

IV. COMMENTI

L'edizione critica di riferimento per gli oracoli della *Teosofia* è quella di Erbse 1995². Ho aggiunto a sinistra del testo la numerazione dei versi.

Le lezioni diverse dall'edizione di Erbse sono segnalate in sede di traduzione e di commento con *.

Di seguito, per maggiore chiarezza, riporto tutti i luoghi in cui mi discosto dall'edizione di Erbse premettendo le lezioni accolte dall'editore:

12.1 (83) <λόγων> :: <ἐρέων>

12 r. 2 (89) οἶος :: οἶος

13.1 (93) λεγογχώς :: λελογχώς,

13.2 ΑΙΩΝ :: Αἰών

13.5 (97) ἀγλαοφεγγεῖς :: ἀγλαοφανεῖς

13.9 (101) θεὸς :: θεοῦ

(117-118) εἴτ' οὖν ἢ κατ' εὐθείαν ὀξεῖα ὀρμή, μετὰ κτλ :: εἴτ' οὖν ἢ κατ' εὐθείαν ὀξεῖα ὀρμή, <εἴτε> μετὰ κτλ

15. 1 (126) ὑπὲρ οὐρανόου :: ὑπερουρανόου

16.4 (137) εἴσχει :: ἐπίσχει

16.9 (143) φλογόεις με βιάζεται οὐράνιος φῶς :: φλογόεν με βιάζεται οὐράνιον φῶς

π₈ r.1 (46) τῶν αὐτοῦ ἱερέων :: τῶν αὐτοῦ ἱερέων

π₉ (56) καὶ οὐ θεότης :: ἀλλ' οὐ θεότης

π₁₇ (64) πάνθ' ἅμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων :: {πάντα θ' ἅμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων}

18 r. 2 (176) θαμάζω :: θαυμάζω

22 r. 2 (195) εἰς φιλοτιμίαν :: εἰς φιλοτιμίας

22.4 (200) σπεύδοντα :: παρέχοντα

24.1 (210) εἰς ἔτι :: εἰσέτι

24.2 (211) θυηπολῆς :: θυηπολίαις

26 r. 1 (220) ὅτι :: ἐρωτηθεὶς εἰ

27.13 (240) βασιλέστατε :: βασιλεύτατε

27.15 (242) γεγαῶσαι :: γεγάασι

30 r. 1 (262) [***] :: τῷ δεῖνα

37.3 (316) βρότεον :: βροτέην

38.7 (328) ἐν αὐτῷ :: εἰς αὐτὸν

46 r.1 (382) ἐμὲ [] γε, τοῦτο δίδαξον :: ἐμ' <ἤγουν>* τοῦτο δίδαξον

49 r.1 (402) κατὰ τοὺς λεγομένους σύριγγας :: κατὰ τὰς λεγομένας Σύριγγας

χ₉ (225) Ἀντιμάχου :: Ἀντιοχοῦ

51.4 (430) κείνου :: κείνῳ

12 Erbse = I 1 Beatrice (T)

Testo

Ὅτι αἰτήσαντός τινος διδαχθῆναι παρὰ τοῦ (80) Ἀπόλλωνος, ὁποῖος ἂν τις εἴη ὁ πάντων ποιητής, ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν οὕτως·

Βαβαί, οὐ περὶ μικρῶν ἦκεις <λόγων.>
τὸν οὐρανοῦ τύραννον ἐκμαθεῖν θέλεις,
ὄν οὐδ' ἐγὼ κάτοιδα, πλὴν σέβω νόμῳ 85
λόγος γάρ ἐστι καὶ λόγου πατήρ γεγώς
5 τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην.

ὅτι μὲν γὰρ ἔστι, φησί, καὶ ὅτι υἱὸν ἔχει λόγον, οἶδα καὶ εἰδῶς σέβω·
πηλίκος δὲ καὶ οἶος, ἀγνοῶ.

83 lac. stat. Bur. versum in βροτέ exire ratus (in app.), λόγων suppl. Sn.

Traduzione

Un tale chiese di essere edotto da Apollo su chi fosse il creatore del Tutto. Apollo vaticinò così:

Ahimé, non sei venuto a consultarmi* riguardo a cose da poco.
Tu vuoi conoscere il re assoluto del cielo,
che nemmeno io conosco del tutto, ma che onoro secondo legge;
infatti è *logos* ed essendo diventato padre del *logos*
5 ha disposto in ordine il cielo e la terra intera.

Da una parte dice che è e che ha come figlio il *logos*, “lo so e, sapendolo, lo onoro”; dall’altra parte (dice), “ignoro quanto grande e quale* sia”.

Preambolo

La *quaestio* oracolare rientra nella tipologia delle domande teologiche sulla divinità, cfr. *supra* cap. II, 97 ss. Per oracoli in trimetri giambici cfr. Parke Wormell 1956 I, 44 n. 47 (e.g. Hdt. 1.174).

Testo

v. 1 βαβαί Il termine, che designa un'esclamazione di sorpresa o stupore (*LSJ* s.v. β.; Hesych. β 2). è adottato in prevalenza in contesti comici (e.g. Eur. *Cyc.* 156; Aristoph. *Av.* 272). La formula iterata βαβαί, βαβαί ha invece un'accezione sia leggermente negativa sia positiva e si trova solo una volta in tragedia in un passo dal contesto ignoto (*Achae.* 28). Con οἱ βαβαί si designa una categoria di gente dal cicaleccio facile, in opposizione ai morigerati: cfr. Alex. III 1.1. FCG = II 206 CAF (dal *Sicione*). Nel nostro caso quest'interiezione colloquiale denota un certo stupore di fronte a una domanda impegnativa. Il testo rientra negli oracoli dall'*incipit* esclamativo espressi solitamente con apostrofi (e.g. Porph. *De Phil.* fr. 338 Smith = pp. 170-172 Wolff) e riguardanti richieste o domande su qualcosa di grande: e.g. II 31 *PW* = Q88 Fontenrose (μέγα μ' αἰτεῖς) e 235 *PW* = L55 Fontenrose (τιμῆν μ' αἰτεῖς δῶρον). Sull'inopportunità della questione oracolare cfr. *infra*, p. 81, commento al v. 1 oracolo 16 E. = I 5 B.

οὐδὲ περὶ μικρῶν ἤκεις <ἐρέων>* La lacuna fu osservata dal Buresch che propose di integrare con βροτέ; Snell congettura, seguito da Erbse e Beatrice, λόγων, in un *jeu des mots* con i versi seguenti. A un'espressione quale περὶ μικρῶν ἤκεις λόγων con un infinito sottointeso è preferibile integrare con ἐρέων (in sinizesi) sia per la struttura sintattica della frase (reggenza da un *verbum veniendi*) sia per la struttura chiastica con il verso seguente (verbo al modo finito-verbo al modo indefinito; verbo al modo indefinito-verbo al modo finito). Il participio ἐρέων si sposa bene con un περί e con una reggenza dipendente da un *verbum veniendi*: e.g. Hdt. 1.5.10: ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων; Luc. *Syr. D.* 1.8: περὶ ταύτης ὧν τῆς πόλιος ἔρχομαι ἐρέων ὀκόσα ἐν αὐτῇ ἐστίν; Id. *Hist. Conscr.* 18.2: ἔρχομαι ἐρέων περὶ Ῥωμαίων καὶ Περσέων). Questo participio, oltre al senso di domandare, si riferisce anche alla consultazione oracolare come si evince dalla chiosa di Esichio (ε 5770·μαντευσόμενος, ἐρωτήσων, ζητήσων).

v. 2 τὸν οὐρανοῦ τύραννον Il termine τύραννος è documentato in contesto pagano in senso positivo in riferimento alle divinità. In particolare, in *Orph. fr.* 991.1 Bernabé (fr. 248 Kern) la divinità è definita: αἰθέρος ἠδ' Ἀίδου, πόντου γαίης τε τύραννε, / ὃς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο. In ambito cristiano il termine ha sempre una connotazione negativa ed è impiegato per la definizione del diavolo (e.g. Clem. Al. *Protr.* 1.7.5) e degli dèi pagani in quanto despoti (Clem. Rom. *Hom.* 5.23); per accezioni positive si usano le espressioni βασιλεύς οὐρανοῦ (e.g. *Tob.* 13.9.2) e βασιλεία οὐρανοῦ (e.g. Clem. Al. *Quis dives salvetur* 16.3.12). L'espressione "tiranno del cielo" deriva, pertanto, da una sovrapposizione tra il termine connotato positivamente in ambito pagano, come equipollente a βασιλεύς, e la definizione veterotestamentaria di "Re del cielo".

ἐκμαθεῖν θέλεις La clausola ricalca la formula tragica ἐκμαθεῖν θέλων (e.g. Eur. *Ion.* 260, *Ph.* 34; Soph. *Tr.* 196; similmente ἐκμαθεῖν θέλω in Aesch. *Pers.* 230), rafforzativa dell'espressione tragica μαθεῖν θέλω (e.g. Eur. *IT* 493). Cfr. anche Hdt. 7.234.8: τὸ δὲ θέλεις ἐκμαθεῖν, εἰδήσεις. Affine al nostro oracolo è il responso di Sarapide ad Alessandro che ai vv. 8-10 recita: τὸ δ' αὐτὸ καὶ σὺ τοῦτο κάλλιστον δόκει, / τὸ μέλλον εἴ σοι μὴ προειδέναι φίλον. / ἐπεὶ δ' ἐρωτᾷς αὐτὸς ἐκμαθεῖν θέλων (*Hist. Alex. Magni*, Rec. α, 1.33.11.10) e *CH* 1.3.1 in cui l'Io narrante svela una volontà di conoscenza: μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν.

v. 3 πλὴν σέβω νόμῳ In T si ha νόμον, accolto da Buresch, corretto con una linea sovrastante in νόμῳ. Con il dativo semplice νόμῳ si dà l'espressione "per usanza, per convenzione" (e.g. Hdt. 4.39; Plato *Prt.* 337D, *Cra.* 384D; Eur. fr. 52.8 N.; Id. *Hec.* 800-801: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγούμεθα / καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὄρισμένοι). In questo caso νόμῳ, probabile eco della legge ebraica (e.g. Clem. Al. *Paed.* 3.12.87.4), equivale all'espressione κατὰ νόμον.

v. 4 λόγος γὰρ ἐστὶ καὶ λόγου πατὴρ γεγώς Il *logos* è padre del *logos* in un vero paradosso di senso che ricorda il prologo del *Vangelo secondo Giovanni* in cui il *logos* Dio si incarna storicamente nel *logos* figlio (I 1-5, 14). Il prologo giovanneo era stato argomento d'interesse tra i neoplatonici (De Stefani 2002, 19. Cfr. anche *Theos.* 44 E. = I 41 B.) e venne parafrasato da Nonno che inserì espressioni del credo niceno-costantinopolitano in uno stile poetico affine alle *Dionisiache* (De Stefani 2002, 14). In

particolare al verso 3 di *Par.* 1, il *logos* è così descritto: καὶ λόγος αὐτοφύτσιο θεοῦ φάος, ἐκ φάεος φῶς e al verso 39: καὶ λόγος αὐτοτέλεστος ἐσαρκώθη, θεὸς ἀνὴρ. La ripresa del credo niceno in poesia è stata individuata anche in altri passi, come l'*Ephemeris* 3 di Ausonio, in cui al verso 9 troviamo l'espressione: *ipse dei verbum, verbum deus* (De Stefani 2002, 18). Si riecheggia nel nostro testo il prologo giovanneo innestato nelle concezioni stoica di dio *logos* e caldaica del *nous* del *nous* (Lewy 1978², 113 n. 184. Cfr. *OC* 5.3 des Places: νοῦ γὰρ ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου) rimaneggiate in senso cristiano. Il riferimento al *nomos* del verso precedente induce, inoltre, a pensare che si tratti di un oracolo di matrice ebraica, come accade nella raccolta porfiriana (Porph. *De Phil.* fr. 323 e 324 Smith = pp. 139-141 Wolff), adattato in senso cristiano, come prova il riferimento al *logos*-figlio, E non privo di echi culturali 'pagani' (cfr. il verso 2). L'origine culturale del testo sembra, dunque, collocarsi in un contesto sincretistico, maturato probabilmente agli albori dell'era cristiana in ambiente affine a quello della genesi dei papiri magici (forse egizio). Per Suárez de la Torre questo testo avrebbe addirittura una matrice gnostica (2003, 141). Da menzionare un oracolo attestato da Agostino (*civ.* 19.23.30-37) in cui Apollo dichiara: *in deum vero generatorem et in regem ante omnia, quem tremunt et caelum et terra atque mare et infernorum abdita et ipsa numina perhorrescunt; quorum lex est pater, quem valde sancti honorant Hebraei* (Porph. *De Phil.* fr. 344 S. = p. 142 Wolff). Quest'oracolo è attestato, nella versione greca, da Lact. *De ira* 23.12, senza l'inciso finale sul *pater-lex*. Si potrebbe altrimenti congetturare, in via del tutto ipotetica, che la lezione originaria fosse νόμος γὰρ ἐστὶ trascritto per errore paleografico in λόγος γὰρ ἐστὶ, mantenendo il gioco con il *nomos* del verso precedente.

v. 5 τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην Il verso ricorda un frammento attribuito a Sofocle (fr. II 618.2-3 Snell = 1025.2-3 Nauck. Anche in *Thes. min.* ω₁₇, τ₁₁ Erbse = II 54 B.), riadoperato dagli autori cristiani come prova della presenza della Verità presso i *sapientes* pagani (e.g. Clem. Al. *Protr.* 7.74.2; Thdt. *Aff.* 7.46): (...) εἷς ἐστὶν θεός, / ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαίαν μακρὰν / πόντου τε χαροπὸν οἶδμα καὶ ἀνέμων βίας. Il verbo διέτασσω riveste un senso tecnico-militare (e.g. Fl. Jos. *Ant. Jud.* 12.371.1), politico-cosmico (An. *De scientia politica*, 5.192: ὁ τοῦ παντὸς διέταξε λόγος τε καὶ νόμος), cosmogonico (e.g. Hes. *Op.* 276: τὸνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρόνιον κτλ; Id. *Th.* 73-74: εὐὸ δ' ἐκάστα / ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς; App. *Anth.* VI 332.2-3 Cougny: ἀλλὰ θεὸς τούτων ἐστὶ πατὴρ ὁ μέγας ὃς κόσμον

διέταξε; Porphyr. *Marc.* 27.3: procedere da νόμος φύσεως a τὸ θεῖον, ὃς τῆς φύσεως διέταξε νόμον; *CH* 23.20.2: (...) τὸν ζῳδιακὸν συμφώνως ταῖς ψυχικαῖς κινήσεσι διέταξε κόσμον; Lact. *Div. Inst.* 7.13.6: πρωτόγονος γὰρ τοῦτο θεοῦ διέταξε πρόνοια; *Theos.* 31.2681 E. = I 28.233 B. e 56.510 E. = II 3.41 B.: ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὕλογενῆς διέταξε). Per Lact. cfr. Pricoco 1988; Busine 2005, 389; per la *Theos.* cfr. Eus. *PE* 13.12.5.36. Cfr. il *nomos* come ordinatore: e.g. Pindaro (fr. inc. 169A 1-2 Maehler): νόμος ὁ πάντων βασιλεύς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων; Chrysip. (III 314 SVF): ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεύς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Per la legge come regolatrice del cielo cfr. Ricciardelli 2006², 474-475 a *Orph. H.* 64.

Parafrasi

ὅτι μὲν γὰρ ἔστι, φησί, καὶ ὅτι υἶδὸν ἔχει λόγον, οἶδα καὶ εἰδὼς σέβω· πηλίκος δὲ καὶ οἶος*, ἀγνοῶ Erbse stampa οἶος, ma si tratta evidentemente della forma οἶος, come attesta T. Il passo è affine a quanto scrive Sozomeno a proposito della conoscenza di Dio (*HE* 6.36.7): ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἴσως φίλον μὴ ῥαδίως γινώσκεσθαι καὶ διαφόρως δοξάζεσθαι, ὅπως ἕκαστος μᾶλλον φοβοῖτο ἀκαταλήπτου οὔσης τῆς ἀκριβοῦς αὐτοῦ γνώσεως, ἀναλογιζόμενος τῷ νῶ, ὅσον ἐφικέσθαι νομίζει, πηλίκος τε καὶ οἶος ἐστίν. Il commentatore, forse a disagio rispetto alla lezione tradita che richiama troppo esplicitamente il *Vangelo secondo Giovanni* e concezioni stoicheggianti, chiosa senza esplicitare il soggetto. L'ignoranza sull'essenza della divinità allude alla teologia negativa.

13, 14 Erbse = I 2, 3 Beatrice (Tv)

Testo

ἽΟτι Θεοφίλου τινὸς (90) τοῦνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος· ‘σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος;’, ἔχρησεν οὕτως·

- Ἔσθ', ὑπὲρ οὐρανίου κύτεος καθύπερθε λεγογχῶς,
φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος ΑΙΩΝ·
ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν **95**
βουλάς βουλεύσησι πατήρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.
- 5** ἔνθα μὲν οὐτ' αἰθὴρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς
οὔτε σεληναίη λιγυφεγγέτις αἰωρεῖται,
οὐ θεὸς ἀντιάει κατ' ἀταρπιτόν, οὐδ' ἐγὼ αὐτὸς
ἀκτίσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινῆς. **100**
ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλῶν,
- 10** ἔρπων εἰλίγδην, ῥοιζούμενος, οὐ κεν ἐκείνου
ἀψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ·
οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἀζηχεῖ δ' ἐν μελεδηθμῶ
αἰῶν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ. **105**

90 ὅτι om. **v** **91** τοῦνομα om. **LP** ὑπερουρανίου **T** **94** ἀπειρεσίως Gallavotti, frustra; ἀπειρέσιον dub. Zuntz, qui tamen ἀπειρέσιος defendit Αἰών (non αἰών) scribendum esse suo iure contendit Zuntz, certe Apollinis propheta de deo nomine Αἰών locutus est; utrum auctor Theosophiae voluerit, non prorsus liquet **95** ἔστι **v** εἰσὶ **T**, ‘malim ἔστι’ **T** in marg. (h.e. Hausius) δ' **v** δὲ (cp.) **T** **96** ἐσιδ['] **T** **97** ἔνθα μὲν] ἔνθα κεν **L**, ἔνθακεν **B**, ἐνθάκε **St.**, ἔνθαπερ **Wo.** | οὐτ' **Picc.**, οὐδ' **Tv** ἀγλαοφανεῖς **T**, sed cf. Maxim. Astrol. 189 (p. 18 Ludw.) **98** σελήναια **St.** **99** αὐτοῖς **T** **100** συνεῶν **Wo.**, improbabiliter **101** θεὸς **T** θεοῦ **v** **102** οὐ κεν **Bur.** οὐ μὲν **Tv** **103** δείσειε **St.** (ut vid.), **Wo.**, frustra **104** δαίην] δαίειν **Picc.**, **Wo.** (tradita defendit Zuntz) | μελεθμῶ **C** **F** μελεδησμῶ **B** **105** αἰώνεσσ' **T** αἰῶσι **v** post hunc versum lac. quinque versuum stat. **Wo.** cl. Lact. 1.7.1, qui versus 14-16 laudat, at viginti et unum legisse contendit. Textum oraculi hoc loco hiare suo iure negat Zuntz; quinque versus initio totius oraculi excidisse ei. Guarducci (l.c. 345).

Traduzione

13 E. (I 2 B.)

Alla domanda rivolta ad Apollo da un tale di nome Teofilo “sei tu dio o è un altro?” Apollo rispose con questo oracolo:

C’è al di sopra della volta del cielo in una posizione superna

una fiamma infinita, in moto, immenso *Aion**:

è tra i beati irraggiungibile, a meno che il grande padre

non voglia deliberare di manifestare sé stesso.

5 Lì né l’etere regge le stelle dallo splendente bagliore*

né è sospesa la luna dalla luce ammaliante,

né un dio Lo incontra lungo il cammino, né (lì) io stesso

nell’abbraccio connettivo dei miei raggi mi diffondo vorticoso
nell’etere.

Ma è del fuoco* di dio immenso canale,

10 che avanza contorcendosi a spirale, sibilante, e se uno toccasse

il fuoco etereo di quello, non dividerebbe il cuore:

infatti non ha divisione, ma in un’ incessante cura

aion si unisce agli eoni per opera di dio stesso.

αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
15 οὖνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

Ἔστι, φησί, πῦρ ὑπεράνω τῆς κοιλότητος τοῦ οὐρανοῦ διηνεκῶς
κινούμενον, ἄπειρον ὑπάρχον καὶ **(110)** μηδὲ ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι θεωρητόν,
εἰ μὴ ἑαυτὸν ὁ πατήρ παρασκευάσει ὀφθῆναι. καὶ τῷ αἰθέρι δὲ καὶ τοῖς ἀστράσι
καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς λεγομένοις θεοῖς ἄγνωστός ἐστι ἡ ὁδὸς τοῦ νοητοῦ πυρὸς
καὶ ἐμοί, φησί, αὐτῷ τῷ Ἡλίῳ. διὰ τοῦτο δέ, φησί, πᾶσι **(115)** φοβερόν ἐστι
ἐκεῖνο τὸ πῦρ, διότι ὁ μακρότατος αὐτοῦ ἀυλὼν, εἴτ' οὖν ἢ κατ' εὐθείαν ὀξεῖα
ὀρμή, μετὰ συστροφῆς καὶ ἤχου γίνεται. οὐτινος πυρὸς ὁ ἀψάμενος οὐκέτι
μερίσειε τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πρὸς τὰ αἰσθητά· οὐ γὰρ ἔχει μερισμὸν ἐκεῖνο τὸ πῦρ,
ἀλλ' ἀεὶ ἀϊδίως **(120)** τοῖς ἀϊδίοις ἐπιμίγνυται. τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ οὐδὲ εἰπεῖν τις
δύναται. τοῦτο οὖν, φησί, τὸ πῦρ ἀληθῶς θεός, ἡμεῖς δὲ ἐλαχίστη δύναμις
ἀγγελικὴ ὑπάρχομεν.

107 οὖν. - χωρούμενος (χωρούμενον Sedulius, St.) libri mss. omnes (textus e Christiano
quodam fort. ab auct. Theosophiae deformatus), erat οὖνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος,
itaque inscr. Oenoand. ἐν πυρὶ ναίων inscr. Oenoand., **Tv**, erat ἔμπυρος Αἰών (sic Lact.
codd. PV), dissentit Robert (l.c. 608 et 613) **108** μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς **T** μικρὴ δὲ μερὶς
θεοῦ **v**, μικρὴ δὲ θ. μερὶς **Wo.**, fort. bene primam Apollinis responsionem hic finitam
esse cognovit Guarducci (l.c. 343) **112** παρασκευάσει Bur., sine necessitate **117** εἴτ'
οὖν **T** em. Bur., ἡγουν Zuntz (at vide § 3) **119** οὐκέτι **T**, οὐ κεν vel οὐκ ἄν Bur. (haud
urguet)

Autogenerato, privo di maestri, privo di madre, incrollabile,

15 non si può contenere il suo nome nella parola, abitante nel
fuoco,

questo è dio: noi, suoi messaggeri, siamo una piccola parte di dio.

14 E. (I 3 B.)

C'è, dice, un fuoco in alto sulla volta del cielo che si muove incessantemente, che è infinito e che non è visibile alle potenze celesti, se il padre non si appresta a farsi vedere. La strada del fuoco noetico è inconoscibile e all'etere e alle stelle e alla luna e ai cosiddetti dèi e anche a me, dice, a Helios stesso. Perciò, dice, questo fuoco è temuto da tutti, per il fatto che è il più grande canale di lui (*scil.* Dio), pertanto lo slancio penetrante avviene sia lungo una strada dritta sia* con un'inversione ed un'eco. Colui che ha toccato il fuoco di quello, non dividerebbe la sua anima verso le cose sensibili; infatti quel fuoco non ha divisione, ma sempre in eterno si unisce agli eterni. Il suo nome nessuno potrebbe dirlo. Questo dunque, dice, è davvero (in verità) dio, noi invece siamo una sua piccolissima potenza angelica.

Traduzione di Steuchus (1540, III, cap. xv, 67)

Est supra caelesti vastitate, desuper fulgor, motus, immensum aevum. Est autem inter beatos inestimabilis, incomprehensibilis, nisi seipsum, consilia, consiliet Pater magnus, ut videatur. Hic neque aether fert sidera nitentia, neque luna obscurae lucis attollitur. Non Deus occurit per semitam, neque ego ipse, radiis continens, amplectens spargor, per aethera volutus. Sed est flammae Dei immensa profunditas, repens voluitur rapide cum strepitu. Non tamen qui illum tetigit ignem aetherium, timidus cor. Non enim habet ardorem, sed placida combustione, saeculum saeculi miscetur ex Deo ipso. Per se genitus, indocibilis, sine matre, inconcussus, cuius nomen sermone non capitur, in igni habitans. Hoc Deus, exigua vero pars Dei, nos Angeli.

Inscriptio Oenoandensis

α]ὐτοφυής, ἀδί | δακτος, ἀμήτωρ, | ἀστυφέλικτος, |
οὔνομα μὴ χω | ρῶν, πολυώνυμος, | ἐν πυρὶ ναίων, |
τοῦτο θεός· μικρὰ | δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγε | λοι ἡμεῖς.
Τοῦτο πευ | θόμενοισι θεοῦ πέ | ρι ὅστις ὑπάρχει, |
Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερεκ[ῆ] | θεὸ]ν ἔννεπεν, εἰς | ὄν ὄρωντας
εὐχεσθ' ἠψ̄ | ους πρὸς ἀντολίην ἔσορῶ[ν] | τ[ας].

4 τοῦτο<υ> **Guarducci Livrea** <δὲ> **Gallavotti** 6 πρὸς <τ'> **Livrea** <τε> **ante**
πρὸς Gallavotti

Lact. Div. Inst. 1.7.1

Apollo enim, quem praeter ceteros divinum maximeque fatidicum existimant, Colophone residens, quo Delphis credo migraverat amoenitate Asiae ductus, quaerenti cuidam, quis aut quid esset omnino deus, respondit viginti et uno versibus, quorum hoc principium est:

αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

Premessa

a. Storia di Enoanda

Nel 1841 il luogotenente Hoskyn della marina inglese e il naturalista Edward Forbes, geologo e ittologo di comprovata fama, scoprirono le rovine della città licia di Enoanda. L'identificazione del sito con Enoanda si deve, tuttavia, all'intuizione (senza la visita *in loco*) del colonnello William Martin Leake, studioso amatoriale del mondo ellenico. Forbes stesso tornò sul luogo nella primavera dell'anno successivo in compagnia dell'ufficiale della marina inglese Thomas Abel Brimage Spratt e del reverendo E.T. Daniell, ellenista e disegnatore. In *Travels in Lycia (...)*¹ si trova una succinta descrizione della scoperta, insieme ad una descrizione, a una mappa sommaria del sito e delle rovine e ad una tavola. Proprio nello stesso periodo si trovava in quei luoghi l'austriaco August Schönborn, al quale si deve la trascrizione di diverse iscrizioni. Infine, nel 1882 l'archeologo Eugen Petersen e il medico etnografo Felix von Luschan, appartenenti al gruppo austriaco di Otto Benndorf, intrapresero la stessa perlustrazione fornendo una descrizione delle mura e tre fotografie.

L'importanza di Enoanda si deve soprattutto al ritrovamento di tre iscrizioni dell'epicureo Diogene, di alcuni frammenti di Epicuro, incisi sui muri di un portico, e dell'iscrizione che prenderemo in esame. La copia in maiuscola di quest'iscrizione è merito dell'architetto inglese Edward Falkener, che visitò la zona nel 1844², ma fu pubblicata solo nel 1852 da Wilhelm Henzen, che, pur ammettendone lo stato lacunoso, ritenne trattarsi di un'iscrizione funeraria³. Nel *Voyage archéologique*, Philippe Le Bas riprodusse la stessa copia, mentre in *Explication* William Henry Waddington la riportò al numero 1284 recuperando l'interpretazione dello Henzen⁴. Infine, durante i suoi viaggi in Licia tra il 1965 e il 1967, volti allo scopo di raccogliere iscrizioni a completamento del *corpus* di Ernst Kalinka, George Ewart Bean trascrisse il testo aiutandosi con un teleobiettivo fotografico usato dal suo compagno di viaggi Friedel

¹ Il titolo completo è: *Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis, in company with the late Rev. E.T. Daniell*, Londra 1857, 272-275.

² L. e J. Robert, *Le Carie: histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*, vol. II *Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954, 61-62.

³ In "Annales Inst. Arch." 1852, 115 ss.

⁴ P. Le Bas e W.H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure pendant les années 1843 et 1844: Architecture; Explication des inscriptions grecques et latines; Inscriptions Grecques et Latines: recueillies en Asie Mineure; Itinéraire*, Meisenheim 1870 (rist. Hildesheim 1872).

Schindler⁵. Bean disponeva, tra l'altro, di due copie conservate negli archivi dei *Tituli Asiae Minoris* dell'Accademia di Vienna, la prima attribuita a Birch o “more precisely by one of his companions who climbed up and dictated the letters. This is the only time that the stone has been closely approached”⁶ e la seconda, risalente al 1895, attribuita a R. Heberdey “with a revision in 1902, who readed it from below with a field-glass producing for the first time a partially intelligibile text”. Nel 1971 comparve anche il contributo di Louis Robert fondamentale per l'interpretazione dell'iscrizione grazie all'individuazione del parallelismo con un oracolo della *Teosofia* di Tubinga e con un passo di Lattanzio. L'iscrizione è stata datata al II-III sec. d.C., in età antonina o severiana, per motivi paleografici⁷ e stilistici. Grazie ad Hall si è constatato che l'iscrizione non è posta sull'ingresso principale della città, ma al fianco destro di una porta laterale (“a doorway”): “to be precise, it is the doorway into the former round tower at the rear of a surviving stretch of Hellenistic city wall”⁸. Hall osservò, inoltre, che la posizione dell'iscrizione così come di un'altra sottostante di tipo votivo,⁹ non è casuale, ma è studiata perché sia colpita dal sole quando la parte nord della città è ancora all'ombra. Lo studioso propose una datazione, corroborata da motivi paleografici, posteriore al 260 d.C. quando il tratto di mura ellenistico sul quale si trova l'iscrizione era ormai isolato a causa di una riduzione della cinta muraria (il blocco non è inserito a posteriori, ma fa parte delle mura ellenistiche).

A proposito dei 16 righi, costituenti 6 versi esametrici incisi su un blocco di pietra collocato in una muraglia ellenistica, si è discusso a sufficienza e non occorre tornarvi sopra. Occorre, invece, tornare sulla *vexata quaestio* dell'origine dell'iscrizione e soprattutto degli ultimi tre versi di *Theos*. 13 E. (I 2 B.).

b. Le fonti¹⁰

L'iscrizione teosofica di Enoanda (Oen.), testimoniata per i primi 3 versi da Lattanzio (*Div. Inst.* 1.7.1) e a chiusura di un testo oracolare di 16 versi attestato dalla

⁵ Per la riproduzione fotografica cfr. Robert 1971, tab. 30. Cfr. Bean 1971, 20-21 n. 37.

⁶ L'orientalista Samuel Birch non fece invero mai un viaggio in quelle zone (Robert 1971, 600-601): l'attribuzione è erronea. Birch fu solo detentore delle copie di Daniell, mentre a quest'ultimo si deve la copia dell'iscrizione.

⁷ Robert 1971, 602; Guarducci 1972, 337.

⁸ Hall 1978, 264.

⁹ L'iscrizione sottostante riporta la seguente dedica: Χρωμα | τις Θεω | ύψιστω | τὸν λύχ | νον εὐχ[ή]ν. Per il culto di *Theos Hypsistos* cfr. Mitchell 1992, 80-92.

¹⁰ Busine 2005, 5, 36, 39-40, 111, 189, 198, 200, 203-204, 206-208, 408, 416.

Teosofia, ha suscitato accesi dibattiti. Nell'analisi di questo testo si è partiti, a mio parere, da un presupposto errato, ovvero dalla volontà di conciliare l'attestazione di Lattanzio (L.) di un oracolo di ventuno versi con i sedici versi residui della *Teosofia*.

Prima della scoperta dell'iscrizione di Enoanda, si pensava che i cinque versi mancanti fossero andati perduti o fossero stati volutamente omessi dal redattore della *Teosofia*, che ne riporta solo 16, e che potessero pertanto verosimilmente essere collocati dopo il v. 13¹¹. Steuchus, pur non prestando attenzione alla discrepanza nel numero dei versi, ipotizzò che i versi riportati da Lattanzio dovessero costituire effettivamente l'inizio dell'oracolo subendo uno spostamento a chiusura del brano nella *Teosofia* (*nec refert quod carmina sint transposita, ut quod Lactantius principium nos finem carminis esse scriptum referimus. Facile enim potuerunt versus transferri. Satis est oraculum revera Daemonis esse, id est Apollinis, editum non Delphis, sed Colphoniae*)¹². In seguito alla scoperta dell'iscrizione di Enoanda (e all'agnizione del Robert), furono avanzate svariate ipotesi per spiegare l'incoerenza tra l'attestazione di Lattanzio, che nomina 21 versi, i 6 versi di Enoanda e i 16 della *Teosofia*. In base a queste ipotesi di lavoro i cinque versi mancanti sarebbero da collocare, come si è visto, tra il v. 13 e il v. 14 (Wolff 1856, 231, che però non segnala la lacuna nel testo), o ancora all'inizio dell'oracolo (Guarducci 1972, 345), dopo il v. 16 (Gallavotti 1977, 96) o dopo il v. 8 (Livrea 1998). Diversamente Arthur Nock, non ritenendo necessario ipotizzare la caduta di cinque versi, pensava a due redazioni diverse rispetto a una redazione perduta, il cui originale doveva essere contenuto nell'opera di Porfirio/Labeone¹³. Similmente per Mitchell (1999, 87) e per Lane Fox (2006, tr. it., 175) la versione di Enoanda è un sunto di quella più lunga, così per Somolinos la *Teosofia* restituisce la "forma más completa" dell'oracolo (1991, 197). Secondo un'altra teoria, alquanto cavillosa, i vv. 4-6 dell'iscrizione di Enoanda sarebbero un compendio di cinque versi originari, rispondenti a una domanda sul culto del dio, omessi dagli autori cristiani in quanto non funzionali alla loro *demonstratio*¹⁴. In tal modo i 16 versi della *Teosofia* uniti ai 5 mancanti darebbero il magico numero di 21! Tutte queste ipotesi partono dal presupposto che la versione in ventuno versi attestata da Lattanzio

¹¹ Wolff 1856 231 e Buresch, il quale tuttavia non riporta la lacuna del testo (1899, 57) e Lewy 1978², 19. Così, poi, anche Erbse 1941 e Mastandrea 1979, 166 n. 29.

¹² Steuchus 1540, III, cap. xvii, 70.

¹³ Nock 1928, 281.

¹⁴ Robert 1971, 607-608 n. 5; contro quest'ipotesi si veda Pricoco (1987, 17), il quale nota che in tale modo l'oracolo avrebbe avuto una struttura alquanto particolare con 13 versi sull'essenza divina, 3 sul rito da compiersi e 3 finali di nuovo sull'essenza divina.

sia equivalente e sovrapponibile a quella in sedici versi della *Teosofia*. A mio parere occorre riprendere il testo di Lattanzio e considerare come si comporta nelle introduzioni ai testi oracolari.

Nei cappelli introduttivi agli oracoli apollinei (ma anche sibillini) L. è solitamente molto conciso: riporta al massimo l'origine dell'oracolo¹⁵, l'oggetto¹⁶, talvolta la causa¹⁷ e il fine¹⁸ della consultazione, le persone alle quali è diretto l'oracolo¹⁹ e un verbo *respondendi*²⁰. In ogni caso L. solitamente non riporta il nome del consultante (solo in un caso: *Div. Inst.* 7.12.5) né il numero dei versi²¹. Nel preambolo ai nostri tre versi L. si dimostra, invece, estremamente verboso tanto da specificare non solo l'origine dell'oracolo, la domanda posta (*quis aut quid esset omnino deus*), ma anche il numero dei versi (*viginti et uno versibus*) e la notizia della fuga di Apollo da Delfi a Claros *amoenitate Asiae ductus*. Tutte queste informazioni rivelano un certo gusto aneddótico, un'*inventio* dello scrittore, il quale si divertirebbe a giocare sul tema della divinità pagana, ironicamente definita *divinum maximeque fatidicum* e in fuga da Delfi a Colofone²², dove avrebbe emesso un oracolo in 21 versi²³. Si tratta di una "amplificazione sarcastica di Lattanzio, in linea con la polemica evemeristica e con l'irrisione che solitamente affiorano quando egli si occupa di Apollo-uomo o Apollo-demone"²⁴. Nonostante vi sia tentazione di considerare il numero 21 come *lusus* fittizio²⁵, occorre prendere in esame questa precisazione come rispondente a una realtà storica, e presupporre che L. avesse effettivamente di fronte una versione in

¹⁵ *Apollo Colophone* (*Div. Inst.* 1.7.1), *Apollinem Sminthium* (*Ibid.* 1.7.9), *Apollo Milesius* (*Ibid.* 4.3.11; 7.13.6; *De ira dei* 23.12; *Mort. pers.* 11.7), *Sibilla Erithrea* (e.g. *Div. Inst.* 1.6.15; 1. 8.3).

¹⁶ In *Div. Inst.*: *de* + abl. (1.6.15), *distinixerit* (1.6.15); in *De ira dei*: *de* + ablativo (22.7; 23.12), participio presente (*enumerans* 22.8; *denuntians* 23.3; *contestans* 23.7), accusativo (23.4), *denuntiat* (23.8)

¹⁷ *De ira dei*: *ob* + acc. (23.3), *per* + acc. (23.4).

¹⁸ *De ira dei*: *ut* (23.4), *ne* (23.8).

¹⁹ *De ira dei*: *universis gentibus* (23.3).

²⁰ In *Div. Inst.*: *testatur* (1.6.16), *sic ait* (1.6.16), *ita respondit* (1.7.9), *exorsus est* (1.7.9), *ita dixit* (1.7.10), *dicat* (1.8.3). In *De ira dei*: *versus reperiuntur* (7), *haec intulit* (8), *exorsa est* (23.3), *vaticinata est* (23.5), *haec addidit* (23.7), *haec introducit* (23.12).

²¹ Non è usuale trovare l'indicazione del numero dei versi. Un unico caso è presente in un'opera satirica ovvero nell'*Alessandro o il falso profeta* di Luciano (37), all'interno di un periodo dal sapore ironico in cui è scritto: ἦν δὲ τὸ ἔπος ἕν.

²² Sulla fuga dei demoni dalle sedi oracolari cfr. Plut. *De def. orac.* 413D e Gigli 2013a.

²³ Per Freund (2006, 274) il riferimento all'Asia minore costituisce una *captatio benevolentiae* verso l'audience.

²⁴ Pricoco 1987, 9. Lo studioso, però, si riferisce solo all'indicazione della fuga del dio a Colofone e richiama questo passo per dimostrare l'impossibilità di una dipendenza di Lattanzio da Porfirio, che non si sarebbe spinto a simili giochi ironici dissacranti.

²⁵ Non escludo in via ipotetica che la scelta del numero 21 sia fittizia e dovuta al suo essere un multiplo di sette, numero sacro ad Apollo (Apollo è il dio dalle sette corde: cfr. Nock 1928, 281; Robert 1971, 607 n. 5, Guarducci 1972, 338). La scelta del numero potrebbe rispondere all'esigenza di enfatizzare con sarcasmo la sacralità della divinità pagana.

21 versi il cui *principium*²⁶ sarebbe stato costituito dai tre versi riportati, identici ai tre versi attestati alla fine nel brano della *Teosofia* e affini ai tre iniziali di Enoanda. Credo, tuttavia, come cercherò di dimostrare, che la versione che L. aveva a portata di mano non corrisponda ai 16 versi (+5) della *Teosofia*. Riguardo al testo trådito dalla *Teosofia*, occorre notare che il cappello introduttivo riporta una domanda diversa da quella attestata da Lattanzio, ovvero, σὺ εἶ θεός, ἢ ἄλλος, domanda che fa pensare a una fattura già cristiana²⁷, ulteriormente corroborata dalla risposta non coerente dell'oracolo²⁸. In effetti, la domanda riportata da Lattanzio sembra più vicina a una domanda originaria²⁹. Il nome stesso del consultante, Θεόφιλος³⁰, è nome parlante che risente di un certo gusto inventivo. Pur essendo stato dimostrato che alcuni dei nomi di consultanti citati nei preamboli della *Teosofia* corrispondono a nomi di veri *theopropoi*³¹, occorre ricordare che in nessun caso si tratta di nomi così spiccatamente parlanti. Il nome Teofilo, “caro a

²⁶ Sul senso di *principium* è stato consumato tanto inchiostro. Per Wolff la parola era da correggere in *praecipuum*, compendio, *summam certe totius oraculi tres ultimi versus continent* (1856, 231): L. avrebbe letto i tre versi alla fine del testo oracolare, così come si presentano nella *Theosophia*, ma avrebbe voluto riportarne solo il compendio (tuttavia W. non conosceva ancora Enoanda). Buresch (1889, 57), seguito da Nock, Erbse, Robert, Guarducci, Gallavotti (e Mastandrea 1979, 166 n. 29), preferisce lasciare il testo invariato, dando però a *principium* la connotazione di *summa* della definizione di dio. Come ha acutamente rimarcato Pricoco (1987, 13) questo senso non corrisponde all'*usus scribendi* di L., che intende con *principium* solamente l'*incipit* (per una critica serrata della difesa di *principium* nel senso di inizio in Lattanzio cfr. Robinson 1981, 93-99 e Freund 2006, 273-274). Inoltre se la posizione corretta dei tre versi doveva essere alla fine come in *Theos*. come si spiega la posizione incipitaria in Enoanda? L'uso di *principium* rientra in una 'disattenzione' manipolatrice di Lattanzio (Livrea 1998, 94), indirizzata alla creazione di un fittizio e sarcastico tessuto narrativo.

²⁷ O sibillina: credo che l'autore dell'introduzione e del commento conosca gli oracoli sibillini e a questi si sia ispirato per le domande. Molto simile allo spirito della nostra domanda è l'oracolo sibillino 8.377 in cui è scritto: μόνος γὰρ θεός εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεός ἄλλος. Cfr. anche Lact. *Div. Inst.* 1.6.16. Una domanda simile alla nostra si trova in *Theos.* 39 329-330 E. = I 36.287-288 B. (εἰ ἔστιν ἕτερος θεός μείζονα παρ' αὐτὸν ἔχων ἐξουσίαν κτλ). L'acclamazione σὺ εἶς ὁ θεός era d'altronde molto diffusa in ambito liturgico e in molti testi cristiani ricorre la formula σὺ εἶς ὁ θεός μόνος (Peterson 1920. Cfr. Lobeck 1829, I 460 ss.; Norden 2006 (tr. it.), 174 ss. Festugière 1990², IV 165-166 n. rimanda ad espressioni cristiane della formula di acclamazione). Per *Eis theos* cfr. *Or. Sib.* 3.11 (Lighfoot 2007, 535); *Orph. fr.* 377.8 B. (fr. 245.8 K.) e 378.10 B. (fr. 247.10 K.) = *Theos.* 56 E. (II 3 B.); P. Köln 2283, r.3; Ps. Did. *De Trin.* 3.2.2 = PG 39.788B). Questa vicinanza della questione del nostro oracolo con l'idea di un unico dio è segno di una matrice cristiana. Ricordo per inciso un carme di Gregorio di Nazianzo (*c. dogm.* 1.1.1.29-30 = PG 37.400A) nel quale l'εἶς θεός, apostrofato come “grande padre del Figlio”, è detto anche εἶς θεός ἄλλος, / οὐκ ἄλλος θεοτήτι, θεοῦ λόγος κτλ. L'espressione εἶς θεός ricorre anche in Giovanni di Damascio (PG 96.605.70, *Hom. in Sabbatum sanctum*) e rispecchia una polemica antiarianica.

²⁸ In questo divergo dall'opinione di Pricoco (1987, 10), che osserva un'incoerenza tra la domanda attestata da Lattanzio e la risposta data dall'oracolo, allineandomi con Gallavotti che intende la domanda attestata in L. come originaria. Molto ingegnosa, ma poco verosimile, l'ipotesi della Guarducci, che, recuperando il cappello introduttivo di *Theos.* 13 E. (I 2 B.), pensa che la prima domanda fosse quella riprodotta da *Theosophia* e che la risposta corrispondesse alla domanda di Lattanzio. L'altra domanda, alla quale corrisponderebbero i vv. 4-6 dell'iscrizione, sarebbe stata: “chi è questo dio?” (1972, 343-44).

²⁹ Pricoco giustifica la domanda richiamando l'ἡμεῖς alla fine dell'oracolo (1987, 20-21).

³⁰ Lewy si chiede interrogativamente se il nome Teofilo possa avere il significato simbolico inteso dai Padri della Chiesa per il nome della persona alla quale è indirizzato il *Vangelo secondo Luca* (1978², 31 n. 86).

³¹ Wolff (1856, 231-232 n. 1) pensava a Teofilo, vescovo di Antiochia nome che, però, come giustamente notava Guarducci, non sarebbe stato omissso dai due testimoni cristiani (1972, 341).

dio”, era inoltre molto amato dai cristiani (va notato, per inciso, che se Lattanzio avesse conosciuto il nome dell’interrogante, lo avrebbe probabilmente riportato, tanto più nel caso di un nome così pregnante). Si può avanzare l’ipotesi che il redattore della *Teosofia*, non considerando sacri questi testi oracolari, abbia riportato un primo testo di 13 versi al quale congiunse gli ultimi tre versi, appartenenti a un filone di tradizione simile a Lattanzio (come si evince dalla stessa variante al v. 15, di matrice cristiana).

