

ZEITSCHRIFT
FÜR
PAPYROLOGIE UND EPIGRAPHIK

begründet von
Reinhold Merkelbach (†) und Ludwig Koenen

herausgegeben von

Werner Eck, Helmut Engelmann, Dieter Hagedorn, Jürgen Hammerstaedt, Andrea Jördens, Rudolf Kassel
Ludwig Koenen, Wolfgang Dieter Lebek, Klaus Maresch, Georg Petzl und Cornelia Römer



BAND 169

2009

DR. RUDOLF HABELT GMBH · BONN

PHANES APXEGONOS ΦΡΗΝ
(Nonno, *D.* 12.68 e *orac.*, ap. Didym., *De trin.* II 27)

All'inizio del 12° canto delle *Dionisiache* le Stagioni si recano al palazzo del Sole per consultare le tavole di Armonia, al fine di sapere a chi di loro toccherà l'onore di gestire la vendemmia, il momento dionisiaco per eccellenza. Queste κύρβεις contengono tutti gli oracoli relativi al destino dell'universo e appaiono scritti dalla mano di Phanes: vv. 32–5

αἷς ἐνὶ κέῖται
εἰν ἐνὶ θέσφατα πάντα, τὰ περ πεπρωμένα κόσμῳ
πρωτογόνοιο Φάνητος ἐπέγραφε μαντιπόλος χεῖρ,
καὶ γραφίδων ποικίλλεν ἐφάρμενον οἶκον ἐκάστη.

Più avanti l'Autunno, che essendo presentata come priva di prerogative (11.509 sgg.) è la più interessata ad acquisire questo onore, giunge davanti alla terza tavola, quella da cui inizia la storia del mondo dopo il diluvio universale, contrassegnata dalla metamorfosi nel segno di Dioniso: vv. 64–9

Καὶ τριτάτην ὅτε κύρβιν ἐπέδραμεν εὐποδοῖ ταρσῶ,
μυστιπόλος Λυκάβαντος ἔλιξ στηρίζετο κούρη,
μόρσιμα παπταίνουσα πολύτροπα θέσφατα κόσμου,
γράμματα φοινίσσοντα, σοφῆ κεχαραγμένα μίλητῳ,
ὀπτόσα ποικιλόμυθος ἐπέγραφεν ἀρχέγονος Φρήν,
τοῖα προθεσιζόντα.

In seconda battuta dunque l'autore delle tavole di Armonia è definito con un'espressione che è unica in tutta l'opera di Nonno: ἀρχέγονος Φρήν. Come già avevo osservato nel mio commento a questo passo¹, l'espressione ha un colorito filosofico arcaico con Φρήν al posto del più comune Νοῦς a designare la mente creatrice di Dio, a cominciare dall'omerico Διός ... φρήν di *Il.* 10.45 a varie importanti ricorrenze nei Pre-socratici: Empedocle, 31 B 134 v. 4 dove la divinità presentata come non antropomorfa è detta φρήν ιερή, Senofane 21 B 25 dove il dio ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει², Democ. 68 B 129 φρενὶ θεῖα νοῦνται, per arrivare all'ambito orfico dove un verso della teogonia orfica commentato dall'autore del papiro di Derveni³ è così ricostruito in col. 25.14: [αὐτῆ]ρ [ἐ]πεὶ δ[ὲ] πάντ'α Διὸς φρήν μῆσατο[ο] ἔργα. Per quanto riguarda l'epiteto ἀρχέγονος, Nonno lo usa con una certa frequenza nelle *Dionisiache*, a volte solo come sinonimo di ἀρχαῖος, a volte nel significato di "primitivo, originario", applicato ad esempio a Zagreo così definito per distinguerlo da Dioniso ὀψίγονος⁴, o al cosmo in luoghi della narrazione in cui è richiesto un linguaggio solenne per descrivere momenti importanti della sua storia⁵. Ricorre anche nella *Parafraasi* in varie occorrenze⁶: le più vicine al passo dionisiaco in questione sono 7.145 sg in cui l'aggettivo è riferito alla parola di Dio come si è espressa attraverso le Sacre Scritture: ἀρχέγονος δὲ / οἶα θεοῦ φάτο μῦθος (*Ev. Jo.* καθὼς εἶπεν ἡ γραφή) e 1.82 sg. ὁ δὲ ζαθέης ἀπὸ βίβλου / ἀνέρος ἀρχέγονοιο θεόσσωτον ἴαχε φωνήν, a cui segue la citazione scritturistica di *Isaia* 1.23 così chiosata nei vv. 86 sg. ὡς ἐνὶ βίβλω / Ἡσαΐας πολυὶδρις ἐπέγραψε, θέσπιδι βίβλω. Questo aggettivo è documentato sia in ambito cristiano

¹ Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache* (Canti I–XII), Vol. I. Introduzione traduzione e commento a cura di D. Gigli Piccardi, Milano 2003, 822 sg.

² Vd. il commento a questo passo in Xenophanes of Colophon, *Fragments*. A text and translation with a commentary by J. W. Leshar, Toronto–Buffalo–London 2001 (reprint) 106–9.

³ *The Derveni Papyrus*, ed. with Introd. and Comm. by Th. Kouremenos, G. M. Parassoglou, K. Tsantsanoglou, Firenze 2006.

⁴ Vd. *D.* 47.29, 48.964 e similmente 24.48, 27.341, 44.213; l'aggettivo è spesso attribuito a personaggi che sono capostipiti di una razza: vd. ad es. 46.21 di Ismeno, 41.58 di Cecrope, 47. 720 di Linceo ecc.

⁵ Vd. *D.* 7.78 sg. e 24.319 sg.

⁶ Per un quadro completo delle occorrenze di questo aggettivo nella *Parafraasi del Vangelo S. Giovanni* vd. il commento di C. De Stefani a *P. Jo.* 1.15 (Bologna 2002), p. 119.

che neoplatonico⁷ e Nonno in tal modo non smentisce la sua posizione alla confluenza di due tradizioni diverse, il che gli consente di utilizzare lo stesso linguaggio a proposito delle tavole di Armonia e delle Sacre Scritture⁸. D'altra parte è ormai un dato acquisito che lo scontro-incontro fra pagani e cristiani nella tarda antichità avvenga proprio per mezzo degli oracoli sia pubblici che privati: la rivelazione a carattere teologico costituisce una "teosofia", di cui, dopo la consacrazione ad opera di Porfirio e dopo la forte opposizione di Eusebio, ripresa senza originalità da Teodoro di Ciro, si appropriano gli apologeti cristiani da Lattanzio fino al VI secolo, che vi ritrovano adombrate verità cristiane⁹. La stessa visione delle *Sacre Scritture* come profezie che emerge dalla *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, rientra in questa ottica, così come l'esigenza di creare anche nelle *Dionisiache* dei testi oracolari autorevoli legati a momenti importanti della storia del dio. In questa ottica si spiega l'attribuzione a Phanes di questa profezia, il dio più antico nel sistema orfico, il demiurgo del tutto.

