

Premessa agli oracoli 22, 23, 24 Erbse (I 19, 20, 21 Beatrice)

L'associazione tra gli oracoli 22, 23, 24 E. (I 19, 20, 21 B.), già rimarcata da Wolff che annotava *hoc oraculum et quae sequuntur duo nemo praeter Piccolum edidit. Revera videntur in templo quondam esse data*¹, fu recuperata da Buresch che li ascriveva a un unico gruppo di oracoli su temi di vita pratica (1889, 94). In seguito Robert, correlò i tre testi al preambolo a un oracolo, riportato da Lattanzio (*Div. Inst.* 7.13.5), attestato anche in *Theos.* 37 E. = I 34 B., nel quale viene nominato il consultante (Polites), individuando come tratti peculiari degli oracoli didimei la presenza del nome del consultante, della domanda e di questioni in prevalenza private o rituali². Le espressioni Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα, Ζηνὸς βιοδότορος ἀγλαὸν ὄμμα, ζωοδότου Διὸς ὄμμα sembrano appartenere, in effetti, a un lessico teologico da repertorio, sviluppatosi in contesto oracolare didimeo³. La menzione di Zeus veniva interpretata in senso allusivo da Buresch: “viel merkwürdiger ist, dass in allen dreien mit dem Zeus zweifellos ein römischer Kaiser gemeint ist”, mentre Robert intendeva l'espressione come una circonlocuzione del dio⁴. Recentemente la studiosa belga Aude Busine⁵, che è tornata ad affrontare la questione, pensa non tanto a un'omologia tra mondo divino e politico quanto a una gerarchia divina presentata negli oracoli quale riflesso di quella politica. In opposizione all'associazione dei tre oracoli al santuario didimeo si espresse Fontenrose che considerava la presenza di un frasario didimeo una prova insufficiente⁶. Lo studioso riteneva, inoltre, che, se si fossero considerati didimei questi oracoli, sarebbe stato necessario classificare come tali anche gli oracoli Q.-H. 38-44 del suo catalogo, a suo parere fittizi. Per quanto riguarda gli oracoli 38, 39, 40, tratti dal *De phil.* di Porfirio (fr. 307, 309 Q.-H. 39, 322 S. Q.-H. 40 = pp. 128-129, 123-124, 172-174 Wolff), occorre notare che nei primi due è esplicito il riferimento ad Apollo Didimeo, mentre per l'oracolo 40 l'origine didimea non è provata; per l'oracolo 41 si pensa a un'origine claria (Robinson 1981, 341-342), mentre si trova un riferimento ad *Apollo Milesius* negli oracoli 42, 43, citati da Lattanzio. Come nei nostri oracoli vi è, nei casi elencati, la presentazione della questione oracolare, di tipo privato/rituale e, in un caso (Q.-H. 44 F. = 37 E. = I 34 B.), un riferimento al consultante. Sull'origine genuina

¹ Wolff 1856, 238 n. 16.

² Robert 1968, 592 ss.

³ Robert 1968, 590 ss.; Robinson 1981, 228 ss.; Busine 2005, 31.

⁴ Buresch 1889, 94; Robert 1968, 579-580.

⁵ Busine 2005, 219.

⁶ Fontenrose 1978, 244.

dai santuari permangono tuttora alcuni dubbi, ma si può ammettere che il riferimento esplicito ad Apollo Milesio debba corrispondere almeno a un criterio di verosimiglianza. Nei nostri tre oracoli, nonostante l'assenza del riferimento a Didima (l'assenza del riferimento al santuario è un tratto tipico degli oracoli della *Theosophia*) vi sono diversi elementi a favore delle origini da quel santuario quali la peculiarità delle espressioni elencate, che sembrano risalire a un unico ambiente di riferimento e non a un'espressività formulare generica, e, sebbene rimangano dubbi sull'identificazione di Stratonico, l'ormai certa l'identificazione del Poplas dei due oracoli con il Poplas di cinque iscrizioni didimee e delle monete (cfr. *infra*)⁷.

Secondo Robert, la missione di Poplas quale ambasciatore in cerca di φιλοτιμία, sarebbe da riferirsi alla funzione di ἀρχιερέυς τῶν Σεβαστῶν. In una moneta di periodo commodiano si fa riferimento a un κατάπλους di Poplas, un viaggio via mare di ritorno da Roma verso Mileto. Sulla base dell'ipotesi di Robert e di quest'ultima moneta, il viaggio compiuto da Poplas a Roma può essere collocato tra il 183 e il 191 d.C., durante il sacerdozio degli *Augusti*, come realizzazione di un oracolo milesio. Baldus⁸, basandosi sull'unico dato certo, l'archipritania di Poplas all'epoca di Caracalla, ipotizzò che il viaggio via mare fosse avvenuto durante quella carica (inizialmente pensò a una doppia archipritania). Sembra, tuttavia, più appropriato riferirlo alla funzione di ἀρχιερέυς τῶν Σεβαστῶν. Oltre al riferimento a Poplas, l'ipotesi di un'origine didimea è corroborata da diversi fenomeni, peculiari, se non esclusivi, degli oracoli didimei⁹, quali l'uso di epiteti, per lo più *hapax*, in -ήϊς, ἴς, la presenza di un oracolo monostico (23 E. = I 20 B.), l'uso della formula συμφέρει (22 E. = I 19 B.) nella domanda oracolare e dei verbi ἰλάσκομαι (23.206 E.= I 20.179 B.) e σεβάζομαι (24.210 E. = I 21.182 B.). Altri verbi propriamente didimei sono λίσσομαι (*I.Mil.* I 7.205a) e λιτάζομαι (*SEG* IV 439). Λίσσομαι e ἰλάσκομαι compaiono anche in II 95, 96, 326, 493 *PW* = Q147, Q148, Q69, Q182 Fontenrose; il primo verbo ricorre anche in un oracolo clario¹⁰. Per l'uso del secondo verbo come spia di un'origine didimea cfr. l'oracolo per Posidonio di Alicarnasso (*SIG* 1044), l'oracolo di Cio¹¹ e quello attestato da Socr. *HE* 3.23.

⁷ Diverso è il caso del Teofilo, chiaramente fittizio, nominato nel cappello introduttivo all'oracolo 13 E. (I 2 B.).

⁸ Baldus 1985, 194-195.

⁹ Robinson 1981, 198 ss.

¹⁰ Robert 1969, 338.

¹¹ Robert 1969, 337.

Permangono, nondimeno, alcuni dubbi, di difficile soluzione, sulla trasmissione di questi testi. L'ipotesi di Robert della derivazione degli oracoli 22-24 e 37 E. (I 19-21e 34 B.) dal *De Phil.* di Porfirio, il quale avrebbe attinto direttamente dalle iscrizioni didimee¹², è stata dimostrata debole sia per l'assenza di un riferimento al nome del consultante, anche nei frammenti oracolari didimei riportati dal filosofo neoplatonico, sia per l'inadeguatezza dell'esposizione pubblica di un'iscrizione come quella dell'oracolo 23 E. (I 20 B.) nella quale il consultante dichiara esplicitamente di essere in difficoltà economiche¹³. La fonte di questi oracoli rimane oscura: si può solamente ipotizzare che, attraverso le raccolte oracolari che attingevano dagli archivi del santuario e non solo dalle iscrizioni, essi siano stati trasmessi agli autori successivi, che adattarono i testi ad esigenze specifiche.

¹² Robert 1968, 590.

¹³ Robinson 1981, 214-215.

22 Erbse = I 19 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι Ποπλᾶ τινι τοῦνομα ἐρωτήσαντι, εἰ συμφέροι περι χρημάτων εἰς
φιλοτιμίαν (195) πέμψαι πρὸς βασιλέα, ἀπεκρίνατο οὕτως:

Καὶ τόδε σοι δρᾶσαι πολὺ συμφέρον εὐμενίησι
λισσομένῳ Ζηνὸς πανδορκέος ἄφθιτον ὄμμα,
ἐκ δὲ πάτρης στεῖλαι γαίης βασιληίδος ἄστν
ἐξεσίην, σπεύδοντα κλυτὴν πρεσβηίδα πίστιν.

200

194 ὅτι om. v 195 εἰς φιλοτιμίαν BV" (h.e. 'ut regis liberalitatem erga se moveret'), εἰς
φιλοτιμίας cett. 196 οὕτως om. T 197 σοι] σε B 198 λισσομένεω ... ἄφθιτον T |
πανδορκέος BV" 200 σπευδ. scripsi, σπέρχοντα Tv (praeter παρέχοντα B., itaque
Wo.)

Traduzione

A un tale di nome Poplas che aveva chiesto se convenisse mandare (un'ambasceria) al re riguardo ai soldi per le liberalità*, (il dio) rispose così:

Ti conviene di gran lunga fare questo per i favori (divini)
supplicando l'occhio incorruttibile di Zeus che tutto vede,
e inviare dalla patria nella città della terra regale
un'ambasceria, procurando* un illustre credito da ambasciatore.

Preambolo

ὄτι Ποπλᾶ τινι τοῦνομα ἐρωτήσαντι Il Πόπλα dei codd. (*praeter* B Πόπλα), corretto in Ποπλᾶ da Wolff, è ipocoristico di Πόπιλος, corrispondente al latino *Publius*. Il nome è stato studiato da Louis Robert che individuò, oltre a due attestazioni in Fl. Jos. *Bell. Iud.* 2.14 (per un amico di Archelao) e in un epitaffio di Nacoleia in Frigia (*CIG* III 3820 = *MAMA* V 235.52, già menzionate in W. Pape - G.E. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Berlin 1884 s.v. Πόπλας), altre cinque testimonianze del nome riferito a: 1) un *pyrphoros* a Epidauro che consacrò, nel 224 a.C., un altare di Artemide *Agoraia* nel santuario di Apollo *Maleata* (*IG* IV² 405); 2) un padre e suo figlio in un epitaffio di Roma (Moretti 1961, 77 n. 17); 3) un personaggio che dedica un epitaffio alla figlia, in Isauria (Ramsay 1904, 278); 4) un personaggio menzionato in una lista di un ginnasio di Calcide in Eubea (*IG* XII 9.920, l. 6); 5) un personaggio menzionato in un'iscrizione di Macedonia (Πουπλᾶ = Πουπλᾶς. Cfr. Robert 1968, 572-573). Si tratta di un nome raro. Robert individuò, inoltre, un personaggio di nome Αἴλιανὸς Ποπλᾶς, che ricoprì cariche importanti a Mileto come attestano cinque iscrizioni didimee e come sarebbe testimoniato dal nostro oracolo e da quello successivo. Nella prima iscrizione una giovane idrofora del Didimeo è detta: συγγενῆς Αἴλιανοῦ Ποπλᾶ, ταμίου, ἀρχιπρυτάνιδος, βουλάρχου, ἀγωνοθέτου, προφήτου, στεφανηφόρου, πανηγυριάρχου, δις ἀρχιερέως τῶν Σεβαστῶν (*I.Did.* II 363). In altre due iscrizioni nelle quali si onorano vittorie atletiche Poplas è chiamato profeta (*I.Did.* II 169, 179. Cfr. Robert 1968, 573-574) e così in una stele (*I.Did.* II 241): [προφήτης εὐσεβῆς ἀ]ὔτεπάγ / [γελτος Αἴλιανὸς Π]οπλᾶς / [ἀρχιπρ]ύτανις κτλ. In un'iscrizione del 250 d.C. il profeta T. Flavius Ulpianus ricorda di essere nipote del profeta Aelianus Poplas definito θεῖος (*I.Did.* II 277, l. 4). Infine alcune monete milesie, una con l'immagine di Giulia Mesa, altre con quella di Caracalla, sono datate all'archipritania di Aelianus Poplas (per la bibliografia si veda Robinson 1981, 187 ss. e Busine 2005, 82). In base al confronto tra iscrizioni e monete Robert collocò l'*akmé* della carriera di Poplas tra il 212 e il 222 d.C. e identificò questo personaggio con il Poplas del nostro oracolo e di quello successivo. Per tutta la discussione cfr. Robert 1968, 569-575 e Busine 2005, 29-31. Per gli oracoli di Poplas cfr. Busine 2005, 54, 56-57, 81-82, 102-105, 140, 172, 210, 219, 411, 457; per altri profeti didimei che fecero trascrivere gli oracoli del dio ed elencarono le proprie funzioni cfr. Busine 2005, 82.

εἰ συμφέρει Il verbo ricorre anche nel testo oracolare. Sulla formula introdotta da εἰ cfr. cap. I.2, p. 10 ss. Di oracoli su questioni private discute ampiamente Plutarco in *De Pyth. orac.* 408C; *De E delph.* 386B-C. Per esempi di domande riguardanti la sfera privata già presenti nella tradizione oracolare antica cfr. Sfameni Gasparro 2002, 22-32 e Busine 2005, 100 ss.: la studiosa si sofferma in particolare sui frammenti di papiri datati al III sec. d.C. noti come *Sortes Astrampsychi*. Negli oracoli ricorrono spesso formule come εἰ ἄμεινον (e.g. II 93, 137 *PW* = Q145, H5 Fontenrose), εἰ λῶον (e.g. II 45 *PW* = Q30 Fontenrose); εἰ λῶον καὶ ἄμεινον (II 219, 285 *PW* = Q8, H33 Fontenrose). L'oracolo è stato accostato da Robert a un oracolo di Didima dato ad alcuni operai che chiedevano consigli sulla costruzione di certe parti di un teatro: χρησθαι σύμφερόν ἐστι λιταζομένοις θυσίαισι κτλ (*SEG* IV 439). Cfr. Wiegand 1904, 83; Robert 1968, 581; Robinson 1981, 387-388 D35.

περὶ χρημάτων La questione concernente le ricchezze ricorda le formule delle *Sortes Astrampsychi*: πα· εἰ κερδαίνω ἀπὸ τοῦ πράγματος ε ρη· εἰ παραμένει μου ὁ πλοῦτος e ricorre anche in *Theos.* 23.202 E. (I 220.176-177 B.): καὶ τῶν πραγμάτων ἐναντιουμένων αὐτῷ. Cfr. Busine 2005, 105.

εἰς φιλοτιμίας* Buresch, Wolff, Cougny ed Erbse danno φιλοτιμίαν come in BV", mentre Piccolos, seguito da Robert, Robinson e Beatrice, preferisce il plurale φιλοτιμίας e pensa al termine tecnico per indicare le liberalità (*munus*) di evergeti e magistrati, in questo caso dei sacerdoti del culto imperiale, come fu Poplas per ben due volte (Robert 1968, 582). "Especially was this practice important for a priest of the Augusti whose responsibilities to pay for benefactions for the city might often involve the need for imperial approval or an imperial grant of money for public works" (Robinson 1981, 189). Il termine al plurale sembra, in effetti, più appropriato al contesto. Una consultazione simile è attestata in un'iscrizione di Apamea (Frigia) del II sec. d.C. in cui si onora un tale di nome Manneius Rusus per avere prestato siffatti servizi alla città (*IGUR* IV 791.13-17). Sempre nel II sec. d.C. un certo Vedius Antoninus, cittadino di Efeso, entrò in disputa con la propria città riguardo a una liberalità (*SIG* 850: si tratta della lettera scritta dall'imperatore Antonino Pio riguardo a questa disputa) e, sotto Caracalla, due città, Philadelphia e Sardi, si contesero il diritto della liberalità di Julianus, un filadelfo che abitava a Sardi (*SIG* 883). Per i passi citati si veda Robinson 1981, 189-190. Lo studio di Baldus su testimonianze numismatiche inedite attestanti il viaggio per mare di Poplas ha ulteriormente dimostrato il rilievo di quest'impresa per la città di Mileto (Baldus 1985). Su altri casi di φιλοτιμίαι cfr. Busine 2005, 102.

ἀπεκρίνατο οὕτως Per la clausola cfr. cap. I.2, p. 10 ss.

Testo

v. 1 σοὶ ... συμφέρον εὐμένησι Wolff intende: *ab* συμφέρον *dativi personae et rei pendent: tibi prodest ad principis gratiam (parandam)* (1856, 239 n. 2); Robert (1968, 580 n. 3) intende con εὐμένεια i favori divini. Robinson riferisce il verso successivo e traduce: “as with favors you supplicate etc.” (1981, 412). Credo che il termine sia riferibile tanto a συμφέρον quanto a λισσομένω in una canonica polivalenza sintattica.

v. 2 λισσομένω Nell’oracolo di Pan riportato da Porfirio *De phil. fr.* 307.30 Smith (pp. 128-129 Wolff) si ordina di pregare Artemide, affinché venga in aiuto (ἦν καὶ χρῆ λίσσεσθ’, ἵνα σοι γίνητ’ ἐπαρωγός). Sull’impiego del verbo per gli oracoli didimei cfr. Busine 2005, 31.

Ζηνὸς πανδερκέος L’epiteto πανδερκής è riferito solitamente alle divinità che stanno in alto, in particolare ad Helios (Ps. Manetho *Apotel.* 2.342, 3.359; Quint. Smyrn.13.299; *Lith.* 713; *AP* 16.303.3; Io. Mal. *Chron.* 4.7.13 Thurn = p. 72 Dindorf = Cedr. *Comp. hist.* 1.101.23 Bekker), ad Apollo (*AP* 9.525.17), alla Luna (*Orph. H.* 9.7; Max. *II. κατ.* 6.274; Procl. *H.* 7.17), al Cielo (*Orph. H.* 4.8), a Dike (*Orph. H.* 62.1; *AP* 9.362.24; Ps. Gr. Naz. *Christus patiens* 1412), a Nemese (*Orph. H.* 61.2). Similmente Zeus è definito πανδερκέτης in Eur. *El.* 1177 e in *IG XIV* 1032 troviamo πανεπίσκοπον θεόν [Σ]ε[λ]η[ν]αίαν; Zeus è παντόπτης in Aesch. *Supp.* 646-648; *Eu.* 1945; fr. 192.5 Nauck; Soph. *OC* 1085. In particolare viene definito πανδερκής l’occhio del Sole (*Orph. H.* 8.1, 34.8) e, in un passo nonniano, l’occhio del cuore (*Par.* 12.165).

ἄφθιτον ὄμμα Per l’espressione ἄφθιτον ὄμμα si veda *Thes. min.* ω₂ Erbse (II 37 B.); in *Theos.* 43.364 E. (I 39.312 B.), si ha un riferimento all’ ἄλκιμον ὄμμα di dio (si è ipotizzato che anche quest’oracolo abbia origini didimee. Cfr. Busine 2005, 32). In un inno magico *Helios* stesso è definito Διὸς γαυήοχον ὄμμα (*PGM* 2.89 = *h. mag.* 11.13 Pr.) recuperando l’immagine di ascendenza egizia della divinità come occhio di un’altra divinità: con “occhio di Ra” si indicava in Egitto il sole. Cfr. *Reallexicon s.v. Horusauge*, 314-15 e *s.v. Sonnenaue*, 734. Infine, nell’inno magico 5 Pr. (*PGM* 3.215) il verso 15, corrotto, può essere ricostruito in due modi, indicanti Helios come occhio, ovvero con [Διὸς] ὄμμα τέ[λειον] o con [κόσμου] ὄμμα τέ[λειον] (Tissi 2013, 195). L’espressione “occhio di Zeus” era, inoltre, particolarmente diffusa negli oracoli milesii

del III sec. d.C. nei quali si figurava Apollo-Helios come una manifestazione del dio supremo Zeus (Robinson 1981, 228-248; Busine 2005, 210). In un oracolo di Didima (II sec. d.C) si consiglia a un alessandrino dal duplice nome di Apphion-Heronas, che s'informa sul futuro del proprio mestiere di addestratore di animali, di supplicare "l'occhio rapido dell'indicibile Sarapide" (*I.Mil.* I 7.205A). L'oracolo recita: Φοῖβον καὶ θεὸν ὄμμα Σαράπιδος ἀρρήτιο / καὶ Νέμεσιν σταδίοισιν ἐπίσκοπον Α υυ - / λίσσόμενος βουλαῖσι τεαῖς ἐπαρήγονας ἔξεις (il rapporto tra questi oracoli era stato già notato da Robert 1968, 576-579). Sarapide associato, a partire dal I sec. d.C., a Zeus e ad Helios, potrebbe alludere in questo passo al Sole. Cfr. Nilsson 1967, vol. 2, 513. L'espressione θεὸν ὄμμα di quest'ultimo oracolo si trova anche in un oracolo riportato da Giuliano in riferimento al Sole: πάντη Φοιβείη τέταται τανυσίσκοπος ἀκτίς / καὶ τε διὰ στερεῶν χωρεῖ θεὸν ὄμμα πετράων (*Ep.* 299C-300A). Nell'oracolo seguente al nostro, dato sempre a Poplas, si raccomanda di venerare Ζηνὸς ζωοδότου βιοδότορος ἀγλαὸν ὄμμα (*Theos.* 23.206 E. = I 20.179 B.) e in quello dato a Stratonicos di onorare ζωοδότου Διὸς ὄμμα (*Theos.* 24.211 E. = I 21.183 B.). La diffusione di una teologia solare, certa per Didima nel III sec. d.C. (si veda l'espressione Διδυμεὺς Ἥλιος Ἀπόλλων in *I.Mil.* I 6.107; I 6.191 = *SEG* II 427; *I.Did.* II 504), induce a ipotizzare che con "occhio di Zeus" si possa alludere nel nostro caso e nei due oracoli seguenti a Helios (Robinson 1981, 241). L'espressione appartiene a un linguaggio magico-oracolare. L'assimilazione del Sole a un occhio, di ascendenza orfica, deriva dall'idea del suo sguardo onnicomprensivo: *Orph. H.* 8.14: κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα, *ib.* 18: ὄμμα δικαιοσύνης; *Orph. fr.* 243.16 B. (*fr.* 168.16 K.): ὄμματα δ' ἥλιος τε καὶ ἀντιώσα σελήνη. Per l'occhio della Luna cfr. anche *PGM* 4.2599, 2661, 2809. Helios è per antonomasia, accanto a Zeus, il dio che tutto vede ed ascolta (e.g. *Il.* 3.277; *Od.* 11.109, 12.323). Da una parte in Esiodo è l'occhio di Zeus, garante di giustizia, che vede e ascolta tutto (*Hes. Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας) tanto che in Euripide Ippolito viene accusato da Teseo di avere violato il suo letto e "di avere disonorato il venerando occhio di Zeus" (*Hipp.* 886: τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας), dall'altra Helios è il dio che ha un "occhio sacro" (*Eur. IT* 194-195; *h. Cer.* 2.62), definito anche ὄμμα γὰρ αἰθέρος (*Aristoph. Nu.* 285) e, nell'immaginario orfico dell'universo come corpo di dio, è occhio della divinità (*Orph. fr.* 243.16 B. = 168.16 K). Infine negli *Inni orfici* Helios ha un πανδερεκὲς ὄμμα (8.1 e 34.8) ed è detto κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα (8.14) e ὄμμα δικαιοσύνης (8.18). Sempre negli *Inni orfici* altre espressioni (non correlate ad Helios) sono ὄμμα Δίκης (62.2); le Erinni sono definite

ὄμμα Δίκης in 69.14-15 e la Moira in 59.11-13 è detta Διὸς ὄμμα τέλειον. L'immagine del Sole come occhio di Zeus ricorre, inoltre, nello stoico Cornuto che inserisce l'espressione esiodea Διὸς ὀφθαλμὸς (*Op.* 267) all'interno del verso omerico (*Theol. gr.* 32: πάντ' ἐφορᾷ Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντ' ἐπακούει) e in Macrobio che afferma *solem Iovis oculum appellat antiquitas* (*Sat.* 1.21.12). Per la teologia solare cfr. Cumont 1909; Fauth 1995.

v. 3 βασιληίδος L'aggettivo βασιληίς è di stampo epico (e.g. *Il.* 6.193: δῶκε δὲ οἱ τιμῆς βασιληίδος ἥμισυ πάσης; Hes. *Th.* 462, 892 e *Or. Sib.* 3.120 e 8.201: βασιληίδα τιμῆν; Ap. Rh. 3.886; *Orph. fr.* 11.1 e 168.2 Bernabé = fr. 101.2 Kern; Nonn. *Dion.* 3.198). Viene adottato anche in tragedia (e.g. Eur. *Hipp.* 1280). L'epiteto è largamente impiegato negli oracoli sibillini (e.g. *Or. Sib.* 11.101, 12.141). Roma è descritta come βασιλις πόλις, βασιλεύουσα in diverse iscrizioni e testi. Cfr. Robert 1968, 580 n. 4.

ἄστν Si tratta, come già notava Wolff, di un *accusativus loci* (1856, 239 n. 4): *ad urbem, in qua imperator habitat*.

v. 4 ἐξεσίην Il lemma ἐξεσία è di stampo omerico: *Il.* 24.235 (ἐξεσίην ἐλθόντι), *Od.* 21.20 (τῶν ἔνεκ' ἐξεσίην πολλὴν ὁδὸν ἦλθεν Ὀδυσσεύς, con l'accusativo del contenuto e di estensione).

παρέχοντα* La presenza dell'accusativo maschile sembrerebbe immotivata sintatticamente: non a caso in B il σοι del primo verso viene corretto in σε, creando sì una correlazione con παρέχοντα, ma lasciando inspiegato il dativo del secondo verso. Cougny (1890, n. 152) intendeva: *e patria mittere in terrae regiae urbem / legationem, quae praestet nobilem, venerandam fidem*, intendendo παρέχοντα come equivalente a παρέχουσιν. La lezione di Tv σπέρχοντα, d'altro canto, non dà senso. Robert accoglieva questa lezione (così Piccolos, Buresch e Beatrice) traducendo: “en se hâtant, confiance illustre d'une ambassade” dando al verbo un senso riflessivo non attestato per la diatesi attiva, mentre Erbse congettura σπεύδοντα come anacoluto *pro* σπεύδοντι. In realtà si può conservare la lezione di B intendendo, come Wolff, παρέχοντα *pro* παρέχοντι *per anacoluthiam usitatissimam acc. cum inf. coniungitur* (1856, 239 n. 5). Molto diffuso è il nesso παρέχειν πίστιν (e.g. Strab. 1.2.13). Deve essere avvenuto, pertanto, il seguente passaggio: ΠΑΡΕΧΟΝΤΑ-ΣΠΕΡΧΟΝΤΑ.

πρεσβηίδα πίστιν L'epiteto πρεσβηίς è attestato solo in *h. Vestam* 29.3, nella stessa sede metrica (πρεσβηίδα τιμῆν = *praecipuum honorem*. Cfr. Buresch 1889, 101 n. 21).

Cfr. *supra* al v. 3 i paralleli con l'espressione esiodea βασιληίδα τιμήν riecheggiata dalla nostra clausola. Questa formula esiodea venne adottata anche in due oracoli citati da Diod. Sic. 8.29 e 35.13 (cfr. rispettivamente: II 71.3 *PW* = Q47 Fontenrose, 431.1 *PW* = Q245 Fontenrose). Robert (1968, 581) osserva che in altri oracoli didimei si usano aggettivi uscenti in -ήϊς, ίς (*hapax*), collocati alla fine dell'oracolo nell'ultimo verso e associati alla parola τιμή (*I.Did.* II 504.15: ... τιμήν περιβομίδα ῥέζε; *I.Did.* II 498B: θεραπη[δι τειμη]]; in un oracolo didimeo riportato da Jul. *Ep.* 88.27 e 89B 256: ... θεραπηίδα τιμήν). Infine, nell'iscrizione di Satorneila compare il nesso ιερηίδα τειμήν (Robinson 1981, 197 e 407-410 D51). Cfr. Herrmann 1971, 291-298. L'aggettivo ιερηίδα è attestato solo in un'iscrizione di Megara (*IG VII 113*).

23 Erbse = I 20 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι ἄλλοτε λυπομένῳ τῷ Ποπλᾷ ὡς καὶ τῶν πραγμάτων ἐναντιουμένων αὐτῷ καὶ τῆς οὐσίας μειουμένης καὶ τοῦ σώματος οὐκ εἶ ἔχοντος καὶ μαθεῖν ζητοῦντι, παρ' οὗ ἂν δυνηθεῖη βοηθείας τυχεῖν, ἔχρησεν οὕτως (205).

Ἰλάσκου Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα.

202 ποπλᾷ Wo., πόπλα codd. (praeter πέπλαi B) ὡς om. F''C'' 204 ζητοῦντος T 206 ἀγλαὸν] ἱερὸν B

Traduzione

Un'altra volta a Poplas che si addolorava del fatto che gli eventi gli erano avversi, i soldi gli diminuivano, il corpo non stava bene e che desiderava sapere presso quale (dio) potesse ottenere un aiuto, vaticinò così:

Renditi propizio lo splendido occhio di Zeus datore di vita.

Preambolo

ὄτι ἄλλοτε λυπουμένῳ τῷ Ποπλᾷ Quest'oracolo insieme al precedente ricorda la richiesta del devoto profeta Damiano ad Apollo per l'erezione di un altare in onore di *Soteira Kore* vicino a quello di Demetra *Karpophoros*, la cui assenza cagionava afflizione al profeta (*I.Did.* II 540, l. 7-8: φιλόθεον δὲ αὐτὸν ὄντα λυπῆ τὸ τοιοῦτον). Come Poplas, Damiano si mostra afflitto, pone due domande e, come nel nostro caso, il dio dà una risposta con un solo verso (*I.Did.* II 504: Ζωτίρης Κούρης τιμὴν περιβωμίδα ῥέξε. Cfr. Robert 1968, 581). L'afflizione di Poplas deriva da una diminuzione del proprio patrimonio e da una correlata malattia, segno del declino economico di varie famiglie dell'epoca (e.g. *I.Did.* II 324). La richiesta stessa, παρ' οὗ ἂν δυνηθεῖν βοηθείας τυχεῖν, di per sé canonica, si può riferire al soccorso sia di una qualche divinità che di una persona più facoltosa (cfr. Robinson 1981, 192). La forma canonica del tipo "a quale dio devo sacrificare perché x e y avvengano?" ricorre in II 32, 172, 283, 429 *PW* (= Q89, H11, H29, H56 Fontenrose) ed era molto usata a Dodona (Parke 1967, 259-273). Cfr. Robinson 1981, 192. Una formula simile ricorre nella già citata lettera di Antonino Pia a Efeso relativa a Vadius Antoninus (*SIG* 850: βουλόμενος γὰρ παρ' ἐμοῦ τυχεῖν βοηθείας). Simile uso di βοηθεία in *SIG* 627.16-17 e 656.20-24.

ἔχρησεν οὕτως Per la formula cfr. I.2, p. 10 ss.

Testo

v. 1 ἰλάσκου Si tratta di un oracolo monastico, come si usava soprattutto a Mileto: *I.Mil.* I 7.205b; *I.Did.* II 504 e cfr. due iscrizioni milesie per il tesoriere Hermias (*I.Did.* II 499. Günther 1971, 97-105 fig. 1). Si veda per il periodo ellenistico l'oracolo di Seleuco I attestato da App. *Syr.* 9.56, 10.36 e anche Paus. 4.27.4, 5.3.1, 6.11.8, 8.7.6, 10.13.8 (cfr. Overmark Juul 2010). Per l'uso del verbo ἰλάσκομαι/ἰλάομαι negli oracoli milesii cfr. *I.Did.* II 132 (v. 1: ἀσφάλειον θυσίασι Ποσειδάωνα ἰλάσασθε), 500 (ἔρωτῶ ἐπεὶ χρῆσαμε [---] ν ἰλάσκεσθαι πυθομέ[ν ---] σω ἐθέσπισας ἐν Δι[δύμοις]), 501 (αὐτῇ εἶπας Ἦραν ἰλάσασθαι, ποῖ ἂν ἰλάσῃται). Cfr. Robert 1968, 576-578. Il termine compare solo due volte nelle iscrizioni delfiche (II 326, 493 *PW* = Q69, 182 Fontenrose) e mai in quelle clarie. Ricorre in una domanda oracolare di Dodona (Parke 1967, 267 n. 12). Si veda anche oracolo 26.222 E. (I 23.193 B.).

Ζηνὸς βιοδώτορος L'epiteto βιοδώτωρ ricorre riferito a *Helios* in un oracolo dato a Rufino (*AP* 14.72.11: αἰθερίου τε πυρὸς βιοδώτορα ἡγεμονῆα), a *Zeus* (*Orph. H.* 73.2:

μειλίχιον Δία, παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν; *App. Anth.* VI 252.2 Cougny: Φαίδρος Ζωΐλου βιοδώτορος Ἄτθιδος ἄρχος); alla parola divina (Nonn. *Par.* 10.133-134: μήποτε μοι πείθεσθε, καὶ εἰ βιοδώτορι μύθῳ / ἡμετέρου γενετῆρος, ἀτέρμονος ἄξια ῥέζω), alla volontà divina (Paul. Sil. *Descr. S. Sophiae* 973: νόου βιοδώτορι βουλῆι); nel senso di “che procura i mezzi per vivere” è riferito a una barca (*AP* 7.585.3). Nell’oracolo a Rufino la presenza del lemma e della didascalia che indica il nome del consultante e la questione (χρησμὸς ἐρωτήσαντι Ῥουφίνῳ πῶς <ἂν> λάβοι ὄρκον παρὰ τοῦ ἰδίου ναυκλήρου) è un probabile indizio di un’origine milesia. Cfr. Robert 1968, 599. Si trovano anche sinonimi come βιοδότης, per la divinità (Plato *Lgg.* 11.291A); βιοδώτης, per Apollo (*AP* 9.525.3), per Pan (*App. Anth.* VI 28.5 Cougny: βιοδῶτα); βιοδῶτις per Persefone (*Orph. H.* 29.3) e Afrodite (*Orph. H.* 55.12). Per la divinità che dà vita associata all’immagine dell’occhio cfr. *Theos.* 24.211 (I 21.183 B., cfr. *infra*) e 43.366 E. = I 39.314 B. (πάντα ζωογονῶν); per la divinità vivificatrice nella *Theosophia* si veda l’oracolo 38.325-326 E. (I 35.283-284 B.).

ἀγλαδὸν ὄμμα Il nesso ἀγλαδὸν ὄμμα ricorre solo in un epigramma sepolcrale (*App. Anth.* VI 727.1 Cougny: Βάσσος, ἐῆς πατρὸς μεγακύδεος ἀγλαδὸν ὄμμα) e in *S. Cypr.* di Eudocia (2.130: φευγούσας φάεος περιλαμπέος ἀγλαδὸν ὄμμα). La lezione ἱερὸν ὄμμα di B sembra una normalizzazione successiva (cfr. *Soph. Ant.* 879; *Ps. Manetho Apotel.* 5.257; *AP* 1.10.44).

24 Erbse = I 21 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι Στρατονίκῳ τινὶ ὄναρ ἰδόντι περὶ τῶν τῆς ἰδίας ζωῆς ἐτῶν καὶ
πυθομένων, εἰ χρὴ πιστεῦσαι, οὕτως ἀνεῖλεν·

Εἰς ἔτι σοι δολιχὸς νέμεται χρόνος, ἀλλὰ σεβάζου **210**
ζωοδότου Διὸς ὄμμα θυηπολίας ἀγανῆσιν.

207 ὄνειρα **B** **208** τῶν et ἐτῶν om. **BV''** τῆς (om. **P''**) ἰδίας ζωῆς] γρ. τῆς ζωῆς τῆς ἰδίας in
marg. **T** **210** εἰσέτι Picc. (at vide test.) **211** θυηπολίας **Tv** emendavi | ἀγαν. v ἀγαναίσιν **T**

Traduzione

A un certo Stratonico che ebbe un sogno sugli anni della sua vita e che domandava se bisognava crederci, rispose così:

Ancora* molto tempo ti è concesso, orsù venera
l'occhio di Zeus datore di vita, con sacrifici amabili.

Preambolo

Il nome Stratonico era definito da Wolff: *nomen haud rarum* (1856, 239 n. 11). Nella lista degli *stephanephoroi* di Mileto l'eponimo dell'anno 39-38 a.C. è Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου ὁ χρηματίζων Στρατόνικος (*I.Milet.* I 3.126.21-22). Una dedica con il suo nome completo, che esplicita il suo ruolo di profeta di Apollo didimeo, si trova in *I.Did.* II 95: Ἀπολλώνι[ος Ἀπολλωνίου] ὁ χρηματίζ[ων Στρατόνικος προ]φητεύ[ων ἀνέθηκε]. Cfr. anche *I.Did.* II 250; *I.Milet.* I 7.240. Un altro Stratonico è nominato come padre di un pritano *Agathorou* in un'iscrizione che onora Settimio Severo (Le Bas - Waddington 212). Cfr. Robert 1968, 586, 589; Robinson 1981, 193-194; Busine 2005, 31). Similmente Elio Aristide descrive un oracolo onirico di Zosimo, inviato a Colofone dal retore, in cui il dio profetizza sulla durata della sua vita (*D.S.* 48.18 K.); il filosofo Aidesios ha un sogno profetico sulla propria vita, che al risveglio trova trascritto sulla mano sinistra (*Eun. VS* 6.4.1-7); una domanda sulla modalità di vita da seguire ricorre anche in *Luc. Necyomant.* 6.1 (τίς ἐστὶν ὁ ἄριστος βίος καὶ ὃν ἂν τις ἔλοιτο εὖ φρονῶν). Una menzione di un sogno si trova anche in *I.Did.* II 500.10 (ὕπνου); per la domanda sulla veridicità del sogno oracolare cfr. *I.Did.* II 505.1: πότερον ἀληθῶς εἶδεν [ἢ ψευδῶς]; per la richiesta di sogni veritieri cfr. *IG* 14.241.16: χρημάτισόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμης. Cfr. Robert 1968, 587.

Testo

v. 1 εἰσέτι* σοι δολιχὸς νεμέται χρόνος Buresch ed Erbse accolgono la lezione dei codici εἰς ἔτι intendendo χρόνος come *annus* secondo l'uso tardo (e.g. *EM* δ 254 s.v. δεκατεύειν), ma, come nota giustamente Robert, il sogno riguarda gli anni (plurale) della propria vita e la risposta suonerebbe altrimenti beffarda: “ne serait-ce pas comme un sarcasme? C'est déjà long une année, elle te paraîtra longue cette année; cette cruelle ironie est incompréhensible; ce ne serait pas un oracle, mais la satire d'un oracle grossier et méchant” (1968, 587). Già Piccolos, pur stampando εἰς ἔτι, si chiedeva (1853, 184-185): “comment (Apollon) donc aurait-il déclaré d'une manière si rude et si brutale le jour précis de sa mort à un pauvre superstitieux qui venait le consulter pour se délivrer des terreurs d'un songe? Non, ce n'est pas possible” e pensava a un'anfibologia semantica con εἰσέτι. Wolff adottava la correzione di Piccolos e intendeva χρόνος come tempo, durata. A favore di quest'ipotesi si noti che l'espressione δολιχὸς χρόνος

compare in un epigramma attribuito a Platone in *AP* 31.1-2: Αἰὼν πάντα φέρει δολιχὸς χρόνος οἶδεν ἀμείβειν / οὔνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην (cfr. Verg. *Ecl.* 9.51: *omnia fert aetas*); in Porph. *De Phil.* fr. 322.17 Smith (p. 174.298 Wolff) ricorre al plurale (ἤδη γὰρ δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνοισι); in Nonn. *Dion.* 26.77 (χρόνου δολιχοῖο). L'uso dell'epiteto δολιχός in associazione al tempo, solitamente riferito al dardo, deriva dalla clausola omerica δηθά τε καὶ δολιχόν chiosata dallo scolio D con ἐπὶ πολὺν καὶ μακρὸν χρόνον (così anche Hesych. δ 770 s.v. δηθά τε καὶ δολιχόν glossa con ἐπιπολὺ, καὶ μακρὸν χρόνον). Non è da escludere, infine, che le due possibili letture siano da imputare a una voluta ambiguità da parte di Apollo stesso.

σεβάζου Nell'oracolo didimeo *I.Did.* II 501 l'ultimo verso recita: θηλυπρεποῦς φωτὸς μελάθορις Ἴηραν προσεβάζου; similmente in Porph. *De Phil.* fr. 324.12 S. (= p. 141.135 W.) i Caldei e gli Ebrei sono considerati saggi perché onorano dio autogenerato (αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνώως). Un altro sinonimo usato negli oracoli didimei è σέβομαι (Günther 1967, 97-105).

v. 2 ζωοδότου Διός L'epiteto ζωοδότος ricorre in autori cristiani, a partire dal IV sec. d.C., in riferimento a Cristo (Ps. *Did. De Trin.* 3.3 = *PG* 39.808B: ὡς ζωόδοτον καὶ αἰδίδιον φῶς συνυφεστῶτως καὶ ὁμοουσίως ἐκ τοῦ πατρικοῦ φωτὸς ἐκλάμψας. ὅπ' ἄλλου οὐ πεφώτισται), alla sua resurrezione (e.g. Ps. *Dion. Aer. De eccl. hier.* 78.8 Heil-Ritter), a quella di Lazzaro (e.g. *Bas. Serm. xli* 10.2 = *PG* 85.148A), alla forza di Cristo (*Sophr. Anacr.* 6.35 Gigante). Più frequentemente si usa il sostantivo ζωοδότης per Cristo (e.g. *Gr. Naz. c. de se ipso* 2.1.92.13= *PG* 37.1448A; *Cyr. Hom. in paral.* 5.15 Reischl - Rupp; *Rom. Mel. H. 36 prooem.* 1.3; *H. 76 prooem.* 1.1), per la croce (Io. *Chrys. In ador. ven. crocem* *PG* 62.753A). Il plurale ζωοδόται ricorre solo in *Them. Or.* 15.198B. In *Suda* (ζ 146) il lemma ζωοδότης è chiosato con: ὁ ζωὴν πᾶσι διδοὺς ἀγαθὸς θεός. Il sostantivo deriva dall'omologo ζωοδότηρ, testimoniato da Giovanni Malala (*Chron.* 4.7.36 Thurn = p. 74 Dindorf) e da Giorgio Cedreno (*Comp. hist.* 1.102.8 Bekker) per un passo orfico (107 I Bernabé = fr. 65 Kern) in cui l'Etere, secondo quanto aveva ascoltato Orfeo ἐκ τῆς μαντείας, è anche detto βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ. L'epiteto ζωοδότος, affine al βιοδότωρ dell'oracolo precedente, doveva essere inizialmente diffuso nel lessico oracolare per essere adottato in un secondo tempo dagli autori cristiani.

θηηπολίας* La correzione di Erbse in θηηπολίας non è necessaria. Il termine θηηπολία, attestato per la prima volta in Apollonio Rodio, ha probabili radici orfiche

(cfr. Livrea 2000, 251 n. al v. 70); lo stesso verbo *θηπολέω* viene impiegato da Platone per indicare i sacrifici compiuti da sacerdoti ciarlatani girovaghi che mostravano, durante le iniziazioni, i libri di Museo e Orfeo (*Resp.* 2.364E). Cfr. Ricciardelli 2006², 223. Si trova in contesto oracolare (*App. Anth.* VI 27.3 Cougny) e alla diatesi medio passiva per designare i sacrifici compiuti dagli indovini (Eur. *Her.* 401: *θηπολεῖται δ' ἄστῳ μάντεων ὕπο*). Il sostantivo ha solitamente il senso generico di “celebrazione di sacrifici/sacrifici” (e.g. *AP* 14.123.14, Nonn. *Dion.* 9.262; *Arg. orph.* 470) e ricorre associato a un epiteto in Quint. Smyrn. in una clausola finale di verso affine alla nostra (3.778: ... *θηπολῆς ἐρατεινῆς*) e 14.332 (*ἐρατὴ δὲ θηπολίη κτλ*); in *Orph. H. Proem.* 1 (*θηπολίην περὶ σεμνήν*. Il termine ricompare alla fine del proemio, v. 44, in una *Ringkomposition*) e Nonn. *Dion.* 47.726 (*ἀλλὰ θηπολίην θεοτερπέα κτλ*); in una clausola finale simile in Ap. Rh. 1.967, 1124 (*θηπολῆς τ' ἐμέλοντο*) e Nonn. *Dion.* 17.47 (*θηπολίη Διονύσῳ*). Nel lessico cristiano indica genericamente le celebrazioni (e.g. *AP* 8.4.5, *Ibid.* 23.4; Nonn. *Par.* 2.70, 11.208). Il termine aveva assunto un significato tecnico con una connotazione negativa tra i pitagorici (*Sent. Pyth.* 20.1: *δῶρα καὶ θηπολῆαι θεὸν οὐ τιμῶσιν, ἀναθήματα θεὸν οὐ κοσμεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα διαρκῶς ἠδρασμένον συνάπτει θεῷ*; *Ibid.* 40.1: *θηπολία ἀφρόνων πυρὸς τροφή, τὰ δὲ ἀναθήματα ἱεροσύλων χορηγία*) ed era stato recuperato in tal senso dai filosofi neoplatonici (e.g. Porph. *Marc.* 19.4) e, per contrasto, in un'accezione positiva da Iamb. *Myst.* 5.25.13. Ricordo infine che proprio questa parola potrebbe essere integrata in *I.Did.* II 277.19-20: *ἀμφὶ θη[πολίην βωμ]ῶν πέρι φροντίδα θήκας*.

ἀγανῆσιν Si hanno due lezioni equipollenti, *ἀγαναῖσιν* di T, accolta da Buresch e Robinson, e *ἀγανῆσιν* di v, accolta dagli altri editori. La seconda forma, più regolare, è forse preferibile. L'epiteto *ἀγανός* designa spesso le frecce di Apollo e Artemide che danno dolce morte (e.g. *Il.* 24.759).

25 Erbse = I 22 Beatrice (Tv)

Testo

ἽΟτι ὁ Σάραπις τῷ περὶ σοφίας ἐρωτήσαντι οὕτως ἀπεκρίνατο·

ἽΟσσον ἐέλδονται χρυσοῦ πολυτιμέος ἄνδρες,
τόσσον μαντοσύνης ποθέεις τέλος. ἀλλὰ τόδ' ἴσθι· **215**

θάπτόν τοι θνητοῖσι κόρος χρυσοῖο παρέσται,
ἢ σοφίης τέλος εὐρὺ καταζητῶν ἐσαθήσεις.

5 τόσση ἀπειρεσίη τέταται βασιλῆος ἐπ' οὐδῶ
ἀθανάτου· κείνος δὲ διδοῖ καὶ δῶρον ὀπάζει.

214 ἄνδρες v, ἀ[**T** (in marg. 'fort. ἄνδρες') **216** τοι **T** (coniecerat Nck.), τοῖς v **218**
ἀπειρ. scripsi (cf. diss. p. 10 n. 24), ἀπείρητος **Tv**, ἀπειρέσιος Nck; auctori Theosophiae
ἀπείρητος idem fuisse quod ἀπειρέσιος ci. Bur. τέταται] σοφίη St. **219** καὶ δῶρον]
κῦδος (debutit καὶ κῦδος) **BV**"

Traduzione

Sarapide a uno che domandava riguardo alla saggezza, rispose così:

Quanto gli uomini desiderano l'oro molto onorato,
tanto tu desideri la realizzazione della profezia, ma sappi questo:
certo più velocemente si troverà per i mortali la sazietà dell'oro
di quanto indagando scorgerai la realizzazione dell'ampia saggezza.

- 5 Tanta infinita (la saggezza) si spande sulla soglia del re
immortale, che lui dà ed elargisce in dono.

Traduzione di Steuchus

(1540 III, cap. xvii, 69)

Infinita, inquit, sapientia versatur in limine Regis immortalis, ille dat et munus largitur.

Preambolo

ὁ Σάραπις Per la forma Σάραπις *pro* Σέραπις Wolff (1856, 239) spiegava: *haec forma et apud scriptores et in inscriptionibus frequentior est quam Serapis*. Oracoli di Serapide sono attestati in *Macr. Sat.* 1.20 (*App. Anth.* VI 186 Cougny); *Porphy. De Phil.* fr. 318 Smith (p. 131 Wolff); *Thes. min.* χ₁₅ Erbse (Θούλις ὁ Αἰγυπτίων βασιλεὺς ἐπαρθεὶς τοῖς κατορθώμασιν ἠρώτησεν εἰς τὸ μαντεῖον τοῦ Σαράπιδος περὶ ἑαυτοῦ οὕτως); *App. Anth.* VI 183-187 Cougny; *AP* 14.70. Cfr. Wolff 1854, 13-16. Steuchus riporta solo gli ultimi due versi dell'oracolo, all'interno del capitolo 17 dedicato ai testi riguardanti la potenza di Zeus, e lo riferisce sempre a Serapide aggiungendo una piccola notazione: *Serapis quoque in oraculo de sapientia eius in caelo florente, praedicans eius largitatem*.

περὶ σοφίας La domanda riguardo alla sapienza ha una matrice filosofica: *Περὶ σοφίας* è, infatti, il *titulus* di trattatelli filosofici (e.g. *Diog. Laert.* 2.121.16, 124.19; 4.11.10; 7.163.10). Sappiamo anche che il filosofo cinico Enomao riportò in maniera sarcastica una propria esperienza negativa su una consultazione dell'oracolo clario (*II* 364.4 FPG, *ap. Eus. PE* 5.22.1): ἀλλὰ δὴ ἔδει τι καὶ ἡμᾶς τῆς κωμωδίας μετασχεῖν, καὶ μὴ σεμνύνεσθαι ὡς οὐκ ἐμπροσθέντας εἰς τὴν κοινὴν παραπληξίαν, καὶ τὴν ἐμπορίαν εἰπεῖν, ἦν καὶ αὐτοὶ *περὶ σοφίας* ἐνεπορευσάμεθα ἐκ τῆς Ἀσίας, ὧ Κλάριε, παρὰ σοῦ. Su Enomao cfr. Hammerstaedt 1991, 229 ss. Similmente in *CH* 11.3 viene posta una domanda sulla saggezza di dio: ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἔστι;

οὕτως ἀπεκρίνατο Per la formula cfr. cap. I.2, p.10 ss. Wolff (1856, 239 n. 15) considera il vaticinio genuino o prodotto fittizio di un filosofo (Porfirio).

Testo

v. 1 ἐέλδονται Si tratta di un epicismo (e.g. *Il.* 7.4). Nella forma epica anche in oracolo *AP* 9.462.4.

χρυσοῦ πολυτιμέος L'epiteto πολυτιμής è una *Neubildung* per πολυτίμητος, πολύτιμος. Il motivo del desiderio dell'oro molto diffuso, risale a una *topos* etico. Nella diatriba cinico stoica accanto a una serrata critica alle ricchezze e al lusso vi è l'elogio del saggio considerato simile agli dèi. Cfr. Oltramare 1926, 47, 52 e 57-60. Il motivo è ampiamente diffuso nel cristianesimo in senso negativo: la fede è più onorata dell'oro (*Paul. 1 Pet.* 2).

v. 2 μαντοσύνης ποθέεις τέλος Si noti la finezza stilistica di questo oracolo: χρυσοῦ del v. 1 viene ripreso dal genitivo epico χρυσοῖο al v. 3 e il nesso μαντοσύνης...τέλος viene recuperato al v. 4 con σοφίης τέλος creando una corrispondenza sintattica e semantica tra μαντοσύνη e σοφία in antitesi con l'oro, contrariamente al motivo molto diffuso nella diatriba cinico stoica di critica agli oracoli e alle superstizioni in genere (cfr. Oltramare 1926, s.v. oracles, 304). Il contrasto è evidenziato anche dalla differenziazione tra gli uomini e il consultante, i primi alla ricerca dell'oro, il secondo alla ricerca della sapienza.

τόδ' ἴσθι Per le previsioni introdotte da ἴσθι cfr. *Or. Sib.* 11.277; 12.224.

v. 3 κόρος χρυσοῖο Il tema della sazietà era ampiamente presente nella poesia greca. Κόρος è associato alle ricchezze, all' ὕβρις e all' ἄτη (Pind. *O.* 13.10; Sol. fr. 8.3 Gentili - Prato² = 6.3 West²; Theog. 153 W.²). Diogene Laerzio (*V. phil.* 1.59) cita un *dictum Solonis*: τὸν μὲν κόρον ὑπὸ τοῦ πλούτου γενῶσθαι, τὴν δὲ ὕβριν ὑπὸ τοῦ κόρου. In Pindaro Koros è figlio di Hybris, mentre in Solone e Teognide è l'inverso. In un oracolo riportato da Erodoto relativo a Salamina, si dichiara che Dike estinguerà il possente Koros, figlio di Hybris (8.77, v. 7: δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἷον). Per il contrasto tra Koros e Dike si veda anche Aesch. *Ag.* 382 ss. Frequentemente gli uomini non fanno rinunciare all'ingordigia e alla conseguente rovina (e.g. Pind. *O.* 1.56, mentre in *I.* 3.1-3 si presenta il modello di un uomo di successo che sa reprimere l'ingordigia; Sol. fr. 3.9 G.-P.² = 4 W.²; per un contesto profetico cfr. *Or. Sib.* 8.188: οὐδέ σφιν πλούτου κόρος ἔσσεται κτλ; 12.51: κοῦκ ἔσται πλούτου πολλοῦ κόρος). A coloro che sono arrivati alla sazietà di molti beni viene suggerita una giusta misura (e.g. Sol. fr. 5 G.-P.² = 4B, 4C W.²). Solone stesso, in un altro componimento, dichiara che la ricchezza non ha limiti e si chiede chi potrebbe saziare tutti quanti (fr. 1.73 G.-P.² = 13 W.²: τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;). Della ricchezza non si ha mai sazietà (e.g. Theog. 596 W.²). Nel nostro caso, invece, il raggiungimento della sazietà della ricchezza viene considerato non infinito, ma molto rapido (con le sottese conseguenze negative) rispetto a quello della divinazione/saggezza. Questa visione rispecchia il *topos* diffuso dell'impossibilità di raggiungere la conoscenza (Sol. fr. 20 G.-P.² = 16 W.²) e della superiorità dell' ἀρετή rispetto a πλοῦτος (Sol. fr. 6 G.-P.² = 15 W.²; Theog. 149-150 W.²) e della γνώμη rispetto a κόρος (Theog. 1171-1176 W.²).

v. 4 σοφίης τέλος Per il τέλος della sapienza si veda il detto attribuito a Ferecide di Siro che iniziava con l'affermazione: τῆς σοφίης πάσης ἐν ἐμοὶ τέλος (Duris II 481.51.4 *FHG ap.* Diog. Laert. *V. phil.* 1.120.1; *AP* 7.93.1). In Solone Zeus è l'unico controllore del τέλος delle azioni umane (fr. 1.17 G.-P.² = 13 W.²).

καταζητῶν Il verbo appartiene al lessico filosofico (*Iamb. V. Pyth.* 29.158); in riferimento ai προβλήματα (e.g. *Simpl. In Arist. cat.* 7.418.29 Heiberg).

ἔσαθρήσεις Si tratta di un verbo omerico (*Il.* 3.450), glossato da Esichio (ε 6157) con ἔσατενίζειν. Ricorre in contesto oracolare in *Or. Sib.* 1.231; la stessa forma ricorre in *Nonn. Dion.* 25.145 e 47.445.

v. 5 ἀπειρεσίη L'epiteto ἀπείρητος di Tv (così St., Picc., Wo., Cou.) è corretto da Erbse in ἀπειρεσίη e da Nauck in ἀπειρέσιος (*ap.* Wo). Per Buresch "es stand ursprüngliche vielleicht das nötige ἀπείρητος mit falscher Messung, denn unversucht ist schwerlich gemeint. Wahrscheinlich aber ist umgedeutet" (1889, 102 n. 13); Cougny traduce con: *tanta intentata extenditur regis in limine / immortalis* (1890, 184), ma nel breve commento congettura un ἀπείραντος, *immensa* (1890, 549 a n. 184); Batiffol, che rièdita l'ed. Buresch, traduce con: "tant la sagesse est inexplorée sur le seuil du roi immortel" (1916, 184). L'epiteto ἀπειρεσίη si trova all'accusativo nella stessa sede metrica in *Il.* 20.58, 11.221.

vv. 5-6 βασιλῆος ἐπ' οὐδῶ / ἀθανάτου Il nesso ἀθάνατος βασιλεύς ricorre anche in un frammento di Dioscoro (3.53 Heitsch) ma, soprattutto, in contesto cristiano, in riferimento a Cristo (e.g. *Or. Sib.* 1.73; 3.48, 56, 617, 717; 8.250; 12.294; *Gr. Naz. c. de se ipso* 2.1.1.363 = *PG* 37.997A). Il sintagma ἐπ' οὐδῶ ricorda la clausola omerica ἐπὶ γήραος οὐδῶ (e.g. *Il.* 22.60, 24.487; *Od.* 15.384). Nel nostro caso sarebbe sottesa l'immagine della soglia dell'*aulé* del re immortale (cfr. il riferimento alla soglia del tempio di Apollo in *Theos.* 16.140 E. = I 5.59 B.), anche se il nesso dà adito a un'ambiguità tipicamente oracolare e potrebbe essere inteso come formula epica derivata da ὁδός.

δῶρον ὀπάζει La variante κῦδος ὀπάζει di BV" è una clausola epica (*Il.* 8.141, 17.566, 21.570; *Od.* 15.320; *Hes. Th.* 438). Cfr. anche *Aristoph. Eq.* 200; *Anth. App.* VI 280.4 Cougny; *Ps. Manetho Apotel.* 2.344, 392; 3.48; *Gr. Naz. c. dogm.* 1.1.27.61 (*PG* 37.503A) e *c. mor.* 1.2.2.388 (*Ibid.* 609A). In Gregorio abbiamo altre espressioni simili come γέρας καὶ κῦδος ὀπάσση / ὀπάσσης (*c. de se ipso* 2.1.19.34, 2.1.42.17 = *PG*

37.1273A e 1345A; *c. quae spectant ad alios* 2.2.3.3 = *Ibid.* 1480A); χάριν καὶ κῦδος ὀπάζειν (*c. quae spectant ad alios* 2.2.1.289 = *Ibid.* 1472A); δέχου, καὶ κῦδος ὀπάζεις (*c. de se ipso* 2.1.94.5 = *Ibid.* 1449A) e βίον καὶ κόσμον ὀπάζεις *c. mor.* 1.2.15.129 (*Ibid.* 775A). Nel secondo libro degli *Oracoli sibillini* si trovano dei motivi simili come l'invito a non vantarsi né della saggezza né della forza né della ricchezza poiché solo Dio è saggio, potente e fortunato (vv. 125-126: μὴ γαυροῦ σοφίῃ μὴτ' ἀλκῇ μὴτ' ἐνὶ πλούτῳ / εἷς θεός ἐστι σοφὸς δυνατός θ' ἅμα καὶ πολύολβος) e la condanna della ricchezza eccessiva che porta alla *hybris* (v. 134). Cfr. Lightfoot 2007, 456-467. Si evidenzia il contrasto tra l'audacia verso il male che conduce alla rovina e quella verso il bene che dà gloria (v. 138: τόλμα κακῶν ὀλοή, ἀγαθῶν δὲ τε κῦδος ὀπάζει). La lezione di Tv è *lectio difficilior* (l'espressione non è altrimenti attestata) ed è probabilmente stata glossata da BV" con una clausola omerica di più facile comprensione. Per il dio che elargisce i doni si veda anche l'oracolo caldaico 214.1 des Places (πάντα γὰρ ἀνθρώποισι θεοῦ πέλει ἀγλαὰ δῶρα).

26 Erbse = I 23 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι τῶν καθαρῶς αἰτούντων (220) ἀκούει θεός· ὡς καὶ Ἀπόλλων
ἔχρησεν οὕτως·

Εἴ γέ τις ἰλάσσαιτο θεὸν μέγαν ἠδὲ παράσχοι
σῶμ' ἀγνόν, τοῦδ' ἔκλυε καὶ οἱ κάρτ' ἐπένευσεν.

220 ὅτι T ἐρωτηθεὶς εἰ v καθαρῶν y ($= BLV''$) 221 ὡς καὶ ἀπόλλων om. v
223 ἀγνόν Duebner, ἀγαθὸν Tv ἐπένευσεν T ἐπένευσα u ($= C''F''M$)

Traduzione

Poiché era stato domandato* se dio ascolta coloro che chiedono in maniera pura; Apollo vaticinò in questo modo:

Se uno placasse il dio grande e offrisse
un corpo puro, (il dio) ascolterebbe costui e a quello certamente
acconsentirebbe.

Preambolo

ἔρωτηθεὶς εἶ* In T abbiamo la formula di un *excerptum*, mentre in v riproduce il cappello tipico degli oracoli, cfr. cfr. cap. I.2, p.10 ss.

τῶν καθαρῶς αἰτούντων Chiedere in maniera pura rientra in un precetto fondamentale sia all'interno dei riti magici che teurgici. Per oracoli contenenti prescrizioni cfr. Busine 2005, 170 ss.

ἔχρησεν οὕτως Per la formula cfr. cfr. cap. I.2, p.10 ss.

Testo

v. 1 ἰλάσσαιτο Si tratta della forma epica poetica da ἰλάσκομαι. A causa della presenza di questo verbo, l'oracolo è stato considerato didimeo, anche se l'assenza del riferimento al/ai consultante/i rende l'ipotesi del tutto congetturale. Cfr. Van Liefferinge 1999; Busine (2005, 33), mentre Wolff dubita se sia prodotto di un tempio o di un filosofo (1856, 240 n. 5). L'oracolo stesso potrebbe essere una porzione di un testo più ampio. Cfr. Robinson 1981, 226.

θεὸν μέγαν Il nesso è attestato sin da Omero (*Il.* 16.531) ed è ampiamente usato in contesti oracolari (e.g. *Or. Sib.* 3.717: λίσσωμεθα ἀθάνατον βασιλῆα θεὸν μέγαν ἀέναόν τε; *Ibid.* 4.25: ὅσσοι δὴ στέρξουσι μέγαν θεὸν εὐλογέοντες; *App. Anth.* III 21.16 Cougny, riferito a Sarapide; in *App. Anth.* VI 78.1 Cougny si ha: Ἄττιν δ' ἰλάσκεσθε, θεὸν μέγαν, ἀγνὸν Ἄδωνιν) e in *Theos.* 35.298 E. = I 32.258 B. (θεοῦ μεγάλοιο). In un oracolo dato ai Rodii ricorre un nesso simile: Ἄττιν ἰλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἀγνὸν Ἄδωνιν / Εὖιον ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον Διόνυσον (*Socr. HE* 3.23.176). Similmente in *Tob.* 13.16.4: ἡ ψυχὴ μου εὐλογεῖτω τὸν θεὸν τὸν βασιλέα τὸν μέγαν. Per ulteriori parallelismi dell'espressione cfr. van den Broek 1978, 138-139 che, però, ritiene che si tratti di una caratterizzazione della divinità esclusivamente giudaica e cristiana; per la strutturazione di un discorso religioso cfr. Norden 2002 (tr. it.).

v. 2 σῶμ' ἀγνόν L'espressione σῶμ' ἀγαθόν di Tv è di tipo medico (e.g. Plato *Lys.* 219A 1). Buona la congettura di Duebner *ap.* Piccolos σῶμ' ἀγνόν. Sulla modalità del culto incorporeo per le anime immacolate si veda *Iamb. Myst.* 5.15.8: ὁ μὲν γὰρ ἔσται ἀπλοῦς ἀσώματος ἀγνὸς ἀπὸ πάσης γενέσεως, ὅστις ταῖς ἀχράντοις ἐπιβάλλει ψυχαῖς.

La Pizia stessa deve avere il corpo puro: Plut. *De def. orac.* 438C (ἀγνόν τὸ σῶμα). Sul corpo puro cfr. anche Eur. *IA* 940; Dion. Hal. *Ant. rom* 2.68.4.

27, 28 Erbse = I 24, 25 Beatrice (Tv)

Testo

ὅτι Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τῆς ἐκ λογίων φιλο- (225)
σοφίας αὐτοῦ παρατίθεται χρῆσμον περὶ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀθανάτου ἔχοντα οὕτως·

- Ἀθανάτων ἄρρητε πατήρ, αἰώνιε, μύστα,
κόσμων ἀμφιδρόμων ἐποχούμενε, δέσποτα, νότοις
αἰθερίοις, ἀλκῆς ἴνα σοι μένος ἐστήρικται **230**
πάντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' οὔασι καλοῖς,
5 κλύθι τεῶν παίδων, οὐδ' ἤροσας αὐτὸς ἐν ὥραις·
σὴ γὰρ ὑπὲρ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
χρυσῇ ὑπέρκειται πολλῇ αἰώνιος ἀλκή·
ἦς ὑπερ ἠώρησαι, ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν, **235**
ἀενάοις ὀχετοῖσι τιθηνῶν νοῦν ἀτάλαντον,
10 ὅς ῥα κύει τόδε πᾶν τεχνώμενος ἄφθιτον ὕλην,
ἦς γένεσις δεδόκηται, ὅτι σφε τύποισιν ἔδησας.
ἔνθεν ἐπεισερείουσι γοναὶ ἀγίων μὲν ἀνάκτων
ἀμφὶ σέ, παντόκρατορ βασιλέστατε καὶ μόνε θνητῶν **240**
ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων. αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν

225 ἐν τῷ δευτέρῳ β.] ἐκ τοῦ δεκάτου A'', sim. St. (cf. diss. p. 9) 229 κόσμων] κόσμον
ss. ω T, κόσμον M 230 αἰθέριος z (= C''F'') μένος] μέρος ss. vT 232 ἤροας T ἐν
ὥραις h.e. 'in vigore, in firmissimo robore' (Wo.) 233 σὴ] σοὶ A'' 235 ἦς T ἦ v ὑπερ
T ὑπερ (sine accentu) v : ὑπὲρ A'', St. ἠαόρησαι T ὑπερηώρησαι Wo. (itaque Mull.).
Totum versum sic vertit Wo.: "Super qua vi extolleris, in luce te ipse movens" 236
ἀεννάοις x et z (= BC''F''V'') τιθηνῶν Tv (cf. Wo. p. 144 n. 11: "Rivis perennibus
mentem fovens, ut aequilibrium constituens...Praedicative dictum est ἀτάλαντον", cf.
text.), τιταίνων Bur. (quam coniecturam olim probavit Erbse) 237 τεχνώμενος B
τεκνούμενος L (itaque Wo.), τεκνόμενος A'' 238 ἦς Wo., ἦν Tv, ἦ A. Mai, fort. bene
γένεσιν x (= BV'') δεδόκηται om. B (ἦς γενέτης vel γενετὴρ δεδόκησαι temptavit Bur.)
ὅτι ('quoniam') Tv, ὅτε ('tum, cum') Wo., vix bene 239 ἐπεισερ. ML, ἐπεισερέουσι
BP''TV'', ἐπεισερείουσι C'' F'' (de A'' et St. vide diss. p. 9) ἀνάκτων ss. ἀγγέλων B
240 παντοκρ. A''LT παντοπάτορ cett. (et cum γρ. in marg. T) βασιλ. T : βασιλεύτατε v
241 αἱ δ' h.e. genus secundum angelorum

Traduzione

Nel secondo libro della sua *Filosofia tratta dagli oracoli* Porfirio riporta un oracolo sul dio immortale che suona così:

Padre ineffabile degli immortali, eterno, miste,
tu, signore, che trascendi i dorsi eterei dei mondi che girano,
dove il vigore della forza si tiene ben saldo a te
che tutto guardi e ascolti con orecchie belle.

- 5** Ascolta i tuoi figli che tu stesso hai seminato nelle stagioni.
Infatti sopra il cosmo e il cielo stellato
è collocata la tua forza aurea grande eterna.
Su quella ti libri, slanciandoti nella luce,
allattando tramite perenni canali il *nous* in equilibrio,
- 10** il quale poi feconda questo Tutto lavorando la materia incorruttibile,
la cui creazione appare, poiché tu l'hai legata in forme.
Da lì fluiscono le stirpi dei signori santi
intorno a te, dominatore di tutto, il più regio* e solo padre dei mortali
e degli immortali beati. Altre sono in disparte,

15 ἔκ σέο μὲν γεγαῶσαι, ὑπ' ἀγγελίησι δ' ἕκαστα
 πρεσβυγενεὶ διάγουσι νόῳ καὶ κάρτει τῷ σῷ.
 πρὸς δ' ἔτι καὶ τρίτον ἄλλο γένος ποίησας ἀνάκτων,
 οἷ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν ἀνυμνεῖοντες ἀοιδαῖς **245**
 βουλόμενον ῥ' ἐθέλοντες, ἀοιδιάουσι δ' ἐσῶδε.

ὅτι τρεῖς τάξεις ἀγγέλων ὁ χρησμὸς οὗτος δηλοῖ· τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ
 παρεστῶτων, τῶν χωριζομένων αὐτοῦ καὶ εἰς ἀγγελίας καὶ διακονίας τινὰς
 ἀποστελλομένων (**149**), καὶ τῶν φερόντων ἀεὶ τὸν αὐτοῦ θρόνον. τοῦτο 'οἷ σε
(150) καθ' ἡμᾶρ ἄγουσι' τουτέστι διηνεκῶς φέρουσι· τὸ δὲ 'ἀοιδιάουσι δ'
 ἐσῶδε' ἀντὶ τοῦ ἄδουσιν ἕως νῦν.

242 γεγαῶσαι **A''**, St., **T** : γεγαυῖαι cett. ἀγγελίησι **T** **243** διάγουσι sc. ἕκαστα (Wo.)
245 σε καθ'] ῥ' ἐκάς ci. Wo. (qui sensum versus esse credit: "Diem agunt, ipsi quoque a
 deo remoti aeque ac genus angelorum secundum", audacius quam rectius), καθ' ἡμᾶρ **v**
 (de aspiratione in **T** vide diss. p. 8 n. 15) **246** ἀοιδιάουσι **B** ἀεὶ διάγουσι **A''** δ' ἐσῶδε
 (ἐς ὧπα St.)] δέ σ' ὧδε dub. Zuntz; "canunt usque ad diem" Wo.; fort olim erat δ' ἐς αἰεὶ
 vel δέ σ' αἰεὶ **247** ἀγγέλων - δηλοῖ] ὁ χρησμὸς ἀγγέλων δηλοῖ **x** (**BV''**) τῶν] καὶ **L**
 solus (itaque Wo.) **249** τινὰς **T**, om. **v** **250 sq.** verba τοῦτο - φέρουσι om. **v** **252** δ'
 (ante ἐσῶδε) om **TV''**

15 da te sono nate* e sotto il tuo comando amministrano ciascuna cosa secondo l'antico *nous* e la tua potenza.

Inoltre hai fatto un'altra, terza stirpe di signori,
che ti conducono ogni giorno celebrandoti con inni,
come tu vuoi loro desiderano, e cantano fino a questo punto.

Quest'oracolo mostra le tre schiere di angeli: quelli che stanno sempre presso dio, quelli che sono lontani da lui e che sono inviati per alcuni messaggi e servizi e quelli che portano sempre il suo trono. Questo (significa) 'che ti conducono ogni giorno' cioè 'che ti portano ininterrottamente' e il 'cantano fino a questo punto' è al posto di 'cantano fino ad ora.

Traduzione di Mullach (FPG I 191-192)

(riporta di seguito anche l'oracolo 29 E.)

*Ineffabilis immortalium pater, aeterne, mysta,
mundorum qui circumaguntur dorsis insidens domine
aetheriis, quibus virtutis tuae robur innititur
omnia intuenti pulchrisque auribus audienti;*

5 *exaudi liberos tuos, quos ipse tempestive procreasti.*

*Tua enim mundum coelumque stelliferum
aurea supereminet ingens, aeterna vis,
super qua extolleris luce te ipse excitans,
perennibus rivis nutriens mentem undique aequalem,*

10 *quae concipit hoc universum, incorruptibilem gignens materiam,
cuius ortus esse putabatur quo tempore eam formis vinxisti.*

*Inde affluunt stirpes sacrorum quidem regum
ad te circumcirca, omnipotens, augustissime et unice mortalium
immortaliumque pater beatorum; aliae vero seorsum sunt,*

15 *ex te natae, mandata autem deferentes cuncta*

*primogenita mente tuoque robore perficiunt.
Praeterea etiam aliud tertium genus regulorum generasti.
qui procul a te diem agunt cantu celebrantes
volentem te ultro, canunt vero usque adhuc.*

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xiv, 66)

(riporta di seguito anche l'oracolo 29 E.)

