



DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOLOGIA GRECA E LATINA

CICLO XXV

COORDINATORE Prof.ssa Rita Pierini Degli Innocenti

Commento agli oracoli 1-54 Erbse della *Teosofia* di Tubinga

Settore Scientifico Disciplinare
L-FIL-LET/02

Dottorando

Dott.ssa Lucia Maddalena Tissi

Tutore

Prof.ssa Daria Gigli Piccardi

Coordinatore

Prof.ssa Rita Pierini Degli Innocenti

Anni 2010 - 2014

ΠΕΡΙΜΕΝΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΒΑΡΒΑΡΟΥΣ

Τί περιμένουμε στην αγορά συναθροισμένοι;
Είναι οί βάρβαροι νὰ φθάσουν σήμερα.
Γιατί μέσα στην Σύγκλητο μιὰ τέτοια ἀπραξία;
τί κάθοντ' οί Σύγκλητικοί καὶ δὲν νομοθετοῦνε;
Γιατί οί βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα.
Τί νόμους πιά θὰ κάμουν οί Σύγκλητικοί;
οί βάρβαροι σὰν ἔλθουν θὰ νομοθετήσουν.
Γιατί ὁ αὐτοκράτωρ μας τόσο πρωὶ σηκώθη,
καὶ κάθεται στῆς πόλεως τὴν μεγάλη πύλη
στὸν θρόνο ἐπάνω, ἐπίσημος, φορῶντας τὴν
κορώνα;
Γιατί οί βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα.
Κι ὁ αὐτοκράτωρ περιμένει νὰ δεχθεῖ
τὸν ἀρχηγό του. Μάλιστα ἐτοίμασε
γιὰ νὰ τὸν δώσει μιὰ περιγαμνὴ. Ἐκεῖ
τὸν ἔγραψε τίτλους πολλοὺς κι ὀνόματα.
Γιατί οί δύο μας ὕπατοι κ' οί πραιότεροι ἐβγήκαν
σήμερα μὲ τὲς κόκκινες, τὲς κεντημένες τόγες·
γιατί βραχιόλια φόρεσαν μὲ τόσους
ἀμεθύστους,
καὶ δακτυλῖδια μὲ λαμπρὰ γυαλιστερὰ
σμαράγδια·
γιατί νὰ πιάσουν σήμερα πολύτιμα μαστοῦνια
μ' ἀσήμια καὶ μαλάματα ἔκτακτα σκαλιγμένα;
Γιατί οί βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα·
καὶ τέτοια πράγματα θαμπώνουν τοὺς
βαρβάρους.
Γιατί κ' οί ἄξιοι ρήτορες δὲν ἔρχονται σὰν
πάντα
νὰ βγάλουνε τοὺς λόγους τους, νὰ ποῦνε τὰ
δικά τους;
Γιατί οί βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα
Κι αὐτοὶ βαριοῦντ' εὐφράδειες καὶ δημηγορίες.
Γιατί ν' ἀρχίσει μονομίας αὐτὴ ἡ ἀνησυχία
κ' ἡ σύγχυσις. (τὰ πρόσωπα τί σοβαρὰ ποὺ
ἐγίναν).
Γιατί ἀδειάζουν γρήγορα οί δρόμοι κ' ἡ
πλατέες,
κι ὅλοι γυρνοῦν στὰ σπίτια τοὺς πολὺ
συλλογισμένοι;
Γιατί ἐνύχτωσε κ' οί βάρβαροι δὲν ἦλθαν.
Καὶ μερικοὶ ἔφθασαν ἀπ' τὰ σύνορα,
καὶ εἶπανε πὼς βάρβαροι πιά δὲν ὑπάρχουν.
Καὶ τώρα τί θὰ γένουμε χωρὶς βαρβάρους.
Οί ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μιὰ κάποια λύσις.

Costantino Kavafis (tr. it. F. M. Pontani)

ASPETTANDO I BARBARI

Che aspettiamo, raccolti nella piazza?
Oggi arrivano i barbari.
Perché mai tanta inerzia nel Senato?
E perché i senatori siedono e non fan leggi?
Oggi arrivano i barbari.
Che leggi devono fare i senatori?
Quando verranno le faranno i barbari.
Perché l'imperatore s'è levato
così per tempo e sta, solenne, in trono,
alla porta maggiore, incoronato?
Oggi arrivano i barbari.
L'imperatore aspetta di ricevere
il loro capo. E anzi ha già disposto
l'offerta d'una pergamena. E là
gli ha scritto molti titoli ed epiteti.
Perché i nostri due consoli e i pretori
sono usciti stamani in toga rossa?
Perché i bracciali con tante ametiste,
gli anelli con gli splendidi smeraldi luccicanti?
Perché brandire le preziose mazze
coi bei ceselli tutti d'oro e argento?
Oggi arrivano i barbari,
e questo roba fa impressione ai barbari.
Perché i valenti oratori non vengono
a snocciolare i loro discorsi, come sempre?
Oggi arrivano i barbari:
sdegnano la retorica e le arringhe.
Perché d'un tratto questo smarrimento
ansioso? (I volti come si son fatti seri!)
Perché rapidamente e strade e piazza
si svuotano, e ritornano tutti a casa perplessi?
S'è fatta notte, e i barbari non sono più venuti.
Taluni sono giunti dai confini,
han detto che di barbari non ce ne sono più.
E adesso, senza barbari, cosa sarà di noi?
Era una soluzione, quella gente.