L’iscrizione di **Enoanda** è costituita da 6 versi, rispondenti a due diverse domande oracolari. Il primo oracolo, vv. 1-3, risponde a una domanda che doveva suonare simile a quella dichiarata da Lattanzio riguardo a chi o cosa fosse il divino e riflette una ricerca dell’essenza del divino diffusa nel III sec. d.C.. Il secondo testo, vv. 4-6, è da considerarsi scisso dal primo come provano la *variatio* molto forte del soggetto (ἐννεπεν), lo stile indiretto, l’uso del plurale per i consultanti (πευθομένοισι) e il diverso contenuto³². L’affinità linguistica può indurre a pensare a uno stesso ambiente culturale (i due testi sono riportati su un unico supporto scrittorio), ma l’ipotesi di un’origine chiara addirittura derivata dalla stessa persona³³ non mi sembra così certa.

In conclusione, credo che Enoanda riporti due distinti testi oracolari, forse di matrice affine; Lattanzio, che conosce una versione in 21 versi, riporterebbe il primo di questi due testi oracolari, che ritroviamo in *Teosofia* 13 E. (I 2 B.) collocato a chiusura di un oracolo teologico di 13 versi. A ulteriore conferma di quest’ipotesi, va notato che i versi 1-13 della *Teosofia* possono essere in sé conclusi, come è provato stilisticamente dalla ripresa di *aion* iniziale al v. 13 in una vera *Ringkomposition* e come si vedrà dal contenuto. Inoltre, dando a *principium* il valore di “inizio” secondo l’*usus scribendi* di Lattanzio³⁴ e secondo quanto è attestato dall’iscrizione di Enoanda, la presenza alla fine dell’oracolo nella *Teosofia* si potrebbe a rigore di logica spiegare o con l’appartenenza a un’altra tradizione testuale o con l’autonomia del testo che sarebbe stato unito a un altro testo oracolare secondo un fenomeno ampiamente attestato³⁵. Nel primo caso, non solo parrebbe immotivato un simile cambiamento di posizione, da iniziale a finale, ma si dovrebbe anche tornare all’ipotesi dell’originaria posizione finale dei 3 versi, ritenendo

³² Già Bean ipotizzava due diverse parti nei sei versi di Enoanda. Somolinos 1991, 199 e Graf 2010, 72 ipotizzano che la seconda parte sia un commento alla prima. Sull’Etere che tutto vede cfr. Cline 2011, 22 ss. che, sulla scia di Robert, pensa che il riferimento al “fuoco etereo” al v. 11 di *Theos.* sia riferibile all’Etere di Enoanda e che il verso sia stato omissso in quanto incompatibile con la teologia cristiana. Diversamente Parke 1985, 167.

³³ Sic Guarducci 1972, 345.

³⁴ Pricoco 1987, 13.

³⁵ Mi sembra interessante il fatto che Steuchus riporti l’oracolo 15 E. (I 4 B.), il cui *incipit* suona analogo al nostro, congiunto all’oracolo 21 E. (I 18 B.), che ha un inizio affine ai tre versi finali di 13 E. (I 2 B.).

pertanto il *principium* di Lattanzio con il senso di *summa* in contraddizione, come si è visto, con l'*u.s.* dell'autore.

Partendo dall'ipotesi che sia attendibile il dato fornito da Lattanzio di un testo in 21 versi del quale viene riportato solo l'inizio, è probabile che il tristico iniziale si sia diffuso autonomamente, in virtù della sua *concinnitas* stilistica, sino ad arrivare ad Enoanda o in forma di formula oracolare indipendente (o forse tramite un privato cittadino?) o in forma di oracolo in 21 versi del quale sarebbero stati estrapolati i 3 iniziali. Data la frequenza di lunghi testi su pietra (come quelli epicurei ritrovati proprio ad Enoanda), sembrerebbe tuttavia strana un'estrapolazione di questo tipo. Sembra più economico pensare che Oen., costituita da un *patch-work* di due oracoli distinti, debba essere derivata da un testo di partenza in tre versi. Lattanzio, attingerebbe, dunque, a una fonte che riporta un oracolo in 21 versi, i cui 18 perduti non sono, per quanto ne sappiamo, corrispondenti o sovrapponibili a quelli della *Teosofia*. Il tentativo di restituire il numero 21 di Lattanzio nella ricostruzione dell'oracolo 13 E. (I 2 B.), è stato giustificato in maniera sempre alquanto artificiosa come se l'assenza dei 5 versi fosse dovuta a un'omissione da parte di autori cristiani di qualcosa che doveva creare disagio o essere sentita come superflua. In realtà i primi 13 versi dell'oracolo 13 E. (I 2 B.) appartengono, come si evince da dati stilistici e contenutistici, a un filone di tradizione diverso dagli ultimi 3 così come gli ultimi 3 versi di Enoanda sono distinti dai 3 precedenti e i 18 perduti versi di Lattanzio dai 3 incipitari.

In conclusione, l'iscrizione di Enoanda, l'oracolo 13 E. (I 2 B.) e probabilmente la versione conosciuta da Lattanzio, sarebbero dei *pastiches* di testi oracolari indipendenti (cfr. *supra* cap. I.8, p. 65)³⁶. Rimane da capire in quali filoni di tradizione s'inseriscano i tre testimoni e come si possa spiegare la parafrasi al testo della *Teosofia*.

³⁶ Un breve cenno a questa possibilità è stato enunciato anche da Suárez de la Torre 2003, 139. Lane Fox ipotizza che i due testi siano autonomi e che tracce dei *disiecta membra* dei 21 versi siano da rintracciare, oltre che nei tre versi comuni ad Oen., Lact., *Theos.*, anche in 34, 36 e forse anche 35 Erbse = I 31, 33 e 32 (2006, 785 n. 15). Non è necessario pensare a tre diversi vaticinii per spiegare la discrepanza tra i tre testi (*sic* Potter 1990, 351-55). Per Potter i primi tre versi di Enoanda erano un *commonplace* oracolare: le tre testimonianze sono indipendenti; così anche R. Merkelbach - J. Stauber, *Die Orakel des Apollon von Klaros*, "Epigraphica Anatolica" (27) 1996, 41-45 e Suárez de la Torre 2010, 119.

c. Interpretazione

Il testo riportato dall'iscrizione, inizialmente interpretato come funerario, a causa della lettura lacunosa, venne inteso dal primo editore, Bean, come testo orfico in virtù di certi parallelismi lessicali. Lo studioso, pur dovendo ammettere l'inesistenza di oracoli orfici (al di là del motivo della fatidica testa di Orfeo a Lesbo), pensava a una comunità orfica in Asia Minore. Si discostò da simile interpretazione Robert, che osservava un'affinità lessicale, francamente opinabile, tra la *Teosofia* ed Enoanda,³⁷ congetturando una consultazione ufficiale da parte degli abitanti di Enoanda per mezzo del *theopropos* Teofilo inviato a Claros. Questi, una volta ricevuto l'oracolo in 21 versi, avrebbero riportato sulla pietra solo i versi principali a causa della difficoltà e della lunghezza del testo completo, per il quale sarebbe stata altresì necessaria una stele e non lo spazio esiguo di un blocco murario. Tale argomentazione mi sembra debole sia per l'attestazione di testi lunghi e difficili su pietra, come quelli epicurei nella stessa Enoanda, sia per la *petitio principii* per la quale sarebbe stata altrimenti necessaria una stele. Contro l'ipotesi della funzione ufficiale dell'iscrizione si è efficacemente scagliata la Guarducci. Per la studiosa la funzione dell'iscrizione attestante un oracolo di tipo privato sarebbe profilattica, come quella “di un talismano contro le forze avverse”³⁸. Infine, Gallavotti, che intende a ragione i testi di L. e di *Theos.* appartenenti a un filone di tradizione diverso dall'iscrizione di Enoanda, interpreta il testo dell'epigrafe come esempio di teosofia caldaica³⁹. Nei primi tre versi si parlerebbe di un dio inconoscibile che al v. 4 annuncia il dio conoscibile, secondo una gerarchia tipicamente caldaica (ma rispondente anche al dualismo platonico e alla *dynamis* ed *energeia* aristotelica), secondo la quale al $\pi\upsilon\rho \ \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ segue il fuoco *deuteros*, *eteros*, visibile. L'interpretazione di $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ come riferito a quei cittadini di Enoanda che sono teosofi e teurghi, *epoptai*, quasi “illuminati (...) banditori di questa $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota\varsigma$ ” e “adoratori della luce” di Gallavotti (1977, 101), mi sembra tuttavia uno sforzo esegetico privo di conferme testuali⁴⁰. Mi pare molto più semplice intendere il pronome personale in riferimento agli dèi, *nuntii* del divino, come si ritrova, ad esempio, in Plutarco e con una risemantizzazione cristiana in senso demoniaco negativo in Lattanzio. La linea interpretativa di Gallavotti è abbracciata anche da Livrea. A mio parere l'ipotesi

³⁷ Robert 1971, 609.

³⁸ Guarducci 1972, 346.

³⁹ Segue la tesi di G. Sardella 1986, 565 ss.

⁴⁰ Si veda la confutazione di questa tesi in Pricoco 1987, 20.

dell'origine caldaica può essere valida per i primi 13 versi non tanto per la serie di echi lessicali, propri di un linguaggio teologico tardo, né per il 'verbal pun' ai vv. 11-12, che non appartiene soltanto alla fraseologia caldaica, ma a un'anfibologia ludica squisitamente oracolare, quanto per il contenuto stesso. Occorre tuttavia notare che, essendo difficile cogliere la natura dei *logia* caldaici, difficile anche a causa della confusione geminata dall'esegesi neoplatonica, ogni fissazione tassonomica risulta ardua. Per quanto riguarda la **fonte** alla quale attingono Lattanzio e la *Teosofia* si è fatto spesso il nome di Porfirio, autore della *Philosophia ex oraculis haurienda*, modificato nel reimpiego cristiano con la variante al v. 2 (Buresch, Lewy, Robert, Nock, Guarducci). Diversamente Pricoco⁴¹ ipotizza che Labeone (y) sia stato la fonte di Lattanzio e Porfirio (z) della *Teosofia* (come si vedrebbe dalla natura 'porfiriana' della parafrasi). Entrambi sarebbero derivati da una comune fonte cristianeggiante (x) contenente la variante del v. 2. Come nota sottilmente Livrea, "nulla prova infatti che y e z non siano identici, e che non vadano identificati con x; appare d'altronde improbabile che T attinga direttamente da Porfirio invece che da una sua rielaborazione cristianeggiante"⁴². In effetti, se il brano teosofico derivasse da Porfirio, il dato non sarebbe stato omissso nel cappello introduttivo. Livrea stesso propone un altro albero genealogico che vede alla base della tradizione gli *Oracoli caldaici* dai quali si biforcano due rami: dal primo discende Enoanda, dal secondo Porfirio, che, rimaneggiato da un Autore cristiano (con la variante al v. 2), sarebbe la fonte di *Teosofia* e Lattanzio. Mi pare che sia corretto ipotizzare la discendenza da una comune fonte cristiana per Lattanzio e *Teosofia*, come prova la comune variante al v. 2 di probabile matrice cristiana, ma non credo che l'ipotesi caldaica sia accettabile per tutto il testo teosofico, ma solo per i primi 13 versi (vedi *supra*)⁴³. Mi pare, inoltre, che non si possa escludere a priori una discendenza chiara dell'oracolo per gli ultimi tre versi di T⁴⁴. Se è vero che l'anonimo redattore della *Teosofia* non nomina l'Apollo clario, va tuttavia rilevato che raramente negli oracoli della *Teosofia* è nominata l'origine dell'oracolo, non tanto perché non attestata dalla tradizione, quanto per lo scarso interesse per la differenziazione tra oracoli pagani da parte del redattore cristiano. In

⁴¹ Già Nock 1928, 281 n. 2.

⁴² Livrea 1998, 96 n. 23.

⁴³ Graf 2010, 73, pur pensando a una stessa origine per L. ed Oen. ipotizza per la versione della *Theos.* un'unione di due testi.

⁴⁴ Diversamente Livrea, pur criticando l'ipotesi di Lewy che pensava a un'attribuzione erronea ad Apollo clario da parte di Lattanzio a causa della lettura di un oracolo di tale provenienza precedente il nostro nella raccolta porfiriana (1978², 19 n. 46), pensa a un deliberato proposito di Lattanzio che avrebbe creato il motivo dell'origine chiara.

Lattanzio, *par contre*, l'origine degli oracoli è spesso rimarcata quasi a volere enfatizzare l'effettiva percezione delle differenze tra sedi oracolari. La collocazione del nostro oracolo prima di una serie di oracoli clarii potrebbe indicare come fonte di Lattanzio un *corpus* di oracoli originari da quella sede, esplicitata intenzionalmente con l'aggiunta di un certo *color* satirico del cappello introduttivo. Inoltre non possiamo escludere (*sic* Livrea) che l'oracolo sia di provenienza chiara sulla base della raccolta di oracoli clarii redatta da Cornelio Labeone, silloge del cui grave naufragio si è salvato troppo poco per asserzioni definitive. In ogni caso, credo che il neoplatonico latino abbia giocato un ruolo principe nella diffusione degli oracoli di Colofone, presentati verosimilmente insieme a un preambolo e a un'esegesi neoplatonica. Non è da escludersi che oltre a Labeone un'altra fonte possibile di I. fosse Porfirio, anche se occorre sempre procedere con i piedi di piombo nel ricostruire una possibile genealogia⁴⁵. In conclusione, gli unici tre versi comuni ai tre testimoni potrebbero essere stati emessi da un oracolo, verosimilmente quello clario, per poi essere diffusi in vario modo nell'Impero. Ad Enoanda, a metà del III sec. d.C. essi dovettero essere trascritti su un blocco murario ormai isolato dal resto della cinta insieme a un altro testo oracolare in tre versi, trascritto tanto malamente che gli ultimi righe escono dal margine inferiore senza una seppure minima misurazione sticometrica⁴⁶, dato avvalorato dall'iscrizione di Simmaco e di suo figlio, i quali edificarono un altare al Sole che tutto vede in virtù di una prescrizione di Apollo Clario⁴⁷. La presenza di un testo oracolare simile sulla stessa parete suscita l'impressione che questo tratto murario, per la sua posizione verso il sole, potesse essere particolarmente adatto ad oracoli in cui si nominasse il fuoco, l'etere, la luce (*licnomantheia?*). I tre versi, quasi proverbiali o forse, appartenenti a un sapere già scolastico (oracoli della *paideia*: cfr. Eus. *PE* 5.18.1), sarebbero stati trasmessi in un filone cristiano (con la variante al v. 2) e impiegati da Lattanzio, che attingeva forse da una raccolta oracolare (Labeo? Porph.?) nella quale erano riportati 21 versi probabilmente sulla base di una collazione dei nostri tre versi già diffusi nella variante cristiana con altri 18 di origine chiara. A questo testo L. aggiunse

⁴⁵ L'ipotesi di Olgivie di una fonte intermedia tra Porfirio e Lattanzio (1978, 23) è stata demolita da Lane Fox (2006 tr. it. 175 ss.) che sostiene che Lattanzio attinga da Porfirio (1986, 190-200 e 171). Per Lane Fox il redattore della *Teosofia* ha confuso e assemblato testi simili, ma sconnessi tra loro (Mitchell 1999, 87 cita Fox da una lezione tenuta ad Oxford nel 1995 in occasione del decimo anniversario della morte di Louis Robert). Per Lattanzio cfr. A. Bowen - P. Gransey 2003.

⁴⁶ Questo calcolo errato non sarebbe di certo avvenuto se il blocco fosse stato inserito in un secondo tempo e se fosse stato scritto da terra. Inoltre l'imprecisione nella resa grafica corrobora l'ipotesi di una funzione privata e non pubblica dell'iscrizione.

⁴⁷ Cline 2011, 37.

un cappello introduttivo il cui tessuto narrativo è incentrato su una chiave ironica e beffarda. Gli stessi tre versi sarebbero infine stati trascritti dal redattore della *Teosofia* e incorporati (o trovati incorporati) alla fine di un oracolo di tredici versi autonomi, dal sostrato caldaico. Ad essi il redattore cristiano aggiunse un fittizio cappello introduttivo e una lunga parafrasi neoplatonica.

Pricoco		Livrea		Tissi	
K		Or.Chald.		K (?), 3 vv.	K, 3 vv.
/ \		/ \			/ \
E x		Porph. Oen.		Oen. (260 d.C.), 3 +3	[Auct. christ. (?), variante al v. 2]
/ \				K ₁ (18 vv.)	OC, 13 vv
y z		[Auct. Christ.]		\ /	\ /
/ \		/ \		Labeo/Porph. (?), 18+3 = 21 vv.	
L	T	Theos.Tub.	Lact et Doroth.		
				L	
					Theos. (13+3 =16 vv.)

Appendice

PRICOCO: E = Enoanda (i tre versi di K + un secondo oracolo di 3 versi); x = fonte cristianeggiante (introduce la variante al v. 2); y = fonte di Lattanzio (Labeone? Contiene x + 18 versi + indicazione della provenienza + domanda modificata); z = fonte della *Theosophia* (Porfirio? Contiene 13 versi + x + nome dell'interrogante + domanda + parafrasi); L = Lattanzio (estrapola x da y); T = *Theosophia* (riproduce z). TISSI: K = oracolo clario, 3 versi; Oen. = 3 versi da K + 3 versi (clarii?); K₁ = oracolo clario di 18 vv.; L. = aggiunta cappello introduttivo, 18 vv. clarii + 3 versi clarii con variante cristiana; Theos. = aggiunta cappello introduttivo e parafrasi neoplatonica. Congiunzione (per opera del redattore? Già in una raccolta precedente?) di 13 versi di un oracolo caldaico (OC) e 3 versi clarii con variante cristiana.

Rimane un problema da risolvere: la parafrasi che segue l'oracolo, considerata comunemente di matrice porfiriana. Mi sembra che la parafrasi e il cappello introduttivo siano successivi alla versione della *Teosofia* con due oracoli distinti unificati e che siano rapportabili a un commentatore neoplatonico (non così Livrea). Rimane dubbio se il redattore della *Teosofia* avesse trovato i due oracoli unificati per poi tessere un commento e un'introduzione o se li avesse unificati da sé.

Preambolo

Θεοφίλου τινὸς τοῦνομα Riguardo al nome Teofilo, *nomen fictum* cfr. *supra*. Wolff pensava all'autore dell' *Ad Autolicum* (1856, 232). Per nomi con il prefisso θεο- come spia del culto di *Theos Hypsistos* cfr. Mitchell 1999, 119.

σὺ εἶ θεὸς ἄλλος Domande su chi sia la divinità sono piuttosto frequenti negli oracoli tardi. Nella visione di Mandulis il consulente desidera sapere εἶ σὺ ἴ (εἶ) ὁ ἥλιος. Cfr. Nock 1934, 63. In *Alessandro o sul falso profeta* Luciano descrive una scenetta nella quale un sacerdote di Tio chiede a Glicone τίς εἶ (43). Similmente in un frammento ermetico attestato da Stobeo vengono riportate le risposte di Socrate e di Hermes alla domanda: τί θεός (*Anth.* 1.1.29A). Il primo risponde: τὸ ἀθάνατον καὶ αἰδίων, il secondo: ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, σοφώτατος νοῦς καὶ αἰδίων. Domande su cosa fosse la divinità sono attestate anche in *Theos.* 21.186 E. = I 18.162 B. (τί θεός), *Macr. Sat.* 1.18.18 (domanda rivolta ad Apollo clario consultato su *quis deorum habendus sit qui vocatur Ἰαώ*) e 1.20.16 (domanda rivolta a Sarapide su *quis deorum haberetur*). Altre domande teologiche si trovano in *Theos.* 12.81 (ὁποῖος ἄν τις εἴη ὁ πάντων ποιητής), 27.226-227 (χρησμὸν περὶ τοῦ θεοῦ ἀθανάτου κτλ), 38.320 (εἶ γε εἷς ὁ ἄρρητος θεός κτλ), 42.352-353 (εἶ μόνος ὁ ὕψιστος ἐστὶν ἄναρχος καὶ ἀτελεύτος κτλ) E. = rispettivamente: I 1.3; 24.195; 35.278; 38-301-302 B. Una formula simile è attestata dal neoplatonico Damascio (*V. Isidorii* fr. 100.9 Zintzen: οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τῶν τοῦ Αἰῶνος ὑμνουμένου θεοῦ· ὃν ἔχων εἰπεῖν ὅστις ἐστὶν ὅμως οὐ γράφω). In particolare si vedano le questioni su un dio immortale nell'oracolo 27 E. = I 24 B. Una domanda sull'esistenza di un dio indicibile si trova in *Theos.* 38 E. (I 35 B.); sull'esistenza di un dio più grande di Apollo cfr. *Ibid.* 39 E. = I 36 B. Steuchus presenta il seguente preambolo (1540 III, cap. xv, 67): *rogatus a quodam Theophilo, an ipse Deus esset, respondit ad hunc modum.*

Testo

v. 1 ὑπὲρ οὐρανίου κύτεος La lezione di T, ὑπερουρανίου, accolta da Buresch, Robinson e Beatrice, rimanda all'immagine platonica del τόνδε δὲ ὑπερουράνιον τόπον (*Phdr.* 247C. Non è da escludere che si alluda anche al passo di *Phdr.* 247B nel quale ricorre un nesso simile, ma con un sostantivo del tutto diverso: ἐπὶ τὴν ὑποράνιον ἀψίδα. Cfr. Festugière 1990², IV, 5 n. 1). L'ipotesi, per quanto suggestiva, non è suffragata dal commento in calce al testo (cfr. *infra*; Della stessa opinione è Suárez de la

Torre 2003, 139). L'idea del κύτος in quanto superficie estesa è ampiamente attestata; rara è, tuttavia, l'associazione del termine al cielo. Lo slittamento semantico, che determina un ampio *usus* del termine non solo per l'acqua, ma anche per la terra e l'aria, è già presente nel *CH, Horoi Asclepiou* 8.7 e poi in Anonym. *De Astrologia dialogus* 25.5 (per il cielo in 8.12). Nel salmo 64.8.1, ad esempio, si nomina il κύτος del mare, probabilmente per una cattiva traduzione dall'ebraico sheon = tonante, interpretato come Sheol, spazio cavo, da cui κύτος (*Schol. in Septuaginta Ps.* 65 8, κοίλωμα) in quanto estesa cavità contenente l'acqua. Cfr. Allen 1909, 357-358. L'immagine del κύτος in quanto involucro esteso del cielo, che affonda verosimilmente le sue radici in contesti giudaici (Fl. Jos. *Ant. Jud.* 8.4.3 e 114.4), adottata da Vett. Val. *Anth.* 4.111.36 Pingree (οὐρανοῦ μὲν ἀστέριον κύτος), venne recuperata dagli autori tardi, come, ad esempio, Sinesio. Nell'inno 2.156 si trova l'espressione κύτεος μεγάλου (*scil.* del cielo) e, al v. 166, κύτος οὐράνιον, formula assai affine alla nostra; nell'inno 9.87 compare l'espressione κύτος οὐρανῶν; nel *De insomniis* 10.9 ἐν τῷ κύτει τοῦ κόσμου è lo spazio cosmico. In un passo di Giamblico riportato da Simplicio (*In Arist. Categ. Comm.* vol. 8, p. 117.10 Kalbfleisch), κύτος è usato come sinonimo di οὐρανός (cfr. anche Thdt. *Aff.* 3.17.2: τῶν οὐρανῶν τὰ κύτη). Il motivo dovette avere una certa risonanza data la frequente associazione negli autori bizantini, in contesti per lo più demiurgici, del κύτος al cielo (*e.g.* Phot. *Hom.* 5, p. 58.23 Laourdas οὐράνιον... κύτος; *Ep. et Amphil.* 6.87 οὐράνιον κύτος; Niceph. Call. *Xanth. Hist. eccl.* 1.13.27 αἰθέριον κύτος e 9.32.39 οὐράνιον κύτος; Greg. Pal. *Hom.* i-xx, 4.9.5 οὐράνιον κύτος).

καθύπερθε λελογχώς* Evidente l'errore tipografico nell'edizione di Erbse λεγογχως, *sine sensu*.

v. 2 φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος Αἰών* Gallavotti corregge in ἀπειρεσίως notando che l'aggettivo è chiosato con un avverbio (1977, 96 n. 3). Occorre, però, considerare che non sempre c'è una severa corrispondenza tra le categorie morfologiche del testo e del commento. Steuchus stampava, forse per lo stesso motivo, ἄπλετος αἰών (1540, III, cap. xv, 67). A chiusa del *Pedagogo* (3.12.101.3. Cfr. GDRK 157-159), Clemente Alessandrino inserisce una composizione innodica annoverata tra i più antichi inni cristiani. Al di là della funzione, liturgica o privata, questa composizione rispecchia e per metrica e per immagini il repertorio della poesia classica greca. Ai vv. 35-37 Cristo è invocato come λόγος ἀέναος, / αἰὼν ἄπλετος, / φῶς αἰδίων κτλ. Il nesso, simile al nostro seppure con ordine invertito, non è altrimenti attestato (in

Epiph. *Pan.* 3.91.131 Holl = *PG* 42.112C, ricorre la formula ἐν τῷ ἀπλέτῳ αἰώνι. Al plurale in *Ibid.* III p. 96.5 H. = *PG* 42.117C), ma una formula molto affine per l'assonanza dell'aggettivo, per il senso e per la posizione in clausola finale di verso, è ἄσπετος αἰών (Emped. I 31 B 16.2 D.-K.; Io. Gaz. *T.mundi* 1.162, in cui *Aion* è personificato). “In ogni caso”, come dichiara Degani (1961, 32), “l’eternità espressa da ἄσπετος αἰών del passo empedocleo non riposa nell’ “è”, ma è ciclica e si esplica in un divenire incessante”. Altri epiteti connotativi affini, per *aion* quale infinità di tempo, sono: ἄπαντος (Aesch. *Supp.* 574); ἀπείριτος (*Orph.* fr. 242 Bernabé = fr. 95 Kern: καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένει καὶ ἀπείριτος αἰών; Procl. *In Tim.* I p. 94.5 Diehl ; Gr. Naz. *c. mor.* 1.2.1.177 = *PG* 37.536A); ἄπειρος (Plut. *Cons. Ad Ap.* 111C, 115C, Anaxim. I 12 A 10.31 D.-K. : ἐξ ἀπείρου αἰῶνος; Philol. I 44 B 21.8-9 D.-K.: τὸν ἄπειρον αἰῶνα). Il valore platonico viene recuperato in Plut. *De E delph.* 393A-B. In Marco Aurelio ricorre l’idea dell’ ἀχάνεια di αἰών (4.50.1.7; 12.7.1.3 e 12.32.1.1) e in generale di *aion*: e.g. *Pens.* 2.12.1.2; 4.43.1.1. In *PGM* 1.164 *Aion* è ἀπέραντος, in 4.516 ἀθάνατος. L’aggettivo ἄπλετος indica qualcosa di smisurato, infinito ed equivale ad ἄπειρος (cfr. *infra*). L’epiteto si trova riferito alla *physis* di Ecate in *OC* 54 des Places e allo slancio della Luna in *OC* 61 des Places. Più complesso è determinare se con *AION* si designi un attributo della divinità o il suo nome, oscillazione che sembra presente anche nel nostro caso tanto che per risolvere questo nodo di Gordio, Erbse stampa il nome in maiuscola (Livrea 1998, 92 n. 5; Nock 1934, 79-98). Eitrem interpreta *Aion* in senso magico-misterico (1947, 58), ma come scriveva accortamente Festugière sulla concezione di *Aion* in epoca tarda: “aux III^e et IV^e siècles, et dès fin du II^e, le Grand dieu de païens pouvait être aussi bien le Dieu du monde que le Dieu au-dessus du monde, ou le Soleil, ou quelque ancien dieu exhaussé jusqu’à la dignité d’ ‘Allgott’, ou enfin quelque Puissance ou Hypostase du Dieu suprême. Il serait vain de vouloir imposer à ces schèmes un cadre théologique trop rigoureux” (1990², IV 198). Per capire come debba essere inteso *Aion* nel nostro testo, occorrerà passare in rassegna le sue denotazioni. L’affinità della prima parte dell’oracolo con l’*imagerie* caldaica è innegabile. In un oracolo caldaico (49 des Places), testimoniato da Proclo (*In Tim.* III p. 14.13 ss. Diehl), *Aion* è luce che deriva dal padre (v. 1, πατρογενὲς φάος), trasmette la luce/il nous (per le due integrazioni cfr. Lewy 1978², 100) a tutte le fonti e principi (idee) e crea un moto vorticoso e incessante. Tutti questi aspetti sono presenti nel nostro oracolo sino al v. 13, ma appartengono anche a una tradizione esistente.

1) L'assimilazione di *aion*, non ancora deificato, alla **luce**, rientra in una tradizione risalente già a Pindaro (*P.* 8.97: λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών), in cui l'immagine dello splendore dell'epifania divina viene associata al dolce *aion*, nel senso di βίος (Degani 1961, 22). Per un'immagine ignea associata ad *aion* si veda anche Soph. fr. 1027 Nauck: ἔσται γὰρ ἔσται κείνος αἰῶνος χρονος, / ὅταν πυρὸς γέμοντα θησαυρὸν σχάση / χρυσωπὸς αἰθήρ κτλ “ci sarà quel *chronos* di *aion* (segmento di tempo) quando l'aureofulgente etere abbia dischiuso il suo forziere ripieno di fuoco”. Nei *PGM Aion* è portatore della fiamma (4.516; cfr. Festugière 1990², IV 182 ss.); in un inno alla Natura Mesomede (fr. 4.15-17 GDRK) apostrofa *Aion*-divinità con parole che si addicono a Helios a tal punto da invocarlo poi come Παιάν e Τιτάν: σὺ δ' ὦ λαμπραῖς ἀκτίσι<v> / γαίαν πυρσεύων / Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν.

2) La filiazione di *Aion* dal **padre** è un motivo ricorrente anche nel *CH* (11.9) in cui la gerarchia esplicitata è θεός-*Aion* e, con altro valore, in Sinesio (*H.* 7.12), e in Giovanni Lido, influenzato chiaramente dall'esegesi neoplatonica (*Mens.* 2.11.98: τὸ ἀρχέτυπον εἶδος τοῦ νοητοῦ καὶ πατρογενοῦ αἰῶνος). Cfr. Festugière 1990², IV 152 ss. Secondo F. nel *CH aion* è, nella maggior parte dei casi, una forza attiva intermediaria tra Dio e il cosmo. *Aion*, in quanto fiamma e fuoco etereo, viene assimilato nel nostro testo a una divinità solare superna richiamando la suddivisione tra il sole mondano (voce parlante al v. 7) e ultramondano/noetico di matrice caldaica (Primo e Secondo fuoco: e.g. *OC* 6 des Places. Nell'oracolo 15 E. = I 4 B., si tratta di ciò che c'è al di là e al di sopra di questo fuoco). Il motivo dei due Soli, uno fisico e l'altro noetico, era d'altro canto vivissimo in un certo filone di pensiero teologico platonizzante, basato su una visione cosmica incentrata sul rapporto mimetico tra modello e copia. Plutarco, per esempio, parla di due soli (e.g. *De def. orac.* 234F, *De Pyth. orac.* 400D); Filone stesso si adegua a questo modello nel trattare di *Aion* come vita nel mondo noetico in contrasto con *Chronos*, vita del mondo estetico (cfr. Festugière 1990², IV 187). Anche Sinesio nomina due soli nell'inno 2.213 né è da escludere a priori che nell'inno 8, nel riferirsi ad *aion* immediatamente dopo avere nominato il sole fisico, il poeta abbia attinto all'idea gerarchica di sole mondano e sole ultramondano. Tale gerarchia doveva essere stata recepita in un certo *milieu* egizio, come prova la gradazione sincretistica del mitraismo locale di OSIRIS-HORUS = PADRE-FIGLIO = AION PADRE-MITHRA/SOLE FIGLIO (Vermaseren 1982, 25). Il Sole (Helios-Apollo) come ipostasi di *Aion* e la Luna (Selene-Artemide) nominati nei testi egizi vennero inseriti in un discorso iconografico, come si desume dal mosaico di El Jem della fine del III sec. d.C. Cfr. Foucher 1996, 24 n. 113. Sul rapporto tra *Aion* ed *Helios* in epoca tarda *Id.* 1996, 7; Festugière 1990² IV 142, 152, 181.

3) Lo statuto **mediatico** di *Aion* che dal dio stesso (padre) si unisce agli Eoni (v. 13) è presente, oltre che nella concezione caldaica, nell'*interpretatio* neoplatonica secondo la quale *Aion* quale νοητὴ ζωή, monade noetica (ταναή μονάς), media tra la divinità paterna e le idee, o meglio tra τὸ ἔν e τὸ αὐτοζῶον, avendo in sé il πέρασ, l' ἄπειρον e il μικτόν (e.g. Procl. *Theol. Plat.* III p. 60.1 ss. Saffrey-Westerink). Cfr. Lewy 1978², 99 n. 137, che dà una tavola sinottica in cui sono segnati i parallelismi tra sistema platonico, orfico e caldaico in Proclo, *Excursus* VII, 481-485. Tra i Fenici Αἰών κοσμικός equivale a *Oulomos* e viene identificato da Damascio (*Pr.* II p. 210.11 ss. Westerink) dapprima con il primo sommo dell'intelligibile e poi con il *nous* intelligibile in quanto unisce in sé tutte le cose (ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ συνηρήκοτα). Una simile funzione mediatica, presente, come si è visto, anche in contesto ermetico, doveva essere particolarmente diffusa in Egitto se un autore come Claudiano, oriundo di Alessandria, nel 370 d.C., rappresenta *Aevum* (*Aion*) come simbolica ipostasi tra dio e il mondo (*De consolatu Stilichonis* 2.424-440). Cfr. Foucher 1996, 10. La gerarchia dell'ordinamento divino è inoltre presente nel nostro testo nel breve elenco di quelle entità che non possono incontrarlo ovvero gli astri, la luna, un dio, il sole (v. 5 ss. Cfr. *infra*).

Chiedersi se *aion* sia o no personificato nel nostro passo è tentativo di non facile soluzione, soprattutto in considerazione della diffusione del culto di *Aion* in epoca tarda e dell'inserimento di questa figura in contesto poetico. Ricordo anche che, in un periodo precedente, Quinto Smirneo rappresentava *Aion* immortale (12.194, ἄμβροτος Αἰών) come costruttore del carro di Zeus (12.189-19. Vian 1963, XVI-XVII). Tra i poeti tardi *Aion* assurge a divinità essenziale e funzionale nel tessuto narrativo e nel suo portato simbolico: nella poetica nonniana *Aion* è il tempo nel suo eterno ritorno ed è associato a un'idea di morte e rinascita, rappresentante la ciclicità vitale (Gigli 2003, 513 ss). L'*Aion* nonniano è inteso come "Anima del mondo" da Vian 1993, 46-48; Chuvin, invece, pensa che la figura di *Aion* in Nonno non sia influenzata dalle credenze esoteriche del paganesimo tardivo (1992, 69-71). Nel proemio agli inni orfici è citato accanto ad Atlante come divinità possente (v. 28) e in Giovanni di Gaza è designato come πολυδινήτων ἐπέων αὐτόσπορος Αἰών (*T.mundi* 1.137). Infine, in un inno di Sinesio (8.55-71) *Aion*, giovane e al contempo vecchio, secondo una codificata rappresentazione iconografica, viene figurato in una dimensione ultramondana, al di là del tempo (χρόνος) e delle chere, vincolate a un'essenza ilica e materiale, come custode della dimora degli dèi. Affinità formali con il nostro passo si riscontrano nell'uso di κυανάντυγος οὐρανίου...νώτων (vv. 56-57) che ricorda l' οὐράνιον κύτος del v. 1, di

ὑπερήλαο (v. 57) che richiama l'idea del "sopra" (v. 1 ὑπέρ... καθύπερθε) e di ἔνθ' οὔτε (v. 62) simile all'*incipit* del v. 5 ἔνθα μὲν οὔτ'. Cfr. Per il moto ascensionale di Cristo verso questa dimensione altra ("Sprung in die geistige Welt") si vedano i rimandi in Livrea 1998, 93 n. 12. Anche in questo caso la visione di *Aion* è anticipata dalla visione del Sole nella sfera sensibile (v. 50, Τιτάν) che è riconosciuto da Cristo come ἀριστοτέχναν νόον, ἰδίου πυρὸς ἀρχάν (l'inno è in realtà scindibile in due inni il cui primo si conclude con il verso 31, cfr. Baldi 2012, 144 ss.). Per *Aion* in Sinesio si veda Seng 1996, 199-202. Negli inni di Sinesio la divinità è padre degli eoni (1.267 e 2.71), il Figlio governa l'abisso dell'eternità (1.408-411) e mantiene salda la corsa dei secoli-eoni (2.167). Se solitamente la divinità è detta *aion* di *aion* "tempo dei tempi" (5.67) superiore ad *Aion*, la radice degli eoni-secoli (3.10), suona molto singolare la fusione di *aion* con gli eoni, solitamente collocati su un piano d'inferiorità ontologica. In sintesi, credo che nel nostro oracolo *Aion* sia percepito come una divinità, senza perdere una determinata simbologia che è inclusa nella sua stessa denominazione. Per la diffusione delle rappresentazioni di *Aion* nell'iconografia imperiale cfr. Zuntz 1989 e 1992; Bousset 1979, 206 ss. Per *Aion* come dio cultuale cfr. Bowersock 1992, 45 ss. e D. Levi, *Aion*, "Hesperia" (13) 1944, 274-314. Infine, l'affinità tra gli epiteti caratterizzanti il *Chronos* caldaico riportati in diversi passi di Proclo e quelli del nostro testo è incontestabile: *Chronos* viene definito κυκλοέλικτον, ἑλικοειδῆ, αἰώνιον, ἀπέραντον, ἀπειροδύναμον in analogia con le espressioni dell'oracolo teosofico rispettivamente al v. 10 (ἔρπων εἰλίγην), al v. 1 (ἄπλετος αἰών), al v. 2 (ἀπειρέσιος) e al v. 3, (ἀμήχανος). Cfr. Lewy 1978², 101 e 102 n. 151 (che considera *aion* come una designazione derivata da una facoltà della divinità). In effetti, il movimento di *Aion* al v. 2 è assai vicino al moto del tempo del *Timeo* platonico (cfr. anche Apul. *De Platone et eius dogmate* 201: *si quidem tempus movetur, perennitas fixa et immota est*). Mi pare evidente che qui *Aion* e *Chronos* siano coincidenti, quasi in un ricordo empedocleo-aristotelico di *aion* come tempo infinito (Arist. *Cael.* 1.9.279 a 22-28). Nel commento la reticenza del nome della divinità sarà pertanto dovuta, su un piano filosofico, alla volontà di evitare di cadere in contraddizione con Platone e, su un piano politico-ideologico, alla scelta di non richiamare in maniera esplicita il culto alessandrino pagano di questa divinità, che doveva essere venerata a partire dal IV sec. d.C. in associazione e sovrapposizione sincretistica con altre divinità autoctone. Per il culto pagano di *Aion* si veda Epiph. *Pan.* 2.286.7 Holl, Ps. Callisth. 1.33.2, che scrive di un dio, *Aion Plutonios*, patrono di Alessandria, appellato *Agathos Daimon*; Dam. *V. Isidorii* fr. 100 e 174 Zintzen. Su

questo culto si veda Foucher 1996, 12 ss. Cfr. anche Chuvin - Yoyotte 2003, 135 ss. Mi pare che questi dati confermino, insieme all'idea di un *Aion* generato e generante, l'ipotesi di una forte matrice egizia dell'oracolo. Diversamente negli ultimi tre versi la *variatio* assai forte rispetto ai versi precedenti per cui il soggetto da *Aion* diverrebbe dio, è risolta se si pensa che qui si attinga a un testo diverso, forse di origine chiara, in cui la divinità in quanto autogenerata e ἀστυφέλικτος non potendo coincidere con l'*Aion* dei versi precedenti, derivato dal padre e mobile, richiama piuttosto l'idea platonica di *Aion* come immobile corroborando l'idea che si tratti di un oracolo di matrice e senso diverso da quello citato sino al v. 13 (Cens. *De die natali* 16.3 *Aevum-Aion* come *immensum sine origine sine fine*).

v. 3 ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν Il verbo iniziale è corretto da Buresch in εἶσι, congettura accolta da Batiffol che traduce con: "il va parmi les bienheureux" (1916, 182). La lezione dei codici (in T εἶσί è corretto a margine da Hausius in ἔστι) è accettabile e l'*iteratio* dell' ἔστι incipitario ricorda una formula oracolare (con v efelcistico). Μακάρεσσι θεοῖσι è espressione tipicamente omerica (di solito in clausola finale di verso, e.g. *Il.* 1.599), mentre il semplice ἐν μακάρεσσι ricorre in *Opp. Hal.* 4.23 e *Opp. Cyn.* 1.364.

ἀμήχανος L'aggettivo, che include in sé il senso dell'aporia (Hesych. α 3649 ἄπορον κτλ), da una parte indica la mancanza di mezzi, l'inabilità, dall'altra è segno di qualcosa al quale non si può opporre nessun espediente e che risulta pertanto inespugnabile. In senso più esteso diviene sinonimo di irraggiungibile, irresistibile, e, come attribuito agli dèi, di insuperabile, straordinario, infinitamente grande (e.g. Plot. *Enn.* 5.3.16). In Omero era riferito a Zeus, Era e Achille: e.g. *Il.* 10.167 e 16.29; *h. Merc.* 346; in Saffo (Eros) fr. 130.2 Voigt. Può essere usato riferito anche ai sogni incomprensibili (e.g. *Od.* 19.560). Nel nostro passo va inteso come segno dell' irraggiungibilità della divinità in quanto inconoscibilità (Suda dà come prima glossa α 1588: ὑπὲρ λόγον). Non a caso il cod. B glossa con: ἄγνωτον τοῖς θεοῖς. La caratterizzazione della divinità come ἀμήχανος si trova anche in ambito cristiano: in Giovanni Crisostomo ricorre, per esempio, in riferimento alla bellezza immensa di Dio che apprendiamo dal firmamento (*In Genesim* 4.4 = PG 53.43B) e alla δύναμις di Cristo (*In Mattheum* PG 57.329A). G. specifica, d'altro canto, che definire Dio come grande e dalla potenza ἀμήχανος e ἀπόρητος è proprio di chi razionalizza, non di chi lo coglie con un atto di fede (*In epist. ad Corinth. Homil. vi*, PG 61.32A). Dallo stupore e dal senso d'impotenza (ἐκ δὲ

ἐκπλήξεως καὶ τῆς ἀμηχανίας) hanno tratto origine gli elementi corporei del mondo nel pensiero gnostico valentiniano. Cfr. Simonetti 1993, 309, 7-8. In un testo pagano, dal colorito oracolare, attestato dallo Pseudo Didimo, s'invita a non ricercare Dio con investigazioni artificiose, data la sua natura invisibile per antonomasia (τὴν ἀχώρητον φύσιν), ma a esserne semplicemente persuasi (*De Trin.* 3.21 = *PG* 39.916D).

v. 4 βουλὰς βουλευήσιν Il gioco etimologico, caro a tanta poesia oracolare (similmente al v. 13), è qui riprodotto in un costrutto omerico βουλὰς βουλευέειν (*Il.* 10.147, 327, 415, 23.78, 24.652; *Od.* 6.61. Al singolare in *Il.* 9.75). Il verbo ricorda l'omerico βουλευήσιν (*Il.* 2.206). Il tema del Volere del Padre è concetto platonico (*Tim.* 29E; 41A-B), riadattato in contesto caldaico. Cfr. Lewy 1978², 329-331 e 79 n. 49. Cfr. *OC* 3 des Places. In contesto caldaico il *nous* del padre sibila (ἐρροίζησε) nel pensare con volere vigoroso (ἀκμάδι βουλῆ) le idee dalle tante forme (*OC* 37 des Places): dal padre viene il volere e il compimento (πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε. Cfr. anche *OC* 77.2, 81.2, 107.4 des Places); le *inynges* sono mosse a pensare per i voleri indicibili del padre (βουλαῖς ἀφθέγκτοις); tutto cede alle folgorazioni intellettuali del fuoco intellettuale, asservito al volere persuasivo del padre (πειθηνίδι βουλῆ); il sole stesso si muove in accordo al volere eterno del padre (αἰδίῳ βουλῆ); le anime discendono nel mondo in accordo al volere paterno (διὰ βούλησιν πατρικὴν, Psell. *Expos.* 152D). Infine, nella teoria di Amelio sui tre demiurghi, Proclo dichiara che il primo appare con un solo atto di volontà (*In Tim.* I p. 306.1 ss. e p. 398.16 ss Diehl). Cfr. Gigli 1987, 280-281. Similmente, nel cappello introduttivo all'oracolo 34 E. (I 31 B) i cosiddetti dèi sono in accordo con la volontà del padre invisibile (οἱ λεγόμενοι θεοὶ ... ὁμολογοῦσι ταῖς βουλαῖς τοῦ ἀοράτου θεοῦ).

πατὴρ μέγας Il motivo del "grande padre" è diffuso nella religiosità tarda. Nel primo della serie dei *carmina* dogmatici (1.1.1.27-28 = *PG* 37.400A) Gregorio di Nazianzo apostrofa l' Εἰς θεός caratterizzandolo come segue: Ἀιῶν' ἀμφὶς ἔχων, καὶ ἀπείριτος, Υἱέος ἐσθλοῦ / Μουνογενοῦς μεγάλοιο Πατὴρ μέγας κτλ. Questo Dio-padre, ricorda l'immagine del grande padre del nostro passo (l'aggettivo ἀπείριτος richiama gli epiteti del v. 2) nel suo abbracciare *Aion*.