*Immortalis, ineffabilis, Pater aeterne, sacer, super mundis circumvertentibus invectus,
dominator in campis aetheriis, ubi potestatis tuae robur est defixum: indeque omnia
despicias, pulchris et auribus audis: exaudi filios tuos, quos dilexisti ad omne tempus. Tua
enim supra mundum et caelum sidereum, aurea supereminet, magna, aeterna potestas.
Super qua elevaris, splendore te ipsum excitans, perennibus rivis, nutriens animum
infinite. Qui producit haec omnia, formans materiam indeficientem, quam generatio
circumvagatur, quoniam illam formis obligasti. Ex eodem animo fluxerunt geniturae
sanctorum regum, qui te circumstant Pater universalis, et rex, et singularis, mortalium,
immortaliumque beatorum Pater. Quae quidem seorsum sunt ex te natae, nuntiis autem
singulae praefectae, aeternae Menti referunt, tuaeque potentiae. Praeterea tertium
quoddam genus Regum creasti, qui te semper canunt, carminibusque laudant volentem te,
ipsi cupidi, praedicantque; nunc et semper.*

Premessa

a. Porfirio e la *Teosofia*

Il filosofo Porfirio è citato in diversi passi della *Teosofia*¹⁴. In *Teosofia* 85 E. (II 25 B.) si riporta un aneddoto di matrice cristiana secondo il quale Porfirio sarebbe stato in principio un cristiano e avrebbe solo in un secondo momento apostatato e sposato una ricca vedova per avidità¹⁵. Il testo recita:

ὅτι ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ, ὡς ἰστορήσαν ἄγιοι, ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν. φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παιδῶν μητέρα, γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν.

Un'apologia delle nozze con la ricca vedova Marcella, madre di sette figli (cinque figlie e due figli) - solo in questo passo e in Eunapio i figli sarebbero soltanto cinque¹⁶ - si trova nell'*Epistola a Marcella* (1-3) nella quale Porfirio si lamenta delle calunnie sul suo conto e in ispecie dell'accusa di avere agito per semplici vantaggi materiali e pratici. Siffatto ritratto negativo e diffamatorio del filosofo corrisponde alla descrizione di Lattanzio a proposito di un *antistes philosophiae* che rivestì un ruolo importante nella persecuzione diocleziana contro i cristiani (*Div. Inst.* 5.2.4-11), ma ciò non significa, come è stato sostenuto¹⁷, un'identificazione del personaggio con Porfirio, bensì un comune intento denigratorio da parte cristiana nei confronti dei pensatori pagani¹⁸. D'altro canto nella *Teosofia* il Tirio è presente anche quale fonte di due oracoli teologici: uno sul dio immortale, corredato di commento (27-29 E. = I 24-26 B. = *App. Anth.* VI 261 Cougny) e un'esortazione a rivolgere la mente a dio quale re e a diprezzare gli 'spiriti minori' (30 E. = I 27 B.)¹⁹. In un altro passo della *Teosofia* (65 E. = II 13 B.) si cita una massima filosofica del Tirio, nominato quale ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου

¹⁴ Cfr. cap. I.2, p. 6 ss.

¹⁵ Buresch 1889, 124 n. 9.

¹⁶ Eun. *VS* 4.2.5. Porfirio è nominato anche in *Thes. min.* ω₃ E. (II 38 B.) per essersi ispirato a Platone riguardo alle tre *hypostaseis*. Secondo l'edizione Beatrice (2001, xxvi) questo passo è una citazione dall'*Hist. Phil.* di Porfirio (fr. 200 Smith).

¹⁷ Beatrice 1993; *contra* Goulet 2004, 100, Riedweg 2004.

¹⁸ Kellner 1865, 69 ss..

¹⁹ Frr. 325-325a Smith = pp. 144-146 Wolff.

μὲν συμφοιτητής, μαθητής δὲ Πλωτίνου. I suddetti oracoli di Porfirio sono tratti molto probabilmente dall'opera nota come *De philosophia ex oraculis haurienda*.

Una prima questione riguarda, pertanto, il rapporto tra la *Teosofia* e Porfirio²⁰, e, in particolare, tra la *Teosofia* e il *De philosophia* - opera trädita frammentariamente da Eusebio, Agostino, Teodoreto, Firmico Materno, Giovanni Filopono e dalla *Teosofia* stessa - della quale sono noti i problemi relativi alla struttura, natura e datazione²¹. Secondo Beatrice²², il *De Philosophia* di Porfirio sarebbe, se non l'unica, almeno la principale fonte dalla quale avrebbe attinto l'autore della *Teosofia* per il primo libro. La *Teosofia* venne considerata atta a sostituire sia a livello filosofico che religioso la suddetta opera porfiriana e il titolo stesso impiega un termine, 'teosofia', conflazione di filosofia con teologia²³, attestato per la prima volta proprio in Porfirio. Secondo Lewy si possono rintracciare nella *Teosofia* commenti strutturati in maniera identica a quelli superstiti del *De philosophia*, come il 14 E. (I 3 B.) simile ad altri commenti porfiriani e in ispecie a quello all'oracolo nella *Vita di Plotino*²⁴. Se certamente questa tipologia di commento è stata inaugurata o quanto meno promossa dal Tirio, che elevava i testi oracolari, ormai di contenuto prettamente teologico, a testi sacri da decrittare e necessitanti un'esegesi testuale simbolica (*De phil.* fr. 305 Smith = p. 110 Wolff, *ap.* Eus. *PE* 4.8.2), tuttavia l'opera di Porfirio non deve essere stata l'unica fonte della *Teosofia*²⁵. Alla fine del V secolo d.C. circolava, ad esempio, una raccolta di oracoli pagani rielaborati o interpretati cristianamente conosciuta come Χρησμοῦδια Ἑλληνικαί (testimoniata nella Ἐξήγησις τῶν παραθέντων ἐν Περσίδι)²⁶; da una silloge di oracoli deve avere attinto lo Pseudo Didimo (fine IV sec. d.C.) nel terzo libro del *De Trinitate*²⁷ e, infine, possiamo leggere nella *Cronografia* di Giovanni Malala (VI sec. d.C.) alcuni oracoli pagani tratti da una raccolta stilata da un certo Timoteo²⁸. D'altro canto questo genere antologico rispecchia, nella sua struttura *quaestio-responsio-commentarius*, un

²⁰ Sul nostro oracolo e la *Teosofia* si veda anche Saffrey 1990.

²¹ Beatrice (1988, 1991, 1992, 1993, 2012), ha proposto di fare confluire nell'opera trattati filosofici sia di ordine esegetico come il *Commento al Parmenide* (e forse anche altri) sia di ordine teorico (il cosiddetto *De Regressu animae*, la *Teologia di Aristotele*, gli scritti *Sui simulacri* e *Sulla materia*) e di altro tipo come il *De abstinentia*, la *Cronaca* e il *Contro i cristiani*, che di fatto non sarebbe altro che una sezione del *De philosophia*. Contro questa tesi cfr. Goulet 2004. Per una sintesi della questione nel complesso e per una bibliografia aggiornata cfr. Riedweg 2004, Busine 2004 e 2005, 233 ss. e Schott 2008, 52-78.

²² Beatrice 2001, xxv-xxx.

²³ Tommasi Moreschini 2012.

²⁴ Lewy 1978² 10 n. 26; 17-20; 26 n. 68; 29 n. 76.

²⁵ Ricordo la silloge di oracoli clarii attribuita a Cornelio Labeone (III sec. d.C.). Cfr. Mastandrea 1979.

²⁶ Cap. I.7, p. 52 ss.

²⁷ Grant 1964; Busine 2005, 403.

²⁸ Beatrice 2001, xxii.

preciso esercizio scolastico proprio delle scuole filosofiche, prodotto di un metodo zetetico tipicamente tardo antico²⁹.

Un'altra problematica concerne il rapporto tra il *De philosophia* e gli *Oracoli Caldaici* (*OC*). Se da una parte alcuni studiosi escludono la presenza degli *OC* in quest'opera³⁰, dall'altra l'esegesi caldaico-centrica di Hans Lewy ha indotto a intendere come caldaico "the nucleus of the collection published in his book *On the Philosophy of the Oracles*"³¹. Più cautamente Édouard des Places constata una simpatia verso gli *OC* nell'opera porfiriana senza che questo implichi un prestito diretto³², mentre Pierre Hadot nega l'etichetta di caldaico agli oracoli identificati come tali da Lewy³³. Una posizione cauta e oggettiva è quella di Richard Goulet, che considera la presenza di alcuni termini caldaici negli oracoli del *De philosophia* (e.g. fr. 308 Smith = p. 122 Wolff = *OC* 53 des Places) - così come negli oracoli citati da Filostrato, Eunapio, Giuliano o Marino o ancora in testi poetico filosofici dell'epoca (e.g. Proclo) - quali spia sì di un'eco linguistica da quel *corpus*, ma non di un'origine caldaica: "dans la mesure où la terminologie et les idées attestées dans les *Oracles chaldaïques* se retrouvent dans d'autres oracles philosophiques de l'époque, il est prudent de ne pas considérer comme chaldaïque un oracle dont aucun auteur ayant en mains le recueil original ne nous dit qu'il appartenait à cette collection"³⁴. Anche nel caso degli oracoli della *Teosofia*, diversi studiosi hanno rintracciato una matrice caldaica. Se l'ultimo editore della *Teosofia* contesta l'identificazione come caldaici in senso stretto degli oracoli in essa citati³⁵, una matrice caldaica è difesa da Lewy e da Zambon³⁶.

b. L'oracolo

Per quanto riguarda l'oracolo 27 Erbse, tratto dal *De philosophia*, la sua natura caldaica è stata sostenuta principalmente da Lewy. Secondo quest'ultimo l'oracolo è di chiara matrice caldaica sia per l'impiego di una serie di parole tipicamente caldaiche (ἀλκή, ἀλκῆς μένος, ὄχετοί, κάρτος) sia per la gerarchia Padre-ἀλκή-νοῦς che corrisponderebbe a quella caldaica di Fuoco noetico primordiale - Principio femminile

²⁹ Cap. 1.6, p. 103 ss.

³⁰ Wolff 1856, 29; Kroll 1894, 6.

³¹ Lewy 1978², 64-65. Per le posizioni contraddittorie di Van Liefferinge cfr. Goulet 2004, 99 n. 104.

³² Des Places 1989, 18-19.

³³ Hadot in Lewy 1978², 712.

³⁴ Goulet 2004, 100.

³⁵ Beatrice 2001, xxvii.

³⁶ Lewy 1978², 9 ss.; Zambon 2002, 257.

(Primo Intelletto) - Secondo Intelletto (demiurgico). Con il termine κόσμος si designano, nel secondo verso, al plurale, le sfere sideree, mentre al v. 6, al singolare, esso equivale al mondo dei pianeti e, nello stesso verso, il cielo stellato corrisponde alla zona delle stelle fisse. L' ἄλκή suggerisce, tramite i canali-raggi, il Secondo Intelletto che forma la materia imperitura sulla base dei *typoi*, Forme legate dal Padre corrispondenti alle Idee caldaiche³⁷. Questa visione caldaico-centrica è stata a più riprese criticata. Helmut Seng³⁸ ritiene le argomentazioni di Lewy inadeguate a dimostrare la presenza caldaica nei testi porfiriani. In particolare, nel caso del nostro oracolo le uniche espressioni riconducibili a concetti caldaici sono l' ἄλκή come forza del Padre e gli ὄχετοί, termini impiegati, tuttavia, in maniera diversa rispetto agli *OC* nei quali non si documentano canali spirituali. Secondo Seng il concetto del padre che nutre il *nous* e che tramite i canali crea il mondo non è caldaico: negli *OC* il Padre si è sottratto al Tutto (*OC* 3 des Places), ha generato il mondo intellettuale, lo ha consegnato al secondo *nous* (*OC* 7 des Places) senza rivolgere la propria energia alla materia (*OC* 5 des Places).

La natura innodica del componimento è deducibile dalla sua struttura: epiclesi (epiteti, participi), designazione della sfera d'influenza, richiesta di ascolto in *Du-Stil*, introdotta da un motivo di *euphemia* (v. 4), elenco delle *dynameis*³⁹. L'inno è composto da due parti: una prima, teologica, in cui si definisce la gerarchia divina e l'azione demiurgica del *nous* (vv. 1-11) e una seconda relativa all'ordinamento angelico (vv. 12-19).

La seconda parte del componimento richiede uno studio più dettagliato. In essa vengono elencate tre stirpi di santi signori: quelli che sono sempre intorno al Padre, quelli che sono in disparte e fungono da messaggeri/ministri, e infine quelli che lo conducono ogni giorno e lo celebrano in canti. Nel testo, al v. 12, si nominano le γοῦναι ἁγίων μὲν ἀνάκτων, espressione chiosata nel commento con un riferimento agli angeli. La prima categoria di santi signori del nostro inno ricorda le figure degli arcangeli che circondano Dio nella tradizione giudaica⁴⁰, la terza ricorda i Cherubini che formano il carro mistico di Dio (e.g. *Ps.* 79.2, 98.1; *Ez.* 9.3, 10.1; *Dan.* 55) e i Serafini che cantano Dio (*Apoc.* 4.8)⁴¹. Nei papiri magici greci, influenzati dalla tradizione giudaica,

³⁷ Lewy 1978², 11 ss. e Dodds in Lewy 1978², 695.

³⁸ Seng 2012.

³⁹ Cfr. al riguardo Furley - Bremer 2001, 50-64.

⁴⁰ Nella tradizione giudaica era diffusa l'idea dell'angelo custode o guida e servitore.

⁴¹ Lewy 1978², 14-15.

troviamo immagini simili (e.g. PGM 7.634; 12.255); in un testo alchemico si parla del dio ἐπὶ ἀρμάτων χερουβικῶν ἐποχοῦμενον καὶ ὑπὸ ταγμάτων ἀγγελικῶν ἀνυμνούμενον⁴². La stessa definizione ‘santi signori’ ricorre proprio nell’apocalittica giudaica⁴³. Il motivo, ormai stereotipato nell’immaginario collettivo, degli angeli che intonano inni è recuperato anche nel NT: l’angelo è il rappresentante del mondo celeste e messaggero di Dio e partecipa sia alle vicende escatologiche che alla storia della chiesa apostolica. Gli angeli sono al servizio di Cristo (Ioa. 1.51; Heb. 1.14) e cantano inni (Apoc. 5.11, 19.1; Luc. 2.14)⁴⁴. Per quanto riguarda la seconda categoria, la caratterizzazione degli angeli come ministri e messaggeri di Dio, oltre a recuperare il senso etimologico di ‘angelo’⁴⁵, ricorre anche nel mazdeismo persiano. Secondo il mago Ostone la vera forma di Dio non può essere percepita, ma egli è venerato dagli angeli, suoi nunzi: *magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum Deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios Dei sed veri, eius venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant* (Min. Fel. Oct. 26.11); *Ostones et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere* (Cypr. Quod idola dii non sunt 6.1 = p. 24.2 Hartel)⁴⁶. In un passo di Calcidio, forse ispirato al *Commento al Timeo* di Porfirio, è scritto: *quos (scil. daemonas) quidem praefecto sensili mundo primo quidem vicem imitari aliquam putandum - ut enim deus iuxta angelum, sic angelus iuxta hominem - dehinc quod usui nobis sint interpretantes et nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei voluntatem intimantes, illi nostram indigentiam, porro ad nos divinam opem deferentes; quam ob causam appellati angeli ob assiduum officium nuntiandi* (In Tim. 132 Waszink). Infine anche in diversi autori cristiani gli angeli sono presentati non solo come messaggeri, ma anche quali amministratori del cosmo (e.g. Athenag. Leg. 24.3). Nel nostro oracolo questi santi signori, oltre ad essere messaggeri della divinità, ne

⁴² Berthelot 1888, I 28.3.

⁴³ Bousset - Gressmann 1926, 325. Cfr. anche Calc. In Tim. 132 Waszink: *huius porro generis (scil. daemonium) est illud aethereum, quod in secundo loco commemoravimus positum, quos Hebraei vocant sanctos angelos (...)*.

⁴⁴ Per contrastare gli gnostici, Paolo accentua la superiorità di Cristo rispetto agli angeli che possono anzi insidiare l’uomo (Col. 1.16; Rom. 8.38). Una gerarchia angelica dettagliata è data dallo Pseudo-Dionisio nel *De caelesti hierarchia*. L’autore divide gli spiriti puri in nove cori: i serafini, i cherubini e i troni sono più vicini alla divinità, i principati, gli arcangeli e gli angeli sono più vicini all’uomo e le dominazioni, le virtù e le potenze sono gli esseri intermedi (6.2 e passim). Cfr. *Dizionario patristico e di antichità cristiane* 1983, s.v. angelo, 200.

⁴⁵ Il termine ἄγγελος copre una vasta area semantica: con angelo si intendeva, nella tradizione ellenica, un messaggero/ambasciatore umano o celeste come Hermes. In Giuseppe Flavio il termine designa sia il messaggero che l’angelo vero e proprio. Cfr. Teysnière 1986.

⁴⁶ Per i babilonesi Ostone e Zoroastro, con arcangeli e angeli si designano gli spiriti che presiedono alle sette sfere planetarie (Cumont 1915, 163-164).

interpretano il pensiero e ne eseguono la volontà (v. 16)⁴⁷. Nel *Commento alla Repubblica* di Platone, Proclo scrive: ἄγγελοι τίνες εἰσὶν ἢ οἱ ἄλλων λόγους ἐκφαίνοντες ... θεῶν ὑπηρεταί (II p. 255.14 Kroll) ed ancora nel *Commento al Timeo* scrive:

ἐν δὲ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν ἡ ἄγγελικὴ τάξις ἀπὸ τῶν θεῶν ὑποστάσα συνεχῶς ἐρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν (*In Tim.* I p. 341.1 Diehl);

(...) αἱ συνεπόμεναι τάξεις αὐταῖς ἀγγέλων τε καὶ δαιμόνων, διαλαχοῦσαι τὴν γῆν κύκλω πάσαν καὶ περὶ μίαν αὐτῆς θεότητα χορεύουσαι καὶ τὸν ἕνα νοῦν καὶ τὴν μίαν ψυχὴν (*In Tim.* III p. 140.30-33 D.);

τὸ μὲν γὰρ ἀγγελικὸν γένος (...) τοὺς θεοὺς ἐκφαίνει καὶ τὸ κρύφιον αὐτῶν ἐξαγγέλει (*In Tim.* III p. 165.16 D.);

εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεῶν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς, καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὅπαδοι τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπὴς (...) καὶ ψυχῶν ἀχράντων χορὸς (*In Tim.* III p. 262.14 ss. D.).

Lo stesso ruolo d'intermediazione viene attribuito ai demoni in Porfirio *De abstinencia* 2.38: διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις⁴⁸. Il modello risale, chiaramente, al ruolo di Eros nel *Simposio* nel discorso di Diotima, definito demone in grado di interpretare e di trasmettere agli dèi le cose degli uomini e agli uomini le cose degli dèi (202E: Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν).

c. L'angelologia in Porfirio

È necessario, adesso, ricercare l'origine di questa triplice divisione in schiere angeliche e in particolare l'eventuale presenza dello stesso schema in Porfirio.

⁴⁷ Wolff intendeva così la seconda schiera di angeli del nostro testo: *aliae stirpes, i.e. secundum angelorum genus, a conspectu tuo remotae sunt. Illi angeli, quamvis ex deo nati, tamen non domini, ut deus, sed ministri sunt; de suo nihil perficiunt, omnia per dei vim primogenitam* (1856, 145 n. 11).

⁴⁸ Cumont 1915, 174 n. 1.

La divisione in tre schiere angeliche non ricorre in altri passi del Tirio, ma nella sua opera si trovano diversi riferimenti agli angeli. Porfirio distingue tra demoni ed angeli (*De regressu animae* fr. 2 Bidez = 286 Smith *ap.* Aug. *civ.* 10.9). I demoni possono essere buoni o cattivi (*Marc.* 11.12), mentre degli angeli non si parla mai in termini negativi. Gli angeli divini sono accostati ai demoni buoni nella gerarchia divina e hanno la funzione di sorvegliare gli avvenimenti (*Marc.* 21.10-14: θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα καὶ εἰσὶν ἄγγελοι θεοῦ τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὐς καὶ λαθεῖν ἀμήχανον)⁴⁹; questa gerarchia sembra prevedere in ordine decrescente: dèi, arcangeli, angeli, demoni, arconti e anime. I demoni non sono distinti nettamente dagli eroi e dalle anime (*Aneb.* 1.4A-4B Sodano: Ἐπιζητεῖς γάρ, τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς. Λέγεις μὲν γὰρ τὸ περιαιτολογεῖν καὶ τὸ ποιὸν φάντασμα φαντάζειν, κοινὸν εἶναι θεοῖς καὶ δαίμοσι καὶ τοῖς κρείττοσι γένεσι ἅπασιν)⁵⁰. Ancora, gli angeli, come i demoni, sono *energeiai* e *dynameis* (Procl. *In Tim.* I p. 21.20 Diehl) e gli arcangeli sono definiti angeli degli dèi in quanto messaggeri divini (*Ibid.* I p. 152.12 D.)⁵¹. In un frammento del *De regressu animae* riportato da Agostino (*civ.* 10.26) vengono distinti due ordini di angeli:

Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant; alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque declarent. Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subditi nisi ei, cuius nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse Platonius imitandos eos potius quam invocandos (fr. 6 Bidez = 285 Smith).

⁴⁹ “Chi crede che Dio esiste e tutto dirige, questo privilegio ha ottenuto con la sua conoscenza e la sua salda fede: ha appreso che tutto è da Dio pensato in precedenza e che ci sono angeli divini e demoni buoni i quali vedono ciò che facciamo; ai quali non è possibile neppure rimanere nascosti” (tr. it. Sodano 1993, 71).

⁵⁰ “Tu domandi che cosa contraddistingua l’apparizione di un dio o di un angelo o di un arcangelo o di un arconte o di un’anima. Tu dici infatti che il vantarsi e apparire con immagini false fatte in un certo modo è comune agli déi, ai démoni e a tutte le specie superiori” (Sodano 1958, 35). Riguardo agli arcangeli non ci sono testimonianze negli *OC*, ma abbiamo testimonianze neoplatoniche tarde in Procl. *In Tim.* III p. 43.14-15 Diehl; *Dam. Pr.* III pp. 37 e 112 Westerink; *In Parm.* I p. 9, III p. 123 Westerink; Psell. *Hypot.* 11-18 (pp. 199-200 des Places = 149-150 O’ Meara). Cfr. Sodano 1964, 273 n. 55.

⁵¹ Si tratta di sezioni riferibili al *Comento al Timeo* di Proclo. Proclo crea delle corrispondenze tra la gerarchia sociale umana e quella celeste: i sacerdoti corrispondono agli arcangeli che in cielo sono rivolti verso gli dèi, dei quali sono angeli (messaggeri); i combattenti corrispondono ai demoni che discendono nei corpi o alle anime; i legislatori ai demoni a capo degli esseri viventi; i cacciatori ai demoni che chiudono le anime nei corpi (come Artemide); gli agricoltori ai demoni preposti ai frutti (come Demetra) e ai demiurgi (come Efesto). Cfr. Sodano 1964, 10-11.

Ci sono dunque “quelli che, inviati dal Padre, scendono sulla terra per ispirare messaggi divini ai teurghi e quelli che sono sulla terra i messaggeri del Padre e ne annunciano la sua altezza e profondità (cioè i teurghi stessi)”⁵². Secondo Lewy i primi angeli inviano profezie, mentre i secondi diventano le anime dei teurghi⁵³. In effetti nella esegesi agli *OC* i filosofi neoplatonici intendono che le anime stesse dei teurghi diventano angeli dopo la loro morte (*OC* 137 des Places *ap.* Procl. *In Remp.* I p. 154.17 Kroll e *OC* 138 des Places *ap.* Olymp. *In Phaed.* 64.2 Norvin)⁵⁴. Inoltre Porfirio assegna ai demoni l’aria e agli angeli l’etere o l’empireo e riconosce che altra è la via alla società superiore degli angeli (cioè la via teurgica distinta da quella magica):

Quamquam itaque discernat a daemonibus Angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens Angelorum, et admoneat utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad Angelorum superna consortia (De regressu animae 2 Bidez = 193 Smith. ap. Aug. civ. 10.9).

In un passo attribuibile al *Contra Christianos* riportato da Macar. Magn. 4.21 (fr. 76 Harnack) gli angeli sono definiti impassibili, incorruttibili e immortali e molto vicini alla natura divina e intellegibile:

εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὐδὲς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτούς εἶναι τῆς θεότητος⁵⁵.

Infine in un passo del *Commento al Timeo* di Calcidio, probabilmente derivato dal commento porfiriano alla stessa opera, si paragona la struttura cosmica con quella del corpo umano. La tripartizione in *anima, vigor, pube tenus et infra* corrisponde alla divisione tra Dei che dominano (*imperant*), angeli e demoni che agiscono (*exequentur*) e creature terrene che amministrano (*reguntur et administrantur*):

⁵² Contro questa opinione di Porfirio Agostino ribatte accusandolo di non volere abbandonare il culto dei demoni pur riconoscendo il vero Dio (*civ.* 10.26).

⁵³ Lewy 1978², 223 n. 194.

⁵⁴ Hadot 1993, 349 n. 341.

⁵⁵ Porfirio definisce ‘angeli di Zeus’ gli indovini che ascoltano la voce degli dèi (*QH ad Il.* 2.94 96.12 Sodano = *Zet.* 319 col. 2.22 Schrader: Διὸς δὲ ἄγγελοι καὶ οἱ μάντιες καὶ τῆς ὀπὸς τῶν θεῶν ἀκούουσιν κτλ). In *Abst.* 4.13.3 si tratta dei nomi di angeli che devono essere tenuti nascosti presso gli Esseni.

Certe hominis membra sequuntur ordinationem mundani corporis; quare si mundus animaque mundi huius sunt ordinationis, ut summitas quidem sit dimensa caelestibus hisque subiecta divinis potestatibus quae appellantur angeli et daemones, [in] terra vero terrestribus, et imperant quidem caelestia, exequentur vero angelicae potestates, reguntur porro terrena, prima summum locum obtinentia, secunda medietatem, ea vero quae subiecta sunt imum, consequenter etiam in natura hominis est quiddam regale, est aliud quoque in medio positum, est tertium quod regitur et administratur. Imperat igitur anima, exequatur vigor eius in pectore constitutus, reguntur et dispensantur cetera pube tenus et infra (Calc. In Tim. 132 Waszink).

Se in Porfirio non s'individua una angelologia coerente, una maggiore sistematizzazione si trova, nel secondo libro del *De mysteriis*⁵⁶, nel quale si prevedono diversi esseri superiori: dèi, arcangeli, angeli, demoni, eroi, arconti e anime. Le loro apparizioni sono in accordo alle essenze, potenze, attività. L'esigenza di Giamblico è sostanzialmente teurgica: egli tenta di collegare terra e cielo e presenta una precisa gerarchia celeste; *semeia* angelici con paralleli caldaici sono la bellezza, la liberazione dal laccio della materia e dagli *pneumata* illici⁵⁷. Nel *Corpus hermeticum* gli angeli e i demoni conducono le anime dall'alto verso la terra e formano una sorta di corteo e scorta; le anime stesse si differenziano sulla base del carattere di chi le ha scortate (fr. 24.5-6 Festugière-Nock *ap.* Stob. *Anth.* 1.49.45): αἱ (sott. ψυχαί) γὰρ τοιαῦται καὶ ἐπὶ τοιαῦτα κατερχόμεναι δίχα προπομπῆς καὶ δορυφορίας οὐ κατέρχονται (...) ὅταν οὖν οἱ κατάγοντες αὐτὴν ἄγγελοι καὶ δαίμονες κτλ. In un altro passo si dice che oltre la Luce intellettuale non c'è né dio, né angeli né demoni: ἐκτὸς τούτου οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων, οὐκ οὐσία τις ἄλλη πάντων γὰρ ἐστὶ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν ἐστι (fr. 23 Festugière-Nock *ap.* Cyr. *C. Jul.* 1.556A).

Proprio tra i filosofi neoplatonici successivi a Giamblico si sviluppa ulteriormente l'angelologia. Come si è visto, Proclo ritrae gli angeli quali ordinati secondo l'ordine di ciascun dio: gli stessi dèi soprasensibili possono apparire nelle

⁵⁶ L'angelologia pagana fu fortemente influenzata dal paganesimo giudaico, dalla diffusione dei culti delle divinità siriane e dal mazdeismo persiano. Il promotore principale dell'angelologia pare essere stato Posidonio di Apamea e, successivamente, in ambito giudaico ellenistico, Filone di Alessandria. Quest'ultimo descrive una corrispondenza tra gli angeli giudeo-siriani e i demoni greci (ripresa in area linguistica latina da Cornelio Labeone) che poi si evolve in una scala gerarchica nella quale gli angeli sono collocati su un piano superiore ai demoni. Cfr. Cumont 1915, 168.

⁵⁷ Sodano 1984, 273-274 n. 55.

teofanie in forma di angeli. Gli angeli possono essere celesti, demiurgici, salvatori e catarchici e assumono la funzione di psicompompi⁵⁸. La presenza degli angeli ricorre negli scritti ermetici in cui vengono opposti i buoni e i cattivi angeli (Lact. *Div. Inst.* 2.15.8; *CH Ascl.* 25), nell'orfismo (*Orph.* fr. 691.10 Bernabé = fr. 248.9-10 Kern), negli oracoli caldaici (*OC* 137 e 138 des Places) e negli scritti magici⁵⁹. Nella *Teosofia* gli dèi pagani vengono assimilati ad angeli (34.286-287 E. = I 30.248-249 B.: ὅτι οἱ λεγόμενοι θεοὶ τιμὴν ἑαυτοῖς μνόμενοι καὶ τοῖς ἀγγέλοις παρενείροντες ἑαυτοὺς κτλ e 36.303-304 E. = I 33.264 B.: ὁ Ἀπόλλων παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγελοῖς)⁶⁰.

d. Gli angeli in Gregorio di Nazianzo e Vittorino

Un'affinità stretta con l'angelologia del nostro oracolo si riscontra in due autori cristiani, influenzati da Porfirio, il primo di area linguistica greca, il secondo latina, appartenenti rispettivamente alla prima e alla seconda metà del IV sec. d.C. Si tratta di Gregorio di Nazianzo e di Vittorino. In Gregorio di Nazianzo si trovano, dopo la Trinità, gli angeli e, dopo questi, gli uomini⁶¹. Il Cappadoce contempla anche la possibilità di una gerarchia angelica (*Or.* 28.4), ma senza darne una spiegazione, mentre in Origene le funzioni angeliche corrispondono ai loro meriti (*Princ.* 1.8.1, pp. 94-95 Koetschau). Nel *carne dogmatico* 1.1.7 *περὶ νοερῶν οὐσιῶν* (*PG* 39.439B) gli angeli sono definiti αἰγληέντες, αἰδέες, νόες εἰσὶν ἔλαφροί, ἀπλοῖ τε νοεροὶ διαυγέες, ἄσαρκοι, ἀτειρέες, quali luci rifratte di un arcobaleno, muovono intorno al trono (οἷ ῥα θόωκον / ἀμφὶ μέγαν βεβαῶτες) - anche se non è chiaro se si tratta di una danza - in una corsa veloce nell'aria (πῦρ καὶ πνεύματα θεῖα δι' ἠέρος ὧκα θέοντες, vv. 13 ss.). Alcuni hanno la funzione di assistere Dio (καὶ ρ' οἱ μὲν μέγαλοιο παράσταται εἰσὶ Θεοῦ), altri di dominare il cosmo con i loro aiuti (οἱ δ' ἄρα κόσμον ἅπαντα κρατέουσιν ἀρωγαῖς)⁶². Nello stesso *carne* gli angeli sono definiti ἀκρότατοιο φάους μεγάλοι θεράποντες (v. 50). In *c. mor.* 1.2.3.95 ss. (*PG* 37.640A) si parla esplicitamente di angeli che danzano una danza senza fine (καὶ σύν ἀγγέλοις χορεύσεις τὴν ἄπαστον χορείαν), forse in

⁵⁸ Procl. *In Tim.* III p. 166.1 ss. Diehl e *In Remp.* II p. 52.25 e p. 100.14-25 Kroll. Cfr. Cumont 1915, 172, 178.

⁵⁹ Cfr. l'Indice dei *PGM* s.v. ἄγγελος (III, 48-49).

⁶⁰ Per i cristiani gli dèi pagani sono demoni, mentre per Porfirio sono gli angeli cristiani ad essere identificati con i demoni pagani. Cfr. Cumont 1915, 173 n. 2.

⁶¹ Cfr. Sykes - Moreschini 1997, 197, n. 12. Per gli angeli creati prima di ogni altra creatura cfr. *Or.* 38.9-10, 45.4.

⁶² Vv. 22-23: questi ultimi sorvegliano uomini, città e nazioni e sono simili agli angeli della tradizione ebraica. Cfr. Sykes - Moreschini 1997, 197 ss.

un'allusione a Platone che con χορείαν...χορῶν alludeva al moto circolare delle stelle (*Epin.* 982E). Inoltre Gregorio parla spesso del coro angelico che intona un canto a Dio (*e.g. c. de se ipso* 2.1.38.47-48 = *PG* 37.1329A). In *c. de se ipso* 2.1.34.79-80 (*PG* 37.1313A) si nominano i cori angelici che sono presso Dio (ἀγγελικῶν τε χορῶν μεγάλους ἐρηχέας ὕμνους / πλησίον ἑσταότων κτλ). In *c. dogm.* 1.1.8.61-63 *περὶ ψυχῆς* (*PG* 37.451A), Gregorio definisce gli angeli:

ἦδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες
οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ἄγνοι νόες, ἄγγελοι ἑσθλοί,
ὕμνοπόλοι μέλποντες ἐμὸν κλέος οὔποτε λήγον⁶³.

Gli uomini sono definiti ‘seconda stirpe di angeli’ ed hanno in comune con quelli l’atto di celebrare Dio in inni: ἄγγελον ἄλλον / ἐκ χθονός, ὑμητήρα ἐμῶν μενέων τε νόου τε (vv. 68-69). In ogni caso gli angeli sono collocati nell’etere, mentre gli uomini nell’aria; i primi formano un κόσμος νοητός, i secondi un κόσμος νοερός. Come si evince da questi passi in Gregorio le tre categorie del nostro oracolo sono assemblate: gli angeli stanno presso Dio, sono suoi assistenti (come nel nostro oracolo la prima categoria), formano un coro (nel nostro oracolo cantano) e infine sorreggono il trono di Dio (come nella parafrasi al nostro oracolo). Inoltre sorvegliano il mondo e hanno quindi una funzione di controllo e di tramite tra Dio e il mondo, come nel caso della seconda categoria del nostro oracolo (Gregorio li definisce ἐλαφροί proprio come i messaggeri). Oltre al riferimento agli angeli in *c. dogm.* 1.1.8.55-60 (*PG* 37.451A) c’è una gerarchia molto simile a quella del nostro oracolo: il Grande Padre e il *logos* del *nous* paterno (figlio) che fissa il mondo grazie a σοφία, definita madre di tutto, creando un essere familiare alla saggezza (l’uomo), sono simili al Grande Padre, l’*alké* e il *nous* che crea il mondo del nostro brano oracolare.

L’altro autore che presenta dei passi comuni al nostro testo è Vittorino. In Vittorino da una parte vi sono gli angeli nel mondo - in una serie che include dèi, angeli e demoni (*Adv. Ar.* 4.5.7) - dall’altra gli angeli nell’eternità appartenenti agli intellegibili/intellettuali. Questi ultimi sono classificati accanto agli arcangeli, ai troni, alle glorie⁶⁴ (*Adv. Ar.* 4.5.11-12: *non ut ibi angelorum, non ut ibi throno/rum, gloriarum*

⁶³ Stessa sezione dal v. 59 al v. 77 in *c. mor.* 1.2.1.31-39 (*PG* 37.524A). Cfr. anche *Or.* 38.11 (*PG* 36.321C) = *Or.* 45.7 (*PG* 36.629D-632A).

⁶⁴ Si tratta, secondo Hadot, di traduzioni che corrispondono ai termini ebraici di Cherubini e Serafini (1993, 347).

vel ceterorum in aeternis existentium vel / in intellectualibus vel in intellectibilibus; cfr. anche *Ibid.* 4.11.9) e ad altri che sono sopra il mondo. Tra questi ultimi Vittorino colloca anche le anime purificate che sono diventate angeli⁶⁵ (*Adv. Ar.* 4.11.23-26: *vivunt supracaelestia et magis / vivant quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt, ut / puriores animae et throni et gloriae, item angeli atque ipsi / spiritus etc.*; *Adv. Ar.* 4.13.1-5: *quod / si haec quae in mundo sunt, actus sunt, quanto magis / illa quae in aeternis et supracelestia sunt, actus sunt et / actiones sunt quae mundana ista genuerunt. Item et anima / et angeli ex animi et supra animas*).

Secondo Hadot, l'angelologia di Vittorino è ampiamente ispirata da Porfirio e tramite questi dagli *OC*⁶⁶. In effetti il nostro passo presenta diverse analogie con un luogo in cui Vittorino spiega come le cose materiali ricevono l'apparenza di essere (*Adv. Ar.* 4.11.7-13):

Ergo hylica quae sunt, ut esse / videantur, facit vis potentiaque vitalis, quae, defluens a λόγῳ / illo qui vita est, [quem dicimus filium], per archangelos, angelos, thronos, glorias, ceteraque quae supra mundum sunt, / primo in incorpora atque ἄυλα, naturali sua substantia / munda atque puriora, cum currit ac labitur, lucem suam / maiore sui communione partitur. Mox in animam fontemque / animae gradatim veniens etc.

Il passo presenta delle analogie con il nostro oracolo. In primo luogo si parla di una *vis potentiaque vitalis* che ricorda l' ἄλκή del nostro oracolo, inoltre si nomina la luce proveniente dal *Logos* come nel nostro caso si nomina la luce nella quale il Padre si slancia (v. 8) che è intrecciata all' ἄλκή aurea. In Vittorino si usa il verbo *defluens* per indicare lo scorrere della forza dal *Logos*, molto simile all'idea dello scorrere inclusa nel nostro oracolo nell'immagine degli ἀνάοις ὀχετοῖσι (v. 9). Come scrive Hadot: “questo atto derivato, questa potenza vitale, è concepito come un flusso di luce che discende attraverso i piani della realtà in una scintillante cascata”⁶⁷. La forza che dal *Logos* arriva alle cose illiche raggiunge prima ciò che è immateriale come l'anima e, tramite questa, la materia. L'idea di una mediazione tra il piano superno e quello illico viene resa in Vittorino dall'intervento degli arcangeli, angeli che sono posti sopra il mondo, mentre nel nostro caso si parla dei canali eterni (v. 9). Infine anche per

⁶⁵ Per le anime che diventano angeli cfr. Hadot 1993, 347.

⁶⁶ Hadot 1993, 347 ss.

⁶⁷ Hadot 1993, 353.

Vittorino la causa del movimento e forza vitale è Dio-Padre (*Adv. Ar.* 4.11.33 ss. e 12.17 ss.). Abbiamo, quindi, il Padre, il *Logos* figlio e la *vis potentiaque vitalis* come nel nostro oracolo il Padre, il *nous* figlio e l' ἄλκή. Inoltre nell'oracolo la prima distinzione riguardante gli angeli che sono presso Dio e quelli che sono in disparte si riflette su un piano cosmologico nella distinzione che ritroviamo in Vittorino tra angeli appartenenti al mondo intellegibile e angeli appartenenti al mondo sensibile, distinzione estranea alla tradizione cristiana che correlava, come si è visto in Gregorio, gli angeli all'etere e non al mondo sopraceleste⁶⁸; la stessa opposizione tra funzioni angeliche potrebbe rispecchiare, secondo Hadot, la distinzione porfiriana tra virtù contemplative appartenenti al mondo intellegibile e intellettuale, purificatrici appartenenti al mondo sopracosmico e pratiche/politiche, appartenenti al mondo sensibile⁶⁹.

In conclusione il contenuto del brano oracolare si adatta perfettamente allo stile del *De philosophia* che conteneva non solo dottrine conformi alla filosofia, ma anche la *χρηστική πραγματεία*, da intendere, come sostiene Busine, quale “*matière d'étude pratique*” (Eus. *PE* 4.6.2-7.2)⁷⁰. In particolare il nostro testo è composto sia da una parte innodica teologica che da una parte tassonomica affine agli oracoli sulla *πολιτεία* e la *τάξις* degli dèi (e.g. fr. 314 Smith = p. 112 ss. Wolff, *ap.* Eus. *PE* 4.8.4-9-2; fr. 316 Smith = p. 120 W., *ap.* Eus. *PE* 5.10.13-13.1). Nella prima parte è evidente l'*humus* caldaico, senza che da ciò si voglia derivare una discendenza del testo dalla raccolta degli oracoli caldaici, mentre nella seconda sezione sembra esservi una *koiné* teologica tarda⁷¹ influenzata dalla tradizione giudaica. La tripartizione angelica di questo oracolo non coincide con quella di Porfirio, ma era forse spiegata in un commento in calce (cfr. *infra*). D'altro canto il Tirio non offre un'angelologia sistematica e sembra anzi essere stato il primo ad introdurre “la classe degli angeli nel sistema di intermediari del neoplatonismo”⁷². Ciò nonostante, si sono notate delle analogie tra gli angeli del nostro oracolo e quelli descritti da Porfirio. Nell'oracolo si discernono gli angeli che stanno presso Dio e che cantano inni in suo onore da quelli che sono lontano da Dio e portano i suoi ordini/messaggi. La funzione dell'angelo messaggero risulta chiara da un passo porfiriano in cui si distinguono gli angeli che discendono dall'alto per dare le profezie (più vicini alla prima e terza categoria del nostro oracolo) da quelli che sono sulla terra

⁶⁸ Hadot 1993, 347 ss.

⁶⁹ Hadot 1993, 349.

⁷⁰ Busine 2005, 257 ss.

⁷¹ Si veda, per esempio, il verbo *ἐπεισεύουσι* che ricorda il concetto di *ἐπεισοδή* (e.g. *CH* 10.4).

⁷² Suárez de la Torre 2003, 140.

e rivelano la profondità di Dio (simili al secondo gruppo del nostro oracolo). Nei due autori cristiani presi in esame, influenzati dal Tirio, i gruppi di angeli sono affini a quelli del nostro testo. In Gregorio le tre categorie del nostro oracolo sono assemblate e in un passo si riproduce una gerarchia simile; una gerarchia simile si ritrova anche in Vittorino che, oltretutto, opera una distinzione tra angeli intellegibili e sensibili forse derivata da Porfirio, ispiratosi a sua volta agli *OC*. Un ulteriore influsso proviene, come si è visto, dalla tradizione ebraica; la classificazione ricorda le speculazioni su Cherubini e Serafini (che cantano) accostabili a Troni e Glorie. L'influsso giudaico è, d'altro canto, perfettamente compatibile con la filosofia di Porfirio il cui vero nome semitico era Malco (re) e che riportava proprio nel *De philosophia* due oracoli encomiastici della cultura ebraica:

(...) ἀτραπιτοὶ δὲ ἕασιν ἀθέσφατοι ἐγγεγαυῖαι,
 ὡς πρῶτοι μερόπων ἐπ' ἀπείρονα πρῆξιζιν ἕφηναν
 οἱ τὸ καλὸν πίνοντες ὕδωρ Νειλώτιδος αἴης
 πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν,
 Ἄσσύριοι Λυδοὶ τε καὶ Ἑβραίων γένος ἀνδρῶν.

E ancora:

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἡδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
 αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνώως⁷³.

Se il nostro testo oracolare è chiaramente tratto dall'opera di Porfirio e può essere annoverato tra gli oracoli teologici tardo-antichi, maggiori delucidazioni richiede la parafrasi collocata in calce. Per riuscire a capire se questa parafrasi possa essere attribuita a Porfirio, occorre individuare i tratti peculiari dei commenti agli oracoli del *De Philosophia*. Gli esigui commenti superstiti si presentano nella forma di brevi incisi esplicativi antecedenti o postposti al brano oracolare (e.g. fr. 320 Smith = p. 134 ss. Wolff, *ap.* Eus. *PE* 5.14.2-3; fr. 327 S. = p. 150 W., *ap.* Eus. *PE* 4.23.6; fr. 333 S. = p. 166-167 W., *ap.* Eus. *PE* 6.1.2-3; fr. 339 S. = p. 165 W., *ap.* Eus. *PE* 6.3.5-4.3). Un'esegesi più raffinata si ravvisa nel commento all'oracolo del fr. 321 S. (p. 137 Wolff, *ap.* Eus. *PE* 5.14.4-15.4), che non si presenta solo come opera di uno scoliasta

⁷³ Porph. *De Phil.* fr. 323, 324.11-12 Smith (pp. 140, 141.135-136 Wolff). Gli Ebrei sono definiti ἀριζήλωτοι in Porph. *De Phil.* fr. 324.17 S. (p. 141.139 W.).

teorico, ma anche di un μάγος esperto⁷⁴. Ancora, nel commento all'oracolo del fr. 349 S. (p. 160 W., *ap. Eus. PE* 5.8.11-12) relativo all'ispirazione profetica, Porfirio dichiara che: τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν e scioglie l'oracolo aggiungendo, rispetto al testo, il motivo del corpo del profeta usato dalla divinità come un ὄργανον⁷⁵. Piuttosto lunga ed elaborata è l'esegesi all'oracolo del fr. 314 S. (p. 112 ss. W., *ap. Eus. PE* 4.8.4-9-2) sui diversi sacrifici suddivisi a seconda della τάξις degli dèi. Il commento, introdotto da Eusebio con due verbi tecnici (καὶ μετ' ὀλίγα ἐπεξηγεῖται τὸν χρησμὸν ἐρμηνεύων ὧδε), presenta una prima parte nella quale il filosofo spiega i passaggi principali del testo adattandoli al proprio pensiero e integrandoli con altri brevi estratti oracolari, e una seconda parte di vera e propria esegesi simbolica. Tale esegesi, chiara per una persona perspicace (ἀρ' οὖν δεήσει ἐξηγήσασθαι τῶν θυσιῶν τὰ σύμβολα τῷ εὐσυνέτῳ δῆλα;), si fonda sul principio magico della simpatia universale⁷⁶. In base a questo principio i quadrupedi sono assimilati agli dèi ctoni per il legame di questi con la terra e il loro colore nero è motivato dal colore della terra, mentre la divisione delle vittime in tre parti è simbolo della natura corporea e della terra (τετράποδα μὲν γὰρ τοῖς χθονίοις καὶ χερσαῖα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον (...). Μέλανα δὲ· τοιαύτη γὰρ ἡ γῆ φύσει σκοτεινή. Τρία δέ· τοῦ γὰρ σωματικοῦ καὶ γεώδους τὰ τρία σύμβολον). Il più noto commento testuale porfiriano non si trova, però, nelle parti conservate del *De philosophia*, ma nella *Vita di Plotino*⁷⁷. Nel commento all'oracolo su Plotino, studiato nei dettagli da Richard Goulet⁷⁸, Porfirio non si esime dall'interpretare alcuni passi in maniera forzata. Ad esempio l'espressione dei vv. 19-20: (...) πικρὸν κῶμ ἐξυπαλύξαι / αἰμοβότου βιότοιο, viene associata nel commento al tema neoplatonico dell' ἀπαλλαγὴ dell'anima. Cfr. I. Rodríguez Moreno, *Angeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Hakkert, Amsterdam 1998.

In sunto nei commenti agli oracoli Porfirio ricorre spesso a un'esegesi allegorica più che a un vaglio lessicale e linguistico del testo⁷⁹. La parafrasi al nostro brano oracolare, che riguarda solo la seconda parte dell'oracolo (vv. 12-17), pare, invece, affine a una chiosa da γραμματικός. Rispetto al brano oracolare, presenta alcune particolarità come la nomina delle τάξεις angeliche laddove al v. 12 si menzionano le

⁷⁴ Sodano 1958, XIV.

⁷⁵ Busine 2005, 272-273.

⁷⁶ Per uno studio sul commento cfr. Busine 2005, 259-262.

⁷⁷ Per un sunto delle varie interpretazioni di questo oracolo cfr. Busine 2005, 296-315.

⁷⁸ Goulet 1982, 371-412.

⁷⁹ Per Porfirio esegeta, filosofo e filologo, nell'*Antro delle Ninfe*, cfr. Pépin 1965.

stirpi di santi signori⁸⁰. Inoltre l'espressione ὑπ' ἀγγελίησι ... διάγουσι viene sciolta nel suo duplice senso sia per designare la funzione angelica di portare i messaggi che di prestare servizi. L'impiego del termine διακονία accanto ad ἀγγελίας allude forse anche all'anfibologia del lemma διάκτορος presto inteso sia nel senso di 'messaggero' (fossile omerico per Hermes), sia nel senso di 'servitore e diacono'⁸¹ ed è chiosa del verbo διάγω del nostro oracolo⁸². Infine nel commento si aggiunge, per la terza categoria angelica, il compito di portare il trono di Dio. Il riferimento al trono della divinità sorretto dagli angeli ricorda la tradizione giudaica nella quale si attribuiscono agli angeli due mansioni: per quanto riguarda Dio essi servono e circondano il trono di Dio e cantano in suo onore (*Dan.* 7.10; *Is.* 6.1-4; *Ap.* 5.11-12), per quanto riguarda gli uomini essi sono ambasciatori inviati da Dio per trasmettere qualche mandato (*2 Re.* 1.3; *Iud.* 6.11-15), per istruire i profeti, per proteggere gli individui o il popolo eletto (*Dan.* 10.13-29 e 12.1) o per punire (*Ez.* 12.23-29)⁸³. Il primo gruppo è molto simile alla terza categoria del nostro oracolo, mentre il secondo gruppo ricorda la seconda. L'immagine degli angeli che stanno presso il trono di Dio ritorna in un passo orfico tardo molto affine al nostro nel quale gli angeli sono collocati accanto al signore del Tutto:

σῶι δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστῶσιν πολύμοχοι
 ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται⁸⁴.

In un altro frammento orfico (fr. 377.17-18 ~ 378.29-30 Bernabé = fr. 245.17-18 ~ 247.29-30 Kern) Dio è fissato sul cielo bronzeo su un trono d'oro (οὔτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται / χρυσεῶι εἰνὶ θρόνῳ)⁸⁵. Un'*imagerie* simile ricorre anche nella descrizione di *Sophia* e *Areté* che reggono il disco solare nella *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza (1.66 ss.).

In conclusione, l'attribuzione del commento al Tirio si basa solamente sulla presenza di motivi ricorrenti nell'immaginario tardo antico e giudaico, come la schiera di angeli e il trono di Dio. Dai pochi commenti oracolari pervenuti attribuibili a Porfirio,

⁸⁰ L'immagine degli angeli schierati in truppe ricorre, come si è visto, in Proclo, cfr. *supra* e cfr. Cumont 1915, 172 ss.

⁸¹ Agosti 2003, 337 e ss.

⁸² Collins 1990, 90-92. Per il senso della diaconia cfr. *Ibid.* 1990, 335-337.

⁸³ *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (1990²), s.v. angeli, I 129-131.

⁸⁴ *Orph.* fr. 691.9-10 Bernabé (fr. 248a, vv. 9-10 Kern), *ap.* Clem. Al. *Strom.* 5.14.125 et Eus. *PE* 13.13.52.

⁸⁵ Riedweg 1993, 58-59 e 68. Per il cielo come trono di Dio cfr. *Is.* 66.1, *Act.* 7.49: ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου; *Mat.* 5.34 ss.: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιον ἐστὶν τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

pur se parzialmente filtrati dagli autori cristiani, si constata la presenza di un'esegesi simbolica, cara ai neoplatonici, mentre nel nostro caso siamo di fronte a un'esegesi propria di un γραμματικός. Inoltre, si può supporre che se Porfirio avesse redatto un commento al testo, avrebbe tentato la strada di un'interpretazione maggiormente compatibile con il proprio pensiero, come accade nei commenti all'oracolo di Plotino e all'oracolo di *De phil.* fr. 314 S. (= p. 112 W.). In conclusione, se nel caso del brano oracolare, l'attribuzione al *De philosophia* sembra certa o quanto meno probabile, la nostra parafrasi si presenta in maniera analoga ai commenti della *Teosofia* e sembra opera del redattore (o dell'epitomatore) della *Teosofia* stessa. La matrice cristiana è ancora più manifesta nel commento riportato in calce all'oracolo 29 E. (I 26 B.), inteso come continuazione dell'oracolo 27 E. = I 24 B. (εἶτα ἐπάγει ὁ χρησμὸς τάδε).

Preambolo

Nel preambolo viene esplicitata la provenienza del testo dal secondo libro del *De philosophia*. Secondo il *Neap. Borb.* II F 9 (B) del XIV secolo, si tratta del secondo libro, mentre si tratterebbe del decimo secondo l'*Ambr.* 569 N 234 (A'') del XVI secolo (ἐκ τοῦ δεκάτου Πορφυρίου εὐλογίων φιλοσοφίας), informazione recepita da Steuchus: *adducitur hoc oraculum non a Christianis, sed a Porphyrio Christianorum hoste, decimo libro εὐλογίων φιλοσοφίας* (1540, III, cap. xiv, 66). Si noti l'errata lezione εὐλογίων per ἐκ λογίων. Cfr. Kellner 1865, 86-87; Chaignet 1900, 337; Beatrice 1992, 351. Nell'introduzione al codice ambrosiano Angelo Mai commentava: *ego quum in codice ambrosiano fragmentum eius operis forte legissem, non mediocriter sum commotus, primum ipsa re; deinde quod mihi notitia praebebatur, decem certe libros eo super argumento a Porphyrio conscriptos, quum antea primum ab Eusebio, secundum et tertium a Ioanne Philopono laudari vidissem* (Mai 1816, 59-64). Sulla base delle nostre fonti siamo a conoscenza di soli tre libri del *De Philosophia*. L'errore dell'ambrosiano, evidentemente riprodotto dallo Steuchus, dato il comune errore εὐλογίων / εὐλογίων, deve essere nato, come ipotizza Wolff (1856, 144 n. 1), dalla perdita della seconda parte di un β in minuscola letta perciò come ι (*ut A et St. decimum librum inscriberent, fieri facile potuit, si forte extincta altera parte litterae μ, i.e. β = δευτέρου, legebatur ι*). Steuchus attingerebbe, secondo Goulet (2004, 64), dallo stesso codice ambrosiano (cfr. anche Beatrice 2001, xxv n. 70). Secondo Beatrice la menzione di dieci libri del *De Philosophia* è un'ulteriore prova a conferma dell'ipotesi di un'identificazione di quest'opera con il trattato *Contro i cristiani* che, sulla base della *Suda*, sarebbe stato scritto in 15 libri, e che, per lo studioso, non è da identificare con un'opera esistente, ma indicherebbe semplicemente la natura del *De Philosophia*. La possibilità dell'esistenza di dieci libri era già stata avanzata da Kellner 1865, 86-87 e Chaignet 1900, 337. Cfr. Beatrice 1992 e *contra* Goulet 2004, 64. In Steuchus l'oracolo si trova al capitolo 14 del libro III del *De perenni Philosophia* sotto il titolo di *Oraculum Apollonis de Deo et de creatione Deorum*. La domanda si presenta così: *rogatus Daemon quomodo Deus colendus et rogandus esset, cum negare non posset, haec divina carmina profudit*.

Testo

v. 1 ἀθανάτων ἄρρητε πατήρ L'*incipit* ricorda il primo verso dell'inno orfico 27.1 dedicato alla Madre degli dèi: ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μήτερ. Si tratta di un termine tipico del linguaggio misterico ed è una parola chiave di una teologia apofatica (come ἀπόρητος.). Cfr. Seng 1996, 107-108; Ricciardelli 2006², 288 n. 4. In Platone i principi primi non sono comunicabili come le altre conoscenze (*Ep.* 7.341 C); la discussione sulla possibilità che l'Uno non sia né nominato né definito in *Parm.*142A è intesa dai Neoplatonici nel senso della trascendenza dell'Uno. Plotino si riferisce raramente all'ineffabilità divina (Plot. *Enn.* 5.3.13), mentre ne tratterà in numerosi passi Proclo (e.g. *Theol. Plat.* IV p. 28.26 ss. Saffrey-Westerink). Negli inni di Sinesio l'epiteto si riferisce alla divinità (1.149), al Padre (1.404, 2.132, 141, 199; 3.26), al Figlio (8.51), allo Spirito (1.228, 247; 3.4, 10; 9.65). In particolare nel secondo inno vi è un'invocazione simile alla nostra (227-230): *πάτερ ἄγνωστε / πάτερ ἄρρητε, / ἄγνωστε νόφ, / ἄρρητε λόφω κτλ.* In Giustino martire (*Dial.* 127.12) non solo Dio è definito padre ineffabile, ma si specifica inoltre che il suo sguardo e il suo udito sono acuti, come nel nostro passo, anche se l'apologista cristiano intende non lo sguardo e l'udito in senso letterale, ma quello metaforico e dinamico (*ὁ γὰρ ἄρρητος πατήρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφίκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει, ὁξὺ ὀρώων καὶ ὁξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσὶν ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτω· καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει, καὶ οὐδεὶς ἡμῶν λέληθεν αὐτόν· οὔτε κινούμενος, ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὄλω, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι*). Con ἄρρητος veniva designato il Padre dagli gnostici (e.g. Iren. *Adv. haer.* 1.8.11), mentre la formula ἄρρητός ἐστὶν ὁ πατήρ τῷ νίῳ venne adottata nel Concilio di Nicea (Athanasius *De decretis Nicaenae synodi* 35.8 Opitz). Per il dio ineffabile nel lessico oracolare cfr. i cappelli introduttivi agli oracoli 33, 38 E. (I 30, 35 B.) e *I.Milet.* I 7.205A. Cfr. Robinson 1981, 388-389 D36. Per la forma del nominativo πατήρ *pro vocativo* cfr. *Schol.* T ad *Il.* 7.171-173. Per il dio re e padre cfr. *Theos.* 29, 30 E. (I 26, 27 B.); Lact. *De ira dei* 23.12 (θεὸν βασιλῆα); *Theos.* 35 E. (I 32 B.) = Ps. Did. *De Trin.* 3.21 = *PG* 39.913A (μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ). La definizione di Padre è intesa dallo Steuco, che nel testo rende ἀθάνατε in vece di ἀθανάτων.

μύστα Il termine è desunto dal contesto misterico: in Sinesio è così definito il *nous* (*H.* 1.187) e così anche in Filone (*Praem.* 121 Cohn). Cfr. Riedweg 1987, 154-158 e Seng 1996, 112. L'epiteto ricorre in riferimento a Dioniso in *AP* 9.524.13, Paus. 8.54.5; ad

Apollo in Artem. 2.70. Per Lewy corrisponde al termine orfico κρύφιος ed è da rapportarsi al fatto che il Padre “does not disclose the mystery of his nature” (1978², 12 e 78 n. 45).

v. 2 κόσμων ἀμφιδρόμων La lezione κόσμων di M è chiaramente errata. Steuchus restituisce κόσμον ἀμφιδρόμων, ma poi traduce con *super mundis circumvertentibus*. L’aggettivo ἀμφιδρομος ricorre, nel senso attivo, in Sofocle (*Aj.* 351-52: ἴδεσθέ μ’ οἶον ἄρτι κῦμα φοινίας ὑπὸ ζάλης / ἀμφιδρομον κυκλεῖται), in due passi delle *Dionisiache* di Nonno (36.391: ἀμφοτέρους δ’ ἀνέκοψε μάχης ἀμφιδρομος ὄρφνη; 37.561: ... ἔην δ’ ἀμφιδρομος ἀνήρ), in un epigramma dell’*Antologia Palatina* (9.577.1-2 = Syn. *Ad Peonium de dono astrolabii* 5.58: ἀλλ’ ὅταν ἄστρον / μαστεύω (ἰχνεύω Syn.) πυκινὰς ἀμφιδρόμους ἔλικας. Nell’inno magico 5.2 Pr. (*PGM* 3.198) è riferito agli uccelli (αἰθέρος ἀμφιδρομοὶ σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε). Con valore passivo in Pol. 34.2.5: ἐν τοῖς κατὰ πορθμὸν τόποις ἀμφιδρόμοις κτλ. In Sofocle s’inserisce nell’immagine metaforica dell’onda del disastro che circonda da ogni lato Aiace; in Nonno si riferisce all’oscurità avvolgente e alla stretta circolare della braccia dei lottatori; nell’epigramma dell’*Antologia Palatina* vi è un’immagine siderea: si tratta delle evoluzioni circolari delle stelle. Lo stesso richiamo all’etimologia del verbo è presente nell’inno magico in cui gli uccelli vengono rappresentati come corridori dell’etere. Come gli astri si avvolgono in circolari evoluzioni e gli uccelli figurano come corridori che percorrono in corse circolari l’etere, così nel nostro caso sono i mondi a essere definiti ἀμφιδρομοί. L’aggettivo viene, dunque, recuperato nella sua pregnanza etimologica mantenendo il valore di ἐλκοειδής (*Suda* α 1723) più che di “che corre da ambo i lati” (cfr. *schol.* F^{sl} in Soph. *Aj.*). Per Lewy i “revolving worlds” corrispondono alla sfera delle stelle fisse (1978², 77 n. 39). In questo caso si tratta più probabilmente dei pianeti che si muovono in maniera circolare.

ἐποχούμενε Il verbo ἐποχέομαι ricorre nel senso di *invehor*, “essere trasportato-montare” un animale (cavallo, cammello, asino, toro o generico animale da soma) o un veicolo (ἄρμα, δίφρον). Altri usi del verbo sono di tipo filosofico, poetico, medico, metaforico, nautico, fisico (in particolare per il verbo reggente il termine aria, nel senso di “stare sospeso”, cfr. *Placit. Aet.* III 15.8 Diehls). Il verbo regge il dativo o raramente il genitivo. Il padre, come il Sole, monta sopra i pianeti che girano (cfr. *h. mag.* 4.1 Pr.: ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις. Nella versione di *PGM* 4.436 e 8.74; con la variante ἀνεμοφοιτήτων in *PGM* 4.1957; Nonn. *Dion.* 25.391-392: χρυσῶ μὲν φλογέων

ἐποχημένον ἄντυγι δίφρων / Ἡέλιον ποίκιλλεν κτλ), la sua forza è al di sopra del cosmo (mondo) e del cielo stellato e, come il Sole, vede e ascolta tutto (cfr. *Il.* 3.277, *Od.* 11.109, 12.323). Il verbo compare nella stessa posizione metrica di *OC* 36.1 des Places: νοῦς πατρὸς ἀρράτοις ἐποχούμενος ἰθνητῆρσιν / ἄγναμπτον στράπτουσιν ἀμειλίκτου πυρὸς ὄλκοις. In Eus. *Laud. Const.* 6.4. Heikel, *Aion* φέρει δ' αὐτὸν (*scil.* τὸν αὐτοῦ βασιλέα) ἐπὶ νότων ὀχούμενον. Cfr. Lewy 1978², 11 n. al v. 2. D'altro canto il verbo ἐποχέομαι significa non solo cavalcare, montare, ma anche trascendere. In un passo delle *Enneadi* (1.1.8) la domanda “come possediamo Dio?” (τὸν δὲ θεὸν πῶς;) ottiene come risposta: “come Principio che sta al di sopra della natura intellegibile e dell'essere reale e noi, dopo lui, siamo terzi” (ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτου. Tr. it. Faggin 2010). Anche Proclo usa il verbo nella stessa accezione: καὶ τούτοις προσεχῶς μὲν οἱ δαίμονες τὰς ἐμφάσεις τῶν σφετέρων ἡγεμόνων παρέχονται, ἐξηρημένως δὲ οἱ θεοὶ τοῖς δαίμοσιν ἄνωθεν ἐποχούμενοι (*In Alc.* 69C Segonds). Cfr. anche Hierocl. *In CA* 20.8 Koehler. Steuchus traduce con: *super mundis circumvertentibus invecus* e intende nel senso che *Deum supervehi, superferri ac portari mundi ἀμφιδρόμοις, circumrotantibus. Mundos appellat orbis caelestes*. Il riferimento al *supervehi* si riferisce al fatto che Dio staziona nelle altissime regioni celesti. Per St. vi è qui l'immagine del *gubernator* (1540, III, cap. xiv, 66).

νότοις / αἰθερίοις L'espressione è un *unicum*: con νότων si designa in senso astronomico il dorso delle costellazioni (e.g. *Ar. Phaen.* 1.326); del cielo nell'espressione νότων οὐράνιον (e.g. Procl. *Theol. Plat.* IV p. 63.10 Saffrey-Westerink; *Or. Sib.* 5.414), anche οὐρανοῦ νότων / νότα (e.g. Plato *Phdr.* 247C; *Syn. H.* 8.56-57). L'espressione è chiosata con *in campis aetheriis* da Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66). St. asserisce, inoltre, che il Demone *veritatem abscondere non potens patrem hic eum caelestem vocat sicut et superiores omnes*.

v. 3 ἀλκῆς (...) μένος In T la lezione banalizzante μέρος viene corretta con una v sovrascritta restituendo la lezione corretta μένος. Il modello letterario è rintracciabile in *Il.* 9.704: μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή. Il termine ἀλκή ha una matrice caldaica e veniva impiegato accanto ai sinonimici δύναμις, μένος, κάρτος, ἰσχύς, βίη. Cfr. Lewy 1978², 440 n. 140. Negli *OC* designa la forza del Primo Intelletto paterno data ad Ecate (32.4 des Places), ad *Aion* (49.1 des Places) e il potere noetico dell'anima liberato dalla materia (2.2; 117 e 118 des Places), che unisce a Dio (119.1 des Places). Cfr. Lewy 1978², 194 n. 67 e 203-204 n. 14. Anche Sinesio considera la ἀλκή come σπινθήρ νοῦ in

H. 3.560 e 580, che unisce a Dio (OC 119 des Places), definisce il νοητόν come ἀλκῆς ἀμφιαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν (H. 1.2) e consiglia di armare il nous e l'anima ἀλκῆ τριγλώχινι (H. 2.2). In OC 82.2 des Places compare la stessa espressione del nostro testo ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν συνοχεῦσιν e in OC 214.4-5 des Places vi è la definizione del potere divino: κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκῆ / πάντων μὲν κρατέει, πάντεσσι δὲ μόνος ἀνάσσει. Cfr. Lewy 1978², 131 n. 247. In Theos. 35.300 E. (I 32.260 B.) tra le cose che sono sottoposte al cenno del nous del dio grande vi è ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκῆ; si veda anche Porph. *De Phil.* fr. 339 Smith (= p. 165 Wolff); Syn. H. 1.257, 534, 581,601; 2.198, 205, 259, 267; 3.35, 55; 9.16, 66, 103. Con ἀλκῆ si designa, pertanto, un vigore di matrice divina. Cfr. Wolff 1856, 144 n. 10.

ἐστήρικται Si tratta di un verbo astrologico solitamente in associazione ai corpi celesti fissi (e.g. Arat. *Phaen.* 1.230, 274, 351, 500). Si veda anche *Orph.* fr. 377.17-18 e 378.29-30 Bernabé (fr. 245.17-18, 146.29-30 Kern). In Plotino (*Enn.* 4.3.12.5) il verbo è impiegato per indicare le teste delle anime rimaste fisse al di sopra del cielo (κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ). In senso generico indica una salda posizione (e.g. Hes. *Th.* 779; Emped. I 31 B 27.3 D.-K. = fr. 21.2 Wright; Ap. Rh. 4.816, Call. *H.* 2.23; Quint. Smyrn. 6.310; *Orph. H.* 11.13).

v. 4 παντ' ἐπιδερκόμενω καὶ ἀκούοντ' οὔασι καλοῖς Il nesso calca l'espressione omerica Ἡελίου, ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει (cfr. *Il.* 3.277, *Od.* 11.109, 12.323). In un passo di Senofane si dichiara che “tutto (*scil.* Dio) vede, tutto pensa, tutto ascolta” (I 21 B 24 D.-K. *ap.* Sext. *Adv. math.* 9.144: οὐλος ὄρᾳ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει). Per lo sguardo onnicomprensivo cfr. anche *Orph. H.* 8.1 (πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα) e 34.8 (πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα). Il verso riecheggia il formulare πάνθ' ἅμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων di *Theos. min.* π₈ 65 Erbse (cfr. *supra* p. 248 commento al v. 17). Cfr. *supra* p. 290, commento a *Theos.* 22.198 E. (I 19.173 B.). In Gregorio di Nazianzo si trova l'espressione: ὑψιμέδων ὡς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντα κυβερνᾷς (*c. mor.* 1.2.1.176 = *PG* 37.536A). Il dio che tutto vede e tutto ascolta per antonomasia è Helios (11.18 Pr. = *PGM* 2.81-101). Lewy paragona quest'espressione con la definizione in Filone (*De Somn.* I 140) degli angeli come “occhi e orecchie del Ra” (Lewy² 1978, 164). Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66.) riporta la lezione non attestata ἐπιδερχομένω, ma intende *indeque omnia despicias pulcris et auribus audi.* Per l'elisione di iota cfr. Wolff 1856, 144 n. 7.

v. 5 κλῦθι Si tratta di una topica formula innodica (cfr. Furley - Bremer 2011, I, 52-63). Si adotta qui lo schema tipico degli inni in *Du Styl*. Cfr. Norden 2002 (tr. it.), 261 ss.

οὔς ἤροσας αὐτός In T la lezione è ἤροας con omissione del sigma intervocalico. Dio ara i figli (*alias* gli uomini) nelle stagioni proprio come in un altro oracolo della *Teosofia* è scritto che dio διέκρινεν / ὥραις καὶ καιροῖς ἰσοζυγέοντα τάλαντα (*Theos.* 38.323.324 Erbse = I 35.281-282 Beatrice). La metafora dell'arare nel senso di procreare, ha origini antiche ed è ampiamente usata nella poesia tarda (e.g. nelle *Dionisiache*). Solitamente è Eros l'aratore per antonomasia (*Dion.* 7.2-3) del cosmo sterile (cfr. Gigli 1985, 28-29).

ἐν ὥραις Wolff intende *in vigore, in firmissimo robore* (1856, 144 n. 8). Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66) chiosa con: *exaudi filios tuos, quos dilexisti ad omne tempus*. Gli uomini sono chiamati *filios* del Dio e il demone ammette che *amari nos a ipso omni hora*.

v. 6 οὐρανὸν ἀστερόεντα Il nesso omerico ricorre solitamente in clausola finale di verso (e.g. *Il.* 15.371, 19.1; *Od.* 9.527, 11.17, 12.380; *h. Cer.* 2.33; *Hes. Th.* 470, 68; *Anth. App.* 332.15, 373.8, 635.11 Cougny; *Gr. Naz. c. dogm.* 1.1.1.2 = *PG* 37.397A e 1.1.9.14 = *Ibid.* 457A). Compare anche in contesto oracolare in *Or. Sib.* 3.100 e, in posizione mediana di verso, in *Theos.* 36.305 E. = I 33.264. B.): ἀστερόεντα κατ' οὐρανόν. In *Od.* 20.112-113 Zeus è invocato come Ζεῦ πάτερ, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσεις, / ἧ μεγάλ' ἐβρόντησας ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

v. 7 χρυσῆ ... πολλὴ αἰώνιος ἀλκή In Eur. *Rh.* 382 compare l'immagine del χρυσόδετον σώματος ἀλκὴν intesa come armatura ornata d'oro. La forza aurea ricorda l'immagine dei raggi dorati del Sole. Il termine è ampiamente usato negli *OC* per la forza divina (e.g. 214.4 des Places); cfr. anche Io. Gaz. *Anac.* 6.74 (gli dèi): ἀγαθὴν ῥέοντες ἀλκὴν. Cfr. Gigli 1990, 88 e per la connessione con il verbo ἀλέξω-ομαι cfr. J. Jouanna, *Sens et étymologie de ἌΛΕΑ (I et II) et de ἌΛΚΗ*, "REG" (95) 1982, 15-36.

