aggiunta, a mio avviso, la nota 43, in cui Lovecraft appunta l'idea di «Monsters born

---

<sup>28</sup> Cf. Schultz (1994: 122): «In "The Nameless City" Lovecraft accenna, di passaggio, a "brani degli incubi apocrifi di Damascio" [...] ma non elenca nessuno dei suoi lavori».

<sup>29</sup> Cf. Schultz (1994: 49-50) in cui sono classificate come risalenti al 1924 le note dalla 118 alla 128. Questa stessa datazione è puntualmente indicata nell'edizione del taccuino a cura di Joshi [cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226] e nella traduzione svedese del taccuino a cura di Ellerström, Fyhr [2009: 30-31]. Va rilevato che la datazione delle varie note del *Commonplace Book* non risale a Lovecraft, bensì è stata stabilita da Schultz nell'ambito di un lavoro critico-filologico di ricostruzione del testo del taccuino sulla base dei materiali manoscritti e dattiloscritti, i quali presentano una configurazione problematica e una storia intricata. Sulla genesi e le vicende editoriali del taccuino d'appunti di Lovecraft, cf. Schultz (1994: 11-31).

<sup>30</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226.

<sup>31</sup> Cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222. La citazione in questione è tratta da Palgrave (1878: 254-255); cf. Schultz (1994: 94-95).

<sup>32</sup> Come rileva Schultz (1994: 95), Lovecraft menziona Irem, oltre che in *The Nameless City* [1821], in *The Call of Cthulhu* [1926], in *History of the Necronomicon* [1927], in *The Last Test* [1927, con Adolphe De Castro alias Gustav Adolf Danziger] e in *Through the Gates of the Silver Key* [1932-1933, con E. Hoffmann Price], come anche in una sua lettera.

living – burrow underground and multiply, forming race of unsuspected daemons»<sup>33</sup>. Schultz ritiene certo che Lovecraft abbia utilizzato quest'ultimo appunto nella stesura del racconto *The Lurking Fear* (1922), ma chiama anche in causa passi di *Pickman's Model* (1926) e di *The Shadow over Innsmouth* (1931) che in qualche modo appaiono riconducibili ai contenuti di questa nota<sup>34</sup>. Vorrei aggiungere che l'idea in questione mi sembra particolarmente corrispondente, oltre che ai contenuti di *The Lurking Fear*, anche a quelli di *The Nameless City*<sup>35</sup>, con riferimento agli esseri mostruosi – assimilati a demoni – rifuugiati nelle viscere della terra. Si potrebbero poi aggiungere la nota 30, «Strange visit to a place at night – moonlight – castle of great magnificence etc. Daylight shews either abandonment or unrecognisable ruins – perhaps of vast antiquity»<sup>36</sup> (con la variante castello/città), e la nota 59, «Man in strange subterranean chamber – seeks to force door of bronze – overwhelmed by influx of waters»<sup>37</sup> (con la variante flusso d'acqua/corrente d'aria), anch'esse datate da Schultz nel 1919, le quali, per certi aspetti, presentano significative affinità con elementi narrativi di *The Nameless City*<sup>38</sup>. Ritengo possibile, inoltre, che sia stata utilizzata nell'elaborazione di questo racconto anche la generica nota 14, «Hideous sounds in the dark»<sup>39</sup>, classificata cronologicamente come anteriore al 1919, la quale potrebbe essere messa in relazione con il terribile suono («sound») emesso dai rettili striscianti e udito dal protagonista di *The Nameless City* nei sotterranei della città, in prossimità dell'abisso fosforescente<sup>40</sup>. Mi sembra, insomma, più che verosimile che le note 14, 30, 43, 47, 59 siano state tutte utilizzate in qualche modo nell'ambito della prima stesura di *The Nameless City*, mentre le successive note 121 e 122, collocabili cronologicamente nel 1924, siano state utilizzate nella revisione del racconto – al quale Lovecraft era molto legato<sup>41</sup> – e rappresentino l'antefatto e la base dei riferimenti a Damascio e a Gauthier de Metz che vi leggiamo. Per quanto concerne la nota 121, mi sembra che i rilievi relativi al cod. 130 di Fozio, anche se noti a Lovecraft in modo indiretto attraverso il solo brevissimo riferimento dell'*Encyclopaedia Britannica*, si possano essere prestati

<sup>33</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222.

<sup>34</sup> Cf. Schultz (1994: 93).

<sup>35</sup> Va rilevato che Lovecraft talvolta mostra di utilizzare una medesima nota del suo taccuino per l'elaborazione di più di un racconto. Un caso esemplare è la già menzionata nota sulla città di Irem, che lo scrittore utilizzò in vari suoi racconti.

<sup>36</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 221.

<sup>37</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222.

<sup>38</sup> Nel caso della nota 59, cf. anche Schultz (1994: 98-99), in cui lo studioso, oltre a sostenere che l'appunto è una reminiscenza del racconto lovecraftiano giovanile *The Secret Cave* [1898], propone un rimando a *The Nameless City*.

<sup>39</sup> Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 220.

<sup>40</sup> Cf. Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 108-110. Riguardo alla nota 14 del *Commonplace Book*, cf. anche Schultz (1994: 14), in cui lo studioso ne sottolinea la vaghezza e rimanda, a titolo esemplificativo, a passi di *The Rats in the Walls* [1923] e *The Shadow out of Time* [1934-1935].

<sup>41</sup> Al riguardo cf. Joshi (2001: 140), in cui lo studioso mette in evidenza la passione («fondness») di Lovecraft per *The Nameless City*.

molto bene a suggerire allo scrittore del Rhode Island l'immagine dei paragrafi tratti dagli "incubi apocrifi di Damascio".

Ma vediamo più da vicino, al di là di quanto lesse e conobbe Lovecraft, la testimonianza del Patriarca sui *Paradoxa*.

## 6. La testimonianza di Fozio sui *Paradoxa* di Damascio (*Bibl. cod. 130*)

Riporto di seguito il testo integrale del cod. 130 della *Biblioteca*, il quale si presenta come una sorta di scheda di lettura e di breve recensione critica in cui l'ecclesiastico bizantino ci parla di questo scritto, oggi perduto, di Damascio:

Ἀνεγνώσθη Δαμασκίου λόγοι δ΄, ὧν ὁ μὲν πρῶτος ἐπιγραφὴν ἔχει περὶ παραδόξων ποιημάτων κεφάλαια τνβ΄, ὁ δὲ δεύτερος παραδόξων περὶ δαιμονίων διηγημάτων κεφάλαια νβ΄, ὁ δὲ τρίτος περὶ τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφανομένων ψυχῶν παραδόξων διηγημάτων κεφάλαια ξγ΄, ὁ δὲ τέταρτος καὶ παραδόξων φύσεων κεφάλαια ρε΄.

Ἐν οἷς ἅπασιν ἀδύνατά τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ καὶ ὡς ἀληθῶς ἄξια τῆς ἀθεότητος καὶ δυσσεβείας Δαμασκίου, ὅς καὶ τοῦ φωτὸς τῆς εὐσεβείας τὸν κόσμον πληρώσαντος, αὐτὸς ὑπὸ βαθεῖ σκότῳ τῆς εἰδωλολατρείας ἐκάθειυδε.

Κεφαλαιώδης δὲ αὐτῶν ἐν τούτοις ὁ λόγος, καὶ οὔτε ἄκομπος οὔτε τὸ σαφὲς ὑπερορῶν, ὡς ἐν διηγήμασι τοιούτοις<sup>42</sup>.

Questa concisa recensione, che rappresenta l'unica testimonianza in nostro possesso dei *Paradoxa* di Damascio<sup>43</sup>, presenta una struttura tripartita. Fozio anzitutto riporta i titoli delle singole parti dell'opera, di cui invece omette il titolo generale<sup>44</sup>; esprime poi

<sup>42</sup> Phot. *Bibl. cod. 130*, t. II, 96 b 36-97 a 8, p. 104. Propongo un abbozzo di traduzione italiana del brano: «Ho letto quattro libri di Damascio, il primo dei quali si intitola "352 capitoli su ποιήματα [?] straordinari"; il secondo, "52 capitoli di narrazioni straordinarie intorno a demoni"; il terzo, "63 capitoli di narrazioni straordinarie concernenti le anime apparse dopo la morte"; e il quarto, "105 capitoli su fenomeni naturali straordinari". In tutti questi [libri o capitoli] vi sono racconti prodigiosi impossibili, privi di credibilità, mal congegnati, insensati e veramente degni dell'ateismo e dell'empietà di Damascio, il quale, allorché la luce della vera religione aveva riempito il mondo, egli stesso rimase a dormire sotto la tenebra profonda dell'idolatria. Il suo discorso, in questi [libri o capitoli], è conciso e non è privo di eleganza né carente di chiarezza, come in narrazioni di questo genere».

<sup>43</sup> Nel mondo bizantino, dunque, quest'opera damasciana, oggi perduta, era ancora in circolazione nel IX secolo. Per altre possibili tracce della circolazione dei *Paradoxa* nel mondo bizantino, cf. Marković (1954: 132-133 e 135), in cui lo studioso ritiene probabile che Teofilatto Simocatta (VII sec. d.C.) abbia utilizzato anche quest'opera come fonte delle sue *Questioni naturali*, uno scritto riconducibile alla letteratura paradossografica, in cui è citato il nome di Damascio. Su ciò cf. anche Kopp (1826: xv e n. 11).

<sup>44</sup> Un elemento testuale che nella testimonianza foziana depone a favore dell'unità di fondo dell'opera può essere individuato nella precisa numerazione con cui sono presentati i quattro λόγοι – "discorsi", quali parti omogenee da intendere come "libri" – (ὁ μὲν πρῶτος; ὁ δὲ δεύτερος; ὁ δὲ τρίτος; ὁ δὲ τέταρτος), quale rilievo

una valutazione critica, drasticamente negativa, dei contenuti dei libri; conclude il suo resoconto con un'osservazione sulla forma e un giudizio sullo stile dello scritto.

Per quanto concerne i contenuti, Fozio ci presenta un'opera in quattro libri, collegata, a suo modo, alla paradossografia greca, un genere letterario diffusosi a partire dal periodo ellenistico e ancora attestato nella tarda antichità e oltre, consistente nella raccolta di notizie e narrazioni relative a fenomeni o fatti straordinari<sup>45</sup>, inconsueti e meravigliosi, bizzarri e prodigiosi, estratti da una varietà di fonti storiografiche, geografiche, etnografiche, folkloriche, scientifico-naturalistiche, filosofiche, letterarie, mitologiche, religiose<sup>46</sup>. L'identificazione del Damascio autore dei *Paradoxa* con il Damascio filosofo neoplatonico (di cui Fozio si occupa anche in altre parti della *Biblioteca*) appare oggi fuori discussione, così come appare pacificamente acquisita l'effettiva paternità damasciana di tale scritto, la quale in passato ha suscitato qualche perplessità ed è stata negata<sup>47</sup>. Nell'ambito

---

che sembra attestare un loro preciso ordine di successione e una loro integrazione nella struttura generale di un testo concepito come unitario pur nella sua varietà tematica.

<sup>45</sup> Un παράδοξον è, appunto, qualcosa di insolito, che si discosta dalla comune opinione (δόξα) e genera stupore, sorpresa, meraviglia.

<sup>46</sup> Per le raccolte dei testi paradossografici greci, cf. Westermann (1839); Keller (1877); Giannini (1965). Tra gli studi critici d'impostazione generale sulla letteratura paradossografica nei suoi vari aspetti, autori e caratteri, cf. Ziegler (1949); Giannini (1963 e 1964); Sassi (1993); Guidorizzi (1995); Schepens, Delcroix (1996); Vanotti (2007: in part. 20-32); Gómez Espelosín (2008: 7-38). Per l'inquadramento dei *Paradoxa* di Damascio nell'orizzonte della paradossografia greca, cf. per es. Westermann (1839: xxix); Schmid, Stählin (1981: 1044); Ziegler (1949: 1159); Hammerstaedt (1997: 310); Ibáñez Chacón (2008). Si veda, di contro, Giannini (1964: 132, n. 206, 140) e Giannini (1965: 395-396), in cui lo studioso inserisce Damascio (con riferimento ai *Paradoxa*) tra gli *pseudoparadossografi*, ovvero tra gli *Auctores seriores* (cf. 1965: 395), insieme ad altri nomi che egli, più in particolare, non ritiene paradossografici, «vuoi perché ormai troppo tardi, quindi fuori completamente dalla genuina greicità, vuoi perché con interessi quanto mai eterogenei, quindi fuori della letteratura di genere» (1964: 132, n. 206). In questa direzione, cf. anche Gómez Espelosín (2008: 349); la traduzione dei testi paradossografici elaborata dallo studioso si basa, salvo che in un caso, sull'edizione di Giannini (1965), di cui segue l'ordine e la classificazione degli autori). Sulla questione si vedano anche le osservazioni di Pajón Leyra (2011: 160), la quale vede nei *Paradoxa* di Damascio una linea parallela di sviluppo della letteratura paradossografica; o, ancora, Stramaglia (1999: 107), il quale, più in generale, parla di «prossimità» di certi prodotti del (neo)platonismo a paradossografia e narrativa fantastica. Sull'interesse dei filosofi del tardo neoplatonismo per la letteratura paradossografica, cf. Stramaglia (2011: xvi-xviii con rif. ai *Paradoxa*).