Non meraviglierà dunque di ritrovare il modello cui si è ispirato Nonno per l'espressione ἀρχέγονος Φρήν in un brano di poesia oracolare citato da Didimo il Cieco nel *de trinitate* II 27, PG.39.754B¹⁰ per dimostrare che anche i pagani avevano compreso l'uguaglianza del Logos figlio e dello Spirito Santo con Dio Padre. Ecco il brano in questione che Didimo riporta come στίχοι χρησμού:

Πνεῦμα μὲν ἀθανάτοιο Θεοῦ Πατρὸς ἐκπροσώρευμα
αὐτόθεν, ἔνθεν ἔβη, μένον ἐμπεδον, οὐτι μεριστόν·
ἀλλὰ Θεοῦ Λόγοιο μένον ζαθέοις ὑπὸ κόλποις
πάντα τελεί, ἄτε θεοῖς ἃ μήδετα ἀρχέγονος φρήν·
5 κτίμασι δὲ ζῦμασι φέρει χάριν ἢ ὑπο πάντα
ἔργα Θεοῦ ζῶει καὶ ἀΐδιον ἔλλαχ' ἀρωγήν.

Καὶ πάλιν·

ὄφρα τὰ πάντα Τριάς συνέχη, κατὰ πάντα μετροῦσα.

Come si vede, l'espressione ἀ. φ. nella citazione oracolare di Didimo è chiamata a definire Dio Padre che tutto ha concepito e di cui il pneuma, che non è separabile dal divino grembo del Logos, appare come divino esecutore. Che Nonno abbia questo passo in mente, oltre che dalla citazione letterale dell'espressione in esame, è garantito anche dall'analoga costruzione sintattica in cui il sintagma si viene a trovare: *D.* 12.66–9 πολύτροπα θέσφατα κόσμου ... ὀππόσα ἐπέγραφεν ἀ. φ. e, Didym. *De trinit.* II 754B 44 πάντα τελεί, ἄτε θεοῖς!¹¹ ἃ μήδετα ἀ. φ. Anche l'espressione ζαθέοις ὑπὸ κόλποις è riecheggiata da Nonno in *D.* 6.373 ζαθέοις ὑπὸ νεύμασιν¹² dove è riferito all'ordine impartito da Zeus a Poseidone di porre fine al diluvio universale.

⁷ K. Smolak, Beiträge zur Erklärung der Metabole des Nonnos, *JÖB* 34, 1984.3, n. 14 parla a questo proposito di linguaggio mistico neoplatonico; questo aggettivo caratterizza le idee in *Orac. Chald.* 37.15 Des Places, il cosmo in Synes. *H.* 1.154 e Eva *ibid.* 8.9. Per il versante cristiano si vedano fra le altre le numerose occorrenze in Gregorio di Naziano raccolte da K. Sundermann in *Gregor von Nazianz. Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit (Carmen 1, 2, 1, 215–732)*, München–Wien–Zürich 1991 nel commento a I.2.1.425.

⁸ Per questa sovrapposizione vd. già le mie osservazioni in Nonno di Panopoli 2003, 739–42.

⁹ Per questa ricostruzione storica vd. ora A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II–VI siècles)*, Leiden–Boston 2005, 233 sgg.

¹⁰ Sul problema dell'autenticità didimiana di questo trattato, ancora in discussione, vd. L. Doutrelou, Le *De Trinitate* est-il l'oeuvre de Didyme l'aveugle?, *RSR* 45, 1957, 514–57; W. A. Bienert, "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin–New York 1972, 16–20; Didymus der Blinde, *De Trinitate, Buch I*, herausg. und übersetzt von J. Hönscheid, Meisenheim am Glan 1975, 5–7; M. Simonetti, Ancora sulla paternità didimiana del "de Trinitate", *Augustinianum* 1996, 6, 377–87.

¹¹ Riguardo a θεοῖς, non è necessario (anche se possibile per il senso) correggerlo in θεῖον per riferirlo a πνεῦμα, in quanto è documentata in poesia, soprattutto ellenistica e tardoantica, l'attribuzione di un aggettivo maschile ad un sostantivo femminile: per gli esempi rimando al commento di Livrea (Bologna 1968) a *Colluto* 82–3 e per l'uso in Nonno a R. Keydell 1959, 45* e G. Agosti, in Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, 170.

¹² L'espressione nonniana è vicina anche a *Theos. Tubing.* § 35 Erbs (= 32 Beatrice): πάντα θεοῦ μεγάλου νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται. Nella stessa temperie linguistico-culturale è anche Jo. Gaz. 1.107 sg. ὅτι πᾶσι σοφίωσεν ἀτέρμονα μύθοις ἀνάντων / καὶ χθῶν μεσαίτη κομφίετο νεύματι μύθου.

Questa ripresa apre un delicato problema relativo ai versi delle *Dionisiache*: che cosa intende Nonno con ἀ. φ.? Si deve interpretare come definizione di Phanes, che pochi versi prima era stato detto autore delle tavole di Armonia, o si riferisce, come nel passo oracolare citato da Didimo, ad un essere divino superiore che ha concepito i destini del mondo, rispetto al quale Phanes apparirebbe solo come un redattore? In realtà niente nel testo delle *Dionisiache* porta a sottoscrivere questa seconda ipotesi: in entrambi i casi l'azione della divinità è quella di scrivere le tavole (ἐπέγραφεν in 12.34 e 68), così come Ofione in 41.351 sg. sarà presentato come redattore (v. 352 ἐχάραξε) delle sette tavole di Armonia in cui si parla della fondazione di città distinte in base al segno zodiacale sotto il quale sono avvenute¹³. Né credo che la suggestione del brano di Didimo debba autorizzare a correggere il testo (ad esempio ἐπέφροδεν al posto di ἐπέγραφεν in 12.68) per riprodurre il rapporto di subordinazione nella sostanziale uguaglianza che è nei versi oracolari citati da Didimo. Anche in Giovanni di Gaza troviamo qualcosa di simile in 1.130–2, in cui a Sophia è attribuito un rapporto consustanziale e nello stesso tempo subordinato con una "mente primordiale", in questo caso da identificarsi con il Sole, il cui disco sorregge con l'aiuto di Aretè¹⁴:

Ἐνθεν πρωτόγονοιο νόου κρατέουσα θεμέθλων
σύνδρομος ὑψιμέδοντος, ὄλου κόσμιοιο τιθήνη,
μουστοτόκος¹⁵ Σοφίη.