ἔσιδέσθαι Un infinito identico in posizione finale di verso è attestato in Ap. Rh. 1.1361, 3.958; Eur. *Supp.* 1122; Quint. Smyrn. 13.232. Per l'infinito aoristo attivo usuale nella poesia tragica cfr. Soph. *OT* 768, 1303 (ἔσιδεῖν).

v. 5 ἔνθα μὲν Le lezioni ἔνθα κεν di L ed ἔνθακεν di B sono dovuti alla stessa confusione paleografica κεν/μεν al v. 10. Per la connessione ἔνθα...ἄλλα cfr. *Il.* 24.617.

ἀστέρων ἀγλαοφανεῖς* Nella poesia tarda proliferano gli aggettivi composti con ἀγλαο- come primo elemento, sul modello degli omerici ἀγλαόκαρπος (*Od.* 7.115; 11.589; *h. Cer.* 2.23 e Pind. *N.* 3.56), ἀγλαόδωρος (*h. Cer.* 2.54, 192, 492) e dei pindarici ἀγλαόθρονος (*O.* 13.96; *N.* 10.1), ἀγλαόκωμος (*O.* 3.5), ἀγλαόδενδρος (*O.* 9.20), ἀγλαόγυις (*N.* 7.4), ἀγλαόκουρος (*O.* 13.5). Nelle *Dionisiache* si trovano: ἀγλαόκαρπος (3.144; 4.405; 5.245; 12.310; 41.2), ἀγλαόδωρος (19.44 e 7.85), ἀγλαόπηχυς (32.80), ἀγλαόβοτρυς (18.4), ἀγλαόφορτος (7.253), ἀγλαόπαις (13.172, 188; 9.321); negli inni orfici: ἀγλαόκαρπος (*Proem.* 6; 51.12), ἀγλαόμορφος (14.5, 79.7. Anche in *AP* 9.524.2 e *Io. Gaz. T.mundi* 2.232), ἀγλαότιμος (12.8), ἀγλαόφημος (34.4; 76.2); in Trifiodoro e in Proclo ricorre ἀγλαόμητις (rispettivamente 183 e *h.* 5.10); in particolare in Massimo, ἀγλαεργός (*Il. kat.* 68). L'idea dello splendore è solitamente associata a divinità quali Ebe, Demetra, le Muse, le Ninfe, Afrodite, Era, Themis, Mete, i Cureti e Dioniso (con richiamo allo splendore dei grappoli). La lezione di T ἀγλαοφανεῖς viene corretta da Erbse in ἀγλαόφεγγεῖς sulla base di un passo del *Περὶ καταρχῶν* di Massimo (188-189: εἰ μή τις μιν ἐρύσσειται ἥπιος ἀστὴρ ἀγλαοφεγγέα δῖαν ἐσαθρήσας κερόεσσαν) e di un oracolo sibillino (13.65: ἀγλαοφεγγεῖ πλούτῳ). Nell'inno orfico 5 l'Etere viene invocato come ἀγλαόν, ὃ βλάστημα, σελασφόρον, ἀστεροφεγγές. La vicinanza tra la sequenza dell'inno orfico ἀγλαόν...ἀστεροφεγγές e la correzione del nostro passo in ἀστέρων ἀγλαοφεγγεῖς non impedisce che possa essere accettata la lezione trādita ἀγλαοφανεῖς, sinonimo di ἀγλαοφεγγεῖς: dall'etere splendente in quanto portatore di stelle è naturale il lieve slittamento verso l'idea delle stelle come portatrici di splendore (connotazione appartenente a un lessico astronomico: e.g. *Arat. Phaen.* 415). L'aggettivo è attestato anche in Gregorio di Nissa *In Sanctum Ephraim*, *PG* 46.833A e l'avverbio corrispondente in *Ibid.* 829A.

v. 6 σεληναίη λιγυφεγγέτις La voce σεληναίη è ionico poetica (e.g. *Emped.* I 31 B 43 D.-K. ; *Theocr. Id.* 2.165; *Bion* 16.5; *Luc. Syr. D.* 4 et *Astr.* 3.25 et alii). L'epiteto λιγυφεγγέτις, un *hapax*, non era inteso da Steuchus che chiosava: *neque luna obscurae lucis attollitur*, pensando a λιποφεγγέτις (1540, III, cap. xv, 67. Cfr. Wolff 1856, 232 n. 10). In epoca tarda sono frequenti i composti in λιγυ- come primo elemento, sulla base degli omerici λιγύμολπος (*h. Pan* 19), λιγύφθογγος (e.g. *Il.* 2.50), λιγύφωνος (e.g. *Il.*

19.350). Nella poesia tardo antica ricorrono epiteti come λιγυηχής (Nonn. *Dion.* 11.147; 8.377; 41.44 e anche in *AP* 308.3), λιγύθροος (Nonn. *Dion.* 1.423, 15.419; Colluth. 276), λιγύμυθος (Nonn. *Dion.* 19.103 e anche in *AP* 7.343.1), λιγύφωνος (Nonn. *Dion.* 11.112; 26.213 e Io. Gaz. *T.mundi* 1.2, riferito alle Sirene), λιγύφογγος (già in Bacch. *Ep.* 9.10 e poi in Nonn. *Dion.* 2.15; 10.335; 45.161), λιγύπνοος (Colluth. 309, sulla base di λιγύπνοιος *h. Apoll.* 3.28). Questi epiteti caratterizzano un mondo pastorale, riferendosi ora a strumenti musicali (*aulos*, pettide, cetra) ora ai pastori-cantori medesimi. Vi è, tuttavia, nell'aggettivo λιγύς l'idea di un suono che ammalia, come era quello delle Sirene in *Od.* 12.144 (λιγυρή...ᾠοιδῆ) e di Orfeo in *Ap. Rh.* 1.577-78 (σύριγγι λιγείη) e, in una pregnanza sinestetica, l'idea di lucentezza visiva (e.g. Bacch. *P.* 1.80 Irigoien: ὕμνοι φλέγονται). Cfr. Cougny 1890, 545, n. 140; Tissoni 1998, 234.

αἰωρεῖται Il verbo indica l'oscillare, lo stare sospeso. In *OC* 54 des Places è riferito alla Φύσις ἄπλετος sospesa sul dorso di Ecate: νότοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται. Il termine αἰωρεῖσθαι dalla sfumatura tecnica astrologica designa la posizione delle costellazioni (*Arat. Phaen.* 387 e 403). Cfr. Lewy 1978², 90 n. 91. Per l'interpretazione cfr. Des Places 1989, 81 n. 2 e 3 al fr. 54. Ricorre anche nell'oracolo 27.235 E. = I 24.204 B. (ἦς ὕπερ (*scil.* ἀλκῆς) ἠώρησαι) in riferimento al Padre.

v. 7 οὐ θεὸς ἀντιάτει κατ' ἀταρπιτόν Ἀταρπιτός è la forma ionica (ἀταρπός) per ἀτραπιτός/ἀτραπός. Nel commento viene chiosato con ὁδός. Con ἀτραπός si designava una ὁδός τετραμμένη, μὴ ἔχουσα ἐκτροπάς, ἀλλ' εὐθεῖα[v] (*Hesych.* α 8020; *Suda* α 4380; *E.M.* α 162 s.v. ἀταρπός). Il termine ἀταρπιτός è di stampo omerico (e.g. *Il.* 18.565). Un nesso simile al nostro si trova in *Hdt.* 7.214 (κατὰ τὴν ἀτραπόν). Il motivo della strada dritta ricorre anche in *Orph.* fr. 377.6-7 e 378.6-7 B. (fr. 245.6-7 e 247.6-7 K.); in un epigramma funerario dell'*AP* 7.337.7-8 vengono nominati i sentieri del cielo che l'anima cerca spogliatasi delle vestigia del corpo: (...) ἐς οὐανίας γὰρ ἀταρπούς / ψυχὴ παπτάνει σῶμ' ἀποδυσάμενη. L'idea del sentiero percorso dagli dèi è di matrice platonica e caldaica, cfr. *OC* 136.2 des Places (*Procl. In Parm.* 990.32 Cousin). Nell'oracolo riportato nella *Vita di Plotino*, i raggi dello spirito del filosofo che percorrevano obliqui pensieri vengono sollevati dagli Immortali verso i cieli nel dritto cammino per l'eterna via (22.22-26). In un bellissimo inno in prosa dedicato al supremo dio dei caldei Proclo invita a farsi fuoco, a percorrere le vie del fuoco (*Ecl. De phil. chald.* fr. 2 des Places vv. 10-11: πῦρ γενόμεθα, / διὰ πυρὸς ὁδεύσωμεν) e continua (vv.

11-12): ἔχομεν εὐλύτον ὁδὸν εἰς ἀνέλευσιν / πατὴρ ὁδηγεῖ πυρὸς ὁδοῦς ἀναπτύξας. Cfr. Lewy 1978², *Excursus IX*, 491-493.

v. 8 ἀκτίσιν συνέχων L'immagine del sole che abbraccia con i raggi è ampiamente documentata: Ateneo (15.48) riporta la testimonianza di Filarco che, nel dodicesimo libro delle *Storie*, attesta che i cittadini di Emesa “quando sacrificano al dio Sole fanno libagioni con miele, evitando di portare agli altari il vino. Questo perché, secondo loro, il dio che abbraccia e controlla ogni cosa e che gira sempre per tutto il mondo (τὸν τὰ ὅλα συνέχοντα καὶ διακρατοῦντα θεὸν καὶ ἀεὶ περιπολοῦντα), deve necessariamente essere estraneo all'ubriachezza” (tr. it. Rimedio 2001). Nel celebre inno al Sole del secondo libro delle *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella *Helios* viene celebrato da Filologia come *ignoti vis celsa patris vel prima propago* (v. 1), *ultramundanum fas est cui cernere patrem / et magnum spectare deum ...* (vv. 5-6), ... *compellens atque coercens / sidera sacra deum, cum legem cursibus addis* (vv. 10-11). La luce del Sole è originata da *Aion*, “luce nata dal padre”, secondo la teologia caldaica (*OC 49 des Places*) che, pertanto, è in grado di vedere il padre e il grande dio (cfr. Lewy 1978², 155 e 201-202). Rispetto al nostro testo e alla concezione teosofica caldaica per cui solo *Aion* può pensare il Padre, il Sole è elevato a grado di Figlio e capace di vedere. Comune è ancora l'idea del *coercere*, συνέχεῖν, *continere* le stelle (cfr. Lenaz 1975, 46-61). Un'espressione simile alla nostra ricorre in Rutilio Namaziano, *De Reditu* 1.57: *voluitur ipse tibi qui continet omnia Phoebus* e nel verso d'apertura del *Panegyricus dictus Olybrio et Probino consulibus* di Claudiano: *Sol, qui flammigeris mundum complexus habenis*. In un altro inno al Sole di matrice platonica attribuito a Tiberiano, poeta del IV sec. d.C. (*Anth. Lat.* II n. 490 Buecheler-Riese), è scritto: (...) *qua sidera cingis / inmensus longamque simul complecteris aethram* (vv. 17-18). Di quest'epigramma alcuni mss. riportano l'interessante *subscriptio*: *versus Platonis de Graeco in Latinum translati* (cfr. Norden 2002 [tr. it.], 200-201 n. 64). *Coercere*, *continere*, *complecti* corrispondono al termine greco συνέχεῖν. Lo stesso concetto è in *PGM 4.1282, 7.529*; il verbo συνέχεῖν è usato per *Aion* in *CH 11.5*. Nel nostro passo l'assenza di un accusativo retto dal verbo indusse Wolff a correggere in συνέων (1856, 233). Credo che il verbo possa avere qui o il senso intransitivo “congiungendomi con i raggi” o, più probabilmente, un oggetto sottinteso (“il tutto”) in conformità con i passi citati (doveva essere diventato un verbo tecnico molto diffuso). D'altro canto, l'idea del sole che connette con i raggi risente di un influsso caldaico: a livello teurgico, i raggi

connettivi-noetici, emanati dal Fuoco intelligibile, sono condotti da *Aion* a Helios fino a raggiungere l'anima umana: un processo anagogico porta l'anima, tramite un'illuminazione piretica (*OC 122 des Places*), verso il Padre-fuoco (*OC 81 des Places*). L'ascesa dell'anima, viaggio dal basso verso l'alto, è coronata dall'*epopteia* del Dio supremo. Un'esperienza simile ricorre in un celebre passo di un papiro magico greco conosciuto come *Mithrasliturgie*: l'adepto ascende dai raggi del sole sino al grande *Aion-Helios-Mithras* per ottenere l'*ἀπαθανατισμός*, l'immortalità divina.

ἐπικίδναμαι Il termine è attestato, unicamente con valore passivo, nell'*Iliade* (2.850: Ἄξιού, οὗ κάλλιστον ὕδωρ ἐπικίδναμαι αἴαν e, con valore assoluto, in 7.451, 458 nella formula κλέος ἔσται ὅσον τ' ἐπικίδναμαι ἠώς). La prima clausola omerica viene recuperata e variata da Apollonio Rodio (*Ap. Rh.* 2.978-79: ἔνθεν δ' αἰπτέρην ἐπικίδναμαι ἔνδοθι γαῖαν / ἀντικρύ). Quinto Smirneo 2.614 ha: πάντα ἐπικιδναμένου χάεος καὶ ἀεικέος ὄρφνης; 5.347: (...) ἐπεκίδνατο δ' οὐρανὸν ἄστρα. In un oracolo riportato da Hdt. 7.140, ricorre il verbo all'attivo con valore transitivo: κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν.

αἰθεροδινής Si tratta di un *hapax legomenon*. Molto simile è l'espressione nonniana αἰθέρι δινήεντι (*Dion.* 38.351) e l'epiteto astrologico αἰθοροδόνητος (*Ps. Manetho Apotel.* 4.298). Una sequenza affine alla nostra si trova in un inno di Sinesio nel quale si descrive l'ascesa del Signore che, superato Lucifero ed Espero, la luna e il sole, balza sul dorso del cielo e si arresta sotto le sfere noetiche, il cielo di silenzio, dimora non del tempo, ma di *aion*. Oltre a una sequenza analoga (stelle, luna, sole), si riscontrano, come si è visto (*supra* p. 164), dei veri richiami lessicali (κυανάντυγος οὐρανοῦ / ὑπερήλαο νότων (vv. 56-57 = v. 1 del nostro oracolo); ἔνθ'...ἀλλ' (v. 62 e 67 = vv. 5 e 9); αἰών (v. 68 = vv. 2 e 13). Per una relazione tra *Aion* e il divenire cfr. *CH* 11.4.

v. 9 πυρσοῖο θεοῦ* Secondo la lezione di T, πυρσοῖο θεός, *Aion* sarebbe nominato come dio di fuoco e canale immenso. Credo che, però, sia da ripristinare la lezione di v con θεοῦ: si figura in questo passo *Aion* in quanto canale del fuoco divino. Cline pensa addirittura ad un riferimento al circolo dello zodiaco, rappresentato intorno ad *Aion* (2011, 34).

περιμήκετος L'epiteto designa qualcosa di alto e immenso (*Hesych.* π 1761: ὑψελός, ὑπέρμηκος. ἢ περισσῶς μακρὰν καὶ ὑψηλήν· εἰς ἐλάτην ἀνάβας περιμήκετον, *Il.* 14.287). In riferimento all'abete l'epiteto viene impiegato da Nonno in *Dion.* 28.240 e 30.227, in un contesto metamorfico è riferito al ventre-arbusto in *Dion.* 12.177 e

36.309; in 14.38 alla lancia e in 37.308 all'albero della nave. L'aggettivo è amatissimo dal Panopolitano, che lo usa per personaggi imponenti come Deriade (21.213. Deriade quale Ares è detto περιμήκης in *Dion.* 24.69) e, nella stessa posizione metrica del nostro verso, viene riferito ad Ares (30.25. Nella *Par.* 9.121 è riferito all' ἦβη). Ricorre anche in *Od.* 6.103 (ripreso da Charit. *De Cherea et Callirhoe* 6.4.6.3), Arat. *Phaen.* 250, Opp. *Hal.* 4.452; Dionys. *Per.* 599; *Arg. orph.* 893.

αὐλών Steuchus restituisce erroneamente περιμήκετος αὐλώς spiegandolo correttamente nel commento con αὐλῶνα περιμήκετον, *vallem immensam luminis, regionem lucis vastam* (1540, III, cap. xv, 67). Con il termine αὐλών si designano le gole montane, i valloni (e.g. *Hdt.* 7.128); uno stretto di mare (e.g. *Soph. Tr.* 100); un canale, un fossato (*Eur. Rh.* 112; al pl. Le gallerie sotterranee in *Heliod.* 1.29.1). Come canale sotterraneo dei fiumi cfr. Nonn. *Dion.* 2.71. Per Lewy (1978², 141 n. 281) corrisponde a δρόμος, termine tecnico impiegato negli *OC* per il movimento delle stelle, della luna: 61F des Places (μηναῖος τε δρόμος), 64 (μηναῖόν τε δρόμημα), del cielo in 61A des Places (αἰθεριός τε δρόμος), 70.2 des Places (δρόμον αἶδιον), per la corsa sacra relativa alla sfera noetica, mediana e aerea (73 des Places). La corrispondenza è tuttavia ingiustificata. Il termine è attestato in *OC* 75 des Places: ...ὕποκέκλιται αὐταῖς ἀρχικός αὐλών. Damascio (*In Parm.* II, p. 35.4 ss. e 47.17 Westerink) intende αὐταῖς come teletarchi (ma si tratta di *iunges*) e attesta la lezione ἄρχιος, corretto da Des Places in ἀρχικός. Si potrebbe caso mai pensare ai canali (ὄχετοί) come a “des voies qui font descendre du Dieu au monde le feu nourricier qui contient tout” (Kroll 1894, 34): in *OC* 2.4 des Places i canali di fuoco sono figurati come raggi solari (cfr. anche *OC* 65, 66, 110 des Places); *Syn. H.* 1.306, 2.203, 4.36. Forse nell'oracolo era implicito un richiamo al termine ἄυλος, epiteto caratterizzante la divinità. Nell'oracolo 21 E. (I 8 B.) alla domanda sull'essenza divina, Apollo risponde con una descrizione della divinità come ἀσώματος e ἄυλος (cfr. *Iamb. Myst.* 5.14, 217.8; *Psell. Exp.* 147.23: νόημα πατρικόν εἶδος ἐστὶν ἄυλον καὶ αὐθυπόστατον).

v. 10 ἔρπων εἰλίγδην Il verbo aveva in origine il senso di avanzare (*Alcm.* 89 P. = 58 D². e *Hesych.* α 5986) e nell'accezione tarda assunse il senso di strisciare. Credo che nel nostro caso si alluda all'immagine di *Aion* con un serpente (*LIMC*). L'immagine di *Aion* e del Tempo che striscia è metafora cara a Nonno. Nonno usa l'immagine soprattutto in contesti erotici, e.g. *Dion.* 6.341; 7.328; 16.266; 17.71 e 176, 48.623; per i fiumi, in quanto associati ai serpenti, e.g. *Dion.* 13.323; 23.165 e, ovviamente, per i serpenti

stessi, *Dion.* 15.181; 26.194; 33.275. Cfr. Gigli 1985, 112-121; Lewy 1978², 102 n. 151 e 406 e cfr. Procl. *In Tim.* III, pp. 20.25 Diehl; Golega 1930, 64. In contesti metaforici è impiegata anche per il *nous* (7.267), la parola (45.152), l'ombra (29.169). Nel terzo canto delle *Dionisiache Aion* è rappresentato come strisciante: ἐπεὶ παλινάγρετος ἔρπων / εἰς νέον ἐκ πολιοῖο ῥέει μορφούμενος Αἰών (vv. 255-256). Analogamente χρόνος è strisciante in Nonn. *Dion.* 46.366-67: οἷς χρόνος ἔρπων / ὅπασε πετρήεσσαν ἔχειν ὀφιώδεα μορφήν. Lo strisciare è associato ad *Aion* anche in Io. Gaz. *T.mundi* 1.142-143: ποιμαίνει λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἐλίσσω / καὶ χρόνον εἰς χρόνον ἄλλον ἐρεύγεται ἄσφορος ἔρπων. Con εἰλίγδην, avverbio costruito sul modello dell'eschileo ἐλίγδην (*Pr.* 882), si restituisce l'idea del moto avvolgente e circolare, vorticoso, appartenente a un preciso lessico astronomico (e.g. Ps. Manetho *Apotel.* 63 B (A). In *Orph.* fr. 539.2 Bernabé (fr. 236 Kern) Helios pantocratore οὐρανίας στροφάλιξι περίδρομον αἶεν ἐλίσσω. Cfr. anche *Orph.* fr. 540 Bernabé (fr. 237 Kern), Fetonte. Per il moto circolare cfr. Io. Gaz. *T.mundi* 1.21-22 (ἔλιξ χρόνος); per la forma sferica dell'universo cfr. Procl. *In Tim.* III p. 160 ss. Diehl. Non viene evidentemente inteso da Steuchus che dà l'inesistente εἰλρῦει (1540, III, cap. xv, 67). L'immagine dello strisciare, inoltre, si sposa spesso con quella di un moto elicoidale (Nonn. *Dion.* 18.255-56: σκορπίος αὐτοέλικτον...εἶρπε; 26.194: ἔρπων...μιτρώσας ἐλικηδόν; 33.280-81: ἔρπων...ἔλιξ; Io. Gaz. *T.mundi* 1.143-144 (ἐλίσσω...ἔρπων).

ῥοιζούμενος Il sostantivo ῥοίζος, comunemente usato per il fischio, il sibilo dei dardi, del serpente, del vento, per il suono del mare, per il frullio delle ali o per un moto impetuoso (*LSJ*), trova un impiego tecnico astronomico per indicare il suono emesso dagli astri/pianeti nelle loro rivoluzioni (Ps. Manetho *Apotel.* 2.66; *Iamb. V. Pyth.* 15.65, *Myst.* 3.9, par.119 3; *PGM* 7.884, per Selene; *OC* 107.5 des Places, in rif. alla Luna). Negli oracoli caldaici il verbo ῥοίζω, impiegato per il *nous* del padre che pensa le idee e, nella diatesi medio passiva, per le idee stesse provenienti dall'unica fonte (*OC* 37.1, 9 des Places), è spiegato dai neoplatonici nel senso di ἐκροιζέω (Procl. *In Tim.* I p. 318.13 Diehl; Dam. *In Parm.* III p. 83.10 Westerink). Nel *Commento al Parmenide* 801.30 Cousin, Proclo spiega ῥοιζήσις con πρόοδος (Gigli 1986, 273); in Dam. *In Parm.* II p.42.18 Westerink di Ecate è scritto che ζωογόνον ῥοιζήμα προήσιν. Cfr. Lewy 1978², 110-11, 177 n. 1. In *OC* 146.4 des Places un tipo di epifania divina è determinata da una luce abbondante che si avvolge e sibila intorno alla terra: all'idea del sibilo si accosta quella del movimento avvolgente, come nel nostro passo (φῶς πλαούσιον ἀμφὶ γήνην ῥοιζαῖον ἐλιχθέν). Il verbo è riferito al sibilo del cosmo in Gregorio di Nazianzo

(c. mor. 1.2.11.2 = PG 37.752A; cfr. anche 1.2.11.14-15 = PG 37.753A: τί μ' ὡς τροχὸς ἀμφιέλικτος / ῥοιζηδὸν φορέεις ἀντιπορευόμενον κτλ;).

v. 11 ἀψάμενος Nel nostro passo il verbo alla diatesi medio-passiva significa sia “toccare” che “essere acceso” (*Od.* 9.379; all’attivo con πῦρ: Nonn. *Dion.* 21.235; m.p.: Nonn. *Dion.* 2.320; 6.362; 13.327; 30.96; 34.68; 37.70; 44.182; 48.210). Per il senso di “accendersi” raro e con valore assoluto cfr. *Hdt.* 1.19.1. Grazie alla presenza del verbo successivo la polisemia semantica può essere sciolta dando al verbo il primo significato.

πυρὸς αἰθέριου L’espressione risale a Parmenide I 28 B 8.56 D.-K.: τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ. La presenza del fuoco etereo richiama la gerarchia caldaica tra primo e secondo fuoco derivato (e.g. *OC* 6.2) e, soprattutto, dell’ ἐμπέλασις al fuoco come accostamento al divino (*OC* 121: τῷ πυρὶ γὰρ βρότος ἐμπέλασις θεόθεν φάος ἔξει e 122: τὴν ψυχὴν φέγγουσα πυρὶ). In *OC* si parla di fuoco divino (22.3) e *noeron* (81); i due fuochi si mescolano in *OC* 6.2, 66 des Places. Con “fuoco etereo” si deve intendere “fuoco empireo” dato che, in base alla divisione dei mondi in empireo, etereo e ilico, *Aion* presiede al primo di questi; la sua luce è eterea a causa del suo irradiare attraverso il sole. Cfr. Lewy 1978², 99-105 e 202. Per il “fuoco etereo” cfr. *Parm.* I 28 B 8.56: φλογὸς αἰθέριον πῦρ; *Porphy. II. ἀγαλμ.* 2.1 Bidez: φωτοειδοῦς δὲ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἐν πυρὸς αἰθερίου περιχύσει διάγοντος (per Lewy, 1978², 431 n. 110, si tratta di un commento di Porfirio); *De Regressu* 29.3; *Procl. In Tim.* II p. 144.29 Diehl; Iscrizione di Rufino (*AP* 14.72.11: αἰθερίου τε πυρὸς βιοδότορα ἡγεμονῆα. Cfr. Robert 1971, 607). Artemidoro colloca il “fuoco etereo” tra le principali divinità olimpiche (2.34. cfr. anche *Cic. De Nat. Deor.* 1.13.33). Nel *Dialogus de anima et resurrectione* (PG 46.25A) Gregorio di Nissa nomina il fuoco etereo vicino alla terra; l’espressione ricorre anche in un’omelia di Giovanni di Damascio (*In Sabbatum sanctum* PG 96.908A) in cui Dio è descritto nella sua azione demiurgica: ἐποίησεν...πῦρ αἰθέριον, καὶ ὑδάτων ἄβυσσον.

δαΐσειε τις ἦτορ Steuchus (1540, III 15, 67) restituisce δαισίε e Wolff (1856 n. 5) δείσειε da δαίω. L’aoristo ottativo δαΐσειέ potrebbe derivare da δαίω “accendere” (e.g. *Il.* 18.227), “ardere” (e.g. *Il.* 12.466) o, *sed sine sensu*, da δαίνυμι, δανύω “distribuire” (di cibo). Al medio indica anche il divorare (del fuoco) in *Pind. N.* 9.24; al passivo l’essere divorato (dal fuoco), *Eur. Heracl.* 914. La forma di aoristo primo si ritrova in un oracolo di Hierapolis del III sec. d.C. nel nesso πυρὶ δαΐσαι’. Cfr. Pugliese Carratelli 1963-1964, 351-357; M.L. West, *Oracles of Apollo Kareios: a Revised Text*, “ZPE” (1)

1967, 183-187; Robinson 1981, 296 ss. C17. La formula δαίσειε τις ἦτορ ricorda la clausola omerica δαίεται ἦτορ. Già gli antichi scoliasti trovavano inappropriato considerare il verbo come sinonimo di καίεται dato che τὸ γὰρ καίεται ἐπὶ ἐρώσης (*schol. V ad Od.* 1.48). Eustazio scioglie, pertanto, in questo modo: ὅτι τὸ ἀλλά μοι ἀμφ' Ὀδυσῆϊ δαίφρονι δαίεται ἦτορ, ἀντὶ τοῦ μερίζεται, ὃ περ καὶ μερμηρίζειν λέγεται, τὸ δε εἰπεῖν καίεται μοι τὸ ἦτορ, ἀνοίκειον τῇ Ἀθηνᾶ κατὰ τοὺς παλαιούς. ἐρῶντος γάρ φασι προσώπου ὁ τοιοῦτος λόγος ἐστὶ (*Comm. ad Od.* I 16.21 Stallbaum). La sovrapposizione tra i due verbi è provata anche dal lessico di Esichio che glossa δαίεται con: διαμερίζεται. Καίεται [αἰσχύνεται]. Διχάζεται. Macrobio stesso scioglie, sulla base di Posidonio *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων*, l'etimologia demoni / δαήμονες, in quanto *ex aetheria substantia parte atque divisa qualitas illis est, sive ἀπὸ τοῦ δαιομένου id est καιομένου, seu ἀπὸ τοῦ δαιομένου hoc est μερίζομένου* (1.23.7). Ancora, in *Jul. Or.* 7.16.35 ss. (222 A-B) si tratta dello *σπαραγμός* di Dioniso e dell'unione divina. Credo che nel nostro testo vi fosse un tipico *pun on words* oracolare (Lewy 1978², 84 n.65 e 85 n.70), per cui il verbo, data la sottesa eco omerica, includesse in sé l'idea della divisione giocando su un'ambiguità semantica (cfr. parafrasi *infra*).

v. 12 οὐ γὰρ ἔχει δαίην L'*hapax* δαίην dei codd. è stato corretto da molti edd. in δαίειν, ma credo che possa essere lasciato nella sua forma trādita (nell'oracolo si trovano altri due *hapax*, v. 8, 12).

ἄζηχει ἐν μελεδηθμῶ L'epiteto ἀζηχής, di stampo omerico, veniva usato nel senso di “senza pausa” (*Od.* 18.3), “tenace-duro” (*Il.* 15.25. Si veda anche *H. Cer.* 2.468; *AP* 2.99), “rumoroso” (*Il.* 15.658; 17.740). Lo scolio T all'*Iliade* 4.435 scioglie con ἀκατάπαυστος, lo scolio V a *Od.* 18.3 chiosa con διηνεκὲς, ἀδιάλειπτον; Eust. dà: ἀζηχῶς δὲ τὸ ἀδιεχθῶς εἴτουν συνεχῶς, ὡς ἀλλαχοῦ ἐγράφη. Οἱ δὲ παλαιοὶ λέγουσι καὶ ὅτι ἀζηχῶς δεινὸν, μέγα, συνεχῶς, ἀδιάλειπτον, μεγαλόφωνον. Εἴρηται δὲ παρ'αὐτοῖς τὸ μεγαλόφωνον διὰ τὸ πρὸ τούτων ῥηθῆναι, ἀζηχῶς μεμακυῖαι (*Comm. ad Il.* I 782.17 van der Valk). Μελεδηθμός è *hapax legomenon*, probabilmente formato sul verbo μελεδαίνω (Hesych. μ 667 s.v. μελεδαίνει φροντίζει. Per la formazione del lemma cfr. Wolff 1856, 233 n. 6.). Steuchus traduce con *sed placida combustione* (1540, III, cap. xv, 67).

v. 13 αἰὼν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνυται L'espressione αἰὼν αἰώνεσσ' ricorda la descrizione di *Aion* in Giovanni di Gaza come καὶ χρόνον εἰς χρόνον ἄλλον ἐρεύγεται

(*T.mundi* 1.143). Cfr. Lewy 1978², 152 n. 315. L'idea della mescolanza riecheggia il processo demiurgico, di matrice platonica, di unione e miscela d'Identico-indivisibile e Diverso-divisibile (*Tim.* 35A-C. In Ps. Arist. *Mu.* 5.396 a 3355 è la miscela di elementi opposti ordinati da *dynamis* armonica; *Aion* è *dynamis* del dio in *CH* 11.3 148.8). *Aion* ha il potere di tenere insieme le cose in *CH* 11.5.149.3. In *OC* 6.2 des Places, Ecate (Anima del mondo) separa il primo e il secondo fuoco che hanno fretta di mescolarsi; in *OC* 66 des Places, si tratta del mescolarsi dei canali (raggi solari) del fuoco imperituro (si tratta del fuoco solare e intelligibile). Cfr. Lewy 1978², 79-83. Un'espressione simile alla nostra si trova in *PGM* 4.2197: ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶς ὁ κοσμοκράτωρ, Ῥᾶ, Πᾶν. In un altro papiro magico (12.243) si trova la domanda: τίς δὲ Αἰὼν Αἰ<ῶ>να τρέφων Αἰῶσιν ἀνάσσει; εἶς θεὸς ἀθάνατος. Per il comune afflato religioso di questo passo dei *PGM* e il nostro testo cfr. Sfameni Gasparro 2003, 122. In *PGM* 4.115 è invocato ὁ ἐὸς τῶν Αἰώνων; in 4.1167 τὸν ἕνα μάκαρα τῶν Αἰώνων. Per *Aion* nei *PGM* cfr. Festugière 1990², IV 182 ss.

v. 14 αὐτοφυής L'epiteto αὐτοφυής, indicante l'autogenerazione della divinità, è diffuso nell'*imagerie* tardo-antica di matrice tipicamente egizia e ricorre in testi gnostico-ermetici, in inni cristiani, in testi magici e nella poesia oracolare, insieme ad altri sinonimi (cfr. *infra*). Cfr. Lane Fox 2006 (tr. it.), 170; Cfr. Versnel 1990, 227-229; Norden 2002 (tr. it.), 298; Accorinti 2004, 181 n. 53. L'epiteto è utilizzato sin da Euripide (fr. 593.1 Nauck) ed è adottato in area gnostica (*Cod. Bruc.* 1.335.11 Schmidt; *Hipp. Ref.* 6.30, 239.13 Marcovich *et al.*), nell'innologia orfica per Helios (*Orph. H.* 8.3) e per Eracle (*Orph. H.* 12.9), nella sfera oracolare per dio e.g. *Or. Sib.* 3.12), nei papiri magici per la Natura (*H. mag.* 23.14 Pr.), Selene (*PGM* 4.214), Apollo (*PGM* 1.310). Cfr. anche *Visio Dor.* 11 (P.Bodmer 29). Cfr. West 1983, 231 n. 9 che restituisce *Aion* come ultima parola del v. 10 dell'inno orfico 8.3. In Nonno l'epiteto è impiegato, quasi sempre in posizione iniziale di verso, come nel nostro caso, in scene di prodigi dionisiaci in Nonno (cfr. anche *Par.* 1.3: αὐτόφυτος. Cfr. Fayant 2000, 127, a *Dion.* 47.17); così viene chiamato anche un eone gnostico (e.g. Thdt. *Haer. fab. comp.* 1.7 = *PG* 83.353C). Cfr. K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart 1932, 28; D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995 = Louvain Theological and Pastoral Monographs, 19). Si vedano *Visio Dor.* 12 (Livrea 1998, 95); Plot. *Enn.* 6.5.1 e Clem. Al. *Strom.* 5.14.114. Cfr. De Stefani 2000, 107.

L'autogenerazione è rapportata ad *Aion* in Nonn. *Dion.* 7.73 (αὐτόσπορε) e in Io. *Gaz. T.mundi* 1.137 (αὐτόσπορος). *Aion* è detto αὐτοφυής nell'iscrizione di Eleusi (*Syll.*³ 1125. Cfr. Foucher 1996, 6); cfr. *PGM* 4.943 αὐτογέννητον (cfr. Chuvin 1992, 171). L'autogenerazione degli dèi è espressa, solitamente, con aggettivi appartenenti alla categoria teogonica (Terzaghi 1939 a *Syn. H.* 4.1; Seng 1996, 56-57) composti per lo più dal prefisso αὐτο- quali αὐτολόχευτος (*PGM* 4.459; Nonn. *Dion.* 4.427, 8.87, 13.174, 29.262, 37.68, 40.536, 41.52, 48.728; *Or. Sib.* 1.20; *Syn. H.* 4.1; *Theos.* 46.382 E. = I 42.329 B.; *Epiph. Pan.* 1.287.11 Holl; Ps. Did. *De Trin.* 3.2.9 = *PG* 39.792A), ἀλόχευτος (in Nonn. *Dion.* 8.87; *Par.* 19.145 è il Cristo, in Colluth. 183 Atena; *Syn. H.* 9.54; *Theos.* 21.187 E. = 18.163 B.; cfr. anche riferito a Bromio il graffito di Dura Europos *IG Bulg.* I 228 (cfr. Porter 1948, 27-41), αὐτογέννητος (*Or. Sib.* 8.429), αὐτογενής (*Orph. fr.* 377.8 Bernabé = fr. 245.8 Kern; *Theos.* 56.479 E. = II 3.26 B.; *Theophil. Ad Autolyc.* 2.36.10: εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης ἀγέννητος; *Theoph. Ad Autolyc.* 2.36.20: αὐτογενής, ἀγέννητος κτλ), αὐτόγονος (Nonn. *Dion.* 9.157 e *Par.* 2.65, 3.35. Cfr. Livrea 2000, 245-246), αὐτοφανής (*Theos.* 21.187 E. = I 18.163 B.), αὐτοτόκος (Nonn. *Dion.* 8.81, 9.210, 27.62), αὐτόσσυτος (*H. mag.* 21.25 Pr., *Syn. H.* 9.52), αὐτοτέλεστος (Nonn. *Par.* 1.39; *Claud. A.P.* 1.19.6), αὐτόσπορος (Nonn. *Dion.* 40.396, *Theos.* 42.355 E. = I 38.303 B.), αὐτογένεθλος (*Porph. De Phil.* fr. 324.12 Smith = p. 141.136 Wolff; *Theos.* 42.355 E. = I 38.303 B., *Ibid.* 48.397 E. = I 44.344 B. Cfr. *infra* commento ad oracolo 42.355 E. = I 38.303 B.), αὐτοπάτωρ (*Ael. Arist. Or.* 43.9; *Syn. H.* 1.146, 3.145; *Orph. H.* 10.10 (cfr. Ricciardelli 2006², 274); Ps. Did. *De Trin.* 2.5.9 = *PG* 39.493D: ὡς καὶ παρὰ τοῖς ἔξω λέγεται· εἷς θεὸς αὐτοπάτωρ, ἐξ οὗ τάδε πάντα γέγοντο), αὐτομήτωρ (cfr. *supra* p. 186, commento *Theos.* 13.106 = I 2.14 B.); *Lact. Div. Inst.* 4.8.5 e 13.2). Per il prefisso αὐτο- cfr. Festugière 1990², IV 194 n. 15; Lightfoot 2007, 331 e 536. Per il prefisso nella teologia cristiana dei primordi cfr. Grant 1968. L'idea del dio autogenerato, tratto di probabile ascendenza egizia, venne adottato a partire dal II sec. d.C. nei testi gnostici, nella poesia orfica, cristiana e nelle teosofie tardo-antiche e appartiene, come ha evidenziato Agosti, alla “*koiné* poetico-teologica tardo antica” (Agosti 2003, 429. Cfr. anche Lilla 1982-1987, 212; Versnel 1990, 227-229). Per una dettagliata analisi del motivo cfr. J. Whittaker, *The historical background of Proclus αὐθυποστάτα* in (ed. H. Dorrie) *De Jamblique a Proclus: Vandoeuvres, Geneve, 26-31 aout (neuf exposes suivis de discussions par Bent Dalgaard Larsen et al.; avec la participation de Fernand Brunner)*, Genève 1975, 193-230 e, per l'ambito gnostico, Id., *Self-generating principles in second-century*

gnostic systems, in (ed. Bentley Layton) *The rediscovery of gnosticism: proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. I (*The school of Valentinus*) Leiden 1980, 176-193. Il concetto non presenta, secondo Livrea, che rimanda a Iamb. *Myst.* 8.2.5, “apprezzabili differenze in ambito pagano e cristiano” (2000, 246). Per l’autogenerazione di Dio cfr. anche Io. Dam. *Sermo in annuntiationem Mariae*, PG 96.653A (καίροις, ὧ Κυρία Θεοτόκε, δι’ ἧς ἡμῖν γεννᾶται αὐτογένεθλιος, καὶ φύεται ὁ αὐτοφυῆς κτλ); *Oratio in Sabbatum sanctum* 4.26-28: μόνῳ γὰρ τῷ Πατρὶ τὸ ἀγέννητον, Μόνῳ τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀνάρχως καὶ αἰδίως γεγεννησθαι καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι ἀχρόνως καὶ αἰδίως μόνῳ τῷ Πνεύματι μόνῳ). Nel commentare i nostri tre versi oracolari e altri due oracoli apollinei Lattanzio rimarca l’autogenerazione come tratto divino: ...*ideoque ab Apolline αὐτοφυῆς, a Sibylla αὐτογενῆς et ἀγέννητος et ἀποίητος nominatur*” (*Div. Inst.* 1.7.13).

ἀδίδακτος L’epiteto si trova riferito a una divinità in *PGM* 3.222 (Helios) ed è ampiamente usato da Nonno (*e.g. Dion.* 38.323, Fetonte). Per i cristiani è tratto caratteristico di Dio (*e.g. Ps. Did. De Trin.* 3.31 = *PG* 39.957B) e di Cristo (Cyr. Al. *Comm. in Lucam*, *PG* 72.672A). Cfr. Robert 1971, 613. Un epiteto analogo, specchio di una teologia negativa, è αὐτοδίδακτος, usato da Nonno per Dioniso (*Dion.* 12.197) e per Cristo (*Par.* 2.119, 6.58). Cfr. Livrea 2000, 311-312 a *Par.* 2.119; Busine 2005, 206.

ἀμήτωρ Bean (1971) non trova paralleli diretti, ma pensa al senso incluso in αὐτοφυῆς. L’epiteto, noto sin dalla tragedia (Soph. *El.* 1154; Eur. *Ion* 109) si trova in riferimento, ad esempio, a divinità prive di madre come Atena (*e.g. Nonn. Dion.* 22.312), al Primo Principio (Gal. 9.934 Kuhn), alla Madre degli Dèi (Jul. *Or.* 166 A-B). L’epiteto è stato impiegato anche da Filone in riferimento all’Ebdomade paragonata dai Pitagorici ad Atena, priva di madre (*e.g. De op. mundi* 100.3). In *Dion.* 41.52 ss. la Natura (Φύσις) è detta αὐτογένεθλος...ἀπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ in una sequenza di epiteti connotanti la divinità che si ritrova praticamente analoga in un oracolo pagano attestato da Gregorio di Nazianzo in *c. quae spectant ad alios* 2.2.7.254 (*PG* 37.1571A): αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος (riadattamento di un oracolo apollineo. Cfr. Cameron 1969, 240-241). In un oracolo della Pizia, inciso nel tempio di Menfi, in risposta a una domanda del Faraone Petissonios su chi fosse il primo tra gli dèi e il Grande Dio d’Israele, la Pizia aveva risposto che dio è “ingenerato e tre volte benedetto” e che gli altri dèi “appartengono a una piccola parte di angeli”: ἔστι κατ’ οὐρανοῖο μεγάλοιο βεβηκὸς φλογὸς ὑπερβάλλον αἴθριον, ἀέναον, ἀθάνατον πῦρ, ὃ τρέμει πᾶν, οὐρανός, γαῖά τε καὶ θάλασσα, ταρτάριοί τε βύθιοι, δαίμονες ἐρρίγησαν.

Οὗτος ὁ θεὸς αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ (in Cedr. i due epiteti sono invertiti), πατήρ, υἱὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ τρισόλβιος, εἰς μικρὸν δὲ μέρος ἀγγέλων ὑμεῖς (in Cedren o c'è ἡμεῖς), μαθὼν ἄπιθι σιγῶν (Io. Mal. *Chron.* 3.13.58 Thurn = pp. 62-63 Dindorf, da cui dipende Cedren. *Comp. hist.* 1.74.7 Bekker = PG 121, col.104). La versione di Malala nel cod. *Par. gr.* 1336 (3.13.51 ss. Thurn = 65-66 Dindorf) presenta alcune varianti formali: ἔσται κατ' οὐρανοῖο μέγαλοιο βεβηκῶς φλογὸς ὑπερβάλλον αἰθέριον, ἀέναον, ἀθάνατον πῦρ, ὃν τρέμει πᾶς οὐρανός, γαῖά τε καὶ θάλασσα, ταρτάρου βυθός, δαίμονες ἐρράγησαν. Οὗτος ὁ Θεὸς αὐτοπάτωρ πατήρ, υἱὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ τρισόλβιος, εἰς μικρὸν δὲ μέρος ἀγγέλων ἡμεῖς, μαθὼν ἄπιθι σιγῶν. Cfr. anche le versioni siriane Syr A 6 e Syr C 7 (Brock 1984, 87). Per l'associazione tra quest'oracolo e il nostro cfr. Fontenrose 1988, 224. Per lo *status* della divinità come ingenerata si vedano gli epiteti ἄσπορος (e.g. Nonn. *Dion.* 9.229), ἀλόχευτος (e.g. Syn. *H.* 9.54; è riferito a Cristo in Nonn. *Par.* 19.145), ἀπάτωρ (*Orph. H.* 10.10 e Nonn. *Dion.* 41.53, per la Natura; Syn. *H.* 1.146). Presso gli scrittori cristiani l'essere ἀμήτωρ è designazione di Dio (e.g. Thdt. *Intrepr. epist. ad Hebr. cap. vi* 7.3, PG 82.724C) e di Cristo (e.g. Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.9.40 = PG 37.459A; Lact. *Div. Inst.* 4.22: Cristo è *in prima enim nativitate spiritali ἀμήτωρ ... in secunda vero carnali ἀπάτωρ ...*).