<sup>47</sup> Cf. Kopp (1826: 15, n. 11), in cui lo studioso, riguardo ai quattro libri descritti nel cod. 130, afferma: «Photius hos παραδόξους λόγους eidem Damascio tribuit, quem etiam Codd. 181 et 242 sæpius τῆς ἀθεότητος καὶ ἀσεβείας arguit, ut non sit, cur hic illepidarum narrationum liber Nostro abjudicetur». Si può anche rimandare a Fabricius (1726: 811), in cui lo studioso, con riferimento al nome di Damascio elencato da Fozio insieme a quelli di altri romanzieri greci nel cod. 166 della *Biblioteca* (cf. Phot. *Bibl.* cod. 166, t. II, 111 b 32-35, p. 148), collega tale rilievo foziano ai *Paradoxa* presentati nel cod. 130 e afferma: «Incertum an idem hic sit Damascius Damascenus de quo infra inter Philosophos»; va però anche notato che Fabricius (1737: 416), nella sezione dedicata al cod. 130 della *Biblioteca* foziana, identifica senza esitazioni il Damascio autore dei *Paradoxa* (cod. 130) con il Damascio filosofo pagano (*ethnicus philosophus*) di cui Fozio parla nei codd. 181 e 242. In quest'ultima direzione, si vedano le osservazioni di Combès (1986: xv) sulla piena compatibilità, riscontrabile in Damascio, in linea con una tendenza generale del pensiero neoplatonico della sua epoca, tra il "gusto per il meraviglioso e il fantastico", attestato nella *Vita del filosofo Isidoro* e nei *Paradoxa*, e il suo pensiero teoretico, d'impostazione critico-dialettica, esposto nelle sue principali opere filosofiche. Al riguardo, nell'ambito dei più recenti studi critici – cf. per es. Hoffmann (1994: 566); Stramaglia (1999: 70) – non viene accolta la distinzione proposta nella *Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie* tra il Damascio scrittore di romanzi («Romanschriftsteller»), citato da Fozio nel cod. 166 della *Biblioteca* (al fianco di vari autori dediti alla letteratura "fantastica") e il Damascio filosofo neoplatonico; cf. rispettivamente Schmid 1901 e Kroll 1901. L'inclusione di Damascio nella lista degli scrittori del cod. 166 è infatti messa in relazione con i suoi *Paradoxa*. Sulla presenza di Damascio nel suddetto cod. 166,

degli studi critici, infatti, è stato da più parti notato come la presenza di παράδοξα sia ampiamente attestata anche in un'altra opera di Damascio, la *Vita del filosofo Isidoro*<sup>48</sup>, denominata anche *Storia filosofica*, di cui oggi abbiamo una cospicua raccolta di frammenti trasmessi dalla *Biblioteca* di Fozio e dal *Lessico* di Suida<sup>49</sup>.

L'opera di Damascio di cui ci parla Fozio, nello specifico, consisteva in una vasta collezione di παράδοξα di vario genere, raggruppati con ordine, sulla base di una loro classificazione tipologica, in quattro sezioni dal contenuto tematico omogeneo. Ciascuno dei quattro λόγοι – libri o parti – dell'opera era costituito da una collezione di κεφάλαια, cioè “capitoli”, consistenti in singole unità testuali autonome, generalmente brevi, che offrivano al lettore resoconti di fatti e fenomeni straordinari, tratti da una varietà di fonti.

I titoli dei quattro λόγοι riportati da Fozio, non privi di aspetti problematici<sup>50</sup>, permettono di farsi un'idea dei contenuti dell'opera.

Il primo λόγος consisteva in una raccolta di 352 κεφάλαια su ποιήματα straordinari. Nell'ambito degli studi critici i ποιήματα in questione, secondo le possibili valenze semantiche del termine, sono stati intesi in vari modi, ora come “finzioni”<sup>51</sup>, ora come “azioni”<sup>52</sup>, ora come “eventi” o “fatti”<sup>53</sup>, ma anche come “prodotti” artificiali, con riferimento a opere straordinarie fabbricate dagli uomini<sup>54</sup>, o come “opere” (secondo

cf. per es. Morgan (2013: 319, n. 62). Sull'identità tra il Damascio autore dei *Paradoxa* e il Damascio filosofo neoplatonico e sull'autenticità damasciana dell'opera, cf. anche Ruelle (1861: 73).

<sup>48</sup> Più correntemente indicata, negli studi critici, con il titolo semplificato di *Vita di Isidoro*.

<sup>49</sup> Fozio si sofferma su quest'opera nel cod. 181, in cui fornisce una presentazione generale dell'opera e del suo autore, con un giudizio sullo stile, e nel cod. 242, in cui offre una cospicua selezione di estratti (cf. Phot. *Bibl.* cod. 181, t. II, 125 b 30-127 a 14, pp. 189-192; cod. 242, t. VI, 1-312, 335 a 20-353 a 20, pp. 8-56), mentre Suida la utilizza per l'elaborazione di varie voci del *Lessico*. Per la raccolta di tutti i frammenti della *Vita del filosofo Isidoro*, si vedano Zintzen (1967) e Athanassiadi (1999), in cui la studiosa opta per il titolo di *Storia filosofica*, ma anche Asmus (1911), in cui lo studioso offre una ricostruzione congetturale del piano dell'opera, con una presentazione dei frammenti superstiti in un'importante traduzione tedesca con note e apparati critici; si segnala, inoltre, la traduzione francese contenuta in Chaignet (1903: 241-371; con introduzione, note e indice), relativa ai frammenti dell'epitome foziana. Sulla presenza di παράδοξα di vario genere nei frammenti pervenuti di quest'opera, si veda l'elenco dei passi registrati sotto la voce *Paradoxographisches* in Asmus (1911: 211-212), nonché i rimandi ivi contenuti alle voci *Mantik* (209) e *Mensch* (210). Il legame tra gli elementi “meravigliosi” presenti nella *Vita del filosofo Isidoro* e i contenuti dei *Paradoxa* è stato ampiamente rilevato nell'ambito degli studi critici; cf. già Brucker (1742: 350-351), come anche Asmus (1909: 430-432); Zeller (1990: 902 e n. 1); Westerink (1977: 13); Combès (1986: xxxv); Galpérine (1987: 17); Hoffmann (1994: 565); Athanassiadi (1999: 59-60); Stamaglia (1999: 68-69); Watts (2006: 127); Aliquot (2010: 315).

<sup>50</sup> Cf. Stramaglia (1999: 67-68 e n. 207).

<sup>51</sup> Cf. Schott (1611: 311): «de incredibilibus fictionibus»; Compagnoni (1836: vol. II, 293): «*finzioni incredibili*»; Liebrecht (1851: 464, n. 83): «unglaublichen Erdichtungen»; Henry (1960: 104): «fictions incroyables»; Galpérine (1987: 16-17): «fictions incroyables»; Hoffmann (1994: 565): «fictions extraordinaires»; Zamora (2003: 182): «ficciones extraordinarias»; Johnson (2006: 401): «fictional stories».

<sup>52</sup> Cf. Westerink (1977: 13): «miraculous actions» (si vedano le osservazioni dello studioso al riguardo *ibid.*, n. 16); Combès (1986: xxxv): «actions extraordinaires»; Watts (2006: 127): «extraordinary actions».

<sup>53</sup> Freese (1920: 216): «*Incredible Events*»; Martone (2006: 637): «*fatti meravigliosi*».

<sup>54</sup> In questa direzione, cf. Ruelle (1861: 72): «*Les travaux singuliers*»; Chaignet (1898: v1): «Merveilleux considéré [...] dans les œuvres de l'art des hommes» e Chaignet (1903: 259): «des productions merveilleuses»; Mazzucchi (2006: 323): «*Costruzioni meravigliose*». Secondo tale linea di lettura, questa sezione dell'opera era

la ricchezza semantica del termine latino *opus*)<sup>55</sup>, o anche, ancor più genericamente, come “cose”<sup>56</sup>. Secondo un’altra chiave interpretativa, Álvaro Ibáñez Chacón pensa che questa sezione contenesse una raccolta di παράδοξα estratti da “poemi” in versi e traduce περί παραδόξων ποιημάτων κεφάλαια con “extractos de poemas sobre maravillas”<sup>57</sup>. Johann Rudolf Asmus, invece, nella sua ricostruzione congetturale del titolo originale di questo λόγος, emenda il trådito ποιημάτων – che egli, nel riportare il dettato foziano, contrassegna con un punto interrogativo – in διηγημάτων (“racconti”) e ritiene che questi fossero relativi agli dèi, restituendo il *Sondertitel* del primo λόγος in tal modo: παραδόξων περί <θεῶν> διηγημάτων κεφάλαια τυβ<sup>58</sup>.

Il secondo λόγος era costituito da 52 κεφάλαια di storie straordinarie di δαιμόνια. I δαιμόνια di queste narrazioni, in un autore neoplatonico-pagano come Damascio, vanno identificati con i δαίμονες, concepiti sulla scia del pensiero platonico come esseri intermedi e mediatori tra gli dèi e gli uomini<sup>59</sup>, nell’ambito di una visione filosofica che considera la realtà come articolata in una scala gerarchica di diversi ordini concatenati

---

dunque relativa a *mirabilia artificialia*, a differenza della quarta sezione che invece offriva una selezione di *mirabilia naturalia*.

<sup>55</sup> Juan de Mariana (1536-1624), nella sua epitome latina della *Biblioteca* di Fozio, rende qui ποιήματα con «paradoxa opera» (cf. Juan de Mariana 2004: 83), e Johann Albert Fabricius rende in latino il titolo della sezione con «*de admirandis operibus capita CCCLIII*» (cf. Fabricius 1737: 416).

<sup>56</sup> Cf. Lardner (1767: 299): «strange and wonderfull things» (lo studioso, *ibid.*, traduce con il generico «things») anche le φυσεις straordinarie oggetto della quarta parte dell’opera. Segnalo anche Hartmann (2002: 134), in cui il contenuto del primo λόγος è reso con «Geschichten über Wunderdinge».

<sup>57</sup> Cf. Ibáñez Chacón (2008: 323 e 325). Sulla stessa linea interpretativa, cf. la traduzione proposta in Pajón Leyra (2011: 159): «*poemas sobre cosas extraordinarias*».

<sup>58</sup> Cf. Asmus (1909: 430). Va segnalato che questo rilievo di Asmus si delinea nell’ambito di una sua congetturale ricostruzione generale del titolo originario dell’opera e dei titoli delle sue quattro sezioni: l’opera, per lo studioso, si sarebbe intitolata παραδόξων διηγημάτων λόγοι δ’, e i titoli delle varie sezioni sarebbero stati, rispettivamente, 1. παραδόξων περί <θεῶν> διηγημάτων κεφάλαια τυβ’; 2. παραδόξων περί δαιμόνων διηγημάτων κεφάλαια νβ’; 3. παραδόξων περί τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφανομένων ψυχῶν διηγημάτων κεφάλαια ξγ’; 4. παραδόξων <περί> φύσεων <διηγημάτων> κεφάλαια ρε’ (*ibid.*). La ricostruzione proposta da Asmus è accolta come probante, almeno nelle sue linee portanti, da Stramaglia (1999: 67-68 e n. 207), il quale rileva anche come da tale riconfigurazione emerga una «[...] strutturazione palesamente neoplatonica: ciascuna sezione raccoglie παράδοξα da una delle istanze del cosmo, scendendo dagli dèi ai demoni all’uomo alla natura» (ivi, 68).

<sup>59</sup> Si veda fondamentalmente il discorso di Diotima su Eros come gran demone (δαίμων μέγας) in Pl. *Symp.* 201 d 1 ss., incentrato sull’assunto di fondo secondo cui tutto ciò che è demonico è intermedio tra il divino e il mortale (πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, *Symp.*, 202 d 13-e 1). Questa tesi, in seguito, è ripresa e sviluppata nella frastagliata tradizione platonica, nel quadro di fondo dell’elaborazione filosofica, secondo diverse linee di sviluppo, di temi demonologici, in stretto legame con dottrine cosmologiche, teologiche, psicologiche, magico-teurgiche, etc. Per l’attestazione in Damascio della dottrina della posizione intermedia dei demoni tra realtà eterne e realtà generate (divenienti e temporali), tra dèi e uomini, cf. Dam. *In Phaed.* I 477, 1-3, pp. 243-245: “Ὅτι τὸ δαιμόνιον γένος τὴν μεσότητα συμπληροῖ τῶν θείων ἀειζῶνων ὄντων καὶ τῶν ποτὲ γιγνομένων· ὃ γὰρ ἡμεῖς ποτὲ γιγνώμεθα, τοῦτο αὐτοὶ αἰεὶ· διόπερ ἐξαρέτως αὐτοὶ ὀπαδοὶ λέγονται τῶν θεῶν; Dam. *In Phaed.* II 94, 1-5, p. 339: “Ὅτι ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων καὶ τῶν ταῖς ὑπερουσίαις ἐνάσι συνημμένων, δεῖ καὶ μέσον τι γένος εἶναι, τὸ οὔτε θεοῦ ἐξημμένον ἐν συναρτήματι οὔτε ἄλλοτε ἄλλως ἔχον κατὰ τὸ χεῖρον καὶ τὸ κρείττον, ἀλλὰ τέλειον αἰεὶ καὶ τῆς οἰκείας ἀρετῆς οὐκ ἀφιστάμενον, ἀμετάβλητον μὲν, οὐ συνημμένον δὲ τῷ ὑπερουσίῳ· τοῦτο δὲ ὅλον τὸ γένος δαιμόνιον. L’*In Phaed.* di Damascio consiste in due raccolte di note redatte da due suoi allievi sulla base di due corsi di lezioni del filosofo sul *Fedone*; la prima serie di note comprende anche un saggio di Damascio sull’argomento dei contrari relativo alla questione dell’immortalità dell’anima, prospettata nel dialogo platonico; cf. Westerink (1977: 15-17); Combès (1986: XLVIII).

tra loro tramite termini intermedi. Nel mondo greco-romano tardoantico, il tema dei “demoni”, in linea con la sua significativa presenza nella galassia delle diverse tradizioni religiose e delle pratiche magiche dell’epoca, nonché con le istanze di diverse correnti filosofiche e sapienziali, continuava a godere di una grande attenzione anche nell’ambito della frastagliata tradizione del platonismo tardoantico, in autori medioplatonici e neoplatonici, in cui si riscontrano varie ed eterogenee linee di sviluppo di dottrine demonologiche<sup>60</sup>. Sul piano degli studi critici, ritengo che l’identificazione dei δαίμονια del cod. 130 con i δαίμονες intesi quali specifiche entità distinte dagli dèi e subordinate a questi ultimi, sia sostenuta in modo implicito ma chiaro dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati del passo in questione e che traducono il termine greco, in diverse lingue, con “demoni”<sup>61</sup>, come si riscontra anche nella voce dell’*Encyclopaedia Britannica* («*Tales of Demons*») da cui Lovecraft attinse la notizia<sup>62</sup>. Va però segnalato che alcuni studiosi intendono i δαίμονια di queste narrazioni straordinarie non come “demoni” (nel senso sopra delineato), bensì come “dèi” o “divinità”<sup>63</sup>. Questa oscillazione si spiega con riferimento alla complessità delle valenze semantiche dell’aggettivo neutro sostantivato τὸ δαίμόνιον, il quale nella tradizione religiosa greca pagana può indicare, con rimando a vari conte-

<sup>60</sup> In generale, sui vari aspetti della figura del δαίμων nel mondo greco antico, nell’ambito dell’ampia letteratura critica sull’argomento, cf. Waser (1901); Andres (1918); Owen (1931); Détienne (1978); Brenk (1986); Bianchi (1990); Riley (1999); Balaudé (2004); Luck (2006: 205-281); Timotin (2012), nonché i saggi di vari autori su diversi aspetti della demonologia nel mondo antico e tardoantico greco-romano e giudaico-cristiano, raccolti in Corsini, Costa (1990), in part. nella *Parte Prima* e nella *Seconda*, e in Pricoco (1995). Più in particolare, sulle varie linee di sviluppo della demonologia nell’ambito del medioplatonismo e del neoplatonismo greco, cf. per es. Andres (1918: 311-322); Dodds (1963: 294-296); Moreschini (1995); Rodríguez Moreno (1998); Turcan (2003); Sorabji (2005: 403-408); De Vita (2011); Innocenzi (2011); Muscolino (2010 e 2011: *passim*); Timotin (2012, in part. i capp. IV-VI); Margagliotta (2012). Si veda anche Lewy (2011: in part. 259-279 e 304-309), in cui lo studioso si sofferma sulla demonologia “caldaica”, assimilata e rielaborata nell’ambito del neoplatonismo.