Credo più semplicemente che Nonno abbia inteso definire così Phanes per enfatizzare la sua primordialità e per alludere all'importanza che nell'orfismo questo dio aveva assunto come demiurgo dell'universo, primo apparso dall'uovo cosmico. Non a caso già in 12.34 l'aveva chiamato πρωτόγονος, che nelle teogonie orfiche è un altro nome di Phanes¹⁶. In *D.* 9.139 sgg. Nonno si era già occupato di questa divinità in un brano dagli accenti contrastanti, in cui con un linguaggio filosofico è costruita una scena da vaudeville¹⁷: Hermes per salvare Dioniso dall'incombere di Hera, prende l'aspetto di Phanes, sfruttando caratteristiche comuni alle due divinità, così come erano state formulate in campo ermetico e orfico¹⁸: Phanes vi è definito ancora come πρωτόγονος (9.141) e inoltre πρωτοσπόρος¹⁹ (9.142) e αὐτόγονος (9.157).

Un altro problema che emerge dal "preludio cosmico" del canto 12, è perché Nonno, solo nella tradizione orfica, attribuisca a Phanes prerogative oracolari. West che si è occupato 'en passant' di questo problema²⁰, conclude che questa attribuzione dipende dalla sua connessione con la Notte (peraltro mai esplicitata nelle *Dionisiache*), di cui a volte è detto padre (*Orph.* fr. 98 K) e nel cui ἄδοντος è rappresentato: *Orph.* fr. 105 K ἔνδον μὲν γὰρ ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς Νυκτὸς κάθηται ὁ Φάνης· ἐν μέσῳ δὲ ἡ Νύξ μαντεύουσα τοῖς θεοῖς. Io credo che qualche ruolo possa averlo esercitato un frammento di poesia oracolare compreso nella

¹³ Su questi brani cosmici nelle *Dionisiache* si veda lo studio di F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, *Prometheus* 19, 1993, 39–52.

¹⁴ Su questo gruppo raffigurato insieme a molte altre personificazioni sulla volta delle Terme invernali a Gaza vd. D. Gigli Piccardi, *AEROBATEIN. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza*, *MEG* 5, 2005, 188 sg. e l'occasione della Tabula mundi di Giovanni di Gaza, *Prometheus*, 32, 2006, 262 sg.

¹⁵ Si tratta di un hapax, la cui formazione ricalca altre neoformazioni aggettivali composte con -τοκος, care al lessico poetico tardoantico di matrice neoplatonica: vd. ad es. ἐρωτοτόκος che ricorre in varie occorrenze in Nonno (vd. ad es. *D.* 4.129, 7.276, 11.246 ecc., *P. Jo.* 1.37; anche proparossitono con significato passivo in 4.224; nel significato di "Madre di Eros" in *D.* 34.117); come appellativo di Afrodite anche in *Procl.*, *H.* 2.13, *PMG* 1.2257, *Mus.* 159 e *Jo. Gaz.* 2.273; αὐτοτόκος in *D.* 8.81, 9.210 ecc.; οἰνοτόκος in *D.* 12.24, 300 e 309 ecc., ὑπρωτόκος (*D.* 5.260, 22.102, 32.295), creato come opposto di πυροτόκος (*D.* 23.256 e 37.59 e 65) e ancora i già noti πολεμητόκος (*D.* 4.425, 13.338, 40.86); ζωστοτόκος (*D.* 25.540, 26.191 ecc.), πρωτοτόκος (*D.* 5.197, 9.315), παιδοτόκος (*D.* 31.278, 46.46, 48.46, 725, 809 e 903), μωνοτόκος (*D.* 6.31 e 58) ecc. Sulla fortuna di questo tipo di composti può aver avuto un peso anche le dispute teologiche in merito all'appellativo di Maria θεοτόκος (variato da Nonno per motivi metrici in θεητόκος).

¹⁶ Vd. *Orph.* H. 6 dedicato a Protogono identificato al v. 8 con Phanes: vd. il commento di G. Ricciardelli (Milano 2000), 251 sgg. Vd. anche *Orph.* fr. 64 e 86 K.

¹⁷ Su questo aspetto vd. D. Gigli Piccardi, Nonno 2003, 622 sg.

¹⁸ Vd. il mio commento a questi versi in Nonno 2003, 654 sg.

¹⁹ L. ha πρωτοσπόρος, che ho proposto, seguendo peraltro una suggestione di Vian (*loc. cit.*), di correggere in πρωτοσπόρος con significato attivo, come sicuramente anche in *D.* 1.398 e 41.129 dove è detto di Eros, che nella cosmogonia orfica è assimilato a Phanes: vd. anche *P. Jo.* 2. 4 con il commento di Livrea 2000, 160 sg.

²⁰ Vd. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 257.

raccolta che va sotto il nome di *Theosophia Tubingensis* § 61.549 sg. Erbse (= II9 Beatrice²¹), che suona così:

Ταῦτα νόφ πεφύλαξο, φίλον τέκος, ἐν πραπίδεσσιν,
εἰδός περ μάλα πάντα παλαιάφατα τάπὸ Φάνητος.

Questi versi che l'anonimo compilatore attribuisce alla quarta *Rapsodia* dedicata a Museo (= *Orph.* fr. 61 K), sono citati al termine di un brano volto a dimostrare che Phanes, identico per Orfeo a Dioniso, figlio di Zeus, è equiparabile al Cristo Logos, figlio di Dio in quanto demiurgo del tutto. L'espressione che conclude il secondo verso παλαιάφατα τάπὸ Φάνητος²² poteva però suonare ambigua: nelle intenzioni del compilatore della *Theosophia* l'espressione "tutte le cose antichissime che vengono da Phanes" sta a significare la creazione²³, cioè tutto ciò che Phanes ha reso visibile. Ma l'aggettivo παλαιάφατος è chiamato fin da Omero a definire antiche profezie: in *Od.* 9.507 "ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ με παλαιάφατα θέσφαθ' ἰκάνει dove Polifemo dopo le parole rivelatrici di Odisseo, così si lamenta nel vedere compiersi le antiche profezie di Telemo l'Eurimide, profeta dei Ciclori; *Pind. O.* 2.39 ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθὲν / παλαιάφατον τέλεσσαν Soph., *O.C.* 453 sg. συνωνόν τε τὰς ἐμοῦ / παλαιάφ' ἄ μοι Φοῖβος ἦνυσέν ποτε. Questa specializzazione semantica di παλαιάφατος trova nella tarda antichità, in Cristodoro di Copto una sorprendente canonizzazione, in quanto appare così denominata la statua di un indovino, *A.P.* 2. 36 sg.