INDICE

I. INTRODUZIONE 1-106

1. L'opera	1
2. Gli oracoli	6
3. Datazione e contesto	11
4. Edizioni	16
5. Tradizione manoscritta	26
6. Fortuna dell'opera	32
7. Sillogi oracolari: la diffusione di un 'genere' letterario	34
8. <i>Pastiches</i> oracolari nella <i>Teosofia</i>	65

II. CONTESTO POETICO E LETTERARIO.....67-106

1. <i>Σαφήνεια</i> e <i>ἀσάφεια</i> : un dibattito retorico e letterario	67
2. Il discorso oscuro	72
3. Gli oracoli tra oscurità e chiarezza	80
4. Il processo di manticizzazione culturale: a. La manticizzazione della poesia tardoantica	86
b. Poesia, filosofia e mantica nel neoplatonismo	91
c. Applicazione dell'esegesi allegorica nei testi filosofici e critica letteraria tra <i>ἀσάφεια</i> e <i>σαφήνεια</i>	95
5. <i>Quaestiones</i> filosofiche e <i>quaestiones</i> oracolari	97
6. Oracoli della <i>Paideia</i>	103
7. Un esempio di esegesi oracolare nel V sec. d.C.....	104

III. OSSERVAZIONI LINGUISTICHE STILISTICHE E METRICHE..... 107-142

Premessa	107
1.1 Lingua e stile	108
1.1. Sintagmi 1.1.1 Espressioni omeriche inalterate. 1.1.2 Espressioni omeriche modificate. 1.1.3 Espressioni esiodee. 1.1.4 Espressioni tragiche. 1.1.5 Poesia filosofica arcaica. 1.1.6 Poesia ellenistica. 1.1.7. Poesia oracolare. 1.8 Poesia di età imperiale: a. epica; b. innologica; c. orfica. 1.1.9 Gregorio di Nazianzo. 1.1.10 Prosa teologica / filosofica.....	108
1.2 Lessico 1.2.1 Neoformazioni: a. <i>Hapax legomena</i> . b. <i>Dis legomena</i> 114. 1.2.2 Aggettivi: a. omerici; b. epiteti alessandrini, epica seriore; c. di matrice filosofica; d. di matrice misterica. 1.2.3 Disposizione. 1.2.4 Tipologia e funzione. 1.2.5 Avverbi. 1.2.6 Sostantivi. 1.2.7 Verbi. 1.2.8 Preposizioni.	113
1.3 Morfologia e sintassi. 1.3.1 Dativi plurali. 1.3.2 Verbi. 1.3.3 Pronomi. 1.3.4 Preposizioni. 1.3.5 Proposizioni. 1.3.6 Particelle.....	121
1.4 Stile a. Figure di suono b. Figure di pensiero.....	123
1.5 Lingua	126
2 Osservazioni metriche	128
2.1 Metrica esterna 2.1.1 Frequenza di dattili e spondei nei singoli piedi. 2.1.2 Frequenza di spondei nel verso. 2.1.3 Ricorrenza di dattili e spondei nelle varie sedi metriche. 2.1.4 Forme dell'esametro. 2.1.5 Cesure. 2.1.6 Cesura mediana. 2.1.7 Versi tetraconi. 2.1.8 <i>Patterns</i>	136
2.2 Metrica interna 2.2.1 Ponti. 2.2.2 Trattamento della fine di verso. 2.2.2.1 Monosillabi finali. 2.2.2.2 Accentazione della clausola finale. 2.2.2.3 Accentazione sulle cesure.	

2.3 Prosodia 2.3.1 Allungamenti della sillaba finale. 2.3.2 <i>Correptio Attica</i> . 2.3.3 Iato e abbreviamenti in iato. 2.3.4 Elisioni	139
Conclusioni	141

IV. COMMENTI 143-592

Premessa	143-144
12 Erbse (I 1 Beatrice)	145
13, 14 E. (I 2, 3 Beatrice).....	153
15 Erbse (I 4 Beatrice)	197
16, 17 Erbse (I 5, 6 Beatrice).....	205
18 Erbse = I 15 Beatrice	257
19, 20 Erbse = I 16, 17 Beatrice	263
21 Erbse (I Beatrice).....	275
Premessa agli oracoli 22, 23, 14 Erbse (I 19, 20, 21 Beatrice)	281
22 Erbse = I 19 Beatrice	285
23 Erbse = I 20 Beatrice	295
24 Erbse = I 21 Beatrice	301
25 Erbse = I 22 Beatrice	307
26 Erbse = I 23 Beatrice	315
27, 28 Erbse = I 24, 25 Beatrice	321
29 Erbse = I 26 Beatrice	361
30 Erbse = I 27 Beatrice	369
31 Erbse = I 28 Beatrice	373
32 Erbse = I 29 Beatrice	379
33 Erbse = I 30 Beatrice	385
34 Erbse = I 31 Beatrice	391
35 Erbse = I 32 Beatrice	397
36 Erbse = I 33 Beatrice	403
37 Erbse = I 34 Beatrice	409
38 Erbse = I 35 Beatrice	433
39 Erbse = I 36 Beatrice	441
40 Erbse = II 7 Beatrice	447
41 Erbse = I 37 Beatrice	455
42 Erbse = I 38 Beatrice	463
43 Erbse = I 39 Beatrice	471
44 Erbse = I 40 Beatrice	479
Premessa agli oracoli 45, 46, 47, 48, 49 Erbse = I 41, 42, 43, 44, 45 Beatrice	486
45 Erbse = I 41 Beatrice	489
46 Erbse = I 42 Beatrice	495
47 Erbse = I 43 Beatrice	503
48 Erbse = I 44 Beatrice	509
49 Erbse = I 45 Beatrice	515
50 Erbse = I 46 Beatrice	527
51 Erbse = I 47 Beatrice	541
52 Erbse = I 48 Beatrice	551
53, 54 Erbse = I 54, 55	557