<sup>61</sup> Cf. Juan de Mariana (2004: 83): «paradoxae daemonum narrationes»; Schott (1611: 311): «Incredibilem de daemoniis narrationum»; Fabricius (1737: 416): «*admirandarum narrationum de daemionibus capita LII*»; Lardner (1767: 299): «Wonderfull stories concerning demons»; Creuzer (1845: 91): «dämonischen Geschichten»; Liebrecht (1851: 464, n. 83): «Erzählungen von Dämonen»; Compagnoni (1836: vol. II, 293): «*narrazioni incredibili intorno ai demonj*»; Ruelle (1861: 72): «*Récits singuliers sur les démons*»; Chaignet (1898: VI): «Merveilleux considéré [...] dans les récits touchant les démons» e Chaignet (1903: 259): «des récits merveilleux concernant les démons»; Kroll (1901: 2040): «über Daemonen»; Asmus (1909: 430), in cui lo studioso propone di correggere δαίμόνιον (che egli contrassegna con un punto interrogativo) in δαίμόνων, con chiaro riferimento ai demoni quali entità distinte dagli dèi; Freese (1920: 216): «*On Incredible Stories of Demons*»; Zeller (1990: 902, n. 3): «[...] zwei mit Dämonen-Geistererscheinungen beschäftigten» (lo studioso si riferisce chiaramente al secondo e al terzo libro dell’opera); Strömberg (1946: 187 e 189): «spirits and demons»; Westering (1977: 13): «stories of the demonic»; Combès (1986: xxxv): «récits se rapportant aux démons»; Galpérine (1987: 17): «histoires extraordinaires de démons»; Hoffmann (1994: 565): «histoires extraordinaires de démons»; Stramaglia (1999: 68): «παράδοξα relativi ai demoni» e Stramaglia (2011: xvii): «de daemonibus»; Hartmann (2002: 134): «Geschichten über [...] Dämonen»; Zamora (2003: 182): «historias extraordinarias de démones»; Mazzucchi (2006: 323): «*Racconti sui demoni*»; Pajón Leyra (2011: 159): «relatos sobre démones extraordinarios»; van Riel (2010: 669), in cui lo studioso indica alcuni contenuti dei *Paradoxa* (con implicito ma chiaro riferimento al secondo libro) con il rilievo «on *daimones*». Cf. anche Athanassiadi (1993: 8 e 1999: 48), in cui la studiosa, in modo tanto libero quanto suggestivo, presenta i δαίμονια dell’opera damasciana in questione come «jinnns».

<sup>62</sup> Cf. Tedder, Kerney (1886: 636).

<sup>63</sup> Cf. Henry (1960: 104): «histoires extraordinaires de dieux»; Johnson (2006: 401): «histories of gods»; Martone (2006: 637): «*storie straordinarie sulle divinità*»; Watts (2006: 127): «*marvels relating to the gods*».



sti sviluppatasi nel corso dei secoli, sia una “forza divina” non meglio specificata e non puntualmente individualizzata, sia un essere semidivino (comunque sia inteso), come anche, in particolare in autori cristiani, uno spirito malvagio. In modo analogo, l’interconnesso sostantivo δαίμων può significare sia un “essere divino” più o meno indistinto e legato al destino degli uomini, sia un qualche “dio” o una qualche “dea”, sia un’entità semidivina, inferiore agli dèi<sup>64</sup>. Al riguardo, ritengo che vada accolta come decisamente più rigorosa e probante l’identificazione dei δαίμονια delle suddette storie straordinarie raccolte nei *Paradoxa* con i “demoni” (δαίμονες) specificamente intesi quali esseri distinti dagli dèi e subordinati a essi<sup>65</sup>. Nelle opere di Damascio<sup>66</sup>, infatti, in linea con il contesto storico-culturale della filosofia neoplatonica in cui egli va inquadrato, il termine δαίμωνιον, sia come sostantivo sia nella forma aggettivale, è di regola impiegato con riferimento ai δαίμονες, concepiti come esseri inferiori agli dèi e intermedi tra questi e gli uomini<sup>67</sup>. Ritengo comunque probabile che varie storie di demoni raccolte nel secondo

<sup>64</sup> Cf. per es. Liddell, Scott, Jones (1940: 365-366), in cui gli studiosi, riguardo al termine δαίμωνιον, registrano i significati di «*divine Power, Divinity*», di «*inferior divine being*» e di «*evil spirit*»; e riguardo al termine δαίμων, in particolare, i significati di «*god, goddess (of individual gods or goddesses)*», di «*the Divine power*» e di «*spiritual or semi-divine being inferior to the Gods*». Per la letteratura greca cristiana antica, si vedano i termini δαίμωνιον e δαίμων in Lampe (1961: rispettivamente 327-328 e 328-331), in cui si registra che negli autori cristiani, sulla scia delle fonti bibliche, si impone il significato peggiorativo di «*evil spirit*», in una visione in cui i demoni sono assunti come spiriti diabolici identificati con gli angeli caduti e votati al male. Si veda anche il termine δαίμων, con quelli a esso connessi, in Chantraine (1968: 246-247), in cui lo studioso, guardando fondamentalmente all’epoca arcaica e a quella classica, ne indica i significati di «*puissance divine*», «*dieu, destin*» e, riguardo al rapporto tra questo termine e il suo derivato δαίμωνιον, di genere neutro, afferma (247): «*δαίμωνιον n. exprime de façon plus vague la même idée de δαίμων “pouvoir divin, démon”*». Sulla distinzione sfuggente tra *theos* e *daimōn* nella cultura greca classica, cf. per es. Luck (2006: 207). Relativamente alla seconda parte dell’opera damasciana, si vedano le considerazioni di Ibáñez Chacón (2008: 323 e 325-326), in cui lo studioso, comunque, traduce il titolo del secondo λόγος con «*Cincuenta y dos extractos de narraciones maravillosas sobre démones*» (323).

<sup>65</sup> Ovviamente va escluso che i demoni (δαίμονια) delle storie inserite dal pagano Damascio nel secondo λόγος dei *Paradoxa* fossero intesi nell’accezione cristiana di spiriti maligni, cioè come angeli caduti e sottomessi a Satana, in una prospettiva che, invece, era quella dei lettori cristiani di tali storie, come Fozio.

<sup>66</sup> O, comunque, negli scritti che ci restituiscono il pensiero di Damascio, come per esempio le già menzionate raccolte di note sul *Fedone*, redatte dagli allievi del diadoco *apo phōnēs*.

<sup>67</sup> Riguardo allo stretto legame tra δαίμων e δαίμωνιον quali termini intercambiabili, nel caso di Damascio possono essere letti i seguenti passi: Dam. *In Phaed.* I 60, 3, p. 53; I 123, 4, p. 77; I 359, 1, p. 195; I 468, 1 e 3, p. 241; I 477, 1, p. 243; I 550, 5, p. 283; II 94, 5, p. 339; II 95, 2, p. 339; II 97, 5, p. 341; II 148, 7, p. 367. Cf. anche Dam. *Vita Isid.* 56 (*apud* Fozio), p. 82, 2, 5 Zintzen (= 46 B, 1, p. 134 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 56, 339 a 8, 13, p. 18), in cui Damascio parla di un esorcismo e usa il termine τὸ δαίμωνιον per riferirsi alla medesima entità che poco dopo è anche indicata con il termine ὁ δαίμων; Dam. *Vita Isid.* 203 (*apud* Fozio), p. 278, 2-6 Zintzen (= 138, 31-37, p. 310 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 203, 348 b 22-29, p. 44) in cui si legge che Damascio considera come θεϊότερον il prodigioso betilo osservato presso Eusebio, mettendo ciascun betilo in relazione con una divinità (Krono, Zeus, Helios, etc.), mentre Isidoro lo considerava, piuttosto, δαίμωνιον, in quanto mosso da qualche demone; Dam. *In Prm.* IV, pp. 3, 13-4, 5, in cui, nell’ambito di una questione relativa alla determinazione dello σκοπός della terza ipotesi del *Parmenide*, l’espressione τὰ δαίμονια συμπεράσματα (“le conclusioni relative ai demoni”) si distingue dall’espressione τὰ θεία συμπεράσματα (“le conclusioni relative agli dèi”) e si riferisce alla classe dei demoni intesi come entità inferiori alle classi divine. Va ricordato che il diadoco offre anche delle classificazioni sistematiche delle vari ordini gerarchici di demoni (δαίμονες), riprendendo teorie demonologiche elaborate nell’ambito della plurisecolare costellazione filosofica neoplatonica; cf. principalmente Dam. *In Phaed.* I 478, 3-5, p. 245 e II 95, 1-6, p. 339; I 479, 1-2, p. 245; II 96, 1-5, p. 341. Per alcuni rilievi sulla dottrina dei demoni in Damascio, cf. Rodríguez Moreno (1998: 207-210).

λόγος dei *Paradoxa* – come anche vari *mirabilia* riportati negli altri tre λόγοι – contenessero anche dei riferimenti alle divinità<sup>68</sup>, per via degli stretti legami che, secondo una molteplicità di istanze e prospettive dottrinali, si riconoscevano tra i demoni e gli dèi nell’ambito del platonismo pagano tardoantico<sup>69</sup>.

Per quanto riguarda gli altri due λόγοι di cui si componeva l’opera, il terzo consisteva in una raccolta di 63 κεφάλαια relativi a racconti straordinari di anime apparse dopo la morte, cioè a storie di fantasmi<sup>70</sup>, mentre il quarto era costituito da una collezione di 105 κεφάλαια concernenti fenomeni naturali straordinari<sup>71</sup>.

Si prospetta, così, una ricca collezione di unità testuali relative a *mirabilia* di vario genere, tessere – secondo una felice espressione di Joseph Combès – di «une sorte de somme sur le merveilleux»<sup>72</sup>, di un’enciclopedia dello “straordinario” nella quale trovavano spazio numerosi elementi riconducibili alle dimensioni – per usare le *nostre* categorie – del paranormale, dell’occulto, del soprannaturale. Nell’attuale impossibilità di precisi riscontri testuali, appare problematico esprimere giudizi sul senso generale, sulla peculiare funzione e sulla specifica finalità dell’opera. A questo riguardo, comunque, è possibile prospettare delle valide congetture, muovendo sia da un’analisi delle critiche mosse da Fozio ai contenuti dei quattro libri, sia da una lettura dei παράδοξα riscontrabili in taluni frammenti della già menzionata *Vita del filosofo Isidoro*. Si può anzitutto rilevare che Damascio, in linea con la tendenza della produzione letteraria di genere paradossografico, deve aver presentato i dati raccolti nei *Paradoxa* come fatti straordinari e incredibili ma veri, all’insegna di una “serietà” di resoconti dissociati dai canoni narrativi della pura finzione fantastica. Ritengo dunque più che verosimile che l’opera, secondo le funzioni e le finalità perseguite dal suo autore, non si lasciasse affatto inquadrare entro le coordinate di una letteratura disimpegnata di consumo e di puro intrattenimento per un vasto pubblico, bensì si presentasse come uno scritto dalle marcate connotazioni ideologiche e dal rilevante impegno filosofico-religioso, fundamentalmente collegato, in modo funzionale, a taluni aspetti salienti della *Weltanschauung* pagana del tardo neoplatonismo greco. Fozio, infatti, nel suo duro giudizio sui *Paradoxa*, si premura di sottolineare, in modo tanto enfatico quanto sprezzante, l’assoluta falsità dei contenuti di tutte le parti dell’opera, mettendoli in relazione al paganesimo di Damascio. Per un verso, Fozio

<sup>68</sup> Cf. per es. l’estratto della *Vita del filosofo Isidoro* relativo alla storia dell’esorcismo di un demone tramite un’invocazione rivolta ai raggi di Helios e al Dio degli Ebrei; cf. Dam. *Vita Isid.* 56 (*apud* Fozio), p. 82, 2-6 Zintzen (= 46 B, 1, p. 134 Athanassiasi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 56, 339 a 8-14, p. 18).

<sup>69</sup> Nel neoplatonismo, i demoni, quali “generi superiori” agli uomini, sono concepiti come posti al seguito degli dèi e associati a questi secondo vincoli di dipendenza e di collaborazione in posizione ausiliaria.

<sup>70</sup> Cf. per es. Westerink (1977: 13); Morgan (1985: 488, n. 59); Stramaglia (1999: 68); Johnson (2006: 401), studi in cui i contenuti di questa sezione sono indicati in termini di «ghost stories».