Δάφνη μὲν πλοκαῖμδα Παλαιάφατος ἔπρεπε μόντις
στεννάμενος, δόκεεν δὲ χέειν μαντώδεα φωνήν.

Sappiamo da Suda di un Palefato poeta epico figlio di Atteo e di Beò, vissuto ai tempi di Femonoe (secondo alcuni prima, secondo altri dopo), che la *vulgata* voleva prima sacerdotessa di Delfi e prima ad esprimere gli oracoli in esametri²⁴. Cristodoro potrebbe averne fatto un indovino tout-court, partendo dalla tradizione che lo collegava all'oracolo di Delfi, ma subendo anche verosimilmente la suggestione del forte colorito mantico dell'aggettivo. Niente di strano dunque che Nonno abbia interpretato questi versi come un riferimento alle "antiche profezie pronunciate da Phanes". Che il Panopolitano conoscesse questo distico, lo si può inferire da due luoghi della *Parafraresi del Vangelo di San Giovanni*, dove c'è ugualmente un invito a tenere a mente, a ricordare l'antica profezia espressa nelle Sacre Scritture: 13.85–8: Γλώσση προφθαμένη, τόπερ ἔσσεται, ἄρτι βοήσω, / ὄφρα ... / μῦθον ἀνομνήθησθε παλαιάφατον, ὅτι περ ὑμῖν / ἐσόμενον θέσπιζεν ἐμὴ πρωτόθροος ὁμῆς e ancora similmente 14.116–9.

Siamo davanti dunque ad un altro caso eclatante di utilizzazione da parte del Panopolitano di materiale oracolare, che sarà stato desunto da qualche raccolta simile a quella della *Theosophia*, testi che dovevano circolare ad Alessandria nel V sec.²⁵ e da cui attinge anche Cirillo nel *Contra Iulianum*²⁶. Purtroppo il luogo in questione del *De Trinitate* è disponibile a tutt'oggi soltanto nella *Patrologia graeca*²⁷; certo è che tale citazione non compare in nessuna delle raccolte oracolari di cui disponiamo, non negli *excerpta* euse-

²¹ *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*, by Pier Franco Beatrice, Leiden–Boston–Köln 2001. Per la conoscenza di questo tipo di poesia da parte di Nonno vd. già D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno*, Firenze 1985, 211 sgg.

²² Τάπὸ è congettura di Erbse, stampata anche da Beatrice nella sua nuova edizione, che corregge il tradito κόος Φάνητος.

²³ Per questa accezione dell'aggettivo cfr. *Od.* 19.163 dove ricorre nella famosa espressione forse già allora proverbiale οὐ γὰρ ἀπὸ θρωός ἐσσι παλαιάφατου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

²⁴ Per questa ricostruzione vd. F. Tissoni, *Cristodoro di Copto. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000, 102–4.

²⁵ La localizzazione ad Alessandria per la composizione della *Theosophia* è un dato ormai generalmente accettato: per lo stato della questione e relativa bibliografia vd. A. Busine 2005, 398 sg. Dovevano circolare fra i cristiani altre collezioni di oracoli che non ci sono state conservate e di cui a volte conosciamo il titolo, come nel caso delle Χρησμηθία Ἐλληνηκάι. Vd. su questo P. F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia*, ... XXII.

²⁶ Vi sono casi in cui Cirillo cita materiale pagano desumendolo dal *De trinitate* di Didimo e altri in cui utilizza una fonte diretta: vd. su questo problema R. M. Grant, *Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril Contra Iulianum*, *HTS* 15, 1964, 265–79. Ad es. la citazione dal *Corpus Herm.* riportata da Didimo a conclusione delle citazioni sul pneuma è riportata anche da Cirillo c. *Iul.* 1.556 B.

²⁷ Il secondo libro del *De trinitate* riedito da J. Seiler, *Didymus der Blinde. De Trinitate II*, Meisenheim am Glan 1975 comprende solo i capitoli 1–7.

biani della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio, non fra gli *Oracoli Sibillini*, né nella *Theosophia Tubingensis*. Solo l'ultimo verso citato da Didimo in calce al brano che qui ci interessa, ha trovato una collocazione fra gli *Oracoli caldaici* (= fr. 23 Des Places)²⁸, in quanto il secondo emistichio è citato anche da Hermias nel suo commento al *Fedro* di Platone 248A, p. 157.19 Couvreur, come *Logion*, termine con cui in ambito neoplatonico si è soliti citare gli *Oracoli caldaici*²⁹. Il verso era sembrato orfico a Couvreur, che in apparato notava: *fragmentum orphicum* ut mihi videtur ineditum; Kern cita il frammento di Hermias in coda al fr. 310 (commentando: Num ... Orphicos respiciat, ut Couvreur arbitratur, nescio), che consiste di un brano di Giovanni Lido, *de mens.* II 8, p. 25, 21 Wue., in cui si attribuisce anche all'orfismo una scansione triadica delle origini del cosmo³⁰. E' d'obbligo notare in via preliminare il modo con cui è introdotto il verso da Didimo: καὶ πάνιν, il che fa pensare che Didimo stia citando da una stessa opera, mentre subito dopo per dimostrare lo stesso assunto esplicita in modo chiaro la fonte diversa, riportando un frammento attribuito ad Orfeo "primo teologo fra i Greci" (= *Orph.* fr. 340 K) che suona così:

Πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλη ὑπ' ἀρωγῇ
ἄνθρωποι τέλεουσι, σοφῆ ὑπὸ πνεύματος ὁρμῇ,³¹

seguito da una citazione di Platone Comico (*PCG* fr. 302 giudicato spurio da Kassel e Austin) e ancora subito dopo da un brano del *Corpus Hermeticum*. (*Cyr.* fr. 24.4–11). Dobbiamo dunque per lo meno chiederci se esiste la possibilità che anche il brano che qui ci interessa provenga dalla raccolta caldaica, per cui si impone a questo punto un momento di riflessione sul linguaggio di questo frammento oracolare "in cerca d'autore".