ἀστυφέλικτος Altro *bouche-trou* della *koiné* lessicale tardo-antica. Cfr. Robert 1971, 611. L'epiteto è riferito ad Apollo già in Call. *H.* 4.26 (...θεὸς δ' αἰεὶ ἀστυφέλικτος) e poi in *Epigr. Gr.* 540.3 Kaibel (Ἄιδης), ad Asteria in Nonn. *Dion.* 33.340. Per la stabilità divina si impiega spesso l'epiteto ἔμπεδος (e.g. Syn. *H.* 9.54). Così è detto il corpo di Zeus in un frammento orfico, *apud* Eus. *PE* 3.101 A (*Orph.* fr. 243.22 B. = fr. 168.22 K.: σῶμα δὲ οἱ περιφεγγὲς ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον); Eracle in *Orph. H.* 12.13; *Helios* in *PGM* 2.90 e in Procl. *H.* 1.15; Lact. *Div. Inst.* 6.25.14: *ut idem (Deus) sit semper stabilis et immutabilis et inconcussus*. In particolare l'oracolo pagano riportato dallo Pseudo Didimo *De Trin.* 3.2 (PG 39.788A), in cui si trovano gli epiteti ἀστυφέλικτος e αὐτογένεθλος (cfr. *infra* p. 466 ss. commento 42 E. = I 38 B.), ha tratti simili a questi versi. Così anche in Ps. Did *De Trin.* 3.18 (PG 39.888A) si ha:

Ἀθάνατος δὲ Θεὸς πανυπέρτατος αἰθέρι ναίων,
Ἄφθιτος, ἀστυφέλικτος, αἰδῖος, αἰὲν ὅμοιος.

Cfr. Lobeck 1829, I 439 e 722; Moreschini 2012. L'aggettivo ἀστυφέλικτος, formato da α privativa e στυφελίζω "percuotere", indica qualcosa che non crolla, una cosa salda,

fissa, sicura (Hesych. α 7933). Questo verso è stato omissso nella parafrasi in calce al testo.

v. 15 οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος Sul motivo del nome non contenuto nel cosmo cfr. *Theos. min.* ω₂, χ₁ (τοὔνομα μὴ χωρῶν ἐν κόσμῳ). Il verso si trova uguale in Lattanzio, mentre l'iscrizione di Enoanda riporta: οὔνομα μὴ χωρῶν, πολύονυμος richiamando il paradosso di Eraclito (*apud* Hippol. *Ref. Haer.* 9.9). La polionimia divina, percepita come tratto pagano, dovette probabilmente essere stata omissa nella fonte forse già cristianeggiante (e banalizzante) a cui hanno attinto Lattanzio e *Theos*. In ogni caso la polionimia non è un tratto solo tipicamente pagano, ma risale al giudaismo ellenizzato e viene in parte adottato da alcuni padri della chiesa. Cfr. M. Simon, *Anonymat et polyonimie divins dans l'Antiquité tardive*, AAvv, *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 503-520; Busine 2005, 413. La polionimia della divinità serve per evitare omissioni che potrebbero compromettere il favore divino in un atteggiamento caratterizzante l'innologia, soprattutto di tipo magico (così viene definito un inno portentoso in Nonn. *Dion.* 17.374). Su questo tema cfr. Furley-Bremer, 2001, I 52-53 n. 158. A proposito di Zeus, Senofonte scriveva: Ζεὺς, ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι, πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει (*Symp.* 8 9). Cfr. Ps. Arist. *Mu.* 7.401A: εἷς δὲ ὄν πολυώνυμός ἐστι (...) Κρόνου δὲ παῖς καὶ χρόνου λέγεται, διήκων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα. L'epiteto si trova riferito ad Ade-Plutone (*h. Cer.* 2.18, 32), a Bacco (*Soph. Ant.* 1115, *Orph. H.* 42.2, 45.2, 50.2), ad Adone (*Orph. H.* 56.1), ad Artemide *Prothyraia* (*Orph. H.* 2.1), ad Artemide (*e.g.* Aristoph. *Th.* 320, *Orph. H.* 36.1), a Selene (Nonn. *Dion.* 44.193), a *Peitho* (*Orph. H.* 10.13), a Pan (*Orph. H.* 11.10), a Era (*Orph. H.* 16.9), alla Madre degli Dèi, Rea (*Orph. H.* 27.4), a Demetra (*Orph. H.* 40.1, 41.1), a Eubuleo (*Orph. H.* 59.2), alle Moire (*Orph. H.* 59.2). Call. *H.* 3.7 (Artemide), ad Arsinoe (*Theoc. Id.* 15.109), a Fetonte (Nonn. *Dion.* 40.400). Nel frammento orfico 540 Bernabé (fr. 237 Kern) ai vv. 8-9, *Phanes*-Dioniso cambia nome a seconda del mutare del tempo. Cfr. Robert 1971, 612; Ricciardelli 2006², XXXIII-XXXIV. Per il concetto *innomen-omninomen* si veda Festugière 1990², IV 64-67. Sull'anonimia divina cfr. Lact. *Div. Inst.* I 6 5. Sull'indicibilità della statua di *Aion* vedi Dam. *V. Isidorii* fr. 174.6 Zintzen: τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος. Per il *nomen* di dio come *arcanum* la cui conoscenza può procurare, come nel caso di Endimione, la morte cfr. *Or. Sib.* 3.11.18; 1.141-145.

ἐν πυρὶ ναίων Ingegnosa, ma non necessaria, la correzione di Sedulius ἔμπυρος αἰών, già in codd. PV di Lact. L'espressione ricorda il sintagma omerico, in posizione finale

di verso, αἰθέρι ναίων (*Il.* 2.412, 4.166; *Od.* 15.523). Una formula analoga, per la posizione metrica e per il contesto, ricorre anche in *Or. Sib.* 3.11-12: εἷς θεός ἐστὶ μόναρχος ἀθέσφατος αἰθέρι ναίων / αὐτοφυῆς ἀόρατος ὄρων μόνος αὐτὸς ἅπαντα (e *Ibid.* 2.27, 177; 3.81; 5.298; 11.311; 12.132; 14.10) Cfr. anche Ps. Did. *De Trin.* 3.18 (*PG* 39.888A): αἰθέρι ναίων. Un'espressione affine alla clausola omerica, αἰθέρα αἰών, è attestata in un oracolo sibillino riportato da Lact. *De ira dei* 23.35 (codd. Αἰθέραν αἰών). Si veda anche Nonno Dion. 2.568; 8.133, 164; 10.134; 13.34; 20.94 (αἰθέρα ναίειν) e 13.28 (αἰθέρα ναίειν).

v. 16 μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς Gli angeli potrebbero indicare in questo caso o gli altri dèi o gli uomini stessi. Nel primo senso ricorre spesso in Plutarco seguace, com'è noto, di una certa demonologia. Gli dèi oracolari sono considerati demoni e ministri divini (e.g. *De def. orac.* 39.431 E; Apul. *De deo Socr.* 16, 24, 20). L'angelologia neoplatonica era stata introdotta e promossa da Porfirio, il quale collocava gli angeli tra gli dèi e i demoni. Gli angeli erano considerati talmente simili agli dèi da essere spesso chiamati dèi (*De regressu animae* fr. 2 Bidez). All'interrogativo di Porfirio sulla differenza tra la presenza di un angelo e quella di un dio e di un demone (*Aneb.* 10), Giamblico dava nel *De Mysteriis* (2.2 ss.) una risposta in cui si chiariva in che modo si potessero distinguere dèi, angeli, demoni ed eroi. Simile distinzione ricorre anche in Proclo (*In Tim.* I p. 77.9 e II p. 112.20-21 Diehl) che sottolineava come il nome di angeli non appartesse alla sola teosofia barbarica, ma risalisse già al *Cratilo* platonico (*In Remp.* 2.255 21 Kroll). In Filone gli angeli venivano assimilati ai demoni greci e come quelli erano sia buoni che cattivi (*De Gig.* 2 6 e ss.). Una simile divisione tra angeli si trova anche in Cornelio Labeone (in Aust. *civ.* 9.19). Per l'angelologia medio e neoplatonica cfr. Cline 2011, 24 ss. Cfr. *infra*, p. 332, oracolo (I 24 B.).

Parafrasi (T)

Il **v. 1** è così parafrasato: ἔστι, φησί, πῦρ ὑπεράνω τῆς κοιλότητος τοῦ οὐρανοῦ. Nel frammento successivo il termine va scritto unito. Cfr. il commento all'oracolo 15 E. (I 4 B.). Il fatto che nel frammento successivo si ritrovi l'identico *incipit* nella stessa sede metrica intesa come un'unica parola è prova non della lezione originaria, ma dell'interpretazione del copista di T che evidentemente pensava a priori

all'immagine platonica. In questo commento ὑπεράνω chiosa evidentemente ὑπέρ richiamando in sé anche il valore dell'avverbio καθύπερθε, mentre τῆς κοιλότητος τοῦ οὐράνου chiosa οὐρανίου κύτεος. Non stupisce che il commentatore chiosi il termine con κοιλότης evidentemente riecheggiando un'associazione già eschilea: *Th.* 495.

v. 2 ἄπειρον chiosa sia ἄπλετος sia ἀπειρέσιος (Hesych., Suda s.v. ἀπειρέσια) che αἰών, mentre l'avverbio διηλεκῶς restituisce ulteriormente l'idea di continuità temporale (Hesych. δ 1751). Per la scelta del verbo ὑπάρχον cfr. *infra* valore filosofico p. 190. L'omissione da parte del commentatore della designazione di *Aion* come divinità (si parla genericamente del fuoco, πῦρ, chiosa di φλογμός) credo che sia dovuta a una sovrastruttura platonica. Sulla base del *Timeo* 37D era, infatti, impossibile dotare *Aion* di aspetti quali la mutabilità e la mobilità, tanto che già un fine commentatore neoplatonico quale Proclo nel descrivere il *Chronos* caldaico eterno e dal moto vorticoso non nomina mai *Aion* onde evitare possibili aporie con il pensiero platonico.

v. 3 La formula omerizzante ἐνὶ μακάρεσσιν, forse sentita come troppo pagana, viene sostituita con **ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι**. Il commentatore preferisce sostituire il termine ἀμήχανος con un'espressione più diffusa in riferimento alla divinità **μηδὲ (...) θεωρητόν** che ricorda l'epiteto ἀθεώρητος, *invisibilis*. Nell'orazione 8 *De beatitudinibus*, Gregorio di Nissa rimarcava, sulla base di *Exod.* 32.20 (PG 44.1264A), il motivo dell'impossibilità di vedere Dio (αἰώνιος ζωὴ τὸ ἰδεῖν ἔστι τὸν θεόν. Τοῦτο δὲ ἀμηχάνον κτλ). Cfr. anche *PGM* 13.72. Il motivo è ampiamente attestato negli autori cristiani (e.g. Gr. Naz. *Quid sit, ad imaginem dei etc.* PG 44.1341B, Eus. *Comm. in Ps.*, PG 23.1228A, Epiph. (*Homilia ii in Sabbato magno*, PG 43.449D; Io. Chrys. *In s. Romanum martyr.* PG 50.616A). Epifanio (*Tract. de num. myst.* 1.2, PG 43.508A) lo impiega anche per la fede in Dio come πρᾶγμα ἀθεώρητον e Atanasio usa l'epiteto per l'abisso dei giudizi divini in quanto non scrutabile (*Exp. In Ps.*, PG 27.176A). Credo tuttavia che un passo davvero illuminante per la comprensione di questa scelta lessicale possa derivare da una delle *Quaestiones aliae* attribuite ad Atanasio (PG 28.773), costituite da una serie di domande (ἐρώτησις) seguite da una risposta (ἀπόκρισις). Alla prima *quaestio* τί ἔστι θεός; che suona incredibilmente vicina alla domanda del nostro cappello introduttivo e che rispecchia un certo *milieu* culturale, la risposta recita: Θεός ἔστιν οὐσία νοερά ἀθεώρητός τε καὶ ἀνερμήνευτος. Θεός ἔστι πνεῦμα ἄυλον, ὀφθαλμὸς ἀκοίμητος, καὶ νοῦς ἀκίνητος. Θεός ἔστιν οὐσία δημιουργικὴ πάντων τῶν ἀοράτων καὶ ὄρωμένων κτισμάτων. La seconda domanda καὶ διὰ τί λέγεται Θεός ὁ θεός; viene risolta con un rimando della parola Θεός all'etimologia da θεωρεῖν in quanto θεατῆς πάντων e

da θέειν in quanto ἀεὶ πανταχοῦ πάρεστι. La terza domanda καὶ πόσοι θεοὶ εἰσιν; ottiene come risposta: εἷς Θεὸς τῶν Θεῶν, καὶ Κύριος τῶν κυριευόντων, καὶ πλὴν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἄλλος. Λέγονται δὲ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι κατὰ χάριν· ὡς τό· Ἐγὼ εἶπα, θεοὶ ἐστε, καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες (= *Psal.* 81.6). Un altro epiteto ampiamente usato indicante l'invisibilità divina è ἀόρατος (e.g. nel pensiero gnostico: Orig. *Comm. in Ioa.* 13.25). Nel commento ai vv. 5-8 l'intervento dell'autore si manifesta nell'espressione cristianeggiante τοῖς λεγομένοις θεοῖς ricorrente anche nel cappello introduttivo all'oracolo 34 E. (I 31 B.). Cfr. Busine 2005, 416. L'aggiunta della parola ἄγνωστος, richiama, come il successivo riferimento al fuoco noetico, una matrice neoplatonica. Per il fuoco noetico cfr. Iamb. *Myst.* 3.31, 179 8; Clem. Al. *Paed.* 2.10 e *Theos.* 17 E. = I 5 B. (parafrasi a 16 E. = I 6 B.). Il fuoco è νοερός in Hippol. *Ref.* 1.3 su Emped. I 31 A 31.4 (p. 289) D.-K.; Iscrizione di Lindos su fuoco noetico (n. 456. Cfr. Robert 1977, 613); *OC* 37.4 e 81.1 des Places. Per il πῦρ νοερόν, concetto di matrice stoica, cfr. Zeller 1919⁶, III.1⁴ pp. 139.4; 144.1; 145.1; 147.1-3; 147.1-3; 188-189. Per Dio-padre ignoto si veda Sinesio, *H.* 4 (2) 226, Mart. Cap. *De nupt.* 2.185; Proclo stesso si riferisce all'inconoscibilità di Dio (e.g. *Inst. Theol.* 162 Dodds). Nella parafrasi al v. 9 αὐτοῦ si riferisce a πυρσοῖο θεοῦ, ovvero al padre, fuoco noetico, di cui *Aion* è canale. Pertanto si deve accettare il genitivo θεοῦ di v: eccelso canale di un dio di fuoco.

Il v. 9 è parafrasato con διὰ τοῦτο δῶ, φησί, πᾶσι φοβερόν ἐστι ἐκεῖνο τὸ πῦρ, διότι ὁ μακρότατος αὐτοῦ ἀυλῶν. Il motivo della paura, assente nel nostro testo, ha indotto a ipotizzare una lacuna (Livrea 1998, 92 n. 4). Per quanto l'ipotesi sia di per sé suggestiva, occorre considerare da una parte che l'idea di "immensità" era associata, come si constata nei citati passi nonniani, a personaggi spaventosi, dall'altra che spesso il commento in calce al testo non è parafrasi perfetta, ma manipolata tramite aggiunte ed omissioni. Lo scioglimento dell'epiteto περιμήκετος in μακρότατος ricorda il menzionato passo iliadico (14.287: εἰς ἐλάτην ἀνάβας περιμήκετον, ἦ τότ' ἐν Ἴδη / μακροτάτη πεφυῖα κτλ), mentre con ἐκεῖνο τὸ πῦρ ci si riferisce al πῦρ ὑπεράνω e con il genitivo αὐτοῦ al fuoco noetico precedentemente menzionato, ovvero al padre (cfr. commento al testo). Il successivo ἢ κατ' εὐθειαν... ὄρμη richiama sia l'idea dell' ἀταρπιτός come strada dritta (*E.M.* ἀταρπός: ἡ εὐθεῖα ὁδός) del v. 7 che di περιμήκετος, epiteto che oltre a connotare qualcosa di elevato (come gli alberi) e lungo, poteva designare qualcosa di diritto, esteso. L'immagine della strada dritta in senso etico ricorre in *Or. Sib.* 3.9 nella formula εὐθειαν ἀταρπόν. Nel canto 24.69 delle *Dionisiache* il Laurenziano riporta la lezione περιμήκετον ὄρμήν (Keydell correggeva in

περιμήκεια μορφήν, ma già Vian aveva dei dubbi al proposito (1994 267 a *Dion.* 24-69-74). Se si salva la lezione di L intendendo con il nesso uno “slancio in avanti, dritto”, la chiosa di περιμήκετος con κατ’ εὐθείαν riferito allo slancio risulta meno stravagante. L’ipotesi è ulteriormente avallata da due asserzioni di Zenone, attestate in Ezio. Nella prima è detto: Ζήνων ἔφασκε τὸ πῦρ κάτ’ εὐθείαν κινεῖσθαι (*Aetius Plac.* 1.14.6 = Diels *DG* p. 313b 1 = fr. 101, p. 28 von Arnim), dalla seconda sappiamo che Zenone sosteneva che il fuoco terrestre procedeva lungo linee rette, mentre quello etereo si muove in senso circolare: καὶ τὸ περιγέειον φῶς κάθ’ εὐθείαν, τὸ δ’ αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται (*Aetius Plac.* 1.12.4 = Diels *DG* p. 311b 9 = fr. 101, p. 28 von Arnim). Ora mi sembra assai verosimile che il commentatore avesse in mente una simile concezione stoica, pur senza avere differenziato i due fuochi, dato che subito dopo si riferisce a un moto μετὰ συστροφῆς. Poiché quest’ultima espressione, chiosa di εἰλίγδην, unita alla precedente ricorda il passo di Zenone, si potrebbe avanzare l’ipotesi che εἰτ sia da intendere non tanto come εἶτα di T né come εἶτα (Buresch, Erbse) quanto come εἶτε seguito da un altro εἶτε* caduto. Da notare che il riferimento ad ἔρπων è omissa nella parafrasi forse in quanto connesso con il serpente, simbolo negativo per antonomasia. Infine il verbo ῥοιζούμενος, chiosato con μετὰ...ἤχου γίνεται, è incluso anche nell’espressione ὄξεῖα ὀρμή, intendendosi con l’aggettivo sia uno slancio acuto che il suono stesso. La chiosa di ῥοίζος con ἤχος e con ὀρμή è, d’altro canto, ampiamente attestata (*Hesych.* p 426.; *E.M. s.v.* ῥοίζος). L’epiteto ὄξεῖα potrebbe riecheggiare l’idea del suono dei dardi detto ῥοίζος, ἐπὶ μὲν τοῦ ταχέος καὶ κούφου κτλ (*schol.* 361 c¹ c² ad *Il.* 16.361). In Nonno l’epiteto ha accanto al valore di “acuto/penetrante”, come nella clausola finale ὄξεῖ ῥοίζῳ assunta da *Ap. Rh.* 2.1251 (cfr. anche *Nonn. Dion.* 2.407; 3.27; 47.10; 34.284), quello di “veloce”. Per l’anfibologia cfr. Livrea 1989, 120. Il commentatore unisce, pertanto, all’idea dello slancio e del suono, inclusa nel sostantivo, l’epiteto che si riferisce alla velocità e all’acutezza della rotazione stessa.

v. 11 Si dice genericamente οὐτινος πυρὸς ὁ ἀψάμενος estendendo in tale modo il paradosso del fuoco che non brucia (cfr. *infra*) a qualsivoglia fuoco con l’omissione della connotazione del fuoco come etereo, presente nel testo. L’espressione πυρὸς αἰθερίου viene sciolta con πυρός e si riferisce al fuoco noetico appena nominato. La confusione tra δαίω e δαίομαι, probabilmente biunivoca, indusse il commentatore a chiosare l’espressione δαίσειέ τις ἦτορ con οὐκέτι μερίσειε τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πρὸς τὰ αἰσθητά con δαίω come equipollente a δαίομαι.

Il v. 12 è chiosato con οὐ γὰρ ἔχει μερισμὸν ἐκεῖνο τὸ πῦρ. Il motivo della divisione caratterizzante il livello estetico ed esclusa a livello noetico ricorre già in Platone *Tim.* 35A 5: ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς (*scil.* τοῦ νοητοῦ) αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (*scil.* τοῦ αἰσθητοῦ) e viene recuperata dai medio e neoplatonici: e.g. Albin.169.20 (εἶναί τινα νοητὴν οὐσίαν ἀμέριστον καὶ ἄλλην περὶ τὰ σώματα μεριστήν); Plot. *Enn.* 4.1.1; 5.5.11; 5.9.9; 6.9 5. Negli *OC* le idee divise (ἐμερίσθησαν) informano la materia amorfa (*OC* 37.4 des Places) e il *nous* del padre separa le cose con un taglio (*OC* 22 des Places). In un passo dello Pseudo Didimo, *De Trin.* 2.27 (*PG* 39.753B) si accenna all'indivisibilità divina: πνεῦμα μὴ ἀθανάτοιο θεοῦ πατρὸς ἐκπροπόρευμα / αὐτόθι, ἔνθεν ἔβη, μένει ἔμπεδον, οὐτι μεριστόν. Cfr. anche Syn. *H.* 1.207 e 2.120-124, 1-207 e Nonn. *Par.* 1.4 per l'indissolubilità del Figlio e del Padre (De Stefani 2002, 108). Sul fuoco divino che non brucia, ma purifica cfr. Bas. Caes. *Enarr. in proph. Isaiam* 6.184.46: τὸ πῦρ τὸ οὐράνιον οὐχὶ καίει, ἀλλὰ καθαίρει κτλ. Per il motivo del fuoco che non brucia, cfr., ad esempio, il fuoco del Sabbat per Adamo (Van Kasteel 2011, 125).

Il v. 13 è chiosato con ἀλλ' αἰεὶ αἰδίως τοῖς αἰδίοις ἐπιμίγνυται. Con αἰεὶ si parafrasa ἀζήχει (mentre ἐν μελεδηθῶ non viene evidentemente compreso); αἰῶν αἰώνεσσι è sciolto con l'espressione αἰδίως τοῖς αἰδίοις che richiama la correlazione *aiōn-aidios* (e.g. Suda α 673 s.v. αἰδῖος· αἰώνιος. Hesych. α 1778 s.v. αἰδῖον· αἰεὶ ὄν, αἰεὶ ὑπάρχον; Arist. *Cael.* 1.9.279A: ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι; Plot. *Enn.* 3.7.1; Procl. *In Tim.* I p. 279.19 Diehl; Dam. *In Parm.* I p. 21.12 Westerink. In un passo di Cirillo (*Theol. de Sancta cons. Trin.* 35 = *PG* 75.620D) Cristo è detto *aidios* nel suo essere precedente agli eoni/secoli.

Il commento al v. 15 è lineare e letterale, a parte l'aggiunta dell'avverbio ἀληθῶς.

Il v. 16 viene parafrasato con ἡμεῖς δὲ ἐλαχίστη δύναμις ἀγγελικὴ ὑπάρχομεν. Il riferimento agli angeli poteva essere accettato da uno scrittore cristiano che aveva dalla sua parte un'ingente mole di scritti apologetici e polemici cristiani nei quali gli dèi pagani erano rappresentati come entità ageliche inferiori rispetto al dio supremo (Min. Fel. 26; Cypr. *Quod idola dii non sint* 6; Aug. *civ.* 9.19). Secondo Cline (2011, 35-36) questa concezione rispecchia l'ortodossia post-nicena. Cfr. anche gli oracoli 34 e 36 E. (I 31 e 33 B.). Il verbo ὑπάρχω viene probabilmente aggiunto per la sua valenza filosofica: ὑπαρξίς indica l'esistenza (Festugière 1990², IV 11 n. 1).

15 Erbse = I 4 Beatrice (Tv)

Testo

Τὰ δὲ ἀκόλουθα καὶ ἐν ἑτέρῳ χρησιμῶ διεξήλθεν, εἰπὼν οὕτως (125):

Ἔσθ' ὑπὲρ οὐρανίου πυρὸς ἄφθιτος αἰθομένη φλόξ,
ζωογόνος, πάντων πηγῆ, πάντων δὲ καὶ ἀρχή,
ἦτε φύει μάλα πάντα φύουσά τε πάντ' ἀναλύει.

πάντα μὲν φύει τὰ καλὰ δημιουργικῶς, πάντα δὲ τὰ φαῦλα
προνοητικῶς ἀναλίσκει (130).

124 δὲ om. T 126-128 hos tres versus cum § 21 coniunxit St. III 16 126 ὑπερουρανίου
TLP" ἄφθιτος T ἀφθίτου v 128 παντ' ἀναλύει Bur., πάντ' ἀναλίσκει Tv praeter x
(πάντ' ἀνάση B πάντ' ἀνάσση V"), πάντ' ἀναλύσει Wo. (et St. ut vid.), ipse auctor
Theosophiae falsum ἀναλίσκει habuisse potest, cf. paraphrasim sequentem.

Traduzione

Anche in un altro oracolo ha riferito le cose seguenti, dicendo così:

C'è una fiamma ardente immortale di un fuoco iperuranio*,
vivificante, di tutto fonte e di tutto principio,
che genera davvero tutto e, dopo averlo generato, tutto consuma.

Da una parte genera tutte le cose belle con azione
demiurgica, dall'altra consuma tutte le cose malvagie con azione provvida.

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xvi, 68)

*Est supra caelesti igni, incorruptibilis ardens flamma, vitalis, omnium fons,
quoque principium, quae et producit omnia et producens omnia absumit.*

Preambolo

τὰ δὲ ἀκόλουθα Il nesso non è tanto in *continuum* con l'oracolo precedente, ma è anticipazione di quanto segue. Steuchus (1540, III, cap. xvi, 67) colloca l'oracolo all'interno del paragrafo dal titolo *aliud oraculum de Deo, locisque caelestibus quod Deus fons, principium, creator omnium, inscrutabilis, quod nemo peccans lateat: quod omnia prospiciat*, e lo introduce con queste parole: *altissime quoque Philosophatus est velut caelestis praeco, Daemon, de Natura divina rogatus, afferens eadem atque superius*. La domanda doveva riguardare, come nell'oracolo precedente, l'essenza della divinità, motivo che indusse lo Steuco a congiungere questi tre versi con l'oracolo 21 E. (I 18 B.) in modo che i due oracoli unificati si presentassero in maniera simile all'oracolo 13 E. (I 3 B.), con una prima parte introdotta da ἔσθ' e una seconda da epiteti teologici. Buresch (1889, 98-99 n. a 23) concorda con St., senza tuttavia stampare i due oracoli unificati; Suárez de la Torre (2003, 149) segnala l'oracolo di seguito ai testi 27 e 29 E. = I 24, 26 B., congettura del tutto improbabile sia a livello contenutistico che formale. Come gli ultimi tre versi dell'oracolo 13 E. (I 3 B.) presentano una tradizione autonoma rispetto ai precedenti e sono stati unificati a quelli solo in un secondo tempo, così di tradizione autonoma si può parlare anche per gli oracoli 15 E. (I 4 B.) e 21 E. (I 18 B.), indipendenti in Tv.

ἐν ἑτέρῳ χρησμῶ Evidentemente la domanda era sempre rivolta ad Apollo. Per la stessa formula cfr. oracolo 18 E. = I 15 B.

Testo

v. 1 ἔσθ' ὑπερουρανίου* πυρός L'*incipit* è simile a quello dell'oracolo precedente in cui il solo T dava ὑπερουρανίου contro il resto dei codd. che restituiva, in quel caso a ragione, le due parole separate. In quest'oracolo TLP" danno un'unica parola, accolta da Piccolos, Buresch, Robinson e Beatrice. Il fuoco iperurano ricorda, oltre all'immagine platonica (*Phdr.* 247C), la teoria di Simone mago, riportata da Hipp. *Ref.* 6.9.8.3, per il quale il fuoco iperurano (τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον) è deposito di tutte le cose sensibili e intelleggibili (Gallavotti 1977, 105). Nel *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dioniso Areopagita si ha un elenco delle denominazioni teosofiche di dio nella sua polionimia tra le quali ricorre l'epiteto iperurano: (..) ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην,

αὐτολίθον καὶ πέτραν, πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων (119.7). L'immagine viene recuperata da Giovanni Climaco che differenzia chi prega con il cuore bruciando santo fuoco celeste da chi consulta il cuore per via della mente illuminandosi di una fiamma che è fuoco consumante e luce illuminante (*Scal.* 192 = *PG* 88.28.1137C: τοὺς μὲν, ὡς φησί τις τῶν θεολογίας προσηγορίαν λαχόντων, τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον πῦρ ἐπιδημοῦν καταφλέγει, διὰ τὸ ἔτι ἐλλίπες τῆς καθάρσεως; τοὺς δὲ πάλιν φωτίζει διὰ τὸ μέτρον τῆς τελειότητος: τὸ αὐτὸ γὰρ πῦρ καταναλίσκον καὶ φωτίζον φῶς ὀνομάζεται). Non si oppone a tale lezione la mancanza, nel nostro testo, dell'articolo determinativo, data la *concinnitas* del linguaggio oracolare. Il resto dei codd. preferisce separare le due parole evidentemente riferendosi all'idea del fuoco celeste che, in quanto fulmine, indicava eventi prodigiosi (e.g. *Ap. Rh.* 4.301) ed era simbolo di un processo anagogico e purificatorio in contrasto con la natura illica dell'acqua (e.g. *Iamb. Myst.* 5.11.6; *Porph. Antr.* 13.9; *Bas. Enarr. in proph. Isaiam* 6.184.46 Trevisan). In ambito cristiano il fuoco celeste designa lo spirito santo (Gr. Nyss. *In Bas. fratrem* 17.3); tra i persiani era onorato come un dio (*Clem. Rom. Hom.* 9.6.1.4), infine, nelle *Definitiones* attribuite a Platone, Helios stesso è fuoco celeste (411A). Per Steuchus si tratterebbe della fiamma sopra il cielo, denominato dai filosofi "empireo fiammato": *hanc flammam, quae quemadmodum a Sole manet a Divinitate, supra celestem nitorem, ut paulo ante, et ut Homerus et Aristoteles, supra sidera, supra motus caelestes locat* (1540, III, cap. xvi, 67). In tale modo l'immagine richiama l'idea di una fiamma posta aldilà di un fuoco celeste. Mi sembra, tuttavia, preferibile l'adozione di un termine tecnico quale "iperurano", particolarmente appropriato per il nostro contesto e rientrante nell'immagine di un processo emanativo.

ἄφθιτος Alla lezione della famiglia v al genitivo è da preferire ἄφθιτος di T. Per il motivo della fiamma immortale si veda l'oracolo precedente.

αἰθομένη φλόξ Il nesso ricorre in clausola finale di verso in *Ap. Rh.* 4.925; in *Nonn. Dion.* 39.34-35 ricorre l'espressione αἰθόμενον...πῦρ. Per φλόξ monosillabo omerico in fine di verso cfr. *Il.* 16.123 e 23.228.

v. 2 ζωγόνοσ L'epiteto ζωγόνοσ viene impiegato in riferimento all'azione demiurgica e vivificante della divinità (e.g. *Nonn. Dion.* 27.339). In un oracolo ermetico ἐκ τοῦ ὕμνου πρὸς τὸν παντοκράτορα (v. 2) attestato dallo Pseudo Atanasio (*Comm. de templo Athen.* 155^v, rigo 4) e da *Thes. min.* ω₂ 45-46 e χ₁179-180 E. (II 37.194 B.), la divinità, in quanto *pantocrator*, vivifica la corsa dell'etere (δρόμον αἰθέροσ ζωογονῶν);

nell'oracolo 43.366 E. (I 39.314 B.) dio è πάντα ζωογονῶν. In Proclo si nominano le classi divine demiurgiche e vivificanti generate presso i *noeroi* (*Theol. Plat.* IV p. 88.26 Saffrey-Westerink). In particolare è detto “vivificante” ciò che emana luce come i raggi divini (Eus. *Fr. in Lucam* PG 24.601C; Io. *Gaz. T.mundi* 1.51, 129; in 2.121 per le spalle di *Cheimon*), il sole stesso in contesto cristiano in quanto *Christus-Sol* (e.g. Gr. *Naz. Ep.* 81.2.2), il fuoco (*Simpl. In Arist. phys.* 9.36.11) e la luce (e.g. Procl. *In Cra.* p. 178.4 Pasquali). Per l'associazione dell'epiteto ζωογόνος con πηγὴ si veda, in contesto caldaico, il riferimento alla fonte vivificante di Rea, da cui tutta la vita noerica viene creata (e.g. Procl. *Theol. Plat.* V p. 76.2 Saffrey-Westerink; *In Cra.* p. 143.5 Pasquali), e al seno di Ecate (Procl. *In Tim.* I p. 420.14 Diehl); per l'associazione dell'epiteto con πηγὴ ed ἀρχή cfr. Procl. *In Tim.* III p. 184.26 Diehl.

πάντων πηγὴ, πάντων δὲ καὶ ἀρχή L'immagine risale alla definizione platonica dell'anima auto movente quale fonte e principio di movimento delle altre cose (*Phdr.* 245C: ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως). Per l'immagine in Plotino cfr. R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, 41 ss. Il *topos* è stato adottato per la divinità in quanto “fonte e principio di tutte le cose” sia in ambito pagano (e.g. *Orph. H.* 37.4; cfr. anche Hes. *Th.* 738 e 809: πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ') che cristiano (e.g. Eus. *E. th.* 2.7.17.8). In *Theos.* 35.2 E. (I 32.259 B.), ricorre il nesso ἀρχὴ πηγὴ τε ζωῆς riferito a dio quale fonte di vita; nella definizione di Atanasio della Trinità il dio padre è detto sopra tutte le cose, in quanto “fonte e principio” (*Ep. quattuor ad Serapionem* 1.28.3.5 Savvidis). Per la divinità quale ‘fonte’ si veda anche l'oracolo in *Thes. min.* ω₁c 26 E. (II 33.178 B.); *CH* 11.3 (πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός); *Sent. Sextii* 561.1 Chadwick (πηγὴ πάντων καλῶν ὁ θεός ἐστίν); *Iamb. Myst.* 8.2.7 ss.; *Ps. Did. De Trin.* 2.6.22.5 (PG 39.760A), *Did. Comm. in Psalm.* 22-26.10 (cod. p. 109.19 Gronewald). Il *nous* è definito ἄφθιτος ἀρχή in *Theos.* 49.404 E. (45.351 B.); ἀρχὴ καὶ πηγὴ πάντων in Anon. Photii fr. 241.5 Thesleff; nel distico attestato da *Ps. Did. De Trin.* 3.2.2 (PG 39.788C) si ha il nesso ῥίζα καὶ ἀρχή. In contesto caldaico le idee provengono dal *nous* del padre, loro unica fonte (*OC* 37 des Places). L'oracolo ha, in effetti, una chiara matrice caldaica (Lewy 1978², 83 n. 64; Suárez de la Torre 2003, 142). Per il nesso πηγὴ καὶ ἀρχή in un'*oratio pedestris* cfr. *Strab. Geogr.* 1.2.6.22. Per l'*iteratio* di πάντων si veda *Ps. Did. De Trin.* 3.28 (PG 39.945D: πάντων μὲν κρατέει, πάντων δὲ μῶνος ἀνάσσει); per la ripetizione di πηγὴ si veda *OC* 214.5 des Places. Cfr. anche A.J. Festugière *Un formule conclusive dans la prière antique*, “SO” (28) 1950, 89-94 (in particolare p. 93). Si noti

la cura stilistica nella struttura sintagmatica ABAB, rispettata anche nel verso successivo.

v. 3 ἦτε φύει μάλα πάντα Il sintagma di matrice epica μάλα πάντα si trova nella stessa posizione, in cesura pentemimera, in *Od.* 8.318, 24.123; *Ap. Rh.* 4.18; *Quint. Smyrn.* 9.420: si tratta di esametri olodattilici. Stessa posizione, ma non all'interno di un esametro olodattilico in *Od.* 2.306. La formula si trova anche in posizione finale di verso (e.g. *Arat. Phaen.* 1.650) o nel quarto piede (e.g. *Quint. Smyrn.* 9.420). Si veda anche *Orph.* fr. 138.2 Bernabé (fr. 6a Kern), riportato in *Theos.* 61.550 E. = II 9.93 B.

φύουσά τε πάντ' ἀναλύει La lezione di Tv πάντ' ἀναλίσκει; è corretta da Wolff in πάντ' ἀναλύσει, e da Buresch (1889, 99), che ritiene ἀναλίσκει errore metrico (la seconda alfa del verbo è lunga), in πάντ' ἀναλύει. Cougny (1890, 546 n. 148) osserva: *quod parum curavisse crediderim poetam qui oraculum hoc fictum, ut opinor, scripsit.*, ma in realtà in questi testi c'è una certa cura metrica. La congettura di Buresch è basata sul recupero del verbo ἀναλύω ed è corroborata dalla testimonianza in tre luoghi dei *PGM*, che attestano versioni differenti (probabilmente derivate da uno stesso inno magico), nei quali si descrive Helios nell'attività ciclica creativa e distruttiva: *γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις* (*PGM* 4.439, 1960; 8.77. In *PGM*, vol. 3, *Index*, 24 ss.; Preisendanz, seguito da Heitsch in *GDRK*, riporta un unico inno, creato dalla collazione delle quattro versioni attestate nei *PGM*, adottando un metodo scientificamente opinabile). Sul ciclo di nascita e morte imposto dal dio cfr. anche *PGM* 4.721: ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι. La lezione trādita da Tv πάντ' ἀναλίσκει (da cui saranno derivate le lezioni di BV"), tradotta da Steuchus con *absomit* (1540, cap. xvi, 67; diversamente Wolff leggeva in Steuchus la lezione ἀναλύσει), ricorre in uno scolio a Pindaro, in riferimento a *Chronos*: οὗτος γὰρ πάντα γεννᾷ καὶ πάντ' ἀναλίσκει (*In O.* 2, *schol.* 32 g). Ancora, l'immagine di Dio come fuoco che consuma (ὁ θεὸς πῦρ καταναλίσκων), derivata da *Deut.* 4.24.2, 9.3.3 e recuperata da Paolo (*Heb.* 12.29.1), veniva sciolta dagli esegeti cristiani nel senso di un'azione distruttiva di Dio verso i suoi nemici, verso la malvagità, l'errore e verso tutto ciò che è illico (e.g. *Clem. Al. Ecl. proph.* 26.4.2; *Orig. In Jerem.* 2.3.14 Nautin: οὕτως ὁ θεὸς πῦρ καταναλίσκων ἐστί, καὶ ὁ θεὸς φῶς ἐστί, πῦρ καταναλίσκων τοῖς ἁμαρτωλοῖς, φῶς τοῖς δικαίοις καὶ ἁγίοις; *Io. Dam. Exp. fidei* 9.15). Lo stesso concetto, espresso dal verbo ἀναλίσκω, ricorre in Epifanio nell'interpretazione dello sputo che distrugge tutte le cose illiche come il fuoco la pula (*Pan.* 1.408.25 Holl) e che

distrugge tutto il cosmo (*Id.* 3.94.25) e in Aristobulo fr. 1.127 Denis. Come si osserva dagli esempi, si tratta di un verbo impiegato in contesti prosaici e negli scolii, entrata nel testo come glossa (si trova anche nel commento)

Parafrasi

L'azione creativa della fiamma ardente viene limitata alle cose belle, mentre quella distruttiva concerne le cose insignificanti e dannose (Busine 2005, 416). Il commento risponde molto probabilmente a una polemica da parte pagana al passo per cui il dio che brucia di *Deut.* 4.24 era inteso come dio invidioso e malvagio (cfr. Jul. C. *Gal.* 155D e, in ambito cristiano, l'*interpretatio* di Eus. *Fr. in Luc.* PG 24.605A), motivo che ha indotto il commentatore a specificare che l'azione distruttiva è rivolta alle cose malvagie. Evidentemente il commentatore si sentiva in dovere di precisare la giustizia dell'azione divina con l'aggiunta dei due aggettivi sostantivati e dei due avverbi, δημιουργικῶς e προνοητικῶς, spie loquaci di un lessico cristiano. I due avverbi ricorrono insieme in due passi di Didimo nei quali sono riferiti alla natura demiurgica e noetica di Dio (*Fr. in Psalmos e comm. alt.* fr. 939.10 e 1213.13 Mühlenberg). Diffusa è l'idea dell'essenza demiurgica e provvidente riferita alla divinità (e.g. Gr. Nyss. *Ad imagines dei* PG 44.1341B). Nel lessico Suda il lemma θεός (θ 178) è chiosato con: θεόν δὲ εἶναι δοξάζουσιν Ἕλληνες ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον, νοερόν, ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κοσμοῦ τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ κτλ.

16, 17 Erbse = I 5, 6 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι ἐρωτήσαντός ποτε τοῦ ἱερέως τὸν Ἀπόλλωνα περὶ τῆς μελλούσης κρατεῖν θρησκείας, παράδοξον εἶπε χρησμὸν τοιοῦτον.

- Μὴ ὄφελος πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
δύστηνε προπόλων, περὶ θεσπεσίου γενετῆρος **135**
ἀμφὶ τε τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος
καὶ πνοιῆς, ἣ πάντα πέριξ βοτρυδὸν εἴσχει,
5 οὔρεα, γῆν, ποταμούς, ἄλα, Τάρταρον, ἠέρα καὶ πῦρ·
ἢ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώξει
αὐτίκ', ἐρημαῖος δὲ λελείπεται οὐδὸς ἀφήτωρ. **140**

133 θρησκείας] εὐσεβείας **C''** **134** ἐξερέεσθαι **m** αὐτὸς ἐρέσθαι (ἐρέεσθαι **C''**) **Tv** **135**
δύστηνε **Tv** δύσμορ' ἐμῶν **m** θεσπ. γεν. **Tv** θεσπεσίιο θεοῖο **m** **136** *versum om.* **m**
137 ἣ εἴσχει (εἴσχε **T**) **Tv** τῆς ... ἐχούσης **m** **138** *versum om.* **V''** οὔρεα γῆν **Tv** τείρεα
φῶς **m** **140** *versum om.* **m** λελήπεται **T**

Traduzione

(Dice) che un sacerdote una volta interrogò Apollo sulla religione che avrebbe dominato in futuro e Apollo disse tale oracolo paradossale:

Non avresti dovuto domandare per l'ultima ed estrema volta,

o infelice sacerdote, del genitore divino

e del re diletto che dà tutti i vaticini

e del soffio, che trattiene* tutte le cose intorno come un grappolo:

5 i monti, la terra, i fiumi, il Tartaro, l'aria e il fuoco.

Quello immediatamente scaccerà me nolente da queste sedi

e la soglia che dà oracoli a tutti sarà abbandonata in solitudine.

εἶτα ἐμπαθῶς ἀνοιμῶζας ἐπήγαγεν·

οἴμοι ἐμοὶ τρίποδες, στοναχήσατε, οἴχετ' Ἀπόλλων,
οἴχετ', ἐπεὶ φλογόεις με βιάζεται οὐράνιος φῶς.

Οὐκ ὄφειλές με, φησί, ὧ ἀθλιώτατε τῶν νεοκόρων, τὴν ἐσχάτην ταύτην ἐρώτησιν ἐρωτῆσαι περὶ **(145)** τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἀγαπητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ πάσης θείας φήμης καὶ κληδόνος αἰτίου (ὁμοφῆ γὰρ ἡ θεία κληδὼν καὶ προαγόρευσις, ἡ τὸ ὄν φαίνουσα) καὶ περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος τοῦ πάντα κύκλοθεν δίκην βότρυος περιέχοντος· τοῦτο **(150)** γὰρ τὸ πνεῦμα καὶ μὴ βουλόμενόν με πόρρω τῶν οἴκων τούτων διώξει. καὶ παραυτίκα ἔρημος καταλειφθήσεται ἡ φλιά τοῦ μαντείου ἡ ἀφιείσα καὶ πέμπουσα πρὸς τὰ ἐντὸς τοὺς μαντεύεσθαι βουλομένους. φεῦ φεῦ, ἐμοὶ τρίποδες μαντικοί, στενάξατε· ἀπόλλυ- **(155)** μαι γὰρ ὁ Ἀπόλλων, ἀπόλλυμαι, ἐπειδὴ ὁ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, νοητὸν πῦρ ὑπάρχων, βιάζεται καὶ διώκει με.

141 ἐμπ. **T** περιπαθῶν **v** **142** οἴμοι ἐμοὶ scripsi (cf. paraphrasim), γρ. οἴμοι ἐμαὶ **T** marg., οἴμοι ἐγὼ **T** (itaque Bur.), οἴμοι οἴμοι **v** αἰ αἶ με **m** στοναχήσατε **BV**" **143** φλογόεις (με) **Tv**, βροτός (debuit γε βρ.) **m** με om. **CF**"**T** pone verba οὐράνιος φῶς ins. **C**" εἶπατε τῷ βασιλεῖ (= Anth. P. III 6 nr. [p. 487 sq.]), vide diss. p. 6 n. 11 **152** sq. καταληφθήσεται **T** em. Bur. **153** φλιά Bur., φιλιά **T** **155** ἐμοὶ Bur., ἐμαὶ **T** (αι in ras.) **160** sq. ὁμολογῶν **y** (**BL V**"'), Wo.

In seguito aggiunse dopo un lamento appassionato:

Ahimé, tripodi, gemete, se ne va Apollo,

se ne va, dal momento che una luce celeste fiammeggiante* mi fa violenza.

Non avresti dovuto, dice, o sventurato custode del tempio, porre quest'ultima domanda su dio padre e sul suo unico figlio e amato, causa di ogni divina voce e del presagio (infatti "voce profetica" significa il divino presagio e profezia che mostra ciò che è) e sul santissimo spirito che tutto in cerchio contiene come un grappolo; questo spirito, infatti, scaccerà me nolente lontano da queste sedi. E subito la soglia del santuario, che scaglia e invia coloro che vogliono ricevere oracoli verso i *penetralia*, sarà lasciata solitaria. Ahi, ah, tripodi per me profetici, piangete: infatti Apollo sono distrutto, sono distrutto dato che colui che è disceso dal cielo e diventato uomo, egli che è nella sostanza fuoco noetico, mi fa violenza e mi scaccia.