LEMMI 585

TAVOLA SINOTTICA..... I-IV

BIBLIOGRAFIA 593

I. INTRODUZIONE

1. L'opera

La storia della *Theosophia Tubingensis* è intrecciata con quella del cod. *Arg. gr. 9* del XIII-XIV sec. d.C.¹, scoperto a Costantinopoli nel 1436, appartenuto poi alla biblioteca privata di Johannes Reuchlin (1455-1522), docente all'Università di Tubinga, consegnato, dopo la morte di questi e contro le sue disposizioni testamentarie, alla città di Durlach (Karlsruhe)², e giunto a Strasburgo nel 1794. A Strasburgo il codice trovò il suo esodo durante l'incendio prussiano della biblioteca cittadina, il 24 Agosto del 1870. Per un fortunato caso non solo qualche decennio prima, G.C. Otto, assistito da Eduard Cunitz, ne aveva pubblicato uno *specimen* (*S. Iustini opera*, Jena 1842, tom. I, xxxix-xliii) grazie al quale si ricostruisce il contenuto del codice, ma ancor oggi se ne conserva un apografo parziale, eseguito nel 1579 a Durlach da Bernhardus Hausius (Bernhard Haus), discepolo di Martinus Crusius (Martin Kraus), e consegnato in seguito alla Biblioteca dell'Università di Tubinga: il cod. *Tub. Mb. 27*³. Haus non si limitò a copiare le parti riguardanti Giustino, autore amatissimo dal suo maestro, ma si cimentò anche nella trascrizione di un breve trattato dal titolo erroneo (forse *planitatis causa*, *Ep. 1.1 B.*): χρησιμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν (fol. 67^r-87^r). Il vero titolo di quest'opera doveva essere, tuttavia, *Theosophia*, come desumiamo dal prologo dell'epitome, da Henri Estienne⁴, da Niccolò Piccolomini, da Gustav Wolff. La denominazione *Teosofia di Tubinga* (T nell'edizione Erbse), ormai entrata in uso, è, pertanto, desunta da questo manoscritto, scoperto nel 1881 da Karl J. Neumann nella Biblioteca dell'Università attestante un'epitome bizantina dell' VIII sec. d.C. (successiva al concilio in-Trullo del 692 d.C., dal quale deriva la collocazione tra gli apocrifi delle *Costituzioni degli Apostoli*)⁵. Grazie alla scoperta di M^{ras}⁶ di un codice (*Ottobon. gr. 378*) testimone di

¹ Il codice conteneva, tra l'altro, scritti di Giustino, Teofilo e la *Lettera a Diogneto*. L'altra copia del cod. *Arg. gr. 9*, ad opera di Johannes J. Beurer, redatta tra il 1586 e il 1592, è andata completamente perduta.

² Reuchlin aveva predisposto la consegna della sua biblioteca alla sua città natale di Pforzheim, ma per ordine di Marchionis Badensis tutti i libri vennero portati a Durlach. Il codice *Arg.* venne consegnato, prima della guerra dei trent'anni, al monastero alsaziano di nome Mauersmuenster (Marmoutier) e in seguito alla biblioteca pubblica di Argentoratus (Strasburgo). Cfr. Gallavotti 1989, 13.

³ Nel catalogo di Schmid 1902, 51-53.

⁴ Stephanus (1592, VIII): *sed quum librum quendam, qui Theosophia vocatur (is non aliud quam oraculorum synagogen quendam habet) etc.* Stephanus non pubblicò la *Theosophia* in quanto non inerente alle opere di Giustino.

⁵ Per la datazione dell'epitome successiva al concilio in-Trullo del 692 d.C. cfr. Buresch 1889, 90 e Beatrice 1996, 110.

una versione più completa degli oracoli sibillini rispetto a quella testimoniata da T, abbiamo la prova della natura di epitome della versione del ms. tubinghese rispetto alla *Theosophia* (come d'altro canto è evidente dalla riduzione del numero dei testi citati, 46 per il primo libro, 19 per il secondo, 9 per il terzo). Il preambolo a quest'epitome (1-2 E. = *Ep.* 1-2 B.) recita:

Ὁ τὸ βιβλίον συγγεγραφώς, ὅπερ ἐπιέγραπται ΘΕΟΣΟΦΙΑ, διαλαμβάνει κατ' αὐτὸ τὸ προοίμιον, ὅτι συνέγραψε μὲν πρότερον ἑπτὰ βιβλία περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως· ἄρτι δὲ τὸ ὄγδοον καὶ τὰ ἐφεξῆς συγγράφει, δεικνὺς τοὺς τε χρησμοὺς τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν καὶ τὰς λεγομένας θεολογίας τῶν παρ' Ἑλλησι καὶ Αἰγυπτίοις σοφῶν, ἔτι δὲ καὶ τῶν Σιβυλλῶν ἐκείνων <τοὺς χρησμοὺς> τῷ σκοπῷ τῆς θείας γραφῆς συνάδοντας καὶ ποτὲ μὲν τὸ πάντων αἴτιον καὶ πρωτοστατοῦν, ποτὲ δὲ τὴν ἐν μιᾷ θεότητι παναγίαν τριάδα δηλοῦντας.

Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ, ὅπερ ἐστὶ πρὸς <ὀρθὴν πίστιν> προάγον τὸ ὄγδοον⁷, καὶ τοῖς ἐφεξῆς δυσὶ χρησμῶν τοιούτων μέμνηται καὶ θεολογιῶν. ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ ἢ ἑνδεκάτῳ παράγει χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων, εὐλαβεστάτου, φησί, γεγονότος καὶ διὰ τοῦτο θείων μυστηρίων ἀποκάλυψιν δεξαμένου περὶ τῆς τοῦ σωτήρος ἐνανθρωπήσεως· ἐπὶ τέλει⁸ δὲ τοῦ τεύχους χρονικὸν συντομώτατον τέθεικεν ἀπὸ Ἀδάμ ἕως τῶν Ζήνωνος χρόνων, ἐν ᾧ καὶ δισχυρίζεται μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ἔτους γενήσεσθαι τὴν συντέλειαν.

Come si osserva, il nome dello scrittore è taciuto, forse perché già incognito ai tempi dell'epitome o ancora perché talmente celebre da non richiedere una menzione diretta. *Teosofia* è il titolo del βιβλίον/τεῦχος (Libro) contenente altri βιβλία (sezioni). Con questo termine si designa, quindi, il titolo del volume posto in appendice a un trattato *Sulla retta fede* (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως = *Π. ὀρθ. π.*), oggi perduto, suddiviso a propria volta in sette βιβλία (sezioni). Il proemio si riferisce, infatti, alla sola *Teosofia*, come prova sia la locuzione ἄρτι δέ e il passaggio verbale dall'aoristo al presente, che la scansione in libri numerati sulla base della *Teosofia* e del trattato precedente⁹. La *Teosofia* era composta da quattro libri: il primo libro (ottavo rispetto al *Π. ὀρθ. π.*) conteneva gli oracoli degli dèi greci (χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν); il secondo (nono rispetto al *Π. ὀρθ. π.*) le cosiddette 'teologie dei saggi greci ed egizi' (θεολογίαι τῶν

⁶ Mras 1906. La sezione sibillina della *Teosofia* proviene dalle *Div. Inst.* di Lattanzio e da una recensione di *Oracula Sibyllina*.

⁷ Wifstrand (1959, 119) propone: ὅπερ ἐστὶ πρὸς τὰ προάγοντα τὸ ὄγδοον.

⁸ Gallavotti (1989, 16) dà ἐπὶ τέλους.

⁹ Diversamente Sardella (1986, 549) pensa che con "proemio" si designi qui il solo trattato *Sulla retta fede*.

παρ' Ἑλλησι καὶ Αἰγυπτίοις σοφῶν); il terzo (decimo rispetto al *Π. ὀρθ. π.*) gli oracoli sibillini che concordano con le Sacre Scritture. I testi erano scelti in base all'esposizione di una sola causa che sta a capo di tutte le cose (il verbo militare *πρωτοστατέω* indica l'essere schierato in prima fila, cfr. *LSJ*) e della Santissima Trinità in un'unica divinità (καὶ ποτὲ μὲν τὸ πάντων αἴτιον καὶ πρωτοστατοῦν, ποτὲ δὲ τὴν ἐν μιᾷ θεότητι παναγίαν τριάδα δηλοῦντας). Il quarto libro (undicesimo rispetto al *Π. ὀρθ. π.*) conteneva gli estratti di Hystaspe (χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων), testimone dell'incarnazione del Salvatore¹⁰. I tre misteri toccati dai testi riguardavano Dio come Principio primo, la Trinità in un'unica divinità e l'incarnazione del Salvatore. L'opera era chiusa da una cronaca chiliastica universale, redatta in forma compendiaria (συντομώτατον), che partiva da Adamo e arrivava sino a Zenone, ponendo il 'compimento' a 6000 anni dopo la creazione del mondo. L'epitomatore (3. E. = *Ep.* 3 B.) riporta poi alcune citazioni presentate dall'autore a sostegno dell'ipotesi del compimento nel seimillesimo anno (*Ps.* 89.4; *II Pt.* 3.8; *Gen.* 2.2) e dell'incarnazione di Cristo 5550 anni dopo la creazione del mondo (*I Io* 2.18) ed elenca alcuni scritti apocrifi citati nell'opera (4 E. = *Ep.* 4 B.). Infine viene fornita la spiegazione del titolo *Theosophia* (5. E. = *Ep.* 5 B.)¹¹:

Θεοσοφία δὲ τὸ βιβλίον ἐπέγραψεν, ἢ ὅτι παρὰ θεοῦ σοφισθεὶς ἠδυνήθη τὴν πραγματείαν ἐκθεῖναι ταύτην, ἢ ὅτι αὐτὰ τὰ γεγραμμένα περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας διδάσκει, ἢ μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς Ἑλληνας σοφισθῆναι, ὡς αὐτὸς ἐν προοιμίῳ λέγει.