L'analogia col lessico caldaico appare subito evidente, come anche con quello degli *Imni* di Sinesio: in particolare il termine ἐκπροπόρευμα, che è un hapax, ha il suo modello più prossimo in προπόρευμα di *O.C.* 64 e 107.6 Des Places, dove è usato in riferimento al moto astrale³²; ed è indubbio che potesse attrarre l'attenzione di un cristiano in cerca di συμφωνία con la teologia pagana, in quanto può far pensare ad un conio sull'ἐκπροπέυεσθαι con cui nel *Vangelo* di Giovanni si indica il procedere dello Spirito Santo da Dio³³. Sinesio ha per questo stesso momento il verbo analogo ἐκπροθρόσσω in *H.* 1.406–7: ἐν σοὶ δὲ μένει σέθεν ἐκπροθρόσων, condiviso da Proclo, *H.* 7.2 dove Atena è vista γενετήρος / πηγῆς ἐκπροθοροῦσα.

Per il v. 2 interessante il confronto con Synes. *H.* 2.120–4: Νοερά δὲ τοιά / ἄσπιστον ἔτι / το μπισθὲν ἔχειν / προθορὸν δὲ μένει / γόνος ἐς γενέταν³⁴. Tipico del linguaggio cosmogonico caldaico è anche l'uso di κόλπος al v. 3 nel senso del "seno" della divinità in cui tutto è creato (*O.C.* fr.28 Des Places τῆσδε γὰρ

²⁸ Altre due citazioni oracolari dal *De trinitate* di Didimo sono state inserite nella raccolta caldaica da Des Places fra i *fragmenta dubia*: III 21 (*P.G.* 39.904b) = *O.C.* fr. 213 e III 28 (*P.G.* 39.945c–d) = *O.C.* fr. 214.

²⁹ τέλειον γὰρ ὄν πρῶτα καὶ μέσα καὶ τέλη ἔξει κατὰ τὸ λόγον: τριάς κατὰ πάντα μετροῦσα. Su questo passo vd. il commento di H. Lewy 1978, 108.173 che lo riconosce come genuinamente caldaico. Per il primo emistichio vd. un analogo tour sintattico in *O.C.* fr. 39.3 ὄφρα τὰ πάντα μένη. Un'altra citazione caldaica di Ermia è in *In Phaedr.* 110.5C = fr. 174 Des Places, sempre introdotta dal termine Λόγιον.

³⁰ Il problema è complesso: certo è che come ad un certo punto nel tardo neoplatonismo si tende a sovrapporre alle teogonie orfiche il concetto di triade, come dimostra la famosa rilettura di Damascio della teogonia Ieronimiana, anche in ambito cristiano emerge un tentativo di far coincidere le divinità orfiche con la Trinità, come emerge dal § 61 Erbse, sopra citato, della *Theosophia* dove si identifica Phanes con il figlio di Dio, con Cristo demiurgo.

³¹ Su questo frammento vd. il contributo di A. Olivieri, *Pneuma, cuore, cervello nell'Orfismo*, in *Studi di filosofia greca*, a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, 21–30, che interpreta il πνεῦμα orfico come saggezza, intelletto, in base ad *Orph.* fr. 56 K, dove Zeus, che è essenza ignea, calda, ingoiando Μῆτις, che rappresenta la *pneuma* rimasto nell'umidità sottostante, crea il palpitio del cuore, a livello mitologico Pallade (o πάλλασθαι) Atena.

³² Il punto di partenza è Plat., *Tim.* 39d.

³³ Vd. *Ev. Jo.* 15.26. Sulla dottrina pneumatologica di Didimo vd. Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par L. Doutrelau, Paris 1992, 41–92.

³⁴ Cfr. anche *H.* 1.207 προζυθεῖς δὲ μένετε / ἀτόμοισι τομαῖς / ματενόμενος. Per μερίζω, ἀμείριστος in Sinesio vd. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, 240–2. Per l'indissolubilità del Figlio e del Padre espressa dall'aggettivo ἀμείριστος vd. commento di C. De Stefani a Nonno di Panopoli *P. Jo.* 1.4 (Bologna 2002, 108 sg.). Il concetto si trova anche in ambito orfico-neoplatonico, riferito alla mancanza di divisione propria del mondo intellegibile. Vd. anche E. Livrea, *Sull'iscrizione teosofica di Enoanda*, *ZPE* 122, 1998, 92 dove l'autore cita i vv. 1 sg. dell'oracolo didimiano come parallelo al § 13.10 sg. Erbse, da lui ritenuto caldaico.

ἐκ τριάδος κολποὶ ἐσπαρτα ἅπαντα)³⁵, ma anche Sinesio vi ricorre in vari luoghi degli *Inni* a significare il seno del Padre da cui procede il Figlio³⁶. L'inizio del v. 4 è simile a quello di *O.C.* fr. 7 che suona così: πάντα γὰρ ἐξετέλεσε πατήρ καὶ νῦν παρέδωκε / δευτέρῳ... Per quanto riguarda poi l'espressione che qui ci interessa, ἀρχηγόνους sono dette le idee che balzano fuori dalla mente del Padre nel fr. 37.15, mentre nel fr. 51.2 si parla di ψυχῆς ἀρχιγενέθλου. Con φρήν si indica invece per lo più la mente dei mortali, se si eccettua il fr. dub. 219.5 che parla di φρένα... ἀθανάτων.

Ma la caratterizzazione caldaica di questi versi entra in crisi al v. 5, in quanto κτίσμα nel significato di creatura è generalmente ritenuto proprio del lessico vetero e neotestamentario³⁷; tuttavia vi sono significative tracce di occorrenze anche nel linguaggio religioso pagano tardo antico, in sommo grado sincretistico, sia orfico³⁸, che magico³⁹ ed ermetico⁴⁰. Interessante la ripresa di Sinesio, *H.* 3. 16, dove il Cristo è definito κόσμου κτίστας e subito dopo è detto con due neologismi σφαιρωτάς dei corpi celesti, che rinvia al termine σφαιρωσις di neoplatonica memoria⁴¹ e ρίζωτάς della terra, coniato su un linguaggio cosmogonico poetico arcaico⁴², segno se non altro che Sinesio non avvertiva nessuna forte differenza fra i tre termini per indicare il demiurgo⁴³.