Traduzione di Steuchus

(1540, I, cap. xix, 52)

*Ne me utinam supremum, infelix ipse sacerdos,
sciteris de sancto, ac divino Genitore,
et sobole chara, rebus magni Induperantis,
et Flatu, qui mundum astrictum continet omnem,
montes, tellurem, fluvios, mare, tartara, et ignem,
aërâque, heu temple is me discedere ab istis
coget, linquetur quo edebam oracula, limen.*

(*Ibid.* III, cap. xvi, 69)

Utinam ne me nunc supremo, ac novissime interrogas, infelix sacerdos, de divino Genitore, deque chara et unica prole Panomphaei regis. Et Spiritu, qui

continuatim continet omnia, montes, terram, flumina, mare, tartarum, aërem, ignem. Qui me nolentem, domibus ab his repellet, moxque linquetur desertum limen istud oraculorum fundendorum.

(Ibid. III, cap. xvii, 69)

Heu, heu, Tripodes plangite, obit Apollo. Obit quoniam flammans celestis lux, vim adhibet. Lucem supra caelo mirabilem, vocat Deum. Et de suo vaticinatur interitu.

Testimonia

y' (= π₈) E.

Ὅτι ὁ ψευδώνυμος τῶν Ἑλλήνων θεὸς Ἀπόλλων (45) ἐρωτηθεὶς ὑπό
τινος τῶν αὐτοῦ ἱερέων περὶ τοῦ Χριστοῦ χρησμὸν ἔφησε τόνδε·

- Μὴ μ' ὄφελος πύματόν τε καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
δύσμορ' ἐμῶν προπόλων, περὶ θεσπεσίῳ θεοῖο
καὶ πνοῆς τῆς πάντα πέριξ βοτρυδὸν ἐχούσης, **50**
τεῖρα φῶς ποταμοὺς καὶ Τάρταρον, ἡέρα καὶ πῦρ,
5 ἢ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώκει·
ἢ δέ <τ'> ἐμῆ τριπόδων ἐπιλείπεται ἠριγένεια.
αἰ' αἰ' με, τρίποδες, στοναχήσατε· οἴχετ' Ἀπόλλων,
οἴχετ', ἐπεὶ <γε> βροτός με βιάζεται, οὐράνιος φῶς. **55**
καὶ ὁ παθὼν θεὸς ἐστὶ καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή.
10 ἄμφω γὰρ βροτὸς ἦεν ὁμῶς καὶ ἄμβροτος αὐτός,
ἀθάνατος θνητός τε θεοῦ λόγος, ἀνδρομέη σάρξ,
οὐ μεταμειβομένων οὔτ' ἐς χύσιν ἄμφω ἰόντων
οὔθ' ἐκάς ἀλλήλων· αὐτὸς θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνήρ, **60**
πάντα φέρων παρὰ πατρός, ἔχων δέ τε μητρὸς ἅπαντα,
15 ἀθάνατος, παρὰ πατρὸς ἔχων φυσίζοον ἀλκήν,
μητρὸς δ' ἐκ θνητῆς σταυρὸν τάφον ὕβριν ἀνίην,
πάνθ' ἄμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων.
τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἐχεύατο δάκρυα θερμά, **65**
εὐτέ μιν ἀγγελίη λυγρὴ μόλεν οἶο φίλοιο.

45 ὁ om P 46 ἐρωτ. ὑπὸ F, πυνθανομένου αὐτοῦ P | αὐτοῦ F αὐτοῦ P ἱερέων F 47
ἔφ. τόνδε F ἔφησεν· ἔχει δὲ ὧδε P 48 μὴ - τε FP, με ὄφ. πύματόν με Theos. (θ), Art.
πνοῆς P 53 τ' addidi ἐπιλείπ. scripsi, ἔτι λείπετο codd. 54 οἴ μοι τρίποδες Σ, versus
spreverunt χ, κ 55 ἐπεὶ βροτός με Art., supplevi, ἐπεὶ με βροτός FP 57 v. om. F ἦεν
om. ω (Σ, χ, κ) 57 sq. verba αὐτός, ἀθάνατος - λόγος ω (Σ, χ, κ) 58 ἀνδρομένη P 59
οὔτε ἀμειβομένων PF emendavi (cl. ω₁₃) 60 ἠὲ καὶ P, ἤδη καὶ ω (Σ, χ, κ) 62 ἀθάνατος
om. ω (Σ, χ, κ) παρὰ π. μὲν ἔχει Σ (sim. χ, κ) 63-73 versus om. P 63 δ' ἐκ (δὲ ἐκ) Σ,
κ, δὲ F, χ 64 versus neglexerunt Σ, χ, κ πάνθ' ἄμ'] an πάντα θ' ἄμ' ? 65 τοῦ] ὄς κ

Traduzione

Al dio degli Elleni falsamente chiamato Apollo rispose con questo oracolo quando gli venne rivolta una domanda da uno dei suoi sacerdoti su Cristo:

Non avresti dovuto domandare per l'ultima ed estrema volta,
o infelice tra i miei sacerdoti, sul dio profetico
e sul soffio che tiene tutte le cose intorno come un grappolo,
le stelle, la luce, i fiumi, il Tartaro, l'aria e il fuoco.

5 Quello scaccia me nolente da queste sedi:

l'aurora è priva dei miei tripodi.

Ahi, ahì, tripodi, gemete: se ne va Apollo,

se ne va poiché un mortale mi fa violenza, un uomo celeste.

Ed è un dio che soffre, anche se* la divinità stessa non soffre,

10 infatti fu umano e contemporaneamente divino,

immortale e mortale, *logos* di Dio, carne fatta uomo,

senza che entrambe le qualità si scambiassero né si confondessero

né fossero lontane le une dalle altre; egli stesso Dio e uomo,

che tutto porta dal padre, che tutto ha dalla madre,

15 immortale, ha dal padre il vigore vivificante,

dalla madre mortale croce, sepoltura, oltraggio e afflizione,

{che tutto nello stesso tempo vede e circonda e ascolta}.

Dai suoi occhi si riversarono una volta calde lacrime,

quando gli giunse la triste novella del suo amico.

- 20 αὐτὸς καὶ θρήνων πρόφασιν λῦσ' ἐξ Ἄϊδαο
 ἀνέρα τὸν θρήνησε παλίσσυτον ἐς φάος ἔλκων·
 ὡς βροτὸς ἐθρήνησε καὶ ὡς θεὸς ἐξεσάωσε.
 πέντε τε χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντ' ἐκόρεσσαν 70
 οὔρεσιν ἐν ταναοῖσι· τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή.
- 25 Χριστὸς ἐμὸς θεὸς ἐστίν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη,
 ὃς θάνεν, ὃς τάφον ἦλθεν, ὃς ἐκ τάφου ἐς πόλον ὤρτο.

εὔρηται δὲ ἐν Δελφοῖς τῆς Ἰταλίας εἰκαστὸν πρῶτον ἔτος τῆς βασιλείας Ἀναστασίου γενομένης ἐπομβρίας (75) μεγάλης κατακλυσμοῦ δύναμιν ἐχούσης ἐγγεγραμμένος ἐν πλακί καὶ ἀποκείμενος εἰς τὰ θεμέλια τοῦ αὐτοῦ εἰδωλείου.

67-69 versus (om. in P) olim delevi, vix recte 67 λῦσ' ἐξ Ἄϊδαο et 68 ἔλκων scripsi, λῦσεν ἐκ τοῦ ἄδου et ἔλκει F 72 ἐμὸς θεὸς Σ, γ, θεὸς ἐμὸς F, κ ἐς ξύλον F 73 ὃς τάφον ἦλθεν om. κ, γ, ὃς τάφῃ Σ ἐκ ταφῆς Σ, γ, κ 74 εὔρ. δὲ P ὃς καὶ εὔρηται F 77 ἐν πλακί καὶ ἀποκείμενος om. F τὰ θεμέλια (debutit θεμείλια) P, τὸ θεμέλιον F 78 εἰδῶλου F, qui addit ἔχει δὲ ὁ χρησμὸς οὕτως, verbis ὃς καὶ εὔρηται - χρησμὸς οὕτως inter verba χρησμὸν ἔφησε τόνδε (47) et initium oraculi positus; post εἰδῶλου add. P: εἰς τούτου πειρώμενος· καὶ γὰρ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἐξ οὐρανοῦ μαρτυρίαν καὶ τῶν γραφικῶν κεφαλαίων τὴν πίστιν καὶ τὰ στοιχεῖα. καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες εὐρίσκονται ἀνακηρύττοντες τὴν δύναμιν τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου

20 E allora eliminò il motivo dei lamenti,

dall'Ade trascinando indietro verso la luce l'uomo che lui aveva
pianto:

come mortale lo pianse, come dio lo salvò.

Con cinque pezzi di grano saziò cinquemila uomini

sui monti ampi; infatti questo voleva il suo vigore immortale.

25 Cristo è il mio Dio, che sulla croce venne disteso,

che morì, che giunse al sepolcro , che dal sepolcro si levò al cielo.

Viene trovato a Delfi (dell'Italia) nel ventunesimo anno del regno di
Anastasio, essendoci un grande diluvio con la forza di un cataclisma, scritto su
una tavoletta che si trovava nelle fondamenta del suo tempio.

Ω₁₃ (Σ₁₅) E.

Χρησμός ἐν Δελφοῖς ἐν τῷ ἱερῷ.

οἴμοι τρίποδες στοναγήσατε· ἐμπεπύρισμαι καὶ τοῦδ' οὐκ ἐθέλων ἐλήλαμαι δόμου· οἴχετ' Ἀπόλλων, οἴχετ' (135) ἐπεὶ βροτὸς εἷς με βιάζεται οὐράνιος φῶς, καὶ ὁ παθὼν θεὸς ἐστι καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή· ἄμφω γὰρ βροτὸς ὁμῶς καὶ ἄμβροτος, ἀνδρομέη σάρξ· οὐ μεταμειβομένων οὔτ' εἰς χύσιν ἰόντων ἄμφω οὔθ' ἐκάς ἀλλήλων· αὐτὸς θεὸς ἦδη καὶ ἀνὴρ, πάντα φέρων παρὰ (140) πατρός, ἔχων δέ τε καὶ μητρὸς ἅπαντα· παρὰ πατρὸς μὲν ἔχων φυσίζωον ἀλκίην· μητρὸς δ' ἐκ θνητῆς σταυρὸν τάφον ὕβριν ἀνίην. τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἐχεύατο δάκρυα θερμά· †ηνικα ἀγγέλλε φίλοιο θλιψιν μετ' ἐκ δημιαν ἐσεσθαι σφας αὐτους† πέντε καὶ (145) χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντε κόρεσσεν οὔρεσιν ἐν ταναοῖσιν· τὸ γὰρ θέλει ἄμβροτος ἀλκή. Χριστὸς ἐμὸς θεὸς ἐστίν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη, ὃς θάνεν, ὃς τάφη, ὃς ἐκ ταφῆς εἰς πόλον ὤρτο.

134 sq. τοῦδ'... δόμου scripsi, τόνδ' ... δόμον Σ; ceterum verba ἐμπεπύρισμαι - δόμον in Σ solum leguntur, vide diss. p. 131 sq. (nescio an rectius omittenda sint) 135 sq. οἴχεται ἐπι ερωτος (sic) Σ 136 φῶς om. Σ ὁ] ὃς Σ 137 ἐστίν ἀλλ' οὐ θ. Σ 138 βροτὸς ὁμῶς] ἐρωτος αμα Σ ἄμβροτος] ἀέρωτος Σ 138 sq. οὐ μεταμ. Σ, οὔτε ἀμειβομένων y' (= π₈) 139 εἰς Σ ἐς y' (= π₈) ἰόντων ἄ. scripsi, ἰόντων ἄμφω Σ, ἄμφω ἰόντων y' (π₈) οὔθ' ἐκάς] τουτι καδδ' Σ 141 ἔχων om. Σ 142 φυσίζωον y' (= π₈) μητρὸς - θνητῆς y' (= π₈), ἔχων τέ γε μὴν καὶ μητρὸς Σ 143 σταυρὸν - ἀνίην y' (= π₈), ὕβριν πόνον ἀνίην Σ καὶ om. Σ 144-145 ηνικα - αὐτούς verba corrupta om. χ, κ, vide y' (= π₈), v. 9-12: ludere possis ἠνίκα ἠγγέλλε ἐκ φίλου πατρὸς θλίψιν ἐπιδημίαν ἔσεσθαι κατὰ σφᾶς αὐτούς, quae tamen incerta sunt; fort. verba oraculi genuini cum scholio interpolato confusa sunt 145 πέντε καὶ scripsi, προσαν καὶ Σ, πέντε τε y' (= π₈), ὃς πέντε κ, χ 146 οὔρεσιν om. Σ ἐν ταν.] ἐναναλωσεν Σ 147 ἄμβροτος] ἄμφωτος Σ 147 sq. χριστὸς - ἐστίν om. Σ 148 ἐξετανύσθη y' (κ), τανύσθη Σ, χ ὃς τάφη Σ, ὃς τάφον ἠλθεν y', om. χ, κ 149 ὤρτο] ἄλτο Σ

Traduzione

Oracolo a Delfi, nel tempio:

Ahimé, tripodi gemete: vado a fuoco e, pur non volendo, sono respinto da questa casa: se ne va, Apollo, se ne va, dato che un mortale, un uomocelste, mi fa violenza, ed è un Dio che soffre, anche se la divinità stessa non soffre; infatti fu umano e contemporaneamente divino, carne fatta uomo; senza che entrambe le qualità si scambino né si confondano né siano lontane le une dalle altre; egli stesso Dio e uomo, che tutto porta dal padre, che tutto ha dalla madre. Ha dal padre il vigore vivificante, dalla madre mortale croce oltraggio, pena, afflizione. Dai suoi occhi si riversarono una volta calde lacrime, quando *crux desperationis*. Da cinque pezzi di grano saziò cinquemila uomini sui monti ampi; infatti questo voleva il suo vigore immortale. Cristo è il mio Dio, che sulla croce venne disteso, che morì, che venne sepolto, che dal sepolcro balzò al cielo.

Χ13 E.

Χρησμός του Ἀπόλλωνος δοθείς ἐν Δελφοῖς περὶ Χριστοῦ.

εἷς με βιάζεται οὐράνιος φῶς, καὶ ὁ παθὼν θεὸς ἐστὶ (260) καὶ οὐ θεότης ἔπαθεν αὐτή· ἄμφω γὰρ βροτὸς ὁμῶς καὶ ἄβροτος· αὐτὸς θεὸς ἤδη καὶ ἀνὴρ, πάντα φέρων παρὰ πατρός, ἔχων δέ τε τῆς μητρὸς παντα, πατρὸς μὲν ἔχων ζώων ἀλκὴν, μητρὸς δὲ θνητῆς σταυρόν, τάφον, ὕβριν, ἀνίην· τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτὲ χεύ- (265) ατο δάκρυα θερμά· ὃς πέντε χιλιάδας ἐκ πέντε πυρῶν κορέσατο· τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή· Χριστὸς ἐμὸς θεὸς ἐστίν· ἐν ξύλῳ τανύσθη, ὃς θάνεν, ὃς ἐκ ταφῆς εἰς †πολλῶν ὄλβον†.

258 χρησμός - δελφοῖς ἕτερος χρησμός ἀπόλλωνος ἐν δελφοῖς x 259 π. χριστοῦ] περὶ τοῦ χριστοῦ καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ S 260 εἷς PS εἷς cett. | φῶς codd. emendavi 261 πάθεν S (L'), vide ω₁₃ αὐτή om. x βροτὸς ὁμῶς (βροτόσωμος u) codd. emendavi 262 αὐτὸς (= ω₁₃) yS, ὁ αὐτὸς x 263 δέ τε scripsi, δὲ x τε yS 264 θνητῆς] χθονίης x 265 ἀνίην τοῦ] ἀνιήτου y (uS) 265 sq. χεύατο x χυᾶ τὰ y (= uS) 266 ὃς πέντε x ὁ πέντε B' πέντε δὲ S (de Z non constat) 267 κορέσατο x κορέσαι y (= uS) ἀλκή (= ω₁₃) scripsi, ἀλκὴν x, ἄλκει B', ἔλκει S (de Z non constat) ἐμὸς S ὁ ἐμὸς u, ὁμῶς x 268 ἐκ ταφῆς y ἐνταφείς Q' ἐτάφη P 269 πολλῶν ὄλβον] lectio genuina (πόλον ὄρτο) in P superscripta, unde [εἷς] πόλον descripsit S ὄλβον x ὄλκων B' ἔλκων S (de Z non constat)

Traduzione

Oracolo di Apollo dato a Delfi su Cristo:

Un uomo celeste mi fa violenza, ed è un Dio che soffre, anche se la divinità stessa non soffre; infatti fu umano e contemporaneamente divino; egli stesso Dio e uomo, che tutto porta dal padre, che tutto ha dalla madre. Ha dal padre il vigore dei viventi, dalla madre mortale croce, sepoltura, oltraggio e afflizione. Dai suoi occhi si riversarono una volta calde lacrime. Da cinque pezzi di grano saziò cinquemila uomini Sui monti ampi; infatti questo voleva il suo vigore immortale. Cristo è il mio Dio, che sulla croce venne disteso, che morì, che dal sepolcro *crux desperationis*.

Passio Sanctae Catharinae 40 [10] Klostermann Seeberg

Εἷς με (φησί) βιάζεται οὐράνιος (ὅς ἐστιν) φῶς (τριλαμπές)· ὁ δὲ παθὼν θεός ἐστι, καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή. ἄμφω γάρ, βροτόσωμος καὶ ἄμβροτος αὐτὸς, θεὸς ἤδη καὶ ἀνὴρ, πάντα φέρων ἐκ θνητῆς, σταυρόν, ὕβριν, ταφήν· ὃς καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτὲ χεύατο δάκρυα θερμά, ὃς πέντε χιλιάδας πυρῶν κόρεσε. Τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή. Χριστός, ἐμὸς θεός ἐστιν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη, ὃς θάνεν, ὃς ἐκ ταφῆς εἰς πόλον ὤρτο.

Traduzione

Uno celeste mi fa violenza, che è luce che brilla in tre parti; lui che ha sofferto è un dio. E non la divinità stessa ha sofferto: è, infatti, entrambi, corpo mortale e immortale, lui stesso dio ormai e uomo, sopportando tutto da una donna mortale, la croce, l'oltraggio, il sepolcro; lui che una volta versò calde lacrime, lui che con 5 pani nutrì 5000. La forza immortale volle ciò. Cristo, è il mio dio, che è stato disteso sulla croce, che è morto, che dal sepolcro si è innalzato al cielo.

In queste cose dunque quello che disse era utile dalla saggezza dei Greci.

Passio Sancti Artemii 46

Καὶ αὐτὸς ὁ παρ' ὑμῖν θαυμαζόμενος Ἀπόλλων ὁ μαντικὸς τοῖον δὴ
τινα περὶ Χριστοῦ ἐξεφώνησε λόγον. ἐρωτηθεὶς γὰρ παρὰ τῶν ἑαυτοῦ προπόλων,
ἀποκρίνεται ὧδε·

Μὴ ὄφελος πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
δύσμορ' ἐμῶν προπόλων, περὶ θεσπεσίῳ θεοῖο
καὶ πνοιῆς τῆς πάντα πέριξ βοτρυδὸν ἐχούσης,
τείρεα φῶς ποταμοὺς καὶ Τάρταρον, ἠέρα καὶ πῦρ,
5 ἢ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώκει·
ἢ δέ ἐμῆ τριπόδων ἐτι λείπετο ἠριγένεια.
αἰ' αἰ' με, τρίποδες, στοναχήσατε· οἴχετ' Ἀπόλλων,
οἴχετ', ἐπεὶ βροτός με βιάζεται, οὐράνιος φῶς.
καὶ ὁ παθὼν θεὸς ἐστι καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή.

Premessa

a. La *facies* originaria dell'oracolo: versione breve o versione lunga?

L'oracolo è testimoniato per i primi nove versi da Tv, mentre la famiglia m ne riporta otto (omettendo il v. 3 e con una lezione diversa per il v. 7), da cui derivano, sulla base dello *stemma codicum* di Erbse, Art., π, ω. Questi primi otto versi sono seguiti da altri versi in diversi codici di m venendo così a formare un unico oracolo che nella sua versione più lunga e completa presenta 26 versi. Il testo, nella versione lunga, si trova nel codice **M** (*Marc. Gr.* 573, coll. 415, fol. 26^v - 30^r, X sec. d.C.), conservato nella biblioteca Marciana a Venezia, contenente opere e *florilegia* ortodossi cristologici anti-iconoclasti⁴⁸. Si tratta, come si evince dal titolo, di una *symphonia* tra Cirillo di Alessandria, le Sacre Scritture e il Santo Sinodo di Calcedonia. Una nota marginale al ms. segnala che il passaggio è stato scritto verso la fine della *Symphonia* e, secondo Daley, “the opening sentence of the text identifies it as an excerpt from a larger document – a curious but confirmatory appendix, presumably, to a work of a more scholastic kind”⁴⁹. Segue la versione sul ritrovamento dell'oracolo (cfr. *infra*). L'autore si giustifica poi per il fatto di avere riportato un testo pagano scrivendo che l'operazione è finalizzata al “tentativo di persuadere i non credenti con questa prova”: i demoni stessi hanno, infatti, proclamato il potere di Dio *logos*. Il codice riporta l'oracolo, seguito da una parafrasi e da un monito ai lettori e si conclude con un richiamo al credo calcedoniano. L'oracolo attestato in M è costituito da 26 versi dei quali i primi 8 sono simili a quelli testimoniati dal codice tubinghense con alcune varianti. La versione lunga è nota anche dai codici **F** (*Athen. Gr. Bibl. Nat.* 1070, fol. 186^{r-v}, XIII sec. d.C.) e **P** (*Par. Gr.* 690, fol. 248^v-249^r, XII sec. d.C.), appartenenti alla famiglia π in Erbse (Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν cfr. *supra*, cap. I.5, p. 31). F contiene un oracolo in 26 versi, mentre P riporta solamente i primi 15 versi sino a φυσίζοον ἀλκήν. Vi sono, inoltre, due piccole raccolte di oracoli pseudo cristiani che presentano l'oracolo, solo in parte, in una parafrasi in prosa con alcune lezioni diverse da π₈. La prima raccolta intitolata Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλλήνων φιλοσόφων⁵⁰ contiene in parafrasi i rigghi 8-

⁴⁸ Il codice marciano non fu notato da Erbse, cfr. Daley 1995, 41. Per il codice cfr. A.M. Zanetti e A. Bongiovanni, *Graeca D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Venezia, 1740, 300 e E. Mioni, *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum: Thesaurus antiquus II*, Roma 1985, 478.

⁴⁹ Daley 1995, 41 e 42.

⁵⁰ Per il titolo nel cod. *Par.* 1168 (Erbse Q¹) cfr. J. Freundenthal, *Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienliteratur*, “RhM” (35) 1880, 408-430, in particolare p. 418.

10; 13b-18; 23-26 (in Erbse la famiglia χ_{13})⁵¹ e, secondo Daley, conserva ionismi originali⁵². Si notano, rispetto a π_8 , l'assenza dei versi che si riferiscono alla $\chi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, del verso formulare 17 e dell'inciso su Lazzaro (si accenna solo al motivo delle calde lacrime). La seconda raccolta parafrasa i righi 7-16, 18-26 (in Erbse Σ_{15}). Anche in questo caso il v. 17 di π_8 è omesso. Il cod. *Vat. Gr. 2200* (Σ) del tardo VIII sec. d.C. contiene un florilegio calcedoniano pubblicato da Franz Diekamp con il titolo di *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*⁵³. La *Doctrina* era seguita da una piccola raccolta di oracoli pagani e di passi dei filosofi greci intrecciati a *excerpta* ermetici, passi del *Nuovo Testamento* e del *Contra Julianum* di Cirillo di Alessandria, a dimostrazione dell'armonia di queste opere sul tema della Trinità, Incarnazione e Passione e morte di Cristo. Il titolo di questo piccolo florilegio è: “*Symphonia* che parte dagli antichi filosofi greci alle Sante e ispirate Scritture o una dimostrazione e difesa, per mezzo di queste, della Santa, consunstanziale, superessenziale, indivisa, creativa, datrice di vita e venerata Trinità, dio del *logos*”. La versione lunga è, infine, testimoniata da due testi agiografici bizantini quali la *Passio Artemii* (46)⁵⁴ e la *Passio S. Catharinae* (40 [10] Klostermann Seeberg)⁵⁵, dipendenti da Giovanni Malala. L'oracolo viene messo in bocca ai santi all'interno di un discorso apologetico. La prima *Passio* contiene i righi 1-9; la seconda i righi 8-10, 13b-14b; 16; 18, 23-26 (in Erbse sono indicati rispettivamente con Art. e κ). Nella prima opera i versi corrispondenti, con varianti, all'oracolo del codice tubinghese, sono chiusi dal verso: $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \pi\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\tau\lambda$. Lo stesso fenomeno ricorre in una raccolta di oracoli di matrice anti giudaica sulla Trinità e Cristo nel codice A (*Bibl. Ang.* 43, XIV sec. d.C.)⁵⁶. Nella seconda opera l'oracolo presenta tratti simili a χ_{13} : è aperto da $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \mu\epsilon\ \beta\acute{\iota}\alpha\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, attesta la lezione $\phi\acute{\omega}\varsigma$, omette il v. 17 di π_8 e il riferimento dettagliato a Lazzaro.

Le principali discussioni relative a questo oracolo riguardano tre punti fondamentali: lo statuto originale o fittizio del testo; l'autenticità della versione breve o

⁵¹ Mi riferisco ai righi nella versione lunga data da π_8 .

⁵² Daley 1995, 45 n. 53.

⁵³ Pubblicato a Münster nel 1907.

⁵⁴ Per il testo oracolare all'interno della *Passio Artemii* cfr. Angelo Mai, *Spicilegium Romanum* (4) Roma, 1840, 340-397, n. 376; *Acta Sanctorum* 56, Octobris VIII (per il 20 Ottobre), Parigi - Roma 1866, 856-885 n. 873. Alcune parti della *Vita* si trovano in Bidez 1902, *Appendix I e II* dell'edizione della *Storia della Chiesa* di Filostorgio (GCS, Berlino 1972², 150-165 n. 164).

⁵⁵ J. Viteau, *Passions des Saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie*, Parigi 1897. Per una riedizione del testo cfr. Klostermann – Seeberg 1924. Per la relazione tra il testo e Malala cfr. Bidez 1902.

⁵⁶ E. Piccolomini, *Index Codicum Graecorum Bibliothecae Angelicae*, “Studi italiani di filologia classica” (4) 1896, 7-184, 88-89.

lunga; il contesto teologico a cui si riferisce il testo oracolare, soprattutto la seconda ‘parte’ dell’oracolo.

Sulla natura cristiana dell’oracolo si era espresso già Batiffol⁵⁷, il quale avanzava l’ipotesi che gli oracoli di Apollo e Artemide “ont été composés vers le milieu ou dans la seconde moitié du IV^e siècle, avec l’intention de justifier la suppression du culte païen au moyen d’oracles par lesquels les dieux eux-mêmes annonçaient leur défaite et prophétisaient l’avènement de la religion chrétienne”. Batiffol, tuttavia, non notò l’esistenza di una versione lunga dell’oracolo già edita da Karl Buresch nel 1889, sulla base del codice *Athen. Gr. Bibl. Nat.* 1070. A favore della fittizia natura cristiana dell’oracolo si espressero successivamente tutti gli studiosi fino, da ultimi, a Saul Levin⁵⁸ e a Frank R. Trombley⁵⁹.

L’edizione della versione lunga, dopo quella di Buresch, si deve a Armand Delatte nel 1927⁶⁰ e, infine, a Hartmut Erbse nel 1941. Le discussioni riguardarono l’autenticità o meno della versione breve. A sostegno dell’ipotesi della versione breve come originaria si schierarono Wolff, Scott-Ferguson ed Erbse. Il primo studioso riteneva che il testo fosse un falso cristiano⁶¹ e che il verso καὶ ὁ παθὼν κτλ annesso dal ms. parigino derivasse da un altro oracolo sulla passione di Cristo; il secondo pensava che il verso appartenesse a un altro oracolo, probabilmente scritto di seguito all’oracolo apollineo nella fonte comune del ms. ateniese e della *Passio Artemii*⁶² e trascritto per errore del copista come un unico testo; infine, Erbse pensava a diverse fasi di tradizione manoscritta: in una prima fase l’oracolo sarebbe stato costituito da otto versi e posteriormente (dopo il 512 d.C.) sarebbe stato ampliato per essere impiegato al servizio dei neocalcedoniani⁶³. Erbse stampava la versione lunga nella sezione dei *Thesauri minores*, derivati da un archetipo posteriore a T. Tutti questi studiosi non fornirono, però, argomentazioni valide a convalida dell’ipotesi. Solo Daley, che osservò la presenza della versione lunga nel codice marciano, cercò di argomentare l’ipotesi. Secondo D., i primi otto versi sono stati verosimilmente composti nel IV sec. d.C. e riuniti poi nella *Theosophia* da un compilatore alessandrino anti-calcedoniano⁶⁴, mentre la seconda parte sarebbe stata composta in un secondo tempo in difesa della concezione

⁵⁷ Batiffol 1916, 194-196.

⁵⁸ Levin 1989, 1618 n. 68.

⁵⁹ Trombley 1994, 23.

⁶⁰ Delatte 1927, 328-330.

⁶¹ Wolff 1856, 236 n. 8. Sulla forma lunga del codice parigino creato da più oracoli cfr. *Ibid.* 235 n. 1.

⁶² Scott - Ferguson 1936, 242-243.

⁶³ Dagron 1984, 102 n. 13. Erbse 1941, 133-134, 146.

⁶⁴ Daley 1995, 33.

calcedoniana in base a diverse prove: 1) la presentazione di una cristologia calcedoniana (esistenza delle due nature non mischiate; sofferenza e morte di Cristo; doppia consustanzialità con il padre divino e la madre umana; dimostrazione delle sue due nature nell'evento divino di Lazzaro in cui Cristo dimostra con il pianto la propria parte umana) e neocalcedoniana (questione teopaschita, enfasi su Cristo come Dio); 2) la testimonianza in altri mss. aventi una connotazione calcedoniana della versione lunga; 3) la presenza del raro termine *Symphonia* sia in M che in Σ che fa ipotizzare una derivazione da un'opera con tale titolo. Per Daley la versione lunga dell'oracolo deriverebbe da un'opera apologetica intitolata *Symphonia*, impostata sulla difesa della fede (neo)calcedoniana e contenente passi di Cirillo e della Bibbia. Il contenuto e l'indicazione della data sarebbero una spia dell'orientamento dell'autore/i: essa, infatti, indicherebbe sulla base del codice marciano il Giovedì 18 Agosto del 511 d.C. (cfr. discussione *infra*), undici giorni dopo l'esilio del calcedoniano Macedonio II. Il riferimento agli oppositori in M induce a ipotizzare, secondo lo studioso, a un periodo tra il 511 e il 518 d.C. (forse in associazione al Sinodo di Sidone del 511 d.C.). Il luogo della composizione dell'opera sarebbe, secondo D., Costantinopoli sia per il carattere calcedoniano sia per l'uso tardo nella *Passio Artemii*, martire onorato nella *Urbs*⁶⁵. Il fatto, poi, che l'oracolo sia stato usato da Giovanni Malala per la sua *Chronica* dimostrerebbe la diffusione del testo in Siria. L'oracolo potrebbe essere stato fatto circolare dopo la caduta di Macedonio come documento filocalcedoniano o, meno probabilmente, potrebbe essere stato composto dall'autore/i della *Symphonia* in coda al florilegio. Sulla base di quest'ipotesi la versione lunga deriverebbe dalle frange neocalcedoniane e andrebbe letta in chiave apologetica. Di recente il dibattito è stato riaperto da Daria Gigli che ritiene i due oracoli distinti soprattutto sulla base di motivi lessicali⁶⁶. La studiosa osserva, inoltre, l'esistenza di oracoli sulla disfatta pagana in contesti pagani e non solo cristiani: oracoli sulla fine sono stati probabilmente recuperati e risemantizzati con eventuali interventi testuali da parte cristiana. La prima parte dell'oracolo sarebbe, pertanto, scaturita da un *milieu* pagano in cui si riflette un'idea trinitaria e ampliata, in un secondo tempo, con una sezione cristiana relativa a Cristo⁶⁷.

⁶⁵ Daley 1995, 48.

⁶⁶ Gigli 2011, 80 ss. Sulla composizione dell'oracolo cfr. anche Busine 2005, 404-405, 425-426, 428.

⁶⁷ Sulla concezione trinitaria della divinità nel tardo antico cfr. Gigli 2011, 80.

A sostegno della versione lunga come originaria e di natura prettamente cristiana si sono schierati Bidez⁶⁸, Klostermann e Seeberg⁶⁹. Questi ultimi, pur individuando nel testo elementi che rispecchiano dibattiti teologici sviluppatasi dopo Calcedonia o attinenti alla doppia natura di Cristo, vicini alla tradizione antiochena, non indulgono su questioni teologiche⁷⁰. Da ultimo Beatrice⁷¹ pensa all'oracolo come a un prodotto monofisita ritenendo che si tratti di un'invenzione concepita contro un oracolo porfiriano sulla natura umana di Cristo (2001, xxix). Beatrice sostiene che tutto il materiale contenuto nelle raccolte della sezione dei *Thesauri minores* di Erbse sia da considerare come originario della *Theosophia* e che sia andato differenziandosi nel tempo in raccolte diverse per varie vicissitudini manoscritte. La versione lunga dell'oracolo sarebbe, pertanto, la versione originaria che avrebbe subito una divisione in due sezioni nel corso del tempo, motivo per il quale l'epitomatore di T ne riportò solo la prima parte. Lo stesso *modus operandi* fazioso dell'epitomatore corroborerebbe quest'ipotesi⁷². A prova di ciò Beatrice elenca i mss. nei quali si trovano sezioni della cosiddetta prima parte seguiti dalla seconda parte a dimostrazione di un'ingiustificata arbitrarietà della divisione comprensibile solo se si pensa a un unico testo originario⁷³. In realtà se si considera la versione breve originaria e quella lunga posteriore, questo non sembra contraddetto dal dato che in alcuni codd. si siano riportati alcuni versi della prima e altri della seconda parte: evidentemente questi codici attingevano già alla versione lunga e non a quella breve, come aveva dimostrato Erbse nel suo *stemma codicum*⁷⁴. Inoltre, secondo Beatrice, la presenza del testo in florilegi calcedoniani non è un dato chiarificatore della sua origine. L'obiezione è di per sé valida, ma lo studioso finisce in questo modo in una nuova aporia: come mai un tale testo monofisita è confluito in una raccolta anti-monofisita senza modifiche? Se si considera la *Teosofia* come opera nata in un contesto monofisita (cosa di cui dubito, cfr. cap. I.4, 21 ss.) si deve dedurre o che l'oracolo sia monofisita o che l'opera contenesse solo la versione breve alla quale è stata aggiunta in seguito una nuova sezione anti-monofisita (così Daley). A questo punto sarebbe servita da parte dello studioso sia una serrata

⁶⁸ Bidez 1902, 392: "le texte le plus complet et le plus correct de cet oracle a été donné par Buresch".

⁶⁹ Bidez 1902; Klostermann - Seeberg 1924, 50-53.

⁷⁰ Klostermann - Seeberg 1924, 53: "Es ist nicht ganz leicht möglich und würde wohl auch methodisch nicht zweckmässig sein, wollte man den Versuch machen, durch genaue Interpretation den christologischen Standpunkt des Verfassers des Apolloorakels zu ermitteln".

⁷¹ Della stessa opinione è Suárez de la Torre 2003, 145.

⁷² Beatrice 1997a, 9.

⁷³ Beatrice 1997a, 8.

⁷⁴ Erbse 1941, 133.

confutazione dei motivi che portano Daley a dedurre una matrice neocalcedoniana sia un'analisi dettagliata del testo. Beatrice si limita, invece, a presentare solamente altri passi della *Teosofia* che dimostrerebbero un'impostazione monofisita. Infine, nell'edizione dell'oracolo lo studioso sceglie arbitrariamente i codici senza fornire argomentazioni valide. Ad esempio, l'unificazione del verso 7 di Tv con il verso 7 attestato in FP Art M, rispecchia un *modus operandi* alquanto arbitrario.

In conclusione a favore della versione breve come originaria vi sono diversi elementi sia di natura interna che esterna: 1) il lessico divergente tra la prima e la seconda sezione dell'oracolo. La prima parte è caratterizzata da un lessico omerico ed epicheggiante ed è accompagnata da un commento posteriore di matrice alessandrina, mentre la seconda risente di un influsso nonniano e rispecchia un vivace dibattito teologico, come ha dimostrato Gigli⁷⁵; 2) gli interventi testuali e le omissioni cristianeggianti corroborano l'ipotesi di un intervento testuale. Ad esempio, al v. 6, l'uso del presente in FP invece del futuro di Tv e l'omissione in FP del v. 7 di Tv e la sostituzione con un altro verso connotano maggiormente il senso della fine dell'oracolo pagano; ancora, la sostituzione del lemma φλογόεις di Tv con βροτός in FP Art e con βροτοείς in M, è indirizzata a stabilire un nesso lessicale e concettuale con la nuova parte dell'oracolo (si veda il βροτός dei due versi successivi), mentre in altri codici si è introdotta l'idea dell'unicità della divinità (cfr. *supra*). Evidentemente per il passaggio alla parte cristologica si percepì la necessità di enfatizzare l'idea di mortalità e di unicità del Cristo. D'altro canto la sostituzione del lemma φῶς con φός, risale, come si dimostra in sede di commento, a uno stadio antico, dato che l'oracolo venne da subito risemantizzato in senso cristiano; 3) il cambiamento di soggetto da Apollo a Cristo tra la prima e la seconda sezione avviene in maniera brusca: come aveva già notato Scott-Ferguson⁷⁶, Apollo non avrebbe mai denominato Cristo ἐμὸς θεός ma tutt'al più *sapiens*; 4) la natura della *pointe* che chiude la prima parte induce a pensare a un oracolo concluso; 5) a livello sintattico, inoltre, il καὶ ὁ παθὼν κτλ della seconda sezione sembra aggiunto in un secondo tempo per creare un nesso tra la prima e la seconda parte dell'oracolo. La seconda sezione dell'oracolo è, pertanto, un ampliamento in senso cristologico dell'oracolo precedente. Per quanto riguarda i codici testimonianti l'oracolo nella versione lunga si è notato che essi presentano lezioni differenti e alcune omissioni. Ad esempio, la parte relativa alla fusione delle due nature (vv. 10-13) viene

⁷⁵ Gigli 2011, 80 ss.

⁷⁶ Scott - Ferguson 1936, 242 n. 7.

totalmente omessa da χ_{13} e parzialmente da Σ_{15} ; solo FP conservano il v. 17, che sembra una formula inserita *ad hoc*; P omette la sezione che va dal v. 16 sino al v. 26. Il cod. F presenta senz'altro le lezioni migliori, anche se omette il v. 10, e presenta tre versi (19-22), non traditi da altri codd., che si riferiscono all'episodio di Lazzaro.

L'unione di due testi distinti può derivare o da un errore del copista che avrebbe unificato due oracoli scritti l'uno di seguito all'altro o da una deliberata scelta ecdotica. L'ipotesi di Daley di un'origine della versione lunga nel contesto del concilio di Sidone presenta alcuni punti deboli come la data fornita che sembra del tutto inappropriata per il nostro contesto (cfr. *infra*, p. 254 ss.)⁷⁷. A mio parere l'oracolo attraversa almeno due fasi distinte. All'inizio si presentava un testo scaturito da un contesto pagano in 9 o forse in 7 versi ai quali in un secondo tempo vennero aggiunti altri 3 versi dalla tematica affine: T, infatti, distingue le due parti da un εἶτα ... ἐπήγαγεν, motivo che induce a pensare a un oracolo dato di seguito o, più probabilmente, a un oracolo affine per argomento. Steuco editava i primi 7 versi (che rispecchiano parzialmente Tv) separatamente dagli ultimi due. I primi 5 versi aprono il paragrafo intitolato: *De tribus Hypostasibus, ex Apollinis oraculo: et quod apud priscos, omnia metrice scribebantur: et quod ab his oraculis mysteria veterum philosophorum manare potuerunt* e annotava marginalmente: *oraculum de Sancta Trinitate*. L'oracolo è detto *excerptum cum multis aliis, ab his qui audierunt, traditumque memoriae*⁷⁸. Nel preambolo scrive: *Sit postremo loco, quod sub Christi decessum, oraculum Apollinis de tribus Numinibus divine pronuntiavit. Rogatus de vera religione, cui maxime genus humanum initiandum, consecrandumque esset, quaque, uti vera sapientia cunctae nationes essent decorandae, et quae foret omnibus superstes, quod Daniel vaticinatur fuerat, ad hunc modum fertur dixisse*. Gli altri 2 versi, riportati sotto il paragrafo sull'identificazione di *Iuppiter* come *Deus verus*, seguono l'oracolo 18 E e sono presentati con il breve cappello: *alio in loco, vehementer ingemiscens*⁷⁹.

In conclusione, questo testo nacque molto probabilmente in ambiente pagano, come ha ipotizzato Gigli, che ricorda l'esistenza in questo contesto di oracoli sulla fine. Steuchus stesso, d'altro canto, dichiarava, riguardo ai primi sette versi: *quid mirum igitur, si cecinit oraculum de tribus numinibus, quando Plato, quoque et Trismegistus,*

⁷⁷ Batiffol (1916, 195) scrive: "l'oracle prétendu sera de fabrication chrétienne et pourrait dater de l'époque de Constance II et des premières lois prohibitives du paganisme, sinon de l'époque de Théodose".

⁷⁸ Steuchus 1540, II, cap. xix, 51-52.

⁷⁹ Steuchus 1540, III, cap. xvii, 69. Cfr. *supra*.

*Chaldaei et Magi, homines scilicet, et minoris quam Daemones sapientiae, tam multa de his ipsis prodiderunt?*⁸⁰ In conclusione, dopo la risemantizzazione cristiana l'oracolo venne in ultimo ampliato con l'aggiunta di 17 versi di matrice cristologica.

b. Postilla

In P glosse e testo sono commiste (in grassetto il testo)⁸¹

Καὶ ἄνποτε **μὴ ὄφελος**. ὡς καὶ αὐτὸν καὶ ὕστερον. Καὶ ἐρωτάσθαι **πυματόν^μ**
καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι δυσμορέμων. Καὶ κακοθάθιτε (Wo. corr.
κακοπάθητε). **Προπόλλων**. Καὶ δούλων. **Καὶ περὶ θεσπεσιοῖο θεοῖο**. Θεῖου
θεοῦ. **Καὶ πνοῆς**. Καὶ πνεύματος.

Τῆς **πάντα πέριξ βοτρυδῶν ἐχούσης**. Τὰ σύμπαντα καὶ ἀπὸ περάτων.
Τείρεα, φῶς. ἄστρα τὸ βλέπειν. **Ποταμὸς**. **ἡέρα καὶ ὕδωρ**. Καὶνάματα καὶ
ἀῆρ καὶ ἠρὸν (τάρταρον Picc. 1853, 180 vel νηρόν Dübner proposuit. Vide Cou.
1890, 149) **καὶ πῦρ** καὶ φλόξ. Οἷως με **οὐκ ἐθέλόντα** καὶ μὴ βουλόμε[νον]. Καὶ
οἶκον τῶν ἐνταῦθα. Καὶ ὑποδιώκει. **Δόμων τῶν ὧδε διώκει**. ἢ ἐμὴ **τριπόδων**
λειπέτο ἢ μαντία. Καὶ ἡ ἡμετέρα καὶ λεβήτων καὶ ἐκλείπει **ἡριγένια**. **Αἶ αἶ με**
त्रीποδαις καὶ στενάξατε. Καὶ ἀπέβη ὁ θεὸς τῶν μηρῶν στοναχήσατο. Φεῦ
φεῦ καὶ οἱ λέβιταις καὶ στενάξατε. **Οἶχεται ἀπόλλων**. **Οἶχε**. ἐπεὶ βροτὸς μὲ
βιάζεται. **Οὐράνιος φῶς καὶ ὁ παθῶν θεός ἐστιν**, οὐ θεότης παθὲν
αὐτῇ. ἢ γὰρ θεότης οὐκέπαθεν.

Si tratta di glosse disordinate come ad esempio **πάντα** glossato con τὰ σύμπαντα καὶ ἀπὸ περάτων che allude all'espressione biblica ἕως περάτων (*Ps.* 71.8.2) o ancora la glossa τῶν μηρῶν corrispondente forse a τῶν ἱερῶν (Piccolos 1853, 181).

⁸⁰ Steuchus 1540, II, cap. xix, 52.

⁸¹ Piccolos 1853, 177.