ὑπέρκειται Si tratta di un termine geografico (e.g. *Pol. Hist.* 5.55.7), ma viene impiegato anche per indicare l'eccellenza, la trascendenza (*Plot. Enn.* 3.4.3; 6.7.22; *Dam. In Parm.* I p. 73.17 Westerink).

v. 8 ἦς ὑπερ ἠώρησαι Il verbo ἠαόρασαι di T va corretto seguendo la lezione di v in ἠώρησαι. Per il verbo αἰωρεῖσθαι cfr. il commento a *Theos.* 13.98 E. (I 2.19 B.). Wolff

(1856, 144 n. 10) restituisce ὑπερήρησαι (così anche Mullach) intende *super qua vi extolleris, in luce te ipse movens*, mentre Steuchus (1540, III, cap. XIV, 66.) dà: ὑπὲρ ἠώρησας e traduce i vv. 7-8 con: *tua enim supra mundum et caelum sidereum, aurea supereminet, magna, aeterna potestas. Super qua elevaris, splendore te ipsum excitans* intendendo che la *potestas* del Dio *aurea et praetiosa florere supra caeli vertigine, ubi sit eius aeterna, immensaque maiestas, qua sublimatus ipse supra omnia, luminis in pelago, lucemque habitans inaccessibilem.*

ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν Il verbo, che si riferisce propriamente allo sconvolgimento del mare (e.g. *Il.* 11.298), viene esteso a significare l'agitazione di un sentimento in qualcuno (e.g. *Il.* 15.403). Compare in *Lith.* 59, con l'infinito, nel senso di 'incitare' ed ha qui il senso di 'slanciare'. Lewy (1978², 101) interpreta il dativo con valore strumentale e intende *Aion* come luce tramite la quale il Padre si muove. Sopra questa forza, definita dorata con un'allusione alla luce del sole, il Padre si libra come un pendolo sospeso (questo il senso del verbo αἰωρεῖσθαι) e si slancia (ὀρίνων) nella luce. Per l'azione riflessiva dell'essere supremo si veda *Iamb. Myst.* 8.2: ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψεν.

v. 9 ἀεναοῖς ὀχετοῖσι L'immagine è quella dei canali perenni tramite i quali, in un battesimo di luce, la mente viene allattata e grazie ai quali la materia viene creata. Il motivo dei canali si trova riferito ai desideri in Platone (*Phdr.* 251E) e viene recuperato da Nonno (*Dion.* 42.42), ma il lessico risente qui di un influsso caldaico (cfr. Gigli 1985, 73). Negli *OC* la vita discende nella materia tramite canali-raggi di fuoco vivificante (65 des Places). I canali sono "voies qui font descendre du Dieu au monde le feu nourricier et qui contient tout" (Kroll 1894, 34. Cfr. *OC* 66 des Places) dai quali l'iniziato si eleva verso il sole-fuoco, dopo essersi rivestito di luce risonante ed avere armato di ἀλκή il *nous* e l'anima (*OC* 2 des Places). Il sole stesso, fuoco, trasporta sé stesso, ovvero il fuoco (*OC* 60 des Places). Ugualmente nel nostro caso la divinità di natura eliaca si slancia nella luce e, tramite i raggi, vivifica (Lewy 1978², 155 n. 329). Il termine ὀχετός è adottato anche negli inni di Sinesio in riferimento agli eccelsi canali di Dio dalla funzione cosmologica e psichico-gnoseologica: i soffi vitali che scorrono e scendono dai suoi canali hanno la funzione di attivare le cose (1.304-308) e il poeta stesso irroro la propria mente e genera sapienza (4.36-37). Nell'inno 2.200-207 il rivo della vita lambisce la terra grazie alla forza del Figlio che, sovrano del *nous*, funge da tramite tra la Monade e la materia stessa: ὅθεν ὁ ζῶας / ὀχετὸς προρέων / φέρεται μέχρι

γᾶς / διὰ σᾶς ἀλκᾶς / δι' ἀτεκμάρτων / νοερῶν κόσμων. Quest' inno è molto affine al nostro sia per la presenza dell'ἀλκή, del νοῦς e degli ὀχετοί che per il senso cosmologico dell'azione. Infine nell' inno 1.168 si usa la metafora cosmologica di Dio come condottiero degli altri dei (ὀχετηγὲ θεῶν). La fortuna del motivo dei canali vivificanti, di matrice caldaica, e del fiume della luce vitale che origina dalla Vita / Ecate / Demetra e si espande su tutte le cose fino alla materia, si riscontra poi nelle esegesi neoplatoniche agli OC: e.g. Procl. *Theol. Plat.* III p. 25.28-26.1 Saffrey-Westerink; V 32, p. 120.20-25 e 38, p. 142.18-19 S.-W.; VI 3, p. 21.22 S.-W. e Procl. *In Tim.* II p. 107.6 Diehl, cita l'oracolo 65 des Places; *In Cra.* p. 91.11 Pasquali. Per i canali cfr. anche Porph. *V. Plot.* 22.50, cfr. Goulet 1992. Wolff (1856, 144 n. 11) nota: ὀχετούς de effusa passim divinitate saepe dicunt Platonici e cita l'invito in Zoroastro di cercare il canale dell'anima inteso da Pletone come la strada.

τιθηνῶν La lezione dei codici non è accolta da Buresch che restituisce con un banalizzante τιταίνων (così anche Smith) e traduce con: *in aeternis orbitis (eig. rivis, rivi alveo) ita tendens animum, ut aequalibris tenatur* e rimanda a *Il.* 8.69. Cfr. Buresch 1889, 103 n. 7. Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66) dà: τι θήνων e traduce con: *nutriens animum infinitum. Rivos ante aeternos quibus immensum suum nutrire animum dicit* interpretando il passo come un riferimento alla sapienza infinita e alle gioie della mente di Dio: sulla base di Aristotele la conoscenza che Dio ha di sé stesso significa la conoscenza dei propri beni e gioia infinita. Dio, infatti, produce la mente infinita (*infinitam mentem*). La metafora dell'allattamento, recuperata dal verbo κύει del verso seguente, è frequente in Nonno. Cfr. Gigli 1985, 228-230. L'azione dell'allattamento è compiuta dal Padre grazie alla femminile ἀλκή. Il *nous* è, pertanto, il figlio che sugge la forza dal Padre tramite i suoi raggi ed è causa della genesi del mondo sulla base delle Forme-Idee legate dal Padre. L'immagine dell'irrigazione del principio razionale nell'anima è di matrice platonica (*R.* 8.550B, mentre in *Phdr.* 251B e *R.* 10.606D si riferisce ai piaceri e ai desideri) e si trova in contesto comico in Aristoph. *Eq.* 96, 114 (τὸν νοῦν ἴν' ἄρδω).

νοῦν ἀτάλαντον Per l'epiteto ἀτάλαντον si veda Emped. I 31 B 17.19 D.-K. (νεῖκος ... ἀτάλαντον ἀπάντη) e Ar. *Phaen.* 22-23 (ἄξων ... ἔχει ἀτάλαντον ἀπάντη μεσσηγὺς γαῖαν) sciolto dallo scolio con la spiegazione che la terra è definita ἀτάλαντον ἀπάντη in quanto divisa dall'asse in due emisferi: *ταλαντευομένην ἴσην γὰρ αὐτὴν ἐξ ἐκατέρου μέρους ποιεῖ*. Cfr. Wolff 1856, 144 n. 11; Lewy 1978², 114 n. 187. Per Lewy l'intelletto è così definito, in equilibrio, poiché la potenza noetica avrebbe due poteri, di trattenere

le cose noetiche nel *nous* e di introdurre la αἴσθησις nei mondi. L'equilibrio della mente è determinato evidentemente dallo stato intermedio tra mondo noetico e ilico. Il contrasto e contatto tra *nous* e ὕλη è enfatizzato stilisticamente dal nesso ἄφθιτον ὕλην della fine del verso seguente dove la sequenza sost. + agg. viene invertita.

v. 10 ὄς ῥα κύει τόδε πᾶν Continua l'immagine del parto: il *nous* feconda il tutto e genera la materia. Steuchus (1540, cap. xiv, 65) riporta la lezione ῥακύει e traduce con: *qui producit haec omnia*.

τεχνόμενος Si hanno diverse lezioni: **τεχνόμενος** (T), **τεχνούμενος** di B (*Neap. Borb.* II F 9, XIV sec. d.C.), **τεκνούμενος** di L (*Laur. plut.* 32.16, XIII sec. d.C.) e **τεκνόμενος** di A'' (*Ambr.* 569 N 234, XVI sec. d.C.). Le lezioni di T e di B significano entrambe 'lavorando con arte' (da *τεχνάομαι* e *τεχνόομαι* rispettivamente: stessa oscillazione in Nonn. *Dion.* 25.413: *τεχνήσατο* L : *τεχνώσατο* Ludwich, riferito allo scudo plasmato da Efesto), benché la seconda sia forse *lectio difficilior*: l'una e l'altra implicherebbero un accenno alla divinità come *τεχνίτης*. Per il Demiurgo *τεχνίτης* cfr. Gigli 1986, 281. La lezione di L (adottata da Wolff, Cougny), piuttosto banale, varrebbe invece 'procreando' (da *τεκνύω* A'' introdurrebbe un verbo inesistente) e ciò designerebbe l'azione successiva a quella espressa dal verbo κύω.

ἄφθιτον ὕλην Steuchus (1540, cap. xiv, 66) spiega che qui si loda l'artefice dell'universo che *formas materiae perenniter affigentem eamque renovantem assiduis figuris circum quam vertetur semper generatio*: la materia soggiace alle forme e dalla mente divina *fluxisse prolem regum sanctorum*. Per la materia immortale cfr. Lewy 1978², 117 n. 198 che cita passi di Giovanni Lido e Michele Psello riferiti alla sapienza caldaica riguardo alla materia come generata dal padre.

v. 11 ἦς γένεσις δεδόκηται I codd. danno: ἦν ... Angelo Mai proponeva: ἦ γένεσις δεδόκηται e Wolff: ἦς γένεσις δεδόκηται. Buresch (1889, 103 n. 9) traduce con *quam natam esse constat, quoniam eam formis inclusisti* oder *quam formis includendo genuisse putaris* e osserva che sarebbe stata preferibile un'espressione come ἦς γενέτης *vel* γενετῆρ δεδόκησαι. Secondo Buresch il verbo δεδόκηται ha il senso di *δοκεῖ* come in Pind. *N.* 5.35 e Hdt. 7.16, ma in quei casi era accompagnato da un infinito assente nel nostro costruito. Steuchus traduce con *quam generatio circumnavigatur* e, secondo Wolff (1856, 145 n. 3), legge qualcosa come ἦν γένεσις περιποτᾶται. Il costruito dato dai codici non ha senso, mentre è accettabile la congettura di Wolff, accolta da Erbse,

Lewy, Smith, Beatrice. La genesi è determinata dal potere demiurgico divino che lega la materia in forme determinate.

ὅτι σφε τύποισιν ἔδησας La metafora del *desmos* è ampiamente usata nella poesia tarda. In particolare il *desmos* ricorda un' *actio magica* e una necessità vincolante (e.g. Io. Gaz. *T.mundi* 2.52 (ὅτι Φύσις τέκνηνε καὶ ἀστυφέλικτος Ἀνάγκη ἀμφιπαγῆ συνέδησεν ἀρηρότι νεύματι θεσμῶν).

v. 12 ἔνθεν Al v. 12 l'avverbio ἔνθεν non può riferirsi alla materia del verso precedente, ma deve essere associato più in generale alla prima parte dell'oracolo e riferirsi al padre (come prova l'inciso al v. 15). A causa di questo avverbio si è pensato alla possibilità di un *excerptum* aggiunto alla prima parte dell'oracolo in maniera maldestra (cfr. Seng 2012). Occorre tuttavia notare che l'oracolo è tradito in maniera unitaria e che, per di più, vi sono nella seconda parte delle allusioni alla prima, come il riferimento al Padre degli immortali del v. 14 che ricorda il v. 1, il riferimento al *nous* del v. 16 che allude al *nous* del Padre del v. 9, al *κάρτος* del v. 16 che allude al *μένος* del v. 3. Inoltre né la lunghezza del testo può essere addotta come prova di un'unione di due oracoli distinti, considerate le testimonianze di oracoli lunghi sia 'fittizi' che 'genuini' (come quello di Plotino), né il fatto che la parafrasi si riferisca solo alla seconda parte (cfr. *infra*). Cfr. Busine 2005, 307; cfr. anche Robinson 1981 (e.g. 301-303 C18; 307-311 C22; 379-381 D28; 396-398 D42; 407-410 D 51).

ἐπεισρεύουσι Si hanno le lezioni: ἐπεισρέουσι BP"TV"; ἐπειωρέιουσι C" F" e ἐπιστροφοόσι A". La lezione di ML ἐπεισρεύουσι è corretta anche metricamente. Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66) proponeva ἐπεισρέεουσι. Il verbo richiama l'idea del flusso e della fonte, presente in diversi testi teosofici (e.g. Porph. *De Phil.* fr. 349 S. = p. 160 W.). Ricorre anche in Clem. Al. *Paed.* 1.6.28 in riferimento allo spirito santo (οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Nel *CH* 9.2 si trova l'espressione ἡ οὖν αἴσθησις καὶ ἡ νοήσις ἀμφοτέραι εἰς τὸν ἄνθρωπον συνεπεισρέουσιν ἀλλήλαις ὥπερ συμπεπλεγμένα. Filone (*De cherubim* 61.3) spiegava nella stessa maniera il verbo ἐπεισχέω con (ἡ αἴσθησις) ἀθρόον φῶς εἰς τὸν νοῦν ἐπεισέχεε. Cfr. Festugière - Nock 2006 (tr. it.), 241 n. 7. In *CH* 10.4.12, ἐπεισορή è riferito all'influsso dello splendore intellegibile accolto da chi è in grado di riceverlo (ὁ δυνάμενος δέξασθαι τὴν ἐπεισορὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόος). Costante nel neoplatonismo è il termine ἐπίρρυτον: Plot. *Enn.* 5.1.6.28-30; 3.12.140: θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἶον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου <φῶς>. Per l'immagine cfr. Festugière - Nock 2006 (tr. it.), 274 n. 19.

ἀγίων ἀνάκτων L'espressione singolare designa il primo gruppo di aiutanti divini (in B è sovrascritta la parola ἀγγέλων). Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66) chiosa con: *reges sanctos angelos vocat. Sanctos quoniam ab omni terreno contagio segregati. Reges autem quoniam his maxima potestas, cives, Heroësque regni celesti exercitus Filii Dei, duces, et principes omnes, potestates etiam, auctoritatesque, nostris in litteris rectores item homnium ac provinciarum vocati (...) assistunt, inquit, tibi semper, circumstant dextra, levaque frequentes thronum Dei* e cita *Is. 6.1* in cui Isaia vede Dio circondato da numerosi serafini e *Tob. 12* in cui Raphael dice di essere uno dei sette che sta davanti al Signore.

v. 13 παντόκρατορ è la lezione di A" LT rispetto a παντοπάτορ degli altri codd. (in margine in T). Nelle *Sorti di Astrampsico* si trova la seguente preghiera: Παντόκρατορ κύριε θεὲ οὐράνιε, φῶς ἀένναον καὶ δύναμις ἀόρατε, ὁ μήτε λόγῳ νοούμενος μήτε διανοίᾳ χωρούμενος, ὁ κτίζων καὶ συνέχων καὶ τρέφων τὰ σύμπαντα διὰ τῶν ἀγίων σου ἀγγέλων Μιχαὴλ Γαβριὴλ Ἰραφαὴλ καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων, αὐτός, κύριε, σύνελθε καὶ συνέργησον ἐμοὶ τῷ δούλῳ σου εἰς τὴν ἀψευδῆ τοῦ ζητουμένου δήλωσίν τε καὶ βεβαίωσιν, ὅτι εὐλόγητος εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν (ε 1.44 Hercher). Il termine παντοκράτορ è adottato dagli scrittori cristiani per il Signore (e.g. Gr. Naz. *Apol. ad patrem* 6 = PG 35.825B). Steuchus accetta la seconda lezione e traduce con: *Pater universalis* (1540, III, cap. xiv, 66).

βασιλεύτατε* Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66) dà la forma semplice βασιλεύτε non corretta metricamente. La forma di T βασιλέστατε è inesistente: Buresch la difende richiamando la lezione βασιλῆ in Herod. 7.221 ed Eur. *Phaët.* fr. 781.24 Nauck, non come accusativo equivalente a βασιλέα, ma come costruito analogo a σαφής. Cfr. Buresch 1889, 103 n. 11. Tuttavia è più economico accettare il superlativo βασιλεύτατος di matrice epica (*Il.* 9.69; Hes. fr. 144.1 West-Merkelbach. Così Wolff, Cougny, Beatrice). Ricorre in riferimento agli dèi in Max. *Or.* 23.5A (βασιλεύτατοι τῶν θεῶν); in *Orph. H.* 48.5 Sabazio è apostrofato come βασιλεύτατε πάντων, in Gr. Naz. *c. de se ipso* 2.1.1.599-600 (PG 37.1014A) ci si rivolge in questo modo al Signore: σοὶ δ' ἄρ' ἐγὼ μόνῳ, βασιλεύτατε, μόνος ἐλείφθην, / ὅς πάντων κρατέεις, καὶ μοι σθένος ἐσσι μέγιστον. Per la designazione di re cfr. *supra* commento al v. 1. Cfr. anche βασιλεύτερος in *Arg. Orph.* 851.

vv. 13-14 μόνε θνητῶν / ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων L'invocazione μόνε θνητῶν non può essere riferita alla divinità. Per la vocale breve di μόνε davanti al gruppo θν cfr. Emped. I 31 B 112.4 D.-K.; *Orph. H. Prooem.* 31, 58.5, 73.2. Si potrebbe anche intendere il verso con una punteggiatura differente quale βασιλέστατε καὶ μόνε, θνητῶν ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων - con un calco omerico delle espressioni οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων (*Od.* 9.521), πρὸς τε θεῶν μακάρων πρὸς τε θνητῶν ἀνθρώπων (*Il.* 1339) oppure ancor meglio come un iperbato con μόνε riferito a πάτερ. Per quanto il periodo risulti in tal modo poco fluido, un fenomeno simile si trova ai vv. 6-7. L'iperbato è probabilmente determinato da motivazioni stilistiche; in tal modo si viene a creare un parallelismo invertito rispetto alla coppia precedente (sostantivo+aggettivo). Cfr. Io. Gaz. *T.mundi* 1.6. Cfr. Gigli 2012, 371. L'espressione ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων ricorda formule analoghe come μακάρων τε θεῶν πάτερ (*Orph. H.* 13.1, Cronos), πάτερ μακάρων (*Orph. fr.* 698 Bernabé = fr. 312 Kern), μακάρων πατέρα (*Visio Dorothei* 91). Espressioni simili si trovano negli inni orfici per designare le divinità genitrici dei mortali e degli immortali: in *Orph. H.* 27.7, la madre degli Dèi viene apostrofata con: ἐκ σέο δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ' ἐλοχεύθη; in 41.1-2, Antaia (Demetra) è definita μῆτερ / ἀθανάτων τε θεῶν ἠδε θνητῶν ἀνθρώπων; in 83.2, Oceano è detto ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων. In *Orph. H.* 64.1 si invoca *Nomos* quale ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἀγνὸν ἄνακτα. In *Orph. fr.* 102 B. (= 62 K.) Helios è invocato come πανδερκές, θνητοῖσιν καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων, ὁ τὰ πάντα ἐπιβλέπων, θνητῶν καὶ ἀθανάτων. Infine in Clem. Al. *Strom.* 7.3.16 Dio è chiamato ὁ πάντων ἡγεμὼν θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων. Per Lewy si accenna agli dèi planetari 1978², 159 n. 350.

αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν Con questa formula viene introdotta la seconda schiera angelica.

v. 15 ἐκ σέο Si tratta di un tipico costrutto innodico (cfr. *Orph. H.* 27.7, 68.3, 79.10) ricorrente anche nella variante ἐκ σοῦ (*Ibid.* 14.10, 55.4).

γεγάσι* Al v. 15 sono testimoniate due lezioni: γεγαῶσαι in A'T e γεγαυῖαι negli altri codici (evidentemente una normalizzazione). La prima, altrimenti ignota, deriva da una conflazione delle due forme, quella poetica γεγαῶσαι (da γεγῶς, e.g. Soph. *Aj.* 472: ma il nominativo femminile plurale non è attestato) e quella epica γεγαυῖαι (e.g. *h. Merc.* 552, dal non contratto γεγαῶς). Forse si può congetturare la forma poetica dell'indicativo perfetto γεγάσι, metricamente e sintatticamente ineccepibile (si veda la

presenza del μέν seguito subito dopo da un δέ). In tal caso sarà da aggiungere una virgola dopo αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν.

ὕπ' ἀγγελίησι δ' ἕκαστα Con ἀγγελία si designa sia il messaggio che, meno comunemente, il comando (e.g. *h. Cer.* 2.448: ... οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελίησι). Nel nostro caso la costruzione di ὑπό con il dativo indica una sfera di potere e l'espressione connota lo stato dei santi signori come sudditi del Padre e suoi amministratori. L'immagine allude a un passo del *Politico* di Platone (273C) nel quale si dice che il mondo πάντα διάγει, amministra ogni cosa: χωρίζομενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύγατα χρόνον ἀεὶ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει κτλ, "invece (*scil.* il mondo) una volta separato da quello (*scil.* dal timoniere) nel tempo che segue l'abbandono amministra tutte le cose al meglio". Il passo è ripreso anche nel commento nel quale si usa proprio il verbo χωρίζομαι per designare la separazione degli angeli rispetto al Padre. Sembra, dunque, che ci sia qui un calco platonico. In ogni caso la scelta del termine ἀγγελία nasconde in sé una voluta oscillazione anfibologica, tipicamente oracolare, tra il senso del messaggio e quello del comando. Per un'analisi sulle figure degli angeli cfr. la monografia di Cline 2011. Anche in Giovanni di Gaza troviamo angeli che sono sotto il comando del dio e che amministrano le cose. Ricordo, ad esempio, il φύλαξ della schiera angelica dell'Oceano, alato, affiorante dall'abisso, che con una mano regge i segni del figlio celeste (1.307-314). Per gli *angeli* del *pinax* dalla funzione per lo più protettiva cfr. Tissi 2012, 259 n. 40. Steuchus dava: ἐκ σέω μὲν γεγαῶσαι, ὑπ' ἀγγελίησι δὲ ἕκασται e traduceva con: *quae quidem seorsum sunt ex te natae, nuntiis autem singulae prefectae aeternae Menti referunt tuaeque potentiae*. Gli Angeli sono detti *creatos a Deo eodem usus atque Orpheus, Hesiodus, Empedocles verbo γεγαῶσαι. Et quod divinus est, declarat munus eorum qui sunt praefecti nimirum nuntius quo primo fuere apud antiquissimos Hebraeorum vocati Malachim, missi, nuntii et Graecos haec secutos Angeli. Quia, inquit Daemon, praefecti sunt ἀγγελίησι, Angeliis, nuntiis: referuntque omnia, inquit, Menti πρεσβυγενεῖς, aeternae, magnae, venerandae*. Cfr. Steuchus 1540, III, cap. xiv, 66.

πρεσβυγενεῖ διάγουσι νόω L'aggettivo πρεσβυγενής si riferisce solitamente a ciò che è antico (*Il.* 11.249; Nonn. *Dion.* 3.264, 32.277, 48.247) o a divinità primordiali quali Chronos (Cratin. fr. 258 Kassel Austin = 240 Kock) e Rea (*Arg. orph.* 604). Per il verbo διάγω in associazione ai messaggi cfr. i lessici e gli scoli omerici Apoll. Soph. *Lex. hom.* 58.17 Bekker: διάκτορε· διάγων τὰς ἀγγελίας; *schol.* V a *Od.* 8.338; *schol.* Q a *Od.* 12.390.

κάρτει τῷ σῷ Con κάρτος si designa negli *OC* la forza attiva del *nous* (Lewy 1978², 86 n. 74).

v. 18 καθ' ἡμᾶρ Nell'espressione οἷ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν ἀνυμνεῖοντες ἀοιδαῖς l'accusativo σε si riferisce ἀπὸ κοινοῦ al verbo ἄγουσιν e al participio ἀνυμνεῖοντες. Steuco (1540 cap. xiv, 65) dà: οἷ σε καθ' ἡμᾶρ ἄδουσιν e traduce con: *semper te canunt* e commenta: *Tum tertium genus eorum nominat: quasi qui sunt nuntiis praefecti, sint duo genera, Angeli scilicet et Archangeli: tertii autem assistunt, quanquam etiam omnes, laudantes, clamantes, Sanctus sanctus idque, cupide, libenter, sicut ille voces eorum libenter audiat.* Steuchus nota: *mireque concordant haec cum Theologia Dionysii, super tribus Hierarchiis Angelorum, Daemonibus ipsis, qui saepe abstrusa multa confessi sunt praedicata* (1540, III, cap xiv, 66). Del tutto superflua la congettura di Wolff (e contraddetta dal commento che parla del trasporto) che considera barbara l'espressione *te carminibus agunt* (146 n. 16) e pensa a una corruzione da un οἷ ῥ' ἐκὰς ἡμᾶρ ἄγουσιν e intende che *diem agunt, ipsi quoque a deo remoti aequae ac genus angelorum secundum* (Wolff 1856 146, n. 169).

ἄγουσι Steuchus (1540, III, cap xiv, 66) dà ἄδουσιν imitando il verso successivo, così anche A" e Mai: ἄδουσιν κἀνθυμνεῖοντες.

ἀνυμνεῖοντες Il verbo ἀνυμνεῖω è sinonimo del più frequente ἀνυμνέω che significa 'celebrare con un oracolo' (Eur. *El.* 1190) o con un canto (e.g. Jul. *Or.* 5.172D). Per ἀνυμνεῖω si veda Nonn. *Dion.* 24.327-328: ἀνέπλεκε ... ἀοιδῆν / ἀνυμνείων κτλ. Il passo era probabilmente noto a Gregorio di Nazianzo che in un carme di ringraziamento rivolto a Dio (c. *dogm.* 1.1.34.4-11 = *PG* 37.515A) nomina una schiera angelica reggente il trono divino (come nell'inciso che si trova nel commento e assente nel testo) e usa lo stesso verbo per indicare la celebrazione di Dio con un inno: σὸν θρόνον ἀμφιέπουσιν ἀκήρατοι ὑμνητῆρες / ἔνθεν μυριάδες, καὶ χιλιάδες πάλιν ἔνθεν, / ἀγγελικῆς στρατιῆς πυρόεις χορὸς ἄφθοιτο ἀρχὴν / λαοὶ πρωτοτόκων, καὶ λαμπομένων χορὸς ἄστρων· / πνεύματα θεσπεσίων ἀνδρῶν, ψυχαί τε δικαίων, / πάντες ὁμηγερέες, καὶ σὸν θρόνον ἀμφιέποντες / γηθοσύνη τε φόβῳ τε διηνεκὲς αἰείδουσι / ὕμνον ἀνυμνεῖοντες ἀκήρατον ἢ καὶ ἄπαστον.

v. 19 ἀοιδιάουσι La lezione, errata, di A" αἰεὶ διάγουσι, deriva da un richiamo al v. 16. Anche in questo caso si sceglie una forma poetica come ἀοιδιάω sinonimo di αἰείδω. La

forma è attestata già in *Od.* 5.61, 10.227, *Hermenesiax* fr. 7.13 Powell (*ap.* *Athen. Deipn.* 13.71.13).

δ' ἐσῶδε L'avverbio ἐσῶδε viene parafrasato con ἕως νῦν. Non si capisce, però, cosa si intenda nel designare degli angeli che cantano 'fino ad ora' (Steuchus: *praedicantque nunc et semper*; Wolff: *usque ad hunc diem*; Mullach: *canunt vero usque ad adhuc*). In A" e Mai si ha ἐς ὧπα, mentre Steuchus restituisce ἐς ὧδε e Zuntz *dubitanter*: δὲ σ' ὧδε. Wolff riporta in calce (1856, 146 n. 17) una congettura di Boissonade: οἱ σε κατ' ἡμαρ καὶ νύχθ' ὑμνεῖοντες ἄ. β. ρ' ἐ. ἀεὶ διάγουσιν ἐς ὧπα *fuisse* ἄδουσι *glossam* ad διάγουσιν. Paul Girard propone: ἀεὶ διάγουσι δ' ἐν ὧδῃ (Batiffol 1916, 184 n. 2). Erbse congettura, in apparato, una corruzione da δ' ἐς αἰεὶ ο δέ σ' αἰεὶ. La soluzione più accettabile è intendere l'*hapax* come equivalente alla forma separata ἐς ὧδε che può essere intesa o in senso spaziale come un 'fino a qui' (chiosato nel commento con un senso temporale 'fino ad ora') o ancor meglio in senso modale 'fino a questo punto'. Si tratterebbe di un chiasmo rispetto al καθ' ἡμαρ ἄγουσιν del verso che precede, con una ripresa di un verbo all'indicativo presente seguito da un avverbio, ἀοιδιάουσι δ' ἐς ὧδε: gli angeli cantano Dio 'fino a questo punto' o ininterrottamente.

Parafrasi

La parafrasi, omessa da Steuchus come il successivo oracolo, riguarda solo la seconda sezione sugli angeli. La parafrasi è sostituzione dei termini testuali con sinonimi: ἄγων è sinonimo usuale di φέρων (*e.g.* Hesych. α 945) e verbo ἀοιδιάω di ἀείδω, ampiamente attestato nei lessici (*e.g.* Hesych. α 5659; *Ap. Soph. Lex .hom.* p. 37.18 Bekker). In v viene omesso l'inciso τοῦτο fino a φέρουσι forse in quanto superfluo rispetto alla frase precedente. Rispetto al brano oracolare, presenta alcune particolarità come la nomina delle τάξεις angeliche laddove al v. 12 si menzionano le stirpi di santi signori. L'immagine degli angeli schierati in truppe ricorre, come si è visto, in Proclo, *cfr. supra* e Cumont 1915, 172 ss. Inoltre l'espressione ὑπ' ἀγγελίῃσι ... διάγουσι viene sciolta nel suo duplice senso sia per designare la funzione angelica di portare i messaggi che di prestare servizi. L'impiego del termine **διακονία** accanto ad ἀγγελίας allude forse anche all'anfibologia del lemma διάκτορος presto inteso sia nel senso di 'messaggero' (fossile omerico per Hermes) che nel senso di 'servitore e diacono' ed è chiosa del verbo διάγω del nostro oracolo. *Cfr.* Agosti 2003, 337 ss. e Collins 1990, 90-92 e per il senso della diaconia *cfr.* Id. 1990, 335-337. Infine nel commento si aggiunge, per la

terza categoria angelica, il compito di portare il trono di Dio. Il riferimento al trono della divinità sorretto dagli angeli ricorda la tradizione giudaica nella quale si attribuiscono agli angeli due mansioni (cfr. *supra* p. 332). L'inciso, riferito al terzo gruppo di angeli, è stato probabilmente aggiunto dal commentatore che lo riferisce all'espressione οἱ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν parafrasata con διηνεκῶς φέρουσι, mentre ἀοιδιάουσιν δ' ἐσῶδε è sciolto con ἄδουσιν ἕως νῦν. L'immagine degli angeli schierati in truppe ricorre, come si è visto anche in Proclo. Oltre al già citato passo di *In Tim.* III p. 140.26 Diehl, ricordo alcuni passi significativi:

ἡ ἀγγελικὴ τάξις (*In Tim.* I p. 341.1 Diehl);

εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεῶν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὀπαδοὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπῆς (...) καὶ ψυχῶν ἀχράντων χόρος (*In Tim.* III p. 262.14 Diehl).

Il primo gruppo è molto simile alla terza categoria del nostro oracolo, mentre il secondo gruppo ricorda la seconda. Cfr. Cumont 1915, 172 ss. L'immagine degli angeli che stanno presso il trono di Dio si trova anche in un passo orfico tardo molto affine al nostro nel quale gli angeli sono collocati accanto al tiranno del Tutto (*Orph.* fr. 691.9-10 Bernabé = fr. 248a, vv. 9-10 Kern, *ap.* Clem. Al. *Strom.* 5.14.125 et Eus. *PE* 13.13.52):

σῶι δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχθοι
ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται.

In un altro frammento orfico (*Orph.* fr. 377.18, 378.30 Bernabé = fr. 245.18, 247.30 Kern) dio è fissato sul cielo bronzeo su un trono d'oro (χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ). Per il cielo come trono di Dio cfr. *Is.* 66.1, *Act.* 7.49: ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου; *Mat.* 5.34 ss.: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιον ἐστὶν τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Un'*imagerie* simile ricorre anche nella descrizione di *Sofia* e *Areté* che reggono il disco solare nella *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza (1.66 ss.).

29 Erbse = I 26 Beatrice (Tv)

Testo

ἐπάγει ὁ χρησμὸς τάδε

τύνη δ' ἐσσι πατήρ καὶ μητέρος ἀγλαὸν εἶδος. **255**
καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἵδεσιν εἶδος ὑπάρχων
καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀρμονίη καὶ ἀριθμὸς.

δηλοῖ δὲ διὰ τούτων, ὅτι καὶ πατρὸς καὶ μητρὸς φιλοστοργίαν ἐνδείκνυται περὶ ἡμᾶς ὁ θεὸς καὶ ὅτι συγκαταβαίνει διὰ φιланθρωπίαν· καὶ γίνεται καὶ αὐτὸς ἄν- **(260)** θρωπος καὶ ὡσεὶ θεοῦ τέκνον ἦτοι δημιούργημα.

254 τάδε (om. **B**) v ταῦτα **T** **255** pro τύνη habeat]ύνη **T** γυνή **z** (= **C'' F''**) **256**
ἐν εἵδεσιν εἶδος ὑπάρχων h.e. “forma in varietate formarum constans et immota”
(Wo.) **261** ὡσεὶ **T** : ὡσανεὶ v, fort. melius τέκνον] τόκον **L**

Traduzione

Poi l'oracolo aggiunge queste cose:

Tu sei padre e splendida forma della madre
e delicato fiore dei figli, tu che sei forma tra le forme,
e anima e spirito e armonia e numero.

Con queste cose dimostra che il dio rivela amore di padre e madre verso di noi e che è indulgente per la sua filantropia; e diventa egli stesso uomo in quanto figlio o prodotto di dio.

Traduzione di Mullach (FPG I), 192

*Tu autem pater es et matris splendida facies
et tener liberorum flos, in formis fragilibus infragilis et immota forma,
et animus et spiritus atque harmonia et numerus.*

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xiv, 66)

*Tu es pater et matris praeclarum exemplum et filiorum tener flos et existens forma
in omnibus formis et anima et spiritus et concentus et numerus.*

Preambolo

εἶτα ἐπάγει ὁ χρησμὸς τάδε L'inno ha tratti diversi, certamente non caldaici, rispetto al 27 E. (I 24 B.). Cfr- Dodds a Lewy 1978², 695.

Testo

v. 1 τύνη Forma epica dorica per σύ δέ (e.g. *Il.* 5.485). Per i dorismi negli oracoli cfr. cap. III.1.5, p. 127

πατήρ καὶ μητέρος Sulla natura androgina del primo principio di matrice orfica e di origine orientale e sul motivo orientale della coincidenza Padre-Figlio cfr. Norden 2002 (tr. it.), 344-345.

ἀγλαὸν εἶδος L'espressione ricorre in Emped. I 31 B 27 (p. 324 n. 1) D.-K. *ap.* Plut. *De facie* 926E; Tyrt. fr. 10.9 W.²; Quint. Smyrn. 1.51 e 57, 6.303 e 376. La stessa clausola in fine verso ricorre anche in oracolo porfiriano del *De phil.* fr. 329.15 Smith (p. 153.3 Wolff) nel quale Apollo invita a sacrificare a un demone e a versare vino, latte e lo splendido aspetto dell'acqua (ὕδατος ἀγλαὸν εἶδος). Con quest'espressione si designa l'acqua pura di fonte (Wolff 1856, 153 n. 2). In questi versi la divinità viene definita padre e madre. Il motivo della natura androgina della divinità ricorre nella cosmo-teogonia orfica, gnostica, negli *Oracoli caldaici* e nel *Corpus Hermeticum* (I 9). Nel frammento orfico 31.4 Bernabé (21a, v. 4 Kern), 243.3 B. (fr. 168.3 Kern) Zeus è detto maschio e ninfa (Ζεὺς ἄρσῆν γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη). Questo frammento orfico si trova citato proprio in Porph. *II. ἀγαλμ.* fr. 354 Smith (*ap.* Eus. *PE* 3.9.2.3; anche in Ps. Arist. *Mu.* 401B 2, Stob. *Anth.* 1.1.23.4, Dam. *In Parm.* III p. 82.9 Westerink). In un inno a Saturno la divinità è definita μητροπάτωρ ovvero padre e madre. Cfr. il commento al frammento in *Orph.* fr. Bernabé 691.5 (fr. 248.5 Kern). Negli inni orfici diverse divinità sono dette maschio (ἄρσῆν) e femmina (θῆλυς), come Atena (32.10), la Luna (9.4), Mise (42.4). Dioniso è definito maschio e femmina anche in Ael. Arist. *Dion.* 41.4 K. Cfr. Ricciardelli 2006², 400 n. 4. Nell'inno orfico 10.18 la Natura è detta πάντων μὲν πατήρ, μήτηρ e in 56.4 Adonis è chiamato κούρε καὶ κόρε. Il motivo dell'essere bisessuato è d'altro canto molto diffuso e ricorre, ad esempio, nel mito di Aristofane in Platone (*Symp.* 190) e nei *PGM* 4.3103 e *H. mag.* 19.25-26 (ἀρσενόθηλυς). Per altri testi si veda Festugière - Nock 2006 (tr. it.), 95 n. 24. Sulla base delle credenze orfiche la monade è detta ἀρσενόθηλυς in *Iamb. Th. arithm.* 4.1 De

Falco. In due inni di Sinesio, sui quali ritorneremo a proposito dell' ἀριθμός, la divinità è apostrofata come padre e madre: θῆλυ καὶ ἄρρην (1.186) e σὺ πάτηρ, σὺ δ' ἔσσι μάτηρ / σὺ μὲν ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς (5.64). Infine in Platone il *Vivente in sé* è femmina e maschio nel *Timeo*, mentre nel *Parmenide* è la molteplicità intellegibile a essere monade e diade. Cfr. Saffrey-Westerink IV, 1981, 175 n. 8 e 176 n. 9 a Procl. *Theol. Plat.* IV p. 81.20 ss. S.-W. In Clemente alessandrino Dio è detto madre in quanto amore simpatetico con l'umanità (*Quis dives salvetur* 37.1-3): Τί γὰρ ἔτι δεῖ; θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὃν ὁ μονογενῆς θεὸς ὁ μόνος ἐξηγήσατο. ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθεάθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ. ἀγαπήσας ὁ πατήρ ἐθελώνθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ· καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης κτλ. Cfr. anche Ps. Did. *De Trin.* 3.2 (PG 37.792A).

v. 2 τεκέων Forma poetica per τέκνων.

τέρεν ἄνθος L'espressione è ricordo esiodico: nella *Teogonia* designa la giovinezza (Hes. *Th.* 988) e così in *h. Merc.* 4.375. Si veda anche Hes. fr. 132.1 West-Merkelbach, *Od.* 9.449, Sapph. *vel* Alcaei fr. 16.3 Page-Lobel. Il motivo del fiore è sinonimo della parte più fine di un'essenza (e.g. Lucr. 1.900, Jul. *Or.* 4.13A, Plot. *Enn.* 6.7.32, Max. Tyr. 19.2) e ricorre negli *OC* quale fiore del *nous* interpretato dai neoplatonici come organo cognitivo sovra razionale (1.1, 49.2 des Places) e come fiore di fuoco (34.2, 35.3, 37.14, 42.3 des Places) cioè sostanza dell'Intelletto colta da *Aion*, dalle Idee e dall'anima. Cfr. Lewy 1978², 168 n. 384 ed *Exc.* IV 462.

ἐν εἴδεσι εἶδος ὑπάρχων Per il verbo ὑπάρχω cfr. *supra*, p. 235. L'espressione 'forma nelle forme', intesa da Wolff come *forma in varietate formarum constans et immota*, ricorda la formula εἶδος εἰδῶν che in Aristotele designava il νοῦς (*De an.* 432A 2) e in Giamblico la monade (*Th. arithm.* 1.4 De Falco). Cfr. Wolff 1856, 147 n. 1.

v. 3 καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀρμονίη καὶ ἀριθμός Per Steuchus (1540, III, cap. xiv, 66.) con anima si allude all'Anima del mondo, mentre con armonia e numero vi è un riferimento alla κράσις pitagorica e come i pitagorici parlavano della ψύχωσις così si tratta qui della ψυχή. Sullo *pneuma* divino si veda *Orph.* fr. 853 Bernabé (fr. 340 Kern) commentato dallo Pseudo Didimo nel *De Trinitate* 2.27 (PG 39.753B) che riporta anche un falso cristiano sullo spirito come processione di Dio. Cfr. Moreschini 2012. Il soffio è anche quello profetico (cfr. Porph. *De Phil.* fr. 349 Smith = p.160 Wolff). La

relazione dell'anima con lo *pneuma* è concetto medio platonico in base al quale l'Anima cosmica di Platone viene identificata con lo *Pneuma* cosmico della *Stoa*. Cfr. Lewy 1978², 362. Nel *CH*, fr. 23 Nock-Festugière (Scott I 540; IV 207) da Cyr. *C. Jul.* 1.556A, si dichiara: πάντων γάρ ἐστι κύριος καὶ πατήρ καὶ θεὸς καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα· καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτὸν ἐστι. Anche in questo caso, dunque, l'Essere supremo è *pneuma*. Il numero e l'armonia assumono una valenza centrale nel pensiero pitagorico ed orfico. In *Orph.* fr. 702 Bernabé (fr. 315 Kern) si esalta il primo numero divino che proviene dal recesso puro della monade; ancora nel *Orph.* fr. 705 Bernabé (fr. 317 Kern) attribuito ad Orfeo da Simplicio (*In Arist. Metaph.* 122.29 Kroll. Cfr. anche *Ibid.* 103.20 Kroll) e a Pitagora da Giamblico (*V. Pyth.* 29.162) si afferma: ἀριθμῶι δέ τε πάντ' ἐπέοικεν. In Luc. *V. auct.* 4 Pitagora dichiara che l'iniziato conosce che il dio è numero e mente e armonia (καὶ ἐπὶ τουτέοισι δὲ γνώσεται τὸν θεὸν ἀριθμὸν ἔοντα καὶ νόον καὶ ἁρμονίην). In Io. Lyd. *De mens.* 8.25 si cita un verso orfico sul numero sei: ἴλαθι κῦδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μάκαρων, πάτερ ἀνδρῶν. Lo stesso verso con κεκλύθι in vece di ἴλαθι è attribuito ai pitagorici in *Simpl. In Arist. phys.* 9.453.12 e 10.1102.20 Diels (*Orph.* fr. 698 Bernabé = fr. 312 Kern). Per i pitagorici tutto è diviso in tre parti (*Arist. Cael.* 268A 10; *Theos.* 64 E. = II 12 B.). Hierokles cita uno *hieros logos* attribuito a Pitagora in cui il dio tertrade è celebrato come numero dei numeri (20.12 K.: ... ἀριθμὸς ἀριθμῶν ὁ θεὸς οὗτος ὑμνεῖται). Per la valenza del numero presso i pitagorici si veda, ad esempio, anche Procl. *In Tim.* 1.7.28, 16.21 Diehl. L'importanza del numero viene recuperata nel neoplatonismo, sulla scia di Platone (*Tim.* 53B 4 e *Parm.* 144A ss.). L'ἀριθμὸς assume una valenza ontologica in Plotino per il quale l'anima è numero (Plot. *Enn.* 5.1.5, *Pyth. apud Stob. Anth.* 1.49.1a, Xenocr. fr. 60 Heinze), l'essenza dell'anima sono il numero o il *logos* (Plot. *Enn.* 3.6.1.31), le armonie sensibili sono misurate dal numero (Plot. *Enn.* 16.3.32) e l'anima è il principio misurante che usa il numero-tempo per misurare il movimento (*Enn.* 3.9.2-12 e 55-73). Cfr. Trotta 1997, 234-236. Hermias (*In Phdr.* p. 150.21-22 Couvreur) nomina il primo numero che proviene dai luoghi sovracelesti senza però che si capisca la connessione con ciò che segue e che precede. In Giamblico la Monade è l'inizio del numero (*Theol. arithm.* 1.4 De Falco) e in Proclo fonte del numero (*Theol. Plat.* IV p. 81.14 ss. S.-W.). Quest'ultimo dedica diversi capitoli al numero divino (*Theol. Plat.* IV p. 81 S.-W. ss.). Macrobio (*In somn.* 1.6.7, p. 19.26 ss. Willis) riporta la definizione della monade come *unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus, sed fons et origo numerorum*, probabilmente sulla base di Porfirio (*V.*

Pyth. 51). Cfr. Seng 1996, 205. In Sinesio la divinità è chiamata μονὰς ἀμβρότων ἀριθμῶν (5.71) e μονὰς εἰ μονάδων, ἀριθμῶν ἀριθμός, μονὰς ἢ δ' ἀριθμός (1.174-176). Per i pitagorici ogni εἶδος è un numero (cfr. Procl. *Theol. Plat.* IV p. 88.2 S.-W.). Gli stessi neoplatonici attestano la divisione caldaica in tre triadi noetiche e interpretano i passaggi degli *Oracoli caldaici* in maniera faziosa. Cfr. Lewy 1978², 105, n. 163, 106 n. 64, 117 n. 195. Infine i numeri erano utilizzati nelle cerimonie teurgiche (Procl. *Theol. Plat.* IV p. 101 ss. S.-W.). La definizione della divinità quale armonia, anch'essa di matrice pitagorica, ricorre anche in un oracolo apollineo riportato da Lattanzio (*Div. Inst.* 1.7.9) il dio-demone è definito ἀρμονίη κόσμου.

Tommasi Moreschini (2012) ha notato una possibile allusione a questo testo nel *Racconto di Autunno* di Tommaso Landolfi (1947) laddove è scritto: *Fa' che fino a noi penetri il raggio della tua intelligenza ed il calore del tuo amore; ciò che è mobile diverrà allora stabile (...) e noi non saremo più trascinati dalla tempesta, ma terremo le briglie dei cavalli alati del mattino e modereremo il corso dei venti serali per volare incontro a te (...) O Padre onnipotente! O Madre la più tenera! O ammirabile archetipo della maternità e del puro amore! O Figlio il fiore dei figli! O forma di tutte le forme, anima, spirito, armonia e numero di tutte le cose.*

Parafrasi

Questa parafrasi è stata giustamente considerata di mano cristiana da Wolff, che azzardò un'attribuzione a Planude (1856, 146), da Buresch (1889, 89 n. 2) e da Lewy (1978² 24 n. 59). Il riferimento al padre e alla madre si scioglie nel senso della *philostorgia* del dio e il riferimento ai figli nel senso della filantropia divina. Infine negli ultimi due righe il commentatore si riferisce a Dio incarnatosi, che allude all'espressione del testo "forma tra le forme". Ancora una volta il commentatore cristiano interpreta il testo oracolare in termini consoni al proprio pensiero teologico. Mi sembra eloquente, tuttavia, l'assenza del riferimento allo pneuma che poteva essere svolto in termini trinitari. Con il Padre si designa l'Intelletto supremo e con la Madre il potere femminile del Padre, la fonte delle fonti caldaica, mentre con il fiore dei figli si allude alle Idee generate dal Padre con l'unione del suo *nous* e della sua volontà (Lewy 1978², 24-25). La definizione del Padre come forma nelle forme allude alla funzione dell'Intelletto di apparire nei fenomeni e l'ultimo verso è di origine platonica. Per Lewy si definisce qui l'Anima cosmica degli *OC*. Cfr. Lewy 1978², 360. Per l'identificazione, derivata dal *Timeo*, dell'anima

platonica con il numero cfr. Taylor 1928, 111. Per l'identificazione dell'anima con l'armonia cfr. Plato *Tim.* 37A, Plut. *De anima procr.* 33.1029E, 27.1015E, 1026B.

30 Erbse = I 27 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι [***] κατὰ τὸν Πορφύριον τοιόνδε χρησμὸν ἐξήνεγκε·

Νοῦν τεδὸν εἰς βασιλῆα θεὸν τρέπε, μηδ' ἐπὶ γαίης
πνεύμασι μικροτέροισιν ὁμίλει· τοῦτό σοι εἶπον. **265**

262 lac. (ca 1 cm.) T 'deest nomen proprium Dativi casus' T in marg, τῷ δεῖνα Bur.

265 πνεύμ, μικροτέροισιν h.e. hominibus mediocribus

Traduzione

Secondo Porfirio (il dio) ha divulgato al tale* questo oracolo:

Volgi la tua mente a Dio re, non ti intrattenere
sulla terra con spiriti da poco; questo ti dissi.

Preambolo

ὅτι τῷ δεῖνα* κατά τὸν Πορφύριον Dopo ὅτι c'è una lacuna che sulla base della nota marginale in T doveva contenere un nome proprio al dativo (*deest nomen proprium dativi casus*) integrato da Buresch con τῷ δεῖνα.

χρησμὸν ἐξήνεγκε La formula ricorre solo in Diod. Sic. 17.10.3.7 e Ant. Lib. *Met. syn.* 25.3. Più frequente la formula χρηστήριον ἐξήνεγκε (Her. 5.79.6).

Testo

v. 1 νοῦν τεδὸν εἰς βασιλῆα τρέπε Sul dio-re cfr. *supra*, p. 149, commento a 12.84 E. (I 2.6 B.). L'oracolo è simile all'*incipit* del testo di *De Phil.* pp. 142-143 Wolff, riportato da Lact. *De ira dei* 23.12 (ἐς δὲ θεὸν βασιλῆα, καὶ ἐς γενετῆρα πρὸ πάντων) e in latino da Aug. *civ.* 19.23 (*in deum vero, inquit, generatorem et in regem ante omnia*). In Gregorio di Nazianzo si descrive il *nous* dei mortali che vede parte del bagliore nel tendere a Dio (*c. mor.* 1.2.1.177b-178 = *PG* 37.536A: ἐς δὲ τείνων / νοῦς μερόπων τυτθὸν λεύσσει σέλας). In Sinesio nell'inno 9.129-134 si sprona l'anima a salire al Padre e ad abbandonare le cose terrene (v. 132: χθονὶ τὰ χθονὸς λιποῖσα). In un epigramma dell'*Antologia Palatina* (9.207) questo moto ascensionale è descritto con concetti affini al pensiero neoplatonico: μῆτιν Ἐπικτήτοιο τεῶ ἐνικάτθεο θυμῷ / ὄφρα κεν εἰσαφίκηαι ἐς οὐρανίους κενεῶνας / ψυχὴν ὑψικέλευθον ἐλαφρίζων γαίης. Si veda, per esempio, l'oracolo di Plotino in Porph. *V. Plot.* 22.8 ss. Ancora in un epigramma attribuito a Tolomeo (*A.P.* 9.577.1-2) riportato con una variante anche in Syn. *Ad Peonium* è scritto: οἶδ', ὅτι θνατὸς ἐγὼ καὶ ἐφάμερος· ἀλλ' ὅταν ἄστρον / μαστεύω (ἰχνεύω Syn.) πυκινὰς ἀμφιδρόμους ἔλικας, / οὐκέτ' ἐπιψάω γαίης ποσίν, ἀλλὰ παρ' αὐτῷ / Ζανὶ (Ζηνὶ Syn.) θεοτρεφέος πίμπλαμαι ἀμβροσίης. Si vedano anche gli *OC* 163, 164 in cui si invita a non volgere lo sguardo verso il basso (μηδὲ κάτω νεύσης).

v. 2 πνεύμασι μικροτέροισιν Con quest'espressione s'indica lo spirito dell'uomo, inferiore allo *pneuma* divino (e.g. 1 *Cor.* 1.5.3), ma si allude anche agli dèi minori. In *Adversus Nationes* 2.3 Arnobio dichiara il divieto divino di supplicare gli dèi inferiori: *sed minoribus supplicare diis homines vetuit* e chiede: *Dii enim minores qui sint aut ubi sint scitis?*

31 Erbse = I 28 Beatrice (T)

Testo

ἽΟτι ὁ Ἐρμῆς, οὐχ ὁ τρισμέγιστος, ἀλλ' ὁ λόγιος καλούμενος θεὸς
χρησμὸν εἶπε τοιοῦτον·

Εἷς θεὸς οὐράνιος γενέτης, γαῖαν διατάσσω,
οὐράνιον τε πόλον κατέχων δῖνας τε θαλάσσης
κείνω πάντα τέλει τε καὶ ἰλάσκου φρένα κείνου.

270

269 δινάς **T** em. Bur. **270** φρένα κείνου Bur., φρενὶ κείνον **T**

Traduzione

Hermes, non il Trismegisto, ma il dio detto facondo, pronunciò tale oracolo:

Un solo dio genitore celeste, che ordina la terra,
che possiede la sfera celeste e i gorgi del mare;
compi tutto per lui e renditi propizia la sua mente.

Preambolo

ἀλλ' ὁ λόγιος Se la caratterizzazione di Hermes in quanto padrone della parola è topica, la definizione della divinità quale λόγιος ricorre solo a partire dall'epoca imperiale (e.g. Luc. *Pseud.* 24.8; Jul. *Or.* 4.132A; Philostr. *VA* 5.15.17; Porph. *QH ad Il.* 20.67.38 e 59 Schrader; Thdt. *Aff.* 7.8; Eust. *Comm. ad Il.* IV 760.26, 933.17 van der Valck; Phot. *Epist.* 85.5). Gregorio di Nazianzo riprende quest'epiteto, forse riecheggiando Porfirio (*C. Christ.* fr. 57 von Harnack), nell'orazione contro Giuliano (*Or.* 4.101). Il nesso ricorre anche in Giamblico (*ap. Stob. Anth.* 2.2.5). Si avverte la necessità di distinguere l'Hermes tradizionale dal Trismegisto, esaltato in un oracolo della *Teosofia* (44 E. = I 40 B.) e apprezzato dagli apologeti cristiani. Cfr. Busine 2005, 367-368. Per lo sdoppiamento di Hermes quale λόγος ἐνδιάθετος (*Nous*), λόγος προφορικός (*Verbum*) e λόγος σπερματικός cfr. Gigli 1990, 33 e 149.

χρησµὸν εἶπε τοιοῦτον Per la formula cfr. cfr. cap. I.2, p.10 ss.

Testo

v. 1 εἷς θεὸς Per la formula in ambito pagano cfr. Peterson 1920, 200-210 e *supra* p. 163 n. 27. Si veda anche in Nonn. *Dion.* 7.79 il motivo dell'unicità di Dioniso (che compare in P. Gurob I = *Orph.* fr. 578.23b Bernabé = fr. 31.23 Kern) tipico della concezione di Cristo quale unigenito. Cfr. Gigli 2003, 536 n. 78. Cfr. *Theos.* 38.322 E. (I 35.280 B.); *Or. Sib. Prooem.* 94, 2.126, 3.11 e, soprattutto, *Mar.* 2.7, 10.18, 12.29, *Luc.* 18.19, *Paul. Rom.* 3.30, 1 *Cor.* 8.4 e 8.6, *Gal.* 3.20, *Eph.* 4.6, 1 *Tim.* 2.5.1, *Iac.* 2.19; Gr. Naz. *AP* 8.5. Si ricordi in particolare il testo oracolare ellenico riportato dallo Pseudo Didimo nel *De Trinitate* 3.2.2 (*PG* 39.788C) studiato da Moreschini (2012):

Εἷς Θεός ἐστιν· ἄναξ πανυπέρτατος αὐτὸς ἀπάντων,
καὶ γενέτης πάμπρωτος ἔφου, καὶ ῥίζα, καὶ ἀρχή.

γαῖαν διατάσσω Cfr. *supra* p. 150, *Theos.* 12.87 E. (I 1.9 B.).

v. 2 οὐράνιον τε πόλον κατέχων δίνας τε θαλάσσης Il verbo κατέχω è usato nella poesia innodica e in particolare negli *Inni orfici* (2.6, 18.4, 23.1, 27.5, 29.4, 36.10, 49.5, 55.19) per indicare “il dominio di certi luoghi o il possesso di certi attributi da

parte di un dio” (Ricciardelli 2006², 325 n. 1). Nell’inno orfico 23.1 Nereo è definito come: ὦ κατέχων πόντου ῥίζας κτλ. Viene impiegato anche nelle *defixiones* e nei testi magici per indicare un possesso (*Tab. def.* 50.11 Audollent; *Index PGM* vol. 3 118 s.v. κατέχειν).

ἰλάσκου φρένα κείνου Sul verbo ἰλάσκομαι / ἰλάομαι, adottato soprattutto negli oracoli milesii, cfr. *supra* commento a *Theos.* 23.207 E. (I 20.179 B.). Si noti la composizione ad anello del verso aperto e chiuso da un aggettivo dimostrativo.

32 Erbse = I 29 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι <ὁ> αὐτὸς Ἑρμῆς ἐξομνύμενος περὶ τινος πράγματος ἔφη οὕτως·

... Νῆ θεόν, ὃς κρατέει, τόν γ' οὐ προφέρειν ἐνὶ θνητοῖς
δεῖ μάκαρας, ἦν μή τι θεὸν κατὰ σῶμα βιῆται.

ὁ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· ὅτι ἡμᾶς τοὺς δοκοῦντας εἰ- (275) ναι
μακαρίους ἦτοι τοὺς δαίμονας, οὐ δεῖ κηρύττειν τὸν ἀληθῆ θεὸν ἐν τοῖς
ἀνθρώποις, εἰ μὴ ἄρα <αὐτὸς> σωματωθεὶς βιάσεται ἡμᾶς θεὸν αὐτὸν
ὁμολογήσαι.

271 ὁ add. Bur. 274 βιῆται T em. Bur. 277 ἀρα sine accentu T, αὐτὸς addendum esse
ci. Bur.

Traduzione

Lo stesso Hermes negando con un giuramento su un fatto, disse così:

(...) Certo per dio, che domina, non bisogna che i beati lo esponano tra i mortali,
a meno che qualcosa non costringa un dio in un corpo.

Ciò che dice, è questo: non bisogna che quelli che noi crediamo essere beati, ovvero i demoni, annuncino il vero dio tra gli uomini, a meno che egli stesso, assunto un corpo, non ci costringa a concordare che è un dio.

Preambolo

ἔξομνύμενος περί τινος πράγματος Singolare la costruzione del verbo, che di solito regge il semplice accusativo, con περί. Il verbo connota un giuramento negativo.

Testo

v. 1 νῆ θεόν Solitamente si trova la formula νῆ τὸν θεόν equivalente a νῆ τὸν Δία, ma, così come troviamo anche la formula νῆ Δία, usata per le risposte o per le obiezioni iniziali, non stupisce la forma priva di articolo νῆ θεόν. Erbse stampa dei puntini di sospensione prima della particella; in effetti è probabile che l'oracolo sia giunto mutilo della prima parte e che il redattore abbia riportato solo i due versi ai quali era interessato. L'oracolo era probabilmente, al contrario di come viene inteso dal commentatore, un attacco ai cristiani che divinizzavano un uomo, Cristo. Ricordo alcuni oracoli porfiriani (*De Phil.* fr. 345 e 345a Smith = p. 180 Wolff) su questo tema testimoniati da Eusebio (*Eus. DE* 3.6.39-7.2) e Agostino (*Aug. civ.* 19.23-43-73 = 2.394.22-395.19) e la *quaestio* sulla divinità di Cristo posta ad Apollo milesio testimoniata da Lattanzio (*Div. Inst.* 4.13.11). Cfr. Freund 2006, 276-278.

δς κρατέει L'espressione è tipicamente omerica (*Il.* 1.78, 5.175, 16.424, 21.135). Ricorre anche in *Orph. H.* 18.10 e *Gr. Naz. c. de se ipso* 2.1.1.600 (*PG* 37.1014A) e 2.1.45.112 (*Ibid.* 1361A) in riferimento a Cristo quale dominatore del tutto.

ἐνὶ θνητοῖς Il costrutto calca l'omerico ἐν ἀθανάτοισιν (*Il.* 1.397-398; 24.107).

v. 2 κατὰ σῶμα βιῆται Si allude alla βία, ἀνάγκη quale forza magica, teurgica. In diversi oracoli attestati da Porfirio, ad esempio, si menziona la coercizione teurgica che costringe un dio a discendere in un corpo mortale, di solito del *medium* (e.g. *De Phil.* 339, 348 Smith = p. 165, 159 Wolff). Per Porfirio si tratta di una *πειθανάγκη* ossia di una forza esercitata con consenso da parte della divinità (Busine 2005, 271).

Parafrasi

ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι Formula di parafrasi testuale (cap. I.2, 11 ss.). **ἡμᾶς τοὺς δοκοῦντας εἶναι μακαρίους ἦτοι δαίμονας** Il commentatore chiosa, in consonanza con il credo cristiano, che con beati si intendono i demoni. **κηρύττειν τὸν**

ἀληθῆ θεόν Il verbo parafrasa προφέρειν con un riferimento implicito al κήρυγμα cristiano e al vero dio cristiano in contrapposizione ai falsi dèi pagani.

σωματοθείς Il verbo ricorre in Plotino nella descrizione della bruttezza dell'anima incline verso la corporeità sottolineando come questa, separata dai desideri del corpo e purificata, possa abbandonare quella stessa bruttezza (*Enn.* 1.6.5.55: ἀπαλλαγείσα δὲ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ καθαρθεῖσα ἃ ἔχει σωματοθεῖσα, μείνασα μόνη τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἐτέρας φύσεως ἅπαν ἀπεθήκατο). Si tratta, chiaramente, di un commento di mano cristiana. Il testo oracolare risponde probabilmente alla *querelle* pagano-cristiana su Cristo in quanto uomo e dio. Vi sono tracce di questa polemica nei brani oracolari tratti da Porfirio e riportati da Agostino (cfr. *supra*), nei quali Cristo è tutt'al più considerato un *sapiens*. Nel testo oracolare, probabilmente mutilo della prima parte nella quale verosimilmente si trattava della possibilità di considerare Cristo un dio, si dimostra il paradosso di tale ipotesi: gli altri dèi non possono proclamare tra i mortali una divinità, a meno che non sia possibile per un dio essere costretto in un corpo. L'ipotesi viene considerata assurda e lo stesso verbo iniziale (ἐξομνύμενος) indica una negazione da parte di Hermes; il testo si contrappone, pertanto, a questa possibilità coatta presente in molti riti magici. Nel commento il testo è manipolato. Dapprima si esplicita che per beati si intendono i demoni (e non altre divinità); in secondo luogo si usa, in vece di προφέρειν, il verbo semanticamente connotato in senso cristiano κηρύττειν e ci si riferisce al vero dio (in contrapposizione con i falsi idoli pagani); in ultimo la possibilità che dio si incarni viene considerata plausibile e, anzi, quale prova della natura divina solo nel caso in cui il dio stesso eserciti il potere coercitivo nei nostri confronti. Con quest'ultima esplicitazione si rimanda all'impossibilità, già allusa nel testo, di una coercizione subita ed esterna (magica) e si ammette una coercizione attiva della divinità verso l'uomo: è dio stesso ad assumere un corpo e a costringerci ad ammettere la propria natura divina.

33 Erbse = I 30 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι πυθομένῳ τινί, ποῦ τὸν ἄρρητον θεραπεύσει θεόν, ὁ Ἀπόλλων
δεικνύς, ὡς πᾶς τόπος τῆς αὐτοῦ (280) δεσποτείας ἐστὶ καὶ πανταχοῦ τοὺς
εὐσεβοῦντας ἀποδέχεται, ἔχρησεν οὕτως:

Ζηνὸς πᾶσα πόλις, πάντ' οὔρεα, πᾶσα θάλασσα,
πάντη δ' ἀνθρώποις νεύει [πάντη] τε γέγαθεν
εὐσεβέων θνητῶν ὁσίαις τιμαῖσι καὶ ἔργοις.

285

279 ποῦ **T** in marg. ('lege ποῦ'), πῶς **T** (in textu) 284 post νεύει lac. (ca. 2 cm) in **T**, in
marg. 'fort. deest ἀγαθοῖς aut aliud tale' **T**, πάντη suppl. Bur.

Traduzione

A uno che chiedeva in quale luogo onorerà il dio ineffabile, Apollo, dimostrando che ogni luogo è di dominio di quello e che dappertutto accoglie gli uomini pii, vaticinò così:

Di Zeus è ogni città, ogni monte, ogni mare,
ovunque acconsente agli uomini e ovunque gioisce
dei santi onori e imprese degli uomini pii.

Preambolo

πυθομένω τινί Stessa formula nel preambolo a *Theos.* 24 E. (I 21 B.).

ποῦ τὸν ἄρρητον θεραπεύσει θεόν In T si riporta la lezione πῶς corretta marginalmente nell'avverbio più sensato ποῦ. Sul dio ineffabile cfr. *supra* p. 345, *Theos.* 27.228 E. (I 24.197 B.). Similmente in un oracolo didimeo del tardo II sec. d.C. una donna chiede in quale luogo può propiziarsi Era (*I. Did.* II 501): ...] αὐτῇ εἶπας Ἥραν ἰλάσθαι, ποῖ ἂν ἰλάσεται κτλ). Cfr. Robinson 1981, 405 D48.

ὁ Ἀπόλλων δεινκός La frase sino ad ἀποδέχεται dai tratti spiccatamente cristiani è indirizzata a dimostrare l'assimilazione di Zeus alla divinità suprema. Cfr. Busine 2005, 411.

τοὺς εὐσεβοῦντας La pietà è tratto tipico dei profeti negli oracoli didimei (*I. Did.* II 280, II sec. d.C.; *I. Did.* II 277, 220-250 d.C.). Per questo motivo Robinson 1981, 245 ss. associa questo oracolo e il seguente al santuario didimeo (457-459 D85, 86). Il tema della εὐσέβεια si trova anche negli *Inni orfici* 27.15, 86.7 e 12. In quest'ultimo inno si distinguono i pii, per i quali il fine è sempre più dolce, dai malvagi.

ἔχρησεν οὕτως Cfr. cap. I.2, p.10 ss.

Testo

v. 1 Ζηνὸς πᾶσα πόλις πάντ' οὐρεα, πᾶσα θάλασσα Il verso è tripartito e diviso da una cesura pentemimera e da una dieresi bucolica. Per la ripetizione di πᾶς cfr. *supra* p. 202, *Theos.* 15.127-128 E. (I 4.43-44 B.). Un'*iteratio* di πᾶς nello stesso verso si trova negli *Inni orfici* 16.7, 68.11, 85.3 e tre volte, come nel nostro caso, nell'inno orfico a Nemese 61.61.8 (πάντ' ἔσοραῖς, πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις).

v. 2 πάντη ἀνθρώποις νεύει [πάντη] τε γέγαθεν T presenta una lacuna di circa 2 cm e in margine è annotato: *fort. deest ἀγαθοῖς aut aliud tale*. La congettura πάντη si deve a Buresch e recupera ottimamente il parallelismo del verso precedente.

v. 3 εὐσεβέων θνητῶν ὀσίαις τιμαῖσι καὶ ἔργοις Il tema degli dèi immortali che godono di onori da parte dei pii mortali ricorre in alcuni oracoli didimei: in un oracolo milesio di età adrianea è detto: ἀθάνατοι χαίρουσι βροτῶν εὐργέσι τειμαῖς (*I. Milet.* I 7.205b). Nell'oracolo 26 E. (I 23 B.) si conferma l'ascolto da parte del dio verso i puri;

ancora, nell'oracolo riportato da Giuliano (*Ep.* 299C-300A) si dichiara che gli dèi gioiscono degli uomini pii (v. 8: εὐσεβέσιν δὲ βροτοῖς γάνυμαι τόσον, ὅσον Ὀλύμπῳ). Particolarmente affine al nostro testo è l'oracolo 34.291E. (I 31.252 B.) nel quale il dio dichiara: εὐσεβέσιν μερόπεσσι ὀτρήμενές ἐσμεν ἄρωγοί. Sulla τιμή cfr. *I. Did.* II 496 A, v. 2 (II sec. d.C.); *Id.* 496B, v. 1; *Id.* 504.

34 Erbse = I 31 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι οἱ λεγόμενοι θεοὶ τιμὴν ἑαυτοῖς μνόμενοι καὶ τοῖς ἀγγέλοις
παρενεύοντες ἑαυτοὺς ὑπηρετεῖσθαι ὁμολογοῦσι ταῖς βουλαῖς τοῦ ἀοράτου θεοῦ
καὶ τοῖς περὶ ἐκεῖνον εὐσεβοῦσιν ἀκολουθεῖν· διὸ καὶ ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν οὕτως·
(290)

Εὐσεβέσιν μερόπεσσι δτρήμονές ἐσμεν ἀρωγοί,
οἱ λάχομεν περὶ κόσμον ἀλήμονα ναιέμεν αἰεὶ·
ρίμφα δ' ἐπ' ἀνθρώποισι πονειομένοισι περῶμεν
πειθόμενοι πατρὸς ἡμετέρου πολυαρκέσι βουλαῖς.

291 δτρήμονες vocabulum novum, vide test.

Traduzione

I cosiddetti dèi, bramando l'onore per sé e inserendosi tra gli angeli, confessano di obbedire alle volontà del dio invisibile e di servire coloro che sono pii verso quello. Perciò anche Apollo vaticinò così:

Noi siamo lesti soccorritori dei pii mortali,
noi che ottenemmo in sorte di abitare sempre intorno a un mondo
errante:
lesti procediamo verso gli uomini afflitti
obbedendo alle volontà molto vantaggiose di nostro padre.

Preambolo

οἱ λεγόμενοι θεοί L'espressione, desunta dal passo di Paolo 1 *Cor.* 8.5.1 nel quale si accentua il contrasto tra i falsi dei pagani e l'unico Dio cristiano, venne ampiamente commentata dagli esegeti cristiani (e.g. Orig. *Cels.* 4.29.12; Ps. Did. *De Trin.* 3.24 = PG 39.937A) ed è prova di una mano cristiana nel testo, come nell'identico caso del commento all'oracolo 14 E. (I 3 B.) e del preambolo all'oracolo 41 E. (I 37 B.) nel quale gli dèi pagani vengono definiti νόθοι. Cfr. Busine 2005, 411-412.

τοῖς ἀγγέλοις παρενείροντες Per l'assimilazione degli dèi pagani agli angeli si veda il preambolo a *Theos.* 36 E. (I 33 B.) in cui ricorre la medesima espressione ὁ Ἀπόλλων παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγέλοις. Il motivo è tipico delle critiche cristiane al paganesimo (Busine 2005, 412). Per l'angelologia cfr. *supra* p. 332 ss., oracolo 27 E. = I 24 B.

ταῖς βουλαῖς τοῦ ἀορατοῦ θεοῦ Sulle volontà di Dio cfr. *supra* commento al v. 4, p. 172, *Theos.* 13.95 E. (I 2.17 B.). La definizione di dio come invisibile, già in *Coloss.* 1.15.1, rientra nella cosiddetta teologia negativa.

ἔχρησεν οὕτως Cfr. *supra* p. 388 preambolo all'oracolo 33 E. = I 30 B.

Testo

v. 1 εὐσεβέσιν μερόπεσσιν Sul tema della pietà cfr. *supra*, p. 388. Si noti l'uso dell'epicismo μέροψ come i successivi ναίμεν e ῥίμφα.

ὄτρήμονες Si tratta di un *hapax* formato dall'epiteto omerico ὄτρηρός, impiegato per i servitori (*Od.* 1.109, 4.23, 38, 217), e dal suffisso -ήμων. Per gli aggettivi in -ήμων cfr. Erbse 1995², 23 § 34.

ἔσμεν ἄρωγοί L'aggettivo ἄρωγός, di stampo epico, è usato in funzione di sostantivo e si riferisce sin da Omero a divinità soccorritrici (e.g. *Il.* 8.205, 18.502). Cfr. Gigli 2013, 169. Affine a questo testo è l'oracolo citato dallo Pseudo Didimo *De Trin.* 2.27 (PG 39.756A): (...) ἦ ὑπο πάντα / ἔργα Θεοῦ ζώει, καὶ αἰδίων ἔλλαχ' ἄρωγὴν al quale sono aggiunti due versi orfici (*Orph.* fr. 853 Bernabé = fr. 340 Kern):

Πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλη ὑπ' ἄρωγῆι
ἄνθρωποι τελέουσι, σοφῆι ὑπὸ πνεύματος ὀρμηι.

E ancora in *De Trin.* 2.19 (PG 39.733B) si riportavano questi due versi:

Ὅλβιος, ὅστε θεοῖο σοφῆς ἀπέλαυσεν ἀρωγῆς,
αὐτὸς ἑοῖς στέρνοισι φέρων θεὸν ἀστυφέλικτον.