<sup>71</sup> Nel quarto libro potevano trovare posto resoconti di *mirabilia* relativi ad animali, minerali, piante, paesaggi e altri aspetti della natura, come se ne leggono nei frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* e negli scritti greci di genere paradossografico.

<sup>72</sup> Combès (1986: xxxv). Sulla stessa linea cf. anche Aliquot (2010: 315), in cui la collezione dei *Paradoxa* è presentata in termini di «véritable somme sur le merveilleux».

presenta i contenuti di quest'opera come racconti prodigiosi impossibili, incredibili (privi di credibilità, non degni di fede), male ideati, insensati (folli, sciocchi) (ἀδύνατά τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ)<sup>73</sup>, e in tal modo egli sembra voler screditare come mere finzioni scriteriate i resoconti che Damascio, invece, doveva accreditare come relativi a cose fuori dall'ordinario, ma puntualmente corrispondenti al vero e degni di fede<sup>74</sup>. Per altro verso, l'ecclesiastico bizantino afferma che questi racconti sono degni dell'ateismo e dell'empietà del pagano Damascio (καὶ ὡς ἀληθῶς ἄξια τῆς ἀθεότητος καὶ δυσσεβείας Δαμασκίου), presentato come un autore rimasto a dormire nelle tenebre dell'idolatria in un'epoca in cui la luce della vera religione – cioè il cristianesimo – aveva riempito il mondo (ὅς καὶ τοῦ φωτὸς τῆς εὐσεβείας τὸν κόσμον πληρώσαντος, αὐτὸς ὑπὸ βαθεῖ σκότῳ τῆς εἰδωλολατρίας ἐκάθευδε), e così, da lettore cristiano, riconduce esplicitamente tali racconti straordinari, drasticamente screditati, a una precisa matrice filosofico-religiosa che doveva apparirgli palese. In tal modo egli mostra di attribuire alla falsità dei resoconti damasciani la specifica connotazione, profondamente negativa, di una blasfema e riprovevole empietà. Ritengo, così, che Fozio, fortemente ostile alla tradizione religiosa pagana, si sia trovato al cospetto di παράδοξα che erano presentati come fatti reali e che, almeno in vari casi emblematici, erano collegati in modo palese alle istanze del neoplatonismo pagano, quale contesto culturale in cui la dimensione del “meraviglioso” si integrava e coesisteva in modo coerente e organico con il pensiero speculativo<sup>75</sup>. Da qui la severa “stroncatura” operata dal Patriarca.

In questa direzione si può notare, con Irene Pajón Leyra, come le aspre critiche rivolte da Fozio ai *Paradoxa* di Damascio siano in controtendenza rispetto all'abituale apprezzamento del Patriarca nei confronti degli altri autori paradossografi censiti nella *Biblioteca*<sup>76</sup>, in una prospettiva in cui i loro racconti incredibili non erano percepiti, potremmo dire, come pericolosi e fuorvianti per i lettori. L'elemento discriminante sembra essere dato proprio dal sostrato ideologico pagano che Fozio poteva riscontrare nella raccolta di *mirabilia* di Damascio: «las maravillas de Damascio», scrive Pajón Leyra, «están contaminadas de la religiosidad pagana de los neoplatónicos, rivales del cristianismo, y que Focio rechaza»<sup>77</sup>. Va ricordato che, anche in occasione della presentazione

<sup>73</sup> In questo contesto, tutti gli aggettivi sopra citati manifestano una valenza negativa, così come, ritengo, lo stesso termine τερατολόγημα. Per l'attestazione di una valenza peggiorativa di quest'ultimo termine nell'ambito della letteratura cristiana, cf. Lampe (1961: 1388, s.v. τερατολόγημα reso con *absurd story*).

<sup>74</sup> Una presentazione di παράδοξα come fatti reali e degni di credito, può essere riscontrata in vari racconti meravigliosi riportati da Damascio nella *Vita del filosofo Isidoro*.

<sup>75</sup> Cf. le osservazioni di Trouillard (1973) sull'incidenza del “meraviglioso” nell'ambito del neoplatonismo (rel. al caso di Proclo); sulla stessa scia, per il caso di Damascio, cf. anche Combès (1986: xv).

<sup>76</sup> Cf. Pajón Leyra (2011: 160). La studiosa mette in evidenza come Fozio mostri una “chiara preferenza” per gli altri paradossografi, i quali non suscitano in lui una reazione come quella relativa a Damascio. Riguardo all'attrazione di Fozio per gli scritti di genere paradossografico, cf. Wilson (2007: 34-35 e 323, n. 2, e 1996: 100-101).

<sup>77</sup> Pajón Leyra (2011: 161). In epoca moderna, il legame tra i *Paradoxa* e la cultura pagana di Damascio è stato rilevato, sulla scia delle notazioni di Fozio, nel Settecento, da Fabricius, il quale, formulando un giudizio generale, afferma che se l'*opus* di Damascio si fosse conservato, «non leve fortasse credulitatis superstitionisque ethnicae documentum haberemus» (Fabricius [1737: 416]).

della *Vita del filosofo Isidoro* nel cod. 181, Fozio biasima la “somma empietà” di Damascio (“Ἐστὶ δὲ τὴν μὲν περὶ τὰ θεῖα δόξαν εἰς ἄκρον δυσσεβείης) e dichiara che questi nella suddetta opera ha riempito il suo pensiero e i suoi discorsi di “favolette inaudite e da vecchierelle” (καινῶν δὲ καὶ γρασπρεπῶν μυθαρῶν αὐτόν τε τὸν νοῦν καὶ τοὺς λόγους πεπληρωμένος)<sup>78</sup>, alcune delle quali sono anche conservate dal Patriarca tra gli estratti dell’opera nel cod. 242, ovverosia di “storie straordinarie” dello stesso genere di quelle che egli poteva leggere, con disapprovazione, nei *Paradoxa*.

Per quanto concerne il paganesimo ravvisabile nel repertorio damasciano di *mirabilia*, Antonio Stramaglia, con riferimento ai *Paradoxa*, presenta Damascio come «colui che tentò l’ultima grande sistemazione del soprannaturale pagano»<sup>79</sup> e, sulla base della ricostruzione congetturale dei titoli dei quattro λόγοι proposta da Asmus<sup>80</sup>, riscontra nell’ordine della silloge dei *Paradoxa* una strutturazione neoplatonica, con riferimento ai diversi piani gerarchici della realtà, dall’alto verso il basso (I. dèi; II. demoni; III. uomini; IV. natura)<sup>81</sup>. Lo studioso, inoltre, focalizzando la sua attenzione sul caso specifico della testimonianza di Fozio relativa alla raccolta di storie di fantasmi («ghost stories») del terzo λόγος dei *Paradoxa*, ritiene che questa collezione – insieme a materiale letterario simile, come per esempio i racconti di Flegonte di Tralle – rivestisse un peculiare interesse scolastico per la filosofia neoplatonica, quale repertorio di *exempla* utilizzabili nell’ambito di disquisizioni filosofiche specialistiche, come quelle sulla natura e sul destino dell’anima. Secondo lo studioso, dunque, simili storie, quali pezzi di narrativa fantastica («fantastic fiction»), sarebbero state estrapolate dal loro originario contesto letterario e utilizzate, secondo nuove modalità di fruizione, con una funzione accessoria nell’ambito della cultura filosofica, e come tali si sarebbero conservate (nel caso dei *Paradoxa*, almeno fino al tempo di Fozio), in quanto confluite in canali di conservazione

<sup>78</sup> Cf. Phot. *Bibl.* cod. 181, t. II, 126 a 13-16, pp. 189-190. L’aggettivo καινός, che qui manifesta una valenza negativa e che rendo con “inaudito”, può anche essere tradotto con “insolito”, “strano” o anche con “innovativo” (in senso negativo).

<sup>79</sup> Stramaglia (1999: 107).

<sup>80</sup> Cf. *supra*, nota 58.

<sup>81</sup> Cf. Stramaglia (1999: 68). Per quanto concerne la terza sezione dei *Paradoxa*, va inoltre ricordato che Stramaglia segnala che in ambiente scolastico le storie di fantasmi erano anche contemplate nell’ambito del tradizionale *curriculum* degli studi di retorica, in cui erano utilizzate come materiale manualistico di lettura per la composizione degli esercizi preparatori (προγυμνάσματα) di “etopea” (ἠθοποιΐα) della specifica tipologia della εἰδωλοποιΐα, ovverosia dell’invenzione, da parte dello studente, di un discorso che lo spettro di un defunto (εἰδωλον) – per es. il fantasma di Achille o di Agamennone – avrebbe potuto o potrebbe pronunciare in una particolare situazione, sulla base di una traccia indicata dal maestro. Al riguardo Stramaglia ricorda anche la storia di una battaglia di fantasmi contenuta nella *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio (63 [apud Fozio], p. 92, 1-22 Zintzen = 50, 1-26, p. 142, Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* 242, t. VI, 63, 339 b 12-340 a 4, pp. 20-21), vista come una vera e propria trattazione scolastica del tema; cf. su ciò Stramaglia (1999: 87-91) e, per la *ghost story* di Damascio che è chiamata in causa, pp. 428-435 (testo greco, traduzione italiana e ampio apparato di note di commento). Sulla destinazione didattica delle storie di fantasmi con riferimento agli esercizi di εἰδωλοποιΐα, cf. anche Stramaglia (1996: in part. pp. 139-140).

e riproduzione di letteratura più elevata<sup>82</sup>. Più in generale, a integrazione di queste condivisibili osservazioni, ritengo verosimile che il sostrato pagano dei *Paradoxa* fosse riscontrabile in tutti e quattro i λόγοι di cui si costituiva l'opera, i cui παράδοξα, nella loro varietà tipologica, potevano presentare diversi elementi di convergenza con le prospettive filosofico-teologiche, mitico-religiose e magico-teurgiche del neoplatonismo greco. Basti qui notare che, se per un verso le storie di demoni manifestano immediatamente la loro matrice pagana, per altro verso le storie di fantasmi potevano essere anche legate alle idee relative al destino *post mortem* delle anime. Ritengo pure legittimo ipotizzare che almeno alcuni παράδοξα della natura (quarto λόγος) presentassero manifesti collegamenti con i miti, le credenze e le tradizioni religiose del paganesimo dell'epoca<sup>83</sup>, come anche con le basi dottrinali, gli strumenti operativi e le pratiche rituali della teurgia, saldamente radicata nel tardo neoplatonismo<sup>84</sup>. Altri παράδοξα, inoltre, potevano essere legati alla redazione delle biografie filosofiche encomiastico-aretologiche dei grandi maestri neoplatonici (tra le quali si annovera anche la *Vita del filosofo Isidoro* dello stesso Damascio), ricche di elementi prodigiosi e taumaturgico-miracolistici che concorrevano alla delineazione della figura emblematica dell'“uomo divino” (θεῖος ἀνὴρ), vero “santo pagano” del neoplatonismo greco<sup>85</sup>. Vorrei anche aggiungere che, come ho già accennato, ritengo decisamente verosimile che molti παράδοξα raccolti nelle quattro sezioni dell'o-

<sup>82</sup> Cf. Stramaglia (2006: in part. 303-305). Sulle dinamiche della conservazione delle storie di fantasmi, quali reliquie della narrativa fantastica antica, cf. anche Stramaglia (1999: in part. 91-108); sul caso degli scritti di Flegonte di Tralle conservati in una raccolta di scritti filosofici riconducibile al tardo neoplatonismo greco, cf. anche Stramaglia (2011: xvi-xviii). Anche Pajón Leyra (2011: 160), sulla base di un parallelismo con la peculiare lettura procliana del mito di Er della *Repubblica* di Platone, ipotizza che la raccolta dei *Paradoxa* sia servita da repertorio di materiali da utilizzare per l'elaborazione di commenti alle opere platoniche.

<sup>83</sup> In questa direzione, si può rimandare al caso esemplare dei fenomeni prodigiosi legati a un meraviglioso luogo naturale descritto da Damascio nella *Vita del filosofo Isidoro*, di cui parlerò *infra*, nel § 8. Va anche ricordato che alcuni studiosi prospettano una possibile connessione tra i *Paradoxa* e talune spiegazioni mitico-religiose (nei termini, vorrei dire, di una concezione realistica del mito), di matrice neoplatonico-pagana, avanzate da Damascio in qualche opera perduta – forse un commento ai *Meteorologici* di Aristotele – relativamente ad alcuni fenomeni astrali (tra cui la natura della Via Lattea), di cui abbiamo una testimonianza da parte del filosofo cristiano Giovanni Filopono (prima metà del VI sec. d.C.), che le critica e le rigetta. Su ciò si vedano, tra i vari studi, Combès (1986: xxxix-xli, in part. p. xxxix) e Stramaglia (1999: 69, n. 212). Sulla questione si veda anche Évrard (1953: 354-355), in cui lo studioso ipotizza che le critiche di Giovanni Filopono alle spiegazioni astrologiche di Damascio avessero motivazioni religiose, nell'ottica di una polemica contro le credenze pagane.

<sup>84</sup> Si pensi, per es., alle proprietà che Proclo, nella sua teorizzazione dell'arte ieratica, attribuisce ad animali, piante e minerali (cf. gli estratti procliani trasmessi con il titolo di *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, editi da Bidez), con riferimento alla teoria della simpatia universale e della trama di corrispondenze che legano tra loro in modo organico i vari piani del reale; cf. al riguardo Sheppard (1982: 220); Di Pasquale Barbanti (1993: 179-180). Si veda anche Faraggiana di Sarzana (1990), sulla testimonianza dell'erudito bizantino Simeone Seth relativa a un'impresicata “strana proprietà” che Proclo, nel suo trattato sulla filosofia caldaica, avrebbe attribuito a un tipo di pesce). Per un collegamento generico dei *Paradoxa* con le istanze magico-teurgiche del neoplatonismo, cf. Herdick (2001: 21); cf. anche Combès (1988: 91), sull'accostamento tra la pratica della teurgia e il “gusto del meraviglioso” che Damascio, autore dei *Paradoxa*, condivideva con Isidoro.