Preambolo

I preamboli attestati per quest'oracolo, composto da due sezioni di diversa genesi (versione breve e lunga, cfr. *supra*), sono concordi nell'attribuire l'oracolo ad Apollo, ma discordi nell'oggetto della *quaestio*. Riporto di seguito le diverse introduzioni: **Tv**: ὅτι ἐρωτήσαντός ποτε τοῦ ἱερέως τὸν Ἀπόλλωνα περὶ τῆς μελλούσης κρατεῖν θρησκείας (C'' εὐσεβείας), παράδοξον εἶπερ χρησμὸν τοιοῦτον; **π8**: ὅτι ὁ ψευδώνυμος τῶν Ἑλλήνων θεὸς Ἀπόλλων ἐρωτηθεὶς ὑπὸ (πυνθανομένου αὐτοῦ P) τινος τῶν αὐτοῦ (αὐτοῦ F) ἱερέων (F ἱερείων) περὶ τοῦ Χριστοῦ χρησμὸν ἔφησε τόνδε (ἔφησεν· ἔχει δὲ ὧδε P). **M** riporta: τὸν χρησμὸν (...) ὃν λέγεται πεποιηκέναι πρὸς τινα τῶν αὐτοῦ ἱερέων (M μαιρέων), πυνθανόμενον αὐτοῦ (M ποιθομένου αὐτὸν) περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὁ ψευδώνυμος τῶν Ἑλλήνων θεὸς Ἀπόλλων. Si constata un divario tra il primo cappello, introdotto secondo la struttura classica dei testi oracolari e attestante una domanda generica sul culto che predominerà in futuro, e gli altri due nei quali la connotazione di Apollo come dio pseudonimo e la modifica della domanda riguardante non più il culto, ma Cristo, sono spie di una genesi cristiana. Diversamente χ_{13} fornisce una sorta di *titulus*: χρησμὸς τοῦ (ἕτερος χρησμὸς x) Ἀπόλλωνος δοθεὶς ἐν Δελφοῖς περὶ Χριστοῦ (S add. καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ); mentre Σ_{15} non specifica l'oggetto della domanda oracolare: χρησμὸς ἐν Δελφοῖς ἐν τῷ ἱερῷ. Si veda anche *Thes. min.* τ_3 Ἀπόλλωνος τοῦ Φοίβου ε, integrato da Erbse con εἶς με βιάζεται οὐράνιος φῶς· ὁ δὲ παθὼν θεὸς ἐστὶ καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή]. Nella *Passio Sanctae Catharinae* (Klostermann - Seeberg 1924, 40 [10]) l'oracolo è collocato tra le testimonianze pagane usate dalla Santa quali fonti di saggezza sulla vera fede e utili strumenti per confutare i pagani stessi: ἄκουε δὲ καὶ Ἀπόλλωνος, τοῦ σοῦ μάντεως καὶ θεοῦ, ἄκοντος χρησμοδοτοῦντος τὰ δέοντα. Il metafraste riporta: ὄρα δέ σοι καὶ τὸν ἀψευδῆ μάντιν Ἀπόλλωνα, τῆς συνήθους ἀσαφείας καὶ τῆς λοζότητος ἐπιλελησμένον καὶ γυμνὴν τὴν ἀλήθειαν ἀναδιδόντα καὶ μὴ βουλόμενον. Nel cod. E della *Refut. Duae Prochori Cydonii* 1.18 di Giovanni Cantacuzeno, è riportato il passo oracolare citato nella *Passio* e in margine al cod. E si annota: τοῦ Ἀπόλλη. Cfr. Voordeckers – Tinnefeld 1987. Nella *Passio Artemii* (Io. Dam. *Passio Art.* 46; Sym. Met. *Mart. Sancti Art.* PG 115.1193B) l'oracolo è accostato ad altri scritti sacri pagani preannuncianti il Cristo: (...) καὶ αὐτὸς δὲ παρ' ὑμῖν θαυμαζόμενος Ἀπόλλων ὁ μαντικὸς τοιοῦτον δὴ τι παρὰ χριστοῦ ἐξεφώνησεν ἐρωτηθεὶς γὰρ περὶ τῶν αὐτῶν προπόλλων ἀπεκρίνατο ὧδε. Risulta, inoltre, molto interessante il cappello attestato nel *Commentarius de templo Athenarum* dello Pseudo

Atanasio (opera testimoniata dai codici *Vat.* 1198 (XVI sec. d.C.); *Athen.* BN 431 (XVIII sec. d.C.), fol. 79^f ss.; *Bodl. Roe* 5, (XVII sec. d.C.), 149^f-157^v: ἕτερος χρησμὸς Ἀπόλλωνος ἐν Δελφοῖς, ἐν ᾧ καὶ ἐρώτησίς τις βασιλέως Ἰάσωνος, ὅτε ἐκτίζετο ὁ ναὸς τοῦ Ἀπόλλωνος εἰς τὸ Πύθιον εἰς τὸ Ἄργος. Un *incipit* analogo, accompagnato da un oracolo diverso dal nostro, si trova in *Thes. min.* χ₁₀ E. (II 53 B.): ἐρώτησις Ἰάσωνος βασιλέως τῶν Ἀργοναυτῶν, ὅτε ἐκτίζετο ὁ ναός, εἰς τὸ Πύθιον τοῦ Ἀπόλλωνος. Προφήτευσον ἡμῖν προφήτα, Τιτὰν Φοῖβ' Ἀπολλων, τίνος ἔσται δόμος οὗτος ἢ τί ἔσται; Sulla base di Ps. Athan. si può intendere un riferimento a un tempio di Apollo Pizio ad Argo (correggendo quindi εἰς τὸ Πύθιον in Πυθίου e intendendo εἰς τὸ Ἄργος come ἐν τῷ Ἄργῳ). Nel secondo testimone occorrerà invertire le parole: τοῦ Ἀπόλλωνος si riferisce al tempio e va pertanto, come in Ps. Athan., collocato subito dopo il termine ναός. Ad Argo sono testimoniati un tempio di Apollo *Lykios* (Paus. 2.9.7, 19.3-4), di Apollo *Deiradiotes* e di Atena *Oxuderkes* (Id. 2.24.1, santuario oracolare). Apollo *Deiradiotes* era assimilato ad Apollo Pizio nelle sue prerogative mantiche. Sembra che nel nostro caso si unifichino due dati della tradizione: la fondazione di templi da parte degli Argonauti e la consultazione dell'oracolo pitico da parte di Giasone prima della missione. Si vedano, ad esempio, il tempio di Apollo *Korynthos* a Corone (Paus. 4.34.7), il santuario di Era a Samo (Id. 7.4.4), il tempio di Era Argonia o Argiva alla foce del Sele, fondato da Giasone (Plin. *Hist. nat.* 3.5.70, Solin. 2.12, Strab. 6.1.1). Sulla consultazione dell'oracolo delfico da parte di Giasone cfr. Ap. Rh. 1.412-414, Val. Fl. *Arg.* 617 (in Pind. *P.* 4.159-167 è Pelia a parlare di un oracolo delfico). L'oracolo è attribuito a Dodona in Apollod. 1.110, Val. Fl. *Arg.* 1.544 e 3.299 (in quest'ultimo passo si nomina anche Claro). Sulla profezia di Tritone al quale Giasone consegna il tripode cfr. Hdt. 4.179. Per l'oracolo cristiano emesso da Apollo agli Argonauti che annuncia la trasformazione di un tempio pagano in chiesa cfr. Agosti 2006-2007. L'individuazione del cappello originale è, dunque, di difficile soluzione. Si può evincere, in base ai dati pervenuti, che la domanda, rivolta ad Apollo, non dovesse riguardare Cristo, ma più probabilmente il culto che avrebbe dominato in futuro, come attestano T v. Un cappello simile a un *titulus*, pur con l'omissione della *quaestio*, è attestato da Σ₁₅. In base ai codd. tràditi e sulla base delle considerazioni sul rimaneggiamento della *quaestio* in senso cristiano, si deduce che si tratta di un oracolo di Apollo, dato a un suo sacerdote, a Delfi (riferimento presente in π₈ e in M nel commento finale, cfr. *infra*), concernente la *religio* dominante in futuro.

Testo

Prima parte/primo oracolo

v. 1 μὴ ὄφελος La lezione di Tv M è attestata con una leggera variazione in FP che danno μὴ μ' ὄφελος. Cougny (1980, 149) e Wolff (1856, 135 n. 3) proponevano ἦ ὄφελος, ma senza la negazione si perde il senso del periodo. L'*incipit* ricorda *Il.* 9.698 e 17.686. Per l'*oppositio in imitando* rispetto al passo iliadico cfr. Gigli 2011, 72. Per oracoli esordienti con un imperativo negativo con μὴ e imperativo, all'inizio del verso o nei primi versi (*Il.* 55.2, 63.1, 127.1-2, 170.1, 433.3, 471.3 *PW* = Q102.2, Q112.1, Q183.1-2, Q197.1, Q246, H68 Fontenrose). Come proibizione si trova anche μὴ e infinito (*Il.* 154.4 -5 *PW* = L22.4-5 Fontenrose) μὴ con congiuntivo (*Il.* 70.5, 106.1, 110.2, 490.1 *PW* = Q119, Q158, L4.2, Q6 Fontenrose; *OC* 101.1, 102.1, 107.1, 134.1, 163.1, 164.1 des Places; détti di Menandro in *Thes. min.* π₆ 36 E. (*Il.* 56.30 B.)). Spesso si trovano domande sull'inopportunità della questione: e.g. *Theos.* 21.192 E. = I 18.168 B. (σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ θέμις ἐξερεείνων); Porph. *De Phil.* fr. 312.3 Smith (p. 127.61 Wolff: ἀλλὰ τί πέυθη); fr. 338.2 S. (p. 170.264 W.: ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρεεινέμεν ὀμφήν), fr. 342.11 S. ~ p. 177.308 W. (οὐ ποθέεις μαθέειν, ὃ σε μὴ θέμις ὦδ' ἐρεείνειν); e in un'iscrizione di Callipoli il testo è stato così integrato: τίπτε πέρας πό[ντου νυ ἐμὴν φάτιν ἐξερέεσθε], cfr. Robinson 1981, 290. A volte la divinità si lamenta di essere stata invocata, cfr. Porph. *De Phil.* fr. 347.28 S. (p. 158.201 W.) e 350.8 S. (p. 162.214 W.). Ricordo, infine, l'oracolo di Satorneila che inizia con la formula: ὄψε, ὦ ναέται, ζακόρου πέρι Κρατογενείης / ὀμφῆς μαντιπόλοιο θεοκλυτέοντες ἴκεσθε. Cfr. Robinson 1981, 408 D51; Herrmann 1971.

πύματόν με καὶ ὕστατον L'espressione di FP πύματόν τε καὶ ὕστατον è un nesso omerico che ricorre in situazioni estreme sovrastate dalla morte: *Il.* 22.203, *Od.* 20.116 e *h. Merc.* 289. Il sintagma, dattilico, si trova sempre dopo la cesura tritemimera e finisce con una dieresi bucolica. La presenza del nesso omerico in FP non è sufficiente a stabilire la priorità di questa lezione rispetto a quella di Tv e M, dato che potrebbe trattarsi di una lezione migliorativa poizore. La formula di per sé chiara, è stata anche interpretata da van den Broek (1978, 124) in riferimento al dio che sarebbe "estremo e ultimo" sulla scia del motivo della fine degli dèi (e.g. *Theos.* 51 E. = I 52 B.). Quest'ambivalenza potrebbe essere in effetti inclusa nella voluta anfibologia sintattica del pronome personale all' accusativo με.

ἔξερээσθαι A chiusa di verso, all'infinito in *Od.* 3.24, 13.411, 19.99.

v. 2 δύστηνε προπόλων, περὶ θεσπεσίου γενετήρος Beatrice segue la lezione di FP M, δύσμορ' ἔμῶν προπόλων, περὶ θεσπεσίοιο θεοῖο, senza fornire argomentazioni, e riporta poi il verso successivo attestato solo in Tv. Per l'apostrofe δύστηνε indicante commiserazione cfr. *Od.* 10.281, 11.80, 93 e *Or. Sib.* 5.191 (Tebe), 11.67 (Μήδειον ἔθνος). In FP M la sostituzione del lemma γενετήρος con θεοῖο implica un intervento nella prima parte del verso per questioni metriche ed è probabilmente correlata alla caduta o omissione del verso seguente che in Tv è riferito al figlio, comportando la sostituzione della parola “genitore” con “dio” (si noti anche la scelta del genitivo epico volto ad elevare i toni). Con πρόπολος si designa il *Dei minister*, come già notava il Salmasius in una nota sulla parola καλύβη nella *Historiae Augustae Scriptores VI* (Parigi 1620, 493 ad Flav. Vop. *Carin.* 19.2: (...) *et simulacrum, θάλαμον etiam dicebant, unde θαλαμηπόλος. Dei minister, quae et πρόπολος*). In P προπόλλων è chiosato con Καὶ δούλων e περὶ θεσπεσιοῖο θεοῖο con Θεῖου θεοῦ.

v. 3 τηλυγέτοιο L'epiteto, caro ad Omero, ha dato adito a diverse esegesi antiche valendo come sinonimo di “diletto”, di “unico” (μονογενής). Talvolta nel senso di unico maschio tra tante figlie femmine, cfr. *schol.* bT *Il.* 9.143b), di “nato tardi”, per ultimo o da genitori anziani e inaspettatamente. Cfr. l'ampio commento di N.J. Richardson, *The homeric hymn to Demeter*, Oxford 1974 a *h. Cer.* 2.164, 200. Tentativi di coniugare i diversi sensi ricorrono nei lessici e negli scoli omerici in cui il figlio è considerato prediletto in quanto ultimo nato (*schol.* bT *Il.* 9.482; Suda τ 502) o figlio unico (*Et. Gen.* τ 757). Riporta i tre sensi principali lo scolio T a *Il.* 13.470 in cui l'aggettivo è chiosato con: “unigenito, nato da genitori anziani, ultimo nato” (ἦτοι μεμονωμένον ἢ γέροντα τὸν τηλοῦ τῆς ἡλικίας ἐλθόντα. ἢ ὁ τέλος τῆς γενέσεως ἔχων, μεθ' ὃν ἄλλος οὐκ ἐτέχθη τῷ πατρὶ κτλ). L'epiteto ricorre in Nonno nella duplice valenza di prediletto (*Par.* 4.226, 5.99) e unigenito (*Par.* 3.98; nei due sensi in *Dion.* 6.32). Il nesso con βασιλεύς richiama *Par.* 3.98 dove Nonno rende con τηλυγέτου βασιλῆος il τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ della *Vorlage*. Cfr. Agosti 2003, 465, n. a *Par.* 5.99; Caprara 2005, 309-310 nota a *Par.* 4.226; Gigli 2011, 73 ss. Infine, nella duplice valenza di “prediletto” e “unico” ricorre, sempre riferito al Figlio, in Eud. *Hom.* 2.21 Schembra e *S. Cypr.* 1.123.

πανομφαίου L'epiteto omerico è solitamente riferito a Zeus (*Il.* 8.250; *AP* 6.52.2; *Arg. orph.* 660, 1299; Clem. Al. *Protr.* 2.37) e una sola volta a Helios (Quint. Smyrn.

5.626). Di solito è collocato nel secondo piede o segue la cesura efteimimera come nel nostro caso e nel passo di Quinto Smirneo. L'epiteto ricorre anche in un oracolo della *Teosofia* per designare dio padre (48.399 E. = I 44.346 B.) ed è seguito nel verso successivo dal lemma πνεῦμα, sinonimo di πνοή del nostro oracolo. In un interessante passo Eustazio spiega che l'epiteto è riferito a Zeus in senso allegorico: πανομοφαῖος δὲ Ζεὺς κατὰ μὲν ἀλληγορίαν, εἰς ὃν πᾶσα ὁμότης, ἤγουν ἀπλῶς φωνή, ἀνάγεται, τουτέστι ὁ πᾶσης φωνῆς αἴτιος ἀήρ. Φωνὴ γάρ ἀέρος ἐστὶ πληγὴ (*Comm. ad Il.* II 575.11 van der Valck). La connessione tra aria-soffio e profezia era d'altronde motivo diffuso (*De def. orac.* 433C ss.; Porph. *De Phil.* fr. 349 Smith = p. 160 Wolff). In un oracolo riportato da Porph. *De Phil.* fr. 347.34 S. (p. 157.4 W.), i demoni che discendono per coercizione magica si allontanano dal fuoco divino πανομοφείας ὥσπερ ὄνειρους. L'epiteto in senso cristiano alluderebbe a Cristo-*logos* (Scott - Ferguson 1936, 241 n. 4).

v. 4 πνοίης Il termine, usato da Omero per il soffio dei venti (*e.g. Il.* 5.526) in vece di *pneuma* diffusosi a partire da Esiodo e da Eschilo (Gigli 2011, 74), viene impiegato da scrittori pagani e cristiani. Nell'oracolo su Plotino riportato da Porfirio è il dolce soffio che, con i legami di amore e l'etere senza vento, proviene da Dio in quel luogo sereno dove risiede l'anima demoniaca di Plotino (*V. Plot.* 22.51) e, in un oracolo apollineo, è associato al momento dell'invasamento profetico quando il flusso dello splendore apollineo, discendente dall'alto, avvolto in un soffio melodioso di aria pura, giunge in un corpo umano esprimendosi in voce (*De Phil.* fr. 349.1-2 S. = p. 160.209-210 W.: ῥεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονεύμενον ὑπόθεν αἴγλης / πνοίῃ ὑπὸ λιγυρῆ κεκαλυμμένον ἠέρος ἀγνοῦ κτλ). Quest'oracolo è estremamente interessante poiché πνοίη è chiosato nel commento in calce al testo con la parola πνεῦμα come nel nostro caso (così anche la glossa di P al nostro testo). In ambito orfico Zeus era definito πνοίη πάντων, soffio di tutte le cose (*Orph.* fr. 14.3 B., *e coni.*; 31.5 B. = 21a 5 K.). Negli *Oracoli sibillini* π. è il soffio distruttivo (5.375; 8.495) e anche lo spirito vivificante usato per la creazione dell'uomo (8.443); nell'oracolo della *Theos.* 38.327 E. (= I 35.285 B.), Zeus è definito: ταμίην ζωαρκέα πνοίης. Per quanto riguarda gli autori cristiani, il termine ricorre nelle *Omèlie* di Clemente romano nel senso di soffio divino che vitalizza l'anima (*e.g.* 3.20; 16.16), nei *carmina* di Gregorio di Nanziano per lo spirito divino (*e.g. c. mor.* 1.2.1.156 = *PG* 37.534A), mentre negli inni di Sinesio è il soffio del vento (1.76), ma soprattutto il soffio vivificante di Dio (*e.g.* 1.305; 2.75), del Figlio che è in Dio, che vivifica ogni cosa con il soffio spirituale (1.409) e dello Spirito Santo (ἀγία πνοία),

mediano tra il Figlio e il Padre (2.98; 3.64). Nell'inno 5, l'Eroe (Figlio?) e lo Spirito Santo, seminato intorno alla terra, vivificano le parti del mondo di versatili forme (55-60). Oltre alla funzione vitalizzante, lo spirito riveste in Sinesio un ruolo unificante (5.31-32), che si ravvisa anche nel nostro testo nell'inciso seguente. Come ha giustamente considerato Gigli (2011, 74) questa funzione unificante ricorda più lo *pneuma* stoico che lo Spirito Santo come elemento di unificazione della Chiesa. Per la σύμνοια in Gregorio di Nissa cfr. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 51-74; per Basilio e lo Spirito Santo come unione degli esseri cfr. T. Spidlik, *Lo Spirito Santo nella catechesi di S. Basilio*, in *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma (Biblioteca di Scienze religiose 54) 1983, 42 ss. Anche questo lemma poteva, dunque, essere inteso in senso cristiano (così lo intende Wolff 1856, 235 n. 5: *significatur spiritus sanctus, ut versibus praecedentibus deus pater et deus filius*).

ἢ πάντα πέριξ Il sintagma πάντα πέριξ ricorre in poesia in Opp. *Hal.* 3.162 e Chryst. *AP* 2.1.151 (invertito in *AP* 11.207.2: πέριξ πάντα), in contesto orfico in Dion. Thrax fr. 52.2 e Clem. Al. *Strom.* 5.8.45.5.4-5: ἀλλὰ κυκλεῖται / πάντα πέριξ e nella formula: αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτω λάβε, τῶι δ' ἐνὶ μέσσωι / οὐρανόν κτλ (*Orph.* fr. 237.4-5 Bernabé = fr. 165.2-3 Kern). L'espressione si trova con variante in Simpl. *In Arist. Phis.* 9.643.30 Diels: πάντα πέριξ ἀφάτω λάβε, ἐν δ' αὖ μέσσω οὐρανόν). Sui fr. orfici cfr. Lobeck 1829, I 518, II 835.

βοτρυδόν L'avverbio βοτρυδόν ricorre in Omero nel paragone tra il movimento della folla degli Achei verso l'assemblea e uno sciame di api in volo verso i fiori (*Il.* 2.89: βοτρυδόν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν). Nello scolio A^{int} bT al passo iliadico l'avverbio viene chiosato con πυκναὶ καὶ ἐξηρητημένα ἀλλήλων ὡς ῥάγες “fitte e appese le une alle altre come gli acini”, evidenziando in tal modo il motivo della coesione e compattezza delle api-acini. Di seguito è scritto: οὕτω δὲ ἵππανται σκιάζειν θέλουσαι ἀλλήλας, ὀχλούμεναι ὑπὸ τοῦ ἡλίου. Il motivo della ricerca dell'ombra e dello sconvolgimento provocato dalla luce mi sembra che possa essere sotteso nell'immagine del nostro testo: lo spirito funge qui da fiore per gli elementi-api o meglio da grappolo per gli acini appesi ed è ‘vincolo’ per procedere verso la luce del Padre. Un altro interprete, Porfirio, restituisce una spiegazione ancora più interessante. Dopo avere confutato l'esegesi di Zenodoto, il Tirio intende lo sciame di api a grappolo come derivato dal fatto di essere le api, per imitazione della fittezza degli acini d'uva, numerose e appese a un unico fiore (*QH ad Il.* 2.88.10 ss. 116.8 ss. Sodano: τάχα δὲ καὶ ὅτι ἐν σχήματι βοτρυδῶν ἐκκρέμανται τῶν ἀνθέων, τῶν ῥαγῶν τὴν τραχύτητα

μιμούμενοι τῷ πολλὰς κάθ' ἐνὸς ἐκκρέμασθαι). L'idea del molteplice che dipende dall'unità e che da questa assume consistenza doveva essere sottesa in un filosofo neoplatonico come Porfirio. Nel nostro caso il concetto era probabilmente implicito nell'immagine stessa rivestendo la πνοιή una funzione unificante degli elementi elencati nel verso successivo: lo spirito è dunque l'unità che tiene insieme e compatti i numerosi elementi, paragonati ad acini d'uva, in un ricordo omerico adatto a un contesto poetico oracolare dai toni epici. Per questo concetto e per le immagini tratte dal mondo vegetale per indicare la coesione cosmica cfr. Gigli 2011, 75. L'avverbio si trova anche in *Or. Sib.* 5.119 in riferimento alla distruzione di Pergamo. Oltre al motivo della dipendenza dei molti dall'uno, nei Lessici (e.g. Suda, Phot., Pseudo-Zonaras s.v. β.) si sottolinea la dipendenza reciproca tra gli acini del grappolo che potrebbe essere qui sottesa nel legame inscindibile tra gli elementi elencati, emblemi dei quattro elementi, aria, acqua, fuoco, terra. Il motivo fu recuperato da Michele Coniata che intende l'invito paolino a non spegnere lo pneuma come realizzabile solo se si riesce ad essere dipendenti come un grappolo l'uno all'altro κατὰ Θεόν (*Or.* 1.4, p. 106.4 Lampros: συντιθέμεθα εἰς ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ συναρμολογούμεθα καὶ βοτρυδὸν ἕκαστος ἐκάστου κατὰ θεὸν ἐξεχόμεθα). Per il simbolo della vite e del grappolo in ambito cristiano cfr. J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, (tr. it.) Roma 1990, 35-51.

ἐπίσχει* La forma εἶσχει in v, inesistente, era stata giustificata da Buresch (1889, 99 n. 8) sulla base di alcune analogie con simili formazioni di parole nella tarda *Dichtersprache* (e.g. ἐέλδομαι, ἐέργω) per cui εἶσχω corrisponderebbe ad ἴσχω. Gli esempi riguardano, tuttavia, parole inizianti in epsilon e non in iota come nel nostro caso. Se poi si accoglie la forma dell'imperfetto εἶσχε di T, occorre notare che ci aspetteremmo un aumento temporale e non sillabico. Steuco stesso si accorse del problema, restituendo la zeppa εἶχει forse pensando al verbo ἔχω (1540, II, cap. xix, 51). La lezione di PF M, τῆς (...) ἐχούσης, derivata probabilmente dalla difficoltà testuale, non cambia il senso del sintagma significando “il soffio che ha tutte le cose intorno a mo' di grappolo”. Per salvare la lezione di Tv, si può emendare il testo ipotizzando con Gigli (2011, 75.) la caduta di una lettera e correggere la lezione tràdita εἶσχει nella forma ἐπίσχει, appropriata al contesto e alla metrica del verso. Già Piccolos osservava che era da preferire una forma come ἐνίσχει = ἐνέχει (1853, 179).

v. 5 οὐρα γῆν L'elenco delle varie parti del cosmo è tramandato in maniera differente da FP M che danno: τεῖρα φῶς rispetto al tràdito οὐρα γῆν di Tv. Con τεῖρα si allude

alla sequenza degli elementi figurati sullo scudo di Achille (terra, cielo, mare, sole, luna, stelle) di *Il.* 18.485 (il termine ricorre anche in *Theos.* 21.190 E. = I 18.166 B.). In un carme Gregorio di Nazianzo afferma di lasciare la dolce luce del sole, il cielo stesso che risplende di stelle che fanno corona alla terra (*c. de se ipso* 2.1.51.15-16 = *PG* 37.1395A: λείψω δ' ἡελίου γλυκερὸν φάος οὐρανὸν αὐτὸν / τείρεα παμφανόωντα, τὰ τε χθῶν ἐστεφάνωται). Al lemma τείρεα, spesso accompagnato dal riferimento al sole e alla luna, qui assenti, e dalla parvenza di preziosismo, è da preferire la lezione di stampo epico οὔρεα di Tv (*Hes. Th.* 129. Cfr. anche *Theos.* 33.283 E. = I 30.245 B.). Da conservare anche la lezione di Tv γῆν in quanto φῶς non solo sembra una glossa di τείρεα, ma non compare solitamente negli elenchi degli elementi cosmici. Inoltre, la sequenza “monti, terra, fiumi, mare” di Tv riproduce uno schema xyxy in cui la categoria particolare è seguita da quella generale. Wolff (1856, 236 n. 1) preferisce mantenere τείρεα accanto a γῆν in quanto elementi oppositivi (così anche in *AP* 149.5), ma poi lascia due termini non oppositivi come ποταμός, ἄλλα (così anche Cougny). Infine, la menzione dell'elemento terra nell'elenco è corroborata dal suo recupero in M con χθόνα dislocato al posto di ἄλλα di Tv; diversamente ἄλλα viene sostituito con καί in PF π₈ Art, forse in quanto ritenuto pletorico rispetto al lemma che precede.

Τάρταρον, ἡέρα καὶ πῦρ Nei codd. G'' H'' A T'' si cerca di creare un quadro completo degli elementi con l'aggiunta ametrica di ὕδωρ καὶ tra ἡέρα καὶ e πῦρ; E'' omette il riferimento al Tartaro e dà: ἡέρα καὶ πῦρ καὶ φλόξ. Si tratta, anche in questo caso, di due glosse entrate nel testo: ὕδωρ di ἄλλα e πῦρ di φλόξ. Ingegnosa e del tutto fantasiosa la congettura di Dübner τείρεα φῶς καὶ νάματα ἡέρα καὶ φλογόεν πῦρ. Steuco editava ἡέρα πῦρτε (1540, II, cap. 19, 51). Per la locuzione ἡέρα καὶ πῦρ, da conservare, si veda ἀέρα καὶ πῦρ in *Plut. Is. et Osir.* 365C 4 e ἀέρα καὶ πῦρ in una sequenza di elementi cosmici (e.g. *Philo Jud. Quod deus sit immutabilis* 107.4 Wendland). La formula un'apposizione del Tartaro che sin da Omero era detto ἡερόεντα (*Il.* 8.13 e cfr. *Hes. Th.* 119). Per Tartaro-aria e fuoco cfr. *Gr. Naz. c. de se ipso* 2.1.73.3 = *PG* 37.1420A (Τάρταρον ἡερόεντα, πυρὸς φλόγα κτλ). Analoghi elenchi degli elementi cosmici sono frequenti nella poesia tardo antica come dimostrano il proemio esametrico della *Tabula mundi* in cui Giovanni di Gaza elenca per ben tre versi gli elementi cosmici (1.11-13); l'inno magico al *Pantocrator* che ha creato tutto πνεύματι θείῳ (*PGM* 3.549-58). Sono riferiti al Dio unico in *Theos.* 19.174-175 (I 16.153-154 B., con riferimento al *chaos*), 31.268-269 E. (I 28.233-234 B.), 33.283 E. (I 30.245 B.), 50.415 E. (I 51.392 B.). Il monosillabo finale πῦρ è omerico (*Il.* 5.4; 9.347, 674; 12.177,

441; 15.597, 605, 731; 16.122, 293, 301; 18.13, 225; 20.490; 21.13, 341, 342, 381; 23.216; 24.787; *Od.* 4.418; 7.7; 16.2; 20.123; 21.181, 22.481).

v. 6 διώξει La lezione di Tv si riferisce, insieme al verbo del v. successivo, al futuro, mentre la scelta del presente in FP M (che omettono il verso successivo) è una chiara modifica concettuale del senso della fine, che non è più prossima, ma in atto.

v. 7 ἔρημαῖος L'epiteto, impiegato solitamente in contesti epici, indica la solitudine di luoghi quali piane, monti, scogliere (e.g. *Ap. Rh.* 4.322; *AP* 7.404.5 e 16.242.7; *Quint. Smyrn.* 9.402), il silenzio della notte (*Emped.* I 31 B 49.24 D.-K.) o lo stato di abbandono riferito in ispecie agli uccelli (*Ap. Rh.* 4.1298; *Ar. Phaen.* 1003; *Quint. Smyrn.* 12.513) e, in Nonno, a ninfe e dee (*Dion.* 31.203, 42.61, 47.272). Nell'epigramma 421 nel libro 9 dell'*Antologia Palatina*, attribuito ad Antipatro il Macedone, Delo è definita ἡ πότε λευκὴ / Δῆλος ἐρημαίου δαίμονος ἀρξαμένη (vv. 4-5). L'idea di un'isola o una città in stato di abbandono ricorre frequentemente (e.g. *Ap. Rh.* 2.385, 672; *AP* 9.102.3, Micene deplora la propria solitudine). Si tratta di contesti per lo più funebri o connotati negativamente. L'epiteto è impiegato in contesti cristiani per la roccia/macchia nell'episodio della manna (*Nonn. Par.* 6.132 e 174).

λελείψεται La stessa forma verbale si trova in *Il.* 24.742, nella medesima posizione metrica, e viene poi adottata in contesti prosastici (e.g. *Xen. An.* 2.4.5.7).

οὐδὸς ἀφήτωρ L'epiteto ἀφήτωρ è eco omerica: in *Il.* 9.404 è riferito ad Apollo nella clausola οὐδὸς ἀφήτορος. Nel testo l'epiteto connota *simpliciter* la soglia come profetica ed è da intendere nel senso di ὁμοφήτωρ (e forse già nell'accezione porfiriana, cfr. *infra*), ponendo in contrasto lo stato di solitudine dell'oracolo con la voce oracolare. L'associazione di ἀφήτωρ alla soglia era, d'altro canto, già viva negli scoli omerici in cui l'epiteto era riferito al cardine della porta del santuario (cfr. *infra*).

Nell'edizione Beatrice si riporta la versione lunga dell'oracolo con il v. 7 di Tv seguito da un verso attestato da FP (ἡ δὲ ἐμὴ τριπόδων ἔτι λείπετο ἠριγένεια), M (οἱ δὲ ἐμοὶ τριπόδων ἔτι λείπετε ἠριγένεια), Art. (ἡ ἐμὴ τριπόδων ἔτι λείπετο ἠριγένεια), restituito con: ἦδε <τ'> ἐμοὶ τριπόδων ἐπιλείπεται ἠριγένεια. Erbse restituiva il verso in π₈ con: ἡ δὲ <τ'> ἐμὴ τριπόδων ἐπιλείπεται ἠριγένεια. Il verso riecheggia il v. 2 dell'oracolo 18 E. (I 15 B.) che suona: οἳ οἳ μοι χρησμῶν ὑπολείπεται ἠριγένεια (cfr. *infra*). In Steuco questo verso era riportato prima dei due versi finali 8, 9 di Tv introdotti dall'espressione

alio in loco (1540, III, cap. xvii, 69). Quest'espressione potrebbe indicare o un altro passo/codice al quale Steuco attinse riportando i due oracoli di seguito per affinità tematica o un altro passo/oracolo riportato di seguito al primo già nel ms. dal quale attingeva. In tal caso, pur nei limiti della nostra ignoranza riguardo al ms/ai mss dal quale/ai quali Steuco attingeva, l'unione del verso, leggermente modificato, con questi ultimi due versi sarebbe giustificato in termini di tradizione manoscritta. Il colore drammatico di questo verso e l'annuncio esplicito della sconfitta sono aggiunte di chiara matrice cristiana.

v. 8 οἷμοι ἐμοί La formula οἷμοι ἐγώ di T è ampiamente attestata (anche in contesti oracolari, e.g. *Or. Sib.* 8.151), ma è solitamente seguita da un vocativo e da un verbo alla prima persona singolare. La correzione di Piccolos, accolta da Erbse, di ἐγώ in ἐμοί è accettabile sulla base sia della nota marginale di T οἷμοι ἐμαί che del commento in cui si chiosa con φεῦ φεῦ ἐμοί τρίποδες κτλ. Altre lezioni attestate sono: οἷμοι οἷμοι v, αἰ αἰ ἐμοί M, αἰ αἰ με FP Art., οἷμοι Σ₁₅. Steuco editava οἷ οἷμοι (1540, III, cap. xvii, 69); Wolff proponeva: οἷ μοί μοι; Delatte segue FP, Daley e Beatrice M; mentre Erbse modifica la lezione di Tv e lascia le lezioni rispettive ai singoli codd. di Σ₁₅ e di π₈. Si tratta di semplici variazioni della formula di lamentazione tragica.

στοναχήσατε La forma dell'aoristo preferibile alla lezione στοναχήσετε di BV'' (e a στοναχήσατο di E'') sulla base della chiosa del commento (cfr. *infra*). Questa *variatio* temporale che vede un'oscillazione da un evento prognosticato e non ancora realizzato dei vv. precedenti a uno *in fieri* ricorda una formula gnomica, una *pointe* che chiude l'oracolo.

οἴχεται Ἀπόλλων / οἴχεται Il verbo οἴχομαι ha il duplice valore di “andarsene” ed “essere distrutto”.

v. 9 φλογόεν με βιάζεται οὐράνιον φῶς* La lezione di Tv φλογόεις με βιάζεται οὐράνιος φῶς da una parte sembra più genuina rispetto alle lezioni di π₈ με βροτός (βροτόεις M) βιάζεται οὐράνιος φῶς (metricamente scorretta), Art. βροτός με βιάζεται οὐράνιος φῶς e Σ₁₅ βροτός (< ερωτος) εἶς με βιάζεται οὐράνιος nate probabilmente in risposta alle discussioni teologiche sulla duplice natura mortale e divina del Cristo, motivo ripreso nella seconda sezione cristiana dell'oracolo (cfr. *infra*). D'altro canto, questa lezione sembra essere un calco del nesso οὐράνιον φῶς frequentemente impiegato sia come metafora della vita (in clausola finale di verso: *Soph. Ant.* 944) sia

come connotato del sole (*Orph. H.* 8.2) sia, per traslato, soprattutto in contesti cristiani, come luce della vera conoscenza (*Eus. Comm. in Isaiam* 2.47.98 Ziegler). In Diogene Laerzio l'apoteosi di Empedocle consiste nella visione di una luce celeste (*V. Phil.* 8.68.8). Cristo stesso è spesso definito come vera luce ed è colui che dà luce a chi è nell'oscurità: e.g. *Orig. Fr. in Luc.* 100.1.11 Rauer: ἐνήστραψε τὸ νοητὸν καὶ θεῖον καὶ οὐράνιον φῶς κτλ; *Clem. Al. Paed.* 1.6.28.2: ὁ δὴ κυρίως κέκληται φῶς. La lezione φλογόεις (...) οὐράνιος φῶς allude, pertanto, a un φλογοέν (...) οὐράνιον φῶς, come già ipotizzavano Steuco (1540, III, cap. xvii, 69), Cougny (1890, 493-494, 6.149) e Wolff (1856, 236 n. 8): *mutabatur lectio ab iis, qui distinctius etiam Christum significatum vellent*. L'ipotesi è corroborata da un ramo della tradizione. Nella *Passio S. Catherinae* è scritto: εἷς με, φησί, βιάζεται οὐράνιος, ὅς ἐστι φῶς τριλαμπές e χ₁₃ inizia con la formula: εἷς με βιάζεται οὐράνιον φῶς (così anche *Ps. Athan. Comm. de Templo Athen.* 156^r). Evidentemente a un certo punto della tradizione venne omessa l'idea della luce celeste, forse ritenuta ambigua, per fare spazio all'idea dell'uomo celeste grazie a un rimaneggiamento di stampo cristiano realizzato con un semplice cambiamento di genere, una lieve modifica nell'accento e uno slittamento semantico concettualmente accettabile per l'associazione luce (φῶς) - uomo (φῶς) e Cristo-luce-uomo. Per questa sovrapposizione fonomorfologica si veda, ad esempio, *Clem. Al. Paed.* 1.6.28.2. L'idea dell' "uomo celeste" ricorre anche in Apollinare nel contesto della visione cristologica del *Logos-carne* (Gigli 2011, 77). Un nesso simile è attestato, inoltre, in Giovanni che definisce la croce come υἱέος οὐρανίου τεκμήρια, segno del figlio celeste, ovvero di Cristo (*T.mundi* 1.309). Nella lezione originaria l'accento alla luce celeste si riferiva probabilmente a un fulmine come nell'oracolo attestato da *Porph. De Phil.* fr. 338 Smith (p. 170 Wolff), concernente il santuario di Apollo colpito dal fulmine. In conclusione, se quest'ipotesi coglie nel segno, la lezione originaria φλογοέν (...) οὐράνιον φῶς deve essere stata dapprima trasformata in φλογόεις (...) οὐράνιος φῶς con allusione a Cristo e, in un secondo tempo, data l'ambiguità dell'espressione, dev'essere stata operata la sostituzione del primo lemma con βροτός. Un altro ramo della tradizione deve avere, invece, introdotto l'idea dell'unicità, omettendo il termine βροτός. In C'' il verso è seguito dall'oracolo di Giuliano εἴπατε τῷ βασιλεῖ (*Philostor. H.E.* 7; *Io. Dam. Passio Art.* 35; *Cedr. Comp. hist.* 1.352 Bekker). Conferma quest'ipotesi lo stadio intermedio della *traditio* testimoniato da Σ₁₅ che recupera sia l'idea di unicITÀ sia quella della mortalità. Inoltre il codice riporta in prosa il motivo dell'incendio: ἐμπετόρισμα καὶ τόνδ' οὐκ ἐθέλων ἐλήλαμαι δόμον. Questo sintagma, che richiama l'idea della divinità

scacciata controvoglia dalle sue sedi (lo stesso *verbum volendi* al v. 6 di Tv, al v. 5 in FP M), sembra un'interpolazione posteriore per l'*usus* del verbo ἐμπεπόρισμαι, variante piuttosto rara di ἐμπυρεύω comune soprattutto nei LXX (Gigli 2011, 76 ss.), indirizzata al recupero del senso di φῶς che andava perso con la variante cristiana omofona φός (omesso da Σ₁₅). Non è, pertanto, casuale che in P sia scritto: βροτὸς μὲ βιάζεται. Οὐράνιος φῶς. Infine è interessante notare che φῶς in fine di verso (e.g. Ps. Maneth. *Apotel.* 5.123; *Or. Sib.* 8.457; *Nonn. Par.* 1.3; *Syn. H.* 1.155; *Procl. H.* 3.1; *AP* 1.26.1) si sovrapponeva da un punto di vista fonico alla chiusa omerica con φός. Per quest'osservazione cfr. De Stefani 2002, 108, il quale, tuttavia, accetta la lezione φός per il nostro oracolo. Del tutto inaccettabile è, pertanto, la versione fornita da Beatrice che restituisce la versione di Σ₁₅ modificando, per questioni metriche, l'iniziale οἴμοι in αἰ' αἴ' ἐμοί (di M) e per questioni sintattiche τόνδ' (...) δόμον in τοῦδ' (...) δόμου (correzione già presente in Erbse) e restituendo φός dopo οὐράνιος.

Parafrasi (T)

v. 1 La chiosa οὐκ ὄφελος ricorda lo scolio D ad *Il.* 9.698: μὴ ὄφελος· ἀντὶ τοῦ οὐκ ὄφελος. τὴν ἐσχάτην ἐρώτησιν ἐρωτῆσαι Il commentatore crea qui un gioco etimologico assente nel testo.

v. 2 L'espressione περὶ τοῦ θεοῦ πατρός chiosa con due sostantivi il nesso epiteto-sostantivo del testo. Per γενετήρ chiosato con πατήρ cfr. Hesych. γ 344, mentre l'epiteto θεσπέσιος è solitamente glossato con θεῖος cfr. Hesych. θ 386 e Suda θ 373.

v. 3 τηλυγέτοιο viene chiosato con i due aggettivi μονογενής e ἀγαπητός per cui cfr. *supra*. πανομφαίου è sciolto in due momenti esegetici. Dapprima è spiegato con τοῦ πάσης θείας φήμης καὶ κληδόνος αἰτίου riecheggiando la distinzione tra la φήμη umana e divina, quest'ultima chiamata anche ὄσσα, κληδών, ὁμφή (Porph. *QH ad Od.* 20.105 100.9-11 Sodano = *Zet.* 322 col. 1, 12-14 Schrader) e l'esegesi di Aristonico che chiosava π. con ὁ κληδόνιος καὶ πάσης κληδόνος παραίτιος (*schol.* A e Ariston. *De signis Iliadis* Friedländer a *Il.* 8.250). Per la corrispondenza di ὄσσα, κληδών, ὁμφή cfr. anche Eusth. *Comm. ad Il.* I 261.1 van der Valck. Si noti che nel *Lessico* dello Pseudo-Zonara πανομφαίω è sinonimo di παμφήμω. Segue poi un inciso esplicativo in cui è scritto ὁμφή γὰρ ἡ θεία κληδών καὶ προαγόρευσις ἢ τὸ ὄν φαίνουσα. La prima chiosa riprende letteralmente uno scolio omerico che scioglieva ὁμφή con ἡ θεία κληδών, οὐ πᾶσα φήμη διὸ καὶ ὁ Ζεὺς πανομφαῖος ὁ κληδόνιος (*schol.* A e Ariston. *De signis Iliadis* Friedländer a *Il.* 2.41). La paretimologia di ὁμφή com ἡ τὸ φαίνουσα

riecheggia due scoli omerici, lo scolio A a *Il.* 2.41 (ὄμφή δὲ ἢ τὸ ὄν φαίνουσα, λέγει δὲ ὅτι ἔναυλον εἶχε τὴν τοῦ ὄνειρου φωνήν κτλ) e AbT (ὄμφή δὲ ἢ φωνή, τὸ ὄν φαίνουσα). L'accezione di ὄμφή come voce che rivela l'essere-verità, sulla scia del concetto platonico dell'ente posto su un piano epistemologico di verità in *Cra.* 421B-C) viene recuperata da Eustazio che, di seguito al passo sopra citato, scrive: κατὰ δὲ μῦθον πανομφαῖός ἐστιν ὁ πάσης μαντείας αἴτιος. οἱ γὰρ ἄλλοι πάντες ὑποφῆται Διός εἰσιν, εἴτε δαίμονες ἐκεῖνοι εἴτε ἄνθρωποι. ὄμφή δὲ κυρίως ἢ ἀληθῆς φήμη ἢ τὸ ὄν φαίνουσα ὡς καὶ ὄνειρος κατὰ κυριολεξίαν τὸ ἀληθὲς ἐνύπνιον, δι' οὗ τὸ ὄν εἴρεται. ἢ δ' αὐτὴ ὄμφή καὶ κληδὼν λέγεται, ὥστε τὸν ὄμφαῖον εἶναι πάντως καὶ κληδόνιον. Ἄπαξ δὲ τὸ πανομφαῖος εἶπεν ὁ ποιητής, ὡς παρετήρησαν οἱ παλαιοί (*Comm. ad Il.* II 575.13-16 van der Valck), riconducendo il termine al senso generico di voce divina veritiera e non solo predittiva. Tale senso, recuperato dalla poesia tardo-antica, è riferito a Zeus in *Arg. orph.* 660 che Vian traduceva con “Zeus, le Verbe universel” commentando: “dans le *AO* (v. 660, 1229) comme dans *AP* 6.52.2, Zeus Panomphaios n'a plus de rapports précis avec la divination” (1987, 121). In Nonno sono conservate le due accezioni di ὄμφή come voce profetica, oracolare (e.g. *Dion.* 6.103) e come voce veritiera in quanto *vox Christi* (e.g. *Par.* 3.49). Per questi sviluppi si veda Gigli 2011, 73. In effetti il termine ὄμφή venne risemantizzato in ambito cristiano designando una voce veritiera, in particolare quella di Cristo, definito πατέρ' ὄμφης (Cfr. *Visio Dor.* 220 = PBodmer 29. Si vedano anche Agosti 2003, 511 a *Par.* 5.141 e A. Rotondo, *La voce (φωνήν) divina nella "Parafrasi" di Nonno di Panopoli*, “*Adamantius*” (14) 2008, 287-310). Gli esempi superstiti di ὄμ. in ambito cristiano si desumono in ambiente alessandrino, ad esempio in Cirillo ὄμ. designa la voce veritiera divina, spesso correlata a un contesto onirico (*Glaph. in Pent.* 6 = PG 69.237.45 e 289.11; *Comm. in XII proph. min.*, 1.60.14 Pusey; *De adorat. et cultu in spiritu et veritate* 68.896A). In Sinesio ὄμφή è la voce divina ispiratrice del canto, cfr. *H.* 1.112 e 9.49.

v. 4 πνοῆς è chiosato con **πανάγιον πνεῦμα** formula ricorrente in passi nei quali si discute del mistero della Trinità (e.g. Athan. *Quaest. ad Ant.* ἀπόκ. 1 = PG 28.600D; Gr. Nyss. *Ad im. Dei et ad sim.* PG 44.1344B). Risulta particolarmente interessante un passo pseudo clementino in cui si tratta della fede degli uomini verso Dio padre, il figlio unigenito e lo Spirito santissimo, in una sequenza lessicalmente molto vicina alla nostra (*Epit. de gestis Petri* 17.15: ὅπως διαβλέψαντες οἱ ἄνθρωποι πιστεύσωσιν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν, τὸν πρὸ τῶν αἰωνῶν ἐξ αὐτοῦ ἀφραστῶς γεννηθέντα, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ πανάγιον, τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀρρήτως

ἐκπορευόμενον κτλ). L'espressione ἢ πάντα περίξ βοτρυδὸν ἔΐσχει (ἔΐσχε T) di v viene sciolta in: **τοῦ πάντα κύκλοθεν δίκην βότρυος περιέχοντος**. Per lo Spirito Santo che tutto abbraccia cfr. *Theos. min.* χ₃ 204-5 E.: τοῦ πνεύματος τοῦ πάντα περιέχοντος. Si veda anche la terminologia usata da Anassimene a proposito dell'aria e del pneuma: οἶον ἢ ψυχὴ, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει (fr. 13 B 1.19 D.-K). Infine l'avverbio κύκλοθεν chiosa περίξ rimarcando l'idea di circolarità. Similmente in un inno di Sinesio si accenna alla ciclicità eterna tratta dalle cose soggette a corruzione e vivificata dal soffio divino (*H.* 1.329-332: ἐξ ὄλλυμένων / κύκλος ἀίδιος / ταῖς σαῖς πνοαῖς / ἀναθαλπόμενος).