Con ἀρωγή si designa il sostegno dato dallo *Pneuma* all'uomo o il generico sostegno divino. Cfr. Gigli 2009, 75-77.

v. 2 περὶ κόσμον ἀλήμονα L'aggettivo ἀλήμων è impiegato sin da Omero per designare i vagabondi (*Od.* 17.376; 19.74) e viene ampiamente recuperato da Nonno per ciò che si muove, come lo sguardo (e.g. *Dion.* 7.258), il vento (e.g. *Ibid.* 28.166), la chioma (e.g. *Ibid.* 1.528). Nel lessico cristiano l'epiteto assume una valenza negativa e indica sia chi è in errore non possedendo la verità cristiana (Nonn. *Par.* 4.4, 6.106) sia la precaria condizione umana (Gr. Naz. *c. mor.* 1.2.14.21 = PG.37.757A; *c. de seipso* 2.1.15.85 = PG 37.1260A). L'epiteto è anche impiegato nel lessico astronomico per indicare gli astri e i pianeti erranti (e.g. Nonn. *Dion.* 1.231; Io. Gaz. *T.mundi* 1.196; *AP* 9.25.3). Si trova associato al cosmo in Nonn. *Par.* 17.26: οὐ παντὸς ἀλήμονος εἵνεκα κόσμου e in *Dion.* 1.399, 32.54 e *Par.* 14.105, 15.74 troviamo la clausola κόσμος ἀλήτης. Tale connotazione negativa del cosmo sembra essere desunta dall'ambito neoplatonico (Gigli 2003, 55-56). Credo, tuttavia, che qui non occorra pensare a una dimensione planetaria cosmica, ma più semplicemente alla sua natura errante. La descrizione dei demoni abitanti il cosmo che fungono da assistenti ai mortali e seguono la volontà del padre ricorda la seconda categoria di angeli dell'oracolo 27.242-243 E. (I 24 211-212 B.). Per Lewy (1978², 29-30) il nostro testo è di natura caldaica e si riferisce agli angeli assegnati alle divinità sideree.

ναιέμεν αἰεὶ Il verso è un'imitazione di *Il.* 15.190: ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ.

v. 3 ἐπ' ἀνθρώποισι πονειομένοισι Per la forma πονειομένοι cfr. Gr. Naz. *c. quae spectant ad alios* 2.2.6.24b (PG 37.1544A): πονειομένω δ' ἐπαρήγειν.

v. 4 πολυαρκέσι βουλαῖς L'aggettivo viene solitamente riferito a un fiume (Hdt. 4.53.1), a un'abitazione (*Dion. Hal. Ant. Rom.* 1.36.3), a una città (*Plut. Alex.* 26.10),

all'anima (Cassio Dio *Hist. Rom.* 44.38.2.2). Sulla volontà del padre cfr. *supra* p. 177, *Theos.* 13.95 E. (I 2.17 B.).

35 Erbse = I 32 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ὁ Ἀπόλλων δηλῶν, ὡς πάντα τοῦ ἀθα- (295) νάτου θεοῦ
ἐξήρτηται καὶ αὐτῷ μόνῳ δεῖ προσανέχειν, ἔχρησεν οὕτως·

Πάντα θεοῦ μέγαλοιο νόου ὑπὸ νεύμασι κείται·
ἀρχὴ πηγὴ τε ζωῆς καὶ ὑπείροχον εὐχος
καὶ κράτος ἡδὲ βίη καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή
καὶ δύναμις κρατερὴ καὶ ἀμφιελικτὸς ἀνάγκη·

300

5 εὐχεο τοιγάρτοι μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ.

299 εὐχος h.e. ‘splendor, gloria’ 300 sq. ἰσχυος et ἀμφιέλικτος T (itaque Bur.)
emendavi 301 ἀμφιελικτὸς (oxyton.) h.e. ‘semper eundem cursum servans’ (cf. Arat. Ph.
378; Dion. Per. 718). – Versus vitiosus: ludere possis καὶ δ. κρατερῆς <τε> καὶ
ἀμφιελικτοῦ ἀνάγκης.

Traduzione

Apollo, mostrando che tutte le cose dipendono dal dio immortale e che bisogna fidarsi solo in quello, vaticinò così:

Tutte le cose sono in potere di dio grande mente:
principio e fonte della vita e gloria illustre
e potere e anche vigoria, infinito vigore della forza
e forte potenza e inesorabile necessità.
Prega, pertanto, il grandissimo re dei beati.

Preambolo

ὁ Ἀπόλλων δηλῶν ὡς Anche in questo caso, come in *Theos.* 33 E. = I 30 B., l'inciso sino a *προσανέχειν* ha un colorito marcatamente cristiano.

πάντα τοῦ ἀθανάτου θεοῦ ἐξήρτηται L'espressione di tipo filosofico (per il verbo semplice cfr. Arist. *Metaph.* 1072B) ricorre in forma affine in Plot. *Enn.* 1.6.7: ἀφ' οὗ (scil. θεοῦ) πάντα ἐξήρτηται e in Procl. *Theol. Plat.* III p. 51.44 Saffrey-Westerink: ἐπεὶ τὰλλα πάντα τῶν θεῶν ἐξήρτηται.

ἔχρησεν οὕτως Cfr. cap. I.2, p. 10 ss. L'oracolo è testimoniato anche dallo Pseudo Didimo (*De Trin.* 3.21 = *PG* 39.913B) quale prova pagana del potere di Dio e del Figlio. L'autore riporta dapprima la testimonianza di Mosé e della Sacra Scrittura (σὴ ἐστὶν ἡ δόξα, σὸν ἐστὶ τὸ κράτος, σὴ ἐστὶν ἡ δύναμις, σὴ ἐστὶν ἡ ἰσχὺς) e in un secondo momento l'oracolo, introdotto dalla formula εὐφήμησαν δὲ καὶ οἱ ἔξω τοιῶσδε, privo dell'ultimo verso, ritenuto probabilmente troppo paganeggiante. Il testo dello Pseudo Didimo recita:

Πάντα θεοῦ μέγαλοιο νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται.
Ἄρχῃ, πηγῇ τε ζωῆς, καὶ ὑπέροχον εὐχος,
καὶ κράτος ἠδὲ βίη, καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή,
καὶ δύναμις κρατερῇ, καὶ ἀμφιέλκτος ἀνάγκη.

Il testo è commentato nel senso del potere del *Logos* di Dio quale non inferiore al Padre: οὐδὲ εὐχεται οὖν ὁ μέγας καὶ ἀληθινὸς Θεὸς, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, ὁ ζῶν τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ πάντων κηδεμῶν, ὡς ἥσσω τῇ θεότητι· οὐ γὰρ εὐχῇ μεταβάλλει, ὡς ἡμεῖς, τὰ δυσχερῆ, ὃς ἄρα καὶ μόνῳ τῷ θέλειν, καὶ μόνῃ τῇ παρουσίᾳ, τὴν ἀγαθὴν ἅπασιν προξενεῖ ἐλπίδα, καὶ φθάνει τῇ δόσει τῶν καλῶν τὰς ἡμετέρας λιτάς κτλ. Il riferimento a un secondo dio è, in realtà, del tutto assente nell'oracolo pagano: evidentemente lo Pseudo Didimo intendeva con νόου il λόγος. Cfr. Moerschini 2012.

Testo

v. 1 θεοῦ μέγαλοιο νόου L'epiteto può essere correlato ἀπὸ κοινοῦ sia al sostantivo che precede che a quello che segue. Si ha l'immagine del “grande dio” e di dio come grande mente (per espressioni affini cfr. Nieto Ibáñez 1992, 298). La clausola θεοῦ μέγαλοιο si trova identica in *Or. Sib.* 3.549, 557, 781, 818, 4.6; *Gr. Naz. c. dogm.*

1.1.4.6 e 100 (PG 37.416A e 423A), 1.1.19.1 (*Ibid.* 488A), *c. de se ipso* 2.1.34.101 (PG.37.1314A); *c. quae spectant ad alios* 2.2.2.9 (PG 37.1480A), 2.2.7.182 (*Ibid.* 1565A); *A.P.* 15.40.37; Diosc. fr. 3.53 *GDRK*; *Suppl. mag.* 60.3 Daniel - Maltomini. Cfr. anche Gr. Naz. *c. quae spectant ad alios* 2.2.1.67 = PG 37.1456A (Cristo è *logos* del grande dio), *c. de se ipso* 2.1.36.12 = PG 37.1324A; con azione demiurgica cfr. Plot. *Enn.* 35.8.11 e Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.5.2 (PG 37.424A). Cfr. Moreschini - Sykes 1997, 176 n. 2.

ὕπὸ νεύμασι Per il cenno di Zeus si veda *Il.* 1.524-530. Il nesso si trova nella stessa posizione metrica in cesura efteimimera all'interno di un esametro olodattilico in Nonn. *Dion.* 6.373, *Par.* 7.169 e similmente *Dion.* 3.97, 18.303 (ὕπὸ νεύμασιν) e *Par.* 17.11 (νεύμασιν). Simile a questo verso anche Io. *Gaz. T.mundi* 1.107: ὅττι πόλον σφαίρωσεν ἀτέρμονα μῦθος ἀνάσσων / καὶ χθὼν μεσσατίη κουφίζετο νεύματι μύθου. Presso gli autori cristiani il lemma significa “comando divino” (Lampe s.v.)

v. 2 ἀρχή πηγῆ τε ζωῆς Per l'espressione si veda *supra* p. 201, 15.127 E. (I 4.43 B.). Robinson, che ritiene l'oracolo di origine chiara, pensa a una comune fonte per questi oracoli (1981, 348 C39), ma il motivo era ampiamente diffuso, soprattutto in ambito caldaico.

ὕπείροχον εὐχος L'espressione ricorda l'omerico ὑπέρτερον εὐχος (*Il.* 11.290). Si noti l'uso della forma ionica epica ὑπείροχος per ὑπέροχος.

v. 3 καὶ κράτος ἡδὲ βίη καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή Vi è qui una sequenza appositiva. Per i termini κράτος / κάρτος e ἀλκή, tipici degli *Oracoli caldaici*, si veda, rispettivamente, *supra* il commento all'oracolo 27.234 e 243 E. (I 24.203 e 212 B.). Lewy (1978², 26-28) pensa a una matrice caldaica. In particolare, un oracolo caldaico ugualmente riportato dallo Pseudo Didimo nel terzo libro del *De Trinitate* (3.28 = PG 39.945D) presenta una stretta analogia con il nostro. Nei primi tre versi si evidenzia l'origine divina di tutte le cose splendide e negli ultimi due viene detto: κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκή / πάντων μὲν κρατέει, πάντων δὲ μόνος ἀνάσσει (forse si tratta di due oracoli distinti oppure vi è una lacuna tra le due parti: Didimo separa con un καὶ πάλιν). Il riferimento al κάρτος e all' ἀπείριτος ἀλκή ricordano il κράτος e l' ἄφθιτος ἀλκή del nostro oracolo. Similmente Proclo in *H.* 1 al v. 47 dichiara che Helios ha una possente e infinita forza (κρατερὴν γὰρ ἔχεις ἀπείριτον ἀλκήν). Cfr.

Lewy 1978², 86 n. 74. L'enumerazione ricorda lo stile degli inni orfici nei quali troviamo sequenze di epiteti in una vera accumulazione.

v. 4 δύναμις κρατερή La stessa espressione ricorre in *S. Cypr.* di Eudocia in riferimento a Cristo (1.231: Χριστοῦ δύναμις κρατερή πέλει ἡδὲ μεγίστη).

ἀμφιελικτὸς ἀνάγκη L'epiteto è impiegato solitamente in contesti astronomici per le stelle (*Arat. Phaen.* 1.378), il cosmo (*Gr. Naz. c. mor.* 1.2.11.14 = *PG* 37.753A) e viene poi inteso in maniera estesa per i peripli (*Dion. Per.* 718) e da Nonno per serpenti (*e.g. Dion.* 4.365) o movimenti ruotanti (*e.g. Ibid.* 47.63). Indica un moto circolare ed è particolarmente adatto a connotare la ciclicità della necessità. Si veda *Hdt.* 1.207.2 (κύκλος τῶν ἀνθρωπιῶν ... πρημάτων) e *Plato Resp.* 10.616C (ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφουσι τὰς περιφοράς). Il sintagma designa la necessità che presiede alla rotazione dei corpi celesti. In Nonno si trova *παλινδίνητον ἀνάγκην* (*Dion.* 2.265) con lo stesso significato (cfr. Gigli 2012, 30); la stessa espressione ricorre anche in due epigrammi attribuiti a Claudiano (*AP* 1.19 e 9.505.14). Cfr. Citti 1987, 179-181. Questo sintagma si può ricostruire anche, secondo Gigli (1990, 123), nella *Cosmogonia di Strasburgo* 26^f.

v. 5 εὐχαιο Si tratta di una tipica formula caratteristica della sezione finale degli inni.

μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ Per dio come re cfr *supra*, p. 146, commento a v. 2 dell'oracolo 12 E. (I 2 B.). Zeus è definito βασιλῆα μέγιστον negli inni orfici (*Prooem.* 3, 15.3, 20.5, 48.5). Altre divinità definite così negli inni orfici sono: Asclepio (*Prooem.* 37), Plutone (*Prooem.* 12), Coribante (39.1). In *Hes. Th.* 886 Zeus è detto: θεῶν βασιλεύς.

36 Erbse = I 33 Beatrice (T)

Testo

ἽΟτι ὁ Ἀπόλλων παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγέλοις ἔχρησε ταῦτα·

ἼΑρτι μὲν ἀστερόεντα κατ' οὐρανὸν ἱππότις ἼΗὼς **305**
ἔλκει νύκτα μέλαιναν· ἐπειγόμενος δὲ κελαινῆς
μητρὸς ὑπ' ἀγκοίνησι θέει μεροπήιος ἽΥπνος.
καὶ μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος ἀμφὶ μέγιστον
5 πρῶτον ὁμοῦ μάλα πάντες ἀολλέες ἐστηῶτες
διζόμεθ', ὡς κόσμοιο θεμείλιον ἀύξήσωμεν. **310**

305 ἱππότης T corr. Bur. (cl. Triph. Ilii exc. 670: ἱππότις ἼΗὼς, sim. Nonn. Dion. 1, 172)

Traduzione

Apollo, inserendo sé stesso tra gli angeli, vaticinò queste cose:

Proprio ora l'Aurora sul suo carro nel cielo stellato
ha trascinato via la Notte nera; sospinto al braccio
della nera madre corre via il Sonno degli uomini.

5 E anche noi, esercito al completo e immenso dei beati intorno
al Grandissimo e Primo, contemporaneamente, stando tutti ben
compatti,
cerchiamo di glorificare le fondamenta del cosmo.

Preambolo

παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγέλοις Cfr. cappello introduttivo di *Theos.* 34 E. (I 31 B.).

ἔχρησεν ταῦτα Per la formula cap. I.2, p. 10 ss. L'oracolo è ritenuto da Robinson di origine didimea. Cfr. Robinson 1981, 459-460, D87.

Testo

v. 1 ἀστερόεντα κατ' οὐρανὸν Per questa connotazione del cielo di stampo epico cfr. *supra* commento a oracolo 27.233 E. (I 24.202 B.). In *App. Anth.* VI 635.11 Cougny, ricorre il nesso κατ' οὐρανὸν ἀστερόεντα.

ἰππότις Ἥως T presenta la lezione ἰππότης corretta già da Buresch in ἰππότις. La stessa clausola finale ricorre in Triph. 670 in cui l'azione dell'Aurora, ugualmente introdotta dall'avverbio ἄρτι (v. 668), consiste nel lacerare la notte assassina (νύκτα διαρρήξασα μαιφόνον ἰππότις Ἥως). L'epiteto ricorre anche in Nonn. *Dion.* 1.172 (ἰππότις Ὠρη) e AP 16.226.4 (ζώνην ἰππότιν). Cfr. Accorinti 1992, 52; Gigli 2003, 144 n. 172. Per l'immagine dell'Aurora come cavaliere si veda Eur. fr. 929 Nauck (ἑῶς ἠνίχ' ἰππότης ἐξέλαμψεν ἀστήρ).

v. 2 ἔλκει νύκτα μέλαιναν La rappresentazione di Aurora a cavallo che trascina la Notte ricorda quella del condottiero vittorioso che trascina il corpo del nemico sconfitto. Il sintagma ἔλκει νύκτα μέλαιναν ricorda *Il.* 8.487 (ἔλκον νύκτα μέλαιναν) in riferimento alla luce del Sole; anche la connotazione tautologica della notte come nera è tipica dell'epica (e.g. *Il.* 14.439; Hes. *Th.* 123). Nell'inno orfico 78.4-5 ricorre l'immagine dell'Aurora che manda sotto terra la Notte; ancora, in *H. mag.* 11.19-25 Pr. (*PGM* 2.92-96) si descrive lo spuntare del giorno e la fuga della notte: σοὶ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἡματος Ὅρθρου (...) / Νὺξ φυγὰς οὐρανόθεν καταπάλλεται, εὐτ' ἂν ἀκούσῃ / πωλικὸν ἀμφὶ τένοντα δεδουπότα ῥοῖζον ἰμάσθλης. Cfr. anche Nonn. *Dion.* 40.381-385. Cfr. Accorinti 2008, 124 n. a vv. 381-391. Un'immagine poetica della Notte incalzata dallo Spuntare del Giorno e della ritirata della Notte si trova anche in Io. *Gaz. T.mundi* 2.239-249:

ἀλλὰ θοῆι μάστιγι φιλήμερος Ὅρθρος ἀνέστη,

ἐννύχιον γλυκὺν ὕπνον ἀκοντίζων ἀπὸ λέκτρων.
 (...) Νὺξ δὲ μελαγκρήδεμος ἀφεγγέα κῶνον ὀμίχλης
 εἶλκε καταπτώσσουσα, καὶ ἐς χθόνα νειόθι δύνει
 ἐς ζόφον, ἀχλυόεντας ἀνειρύσσασα χιτῶνας·
 καὶ φρενὶ δειδιόωσα, φυλασσομένη φάος ἡοῦς,
 τυπτομένη σπινθήρι διώκεται κτλ

In quest'immagine della Notte messa in fuga dalla luce e figurata come rannicchiata è velata una simbologia luminosa diffusa in ambito neoplatonico (e.g. Procl. *H.* I 40-41: ψυχῇ μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῇ πολύολβον ὀπάζοις / ἀχλὺν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον), ermetico (*CH* 14.5: καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται) e orfico (*Orph. H.* 8.18: ... ζωῆς φῶς). La luce è metafora della salvezza-vita in antitesi con l'oscurità, metafora di rovina-morte. Nel pensiero cristiano la vittoria della luce rappresenta la sconfitta delle tenebre di fronte alla parusia di *Christus Sol*. Infine, anche Nonno riecheggia quest'immagine metaforica nel paragonare la vittoria di Dioniso sugli indiani a quella di Helios sulle tenebre (*Dion.* 38.83 ss.).

vv. 2- 3 κελαϊνῆς / μητρὸς ὑπ' ἀγκοίνησι Si tratta di una clausola epica (e.g. Quint. Smyrn. 5.526, 6.136 e *AP* 14.53.1) che ricorre più spesso nella forma ἐν ἀγκοίνησι (e.g. *Il.* 14.213; *Od.* 11.261, 268; Quint. Smyrn. 14.47, Ap. Rh. 2.954) all'interno di un'immagine sessuale. In particolare per l'abbraccio della madre si vedano *AP* 9.398 (ἐν χθονὸς ἀγκοίνας ὄλετο μητριάσιν) e Opp. *Hal.* 3.33-34 (ἄλμης / μητρὸς ἐν ἀγκοίνησι). **μεροπήιος Ὕπνος** Il prezioso epiteto μεροπήιος ricorre riferito a ciò che appartiene alla sfera umana come le azioni (Ps. Manetho *Apotel.* 4.215), la stirpe (Ps. Manetho *Apotel.* 4.474; nella forma al femminile μεροπηίς in *AP* 1.25.2), la voce (Opp. *Cyn.* 2.364; nella forma al femminile *Id.* 1.23, 2.541), l'aspetto (Opp. *Cyn.* 3.15), le sofferenze (*AP* 2.1.170). Nell'oracolo dato all'Imperatore Giuliano si riferisce al corpo (*App. Anth.* VI 266.7 Cougny). Solo nel nostro caso è associato al Sonno. Si noti, per inciso, l'eleganza del componimento: al nesso ἰπτότις Ἡὸς della fine del v. 1 corrisponde μεροπήιος Ὕπνος alla fine del v. 3.

v. 4 καί Questa seconda sezione dell'oracolo è congiunta alla prima grazie alla notazione bellica dell'Aurora come ἰπτότις. In particolare nella Tifonia (cfr. v. 1, *supra*) Nonno rappresenta un vero esercito di stelle in contrasto con la forza oscura di Tifone.

Similmente nel nostro oracolo dapprima si dichiara che la luce dell'Aurora ha scacciato le tenebre e, in un secondo tempo, si nomina un esercito compatto.

μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος Il nesso στρατὸς ἄπλετος ricorre in un esametro dall'identica struttura metrica e nella stessa sede, in corrispondenza della cesura pentemimera, in Nonn. *Dion.* 27.139 (καὶ πολὺς ἦν πρυλέων στρατὸς ἄπλετος). Il verso, caratterizzato dall'allitterazione del sigma e da uno schema XYXY, è seguito da un verso composto da un accumulato di avverbi e aggettivi.

v. 5 πάντες ἀολλέες Si tratta di un nesso epico (e.g. *Il.* 19.190; Opp. *Hal.* 4.249, 333, 405 e nella forma contratta *Soph. Ph.* 1469).

v. 6 κόσμοιο θεμείλιον In Nonn. *Par.* 17.13-14 Cristo stesso è colui che ha fissato le fondamenta del cosmo con la sua parola divina (ζαθέω σέο μύθω / κτιζομένοιο θεμείλια πήγνυτο κόσμου); in un passo del *Commento al profeta Isaia* di Cirillo sono definiti così i discepoli di Cristo (*PG* 70.344A).

37 Erbse = I 34 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι πυθομένου τινὸς τὸν Ἀπόλλωνα, πότερον μένει ἢ ψυχὴ μετὰ θάνατον ἢ διαλύεται, ἀπεκρίθη οὕτως.

Ψυχὴ, μέχρι μὲν οὐ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται

φθαρτὸν, ἐοῦσ' ἀπαθῆς ταῖς τοῦδ' ἀλγηδόσιν εἴκει· **315**

ἠνίκα δ' αὖτε λύσιν βρότεον μετὰ σῶμα μαρανθὲν

ὠκίστην εὔρητ', εἰς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται

5 αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' ἐς πάμπαν ἀτειρής.

τοῦτο δὲ πρωτογόνος θεία διέταξε πρόνοια.

311 τὸν ἀπ. **T**, expectaveris τοῦ ἀπόλλωνος **314** μὲν μέχρι οὐ **Lact.** **315** φθαρτὸν - τοῦδ' **T**, φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς **Lact.** (itaque **Wo.**) **316** αὖτε λύσιν **T** (et fort. **Lact.**, coniecerat **Wo.**), ἀνάλυσιν **edd. Lactantii** βρότεον **Bur.**, βροτέην **T, Lact.** **317** εὔρηται ἐς **Lact.** (itaque **Wo.**) **318** ἐς πάμπαν **T** (h.e. 'in aeternum' **Bur.**), εἰς πάμπαν **Lact.** **319** πρωτογόνος γὰρ τοῦτο **Lact.** (itaque **Wo.**) θεία] θεοῦ **ci. Wo.**

Traduzione

T

Domandando un tale ad Apollo, se l'anima rimane dopo la morte o si scioglie, (Apollo) rispose così:

L'anima, fintanto che è dominata dai vincoli nel corpo

corruttibile, pur essendo apatica, cede alle sofferenze di questo;

ma quando di nuovo trova una rapida liberazione mortale*, dopo che il corpo si è consunto,

5 è portata nell'etere nella sua interezza

ed essendo sempre senza età, rimane per sempre indistruttibile.

Questo la provvidenza divina primordiale ha stabilito.

Lact. Div. Inst. 7.13.6

Polites quidam consuluit Apollinem Milesium utrumne maneat anima post mortem an dissolvatur, et respondit his versibus:

Ψυχή, μὲν μέχρι οὐ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται
φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει
ἤνικα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν
ὠκίστην εὗρηται ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται

- 5** αἰὲν ἀγήραος οὐσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀτειρής
πρωτόγονος γὰρ τοῦτο θεία διέταξε πρόνοια.

Traduzione

Un tale di nome Polites consultò Apollo milesio sul fatto se l'anima rimanga o si dissolva dopo la morte e (Apollo) risponde con questi versi:

L'anima, fintanto che è dominata dai vincoli nel corpo
patendo affezioni che corrompono cede alle sofferenze mortali;

ma quando trova una rapida liberazione mortale, dopo che il corpo si è
consunto

è portata nell'etere nella sua interezza

5 ed essendo sempre senza età rimane per sempre inflessibile.

Infatti la provvidenza divina primordiale ha stabilito questo.

Premessa

L'oracolo è stato attribuito a Porfirio da Wolff (*oraculum a Porphyrii opinionibus non abhorret. Fictum a philosopho Graeco videtur*)⁸⁶ che lo collocava nel terzo libro del *De Philosophia ex oraculis haurienda*, mentre è assente nell'edizione di Smith. L'ipotesi di una creazione degli oracoli da parte del Tirio risale, d'altro canto, ad Agostino (*civ.* 19.23.74-79). Arthur Nock abbracciava l'ipotesi di Wolff, pur non escludendo una fattura cristiana dell'oracolo⁸⁷, mentre Fontenrose collocava l'oracolo tra i responsi *quasi historical* (44), considerandolo non genuino e datandolo al 200 d.C. L'assenza di un riferimento a Porfirio nelle nostre due fonti e la storicità dell'interrogante⁸⁸, della formulazione della domanda, del tono e degli argomenti induce, però, a pensare a un oracolo filosofico religioso tardo antico verosimilmente prodotto da un santuario, da identificarsi forse, sulla base di Lattanzio, con il santuario di Didima⁸⁹. La tipologia di preambolo, includente il nome del consultante e la domanda, sono, infatti, tipici degli oracoli didimei⁹⁰, anche se in realtà, come osserva Robinson, non tutti gli oracoli didimei includono la domanda⁹¹. L'oracolo è attestato, oltre che nella *Teosofia*, in due luoghi di Lattanzio (*Div. Inst.* 7.13.6 e *Epit.* 65.6). Per la *Teosofia* e Lattanzio cfr. *supra* p. 155 ss. oracolo 13 E. = I 2 B.. Nel nostro oracolo occorre domandarsi se la *Teosofia* dipenda da Lattanzio o se piuttosto attinga a un'altra fonte. Erbse⁹² ipotizzava una fonte diversa per la *Teosofia* e riteneva il testo di Lattanzio versione peggiore. Dall'analisi del testo si costata una divergenza dei due brani sia per l'assenza nella *Teosofia* del riferimento alla provenienza del santuario e al nome dell'interrogante sia per alcune significative varianti testuali. In particolare al verso 1 a μέχρι μὲν di T corrisponde μὲν μέχρις in Lact.; al verso 3 ad αὐτε λύσιν di T corrisponde ἀνάλυσιν in Lact.; al verso 4 ad εὔρητ' εἰς αἰθέρα di T corrisponde εὔρηται, ἐς αἰθέρα in Lact.; al verso 5 ad ἐς πάντα di T corrisponde εἰς πάντα in Lact.; al verso 6 al τοῦτο δὲ πρωτόγονος di T corrisponde πρωτόγονος γὰρ τοῦτο in Lact.. La divergenza più significativa si nota al verso 2: alla lezione φθαρτὰ, νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀληθόσιν εἴκει di Lattanzio corrisponde nella *Teosofia* φθαρτὸν, ἐοῦσ' ἀπαθῆς

⁸⁶ Wolff 1856, 178.

⁸⁷ Nock 1928, 286, n. 1

⁸⁸ Robert 1967, 58; 1968, 590.

⁸⁹ Freund 2006, 279-281.

⁹⁰ Robert 1968, 598.

⁹¹ Robinson 1981, 207 n. 2.

⁹² Erbse 1941, 13-14.

ταῖς τοῦδ' ἀληθείαις εἴκει, variante che rispecchia una concezione più tarda sull'impassibilità dell'anima. T riproduce, pertanto, una versione posteriore rispetto a Lattanzio e modificata sulla base di nuovi dibattiti filosofici e teologici sull'anima. In T non è riportato nessun commento testuale, mentre nei codici B, P, D delle *Div. Inst.* e in Sedulius si trovano questi *interpretamenta*⁹³:

B, P e Sedulius

anima quidem quamdiu vinculis in corpore tenetur, corruptibiles passiones sentiens mortalibus cedit doloribus; cum vero humanam solutionem velocissimam post corruptum corpus invenerit, omnis ad aethera fertur numquam senescens et manet in aeternum sine poena; primogenita et enim hoc divina disposuit prudentia.

D

anima quidem donum vinculis ad corpus tenetur corruptibiles intellegens passus mortalis doloribus subiacet; cum autem absolute humana magnum corpus carptum habitationem invenerit, in aethere tota fertur qui est semper sine senectute, manet autem super infessa, hoc enim primitia dea ordinavit prudentia.

Il brano oracolare presenta alcuni punti salienti comuni con la concezione di Lattanzio sull'anima. Lattanzio offre quattro prove principali a favore dell'immortalità dell'anima: la prova platonica del *Phdr.* 245C sull'anima automotrice, la similitudine tra Dio e uomo, l'esclusività propria dell'essere umano dell'idea di religione e dell'uso del fuoco, elemento divino. I quattro epiteti connotanti l'anima usati da Lattanzio sono *immortalis*, *aeternus*, *sempiternus*, *perpetuus*⁹⁴. In diversi punti della sua opera Lattanzio discute dell'immortalità dell'anima con argomentazioni di vario genere⁹⁵.

I luoghi più interessanti relativi a una discussione su questa tematica si trovano, però, nel secondo e in ispecie nel settimo libro delle *Divinae Institutiones* e ai capitoli 65-66 dell'*Epitome*. Le argomentazioni di Lattanzio sono in gran parte fondate sul

⁹³ Heck - Wlosok 2011, lxxxix-xciii.

⁹⁴ Perrin 1981, 334.

⁹⁵ Il tema dell'anima è trattato da Lattanzio in diversi luoghi (*Opif.* 16.10 e 18.1; *Div. Inst.* 2.12; 3.13; 7.4.12; 7.5.13-17; 7.12). Si veda Pricoco 1989, 360 n. 23.

pensiero platonico filtrato da Cicerone e sul pensiero filosofico antecedente⁹⁶. In particolare, dopo il capitolo 12 del libro settimo, dedicato alla confutazione delle teorie epicuree riportate da Lucrezio sull'anima, Lattanzio riporta altre testimonianze, a favore dell'immortalità dell'anima, attendibili per i pagani (7.13.2: *neque nunc prophetas in testimonium vocabo, quorum ratio et divinatio in hoc solo posita est, ut ad cultum dei et immortalitatem a deo accipiendam creari hominem doceant, sed eos potius, quibus istos qui respuunt veritatem credere sit necesse*). In primo luogo è riportato un passo attribuito ad Hermes (CH 4.114) riguardo alla natura, mortale e immortale, dell'uomo. La possibilità che questa testimonianza sia annoverata tra quelle filosofiche e non sia ritenuta un degno testimone da parte pagana, induce, per fini protrettrici, a citare anche un *maius testimonium*: quello di Apollo milesio. Infine, vengono citati quali testimoni, con la promessa di riportarli in seguito (Div. Inst. 7.20.2-4), i *Carmina Sibyllina*. Nell'*Epitome*, nuova redazione e non semplice *résumé* dell'opera maggiore, non solo manca il riferimento ad Hermes, ma i *Carmina Sibyllina* vengono citati prima dell'oracolo di Apollo milesio (*quod si cui parum videtur, legat carmina Sybillarum, Apollonis quoque Milesii responsa consideret, ut intellegat delirasse Democritum et Epicurum et Dicearchum, qui soli omnium mortalium quod est evidens negaverunt*). Come ha giustamente affermato Perrin, “démontrer l’immortalité n’est pas pour Lactance une fin en soi, mais que cette démonstration prend son sens à l’intérieur d’une histoire de l’humanité qui, pour lui, est en même temps celle du *dessein* de Dieu sur sa créature”⁹⁷. Rispetto al nostro oracolo ci sono alcuni punti salienti affini:

- 1) l'uomo è costituito da una parte mortale, il corpo, e da una parte immortale, l'anima (Div. Inst. 2.12.3; 7.5.16 e 23);
- 2) data la sua natura immortale, l'anima si eleva al cielo con la morte del corpo (Div. Inst. 2.12.14) e non si dissolve (Div. Inst. 7.12.3, 4, 9, 16; 7.13.1);
- 3) il corpo è come un vaso, ricettacolo o prigione dell'anima (Div. Inst. 7.5.12; 7.8.6; 7.12.10-11 e 21).

Il testo oracolare di Lattanzio presenta, però, come si è visto, alcune sostanziali divergenze rispetto al brano della *Teosofia*. Nella sua opera Lattanzio riporta oracoli

⁹⁶ Per le argomentazioni di Lattanzio a favore dell'immortalità dell'anima si veda Perrin 1981, 334-370.

⁹⁷ Perrin 1981, 342.

pagani quali testimoni di una verità cristiana inerenti tematiche teologiche di rilievo, come si è già notato per il caso dell'oracolo 13 E. (I 2 B.) corrispondente negli ultimi quattro versi a *Div. Inst.* 1.7.1. In particolare, si citano Apollo clario in *Div. inst.* 4.13.11⁹⁸, Apollo milesio in *De ira* 23.12⁹⁹ e in *Div. Inst.* 4.13.11. Quest'ultimo passo risponde a una domanda sulla divinità di Cristo¹⁰⁰.

D'altro canto le discussioni sulla natura e sull'immortalità dell'anima, debitrice dei dialoghi platonici e in particolare del *Fedro* e del *Fedone*, furono all'ordine del giorno nelle argomentazioni filosofiche, divenendo *topos* di scuola. L'anima è dimostrata essere immortale, indistruttibile, invisibile, incorporea, semplice, intellegibile sia in base alla sua origine divina che in base alla vicinanza con l'Intelletto che pensa le idee (Alb. *Did.* 25; Orig. *C. Cels.* 8.49; Tert. *De anima* 14.1, 51.5, 53.2; Plot. *Enn.* 4.7). Le domande sul destino dell'anima erano tipiche dell'uomo tardo-antico. Nel pensiero medio platonico l'anima era considerata limitata dal corpo, ma, ottenuta la liberazione dal corpo, poteva raggiungere il cielo (Max. Tyr. *Or.* 9.6A, 10.9B-C). In seguito, i pensatori neoplatonici discussero animatamente su questa *vexata quaestio*. Porfirio, ad esempio, interrogava Plotino sull'unione dell'anima con il corpo (*V. Plot.* 13.11) chiedendone al maestro le ragioni. Filosofi e pensatori, influenzati dal pensiero platonico, cercarono in differenti maniere di fornire una risposta a questo dilemma intellettuale e morale, dando spesso risposte nettamente dualistiche¹⁰¹. La caduta è considerata ora buona ora malvagia, in virtù delle contraddizioni riscontrabili nello stesso pensiero platonico (Plot. *Enn.* 4.8.1.27): la prima visione, ottimistica (e.g. Plato *Tim.* 39E 3, 41B 7, 92C 6), inserisce la caduta in vista di un completamento dell'universo, di una purificazione e amministrazione delle cose terrestri e di una rappresentazione della vita divina. Questa visione prevede un'Anima del mondo buona e una concezione antropologica positiva: l'anima discende sia per moto spontaneo sia in segno di obbedienza a dio. La seconda visione, invece, da una parte relaziona la caduta a un errore originario, dall'altra prevede un male derivato successivo alla caduta. In base a Platone, la discesa dell'anima è dovuta a una scelta e la risalita al cielo si ottiene solo se l'anima è purificata (solo dopo 10.000 anni finisce il ciclo di metempsirosi). Per Porfirio, l'anima discende sulla terra perché sottoposta da dio a una prova del male,

⁹⁸ Si tratta, in realtà, di tre frammenti, i primi di origine claria, l'ultimo di origine milesia (Pricoco 1989a).

⁹⁹ Agostino (*civ.* 19.23.30-39) cita il testo in latino con l'aggiunta di un ultimo verso.

¹⁰⁰ Pricoco 1989.

¹⁰¹ Ad esempio l'*Axiochus* presenta una risposta dualistica rispetto al pensiero Platonico, cfr. de Vogel 1981, 88-91; per una sintesi delle risposte alla questione cfr. Festugière 1990², III 33-62.

che, se superata, permette il ritorno definitivo al Padre senza ulteriori metensomatosi (Porph. *De regressu animae* fr. 11.1 p. 39.4 Bidez; fr. 11.4. p. 41, 22 B. p. 80). L'errore originario, secondo la sintesi fornita da Giamblico¹⁰², sarebbe dovuto a diverse cause: all'alterità prima in Plotino, alla deviazione negli gnostici, al giudizio erroneo del libero arbitrio in Albino, alla fuga da Dio in Empedocle, al riposo come cambiamento in Eraclito; il male successivo alla caduta sarebbe dovuto al contatto con la materia sia per la materia stessa (Numenio, Cronio) sia per i corpi celesti (Harpocrazione) sia per l'anima vegetativa e la vita irrazionale (Plotino, Porfirio). Nel trattato ermetico *Poimandres* si trovano conciliate entrambe le tendenze: la discesa dell'anima è un desiderio audace e pertanto una colpa, ma è anche una necessità divina. Allo stesso modo Plotino abbraccia le due correnti: da una parte la *πρώτη ἑτερότης* è una *τόλμα*, dall'altra la caduta avviene per una sorta di legge necessaria.

Il nostro testo presenta alcuni concetti rilevanti riguardo alla concezione dell'anima. In primo luogo si presenta l'idea dell'anima vincolata al corpo; in secondo luogo, al verso 3, la morte corporea viene interpretata come una liberazione per l'anima immortale che si eleva subitanea verso l'etere. Tale elevazione, vera e propria *ἄνοδος*, viaggio verso l'alto, è motivo tipico platonico (Tert. *De an.* 54.1, p. 72.26 W.: ... *Itaque apud illum (Plato) in aetherem sublimantur animae sapientes, apud Arium in aerem, apud Stoicos sub lunam*)¹⁰³ e ricorre negli scritti neoplatonici (conoscenza), gnostici (rivelazione)¹⁰⁴, cristiani (Salvatore). A differenza del pensiero platonico non vi è nel nostro brano alcun cenno alla metensomatosi (già rifiutata da Porfirio). Infine l'anima è detta rimanere per sempre senza età e indistruttibile. L'ultimo verso del nostro oracolo ha un colorito stoico: la permanenza eterna dell'anima è ordinata dalla *pronoia* divina. Il nostro brano rispecchia, pertanto, una concezione platonica nel tratteggiare il corpo come prigionia dell'anima e l'elevazione all'etere dopo la liberazione dal corpo. A differenza di Platone, la risalita dell'anima sembra, però, avvenire, una volta liberata dal corpo, in maniera definitiva, esattamente come in Porfirio. Infine una nota stoica è data dal riferimento alla *pronoia* divina. Come si vedrà dai passi paralleli riportati di seguito, una tale concezione non poteva essere ammessa dagli scrittori cristiani che non accettano l'anima come naturalmente immortale né l'idea di un diritto di risalita al cielo (e.g. Tertulliano, Arnobio). In conclusione, nel nostro oracolo non c'è traccia delle

¹⁰² Festugière 1990², III 69-73.

¹⁰³ Festugière 1990², III 119.

¹⁰⁴ Bousset 1901 e Colpe 1970.

teorie sulla preesistenza delle anime né di una sua reincarnazione né delle dottrine salvifiche e iniziatiche secondo le quali vi era un rapporto tra lo statuto morale dell'anima e la sua retribuzione una volta staccatasi dal corpo. Inoltre l'anima è considerata indivisibile e unitaria (come denota l'epiteto *πᾶσα* del verso 4) e procede veloce verso il cielo senza purificazioni graduali (v. 4). La concezione antropologica del nostro oracolo "appare concludersi", come dichiara Pricoco, "nel tradizionale intellettualismo e spiritualismo greco"¹⁰⁵. Già il *Carmen aureum* attribuito a Pitagora si chiudeva con un'apostrofe a Zeus padre (vv. 68-71):

ἀλλ' εἴργου βρωτῶν ὧν εἶπομεν ἔν τε Καθαρμοῖς
 ἔν τε Λύσει ψυχῆς, κρίνων καὶ φράζευ ἕκαστα
 ἠνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.
 ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθεις,
 ἔσσει αἰθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

La concezione pitagorica e platonica fu recuperata nel tardo antico; in particolare, vi sono alcuni testi tardo antichi, concernenti l'anima, molto affini al nostro brano oracolare. Un parallelo interessante, a livello culturale, si trova nelle *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo Atanasio. Lo Pseudo Atanasio (*Quaest. ad Antioch. ἐρώτ. 16 = PG 28.608A*) presenta un ventaglio di *quaestiones* sull'anima e sulla relazione con il corpo (λέγω δὴ, τί αὐτὸ χρῆμά ἐστιν ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ πόθεν αὕτη συνίσταται ἐν τῷ σώματι; καὶ πότε καὶ πῶς τοῦ σώματος χωρίζεται; καὶ τί μέχρι τῆς ἀναστάσεως διαπράττεται;). Alla prima *quaestio* risponde descrivendo la natura dell'anima (ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ ἐστὶν οὐσία νοερὰ, ἀσώματος, ἀπαθῆς, ἀθάνατος;) con un netto rifiuto sia della posizione degli origenisti che ritenevano l'anima un angelo sia dei Manichei che credevano nella preesistenza delle anime ai corpi, considerando l'unione di anima e corpo sulla base delle parole dell'Apostolo (σπείρεται σῶμα ψυχικόν· ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν). La *quaestio* successiva riguarda la morte eventuale dell'anima al momento della morte (πόθεν δὲ δῆλον ὅτι ἐν τῷ καιρῷ τοῦ θανάτου οὐ συναποθνήσκει μετὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ;) e viene spiegata con l'insegnamento di Cristo sulla mortalità del corpo e l'immortalità dell'anima (ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς καὶ Λόγος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς προφανῶς ἡμᾶς διδάσκει τὸ θνητὸν

¹⁰⁵ Pricoco 1988, 190.

τοῦ σώματος, καὶ τὸ ἀθάνατον τῆς ἡμετέρας ψυχῆς). Segue poi la domanda: ποίῳ δὲ ἄρα τρόπῳ ἡ ψυχὴ χωρίζεται ἀπὸ τοῦ σώματος; spiegata con l'idea dei quattro elementi in dissoluzione (τῷ γοῦν καιρῷ τοῦ θανάτου ἐπιτροπῇ τοῦ Θεοῦ, ὑποχωρούντων ἐξ ἀλλήλων τῶν τεσσάρων στοιχείων, ὡς ἂν εἴποις, διαλύονται οἱ τέσσαρες τοῦ οἴκου τοίχοι, καὶ ἀναχωρεῖ ἡ ἔνδον ἀποκεκλεισμένη περιστερὰ, ἡγουν ἡ ψυχὴ· καὶ πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖ τὸ αἷμα, ἡγουν τὸ θερμὸν καὶ ζωτικόν). L'autore tratta poi della morte, dell'*anastasis*, del premio per le anime buone e delle punizioni per le anime malvagie e delle anime degli angeli.

L'elevazione dell'anima al cielo o all'etere ricorre in diversi epigrammi dell'*Antologia Palatina* (e.g. 7.337.8: ἐς οὐρανίας γὰρ ἀταρπούς / ψυχὴ παπταίνει σῶμ' ἀποδυσασμένη; 8.33.1: ψυχὴ μὲν πτερόεσσα πρὸς οὐρανὸν ἤλυθε Νόννης, / σῶμα δ' ἄρ' ἐκ νηοῦ Μάρτυσι παρθέμεθα; 9.207.2-3: ὄφρα κεν εἰσαφίκηαι ἐς οὐρανίους κενεῶνας / ψυχὴν ὑψικέλευθον ἐλαφρίζων ἀπὸ γαίης; *App. Anth.* VI 245.4 Cougny: Β]ῆ γάρ μοι ψυχὴ μὲν ἐς αἰθέρα καὶ Διὸς αὐλάς). Nell'epigramma di Apollonio di Tiana¹⁰⁶ (*AP* 10.88.1-4) è scritto:

[σῶμα τά]φος Τυάνων, τὸ δ' ἐτήτυμον οὐρανὸς αὐτὸν
[δέξαθ' ὄ]πως θνητῶν ἐξελάσει πόνους.

Infine, in un epigramma attribuito a Pallada è scritto:

σῶμα πάθος ψυχῆς, ἄδης, μοῖρ', ἄχθος, ἀνάγκη
καὶ δεσμὸς κρατερὸς καὶ κόλασις βασάνων.
ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τοῦ σώματος ὡς ἀπὸ δεσμῶν
τοῦ θανάτου, φεύγει πρὸς θεὸν ἀθάνατον.

Ricordo, inoltre, alcuni passi oracolari affini al nostro testo. Nella *Vita di Apollonio di Tiana* è citato un oracolo che suona così (*V. Apoll.* 8.31):

ἀθάνατος ψυχὴ κοῦ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας,
ἢ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θεὸς ἵππος,
ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἡέρι κούφῳ
δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην·

¹⁰⁶ Jones 1980, 191; Dsielska 1986, 64-66.

σοι δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὅ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις;

ἢ τί μετὰ ζωοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις.

In questo brano non solo si parla della *pronoia*, dei *desmoi*, ma ricorre un'espressione identica al v. 3 del nostro oracolo. Questo oracolo sembra, infatti, riecheggiare il nostro testo.

In una profezia, riportata da Flegonte di Tralle, la Sibilla Eritrea dichiara che Apollo (*De longaevis* 6.1.134-138 Stramaglia):

ψυχὴν ἐκλύσει δεσμευομένην ἐνὶ λυγρῶ

σώματι, σαρκοτυπεῖ διοϊστεύσας γεγαυῖαν.

ἔνθ' ἄρα μοι ψυχὴ μὲν ἐς ἡέρα πωτηθείσα,

πνεύματι συγκραθείσα βροτῶν εἰς οὔατα πέμψει

κληδόνας ἐν πυκνοῖς αἰνίγμασι συμπλεχθείσας.

Nelle *Sententiae* dello Pseudo Focilide è riportato un concetto simile (vv. 103-108 Young):

καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν

λείψαν' ἀποικομένων· ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται.

ψυχαὶ γὰρ μίνουσιν ἀκήριοι ἐν φθιμένοισιν.

πνεῦμα γὰρ ἐστὶ θεοῦ χρῆσις θνητοῖσι καὶ εἰκῶν·

σῶμα γὰρ ἐκ γαίης ἔχομεν κάπειτα πρὸς αὐτὴν γῆν

λυόμενοι κόνις ἐσμέν· ἀπὸ δ' ἀνὰ πνεῦμα δέδεκται.

In un'epistola di Agostino si attesta che un amico medico, Gennadio, fu indotto a credere nell'immortalità dell'anima in seguito a un sogno (*Ep.* 159. 3-4: *dubitabat (...)* *utrum esset ulla vita post mortem*).

Nella *Vita di Plotino* (22)¹⁰⁷ si riporta un oracolo di Apollo dato ad Amelio che risponde alla questione sul destino dell'anima di Plotino: ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἢ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν (...) ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν. Rispetto al nostro testo si possono riscontrare alcuni tratti affini: la

¹⁰⁷ Goulet 1982.

concezione del corpo come legame al v. 24: δεσμόν ὅτ' ἐλύσαιο δεσμόν ἀνάγκης ἀνδρομέης e addirittura in seguito come σῆμα, σκῆνος (vv. 45-46: νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαιο, σῆμα δ' ἔλειπας ψυχῆς δαιμονίης) e il riferimento all'αἰθήρ (v. 51) come tratto caratterizzante la meta delle anime beate dopo la morte.

Nel V sec. d. C., Stobeo (*Anth.* 1.49.46) riporta un oracolo sulla *diagogé* delle anime dopo l'esodo del corpo (περὶ τῆς τῶν ψυχῶν διαγωγῆς μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἔξοδον· χρησμός) che recita:

Σῶμα λυθὲν ψυχὴν τε λιπὸν καὶ γαῖα γενηθὲν
οὐκέτι πως βιώτοιο παλίνδρομον οἶδε κέλευθον,
ἀλλὰ τὸ μὲν λυθὲν ἐστὶ κενὴ κόνις, ἢ δὲ πρὸς αἴθρην
σκίδνεται, ὀππόθεν ἦλθε, μετήγορος εἰς αἰθέρ' ἀπλοῦν.
Ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου γεννώμενος ἠδ' ἀναβλαστῶν
ψυχοῦται γονίμου φύσεως ἀροτρεύμασι καινοῖς.

Il tema della risalita dell'anima al cielo ricorre in diverse iscrizioni funerarie (*CIG* 1066, 1067, 2161B, 3510; 938, *Inscr. Cypria* 2647, 3027, *Smyrn.* 3398, *Rom.* 6301, 6283). Elevazioni dell'anima al cielo riguardano soprattutto i filosofi.

Marino (V sec. d.C.) riporta un oracolo pronunciato da Proclo in sogno che recita (*V. Procl.* 696-698):

Ψυχὴ μοι πνεῖουσα πυρὸς μένος εἰλήλουθεν,
καὶ νόον ἀμπετάσασα πρὸς αἰθέρα πυρσοέλκτος
ὀρνυται, ἀθανάτης δὲ βρέμει πολυτειρέα κύκλα.

Infine nella *Chronica* Eunapio cita un oracolo sulla morte dell'Imperatore Giuliano (fr. 26 Müller = *Exc. De Sent.* 29; pp. 82, 20-26 Boissevain, cfr. anche *App. Anth.* VI 266 Cougny e *Suda* ι 437 s.v. Ἰουλιανός):

ἀλλ' ὁπότε (ὁπότεν *Suda*) σκήπτροισι τεοῖς Περσῆιον αἶμα
ἄχρι Σελευκεῖης κλονέων ξιφέεσσι δαμάσσης,
δὴ τότε σὲ πρὸς Ὀλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα

ἀμφὶ θυελλείησι κυκώμενον ἐν στροφάλιγξι,

λυσάμενον (ρίψαντα S.) βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην.

Ἐξεις δ' αἰθερίου φάεος πατρώιον ἀυλήν,

ἔνθεν ἀποπλαγχθεὶς μεροπήιον ἐς δέμας ἤλθεσ.

Preambolo

μένει ἢ ψυχὴ μετὰ θάνατον ἢ διαλύεται La domanda di stampo filosofico sul destino dell'anima dopo la morte è particolarmente diffusa nel tardo antico (cfr. *supra*). In particolare Giamblico in *De Myst.* 1.10.19-23 si chiede: τί δὲ τῆς εἰς φθορὰν ἀγούσης λύπης ἢ διαλυούσης τὴν τοῦ σώματος ἁρμονίαν μετέχει, σώματος οὔσα παντὸς ἐκτὸς καὶ τῆς περὶ τὸ σῶμα μεριζομένης φύσεως, τῆς τε κατιούσης ἀπὸ τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἁρμονίας εἰς τὸ σῶμα παντάπασιν οὔσα χωριστή;

ἀπεκρίθη οὕτως Per la formula cfr. il preambolo a *Theos.* 38 E. (I 35 B.). Lattanzio cita quest'oracolo in *Div. inst.* 7.13.6 e nell'*Epit.* 65.6. Nel primo passo è introdotto quale *testimonium maius*; nel secondo è introdotto dalla domanda: *sed quid argumentis colligimus aeternas esse animas, cum habeamus testimonia divina?* Nel primo passo si specifica che il quesito viene posto da un certo Polites ad Apollo milesio: *Polites quidam consuluit Apollinem Milesium, utrumne maneat anima post mortem an dissolvatur, et respondit his versibus.* Nel nostro preambolo non sono riportati né il nome del consultante né la specificazione di Apollo quale milesio. Il quesito riportato da Lattanzio è, però, una traduzione letterale della versione greca: *utrumne maneat anima post mortem an dissolvatur* traduce il nostro *πότερον μένει ἢ ψυχὴ μετὰ θάνατον ἢ διαλύεται*. Secondo gli studi del Robert sulle monete greche, il nome Polites, pur ricorrendo già in Omero (*Il.* 2.791; 24.250; *Od.* 10.224), non era molto comune. Esso era diffuso in due aeree geografiche: la Tessaglia e la zona dalla Focea a Cnido (Robert 1967, 58 e 1968, 590). Il nome appare, in effetti, in diverse iscrizioni di Didima e Mileto databili tra il II sec. a.C. al III sec. d.C.: Marco Antonius Polites Trublichus, ad esempio, fu profeta di Apollo a Didima nel 17-16 a.C. (*I. Did.* II 234). Cfr. Robert 1967, 44, 48, 58. Nel 1975 Peter Herrmann pubblicava un'iscrizione, databile al 177 d.C., consistente in una lettera inviata dagli Imperatori Marco Aurelio e Commodo in risposta alla richiesta da parte degli abitanti di Mileto di instaurare le feste *Didymeia Commodeia*. In testa ai quattro ambasciatori inviati a Roma dalla città di Mileto compare il nome di Αἰλιανὸς Ἀσκληπιάδης Πολίτης, da identificare con un uomo che compare sulle monete milesie di Marco Aurelio, Faustina e Commodo; secondo Robert la famiglia di Eliano sarebbe testimoniata anche nella caria Keramos (1967, 42-44). Su due Polites della città di Mileto correlati a una funzione profetica, ma non al nostro Polites cfr. Herrmann 1975, 155. Sulle monete milesie il nome Polites si trova accostato a Flavio Andrea, ambasciatore insieme al Polites della suddetta iscrizione. In virtù della

presenza di nomi di consultant identificabili con persone storiche in altri preamboli della *Teosofia* (e.g. 22, 23 E. = I 19, 20 B.) e della diffusione di questo nome in zona didimea, Robert riteneva questi oracoli quali autentici testi di provenienza didimea (1968, 585). In ultimo, l'ipotesi di un'identificazione tra il Polites dell'iscrizione milesia e quello del nostro oracolo è stata avanzata da Lane Fox (2006 [tr. it.] 204).

Testo

v. 1 δεσμοῖς La concezione del corpo come ostacolo e legame dell'anima è tipica del pensiero platonico (*Phd.* 65A, 66B, 81E, 82E, 92A; *Tim.* 43A); solo con la liberazione e lo scioglimento dell'anima del corpo, procurata dai sapienti in parte già in vita, si può conseguire la saggezza (*Phd.* 65A). In particolare nel *Fedone* (67C-D) si dichiara che la purificazione consiste nell'abituare l'anima a sciogliersi dai vincoli del corpo: κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὃ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; L'idea dell'anima come legata-vincolata al corpo (v. 1), rispecchiante il pensiero platonico sia nella metafora del vincolo (*Phd.* 82E, 83D, 84A, 92A) che in quella del σῶμα-σῆμα (*Cra.* 400C, *Grg.* 493A) di matrice orfico-pitagorica, è ripresa da Plotino (*Enn.* 2.9.7.11; 4.3.12.9, 4.8.1.30-35, 4.8.3.4, 4.8.4.22, 4.8.4.29), da Porfirio (*Marc.* 33 (ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλία, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσεσι καὶ ἡδυπαθείαις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις), da Proclo (e.g. *In Tim.* I p. 22.3 Diehl; *In Alc.* 108.15 Segonds), dagli scrittori cristiani (*Meth. Res.* 1.29, *Hipp. Haer.* 7.38; *Tert. An.* 53.3; *Arn.* 2.37) e, in senso dualistico, dagli gnostici. Nell'inno 4, Proclo esorta gli dei della sacra saggezza a impedire che Ποινή trattenga l'anima caduta nella generazione nei legami della vita (vv. 12: βίου δεσμοῖσι πεδήση). Negli scrittori cristiani a volte è l'anima a essere vincolo del corpo che ne è un ostacolo (e.g. *Tat. Orat.* 15.16.21 Schwartz; *Orig. Princ.* 1.8.1; *Gr. Naz. De filio* 8.5 Barbel; *Fr. ex or. contra astronomos* PG 36.675A), altre volte essa è legata dal corpo. In *Rom.* 8.21-23, ad esempio, il corpo è inteso come una prigionia e la fine della vita terrena come una redenzione (cfr. De Vogel 1981, 93); Origene stesso avrebbe chiamato il corpo δέμας per il fatto che lega (διὰ τὸ δεδέσθαι) l'anima (*Or. ap. Epiph. Pan.* 64.4.6). In Sinesio si citano spesso i legami della materia e del corpo (*H.1.381-383, 731-733: ὄφρα δὲ ζωᾶς / ὕλοδιαίτου / δεσμοῖσι μένω; 2.288*

(τὸν μετὰ δεσμούς), 9.93. Cfr. Seng 1994, 256-257. Il termine ricorre anche in contesti oracolari. Nell'oracolo di Plotino riportato nella *Vita di Plotino* si legge (vv. 12-13): ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης ἀνδρομέης. Ancora nell'oracolo riportato nella *Vita di Apollonio di Tiana* 8.31 è detto: ἀθάνατος ψυχὴ καὶ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας, / ἢ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θεὸς ἵππος. Ugualmente in *CH* 7.2-3 il corpo è detto catena della corruzione e carcere tenebroso (τὸν τῆς φθορᾶς δεσμὸν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον).

πρὸς σῶμα κρατεῖται / φθαρτόν La preposizione πρὸς ha valore di luogo, equivalente a ἐν più dativo, o di causa. Il testo di Lattanzio presenta una variante: l'epiteto non è φθαρτός riferito al corpo (per il corpo come φθαρτόν cfr. Plot. *Enn.* 2.1.2.23, 4.4.29.20), ma φθαρτά riferito ai πάθη. Il verbo κρατέω connota sia l'idea dell'anima contenuta nel corpo che della dominazione (Pricoco 1988, 179). In *CH* 1.15 è scritto: καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δούλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ ἄπνος ἀπὸ ἀύπνου κρατεῖται. In questo passo l'uomo è posseduto dal sonno e necessita di un risveglio spirituale per la salvezza. Cfr. anche *CH Ascl.* 7 ss.

v. 2 ἐοῦσ' ἀπαθής Sulla base della versione di T, l'anima è presentata come ἀπαθής, anche se cede alle sofferenze del corpo; secondo la versione di Lattanzio, invece, l'anima pensa pene corruttibili e cede alle sofferenze mortali. La prima teoria risente di una concezione neoplatonica e cristiana. In particolare si deve a Plotino la netta scissione tra la parte nobile e quella materiale dell'uomo e la considerazione delle anime particolari come libere dalle passioni terrene (e.g. *Enn.* 3.6.1-5); in seguito, Proclo, pur non negando un coinvolgimento delle anime nelle passioni, separò nettamente la parte divina e celeste dell'uomo da quella materiale (*Inst. Th.* 186 Dodds: πᾶσα ψυχὴ ἀσώματός ἐστιν οὐσία καὶ χωριστὴ σώματος; 187: πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος; *In Alc.* 103.21 ss. Segonds: θεῖα μὲν ἐστὶ τὰ ψυχικά, ἀνθρώπινα δὲ τὰ θνητά). Oltre alle controversie filosofiche, anche quelle religiose contribuirono ad accendere il dibattito sull'impassibilità dell'anima. A partire dalle discussioni, derivate dalla polemica ariana, sull'Incarnazione, sul rapporto tra λόγος e σὰρξ e sull'anima, il tema dell'impassibilità dell'anima e della sua natura divina in un corpo divenne centrale. Inoltre l'ascesi monastica e la diffusione dell'immagine del monaco come

ἀπαθής corroborò l'idea dell'impassibilità dell'anima (e.g. Evagr. Pont. *Pr.* 56, 81). In un passo del *Practicus* (53.4) Evagrio Pontico dichiara: ἴσασι γὰρ τὴν χάριν τοῦ Δημιουργοῦ οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν διὰ τοῦ σώματος τούτου κτησάμενοι. L'ἀπάθεια permette l'accesso al regno dei cieli (*Pr.* 2.1). Nello Pseudo Atanasio troviamo la definizione dell'anima quale essenza impassibile (*Quaest. ad Antioch.* ἀπόκ. 16 = PG 28.608A): ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀσώματος, ἀπαθής, ἀθάνατος (cfr. *supra*). Una discussione sulla possibilità che l'anima sia o meno ἀπαθής si trova anche nell'opera *De natura hominis* (2.21.21) del cristiano Nemesio, vescovo di Emesa, nella quale si propone una sintesi delle due visioni, neoplatonica e aristotelica, a favore della prima, in nesso con la tesi plotiniana della corporeità come coscienza che l'anima ha di sé come limite. Cfr. Adorno 1992, 333; de Vogel 1981, 90-91. L'idea dell'anima ἀπαθής ricorre anche in altri autori, e.g. Theophr. *De pietate* fr. 8.21 (anche *ap.* Porph. *De abst.* 2.61.2). Un contesto particolarmente fecondo per questi dibattiti teologici e filosofici fu proprio Alessandria. Nel *De Trinitate* (3.1 = PG 39.773A) si trova una dichiarazione affine al nostro testo:

ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐν τῷ νοητῷ ἀπαθὴς ὑπάρχουσα, τοῦ παθαίνεσθαι ποτε αἰτίαν ἔχει τὸ σῶματι συνεῖναι, καὶ τὴν ἰδίαν αὐτῆς προαίρεσιν, ἣτουν τῆς γνώσεως τὴν ἔφεσιν. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα ἐναποκεκλεισμένην ἔχον αὐτὴν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ἐν τυφλῷ φρουρίῳ, διὰ τῶν ὑλικῶν παθῶν ἀπορρήγνυει τῆς τοῦ Θεοῦ ὁμιλίας, καὶ καταφέρει πρὸς γῆν καὶ τὰ γῆς, οἶμαι, φροντίσματα· καὶ οὕτω κατακρατεῖν ἐπιχειρεῖ τῆς φύσει κρείττονος, καὶ τοσοῦτῳ κρείττονος, ὅσον τὸ ἀθάνατον τοῦ θνητοῦ.

Similmente in Cirillo ricorrono asserzioni sull'anima impassibile, ma partecipe alle sofferenze del corpo: l'anima percepisce le sofferenze del corpo e se ne conduce, senza, però, soffrire nella sua propria natura. Per un'analisi del pensiero di Cirillo si veda Pricoco 1988, 200; Jouassard 1957. Nella versione fornita da Lattanzio, φθαρτὰ νοοῦσα πάθη, troviamo una sequenza agg.+verbo+sost. seguita dalla sequenza agg.+sost.+verbo. L'anima pensa le passioni e non è pertanto, a differenza della versione di T, impassibile. Il verbo νοέω ha una pregnanza filosofica e religiosa viva nei testi tardo-antichi (Pricoco 1988, 180-181). I πάθη non sono mai positivi, ma indicano le passioni, affezioni che guastano l'anima (e.g. *CH* 10.15; Clem. Al. *Protr.* 11; Thdt. *Aff.* 5.76). L'epiteto φθαρτός può avere, oltre al senso, di corruttibile, un senso causativo: le passioni umane corrompono l'anima. Nel commento di Temistio al trattato sull'anima aristotelico ricorre la definizione delle affezioni come φθαρτά: ἐν τῷ Εὐδήμῳ, ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει, τῆς

ψυχῆς τι καὶ αὐτὸν ὄντα, φθαρτὰ δὲ τὰ πάθη καὶ τὸν τούτοις ἐνόντα λόγον, ὃν Ἀριστοτέλης παθητικὸν νοῦν ὀνομάζει (*In Arist. libros de anima* vol. 5.3, p. 107.6 Heinze). La concezione dell'anima come non impassibile risale ad una cultura generale penetrata nella cultura tardo antica (Pricoco 1988, 181). Nel *Corpus hermeticum*, ad esempio, solo Dio, l'Intelletto assoluto, è ἀπαθής (*CH* 2.12), mentre tutti gli altri esseri anche incorporei sono passibili (*CH* 12.11); negli *OC* i mortali pensano secondo il proprio corpo e non possono accedere in questo modo al divino (116 des Places). A favore della lezione di Lattanzio come originaria vi sono ragioni di ordine stilistico e concettuale. A livello stilistico nella versione della *Teosofia* si crea non solo un *enjambement* di φθαρτόν rispetto a σῶμα, ma anche una zeppa con τοῦδε; a livello concettuale Lattanzio presenta concezioni tipiche della dottrine platonica e gnostico-ermetica rispetto a una nuova riflessione neoplatonica e cristiana riflessa nel testo della *Teosofia*.

ταῖς τοῦδ ἀλγηδόσιν εἴκει In T si scrive che l'anima cede alle sofferenze del corpo, mentre in Lattanzio si specifica che cede alle sofferenze mortali. Il termine ἀλγηδών di uso poetico indica le sofferenze fisiche e morali. Nell'omelia 3.7 (*PG* 31.216B) di Basilio di Cesarea, l'anima è detta accogliere le sofferenze dal corpo:

πῶς δέχεται μὲν τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, δέχεται δὲ ἀλγηδόνας ἀπὸ τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ.

Similmente in *CH* 6.3 le ἀλγηδόνες sono segnate tra le affezioni del corpo.

v. 3 ἡνίκα δ' αὖτε λύσιν βροτέην* Buresch, seguito da Erbse e Robinson, correggeva βροτέην in βρότεον riferito al corpo. La lezione trādita, presente anche in Lattanzio, si può, invece, conservare (così Sedulius, Wolff, Beatrice): si tratta della dissoluzione mortale dopo che il corpo si è consunto. Vi è forse una voluta anfibolia con l'epiteto riferibile sintatticamente alla λύσις e per ipallage, al corpo. Il lemma λύσις di T è una banalizzazione e la formula ἡνίκα δ' αὖτε, ricorrente in un componimento di Doroteo (*Doroth. Fr. Gr.* 386.19 Pingree; *Heph. Apot.* 258.2 Pingree), è probabile corruzione di ἡνίκα δ' ἀνά di Lact. (*ΗΝΙΚΑΔΑΝΑΛΥΣΙΝ > ΗΝΙΚΑΔΑΥΑΛΥΣΙΝ > ΗΝΙΚΑΔΑΥΤΕΛΥΣΙΝ*). Il termine ἀνάλυσις, insieme al più frequente διάλυσις, indica la dissoluzione ed è qui impiegato nel senso di liberazione. L'idea della dissoluzione del corpo e dell'anima indissolubile, di matrice stoica, è espressa da Platone che impiega il termine διάλυσις (*Grg.* 524B; *Phd.* 88B). Lo stesso lemma ritorna nel *CH* (8.1,4; 10.15;11.14; 12.15 e 16; 16.9; 24.41), mentre ἀνάλυσις compare solo in *CH* 1.24. Negli

scrittori cristiani il termine ricorre in diversi passi (e.g. 2 *Tim.* 4.6; 1 *Clem.* 44.5; Gr. Naz. *Or.* 7.21, *PG* 35, col. 784A; Pall. *h. Laus.* Prooem. 4). Cfr. Pricoco 1988, 183-184.

μετὰ σῶμα μαρανθέν Il verbo μαράϊνω indica l'essere consunti dalla vecchiaia (e.g. Nonn. *Dion.* 7.41) o dalle malattie. La clausola si trova anche nell'oracolo riportato da Filostrato nella *Vita di Apollonio di Tiana* 8.32 (cfr. *supra*).

v. 4 ὠκίστην L'aggettivo indica la velocità dell'ascesa, senza che si alluda a una purificazione graduale verso il cielo secondo le teorie gnosticizzanti (Pricoco 1988, 189).

εὔρητ' εἰς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται L'etere può essere inteso in senso generico o specifico per la zona tra l' οὐρανός e l' ἀήρ o il quinto degli elementi (Pricoco 1988, 186). Con πᾶσα si allude all'indivisibilità dell'anima in contrasto con le teorie che sostenevano la persistenza di una parte dell'anima nel corpo fino alla sua distruzione nel tempo (e.g. Tert. *De an.* 51.1).

v. 5 αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' ἐς πάμπαν ἀτειρής L'epiteto omerico ἀγήραος (*Od.* 5.136, 7.257, 23.336) è impiegato come attributo di Dio, del cielo, degli angeli, dell'Eone primario gnostico, delle anime (Pricoco 1988, 185). Nel *Corpus hermeticum* il monarca invita le anime a servire il suo potere regale che non conosce vecchiaia (fr. 23.38.6: τὴν ἀγήρατόν μου σκηπτουχίαν θεραπεύετε). L'essere senza vecchiaia è, infatti, tratto tipicamente divino; spesso ricorre la clausola omerica ed esiodea ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ (*Il.* 2.447, 8.539; *Od.* 5.218, 7.94 e 257, 23.336; *h. Cer.* 2.242, 260, 5.214; Hes. *Th.* 949). Dalla connotazione dell'essenza divina si passa a descrivere con gli stessi tratti l'anima. Presso lo Pseudo Focilide l'anima è definita: ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ζῆτι διὰ παντός (v. 115:); presso Vettio Valente (*Anth.* 9.1.42-45) si riportano estratti di saggezza orfica secondo la quale l'anima è senza vecchiaia:

ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται. καὶ ἄλλως·

ἀέρα δ' ἔλκοντες ψυχὴν θεῖαν δρεπόμεσθα. ἄλλως·

ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἐκ Διός ἐστιν. ἄλλως·

ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά.

In Clemente Alessandrino Dio stesso è definito ἀθάνατος καὶ ἀγήρω (Str. 5.11.68.2). L'epiteto ἀτειρής, tipicamente omerico (e.g. Il. 7.247), evidenzia ulteriormente l'indistruttibilità dell'anima. L'espressione ἐς πάμπαν sottolinea l'eternità tanto che Buresch (1889, 106 n. 7) traduceva con *in aeternum* citando Ps. Manetho *Apotel.* 3.149; 6.271; Luc. *Syr. D.* 30.14 e 55.14.

ν. 6 τοῦτο δὲ πρωτόγονος θεία διέταξε πρόνοια Il primo epiteto πρωτόγονος è tipico delle cosmogonie orfiche per designare l'archetipo di ogni esistente e viene impiegato poi per Cristo, Adamo, gli arcangeli, il demonio, il caos. Cfr. Pricoco 1988, 188. Nonno impiega l'epiteto per il caos (*Dion.* 7.111), Phanes (*Dion.* 9.141; 12.34) e per Adamo (*Par.* 19.90). Il secondo aggettivo è attribuito di ogni ipostasi provvidenziale (e.g. Eur. *Ph.* 637). Infine, il verbo διατάσσω appartiene al linguaggio epico-religioso e indica l'ordinamento dettato dalla divinità (e.g. Hes. *Op.* 276, cfr. *Theos.* 12 E. = I 1 B.); con πρόνοια si allude a un concetto stoico, recuperato anche nel pensiero gnostico-ermetico (*CH* 1.19). Il termine compare anche in *Theos.* 20 E. (I 17 B.).

38 Erbse = I 35 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι πυθομένου τινός, εἴ γε εἷς ὁ ἄρρητος θεός (320), ἀπεκρίθη ὁ Ἀπόλλων οὕτως·

Εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ θεός, δς κύκλα δίνης
οὐρανίης θεσμοῖσιν ὀρίσσατο καὶ διέκρινεν
ῥαῖς καὶ καιροῖς ἰσοζυγέοντα τάλαντα,
νείμας ἀλληλοῦχα τροπαῖς φιλοτήσια δεσμά·

325

5 ὄν Δία κικλήσκουσι, δι' ὄν βιοτήσιος αἰών,
Ζῆνα δὲ παγγενέτην, ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς,
αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἕόντα καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἕν ἰόντα.

328 ἐν αὐτῷ Bur. (cf. test.), εἰς αὐτὸν T

Traduzione

Un tale domandò se il dio ineffabile è uno, Apollo rispose così:

Un solo dio c'è in tutto il cosmo, che ha stabilito i cerchi del vortice celeste in norme e che ha distinto le bilance ben equilibrate in tempi e in stagioni, avendo distribuito in rivolgimenti i legami di amore in modo che siano connessi;

- 5** lui che chiamano Zeus, per mezzo del quale *aion* vitale esiste, Zeus generatore di tutto, dispensatore del soffio che dà vita, che è sé stesso in sé stesso e che va dall'uno all'uno.