<sup>85</sup> Utilizzo l'espressione “santo pagano” sulla scia del *Pagan Holy Man* di Fowden (1982); si potrebbe anche ricorrere all'espressione “santo neoplatonico”, sulla scia dei *Neoplatonic Saints* del titolo di Edwards (2000). Sugli elementi meravigliosi e miracolistici delle biografie filosofiche neoplatoniche, cf. Masullo (1994: 234-235) e, con riferimento al caso specifico della *Vita di Isidoro*, Masullo (1991-1992: 228-229).

pera potessero contenere vari riferimenti agli dèi e alle loro azioni, come anche – proprio come nel caso di alcuni frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* – elementi riconducibili a credenze e a pratiche cultuali e divinatorie del paganesimo<sup>86</sup>. Ritengo, insomma, che i *Paradoxa* costituissero una sorta di repertorio “polivalente” di fatti straordinari accreditati come veri, utilizzabile in vari modi con riferimento a diversi assunti e temi dell’*Hellenismos* neoplatonico. Ciò in una prospettiva in cui il “prodigioso”, strettamente legato alla meraviglia, era visto, in varie sue forme, come un termine privilegiato di manifestazione del divino.

Per quanto invece concerne gli aspetti stilistico-letterari dei *Paradoxa*, l’opera permetteva di apprezzare la notevole preparazione retorica di Damascio. Fozio, infatti, oltre a rilevare la strutturale concisione del discorso (Κεφαλαιώδης δὲ αὐτῶ ἐν τούτοις ὁ λόγος)<sup>87</sup>, dichiara che esso non è privo di ordine né di chiarezza, in linea con quanto egli riscontra nelle narrazioni del medesimo genere.

Ora, con riferimento alla già menzionata indicazione di Colavito, possiamo affermare che la nota 121 del *Commonplace Book* dipende, con tutta evidenza, dai soli rilievi contenuti nella voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica*. Ciò, in assenza di altri dati, lascia supporre che Lovecraft abbia avuto soltanto una conoscenza indiretta della suddetta testimonianza foziana, con esclusivo riferimento al brevissimo rimando a quest’ultima contenuto nella voce enciclopedica in questione<sup>88</sup>. In ogni caso, la breve notizia tratta dall’*Encyclopaedia Britannica*, con il suo riferimento alla dimensione dell’incredibile, ai demoni e alle apparizioni dei defunti, si rivela, a mio avviso, pienamente sufficiente a spiegare la ragione dell’inserimento di Damascio in *The Nameless City*. Vediamo perché.

<sup>86</sup> Per esempio, un *paradoxon* riportato nella *Vita del filosofo Isidoro* riguarda una minuscola testa umana parlante (cf. Dam. *Vita Isid.* 88 [apud Fozio], p. 122, 8-16 Zintzen [= 63 B, 1-20, p. 172 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 88, 342 a 16-27, pp. 26-27]), la quale, secondo una certa prospettiva di lettura, potrebbe essere messa in qualche modo in rapporto con le teste oracolari o magiche che sono attestate nell’ambito delle pratiche religiose dei Sabei di Harran e che potevano non essere ignote ai filosofi neoplatonici. Su ciò cf. Braccini (2012). Va notato che Fozio, nel riportare questo resoconto sulla testa, lo mette in relazione con l’empietà di Damascio.

<sup>87</sup> Il “discorso” (λόγος) è qui inteso con riferimento alla strutturazione compositiva e stilistico-letteraria del testo. Il suddetto giudizio espresso da Fozio va letto con riferimento all’articolazione dei quattro libri dei *Paradoxa* in concisi κεφάλαια. Riguardo a tali κεφάλαια, si può rinviare a Morgan (1985: 488, n. 59), in cui lo studioso spiega l’esclusione di Damascio (presentato come un «writer of paradoxa and ghost stories», con rif. al cod. 130 di Fozio) da un gruppo di «non-erotic fiction writers» citati da Fozio (cod. 166), con la probabile motivazione che, a differenza di questi, «Damaskios wrote not a continuous narrative but a series of anecdotes, and so was felt to be fundamentally different in his generic form».

<sup>88</sup> A una prima lettura del segmento relativo agli «apocryphal nightmares of Damascius», sono stato tentato di intravedere nei “paragraphs” un possibile riferimento ai κεφάλαια in cui, secondo la notizia della *Biblioteca*, erano articolati i vari libri dei *Paradoxa* e di cui però non si fa parola nella voce dell’*Encyclopaedia Britannica*. Tale collegamento avrebbe imposto di pensare a un qualche altro e più specifico accesso di Lovecraft alla testimonianza foziana, al di là di quanto appuntato nel suo *Commonplace Book*. Si tratta però di una semplice suggestione infondata, dato che il termine «paragraphs», come abbiamo visto, era già presente nella prima stesura del racconto, con riferimento agli scritti di Poe e di Baudelaire; quando Lovecraft modificò il passo, decise di lasciare questo termine anche nel riferimento a Damascio, pensando verosimilmente, sulla scia della propria fonte, a “paragrafi” o “brani” dei “racconti” (*Tales*) o “storie” (*Stories*) di quest’ultimo autore. Quanto leggiamo in *The Nameless City*, insomma, non ci dice nulla di una conoscenza di Damascio, da parte di Lovecraft, che vada oltre la brevissima notizia appresa dalla voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica* e appuntata nel suo taccuino.

## 7. La fruizione letteraria di Damascio, dal *Commonplace Book* a *The Nameless City*

Guardando alla nota del *Commonplace Book* relativa al cod. 130 di Fozio, si può ben comprendere come Lovecraft, nella cornice narrativa di *The Nameless City*, riguardo alla delineazione delle varie tessere del tesoro di “sapere demoniaco” del protagonista della storia, abbia potuto ritenere perfettamente congruo un riferimento a un antico e oscuro «lost writer» di *Tales of Daemons*, oltre che di *Incredibile Fictions* e di *Marvellous Stories of Appearances from the Dead*, componimenti che, nell’ottica dello scrittore americano, si prestavano a essere presentati come «nightmares». In generale, si può rilevare che tutti e tre i titoli damasciani annotati sul taccuino, letti in una peculiare chiave *horror/weird*, per il loro carattere “incredibile” e “meraviglioso” potevano essere considerati da Lovecraft, nel loro complesso, come ben corrispondenti alla trama e all’atmosfera del racconto; e si potrebbe anche ipotizzare, più in particolare, che proprio il rilievo dei “racconti di demoni” (*Tales of Daemons*) abbia potuto spingere lo scrittore a inserire Damascio, in sostituzione di altri nomi precedentemente scelti, nella lista degli autori presentati come depositari del “sapere demoniaco”.

La “sapienza demoniaca” dell’io narrante, ricondotta in parte a Damascio, appare come un caso saliente del ricorso lovecraftiano alla peculiare categoria del “demoniaco”, la quale, sul piano linguistico-lessicale e concettuale, è ricorrente nelle storie dello scrittore di Providence ed è ben attestata in *The Nameless City*. Si potrebbe dire che in Lovecraft il “demoniaco” trova espressione nel tema narrativo della presenza di oscure forze malefiche che, in atmosfere angosciose e inquietanti, interagiscono in vari modi con gli uomini – i vari protagonisti dei racconti – coinvolgendoli in storie da incubo, dagli esiti sconvolgenti. Ciò in una prospettiva in cui il “demoniaco”, collegato alla dimensione ignota di un’“alterità” tremenda e soprannaturale, si configura come un orrore che, insieme, atterrisce e affascina, in una dialettica psicologica di repulsione e attrazione, terrore e meraviglia. I moduli espressivi di tale orrore rimandano spesso al linguaggio e alle istanze della demonologia, al tradizionale paradigma cristiano dei “demoni” concepiti come esseri diabolici e infernali, malvagi e sommamente ostili all’uomo, modelli esemplari delle oscure e perverse forze del male. Su questo registro, nella produzione letteraria di Lovecraft, i tradizionali demoni sono trasfigurati in una molteplicità di figure mostruose e tremende, plasmate dalla fantasia dello scrittore e presentate, appunto, con ampio ricorso alla cultura demonologica. Inoltre, si può notare che Lovecraft presenta con tinte e opzioni lessicali “demoniache” vari scenari, personaggi, vicende e altri elementi narrativi dei suoi racconti.

In *The Nameless City*, sono presentati in termini demoniaci i mostri confinati nei sotterranei della città maledetta, i malvagi “rettili striscianti”, animati da una rabbiosa avversione nei confronti degli uomini. Inoltre, anche altri elementi sono delineati nei medesimi termini. Rientrano nell’orizzonte del demoniaco/diabolico, infatti, l’orda da incubo di diavoli («devils») in corsa, i diavoli («devils») della razza dei rettili striscianti, e le maledizioni di demoni («fiends») dalla lingua incomprensibile, ma anche i frammenti

del tesoro di sapienza demoniaca («daemonic lore») che ossessionano il protagonista, nonché il pensiero di quest'ultimo rivolto ai demoni («daemons») che discendono l'Oxus insieme ad Afrasiab, la furia infernale («infernal») e cacodemoniaca<sup>89</sup> («cacodaemoniacal») della corrente d'aria che travolge il protagonista, e il diabolico ghermire («fiendish clawing») di questo flusso in cui egli avverte una rabbia vendicativa<sup>90</sup>. Ugualmente, ritengo che in tale prospettiva possano essere inquadrati taluni elementi narrativi di contorno, come il rimando al biblico Abaddon<sup>91</sup>, nonché i «tetri e incumbenti dèi nel deserto» («the grim brooding desert gods»)<sup>92</sup>, figure queste ultime che, come gli stessi «rettili striscianti», sembrano già manifestare i tratti di entità aliene e tenebrose, quali saranno, nella visionaria mitologia artificiale di lovecraftiana invenzione<sup>93</sup>, «i Grandi Antichi» («the Great Old Ones») e «gli altri Dèi» («the Other Gods»)<sup>94</sup>. Tutte figure che, insieme ad altri esseri terrificanti che si riscontrano nei racconti di Lovecraft<sup>95</sup>, potremmo considerare come altrettante variazioni del tema del «demoniaco». Più in generale, l'intera trama di *The Nameless City* può essere descritta a ragione, sulle orme di Giuseppe Lippi, come la storia di un *descensus ad inferos*<sup>96</sup>.

Riguardo alla qualificazione di «apocryphal» con cui Lovecraft presenta i «nightmares» di Damascio, ritengo legittimo ipotizzare che lo scrittore americano abbia assunto

<sup>89</sup> Il termine, di origine greca, rimanda ai «cacodemoni», da intendersi come «demoni malvagi»; cf. la voce *κακοδαίμων* in Liddell, Scott, Jones (1940: 861), in cui è anche indicato il significato – più raro ma già attestato nella cultura antica – di «*evil genius*» (II).

<sup>90</sup> Cf. rispettivamente Lovecraft, *The Nameless City*: p. 110: «[...] a nightmare horde of rushing devils; hate-distorted, grotesquely panoplied, half-transparent; devils of a race no man might mistake – the crawling reptiles of the nameless city»; *ibid.*: «[...] I heard the ghastly cursing and snarling of strange-tongued fiends»; ivi, p. 103: «In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished treasury of daemonic lore [...]. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus»; ivi, p. 110: «I have said that the fury of the rushing blast was infernal – cacodaemoniacal – and that its voices were hideous with the pent-up viciousness of desolate eternities»; ivi, p. 109: «[...] for in the fiendish clawing of the swirling currents there seemed to abide a vindictive rage all the stronger because it was largely impotent».

<sup>91</sup> Lovecraft, *The Nameless City*, p. 109: «[...] what indescribable struggles and scrambles in the dark I endured or what Abaddon guided me back to life [...]». Sulla figura di Abaddon, cf. Hutter (1999). In *Apocalisse* 9, 11 «Abaddon» è il nome ebraico (traducibile con «Distruzione», «Perdizione») dell'«angelo dell'abisso» (ἄγγελος τῆς ἀβύσσου), il cui nome in greco è Ἀπολλύων («Distruuttore»), re degli esseri simili a cavallette che, al suono della tromba del quinto angelo, escono dal «pozzo dell'abisso» e per cinque mesi infliggono sofferenza agli uomini privi del sigillo di Dio (cf. *Ap.* 9, 1-12).

<sup>92</sup> Lovecraft, *The Nameless City*, p. 109: «Only the grim brooding desert gods know what really took place».

<sup>93</sup> Per alcune osservazioni sugli aspetti salienti della «mitologia artificiale» di Lovecraft, cf. Price (2011).

<sup>94</sup> Le figure lovecraftiane dei «Great Old Ones» e degli «Other Gods» (o «Gods of the outer») sembrano convergere tra loro, quali variazioni di un medesimo tema.

<sup>95</sup> Si pensi anche, per esempio, ai «Magri notturni» («Night-Gaunts»), figure immaginarie che popolavano gli incubi di Lovecraft in età infantile e che compaiono anche nella sua produzione letteraria (cf. il racconto onirico *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, [1926-1927]); in una lettera lo scrittore afferma che forse l'idea di questi esseri con code lunghe e ali di pipistrello, gli nacque da un'edizione del *Paradise Lost* di John Milton con illustrazioni di Gustave Doré (cf. Lovecraft, *Lettere*, pp. 16-17). Si noti come la descrizione dei «Magri notturni» rimandi a una tradizionale rappresentazione iconografica cristiana dei diavoli/demoni.

<sup>96</sup> Cf. Lippi (1989: xx): «[...] *The Nameless City* ha tutta la compostità di una discesa agli inferi».



tale aggettivo guardando al suo possibile significato di «fictitious»<sup>97</sup>, come sinonimo di «fictional» e di «fictive», forse con un riferimento di assonanza alle *Incredible Fictions* annoverate tra le opere («works») di Damascio nella voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica*<sup>98</sup>.

## 8. Osservazioni su una lettura alternativa

Secondo la lettura che ho prospettato, la fonte che avrebbe ispirato a Lovecraft il riferimento a Damascio che leggiamo in *The Nameless City* va individuata nella breve notizia sul cod. 130 di Fozio che egli lesse nell’*Encyclopaedia Britannica*. Dagli scritti di Lovecraft non sembra emergere una conoscenza del cod. 130 che vada oltre quanto appreso da questa notizia di seconda mano, né in essi sono ravvisabili elementi che possano provare altre letture lovecraftiane di Damascio o su Damascio.