Nel commento al v. 6 viene esplicitato il soggetto, lo *pneuma*, e il verso viene chiosato in maniera piuttosto fedele tramite il ricorso a sinonimi: **μὴ βουλόμενόν με** chiosa με καὶ οὐχ ἐθέλοντα, **πόρρω** chiosa ἀπό, **τῶν οἴκων τούτων** chiosa δόμων ... τῶνδε.

v. 7 ἐρημαῖος è chiosato con il più frequente ἔρημος, mentre il verbo semplice λελείπεται viene sostituito con il composto nella forma del futuro passivo **καταλειφθήσεται**. Questa sostituzione riveste un preciso valore semantico dato che un nesso simile si trova proprio in un passo del profeta Isaia laddove è detto: καὶ ἡ γῆ καταλειφθήσεται ἔρημος (*Is.* 6.11.3). Questo passo era stato ampiamente commentato dagli esegeti cristiani come Basilio (*En. in Is.* 6.191.3 Trevisan), Teodoreto (*Comm. in Is.* 3.173 Guinot), Cirillo (*Comm. in Is.* PG 70.188B): l'esegeta deve, dunque, avere operato una sostituzione allusiva a un altro contesto di riferimento di matrice profetica. La clausola οὐδὸς ἀφήτωρ è così intesa: ἢ φιλὰ τοῦ μαντείου ἢ ἀφιέτσα καὶ πέμπουσα πρὸς τὰ ἐντὸς τοὺς μαντεύεσθαι βουλομένους, “la soglia dell'oracolo scaglia e invia coloro che vogliono ricevere oracoli verso la parte interna (del tempio)”. Oltre al richiamo alle espressioni care alla poesia tarda correlate all'idea del saettare (Gigli 2011, 70), si opera nel commento un'esegesi che supera il livello testuale. Negli scoli antichi ad *Il.* 9.404, nei commentari omerici e nei lessici l'epiteto veniva chiosato in vario modo ora con τοξότης in associazione al verbo ἀφήμι, per cui si trattava di Apollo saettatore, “che scaglia le frecce” (*schol.* b T; *Ael. Her. Schem. hom.* 5.1; *Apoll. Soph. Lex. hom.* 49.15 Bekker; *Eust. Comm. ad Il.* II 745.12 van der Valck; *EM ed Et. Gen. s.v.* ἀφήτωρ) ora come equivalente ad ὁμοφήτωρ, e pertanto formato da α copulativo e φημί “colui che profetizza per tutti (in maniera uguale)” (*schol.* A; *Ael. Her. Schem. hom.* 5.1; *Apoll. Soph. Lex. hom.* 49.15 Bekker; *Eust. Comm. ad Il.* II 745.12 van der Valck; *EM ed Et. Gen. s.v.* ἀφήτωρ). Un'altra possibile equivalenza era con il termine ἀσαφήτωρ come “colui che parla in maniera non chiara” (*schol.* A b T);

gli antichi Γλωσσογράφοι, invece, pensavano che fosse un termine tecnico impiegato per indicare il cardine della porta, στροφεύς, tanto che Zenodoto sostituiva a Φοίβου il termine νηοῦ (*schol.* A T; Apoll. Soph. *Lex. hom.* 49.15 Bekker; *EM ed Et. Gen.* s.v. ἀφήτωρ). Solo con Porfirio si trovano congiunte le due principali etimologie e l'epiteto viene connesso al verbo ἀφήμι ma non per indicare Apollo come colui “che scaglia le frecce”, ma come “scagliatore di parole profetiche”: καὶ ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς ἀφήτωρ ὁ πολυφήτωρ καὶ πολλὰς ἀφιεῖς φήμας (*QH ad Il.* 14.200.47 Schrader). Per quanto riguarda οὐδός, la chiosa con φλιά è precisa come notava Erbse in apparato (Phot. o 358, Suda o 826 s.v. οὐδός: φλιά, βατήρ, τὸ κάτω τῆς θύρας· ἢ ἔδαφον· ἢ βαθμός). Nel commento, dunque, si recupera da una parte l'idea della soglia come profetica, dall'altra l'associazione al verbo ἀφήμι e dunque all'idea dello scagliare, in questo caso non frecce né parole profetiche, ma persone in cerca di vaticini. Non escludo che qui l'esegeta avesse in mente gli scoli AT all'*Iliade* 9.404 in cui è scritto: οἱ δὲ τοῦ στροφέως παρὰ τὸ τοὺς εἰσιόντας προσκυνεῖν ἐφαπτομένους.

La formula di lamentazione del v. 8 è chiosata con l'espressione sinonimica **φεῦ φεῦ ἐμαί** (αι in ras.) con l'aggiunta accanto a τρίποδες dell'eloquente epiteto μαντικοί operando un'allusione al passo del *Fedro* sulla mania profetica (244C 5). Un cenno a “tripodi profetici” ricorre in Plut. *De sera num. vin.* 557C e Him. *Or.* 26.2. Il verbo στοναχήσατε è chiosato con il sinonimo στενάξατε (Hesych. σ 1922 s.v. στοναχῶν· στενάζων). Infine la formula οἴχετ' Ἀπόλλων / οἴχετ' viene recuperata dal commentatore con la paretimologia di Apollo con la forma passiva del verbo ἀπόλλομι (cfr. Macr. *Sat.* I.17.9: *ὡς ἀπολλύντα τὰ ζῶα examinat enim et perimit animantes cum pestem intemperie caloris immitti, ut Euripides in Phaetonte = fr. 781.12 Nauck*) nel tentativo di riprodurre il ritmo dell'oracolo con l'*iteratio* del verbo: ἀπολλύμαι γὰρ ὁ Ἀπόλλων ἀπολλύμαι. Per Broek (1978, 125 n. 22) si tratterebbe di una tipica variante cristiana. Nel commento al v. 9 l'esegeta esplicita la sua *interpretatio* cristiana definendo Cristo come ὁ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, νοητὸν πῦρ ὑπάρχων κτλ. Si tratta di due formule solitamente riferite a Cristo (per la prima cfr. Io. Chrys. *Ep. ad Olymp.* 8.7.2 Malingrey; per la seconda cfr. Just. *Apol.* 5.44) come colui che è disceso dal cielo e si è fatto uomo e che è nella sostanza fuoco noetico. L'associazione dell'idea di un'origine divina e dell'essere fatto uomo è un concetto recuperato nelle discussioni teologiche sulla natura del Cristo (e.g. Gr. Nyss. *Ref. conf. Eun* 11.9 Jaeger) e appartiene a un dibattito contemporaneo all'epoca dell'esegeta. Per quanto riguarda ὑπάρχω, si tratta di un verbo tecnico filosofico da intendere nel senso

impiegato da Aristotele negli *Analytica* come indicazione della persistenza di determinate qualità in un oggetto (cfr. *Theos.* 13 e 14 E. = I 2, 3 B.). Cfr. Gigli 2011, 77. Il nesso νοητὸν πῦρ è impiegato in ambito neoplatonico per indicare il fuoco intellegibile superiore a quello sensibile sia su un piano ontologico che gnoseologico. In un passo delle *Enneadi* Plotino distingue i due piani, sensibile e noetico, confrontando la differenza tra il fuoco e l'uomo noetico e il fuoco e l'uomo sensibile: οὐδὲ τὸ νοητὸν πῦρ ἢ ἄνθρωπος τῷ αἰσθητῷ πυρὶ ἢ ἀνθρώπῳ (4.4.23.10). La presenza dell'associazione fuoco-uomo nel nostro commento induce a pensare a una conoscenza o forse a un'allusione dell'esegeta al passo plotiniano. Il fuoco noetico è inoltre il τέλος delle predizioni nel percorso in ascesa dei teurgici, raggiungibile grazie alla verità e alla virtù (Iamb. *Myst.* 3.31.179). In ambito cristiano il fuoco e la luce noetica sono metafore della vera gnosi (Orig. *Selecta in Ps.*, *Ps.* 49.95 B = PG 12.1449B) e poi negli inni cristiani bizantini: e.g. *Analecta Hymn. Graeca Can. Oct.*, *Dies 6, Can. 6, Od. 7.2*. Altri nessi sinonimici ricorrenti sono νοερὸν πῦρ-φῶς adottati in contesto caldaico, neoplatonico, in Nonno, nei poeti nonniani e nella teologia di Dionisio l'Areopagita e appartenenti a una teologia del fuoco e della luce (cfr. Lewy 1978², 429 ss.) o ancora οὐρανίη φλόξ che indica la fiamma celeste di Zeus (Nonn. *Dion.* 7.147, 274).

Seconda parte / secondo oracolo

v. 9 ἄλλ' οὐ θεότης È preferibile la versione di Σ₁₅ con ἄλλ' οὐ θεότης rispetto al καὶ οὐ θεότης degli altri codd.: l'avversativa serve a mettere in contrasto la realtà di un dio sofferente dalla natura divina che non soffre (così anche nell'ed. Beatrice). Per la differenza tra θεός e θεότης cfr. Klostermann-Seeberg 1927, 51 ss. Sui dibattiti cristologici del tempo cfr. Friend 1972, Gray 1979; Grillemier 1987 e 1989 e Perrone 1980.

v. 10 ἄμφω γὰρ βροτὸς ἦεν ὁμῶς καὶ ἄμβροτος αὐτὸς Il verso è omissso da F, mentre Σ₁₅ riporta ἄμφω γὰρ ἐρωτος αμα ἀέρωτος, riproduzione di un errore paleografico precedente (οἴχεται ἐπι ἐρωτος) e χ₁₃ omette ἦεν ed αὐτὸς. L'uso di ἄμφω con funzione avverbiale nel senso di 'contemporaneamente' ricorre in *AP* 9.25.3; Nonn. *Dion.* 11.33, 187 e *Par.* 14.92. In questi ultimi due passi si trova, come nel nostro caso, in posizione incipitaria. Cfr. Gigli 2011, 79.

v. 11 ἀθάνατος θνητός τε, θεοῦ λόγος Il testo è omissa da αὐτός sino ad ἀλλήλων in $\chi_{13} \kappa_3$ e in Σ_{15} sino a λόγος. Si noti la struttura parallela che pone in associazione l'immortalità di Cristo quale *logos* di dio e la sua mortalità quale carne umana.

ἀνδρομέη σάρξ Il nesso deve essersi formato sul modello dell'omerico ἀνδρομέα κρέα (*Od.* 9.297, 347). L'associazione dell'epiteto alla σάρξ si trova anche in *AP* 9.281.2. L'epiteto designava tutto ciò che è umano e venne presto impiegato con connotazione negativa per indicare il livello umano in contrasto con quello divino (e.g. *Gr. Naz. c. mor.* 1.2.1.224 = *PG* 37.539A; *Porph. V. Plot.* 22.12, 25; *Georg. Pis. V. hum.* 12). In associazione a σάρξ l'epiteto è impiegato per designare la natura umana di Cristo: *Gr. Naz. c. quae spectant ad alios* 2.2.1.247-248 = *PG* 37.1469A: (...) καὶ Χριστὸν γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος / σαρκὶ σὺν ἀνδρομέῃ γαίαν ἐπερχομένον), *c. de se ipso* 2.1.34.84 = *PG* 37.1313A (ἀνδρομέην μορφήν οὐρανίη κεράσας), *c. dogm.* 1.1.11.5-6 = *PG* 37.471A (Λόγοιο / μορφήν ἀνδρομέην); in *Nonn. Par.* 3.93 e 8.16 è associato a σάρξ e connotato negativamente. Il nesso ἀνδρομέη σάρξ ricorre, nella stessa posizione metrica, in *Nonn. Par.* 3.33-34 laddove si specifica la differenza tra chi è fatto di carne umana e chi di spirito (σαρκὸς ἀπὸ βροτέης μορφούμενον, ἀνδρομέη σάρξ τοῦτο πέλει· τὸ δε θεῖον, ὅπερ καθαροῖω λοετροῦ / πνεύματος αὐτογόνοιο κτλ.). Per l'epiteto impiegato in riferimento al Cristo cfr. *Paul. Sil. Descr. amb.* 32 (ἀνδρομέην Χριστοῦ...λοχείην); *AP* 1.119.6 (λάβε μορφήν ἀνδρομέην); *Io. Gaz. T.mundi.* 1.56 (ἀνδρομέη μόρφωσε φύσις βρέφος). La variante di P ἀνδρομένη è un preziosismo lessicale: l'epiteto ricorre solo in *schol. in Ap. Rh.* 1.256 e *schol. in Opp. Hal.* 1.653.1 e 2.148.1.

v. 12 οὐ μεταμειβομένων οὐτ' ἐς χύσιν ἄμφω ἰόντων Si affermano la distinzione e consustanzialità delle due nature di Cristo. Con χύσις, sinonimo di σύγκυσις (così anche in Plotino laddove indica la dispersione di una cosa che, privata dell'uno, diviene molteplicità, *Enn.* 6.6.1), si introduce un termine tecnico applicato al campo cristologico per indicare la confusione delle due nature in Cristo (e.g. *Epiph. Pan.* 3.383.23 Holl: μὴ εἰς σύγκυσιν μεταβαινόντων). Cfr. Gigli 2011, 79. La lezione σχίσις di F è corretta in σχέσις da Klostermann-Seeberg in quanto sinonimo di σχετική ἔνωσις e sarebbe “ein terminus technicus der Antiochenischen Christologie” (1924 [25] 55 n. 44).

v. 15 φυσίζοον ἀλκήν La lezione di FP M è preferibile rispetto a φυσίζωον ἀλκήν Σ₁₅ e a ζώων ἀλκήν di χ₁₃. L'aggettivo φυσίζοος è attestato in Omero per connotare la terra produttrice di messi in quanto etimologicamente connesso a ζεά (*Il.* 3.243, 21.63; *Od.* 11.301; *h. Ven.* 5.125) e ricorre in contesto oracolare in Erodoto (1.67). L'epiteto è poi connesso, sin da Aesch. *Supp.* 584, a ζωή e ricorre frequentemente nella poesia tardoantica per connotare l'acqua/le fonti, la terra e il soffio: e.g. *AP* 1.19.3 (epigramma attribuito a Claudiano, in riferimento a Cristo come fonte vivificante); 9.383.12; Ps. Manetho *Apotel.* 6.28; *Opp. Hal.* 1.395; *Triph.* 77; Nonn. *Dion.* 13.280 (φέρων φυσίζοον αὐρην in una clausola affine alla nostra), 17.357, 30.153, 35.69, 39.146; Io. Gaz. *T.mundi* 1.355. Si veda anche un inno al Nilo datato al III-IV sec. d.C. (R. Cribiore, *A Hymn to the Nile*, "ZPE" [106] 1995, 97-106.). Nel nostro contesto riecheggia l'impiego nonniano nella *Parafrasi* in cui è attribuito della voce di Cristo nella resurrezione di Lazzaro (12.41) e dell'acqua viva nell'episodio della Samaritana (4.48). Cfr. Caprara 2005, 183-184 n. a v. 84. Similmente in *Theos.* 47.393 E. (I 43.340 B.) si riferisce allo *pneuma* del padre; in contesto cristiano ricorre spesso la forma φυσίζοος e.g. Gr. Naz. *Or.* 28.30.6 per il sole noetico e Ps. Did. *De Trin.* 2.6.22.1 (*PG* 39.760A): ὡς ἐκ τῆς ἀθανάτου καὶ φυσιζώου πατρικῆς πηγῆς συμφυῶς ἐκπορευόμενον. La forma si trova anche in Σ₁₅ dato che la parafrasi in prosa non richiede attenzioni alla prosodia. Il termine ἀλκή riferito alla potenza divina ricorre negli *OC*, in un oracolo di Porfirio attestato nella *Teosofia* (27 E. = I 24 B. = *De phil.* fr. 325.10 S. = p. 143.151 W.: χρυσῆ ὑπέρκειται πολλῇ αἰώνιος ἀλκή), nell'oracolo 35.300 E. = I 32.260 B. (ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή), in poeti tardi d'impostazione neoplatonica (e.g. Nonn. *Par.* 10.65, 92: πατρώιον ἀλκήν).

v. 17 {πάντα θ' ἄμ'* εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων} Il verso, attestato solo in F con πάνθ' ἄμ' è correggetto in Erbse in apparato in πάντα θ' ἄμ', congettura accolta anche da Beatrice, e sembra un'aggiunta derivata da un'espressione formulare (così anche Scott-Ferguson 1936, 243). Un verso quasi identico al nostro ricorre, infatti, nell'inno magico 11.18 Pr. dedicato ad *Helios* (in *PGM* 2.81-101) πάντας δ' εἰσορόων <τε> καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων. Cristo è, pertanto, paragonato ad *Helios* nella sua capacità, durante la sua corsa circolare, di vedere tutto/tutti e di ascoltare. Il verbo εἰσοράω è usato solitamente per l'azione del guardare la luce del Sole (e.g. *Il.* 14.345; Eur. *Hec.* 248; Paul. Sil. *Descr. ambo.* 672), *Orph.* fr. 377.9-10 B. (fr. 245.9-10 K.): οὐδὲ τις αὐτὸν / εἰσοράαι θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὄραται. Una formula simile

ricorre in Eudoc. *Homer.* 1.2015: ἠέλιος δ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάνθ' ὑπακούει, οὗ τε καὶ ὀξύτατον πέλεται φάος εἰσοράασθαι. Il movimento di corsa intorno a qualcosa è significato dal verbo ἀμφιθέω attestato già in un passo omerico (*Od.* 10.412-3) e ricorrente poi in Mosco (2.107), in Quinto Smirneo (5.371), in alcuni epigrammi dell'*Antologia Palatina* (4.3.79; 8.179.2), e, tra i poeti tardi, in Io. Gaz. *T.mundi* 1.233; Paul. Sil. *Descr. ambo.* 99 e 488. Si riferisce al sole in *AP* VI 47.39 Cougny e al moto dei pianeti dello zodiaco in *AP* 14.124.2. Infine in Syn. *H.* 2.165 è, come nel nostro caso, riferito a Cristo-figlio. Non è, pertanto, necessaria la congettura di Scott Ferguson ἀμφαφάων (1936, 243). Il riutilizzo quasi identico dello stesso verso in due luoghi differenti fa ipotizzare una sua formularietà in ambito magico-oracolare.

v. 18 ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἔχευατο δάκρυα θερμά Sulle lacrime di Cristo per la morte di Lazzaro cfr. *Ioa.* 11.35 (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς). Espressioni come δάκρυα θερμά χέοντες / χέων / χέοντ' / χέον come anche ἀπὸ βλεφάρων ... δάκρυα θερμά sono tipicamente omeriche (cfr. rispettivamente: *Il.* 7.426; 16.3; 18.235; *Od.* 4.523; 24.46 e *Il.* 17.437-438: δάκρυα δὲ σφι / θερμά κατὰ βλεφάρων χαμάδις ῥέε κτλ; similmente in Theogn. *El.* 1.1206 Young: οὔτε κατὰ βλεφάρων θερμά βάλοι δάκρυα). In effetti il passo sembra essere un calco di *Il.* 18.17 in cui Antilocho annuncia ad Achille la morte di Patroclo: δάκρυα θερμά χέων, φάτο δ' ἀγγελίην ἀλεγεινήν, notizia definitiva, come nel nostro testo, davvero luttuosa (vv. 18-19): ἦ μάλα λυγρῆς / πεύσειαι ἀγγελίης. Analogamente nel *Christus Patiens* 243 si trova l'espressione: κάκ τῶν βλεφάρων θερμά χύσαι δάκρυα. Per le calde lacrime in contesto cristiano si veda anche Id. *c. mor.* 1.2.9.45 (*PG* 37.671A): δάκρυα θερμά χέων, *c. de se ipso* 2.1.50.45 (*PG* 37.1388A): δάκρυα θερμά χέον e Ps. Clem. (*Epit. alt.*) 155.3 (Teodora): δάκρυα μετὰ τῆς εὐχῆς θερμά χέουσα. Numerosissime sono le attestazioni nei *Centoni omerici* di Eudocia: 1.757, 2.1158 (δάκρυα θερμά χέων); 1.927, 2.552, 1772 (δάκρυα θερμά χέοντ'); 1.1010, 1806, 2.945, 1330, 3.273, 4.271 (δάκρυα δ' ἔκβαλε θερμά). In 1.2114 ricorre l'espressione θερμά κατὰ βλεφάρων χαμάδις ῥέε. Per le calde lacrime cfr. anche Pind. *N.* 10.75, Arist. *Pr.* 959B 20.

v. 19 ἀγγελίη λυγρὴ μόλεν οἶο φίλοιο I vv. 19-22 sono attestati solo da F. Il nesso ἀγγελίη λυγρὴ è di stampo epico (*Il.* 17.642, 686 λυγρῆς ἀγγελίης, 19.337 λυγρὴν ἀγγελίην). Il colorito epico di questi vv. è, d'altro canto, evidenziato dalla scelta della forma epica dell'aor. di χέω, dal costrutto epico ποτ'... εὔτε, dalla forme epiche μιν

μόλεν, οἶο, φίλοιο. Per Lazzaro come φίλος di Cristo cfr. *Ioa.* 11.11. In Σ₁₅ vi è una *crux* probabilmente geminata da una confusione tra le parole dell'oracolo e dello scolio: ηνικα αγγελλε φιλοιο θλιψιν μετ εκ δημιαν εσεσθαι σφας αυτους corretta *dubitanter* da Erbse in: ήνικα ήγγελλε εκ φίλου πατρὸς θλίψιν ἐπιδημίαν ἔσεσθαι κατὰ σφὰς αὐτούς.

v. 20 θρήνων πρόφασιν λύσ' Una clausola simile ricorre in un oracolo attestato nell'*Homilia in Nativitatem Christi* attribuita a Giovanni Damasceno che riguarda la predizione data dalla sacerdotessa Euoptia dopo avere bevuto l'acqua castalia sulla nascita di Cristo: ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὄροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν (*Hom. in Nat. Christi* 7).

ἐξ Αἴδαο è congettura di Erbse per la forma ἐκ τοῦ ἄδου di F. La clausola dal chiaro colorito epico (e.g. *Il.* 23.76, *Arg. orph.* 972. Cfr. anche Emped. I 31 B 111.9 D.-K., *Satyr.* 12.18 FHG, *Pyth. fr.* 159.20 Thesleff, *Or. Sib.* 8.105) ricorre in fine verso in *Od.* 11.69, 625, *Ap. Rh.* 2.609. Particolarmente vicino al nostro passo è il discorso di Tectaeo morente in Nonn. *Dion.* 30.153-155: πῆ σέο φίλτρον φυσίζοον; (...) εἰ δόλος ἐξ Αἴδαο δυνήσεται ἄνδρα κομίζειν κτλ e, riferito alla resurrezione del Cristo, *Id. Par.* 2.105: νόστιμος ἐξ Αἴδαο παλινζῶφ τινὶ πότμῳ / ἀρχαίην παλίνροσος ἐὼν ἀνεδύσατο τιμὴν / οὐρανίην κτλ. Il nesso compare anche in Nonn. *Dion.* 34.333 (paradosso delle lacrime di Calcomedea che potrebbero avere la forza di ricondurre Morreo persino dall'Ade). Sull'Ade come luogo dal quale non si torna cfr. Accorinti 1996, 179 a *P.* 20.41, Agosti 2003, 462 a *P.* 5.97, Magnelli 1999, 179.

v. 21 τὸν θρήνησε Secondo Scott - Ferguson questa formula potrebbe essere derivata da un duplicato di -ὄς ἐθρήνησε del rigo successivo and "has been wrongly substituted for something else" (1936, 243). In realtà l'*iteratio* del verbo e il gioco fonico ed etimologico con il verso precedente (θρήνων) sono ammissibili.

παλίσσυτον ἐς φάος ἔλκων F ha ἔλκει corretto da Erbse nella forma participiale. L'epiteto παλίσσυτος è caro ad *Ap. Rh.* (e.g. 3.112) e viene recuperato da Nonno (e.g. *Dion.* 6.119). Nell'episodio della resurrezione di Lazzaro riportato nella *Parafraresi* Nonno utilizza tuttavia dei sinonimi di παλίσσυτος quali παλινδίνητος (11.41), παλίνροσος (11.79), παλινάγρετος (11.47, 164). L'espressione ἐς φάος ἔλκων calca nessi tragici (e.g. *Aesch. fr.* 6.4 Nauck: πάλιν γὰρ ἤξουσ' ἐκ σκοτοῦ τόδ' εἰς φάος; *Id. Pers.* 222: πέμπειν... γῆς ἔνερθεν ἐς φάος e 630 πέμψατ' ἔνερθεν ψυχὴν ἐς φῶς (riferito allo spirito di Dario da mandare dall'*Unterwelt* alla luce, ovvero sulla terra); *Id. Ch.*

459: ἐς φάος μολών. Sempre riferito al tornare sulla terra dall'Ade cfr. Soph. fr. 513 Nauck: πρὸς τὸ φῶς ἄγειν ... ἀνήκτ' εἰς φῶς; id. Ph. 624-5: καὶ Ἄιδου θανὼν / πρὸς φῶς ἀνελθεῖν e, col verbo ἐλθεῖν, Id. El. 419: ἐλθόντος ἐς φῶς κτλ; Eur. Her. 524: ... ἐς φάος μολών; Alc. 1073: εἰς φῶς πορευῶσαι νέρτερων ἐκ δωμάτων. Cfr. PGM 4.2906: πρὸς φάος ἤξει. Il nesso ricorda il nonniano εἰς φάος ἔλκων (Dion. 3.337, 4.439, 11.380), metafora della luce della salvezza contro le tenebre; in Par. 4.4, 61, 246 si riferisce alla luce del battesimo quale rinascita nella vita eterna (Gigli 2011, 79; Caprara 2005, 146 n. a v. 4.). Un'imagerie simile si trova nell'inno alle Muse di Proclo 3.15: ἔλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἀγνόν e sarà ripreso da Io. Mal. Chron. 10.12.9-10 Thurn (p. 238 Dindorf) che di Gesù scrive: ὡς νεκροὺς ἐξανίστησι καὶ τυφλοὺς πάλιν εἰς φάος ἔλκων κτλ. Una clausola metrica a chiusa di verso analoga alla nostra ricorre, infine, in Nonn. Dion. 29.6 (παλίσσυτον εἰς μόθον ἔλκων) e in Gr. Naz. c. dogm. 1.1.3.45 (PG 37.411A): παλίσσυτος ἐς φάος ἔλθω.

v. 22 ἐξεσάωσε Questa *vox epica* si riferisce solitamente a una divinità che salva da una tempesta (e.g. Od. 4.501 e, in fine di verso: Ap. Rh. 2.748, 1183) o genericamente ad un'azione di salvezza (Il. 4.12, Arch. fr. 5.3 West, Aristoph. Pax 1301, Ap. Rh. 1.10, Opp. Hal. 4.45, Quint. Smyrn. 5.159, 203, 6.572, 7.124, Arg. orph. 126, in fine verso). Il verbo venne recuperato da Gregorio di Nazianzo in un epigramma in cui vengono descritte le tempeste interiori da cui ci si salva grazie a un dio pietoso (AP 8.37.3) e in un carme dogmatico intitolato τοῦ αὐτοῦ (scil. Χριστοῦ) θαύματα κατὰ Ἰωάννην (PG 37.494) che presenta alcuni elementi molto simili al nostro passo, vv. 8-13: πέντε δ' ἔπειτ' ἄρτων τέλεσεν τέρας. Ἐνθεν ὄδευσεν / πόντον ὑπερζείοντα, καὶ ἐξεσάωσε μαθητάς. / Τυφλὸν δ' ἐκ γενετῆς ἴησατο, πηλὸν ἀλείψας. / Τέτρατον ἡμᾶρ ἔην καὶ Λάζαρος ἔγρετο τύμβου, / αὐτὰρ ὁ καὶ νεκύεσσι θάνεν, καὶ ζῶσιν ἀναστάς / Χριστὸς ἄναξ ἀναφανδὸν ὁμίλεεν οἷς ἐτάροισι. Tra gli elementi in comune con il nostro passo vi sono l'accenno al miracolo dei pani senza riferimento ai pesci, l'uso del verbo ἐξεσάωσε, il cenno alla resurrezione di Lazzaro e di Cristo.

v. 23 πέντε τε χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντ' ἐκόρεσσαν / οὔρεσιν ἐν ταναοῖσι Questa è la versione attestata in F, mentre Σ₁₅ ha una corruzione: προσαν καὶ χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντε κόρεσσαν ἐναναλωσεν e in x si ha ὅς (ὁ B) πέντε (πέντε δὲ S) χιλιάδας ἐκ πέντε πυρῶν κορέσατο, infine la *Passio Cath.* ha ὅς πέντε χιλιάδας πυρῶν κορέσεν. Si tratta del miracolo della moltiplicazione dei cinque pani con l'omissione del

riferimento ai due pesci. Il miracolo ricorre nei sinottici con varianti: in Matteo e Marco si parla di due moltiplicazioni dei pani e dei pesci. Nella prima, attestata anche da Giovanni e Luca, i pani sono cinque, i pesci due, le persone sfamate circa 5000 (*Mat.* 14.13-21, *Luc.* 9.10.17, *Ioa.* 6.1-15. In *Mar.* 6.34-44 sono esattamente 5000), nella seconda vi sono sette pani e alcuni pesci e circa 4000 persone sfamate (*Mar.* 8.1-10. In *Mat.* 15.29-39 sono esattamente 4000). Per quanto riguarda l'ubicazione del miracolo, il luogo è indicato come solitario in *Mat.* 14.13, *Mar.* 6.30, *Luc.* 9.12 (nei primi due: εἰς ἔρημον τόπον e in Lc.: ἐν ἐρήμῳ τόπῳ) e solo nella seconda moltiplicazione riportata da Matteo e in quella di Giovanni si nomina un monte (*Mat.* 15.29, *Ioa.* 6.3: εἰς τὸ ὄρος). Sull'esatta collocazione geografica dell'episodio e sulla recezione poetica del luogo del miracolo come *locus amoenus* cfr. Franchi 2013. La descrizione si discosta tuttavia dalla *Vorlage* sia per la sostituzione del termine ἄρτος con πυρός (in *Ioa.* 6.9 si nominavano gli ἄρτους κριθίνους, mantenuti in Nonn. *Par.* 6.25: κριθώδεας ἄρτους, Giovenco 3.81-82 (CSEL 24, p. 82): *discipuli ostendunt, nil amplius esse ciborum/ni psiche et farris fragmina quinque*; Rom. Mel. 24.12.2) sia per l'omissione del riferimento ai pesci (così in I *HC* 1394, II *HC* 1091 e ss.. dove viene menzionato il vino in senso eucaristico, in Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.23 (PG 37.494A) e in Rom. Mel. *H.* 24. L'accento ai pesci non è necessario in quanto non costituente specie sacramentale) sia, infine, per il riferimento a οὔρεσι ἐν ταναοῖσι. Alcuni punti di contatto con il nostro passo si riscontrano nel canto sesto della *Parafrasi* nonniana in cui si enfatizza il numero cinque, dalla numerologia simbolica, posto anche in quel caso in posizione incipitaria di verso (25-26: ἄρτους / πέντε e soprattutto 33: πέντε δὲ χιλιάδες) e si accenna alla sazietà (20: ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκιοί κορέσσαι. Il motivo della sazietà ricorre anche al v. 40 e 112-113. Cfr. anch Prud. *Apoth.* 719-720). Quest'ultima *iunctura* è particolarmente affine alla nostra. L'episodio della moltiplicazione era d'altro canto penetrato nella poesia oracolare come prova *Or. Sib.* 8.275-276 (in Lact. *Div. Inst.* 4.18): ἐκ δ' ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίιο / ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει κτλ e *Or. Sib.* 1.356-358: καὶ ἐρημαίῳ ἐνὶ χώρῳ / ἐξ ἄρτων πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίιο / χιλιάδας κορέσει πέντε. Lo stesso oracolo si trova anche, con alcune varianti, in *Theos. Sib.* 8.239-240 E. (III fr. A I 21.195-197 B.): καὶ ἐρημαίῃ ἐνὶ χώρῳ / ἐξ ἄρτων <ἅμα> πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίιο / χιλιάδας κορέσει πέντε. In Nonno sulla base del passo giovanneo si parla di un monte alto (7: εἰς ὄρος ὑψικάρηνον), ma la lezione attestata da F è del tutto particolare sia per l'uso del plurale sia per l'epiteto connotativo solitamente impiegato per i giavellotti (*Il.* 16.589), le chiome (*Eur. Ba.* 455)

o con il valore di “lungo, ampio” per le querce (*AP* 4.71.1) e per l’etere (e.g. *Men. Sam.* 326). La *iunctura* calca la *langue* epica nelle espressioni come ἐν οὐρεσιν ὑπελοῖσιν (*h. Ven.* 266, *Or. Sib.* 3.282), λασίοισι ἐν ὄρεσιν *Lith.* 442 (cfr. anche *Sem. fr.* 14.1 West: δασκίοις ἐν οὐρεσιν. Gregorio di Nazianzo (*De Test. et Adv. Christi* 27 Wyss) utilizza l’espressione ἐρημαίοισι ἐν οὐρεσιν. Sul monte e il suo valore sacrale cfr. M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Paris 1949, 94 ; M. Madeleine Davy, *La montagna e il suo simbolismo* (tr.it.), Bergamo 2003¹; D. Accorinti, *La montagna e il sacro nel mondo greco*, in *La montagna cosmica*, a cura di A. Grossato, Milano 2010, 17-42.; Franchi 2013.

v. 24 ἄμβροτος ἀλκή Espressioni affini in clausola finale di verso ricorrono nelle *Dionisiache*: ἔνθεον ἀλκήν (29.21), οὐρανίην (...) ἔμφυτον ἀλκήν (30.263), ἄπλετον ἀλκήν (32.229). Per ἀλκή cfr. *supra*, p. 347, commento a oracolo 27.230 E. = I 24.199 B.

v. 25 Χριστὸς ἐμὸς θεὸς ἐστίν L’idea di Cristo come dio rientra in una discussione teologica (cfr. *infra*) e ricorreva già in Gr. Nyss. *De sancto Theodoro* (PG 46.741B): ἐμοὶ δε θεὸς ὁ Χριστὸς, ὁ τοῦ Θεοῦ μονογενῆς Υἱός; Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.9.52 (PG 37.460A): καὶ βροτὸς ἐκ θεότητος ἄναξ καὶ Χριστὸς ὑπέστη; 1.1.9.75 (*Ibid.* 462A): Χριστὸν ἐμὸν βοόωντι Θεὸν μεσάτη ἐν ἐρήμῳ ἐξεφάνη; 1.1.9.81 (*Ibid.* 463A): καὶ γὰρ ἐμὸν, τὸ Χριστὸς ἐμὸς Θεὸς ἐξεκένωσε ῥύσιον ἀρχηγόνων ποθέων; 1.1.35.8 (*Ibid.* 517A): γίνετο δὲ θνητὸς Θεὸς ἄφθιτος; Id. *c. quae spectant ad alios* 2.2.7.179 (PG 37.1565A): οὐς μοι Χριστὸς ἔπνευσεν, ἐμὸς Θεὸς ἐμπεδόμυθος; *Actae Thom.* 159.10: πρὸς τὸν κύριον καὶ θεὸν μου Ἰησοῦ. Più diffusamente verrà impiegata dagli autori bizantini: e.g. *Theod. Stud. Ep.* 131.19: εἶη Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν φυλακὴ σοι ἐν ἅπασιν; *Cost. VII Porph. Or. de trans. Chris.* p. 309.23: Ἰησοῦς, ὁ ἐμὸς Χριστὸς καὶ θεός. Un uomo-dio *Theandrites* veniva venerato in Siria meridionale e venne onorato anche dal filosofo Proclo (*Marin. V. Procli* 19.480). Cfr. Bowersock 1992, 11 e 37-38.

ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη La clausola calca *Or. Sib.* 6.26: ὦ ξύλον ὦ μακαριστόν, ἐφ’ οὗ θεὸς ἐξετανύσθη.

v. 26 ἐς πόλον ὤρτο La formula ἐς/εἰς πόλον ricorre frequentemente nei poeti tardo antichi per l’ascesa di una divinità verso il cielo (e.g. *Nonn. Dion.* 2.703; 6.317; 7.280; 9.150, 40.714), di un mortale (spesso in forma di catasterismo; frequente l’espressione

εἰς πόλον ἄστρον: e.g. Nonn. *Dion.* 3.353, 8.409, 13.296, 38.429, 47.251), per un percorso spirituale anagogico (Io. Gaz. *T.mundi* 1.7; Nonn. *Dion.* 20.96; *PGM* 4.656). Si veda anche Eur. fr. 839.10-11 Nauck (τὰ μεν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαίαν, / τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστοντα γονῆς / εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον) e 911 N. (βάσομαί τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθεῖς Ζηνὶ προσμείζων). Si riferisce all'ascesa di Cristo in Nonno *Par.* 12.133 (ἐκ χθονίων λαγόνων ὑψούμενος εἰς πόλον ἐλθών), 14.110 (εἰς πόλον ὑψιμέλαθρον ἐλεύσομαι ἔνδιον ἄστρον), 20.42 (νόστιμος ἐκ νεκύων ἀναβήσεται εἰς πόλον ἄστρον) e nel *Christus patiens* 587-588 (αὐ̄ γὰρ νιν ὄψει πρὸς χθόν' ὡς ἐκ παστάδος / θρόσκοντα τύμβου κᾶτ' ἀνιόντα εἰς πόλον). Una formula analoga si trova nell'oracolo su Cristo citato al v. 20 (cfr. *supra*) in cui si dice: θανεῖς δὲ εἰς ζῶην αἰώνιον ὄρτο.

Parafraasi (FP M):

Il commento a questa seconda parte si trova solo in **π₈** e in **M** e recita:

εὔρηται δὲ (ὅς καὶ εὔρηται P : ὅστις εὔρηται M) ἐν Δελφοῖς (τῆς Ἰταλίας FP : τῆς Θεσσαλονίκης M) εἰκαστὸν πρῶτον ἔτος (κα' ἐτ F : εἰκὸς τῷ πρώτῳ ἔτει M) τῆς βασιλείας Ἀναστασίου (add. M μηνὶ αὐγούστῳ η', ἰνδικτιῶνος δ', ἡμέρα β') γενομένης ἐπομβρίας μεγάλης κατακλυσμοῦ δύναμιν ἐχούσης ἐγγεγραμμένος ἐν πλακὶ καὶ ἀποκείμενος (ἐν πλακὶ καὶ ἀποκείμενος om. F) εἰς τὰ θεμέλια (τὰ θεμέλια P M : τὸ θεμέλιον F. Add. M τοῦ ναοῦ) τοῦ αὐτοῦ εἰδωλείου (εἰδώλου FP : εὐδωλίου M).

Il principale problema riguarda la datazione del testo. Buresch (1889, 130) interpretava κα' ἐτ di F come κατὰ τὸ α' ἔτος, mentre Delatte (1923, 100) si espresse dapprima a favore di questa lettura aggiungendo, però, nell'apparato *vel* κα' ἔτει, cioè il ventunesimo anno del regno (così von Premerstein 1926, 665-666; Erbse 1941, 134, 146; Dagron 1984, 153 n. 102; Daley 1995, 42). Il cod. M sembra dare ragione alla prima ipotesi, cioè all'attribuzione al primo anno di regno. Secondo Beatrice εἰκὸς τῷ πρώτῳ ἔτει sarebbe stato poi corrotto in εἰκοστῷ πρώτῳ da cui deriva la lezione di F. La data precisa fornita da M darebbe, pertanto, il primo anno di regno del regno di Anastasio, nel giorno 18, quarta indizione, Lunedì, ovvero Lunedì 18 Agosto del 491. Una tale data non è, però, mai esistita. Né è esistita, se si segue la lezione di P per l'anno, la data del Lunedì 18 Agosto del 511. Per questo sia Daley che Beatrice

recuperano il motivo storico della quarta indizione del regno di Anastasio, il primo restituendo come data il 18 Agosto 511, Giovedì; il secondo il 18 Agosto 496, Domenica, notando che la collocazione della fine del mondo tra il 507/508 d.C. nella *Cronaca* finale impedisce di accettare la datazione del Daley (Beatrice 1997a, 16). A mio parere l'indicazione della data non è particolarmente utile per fissare un termine *post quem* della silloge, ma è dovuta a un'interpolazione successiva nella tradizione: si tratta di un'aggiunta fittizia alla quale non va attribuito un grande valore storico come dimostra la presenza di motivi topici quali un grande diluvio e il ritrovamento di una tavoletta che contiene non a caso l'annuncio della fine dell'oracolo. Per iscrizioni contenenti profezie cfr. Dagron 1984, 152-153. Questo commento doveva essere collocato alla fine dell'oracolo, nella versione lunga, sia sulla base di altri casi analoghi (e.g. *Theos.* 53 E. = I 54 B.) sia per la testimonianza di P che aggiunge dopo εἰδῶλου un altro breve inciso esplicativo: εἰς τούτου πειρώμενος καὶ γὰρ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἐξ οὐρανοῦ μαρτυρίαν καὶ τῶν γραφικῶν κεφαλαίων τὴν πίστιν καὶ τὰ στοιχεῖα. Καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες ἀνακηρύττοντες τὴν δύναμιν τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου. La collocazione in F M dell'inciso subito dopo l'espressione χρησμὸν ἔφησε τόνδε del preambolo richiede, infatti, la ripresa della formula che introduce l'oracolo nella variante ἔχει δὲ ὁ χρησμὸς οὕτως. Infine, non si capisce la scelta editoriale di Beatrice che unisce, arbitrariamente, il cappello di Tv con il commento di FP M come cappello introduttivo.

18 Erbse = I 15 Beatrice (Tv)

Testo

Καὶ ἐν ἑτέρῳ χρησμῷ περὶ τοῦ ἀεὶ ὄντος θεοῦ λέγων καὶ τὴν ἑαυτοῦ
συνο- **(160)** μολογῶν ἀπώλειάν φησιν·

Ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κῆσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ,
οἷ οἷ μοι χρησμῶν ὑπολείπεται ἠριγένεια.

160 sq. ὁμολογῶν γ (BLV''), Wo. **162 sq.** oraculum om. z (C''F'') **162** κῆσεται ν
(praeter L, St.), κ' ἔσεται L, St., T (cf. diss. p. 11 n. 27) ubi de lectione Wolfii falsum
rettuli) **163** οἷ οἷ μοι St., Bur., οἷ μοι ν οἷ μοι T; ad hunc versum spectant verba in
marg. T κιονηδὸν adscripta: ὦ ἰῶ εἰ θέλοις ἀνεπισηφαλῶς μαθεῖν, προσκολλήθητι
διδασκάλῳ καλῷ

Traduzione

E in un altro oracolo, pronunciandosi sul dio che sempre è e concordando riguardo alla propria rovina, dice:

Zeus era, è ora, Zeus sarà: o grande Zeus,
ahimé, l'aurora degli oracoli è giunta al termine.

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xvii, 69)

Erat Iuppiter, est nunc et erit, o magne Iuppiter, Hei mihi deficit oraculorum claritas.

Preambolo

Nel preambolo l'oracolo è interpretato in senso cristiano in quanto concernente dio che sempre è e la rovina del dio pagano vaticinante. Con il termine ἀπώλεια si designa la distruzione/privazione (Hesych. ψ 218, s.v. ψίσις· ἀπώλεια; Suda α 3670 s.v. ἀπώλεια· ἡ διαφθορά). Nell'*Et. Gud.* (α 181.7) la voce è chiosata con un'interessante paretimologia: ἐκ τοῦ ἀπόλλω ῥήματος. Steuchus (1540, III, cap. xvii, 69) attesta la domanda posta al demone che *rogatus de aeterno Deo, respondit, addens de interitu suo*. In St. il paragrafo, sotto il quale si trovano gli ultimi due versi dell'oracolo 16 E. (I 5 B.), e l'intero oracolo 19 E. (I 16 B.), si intitola: *quod Iuppiter sit ille verus, magnus, Daemonis oraculo: quod eius potestas, omnibus veneranda: quod solus ille sapiens, largitorque sapientiae, et quod haec oracula, vere sunt a Daemone edita Philosophorum testimonio*.