Inoltre il demiurgo che si identifica col Secondo Intelletto è chiamato negli *O.C.* τεχνίτης o anche ἐργοτεχνίτης, dove ἔργα, come nel brano di cui ci stiamo occupando, è il mondo creato⁴⁴. Per quanto riguarda il concetto di χάρις con cui si chiude il frammento, nel senso di benevolenza, favore divino non è infrequente anche in ambito pagano⁴⁵; per quanto riguarda l'ambito caldaico abbiamo un altro frammento citato da Didimo in *de trinit.* 3.28 (*P.G.* 39. 9945 c-d) stampato da Des Places fra i *dubia*, n. 214 che suona così:

πάντα γὰρ ἀνθρώποισι Θεοῦ πέλει ἀγλαὰ δώρα·
εἰτ' ἀγαθὸν τι πέφυκε καὶ ὄλβιον, εἴ τι φέριστον.
εἴ τι ἐραστόν, πᾶσι Θεοῦ καλὰ δώρα τέτυκται

seguito da altri due versi, introdotti da καὶ πάλιν, che più chiaramente sono da attribuire agli *Oracoli caldaici* per la presenza di un termine come ἄλκη, tipico del linguaggio dei *Logia* per indicare la potenza divina⁴⁶. Dello Spirito come realizzatore dei doni divini parla anche Sinesio in *H.* 3.68, κρᾶντιεραιν θείων

³⁵ Vd. anche 32.2, 35.2 e 37.10 detto del seno di Ecate *et al.*

³⁶ Vd. *H.* 1.405 e 711, 2.195 e 200, 3.29, 4.7.

³⁷ Κτίζω e derivati nel significato di creare, creatore, creatura sono considerati esclusivi delle *Sacre Scritture*: per una rassegna delle occorrenze vd. *LNT* s.v. κτίζω: importante anche Philo, *somm.* 1.76 per la distinzione fra κτίστης e δημιουργός.

³⁸ Vd. *Orph.* fr. 89 K (Lact., *div. inst.* I 5.6.18 Heck-Wlosok), dove Phanes è visto come il fondatore della dimora (*habitationem sedemque commanem*) degli dei: ἔκτισεν ἀθανάτους δόμον ἄφθιτον. Questo passo spiega se non altro la motivazione di questa risemantizzazione del verbo: vd. già Hes. *Theog.* 128 e *S.H.* 938.9-10.

³⁹ Cfr. *PGM* 4.591, dove in una lunga litania di espressioni che definiscono Aion come divinità connessa col fuoco e con la luce, troviamo ad un certo punto anche φωτός κτίστα "creatore della luce". Vd. anche *PGM* 1.207 sg. ὁ κτίστας δεκανούς κραιπταίου καὶ ἀρχιγγέλου e inoltre III 554 ὁ τὰ πάντα κτίστας.

⁴⁰ C.H. 13.17 il creatore è definito τὸν τῆς κτίσεως κύριον. Compare poi a proposito della teologia fenicia in Eusebio, *Praep. ev.* 1.10.1: αὐτῆ δ' ἀρχῆ κτίσεως ἁπάντων.

⁴¹ Così in Synesios von Kyrene, *Hymnen*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Gruber - H. Strohm, Heidelberg 1991, 198.

⁴² Vd. ad es. Hes., *Theog.* 728 (e il commento di West 1966, 361); *Orph.* fr. 168.29 K ecc.

⁴³ Si può andare dunque al di là di quanto notato da H. Seng 1996, 282 sg. che il colorito cristiano del termine κτίστας è come attenuato dalla vicinanza degli altri due sostantivi.

⁴⁴ Vd. fr. 39.1, 40.1, 66; per ἐργοτεχνίτης vd. fr. 33.1. Sulla terminologia caldaica per il demiurgo o meglio per i demiurghi vd. H. Lewy 1978, 111-3 e D. Gigli Piccardi, Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici, *Prometheus* 12, 1986, 281. Il riferimento è a Procl. *In Tim.* 3.166 (II 89, 25-26 Diehl).

⁴⁵ Si veda ad es. Epictet., *diss.* 1.16.15: εἰ γὰρ νοῦν εἶχμεν, ἄλλο τι εἶδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῆ καὶ ἰδίᾳ ἢ ἡμεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφραμεῖν καὶ ἐπιζήρησαι τὰς χάριτας; *Corp. Herm.* 1.32: καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτισῶ τοὺς ἐν ἀνοιᾷ τοῦ γένους, *Ascl.* 41.

⁴⁶ Lewy 1978, 86.74 prende in considerazione della citazione didimiana solo questo distico; Des Places nel commento a questo frammento (p. 151) nota come i primi tre versi suonino più genericamente stoici che caldaici: "mais comme Didyme

δῶρον e in 5.33-6 se sono da riferire allo Spirito Santo come vuole Theiler⁴⁷. Infine relativamente all'idea dell'ἀρωγή che il Pneuma dà all'uomo, la troviamo espressa quasi con gli stessi termini nel frammento orfico citato subito dopo da Didimo ed è presente anche in un frammento della *Theosophia Tubingensis* § 34 Erbsse

εὐσεβέσιν μερόπεσιν ὀτρήμονές ἐσμεν ἀρωγοί,
οἱ λάχομεν περὶ κόσμον ἀλήμονα ναίεμεν αἰεὶ·
ρίμφα δ' ἐπ' ἀνθρώποισι πονειομένοισι περῶμεν
παιθόμενοι πατρὸς ἡμετέρου πολυαρκέσι βουλαῖς

ritenuto caldaico da Lewy (29 sg.)⁴⁸, dove questa azione è attribuita alle entità angeliche del cosmo planetario.

Potremmo a questo punto tentare di identificare il pneuma argomento di questi versi con il soffio che riempie l'anima cosmica di cui si parla nel fr. 35 des Places:

τοῦδε γὰρ ἐκθρόσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραινοὶ
καὶ πρηστηροδόχοι κολποὶ παμφεγγέος ἀνῆς
πατρογενοῦς Ἐκάτης καὶ ὑπερζωκὸς πυρὸς ἄνθος
ἡδὲ κραταῖον πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα.

Secondo l'interpretazione che H. Lewy dà di questo frammento⁴⁹, il pneuma è ciò che dà vita al mondo sensibile, forgiato dalle idee che escono dalla mente del padre che, come fulmini, sono accolti nel seno di Ecate. Quest'ultimo, il fuoco e il pneuma sarebbero dunque nient'altro che diversi aspetti dell'anima cosmica, che nella visione caldaica è l'elemento femminile⁵⁰ che unisce i primi due principi trascendenti, il Padre e il Figlio, e che ha il compito di portare la vita, di animare gli esseri del mondo sensibile. Per quanto riguarda infine la definizione data al v. 3 nel frammento citato da Didimo, del secondo νοῦς come Λόγος è problematica in ambito caldaico: vi si può riferire soltanto il fr. 175: καὶ δύνωμιν πρώτην ἱεροῦ λόγου, citato da Proclo (*Exc. Chald.* IV, 194, 31-2 Pitra) relativamente al Padre, definito come "prima potenza del verbo sacro". Questo può costituire una traccia di possibili speculazioni negli *O.C.* sul Logos come seconda ipostasi divina, ma la prudenza è d'obbligo⁵¹.