La *Teosofia* è, pertanto, opera o come ispiratrice divina o come strumento e oggetto di conoscenza divina o piuttosto come strumento e fonte di conoscenza di Dio presso i Greci. Si riporta poi una sezione del *Proemio* della *Teosofia* (6 E. = *Prooim.* 1. B.):

Ἐν ἑμαυτῷ γάρ, φησί, γενόμενος πολλάκις τῆς θεοσοφίας τὸ ἄφθονον ἐνενόησα, ὅτι ὡς ἐκ πηγῆς διαρκοῦς ὄχετεύουσα τὴν γνῶσιν καὶ εἰς Ἑλληνας ἤδη καὶ βαρβάρους προῆλθεν, οὐδενὶ γε τῶν ἐθνῶν τῆς σωτηρίας βασκαίνουσα. 'θεὸς γὰρ οὐδεὶς δύνουσι ἀνθρώποις', φησὶν ὁ Πλάτων· καὶ ἡ Σοφία· 'φείδη δὲ πάντων, ὅτι πάντα σά ἐστι, δέσποτα φιλόψυχε, καὶ τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.'

¹⁰ Per la traduzione di *χρήσεις* con 'estratti/citazioni' e non con 'oracoli' cfr. Beatrice 1999, 361 ss. Per Istaspe cfr. Bidez - Cumont 1938.

¹¹ Sull'origine del termine cfr. Fritz 1934; Sardella 1986, 552 e Moreschini 2012.

L'autore, tornato in sé, riflette in maniera lucida sulla liberalità della *Teosofia*, paragonata a una fonte bastevole di conoscenza e di consequenziale salvezza che ha raggiunto anche i Greci e i barbari. L'espressione ἐν ἑμαυτῷ γενόμενος si trova spesso inserita consequenzialmente a uno stupore o smarrimento (e.g. Lib. *Decl.* 34.2.27); il concetto di τὸ ἄφθονον deriva da Plato *Tim.* 29E, mentre l'immagine della fonte sembra essere desunta, come nota Beatrice in apparato, da Thdt. *Aff.* 8.2-3. Su ὀχρεύουσα cfr. *infra* cap. IV, p. 350, commento a ὀχρέτος 27.236 E. (I 24.205 B.). Nell'impiego del verbo βασκαίνω vi è un'allusione a coloro che rifiutano di attribuire ai pagani qualsiasi forma di conoscenza. Si citano, quindi, Plato *Tht.* 151D e *Sap. Sal.* 11.26-12.1. A partire dal paragrafo successivo i testi vengono introdotti da ὅτι indicante la natura di *excerptum* del testo. L'Autore non considera la saggezza greca come semplice ricettacolo perfettibile di verità cristiane, ma la pone allo stesso livello dei dogmi cristiani: chi disprezza queste testimonianze¹² disprezza anche Dio (7 E. = *Prooim.* 2 B.):

Ὅτι οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι τὸν θεὸν τοῖς ἀνθρώποις φαινόμενον διαλέγεσθαι, τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐννοίας ἀνακινῶν ἐκεῖνας διδασκάλους τῷ πολλῷ ὄχλῳ παρέχεται. ὥστε ὅστις ἀθετεῖ τὰς τοιαύτας μαρτυρίας, ἀθετεῖ καὶ τὸν ἐπὶ ταύτας κινήσαντα.

La *Teosofia* trasmette, dunque, solo a pochi uomini buoni, la saggezza, rendendo i pensieri di questi privilegiati utili tramite didattici. L'associazione gnosi-salvezza e l'elitarismo della stessa richiama non solo gli ambienti gnostico cristiani alessandrini,¹³ riecheggiando, in particolare, gli *Stromateis* di Clemente (4.136.5)¹⁴, ma rientra anche in uno stilema poetico (cfr. *infra*, cap. II.3, p. 81 ss.). Nella *Teosofia* le testimonianze pagane, giudaiche e cristiane hanno valore equipollente¹⁵. Il compilatore della *Teosofia* salva le testimonianze pagane in quanto mosse da Dio. Nella prefazione all'*Antologia Palatina* il compilatore specifica, invece, di volere inserire prima gli epigrammi cristiani anche se questo dispiacerà ai pagani: τὰ τῶν Χριστιανῶν προτετάχθω εὐσεβῆ τε καὶ θεῖα ἐπιγράμματα κὰν οἱ Ἕλληνες ἀπαρέσκονται. Si tratta di un'*excusatio* per l'inserimento di materiale pagano e una difesa dall'accusa di essere

¹² Per l'uso del termine *martyria* cfr. Sardella 1986, 554.

¹³ Sardella 1986, 553.

¹⁴ Cfr. anche Zeegers-Vorst 1972; Beatrice 1997, 43.