Testo

v. 1 Ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κῆσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ La formula ricorre nell'oracolo delle Peliadi in Paus. 10.12.10: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ / Γὰ καρπὸς ἀνίει, διὸ κλήζετε Ματέρα γαίαν (*App. Anth.* VI 223 Cougny). In un'iscrizione proveniente da Eleusi, *Aion* viene presentato come ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος (*SIG³ 1125 = IG II² 4705*). Cfr. Weinreich 1916, 189. Cfr. anche la nascita di tutte le cose da Κότος e Φιλότης in Emped. I 31 B 21.9 D.-K.: ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται. Per il monosillabo finale Ζεῦ cfr. *Il.* 1.508, 16.241 e *Od.* 1.62.

v. 2 οἶ οἶ μοι χρησμῶν ὑπολείπεται ἠριγένεια Già in Steuchus si ha la correzione οἶ οἶ μοι, accolta da Buresch; Erbse e Beatrice hanno οἶ οἶ, di fronte a οἷ μοι di T (così Picc., Cou.) ed οἷ μοι di v. Il distico è, pertanto, composto da un verso di fattura pagana e da un verso cristianeggiante. Rispetto alle altre versioni attestate (cfr. *supra* p. 212 ss.), il verbo utilizzato non regge il genitivo e il verso assume una sfumatura leggermente diversa. Si tratta di un verso oracolare 'vagante'. Cfr. anche Busine 2005, 426-427. In T il verso è corredato da una nota scritta sul margine destro per il lungo: ὦ ἰὼ εἰ θέλοισ ἀνεπισφαλῶς μαθεῖν, προσκολλήθητι διδασκάλῳ καλῷ.

L'imperativo προσκολληθήτι riecheggia *Sir.* 6.34.2: καὶ τίς σοφός; αὐτῷ προσκολληθήτι. L'avverbio è d'uso tardo (*e.g.* *Meth. Symp.* 4.5.32), mentre raro è l'epiteto corrispondente (*e.g.* *Them. Or.* 15.190A). Si tratta di una nota dai toni esortativi.

19, 20 Erbse = I 16, 17 Beatrice (Tv)

Testo

Ὅτι ὅτε τὸ Βυζάντιον ᾤκησεν ὁ Βύζας, ζηλοτυπήσας ὁ Αἴμος (Αἰμιμόντου δὲ ἦν [165] ἄρχων, οὗ καὶ ὄρος ἐπώνυμόν ἐστι) καὶ νομίσας, εἰ προκαταλάβοι ἀνθρώπους ἔτι νεοκαταστάτους, νικήσειν τοὺς Βυζαντίους πέμπει τῶν οἰκείων τινὰ πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτῶν, εἰ περιγενήσεται Βύζαντος. ἔχρησεν οὖν ὁ Ἀπόλλων οὕτως· (170)

Ἄγρευο* καὶ παλίνορσος ἐπείγεις καὶ λέγεις ταῦτα·
οὐ σέ γε Φοῖβος ἄνωγεν ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι·
κείνου γὰρ θεὸς αὐτὸς ἐὼν ὑπερέσχεθε χεῖρα,
ὄν καὶ γῆ τρομέει καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν

5 πόντος τ' ἠέλιός τ' ἠδ' ἠέριον χάος αὐτό.

175

καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἀπόλλων. ἐγὼ δὲ τοῦ θεοῦ θαμάζω* τὴν ἄνωθεν περὶ τὸ Βυζάντιον πρόνοιαν, καὶ ὅπως αἰεὶ σύνηθες αὐτῷ, διὰ τὴν πρόγνωσιν, ἣν ἔχει, προλαμβάνειν ταῖς εὐεργεσίαις τοὺς περὶ αὐτὸν εὐσεβεῖν μέλλοντας· ἐπεὶ γὰρ εὐδὴλον ἦν αὐτῷ τὸ μέλλον (180) καὶ ὡς ἤδη παρὸν ἠπίστατο τοῦτο καὶ ἀκριβῶς ἐγίνωσκεν, ὅτι οἱ τὴν πόλιν ταύτην οἰκήσοντες ἐπιμελῶς αὐτὸν θρησκεύουσιν, οὐδὲν ἐξ ἐκείνου παθεῖν αὐτοὺς κακὸν συνεχώρησεν.

164 ὅτι om. v ὅτε] ὅτι B 164 sq. ᾤκησεν x (= BV'') 165 sq. αἴμ. δὲ ἦν ἄρχων] αἰμίμου τοῦ δρυμοῦ ἄρχων L (qui partem alteram nominis αἰμιμόντου in Graecum sermonem vertere studebat), unde αἰμιμόντου τοῦ δρυμοῦ ἦν ἄρχων Wo. ("hoc loco Haemimontus saltus dicitur"), cf. Amm. Marc. 27.4.6: *Haemimontanae celsitudines*) 171 ἄγρευο Tx, ἔγρευο cett. (vide diss. p. 7 n. 12) 176-184 ἐγὼ δὲ - συνεχώρησεν T, brevius v (τοῦτο δὲ τῆς προνοίας ἦν τοῦ θεοῦ, τὸ μέλλον ὡς παρὸν γινωσκούσης· ἤδει γὰρ ὡς οἱ τὴν πόλιν ταύτην οἰκήσοντες ἐπιμελῶς αὐτὸν θρησκεύουσι [θρησκεύουσι BLM]. διὸ καὶ οὐδὲν αὐτοὺς κακὸν παθεῖν συνεχώρησεν) 182 οἰκήσαντες T, fort. bene

Traduzione

Quando Bizante fondò Bisanzio, Emo, colto da invidia (era il capo di Emomonto, dal quale deriva il monte eponimo) e avendo ritenuto che, se avesse assoggettato prima gli uomini che da poco si erano installati, avrebbe sconfitto i Bizantini, manda uno della sua cerchia a consultare Apollo se possa avere la meglio su Bizante. Apollo, pertanto, vaticinò così:

Destati*, affrettati a tornare indietro e di' queste cose:

Febo non ti ha ordinato di combattere contro un uomo più valente,
infatti dio stesso tenne le sue mani su di lui a protezione,
lui che fa tremare la terra, e in alto il vasto cielo,

5 il mare, il sole e lo stesso aereo caos.

Queste cose (sott. ha detto) Apollo; io, da parte mia, ammiro* la previdenza superna del dio riguardo a Bisanzio, e come era sempre abituale per lui, per la preveggenza che ha, anticipare nei benefici coloro che avrebbero avuto venerazione nei suoi confronti; infatti dato che gli era del tutto chiaro quello che sarebbe avvenuto e che lo conosceva come se fosse già presente e che sapeva in maniera precisa che coloro che avrebbero abitato questa città lo avrebbero adorato con zelo, non permise che da quello avessero a patire alcun male.

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xvii, 69)

(...) excitare, et reversus festina. et dicas ista, non te Phoebus ipse iubet fortiori viro depugnare. Illi enim Deus ipse suam porrexit manum, quem et terra tremit, et caelum desuper patens, pontusque, solque et tenebrosum Chaos ipsum.

Premessa

Un celebre oracolo su Costantinopoli diffusosi nel VI sec. d.C. ricorre in Hesych. Mil. *De orig. Const.* fr. 3 Preger; Steph. Byz. s.v. *Byzantion* (189.12), e viene recuperato da Eust. *Comm. in Dion. Per.* 803 (2.357 GGM). Esichio riferisce l'oracolo alla Pizia che lo diede agli Argivi (φασὶ μὲν Ἀργείους πρώτους, χρησάσης αὐτοῖς τῆς Πυθίας οὕτως), mentre Stefano di Bisanzio lo colloca a Delfi, in risposta ai Megaresi (χρησμὸς δ' ἐδόθη ἐρωτησάντων εἰς Δελφοὺς Μεγαρέων τοιοῦτος). Il riferimento ai megaresi si trova anche nel passo citato di Eustazio: διότι Βύζης ἠγείτο τοῦ τῶν Μεγαρέων στόλου, οἱ καὶ ἔκτισαν τὸ Βυζάντιον κατὰ χρησμὸν τοιοῦτον. Si tratta di un *makarismos* rivolto ai futuri abitanti di Bisanzio⁸². In Stefano di Bisanzio il testo presenta alcune varianti rispetto al testo trādito da Esichio, tra le quali l'omissione del terzo verso e l'aggiunta di un verso finale, mentre Eustazio riporta solo i primi tre versi di Stefano. L'oracolo in Esichio recita⁸³:

Ὅλβιοι, οἱ κείνην ἱερὴν πόλιν οἰκήσουσιν
ἀκτὴν Θρηκίην τ' ἔνυγρον παρά τε στόμα Πόντου,
ἔνθα δύο σκύλακες πολὴν λάπτουσι θάλασσαν,
ἔνθ' ἰχθὺς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν .

in Stefano di Bisanzio:

Ὅλβιοι, οἱ κείνην πόλιν ἄνερες οἰκήσουσιν
ἀκτῆς Θρηκίης στενυγρόν παρ' ἄκρον στόμα Πόντου,
ἔνθ' ἰχθὺς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται τὸν αὐτόν
στέλλειν δ' ὡς ὄκιστα, καὶ εἰς φρένα πάντα λαβόντα.

Il quarto verso si trova praticamente identico nell'oracolo dato a Costantino che avrebbe voluto fondare la 'Nuova Città' a Troia (*AP* 14.115)⁸⁴:

Οὐ θέμις ἐν Τροίης σε πάλαι τμηθέντι θεμείλω

⁸² Per oracoli che iniziano con un *makarismos* cfr. II 121, 206, 319, 327, 607 *PW* = 180, L41, L80, Q85, cfr. Q7 e L41 Fontenrose.

⁸³ Gli ultimi due versi sono riportati da Esichio anche in riferimento all'Efesiate (Ponto Eusino), dove gli Efesini avevano fondato una colonia in seguito all'oracolo su Bisanzio.

⁸⁴ Così anche Alessandro ebbe un sogno profetico sulla fondazione di Alessandria (Plut. *Alex.* 26).

Ῥώμης ἰδρῦσαι νέον οὔνομα· βαῖνε δὲ χαίρων
ἐς Μεγαρήιον ἄστν Προποντίδος ἄγχι θαλάσσης,
ἔνθ' ἰχθύς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν.

Un oracolo finalizzato alla propaganda politica di Costantinopoli pagana in contrasto con la caratterizzazione della capitale come prettamente cristiana si trova in Zosimo (*HN* 2.36-37 Paschoud), il quale attingeva probabilmente da Eunapio⁸⁵. Si tratta di un oracolo di 21 versi derivato da un assemblaggio di due oracoli distinti, l'uno, composto dai primi 14 versi, dato a Nicomede I per dissuaderlo dall'accogliere i Galati, l'altro, costituito dagli ultimi 7 versi, dato da Apollo agli abitanti di Bisanzio affinché si guardassero dai Galati⁸⁶. I primi sei versi ricorrono anche in Tzetzes *Chil.* 7.143.550-556, mentre i versi 9-11 ricorrono in *Chil.* 9.824-826. Infine, risulta interessante anche un testo del XVI secolo dal titolo *Storia meravigliosa, molto bella e utile sulla colonna dello Xerolophos*. I disegni sulla colonna rappresentavano il destino di Costantinopoli fino alla sua caduta. La storia parte da Bizante fino a Leone VI (i cui oracoli erano una lettura o trascrizione in versi dell'iscrizione), e si focalizzano soprattutto su Settimio Severo, che, dopo avere interrogato gli astri per conoscere il destino di Costantinopoli, ricevette la rivelazione della futura grandezza della città poi scolpita sulla colonna dello Xerolophos⁸⁷.

⁸⁵ Paschoud 2000, 255.

⁸⁶ Paschoud 2000, 256.

⁸⁷ Dagron 1979, 491-523 e 1984.

Preambolo

Il mito relativo a Emo, re dei Traci, nemico di *Byzas* e sconfitto da questi sulla cresta di un monte che prese il suo nome, si trova per la prima volta in Hesych. Mil. *De orig. Const.* fr. 17 Preger (*e libro 6.9 ap.* FHG IV 148-149. Cfr. Preger 1989, fasc. 1, 8) e viene ripreso dallo Pseudo Codino (*Patria Const.* 3.35.2. Cfr. Preger 1989, fasc. 2, 135-289). Su Emo cfr. *RE s.v. Haimos*, col. 2222 n. 3; su Bizante fondatore eponimo di Bisanzio cfr. Dagron 1984, 62 ss.; *RE s.v. Byzas*, col. 1158-1159; Roscher, *s.v. Byzas*, 841-842. Sul mito di Bizante cfr. Diod. Sic. 4.49.1-2 (colloca Bizante all'epoca degli Argonauti); Steph. Byz. (cfr. *supra*); Nonn. *Dion.* 3.370. Sull'oracolo cfr. Busine 2005, 420-421. Emo è, dunque, eponimo del monte, come recita il passo di Esichio: <ὁ δὲ> οὐχ ὑπομείνας τὴν ἔφοδον τοῦ βαρβάρου μόνος πρὸς μόνον διαγωνίζεται καὶ καταβάλλει τὸν Αἴμον ἐπὶ τὸν ἐπώνυμον αὐτοῦ λόφον. Il passo è preceduto dalle seguenti parole: ἐπεὶ δὲ ταῦτα εἰς τὴν αὐτοῦ διωκίσατο πόλιν, ἐχρῆν δὲ λοιπὸν τοὺς ἐπιόντας ἀπωθεῖσθαι βαρβάρους, μάλιστα τὸν Αἴμον, ὃς τῆς Θράκης τύραννος ἦν καὶ πρὸς αὐτὴν ἦκεν τὴν τοῦ Βύζαντος πόλιν αὐτόν τε τὸν ἥρωα προκαλούμενος εἰς μάχην καὶ διαπορθεῖν πρὸς αὐτὴν ἦκεν τὴν τοῦ Βύζαντος πόλιν αὐτόν τε τὸν ἥρωα προκαλούμενος εἰς μάχην καὶ διαπορθεῖν ἅπαντα προθυμούμενος. Il cod. 22 della *Bibl. Angelica* (XI sec. d.C.), contenente la *Vita Constantini*, aggiunge dopo λόφον il seguente cappello: οὗτος οὖν ὁ Αἴμος πολεμήσειν μέλλων τὸν Βύζαντα χρησιμοῦς ἠτεῖτο παρ' Ἀπόλλωνος καὶ τοιούτους ἐλάμβανεν, seguito dall'oracolo (contenente il testo da οὐ σε sino a ὑπερθεν, con la sola variante δὴν πάσα γῆ in vece di δὴν καὶ γῆ) e da un commento in calce leggermente diverso dal nostro (cfr. *infra*). In Esichio si nomina anche un altro re tracio, Melias, sconfitto da Bizante in una gara di fiere (*De orig. Const.* fr. 11 Preger). Il mito di Emo era, pertanto, un motivo presente nel mito di fondazione di Bisanzio nel VI secolo d.C., periodo nel quale si diffuse il genere dei *Patria* e potrebbe essere derivato da una sovrapposizione con Emo figlio di Borea e Orizia al quale veniva attribuito il nome del monte Emo (Steph. Byz. α 50 s.v. αἴμος). Per quanto riguarda il genere dei *Patria* cfr. Gigli 1990, 14-29 e 2003, 10; per i primi *Patria* su Costantinopoli risalenti a Cristodoro di Copto (Suda χ 525, s.v. Χριστόδωρος) al quale sono attribuiti 12 libri in stile epico (non pervenuti) cfr. Tissoni 2000.

Αἰμιμόντου è un *hapax* formato da Αἴμος e dal sostantivo latino *mons*. L riporta: αἰμίμου τοῦ δρυμοῦ ἄρχων traducendo in greco la seconda parte latina della parola, da

cui deriva in Wolff: αἰμμόντου τοῦ δρυμοῦ ἦν ἄρχων spiegato con *hoc loco Haemimontus saltus dicitur* (Wolff 1856, 237 n. 4). Il nome del monte è appunto *Haemus* (Amm. Marc. 21.20.3; 31.7.3). Eustazio (*Comm. in Dion. Per.* 803) attesta che Bizante regnò sulla Tracia intera ἕως καὶ εἰς Αἴμον τὸ ὄρος. *Haemimontus* indica una regione della Tracia (Amm. Marc. 26.10.4, 27.4.12; Festus *Brev.* 9.11.14; *Hist. Aug.* 11.3, 17.2); l'aggettivo *haemimontanus* è riferito agli abitanti di quella regione (Amm. Marc. 27.4.11; Festus *Brev.* 9.11.8), a una sua città (Amm. Marc. 14.11.15), alle sue *angustiae* (Amm. Marc. 31.8.1), alle sue vette (Amm. Marc. 27.4-6: *Haemimontanae celsitudines*). Steuchus (1540, III, cap. xvii, 69) introduce il passo con una paretimologia tra Emo e *aemulari*: *De Byzanto quoque qui condidit Byzantium, contra eum, qui eum aemulabatur, cuidam pro eo scicitanti respondit.*

ἄνθρώποις ἔτι νεοκαταστάτος Il termine νεοκατάστατους, nella forma del dativo plurale, ricorre in Thuc. 3.93.2.5 e viene chiosato dagli scoli Mqc₂ con νεωστὶ οἰκήσασι e dai lessici con ἀντὶ τοῦ νεωστὶ κατακισμένοις (Suda, Ael. Dionys., Phot. s.v. νεοκαταστάτοις ἄνθρώποις). Il lemma viene recuperato, sempre in riferimento ad esseri umani, da Cassius Dio *Hist. Rom.* 40.12.2.1; in riferimento a una città abitata da poco in Jul. Poll. *Onom.* 9.18.7 e alla vita in Dio. Chrys. *Or.* 30.27.3. Oltre a riprendere l'espressione tucididea, l'autore recupera il concetto della città da poco abitata e quindi facilmente espugnabile.

εἰ περιγενήσεται Βύζαντος Sono frequenti le domande oracolari introdotte dalla particella interrogativa εἰ, correlate alle tesi ed ipotesi retoriche (cfr. anche *Theos.* 22 E. = I 19 B.) e Stewart 1985.

ἔχρησεν οὖν ὁ Ἀπόλλων οὕτως Per la formularietà dell'espressione cfr. cap. I.2, p. 10 ss.

Testo

v. 1 ἔγρευο* La forma ἄγρευο trādita da T e da x (BV'') è difesa da Buresch che rimanda agli epici ἄγρει-ἀγρεῖτε invece di ἄγε-ἄγετε, notando però che la forma ἄγρευο ricorre solo una volta in Nic. *Th.* 666 nel senso di λάμβανε e viene chiosata con ἄγε. Per Buresch ἄγρευο corrisponde, dunque, a ἄγε δὴ (1889, 100 n. 14). La forma ἔγρευο a inizio verso, di matrice omerica (*Il.* 10.159; *Od.* 15.46, 23.5), ricorre nella sequenza ἔγρευο καὶ soprattutto in Nonno (*Dion.* 5.416-417, 29.340, 359, 44.309, 47.162) ed è impiegata in contesti onirici (cfr. anche il semplice ἔγρευο in *Arg. Orph.* 543). Nel proemio ai

Cynegetica, Oppiano sente la voce di Artemide che lo esorta a percorrere sentieri non battuti (1.20-21: ἔγρεο, καὶ τρηχεῖαν ἐπιστεῖβωμεν ἀταρπόν, / τὴν μερόπων οὐπω τις ἔης ἐπάτησεν ἀοιδαῖς). Si tratta anche in questo caso di una situazione sospesa in uno scenario onirico. La lezione ἔγρεο, accolta da Steuchus, Piccolos, Wolff e Cougny, potrebbe avere semplice valore esortativo come in Nonn. *Dion.* 16.319 o alludere a un contesto onirico. La presenza di un lessico marcatamente omerico in questo oracolo e il contesto profetico sono elementi a suo favore. Per oracoli esordienti con un imperativo cfr. II 112, 225 *PW* = Q163, L50 Fontenrose, 608 *PW* = *deest* F.; 30, 364, 374 *PW* = Q87, Q16, L11 F.; 428 *PW* = H55 F. e 433 *PW* = Q246 F.

καὶ παλίνορσος ἐπείγρο L'epiteto di matrice omerica (*Il.* 3.33) è adottato nella poesia esametrica in stile epico (e.g. Ap. Rh. 2.576; Call. *Hec.* fr. 344 Pfeiffer; e poi Quint. Smyrn. 1.188, 371, 7.367; Opp. *Hal.* 3.351, 4.664, 5.917; Opp. *Cyn.* 1.249, 4.377) anche tardo antica, soprattutto, in Nonno (cfr. Peek 1974 s.v. π. Cfr. anche *Par.* 2.106, 4.64 e 194, 7.98, 10.67, 11.79, 12.40, 13.57, 14.11, 16.25, 17.33, 18.128 e 157, 20.121, 21.97). L'epiteto è amatissimo anche da Gregorio di Nazianzo (e.g. *c. mor.* 1.2.2.397 = *PG* 37.609A; *c. quae spectant ad alios* 2.2.7.197 = *Ibid.* 1566A). Cfr. anche Colluth. 339, 352; Triph. 145, 282. Viene impiegato quasi sempre nel primo emistichio. Una sequenza analoga alla nostra si trova in Nonn. *Dion.* 17.89-90: ἐπείγων / ἀμφιπόλοις παλίνορσος κτλ; Colluth. 47: ἴστατο καὶ παλίνορσος; Ap. Rh. 1.416: κεῖσέ τε καὶ παλίνορσον. In contesto oracolare ricorre in riferimento al *rheuma* apollineo in Porph. *De Phil.* fr. 349.7 Smith = p. 165.214 Wolff (*ap.* Eus. *PE* 5.8.11.7): ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσύμενον παλίνορσον. Steuchus restituisce la singolare lezione παλίνορμος (1540, III, cap. xvii, 69).

v. 2 Φοῖβος ἄνωγεν Per la formula cfr. Soph. *OT* 96 (ἄνωγεν ἡμᾶς Φοῖβος).

ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι Si tratta della nota clausola omerica finale di verso di *Il.* 7.111 in cui Agamennone invita Menelao a non contendere con Ettore, uomo migliore di lui. Il nesso ἀμείνονι φωτὶ viene recuperato, in contesti analoghi, da Quinto Smirneo per la superiorità di un guerriero su un altro (1.758; 2.316; 5.420; 6.415). Il verso era noto tanto da essere usato nella tradizione scoliastica (*schol. in Eur. Or.* 1552.9) e in esercitazioni retoriche (e.g. Nicol. *Prog.* p. 27.21, 28.23 Felten). Si veda anche la spiegazione al passo iliadico data da Arist. *Fragmenta varia* fr. 156.10 Rose, ripresa da Porph. *QH ad Il.* 7.93.8 Schrader. In Arist. *Rhet.* 1387A 34, Plut. *Quomodo adolescens* (...) 24A e 36A, si riporta il verso 542 di *Il.* 11 con l'aggiunta di un verso assente nella

tradizione manoscritta: Ζεὺς γάρ οἱ νεμέσασχ' ἀμείνονι φωτὶ μάχοιτο. Sulle virtù di Bizante cfr. Eust. *Comm. in Dion. Per.* 803: τὸν δὲ Βύζαντα, οὗ ἐπώνυμον τὸ Βυζάντιον ἄστν, δικαιοτάτον φασιν ἀνθρώπων γενέσθαι κτλ.

v. 3 κείνου γὰρ θεὸς αὐτὸς ἐὼν ὑπερέσχεθε χεῖρα Steuchus riporta: κείνω ... ὑπερέσχετο e al verso successivo la forma ἐλίόστ'. L'espressione ἐὼν ὑπερέσχεθε χεῖρα riecheggia *Il.* 9.419-420 e 686-687: μάλα γὰρ ἔθεν εὐρύοπα Ζεὺς / χεῖρα ἐὼν ὑπερέσχε, τεθαρσήκασι δὲ λαοί e 24.374: ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμείω θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα. La formula θεὸς αὐτὸς è omerica (*Il.* 9.445; *Od.* 4.181, 12.38, 16.197, 23.185).

v. 4 ὄν καὶ γῆ τρομέει In questi versi si presenta il *topos* della paura suscitata dalla divinità. All'interno dei *PGM* ci sono frequenti riferimenti a nomi sacri che suscitano sconvolgimenti naturali e paura fra i demoni e gli elementi naturali. Ricordo: 4.245 (ὄνομα δὲ τρέμει γῆ βυθὸς Ἄιδης κτλ); *Ibid.* 356 ss. (ὄτι σε ἐξορκίζω κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ, οὗ ἢ γῆ ἀκούσασα τοῦ ὀνόματος ἀνοιγήσεται, οὗ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος ἐνφόβου φοβήθησονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα ῥήσονται); 12.118 (τὸ μέγα ὄνομα ... ὄν πᾶς θεὸς) προσκυνεῖ καὶ π[ᾶ]ς δαίμων φρίσσει), *Ibid.* 239 ss. (ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἔστιν τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται ... οὗ ἢ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσειται, ὃ Ἄιδης ἀκούων ταρασσεται κτλ); 13.764 ss. (οὗ ἔστιν τὸ κρυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον ... οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῶνται κτλ). Per la paura dei demoni e degli dèi di fronte alla voce o alla presenza di una divinità superiore cfr. *PGM* 3.198 (ἐρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν αἰόντα φοβεῖσθε / δαίμονες ἐν φθιμένοις σιγὴν τρομέοντες ἔχοιτε / ἀρρήτοις ἔπεσιν κόσμ[ος] ξε[ινί]ζεται αὐτός); *Ibid.* 4.2542 e 2830. Si vedano anche, per il motivo della paura, *PGM* 1.273 ss. (... φυλακτικόν, ἐν ᾧ πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτραι φρίσσουσι καὶ δαίμονες φυλάσσονται χαρ>ακτῆρων τὴν θεῖαν ἐνέργειαν κτλ) e 304 (πᾶσα φύσις τρομ[έ]ει σε); 5.138-39 (οὗτός ἐστιν ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης, οὗτός ἐστιν, ὄν οἱ ἄνεμοι φοβοῦνται). Il motivo si trova anche negli inni egizi (cfr. Assmann 1969 130 n. 12, 26, 27; 143, 275; 433 n. 20, 204) e in *Theos.* 56.505 E. (II 3.52 B.). Nell'inno 8 (vv. 31-33), Sinesio descrive il tremore dei demoni di fronte all'ascesa del Signore: ἀνιόντα σε, κοίρανε, / τὰ κατ' ἡέρος ἄσπετα / τρέσεν ἔνθεα δαιμόνων κτλ. Un oracolo molto simile al nostro è attestato da Lattanzio *De Ira dei* 23.12: ἦδε θεὸν βασιλῆα, καὶ γεννητῆρα πρὸ πάντων / ὄν τρέμεται καὶ γαῖα, καὶ οὐρανός, ἠδὲ θάλασσα / Ταρτάρεοτε μυχοὶ, καὶ δαίμονες

ἐκφρίττουσι che, nella versione latina attestata da Aug. *civ.* 19.23.30-37, suona: *in deum vero generatorem et in regem omnia, quem tremunt et caelum et terra atque mare et infernorum abdita et ipsa numina perhorrescunt* (= Porph. *De phil.* fr. 344 S. = p. 142 W.). Per associazione tematica già Steuchus riportava il nostro oracolo e quello di Lattanzio nello stesso paragrafo (1540, III, cap. xvii, 70). Similmente nell'oracolo dato al faraone Petissonio si nomina l' ἀθάνατον πῶρ, ὃ τρέμει πᾶν, οὐρανός, γαῖά τε καὶ θάλασσα, ταρτάριοί τε βύθιοι, δαίμονες ἐρρίγησαν (Io. Mal. *Chron.* 3.13 Thurn (pp. 65-66 Dindorf) da cui dipende Cedr. *Hist. comp.* 1.74.7 Bekker = PG 121, col. 104). Infine nell'oracolo dato al padre di *Psiche* riguardo alle nozze della figlia Apollo annuncia, in lingua latina, che la fanciulla si sposerà con un mostro *quod tremunt ipse Iovis, quo numina terrificantur, / fluminaque horrescunt et Stygiae tenebrae* (Ap. *Met.* 4.33, vv. 7-8). Cfr. Busine 2005, 108; sul caos cfr. J. Scurlock, R.H. Beal (edd.) *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana 2013.

οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν L'espressione, di matrice omerica, ricorre a chiusa di verso all'interno di una formula di giuramento: ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανός εὐρύς ὑπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ κτλ (*Il.* 15.36-37, *Od.* 184-185, *h. Apoll.* 3.84-85, 334-335). Per lo Pseudo Eraclito si tratta dell'allegoria dei quattro elementi, di cui Era è il quarto e il cielo vasto è l'etere (*All.* 41.2: καὶ τὸν ὑπερθεν οὐρανὸν, τουτέστι αἰθέρα). Altre formule omeriche ricorrenti sono εἰς οὐρανὸν εὐρύν (*e.g.* *Il.* 3.364, 5.867, 7.178 e 201, 19.257, 21.272 e 522), τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν (*Il.* 20.299, 21.267; *Od.* 1.67, 4.479, 5.169, 6.150 e 243, 7.209, 11.133, 12.344, 13.55, 16.185 e 211, 19.40, 22.280). La stessa clausola οὐρανός εὐρύς ὑπερθε si trova anche in *h. Cer.* 2.13, Theogn. *El.* 1.869 West² (οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν), Opp. *Cyn.* 2.415, Greg. Naz. *c. mor.* 1.2.2.17 = PG 37.579A. In Hes. *Th.* 110 è collocata all'interno dell'invito, rivolto dal poeta alle Muse, a raccontare la cosmogonia: εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο / καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἶδματι θυίων, / ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν; *Ibid.* 702-703: αὐτως ὡς ὅτε Γαῖα καὶ οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν / πίνυτο e, in una sequenza simile alla nostra, ai vv. 840-841: ἀμφὶ δὲ γαῖα σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν / πόντος τ' Ὀκεανοῦ τε ῥοαὶ καὶ τάρταρα γαίης. Similmente in *Orph. H.* 14.10-11 Rea viene definita origine di terra, cielo, mare e venti: ἐκ σοῦ γὰρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανός εὐρύς ὑπερθεν / καὶ πόντος πνοαί τε. In *Or. Sib.* 5.344 ricorre la formula αἰθέριον ποτ' ἂν οὐρανὸν εὐρὺν ὑπερθεν.

Parafrasi

Il commento è testimoniato in due versioni, *longior et brevior*.

v ha:

καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἀπόλλων. τοῦτο δὲ τῆς πρόνοιαις ἦν τοῦ θεοῦ, τὸ μέλλον ὡς παρὸν γινωσκούσης· ἤδει γὰρ ὡς οἱ τὴν πόλιν ταύτην οἰκήσοντες ἐπιμελῶς αὐτὸν θρησκεύουσιν (θρησκεύουσιν BLM). Διὸ καὶ οὐδὲν αὐτοὺς κακὸν παθεῖν συνεχώρησεν.

Queste cose (sott. ha detto) Apollo. Questo era proprio, d'altro canto, della previdenza del dio, la quale conosceva il futuro come presente; infatti sapeva che i futuri abitanti di questa città, lo onoreranno (onorano BLM) con zelo. Perciò non permise che quelli avessero a patire del male.

Hesych. Mil. De orig. Const. fr. 17 Preger (insert Ang.):

καὶ ταῦτα μεν τῷ Αἴμῳ ὁ χρησμὸς προηγόρευσεν· ἐγὼ δὲ τὴν ἄνωθεν περὶ τὸ Βυζάντιον τοῦ θεοῦ θαυμάζω πρόνοιαν, ὅπως αἰεὶ σύνηθες τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ, διὰ τὴν πρόγνωσιν, ἣν ἔχει, προλαμβάνειν ἀεὶ ταῖς εὐεργεσίαις τοὺς περὶ αὐτὸν εὐσεβεῖν μέλλοντας, ὡς καὶ τοὺς χρησμοὺς, εἰ καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων, ἀλλ' ὅμως τῷ Βυζαντίῳ λυσιτελήσειν μέλλοντας ἀναδίδοσθαι.

Queste cose preannunziò l'oracolo a Emo; io, da parte mia, ammiro la previdenza superna del dio riguardo a Bisanzio, come era sempre abituale al dio filantropo, a causa della preveggenza che ha, anticipare sempre in benefici coloro che avrebbero avuto venerazione nei suoi confronti, così anche emettere gli oracoli, seppure in senso contrario alle aspettative, ma che erano tuttavia destinati a risultare utili a Bisanzio.

Il testo di T presenta una versione lunga, probabilmente l'originaria. Questa versione si trova in v ridotta nella prima parte e affine a T nella seconda; nel cod. Ang. di Hesych. *De orig. Const fr. 17 Preger*, abbiamo una versione leggermente diversa da T nell'*incipit*, del tutto divergente nell'ultimo rigo e con un ordine delle parole scorretto (il testo sembra corrotto). La peculiarità di Tv è l'indicazione di Bisanzio come “questa

città”, assente nella versione di Esichio. **τὴν ἄνωθεν ... πρόνοιαν** Il nesso, ampiamente usato nella *Historia Alexandri Magni* per designare la sottomissione di Alessandro alla provvidenza (e.g. Rec. α 2.7.3, 3.6.8-9; Rec. γ 23.57, 26.128, 38.16, 35a 11b.7 e 11; Rec. ε 7.2.12, 11.5.8; Cod. Eton College 163, 16.1.7; cod. Marc. 408, 2935, 4722, 4881, 5473), ricorre anche in Clem. Al. *Strom.* 6.17.153.4, Plot. *Enn.* 3.3.4.11. La versione di Ang. ha un ordine delle parole non corretto rispetto a T; in v l’avverbio è omissso, mentre si conserva il genitivo τοῦ θεοῦ. Ad **αὐτῷ** di T corrisponde **τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ** in Ang. Il secondo **ἀεί** di Ang. deriva dalla riproduzione dell’avverbio al rigo precedente. **τὴν πόλιν ταύτην** Il riferimento a “questa città”, assente in Esichio, non testimonia tanto l’origine costantinopolitana del compilatore (cfr. cap. I.3, p. 12), quanto la derivazione del testo dai *Patria* della ‘Nuova Roma’.

21 Erbse = I 18 Beatrice (Tv)

Testo

ἽΟτι ἐρωτηθεὶς ὁ Ἀπόλλων, (185) τί θεός, ἐξεῖπεν οὕτως·

Αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδέ τ' ἄυλος,
κεῖθεν δ' ἐκ σέλα εἶσι πέριξ σφαιρηδὸν Ὀλύμπου,
ἔνθεν δ' αὖ τυτθὴ διαεῖδεται αἰθέρος ἀγῆ,
ἠέλιον, μῆνην καὶ τεῖρεα φωτίζουσα.

190

- 5 ταῦτ' ἐδάην ἔμαθόν τε νόφ, τὰ δὲ λοιπὰ σιωπῶ
Φοῖβος ἐών· σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ θέμις ἐξερεείνων
χεῖνεκα σῆς φυσικῆς σοφίης τάδ' ὑπέρτερα νομῶν.

185 ὅτι om. v ἐρωτ. ὁ ἀπ. T, ὁ (om. P'') αὐτὸς ἐρωτηθεὶς v 186 τί T τίς v ἐξεῖπεν] εἶπεν B 187-193 oraculum cum capitulo 15 conii. St. III 16 191 δὲ (ante λοιπὰ) om. z (C'F'') 193 versum om. C'' χεῖνεκα scripsi (cf. diss. p. 10 n. 23), χ' εἶνεκα Tv (praeter χᾶνεκα B)

Traduzione

Essendo stato domandato ad Apollo che cosa fosse dio, rispose così:

Appare da sé, senza parto, senza corpo e senza materia,
da lì lo splendore procede intorno all'Olimpo a guisa di sfera,
di lì a sua volta una flebile luce dell'etere appare
illuminando il sole, la luna e le stelle.

- 5 Queste cose io le ho conosciute e apprese per mezzo del *nous*,
ma del resto taccio, dato che sono Febo; tu, però, smetti di indagare su
ciò che non è lecito
e, a causa della tua sapienza naturale, (smetti) di considerare le cose
superne.

Traduzione di Steuchus

(1540, III, cap. xvi, 68)

(...) *Ex se apparens, inlocabilis, incorporeus, immaterialis, illinc circum
olympum diffunditur in orbem. Hinc rursus parvus promicat aetheris splendor,
Sol, Luna, et astra accendens. Haec novi, didicique mente, caetera vero taceo,
Phoebus existens, tu vero desine, quos nefas sit scrutari, propter tuam naturalem
sapientiam, superiora vestigare.*

Preambolo

La domanda di T, riguardante l'essenza di dio (τί θεός) e non la sua identificazione come in v (τίς θεός), è più appropriata al testo dell'oracolo. Steuchus unisce questi versi di seguito all'oracolo 15 E. (I 4 B.), così anche Buresch 1889, 101 n. 9.

Testo

v. 1 αὐτοφανής Piccolos dà la lezione più comune αὐτοφουής. Per questa sequenza di epiteti cfr. *supra*, p. 186 ss., commento *Theos.* 13.106 (I 2.14 B.). L'epiteto αὐτοφανής è caro ai filosofi neoplatonici (e.g. Procl. *Theol. Plat.* IV p. 77.6 Saffrey-Westerink; Iamb. *Myst.* 2.4 e 10; Dam. *In Phaed.* 500.4 Westerink) e ricorre in riferimento ad Atena nell'iscrizione di Satorneila: αὐτοφαν[οῦς κούρ]ης. Cfr. Robinson 1981, 408 ss.

ἀλόχευτος L'epiteto è ampiamente usato nella poesia tardoantica (e.g. Nonn. *Dion.* 8.27; 24.269; 41.53; 46.33; Id. *Par.* 19.145; Syn. *H.* 9.54; Gr. Naz. *c. quae spectant ad alios* 2.2.7.254 = PG 37.1571A).

ἄσώματος, ἄϋλος Si tratta di due epiteti connotanti la divinità (e.g. Gr. Nyss. *Antirrh. adv. Apoll.* 3.1.171.12 Müller), l'anima (e.g. Gr. Nyss. *Dial. de anima* PG 46.29A), il *logos* di Dio (Eus. *DE* 4.13.9.1). Cfr. le disquisizioni sulla divinità senza corpo e senza materia in Chrysip. II 313 SVF *ap. Plut. De comm. not.* 1085B: ὁ θεὸς δὲ, εἶπερ οὐκ ἔστιν ἄσώματος οὐδ' ἄϋλος, ὡς ἀρχῆς μετέσκηχε τῆς ὕλης κτλ. Per la teologia negativa cfr. Busine 2005, 206.

v. 2 ἐκ σέλα εἶσι Steuchus restituisce: δ' ἐξελάων σέ ed ἠέλιος μῆνη καὶ τεῖρεα φωτίζουσα (1540, III, cap. xvi, 68). Con σέλας si designa una vampa di fuoco (e.g. *Il.* 8.563; 17.739; *Od.* 21.246), il fulgore della luna (e.g. *Il.* 19.374), del sole (e.g. Aesch. *Eu.* 926), del fulmine/lampo (*Il.* 8.76), del giorno (e.g. Eur. *Supp.* 469); in senso astronomico le meteoriti (e.g. Ps. Arist. *Mu.* 392B 3 = Stob. *Anth.* 1.40.1.54; *Ibid.* 395A 31 = Posidon. fr. 339.3 Theiler; Strabo *Anth.* 1.40.1.240; Plut. *De def. orac.* 416D 7). È riferito a eventi prodigiosi in Plut. *Caes.* 63.2 (Strabo 2a 91, fr. 19.3 FGrHist): σέλα ... οὐράνια; App. *Bell. civ.* 5.12.117.10; nell'epigramma di Basso *AP* 9.289.3-4 (πυρσὸς ... ἦψε σέλα); *Hist. Alexandri Magni rec. poetica* (R) v. 351. Per un fenomeno affine al nostro cfr. Io. Philop. *De op. mundi* p. 75.16 Reichardt: ἕτερος δὲ φησι τὸν ἀέρα τῆ κινήσει τοῦ αἰθερίου σώματος θερμαινόμενον ἄλλας ἐν ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι ἐκλάμψει

ποιεῖν, οἷά ἐστι τὰ καλούμενα σέλα, πῆ μὲν μικράς, πῆ μὲν μείζομενας, ἄς ὕστερον ἐξαφθείσας τελείως ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τῶν ἀστέρων ποιῆσαι τὸ πλήθος. Per l'emanazione di una luce da una luce cfr. Nonn. *Par.* 1.3; Gr. Naz. *c. dogm.* 1.1.32.3 = *PG* 37.512A (Φῶς ἐκ φωτὸς ἀνάρχου); *c. mor.* 1.2.1.24 = *PG* 37.524A (ἐκ σέλαος σέλας); *c. de se ipso* 1.2.38.6 = *PG* 37.1326A (φωτὸς τ' ἀκροτάτου φῶς ἄκρον). ἐκ ... εἶσι ἐστὶ τῆς τμεσι per ἕξεισι.

σφαιρηδόν è avverbio omerico (*Il.* 13.204) e si riferisce solitamente al cielo (*Orph. H.* 4.3; Nonn. *Dion.* 13.360), al cosmo (e.g. Vettius Valens *Anth.* 7.3.117), al sole (Nonn. *Dion.* 38.248). Per il movimento sinuoso degli *echinoi* cfr. Philo Jud. *De sacr. Abelis et Caini* 95.5; per il volteggiare di oggetti cfr. Nonn. *Dion.* 1.290, 44.36. Viene impiegato anche come metafora della vita precaria (*AP* 10.80.3; Tzetzes *Chil.* 4, *Ep.* 755). Il modello sembra Arato (*Phaen.* 1.529-531) che, in un contesto astronomico, lo riferisce al lavoro degli artigiani: οὐ κεν Ἀθηναίης χειρῶν δεδιδαγμένος ἀνὴρ / ἄλλη κολλήσαιτο κυλινδόμενα τροχάλεια / τοιά τε καὶ τόσα, πάντα περὶ σφαιρηδὸν ἐλίττων. Il nesso περίξ σφαιρηδὸν Ὀλύμπου è un iperbato singolare che ricorda il costrutto del v. 6 del primo canto della *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza: ἀμφοτεροπλήγητον δολιχῶι σκιρτήματι μύθων. Cfr. anche Nonn. *Dion.* 44.107 (περίξ στεφανηδὸν ἐλίττας). Cfr. Gigli 2012, 370 n. 38.

v. 3 διαείδεται La forma del verbo di stampo omerico si riferisce in *Il.* 13.277 alla virtù.

αιθέρος αὐγή In *Or. Sib.* 8.494 compare a chiusa di verso il nesso αἰθέρος αὐγήν; in Philo Jud. *De praemiis et poenis* 37.4-38.1: καθαρωτέρα γὰρ αιθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα αὐγή τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἠνιοχούμενον.

v. 4 ἠέλιον, μῆνην καὶ τείρεα φωτίζουσα Topica la sequenza sole, luna, astri (cfr. *supra* p. 237, commento a 16.138 E. = I 5.57 B.).

v. 5 τὰ δὲ λοιπὰ σιωπῶ Per oracoli in cui la divinità dichiara di non parlare (aposiopesi) cfr. Porph. *De Phil.* fr. 342.3 Smith (176.303 Wolff): οὐ λαλέω, κλείσω δὲ πύλας δολιχοῖο φάρυγγος. Inversamente nell'oracolo su Costantinopoli attestato da Zosimo la divinità dichiara: οὐκέτι σιγήσω πατρὸς νόον (*HN* 2.37.16 Paschoud).

v. 6 σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ θέμις ἐξερεείνων Per il participio a chiusa di verso cfr. *Od.* 12.259 e poi Opp. *Hal.* 2.289 e 4.276. Per oracoli nei quali si invita a smettere di domandare ciò che non è lecito cfr. Porph. *De Phil.* fr. 341a 14 Smith (= 175.300 Wolff): λύε (κλεῖε Wo.) βίην κάρτος τε λόγων; 341a 16 S. (= 175.301 W.): σήμερον οὐ ἐπέοικε λέγειν. Molto simile al nostro verso *Ibid.* 342.11 S. ~ 177.308 W. (οὐ ποθέεις μαθέειν, ὁ σε μὴ θέμις ὄδ' ἐρεείνειν). L'invito a tacere è, viceversa, rivolto dai consultanti alla sacerdotessa di Atena in un passo attestato dallo Pseudo Damasceno: παῦσαι ἀλλόκοτα λαλοῦσα, ὑπερήφανε καὶ ἀλαζών (*Hom. in Nat. Christi* 7.32 = *Pers.* p. 8.4 Bratke). In un oracolo apollineo riportato da Cornelio Labeone (fr. 18 Mastandrea) il dio redarguisce un consultante asserendo: ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν. Per la formula οὐ θέμις cfr. Luc. *Alex.* 43 e Ps. Did. *De Trin.* 3.35 (*PG* 37.965B). Cfr. *infra Theos.* 44.369 E. (I 40.317 B.).

v. 7 χεῖνεκα σῆς φυσικῆς σοφίης Si tratta di una congettura di Erbse di fronte al trådito e corrotto: χ' εἶνεχα Tv (χ'άνεκα B). Il nesso "sapienza naturale" deriva da Arist. *Metaph.* 1005B ed è secondaria rispetto alla metafisica. La definizione è recuperata da Plot. *Enn.* 5.8.5.5 che esamina come la vera Sapienza sia coincidente con l'Essere e non derivata.