La reinterpretazione cristiana proposta da Didimo non ha niente di sorprendente se è vero che anche Sinesio negli stessi anni utilizzava la terminologia caldaica della Triade (nell'interpretazione datane da

introduit par une seul formule (le ὄζω "ceux du dehors", les païens) ces vers et les deux suivants, je ne les crois ni plus ni moins chaldaïques que ces derniers".

⁴⁷ W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, 13.

⁴⁸ Ma la prudenza è d'obbligo e la disinvoltura con cui Lewy accetta come caldaici versi oracolari anonimi è stata criticata in varie occasioni: vd. già E. R. Dodds, *New Light on the Chaldaean Oracles*, *HThR* 54, 1961, 265 sg. (= Lewy 1978, 693-701), E. Des Places, *Les Oracles Chaldaïques*, *ANRW* II 17.4, 2301-3; R. Majercik 1989, 218.

⁴⁹ Sul pneuma come anima cosmica vd. quanto dice H. Lewy 1978, 122 a proposito del fr. 35 Des Places, in particolare sulla funzione creativa del κραταῖον πνεῦμα del v. 4. La sua interpretazione è ripresa nei rispettivi commenti anche da Des Places e da R. Majercik 1989, p. 156. Il fatto che venga localizzato al di là dei poli o mondi del fuoco, può costituire un'eco dell'ἄκρον πνεῦμα dei Pitagorici. In *Diog. Laert.* 3.67 a proposito del sistema platonico l'anima cosmica è così definita: ἰδέα τοῦ πάντη διεσπότης πνεύματος. H. Lewy 360.188 pensa ad una fusione avvenuta nel medioplatonismo fra il concetto dell'anima cosmica in Platone e il pneuma cosmico stoico. Per l'anima del mondo come centro della processione di tutti gli esseri vd. Procl., *In Tim.* II 130, 26-8.

⁵⁰ I cenni dedicati a tratteggiare il significato e la funzione dell'anima cosmica nel sistema caldaico non formano un insieme molto coerente: si parla ora di δύνωμιν del Padre (fr.4), ora di Ecate come membrana noetica (fr. 6) o come divinità antropomorfa dai cui fianchi procede l'anima che vivifica il cosmo (fr. 51-3 e 56) e infine come Rea (fr. 56) in un processo di sovrapposizione con la triade orfica Crono Rea Zeus. La ricostruzione della visione originaria della triade caldaica è complicata dal fatto che i filosofi neoplatonici che citano i vari frammenti vi sovrappongono le triadi del loro sistema filosofico: su questo problema vd. ora R. Majercik, *Chaldaean Triads in Neoplatonic Exegesis*, *CQ* 51, 2001, 265-96 (su Ecate e l'anima cosmica 286 sgg.).

⁵¹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, I p. 295.1 avanza l'ipotesi che l'affermarsi del Logos come ipostasi divina in Porfirio e Vittorino possa derivare loro dal lavoro di esegesi sugli *O.C.* Cfr. Theiler pp. 15-6. Per il Figlio come Logos in Sinesio vd. *H.* 2.130 e 135 su cui W. Theiler 1942, 15 sg.

Porfirio) per parlare della trinità cristiana⁵². Ritengo tuttavia che allo stato attuale della ricerca non sia possibile giungere ad una conclusione certa: in linea di principio se si ritiene sicuramente caldaico l'ultimo verso citato da Didimo introdotto da *καὶ πάλιν*, bisogna ritenere possibile che anche la prima parte provenga dalla stessa raccolta, anche se, come è emerso dalla mia analisi, vi sono alcuni elementi dubbi non facilmente trascurabili. D'altra parte non è infrequente il caso in cui nel passaggio di questi testi pagani dalle raccolte oracolari agli scritti degli apologisti, sia intervenuto qualche adattamento linguistico al fine di epurare qualche termine irriducibile alla teologia cristiana: ve ne sono alcuni casi eclatanti nella *Theosophia Tubingensis*⁵³. Ma soprattutto manca ancora uno studio sistematico delle citazioni oracolari nel *De Trinitate* di Didimo, concentrate in modo particolare nel terzo libro⁵⁴: l'autore a volte sembra attingere direttamente dalle opere di cui cita i passaggi, a volte dipende da antologie precedenti. In un caso cita dei versi, attribuendoli genericamente a οἱ ἔξο, che compaiono come profezia di Apollo anche nella raccolta della *Theosophia Tubingensis* (*de Trin.* III 21 = *Theos.* 35 Erbse = I 32 Beatrice), con l'omissione dell'ultimo verso in cui Apollo parla della divinità suprema come μακάριον βασιλῆν μεγίστον, espressione ritenuta evidentemente troppo pagana. In generale si può affermare che la teologia che emerge dalle citazioni oracolari di Didimo sia comunque simile a quella della *Theosophia*, improntata alla visione di una divinità unica, impersonale che è nello stesso tempo padre, figlio e spirito che vivifica la creazione, divinità di cui si parla frequentemente con una terminologia tipica della teologia negativa.

Daria Gigli Piccardi, Università di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", P.zza Brunelleschi 4, 50121 Firenze, Italia
daria.gigli@unifi.it

⁵² Per la visione della Trinità in Sinesio vd. J. Bregman, *Synestius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 78-92; vd. anche S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synestios von Kyrene*, Göttingen 1985, 69 sgg.

⁵³ Famoso il caso dell'iscrizione di Enoanda, databile al II sec. d.C., che riporta tre versi volti alla definizione di dio, citati anche da Lattanzio, *Inst. Div.* I,7, che si trovano anche inseriti in un oracolo più esteso nella *Theosophia Tubingensis* (§ 13 Erbse), in cui un certo Teofilo rivolge questo quesito ad Apollo: σὺ εἶ θεός ἢ ἄλλος; Nella ripresa cristiana dei versi dell'iscrizione di Enoanda, si nota l'eliminazione della nozione della πολυουμία del dio, inaccettabile ai cristiani, per cui οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυουμίας dell'iscrizione diventa οὐνομα μὴδὲ λόγῳ χωροῦμενος. Il primo ad accorgersi del rimaneggiamento fu L. Robert, *Trois oracles de la théosophie et un prophète d'Apollon*, *CRAI* 1968, 569-999 in particolare 608; vd. poi S. Levin, *Old Greek Oracles in Decline*, *ANRW* II 18, 2, 1636 sg. A. Busine, *Apollon: dieu des anciens et prophète du Christ. Rencontre entre mantique païenne et théologie chrétienne*, *RPhA* 22, 2004, 29-38. Sui problemi posti dalla ripresa di questo oracolo negli autori cristiani vd. S. Pricoco, *Un oracolo di Apollo su Dio*, *RSLR* 23, 1987, 33-36. Altri casi in R. M. Grant 1964, *passim*.