¹⁵ Per la posizione dell'Autore della *Teosofia* rispetto alla tradizione apologetica cristiana cfr. Sardella 1986, 558 ss.

etichettato come “elleno” ovvero di favorire, pur essendo cristiano, la cultura pagana¹⁶. I paragrafi successivi sono parte integrante del proemio come *exempla* di quanto asserito sulle testimonianze pagane e fungono da preambolo alla raccolta. Una prima osservazione riguarda il sincretismo tra Apollo-Helios-Osiride-Sirio-Dioniso-Phanes e il nome Osiride traducibile in lingua greca con ὁ πολύφθαλμος (cfr. Plut. *Is. et Osir.* 355A), mentre l’inciso seguente riguarda l’etimologia di Oceano, definito umido perché il nome significa nutrimento o madre (8-9 E. = *Prooim.* 3-4 B.). L’Autore della *Teosofia* dimostra, pertanto, un vivo interesse per le etimologie e paretimologie, anche se non sempre è in grado, secondo il redattore dell’Epitome, di fornire un’esegesi corretta. In un inciso di una sezione degli oracoli sibillini l’Epitomatore commenta (82.673-676 E.)¹⁷:

Οὗτος μὲν οὖν ὁ τὴν Θεοσοφίαν Σιβύλλης γεγραφὼς ἔδοξεν εἰς λύσιν τοῦ ζητημένου τὸ ‘μονογενοῦς’ ὄνομα καὶ τὸ ‘Ἐμμανουήλ’ εὐρεῖν. ἔοικε δὲ μὴ εἰδέναι τὴν λύσιν.

E ancora (83.686-688 E.):

Οὗτος ὁ τῆς Θεοσοφίας συγγραφεὺς τὸ ‘Ἰησοῦς’ ὄνομα παρατίθεται εἰς τὴν τοῦ ζητουμένου λύσιν, καὶ ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀσφαλῶς.

Infine, si hanno due brani: il primo, ricorrente anche in Eus. *PE* 9.6.6 e 13.12.1 (cfr. anche *PE* 8.9.38), si riferisce ad Aristobulo che avrebbe sostenuto la derivazione di Platone dalla teosofia ebraica (Eusebio usa il lemma ‘filosofia’)¹⁸; il secondo, ricorrente anche nella *Coh. ad Graec.* 9.3.34 Marcovich, si riferisce a Diodoro Siculo.

Un’impostazione metodologica affine alla *Teosofia* si trova nel prologo agli *Oracoli Sibillini*. Il collettore dichiara di avere riunito i testi oracolari sibillini sia per offrire una lettura ed esegesi più agevole e completa sia per i vantaggi spirituali derivati (*Prooem.* 8.14):

ἔδοξε τοίνυν διὰ ταῦτα καὶ τοὺς ἐπιλεγομένους Σιβυλλιακοὺς χρησμοὺς ποράδην εὕρισκομένους καὶ συγκεχυμένην τὴν τούτων ἀνάγνωσιν καὶ ἐπίγνωσιν ἔχοντας εἰς μίαν συνάφειαν καὶ ἀρμονίαν ἐκθέσθαι τοῦ λόγου, ὡς ἂν εὐσύνοπτοι τοῖς ἀναγιγνώσκουσιν ὄντες τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν τούτοις ἐπιβραβεύσωσιν οὐκ

¹⁶ Cameron 2007, 43.

¹⁷ Mras 1906, 61.

¹⁸ R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, 1995, 18 ss.

ὀλίγα τῶν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων δηλοῦντες καὶ πολυτελεστέραν ἅμα καὶ ποικιλωτέραν τὴν πραγματείαν ἀπεργαζόμενοι.

2. Gli oracoli

Gli oracoli della *Teosofia stricto sensu* sono oracoli di tipo teologico, secondo la nota definizione del Nock¹⁹, o meglio teosofico, preceduti da un cappello introduttivo e solo in alcuni casi, limitati a causa della trasmissione mutila dell'opera, sono accompagnati da un commento in calce. Nel limite del materiale attribuibile alla *Teosofia*, della frammentarietà e incompletezza del testo, si osserva una presenza cospicua di oracoli di Apollo di contro a un solo oracolo di Sarapide e a uno di Artemide²⁰. Oltre ad oracoli divini, si citano testi attribuiti a tre figure mitiche reimpiegate nell'apologetica cristiana: Hermes, Orfeo e la Sibilla²¹. Tra le testimonianze pagane vengono citati testi poetici e detti filosofici, come alcune massime di Eraclito e di Diogene²², alcuni passi di Platone (una massima in 60 E. = II 8 B., un passo dall'*Alcibiade Secondo* 143a 1-2 in 40 E. = II 7 B., un'epistola in 63 E. = II 11 B., la celebre massima di Socrate in risposta all'oracolo di Apollo sull'uomo più saggio in 62 E. = II 10 B.), un passo di Antistene (90 E. = II 30 B.), due di Timone di Fliunte (91 E. = II 31 B.) e uno di Siriano (50 E. = I 51 B.). Tra i testi poetici vengono citati Pindaro (79 E. = II 23 B.), Simonide (84 E. = II 24 B.), Euripide (86 E. = II 26 B.) e Menandro (87, 88, 89 E. = II 27, 28, 29 B.). Si riportano anche un brano relativo a Dionisio tiranno di Siracusa (71, 72, 73 E. = II 19, 20, 21 B.) ed alcune iscrizioni oracolari (45, 46, 47, 48, 49 E. = I 41, 42, 43, 44, 45 B.). Infine è conservato un semplice preambolo su Giamblico quale allievo di Porfirio (66 E. = II 14 B.) e si trova citato Porfirio stesso, che tanto favore riscontrò tra i pagani provocando una reazione ambivalente presso gli autori cristiani, i quali da una parte condividevano certe sue intuizioni filosofiche, dall'altra criticavano la sua mentalità pagana (si veda l'aneddoto di *Teosofia* 85 E. = II 25 B.). Il Tirio è presente anche quale fonte di due oracoli teologici: uno sul dio

¹⁹ Cfr. Nock 1928 e Batiffol 1916. Cfr. anche Toutain 1915.