Ritengo però doveroso segnalare anche una diversa spiegazione, molto suggestiva, della fonte lovecraftiana dei «paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius» in *The Nameless City*, prospettata da Thomas Bauzou, in un saggio in cui egli offre un’articolata lettura del volume *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d’Isidore à Simplicius* di Michel Tardieu<sup>99</sup>. In una nota di questo interessante saggio, Bauzou collega in modo diretto il riferimento a Damascio contenuto in *The Nameless City* a un frammento della già ricordata *Vita del filosofo Isidoro*, riportato nel cod. 242 della *Biblioteca* di Fozio e studiato in modo approfondito da Tardieu<sup>100</sup>. Secondo Bauzou, il frammento in questione, che nell’ordine dell’edizione di Zintzen è num. 199 dell’*Epitoma Photiana*, avrebbe ispirato a Lovecraft l’intero racconto suddetto. Si tratta di un brano che offre la descrizione di un maestoso paesaggio naturale dai tratti sacrali che Damascio avrebbe visitato in occasione di un viaggio compiuto in compagnia di Isidoro in Siria, il quale assume i contorni di un pellegrinaggio devozionale in taluni “luoghi santi” dell’antica tradizione pagana. Il frammento, infatti, ci offre il resoconto di un’escursione che Damascio avrebbe compiuto, nelle vicinanze dell’antica città di Dia (Dione), presso una cascata situata in un’imponente voragine circolare a strapiombo, in cui, con richiamo alle tradizioni locali, il filosofo individua le acque del fiume infero Stige. In questo paesaggio egli

<sup>97</sup> Cf. le valenze semantiche dell’aggettivo «apocryphal» indicate in “Word Reference”, English-Italian Dictionary, <[www.wordreference.com/enit/apocryphal](http://www.wordreference.com/enit/apocryphal)> (ultimo accesso: 8 febbraio 2013).

<sup>98</sup> A mio avviso, però, non si può escludere che lo scrittore abbia usato l’aggettivo «apocryphal» guardando anche alla possibile carica evocativa della sua pregnanza semantica, con l’intenzione di qualificare i «nightmares» damasciani sia come “nascosti”, “occulti”, sia come “non canonici”, con possibili associazioni di idee che rimandano ai caratteri dell’“oscuro” e dell’“interdetto”, quali connotazioni che si rivelano idonee a qualificare i contenuti di un “sapere demoniaco”, quali sono presentati tali «nightmares».

<sup>99</sup> Cf. Bauzou (1994), con riferimento a Tardieu (1990).

<sup>100</sup> Cf. Tardieu (1990: 45-69, nonché 173, Fig. 1).

contestualizza anche alcune credenze e pratiche religiose pagane, legate ad antichi retaggi mitologici e riti culturali.

Riporto di seguito il frammento, citandolo dall'edizione critica del testo a cura di Clemens Zintzen:

λέγεται δὲ καὶ τοῦτο τὸ ὕδωρ εἶναι Στύγιον. τὸ δὲ χωρίον, ἐν ᾧ ἐστὶ, πεδίον τῆς Ἀραβίας, ἀνηπλωμένον ἀπὸ τῆς ἕω μέχρι Δίας τῆς ἐρήμου πόλεως. εἴτα ἐξαίφνης ἀναρρήγνυται χάσμα εἰς ἄβυτον πέτραις πανταχόθεν συνηρεφὲς καὶ τισιν ἀγρίοις φυτοῖς τῶν πετρῶν ἀποφουμένοις· κάθοδος ἐξ ἀριστερᾶς κατιόντι στενὴ καὶ τραχεῖα (πρὸς γὰρ τῷ πετρώδει καὶ φυτοῖς ἀνημέροις καὶ ἀτάκτοις δασύνεται), μακρὰ δὲ ὅσον ἐπὶ σταδίου πεντεκαίδεκα· πλὴν καταβαίνουσιν αὐτὴν οὐ μόνον ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν αἰ εὐζωνότεραι. κατελθόντι δὲ κῆποι καὶ γεωργαὶ πολλοὶ εἰσὶν ἐν τῷ διαδεχομένῳ αὐλῶνι. τὸ δ' οὖν ἄκρον αὐτοῦ καὶ στενώτατον ὑποδοχὴν ἔχει τῶν καταλειβομένων ἐν κύκλῳ Στυγίων ὑδάτων, καὶ διὰ τὴν ἀπὸ πολλοῦ ὕψους φορὰν εἰς ἀέρα σκεδαννυμένον, εἴτα αὖ πάλιν εἰς τὸ κάτω συμπηγνυμένων. θέαμα τοῦτο καὶ φύσεως ἔργον σεμνὸν καὶ φρικῶδες· οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ἀνήρ ὃς ἰδὼν οὐκ ἂν πληρωθεῖ σεβασμίου φόβου. τῶν δὲ ῥιπτουμένων τῷ ὕδατι ἀναθημάτων τὰ μὲν καταδύεται εἰς ἄβυτον, κἂν ἐλαφρὰ ᾦ, οἷς εὐμενῶς ἔχει τὸ θεῖον· οἷς δὲ μὴ, ταῦτα δὲ ἄρα, κἂν βαρύτερα ᾦ, ἐπιπολάζει καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς ἀποπτύεται θαυμαστόν τινα τρόπον. τὸ δὲ ὄρκιον τοῦ τε χωρίου καὶ τῶν ὑδάτων πεφρίκασι διὰ πείρας οἱ ἐπιχώριοι, διὸ καὶ ἦκιστα ὀμνύουσιν. εἰ δὲ ποτὲ τις ἐπιorkήσει, εἴσω ἐνιαυτοῦ ἀπόλλυται, φασί, φυσηθεὶς ὑδέρῳ τὸ σῶμα, καὶ οὐδεὶς τὴν δίκην διέφυγεν<sup>101</sup>.

Secondo la lettura proposta da Tardieu, Damascio in questo frammento descrive un paesaggio reale (situato nella provincia romana d'Arabia, nelle regioni meridionali della Siria, nell'area dell'alta vallata del fiume Yarmūk, vicino all'antica città di Dia, che va identificata con l'attuale Tall al-Aš 'arī), ma sul fondo e con la sovrimpressionazione di un paesaggio immaginario, forgiato sulla base di un duplice retaggio di tradizioni mitologico-letterarie e filosofiche riconducibili in particolare a Omero e a Platone. In tale trasfigurazione mitolo-

<sup>101</sup> Dam. *Vita Isid.* 199 (apud Fozio), pp. 272, 3-273, 3 Zintzen (= 135 B, 1-22, p. 302 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl. cod.* 242, t. VI, 199, 347 b 28-348 a 13, pp. 41-42). Riporto di seguito la traduzione italiana di questo passo a cura di Cristiano Castelletti (2006: 327-329): «Si dice che anche questa acqua è quella di Stige. Il luogo in cui si trova è la pianura dell'Arabia che si estende da oriente fino alla città deserta di Dia. Poi, subitaneamente, si apre una voragine a strapiombo, ricoperta su ogni lato da rocce e da alcune piante selvatiche cresciute in mezzo alle pietre. Il sentiero verso il basso, a sinistra per colui che scende, è stretto e difficile (infatti oltre all'aspetto roccioso, è coperto da una vegetazione spontanea irregolare) ed è lungo all'incirca quindici stadi. Tuttavia, lo discendendo non solo uomini, ma anche quelle donne che sono particolarmente agili. Chi è sceso, trova giardini e molte coltivazioni in fondo alla valle. La parte più alta e più stretta di quest'ultima, possiede un serbatoio delle acque dello Stige che cadono goccia a goccia, in circolo. A causa della portata delle acque da un'altezza così elevata, queste si disperdono nell'aria, e si riuniscono poi di nuovo sul fondo. Questo spettacolo è un'opera della natura, maestosa e spaventosa. Non esiste nessun uomo che, avendolo visto, non sia stato pervaso da timore religioso. Tra le offerte che si gettano nell'acqua, alcune vanno a fondo, anche se sono leggere; la divinità è loro propizia. Se non lo è, queste offerte, anche se sono molto pesanti, restano in superficie e vengono sputate fuori in modo mirabile. Del giuramento, sul luogo e sulle acque, gli indigeni, per esperienza fatta, hanno un timore sacro; perciò giurano il meno possibile. Semmai qualcuno spergiuri, muore entro l'anno, dicono, col corpo gonfiato dall'idropisia, e nessuno è scampato al castigo».

gico-filosofica, il filosofo neoplatonico presenta il paesaggio visitato come un santuario religioso conservato nella natura e, insieme, offre una rilettura in paesaggio reale dei miti greci di discesa agli inferi<sup>102</sup>, in una stretta compenetrazione di realtà e mito. Riguardo alla questione della localizzazione geografica di tali acque, Tardieu individua alcuni siti di cascate nel paesaggio dell'alto Yarmūk che potrebbero corrispondere alla descrizione offerta da Damascio, sostenendo però che quest'ultima va considerata non tanto come topografica in senso stretto, bensì come una "costruzione letteraria" che riunisce in un unico punto paesaggistico molteplici immagini e ricordi legati alla configurazione generale del territorio visitato, secondo una peculiare rilettura in cui una descrizione del paesaggio diviene un "testo filosofico"<sup>103</sup>. L'elemento centrale del resoconto di Damascio va individuato nella presentazione del sito come un luogo di prodigiosa manifestazione del divino, dalle rilevanti connotazioni culturali<sup>104</sup>. Il paesaggio, infatti, è presentato come un mirabile spettacolo (θέαμα) naturale che suscita venerazione e timore religioso, ovverosia – potremmo dire con riferimento al titolo del quarto λόγος dei *Paradoxa* – come un παράδοξον naturale dai forti tratti sacrali<sup>105</sup>, un luogo straordinario in cui, in corrispondenza di antichi riti e credenze pagane, si attestano fenomeni altrettanto straordinari legati alla portentosa presenza del divino, relativamente alle offerte gettate nell'acqua e agli effetti dei giuramenti su questa.

Con riferimento a questo frammento, Bauzou scrive:

Si ce fragment n'avait pas vraiment jusqu'ici retenu l'attention du monde savant, on peut tout de même apporter une précision en disant qu'il n'est pas resté sans postérité littéraire. À l'évidence, en effet, c'est ce passage de la *Vie d'Isidore* qui a inspiré à l'écrivain fantastique américain H.P. Lovecraft sa nouvelle *The Nameless City* [...]. Dans cette nouvelle, le narrateur explore une ville déserte en Arabie, et y découvre un gouffre qui lui remet en mémoire, parmi d'autres références érudites ou pseudo-érudites dont le fameux Abdul Alhazred, les "cauchemars apocryphes de Damascius"! J'ignore si Lovecraft, qui savait le grec, a lu ce fragment ou l'a connu de manière indirecte<sup>106</sup>.

Lo studioso, dunque, individua due corrispondenze di fondo tra i contenuti del suddetto frammento della *Vita del filosofo Isidoro* e la trama di *Nameless City*: la città deserta nella pianura d'Arabia<sup>107</sup> in Damascio e le rovine della città senza nome nel deser-

<sup>102</sup> Cf. Tardieu (1990: 47).

<sup>103</sup> Sulla questione della localizzazione del sito, cf. Tardieu (1990: 49-56).

<sup>104</sup> Cf. Tardieu (1990: 65).

<sup>105</sup> Cf. al riguardo Hoffmann (1994: 565), in cui lo studioso, riprendendo l'idea del legame tra i *Paradoxa* e vari frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* concernenti fatti meravigliosi, considera il frammento 199 Zintzen, relativo alle acque dello Stige, come una «illustration frappante» del contenuto dei *Paradoxa*.

<sup>106</sup> Bauzou (1994: 220, n. 4).

<sup>107</sup> Come spiega Tardieu (1990: 50-51), Damascio presenta Dia come una città "deserta" non perché a quel tempo era disabitata e in rovina, ma perché era abitata da cristiani – percepiti dal filosofo come nemici – e non vi erano più cittadini pagani.

to d'Arabia in Lovecraft; il baratro a picco in Damascio e il tenebroso tunnel sotterraneo con la lunghissima rampa di gradini in discesa in Lovecraft. Non mi sembra, però, che queste corrispondenze siano sufficienti a stabilire che il racconto di Lovecraft e il riferimento a Damascio che vi si legge dipendano in modo manifesto dal frammento in questione della *Vita del filosofo Isidoro*, quale fonte della loro ispirazione. Sembra trattarsi, piuttosto, di corrispondenze suggestive ma puramente casuali, non legate a una presunta lettura, da parte di Lovecraft, del frammento damasciano sopra menzionato o di una qualche fonte che vi facesse riferimento. Per quanto concerne gli elementi cui sarebbe legata l'ispirazione generale del racconto, infatti, nella lettera del 26 gennaio 1921 a Frank Belknap Long che ho già avuto modo di ricordare, lo stesso Lovecraft afferma che la storia di *The Nameless City* è basata su un sogno provocatogli probabilmente da una frase letta in Lord Dunsany, «The unreverberated blackness of the abyss»<sup>108</sup>, citata nel racconto<sup>109</sup>. Per quanto concerne l'ambientazione della storia nel deserto d'Arabia, essa sembra essere direttamente collegata alla figura fantastica del poeta arabo pazzo Abdul Alhazred («the mad Arab Alhazred»), che risale all'infanzia dello scrittore e compare per la prima volta nei suoi racconti, quale personaggio letterario, proprio in *The Nameless City*, in cui ricopre una posizione di rilievo<sup>110</sup>. Riguardo all'origine dell'invenzione di questo esotico personaggio, va ricordato che lo scrittore di Providence dichiara che “Abdul Alhazred” è uno pseudonimo che egli aveva adottato quando aveva all'incirca cinque anni ed era un appassionato lettore delle *Mille e una notte*<sup>111</sup>. Con riferimento a quest'ultimo rilievo, potremmo allora rilevare che lo sfondo arabo di *The Nameless City* manifesta la sua genesi più lontana nelle prime entusiastiche letture e nelle fervide fantasie del bambino Lovecraft. Inoltre, ad aver giocato un ruolo importante nell'elaborazione del racconto credo siano state anche le informazioni appuntate della nota 47 del *Commonplace Book*, tratte dalla voce “Arabia” dell'*Encyclopaedia Britannica*, relative a Irem – citata nel racconto – quale città dai tratti magici che sopravvive intatta alla distruzione dei suoi abitanti e che, invisibile agli uomini, si lascia ammirare talvolta da qualche viaggiatore<sup>112</sup>. Si può anche notare come la creazione di inquietanti città immaginarie – talvolta secondo una trasfigurazione letteraria di città o località reali – sia un motivo ricorrente negli scritti

---

<sup>108</sup> Cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38.