⁵⁴ Oltre all'articolo di Grant sopra citato e ai pochi accenni da parte di Lewy e Beatrice, una prima messa a punto si deve a A. Busine 2005, 393-6, che auspica studi più approfonditi su questo materiale così poco conosciuto.

INHALT

Abascal, J. M. – García Bueno, C., Inscripciones de Fuencaliente (<i>addendum</i> a ZPE 67, 1987) y Puebla de Don Rodrigo (Baetica, conventus Cordubensis)	269
Arbabzadah, M., A Note on the Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Spain)	193
Babić, M. – Ferjančić, S. – Pelcer, O., New Inscriptions from Pannonia and Dalmatia	245
Baplu, N. – Huys, M., P.Bouriant 1, fol. I-V: Re-edition and Commentary of the Syllabic Word-lists	29
Barnes, T. D., The Persian Sack of Antioch in 253	294
Battistoni, F., Missing Relative?	183
Blok, J. H. – Lambert, S. D., The Appointment of Priests in Attic <i>gene</i>	95
Blümel, W. – Habicht, C. – Brennan, T. C., Ehren für Cn. Domitius Calvinus in Nysa	157
Brennan, T. C. – Habicht, C. – Blümel, W., Ehren für Cn. Domitius Calvinus in Nysa	157
Büyükkolancı, P. – Gronewald, M. – Engelmänn, H., Grabepigramm auf den Sklaven Hyllos	87
Costanza, S., Melampo, le Pretidi e il γόλος di Era nel <i>Catalogo</i> esiodeo	1
Deligiannakis, G., A New <i>consularis</i> from the Province <i>Insulae</i> ?	180
Di Giuseppe, H., Un <i>Romanus sacerdos</i> evergete a Bantia. Contributi epigrafici e archeologici alla storia della città	231
Di Marco, M., Un epigramma-indovinello su tavoletta cerata (T. British Museum inv. 29527 = P.Lond. Lit. 63 = Pack ² 1765 = LDAB 5055)	84
Eck, W., Revision lateinischer Inschriften aus Jerusalem	213
Engelmänn, H. – Büyükkolancı, P. – Gronewald, M., Grabepigramm auf den Sklaven Hyllos	87
Ferjančić, S. – Pelcer, O. – Babić, M., New Inscriptions from Pannonia and Dalmatia	245
García Bueno, C. – Abascal, J. M., Inscripciones de Fuencaliente (<i>addendum</i> a ZPE 67, 1987) y Puebla de Don Rodrigo (Baetica, conventus Cordubensis)	269
Gera, D., Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē	125
Gigli Piccardi, D., Phanés ἀρχέγονος Φρήν (Nonno, <i>D.</i> 12.68 e <i>orac.</i> , ap. Didym., <i>De trin.</i> II 27)	71
Gnilka, Chr., Zum Grabepigramm auf Ennodius, zu den ambrosianischen Tituli und zu <i>vates</i> gleich <i>episcopus</i>	79
Gonis, N., Egypt and the Date of the Death of Lucius Verus	196
Reconsidering Some Fiscal Documents from Early Islamic Egypt III	197
Gronewald, M. – Büyükkolancı, P. – Engelmänn, H., Grabepigramm auf den Sklaven Hyllos	87
Haake, M., Der Ephebe Demetrios, Sohn des Philon, Teilnehmer an der Pythais des Jahres 138/7, und der Bildhauer Demetrios, Sohn des Philon, aus Ptelea – eine prosopographische Notiz	123
Habicht, C. – Brennan, T. C. – Blümel, W., Ehren für Cn. Domitius Calvinus in Nysa	157
Hagedorn, D., Amphilochos von Ikonion in P.Rainer Cent. 32	209
Hartwig, A. – Wilson, P., IG I ² 102 and the Tradition of Proclaiming Honours at the Tragic <i>Agon</i> of the Athenian City Dionysia	17
Huys, M. – Baplu, N., P.Bouriant 1, fol. I-V: Re-edition and Commentary of the Syllabic Word-lists	29
Kovács, P. – Németh, M., Eine neue Bauinschrift aus Aquincum	249
Lambert, S. D. – Blok, J. H., The Appointment of Priests in Attic <i>gene</i>	95
Luppe, W., Der Anfang der Hypothesis zu Euripides' Ἀλέξανδρος	15
McKechnie, P., A Syrian (?) Villager Remembered in Byzacium	177
Mráv, Zs. – Szabó, A., Fragment einer bronzenen Urkunde neuen Typs über die Entlassung eines Legionssoldaten vom Jahre 240 n. Chr.	255

Németh, M. – Kovács, P., Eine neue Bauinschrift aus Aquincum	249
Nigelis, P. M. – Sverkos, E. K., Zur Neudefinition des Territoriums einer makedonischen Polis der Kaiserzeit: Der Fall von Bragylos in Krestonia	163
Pelcer, O. – Ferjančić, S. – Babić, M., New Inscriptions from Pannonia and Dalmatia	245
Petzl, G., Zwei bronzene Weihgaben	89
Rothenhöfer, P., Onomastische Notizen zu einem römerzeitlichen Graffito aus dem Ahrtal	273
Sänger, P., Die Nomenklatur der <i>legio II Traiana Fortis</i> im 3. Jh. n. Chr.	277
Scappaticcio, M. C., Virgilio, allievi e maestri a Vindolanda: per un'edizione di nuovi documenti dal forte britannico	59
Stökl Ben Ezra, D., A Jewish 'Archontesse'. Remarks on an Epitaph from Byblos	287
Sverkos, E. K. – Nigelis, P. M., Zur Neudefinition des Territoriums einer makedonischen Polis der Kaiserzeit: Der Fall von Bragylos in Krestonia	163
Szabó, A. – Mráv, Zs., Fragment einer bronzenen Urkunde neuen Typs über die Entlassung eines Legionssoldaten vom Jahre 240 n. Chr.	255
Weiß, A., Sergius Paullus, Statthalter von Zypern	188
Wilson, P. – Hartwig, A., <i>IG P 102</i> and the Tradition of Proclaiming Honours at the Tragic <i>Agon</i> of the Athenian City Dionysia	17
Yon, J.-B., Un relief de Palmyrène avec une inscription inédite	173