Preambolo

πυθομένου τινός Cfr. preambolo oracolo 37 E. (I 34 B.).

εἴ γε εἷς θεός La domanda riguarda l'unicità di dio.

ἀπεκρίθη ὁ Ἀπόλλων οὕτως Per la formula vedi *supra* p. 372, oracolo 37 E. (I 34 B.).

Testo

v. 1 εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ θεός Per la formula εἷς θεός si veda *supra* l'oracolo 31 E. (I 28 B.) e p. 158 n. 38. La stessa formula incipitaria ricorre in un oracolo di tipo astronomico tratto da Porph. *De Phil.* fr. Smith 324 (p. 141 Wolff, anche in *App. Anth.* VI 165.1 Cougny): εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ κύκλος κτλ. Simile anche l'espressione in Nonn. *Dion.* 12.44: εἰν ἐνὶ πάντα.

κύκλα δίνης οὐρανίης La forma del neutro plurale ionica per il maschile plurale κύκλους ricorreva già in Omero (*Il.* 5.722, 18.375) per indicare le ruote del carro. Con κύκλα si designano in senso astronomico i cicli della luna (Mosch. *Eur.* 88; Dion. Per. 270; *Or. Sib.* 4.57; *AP* 9.24.1-2; *App. Anth.* VI 120.1 Cougny; Nonn. *Dion.* 4.279, 5.194, 16.163, 24.198, 25.307, 36.477, 38.34 e 228, 41.380 e 410), i cerchi delle corna della luna (Nonn. *Dion.* 1.221), i cicli del sole (Arat. *Phaen.* 1.753; Aes. *A.P.* 10.123.4; Max. *II. κατ.* 4.30), gli archi di Iride (Nonn. *Dion.* 2.203), i cerchi delle stelle fisse (Arat. *Phaen.* 1.461). Nell'oracolo di Plotino si ha il nesso: ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα (Porph. *V. Plot.* 22, v. 36). Il termine è impiegato anche, per i cicli del tempo, nel frammento orfico 338.4 Bernabé (fr. 224.4 Kern). In un passo delle *Dionisiache* (38.235) si designano così i cerchi delle orbite celesti (Nonn. *Dion.* 38.235): οὐρανίων ἐλίκων πολυκαμπέα κύκλα διώκων. Similmente nel nostro caso s'intendono designare i cerchi del vortice del cielo ovvero delle orbite. Con δίνη si indica un vortice di acqua, di vento o un turbine celeste (Emped. I 31 B 35.4 D.-K.; Plato *Phd.* 99B). In Euripide (*Alc.* 245) compare l'espressione οὐράνιαί τε δῖναι νεφέλας δρομαίου. Nel frammento orfico 539.1 Bernabé (fr. 236.1 Kern) si nomina in riferimento al sole il τηλεπόρου δίνης ἐλικαυγέα κύκλον; in *Orph.* fr. 541.13 B. (fr. 238.13 K.) abbiamo: (...) δίνησι ἐλισσομένη κατὰ κύκλον e *Ibid.* 287.2 B. (fr. 115 K.): κύκλον (...) Ὠκεανοῖο ὄς γαῖαν δίνησι περίξ ἔχει ἀμφιελίξας.

v. 3 ὄραις καὶ καιροῖς Per l'azione divina nelle stagioni cfr. *supra* p. 322, commento al v. 5, oracolo 27.232 E. (I 24.201 B.).

ἰσοζυγέοντα τάλαντα Il verbo ἰσοζυγέω ricorre in Nic. *Th.* 908 e *AP* 10.16.3. L'espressione deriva probabilmente dall'equipollenza tra ἰσοζύγος e ἀτάλαντος (e.g. Hesych. α 8000). Per l'equilibrio determinato dalla divinità cfr. l'oracolo 27.236 E. (I 24.205 B.). L'aggettivo regge il dativo. Questi versi ricordano Io. *Gaz. T.mundi* 2.324-329 dove il Cosmo crea un equilibrio:

(...) ἁρμονίης δὲ
μέτρον ἔχων ῥιζοῦτο καὶ ὄπασε μέτρον ἐκάστωι
ἀενάων ἐτέων ἔλικα δρόμον ἠνιοχεύων,
τηλεπόρωι σοφίηι κοσμήτορι πάντα φυλάσσων·
καὶ μεθέπων σύμπαντα σοφῆι πλάστιγγι πορείης
δεξιτερῶι ποδὶ πῆξε καὶ ὀκλάζουσαν ἐλέγξας
ἔσβεσε νικήσας ἄλογον Φύσιν.

Anche in Nonn. *Dion.* 1.183 ricorre il motivo dell'equilibrio del giorno e della notte: ἀμφιταλαντεύοντος ἰσόζυγον ἡμᾶρ ὀμίχλη. Nel nostro testo il riferimento alle bilance allude probabilmente agli equinozi e con τροπαί si allude ai solstizi.

v. 4 ἀλληλοῦχα Con ἀλληλοῦχος si indica in Epicuro la connessione tra atomi (*Ep. ad Pit.* 2.99.4). Esichio chiosa τὰ ἀλληλοῦχα con τὰ ἀντιπεπλεγμένα.

τροπαίς φιλοτήσια δεσμά L'espressione appartiene a un linguaggio erotico: con δεσμά si designano qui i vincoli di amore (e.g. Nonn. *Par.* 15.39: δεσμὸν ἐμῆς φιλότητος); ugualmente l'epiteto φιλοτήσιος è impiegato in contesti erotici e amicali (e.g. *Od.* 11.246, *Plut. Quaest. conv.* 654C; Nonn. *Dion.* 48.546 e 758). Si ha dunque nello stesso verso l'impiego di un termine filosofico accanto ad uno prettamente erotico.

v. 5 δν Δία κικλήσκουσι, δι' δν βιοτήσιος αἰών Si tratta di un collaudato gioco etimologico che mette in relazione Δία con διά forse già presente in Esiodo (*Op.* 2-3). La divinità è detta Δία, per il fatto di essere causa di tutto (δι' δν) e Zeus per il fatto di dare vita a tutto (ζῆν). Crisippo riporta le due paretimologie separatamente: Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδοκέναι τὸ ζῆν. Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα (II 1062 SVF *ap.* *Stob. Anth.* 1.1.26); Δία μὲν γάρ φασι δι' δν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ

ζῆν κεχώρηκεν (II 1021 *ap.* Diog. Laert. *V. phil.* 7.147.6). In un secondo tempo le due paretimologie sono congiunte nell'interpretazione di Zeus come causa della vita. Nel *Cratilo* Platone spiega Zeus come causa del vivere per il quale tutto è stato fatto (396A-B: συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει· διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἐν ὃν τὸ ὄνομα, τῷ “Διὶ” καὶ τῷ “Ζηνί”). Nel trattato pseudo aristotelico noto come *De mundo* si trova già questa conflazione: εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν, ἅπερ αὐτὸς νεοχομῷ. Καλοῦμεν γὰρ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς ἂν εἰ λέγοιμεν, δι' ὃν ζῶμεν (7.401A, il passo è riportato anche da Stob. *Anth.* 1.1.36.47-49). Allo stesso modo nella *Lettera di Aristeia* a Filocrate (16) abbiamo la seguente esegesi: τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ, προσωνομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ' οὐκ ἀνοικεῖως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι' ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται, τοῦτον ἀπάντων ἠγεῖσθαι τε καὶ κυριεύειν. Infine nel *Commento al Timeo* (I p. 315.4-8 Diehl) Proclo dichiara: ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ὁ Πλάτων ταύτας ἔχει τὰς ἐννοίας περὶ τοῦ μεγίστου Διός, δεδήλωκεν ἐν Κ ρ α τ ὑ λ φ [396 B] μὲν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ζωῆς αὐτὸν αἴτιον καὶ χορηγὸν πᾶσιν ἀποφηνάμενος· δι' ὃν γὰρ τὸ ζῆν ὑπάρχει πᾶσι, τοῦτον αὖ Δία καὶ Ζῆνα παρ' ἡμῶν ἐπωνομάσθαι. Cornuto (*Theol. gr.* 3.4-9) riporta le stesse paretimologie: (...) Ζεὺς, πρῶτος καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ βασιλεύειν ὁ Ζεὺς λέγεται τῶν ὅλων, ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις ἡμῶν βασιλεύειν ῥηθεῖη. Δία δὲ αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται πάντα; e Id. *Theol. gr.* 9.1-3: ὁ Ζεὺς πατὴρ λέγεται θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἶναι διὰ τὸ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰτίαν γεγόνειν τῆς τούτων ὑποστάσεως. Nell' inno orfico 15.3 vi è forse un'allusione a questo gioco paretimologico riferito a Zeus: (...) διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα. In *Orph. fr.* 416 Bernabé (fr. 298 Kern) il testo è affine al nostro sia per la presenza delle due paretimologie sia per il riferimento all'unicità divina:

ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεὺς, Ζῆν γὰρ ἔδωκε
ζῶια τ' ἐγέννησε καὶ Ζῆν' αὐτὸν καλέουσι
καὶ Δία τῆιδ', ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται.
Εἷς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων θνητῶν τε θεῶν τε.

Nel nostro oracolo le due paretimologie sono riportate in due momenti esegetici: dapprima Zeus è inteso come eone vitale, in seguito è detto genitore di tutto e dispensatore del soffio della vita.

L'aggettivo βιοτήσιος è una *Neubildung* apolliniana (Ap. Rh. 2.1006) adottata in seguito in altri testi (AP 9.208.3). In Nonno l'epiteto ricorre sia nelle *Dionisiache* che nella *Parafrasi*. Nella prima opera ha senso concreto ed è riferito al frutto dei Salangi (26.63), alla luce del cielo (38.423), allo Scorpione (39.140) e infine all'acqua nella *iunctura* βιοτήσιον ὕδωρ (22.260, 39.140). La stessa *iunctura* ricorre con una forte pregnanza spirituale nella *Parafrasi* nell'episodio della Samaritana (4.71). Cfr. Caprara 2005, 200-201, commento al v. 71. In quest'opera l'epiteto ha una valenza spirituale e viene adottato per il cibo spirituale di Gesù (4.152), per la bonaccia nell'episodio della guarigione del figlio del funzionario regio (4.238), per l'aiuto di Dio (16.87) e per la bocca di Gesù che soffia lo Spirito sui discepoli (20.97). Cfr. Accorinti 1996, 23. Per l'uso degli aggettivi indicanti una funzione vitale in Nonno cfr. Agosti 2003, 467 a *Par.* 5 v. 101. L'epiteto ricorre con valore sostantivato in Diosc. fr. 8.11 Heitsch (cfr. Fournet 1999, 466); negli autori cristiani indica ciò che è relativo alla vita terrena (Syn. H. 9.105; Eud. S. *Cypr.* 2.330). Nell'oracolo 23 E. (I 20 B.), Zeus era definito βιοδώτωρ. *Aion* è qui da intendere come vita/βίος (cfr. Hesych., Suda s.v. αἰών). L'espressione equivale a *vita vitalis*.

v. 6 Ζῆνα δὲ παγγενέτην L'epiteto innodico παγγενέτης ricorre in riferimento a Zeus per designare la sua capacità di generare tutte le cose nell'inno orfico 20.5 (ἀστραπαῖον Δία, παγγενέτην, βασιλῆα μέγιστον) e per Zeus-demone in 73.3: μειλίχιον Δία, παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν. In *Theos.* 49.405 E. (I 45.352 B.) troviamo: παγγενέτης νοερὸς λόγος; è riferito a Dio nella *Vita Sanctorum Davidis, Symeonis et Georgii* 8.26 (IX sec. d.C.). Nella *Parafrasi* di Nonno ricorre come attributo di Dio nella forma παγγενέταιο θεοῦ (1.106, 5.171, 12.154). Cfr. De Stefani 2002, 178, commento al v. 106. La stessa formula si trova in Claudiano AP 1.19.11; Procl. H. 1.34; *Cosm. Strasb.* 24^f *supp.* Reitzenstein in Gigli 1990, 120e Agosti 2003, 536, commento al v. 171. Altri epiteti simili sono: παγγενέτειρα (Antip. Sid. AP 12.97.4, in rif. alla Φύσις; alla Terra in *Or. Sib.* 3.675, 714, 744), παγγενήτειρα (PGM 4.2556), παγγενέτωρ (*Or. Sib.* 5.328, Dio; *Orph. H.* 4.1, Cielo, 12.6, Eracle; 13.5, Crono), παγγενετήρα (*Or. Sib.* 8.500, Dio). Infine in Io. Gaz. *T.mundi* 1.19, *Aion* è detto Παγγενέτωρ.

ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς Nell'inno 1 al v. 2 Proclo invoca il Sole quale φάους ταμία ζωαρκέος, ὃ ἄνα, πηγῆς. Nel nostro caso è Zeus, in quanto genitore di tutto, a dispensare il soffio che dà vita. Similmente in Gregorio di Nazianzo Cristo è denominato dispensatore di spirito: Φῶς ἐκ φωτὸς ἀνάρχου, / καὶ Πνεύματος ταμίας (*c. dogm.* 1.1.32.3-4 = *PG* 37.512A). Cfr. il ritratto di Zeus nel *Papiro di Derveni* nel quale Zeus è detto πνοιῆ πάντων come appare nell'inno riprodotto in *Ps. Arist. Mu.* 401A. Cfr. Suárez de la Torre 2003, 137.

v. 7 αὐτὸν εἰς αὐτὸν* ἐόντα La correzione di Buresch di εἰς αὐτὸν in ἐν αὐτῷ non è necessaria: nel lessico tardo vi è una sovrapposizione tra i due complementi di luogo. Cfr. Keydell 1959, 64*.

καὶ ἐξ ἐνὸς εἰς ἓν ἰόντα Nell'oracolo di Thulis a Sarapide sulla possibilità di una potenza a sé superiore (*Theos. min.* ω₁₆ 165-166, χ₁₅ 280-281 E) troviamo lo stesso sintagma: πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· / ταῦτα δὲ σύμφυτα πάντα καὶ ἓν τε καὶ εἰς ἓν ἰόντα. Nei lessici *Suda*, di *Ps.-Zonara* e *Fozio*, si trova la seguente chiosa: εἰς ἓν ἰόντα: ὁμοῦ πορευόμενον. L'espressione ricorda formule neoplatoniche ed ermetiche (Suárez de la Torre 2003, 136-137). Nel *carmen de se ipso* 2.1.1.623-626 (*PG* 37.1016.8-11) Gregorio di Nazianzo ha quasi lo stesso sintagma:

ἐκ σέθεν, εἰς σέ, μάκαρ, λεύσσω πάλιν, ἄλκαρ ἐμεῖο,
παντοκράτωρ, ἀγένητε, καὶ ἀρχῆ, καὶ πάτερ ἀρχῆς,
υἱέος ἀθανάτιο, φάος μέγα φωτὸς ὁμοίου,
ἐξ ἐνὸς εἰς ἓν ἰόντος ἀτεκμάρτοισι λόγοισιν.

Infine in *c. mor.* 1.2.2.685-686 (*PG* 37.632A) abbiamo: σὺ δ' ἵλαος ἄμμιν ἐπέλθοις, / ἵλαος, ἵλαος ἄμμιν, ἀγνή Τριάς, εἰς ἓν ἰοῦσα / ἐξ ἐνὸς κτλ. Per ἐξ ἐνὸς cfr. anche *infra Theos.* 49.408 E. = I 45.355 B. Cfr. anche *Ps. Did. De Trin.* 3.2 (*PG* 37.792A).

39 Erbse = I 36 Beatrice (T)

Testo

ἽΟτι ἐρωτήσαντός τινος τὸν Ἀπόλλωνα, εἰ ἔστιν ἕτερος θεὸς μείζονα
παρ' αὐτὸν ἔχων ἐξουσίαν, ἀπε- (330) κρίνατο οὕτως·

ἽΕστι θεῶν μακάρων ἕπατος θεός, ὃς χθόνα πάσαν
ἀμφὶς ἔχει καὶ κῦμα θ' ἄλός καὶ ἀπείριτον οἶδμα
ὠκεανοῦ· πάντη δὲ κικλήσκειται εὐρύοπα Ζεύς.
τῷ γὰρ ὑπέϊκουσιν μάκαρες, τὸν χρῆ λιτανεύειν.

335

330 παρ' αὐτὸν h.e. 'quam ipse' (Bur.). cf. Blaß-Debrunner-Rehkopf § 185.3 et 236,3

335 ὑπήκουσι T corr. Bur.

Traduzione

Un tale chiese ad Apollo, se c'è un altro dio che ha un potere maggiore di lui, (Apollo) rispose così:

C'è un dio altissimo tra gli dèi beati, che avvolge tutta la terra
e l'onda del mare e il flutto infinito
dell'oceano; ovunque è chiamato Zeus dalla vasta voce,
Infatti a questo sono sottoposti i beati, questo bisogna pregare.

Preambolo

ὄτι ἐρωτήσαντός τινος τὸν Ἀπόλλωνα Per la formula cfr cap. I.2, p. 10 ss.

εἰ ἔστιν ἕτερος θεὸς μείζονα παρ' αὐτὸν ἔχων ἐξουσίαν La parola ἐξουσία indica una potenza divina. La domanda riguarda l'esistenza di una potenza maggiore di Apollo. Il testo ha alcuni tratti affini all'oracolo precedente. In primo luogo i due preamboli presentano la stessa costruzione con un genitivo assoluto e un pronome indefinito, il riferimento ad Apollo e un simile costrutto introduttivo. In secondo luogo entrambi i testi riguardano la divinità altissima; al v. 1 abbiamo in entrambi gli oracoli la relativa θεός, ὅς. Vi è poi una certa cura nelle strutture parallele: ai versi 2-3 dell'oracolo 38 E. (I 35 B.) troviamo la sequenza (vb.-vb./-sost.-sost.: AABB), mentre ai versi 2-3 dell'oracolo 39 E. (I 36 B.) si trova la sequenza sost.-gen., sost.-gen. (ABAB). Infine vi è nei due oracoli un esplicito riferimento a Zeus.

Testo

v. 1 θεῶν μακάρων ὕπατος θεός Il sintagma θεῶν μακάρων è tipicamente omerico (e.g. *Od.* 8.271, 9.276, 521). Nella *Teosofia* ricorre spesso il termine μάκαρες per designare gli dèi: 13.95 E. (I 2.16 B.); 32.274 E. (I 29.238 B.); 35.302 E. (I 32.262 B.); 36.308 E. (I 33.267 B.); 51.427 E. (I 52.404 B.); in 27.241 E. (I 24.210 B.) si trova l'espressione ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων. Il sintagma ὕπατος θεός ricorre per designare Zeus in Pausania (8.36.5.5: Ζεὺς δὲ ὕπατος θεῶν ἐστίν) e in Elio Aristide (Ἱεροὶ λ. 2.308: θεὸν ὕπατον καὶ ἄριστον). In un oracolo attribuito ad Apollo clario (*Macr. Sat.* 1.18.20), Iao è definito così: ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν / ἐν δ' ἀπάτη παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός. / Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰάω, / χεῖματι μὲν τ' Αἴδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο, / Ἥελιον δὲ θέρους, μετοπόρου δ' ἀβρὸν Ἰάω. Troviamo, pertanto, un'espressione ridondante, dalla sequenza chiasmica ABBA, nella quale tre termini designano la divinità.

v. 2 ἀμφὶς ἔχει In Omero è detto delle colonne di Atlante che tengono separatamente la terra e il cielo (*Od.* 1.53-54: ... ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς / μακρὰς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν). In un enigma adespoto su Apollo Delio è scritto (*App. Anth.* VI 18.13 Cougny): ἐν φανερᾷ γενόμεν, πάτρην δ' ἐμοῦ ἀλμυρὸν ὕδωρ / ἀμφὶς ἔχει. In un oracolo della *Teosofia* (47.393-394 E. = I 43.340-341 B.) abbiamo: πνεῦμα θεόρρητον

φυσίζοον εἰκόνα πατρὸς / ἀμφὶς ἔχει κτλ. La divinità ha il ruolo di distinguere l'esistente (cfr. *Theos.* 12.87 E. = I 1.9 B.; 38.323 E = I 35.281 B). Si tratta di un' *oppositio in imitando* del sintagma omerico: nel nostro caso si allude alla capacità connettiva della divinità.

κῦμα θ' ἄλδος Il sintagma è di matrice omerica (*Od.* 12.68, 22.387).

ἀπείριτον οἶδμα / ὠκεανοῦ L'espressione, di matrice esiodea (*Th.* 109: ἀπείριτος οἶδματι θύϊων), ricorre in una forma simile anche in *Od.* 10.195 (πόντα ἀπείριτον). Si veda anche Nonn. *Dion.* 27.41 (Gigli 1990, 325 ss.). La stessa clausola a chiusura di verso ἀπείριτον οἶδμα si trova in Quinto Smirneo (10.145); simile, sempre in fine verso, *Or. Sib.* 1.319 (ἀπερείσιον οἶδμα). Cfr. Lightfoot 2007, 168. Sempre in Quinto Smirneo (2.117) ricorre οἶδμα associato all'oceano: (...) Ὀκεανοῦ τε βαθυρρόου ἱερὸν οἶδμα. Più frequente il sintagma οἶδμα θαλάσσης (e.g. *h. Cer.* 2.14) o οἶδμα πόντου (e.g. *Eur. Or.* 991).

v. 3 κικλήσκειται εὐρύοπα Ζεύς Il poetico κικλήσκειται ricorre sin da Omero (*Od.* 15.403). In Nonn. *Dion.* 8.278 abbiamo: κικλήσκειται ἀννέφελος Ζεύς. La clausola finale εὐρύοπα Ζεύς è anch'essa omerica (*Il.* 5.265, 8.442, 9.419, 686, 13.732, 14.203, 15.724, 17.545, 14.296; *Od.* 2.146, 3.288, 4.173, 11.436, 14.235, 17.322, 24.544). In ambito oracolare si vedano gli oracoli in Oen. fr. 6.23 e 10.20 Hammerstaedt (*Anth. Appendix VI* 24 Cougny). Hammerstaedt (1988, 202) nota un'affinità con *Isyl. Ant. Lyr. Gr.* 6.115.26 Diehl. L'epiteto si trova, in periodo tardo, nel senso di onniveggente (e.g. per Helios in *Lith.* 701) e allude qui, probabilmente, anche a questo significato.

v. 4 τῷ γὰρ ὑπέικουσιν μάκαρες Anche in questo verso, come al v. 1, vi è nel periodo una struttura precisa (ABAB). L'idea di una gerarchia divina che prevede un dio altissimo al suo culmine ricorre in molti oracoli della *Teosofia*.

τὸν χρῆ λιτανεύειν Sul verbo vedi Robinson 1981, 227-228 che suggerisce un'origine didimea dell'oracolo.

40 Erbse = II 7 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι ὁ Πλάτων οὕτως εὐχεσθαι διδάσκει·

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
ἄμμι δίδου, τὰ δὲ λυγρὰ καὶ εὐχομένων ἀπερύκοις.

τουτέστι· καὶ σιωπῶσιν ἡμῖν χαρίζου, ἅπερ οἶδας χρη- **(340)** στά· εἰ δέ
τι τῶν ἀσυμφόρων εὐξόμεθα τὸ μέλλον ἀγνοοῦντες, κώλυσον ὡς ἀγαθός.

336 ὅτι ὁ **T** ὁ δὲ **v** **338** ζεῦ] ὦ **BL** **339** λυγρὰ - ἀπερ.] δεινὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν
(sc. κελεύει) Ps.-Plat. **340-342** τουτέστι - ἀγαθός om. **v**

Traduzione

Platone insegna a pregare in questo modo:

Zeus re, i beni sia che li chiediamo in preghiera o no,
concediceli; i mali, invece, stornali da chi prega.

Cioè, anche a noi che tacciamo accondiscendi in quelle cose che tu sai essere utili; se chiediamo in preghiera qualcosa di nocivo ignorando il futuro, impediscilo in quanto buono.

Preambolo

ὅτι Πλάτων οὕτως εὔχεσθαι διδάσκει I due versi citati, attribuiti a Platone probabilmente in riferimento all'*Alcibiade Secondo*, sono trãditi anche da altre opere. Nell'opera pseudo platonica *Alc. Sec.* 142E-143A sono così introdotti: κινδυνεύει γοῦν, ὃ Ἄλκιβιάδῃ, φρόνιμός τις εἶναι ἐκεῖνος ὁ ποιητής, ὃς δοκεῖ μοι φίλοις ἀνοήτοις τισὶ χρησάμενος, ὄρων αὐτοὺς καὶ πράττοντας καὶ εὐχομένους ἅπερ οὐ βέλτιον ἦν, ἐκείνοις δὲ ἐδόκει, κοινῇ ὑπὲρ ἀπάντων αὐτῶν εὐχὴν ποιήσασθαι· λέγει δὲ πως ὡδί

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
ἅμμι δίδου, τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν κελεύει.
ἐμοὶ μὲν οὖν καλῶς δοκεῖ καὶ ἀσφαλῶς λέγειν ὁ ποιητής κτλ.

Il riferimento al poeta ricompare nello stesso dialogo in 147B: ὅστε συμβαίνειν μοι δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα τὸ τοῦ ποιητοῦ, ὃ λέγει κατηγορῶν πού τινος, ὡς ἄρα πολλὰ μὲν ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δὲ, φησίν, ἠπίστατο πάντα. In questo caso il riferimento è al *Margite* erroneamente attribuito ad Omero (citato anche in 142B e in 150D). Un'allusione a questi due versi, in riferimento a Pitagora, si trova anche in Diodoro Siculo (*Bibl. Hist.* 10.9.7-8: ὅτι ὁ αὐτὸς ἀπεφαίνετο τοῖς θεοῖς εὔχεσθαι δεῖν τὰ ἀγαθὰ τοὺς φρονίμους ὑπὲρ τῶν ἀφρόνων· τοὺς γὰρ ἀσυνέτους ἀγνοεῖν, τί ποτὲ ἐστὶν ἐν τῷ βίῳ κατὰ ἀλήθειαν ἀγαθόν. Ὅτι ὁ αὐτὸς ἔφασκε δεῖν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἀπλῶς εὔχεσθαι τὰγαθὰ, καὶ μὴ κατὰ μέρος ὀνομάζειν, οἷον ἐξουσίαν, κάλλος, πλοῦτον, τᾶλλα τὰ τούτοις ὅμοια κτλ) e in Diogene Laerzio (*V. phil.* 8.9: ἐν δὲ τοῖς τρισὶ συγγράμμασι τοῖς προειρημένοις φέρεται Πυθαγόρου τάδε καθολικῶς. οὐκ ἐᾶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὸ συμφέρον). Ancora, nell'epistola a Marcella di Porfirio si trovano alcune indicazioni sulla preghiera basate sul pensiero pitagorico (12-13; similmente in *Iamb. V. Pyth.* 145). Tale semplice richiesta del bene ricorre anche nelle *Leggi* di Platone a proposito dei poeti che devono prestare attenzione a non chiedere nelle preghiere rivolte agli dèi un male come se fosse un bene (801A-B: δεῖ δὴ τὸν νοῦν αὐτοὺς σφόδρα προσέχειν μὴ ποτε λάθωσιν κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι) ed è riferita a Socrate in *Xen. Mem.* 1.3.1-2: ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν, Σωκράτης τε οὕτω καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρήνει, τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι. Καὶ ἤρχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τὰγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὅποια ἀγαθὰ ἐστί e agli allievi di Socrate, Diogene il

cinico (Diog. Laert. *V. Phil.* 6.42: ἐνεκάλει τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῆς εὐχῆς, αἰτεῖσθαι λέγων αὐτοὺς ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα καὶ οὐ τὰ κατ' ἀλήθειαν) e Aristippo di Cirene (fr. 132 Giannantoni). La richiesta eucologica del bene appartiene, in ogni caso, a un contesto prefilosofico (Theogn. fr. 4 West²: σὺ δέ μοι κλῦθι καὶ ἐσθλὰ δίδου; *h. Cer.* 2.225: καὶ σὺ γύναι μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἐσθλὰ πόροιεν). Cfr. Scrofani 2009, 166; Versnel 1981, 24 n. 12; Müller - Goldingen 1996, 21 n. 4. Oltre al passo dell'*Alcibiade secondo* il detto viene citato da Orione il grammatico, che lo attribuisce ai pitagorici (*Anth.* 5.17: ἐκ τῶν Πυθαγορικῶν); in *AP* 10.108 i due versi sono presentati come sorta di proverbio anonimo (ἄδηλον; in Planude l'intestazione è: ἀδέσποτον); infine i due versi sono stati attribuiti a Giuliano l'Apostata (fr. 170B Bidez): ἄλλοι τοῦ αὐτοῦ (*scil. παραβάτου*). Proclo (*In Remp.* I p. 188 Kroll) riporta i due versi, riferendo come fonte l'*Alcibiade secondo* e fornendone un commento. I testi di *Giuliano*, dell'*Antologia Palatina* e della *Teosofia* sono identici. Il grammatico Orione presenta solo una variante rispetto a tutto il resto della *Vorlage* con Κρονίδη in vece di βασιλεῦ; in Proclo troviamo il verbo finale all'imperativo presente (ἀπέρυκε) in vece che all'ottativo desiderativo (ἀπερύκοις). Si tratta di una correzione non necessaria. Divergente rispetto al resto della *Vorlage* è il testo dello Pseudo Platone che presenta al secondo verso ben tre varianti: τὰ δεινά (corretto da Buttman in τὰ δειλά), il dativo εὐχομένοις in vece del genitivo εὐχομένων e infine ἀπαλέξειν in vece di ἀπερύκοις. Si trova, dunque, un termine epico poco adatto come δεινά e un costrutto parallelo, rispetto al verso precedente, con un dativo plurale. Secondo Schneidewin (1839, 83) queste varianti sono un indizio del fatto che l'autore del *Secondo Alcibiade* stia citando a memoria; secondo Scrofani (2009, 161 n. 8), invece, il testo sarebbe modificato perché inserito in un discorso diretto. La patina omerica sembra essere, però, in questo caso eccessivamente calcata. Riguardo all'autore di questi due versi, la questione rimane insoluta. Nel testo pseudo platonico si indica genericamente un poeta, mentre in Orione si citano i seguaci di Pitagora. Certamente, a differenza di quanto sostiene Magris (1992), Orione non cita i pitagorici in base al proprio arbitrio, ma attinge a una tradizione specifica (cfr. Haffner 2001, 189). La fonte di Orione non può essere, tuttavia, il *Secondo Alcibiade* nel quale non solo non si cita l'autore dei versi, ma si presenta un testo leggermente, ma significativamente divergente. Cfr. De Vogel 1966, 182. De Vogel considera il precetto generico di pregare per il bene come motivo tipicamente pitagorico (recuperato con riferimento al dialogo pseudo platonico dai suddetti passi di Diodoro

Siculo e Diogene Laerzio) e conclude asserendo: “this Pythagorean prayer in the *Alcib. Mai.* - which, though probably not written by Plato himself, doubtless originated in his school and is hardly later - indicates that the fourth century Academy possessed a collection of Pythagorean texts” (1966, 182). Occorre tuttavia osservare che nel dialogo pseudo platonico il riferimento a Pitagora non è reso esplicito (Haffner 2001, 190). Tentativi d’identificazione sulla fonte di questi due versi sono stati avanzati da Brünnecke e da Delatte. Il primo (1912, 39 n. 443) ipotizza che la fonte possa essere il peripatetico Aristosseno di Taranto, autore di un’opera perduta dal titolo Πυθαγορικά ἀποφάσεις. In quest’opera tuttavia, come nota Haffner (2001, 190), non c’è alcun riferimento a sentenze poetiche. Il secondo attribuisce i due versi a uno ἱερὸς λόγος in esametri della fine del V sec. a.C. (Delatte 1915, 24 ss.). In sunto sembra che Orione citi un testo più antico che forse conteneva la variante Κρονίδη. Proclo stesso, pur citando il *Secondo Alcibiade*, riporta una versione vicina a quella di Orione e non a quella del dialogo; ugualmente nella *Teosofia* il testo viene sì correlato a Platone, ma presenta la versione di Orione. Infine, nell’*Antologia Palatina* si mantiene l’anonimato riguardo all’autore dei versi, mentre in un solo caso è attribuito a Giuliano l’Apostata. Probabilmente il testo che attinge alla fonte più antica è quello riprodotto da Orione al quale venne apportata presto la modifica di Κρονίδη in βασιλεῦ. Nel *Secondo Alcibiade* si riproducono i due versi a memoria con le varianti indicate. Attingono al testo di Orione modificato l’*Antologia Palatina*, la *Teosofia* e Proclo (quest’ultimo corregge solo il modo verbale a fine verso). Se l’*Antologia Palatina* mantiene l’anonimato, la *Teosofia* e Proclo attribuiscono il testo a Platone (come tale doveva essersi diffuso) e altri addirittura all’Imperatore Giuliano (forse quale citazione platonica). Si perde, invece, la correlazione ai pitagorici, forse implicita nel testo platonico.

Testo

v. 1 Ζεῦ βασιλεῦ In BL (così anche Wolff) abbiamo il semplice ὦ βασιλεῦ, probabile correzione cristiana, contro Ζεῦ βασιλεῦ di Plato *Alc. Sec.* 143A, *AP* 10.108, Jul. fr. 170B Bidez, Procl. *In Remp.* I p. 188 Kroll, e Orio *Anth.* 5.17 Ζεῦ Κρονίδη (probabile variante più antica). Si tratta di un raro caso in cui questo vocativo è adottato in un esametro (per Scrofanì 2009,162 si tratta dell’unico caso). Ugualmente nel proemio agli inni orfici, preghiera che Orfeo insegna a Museo,

s'invoca Zeus re, all'inizio del terzo verso. Zeus è detto βασιλεύς anche in *Orph. H.* 15.3, 20.5, 48.5. Negli inni orfici viene definito re anche Asclepio (*Prooem.* 37), Coribante (39.1), Plutone (*Prooem.* 12). Il vocativo ricorre, preceduto da ὦ, negli anapesti corali di Aesch. *A.* 355; *Pers.* 532 e in diversi passi di Aristofane (*Nu.* 2 e 153; *Ra.* 1278; *Av.* 223; *V.* 624; *Pl.* 1095). Per Fraenkel è impiegato per situazioni "under stress of marked excitement" (1950, 186-187), ma qui ha un valore di invocazione esemplare (sul valore della preghiera nell'*Alcibiade Secondo* cfr. Scrofani 2009, 163). Il sintagma Ζεὺς βασιλεύς ricorre, in diversi casi sintattici, in Esiodo (*Th.* 886), nel ciclo epico (*Teb.* fr. 3.3 Bernabé), negli inni omerici (e.g. *h. Cer.* 2.358), nella lirica (e.g. Sol. fr. 40 West²). Cfr. Scrofani 2009, 162 n. 16.

τὰ μὲν ἐσθλά Con ἐσθλά s'indicano le ricchezze e anche le cose nobili. L'associazione dell'aggettivo con λυγρά risale ad Omero *Od.* 4.230 (φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά), e ricorre anche in Ps. Manetho *Apotel.* 141-143 (οἴκοις μὲν δὴ πάντες ἐοῖς παρεόντες ἄριστοι / ἀστέρες ἐν γενέθλη, ἐπεὶ ἐσθλοδοῦται μὲν ἀρείω / καὶ πλέον' ἐσθλά διδοῦσι, κακοὶ δὲ τε μείονα λυγρά), in *Appr. Anth.* VI 641 Cougny (πολλὰ μὲν ἐσθλά παθὼν φρεσὶ, πολλὰ δὲ [λυγρά) e, in associazione con ἀλεγεινά, in Quint. Smyrn. 7.53-55 (πᾶσιν τ' ἐπὶ τέρματα κεῖται / λυγρὰ μόρου στονόεντος· ἔοικε δὲ θνητὸν ἔοντα / πάντα φέρειν ὀπὸς' ἐσθλά διδοῖ θεὸς ἢ δ' ἀλεγεινά). Ricorre anche in associazione con δειλά (e.g. *Il.* 16.837, Emped. fr. 15.5 Wright: καὶ σφιν πάρα δειλά καὶ ἐσθλά, Theogn. 1.1167-1168 West²: τῶν ἀγαθῶν ἐσθλή μὲν ἀπόκρισις, ἐσθλά δὲ ἔργα· / τῶν δὲ κακῶν ἄνεμοι δειλά φέρουσιν ἔπη); con κακά (e.g. *h. Merc.* 4.203-204: πολλοὶ γὰρ ὁδὸν πρήσσουσιν ὁδῖται, / τῶν οἱ μὲν κακὰ πολλὰ μεμαότες, οἱ δὲ μάλ' ἐσθλά). Nella versione dello Pseudo Platone troviamo δεινά forse quale glossa di λυγρά dalla patina omerica. La richiesta di stornare i mali si riferisce non solo ai beni apparenti, ma anche implicitamente alle richieste di male ai propri nemici. Cfr. Scrofani 2009, 164.

καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις Il lemma ἀνευκτος è un *hapax* e denota la categoria opposta agli εὐχόμενοι.

v. 2 ἄμμι Si tratta del dativo plurale eolico epico di ἄμμες.

τὰ δὲ λυγρά Cfr. Wolff 1856, 240 n. 9. Preghiere simili a questa si trovano in Juv. 10.346-349 (*nil ergo optabunt homines? Si consilium vis, / permittes ipsis expendere numinibus quid / conveniat nobis rebusque sit utile nostris, / nam pro iucundis aptissima qua eque dabunt dii*) e in un epigramma attribuito a Claudiano (*AP* 1.30):

Χριστὲ μάκαρ, μερόπων φάος, ἐλπὶς ἀπάντων,
ἐσθλὰ δίδου χατέουσι, τὰ δ' οὐ καλὰ νόσφιν ἐρύκοις.

Parafrasi

Il commento, omissso da v, chiosa (τουτέστι) alcuni termini del testo: χρηστά per τὰ μὲν ἐσθλὰ; σιωπῶσιν per ἀνεύκτοις; ἡμῖν per ἄμμι; χαρίζου per δίδου; τι τῶν ἀσυμφόρων per τὰ δὲ λυγρὰ; εὐζόμεθα per εὐχομένων; κώλυσον per ἀπέρυκοις; χρηστά connota sia le cose utili materialmente che le cose buone e valide, ma a differenza di ἐσθλὰ ha una minore valenza etica. Nel commento si omette la categoria degli εὐχόμενοι, si aggiunge l'inciso τὸ μέλλον ἀγνοοῦντες (per contrasto nel commento 20 E. = I 17 B. si dichiarava che dio ἐπεὶ γὰρ εὐδηλον ἦν αὐτῷ τὸ μέλλον καὶ ὡς ἤδη παρὸν ἠπίστατο τοῦτο) e il riferimento alla bontà del dio ὡς ἀγαθός. Si tratta di un commento di mano cristiana dato che si evita il riferimento a Zeus re. Un altro commento a questo passo si trova in Proclo (*In Remp.* 1 p. 188 Kroll) che riporta come fonte l'*Alcibiade secondo*, pur non presentando lo stesso testo del dialogo, e spiega il motivo del giudizio divino proprio della persona assennata. La saggezza divina consiste, dunque, nella capacità di discernere il bene dal male:

τὴν γὰρ διάκρισιν τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν καὶ τὴν πρέπουσαν ταῖς μέσαις ἔξεσιν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεῖον ὁμίλιαν μόνος ὁ ἐπιστήμων ἀφορίζει κύριος· (...) καὶ γὰρ τὸ πάντας ἐπιστρέψαι διὰ τῆς εὐχῆς εἰς τὴν μίαν τοῦ Διὸς βασιλικὴν πρόνοιαν, καὶ τὸ τῶν ἀγαθῶν τὴν ὑπόστασιν ἐξάψαι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ τὸ τῶν ἀληθινῶν κακῶν τὴν γένεσιν ἀφανίσει διὰ τῆς τοῦ κρείττονος εὐμενείας, καὶ ὅλως τὸ ταῦτα τοῖς μὲν εὐχομένοις ἄγνωστα φάναι, τῷ δὲ θεῷ κατὰ τοὺς προσήκοντας ὄρους διακεκριμένα, φρονήσεώς ἐστι καὶ ἐπιστήμης οὐ τῆς τυχούσης ἔργον. εἰκότως δὴ οὖν τὴν τοιαύτην ποιητικὴν ἔμφρονα καὶ ἐπιστήμονά φαμεν ὑπάρχειν· ἡ γὰρ ταῖς μέσαις ἔξεσιν τὰς ὀρθὰς ἀφορίζει δυναμένη δόξας αὕτη δὴ που κατὰ τὴν τελέαν ἐπιστήμην ὑφέστηκεν.

41 Erbse = I 37 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ὁ Ἀπόλλων ἐρωτήσαντός τινος, ποῖον ἕκαστος τῶν νόθων θεῶν
ἔλαχεν ἔργον, ἀπεκρίνατο οὕτως· (345)

Ἀθανάτοισιν ἅπασιν ἔχειν διενείματο τιμὰς
ὑψιμέδων γενέτης· Φοῖβῳ μαντηγόρον ὀμφὴν
καὶ Διοῖ καρπούς καὶ Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης
καὶ Βάκχῳ γλευκηρὸν ἀναζέον ἄνθος ὀπώρης
5 παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων **350**
κοιρανέειν φιλότητος ἀμωμήτη γ' Ἀφροδίτη.

347 μαντήγορον (sic T) vocabulum aliunde ignotum (χρησμηγόρος [Or. Sib. 4,4 al.]
confert Bur.) 348 διοῖ Neum., διὰ T

Traduzione

A uno che domandava quale attività fosse assegnata in sorte a ciascuno dei falsi dèi, Apollo rispose così:

Il genitore che domina dall'alto ha distribuito le cariche
a tutti quanti gli immortali: a Febo il vaticinio oracolare,
a Deó i frutti, a Pallade il grasso dell'olio di oliva,
a Bacco il mosto ribollente, fiore della tarda estate,
5 all'irreprensibile Afrodite di presiedere all'amore
delle nozze verginali e di imenei celebrati da poco.

Preambolo

Con νόθοι θεοί si connotano, nel lessico cristiano, gli dèi pagani in contrasto con il vero dio cristiano. In un passo di Cirillo, ad esempio, si nominano gli dèi pseudonimi e bastardi pagani (*C. Jul.* 1.32.15-18: οἱ δέ, καίτοι δοκησιοφοῦντες ἄγαν, ὕθλους εἶναί τινας οἴονται ταυτί, καὶ διὰ πλείστην ὄσιν ἐμβροντησίαν ἀπρόσβλητον τῆς ἀληθείας ἔχοντες τὸ φῶς, ψευδωνύμοις τισὶ καὶ νόθοις θεοῖς εἰπεῖν αὐτὸν ἴσως διατείνονται τὴν φωνήν). Nelle *Dionisiache* Dioniso viene così definito dai suoi nemici (Nonn. *Dion.* 21.246, 44.167, 45.79). L'espressione indica una matrice cristiana (Busine 2005, 411). Per il dio pseudonimo cfr. *supra* p. 221. Il nostro testo è stato confrontato con l'oracolo riportato da Porfirio dato da Apollo didimeo come risposta a una domanda relativa ai giuramenti (ἦν δ' ἡ πεῦσις εἰ δεῖ ὁμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὄρκον. Per un oracolo concernente un giuramento cfr. *AP* 14.72). In tale oracolo si elencano i connotati di varie divinità: a Rea vengono associati i flauti, a Pallade la lotta di Enió, ad Artemide la caccia, ad Era l'aria (secondo la nota paretimologia di Plato *Cra.* 404C. Questa paretimologia ripresa dagli stoici viene adottata anche da Parmenide ed Empedocle. Cfr. Wolff 1856, 124 n. 5; Robinson 1981, 259-260), a Deó il nutrimento delle messi di grano e ad Iside la ricerca di Osiride. Cfr. Busine 2005, 345-346. A differenza del nostro oracolo si tratta di divinità unicamente femminili. Di seguito si riporta il testo di Porfirio (*De phil.* fr. 309 Smith = pp. 123-124 Wolff = Eus. *PE* 5.7.5-6).

Καὶ μὴν ὅ τι ἐκάστω ἐπιτέτακται καὶ τί [καὶ] τίνι αὐτῶν, δεδηλώκασιν, ὥσπερ ὁ Διδυμαῖος διὰ τούτων (ἦν δ' ἡ πεῦσις εἰ δεῖ ὁμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὄρκον).

μητέρι μὲν μακάρων μέλεται Τιτηνίδι Ῥεΐη
αὐλοὶ καὶ τυπάνων πάταγοι καὶ θῆλυς ὄμιλος·
Παλλάδι δ' εὐπήληκι μόθοι καὶ δῆρις Ἐννοῦς·
καὶ βαλίαις σκυλάκεσσι βαθυσκοπέλους ἀνὰ πρῶνας
θῆρας ὄρειονόμους ἐλάαν Λητωΐδι κούρη·
Ἦρη δ' εὐκελάδω μαλακῇ χύσις ἠέρος ὑγρῆς·
λήϊα δ' εὐαλδῆ κομέειν σταχυητρόφα Δηοῖ·
Ἴσιδι δ' αἶ Φαρίη, γονίμοις παρὰ χεύμασι Νείλου,
μαστεύειν οἴστροισιν ἐὸν πόσιν ἀβρὸν Ὅσιριν.

In sede di Eusebio insiste su tratti perversi degli dèi pagani. Si veda anche l'oracolo sui diversi tipi di sacrifici da compiere a seconda della divinità (Porph. *De Phil.* fr. 314, 315

Smith = pp. 111-121 Wolff; *ap.* Eus. *PE* 4.8.4-9.7). Il nostro brano oracolare è affine soprattutto, come ha notato Gigli (2012), a un brano delle *Dionisiache* nel quale si riporta una τετράζυγος ὁμφή (*Dion.* 12.107) iscritta sulle Tavole di Armonia e indirizzata alla Stagione autunnale (*Dion.* 110-113):

Φοῖβῳ Ζεὺς ἐπένευσεν ἔχειν μαντώδεα δάφνην,
καὶ ῥόδα φοινίσσοντα ῥοδόχροϊ Κυπρογενεΐη,
γλαυκὸν Ἀθηναίη γλαυκώπιδι θαλλὸν ἐλαίης,
καὶ στάχυας Δῆμητρι, καὶ ἡμερίδας Διονύσῳ.

Similmente al nostro brano viene associata a Febo la profezia, ad Atena l'olivo, a Demetra le spighe e a Dioniso, collocato in questo caso alla fine in una *climax* ascendente, la vite. Solo Afrodite ha una prerogativa diversa nel nostro brano rispetto a questo oracolo. A questa dea è dedicato, infatti, un distico intero quasi a rimarcare la rilevanza. Secondo Robinson (1981, 261) l'oracolo della *Teosofia* è di matrice didimea sia per il riferimento agli onori (τιμάς) caratteristico degli oracoli didimei sia per la connotazione di Afrodite molto simile all'oracolo di Satorneila (II-III sec. d.C.) nella quale si distingue Atena (ἦ μὲν γὰρ θαλάμοιο καὶ ἔστ' ἀμύητος ἔρωτος) da Afrodite (ἦ δὲ γάμοισι τέθηλε καὶ εὐκελάδοις ὕμεναίοις). Cfr. Herrmann 1971, 291-298. Cfr. anche Robinson 1981, 407-410. Nel nostro testo Afrodite è protettrice degli imenei da poco celebrati e pertanto irreprensibile: "Aphrodite ist nicht die Ehegöttin, aber es ist selbstverständlich, dass die Göttin des Sexuallebens eine Rolle in Beziehung auf die Ehe spielt" (Nilsson 1950, 524). Vi è una probabile allusione alle due Afroditi, Urania e Pandemia, del *Simposio* platonico (180D-E) con una prevalenza della prima. Cfr. Catullo *c.* 61.60-64: *o Hymne Hymenaeae / nil potest sine te Venus / fama quod bona comprobet / commodi capere, at potest / te volente*. Inoltre la descrizione di Deó, topicamente connotata dai frutti, è affine anche all'oracolo di Alexandra (II sec. d.C., *I. Did.* II 496B) in cui Demetra è detta μητέρα καρποθάλειαν. Cfr. Robinson 1981, 396-398 D42. Su Demetra protettrice dei raccolti cfr. anche Id. 249-251.

Testo

v. 2 ὕψιμέδων γενέτης L'epiteto esornativo connota solitamente Zeus (*e.g.* Hes. *Th.* 529, Bacch. fr. 1.2, 14.51 Snell-Maehler) e viene adottato negli *Oracoli sibillini* e negli

autori cristiani per dio (*Or. Sib.* 1.347 e 2.309 = 8.355; *Gr. Naz. c. mor.* 1.2.1.176 = *PG* 37.536A; *AP* 8.5). Cfr. Caprara 2005, 230 e per una carrellata completa dei passi di Gregorio di Nazianzo cfr. Agosti 2003, 451. Sui composti nonniani in ὕψι- cfr. Ludwich 1873, 121-122. L'epiteto ricorre anche nella *Teosofia* riferito a dio in 54.455 E. = I 55.429 B.; cfr. *Theos. min.* ω₉ 103 = I 55.429 B., χ₁₀ 239, π₁ 8, μ₁ 97 E.). Per la divinità collocata in alto nella *Teosofia* e negli oracoli apollinei cfr. Busine 2005, 207. Il termine γενέτης ricorre anche in *Theos.* 31.268 E. (I 28.233 B.), 41.347 E. (I 37.296 B.) e 50.413 E. (I 51.390 B.). In *Theos.* 38.327 E. (I 35.285 B.), si nomina Zeus quale παγγενέτην, ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς. Ancora in *Lact. De ira* 23.12 dio è detto θεὸν βασιλῆα ... γενετήρα πρὸ πάντων; in *Aug. civ.* 19.23 (*Porph. De Phil.* fr. 344 Smith = p. 142 Wolff), v. 1: *deum...generatorem regem ante omnia*. Cfr. Busine 2005, 202 n. 199. I due termini si trovano in associazione, in riferimento a Zeus, nelle *Dionisiache* (13.29, 20.364) e, in riferimento a dio padre, nella *Parafrasi* nella quale si trova anche in associazione al γενέτης (3.165: ὑψιμέδων δ' ἔδον υἷα θεὸς γενέτης ἀγαπάζει), 8.72: εἰσέτι ῥέζω, / ὅττι καὶ ὑψιμέδων γενέτης μετ' ἐμείῳ φαίνεται), 16.100-102 (ὑψιμέδων ... ἐμὸς γενέτης). La clausola ὑψιμέδοντα τοκῆα ricorre in *Par.* 5.86, 8.20, 14.26, 15.103; al genitivo, non in clausola in *Ibid.* 3.56, 6.170, 14.4, 16.90; al dativo in *Ibid.* 13.4; ricorre anche lo stilema ὑψιμέδων θεός in *Ibid.* 3.143 e 165, 4.115, 9.127, 13.14. Sempre riferito al padre in *Ibid.* 3.81, 10.66, al *logos* in *Ibid.* 10.128, 14.27. Cfr. Caprara 2005, 229-230.

μαντηγόρον ὀμφήν L'epiteto è un *hapax* formato da μαντεία e ἀγορεύω, probabilmente nella stessa maniera di χρησμηγόρος (*Or. Sib.* 4.4) e di θεηγόρος (e.g. *Nonn. Dion.* 7.71, *Par.* 1.21, 3.158; *Arg. Orph.* 541). Nessi simili ricorrono in *Nonn. Dion.* 6.103 (μαντῶρον ... ὀμφήν) e 14.90 (μαντιπόλου ... ὀμφῆς) e nell'oracolo di *Dion.* 12.110 (μαντώδεα δάφνην). Si tratta di un'espressione pleonastica. Similmente nell'oracolo di Satorneila (cfr. *supra*) si trova per Atena l'espressione ὀμφῆς μαντιπόλοιο.

v. 3 Διοῖ καρπὸς L'associazione di Deo ai frutti è topica (e.g. *Isocr. Pan.* 28-29). Nell'oracolo attestato da Porfirio Deó è associata alla terra (cfr. *supra* v. 7: λήϊα δ' εὐαλδῆ κομέειν σταχυητρόφα Διοῖ) e così in *Nonn. Dion.* 12.113 (καὶ στάχυας Δήμητρι).

Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης Lo stesso sintagma, nella medesima sede metrica, si trova in *Ap. Rh.* 4.1133. Nell'oracolo attestato da Porfirio, Pallade è associata alla guerra (cfr.

supra v. 3), mentre in Nonno è correlata, come nel nostro caso, all'olio (*Dion.* 12.112: θαλλὸν ἐλαίης).

v. 4 Βάκχῳ γλευκηρὸν ἀναζέον Con γλεῦκος si designa il vino nuovo non del tutto fermentato. Il sostantivo γλευκηρός, è un *hapax* formato su questo nome. Sull'ebollizione del vino nuovo cfr. Plut. *Aet. phys.* 918F; secondo l'*interpretatio christiana* il torchio (= profeti) accoglie dal grappolo schiacciato (= Cristo) il vino nuovo che ribolle (= Spirito santo). Cfr. Hipp. *Fr. in Psalmos* 12 Nautin.

ἄνθος ὀπώρας Il sintagma si trova alla fine del verso anche in Opp. *Cyn.* 2.38; Nonn. *Dion.* 12.95 e 180, 46.69; *AP* 6.154.5; Gr. Naz. *c. mor.* 1.2.29.251 (*PG* 37.902A).

v. 5 νεοζυγέων ὑμεναίων L'epiteto νεοζυγής, aggiogato da poco, è di creazione eschilea (*Pr.* 1009), ma viene usato in senso erotico a partire da Eur. *Med.* 804 (così anche in Ap. Rh. 4.1191 e Nonn. *Dion.* 47.405). La stessa clausola, nello stesso caso e nella stessa sede metrica, si trova in Nonn. *Dion.* 48.237 (τερπόμενος φιλότητι νεοζυγέων ὑμεναίων) e 553 a proposito dell'unione di Dioniso e Pallene. Cfr. Gigli 2012, 27. Per il secondo passo cfr. Accorinti 2008, 690 n. a v. 553. In *App. Anth.* VI 65.1 Cougny la clausola è associata ad Era:

Ἦρη παμβασίλεια νεοζυγέων ὑμεναίων,
δέρκεο λυγρὸν ἔρωτα μαραινομένης Γαλατείας·
δέρκεο πικρὰ βέλεμνα κορυσσομένης Ἀφροδίτης·
ὁ πρὶν ἐρωμανέων στυγέει Γαλάτειαν ἰδέσθαι.

v. 6 κοιρανέειν φιλότητος Il verbo, di matrice epica (*e.g.* *Il.* 2.207), si trova nella stessa forma in apertura di verso in Quint. Smyrn. 13.340.

ἀμωμήτη γ' Ἀφροδίτη La clausola richiama l'analogo emistichio finale in Nonn. *Dion.* 21.165 ἀμωμήτῳ Διονύσῳ. Cfr. Gigli 2012, 27. La definizione di un'Afrodite irreprensibile è stata accostata alla diffusione dell'amore affine all'etica cristiana e già riscontrabile nel poemetto tardo antico *Ero e Leandro* (vv. 31, 33-34, 38, 126.127). Cfr. Gigli 2012, 280. Infine, in *Theol. Plat.* VI pp. 97-98 Saffrey-Westerink, Proclo elenca le triadi dei dodici dèi e nomina, tra gli altri, Atena (ἡ δὲ Ἀθηνᾶ τὰς μέσας ζωὰς ἀκλινεῖς φυλάττει διὰ νοήσεως καὶ αὐτενεργήτου ζωῆς, ἀνέχουσα αὐτὰς ἀπὸ τῆς ὕλης), Demetra (ἡ Δημήτηρ, ὄλην ἀπογεννώσα τὴν ἐγκόσμιον ζωὴν, τὴν τε νοερὰν καὶ τὴν ψυχικὴν καὶ τὴν χόριστον τοῦ σώματος), Afrodite e Apollo (ἡ δὲ Ἀφροδίτη τῆς δι' ὅλων διηκούσης ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας ἐστὶν αἰτία πρωτουργός, καὶ πρὸς τὸ καλὸν οἰκειοῖ τὰς ἀναγομένας

ὑφ' ἑαυτῆς ζωάς. Ὁ δὲ Ἀπόλλων διὰ μουσικῆς τὰ πάντα τελειοῖ καὶ ἐπιστρέφει πάντα ὁμοπολῶν, ὡς φησιν ὁ Σωκράτης, καὶ δι' ἀρμονίας καὶ ῥυθμοῦ πρὸς τὴν νοερὰν ἀνέλκων ἀλήθειαν καὶ τὸ ἐκεῖ φῶς). L'*interpretatio* del ruolo delle divinità olimpiche assume in Proclo una nuova connotazione simbolica.

42 Erbse = I 38 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ἐρωτήσαντός τινος τὸν Ἀπόλλωνα, εἰ μόνος ὁ ὕψιστός ἐστιν
ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, ἀπεκρίνατο οὕτως·

Αὐτὸς ἄναξ πάντων, αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος, **355**
ἰθύνων τὰ ἅπαντα σὺν ἀφράστῳ τινὶ τέχνῃ,
οὐρανὸν ἀμφιβαλὼν, πετάσας χθόνα, πόντον ἐλάσσας,
μίξας ὕδατι πῦρ χθόνα τ' ἠέρι καὶ πυρὶ γαῖαν,
5 χειμα, θέρος, φθινόπωρον, ἔαρ κατὰ καιρὸν ἀμείβων
εἰς φάος ἤγεν ἅπαντα καὶ ἀρμονίοις πόρε μέτροις. **360**

353 μόνος mihi quidem susp., fort. μόνως **356** ἅπαντα **T**, in marg. 'leg. ἕκαστα' **357**
ἐλάσσας sic **T** (h..e. 'qui fecit, cf. Σ 564) **360** ἤγεν **T** in marg. 'in antigr. εἶχεν'

Traduzione

A un tale che aveva domandato ad Apollo se solo l'altissimo fosse senza principio e senza fine, (Apollo) rispose così:

Egli stesso, signore di tutto, seminato e generato da sé,
raddrizzando il tutto con un'arte ineffabile,
avendo avvolto il cielo, disteso la terra, espanso il mare,
avendo mescolato fuoco con acqua, terra con aria e terra con fuoco,
5 alternando secondo la stagione inverno, estate, autunno,
primavera
ha condotto alla luce tutto e tutto ha fornito di misure armoniose.

Preambolo

ἔρωτήσαντός τινος τὸν Ἀπόλλωνα Per la formula cap. I.2, p. 10 ss.

εἰ μόνος ὁ ὕψιστός ἐστιν Erbse in apparato propone dubbiamente un μόνως, lezione forse preferibile. Il motivo dell'unicità non si trova nel testo dell'oracolo né il fatto che dio sia detto senza fine. C'è solo idea di ἄναρχος inclusa nel *topos* dell'autogenerazione divina. L'epiteto ὕψιστος è generica designazione della divinità, equivalente ad ὑψιμέδων di *Theos*. 41.347 E. (I 37.296 B.), e non di uno specifico dio così denominato. Cfr. Bowersock 2002 *contra* Mitchell 1999, 2010. Per l'epiteto comune usato per Sarapide, Iside, Poseidone, Apollo, Helios e per il dio ebraico cfr. Mitchell 1999, 110-115 e 2010, 172-172 e 186 che ritiene che si designi con tale denominazione anche una divinità specifica. Robert accosta il testo all'oracolo di Ulpio Carpo, cultore del Dio Altissimo (1969, 594-598; 1971, 610 n. 6), ma l'ipotesi è alquanto labile.

ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος I due epiteti, ἄναρχος e ἀτελεύτητος, si trovano associati in diversi autori cristiani per connotare il cosmo (e.g. Philo Jud. *De aet. mundi* 53.2; Io. Philop. *De aet. mundi* p. 3.9 Rabe), la nascita del figlio (Gr. Nys. *C. Eun.* 9.3.2), Dio e il regno di dio (Ps. Did. *De Trin.* 3.2.23 = PG 39.796A) e dio stesso (*Const. Apoc.* 8.37.2 Funk; Orig. *Dial. cum Heracl.* 2.8; Io. Dam. *Expositio fidei* 2.10; Bas. *Hom. in hex.* 1.3.36; Cyr. *De Sancta Trinitate* 7 = PG 77.1133D; Psell. *De omnifaria doctrina* 16.11). In particolare Atanasio dichiara: ἄναρχον δὲ λέγεται τὸ μὴ ἔχον ἀρχήν· τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ Θεός. Διὸ καὶ ἄναρχος λέγεται καὶ αἰδῖος, τουτέστιν ἀτελεύτητος (*Libri de def.* PG 28.536C). Analogamente Giovanni di Damasco inserisce i suddetti aggettivi in un elenco degli epiteti connotanti dio (*De Sancta Trinitate* 5 = PG 95.16B: Ἐρώτ. Ποίοις ὀνόμασι τιμᾶται ὁ Πατήρ, καὶ κατὰ τί εἴρηται Πατήρ; Ἀπόκρ. Εἰς Πατήρ, ὁ ἅγιος Θεός, καὶ παντοκράτωρ, ἄναρχος, αἰδῖος, ἀθάνατος, ἀπερίβλεπτος, ἀνερμήνευτος, ἀτελεύτητος, ἀδιάδοχος, ἀκίνητος, ἀνεξερεύνητος). Similmente nella *Vita Barlaam et Joasaph* 78.11-29 è scritto: ἀλλ' ἓνα Θεὸν γινώσκω καὶ ὁμολογῶ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι δοξαζόμενον, Πατρί, φημί, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, ἐν μιᾷ δὲ φύσει καὶ οὐσία, ἐν μιᾷ δόξῃ καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη. οὗτος οὖν ὁ ἐν τρισὶν ποστάσεσιν εἰς Θεός, ἄναρχός τε καὶ ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰδῖος, ἄκτιστος, ἄτρεπτός τε καὶ ἀσώματος, ἀόρατος, ἀπερίγραφτος, ἀπερινόητος, ἀγαθὸς καὶ δίκαιος μόνος κτλ. Il sintagma viene adottato dagli autori tardo antichi per la monade (Iamb. *Th. arithm.* 3.18 de Falco), il

cerchio e il moto circolare (Procl. *In Eucl.* 149.12 Friedlein; Dam. *In Parm.* I p. 70.5 Westerink), il cosmo (Zacch. *Amm.* 2.894).

ἀπεκρίνατο οὕτως Per la formula cap. I.2, p. 10 ss.

Testo

v. 1 αὐτὸς ἄναξ πάντων Nella stessa sede metrica in *Il.* 14.233 e Gr. Naz. *AP* 8.142.6. In Ps. Did. *De Trin.* 3.2.2 (PG 39.788C) sono attestati, riguardo a dio unico, due versi ellenici, di cui il primo recita: εἷς Θεός ἐστιν· ἄναξ πανυπέρτατος αὐτὸς ἀπάντων.

αὐτόσπορος L'epiteto si trova per la prima volta in Aesch. fr. 196.4 Nauck e viene adottato da Nonno in diversi passi delle *Dionisiache* (7.73 per *Aion*; 23.285 per Teti; 40.396 per il termine della vita della fenice come principio da sé generato; 45.171 per il sangue dei Giganti). In quest'ultimo passo si trova nella stessa sede metrica (cfr. Accorinti 2008, 127 n. 394). L'aggettivo ricorre anche in Giovanni di Gaza (*T.mundi* 1.24 per il padre; 1.137 per *Aion*).

αὐτογένεθλος Per gli epiteti che indicano l'autogenerazione della divinità cfr. *supra* p. 181, commento al v. 14 dell'oracolo 13 E. (I 2 B.). L'epiteto αὐτογένεθλος è usato principalmente in contesto pagano, magico e gnostico. Cfr. Golega 1960, 40; Smolak 1984, 3 n. 13. Ricorre in Nonno per designare la Φύσις (41.52), in Giovanni di Gaza per χρόνος (*T.mundi* 2.233) e in due oracoli di Porfirio per connotare l'alloro (*De phil.* fr. 317.13 Smith = p. 131.82 Wolff = Eus. *PE* 5.12.2.3 = *App. Anth.* VI 198 Cougny) e il signore autogenerato onorato da Caldei ed Ebrei (*De phil.* fr. 324.11-12 Smith = p. 141.136 Wolff = Eus. *PE* 9.10.4.3-4 = Eus. *DE* 3.3.6.10-11 = *App. Anth.* VI 170 Cougny):

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἄγνωσ.

Quest'ultimo passo è citato dallo Pseudo Giustino nella *Cohortatio ad Graecos* 11.2.14-15 Marcovich (Cyr. *C. Jul.* 5.181 = PG 76.776A) con la sostituzione cristiana di αὐτογέννητον in vece di αὐτογένεθλον e di αὐτόν in vece di ἄγνωσ. Per le varianti cristiane cfr. Busine 2005, 374-375. Negli *OC* 39.1 des Places l'epiteto indica l'intelletto paterno (Lewy 1978², 127 n. 232 e 322 n. 36). Quest'oracolo caldaico è citato da Proclo (*In Tim.* II p. 54.10 e p. 89.29 Diehl). In contesto magico ricorre per il

Sole in *PGM* 1.342 e 4.1989 (*h. mag.* 4B Pr.), per lo scarabeo solare in *PGM* 4.943 (*h. mag.* 3.5 Pr.); in contesto gnostico ricorre in Simone per connotare dio unico e sovrano (*Const. Apost.* 6.10.5 Funk). In *PGM* 4.460 (*h. mag.* 4A) c'è la variante αὐτολόχευτος. Nel caso di un archetipo forse questa lezione è da preferire in quanto *lectio difficilior*. Per αὐτολόχευτος cfr. Nonn. *Dion.* 4.427 (le spighe spontanee dei Giganti), 8.87 e 40.536 (Dioniso come olimpico autogenerato), 13.174 e 29.262 (Atena), 37.68 (fuoco), 48.728 (seme), *Or. Sib.* 1.28. Cfr. anche *PGM* 4.1561 αὐτογενέτωρ (Adonai). In *Const. Apos.* 6.11.1-6 Funk, si contrapponeva la teoria del dio autogenerato a quella del dio eterno (ἡμεῖς δὲ τέκνα Θεοῦ καὶ υἱοὶ εἰρήνης, τὸν ἱερόν καὶ εὐθὴ λόγον κηρύσσοντες τῆς εὐσεβείας, ἓνα μόνον Θεὸν καταγγέλλομεν, νόμου καὶ προφητῶν Κύριον, τῶν ὄντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ Πατέρα, οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὡς ἐκεῖνοι οἴονται, ἀλλ' αἰδίον καὶ ἄναρχον καὶ φῶς οἰκοῦντα ἀπρόσιτον). Cfr. Batiffol 1915, 197 n. 1. La teoria di dio autogenerato era forse sentita come più affine al paganesimo. Per questo motivo nel nostro preambolo si parla di dio quale senza fine e senza principio e dunque eterno, denotazione di matrice cristiana. In ogni caso l'epiteto si diffonde presto in contesto cristiano. In Gregorio di Nazianzo è correlato alla fenice, simbolo di Cristo (*c. mor.* 1.2.2.528 = *PG* 37.620A) e a dio in *c. dogm.* 1.1.35 (*PG* 37.517A) il cui *incipit* (vv. 1-5) recita:

Κλῆθι, Πάτερ Χριστοῦ πανεπίσκοπε, τῶνδε λιτάων
 Ἡμετέρων· μολπὴν δὲ χαρίζεο σῶ θεράποντι
 Θεσπεσίην. Ζαθέην γὰρ ἐς ἀτραπὸν ἵχνος ἐλαύνων
Οὗτος, ὃς αὐτογένεθλον ἐνὶ ζωαῖς θεὸν ἔγνω,
 Καὶ Χριστὸν θνητοῖσιν ἀλεξίκακον βασιλῆα κτλ.

Nello Pseudo Didimo troviamo (*De Trin.* 3.2.1 = *PG* 39.788A) che già i pagani avevano connotato dio in tale modo:

καὶ οἱ ἔξω διηγόρευσαν τοιῶσδε· Θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζήτει δὲ μή. Καὶ πάλιν·

Ἀθάνατος δὲ Θεός, παναγήραος, ἀστυφέλικτος,
 Ἄρρητος κρυφίους ὑπὸ δήνεσιν, αὐτογένεθλος,
 Τίκτων αὐτὸς ἑαυτὸν, αἰεὶ νέος, οὐ ποιητός.
 Αὐτὸς ἀληθείης γενέτης, σοφὸς αὐτὸς ἀληθής.

Più avanti nel testo si trova un'attestazione simile (*De Trin.* 3.9 = *PG* 39.792A):

καὶ οἱ ἕξω σοφοὶ πρὸς τὴν ἰδίαν ἀσθένειαν ἐπίστευσαν οὕτως·

Οὐ γὰρ ἀπ' ὠδίνος θεὸς ἄμβροτος, οὐδ' ἀπὸ κόλπων
Νηδύος ἐκ λοχίης φάος ἔδρακεν· ἀλλὰ νόοιο
Ἀρρήτῳ στροφαλήτι κυκλούμενος, αὐτολόχευτος
Γίνεται, ἐξ ἕθεν αὐτὸς ἐὼν γενέτης τε καὶ υἱός.

In un secondo tempo, contro l'affermazione ariana ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν, scaturisce un dibattito indirizzato a dimostrare il pari onore di Padre e Figlio autogenerati (Nonn. *Par.* 2.65, 13.93). Per lo Pseudo Didimo cfr. Moreschini 2012; per Nonno cfr. Livrea 2000, 246; Greco 2004, 132. Un attacco all'eresia di Eunomio si trova in Gregorio di Nissa (*C. Eun.* 3.8.27):

εἰ οὖν ἠλλοτριώται τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ὁ πατήρ, ἢ ἄλλον τινὰ πατέρα τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ τῆς γεννήσεως ὀνόματος ἀναπλάσσουσιν ἢ αὐτογέννητόν τινα καὶ αὐτογένεθλον τὸν υἱὸν οἱ σοφοὶ διὰ τῶν εἰρημένων ἀποδεικνύουσιν.

L'epiteto ricorre anche in diversi passi della *Parafrasi* di Nonno per Dio padre (1.55; 4.109; 5.69; 8.137; 13.93 e 129). Cfr. De Stefani 2000, 146-147; Caprara 2005, 225-226; Greco 2004, 131-132. Ancora in [Apol.] *Met. Pss.* προθ. 84 abbiamo: καὶ γόνον αὐτογενέθλον ἄτερ βροτεων ὑμεναίων (Gesù), in Io. Geom. *H.* 3.27 Said = *PG* 106.861B e in *Theosophia* 48.397 E. (I 44.344 B.), dio è detto αὐτογένεθλος.

v. 2 ἰθύνων τὰ ἅπαντα Questo verbo è usato in ambito nautico per il governo della nave e allude qui alla divinità come κυβερνήτης. Per divinità che governano in maniera diritta cfr. *Il.* 16.632 (Ζεὺς...πάντ' ἰθύνει); *Parm.* I 28 B 6.5-6 D.-K. (ἀμηχανίη ... ἰθύνει πλακτὸν νόον); *Procl. In Alc.* 77.4 Segonds (ὁ γὰρ πᾶσαν ἡμῶν τὴν ζωὴν ἰθύνων καὶ τὰς τε αἰρέσεις ἡμῶν ἀποπληρῶν τὰς πρὸ τῆς γενέσεως καὶ τὰς τῆς εἰμαρμένης δόσεις καὶ τῶν μοιρηγετῶν θεῶν, ἔτι δὲ τὰς ἐκ τῆς προνοίας ἐλλάμψεις χορηγῶν καὶ παραμετρῶν, οὗτος ὁ δαίμων ἐστί); cfr. anche *Thdt. Interpr. in Dan.* 4.23 = *PG* 81.1365B (ὁ σοφῶς ἅπαντα ἰθύνων καὶ πρυτανεύων); *Quaest. in libro Regnorum et Parapal.* *PG* 80.772.17 (ὁ πάντα σοφῶς ἰθύνων Δεσπότης); *Quaest. in Oct.* 43.22 (δικαίως ἰθύνων τὰ σύμπαντα). In Nonn. *Dion.* 41.353 troviamo ἰθύνουος riferito alle leggi e in Io. *Gaz. T.mundi* 2.259 la forma inesistente ἰθύσσων per il νοῦς.