²⁰ *Theos.* 12 E. (I 1 B.), 13 E. (I 2 B.), 15 E. (I 4 B.), 16 E. (I 3 B.), 18 E. (I 15 B.), 19 E. (I 16 B.), 21 E. (I 18 B.), 22 E. (I 19 B.), 23 E. (I 20 B.), 24 E. (I 21 B.), 26 E. (I 23 B.), 33 E. (I 30 B.), 34 E. (I 31 B.), 35 E. (I 32 B.), 36 E. (I 33 B.), 37 E. (I 34 B.), 38 E. (I 35 B.), 39 E. (I 36 B.), 41 E. (I 37 B.), 42 E. (I 38 B.), 43 E. (I 39 B.), 44 E. (I 40 B.), 52 E. (I 53 B.), 53 E. (I 55 B.), 54 E. (I 55 B.); a Sarapide: 25 E. (I 22B.); ad Artemide: 51 E. (I 52 B.). Nell'edizione curata da Beatrice confluiscono nella *Teosofia* anche oracoli che nell'ed. Erbse sono collocati tra i *corpora minora*.

²¹ Ad Hermes *logios*: 31, 32 E. (I 28, 29 B.); ad Orfeo: 55, 56, 61 E. (II 2, 3, 9 B.); alla Sibilla: 81, 83 E. = III 15, 17 B.

²² Di Eraclito: 67, 68, 69, 74 E. = II 15, 16, 17, 22 B.; di Diogene: 70 E. = (Diagora) in II 18 B.

immortale, corredato di commento (27-29 E. = I 24-26 B. = *App. Anth.* VI 261 Cougny) e uno di esortazione a rivolgere la mente a dio quale re e a disprezzare gli ‘spiriti minori’ (30 E. = I 27 B.). In un altro passo della *Teosofia* (65 E. = II 13 B.) si cita una massima filosofica del Tirio, nominato quale ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου μὲν συμφοιτητής, μαθητὴς δὲ Πλωτίνου. I suddetti oracoli di Porfirio sono tratti molto probabilmente dall’opera nota come *De philosophia ex oraculis haurienda*.

Un tentativo di sistematizzazione, a livello contenutistico, è stato proposto da Suárez de la Torre in un articolo del 2003. L’autore suddivide i testi della *Teosofia* in oracoli autentici (prodotti con certezza o verosimiglianza dai santuari) e *ficta*. Tra i primi si classificano sei gruppi: (1) Elogio del potere di Zeus e sua venerazione: 22, 23,24 E. (I 19, 20, 21 B.); 33, 38, 39 (Clario) E. (I 30, 35, 36 B.); (2) Il vero Dio è uno: 12, 13, 21, 27, 29, 30, 42 E. (I 1, 2, 18, 24, 26, 27, 38 B.); (3) Dio-fonte: 15, 35 E. (I 4, 32 B.); (4) Gli altri dèi non sono veri dèi, ma al servizio di Dio: 41 E. (I 37 B.); (5) *Pronoia* divina e destino dell’anima: 19, 37 (I 16, 34 B.); (6) Difficoltà per i mortali di contemplare Dio: 44 E. (I 40 B.). Tra i secondi abbiamo due categorie: (1) Contro i Giudei: 52 E. (I 53 B.); (2) Apollo annunzia la nascita e la morte di Cristo: 16, 53 E. (I 5, 54 B.).

Mi sembra che questa suddivisione sia poco esaustiva. A mio parere si possono individuare i seguenti gruppi di oracoli chiaramente affini:

- (1) con lo stesso *incipit*: 13 E. (I 2 B.), 15 E. (I 4 B.);
- (2) oracoli didimei di Poplas e di Stratonico: 22 E. (I 19 B.), 23 E. (I 20 B.), 24 E. (I 21 B.): riguardano la venerazione di Zeus e vi ricorre l’espressione “occhio di Zeus”;
- (3) tratti da Porfirio: 27 E. (I 24 B.), 29 E. (I 26 B.), 30 E. (I 27 B.): sulla divinità Padre, sul Figlio, su dio re;
- (4) di Hermes *logios*: 31 E. (I 28 B.), 32 E. (I 29 B.);
- (5) Iscrizioni egizie: 46 E. (I 42 B.), 47 E. (I 43 B.), 48 E. (I 44 B.), 49 E. (I 45 B.), sul padre, sul *logos*.

Abbiamo poi oracoli riguardanti:

- (6) l’*eusebeia* e l’appartenenza di tutto a Zeus: 33 E. (I 30 B.), 34 E. (I 31 B.), 35 E. (I 32 B.);

(7) Zeus come ordinatore, che dà vita: 38 E. (I 35 B.) e Zeus altissimo che tutto circonda: 39 E. (I 36 B.). Questi due oracoli non solo rispecchiano un enoteismo radicale e una struttura gerarchica divina piramidale, ma sono anche affini

strutturalmente. Hanno, infatti, il verso iniziale riferito alla divinità e seguito da una proposizione relativa, l'esplicitazione del nome della divinità, l'uso dello stesso verbo (κυκλήσκω), una sentenza finale sulla divinità.