<sup>109</sup> Più in generale, sull'influenza di Lord Dunsany su Lovecraft, cf. Joshi (1996: 70-84); Schweitzer (2001). Si ricordi, al riguardo, l'entusiastico saggio *Lord Dunsany and His Work*, scritto da Lovecraft nel 1922.

<sup>110</sup> Vi è citato tre volte, due delle quali con riferimento al famoso distico, il quale si impone come un elemento chiave nell'economia generale del racconto.

<sup>111</sup> Cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38.

<sup>112</sup> Nella nota 47, subito prima del rimando alla città di Irem, si fa anche riferimento alle tribù preistoriche («Prehistoric fabulous tribes») che avrebbero abitato varie parti della penisola arabica (cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222). È possibile che Lovecraft abbia anche tenuto conto di questa notizia per la figura dell'uomo dall'aspetto primitivo, forse pioniere di Irem, che l'io narrante, in un dipinto della cripta, vede fatto a pezzi dai mostruosi abitanti della città senza nome (cf. Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 106 e 108).

di Lovecraft<sup>113</sup>, e lo stesso può dirsi anche del tema dei sotterranei, presentati come luoghi misteriosi che celano realtà terribili<sup>114</sup>.

Inoltre, al di là delle sopra indicate testimonianze autobiografiche dell'autore, già di per se stesse eloquenti, e delle altre mie considerazioni, a scoraggiare decisamente l'idea che l'ispirazione di *The Nameless City* possa risalire in qualche modo a scritti o riferimenti (quali che siano) a Damascio, è anche il fatto – a mio avviso dirimente – che il nome di quest'ultimo filosofo non compare nella prima stesura della storia, pubblicata nel 1921. Il riferimento agli "incubi apocrifi di Damascio" fu aggiunto soltanto successivamente, quale elemento significativo, ma pur sempre marginale, di una storia già ben definita<sup>115</sup>.

Per quanto invece concerne la questione della fonte che sta alla base dell'occorrenza del nome di Damascio nel racconto, l'unico dato di fatto certo è che Lovecraft ebbe una conoscenza indiretta e superficiale – nei termini che abbiamo visto – del cod. 130 di Fozio relativo ai *Paradoxa*, mentre nulla sappiamo di una qualche sua conoscenza diretta di parti della *Biblioteca* foziana relative a Damascio. Se, per un verso, non vi sono tracce di una lettura diretta, da parte di Lovecraft, del cod. 130 (nell'originale greco o in una qualche traduzione all'epoca disponibile), per altro verso non sembrano neppure esservi indizi di una sua conoscenza diretta o indiretta, anche parziale, del cod. 242 relativo alla *Vita del filosofo Isidoro*. Una tale conoscenza, per quanto in linea di principio non possa essere del tutto esclusa, mi sembra in ogni caso decisamente improbabile e, comunque, priva di effettivi riscontri negli scritti di Lovecraft. Sulla base di quanto si può riscontrare in tali scritti, insomma, ritengo che Lovecraft di o su Damascio abbia letto soltanto l'accenno contenuto nella voce "Romance" dell'*Encyclopaedia Britannica*<sup>116</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, rispetto alla suggestiva tesi prospettata da Bauzou, ritengo che gli elementi testuali lovecraftiani a nostra disposizione inducano a ritenere più solida e probante la tesi che Lovecraft, nel rivedere il suo racconto sulla città senza nome, abbia deciso di inserirvi il riferimento a Damascio sulla scia del conciso ma affascinante rimando alla notizia del cod. 130 di Fozio, che, come ha mostrato Colavito, egli aveva letto nella voce "Romance" dell'*Encyclopaedia Britannica* e che aveva annotato nel suo taccuino per una sua possibile fruizione nella produzione di «Weird Fiction».

<sup>113</sup> Si possono ricordare le città di R'lyeh, Dunwich, Arkham, Innsmouth, Kingsport. Per la presenza di fantasiose città in rovina nei racconti di Lovecraft, cf. anche i riferimenti di Schultz (1994: 95 e 125-126).

<sup>114</sup> Al riguardo cf. Waugh (2011: 233-234), sul tema del «subterranean landscape» in vari racconti lovecraftiani; Wetzel (2001: 58-59), sul «dreadful subterranean» nei racconti del cosiddetto Mito di Cthulhu, quale idea ricorrente che lo studioso presenta in termini di «Chthonic horror».

<sup>115</sup> Mi sembra decisamente improbabile e inverosimile che Lovecraft, al momento della prima stesura del racconto, si sia ispirato a un frammento di Damascio, senza riportare questo nome.

<sup>116</sup> Va anche rilevato, in questa direzione, che Lovecraft nella nota 121 del suo *Commonplace Book* (cf. p. 226) presenta Damascio come "uno scrittore (perduto)", «a (lost) writer», e non si preoccupa di annotare il riferimento al «cod. 130» – segnalato da Tedder e Kerney nella voce "Romance" –, che avrebbe permesso un possibile supplemento di indagine quale punto di partenza per una ricerca bibliografica sull'opera in cui Fozio riporta la sua testimonianza su Damascio.

## BIBLIOGRAFIA

## TESTI DI RIFERIMENTO

- AGATHIAE MYRINAEI, *Historiarum libri quinque*, R. Keydell (rec.), Berlin 1967.
- DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, tome IV, L.G. Westerink (texte), J. Combès (intr., trad. et annot.), A.-Ph. Segonds et C. Luna (coll.), Paris 2003 [= *In Prm.*].
- DAMASCIUS, *Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim 1967 [= *Vita Isid.*].
- DAMASCIUS, *The Philosophical History*, P. Athanassiadi (texte with transl. and notes), Athens 1999 [= *Vita Isid.*].
- The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam and Oxford and New York, 1977 (Westbury 2009) [= *In Phaed.*].
- The H.P. Lovecraft Archive*, <www.hplovecraft.com> (ultimo accesso: 6 febbraio 2013).
- LOVECRAFT, H.P., *Collected Essays. Volume 5: Philosophy; Autobiography and Miscellany*, S.T. Joshi (ed.), New York 2006 [contiene il testo del *Commonplace Book*, pp. 219-235 (con note di commento alle pp. 235-237), che utilizzo in questo mio contributo].
- LOVECRAFT, H.P., *Dagon and Other Macabre Tales*, S.T. Joshi (ed.), Sauk City 1987 [contiene il racconto *The Nameless City*, pp. 98-110].
- LOVECRAFT, H.P., *Lettere dall'Altrove. Epistolario 1915-1937*, G. Lippi (cur.), Milano 1993 [antologia di lettere in traduzione italiana (= *Lettere*) tratte da H. P. Lovecraft, *Selected Letters*, 5 voll., Sauk City 1965-1976].
- LOVECRAFT H.P., *The Nameless City, The Wolverine*, 11, Nov. 1921, pp. 3-15.
- IOANNIS MALALAE, *Chronographia*, I. Thurn (rec.), Berlin and New York 2000.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. II (« *Codices* » 84-185), R. Henry (ed.), Paris 1960 [= *Bibl.*].
- PLATO, *Opera*, J. Burnet (rec.), t. II, Oxford 1901 [contiene il *Simposio* = *Symp.*].
- PROCLUS, *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, in: *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, VI, *Épître sur la Chrysope. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie*, J. Bidez (ed.), Bruxelles 1928 [en appendice *Proclus, Sur l'art hiératique. Psellus, Choix de dissertations inédites*, pp. 137-151].

## STUDI

- ALIQUOT, J., 2010, "Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban", *Cahiers Glotz* 21, pp. 305-328.
- ANDRES, F., 1918, *s.v.* "Daimon", in: Pauly, Wissowa (1918), coll. 267-322.
- ASMUS, J.R., 1909, "Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus", *Byzantinische Zeitschrift* 18, pp. 424-480.
- ASMUS, J.R., 1910, "Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus", *Byzantinische Zeitschrift* 19, pp. 265-284 [continuazione di Asmus (1909)].
- ASMUS, R. (hrsg.), 1911, *Damaskios aus Damaskos, Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P. (ed.), 1999, *Damascius, The Philosophical History*, Athens.
- BALAUDÉ, J.-F., 2004, *s.v.* "Daimôn", in: Cassin (2004), pp. 279-281.
- BAUZOU, T., 1994, "Sur les pas d'un pèlerin païen à travers la Syrie chrétienne. A propos du livre de Michel Tardieu", *Syria* 71, pp. 217-226.

- BIANCHI, U., 1990, "Sulla demonologia nel medio- e neoplatonismo", in: Corsini, Costa (1990), pp. 51-62.
- BRACCINI, T., 2012, "Orfeo, Publio e l'*erebinthos* di Damascio: ancora sulla fortuna delle «teste profetiche»", *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, pp. 191-210.
- BRENK, F.E., 1986, "In the Light of the Moon: Demonology in Early Imperial Period", in: Haase (1986), pp. 2068-2145.
- BRISSON, L., 2001, "Le dernier anneau de la Chaîne d'or", *Revue des Études grecques* 114, pp. 269-282 [recensione di Athanassiadi (1999)].
- BRONCANO, F., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (eds.), 2009, *Cuadernos del abismo. Homenaje a H. P. Lovecraft*, Madrid.
- BRUCKER, J.J., 1742, *Historia critica philosophiae ab initiis Monarchiae Romanae, ad repurgatas usque literas. Periodi secundae pars prima*, t. II, Lipsiae.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (dir.), 1993, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, Roma.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (dir.), 1995, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. II, Roma.
- CARRER, A., 1989, H.P. Lovecraft, *Opere complete*, Milano (1973<sup>1</sup>), pp. 299-309, *La città senza nome*, trad. di A. Carrer [il volume riproduce senza variazioni la traduzione del racconto contenuta nella prima edizione].
- CASSIN, B. (dir.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris.
- CASTELLETTI, C. (cur.), 2006, Porfirio, *Sullo stige*, Milano.
- CHAIGNET, A.-E. (trad.), 1898, Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les premiers Principes*, t.I, Paris (Bruxelles 1964).
- CHAIGNET, A.-E. (trad.), 1903, Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, t. III, Paris (Frankfurt am Main 1962).
- CHANTRAINE, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, t. I, Paris.
- COLAVITO, J., 2012, "Exploring Lovecraft's "Gorgo, Momo" Quotation in "Red Hook"", contributo con data 03/02/2012, disponibile nel Blog dell'autore, <[www.jasoncolavito.com/1/post/2012/03/exploring-lovecrafts-gorgo-momo-quotation-in-red-hook.html](http://www.jasoncolavito.com/1/post/2012/03/exploring-lovecrafts-gorgo-momo-quotation-in-red-hook.html)> (ultimo accesso: 24 dicembre 2012).
- COMBÈS, J. (trad.), 1986, Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. I, Paris (2002).
- COMBÈS, J., 1988, "Damascius, ou la pensée de l'origine", in: Duffy, Peradotto (1988), pp. 85-102.
- COMPAGNONI, G. (trad.), 1836, *Biblioteca di Fozio*, voll., Milano.
- CORSINI, E., COSTA, E. (cur.), 1990, *L'autunno del Diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon": convegno di Torino 17/21 ottobre 1988*, vol. I, Milano.
- CREUZER, F., 1845, "Art. II. [1] *Παραδοξόγραφοι*, ed. Westermann; 2) Alexandri M. Historiarum Scriptores aetate suppare, cur. Geier]", *Jahrbuecher der Literatur* 109, pp. 83-135.
- DÉTIENNE, M., 1978, s.v. 'Demoni', in: Romano (1978), pp. 559-571.
- DE VITA, M.C., 2011, "Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica", in: Palumbo (2011), pp. 841-863.
- DI BRANCO, M., 2006, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano. Con un'appendice su 'Atene immaginaria' nella letteratura bizantina*, Firenze.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., 1993, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Acireale (1983<sup>1</sup>).
- DODDS, E.R. (ed.), 1963, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford (rist. 2004).
- DUFFY, J., PERADOTTO J. (eds.), 1988, *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G.Westerink at 75*, Buffalo.
- EDWARDS, M. (transl.), 2000, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool.
- ELLERSTRÖM, J., FYHR, M. (transl.), 2009, H.P. Lovecraft, *Anteckningsbok*, Lund.