σύν ἀφράστῳ τινὶ τέχνῃ L'espressione, unica, calca il sintagma ἀρρήτῳ τέχνῃ (*Ir. Adv. haer.* 1.1.11.16 = *Eriph. Pan.* 1.420.3 Holl).

v. 3 οὐρανὸν ἀμφιβαλῶν, πετάσας χθόνα, πόντον ἐλάσσας Il verso è tripartito suddiviso in tre emistichi con struttura AB, BA, AB. Per l'andamento dell'oracolo simile a un inno orientale con participi cfr. Norden (2002, tr. it. 285 ss.). Si tratta delle tre azioni di raddrizzamento realizzate da dio: avvolgere il cielo, distendere la terra ed estendere il mare. La prima immagine ricorda la tunica orfica, il mantello; la seconda indica l'atto di distensione. Il verbo si trova in altri casi riferito all'etere (*Od.* 6.45: αἴθηρ πέπταται ἀνέφελος) e al mare (*Arat. Phaen.* 288: πεπτάμενῳ πέλαγει). Il terzo atto indica un'estensione (il verbo è usato in associazione al πόντον, nel senso di navigare in *Il.* 7.6: πόντον ἐλαύνοντες, *Colluth.* 7: πόντον ἐλαύνων). Per l'immagine dell'acqua che si spande cfr. *Cosm. Strasb.* 36^f (Gigli 1990, 133) e *Pind. N.* 3.74 (detto delle lacrime). Per ἐλάσσας in fine di verso cfr. *Il.* 16.713, 24.392; *Hes. Th.* 522; *Ap. Rh.* 2.115; *Quint. Smyrn.* 9.192; *Lith.* 450; *Orph. H.* 73.7; *Nonn. Dion.* 9.188, 36.384.

v. 4 μίξας ὕδατι πῦρ, χθόνα τ ἠέρι καὶ πυρὶ γαίαν In *PGM* 3.554-556, il creatore del Tutto viene invocato quale ὁ τὰ πάντα κτίσας: ἄβυσσον, γαίαν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πάλιν αἶθρα καὶ ποταμοὺς<ς> κελάδοντα<ς>, ὕσγηνοῖδῃ τε σελήνη<v>, ἀστέρας ἀερίου<ς> κτλ. Per la mescolanza degli elementi come origine del cosmo cfr. per esempio *Zeno I 102 SVF ap. Stob. Anth.* 1.17.3. L'idea della mescolanza degli elementi ricorre anche in *Io. Gaz. T.mundi* 2.339-341: ὅττι μεριζομένων τετράζυγα φίλτρα κεράσσας / στοιχείων πισύρων, ἐς ὁμόζυγα θεσμὸν ἐλίσσω, / σὺν πυρὶ γαίαν ἔμιξε καὶ ἠέρι σύντροφον ὕδωρ.

v. 5 χειῖμα, θέρος, φθινόπωρον, ἔαρ κατὰ καιρὸν ἀμείβων La sequenza ricorda l'inno ad Eracle Astrochitone in *Nonn. Dion.* 40.379-380: (...) φέρεις τετράζυγι δίφρω / χειῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων. Cfr. anche *Call. H.* 6.122-123 (*Demetra*): λευκὸν ἔαρ, λευκὸν δὲ θέρος καὶ χειῖμα φέροισα.

v. 6 εἰς φάος ἦγεν ἅπαντα Per l'espressione ἐς φάος ἔλκων cfr. *supra* p. 250, a π₈ 68 = I 5.24 B. In *mg.* a T si ha la notazione: *in antigr. εἶγεν.*

καὶ ἁρμονίαις πόρε μέτροις In margine a T è scritto che μέτροις *ex coniectura ponitur*. Si accenna qui alla misura e all'armonia del cosmo creato da Zeus. Si veda, per un concetto simile, *Io. Gaz. T.mundi* 2.325-327: ἁρμονίης δὲ / μέτρον ἔχων ρίζουτο καὶ ὅπασε μέτρον ἐκάστωι / ἀενάων ἐτέων ἔλικά δρόμον ἠνιοχεύων.

43 Erbse = I 39 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα, εἰ ἁμαρτάνων τις λανθάνει θεόν, εἶπεν ὁ Ἀπόλλων·

Οὐδεὶς ἂν λήθοι τοῖος θεόν, οὐδὲ σοφοῖσι
κέρδεσιν οὐδὲ λόγοισιν ὑπεκφύγοι ἄλκιμον ὄμμα.
πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη θεὸς ἐστεφάνωται,
πάντα ζωογονῶν, ὅποσα πνεῖει τε καὶ ἔρπει.

365

362 τις om. **T** λανθάνει] in marg. 'in antigr. lectio certa non ponitur' **T** τὸν θεὸν **BL** ὁ (ante ἀπόλλων) **TBV**", om. cett. **363** τοῖος v (et St.), μερόπων **T** (qui hab. in marg. 'et hoc ex coniectura') **366** ζωογόνων **T**

Traduzione

A uno che domandava se un tale che ha commesso un errore sfugge a dio, Apollo disse:

Nessuno di tal fatta sfuggirebbe a dio, né con ingegnose accortezze né con discorsi sfuggirebbe al suo sguardo potente. Tutto è pieno di dio, ovunque dio è corona dando vita a tutto ciò che respira e si muove.

Traduzione di Steuchus

(1540 III, cap. xvi, 68)

Quae sunt, nemo profecto, qui talis est, Deum latere possit. Neque sagacibus dolis, aut verbis acerrimum oculum subterfugiat. Omnia plena Deo, Deus ubique vagatur, omnia vivificat, producitque, quaecumque spirant et inambulant.

Preambolo

εἶπεν ὁ Ἀπόλλων Cfr. cap. I.2, 10 ss. Steuchus introduce con: *rogatus item an quis peccans, Deum latere posset, respondit* (III, cap. xvi, 68).

Testo

v. 1-2 οὐδεὶς ἂν λήθοι Lo stesso concetto ricorre in Pind. *O.* 1.63-64 (εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεται / <τι> λαθέμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει); Men. fr. 683.11-12 Körte - Thierfelder: μηδὲ βελόνης ἔναμμ' ἐπιθυμῆσης, φίλε, / ὁ γὰρ θεὸς βλέπει σε πλησίον παρών; Heracl. I 22 B 16 D.-K. = fr. 81 Marc. = 70 Conche (*ap.* Clem. Al. *Paed.* 2.99: λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατον ἐστίν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος: · τὸ μὴ δύνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;). Polibio (4.33.3-4) menziona una stele dei Messeni dedicata a Zeus Liceo che recita:

πάντως ὁ χρόνος εὔρε δίκην ἀδίκῳ βασιλῆι,
εὔρε δὲ Μεσσήνη σὺν Διὶ τὸν προδότην
ῥηιδίως. χαλεπὸν δὲ λαθεῖν θεὸν ἄνδρ' ἐπίορκον.
χαῖρε, Ζεῦ βασιλεῦ, καὶ σάω Ἀρκαδίαν.

In Eliano (fr. 238, II 264 Herch.) troviamo la seguente massima: μαρτύρεται δὲ ὁ θεὸς ὅτι μηδὲν αὐτὸν λαθεῖν δύναται ἔμβραχυ. In *Gnom. Vat.* 316 la domanda posta a Talete è affine alla nostra: Θαλῆς ὁ σοφὸς ἐρωτηθεὶς εἰ λανθάνει τις ποιῶν τι τὸν θεὸν εἶπεν οὐδὲ διανοούμενος. Similmente in *Orph.* fr. 243.18-20 Bernabé = fr. 168.18-20 Kern (*ap.* Eus. *PE* 3.9.2.19-21; Stob. *Anth.* 1.1.19-21): οὐδέ τις ἐστίν / αὐδὴ οὔτ' ἐνοπὴ οὔτε κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα, / ἢ λήθει Διὸς οὕας ὑπερμενέος Κρονίωνος e e in *Theos.* 50.422 E. (I 51.399 B): οὐδέ ἔ που λήθουσιν ἐφήμερα φύλ' ἀνθρώπων. Cfr. anche Nonn. *Dion.* 5.609, 7.190 e 24.73: οὐδὲ Διὸς λάθην ὄμμα πανόψιον. Cfr. Gigli 2003, 448 n. 606-610. Steuchus (1540 III, cap. xvi, 69) cita Philo Jud. *De mut. nom.* 40.4 (ἀκοιμήτῳ γὰρ ὀφθαλμῷ βλέπει πάντα).

σοφοῖσι / κέρδεσιν Κέρδος viene usato al plurale per indicare le accortezze, astuzie (*e.g.* *Il.* 23.515; *Od.* 2.118).

v. 2 ἄλκιμον ὄμμα La clausola finale ricorda l'assimilazione del Sole a un occhio (cfr. *supra*, commento a *Theos.* 22, 23, 24 E. = I 19, 20, 21 B.). Per quest'affinità lessicale l'oracolo è stato ritenuto didimeo (Robinson 1981, 246-247), ma non si tratta di un elemento probante. Per ἄλκιμος nel senso di soccorritore cfr. *PGM* Leid. XI 14.10. La duplice valenza deriva probabilmente dall'etimo di ἀλκή connesso al verbo ἀλέξω (Jouanna 1982, *op. cit. supra* p. 349).

v. 3 πάντα θεοῦ πλήρη L'espressione πάντα πλήρη θεῶν è un apoftegma attribuito dalla *Vorlage* a Talete (Thal. I 226.1 FPG; Chrysip. I 1046 SVF *ap.* Sophonias *De anima paraphrasis* (*Comm. graec.* Vol. XXIII) p. 36.9 Hayd.: ἐσχάτη δὲ δόξα καὶ τελευταία περὶ ψυχῆς ἦδε· ἐν γὰρ τῷ ὄλω τινὲς αὐτὴν μεμίχθαι φασί, καὶ ἅπαν σῶμα ἔμψυχον εἶναι ὑπέλαβον, ὅθεν καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν. εἰς τοῦτο δ' ἂν τις ἔλκοι καὶ τοὺς Στωϊκοὺς σῶμα τὸ θεῖον ὑπολαβόντας καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ σωματικῶς, ἀλλ' οὐ μόναις ταῖς ἐνεργείαις; Arist. *De anima* 411A 8-9 (Thal. I 11 A 22 D.-K): καὶ ἐν τῷ ὄλω δὴ τινες αὐτὴν μεμίχθαι φασί, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. τοῦτο δ' ἔχει τινὰς ἀπορίας). L'espressione ricorre anche in Plato *Lgg.* 10.899B.9 (ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;) e simile in *Epin.* 991D4: (...) ἴν' ὁ πιστεύσας ὡς ὁ λόγος ἀληθῆς γέγονεν ὅτι πρεσβύτερόν τ' ἐστὶν ἅμα καὶ θεϊότερον ψυχὴ σώματος, ἠγήσασθαι ἂν παγκάλως τε καὶ ἱκανῶς εἰρησθαι τὸ θεῶν εἶναι πάντα πλέα καὶ μηδέποτε λήθη μηδὲ ἀμελεία τῶν κρειττόνων ἡμᾶς παρωλιγορῆσθαι). Il concetto ebbe fortuna in epoca imperiale. A proposito dell'anima che si abbandona agli dèi e celebra pertanto il rito sacro Giuliano inserisce questo inciso (*Or.* 6.18, *Ad matrem dei*):

πάντα γὰρ ἐστὶν ἐν τοῖς θεοῖς καὶ πάντα περὶ αὐτοὺς ὑφέστηκε καὶ πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ πλήρη.

Analogamente Proclo recupera l'apoftegma di Talete e lo applica agli angeli, ai demoni e ai mortali (*Theol. Plat.* III, p. 98.23 Saffrey-Westerink: καὶ οὕτω δὴ πάντα πλήρη θεῶν, ἀγγέλων, δαιμόνων, ζώων θνητῶν). L'espressione di Talete è riportata nei commenti al *De anima* aristotelico da Temistio (*In Arist. de anima* 5.3, p. 35 Heinze: διὰ γὰρ ταύτην τὴν δόξαν καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί), da Giovanni Filopono (*In Arist. de anima* 15, p.

188 Hayduck) e da Simplicio che opera una conversione al singolare nel commentare il detto (*In Arist. de anima* 11.73.20 Hayduck: Ὅτι μὲν πλήρη πάντα θεοῦ, δημιουργοῦντος, ἀγαθύνοντος, συνέχοντος αὐτά, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειεν. οὐ δὴ τοῦτο ἐπισημαίνεται, οὐδὲ τὸ ἴσως διὰ τοῦτο εἴρηκεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ μεμίχθαι. οὕτω γὰρ ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, τῷ μεμίχθαι αὐτούς· καὶ τοῦτο ἄτοπον). In effetti, la formula viene convertita in epoca tarda in πάντα θεοῦ πλήρη e viene inserita quale *incipit* di tre versi nei quali si evidenzia, come nel nostro caso, la capacità divina di penetrare il tutto:

πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη δέ οἱ εἰσιν ἀκουαί,
καὶ διὰ πετράων καὶ ἀνὰ χθόνα καί τε δι' αὐτοῦ
ἀνέρος ὅτι κέκευθεν ἐνὶ στήθεσσι νόημα.

(Io. Philop. *De aet. mundi* p. 582.21 Rabe e *In Arist. de anima* 15, p. 188.25-26 Hayduck; Olymp. *In Alc.* 43-44 p. 30 Westerink che dà πάντα δέ οἱ).

In particolare, in Io. Phil. *De aet. mundi* p. 582.21 Rabe, il passo viene citato insieme al celebre oracolo della Pizia sulla saggezza divina di Hdt. 1.47.12-13. La formula venne recuperata altresì in ambito cristiano (un concetto affine si trova già in Paul. *Ep. ad Ep.* 4.5.1: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν). Lo Pseudo Didimo (*De Trin.* 3.2.25 = *PG* 39.796C) riporta la stessa espressione all'interno di due versi ellenici:

ὅπως δὲ εὐλαβῶς ἔχουσι περὶ τούτων οἱ Ἑλλήνων θεολόγοι, οἱ πολλὰ μὲν ἀκούσαντες, οὐκ ὀλίγα ἀναγνόντες, ἑωρακότες δὲ καὶ πλειῆστα, ἐπισκοπεῖν ἄξιον. Φάσκουσι γάρ·

πάντα Θεοῦ πλήρη, πάντων πέρας ἐστὶ καὶ ἀρχή,
πάντα φέρων, λύων τε καὶ ἐξ αὐτῶν πάλιν αὔξων.

Cfr. anche *Ibid.* 3.18 (*PG* 39.881C): πάντα Θεοῦ πλήρη. Cfr. Moreschini 2012. Lo stesso concetto sempre riferito agli Elleni si ritrova in Ps. Did. *De Trin.* 3.4 (*PG* 39.836B):

Αὐτὸς ἑαυτὸν ἄγει Θεὸς ἄμβροτος· ἔστι δ' ἅπ' αὐτοῦ
πάντα, καὶ ἐν μεγάλῳ Θεοῦ νόῳ ἐξεφαάνθη.

Infine una sentenza simile è attribuita a Diogene il cinico come monito contro una donna che si prostra davanti agli dèi con aspetto non consono (Diog. Laert. *V. phil.* 6.38: πάντα γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ, *scil.* θεοῦ). Ancora in *Corpus hermeticum* si nega il paradosso di Dio inattivo perché tutte le cose sarebbero in tale caso inattive dato che tutto è pieno di dio (11.5: οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά· ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ). Un concetto simile anche in Arat. *Phaen.* 2-4 (μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί, / πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα / καὶ λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεκρήμεθα πάντες) e Procl. *In Parm.* 4.959.20-22 Cousin = fr. 169 K. (αὕτη δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος, / ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι / ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὅππος' ἔμελλεν).

πάντη θεὸς ἐστεφάνωται Per *πάντη* cfr. il testo riportato sopra (*πάντη* δὲ οἷ εἰσὶν ἀκουαί) e *Il.* 5.739 (ἦν περὶ μὲν πάντη Φόβος ἐστεφάνωται). Di solito ricorre l'immagine del cielo incoronato di costellazioni (e.g. *Il.* 18.485, *Hes. Th.* 382) o della terra cinta dall'oceano (Dion. *Per. Orb. descr.* 4). Il verbo è glossato da Esichio con περιέχει e nel nostro caso designa Dio quale corona che cinge il tutto.

v. 4 πάντα ζωογονῶν L'espressione designa la divinità sia in ambito pagano (e.g. Philostr. *VA* 3.34.19; Eus. *PE* 3.13.11.3 (Zeus): ὁ τὰ πάντα ζωογονῶν) che cristiano (e.g. Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.31.5 (PG 37.511A): ἡ Τριάς (...) πάντα ζωογονῶν πνεύματος ἐξ ἰδίου; Cir. *Comm. in Ioa.* 1.81.3: ὁ τὰ πάντα ζωογονῶν Θεὸς Λόγος). Cfr. anche *Theos.* 15.127 E. (I 4.43B.).

ὅποσα πνείει τε καὶ ἔρπει La clausola ricorda *Il.* 17.447 (ὅσά τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἔρπει) e Alcim. 89.3 Page: φῦλά τε ἔρπετά θ' ὅσα τρέφει μέλαινα γαῖα. La stessa clausola ricorre in *Theos.* 50.421 E. (I 51.398 B.).

44 Erbse = I 40 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα, εἰ δι' ἐπιμελείας βίου δύναται γενέσθαι θεοῦ ἐγγύς, εἶπεν ὁ Ἀπόλλων·

Ἴσόθεον δίζη γέρας εὐρέμεν· οὐ σοι ἐφικτόν.

Αἰγύπτου τόδε μῶνος ἔλεν γέρας αἰνετὸς Ἑρμῆς,

370

Ἑβραίων Μωσῆς καὶ Μαζακέων σοφὸς ἀνὴρ,

ὄν ποτε δὴ χθὼν θρέψεν ἀριγνώτιο Τυήνης·

5 θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν

εἰσιδέειν, ἢ μή τις ἔχη σύνθημα θέειον.

368 ὁ ἀπόλλων sc. Clarius (vide test.) 371 μαζακίων T (itaque Bur. [“unbelegbar”]) emendavi (vide test.), in marg. τῶν καππαδοκῶν (sic) T ἀνὴρ T, in marg. ἀπολλώνιος 372 τυήνας T (itaque Bur.), em. Scott-F. 374 θέειον forma inferioris poeseos epicae, cf. Procl. h. 2,16

Traduzione

A quello che domandava se grazie ad una vita di diligente applicazione può avvicinarsi a dio, Apollo disse:

Cerchi di trovare un privilegio pari alla divinità; ma non ti è possibile raggiungerlo.

Solo Hermes di Egitto, degno di lode, ha avuto questo privilegio,

e tra gli Ebrei Mosè e tra i Mazachei quel saggio uomo,

che la terra della illustre Tiana un tempo nutrì,

5 infatti, per gli occhi dei mortali, è difficile contemplare la natura
immortale,

a meno che uno non abbia un segno divino.

Premessa

Per Zeegers - Vander Vorst e Dzielska si tratta di un oracolo cristiano; diversamente, per Batiffol, Nock, Scott-Ferguson e Busine è un oracolo pagano¹⁰⁸. A favore di questa ipotesi vi è la menzione di Hermes Trismegisto ed Apollonio di Tiana, due personaggi pagani. La menzione di Mosé, ricorrente anche in autori pagani non è, infatti, sufficiente a provare la natura cristiana (e.g. Num. fr. 8 des Places: τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀπτικίζων;)¹⁰⁹. Nonostante la presenza dei tre personaggi sullo stesso passo sia un *unicum* letterario, si hanno testimonianze di associazioni binarie tra le figure. Hermes e Mosé sono correlati in Artapano¹¹⁰, autore ebreo ellenizzato del II sec. a.C., citato da Eus. *PE* 9.27.6-7: διὰ ταῦτα οὖν τὸν Μάϋσον ὑπὸ τῶν ὄχλων ἀγαπηθῆναι καὶ ὑπὸ τῶν ἱερέων ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα προσαγορευθῆναι Ἑρμῆν, διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐρμηνείαν; Mosé e Apollonio di Tiana sono associati, accanto ad Apuleio, in qualità di taumaturghi, in Porph. *Adv. Christ.* 46 von Harnack; infine, Apollonio di Tiana e Hermes sono correlati, insieme ad altri saggi e a Plotino, in qualità di geni familiari, in Amm. Marc. *Res Gestae* 21.14.5¹¹¹. Apollonio di Tiana fu presto contrapposto a Gesù Cristo¹¹² e Mosé venne esaltato in funzione polemica anticristiana (anche se gli scritti e le cosmogonie a lui attribuiti furono respinte da parte pagana)¹¹³. Un esempio di accostamento di figure sacre pagane, ebreo e cristiane, si trova nella descrizione del *lararium*, voluto da Alessandro Severo, con immagini di Apollonio, Cristo, Abramo ed Orfeo (*Hist. Aug.* 29. 2). Il nostro testo, nato forse senza un iniziale intento polemico, è stato recuperato e risemantizzato solo in un secondo tempo. Secondo Busine, quest'oracolo, prodotto verso il III sec. d.C. in un santuario, "pouvait trouver une place de choix dans le programme de restauration du paganisme de l'empereur Julien"¹¹⁴. Come ammette la studiosa, queste supposizioni non sono, tuttavia, dimostrabili. Elementi interni al testo riferibili a un'origine nei santuari oracolari pagani sono: l'uso di esametri dattilici e della lingua omerica (v. 1 εὐρέμεν, v. 6 θέειον); l'esaltazione della saggezza dei popoli orientali e di quello ebraico in

¹⁰⁸ Zeegers-Vander Vorst 1972, 218 n. 6; Dzielska 1986, 119. Batiffol 1916, 191; Nock 1928, 285; Scott-Ferguson 1936, 228 n. 1; Busine 2002, 232 e 2005, 216-218.

¹⁰⁹ Per Mosé presso gli autori pagani cfr. Gager 1972, 25-79.

¹¹⁰ Gager 1972, 77. Cfr. anche, per i testi magici, Id. 1972, 147-148.

¹¹¹ Nella tradizione araba in alcuni testi Apollonio trasmette le rivelazioni ermetiche. Cfr. Dzielska 1986, 119-122; Busine 2002, 233.

¹¹² De Labriolle 1934, 310-314; Jones 1980, 193-194.

¹¹³ De Labriolle 1934, 262-265; Busine 2002, 239-240.

¹¹⁴ Busine 2002, 241.

particolare modo (Porph. *De Phil.* fr. 323, 324, 344 Smith = pp. 140-142 Wolff)¹¹⁵; l'invito all'umiltà (*supra* v. 1); il linguaggio misterico (cfr. *supra* vv. 5-6); il sincretismo religioso. Un esempio di sincretismo religioso è offerto da un oracolo apollineo, riportato da Cornelio Labeone, nel quale si elencano i diversi nomi di Iao durante le stagioni (fr. 18 Mastandrea, vv. 3-5: Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰάω, / χεῖματι μὲν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο, / Ἡέλιον δὲ θέρους, μετοπόρου δ' ἄβρον Ἰάω)¹¹⁶. Infine, quest'oracolo fu inserito nella *Teosofia* quale prova dell'antiorità di Mosé e del valore del cristianesimo (le stesse figure di Hermes e di Apollonio furono, infatti, accolte dai cristiani)¹¹⁷. A differenza del testo, il preambolo è cristiano sia per l'impiego di un'espressione tecnica cristiana (cfr. *infra*), sia per la dissonanza tra domanda e risposta oracolare.

Preambolo

πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα Cfr. cap. I.2, p. 10 ss.

εἰ δι' ἐπιμελείας βίου Quest'espressione, rara in ambito pagano (Diod. Sic. 5.77.2; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.62.5), è impiegata in senso tecnico in ambito cristiano ed “est rentrée dans le vocabulaire de la vie ascétique pour exprime une application vertueuse” (e.g. Gr. Nyss. *De virg.* 12.3.26; *V. Auxenii PG* 114.1420.26; Eus. *PE* 1.9.15.6). Cfr. Aubineau 1966, 415 n. 4; altri esempi in Busine 2002, 242 n. 50.

γενέσθαι θεοῦ ἐγγύς Si tratta del motivo della ὁμοίωσις θεῷ.

εἶπεν ὁ Ἀπόλλων Cfr. cap. I.2, p. 10 ss.

Testo

v. 1 οὗ σοι ἐφικτόν Un'espressione simile riferita al divieto per i profani di avvicinarsi ai misteri si trova in *CH* fr. 23.2 N.-F. (Scott I 540; IV 207) da Cyr. *C. Jul.* 1.556A: οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστὶν εἰς ἀμυήτους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι (anche in *Theos. min.* ω₁ b 16-17 E. = II 32 172 B.). Un consiglio di umiltà è presente anche in *Theos.* 21 E. (I 18 B.) e in Labeo fr. 18 Mastandrea.

¹¹⁵ Geffcken 1907, 268 n. 2; Zeegers-Vander Vorst 1972, 216-233; Busine 2005, 215-216.

¹¹⁶ Robinson 1981, 465-466; Busine 2002, 236-239.

¹¹⁷ Speyer 1974, 62-63; Fowden 1986, 196 ss.

v. 2 Αἰγύπτου (...) Ἑρμῆς Con Hermes Egizio si designa Hermes Trismegisto. La provenienza di Hermes, di Mosé e di Apollonio di Tiana è collocata prima dei rispettivi nomi.

αἰνετός Quest'epiteto è raramente impiegato dagli autori pagani: ricorre in Antimach. fr. 371.1 Wyss (Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος, πόδας αἰνετώ, υἱε Θυέλλης) e in *AP* 7.429.9, mentre è diffuso nei *Septuaginta* in riferimento al Signore (e.g. *Psal.* 47.2.1, 95.4.1, 144.3.3) e di conseguenza negli autori cristiani (e.g. Just. *Apol.* 41.1.5; Orig. *C. Cels.* 7.29.21).

v. 3 Ἑβραίων Μωσῆς Sulla figura di Mosé presso i pagani cfr. *supra*. Si noti che Mosé è l'unico dei tre personaggi a non essere connotato da un epiteto.

Μαζακέων La lezione di Τ Μαζακίων (corredata di nota marginale τῶν καππαδοκῶν), è corretta da Erbse in Μαζακέων. Stefano di Bisanzio (425.9 Meineke) riporta sotto la voce Μάζακα la seguente chiosa: πόλις Καππαδοκίας, ἡ νῦν Καισάρεια. τὸ ἔθνικὸν Μαζακηνός. λέγεται καὶ Μαζακέός, ὡς Τύανα Τυανεύς. λέγεται καὶ ἀπὸ Μαζάκων. Mazaka è, dunque, il nome primitivo di Cesarea di Cappadocia (cfr. anche Philost. *HE* 9.12: ὅτι Μάζακα τὸ πρῶτον ἐκαλεῖτο ἡ Καισάρεια ἀπὸ Μοσὸχ τοῦ Καππαδοκῶν γενάρχου ἐλυσσαμένη τὸ ὄνομα· τοῦ χρόνου δὲ πορευομένου κατὰ παρέγκλισιν ἤδη Μάζακα προσωνόμασται). Cfr. anche Io. Mal. *Chron.* 9.17.7 Thurn (p. 223-224 Dindorf); Suda κ 1201 s.v. Καισάρεια.

σοφὸς ἀνὴρ In Τ l'espressione è sciolta marginalmente in ἀπολλώνιος. Si designa in tal modo il *sapiens* (come ad esempio Socrate in Plato *Ap.* 18B7). Apollonio è collocato a capo dei sette saggi in *Thes. min.* μ *Proem.* 89 e μ₁ 92 e 95 E.

v. 4 ὄν ποτε δὴ χθὼν θρέψεν Cfr. Eur. fr. 13 Nauck (ἡ Λημ[νία χθὼν Ὑψιπύλην ἔθρεψέ με), *AP* 7.368.6-7 (χαίροις ἢ θρέψασα καὶ ἢ μετέπειτα λαχοῦσα / χθῶν με καὶ ἢ κόλποις ὕστατα δεξαμένη). Per città nutrici cfr., per esempio, *Od.* 11.309 e *AP* 7.83.1, 418.3; 15.47.1.

ἀριγνώτοιο Τυήνης L'epiteto omerico (*Il.* 13.72, 15.490; *Od.* 4.207, 6.108, 300, 17.265. In senso negativo solo in *Il.* 17.375) viene recuperato successivamente nella poesia (Pind. *P.* 4.95, *N.* 5.12; Bacch. *Dit.* 3.57, 5.30, *Epin.* 9.64, 10.37; Anacr. fr. 2.1.12 PMG, Sim. fr. 14.156 PMG) soprattutto epica (*Ap. Rh.* 3.1075, Quint. Smyrn. 2.229, 6.618; Mus. 283). Cfr. anche, per la prosa, Luc. *Philopat.* 2.13

vv. 5-6 θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν / εἰσιδέειν Per la piccolezza della natura umana nella contemplazione divina cfr. Labeo fr. 18.2 Mastandrea (ἐν δ' ἀπάτῃ παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός). Sulla contemplazione divina difficile da sostenere e superiore all'uomo cfr. *Il.* 20.131 e *Call. h. Pall.* 80 e 101. Si veda al proposito W. Burkert, *Eiphanies and Signs of Power: Minoan suggestions and comparative Evidence*, in "Illinois Classical Studies" (29) 2004, 1-23.

v. 6 σύνθημα Il termine, appartenente al lessico misterico eleusino (cfr. Clem. Al. *Protr.* 21.2 (Scarpi 2004⁴ I, 146 D53.4), è rintracciabile anche in contesto orfico (Scarpi 2004⁴ I 404 C8.26). In *OC* è il simbolo del legame tra il teurgo e la divinità, 2.109 des Places. Cfr. Scott-Ferguson IV 1936, 229 n. 3 n. 16 e Van Liefferinge 1999, 34, 56-57, 160-161, 257, 259.

θέειον Si tratta della forma poetica posteriore per θεῖος cfr. *Procl. H.* 2.16.

Premessa agli oracoli 45, 46, 47, 48, 49 E. =

I 41, 42, 43, 44, 45 B.

I seguenti cinque oracoli che, sulla base dei preamboli, risultano attestati in alcune iscrizioni egizie, sono accomunati dai riferimenti alla relazione tra Padre e Figlio. Per Batiffol questi testi rivelano il trinitarismo monoteistico dell'autore della *Teosofia* (1916, 196); mentre per Beatrice (2001, xxviii e 2002a, 261 ss.) si tratta, almeno in due casi, di oracoli pagani. Il riferimento al parto della Vergine nell'oracolo 46 E. (I 42 B.) sarebbe, infatti, un'allusione alla celebrazione alessandrina della nascita di Aion da parte di Kore, mentre il termine *homoousios* nell'oracolo 49 E. (I 45 B.) recupera un tecnicismo teologico dell'Egitto ellenistico romano rintracciabile anche nel *Poimandres* (9.9) e, solo in un secondo tempo, recuperato da Costantino per il concilio di Nicea. Per il termine che non ha origini gnostiche, ma ermetiche cfr. Beatrice 2002a (in I 62 B. è usato in senso cristiano). Per Scott-Ferguson l'oracolo 46 E. (I 42 B.) è di matrice cristiana ed è accostabile a Ps. Did. *De Trin.* 2.27 = PG 39.753B. A mio parere si tratta di oracoli recuperati dall'autore della *Teosofia* in quanto conciliabili con il credo niceno (forse contenuti in una precedente silloge cristiana, cfr. I.7, p. 34 ss.). La derivazione di questi testi da iscrizioni egizie (reali o meno) testimonia la cultura sincretistica egizia nella quale la *Stoffung* pagana si armonizza con elementi cristiani.

45 Erbse = I 41 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ἐν Ὁμβροῖς, τῷ φρουρίῳ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ (375) Θηβαΐδος, ἦν
χρησμός γεγραμμένος τοιοῦτος·

τὸν λόγον νῖα θεοῖο θεόν τε λόγον καλέουσι,
καὶ θεότης κοινή τις ἐν νίῳ καὶ γενετῆρι.

375 ὄμβραις ... θημαΐδος T em. Bur. αἰγ. Scott-F.; αἰγύπτου T Bur.

Traduzione

Ad *Ombroi*, presidio della Tebaide in Egitto, vi era questo oracolo
inciso:

Chiamano il *logos* “Figlio di Dio” e “Dio *Logos*”,
e c'è una divinità comune nel Figlio e nel Genitore.

Preambolo

ἐν Ὅμβροις, τῷ φρουρίῳ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ Θηβαΐδος La lezione di T Ὅμβραις è da correggere con Buresch in Ὅμβροις. Pochi sono i cenni alla città egizia di *Omboi-Ombroi* vicino alla Libia. Della città trattava probabilmente lo storico Cornelio Alessandro (2-1 a.C.) come si evince da un frammento tratto dal primo libro degli ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΑ (fr. 104-109.8-9 FHG):

Ὅ μ β ο ι, πόλις Αἰγύπτου πρὸς τῇ Λιβύῃ. Ἄλ. ἐν πρώτῃ Αἰγυπτιακῶν.

Il passo viene citato da Elio Erodiano, nativo di Alessandria d'Egitto (II sec. d.C.), in una sezione dedicata ai bisillabi terminanti in βος del *De prosodia catholica* 3.1, p. 138.14 Lentz (τὰ εἰς βος δισύλλαβα κύρια ἢ προσηγορικὰ βαρύνεται δισύλλαβα κύρια ἢ προσηγορικὰ βαρύνεται). Nel VI sec. d.C. se ne ricorda Stefano di Bisanzio (o 492) che aggiunge l'inciso: τὸ ἐθνικὸν Ὅμβῖται. Infine, un cenno si trova in Tolomeo, che visse e lavorò ad Alessandria d'Egitto (II sec. d.C.), all'interno di un paragrafo nel quale sono menzionate alcune città egizie (*Geog.* IV 5.73). Non solo abbiamo la doppia denominazione, *Omboi* o *Ombroi*, ma la città è nel *nomos* di Tebe come nel nostro testo:

Θηβῶν νομὸς, καὶ μητρόπολις
Διὸς πόλις μεγάλη ξβ κε ζ'
(...) εἶτα Ὅμβροι ἢ Ὅμβροι ξβ κδ ιβ'

Non è, quindi, necessario correggere nella lezione più diffusa Ὅμβροις come propone Beatrice. Evidentemente si tratta di una città di confine e, pertanto, fornita di un presidio.

χρησμὸς γεγραμμένος Per l'espressione cfr. *e.g.* Diod. Sic. *Bibl. hist.* 25.19.1.102; Flav. Arr. *Bith.* fr. 65.5 Roos-Wirth.

Testo

ν. 1 τὸν λόγον υἷα θεοῖο θεόν τε λόγον καλέουσι Cfr. *Theos.* 12.86 E. (I 1.8 B.).

ν. 2 καὶ θεότης κοινή τις ἐν υἱῷ καὶ γενετῆρι La dichiarazione di una comune divinità nel Figlio e nel Padre ricorre in testi ermetici e si diffonde in particolar modo con la polemica antiariana corroborata dal Concilio di Nicea (325 d.C.). A tale proposito lo Pseudo Atanasio nel *De Trinitate* (PG 28.1605A-B) osserva: οὐ γὰρ ἐξίστανται τῶν ιδιοτήτων, οὔτε ὁ Πατὴρ τοῦ εἶναι Πατὴρ, οὔτε ὁ Υἱὸς τοῦ εἶναι Υἱὸς, οὔτε τὸ Πνεῦμα τοῦ εἶναι Πνεῦμα, ἀλλ' ἡ μὲν οὐσία κοινή, μία τῶν τριῶν ἡ θεότης, ὡσπεροῦν φῶτα τρία ἀλλήλοις ἐνούμενα καὶ οὐ συγχεόμενα. Similmente Basilio di Cesarea in *Adv. Eun.* (PG 29.637B) afferma: κοινή μὲν ἡ θεότης, ιδιώματα δέ τινα πατρότης καὶ υἱότης e Giovanni Damasceno (*Ep. de hymno trisagio* 7.6-11 Kotter), dichiara: ἡ δὲ θεότης καὶ ὁ ἁγιασμός καὶ ἡ κυριότης, εἰ καὶ ὑφ' ἐκάστης τῶν ὑποστάσεων μετέχεται, ἀλλὰ κοινή τῶν τριῶν ἐστὶν ὑποστάσεων μία τυγχάνουσα. Οὐ γὰρ ἄλλη θεότης πατρὸς καὶ ἄλλη υἱοῦ καὶ ἄλλη ἁγίου πνεύματος οὐδὲ ἁγιασμός ἢ κυριότης, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ ὀλικῶς καὶ ἀδιαιρέτως ἐν ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων οὔσα, πᾶσα πατρὸς, πᾶσα υἱοῦ, πᾶσα ἁγίου πνεύματος, μία πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Per il lessico e il contenuto quest'oracolo rientra in una *koiné* espressiva teologica.

46 Erbse = I 42 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ἐν <Κοπ>τῷ, τῇ πόλει Αἰγύπτου, ὁ χρησμός οὗτος ἦν γεγραμμένος καὶ ἀποκρίσεως καὶ ἐρω- (380) τήσεως·

— Οὐρανὸς αὐτολόχευτος; ἐμὲ []γε, τοῦτο δίδαξον.

— <Οὐκ>, ἀλλ' αὐτὸν ἔτευξε λόγος, λόγον υἷα φυτεύσας·
οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἰσι, πατὴρ καὶ κύδιμος υἱός.

— ἀλλά μοι ἔννεπε τοῦτο· τίς ἐς χθόνα διὰν ἰκάνων **385**

5 ἄρρητον σοφίην βροτέην ἐδίδαξε γενέθλην;

— ἐκ προθύρων γενετῆρος, ἀπ' οὐρανίων κορυφάων,
υἱὸς ὅλην κόσμησε βροτῶν πολυτειρέα φύτλην,
καί μιν ἐοῦσ' ἄχραντος ἀπειρήτη θ' ὑμεναίων
παρθενικὴ ἐλόχευσε πόνων ἄτερ Εἰληθυίης. **390**

379 ἐν [8 mm] τῷ **T** suppl. Bur., in marg. 'deest syllaba proprii nominis' **T 380 sq** καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις ἔχων ci. Scott-F. **382** ἐμὲ [8 mm] γε (vel νε) **T**, ἐμ' [οῦρα]νέ Bur., possis ἐμ' [ἦλ]ιε **383 sq.** verba ἀλλ' αὐτὸν - υἱός post verba οὐρανίων κορυφάων (l. 387) trsp. Bur. sine necessitate, oraculi versus hoc ordine edens 1.4-7.2.3.8.9 **383** οὐκ addidi (μὲν post αὐτὸν ins. Bur.) λόγος **T**, λόγῳ propos. Scott-F. (cf. Or. Sib. 1,19 sq.) **386** ἄρρητον Scott-F., ἄρρητος **T** (itaque Bur.) **389** καί μιν ἐοῦσ' Bur., καί μιν ἔτ' οἶσ' qui hab. in marg. 'ἔτι in antigr. omittit et scribit καὶ μὴν. quid si legam καί μιν ἐοῦσ' ἄχρ.' **390** fort. rectius εἰλειθυίης, at vide A.P. 9,238,5

Traduzione

A Copto, città di Egitto, era iscritto quest'oracolo che consisteva in risposta e domanda:

- Il cielo è autogenerato? Insegnami appunto* questo.
 - No, ma il *logos* lo ha creato, avendo generato il *Logos* Figlio: i due d'altro canto sono uno, il Padre e il glorioso Figlio.
 - Orsù dimmi questo: chi giungendo sulla terra divina ha
- 5** insegnato alla stirpe dei mortali l'ineffabile saggezza?
- A partire dai vestiboli del Genitore, dalle vette dei cieli, il Figlio mise in ordine l'intera travagliata stirpe dei mortali e, essendo incontaminata e ignara di imenei, una vergine lo ha generato senza i dolori di Ilizia.

Preambolo

χρησμός οὗτος ἦν γεγραμμένος Cfr. *supra* p. 491, oracolo 45 E. (I 41 B.).

καὶ ἀποκρίσεως καὶ ἐρωτήσεως Per il genere delle *quaestiones et responsiones* cfr. cap. II.5, p. 97 ss. L'oracolo ricorda per la tipologia della *quaestio* le *Quaestiones aliae* dello Pseudo Atanasio. In particolare in *Quaestiones aliae* (PG 28.789A) si trova la seguente *quaestio* affine alla risposta contenuta nei versi finali del nostro oracolo (Ἐρώτ. 1θ').

καὶ πῶς ἦν δυνατὸν σάρκα παρθένον γεννῆσαι, καὶ πάλιν μένειν παρθένον; καὶ τοῦτο θαυμαστὸν ἡμῖν καὶ πάνυ ἐξαισίον φαίνεται· δίδαξον ἡμᾶς καὶ περὶ τούτου, δεόμεθα.

Testo

οὐρανὸς αὐτολόχευτος L'oracolo inizia *ex abrupto*: forse manca una parte iniziale con un'altra sequenza di domande e risposte. Per l'epiteto cfr. *supra* p. 186, *Theos*. 13.106 E. (I 2.27 B.).

ἐμ' <ἤγουν>* τοῦτο δίδαξον Nel ms. si ha una lacuna: ἐμὲ [] γε. La lettera successiva alla lacuna potrebbe essere anche un ν. La lacuna di T è colmata da Buresch con: ἐμ' [οὐρα]νέ (che modifica *sine necessitate* l'ordine dei versi: 1.4.5.6.7.2.3.8.9) e da Erbse in apparato (Beatrice *in textu*) con: ἐμ' [ἦλ]ιε e da Scott-Ferguson con: σύ με <κοίρα>νε. Per risolvere il passo corrotto, penserei piuttosto a un'espressione piuttosto diffusa come ἐμ' ἤγουν.

Questo passo ha tratti simili al *Πρὸς κόσμον διαλογισμός* riportato da Gr. Naz. *c. mor.* 1.2.11.1-2 (PG 37.752A):

Ἐρώτ. Δικάζομαί σοι, κόσμε. Τίς, πόθεν πάρει, πρῶτον δίδαξον, καὶ ὅποι καταστρέφεις

Si tratta, come nel nostro caso, di un dialogo in forma di *quaestio-responsio*. La domanda riceve come risposta la dichiarazione dell'origine divina:

Ἀπόκρ. Οὐκ οἶδ' ὅθεν προῆλθον, ἐκ Θεοῦ δέ γε.

Riguardo al dibattito sulla coeternità del mondo si veda anche l'*Ammonio* di Zacaria Scolastico (515).

ἀλλ' αὐτὸν ἔτευξε λόγος, λόγον υἷα φυτεύσας Non è necessaria la congettura λόγω di Scott-Ferguson con il richiamo a *Or. Sib.* 1.19 (αὐτὸς ταῦτ' ἐποίησε λόγω καὶ πάντ' ἐγενήθη); per il concetto, cfr. *supra* oracolo 12.86 E. (I 1.8 B.).

οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἰσι, πατὴρ καὶ κύδιμος υἱός Per il nesso δ' αὖ in senso avversativo cfr. *Il.* 4.417. La definizione del figlio come κύδιμος ricorre anche in *Syn. H.* 4.3, 5.28 e, in ambito pagano, in *Quint. Smyrn.* 6.143, 7.325 e 576, 12.297. Cfr. anche *Nonn. Par.* 14.56: ὄφρα πατὴρ ἄχραντος εἰ υἱέι κύδιμος εἴη. Si tratta della rivendicazione dell'unità del Padre e del Figlio che in ambito cristiano scaturì dalla polemica antiariana.

μοι ἔννεπε È un calco dell'*incipit* di *Od.* 1.1.

τίς ἐς χθόνα δῖαν ἰκάνων Si tratta di una clausola formulare adonia, di matrice epica, che ricorre nella stessa sede metrica in *Opp. Cyn.* 4.343 (cfr. anche in altra sede metrica *Gr. Naz. c. de seipso* 2.1.22.9 = *PG* 37.1281A). Solitamente si trova la semplice clausola χθόνα δῖαν (*Hes. Op.* 479, *Scut.* 287; *h. Tell.* 3; *Quint. Smyrn.* 9.449) o ancora preceduta dalla preposizione ἐπὶ (*Il.* 24.532; *Quint. Smyrn.* 10.436; *App. Anth.* VI 197.4 Cougny = *Porph. De Phil.* fr. 347.32 Smith = p. 157.2 Wolff); *AP* 294.2; *περὶ* (*Ps. Manetho Apotel.* 2.63). In *Hes. fr.* 204.63 West-Merkelbach si trova accompagnata da ἰκάνω come nel nostro caso (ἐπὶ [χθ]όνα δῖαν ἴκαγ[εν]).

ἄρρητον σοφίην Buresch correggeva in ἄρρητος correlato all'incipitario τίς, ma anche in questo caso la correzione è superflua. Con ἄρρητον σοφίην si ha una clausola piuttosto diffusa in ambito cristiano (e.g. *Io. Chrys. Ad eos qui scandalizati sunt* 4.6.4 Malingrey; *Ps. Mac. Hom.* 12.2.28), ma impiegata anche in ambito pagano (e.g. *Hel. Aeth.* 2.25.5; *Philostr. V. Apoll.* 1.7.24, 6.11.22). In particolare Proclo dichiara (*Theol. Plat.* I pp. 104.25-105.1 Saffrey-Westerink): ἡ μὲν γὰρ νόησις γνῶσις ἐστὶ νοερά, θεῶν δὲ ἡ σοφία γνῶσις ἄρρητος. Per l'epiteto cfr. anche *supra Theos.* 27.228 E. (I 24.197 B.). Per inciso la formula avrà una particolare fortuna tanto da essere adottata negli atti del sinodo di Costantinopoli e Gerusalemme del 536 d.C. (3.18.37-19.1 Schwartz): σὺ δὲ ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψας ἐπὶ τοὺς μύθους ἐξετράπησ κατα τὸν

Ἄρειον καὶ Ἀπολινάριον λέγων τὸν ἕνα τῆς τριάδος παθεῖν, ὅς ἐστιν ἡ ἄρρητος σοφία τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τό τε αὐτοῦ ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, λόγος συνάναρχος καὶ συναίδιος· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

βροτέην ἐδίδαξε γενέθλην βροτέη è la forma ionica di βρότεος (e.g. *Od.* 19.545) e si trova in associazione a γενέθλη in Nonn. *Dion.* 7.354, 12.158 e *Par.* 15.75 e 84.

ἐκ προθύρων γενετήρος Con πρόθυρον si designano solitamente i vestiboli di un palazzo. Un passo affine al nostro ricorre in Clem. Al. *Strom.* 7.7.45.3.6 (PG 9.465A) che descrive le anime che volgono al bene: ἐπὶ προθύροις ὡς εἰπεῖν τοῦ πατρὸς προσεχεῖς τῷ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ γενόμεναι.

ἀπ' οὐρανίων κορυφάων Si connota la provenienza divina dalle vette celesti in analogia al motivo topico delle cime dell'Olimpo.

υἱὸς ὄλην κόσμησε βροτῶν πολυτειρέα φύτλην Superflua l'integrazione di Scott-Ferguson <κατελθών> prima di υἱός. L'epiteto πολυτειρής come composto da πολύ e τείρω sembra comparire per la prima volta in Quint. Smyrn. 4.120, 5.314 (per la lotta) e 13.281 (per la vita). Sofronio (*Anacr.* 2.55-56) scrive: μέσος αὐτὸς ἦλθε Χριστὸς γενέτου βροτῶν τε φύτλης.

ἄχραντος La connotazione della vergine come incontaminata ricorre in ambito pagano per Artemide (Corn. *De natura deorum* p.73.19 Lang), in Nonno per Atena (*Dion.* 47.417) e in ambito cristiano viene riferito a partire dal IV sec. d.C. a Maria genitrice di dio, pura vergine madre (e.g. *Epiaph. Pan.* vol. 1.376.2 Holl). In Nonn. *Par.* 2.8-11: (...) ἐς εἰλαπίνην δὲ καὶ αὐτὴ / παρθενικὴ Χριστοῖο θεητόκος ἴκετο μήτηρ / ἄχράντω παλάμη γαμῆς ψάουσα τραπέζης (cfr. Livrea 2000, 168-169 n. 10). In un *carmen* (*mor.* 1.2.1.176-178 = PG 37.537A) Gregorio di Nazianzo scrive: αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ἀγνῆς διὰ μητρὸς ὀδεύσας / παρθενικῆς, ἀδέτοιο, θεουδέος, ἄχράντοιο / (νόσφι γάμου καὶ πατρὸς ἐπεὶ χρέος ἦε γενέσθαι). Cfr. anche *Thes. min.* δ4 3 E. e *infra* oracolo 53-54 E. (I 54-55 B.).

ἀπειρήτη θ' ὕμεναίων In Nonno si trova la clausola in fine di verso ἀπειρήτην ὕμεναίων riferita alle fanciulle vergini come Calcomeda (Nonn. *Dion.* 33.220, 332), Erigone (*Dion.* 47.186) o ad Atena nell'episodio di Beroe (*Dion.* 42.374). Si può trovare anche la clausola ἀπειρήτην Ἀφροδίτης (*Dion.* 48.220, Pallene), 248 (*Ibid.* Aura);

ἀπειρήτη Κυθερείς (*Dion.* 15.172, Nicea), ἀπειρήτην τοκετοῦ (*Dion.* 40.114, Protonoe).

παρθενική ἐλόχευσε πόνων Nel canto 48 delle *Dionisiache* Artemide si stupisce nel vedere Aura, vergine, partoriente (834-836):

οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, ὅτι παρθένος υἷα λοχεύει.
ἦ ῥα φύσιν μετάρειπε πατήρ ἐμός; ἦ ῥα γυναῖκες
νόσφι γάμου τίκτουσι κτλ.

Il riferimento alla vergine partoriente si trova anche in *Is.* 7.14 = *Mat.* 1.23 (ἰδοῦ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἷόν) e nel *Protovangelo di Giacomo* 19.3 (καινόν σοι θέαμα ἔχω διηγήσασθαι παρθένος ἐγέννησεν ὃ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς). Cfr. Accorinti 2004, 725 n. 834. Il motivo è ripreso, ad esempio, da Sophr. *Anacr.* 2.68-71: ξένον, ὦ φίλοι, τὸ θαῦμα / ὅτι παρθένος λοχεύει, / ὅτι παρθένος τε μίμνει / τοκετοῦ λαβοῦσα πείραν e da Epirh. *De proph. vita et obitu* p. 10 Shermann: οὗτος ὁ προφήτης σημείον ἔδωκε τοῖς Αἰγύπτου ἱερεῦσιν λέγων, ὅτι δεῖ σεισθῆναι πάντα τὰ εἶδωλα αὐτῶν καὶ συμπεσεῖν τὰ χειροποίητα πάντα· ὅταν ἐπιβῇ ἐν Αἰγύπτῳ παρθένος λοχεύουσα σὺν βρέφει θεοειδεῖ, ὅπερ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς. Il riferimento alla nascita del Figlio-Logos da parte della Vergine è da connettersi in questo caso più che alla tradizione cristiana a un vecchio rituale egizio descritto da Epifanio (*Pan.* 2.286.7 Holl = *PG* 51.22.9-11): λέγουσιν ὅτι ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. Così Ippolito nell'interpretare i misteri eleusini scrive (*Ref.* 5.8.45 Marcovich): ἡ παρθένος «ἠ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἷόν», οὐ ψυχικόν, οὐ σωματικόν, ἀλλὰ μακάριον Αἰῶνα Αἰώνων. Cfr. Beatrice 2001, xxxvii e Yoyotte-Chuvin 2003, 135 ss.

ἄτερ Εἰληθυίας La forma ionica Εἰληθυή rispetto all'usuale Εἰλείθυη (e.g. *AP* 9.238.5) ricorre anche in Theocr. *Id.* 27.29 e si può conservare.

47 Erbse = I 43 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ἐν Ἐλεφαντίνῃ, τῇ πόλει Αἰγύπτου, χρησμὸς ἐγγράπτο τοιοῦτος·

πνεῦμα θεόρρητον φυσίζοον εἰκόνα πατρὸς
ἀμφὶς ἔχει· γενετὴρ δ' ἔλαχ' υἱέα, παῖς δὲ τοκῆα·
οἱ τρεῖς, οἱ δ' αὖ εἰσι μία φύσις, αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς.

395

Traduzione

Ad Elefantina, città di Egitto, era iscritto questo oracolo:

Lo Spirito, dettato da Dio, che dà vita, circonda l'immagine del Padre; infatti il Genitore ha ottenuto in sorte il Figlio, il Figlio il Padre.

Sono tre, quelli d'altro canto sono una sola natura, essi stessi in sé stessi.

Preambolo

ὅτι ἐν Ἐλεφαντίνῃ, τῇ πόλει Αἰγύπτου L'oracolo è collocato nella città egizia di Elefantina.

χρησμός ἐγγράπτο τοιοῦτος Cfr. *supra*.

Testo

v. 1 πνεῦμα θεόρρητον Batiffol ipotizza che siano caduti uno o più versi per indicare il soggetto del verbo, ma non chiarifica l'agente. Il soggetto è, invero, lo pneuma definito θεόρρητον. Quest'epiteto viene usato per le Scritture (Nonn. *Par.* 5.154), per l'eloquenza (Diosc. *Carm.* 11.27 Fournet = Io. *Gaz. T.mundi* 1.75), per il metro della Musa Urania (*AP* 9.505.13), per i λόγοι (Method. *Symp.* 8.17 e in un epitaffio cristiano siriano in *App. Anth.* VI 733.1 Cougny = *CIG* 9267 = 1714 Le Bas-Waddington). In Nonn. *Par.* 14.23-26 Gesù proclama: εἰ μή τις δι' ἐμεῖο θεόσσυτον ἴχνος ἐπέιγη / στείχων ὀρθὰ κέλευθα δι' υἱός εἰς γενετῆρα / εἰ δὲ θεορρήτω με σοφῶ γινώσκετε μύθῳ, / ἐξ ἐμέθεν γνώσεσθε καὶ ὑψιμέδοντα τοκῆα. In Claudiano *AP* 1.19.3 (VI Hall) si trova per Cristo l'apostrofe θεορρήτοιο βίου φυσίζοε πηγῆ. L'epiteto si trova anche in *IG XI*² 163, 199, 219, 287 e *Inscr. Del.* 312.1, 313.20, 440.86 (Delo). Cfr. Agosti 2003, 521-522. L'epiteto, pertanto, è correlato a Cristo e mai allo Spirito.

φυσίζοον Per l'epiteto cfr. *supra* p. 238. L'epiteto può essere riferito, per una tipica anfibologia oracolare, sia allo *pneuma* che all'immagine del Padre.

εἰκόνα πατρός Negli autori cristiani l'immagine del padre è il Figlio-Logos (e.g. Clem. Al. *Paed.* 1.11.97.2.3; Athan. *C. Gentes* 2.17.), ma il motivo si trova anche negli scritti ermetici. In *CH* 1.12.3 Festugière-Nock, il *Nous* genera un Essere Umano immagine del Padre; nell'inno ermetico al Pantocratore (*Thes. min.* ω₂ 48 ss. e χ₁ 1.183 ss. E. = II 37.196 B. ss.) si ritrova la figura del Figlio-Logos immagine del Padre:

(...) θεὸν ὄντα μόνον, ἀπ' οὐδενὸς ἔχοντα ἀρχήν, ἔγνωκα. Ἔνα μετὰ σὲ ὄντα μόνον ἐκ σοῦ γεραίρω υἱόν, ὃν ῥώμη ἀπορρήτω καὶ ὀξυτέρῃ φωνῇ ἴδιον εὐθὺς ἀφθόνως καὶ ἀπαθῶς ἀγέννητον λόγον ἐγέννησας, θεὸν ὄντα τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς οὐσίας, ὃς σοῦ τοῦ πατρὸς τὴν εἰκόνα τὴν ἀφθαρτον καὶ πᾶν ὁμοίαν φέρει, ὥστε εἶναι ἐκεῖνον ἐν σοί, σὲ δὲ ἐν ἐκείνῳ κτλ.

v. 2 οἱ τρεῖς, οἱ δ' αὖ εἰσι μία φύσις Vi è qui una probabile allusione al credo niceno-costanopolitano in senso antiariano dell'unica φύσις e οὐσία delle tre ipostasi

(Padre, Figlio e Spirito Santo). Cfr., per esempio, Athan. *Liber de def.* PG 28.537A (καὶ γὰρ Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος μία φύσις ἐστὶ, καὶ μία οὐσία, καὶ μία ἐξουσία, καὶ βασιλεία, καὶ δύναμις· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις, καὶ τρεῖς χαρακτήρες, καὶ τρία πρόσωπα). Cfr. anche *supra* il commento all'oracolo 46, r. 2 E.

αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς Un concetto simile nella clausola finale a chiusura dell'oracolo seguente. Cfr. anche Plato *Lys.* 210 B-C: αὐτοὶ τε ἐν αὐτοῖς ἐσόμεθα ἄλλων ὑπήκοοι.

48 Erbse = I 44 Beatrice (T)

Testo

Καὶ ἕτερος χρησμὸς τοιοῦτος·

Τὸν θεὸν αὐτογένεθλον ἀείναον αὐδάξαντο
ἄνθρωποι, λόγον ἀγνόν, ὅσοι σοφίην ἐδάησαν,
καὶ λόγον ἀγλαὸν υἷα πανομφαίῳ θεοῖο.
πνεῦμα δ' ἐν ἀμφοτέροισιν ἀκηράσιον ζάθειον·

400

5 εἰσὶ δέ τις τριάς ἀγνή ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες.

398 λόγον ἀγνοῦ ὅσοι σοφίην tempt. Scott.-F., improbabiliter **400** ζάθειον forma nova
pro ζάθειον, fort. ζαθέειον

Traduzione

E quest'altro oracolo:

Gli uomini, quanti conobbero la saggezza,
chiamarono il dio autogenerato, eterno, *Logos* puro,
e il *Logos* illustre Figlio di Dio, datore di tutti i vaticini.

Lo Spirito è in entrambi puro e sacro;

5 sono una triade pura, essendo gli uni negli altri.

Preambolo

καὶ ἕτερος χρησμὸς τοιοῦτος Si tratterebbe di un altro oracolo proveniente da Elefantina.

Testo

v. 1 αὐτογένεθλον Cfr. *supra* p. 186 ss., 13.106 E. (I 2.27 B.).

ἀείναον L'epiteto è attestato in questa forma preziosa in Orion *Et.* Σ 147.3 (Σελήνη. παρὰ τὸ σέλας ἀείναον ἔχειν, ὃ ἐστὶ νέον) e *A.P.* 9.660.3, *App. Anth.* VI 584.3 Cougny. Ricorre nella forma ἀέναιος in riferimento a dio in Isid. *h. in Isim* 4.21-22 (οὐ γὰρ ἔην βροτὸς ἀνὴρ, οὐδ' ἐκ βροτοῦ ἦεν ἀνακ[τος, / ἀλλὰ θεοῦ μεγάλου ἔκγονος ἀενάου), in un *logos* magico ad Helios (*PGM* 4.1598-1599: ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, / ἀέναιον κύριον, κοσμοκράτορα), in *Or. Sib.* 3.698 (θεὸς μέγας ἀενάος), 716-717 (λισσώμεσθα / ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν ἀενάον τε), fr. 1.20 Geffcken (ὅτι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀενάον τε) e 3.46 Geffcken (οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀενάον τε). In particolare in Nonn. *Par.* 1.5-7 il λόγος brilla con dio eterno: οὗτος ἀπ' ἀρχῆς / ἀενάω συνέλαμπε θεῶ, τεχνήμονι κόσμου, / πρεσβύτερος κόσμοιο. Altri esempi in De Stefani 2002.

αὐδάξαντο La stessa forma si trova solo in Nic. *Th.* 464; al medio (solo aoristo) il verbo ricorre in Hdt. 2.55.2, 57.5 e 5.51.13; Call. fr. 75.21 Pfeiffer e, nel senso di 'nominare', in Opp. *Hal.* 1.127.

v. 2 λόγον ἀγνόν La definizione del *logos* come ἀγνός ricorre in Gregorio di Nazianzo *c. mor.* 1.2.10.974-975 (*PG* 37.750A): ναῶ Θεὸν δὲ προστρέχειν ἅπας λόγος: / Ἄγνοῦ γὰρ ἀγνός ἐστὶν οἰκητήριον e soprattutto *Ibid.* 1.2.29.315-316 (*Ibid.* 907A): παρθένος αἰγλήεσσα, περίφρων, ἀγλαόμητις, / Νυμφίον ἦς κραδίης ἀγνὸν ἔχουσα Λόγον.

v. 3 λόγον ἀγλαὸν υἷα Similmente in fr. 1.6 GDRK è scritto: τὰ φρονέων πολιοῖο δι' ἠέρος ἔστιχεν Ἑρμῆς / οὐκ οἶος, σὺν τῷ γε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱός. Nei poemi omerici ricorre spesso il sintagma ἀγλαὸς υἱός o ἀγλαὸν υἱόν solitamente a chiusura di verso (*Il.* 2.736, 826, 5.79, 95, 101, 179, 229, 241, 276, 283, 843, 7.167; 8.265; 10.196; 11.575; 15.445; 15.517; 16.185; 23.302; *Od.* 3.190; 4.21, 188, 303; 11.568; 15.4, 144, 519; *h.*

Cer. 2.26 e 233, *h. Merc.* 432). In particolare cfr. *h. Merc.* 4.314: Ἑρμῆς τ' οἰοπόλος καὶ Λητοῦς ἀγλαὸς υἱός. Forse anche nel nostro caso, come in *Cosm. Strasb.* 8^v, vale soprattutto nel senso di 'splendente' (Gigli 1990, 146-147). L'epiteto ἀγλαός è collocato in posizione polivalente e può riferirsi tanto al sostantivo che precede quanto a quello che segue.

πανομοφαίιο Cfr. *supra* commento al v. 3, p. 224, 16.135 E. (I 5.55 B.).

v. 4 ἀκηράσιον L'epiteto viene impiegato per il vino puro (*Od.* 9.205; *Ap. Rh.* 2.1272), per i prati (*h. Merc.* 72), per un bosco (*Pampr.* fr. 4.5 *GDRK*), per una fonte (*Or. Sib.* 11.110), per il cosmo (*AP Claud.* 9.753.2), per il fiore delle membra (*AP* 12.93.4), per gli scettri (*App. Anth.* VI 328.4 Cougny), per il ventre di una vergine (*Nonn. Dion.* 3.284). Presso gli autori cristiani è riferito alla luce pura (*Gr. Naz. AP* 8.1.4), al Libro/Libri (*Gr. Naz. c. dogm.* 1.1.35.10 (*PG* 37.517A); *Paul. Sil. (Descr. amb.* 52), al bene di Dio non mescolato (*Syn. H.* 1. 675), gli inni (*Paul. Sil. Descr. amb.* 146), a un palazzo (*Paul. Sil. Descr. amb.* 172). Esichio glossa così ἀκηράσιον· ἄφθορον, ἄφθαρτον, ἀκέραιον.

ζάθειον La forma, ricorrente solo in *PGM* 4.2279 al femminile in riferimento a Mene ed equivalente a ζάθειον, è corretta da Erbse in apparato e da Beatrice nel testo con la forma ζαθείον.

v. 5 τριάς ἀγνή Il sintagma ricorre solo in Gregorio di Nazianzo. In *c. mor.* 1.2.1.20-21 (*PG* 37.523A) troviamo: πρώτη παρθένος ἐστὶν ἀγνή Τριάς. Ἐκ μὲν ἀνάρχου / Πατρὸς Υἱὸς ἄναξ, οὐτ' ἔκτοθεν ὀρμηθέντος e in *c. mor.* 1.2.2.684b-686 (*PG* 37.632A): σὺ δ' ἴλαος ἄμμιν ἐπέλθοις, / ἴλαος, ἴλαος ἄμμιν, ἀγνή Τριάς, εἰς ἓν ἰοῦσα / ἐξ ἑνός κτλ.

ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες La stessa espressione si trova in *Nonn. Par.* 17.73-74: (...) οἶά περ ἡμεῖς / σύζυγες ἓν μόνον ἐσμὲν ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες ed è, dunque, ripresa come formula teologica.

49 Erbse = I 45 Beatrice ($T, \Sigma_9 = \omega_7, \chi_9$)

Testo

T

Ὅτι ἐν Αἰγύπτῳ κατὰ τοὺς λεγομένους Σηράγγας ἐγγράπτο χρησμός τοιοῦτος:

Ἦν νοῦς εἷς πάντων νοερώτερος, ἄφθιτος ἀρχή,
τοῦδ' ἄπο παγγενέτης νοερός λόγος, ἄφθιτος αἰεὶ **405**
υἱός, ἀπαυγή τοῦ νοεροῦ πατρός, εἷς ἅμα πατρί.
ἐν μὲν ἐπωνυμίῃ γε διεστηκῶς ἀπὸ πατρός,
5 εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἑνὸς εἷς, μία δόξα,
πατρός ἐὼν αἴγλης, ὁμοούσιος, ἄφθιτος αἰεὶ
πνεύματι σὺν πρώτῳ ἀγίῳ καὶ σπέρματος ἀρχή. **410**

402 τ. λεγ. σηρ. Bur. (cf. test.), τὰς λεγομένας σήραγγας **T**, sim. Σ₉ (ἐν σύριγξι ταῖς αἰγυπτίαις) **404**]ννοῦς **T** (η in exemplo omisisse vid. rubricator) suppl. Bur, qui dub. propos. εἷς νοῦς **409** αἰεὶ om. **Σ, χ** **407** διεστ. ἀπὸ π. **Σ, χ** (itaque Bur), διεστῶς ἀπὸ πατέρος **T** **408** δόξα **T** τάξις **Σ, χ**, fort. melius **409 sq.** ἐὼν - ἀρχή ω₇ (ubi ἀεὶ pro αἰεὶ traditum est), υἱοῦ καὶ πνεύματος ἄφθιτος αἰεὶ ἐοῦσα uno versu omisso et metro claudicante **T**, fort. quod t.t. ὁμοούσιος reicere volebat

Traduzione

T

In Egitto presso le cosiddette Siringhe* era scritto tale oracolo:

C'era un *Nous* più spirituale di tutto, principio immortale,

da questo deriva il *Logos* spirituale, padre universale, sempre immortale

Figlio, splendore del Padre spirituale, uno con il Padre,

distinto dal Padre nel nome,

5 ma essendo uno con il Padre e uno da uno, una sola gloria,

che è dello splendore del padre, della stessa sostanza, sempre immortale

con lo spirito santo primo e principio della stirpe.

ω₇ (Σ₉)

Ἀντιόχου ἱερέως Ἑλιουπό<λεως>, ὃ ἠύρέθη ἐν ταῖς σύριγξι ταῖς Αἰγυπτίαις.

ἦν νοῦς εἷς πάντων νοερώτερος, τοῦδ' ἄπο παγγενέτης νοερός λόγος, ἄφθιτος υἱός, ἀπαύγασμα νοεροῦ πατρός, <εἷς ἅμα πατρί>· ἐν μὲν ἐπωνυμίῃ διεστηκῶς (80) ἀπὸ πατρός. εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἑνὸς εἷς, μία τάξις, πατρός ἐὼν αἰγλης, ὁμοούσιος, ἄφθιτος ἀεὶ πνεύματι σὺν πρώτῳ ἀγίῳ καὶ σπέρματος ἀρχή.

76 ἱερέως ἥλιουπ Σ, suppl. Picc. (Scott-Ferguson), κολοφῶνος χ (cf. diss. p. 135 n. 272)
77 σύριγξι Σ (cf. Ael. N. an. 16,15 [I p. 394, 23 Herch.]), aliter Theos. l.c. 78 νοερώτ. Σ, νοερώτερος, ἄφθιτος ἀρχή Theos. (T), νοερώτερος εἰ δέ γε ἔστιν χ 79 νοερός Σ (ut T), ἀπαυγ. Σ, χ, ἀπαυγή τοῦ T 80 εἷς ἅμα π. (= T), om. Σ, cf. χ διεστ. Σ, γε διεστ. T, εἰ δέ γέ ἐστιν ὡς χ 82 τάξις Σ, χ, δόξα T verba π. ἐὼν - ἄφθιτος υἱός pone νοεροῦ πατρός (78) hab. Σ, transposui (vide diss. p. 135) 83 ἀεὶ χ (cf. T), υἱός Σ πνεύματι post ἀγίῳ trsp. Σ, versum non hab. T

ω_7 (Σ_9)

Di Antioco sacerdote di Heliopolis, che venne trovato nelle Siringhe egizie:

C'era un *nous* il più spirituale di tutti, da questo deriva il *logos* spirituale padre universale, immortale figlio, splendore del padre spirituale, nel nome distinto dal padre, ma essendo uno con il padre e uno da uno, un ordinamento, che è dello splendore del padre, della stessa sostanza, immortale sempre, con il primo spirito santo e principio del seme/ della stirpe.

Ἀντιμάχου Κολοφωνίου περὶ τριάδος. (225)

ἦν νοῦς εἷς πάντων νοερώτερος· εἰ δέ γε ἔστιν, τοῦ ἄπο πανγενέτης νοερώτερος λόγος, ἄφθιτος υἱός, ἀπαύγασμα νοεροῦ πατρός, εἷς ἅμα πατρί, ἐν μὲν ἐπωνυμίῃ †εἰ δέ γε ἔστιν ὡς† ἀπὸ πατρός (230), εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἑνὸς εἷς, μία τάξις πατρός, ὁμοούσιος ἄφθιτος αἰὲ πνεύματι σὺν πρώτῳ ἀγίῳ καὶ σπέρματος ἀρχή.

225 ἀντιμ. Btl., ἀντιοχοῦ codd., vide notam ad tit. ω₇ κολοφῶνος codd. em. Btl. (qui ex ἐκ κολοφῶνος [rectius τοῦ ἐκ κολ.] propositus.) π. τριάδος om. x 229 εἰ] εἷς P εἰ δέ γε ἔστιν ὡς] fort. erat (γε) διεστηκῶς (cf. ω₇) 230 (ἐξ ἑνὸς) εἷς] υἱός x 231 αἰὲ om. x, fort. erat αἰεὶ

Χ9

Di Antioco* di Colofone sulla Triade:

C'era un *nous* il più spirituale di tutti, se c'è davvero, da questo il *logos* spirituale padre universale, immortale figlio, splendore del padre spirituale, uno con il padre, nel nome †se c'è davvero† dal padre, che è uno con il padre e uno da uno, un solo ordinamento del padre, della stessa sostanza, immortale sempre, con il primo spirito santo e principio della stirpe.

Preambolo

ὅτι ἐν Αἰγύπτῳ κατὰ τοὺς λεγομένους Σηράγγας ἐγγράπτο χρησμὸς τοιοῦτος Beatrice édita il preambolo di T unito alla prima parte del preambolo di Σ₉ e corregge Σηράγγας in σύριγγας. Il testo di Beatrice è questo: ὅτι ἐν Αἰγύπτῳ κατὰ τοὺς λεγομένους σύριγγας ἐγγράπτο χρησμὸς τοιοῦτος Ἀντιόχου ἱερέως Ἑλιουπό<λεως>. Tale *collatio* è, tuttavia, arbitraria dato che è impossibile stabilire l'archetipo. T presenta un preambolo analogo a quello degli oracoli precedenti e ben diverso da Σ₉ e χ₉. Σ₉ (ω₇) ha: Ἀντιόχου ἱερέως Ἑλιουπό<λεως>, ὃ ἠϋρέθη ἐν ταῖς σύριγγι ταῖς Αἰγυπτίαις; χ₉ ha: Ἀντιόχου Κολοφονίου περὶ τριάδος (il nome Antioco viene corretto da Bentley in Ἀντιμάχου). Nel primo caso Antioco è un sacerdote di Heliopolis, nel secondo caso si sa solo che è originario di Colofone. Di tale Antioco non si ha alcuna notizia (Beatrice 2002a, 261 n. 111 rimanda ad Antioco sacerdote). La provenienza da Colofone è probabile allusione alla sede del santuario oracolare apollineo, mentre il tema dell'oracolo, la triade (omesso da Σ₉), è chiaramente cristiano. Di certo Σ₉ e χ₉ attingono da una fonte che riporta il nome di Antioco (si veda lo *stemma codicum* in Erbse). In Σ₉ abbiamo la lezione ἐν ταῖς σύριγγι rispetto a κατὰ τοὺς λεγομένους Σηράγγας attestato in T. Questa popolazione è citata in Ptol. *Geogr.* 4.6.17: ἐλάσσονα δέ εἰσιν ἔθνη, ἃ κατέχουσι τὰ μὲν ἐπὶ θαλάσση μετὰ τὴν Γαιτουλίαν, Αὐτολάται (ἢ Αὐτολάλαι), καὶ Σηράγγαι (ἢ Σιράγγαι), καὶ Μανσωλοὶ μέχρι τοῦ Μάνδρου ὄρους. Con Getulia si designava una regione al nord ovest della Libia e a sud della Mauritania e della Numidia (cfr. *Dictionary of Greek and Roman Geography* 1854, 925-926). Con σύριγγες si designano, invece, delle gallerie alla maniera egizia in Ael. *Nat. An.* 6.43.1-3 Hercher (σύριγγας μὲν Αἰγυπτίας ἄδουσιν μὲν οἱ συγγραφεῖς, ἄδουσι δὲ καὶ λαβυρίθους τινὰς Κρητικὸς ἐκεῖνοί τε αὐτοὶ καὶ τὸ τῶν ποιητῶν φύλον) e *Ibid.* 16.15 Hercher in cui si menziona l'abilità delle formiche indiane nello scavare gallerie ὡς εἰπεῖν σύριγγας Αἰγυπτίους ἢ λαβυρίθους Κρητικὸς. Esiste, però, anche un toponimo con questo nome come testimonia Pausania (1.42.3). Presso le cosiddette Siringhe situate a Tebe egizia, oltre il Nilo (διαβάσι τὸν Νεῖλον πρὸς τὰς Σύριγγας καλουμένας), si trova una statua di Memnone che emette un suono al sorgere del sole. Il toponimo deriva evidentemente dal sibilo emesso dalla statua (cfr. anche *OGIS* II n. 694, 720, 721; *CIG* 4771, 4792). Un'eco di questo passo si ha forse in Nonn. *Dion.* 2.39 (χθονίαι σύριγγες ἐβόμβεον) in cui il verbo ha una notazione sonora (la correzione della lezione di L in σήραγγες proposta dallo Scaligero e accolta nel testo da Vian, appare non necessari:

Gigli 2003, 189 n. 34-41). Si può forse correggere la lezione di T κατὰ τοὺς λεγομένους σύριγγας in κατὰ τὰς λεγομένας σύριγγας. In effetti, sembra più appropriato che si nomini non una popolazione, ma un toponimo, come negli altri oracoli. In conclusione risulta piuttosto difficile stabilire il preambolo originario. Come vedremo il testo di T è sostanzialmente meno corrotto, mentre Σ₉ e χ₉ non riproducono il testo nella corretta veste metrica e presentano diverse omissioni rispetto a T: ἄφθιτος ἀρχή (v. 1), αἰεὶ (v. 2); τοῦ (v. 3); inoltre, Σ₉ omette εἰς ἅμα πατρί (v. 3) e γε (v. 4) ed al v. 6 ha υἱός; χ₉ omette ἐὼν αἴγλης; si hanno *lectiones faciliores*: ἀπαύγασμα (v. 3); μία τάξις (v. 5), errori: χ₉ ha νοερώτερος al v. 2 riproduzione del v. 1; la *crux* εἰ δὲ γε ἔστιν al v. 4 riproduce l'inciso del v. 1 seguito da τοῦ ἀπὸ πανγενέτης in vece di τοῦδ' ἀπο παγγενέτης. Il penultimo verso è in T claudicante (πατρὸς υἱοῦ καὶ πνεύματος ἄφθιτος, αἰὲν ἐοῦσα T) e in χ è collocato dopo νοεροῦ πατρός (πατρὸς ὁμοούσιος ἄφθιτος αἰεὶ). La lezione di Σ₉ è, in questo caso la migliore: πατρὸς ἐὼν αἴγλης ὁμοούσιος ἄφθιτος αἰεὶ. Il verso finale di T è da integrare con χ₉ (in Σ₉ si ha un ordine differente, cfr. Erbse 1941, 135).

Testo

v. 1 ἦν νοῦς εἰς πάντων νοερώτερος L'indicazione di un unico *nous*, εἰς νοῦς, appartiene a un lessico filosofico (e.g. Plot. *Enn.* 3.8.8.19; 6.2.11.12; 6.2.21.28; 6.2.22.10; 6.4.4.3). Similmente in Io. Gaz. *T.mundi* 1.25 si ha: νοερώτερος ἄσθημα. L'espressione ricorre anche negli autori cristiani. In particolare in *De Synodis Arimini* 42.2.9 Opitz, Atanasio riporta alcuni concetti affini al nostro testo quali la dicitura εἰς νοῦς, l'immagine del figlio come splendore del padre (ἐκ πατρὸς ... φωτὸς ἀπαύγασμα) e il riferimento all'*homoousia*. Riporto per completezza il passo:

κατὰ τὴν θεϊαν παροιμίαν «νοητῶς νοεῖν τὰ παρατιθέμενα ἡμῖν», ὥστε μέντοι γινώσκειν ὅτι μὴ θελήσει ἀλλὰ ἀληθῶς υἱός ἐστιν ἐκ πατρὸς γνήσιος ὡς ἐκ πηγῆς ζωῆ καὶ φωτὸς ἀπαύγασμα. ἢ διὰ τί τὸ μὲν γέννημα καὶ τὸ υἱὸς οὐ σωματικῶς, τὸ δὲ ὁμοούσιον ὡς ἐπὶ σωμάτων διανοούμεθα, καὶ μάλιστα ὅτι οὐ περὶ ἄλλου καὶ ἄλλου ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ περὶ οὗ τὸ γέννημα, περὶ τούτου καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐλέχθη, καὶ πρέπει τὴν αὐτὴν διάνοιαν ἀμφοτέρων τῶν λέξεων ἐπὶ τοῦ σωτήρος διασώζειν καὶ μὴ τὸ μὲν γέννημα καλῶς ἐξηγεῖσθαι, τὸ δὲ ὁμοούσιον ἄλλως, (..) λόγος γὰρ καὶ σοφία τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ υἱὸς καὶ ἓν ἐστὶ τὸ ἐκ πατρὸς γέννημα καὶ

ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτοῦ, οὕτως εἷς ἐστὶν ὁ νοῦς τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ ὁμοουσίου καὶ ὁ φρονῶν γέννημα τὸν υἱὸν φρονεῖ τοῦτον ὀρθῶς καὶ ὁμοούσιον.

Anche in *CH* 18.14.9 troviamo questa definizione: (...) οὐκ ἔστιν οὖν ἐκεῖσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκεῖσε, ἀλλὰ πάντες ἐν φρονούσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἷς αὐτοῖς νοῦς ὁ πατήρ, μία αἴσθησις δι' αὐτῶν ἐργαζομένη, τὸ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρωσ ὁ αὐτὸς μίαν ἐργαζόμενος ἀρμονίαν τῶν πάντων. Infine nel *Pastore* di Erma (95.4.2) troviamo quest'enunciazione: (...) ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἐν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη. Il concetto di un *nous noeros* ricorre in ambito filosofico (e.g. Procl. *Theol. Plat.* V p. 50.2 Saffrey-Westerink: ὁ δημιουργικὸς νοῦς θεός ἐστι νοερός). In Syn. *H.* 1.177 il Signore viene apostrofato quale νοῦς καὶ νοερός. Cfr. anche Io. Dam. *Exp. fidei* 12B.22 Kotter e Io. Clim. *Scala Par.* 150 = *PG* 88.26.1020A (νοῦς νοερός πάντως).

ἄφθιτος ἀρχή Lo stesso sintagma si trova in una composizione papiracea esametrica adespota, purtroppo frammentaria (909.1 *SH*). Il sintagma ricorda ἄφθιτος ἀλκή di *Theos.* 35 E. (I 32 B.). Il sintagma è omesso da Σ₉ e da χ₉ che ha dopo νοερότερος l'inciso εἰ δὲ γε ἔστιν.

v. 2 παγγενέτης Per l'epiteto cfr. *supra* p. 393, 38.328 E. (I 35.285 B.).

νοερός λόγος Il concetto di *noeros logos* ricorre anche in Clem. Al. *Strom.* 6.9.72.2: νοερός γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ e in *CH* fr. 29.6 Festugière (Scott I 544, IV 204) da Cyr. *C. Jul.* 552D: <ἡ> φύσις τοῦ νοεροῦ αὐτοῦ λόγου φύσις ἐστὶ γεννητικὴ καὶ δημιουργικὴ. In particolare in Gr. Nyss. *Ad imaginem dei et sim.* *PG* 44.1333A abbiamo:

ἀλλὰ γε δὴ ἐπ'αὐτὸ τὸ καιριώτατον τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἔλθωμεν, ὅπως κατὰ τὰς ὑποσχέσεις δεῖξωμεν τὸ μοναδικὸν τῆς ἐν Τριάδι Θεότητος. Ποῖον δέ ἐστι τοῦτο; εὐδὴλον ὅτι ἡ ἡμετέρα πάλιν ψυχὴ, καὶ ὁ ταύτης νοερός λόγος (...) οὐκ ἀγέννητος δὲ ὁ νοερός αὐτῆς λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γεννώμενος ἀβρήτως καὶ ἀοράτως καὶ ἀνερμηνεύτως καὶ ἀπαθῶς.

Cfr. anche Io. Gaz. *Anacr.* 1.21 e 6.80. In χ₉, si ha νοερότερος λόγος probabilmente per riproduzione dello stesso comparativo al rigo precedente.

ἄφθιτος αἰεὶ / υἱός La stessa clausola ricorre anche al v. 6. Per ἄφθιτος υἱός cfr. Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.2.83 (*PG* 37.408A) e 1.1.8.97 (*Ibid.* 454A). La clausola ἄφθιτος αἰεὶ

riproduce l'omerica clausola in fine di verso ἄφθιτον αἰεὶ (*Il.* 2.46, 186, 14.238; cfr. anche Quint. Smyrn. 788; *Lith.* 411; *AP* 14.24.6). In ambito oracolare la stessa clausola finale di verso si trova in *Or. Sib.* 2.58 in chiasmo rispetto al verso successivo (τὸν δ' ἄφθιτον αἰεὶ / πρῶτα θεὸν τίμα) e Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.68.4.9 = *App. Anth.* VI 8.1 Cougny. L'avverbio è omesso da Σ₉ e χ₉.

v. 3 ἀπαυγή Il lemma ἀπαυγή è un preziosismo lessicale attinto da Call. *Hec.* fr. 273.1 Pfeiffer, dove è riferito ad Apollo. Σ₉ e χ₉ hanno la variante *facilior* e prosastica ἀπαύγασμα (accolta da Beatrice). Il concetto di splendore del Padre per connotare il Figlio deriva probabilmente dalla conflazione di Paul. *Ep. ad Haebreos* 1.3.2 nella quale il Figlio è detto ἀπαύγασμα τῆς δόξης rispetto al Padre con *Sap.* 7.26.1: ἀπαύγασμα τῆς φωτὸς αἰδίου. L'immagine del Figlio come splendore proveniente dalla luce paterna, forse influenzata anche dal pensiero caldaico, ricorre in diversi autori cristiani del IV sec. d.C. per lo più in funzione antiariana. Atanasio, ad esempio, attinge frequentemente a questa immagine. In *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 39.6.5 Opitz, scrive: ἀλλὰ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἴδιον αὐτὸν ἐνόουν εἶναι γέννημα ὡς ἔστι τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τοῦ φωτός. Il concetto è, inoltre, strettamente connesso all'*homoousia* tra Padre e Figlio (*Ibid.* 41.6-8):

καὶ γὰρ καὶ πηγὴν εἰρήκασι τὸν πατέρα τῆς σοφίας καὶ τῆς ζωῆς, τὸν δὲ υἱὸν ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου καὶ αὐτὸν εἶναι τὸ ἐκ τῆς πηγῆς γέννημα λέγοντα: «ἐγὼ εἶμι ἢ ζωὴ» καὶ «ἐγὼ εἶμι ἢ σοφία, κατεσκῆνωσα βουλήν». τὸ δὲ ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα καὶ ἐκ πηγῆς γέννημα καὶ ἐκ πατρὸς υἱὸν πῶς ἂν τις ἄρμοζόντως ὀνομάσειεν ἢ ὁμοούσιον;

Ibid. 42.1-2 Opitz:

ἀλλὰ ἀληθῶς υἱὸς ἐστὶν ἐκ πατρὸς γνήσιος ὡς ἐκ πηγῆς ζωὴ καὶ φωτὸς ἀπαύγασμα. ἢ διὰ τί τὸ μὲν γέννημα καὶ τὸ υἱὸς οὐ σωματικῶς, τὸ δὲ ὁμοούσιον ὡς ἐπὶ σωματῶν διανοούμεθα, καὶ μάλιστα ὅτι οὐ περὶ ἄλλου καὶ ἄλλου ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ περὶ οὗ τὸ γέννημα, περὶ τούτου καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐλέχθη.

Ancora nell'*Oratio I contra Arianos* 20.3.4, 47.3.5 Metzler-Savvidis e in *Or. III contra Arianos* 13.5.4 Metzler-Savvidis, il Figlio è detto ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς. Cfr. anche Athan. *Or. I contra Arianos* 60.2.3; *Or. II contra Arianos* 35.2.7, 53.4.5; *Or. III contra*

Arianos 28.6.3 e 29.1.3. In Ps. Io. Chrys. *In laudem Sancti Joannis theologi (homilia 1)*
= *PG* 61.720A si ha:

Φῶς ὁ Πατήρ, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἀληθινός· φῶς ὁ Υἱός, ἐπειδὴ ἐκείνου τοῦ φωτὸς
ἀπαύγασμά ἐστι· φῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.

L'immagine è poi recuperata nel Concilio di Efeso del 431 d.C. (*ACO* vol. 1.1.1, p. 12.7 Schwartz): ὅτι τε αἰὲ θεὸς ἦν καὶ ἐστὶν υἱός, λόγος ὢν καὶ ἀπαύγασμα καὶ σοφία τοῦ πατρὸς, καὶ ὅτι ὕστερον δι' ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας ἄνθρωπος γέγονεν e ancora (*Ibid.* vol. 1.1.1, p. 77.5-9 Schwartz):

ἀπαύγασμα καλεῖ τὸν μονογενῆ τοῦ πατρὸς. τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τίκεται μὲν ἐξ ἡλίου, οὐδαμῶς δὲ νοεῖται τοῦ ἡλίου μεταγενέστερον, ἀλλ' ἀφ' οὐπερ ἥλιος, ἐκ τότε καὶ τοῦ ἡλίου τικτόμενον τὸ ἀπαύγασμα νοοῦμεν. τὸ οὖν συνυπάρχειν αἰὲ τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν μηνυέτω σοὶ τὸ ἀπαύγασμα· τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως δηλούτω ὁ λόγος· τὸ ὁμοούσιον ὁ υἱὸς γνωρίζετω.

τοῦ νοεροῦ πατρὸς Il Padre è definito *noeros* da Epifanio (*Pan.* 3.327.18-19 Holl): πατὴρ αἰεί, υἱὸς αἰεί, καὶ πνεῦμα ἅγιον αἰεί, ὑψηλὸς <ἐξ> ὑψηλοῦ καὶ ὕψιστος, νοερός e da un filosofo neoplatonico quale Proclo *Theol. Plat.* V p. 134.21-24 Saffrey-Westerink: ὁ τοίνυν πρῶτιστος βασιλεὺς ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ πατήρ ἐστι νοερός καὶ νοὺς πατρικός· ἀλλὰ πατήρ μὲν νοερός τῶν ἀφ' ἑαυτοῦ θεῶν, νοὺς δὲ πατρικός τῶν πρὸ αὐτοῦ νοητῶν (cfr. anche Id. *Ibid.* 5 p. 138.224 Saffrey-Westerink. Per i padri *noeroi* cfr. e.g. Id. *Ibid.* V p. 1.9 Saffrey-Westerink).

εἷς ἅμα πατρί Si rileva qui l'unione del Figlio con il Padre (il sintagma è omesso da Σ₉).

v. 4 ἐξ ἑνὸς εἷς Cfr. *supra* al v. 1, p. 439, *Theos.* 38 E. (I 35 B.), v. 7. Cirillo gerosolomitano, nella *Cathecheses ad illuminandos* 11.13.16-20 Reischl-Rupp, scrive: ἐξ ἑνὸς μόνου Πατρὸς, εἷς μονογενῆς Υἱός. La stessa espressione si trova in Epiph. *Pan.* 3.305.12: υἱὸς τοῦ θεοῦ, θεὸς ἐκ θεοῦ, εἷς ἐξ ἑνός, ἐξ ἀγεννήτου μονογενῆς e in Ps. Io. Chrys. *In nat. Domini et in sanctam Mariam gen.* 12.3 Leroy: εἷς γὰρ ἐξ ἑνός. Cirillo alessandrino recupera lo stesso concetto in diversi passi (e.g. *Comm. in Jo.* 1.26.16 Pusey: εἷς ἐξ ἑνός, ἐκ Πατρὸς ὁ Υἱὸς δηλαδή; e *Ibid.* 1.207.12 Pusey: εἷς δὲ καὶ μόνος

ἐξ ἑνὸς ὑπάρχων ὁ Μονογενής; 1.544.28 Pusey: ἐπειδὴ δὲ εἷς ἐξ ἑνὸς νοεῖται τε καὶ ἔστιν· ἐκ Πατρὸς γὰρ ὁ Υἱός).

μία δόξα Negli autori cristiani del IV sec. d.C. si diffonde il concetto di un'unica gloria (μία δόξα) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (e.g. Marc. Ancyr. *De inc. et c. Arianos* PG 26.1017A; Athan. *Symb. quicumque* PG 28.1586.42; Id. *De Sancta Trinitate* PG 28.1208.17; *Oratio I contra Arianos* 18.1.1 Metzler-Savvidis; Io. Chrys. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* PG 47.366A). Lo stesso concetto viene annunciato nel Concilio di Efeso del 431 d.C.: 1.1.81: μία ἐστὶ δόξα. La lezione μία τάξις, di χ₉ Σ₉, appartiene, invece, a un lessico filosofico. Plotino la impiega per connotare l'unica armonia e ordinamento nell'universo (*Enn.* 4.4.35.11). Essa sembra essere una lezione *facilior*. Beatrice ammette τάξις coerentemente con l'idea che si tratti di un oracolo pagano che riflette la teologia espressa nel *Poimandres*.

ὁμοούσιος La teoria della consustanzialità tra Padre e Figlio si diffonde in senso antiariano a partire dal Concilio di Nicea del 325 d.C., ma il termine è presente anche nel linguaggio ermetico (Beatrice 2002a). Eloquente l'omissione dell'epiteto in T.

ἄφθιτος αἰεὶ Cfr. *supra* v. 2.

v. 7 σπέρματος ἀρχή La clausola è tradita solo da χ₉. Questo sintagma ricorre anche in Aen. *Theoph.* 28.7 Minniti Colonna: ἦν μὲν οὖν ἡ τοῦ σπέρματος ἀρχή καὶ δύναμις τῆς ὕλης ἐπικρατῆ.

50 Erbse = I 51 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ὁ Συριανὸς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πονήμασιν ἀναφέρει χρησμὸν τοιοῦτον·

- Ἐν κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης μέγας, ἀρχὸς ἀπάντων,
ἐν δὲ δέμας βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλοῦται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ **415**
καὶ Μῆτις, πρώτη γενέτις, καὶ Ἔρως πολυτερπής·
5 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται,
πάντα μόνος δὲ νοεῖ, πάντων προνοεῖ τε θεουδῶς·
πάντη δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἀνακτος
ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι **420**
θῆρες τ' οἰωνοὶ θ', ὅποσα πνεῖει τε καὶ ἔρπει.
10 οὐδέ ἔ που λήθουσιν ἐφήμερα φύλ' ἀνθρώπων,
ὅσσοι ἀδίκως ῥέζουσί περ, οὐδ' εἰν οὔρεσι θῆρες
ἄγριοι, τετράποδες, λασιότριχες, ὄμβριμόθυμοι.

413 γεν. **T** γένετο Clem., Eus., Procl. (utroque loco) **414** δέμ. βασ.] τὰ πάντα τέτυκται Clem. κυκλοῦται **T** κυκλεῖται Clem., Eus., Procl. **415** ἡμαρ **T** (ut vid.), Procl., ἡμαρ Eus., Stob. **416** πρώτη γενέτις **T**, πρῶτος γενέτωρ Eus., Procl. (ter) **417** ζην. μεγ. **T**, ζηνὸς μεγάλου Procl., μεγάλῳ ζηνὸς Eus. μεγάλῳ **T**, in marg. 'fort μεγέθει aut tale substantivum in dativo' σώματι Eus., Stob., σώματα **T** **418** πάντα μόνος **T**, in marg. 'in antigr. πάντα δὲ μόνος' προνοεῖ τε Bur., προνοεῖται **T** θεουδῶς **T**, in marg. 'in antigr. θεοδῶς' **419** πάντη δὲ **T**, οὔτως δὲ Procl. καὶ Procl., κεν **T** **422** (οὐδὲ) ἐπουλήθουσιν **T** em. Bur., in marg. 'puto οὐδ' αὐτόν (sc. λήθουσιν) **T** **424** ἄγριοι de synizesi cf. Kuehner-Blass, Gr. Gr. I 227; mensura (- -) in inferioris Graecitatis poesi trita ὄμβρ.- (pro ὄβρ.-) suo iure def. Bur., cf. e.g. Hsd. Th. 140 (v. l.), Or. Sib. 1,104 (v. l.); 4,175 al.

Traduzione

Siriano nelle sue opere riporta tale oracolo:

Un potere, un demone, genitore grande, comandante di tutto,
un corpo regale, nel quale tutte le cose sono avvolte:
fuoco, acqua, terra, etere, notte e giorno
e Metis, prima genitrice, ed Eros, molto dilettevole;
5 infatti, tutte queste cose sono nel grande corpo di Zeus,
solo pensa tutte le cose, e a tutto provvede in modo divino;
in ogni parte di Zeus e negli occhi del padre signore
abitano gli dèi immortali e gli uomini mortali,
le fiere e gli uccelli, quanto respira e si muove,
10 né di lui in qualche modo si dimenticano le stirpi effimere degli
uomini
anche se agiscono ingiustamente, né nei monti le fiere
selvatiche, quadrupedi, irsute e dall'animo impetuoso.

Testimonia

1) *Orph. fr. 243 Bernabé = fr. 168 Kern, ap. Eus. PE 3.9.2* (Porph. *Π. ἀγαλμ.* fr. 354 Smith)

Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσιν γένητο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

- 5 Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος.
ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας, ἀρχὸς ἀπάντων,
ἐν δὲ δέμας βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ νύξ τε καὶ ἡμᾶρ
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερπής·
10 πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται κτλ.

2) *Id. ap. Stob. Anth. 1.1.23* (Ζεὺς πρῶτος γένητο (...) θέσκελα ῥέζων), 7-11

ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων·
ἐν <δὲ> δέμας βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμᾶρ·
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερπής·

- 5 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται·

3) *Clem. Al. Strom. 5.14.128.3 = Eus. PE 13.13.55.9-12*

ὃ τε Ὀρφεύς·

ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας οὐρανὸς αἴθων,
ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα.

4) *Procl. In Tim. I p. 313.20-30 Diehl*

ὡς καὶ τοῦτο ἐνδεικνύμενος ὁ θεολόγος ἐπήγαγε

Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς τ' ἐκ πάντα τέτυκται.
 Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
 Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος,
 5 ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς
 ἀπάντων,
 ἔν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ.

 τὰ τοίνυν ὅλα περιέχων ὁ Ζεὺς κτλ.

5) Id. *In Tim.* I p. 451.14-15 Diehl

(...) ᾧ καὶ ὁ Ζεὺς ἀνάλογον μῆτις τε καλεῖται καὶ δαίμων ὁ αὐτός·

ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων.

6) Id. *In Tim.* II p. 112.11-12 Diehl

δαίμων γὰρ καὶ ὁ δημιουργὸς ὠνόμασται παρ' αὐτοῦ μὲν ἐν Πολιτικῷ
 [272 E] καὶ μέγας δαίμων, παρὰ δὲ Ὀρφέως ἐν οἷς φησιν·

ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων.

7) Id. *In Alc.* I p. 67.2-4 Westerink

λέγων ὁ θεολόγος (...) περὶ δὲ τοῦ νοεροῦ νοῦ καὶ ἀμεθέκτου

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερπής',

καὶ πάλιν

ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας, ἀρχὸς ἀπάντων.

8) Id. *In Alc.* I p. 233.17 Westerink

καὶ γὰρ

Μῆτις ἐστὶ πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής

9) Id. *In Tim.* I p. 169.17-20 Diehl

ἦν γὰρ ὁ δημιουργὸς

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής

καὶ ὡς μὲν Μῆτις τίκει τὴν Ἀθηνᾶν, ὡς δὲ Ἔρως ἀπογεννᾷ τὴν ἐρωτικὴν
σειράν.

10) Id. *In Tim.* I p. 336.11-13 Diehl

Μῆτις γὰρ αὖ καὶ οὗτός ἐστιν, ὡς φησι

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἑρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται.

11) Id. *In Tim.* II p. 54.25-27 Diehl

(...) ἔστι γὰρ

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

εἰκότως ἄρα φιλίας ἐστὶν αἴτιος τοῖς δημιουργήμασι καὶ ὁμολογίας.

12) Id. *In Tim.* I p. 307.24-30 Diehl

ταῦτα δὲ λέγων, εἰ μὲν τοῦτο σημαίνει διὰ τῶν λεγομένων, ὅτι καὶ ἐν τῷ
δημιουργῷ πάντα ἐστὶ δημιουργικῶς καὶ τὸ ὄν αὐτὸ καὶ ὁ νοητὸς κόσμος, ἑαυτῷ τε καὶ
Ὅρφει συμφωνήσει λέγοντι·

πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλου τάδε **σώματι** κεῖται.

13) Id. *In Parm.* 959.18-22 Cousin

Καὶ οὐκ ἂν θαυμάσαιμεθα τῶν Ὀρφικῶν ἀκούοντες ἐπῶν, ἐν οἷς φησιν ὁ

Θεολόγος·

Αὕτη δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος,
Ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι,
Ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὄπποσ' ἔμελλεν.

14) Dam. In Parm. III p. 82.20 Westerink

Ἐτερος δὲ τῶν ἄλλων ὅτι ἐξήρηται πάντων· εὐθὺς καὶ τοῦτο εἰρημένον·

Ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων·

Καὶ τάδε περὶ ἄλλου οὐδενὸς ἀπεφήνατο τῶν θεῶν ὁ θεολόγος, κατὰ δὲ αὐτὴν θεοπαράδοτον σοφίαν, τῆς μὲν διπλῆς αὐτοῦ σύμβολον τῆς τε πρὸς τὰ αὐτὰ ἕκαστα καὶ τῆς πρὸς τὰ ἄλλα τῷ νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἴσθησιν δ' ἐπάγειν κόσμοις· τῆς δὲ αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἑτερότητας, ὁ μερισμὸς τῶν ἐν αὐτῷ περιεχομένων πηγῶν μερικῶν· τῆς δὲ ταυτότητας, ἢ μία πάντων περιοχὴ τῆς ὅλης πηγῆς πανταχοῦ τῆς αὐτῆς παρουσίας· τῆς δὲ αὐτῆς πρὸς τὰ ἄλλα ταυτότητας μὲν ὅτι νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμος τεχνίτης πυρίου, ὁ δὲ τεχνίτης ἐν τοῖς τεχνικοῖς ἔχει τὸ εἶναι, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ οὔσας ἐκροῖζει τὰς παμμόρφους ιδέας ἄχρι τοῦδε τοῦ παντός, ὡς ἂν ὁ αὐτὸς ὢν κατὰ τὰς ἐκροῖζομένας ιδέας ἐκεῖθεν τῷ κόσμῳ τῷδε.

15) Ps. Arist. Mu. 401A 26-401B 7

καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς οὐ κακῶς λέγεται
Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέρανος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, **Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται**·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς ἄρσιν γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·
5 Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὀρμή·
Ζεὺς πόντου ρίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀρχικέρανος·
πάντας γὰρ κρύψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐκ καθαρῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ρέζων.

Preambolo

ὄτι ὁ Συριανὸς ἐν τοῖς πονήμασιν ἀναφέρει χρησμὸν τοιοῦτον Al filosofo Siriano, maestro di Proclo, ottimo conoscitore della teologia orfica e caldaica, sono attribuite opere come *Sulla teologia di Orfeo* (in due libri secondo Suda σ 1622), sugli oracoli caldaici (Suda σ 1622; Mar. *V. Procl.* 26) e seminari orfici (Procl. *In Tim.* I p. 315.2 Diehl). Cfr. West 1856, 228 ss. Il nostro frammento deriva probabilmente dalla Συμφωνία Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια ο dall' Εἰς τὴν Ὀρφείως θεολογίαν βιβλία β'. Nel nostro oracolo ai primi cinque versi, attinti da un inno orfico a Zeus, sono aggiunti altri sette versi. I vv. 7-8 sono attestati da Proclo (*In Parm.* 959.18-22 Cousin) che li attribuisce ad Orfeo, vi aggiunge un terzo verso: ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὄππος' ἔμελλεν e commenta (*In Parm.* 959.24-27 Cousin): πάντων γάρ ἐστι πλήρης τῶν νοητῶν καὶ πάντων ἔχει τὰς διηρημένας αἰτίας. Questi sette versi costituivano probabilmente un testo redatto in una fase successiva e confluito tra le composizioni orfiche (cfr. West 1856, 229 n. 12). I versi 1-5 sono riportati, all'interno di un componimento più lungo, un inno a Zeus (*Orph.* fr. 243 Bernabè = fr. 69 + 168 Kern e Stob. *Anth.* 1.1.23: con alcune varianti: v. 3: Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη; v. 11 τοῦ δὴ τοι κεφαλῇ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα; v. 17 οὗς δέ οἱ ἀψευδὲς βασιλῆιον ἄφθιτος αἰθήρ), da Eusebio *PE* 3.9.2.6-10 (Porph. *Π. ἀγαλμ.* fr. 354 Smith) che li introduce così: ὄρα δὲ τὴν τῶν Ἑλλήνων σοφίαν οὕτως ἰδιαίτη διασκοπούμενος· τὸν γὰρ Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνοντες, ὃς τὰ ἐν αὐτῷ ἐδημιούργησεν ἔχων τὸν κόσμον, ἐν μὲν ταῖς θεολογίαις ταύτη περὶ αὐτοῦ παραδεδώκασιν οἱ τὰ Ὀρφείως εἰπόντες e da Stobeo *Anth.* 1.1.23.7-11. I primi tre versi, solamente sino a γαῖα, sono citati da Clem. Al. *Strom.* 5.14.128.3 (= Eus. *PE* 13.13.55.10-12) e introdotti con ὃ τε Ὀρφεύς. Per la figurazione del cosmo in forma antropomorfica con una corrispondenza tra le parti del corpo e le parti del cosmo cfr. West 1856, 239-241. Proclo cita in diversi passi dei suoi commenti ai dialoghi platonici alcuni versi del nostro oracolo: in *In Alc.* I 67.2-4 Westerink, osserva una dipendenza di Platone da Orfeo nella definizione di Eros come “grande demone” e introduce il quarto e il primo verso del nostro oracolo con la precisazione: περὶ δὲ τοῦ νοεροῦ νοῦ καὶ ἀμεθέκτου. Il filosofo cita il primo verso in *In Tim.* I p. 451.14-15 Diehl (in cui Proclo si riferisce nel preambolo a Metis, presente nel componimento lungo) e in *Ibid.* II p. 112.12 Diehl; il quarto verso si trova in *In Alc.* I 233.17 Westerink, *In Tim.* I p. 169.18, 336.14 e II p. 54.26 Diehl; il quinto verso in *In Tim.* I p. 307. 30 Diehl è introdotto da: ταῦτα δὲ λέγων, εἰ μὲν τοῦτο σημαίνει διὰ τῶν

λεγομένων, ὅτι καὶ ἐν τῷ δημιουργῷ πάντα ἐστὶ δημιουργικῶς καὶ τὸ ὄν αὐτὸ καὶ ὁ νοητὸς κόσμος, ἑαυτῷ τε καὶ Ὀρφεῖ συμφωνήσει λέγοντι. Infine, Proclo cita i primi tre versi preceduti da quattro versi del componimento orfico nella versione lunga (*Orph. fr.* 243 Bernabé = *fr.* 168 K. vv. 1, 2, 4, 5) in *In Tim.* I p. 313.25-27 Diehl, introducendoli con: ὡς καὶ τοῦτο ἐνδεικνύμενος ὁ θεολόγος ἐπήγαγε. Damascio cita diversi versi del componimento lungo (v. 1 e 3: Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς δ' ὕστατος ἀρχικέραυτος / Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς δ' ἄμβροτος ἔπλετο νόμφη; v. 4: Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος; v. 16: ὄμματα δ' ἠελίος τε καὶ ἀντιώσα σελήνη) tra i quali il nostro primo verso (*In Parm.* III p. 82.20 Westerink) introdotto da: ἕτερος δὲ τῶν ἄλλων ὅτι ἐξήρηται πάντων· εὐθὺς καὶ τοῦτο εἰρημένον.

Testo

v. 1 ἔν κράτος In Suda o 660 s.v. Ὀρφεύς, si ricorda probabilmente il frammento orfico riferendo: ἔφησε δέ, ὅτι τὸ φῶς ῥήξαν τὸν αἰθέρα ἐφώτισε τὴν γῆν καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἐκεῖνο εἰπὼν τὸ φῶς, τὸ ὑπέριστατον πάντων, τὸ ἀπρόσιτον, τὸ πάντα περιέχον· ὅπερ ὠνόμασε Βουλήν, Φῶς, Ζωήν. Ταῦτα τὰ γ' ὀνόματα μίαν δύναμιν ἀπεφήνατο καὶ ἔν κράτος τοῦ δημιουργοῦ πάντων θεοῦ κτλ. L'espressione fu adottata anche in ambito cristiano: e.g. *Gr. Naz. c. dogm.* 1.1.3.86-87 (*PG* 37.415A: τῆς δ' ἄρ' ἐμῆς Τριάδος ἐν μὲν σθένος, ἐν δὲ νόημα, / ἐν κλέος, ἐν δὲ κράτος κτλ); Athan. *Symbolum quicumque* *PG* 28.1589.1-4 (ἄλλη γὰρ ὑπόστασις τοῦ Πατρὸς, ἄλλη τοῦ Υἱοῦ, ἄλλη τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀλλὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, μία ἐστὶν ἡ θεότης, ἐν τὸ κράτος, μία ἐξουσία, μία βασιλεία, ἴση ἡ δόξα, ἴση ἡ μεγαλωσύνη καὶ αἰώνιος).

εἷς δαίμων, γενέτης μέγας Per γενέτης μέγας cfr. *Gr. Naz. c. dogm.* 1.1.2.28 (*PG* 37.404A): ὡς Θεός, ὡς γενέτης, γενέτης μέγας; cfr. anche *Orph. fr.* 173 Bernabé (*fr.* 83 Kern): οἷσιν ἐπεμβεβαῶς δαίμων μέγας ἀεν ἐποιχνεῖ (i.e. Phanes). Il δαίμων μέγας è Eros secondo Diotima (Plato *Symp.* 202D 13). Proclo *In Tim.* II p. 112.11-12 Diehl crea una corrispondenza tra demone e demiurgo platonico.

ἀρχὸς ἀπάντων Per questo sintagma cfr. *Orph. fr.* 14.4 Bernabé e 31.7 Bernabé (*fr.* 21a, v. 7 Kern): Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος (Ps. Arist. *Mu.* 401B.5: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀρχικέραυτος). Cfr. Terpan. *fr.* 3 Gostoli (*PMG* 698.1 Page): Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ e Nonn. *Dion.* 7.119: ἀρχὸν Ὀλύμπου. Proclo (*In Tim.* I p. 451.14 Diehl) nota: ᾧ καὶ ὁ Ζεὺς ἀνάλογον μητίς τε καλεῖται καὶ δαίμων ὁ αὐτός e ancora (*Ibid.* II p. 112.12 Diehl): δαίμων γὰρ καὶ ὁ

δημιουργὸς ὠνόμασται παρ' αὐτοῦ μὲν ἐν Πολιτικῷ [272 E] καὶ μέγας δαίμων, παρὰ δὲ Ὀρφέως ἐν οἷς φησιν. Gli altri testimoni riportano εἷς δαίμων, γενέτο μέγας ἀρχὸς ἀπάντων (Eus. *PE* 3.9.2, v. 6; Stob. *Anth.* 1.1.23.7; Procl. *In Alc.* I 67.4 Westerink; *In Tim.* I p. 313.25, p. 451.15 e II p. 112.12 Diehl; Dam. *In Parm.* III p. 82.20 Westerink). Solo Clem. Al. *Strom.* 5.14.128.3.1 (= Eus. *PE* 13.13.55.10) restituisce diversamente le ultime due parole dando οὐρανὸν αἴθων.

v. 2 ἐν δὲ δέμας βασιλείον Per il corpo regale cfr. *Od.* 20.194: ἦ τε ἔοικε δέμας βασιλῆϊ ἄνακτι. Clem. Al. *Strom.* 5.14.128.3.2 (= Eus. *PE* 13.13.55.11) ha: ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται. Il sintagma πάντα τέτυκται è desunto da *Od.* 12.280 e ricorre anche in *Orph.* fr. 14.2 e 31.2 Bernabé (fr. 21+21a, v. 1 Kern): Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται (*P. Derv.* col. 17.12 Bernabé; Plut. *De communibus notitiis adversos Stoicos* 1074E 3; Eus. *PE* 3.9.2; Ps. Arist. *Mu.* 401A.28; Stob. *Anth.* 1.1.23.3; Procl. *In Tim.* I p. 313.21 Diehl; *P. Derv.* col. 13.12: Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσσ]α, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται]).

κυκλοῦται Il resto dei testimoni ha κυκλείται (Clem. Al. *Strom.* 5.14.128.3.2 = Eus. *PE* 13.13.55.11; Eus. *PE* 3.9.2, v. 7; Stob. *Anth.* 1.1.23.8; Procl. *In Tim.* I p. 313.26 Diehl). Per κυκλείται cfr. *Orph.* fr. 438.2-3 Bernabé (fr. 227.2-3 Kern): ἀλλὰ κυκλείται / πάντα περίξ; Chrysip. (II 914.16 SVF): χρόνους ἐν οἷς κυκλείται τὰ πάντα; Clem. Al. *Strom.* 5.14.107.1 (6.16.142.4): ὁ πᾶς κόσμος κυκλείται; Diod. 18.59.6: ἀγαθοῖς τε καὶ κακοῖς κυκλείται πάντα τὸν αἰῶνα. Si tratta di due varianti dei due verbi sinonimici κυκλέω e κυκλόω, ma forse è da preferire questa seconda forma maggiormente attestata (già in Eur. *Or.* 1379).

v. 3 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ Cfr. *Orph.* fr. 108 Bernabé (fr. 191 Kern) e 619 Bernabé (fr. 300 Kern): ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων / πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην / ἥλιον τε Φάνη τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν. Cfr. anche Lam. Thur. fr. 492: ἀέρ-πῦρ-Μᾶτερ-Νῆστι-νύξ-ἡμέρα.

v. 4 Μῆτις, πρώτη γενέτις Il lemma γενέτις è desunto da *Sap. Sal.* 7.12 ed è probabilmente un'inserzione cristiana indirizzata a creare una concordanza con il sostantivo femminile Metis. Gli altri testimoni hanno Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ (Eus. *PE* 3.9.2, v. 8; Stob. *Anth.* 1.1.23.10; Procl. *In Alc.* I 67.2 e 233.17 Westerink; Id. *In Tim.* I p. 169.18 Diehl; *Ibid.* I p. 336.13 D.; *Ibid.* II p. 54.26 D).

Ἔρως πολυτερπής L'epiteto ricorre in *AP* 9.504.6 (inni), 9.651.1 (dorso del mare), Diosc. fr. 1^r 4 (uomini e donne), *Or. Sib.* 8.489 (profumo dei fiori), Nonn. *Dion.* 10.236 (orecchie). Proclo (*In Alc.* I pp. 233.17-234-1 W.), annota: καὶ ὁ ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διὶ πρότως ἐν τοῖς νοητοῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἄβροδς Ἔρωτος, ὡς Ὀρφεύς φησι e in *In Tim.* I p. 169.15 ss. Diehl, dopo avere rimandato a Platone, pone Eros a capo della saggezza noetica ed Atena di quella demiurgica (τὸν μὲν ὡς μεσότητα τῶν ὄλων καὶ ὡς πρὸς τὴν νοητὴν σοφίαν ἀνάγοντα, τὴν δὲ ὡς ἀκρότητα καὶ ὡς τῆς δημιουργικῆς σοφίας ἔνωσιν) e osserva: καὶ ὡς μὲν Μῆτις τίκτει τὴν Ἀθηνᾶν, ὡς δὲ Ἔρωτος ἀπογεννᾷ τὴν ἐρωτικὴν σειρᾶν. In *Ibid.* I p. 336.6 ss. D., dopo essersi nuovamente riferito a Platone, osserva:

πάλαι γὰρ ὁ θεολόγος ἐν τε τῷ Φάνητι τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν ἀνύμνησεν·
ἐκεῖ γὰρ ἦν τε καὶ προῆν, ὥσπερ ἔφη καὶ αὐτός,

Βρόμιός τε μέγας καὶ Ζεὺς ὁ πανόπτης,

ἵνα δὴ τῆς διττῆς δημιουργίας ἔχη τὰς οἰονεὶ πηγὰς· καὶ ἐν τῷ Διὶ τὴν
παραδειγματικὴν·

e afferma, dopo avere citato il nostro verso: αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἑρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται.

Infine in *In Tim.* II p. 54.21 ss. Diehl è detto:

τὴν γὰρ Ἀφροδίτην παρήγαγεν ὁ δημιουργός, ἵνα κάλλος ἐπιλάμπη <καὶ> τάξιν
καὶ ἁρμονίαν καὶ κοινωνίαν πᾶσι τοῖς ἐγκοσμίσις, καὶ τὸν Ἔρωτα ὀπαδὸν αὐτῆς,
ἐνοποῖον ὄντα τῶν ὄλων. ἔχει δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν.

Afrodite ed Eros sono, pertanto, garanti della giusta armonia cosmica. In conclusione, si hanno qui divinità dalle funzioni prettamente demiurgiche: Metis correlata ad Atena ed Eros, che è anche Phanes/ Dioniso/ Erikepaio. Per West si accenna qui all'inghiottimento da parte di Zeus di *Protogonos*, πρῶτος γενέτωρ, che era anche Metis ed Eros. In effetti nella parte che precede il componimento lungo riportato da Procl. *In Tim.* I p. 313.20-30 Diehl, si ha un riferimento all'inghiottimento di Phanes da parte di Zeus. Cfr. West 1856, 241; Ricciardelli 2006², 251 ss. *ad Orph. H.* 6.

v. 5 ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ Lo stesso sintagma in Stob. *Anth.* 1.1.23.11, mentre Eus. *PE* 3.9.2, v. 9 ha ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς e Procl. *In Tim.* I p. 307.30 Diehl ἐν Ζηνὸς μεγάλου (Bernabé corregge in μεγάλου Ζηνός cfr. μεγάλου Διός in *Il.* 21.187, Hes. *Th.* 29 et al., Quint. Smyrn. 57.531, *Orph. H.* 29.1). Per Διὸς μεγάλου cfr. *Il.* 2.134, *Od.* 8.82, 9.411, 22.334 e 379; Hes. *Th.* 465, *Sc.* 371. T ha in margine la nota: *fort. μεγέθει aut tale substantivum in dativo* dovuta alla presenza dell'acc. σώματα in vece del più logico dativo σώματι dei restanti testimoni (Eus. *PE* 3.9.2, v. 9; Stob. *Anth.* 1.1.23.11; Procl. *In Tim.* I p. 307.30 Diehl). Un concetto simile si trova in *Orph.* fr. 241.11 Bernabé (fr. 167b, v. 7 Kern, ap. Procl. *In Parm.* 800.7 Cousin; *In Tim.* I p. 308.2 e 313.6 Diehl): Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.

v. 6 πάντα μόνος δὲ νοεῖ In margine è annotata la lezione dell'antigrafo, scorretta sul piano metrico: πάντα δὲ μόνος. Sull'iterazione di πᾶς cfr. *supra* p. 202, *Theos.* 15.127-128 E. (I 4.43-44 B.), *Theos.* 33.283 E. (I 30.245 B.) e 43.365-366 E. (I 39.313-314 B.). Si tratta di due oracoli nei quali, come nel nostro caso, si esalta il potere di Zeus. Per πάντα νοεῖ cfr. Arist. *De anima* 429A 18-20: οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμυγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (Anax. II 59 A 100.32-34 D.-K.); Procl. *Theol. Plat.* V p. 22.21-23 Saffrey-Westerink: αὐτῷ ἄρα τῷ νοεῖν ἑαυτὸν πᾶς νοῦς καὶ τὰ πρὸς αὐτοῦ πάντα νοεῖ, καὶ ὅσῳ μᾶλλον ἦνωται πρὸς ἑαυτόν, τοσοῦτῳ μειζόνως ἐνίδρυται τοῖς πρὸ ἑαυτοῦ νοητοῖς; *Inst. Th.* 170.1 Dodds: πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ. In Plot. *Enn.* 4.4.2.11 è l'anima concentrata su sé stessa nel pensare contemporaneamente il Tutto (πάντα ὁμοῦ νοεῖ).

προνοεῖ τε θεουδῶς Il verbo è corretto già da Buresch in προνοεῖ τε; θεουδῶς è un *hapax legomenon*. In margine è annotata la lezione dell'antigrafo, ancora una volta scorretta sul piano metrico, θεοδῶς.

v. 7 πάντῃ δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος Si evoca qui Zeus Πανόπτης divinità della Giustizia (e.g. Aesch. *Eu.* 1045 e *Theos.* 43.363 E. = I 39.311 B. Cfr. anche Achae. fr. 53 Snell). Un cenno a Zeus Πανόπτης si trova nel commento al v. 4 in Procl. *In Alc.* II p. 284.21 Segonds e *In Tim.* I p. 336.9 Diehl) che ricorda Helios

dallo sguardo onnicomprensivo (e.g. *Il.* 3.277). Per la diffusione del culto solare nel tardo antico cfr. Dölger 1918, 1925.

v. 8 ναίουσι ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι Per il sintagma ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι cfr. *Od.* 24.64. La clausola ἀθάνατοί τε θεοὶ compare in inizio verso in Hes. *Th.* 272; θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ricorre in fine verso in Hes. *Th.* 535. In *PGM* 4.1537 abbiamo: ἦν πάντες ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ ἄνθρωποι (*H. mag.* 20.13 Pr. = ἦν πάντες <θεοὶ> ἀθάνατοι θνητοὶ θ' ἦν [πάντες]). Cfr. anche Procl. *In Parm.* 959.18-22 Cousin: καὶ οὐκ ἂν θαυμάσαιμεθα τῶν Ὀρφικῶν ἀκούοντες ἐπῶν, ἐν οἷς φησιν ὁ Θεολόγος·

αὕτη δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος,
ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι,
ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὅππος' ἔμελλεν.

Quest'ultimo verso è aggiunto da Bernabé al nostro testo come verso 8B (*Orph.* fr. 245 Bernabé = fr. 169 Kern).

v. 9 θῆρες τ' οἰωνοὶ θ' La clausola è recuperata da Emped. I 31 B 21.11 e 130.2 D.-K. (cfr. anche Quint. Smyrn. 3.104).

ὅποσα πνεῖει τε καὶ ἔρπει Cfr. *supra* commento all'oracolo 43.366 E. (I 39.314 B.).

v. 10 ἐφήμερα φῦλ' ἀνθρώπων Il sintagma φῦλ' ἀνθρώπων ricorre spesso, in clausola finale di verso, accompagnato da un epiteto connotativo: e.g. φῦλα θνητῶν ἀνθρώπων (*h. Merc.* 4.578, Hes. fr. 240.4 West-Merkelbach); φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων (*h. Ven.* 5.13); φῦλα δυηπαθέων ἀνθρώπων (*Ap. Rh.* 4.1165); φῦλα πανημερίων ἀνθρώπων (*Arg. orph.* 1007); φῦλα πολυσπερέων ἀνθρώπων (*App. Anth.* VI 143.4 Cougny); φῦλα πολυτλήτων ἀνθρώπων (Quint. Smyrn. 1.135, 5.45).

v. 11 εἰν οὔρεσι Il sintagma ἐν οὔρεσι è omerico (e.g. *Il.* 11.480).

θῆρες / ἄγριοι Per quest'espressione cfr. *Job.* 5.23.1 (e.g. Clem. Rom. *Ep. i ad Cor.* 56.12; Cyr. *Glaphyra ad Pent.* PG 69.257.15). L'aggettivo è in sinizesi poetica (cfr. Erbse 1995² apparato. Buresch 1889, 110 n. 12 segnala: "mit sibyllinischer Messung") e in *enjambement*.

v. **12 λασιότριγες** Il lemma λασιότριξ ricorre in Opp. *Hal.* 4.369; Opp. *Cyn.* 1.474, 3.327; Nonn. *Dion.* 6.185, 7.275; *Or. Sib.* 7.78, 134; Io. *Gaz. T.mundi* 1.282. Cyr. *Glaphyra ad Pent. PG* 69.160.32 e 168.9.

ὄβριμόθυμοι L'epiteto ὄβριμόθυμος ricorre in *AP* 2.1.209 (Oileo) e 271 (Aiace Telamonio), 9.524. 16 (Dioniso), Luc. *Pod.* 192, negli inni orfici: *Orph. H. Prooim.* 10 (Ares); 12.1 (Eracle), 14.7 (Rea), 15.6 (Zeus), 18.1 (Plutone), 19.7 (fulmini), 32.2 (Atena), 65.1 (Ares), 66.1 (Efesto) e in *Arg. orph.* 415 (Centauri). Si trova anche in *Or. Sib.* 1.104 (stirpe), 11.108 (uomo), 12.100 (uomo). In *Or. Sib.* 4.175 si ha ὄβριμον ἦχον. La forma tarda è preferita a quella più antiquata ὄβριμόθυμος: e.g. Hes. *Th.* 140 (Ciclope Arges); *h. Mar.* 8.2 (Ares).

51 Erbse = I 52 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι ἡ Ἄρτεμις ὀλοφυρομένη πρὸς τὸν ἑαυτῆς (425) εἶπε τεμενίτην
χρησμὸν τοιοῦτον·

Παῖς Ἑβραῖος κέλεται με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
οὐρανόθεν καταβάς, βρότεον δέμας ἀμφιπολεύων,
δύμεναι εἰς Αἴδαο καὶ ἐς Χάος νῦν ἀφικέσθαι.
κείνου δ' οὐκ ἔστιν τὸ δεδογμένον ἐξαλέασθαι. **430**

5 χάζομαι ὡς ἐθέλει· τί νυ μήσομαι, δαίμονες ἄλλοι;

427 π. ἑβραῖος **T** et test.; de mensura vocis ἑβραῖος vide e.g. Or. Sib. 1, 346 (= infra p. 75, 228) aliter § 44 (in initio versu) | θεοῖς Su. **428** ἀμφιπολιτεύων **T** corr. Bur. **429** αἰδᾶο **T** em. Bur. **429** νῦν **T**, ἄψ dub. Scott-F. **430** κείνω **T** (itaque Bur. Scott.-F) emendavi

Traduzione

Artemide, lamentandosi del proprio tempio, pronunciò tale oracolo:

Un fanciullo ebreo mi ingiunge, un dio che regna sui beati,
disceso dal cielo, che serve un corpo mortale,
di immergermi nell'Ade e di raggiungere ora il Caos,
Non è possibile evitare ciò che è stabilito da quello*;
5 mi allontanano come desidera: che cosa escogiterò ora, o restanti
demoni?

Premessa

Si tratta di un oracolo ‘pseudoepigrafo’ cristiano¹¹⁸ che suona simile all’oracolo dato ad Augusto, soprattutto per il primo verso. Queste sono le versioni dell’oracolo di Augusto:

1) Io. Mal. Chron. 10.5 Thurn (pp. 231-232 Dindorf), V-VI sec. d.C.¹¹⁹

Ὁ δὲ Αὐγουστος Καίσαρ Ὀκταουϊανὸς τῷ νέῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ μηνὶ ὀκτωβρίῳ τῷ καὶ ὑπερβερεταίῳ ἀπῆλθεν εἰς τὸ μαντεῖον· καὶ ποιήσας ἑκατόμβην θυσίαν ἐπηρώτησεν· ‘τίς μετ’ ἐμὲ βασιλεύσει τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας;’ καὶ οὐκ ἐδόθη αὐτῷ ἀπόκρισις ἐκ τῆς Πυθίας. καὶ πάλιν ἐποίησεν ἄλλην θυσίαν, καὶ ἐπηρώτησεν τὴν Πυθίαν τὸ διὰ τί οὐκ ἐδόθη αὐτῷ ἀπόκρισις, ἀλλὰ σιγῇ τὸ μαντεῖον. καὶ ἐρρέθη αὐτῷ ἀπὸ τῆς Πυθίας ταῦτα·

Παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Ἄϊδος αὐθις ἰκέσθαι.
λοιπὸν ἄπιθι ἐκ πρόμων ἡμετέρων.

Καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ μαντείου ὁ Αὐγουστος Καίσαρ καὶ ἐλθὼν εἰς τὸ Καπετώλιον ἔστησεν ἐκεῖ βωμὸν μέγαν, ὑψηλόν, ἐν ᾧ ἐπέγραψεν Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν· ‘ὁ βωμὸς οὗτός ἐστιν τοῦ πρωτογόνου θεοῦ·’ ὅστις βωμὸς ἐστιν εἰς τὸ Καπετώλιον ἕως τῆς νῦν, καθὼς Τιμόθεος ὁ σοφὸς συνεγράψατο.

2) Suda α 4413

ὅτι Αὐγουστος Καίσαρ θυσιάσας ἤρετο τὴν Πυθίαν, τίς μετ’ αὐτὸν βασιλεύσει· καὶ εἶπε·

παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με, θεοῖς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ αἰδὸν αὐθις ἰκέσθαι.
λοιπὸν ἄπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετέρων.

καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ μαντείου ὁ Αὐγουστος ἔστησεν ἐν τῷ Καπιτωλίῳ βωμὸν, ἐν ᾧ ἐπέγραψε Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν· ὁ βωμὸς οὗτός ἐστι τοῦ πρωτογόνου θεοῦ.

¹¹⁸ Geffcken 1907, 268 n. 2; Zeegers-Vander Vorst 1972, 218-219 n. 6.

¹¹⁹ Malala dipenderebbe da Timoteo, autore altrimenti sconosciuto, secondo Jeffreys 1990, 194-195. Cfr. Busine 2005, 425.

3) Sym. Log. Chron. 57.4 Bekker (X sec. d.C.)

οὗτος ὁ Αὐγουστος ἀπελθὼν ἐν Δελφοῖς ἠρώτησε τίς μετ' αὐτὸν βασιλεύσει· τοῦ Πυθίου δὲ μηδὲν ἀποκριναμένου, καὶ τοῦ Αὐγούστου πάλιν ἐρωτήσαντος διὰ τί σιγᾶ τὸ μαντεῖον, ἔφη ἡ Πυθία ταῦτα

παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με, θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ ὁδὸν αὐθις ἰκέσθαι.
ἄπιθι τοῖνον λοιπὸν ἐκ δόμων ἡμετέρων.

4) Georg. Cedr. Comp. hist. 1.320 Bekker = PG 121.357A (XI-XII sec. d.C.)

ὁ δὲ αὐτός φησιν Εὐσέβιος ὅτι οὗτος ὁ Αὐγουστος ἀπελθὼν εἰς Δελφοὺς ἠρώτησε τίς μετ' αὐτὸν βασιλεύσει· τοῦ δὲ Πυθίου μηδὲν ἀποκρινομένου, καὶ τοῦ Αὐγούστου πάλιν ἐρωτήσαντος διὰ τί σιγᾶ τὸ μαντεῖον, ἔφη ἡ Πυθία ταῦτα

παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με, θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ ὁδὸν αὐθις ἰκέσθαι.
ἄπιθι λοιπὸν ἐκ δόμων ἡμετέρων.

5) Nic. Call. Xan. Hist. eccl. 1.17 = PG 145.684A (XIII-XIV sec. d.C.)

Καῖσαρ δὲ Αὐγουστος πλείστοις κατορθώμασι μέγας γενόμενος, καὶ μόναρχος πρῶτος ἀναρρήθεις, ἤδη δὲ καὶ τῷ χρόνῳ προήκων, Πυθῶδε παραγίνεται. Ἑκατόμβην δὲ τῷ δαίμονι θύσας, διεπυθάνετο τίς δὴ μετ' αὐτὸν τοὺς Ῥωμαϊκοὺς ἄξονας διθύνειν. Ἐπεὶ δ' ἐκεῖθεν οὐ προήει ἀπόκρισις, καὶ δευτέραν προσήγε θυσίαν· καὶ αὐθις ἀνήρετο, ἵνα τί τὸ πολύφθογον μαντεῖον νῦν ἄναυδον· τὸ δὲ μικρὸν διαλιπὸν ἀνεῖλεν αὐτῷ·

παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με Θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ ἄιδος αὐθις ἰκέσθαι.
Λοιπὸν ἄπιθι ἐκ προδόμων ἡμετέρων.

Τοιαῦθ' ὁ Καῖσαρ χρησθεὶς, ἐπανήκων εἰς Ῥώμην περὶ τὸ παρ' αὐτῷ Καπετώλιον βωμὸν μέγιστον ἰδρυσάμενος, τοιάδε Ῥωμαϊκοῖς ἐπέγραψε γράμμασι· *Βωμὸς οὗτός ἐστι τοῦ πρωτογόνου Θεοῦ*. Τούτου δὲ τὴν ἀρχὴν διθύνοντος, στασιάζειν Ἀθηναῖοι πρῶτος ἐπέβαλον.

6) Pseudo-Sphrantzes, *Chronicon sive Maius* 464.8 Grecu (XV-XVI sec. d.C.)

οὗτος ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἀπελθὼν εἰς Δελφοὺς τοὺς νῦν ὀνομαζομένους Δαύλια, ἠρώτησε τὸ μαντεῖον, τίς μετ' αὐτὸν βασιλεύσει. Τοῦ δὲ Πυθίου μηδὲν ἀποκρινομένου, ὁ δ' αὖθις ἠρώτησε, διὰ τί σιγᾷ τὸ μαντεῖον, τόθ' ἡ Πυθία ταῦτα ἔφη· πῶς Ἑβραῖος κέλεται με θεὸς μακάρεσσι ἀνάσσων τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ ὀδὸν αὖθις ἰκέσθαι· ἄπελθε λοιπὸν ἐκ δόμων ἡμετέρων. Ἐλθόντος οὖν τούτου ἐν Ῥώμῃ, καὶ ἐν τῷ μέλλειν ἀποβιῶναι παρεγγύησε τοὺς ἐν τέλει αὐτοῦ χεῖρας κροτῆσαι καὶ γελάσαι ὡς ἐπὶ μίμου τελευτῆς. Τοῦτο δὲ ποιῆσαι διωρίσατο, ἀποσκοπῶν εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον ὡς γέλωτος ἄξιον.

7) L'oracolo è riportato anche da *App. Anth. VI 105 Cougny* quale oracolo di Apollo Pizio ad Augusto (Αὐγούστῳ). In questo caso l'ultimo verso è corretto metricamente.

Παῖς Ἑβραῖος κέλεται με θεοῖς μακάρεσσι ἀνάσσων
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Ἄϊδος αὖθις ἰκέσθαι.
Λοιπὸν ἄπιθε σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετερείων.

In origine l'espressione del primo verso doveva essere quella testimoniata da Suda e da *AP* (concordi anche nel terzo verso) con θεοῖς in vece di θεός, modificato probabilmente in un secondo tempo per sottolineare la natura divina del fanciullo ebreo. Il secondo verso si presenta uguale in Malala, *AP* e Niceforo Callisto, mentre Suda dà la lezione ἄοιδόν (celebrato) e Simeone e Cedreno la banalizzazione ὀδόν (metricamente scorretto). L'ultimo verso è incompleto in tutte le versioni ad esclusione di *AP*. La locuzione λοιπὸν ἄπιθε di Mal., Suda, Nic. Call., viene invertita in Sym., Cedr. e Ps. Sphran. (che ha ἄπελθε), mentre *AP* dà λοιπὸν ἄπιθε. Di seguito Malala attesta ἐκ πρόμων che non ha senso, Niceforo ἐκ προδόμων, Simeone e Cedreno ἐκ δόμων. Solo Suda e *AP* riportano ἐκ βωμῶν. In *AP* l'aggettivo possessivo è corretto in ἡμετερείων. S'invita il consultante ad allontanarsi dal tempio. Probabilmente la versione più genuina è data dal ramo Suda, *AP* (θεοῖς, σιγῶν ἐκ βωμῶν) alla quale fu apportata la modifica θεός come si osserva dalle altre fonti: Io. Mal., Nic. Cal. (il primo ha ἐκ πρόμων, il secondo il più corretto ἐκ προδόμων) e Simeone, Cedreno, Pseudo-Sphrantzes (errori congiuntivi: ὀδόν, ἐκ δόμων).

Preambolo

ὄλοφυρομένη Solitamente regge il dativo, il genitivo o l'accusativo. In questo caso regge πρὸς con accusativo come in Io. Chrys. *De Bab. c. Jul. et gent.* 112.15 Schatkin.

πρὸς τὸν ἑαυτῆς (...) τεμενίτην Con Τεμενίτης si designa il tempio di Apollo del *Temenos* a Siracusa (Thuc. 6.75.1 e 100.1; Svet. *Tib.* 74; Cic. *Verr.* 4.119). L'epiclesi si trova impiegata anche per l'Apollo di Delo (*IG XI* 2.144.80) e per quello di Kasos (*SGDI* 5104.65 ss.). Al femminile indica la vetta sulla quale era collocato il tempio (Thuc. 7.3.3). Il termine è impiegato anche come epiteto di Poseidone a Mikonos (*SIG* 1024.5, III-II sec. a.C.), di Zeus ad Amorgos (*IG XII* 7.62.37, IV sec. a.C.). Per uno studio sul termine cfr. Alessandra Lazzeretti, *M. Tulli Ciceronis, In Verrem actionis secundae. Liber quartus (De signis), Commento storico e archeologico*, Pisa 2006, 337-339.

εἶπε ... χρησμὸν τοιοῦτον Cfr. cap. I.2, p. 10 ss. L'oracolo è attestato in una versione più breve di soli tre versi, concorde solo per il primo verso alla nostra, come risposta della Pizia ad Augusto. La fonte più completa è Giovanni Malala che specifica l'anno dell'avvenimento, il cinquantacinquesimo anno di regno di Augusto, nel mese di Ottobre. La notazione è evidentemente erronea dato che Augusto regnò dal 23 a.C., anno nel quale ottenne la *tribunicia postestas* e il potere consolare, sino al 14 d.C., regnando pertanto 37 anni (tutt'al più si può anticipare il conto partendo dal 27 a.C., anno nel quale ottenne il titolo di *Augustus* dal Senato, arrivando a 41 anni di regno). Nel nostro caso, un regno di 55 anni partirebbe dal 41 a.C.! Secondo l'aneddoto, Augusto andò a Delfi a consultare la Pizia e, dopo avere compiuto dei sacrifici (un'ecatombe, in Io. Mal. e in Nic. Call., mentre la menzione del primo e del secondo sacrificio è omessa da Simeone, Cedreno, Pseudo-Sphrantzes), chiese alla Pizia chi sarebbe stato il suo successore senza ricevere alcuna risposta (in Suda la risposta della Pizia è direttamente data dopo la prima domanda). Augusto compì allora un altro sacrificio e chiese il motivo di tale silenzio. Dopo una seconda pausa (il motivo è assente in Simeone, Cedreno, Pseudo-Sphrantzes), la Pizia rispose dando un oracolo in tre versi, riportato dalle nostre fonti con piccole varianti. In seguito a questo responso Augusto istituì un altare sul Campidoglio con una dedica in latino a dio *Protogono* (il motivo è omesso da Cedreno, Suda e Pseudo-Sphrantzes).

Testo

v. 1 παῖς Ἑβραῖος La locuzione ricorre in *Gen.* 39.17.3; 41.12.1. Sulla quantità di Ἑβραῖος cfr. *Or. Sib.* 1.346 (Lightfoot 2007, 430 n. 346); in posizione incipitaria di verso in *Theos.* 44.371 E. = I 40.319 B.

κέλεται με Il sintagma ricorda l'omerico κέλεται με θυμός (*Il.* 10.534, 19.187; *Od.* 4.140. Cfr. anche κέλεται με λέγειν θεός in *Or. Sib.* 1.5)

θεὸς μακάρεσσι ἀνάσσω La versione genuina era probabilmente quella fornita da *Suda* e *AP* con θεοῖς μακάρεσσιν, ricordo dell'omerico μακάρεσσιν θεοῖσι(v) (*Il.* 1.599, 5.340, 14.72, 15.38; *Od.* 1.82, 5.186, 8.326). Per θεοῖς μακάρεσσι cfr. anche *App. Anth.* VI 88.6 Cougny. Con la modifica di θεοῖς in θεός si rileva la natura divina del fanciullo ebreo, *alias* Cristo, alludendo con μακάρεσσι agli dèi-demoni pagani (v. 5). Similmente Gregorio di Nazianzo (*c. quae spectant ad alios* 2.2.4.182 = *PG* 37.1519A) esprimeva il dominio del *Logos* sui mortali: (...) Θεός ἐστὶ Λόγος, θνητοῖσιν ἀνάσσω.

v. 2 οὐρανόθεν καταβάς Il sintagma posto all'inizio del verso è omerico: *Il.* 11.184 (Zeus), 17.545 (al fm. Atena); *Od.* 6.281 (generica divinità), 20.31 (al fm. Atena). Gregorio di Nazianzo reimpiega il sintagma per designare l'episodio della discesa di Mosé dal monte di *Esodo* 19 ss. (*De testamentis et adventu Christi, c. dogm.* 1.1.9.27-28): καὶ ποτ' ἐρημαίοισιν ἐν οὐρεσι, θαῦμα μέγιστον / οὐρανόθεν καταβάς νεφέλης ὑπὸ κεύθεσιν ἀγνῆς. Cfr. anche *Ioa.* 3.13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.

βρότεον δέμας Un passo affine si trova nell'inno 8.13-16 di Sinesio nel quale si descrive la discesa del Figlio sulla terra e, con un corpo mortale, nel Tartaro:

κατέβας μέχρι καὶ χθονὸς
ἐπίδημος ἐφαμέροις
βρότεόν τε φέρων δέμας
κατέβας δ' ὑπὸ Τάρταρα.

Ancora in Sofronio (*Anacr.* 13.22-23) troviamo che dio: τέκος ὅπασεν σαώζειν, / βρότεον δέμας κομίζων. Per l'epiteto cfr. *supra* p. 429, *Theos.* 37.316 E. (I 34.274 B.).

ἀμφιπολεύων Si tratta di una correzione di Buresch dell'erronea lezione di T ἀμφιπολιτεύων.

v. 3 δύμεναι εἰς Ἄϊδαο Δύμεναι è l'infinito epico eolico per δῶναι (*Il.* 6.185, 411, 14.63, 19.313). Per εἰς Ἄϊδαο nella stessa sede metrica cfr. *Il.* 8.367, 21.48, 22.213; *Od.* 11.277. In *Od.* 12.383 troviamo: δύσομαι εἰς Ἄϊδαο e in *AP* 7.268.5: κείνο καὶ ἐνδύσοιτο καὶ εἰς Ἄϊδαο φέροιτο.

v. 4 κείνω* Non è necessario correggere il dativo trådito in κείνου. Per la costruzione di δεδομένον con dativo cfr., per esempio, *Thuc.* 1.125.2.

ἐξαλέασθαι Si tratta di un infinito epico (e.g. *Hes. Op.* 105, 736A, 758).

v. 5 χάζομαι Per lo stesso verbo in posizione incipitaria cfr. *Ap. Rh.* 1.841; *Nonn. Dion.* 29.131. Sugli oracoli della fine cfr. *supra* p. 205 ss., *Theos.* 16 E. (I 5 B.).

τί νυ μήσομαι, δαίμονες ἄλλοι; L'interrogativo è di natura tragica (e.g. *Eur. Hipp.* 593: τί σοι μήδομαι; *Soph. Tr.* 972: τί πάθω; τί δὲ μήσομαι; οἴμοι; *Call. h. in Delum* 127 τί μήσομαι;). Per δαίμονες ἄλλοι cfr. *h. Ap.* 11, fine verso; cfr. anche *Plot. Enn.* 3.5.5.16 e 31; *AP* 7.460.4.

52 Erbse = I 53 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι Ἰουδαίοις χρησμὸν περὶ τῆς συντελείας αἰτήσασιν ὁ Ἀπόλλων
ἔχρησεν οὕτως·

Ἦ μὲγ' ἀναιδέες, ὧ κακοφράδμονες <ἄνδρες> ἀλιτροί·
τίπτε πρὸς ἡμέτερον δόμον ἤλθετε; πῶς κ' ἐμὸν οὐδας **435**
ἀνθρώποις φθέγξαιθ', οἷς μὴ βίος ὀρθὸς ὀδεύει,
οἱ νόμον ἐκ προγόνων γεννήτορος ἠρνήσαντο;

5 τοῖσι δ' ἀπ' ἀντολῆς κακὸν ἔρχεται ἀπροφάσιστον.
ὄμνυμι τὸν κατέχοντα θρόνους ἐπὶ γαίαν ἅπασαν
καὶ τῶν οὐρανίων μακάρων γεννήτορα κεῖνον, **440**
ὃς κατέχει πόντον πολὺν γλαυκὴν τε θάλασσαν·
πάντα χαμαὶ πεσέει καὶ πάνθ' ἕνα θρῆνον ἀείσει.

434 κακοφρ. novum, an κακοφράσμονες? ἄνδρες suppl. Bur. cl. **T** marg. 'videtur esse mutilus versus' et ad ἀλιτροί 'supple ἄνδρες' **435** κ' scripsi, δ' **T** **436** φθέγξαιθ' **T** em. Bur. **437** γεννητ. **T** ss. τοῦ δημιουργοῦ **438** ἀποφρ. h.e. (sec. usum Graecitatis posterioris) 'indeprecabilis' aut 'horribilis' (Bur.) **439** ἐπὶ Bur. (in app.), ὑπὸ **T** (et Bur. in textu) **442** πάνθ' ἕνα scripsi, πᾶς θ' ἕνα **T**, πᾶς ἕνα olim conieci

Traduzione

Ai Giudei che avevano chiesto sul compimento Apollo vaticinò un oracolo così:

O assai sfrontati, o uomini insensati e peccatori:
perché mai siete giunti alla nostra dimora? Come potrebbe
parlare la mia sede a uomini ai quali la vita non procede retta,
che hanno rinnegato la legge del padre fin dai (loro) antenati?
5 Su questi un male implacabile giungerà da oriente.
Giuro su colui che detiene i troni su tutta quanta la terra
e su quel padre dei beati celesti
che contiene l'oceano grigio e il mare glauco:
ogni cosa crollerà a terra e ogni cosa canterà un solo lamento funebre.

Preambolo

Ἰουδαίοις ... αἰτήσασιν Se nell'oracolo precedente si citava un fanciullo ebreo, in questo preambolo i destinatari del testo sono gli Ebrei. Probabilmente quest'oracolo è stato forgiato in senso anti ebraico da una mano cristiana. Cfr. Beatrice 2001, xxx-xxxi; Busine 2005, 430.

περὶ τῆς συντελείας Il termine indica il compimento, la fine (*Deut.* 11.12; *Mat.* 13.39.2, 40.3, 49.1; 24.3.4; 28.20.3; Paul *Heb.* 9.26.3).

ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν οὕτως Cfr. cap. I.2, 10 ss.