- ÉVRARD, É., 1953, "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux «Météorologiques»", *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 39, pp. 299-357.
- FABRICIUS, J.A., 1726, *Bibliothecæ Græcæ Libri V. Pars altera, sive Volumen Sextum*, Hamburgi.
- FABRICIUS, J.A., 1737, *Bibliothecæ Græcæ Volumen Nonum, sive Libri V. Pars V. et ultima*, Hamburgi.
- FARAGGIANA DI SARZANA, C., 1990, "Una testimonianza bizantina finora ignorata sulla *Filosofia caldaica* di Proclo", *Prometheus* 16, 3, pp. 279-283.
- FOWDEN, G., 1982, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *The Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33-59.
- FREESE, J.H., 1920, *The Library of Photius*, vol. I, London and New York.
- GALPÉRINE, M.-C. (trad.), 1987, Damascius, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse.
- GERSON, L.P. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge.
- GIANNINI, A., 1963, "Studi sulla paradossografia greca. I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglio", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 97, pp. 247-266.
- GIANNINI, A., 1964, "Studi sulla paradossografia greca. II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica", *Acme. Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano* 17, pp. 99-140.
- GIANNINI, A. (rec.), 1965, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J., 2008, *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, Madrid.
- GOULET, R. (dir.), 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris.
- GUIDORIZZI, G., 1995, "La letteratura dell'irrazionale", in: Cambiano, Canfora, Lanza (1995), pp. 591-627.
- HAASE, W. (hrsg.), 1986, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 16, 3, Berlin und New York.
- HAMMERSTAEDT, J., 1997, "(IV Griechische Literatur) 4 Spätantike", in: Nesselrath (1997), pp. 294-315.
- HARMS, D., 2003, "H. P. Lovecraft and the *Necronomicon*", in: Harms, Gonce III (2003), pp. 3-28.
- HARMS, D., GONCE III, J.W., 2003, *The Necronomicon Files. The Truth Behind the Legend*, Boston.
- HARTMANN, U., 2002, "Geist im Exil. Römische Philosophen am Hof der Sasaniden", in: Schuol, Hartmann, Luther (2002), pp. 123-160.
- HERDICK, M., 2001, "Mit Eisen gegen die Angst. Überlegungen zur Interpretation Vor- und Frühgeschichtlicher Mineralien-Amulette und Bemerkungen zu einer Gruppe Merowingerzeitlicher Kugelhänger", *Concilium medii aevi* 4, pp. 1-47.
- HODKINSON, O., ROSENMEYER, P.A., BRACKE E. (eds.), 2013, *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden and Boston.
- HOFFMANN, P., 1994, s.v. "Damascius", in: Goulet (1994), pp. 541-593.
- HÖMKE, N., BAUMBACH M. (Hrsg.), 2006, *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*, Heidelberg.
- HUTTER, M., 1999, s.v. "Abaddon", in: van der Toorn, Becking, van der Horst (1999), p. 1.
- IBÁÑEZ CHACÓN, A., 2008, "La obra paradoxográfica de Damascio (*apud* Phot. *Bibl. cod.* 130)", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 18, pp. 319-334.
- IMPELLIZZERI, S., 2002, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Milano (1975<sup>1</sup>).
- INNOCENZI, F., 2011, *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata.
- JOHNSON, S., 2006, "Classical Sources for Early Christian Miracle Collections: The Case of the Fifth-Century *Life and Miracles of Thecla*", *Studia Patristica* 39, pp. 399-407.
- JOSHI, S.T., 1981, *H. P. Lovecraft and Lovecraft Criticism. An Annotated Bibliography*, Holicong.
- JOSHI, S.T., 1996, *A Subtler Magick. The Writings and Philosophy of H. P. Lovecraft*, Gilette.
- JOSHI, S.T., 2001, *A Dreamer and a Visionary: H. P. Lovecraft in his Time*, Liverpool.



- JOSHI, S.T., 2008, *The Rise and Fall of the Cthulhu Mythos*, Poplar Bluff.
- JOSHI, S.T., SCHULTZ, D.E., 2001, *An H.P. Lovecraft Encyclopedia*, Westport.
- KELLER, O., 1877, *Rerum naturalium Scriptores Graeci minores*, vol. I, Lipsiae.
- KOPP, J., 1826, *Damascii Philosophi Platonici Quaestiones de Primis Principiis*, Francofurti ad Moenum.
- KROLL, W., 1901, s.v. "Damaskios (2)", in: Pauly, Wissowa (1901), coll. 2039-2042.
- LAMPE, G.W.H. (ed.), 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LARDNER, N., 1767, *A Large Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion, with Notes and Observations*, vol. IV, *Containing the Testimonies of Heathen Writers of the fourth, fifth, and sixth Centuries. To which is added The State of Gentilism under Christian Emperours*, London.
- LEWY, H., 2011, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire*, Paris (Le Caire 1956<sup>1</sup>, Paris 1978<sup>2</sup>).
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. (eds.), 1940, *A Greek-English Lexicon*, Oxford [utilizzo la versione telematica, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, disponibile sul sito web <stephanus.tlg.uci.edu/ljsj> (ultimo accesso: 2 gennaio 2013)].
- LIEBRECHT, F., 1851, J. Dunlop's *Geschichte der Prosadichtungen, oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u. s. w.*, aus dem Englischen übertragen und berichtet so wie mit einleitender Vorrede, ausführlichen Unmerkungen und einem Register versehen von F. Liebrecht, Berlin.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- LIPPI, G. (cur.), 1989, *H.P. Lovecraft, Tutti i racconti 1897-1922*, Milano.
- LUCK, G., 2006, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, Baltimore.
- MARKOVIĆ, M., 1954, "O izvorima Quaestiones physicae Teofilakta Simokate", *Živa Antika (Antiquité Vivante)* 4, pp. 120-135.
- MARGAGLIOTTA, G.M.A., 2012, *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen.
- MARICONDA, S.J., 2011, "Lovecraft's Cosmic Imagery", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 196-207.
- MARTONE, L.I., 2006, "Il neoplatonismo pagano nella *Bibliotheca* di Fozio", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 98, pp. 619-649.
- MASULLO, R., 1991-1992, "Retorica e realtà nella *Vita Isidori* di Damascio", *Rendiconti della Accademia di Archeologia. Lettere e Belle Arti (Napoli)* 63, pp. 215-230.
- MASULLO, R., 1994, "La biografia filosofica nel Tardoantico", *Vichiana* 5, pp. 225-237.
- MAZZUCCHI, C.M., 2006, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*", *Aevum* 80, pp. 299-334 [saggio contenuto anche in: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. P. Scazzoso, Milano 2009, pp. 707-762].
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden et Boston.
- MOLINA FOIX, J.A., 2009, "Libros y personajes emblemáticos citados por Lovecraft", in: Broncano, Hernández de la Fuente (2009), pp. 37-74.
- MORGAN, J.R., 1985, "Lucian's *True Histories* and the *Wonders beyond Thule* of Antonius Diogenes", *Classical Quarterly* 35, pp. 475-490.
- MORGAN, J.R., 2013, "Love from Beyond the Grave: The Epistolary Ghost-Story in Phlegon of Tralles", in: Hodkinson, Rosenmeyer, Bracke (2013), pp. 293-321.
- MORESCHINI, C., 1995, "Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale", in: Pricoco (1995), pp. 75-110.

- MUSCOLINO, G., 2010, "La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra", *Mediaeval Sophia* 7, pp. 103-123 (www.mediaevalsophia.net).
- MUSCOLINO, G., 2011, "Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo", in: Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli*, G. Girgenti, G. Muscolino (cur.), Milano, pp. CXVII-CCXI.
- NAPOLI, V., 2008, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνόου. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania e Palermo.
- NESSERLATH H.-G. (hrsg.), 1997, *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart und Leipzig.
- OWEN, E.C.E., 1931, "Δαίμων and Cognate Words", *The Journal of Theological Studies* 32, pp. 133-153.
- PAJÓN LEYRA, I., 2011, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- PALGRAVE, W.G., 1878, s.v. "Arabia", in: *The Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, vol. II, New York, pp. 235-265.
- PALUMBO, L. (cur.), 2011, *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1901, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. IV, Stuttgart.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1918, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. III, Stuttgart.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1949, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 18, 3, Stuttgart und Waldsee.
- PECERE, O., STRAMAGLIA, A. (cur.), 1996, *La letteratura di consumo nel mondo Greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino.
- PILO, G., 2010, H.P. Lovecraft, *I racconti del «Necronomicon»*, G. Pilo (cur.), Roma (1993<sup>1</sup>).
- PRICE, R.M., 2011, "Lovecraft's "Artificial Mythology"", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 259-268.
- PRICOCO, S. (cur.), 1995, *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli e Messina.
- RILEY, G.J., 1999, s.v. "Demon, Δαίμων, Δαιμόνιον", in: Toorn, Becking, van der Horst (1999), pp. 235-240.
- RODRÍGUEZ MORENO, I., 1998, *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam.
- ROMANO R. (cur.), 1978, *Enciclopedia [Einaudi]*, vol. IV, Torino.
- RUELLE, C.É., 1861, *Le philosophe Damascius. Étude sur sa vie et ses ouvrages suivie de neuf morceaux inédits extraits du Traité des premiers principes et traduits en latin*, Paris (Charleston 2009) [studio precedentemente pubblicato a puntate in *Revue Archéologique*, 1860-1861].
- SASSI, M.M., "Mirabilia", 1993, in: Cambiano, Canfora, Lanza (1993), pp. 449-468.
- SCHEPENS, G., DELCROIX, K., 1996, "Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception", in: Pecere, Stramaglia (1996), pp. 373-460.
- SCHULTZ, D.E. (ed.), 1994, H.P. Lovecraft, *Diario di un incubo. Taccuini 1919-1935*, edizione italiana a cura di C. De Nardi, Milano (tit. or. H. P. Lovecraft, *Commonplace Book*, D.E. Schultz (ed.), vol. I-II, West Warwick 1987).
- SCHULTZ, D.E., JOSHI, S.T. (eds.), 2011, *An Epicure in the Terrible. A Centennial Anthology of Essays in Honor of H. P. Lovecraft*, New York.
- SCHMID, W., 1901, s.v. "Damaskios (1)", in: Pauly, Wissowa (1901), col. 2039.
- SCHMID, W., STÄHLIN, O., 1981, *Geschichte der griechischen Literatur*, II. *Die nachklassische Periode der griechischen Literatur*, 2. Bd., *Von 100 bis 530 n. Chr.*, München.
- SCHOTT, A., 1611, *Photii Myriobiblion, sive Bibliotheca librorum quos Photius Patriarcha Constantinopolitanus*

- legit et censuit*, D. Hoescheli Augustanus (ed.), Latine vero reddidit et scholijs auxit A. Schottus Antverpianus, Augusta.
- SCHWEITZER, D., 2001, "Lovecraft and Lord Dunsany", in: D. Schweitzer (2001a), pp. 72-87.
- SCHWEITZER, D. (ed.), 2001a, *Discovering H.P. Lovecraft*, Holicong.
- SCHUOL, M., HARTMANN, U., LUTHER A. (hrsg.), 2002, *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart.
- SHEPPARD, A., 1982, "Proclus' Attitude to Theurgy", *Classical Quarterly* 32, pp. 212-224.
- SORABJI, R., 2005, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 1, Ithaca.
- STRAMAGLIA, A., 1996, "Fra 'consumo' e 'impegno': usi didattici della narrativa nel mondo antico", in: Pecere, Stramaglia (1996), pp. 97-166.
- STRAMAGLIA, A., 1999, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- STRAMAGLIA, A., 2006, "The Textual Transmission of Ancient Fantastic Fiction: Some Case Studies", in: Hömke, Baumbach (2006), pp. 289-310.
- STRAMAGLIA, A. (ed.), 2011, Phlegon Trallianus, *Opuscula de rebus mirabilibus et de longaevis*, Berlin et New York.
- STRÖMBERG, R., 1946, "Damascius. His personality and significance", *Eranos* 44, pp. 175-192.
- TARDIEU, M., 1990, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain et Paris.
- TEDDER, H.R., KERNEY, M., 1886, s.v. "Romance", in: *The Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, vol. XX, New York, pp. 632-661.
- TIMOTIN, A., 2012, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden et Boston.
- TRABATTONI, F., 1985, "Per una biografia di Damascio", *Rivista di Storia della filosofia* 40, pp. 179-201.
- TROUILLARD, J., 1973, "Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 163, pp. 439-452.
- TURCAN, R., 2003, "Les demons et la crise du paganisme gréco-romain", *Revue de Philosophie ancienne* 21, pp. 33-54.
- VAN DER TOORN, K., BECKING, B., VAN DER HORST P.W. (eds.), 1999, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible - DDD*, Leiden and Boston and Köln.
- VANOTTI, G. (cur.), 2007, *Aristotele, Racconti meravigliosi*, Milano.
- VAN RIEL, G., 2010, "Damascius", in: Gerson (2010), pp. 667-696.
- WASER, 1901, s.v. "Daimon (δαίμων)", in: Pauly, Wissowa (1901), coll. 2010-2012.
- WATTS, E.J., 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley and Los Angeles and London.
- WAUGH, R.H., 2011, "Landscapes, Selves, and Others in Lovecraft", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 230-255.
- WESTERINK, L.G. (ed.), 1977, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, Amsterdam and Oxford and New York (2nd revised edition, Westbury 2009).
- WESTERMANN, A. (ed.), 1839, *Παραδοξογράφοι. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunsvigae et Londini (Amsterdam 1963).
- WETZEL, G., 2001, "Genesis of the Cthulhu Mythos", in: Schweitzer (2001a), pp. 54-62.
- WILSON, N.G., 1996, *Scholars of Byzantium*, London.
- WILSON, N.G. (cur.), 2007, Fozio, *Biblioteca*, trad. dal greco di C. Bevegini, Milano (1992<sup>1</sup>).
- ZAMORA, J.M., 2003, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista Española d Filosofia Medieval* 10, pp. 173-187.

ZELLER, E., 1990, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 2, Hildesheim und Zürich und New York (rist. della 5ª ed., Leipzig 1923).

ZIEGLER, K., 1949, s.v. "Paradoxographoi (Παραδοξογραφοί)", in: Pauly, Wissowa (1949), coll. 1137-1166.

ZINTZEN, C. (ed.), 1967, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim.

VALERIO NAPOLI

/ Agrigento/

**«Apocryphal Nightmares». Observations on the Reference to Damascius in *The Nameless City* by Howard Phillips Lovecraft**

In his tale entitled *The Nameless City*, Howard Phillips Lovecraft includes unspecified «paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius» among the «fragments» of the «cherished treasury of daemonic lore» of the protagonist. In the present essay, I suggest that there is a connection between this unusual reference and a note in the writer's *Commonplace Book*, which refers to the notice by Photius (*Bibl. cod.* 130) on a lost work by Damascius that nowadays is generally referred to as *Paradoxa* and assumed to consist of a variegated collection of extraordinary stories and facts. I, therefore, delineate a general presentation of the testimony by the Byzantine Patriarch (very probably only indirectly known to Lovecraft), upon which I attempt to bring into focus the motivations that led the Providence to make the writer insert the name of Damascius in the fantastic plot of his story.

KEY WORDS

H. P. Lovecraft, Damascius, *Paradoxa*, Photius, Neoplatonism.