Testo

v. 1 ὦ μέγ' ἀναιδέες Per l'epiteto cfr. *Il.* 1.158.

ὦ κακοφράδμονες Si tratta di un aggettivo derivato dai *commentarii* e attestato in *Schol. in Od.* 2.282b: ἀφραδέων] μωρῶν / κακοφραδμόνων / καὶ κακοβούλων; Eust. *Comm. ad Od.* I 97.17 Stallbaum: καὶ νῦν μὲν, ἀφραδέας ἦτοι κακοφράδμονας καὶ κακοβούλους τοὺς μνηστῆρας ἔφη. L'epiteto è da correlarsi a κακοφραδοσύνη, κακοφραδίη più che a κακοφράσμων.

ἄνδρες ἀλιτροί Cfr. *Ap. Rh.* 2.215-216 (ἀλιτροίς / ἀνδράσι) e *Quint. Smyrn.* 13.369-370 (ἀλιτροὶ / ἀνέρες); nel lessico cristiano il termine designa i peccatori (e.g. *Nonn. Par.* 15.88: φῶτες ἀλιτροὶ; *Gr. Naz. c. mor.* 1.2.15.157 =PG 37.777A).

v. 2 τίπτε πρὸς ἡμέτερον δόμον ἦλθετε; Per la domanda formulata con τίπτε nel responso oracolare cfr. *Porph. De Phil.* fr. 342, 350 Smith = p. 156, 162 Wolff.

v. 3 βίος ὀρθός Si tratta di un'espressione tipicamente cristiana (e.g. *Clem. Al. Strom.* 1.1.5.2.2; Eus. *PE* 12.50.6.6), che ricorda il νόος ὀρθός di Pindaro *P.* 10.68.

v. 5 ἀπ' ἀντολῆς Per l'espressione cfr. *Or. Sib.* 2.170-174:

(...) δεινὸς δ' αὐτοῖς χόλος ἦξει,
ἠνίκα δὴ δεκάφυλος ἀπ' ἀντολῆς λαὸς ἦξει
ζητήσων λαόν, ὃν ἀπώλεσεν Ἀσσύριος κλών,
συμφύλων Ἑβραίων· ἔθνη δ' ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται.

In *Theos. Sib.* 7.161-165 E. (III fr. A 17.130-134 B.) il sintagma si riferisce alla nascita di Cristo:

ὄπ<π>ότ' ἄν ἡ δάμαλις λόγον ὑψίστοιο θεοῖο
τέξεται, ἡ δ' ἄλαλος φῶς <θεοῦ> λόγῳ οὖνομα δώσει,
καὶ τότε' ἄπ' ἀντολῆς ἀστῆρ ἐνὶ ἡμασι μέσσοις
λαμπρὸς παμφαίνων <τε> ἄπ' οὐρανόθεν προφανεῖται
σῆμα μέγ' ἀγγέλλων θνητοῖς μερόπεσσι βροτοῖσι κτλ.

κακὸν ἔρχεται ἀπροφάσιστον L'epiteto ha il senso di implacabile in Eur. *Ba.* 1002. Nello scolio ad Ap. Rh. 1.645D, ἀπροφάτους, riferito alle acque dell'Acheronte, viene chiosato con: ἀπροσφωνήτους, ἀπροφασίστους; nello scolio a 2.267 ἀπρόφατοι, riferito alla comparsa delle Arpie, è glossato con: ἀντὶ τοῦ ἀπροόρατοι, ἀπροφασίστοι, οἶον ἄνευ προφάσεως καὶ ἐποχῆς καὶ ὑπερθέσεως, παρόσον τοῖς προφασιζομένοις παρέπεται ὑπέρθεσις e nello scolio a 4.1005B ἀπροφάτως è chiosato con ἀναντιρρήτως (Buresch 1889, 111 n. 7). Si tratta, dunque, di un male terribile e imprevisto.

v. 6 ὄμνυμι τὸν κατέχοντα θρόνου Si tratta di un ὀρκισμός. Sul trono divino nei testi magici cfr. *Indice PGM*, s.v. θρόνος (III, 109). Per κατέχω cfr. *supra* p. 376, *Theos.* 31.269 E. (I 28.234 B.).

v. 7 τῶν οὐρανίων μακάρων Il sintagma οὐρανίων μακάρων ricorre anche in Nonn. *Dion.* 21.252.

v. 8 πόντον πολιόν Per il mare grigio cfr. Soph. *Ant.* 334-335; *AP* 7.286.1

γλαυκὴν τε θάλασσαν Per il mare glauco cfr. *Il.* 16.34. La stessa clausola in posizione finale di verso in *Or. Sib.* 2.198.

v. 9 πάντα χαμαὶ πεσεῖ L'espressione viene adottata in contesti apocalittici e ricorre nel lessico oracolare come in *Or. Sib.* 3.275 (πάντα χαμαὶ πεσέονται), 685 (χαμαὶ πεσέονται ἅπαντα) e nell'oracolo dato al medico di Giuliano, Oribasio (Philost. *HE* 7 fr. 1C = Io. Dam. *Passio Art.* 35 = *App. Anth.* VI 122.1 Cougny): εἶπατε τῷ βασιλεῖ χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά. Cfr. Gregory 1983. Si veda anche Stob. *Anth.* 4.21A.7.9-10 (ἀπόλετο δ' Ἑλλάς ἅπασα ἐκ στηθέων, πάντα χαμαὶ πέσεν).

ἕνα θρῆνον ἀείσει Cfr. Nonn. *Dion.* 46.301 (θρῆνον ἕνα πλέξειε).

53, 54 Erbse = I 54,55 Beatrice $(T, \omega_9 [\Sigma_{13}], \chi_{10}, \pi_1, \mu_1)$

Testo

T

ἽΟτι ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Λέοντος ναδς εἰδώλου, ὀμηλιξ τῆς Κυζικηνῶν πόλεως, ἔμελλε παρὰ τῶν πολιτῶν εἰς εὐκτῆριον μετασκευασθῆναι (445) οἶκον τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ εὐρέθη ἐν λίθῳ μεγάλῳ κατὰ τὸ πλευρὸν τοῦ νεῶ χρησιμὸς ἐγκεκολαμμένος. ὁ δὲ αὐτὸς εὐρέθη καὶ ἐν Ἀθήναις ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ νεῶ κατὰ τὴν πύλην, ἀπαραλλάκτως ὁμοιος ὢν ἐκείνῳ· ἐρωτησάντων (450) γὰρ τῶν πολιτῶν τὸν Ἀπόλλωνα οὕτως·

‘προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοῖβε Ἄπολλον, τίνοσ ἀν εἶη δόμος οὗτος;’
ἔχρησε τάδε·

‘Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, ποιεῖτε· ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρισένα μόνον ὑψιμέδοντα (455) θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεῖ ἔγκυμος ἔσται ὅστις ὥσπερ τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν κόσμον ἅπαντα ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος, Μυρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς.’

444 πόλεως Bur., πόλεων T, in marg. ‘fort. πολιτῶν’ 448 sq. ἐν ἀθήναις T, ἀθήνησιν Bur. (sine necessitate) 452 τιτὰν φοῖβε ω (cf. Theod. Anc. *Titan Phoebe*), φοῖβε τιτάν T 453 τίνοσ ἀν εἶη δ. οὗτος T, Cedr., τί ἔσται <ἦ> τίνοσ ἔσται δόμος οὗτος Σ, sim. χ, π, μ 455 ἐγὼ γὰρ T, ἐγὼ δὲ Σ, χ, ἐγὼ δ’ π, πλὴν ἐγὼ μ ἐφετμ.] in marg. ‘ἦγουν μετὰ ἀληθείας προσαγορεύω’ T τρισένα μόνον T et Σ, τρὶς ἓνα μόνον χ, τρεῖς ἓνα π, ἐν τρισὶν ἓνα μόνον μ 456 ἀδαεῖ] ἀδαεῖ κόρη χ, π, μ, in marg. ‘τουτέστιν ἀπειρογάμω’ T 456 sq. ὅστις ὥσπερ] ὥσπερ γὰρ π, οὗτος γὰρ μ ὅστις] ὄσ χ 459 μυρία TΣ, χ, π (L’P), μαρία Ox., Cedr., Ο’Μ’Α, π (codd. plerique, cf. μ: μαρίας), in marg. ‘fort. μαρία’ T. Vide test. | τοῦνομα Σ, χ, π

Traduzione

T

Ai tempi dell'imperatore Leone un tempio di un idolo della stessa età della città di Cizico stava per essere convertito dai cittadini in una cappella della nostra Signora supremamente gloriosa genitrice di dio. E fu trovato, su una grande pietra sul fianco del tempio, un oracolo scolpito. Lo stesso (oracolo) fu trovato anche ad Atene nella parte sinistra del tempio presso la porta, in termini perfettamente uguali a quello. Infatti, avendo chiesto i cittadini ad Apollo così:

Profetizzaci, profeta, Titano Febo Apollo, di chi sarà questa casa?

(Apollo) vaticinò così:

Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo; io infatti annuncio un unico dio uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta. Ed egli come una freccia portatrice di fuoco, attraversato il centro del cosmo intero, avendolo salvato, lo darà in dono al Padre. Questo tempio sarà di lei e il suo nome è *Myria*.

ω₉ (Σ₁₃)

Περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ
τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Ἐπίγραμμα εὐρεθὲν ἐν λίθῳ κεκολλαμένον εἰς τὸν λεγόμενον ναὸν τῶν θεῶν Ἀθηναίων, νυνὶ δὲ τῆς ἁγίας θεοτόκου· <τὸ δὲ αὐτὸ ἠύρεθη καὶ ἐν τῇ τῶν Κυζικηνῶν πόλει ἐν λίθῳ μεγάλῳ τοῦ νεώ, ὃς ἐν τοῖς χρόνοις **(95)** τοῦ βασιλέως Λέοντος ἔμελλε παρὰ τῶν πολιτῶν εἰς εὐκτήριον μετασκευασθῆναι οἶκον τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν>·

προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοῖβε Ἄπολλον, τί ἔσται <ἦ> τίνος ἔσται δόμος οὗτος; **(100)**

ἀπόκρισις Φοίβου διὰ τοῦ μαντ<ε>ίου· ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρεν, ποιεῖτε· ἐγὼ δὲ ἐφετμεύω τρισένα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεὶ ἔγκυμος ἔσται· ὅστις ὥσπερ τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν κόσμον ἅπαντα ζωγήσας πατρὶ **(105)** προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος, Μυρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.

92 κεκολλαμένον Σ emendavi **94-98** τὸ δὲ αὐτὸ - ἡμῶν haec verba vel similia e Theos. § 53 addenda esse suspicatus sum, cf. diss. p. 120 **100** ἦ (om. Σ) τί δ ἔσται sic post οὗτος Ox., M'', χ, om. Theos., Cedr. **103** τρισένα Cedr., π τρεῖς ἕνα Σ μόνον χ, om. π **103 sq.** ἐν ἀδαεὶ κόρη Ox., Cedr., M'', χ ἔγκ. Theos., Ox., χ, π, ἔγκυμος Cedr., M'', μ, ἐγκύμων Σ (fort. bene) πυρφ. Theos., Σ, πυριφόρον Ox., Cedr., O'', M'', χ **104 sq.** post μέσον add. κόσμον χ **106** οὗτος om. Σ, Ox. μυρία Theos., Σ μαρία Ox., Cedr., M''

Traduzione

Sul disegno incarnato in Cristo, nostro dio.

Iscrizione trovata incisa su una pietra nel cosiddetto tempio degli dei ateniesi (*sic*), ora della Santa genitrice di dio:

Profetizzaci profeta, Titano Febo Apollo, cosa sarà o di chi sarà questa sede?

Risposta di Febo tramite l'oracolo:

Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo; io, d'altra parte, annuncio un unico dio uno e tre che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una inesperta; questo come una freccia portatrice di fuoco attraversato il centro del cosmo intero, avendolo salvato, lo darà in dono al padre; di lei sarà questa sede, *Myria* è il nome di lei.

Ἐρώτησις Ἰάσωνος βασιλέως τῶν Ἀργοναυτῶν, ὅτε ἐκτίζετο ὁ ναός, εἰς τὸ Πύθιον τοῦ Ἀπόλλωνος.

‘προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοῖβ’ Ἄπολλον (235)· τίνας ἔσται δόμος οὗτος ἢ τί δ’ ἔσται;’

καὶ ἐδόθη χρησμὸς ἐκ τοῦ μαντείου οὕτως· ‘ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρεν, ποιεῖτε· ἐγὼ δὲ ἐφετμεύω τρὶς ἕνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυμος ἔσται· ὄς ὥσπερ τόξον (240) πυριφόρον μέσον κόσμον διαδραμῶν κόσμον ἅπαντα ζωγήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος· Μυρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.’

233 τῶν ἀργοναυτῶν om. x 233 sq. ὅτε ἐκτίζ. ὁ ναός om. y 234 πυθειον y post ἀπόλλ. verba εἰς τὸ ἄργος add. x 235 τιτὰν om. xS ἄπολλον x ἀπόλλων y 236 ὁ δόμος x (at cf. Theos. § 53 et ω₉) δ’ secluderem, nisi in ω exstaret 238 ποιεῖτε u ποιεῖν ποιεῖτε x ποιεῖν S δὲ (= ω₉) x, γὰρ (= Theos. § 54) y 239 τρεῖς ἕνα P, τρισένα L’ οὗ λόγος x (itaque Theos. § 54 et ω₉), οὗ ὁ λόγος y 240 ἀδαῆ xS κόρη om. y ἔσται u, γενόμενος xS ὄς ὥσπερ u ὡς xS 241 κόσμον u, κόσμου xS κόσμον ἅπαντα u πάντα xS 242 αὐτῆς] αὐτοῦ x 243 μυρία (cf. Theos. et ω₉) μηρία Q’

Traduzione

Domanda di Giasone, re degli Argonauti, quando venne fondato il tempio ad Apollo Pizio: Profetizzaci, profeta, Titano Febo Apollo, di chi sarà questa casa o che cosa sarà? Fu dato un oracolo dal santuario così: Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo; io d'altra parte annuncio un unico dio uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta. Questo come una freccia portatrice di fuoco, attraversato il centro del cosmo, tutto quanto il cosmo avendo salvato, lo darà in dono al Padre. Di lei sarà questa sede. *Myria* è il nome di lei.

Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν.

Οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἠρώτησαν τὸν Ἀπόλλωνα περὶ ναοῦ Ἀθηνῶν τάδε·
προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοῖβ' Ἀπολλων· τίς ἐστι τίνος τε εἴη μετὰ σὲ
δόμος **(5)** οὗτος; Ἀπόλλων εἶπεν·

ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε ποιεῖν, ποιεῖτε· ἐγὼ δ'
ἐφετμεύω τρεις ἕνα ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔσται
ἔγκυμος· ὥσπερ γὰρ πυρφόρον τόξον ἅπαντα κόσμον ζωγήσας πατρὶ **(10)**
προσάξει δῶρον· Μυρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.

—ψεύδη, Ἄπολλων. —ἀπεκρίθη· οὐ μὰ τὸν ἐν στέρνοισιν ἐμοῖς σείοντα χαλινά.

2 post tit. indicem sapientium inseruerunt **zG, μ** (vide diss. p. 69. 84) 3 οἱ ἑ σοφοὶ] οὗτοι
οἱ ἑπτὰ σοφοὶ **L''**, οἱ ἑπτὰ σοφοὶ οὗτοι **O** 5 τίς] τί **GL''O** 7 ὄρωρε] ὀρρωδεῖτε **v** 8 δ']
γὰρ **zG** τρεῖς ἕνα] τρὶς ἕνα (rectius) **GM'** (uterque e coniectura), τρισένη **v** θεόν om. **x**
(= **Ov**) 11 μυρία **L'' P**, μηρία **v**, μαρία cett. τὸ ὄνομα **N' μ, v** 12 ἐμοῖσι **GO**, om. **v**

Traduzione

Profezie dei sette sapienti

I sette sapienti chiesero ad Apollo riguardo al tempio di Atene queste cose:

Profetizzaci, profeta, Titano Febo Apollo: chi è e di chi sarà questa sede dopo di te?

Apollo disse: Quanto indirizza ad agire verso la virtù e l'ordine, fatelo; io d'altra parte annuncio un dio uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta; infatti come una freccia portatrice di fuoco avendo salvato il cosmo intero lo darà in dono al padre; *Myria* è il nome di lei.

- Menti, Apollo. Rispose: - No, in nome di colui che agita le briglie nel mio petto.

Ἐπὶ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ ἐν δόμῳ τινὶ τῶν Ἀθηναίων πρὸς ἀλλήλους συνεδριάσαντες λόγον σοφώ- (85) τατον καὶ ἀπόρρητον κεκινήκασιν· καὶ ἦν ὁ λόγος οὗτος ἐκφαντορία καὶ πρόρρησις περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὧν τὰ ὀνόματα εἰσὶ ταῦτα· Ἀπολλώνιος, Σόλων, Θουκυδίδης, Πλούταρχος, Ἀριστοτέλης, Πλάτων, Χίλων ὁ φιλό- (90) λογος. Καὶ οἱ μὲν ἕξ φιλόσοφοι πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον εἶπον·

‘προφήτευσον ἡμῖν, ὦ Φοῖβε προφήτα· τίνας ἄρα ἔσται ὁ δόμος οὗτος;’

πρὸς οὓς Ἀπολλώνιος ἔφη· ‘ὅσα μὲν, ὦ ἄνδρες, πρὸς (95) ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, καὶ ὑμεῖς ἔγνωτε· πλὴν ἐγὼ ἐφευμύω ἐν τρισὶν ἕνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν· οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυος ἔσται· οὗτος γὰρ ὡς τόξον πυρφόρον ἴσως διαδραμεῖται καὶ κόσμον ἅπαντα ζωγήσει καὶ τῷ πατρὶ προσάξει δῶρον (100)· ἔσται δ’ οὗτος ὁ δόμος Μαρίας, οὗτω γὰρ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτή.’

πρὸς ὃν τις τῶν θηηπόλων ἀποκριθεὶς ἔφη· ‘ψεύδη, ὦ Ἀπολλώνιε.’ ὁ δὲ ἀπηνέστερον πρὸς αὐτὸν ἀπιδὼν ἔφη· ‘οὐ μὰ τὸν ἐν στέρνοις ἐμοῖς σείοντα χαλινά μου (105), οὐ ψεύδομαι.’

92-94 καὶ et ἄρα om. n 95 οὓς] οὓς ὁ K R, fort. correctius 98 ἔγγυμος r, ἔγγυος Y 99 διαδραμ. ἴσως r (= HT' W) 100 δῶρον προσάξει r (= HT' W) 101 δ'] δὲ n μαριῆ r (= HT' W) 101 sq. οὗτω - αὐτῆς om. r (= HT' W) 102 αὐτή] αὐτῆς codd., post καλεῖται debuit αὐτή vel αὐτή 104 ἄχην. et ἀπιδὼν om. r (= HT' W), vide diss. p. 78, 6 a | ἀπην R, ἀπενέστερον S'' Y, ἀπενέστερον K αὐτὸν] αὐτοὺς T'

Traduzione

Sette sapienti greci avendo tenuto consiglio reciproco in una casa di Atene, avevano sollevato un discorso assai saggio e ineffabile; infatti questo discorso era la rivelazione e predizione del disegno incarnato del nostro Signore Gesù Cristo. I loro nomi sono questi: Apollonio, Solone, Tucidide, Plutarco, Aristotele, Platone, Chilone il filologo. E sei filosofi chiesero ad Apollonio:

Profetizzaci Febo profeta, di chi sarà questa sede?

Apollonio disse loro: Quanto, o uomini, indirizza verso la virtù e l'ordine, anche voi conoscetelo; io solo annuncio un unico dio che domina dall'alto uno in tre; il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta; infatti questo come una freccia portatrice di fuoco similmente attraverserà e salverà tutto quanto il cosmo e lo darà in dono al Padre; questa sede sarà di Maria, così è chiamata lei di nome. A quello uno dei sacerdoti disse in risposta: - Menti, Apollonio. Quello avendolo guardato assai duramente disse: - No, in nome di colui che scuote le mie briglie nel mio petto, non mento.

Premessa

a. Contesto

La prima menzione dell'oracolo si trova nell' *Oratio in Sanctam Mariam Dei Genitricem* (§14 *PO* 19.3 n. 93, 333-334 Jugie) di Teodoto di Ancira, composta immediatamente dopo il concilio di Efeso del 431 d.C. nel quale si sancì la condanna della teoria nestoriana di Maria come *christotokos*¹²⁰. Teodoto correla l'oracolo all'altare al Dio Ignoto di *Act.* 17.23, costruito in seguito a una pestilenza occorsa ad Atene, inserendolo quale testimonianza della rivelazione da parte del dio pagano della Verità suo malgrado (κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ βάρβαρον προκεκηρυγμένην τὴν παρ' ἡμῶν ἀλήθειαν εἰς κρῖμα τῶν ταύτην ἀθετούντων). Nel *Commentarius de templo Athenarum* (*PG* 28.1428C-1429A) dello Pseudo Atanasio il contesto è sempre ateniese, ma i consultanti sono i sette sapienti che riunitisi attorno all'altare al Dio Ignoto, edificato insieme al tempio da un σοφός di nome Apollo mosso da dio (θεόθεν), pongono a quest'ultimo delle domande. Ugualmente in π₁ E. (*Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν*) i sette sapienti domandano ad Apollo riguardo al tempio di Atene e in μ₁ E. (*Προφητεῖαι ἑπτὰ Ἑλλήνων σοφῶν*), la scena viene ulteriormente modificata: i sette sapienti si ritrovano non più intorno all'altare al Dio Ignoto, ma in una casa ad Atene dove tengono consiglio reciproco e sollevano un discorso premonitore su Cristo. Sei sapienti pongono la domanda ad Apollonio, evidente deformazione di Apollo (che era ormai annoverato tra i sette sapienti)¹²¹, ma anche probabile allusione ad Apollonio di Tiana. In questi ultimi due casi, il dio si difende dall'accusa di rivelare il falso. Alla fine del V sec. d.C. la *Teosofia* testimonia due localizzazioni. L'oracolo viene trovato a Cizico in seguito alla conversione di un idolo generico in cappella della genitrice di Dio, avvenuta ai tempi dell'Imperatore Leone, e corrisponde al testo scoperto ad Atene. Nel VI sec. d.C. la localizzazione dell'oracolo passa a Cizico e il responso è correlato all'episodio dell'inconsapevole uccisione del re Cizico da parte degli Argonauti. In seguito a quest'uccisione, dopo avere edificato un tempio in memoria del re, gli Argonauti si recano all'oracolo di *Pythia Therma*¹²² e, compiuto un sacrificio, pongono la domanda (Malala, Giovanni di Antiochia, Pseudo Simeone Magistro)¹²³. Ancora nel VII sec. d.C.

¹²⁰ Busine 2005, 423-424.

¹²¹ Busine 2012 atti convegno Francoforte

¹²² Su *Pythia Therma* in Bitinia cfr. Mango 1984, 58.

¹²³ Secondo Treadgold 2007, 4-9 e Kaldellis 2009, 49-50, Malala si baserebbe sulla *Cronaca* (perduta) di Eustazio di Epiphaneia.

l'oracolo è citato da Giovanni di Nikiu 40.4-9 e collocato a Cizico¹²⁴. In questa versione gli Argonauti, dopo avere costruito un tempio in onore di Rea, si recano in un santuario oracolare (non specificato) e nella sede degli anziani e pongono la domanda a un anziano. In Cedreno (XI-XII sec. d.C.), che dipende da Malala¹²⁵, l'oracolo delle Pizie Terme diventa semplicemente un oracolo delle terme. Evidentemente, parte della conoscenza antiquaria era già parzialmente perduta. Infine, in χ_{10} E. (Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλλήνων φιλοσόφων) l'oracolo è dato da Apollo Pizio a Giasone dopo la fondazione del tempio (*scil.* in onore di Cizico). Sono da ricordare anche gli unici due testimoni diretti: l'iscrizione della isola di Icaria (*IG XII 6.2.1265*)¹²⁶ e il manoscritto di Oxford (*Bodl. Libr. Laudianus gr. 35*)¹²⁷. Nel primo caso si tratta di due frammenti con il testo dell'oracolo, trovati su alcuni blocchi della chiesa di Santa Irene, un tempo dedicata a Maria (IX-X sec. d.C.); nel secondo caso si tratta del codice bilingue degli *Atti* risalente al VI/VII sec. d.C. In questo codice si parla genericamente di un oracolo di Apollo.

In conclusione, la versione ateniese deve risalire alla prima metà del V sec. d.C. quando Atene era ancora il simbolo culturale della *paideia* ellenica; inoltre, la collocazione presso l'altare al Dio ignoto è dovuta al rilievo assunto da questo monumento nell'*interpretatio* cristiana¹²⁸. L'ipotesi di Mango su un'allusione alla conversione del Partenone in chiesa (che sarebbe testimoniata da T e da Σ_{11}) e alla quale si riferirebbe anche Marino nella *Vita di Proclo* (30), sembra alquanto suggestiva, ma non dimostrabile¹²⁹. Si noti che nelle versioni di contesto ateniese non si parla mai a chiare lettere di una chiesa di Maria (per Σ_{11} cfr. *infra*)., non vi è cenno agli Argonauti (a meno che non si tratti di un taglio della epitome) e l'episodio si svolge ai tempi di Leone e non di Zenone. La versione cizicena deve essere stata elaborata probabilmente nella seconda metà del V sec. d.C. quando si diffuse il fenomeno di cristianizzazione degli *idola* e dei testimoni pagani. Il riferimento a un contesto ciziceno risponde dunque a un dibattito sulla trasformazione delle reliquie pagane in simboli cristiani. L'episodio dell'erezione di una statua e di un tempio in onore di Rea-Cibele sul Dindimo e di un suo altare da parte degli Argonauti dopo l'involontaria uccisione del re Cizico, era stata

¹²⁴ La versione è conservata in etiopico. Il testo tradotto è di Agosti 2007-2008, 24-25, mentre il testo in etiopico si trova in Zotenberg 1883, 162.4-163.15, § 40.

¹²⁵ Per Malala cfr. Scott 1990, 158.

¹²⁶ Matthaïou 2003; Feissel 2004, 711-712.

¹²⁷ Mango 1973, 689-690 n. 22. Un'altra versione si trova nella *Συμφωνία* del *Vat.gr.* 2200 (VIII-IX sec. d.C.). Pitra 1888 V 2, 307.

¹²⁸ Norden 2006 tr. it.

¹²⁹ Déroche 2005, 243 vs. Mango 1995. A sostegno di Mango cfr. Kaldellis 2009 e Busine 2012a.

recuperata verso la metà del V sec. d.C. nelle *Argonautiche orfiche* (vv. 619-628) con il fine, come ha dimostrato Agosti¹³⁰, di contrapporsi alla cristianizzazione delle reliquie del culto di Rea sostituita a Costantinopoli dal culto della *Theotokos*. La saga degli Argonauti era, infatti, strettamente connessa, alla fondazione di Costantinopoli tanto che Costantino stesso aveva trasformato la statua di Rea-Cibele sul Dindimo in *Tyche* di Costantinopoli trasferendola sul *Tetrastoon* (Zos. *NH* II 31.2-3, p. 103.9-20 Paschoud)¹³¹. “Il testo ha viaggiato in tutta l’area mediterranea ed è stato utilizzato anche indipendentemente dal suo ‘contesto di origine’, come è accaduto ad altri oracoli teologici”¹³². Il nostro oracolo, viene coniato probabilmente nel contesto del dibattito sulla Vergine quale *Christotokos* o *Theotokos* che si concluse nel Concilio efesino del 431 d.C. con la dichiarazione di un parto reale di Maria, vergine, genitrice di dio, dunque *Theotokos*. Questo culto potrebbe essere stata promosso a livello imperiale con la diffusione di iscrizioni pseudo epigrafe adattate a livello locale¹³³, anche se le divergenti versioni dei testimoni e la letterarietà delle testimonianze inducono a ipotizzare più cautamente una propaganda letteraria. Similmente in Malala *Chron.* 18.92 ss. Thurn si attesta il ritrovamento di un oracolo sul cambiamento di nome di Antiochia accompagnato dalla testimonianza di papiri.

b. Luogo del ritrovamento

Oltre alla divergenza tra testimoni sulla localizzazione¹³⁴, in alcune fonti viene riportato il luogo di conservazione e di ritrovamento dell’oracolo. Secondo Teodoto le parole furono incise sugli stipiti di pietra del tempio ad Atene a indimenticabile memoria; in ω₉ (Σ₁₁) E., l’oracolo fu trovato inciso su una pietra del *naos* degli dèi ateniesi (*sic*) diventato in seguito chiesa della Santa genitrice di dio. Nella versione fornita da Malala gli eroi stessi (gli Argonauti) scrivono l’oracolo sulla pietra o sul marmo in lettere bronzee, lo pongono sull’architrave della cella e dedicano il tempio a Rea, madre degli dèi. In seguito, sotto l’imperatore Zenone, il tempio viene convertito in chiesa di Maria, santa e genitrice di Dio. Cedreno, che attinge da Malala, riporta la

¹³⁰ Agosti 2007-2008 27-31.

¹³¹ Dagron 1991, 42; Bourgeaud 2006, 187-202 sul passaggio Rea-Vergine.

¹³² Agosti 2007-2008, 25.

¹³³ Busine 2012a, 250.

¹³⁴ Un’altra minima divergenza riguarda la domanda posta al dio, che concerne il futuro erede della sede oracolare dopo Apollo e anche la futura destinazione della sede (così in χ₁₀, Σ₉, Malala, Giovanni di Nikiu).

stessa versione (il motivo della conversione del tempio ricorre anche in Giovanni di Antiochia che attinge da Malala). In T convergono le due ambientazioni: l'oracolo fu ritrovato su una grande pietra lungo il muro del tempio a Cizico e un analogo ritrovamento viene fatto ad Atene nella parte sinistra del tempio, presso la porta. La postazione laterale dell'iscrizione in T fa pensare a una notizia più antica rispetto alle posizioni dei citati testimoni inappropriate per la visibilità che avrebbe dovuto avere il testo già prima della conversione in chiesa¹³⁵. Nella versione etiopica di Giovanni di Nikiu l'episodio è ulteriormente abbellito. La profezia è scritta dagli idolatri con calamo di cristallo e collocata in uno dei templi (forse vi è un riferimento ad Atene e a Cizico). Successivamente, secondo questa versione, l'Imperatore Zenone acquistò il tempio a proprie spese e lo convertì in chiesa della santa vergine Maria. La datazione del ritrovamento sotto l'Imperatore Zenone, a partire da Malala, deve essere seriore. La prima datazione del ritrovamento ricorre in T e si riferisce all'epoca di Leone. Questi riferimenti agli Imperatori potrebbero essere indici di una volontà encomiastica di un Imperatore deceduto da poco.

c. Testo

Il testo è chiaramente di natura pseudo epigrafa¹³⁶ ed è volutamente strutturato in maniera simile agli oracoli pagani. Lo stesso nome *Myria* non è altro che una sottile allusione alla Vergine indicata con un termine pagano. Nella prima fase di ambientazione ateniese il falsario cristiano ha voluto giocare, in uno stile tipicamente oracolare, con il nome *Myria*, alludendo in questo modo sia a Iside che alla Vergine Maria. Il riferimento a *Myria* è spia di una matrice egizia del testo. La lezione Maria è, dunque, seriore. La forma ionica $\mu\omicron\upsilon\nu\upsilon\nu$, alcuni poetismi come ὄρωρε, ὑψιμέδοντα, sono tracce di una probabile antica *facies* poetica o in prosa ritmica del testo¹³⁷; ἄφθιτος e la metafora della freccia infuocata calcano un lessico teosofico-caldaico (*Theos.* 13.101 E. = I 2.22 B.; 15.126 E. = I 4.42 B.; AP I 19)¹³⁸. Il nostro testo è affine a un passo dell'opera del V-VI sec. d.C. nota come *Desputatio de religione* o *Esegesi dei fatti accaduti in Persia*. Si tratta dell'oracolo dato agli Achei da Apollo: questi dopo

¹³⁵ Mango 1995, 202

¹³⁶ Trombley 1994, 23. Uno studio delle diverse versioni del testo si trova in von Premerstein 1926, 657-662.

¹³⁷ Buresch 1889, 111-112, n. 21; Mango 1995, 202.

¹³⁸ Agosti 2007-2008, 26.

avere consultato, riguardo alla guerra, la profetessa della fonte Castalia e la sacerdotessa di Atena, delusi dalle risposte non inerenti alla domanda, giungono nel tempio di Apollo, dove una voce dà loro un oracolo molto particolare. Riporto di seguito il passo dell'*Esegesi* e quello, leggermente diverso, di Giovanni Damasceno.

Pers. pp. 8-9 Bratke

Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ τοῦ Ἀπολλωνίου ἱερῷ εἶπον δεόμενοι· Νικηταὶ καὶ καθαροί, εὐάρεστοι θεοί, ἵνατί οὕτως ποιεῖτε τοῖς ἑαυτῶν δούλοις, πόλεμον γυναικεῖον νικᾶν αἰτοῦντες; ἐπὶ πόλεμον πόλεμου ἐμβάλλετε ἡμᾶς· μὴ οὕτως, ἀθάνατοι θεοί, ἀληθινοὶ δεσπότες, οἱ τὰ μέγιστα τῆς ὕλης δωρήματα ἡμῖν χαρισάμενοι ἀλλὰ δότε ἡμῖν δῆλους· τί ἄρα ἀποβήσεται ἡμῖν;

Καὶ ἐξαίφνης εἰσηνέχθη φωνὴ ἀοράτως λέγουσα οὕτως·

Στραφεῖς ὁ τρίπους τριτὴν στροφὴν, φησίν, ὁ προφήτης πυθμεύει· τριτὰ γὰρ τούτων· ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπῆς γῆς πεδίαματι, παρὲς ἔνδον ὕλεων οἰκεῖ νηδύϊ κόρης δεμᾶς ἑαυτῷ ἀναπλάττων· ὄνομα δὲ αὐτῆς δις ἑβδομήκοντα ἕξ· ὃς τὰς κοιρανίας καὶ πᾶν ἱερὸν ἡμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης μετᾶξει παντὸς κλέους τὸ γέρας.

Io. Dam. *Hom. in nat. Domini* 7.40-49:

Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερῷ εἶπον δεόμενοι· Νικηταὶ καὶ καθαροί, ἀρεστοὶ θεοί, ἵνα τί οὕτως ποιεῖτε τοῖς ἑαυτῶν δούλοις, πόλεμον γυναικεῖον νικᾶν αἰτοῦντες; Ἀντὶ πολέμου πόλεμον εἰσάγετε ἡμῖν· μὴ οὕτως, ἀθάνατοι θεοί, ἀληθινοὶ δεσπότες. Καὶ ἐξαίφνης ἐξῆλθε φωνὴ ἀοράτως οὕτως·

Στραφεῖς ὁ τρίπους τριτὴν στρόφησιν· προφήτης πυθμεύει· τριτὰ γὰρ τούτων· ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπῆς παρὲς ἔνδον ὕλων οἰκεῖ νηδύϊ κόρης δεσμᾶς ἑαυτῷ διαπλάττων· ὄνομα δὲ αὐτῆς δις ἑβδομήκοντα ἕξ· ὃς τὰς κοιρανίδας καὶ πᾶν ἱερὸν ἡμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης μετᾶξει παντὸς κλέους τὸ γέρας. Οἱ δὲ ταῦτα ἀκούσαντες ἀνεχώρησαν μετὰ λύπης.

Similmente al nostro oracolo vi è qui la presenza del verbo πυθμεύω, il riferimento al ventre di una vergine e a un dono (γέρας). Evidentemente questi due testi oracolari scaturiscono da una medesima radice culturale e con lo stesso intento (cap. 1.7, p. 42 ss.)

Infine sarà utile dare una panoramica sulla validità testuale dei diversi testimoni.

Nella versione di **T** (come in Σ_{11}) si omette il sostantivo κόρη dopo ἀδαεῖ. La stessa omissione si trova anche nell'iscrizione di Icaria e deve essere antica. Inoltre in **T** viene conservata la lezione antica *Myria*. Dal preambolo la posizione laterale dell'iscrizione è, come si è visto, antica, anche se risulta una piccola incoerenza, dovuta alla natura breve dell'epitome, per la quale gli stessi cittadini ai quali si deve la conversione del tempio in chiesa avrebbero consultato un oracolo¹³⁹. La versione di π_1 E. è lacunosa: in particolare, mancano il riferimento all'unicità di dio, il verbo della corsa (διαδραμών) e l'inciso esplicativo sulla casa come appartenente a *Myria*. D'altro canto π_1 mantiene la lezione antica *Myria* in vece di Maria. Le inversioni ἔσται ἔγκυμος e ἅπαντα κόσμον suggeriscono una versione in prosa. Il testo di μ_1 E. ha lezioni singolari: l'apostrofe ai sapienti (ὧ ἄνδρες), l'inciso καὶ ὑμεῖς ἔγνωτε; lo scioglimento banalizzante ἐν τρισὶν ἕνα. Inoltre i verbi della profezia sono al futuro (διαδραμεῖται, ζωγήσει) in una struttura paratattica semplice con il καί. Si riporta la lezione seriore Maria. Il testo di χ_{10} è molto vicino a **T** e conserva la lezione antica *Myria*; da segnalare solo un errore: la ripetizione di κόσμον prima di διαδραμών. Anche Σ_{11} è affine a **T** né è necessario integrare il riferimento a Cizico presente in **T** come fa **E.** con τὸ δὲ αὐτὸ (...) ἡμῶν. In questa versione il riferimento alla trasformazione del tempio degli dèi ateniesi in chiesa della santa genitrice di Dio deriva da una sovrapposizione con la versione cizicena. Il responso si trova anche nel codice *Par. Graec.* 2598 (XV sec. d.C.), fol. 268^v probabilmente correlato al *corpus* χ : προφητεία Σοφοκλέους περὶ τοῦ Χριστοῦ. Σοφοκλῆς ἔφη· ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρεν, ποιεῖτε· ἐγὼ δ' ἐφετιμέω τρεῖς ἕνα ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεῖ κόρη ἔγγυος (sic) ἔσται. Οὗτος ὡςπερ τόξον πυροφόρον (sic) μέσον διαδραμών ἅπαντα κόσμον ζωγήσας πατρὶ προσάξει δῶρον. Οὗτος ἔσται δόμος Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.

Teodoto ha la lezione singolare ὄρωρεν e non riporta il riferimento all'unicità di dio, ma ha un testo buono e attesta la lezione genuina *Myria*. La versione latina appare leggermente modificata: il sintagma πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον viene tradotto con *veritati et honestati*, si aggiunge un riferimento all'unicità e regalità di Dio (*Regem...unum*), il verbo ζωγήσας viene inteso nel senso di catturare (*capiens*). Infine, nella versione latina si riporta la lezione *Maria*. Lo Pseudo Atanasio ha alcuni errori congiuntivi con π_1 quali l'assenza del riferimento all'unicità di dio, del verbo

¹³⁹ Mango 1995, 202.

διαδραμών e dell'inciso esplicativo sulla casa; l'inversione ἅπαντα κόσμον. Nello Pseudo Atanasio abbiamo però la lezione seriore Maria in vece di *Myria* e due varianti singolari e uniche: ἄφθγκτος e ἄδετος in vece di ἄφθιτος e ἀδαής. Lo Pseudo Atanasio tenta, unico tra i testimoni, di fornire un'interpretazione al testo. Lo stimolo verso la virtù e l'ordine è inteso come un invito ad avere cura del tempio e ad abbellirlo. Inoltre si aggiunge la connotazione di Dio come grande Re. Infine, il *logos* è anche detto dio senza principio e viene quindi difesa, in risposta a una *querelle* diffusa, la divinità del Figlio. Il verbo ζωγρέω viene inteso nella sua polivalenza semantica nel senso di catturare e di salvare: il *logos* è il pescatore che cattura gli uomini salvandoli dall'abisso della mancanza di fede e dell'ignoranza. Proprio gli uomini salvati e non il generico cosmo vengono donati al Padre. Malala e i suoi discendenti (Cedreno) riportano un testo abbastanza buono, mentre diverso è il caso di Giovanni di Antiochia che, pur attingendo da Malala, dà una versione abbreviata nella quale non vi è riferimento alcuno alla natura una e trina di dio, ma solo al concepimento da parte di una fanciulla. La metafora della nascita di Cristo viene evitata e si parla solo di una processione del figlio dalla madre (il cosmo diventa oggetto di ζωγρήσας)¹⁴⁰. Inoltre, anche la versione di Giovanni di Nikiu è decurtata: vi è solo il riferimento alla natura una e trina di Dio, al concepimento da parte della vergine, senza che vi sia cenno alla metafora della freccia infuocata. Inoltre la casa è detta appartenere in un futuro al Figlio il cui nome sarà per migliaia. Giovanni leggeva evidentemente la lezione *Myria* interpretandola come un riferimento alla diffusione del *nomen Christi*. Queste ultime due versioni sono totalmente incentrate sulla venuta del Salvatore. Infine, l'oracolo si trova in versione siriana in Dionisio bar Salibi e in Barebreo (Syr B 3)¹⁴¹. Syr B 2 ha la peculiarità di riferire di un terremoto e di riportare la testimonianza della risposta dei consultanti ad Apollo (sezione finale solo in Dionisio). Inoltre sia Dionisio sia Barnebreo riportano *dileh* 'his' per *dilah* 'hers' a causa di una trascrizione in siriano di Maria con *marya* 'signora'.

Testimonia

1) Atene

Theod. Ancyrr. Or. in S. Mariam Dei Gen. 14 PO XIX.3.333-334 Jugie (V sec.d.C.):

¹⁴⁰ Agosti 2007-2008, 25.

¹⁴¹ Brock 1984, 82-83. Cfr. anche Syr A 7 e un breve estratto in Syr A 18.

Ἔχει δὲ ἡ πεῦσις οὕτως· προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα Τιτὰν Φοῖβ' Ἄπολλον, τίνας ἔσται δόμος οὗτος; Ὁ δὲ, μὴ συγχωρούμενος ἡρεμήσαι ὑπὸ τῆς ἐκατέρους εἰς τοῦτο ἐλαυνούσης ἀρρήτου δυνάμεως, ἐκεῖνα ἐχρησιμοδότει ἀπαραχαράκτως, ἅπερ ἀκῆκοι παρὰ τῶν τῆς εὐσεβείας προφητῶν κηρυττόμενα, λέγω τάδε· Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρεν ποιεῖτε· ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρις ἕνα ὑψιμέδοντα Θεόν, οὗ Λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυμος ἔσται· ὅς, ὥσπερ τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον ζωγήσας, Πατρὶ προσάξει δῶρον· οὗτος ἔσται δόμος. Μυρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς. Ταῦτα δὲ, ταῦτα ἐγκεκόλαπται παρ' Ἀθηναίοις λιθίναϊς φλιαῖς εἰς ἀνεπίληστον μνήμην.

Traduzione

La domanda è così: Profetizzaci, profeta Titano Febo Apollo, di chi sarà questa sede? Quello, pur non ammettendo di attenersi al giudizio da una potenza ineffabile che spinge ciascuno dei due a questo, dava in maniera non contraffatta questi oracoli che aveva ascoltato annunciati dai profeti della pietà, intendo queste cose: Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo; io infatti annuncio un dio uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta; quello come una freccia portatrice di fuoco attraversato il centro del cosmo intero, avendolo salvato, lo darà in dono al Padre; questa sarà la sede. *Myria* è il nome di lei. Queste cose, queste sono incise sugli stipiti di pietra ad Atene a indimenticabile memoria.

Versione latina (PG 77.1430 C-D)

De Atheniensibus, qui, cum pestis gravissima Graeciae incumberet universamque regionem consumeret, a deo falso, quem frustra prius hostiis honorassent, petiverunt, ut responsum daret, quo aram ignoto Deo erectam ceu titulo exornarent... 'Propheta nobis, Titan Phoebe Apollo/ Cuiusnam domus ista erit?...'. Responsio: 'Quaecumque veritati ac honestati congruunt, haec agite: / ego enim Deum supremum Regem trine unum edico, / cuius Verbum incorruptum placidae puellae conceptum utero / igniti teli instar medium transcurrens / universum Patri capiens dono offeret mundum. / Istaec domus erit: Maria autem ei nomen existit'.

ω₉ (Σ₁₁) E. (cfr. *supra*)

2) Atene: i Sette sapienti

π₁ E. (cfr. *supra*)

μ₁ E. (cfr. *supra*)

Ps. Athan. Comm. de templo Athen. PG 28.1428-1429

Καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τοὺς ἀφελεστέρους τῶν Ἑλλήνων εἰς θεογνωσίαν φέροντα ὑποδείγματα. πρὸς δὲ τοὺς παρ' αὐτοῖς σοφούς, ἐκ φιλοσόφων ἀρχαίων δυνατῶν μαρτυρίας πολλὰς περὶ θεοσεβείας τινὲς Ἑλλήνων σοφοὶ ἔφρασαν, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίαν ἀμυδρῶς προεμήνυσαν. καὶ γὰρ πρὸ πολλῶν χρόνων τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας, σοφός τις ὀνόματι Ἀπόλλων θεόθεν, ὡς οἶμαι, ἐπικινηθεὶς ἔκτισε τὸν ἐν Ἀθήναις ναόν, γράψας ἐν βωμῷ αὐτοῦ Ἀγνώστῳ Θεῷ. ἐν αὐτῷ τοίνυν συνήχθησαν οἱ πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων φιλόσοφοι ἵνα περὶ τοῦ ναοῦ ἐρωτήσωσιν αὐτὸν καὶ περὶ προφητείας καὶ θεοσεβείας· ὧν τὰ ὀνόματα ἐροῦμεν (109.) ταῦτα· πρῶτος Τίτων, δεύτερος Βίας, τρίτος Σόλων, τέταρτος Χεΐλων, πέμπτος Θουκυδίδης, ἕκτος Μένανδρος, ἕβδομος Πλάτων. οὗτοι οἱ ἑπτὰ φιλόσοφοι ἔφησαν τῷ Ἀπόλλωνι· Προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα, ὃ Ἀπόλλων, τίς ἐστὶν ὃδε ναὸς τίνοσ τε εἴη μετὰ σὲ βωμὸς οὗτος; —πρὸς οὓς ὁ Ἀπόλλων ἔφη· Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὁρῶρετε ποιεῖν, ποιεῖτε. ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρισένα ὑψιμέδοντα, οὗ λόγος ἀφθεγκτος ἐν ἀδέτω κόρη ἔγκυμος ἔσται· ὥσπερ πυροφόρον τόξον ἅπαντα κόσμον ζωγήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· Μαρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς. Ἔστι δὲ ἡ λύσις προφητείας αὕτη *** περὶ μὲν οὖν τοῦ ναοῦ ἐστὶν ὁ πρῶτος λόγος· ὅσα, φησί, πρὸς κόσμον τοῦ ναοῦ καὶ κάλλος δυνατὸν ὑμῖν ποιῆσαι, τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ καὶ ἀνθρώποις <ποιεῖτε>. ἐγὼ γὰρ ὑπολαμβάνω εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ τρισυπόστατον μέγαν ὑψιστον βασιλέα· τούτου ἄναρχος θεὸς καὶ λόγος ἐν ἀγάμῳ κόρη σαρκούται καὶ ὥσπερ πυροφόρον τόξον—ἢ ὡς δυναμώτερον—<εἶς> ἅπαντα κόσμον φανήσεται, ἀλιεύων τοὺς ἀνθρώπους ὥσπερ ἰχθύα ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀπιστίας καὶ ἀγνωσίας, οὕστινας προσάξει τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ δῶρον· Μαρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς. καὶ τοῦτο μὲν προφητεύων ὁ Ἀπόλλων εἶπε.

Traduzione

E sono di esempio verso la conoscenza del divino nei confronti dei semplici tra gli Elleni. Per quanto riguarda i sapienti presso di loro, invece, alcuni sapienti elleni tra gli antichi filosofi importanti mostrarono molte testimonianze sulla pietà divina, ma rivelarono anche in maniera oscura il disegno di Cristo. Infatti molto tempo prima dell'arrivo di Cristo, un sapiente di nome Apollo, mosso da dio, come credo, fondò il tempio ad Atene, avendo scritto sull'altare: al Dio Ignoto. Nello stesso (altare), peraltro, i primi filosofi greci si riunirono per domandare riguardo al tempio stesso e alla profezia e pietà divina;

diremo i loro nomi, sono questi: primo Titone, poi Biante, terzo Solone, quarto Chilone, quinto Tucidide, sesto Menandro, settimo Platone. Questi sette filosofi dissero ad Apollo: Profetizzaci, profeta, Apollo, chi è e di chi sarà questo tempio dopo di te? A questi Apollo disse: Quanto indirizzate di fare verso la virtù e l'ordine, fatelo. Io infatti annuncio l'altissimo uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* impronunciabile sarà concepito in una fanciulla senza legami; come una freccia portatrice di fuoco avendo salvato il cosmo intero lo darà in dono al padre: Maria è il nome di lei.

La soluzione della profezia è questa: il primo discorso riguarda il tempio. Dice: quanto per l'ornamento e la bellezza del tempio vi è possibile fare, ciò che piace al dio e agli uomini, (fatelo). Io infatti interpreto che nel cielo c'è un grande altissimo Re dalle tre ipostasi: di questo un dio senza principio e *logos* in una fanciulla senza nozze sarà incarnato e come una freccia portatrice di fuoco - o in maniera più potente - apparirà a tutto quanto il cosmo, pescando gli uomini come pesci dall'abisso della mancanza di fede e dell'ignoranza, condurrà quelli in dono a suo padre. Maria è il suo nome; questo disse Apollo con la profezia.

3) Cizico e gli Argonauti

Io. Mal. (VI sec.d.C.) 4.8.7 ss. Thurn (pp. 55.79-90 Dindorf)¹⁴²

καὶ μεμαθηκότες ἀπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν συγκλητικῶν, ὅτι Κύζικός ἐστιν ὁ σφαγεὶς παρ' αὐτῶν, ἐπένθησαν δι' αὐτόν, ὅτι συγγενὴς αὐτῶν ὑπῆρχε καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας ἔφερε τὸ γένος. καὶ ἦτουν συγγνώμην τῇ τῶν ἀμφοτέρων ἀγνοίᾳ, καὶ ἀπολογησάμενοι πρὸς τούτους ἔκτισαν ἐν τῇ αὐτῇ Κυζίκῳ πόλει μετὰ τὴν νίκην ἱερόν. καὶ ἀπελθόντες οἱ Ἀργοναῦται εἰς τὸ μαντεῖον, ἔνθα λέγεται τὰ Πύθια θερμά, καὶ ποιήσαντες θυσίαν ἐπερώτησαν λέγοντες ταῦτα: 'προφήτευσον ἡμῖν, προφήτα, Τιτάν, Φοῖβε Ἄπολλον, τίνας ἔσται δόμος οὗτος, ἢ τί δὲ ἔσται;' καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς παρὰ τῆς Πυθίας οὗτος: 'ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε ποιεῖτε. ἐγὼ δὲ ἐφευμένω τρεῖς ἕνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἀφθιτος ἐν ἀδαεὶ κόρη ἔγκυος ἔσται. οὗτος ὡσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον, ζωγρεύσας πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἔσται δόμος, Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.' καὶ γράψαντες τὸν χρησμὸν οἱ ἥρωες ἐν λίθῳ, ἦτοι μαρμάρῳ, χαλκέοις γράμμασιν, ἔθηκαν αὐτὸ ὑπέρθυρον τοῦ ναοῦ, καλέσαντες τὸν οἶκον Πρέας μητρὸς θεῶν. ὅστις οἶκος μετὰ χρόνους πολλοὺς ἐγένετο ἐκκλησία τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας ὑπὸ Ζήνωνος βασιλείῳς.

Traduzione

¹⁴² Il testo è noto anche da *Par. gr.* 1336 ff. 143-161. Cfr. Busine 2005, 428; Agosti 2007-2008, 20 n. 20.

E avendo appreso dai cittadini e da gente di rango senatorio che la persona uccisa da loro era Cizico, si addolorarono per lui dato che era loro consanguineo e che era per stirpe dalla loro regione. E chiedevano perdono per la ignoranza di entrambi e essendosi scusati con questi fondarono nella stessa città di Cizico un tempio dopo la vittoria. Ed essendo giunti gli Argonauti presso il santuario, dove è detto *Pythia Therma*, e avendo compiuto un sacrificio, domandarono dicendo queste cose: Profetizzaci, profeta, Titano Febo Apollo di chi sarà questa sede e o che cosa sarà? E fu dato loro un oracolo dalla Pizia, questo: Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo. Io d'altra parte annuncio un unico dio uno e trino che domina dall'alto, il cui *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta. Questo come una freccia portatrice di fuoco attraversato il cosmo intero, avendolo catturato, lo darà in dono al Padre: la sede sarà di lei, Maria è il nome di lei. E gli eroi avendo scritto l'oracolo sulla pietra o sul marmo in lettere bronzee, lo posero nell'architrave della cella avendo denominato il tempio di Rea madre degli dèi. Tale tempio molto tempo dopo, sotto l'imperatore Zenone, divenne la chiesa della santa e genitrice di dio Maria.

Io. Ant. (VII sec. d.C.) *Chron. Fr.* 26.2, p. 62 Roberto (*Par. gr.* 1630, f. 238v, 15-26)¹⁴³

Ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις καὶ Μαρσύας ἐγένετο αὐλητής, καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰάσονα καὶ τοὺς Ἀργοναύτας ἐπράχθη, οἱ προσορμίσαντες ἐν Κυζικῶ καὶ μετὰ τὸ ξενωθῆναι κατὰ ἄγνοιαν συμβαλόντες καὶ ἀνελόντες Κυζικὸν τὸν βασιλέα, καὶ πενήσαντες, ἔκτισαν ἱερὸν εἰς μνήμην αὐτοῦ· ἐκεῖθεν τε ἀπελθόντες εἰς τὰ καλούμενα Πύθια Θερμὰ καὶ θυσιάσαντες ἐπιρῶτων τὸν Ἀπόλλωνα τίνος ἐστὶ τὸ ἱερὸν ὅπερ αὐτοὶ ὠκοδόμησαν. καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς περιέχων οὕτως·

«ἀδαῆς κόρη ἔγκυος ἔσται· ὁ γὰρ ἐξ αὐτῆς προῖὼν ἅπαντα κόσμον ζωγήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος, Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς». οἱ δὲ νομίσαντες περὶ Ἰρέας ταῦτα λελέχθαι, ἐπωνόμασαν αὐτὸν τῆς Ἰρέας. ὅστις ἐπὶ Ζήνωνος τοῦ βασιλέως οἶκος γέγονε ἐκκλησία τῆς δεσποίνης ἡμῶν καὶ θεοτόκου Μαρίας.

Traduzione

In quei tempi visse anche Marsia il flautista e furono compiute le imprese di Giasone e degli Argonauti che approdati a Cizico, dopo essere stati accolti, aggredirono e uccisero, per ignoranza, il re Cizico ed essendone addolorati, fondarono un tempio in sua memoria. Quindi partirono verso le cosiddette *Pythia Therma* e compiuto un sacrificio domandarono ad Apollo di chi fosse il tempio che essi avevano edificato. E fu dato loro questo oracolo che era così: Una fanciulla inesperta sarà gravida; infatti colui che da lei procede dopo avere conquistato il cosmo intero lo darà in dono al Padre; questa sede sarà

¹⁴³ Fr. 15.1 Müller (FHG 4.548).

di lei, Maria è il nome di lei. Quelli, poiché pensarono che queste parole fossero riferite a Rea, lo attribuirono a Rea. Questo (tempio) sotto l'imperatore Zenone divenne chiesa della nostra signora e genitrice di Dio, Maria.

Cedr. Comp. hist. 1.104.4-13; 1.209.16-210.7 Bekker (XI-XII sec. d.C.)

καὶ μαθόντες ὅτι Κύζικος ὁ σφαγεὶς παρ' αὐτῶν συγγενῆς ἦν αὐτοῖς, συγγνώμην ἤτοῦντο, καὶ κτίζουσιν ἱερὸν θαυμάσιον οἶον. πρὸς δὲ τὸ τῶν θερμῶν μαντείον γενόμενοι καὶ θυσάμενοι ἐπύθοντο “προφήτευσον ἡμῖν, Φοῖβ' Ἄπολλον, τίνος ἂν εἴη δόμος οὗτος;” καὶ ἀκούουσιν “ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, ποιεῖτε. ἐγὼ δὲ ἐφετμέω τρεῖν ἓνα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεὶ κούρη ἔγκυος ἔσται. οὗτος ὅσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμῶν ἅπαντα κόσμον, ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος. Μαρία δὲ τοῦνομα αὐτῆς.” τοῦτον τὸν χρησμὸν ἐν λίθῳ μαρμαρίνῳ χαλκείοις γράμμασι γράψαντες εἰς τὸ τοῦ ναοῦ ὑπέρθυρον ἀνέθεσαν, τότε μὲν καλέσαντες τὸν οἶκον Ῥέας μητρὸς θεῶν, ὕστερον δὲ ἐπὶ Ζήνωνος τοῦ βασιλέως ναὸς τῆς ἁγίας θεοτόκου μετωνόμασται.

Traduzione

E avendo appreso che Cizico ucciso da loro era loro consanguineo, chiedevano perdono, e fondano un tempio meraviglioso. Essendo giunti all'oracolo delle terme e avendo compiuto un sacrificio domandavano: Profetizzaci, Febo Apollo, di chi sarà questa sede. E ascoltano: Quanto indirizza verso la virtù e l'ordine, fatelo. Io d'altra parte annuncio un unico dio uno e trino che domina dall'alto, di cui il *logos* incorruttibile sarà concepito in una fanciulla inesperta. Questo come una freccia portatrice di fuoco attraversato il centro del cosmo intero, avendolo salvato, lo darà in dono al Padre. Di lei sarà la sede. Maria è il nome di lei. Avendo scritto questo oracolo su una pietra di marmo in lettere brozee, lo posero sull'architrave del tempio, allora lo chiamarono tempio di Rea madre degli dei, poi, sotto l'imperatore Zenone, è stato convertito in tempio della santa genitrice di dio.

χ₁₀ E. (cfr. *supra*)

Io. Nikiu 40.4-9 (VII sec. d.C.)¹⁴⁴

Dopo che se ne andarono a combattere la gente di Kasikos (Cyzicus), che era chiamato “il Signore dalle sette immagini” e, dopo la vittoria <costruirono un tempo e> [*supplevit Zotenberg*] gli dettero il nome di Ra'aws (Rea), il cui significato è “madre degli dei”. Fu poi (ancora) detto: si recarono al luogo di coloro che danno l'annuncio (del futuro) e alla

¹⁴⁴ Traduzione di Alessandro Bausi in Agosti 2007-2008, 25 n. 39.

sede degli anziani e chiesero a uno di loro: Profetizza per noi, o Profeta, servo di Apelon [= Apollo]: che ne sarà di questo edificio e a chi apparterrà? Fecero grazia di doni a colui che parlava loro, ed egli disse: Sono tre e un solo Dio. Ecco, una giovane vergine concepirà per opera del suo Verbo e questa casa sarà per Lui e il suo nome sarà per migliaia. Questa profezia gli idolatri la scrissero sul marmo, all'epoca del pio imperatore Zaynun [Zenone], trasformato quel tempio in una chiesa alla santa Vergine Maria, madre di Dio. Questo fece l'imperatore Zaynun, acquistandola a sue proprie spese. E si compì la profezia dei demoni che avevano predicato la venuta di Nostro Signore Gesù Cristo.

Syr B 3 (tr. Brock 1984, 83)

The oracle which was given by Apollo in the temple of Cyzicus when it was shaken so as to be destroyed, when they said to him: Prophecy and tell us, o pure prophet, giver of oracles, valiant, almighty, king Apollo, what and whose shall this temple be? And he said: The things you are performing look to virtue and adornment. But I say, the trinity is a single God most high, alone, whose incorruptible word shall be conceived in a young girl, a child who has not experienced intercourse, and in the likeness of fire shall he run over the world; and he will catch everything and offer (it) as an offering to his father. Hers shall be this house, and Maria is her name. They say to him: Then we serve you in vain, o pure one, giver of oracles, vaiant, king of all, Apollo. He says: Was it not he who sent me to make the truth clear (lit. polish)? I did not know what I said, but the cloud stretched above the heaven is his.

4) Testimoni diretti

IG XII 6.2.1265 (IX-X sec. d.C.)

προφητεύοντος - Ἀπολλ[λ-]ς τινάς· τίνος ἔσ/τε δόμος οὗτος ἢ πάλιν τίν[-ἔ]στε;

χρησμὸς ἐδόθη· ἐγὼ <δ>ὲ πυθμεύο, ὅσα μὲν πρὸς ἀ[ρετὴ]ν κόσμου ὄρωρεν / ποῖτε, τρισένα μόνον ὑψιμέδ[οντα Θεό]ν, οὗ λόγος / ἀφ[θ]ειτο<ς> ἐν ἀδαῆ ἔν[κυος] ἔστε, ὅσπερ γὰρ / [πυ]ριφόρο(ν) τόξο(ν) μέσ[ον δι]αδραμῆ κόσ / μογ ἅπαντα, ζογρίσας π[ροσά]ξι δόρον τοῦ πατρί· / [αὐτῆς ἔστε δόμος· Μαρία δὲ τοῦν]ομα αὐτῆς.

Ms. Oxford, Bodl. Libr. Laudianus gr. 35 (VI-VII sec. d.C.)

επιγεγραπται εις το μαντιον του Απολλωνος· Προφειτευσον ημιν Φοιβε Απολλον τινος εσται δομος ουτος κ(αι) εδοθη χρισμος· οσα μεν προς αροριν οροπεν ποιηται εγω δε εφετμεω τρισενα μουνον υψιμεδοντα θεον ου λογος αφητος εν αδαῖ κορη ενκυ[μ]ος εσται, οστις οσπερ τοξον πυρφορον μεσον διαδραμο(ν) [κοσμο]ν απαντα ζωγρισας πατρι προσαξι δωρον· αυτης [εσται δομος] ουτος Μα[ρια] δε [το ονο]μα αυτης.

Preambolo

εὐκτήριον οἶκον Con questa espressione di matrice cristiana (e.g. Eus. *V. Const.* 3.25.1.4) si designa l'oratorio, la cappella.

τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου L'epiteto ricorreva già in *Ode* 8.53.2, *Dan.* 3.53.2 e viene poi adottato per connotare la vergine (Bas. *Lit. PG* 31.1641A; *Ibid.* 1656A: διὰ τῶν πρεσβειῶν καὶ ἱκεσιῶν τῆς ὑπερενδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας; Gr. Naz. *Lit. Sancti Gr. PG* 36.72A: ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ὑπερενδόξου, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας; Rom. Mel. *H.* 13.8.2: ὑπερένδοξε Μαρία). Per il culto della *Theotokos* cfr. Cameron 1978.

Testo

ὄσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, ποιεῖτε L'invito iniziale si trova leggermente diverso in μ_1 con un'apostrofe ai sette sapienti: ὄσα μὲν, ὦ ἄνδρες, πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρε, καὶ ὑμεῖς ἔγνωτε. L'esortazione richiama alcuni moniti etici di stampo filosofico. Lo Pseudo Atanasio interpreta l'asserzione come un invito ad abbellire il tempio.

ἐφετμεύω τρισένα μόνον ὑψιμέδοντα θεόν L'iscrizione di Icaria riporta: ἐγὼ <δ>ὲ πυθμεύω, ὄσα μὲν πρὸς ἀ[ρετὴ]ν κόσμου ὄρωρεν / ποῖτε. Il verbo πυθμεύω sembra essere lezione genuina poi modificato in ἐφετμεύω, *hapax* denominativo dall'omerico ἐφετμή (e.g. *Il.* 5.818). Per il verbo, che compare nella *Narratio de rebus Persiciis* p. 8.20 Bratke, cfr. Matthiaou 2003, 595; Feissel 2004, 712 e Suárez de la Torre 2003, 144. In Malala O abbiamo la lezione intermedia ἐπεμνεύω. Il senso di ἐφετμεύω viene esplicitato in una nota marginale di T nella quale si dichiara: ἦγουν μετὰ ἀληθείας προσαγορεύω. R (cod. Athen. Graec. sec. XVIII) e D (*Dionysii Phurnaei liber in usum pictorum factus, or. 1-7*) hanno il verbo καταγγέλλω (cfr. Erbse 1995², XXX). Il lemma τρισένα è un *hapax* derivato dalla conflazione dei due numerali, designante la natura una e trina di Dio. Esso doveva essere già presente nel testo originale come prova l'iscrizione di Icaria per poi essere sciolto in τρεῖς ἕνα, τρὶς ἕνα. La versione data da μ_1 , ἐν τρισὶν ἕνα, sembra essere una banale esplicitazione semantica. Inoltre, il motivo dell'unicità è omesso da π_1 , da Teodoto e dallo Pseudo Atanasio. Questi ultimi due

omettono anche il sostantivo θεόν. La forma ionica μῶνον deriva probabilmente dall'antica *facies* poetica o in prosa ritmica del testo. Per il dio ὑψιμέδων cfr. *supra* p. 459, *Theos.* 41.347 E. = I 37.295 B. In Gr. Naz. *PG.* 37.457.2 e 993.12 e negli *Oracoli Sibillini* 1-347, 2.309 = 8.355, troviamo θεὸν ὑψιμέδοντα.

οὐ λόγος ἄφθιτος ἐν ἄδαι L'uso dell'epiteto ἄφθιτος richiama un lessico poetico. In T si trova una nota marginale ad ἄδαι nella quale si specifica: τουτέστιν ἀπειρογάμῳ. Le due varianti nello Pseudo Atanasio, ἄφθεγκτος e ἄδετος, sembrano glosse testuali. Giovanni di Antiochia riporta l'oracolo con la stessa dichiarazione in forma semplificata: ἀδαῆς κόρη ἔγκυος ἔσται. Credo che qui si voglia indicare l'inesperienza sessuale della fanciulla; nella versione latina di Teodoto si traduce, infatti, con *placida*.

ἔγκυμος ἔσται Si tratta di una variante dell'epiteto ἐγκύμων attestato in Σ₁₁. La forma ἔγκυος di μ₁, attestata in prosa e anche in Nonno, è desueta e probabilmente più vicina al colorito poetico del testo originario (così viene integrato il testo dell'Iscrizione di Icaria da Feissel).

τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμῶν κόσμον ἅπαντα ζωγήσας L'immagine di Cristo come freccia infuocata è inedita. In Pindaro la freccia è il simbolo della poesia lanciata dal poeta arciere (Gigli 2012, 369 n. 32). Per le immagini delle frecce nei LXX cfr. Gigli 2012, 373 n. 51. L'immagine viene recuperata nel proemio della *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza (1.5-7), passo che dà adito, secondo Gigli (2012, 369-371), sulla base di una questione testuale, a due possibili interpretazioni: quella di Apollo che lancia verso l'alto il poeta con i suoi dardi-poesia o meglio quella di Apollo che lancia verso l'alto il poeta a cavallo della freccia (poesia), richiamo del mito di Abari cavalcante la freccia e αἰθοροβάτης. Nel nostro passo la figura di Cristo-*logos* che passa come freccia infuocata attraverso il cosmo evidentemente lanciato da Dio padre, richiama forse l'immagine di Abari sulla freccia quale figura del *logos* (Im. *Or.* 18.1.5 Colonna). Inoltre, analogamente alla citata omelia di Teodoto nella quale gli ateniesi costruiscono l'altare al dio ignoto in occasione di una pestilenza, secondo una tradizione Abari giunge ad Atene durante una pestilenza (Im. *Or.* 23.7.30-32 Colonna; Iamb. *V. Pyth.* 91). Secondo Gigli (Gigli 2012, 373 n. 54), la lezione del *Laudianus* ἀποσιν potrebbe addirittura nascondere una lezione originaria ἄροσιν con un richiamo a episodi di

pestilenza e carestia nei quali è richiesta una soluzione all'oracolo di Apollo (il passo è lacunoso nella iscrizione di Icaria). L'iscrizione di Icaria conferma la lezione ζωγρήσας. Il verbo omerico ζωγρέω (e.g. *Il.* 6.46, 10.378, 11.131) significa sia catturare che salvare/mantenere in vita, accezione ricorrente nei testi tardo antichi (Agosti 2007-2008, 26). Il verbo viene inteso nella sola accezione di catturare nella versione latina di Teodoto (*capiens*), probabilmente in Giovanni di Antiochia e in Malala O che riporta la lezione ζωγρεύσας che ha il solo senso di catturare. Il valore salvifico del verbo deve essere, tuttavia, presente nel nostro brano. Vi potrebbe altresì essere una sovrapposizione semantica come in Io. Gaz. *T.mundi* 1.26 e come sembra ricorrere nel commento dello Pseudo Atanasio al nostro passo. Cfr. Gigli 2012, 72 n. 49; per il *pun* cfr. Trombley 1993 II 23. Lo Pseudo Atanasio intende il *logos* come pescatore che cattura gli uomini dall'abisso della mancanza di fede e dell'ignoranza, operando in tal modo un'azione salvifica. Inoltre, questo "pun of words" rientra in una tecnica tipicamente oracolare.

πατρὶ προσάξει δῶρον Lo Pseudo Atanasio intende questo nesso nel senso del dono al Padre degli uomini salvati dalla mancanza di fede e ignoranza.

Μυρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς L'iscrizione di Icaria è lacunosa in questo punto e si può integrare tanto Maria che *Myria* (così anche in Giovanni di Nikiu). Si potrebbe trattare di un travisamento del semitico Miriam (Agosti 2007-2008, 25 n. 38), ma occorre ricordare che il nome *Myria* è attestato nell'ambito del culto di Iside. Il nome *Myria* è chiosato con Μυρία δὲ αὐτῆς τοῦνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὀλκάδα φέρει in *Pers.* p. 12.11 Bratke ed è relazionata al culto di Iside per il *Navigium Isidis* o per l'epiteto della dea come μυριώνυμος (Plut. *Is. et Osir.* 23.372E). L'epiteto isiaco ricorre anche in alcune epigrafi (F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, II. *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden 1973, III 14. Cfr. Gigli 2012, 372 n. 50). Nel passo di *Pers.* la divinità è chiamata Era, Urania, *Pegé*, e *Myria*. La scelta del nome *Myria* rispecchia un tentativo di mimetismo sincretistico da parte di un autore cristiano intento a dare un colorito pagano (tale ipotesi è sostenuta anche da Erbse 1995², 37 in sede di apparato: *singularem sed perspicuam nominis proprii formam auctor vid. usurpasse, ut sermonem obscurum prophetarum imitando speciem veritatis praeberet*). In T nella nota marginale esplicativa è scritto Μαρία. Nominare direttamente Maria sarebbe stata un'operazione un po' goffa per un testo pseudo epigrafo che voleva passare per pagano. Ricordo, infine, il rituale egizio della Kore

partoriente Aion descritto da Epiph. *Pan.* 2.286.7 Holl = 51.22.9-11 (cfr. *supra* p. 500, *Theos.* 46 E. = I 41 B.).

Ringrazio tutte le persone che mi sono state vicine in questi anni, sostenendomi e incoraggiandomi. In particolare, ringrazio la Prof.ssa Daria Gigli per i preziosi suggerimenti, il Prof. Enrico Magnelli per la sua disponibilità, la Coordinatrice del dottorato Rita Pierini Degl'Innocenti, la Dott.ssa Aude Busine, grazie alla quale ho potuto accedere alla tesi dottorale inedita di Robinson, la Dott.ssa Laura Aresi per avere revisionato una consistente parte di questa tesi e il Dott. Stefano Guidi per l'aiuto 'tecnologico'.

Ringrazio anche la mia famiglia, che è sempre stata al mio fianco, anche nei momenti più difficili, e la mia cara nonna, sempre curiosa delle mie ricerche. Un sentito ringraziamento va alla mia cara amica Eugenia Di Rocco e a Manuel Fabbro, ai quali si deve la rilegatura del volume, a Guia Baggi, amica da sempre, e a tutti gli amici che, nonostante la distanza, sono sempre stati presenti. Infine, ringrazio il mio compagno, Francesco, ormai piuttosto edotto sulla mantica tardo-antica, per avermi sopportato in questi anni di ricerca.