(8) sulla divinità altissima: 41 E. (I 37 B.) e ordinatrice che tutto circonda, vivificante: 42 E. (I 38 B.), 43 E. (I 39) B.;

(9) si descrive la divinità con la teologia apofatica: 21 E. (I 18 B.) o ancora la difficoltà per i mortali di contemplare Dio: 44 E. (I 40 B.) e la munificenza divina: 25 E. (I 22 B.);

(10) vi sono poi alcuni oracoli sulla fine (degli dèi e dei templi): 16 E. (I 5 B.), 18 E. (I 15 B.), 51 E. (I 52), 53 (I 54) e un oracolo polemico verso gli Ebrei: 52 E. (I 53 B.).

(11) oracoli isolati (nella versione pervenuta dell'opera): sull'anima (37 E. = I 34 B.), su indicazioni correlate probabilmente al culto (26 E. = I 23 B.), sul mito di fondazione di Bisanzio, in linea con un *revival* del mito di Bizante (19 E. = I 16 B.) e un componimento orfico (50 E. = I 51 B.).

Rispetto alla tradizionale **struttura** oracolare indagata da Fontenrose (A: saluto; B: rievocazione della domanda o rifiuto di rispondere; C: asserzione di autorità mantica; D: condizioni precedenti; E: messaggio; F: spiegazione),²³ gli oracoli della *Teosofia* si riducono quasi sempre al solo messaggio. Quattro sono i *topoi* riscontrabili a livello strutturale:

(1) la dichiarazione da parte della divinità della propria ignoranza o inferiorità (13.99-100 E = I 2.20-21 B.; 16.142-143 E = I 5.62-64 B; 18.163 E = I 15.144 B.; 34.294 E. = I 31.255 B.; 51.431 E. = I 52.408 B.);

(2) il rimprovero per avere posto una domanda ardua o illecita (12.843 = I 1.5 B; 16.134 E. = I 5.51 B.; 21.192 E = I 18.168 B.; 52 E. = I 53 B.). In particolare l'uso di τίπτε di quest'ultimo oracolo ricorre anche in II 133.1 *PW* (Q188 Fontenrose), 406.1 *PW* (199 F.), 517.1 *PW* (F13 F.). Cfr. anche II 94.1 *PW* (Q146 F.): ὦ μέλαιοι, τί κάθησθε; e II 31 *PW* (Q88 F.) si ha: Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς, μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω κτλ. Cfr. anche II 111 *PW* (L5 F.): ὄψ ἦλθεσ γενέην διζήμενος.

²³ Fontenrose 1978, 177 ss.

(3) *l'incipit* con ἔστι (13 E. = I 2 B; 15 E = I 4 B; 39 E = I 36 B). Esordi simili ricorrono in II 226 *PW* (L51 F.): ἐστὶ κράτος βασιλείων; ἔστι τις in II 33 *PW* (Q90 F.), 381 *PW* (L166 F.); ἔστι δὲ in II 163 *PW* (Q192 F.); ἔστι δέ τι in *OS* 1.261; ἔστι δέ τις in *OS* 3.288, 14.289 (cfr. *Il.* 2.811).

Un discorso a parte meritano l'oracolo 19 E. (I 16 B.) arcaizzante sia per il lessico che per la struttura (esortazione al consultante, riferimento alla propria autorità all'interno di un discorso diretto), gli oracoli 25 E. (I 22 B.) e 40 E. (II 7 B) in forma di apoteigma, l'oracolo teologico attribuito al *De philosophia* di Porfirio 27 E (I 24 B.) in forma d'inno e l'oracolo poetico epicizzante 36 E (I 33 B). Una chiara matrice caldaica è rintracciabile nell'oracolo 13 E. = I 2 B. (mentre si hanno solo 'espressioni caldaiche' in 15, 21, 34, 35 E. = I 4, 18, 31, 32 B.).

Per quanto riguarda i **preamboli**, essi si presentano nella maggioranza dei casi in forma breve, ma ve ne sono talora di piuttosto estesi nei quali si descrive dettagliatamente il contesto di riferimento (e.g. 19 E.= I 16 B.; 27 E. = I 24 B.; 53 E. = I 54 B.). L'impiego, in taluni passi, di identiche formule incipitarie in oracoli riportati in sequenza (e.g. 39, 41, 42 E.= I 36, 37, 38 B.; 43, 44 E. = I 39, 40 b.; 45, 46, 47, 49 E. = I 41, 42, 43, 45 B.) induce a supporre un lavoro selettivo di espressioni affini o identiche o, più probabilmente, un recupero delle stesse espressioni in preamboli conati *ex novo*. Si ravvisano talvolta elementi di chiara matrice cristiana (18.159-161 E. = I 15.141-142 B.; 33.280-282 E. = I 30.242-244 B.; 34.286 E. = I 31.248 B.; 35.295-296 E. = I 32.256-257 B.; 41.344 E. = I 37.293 B.; 44.367-368 E. = I 40.315 B.)²⁴. Si omette, inoltre, il riferimento al santuario, mentre si esplicitano la *quaestio* e, in pochi casi, il nome del consultante (e.g. 13, 22, 23, 24 E. = I 2, 19, 20, 21 B.) e il contesto di riferimento (e.g. 19 E. = I 16 B., 27 E. = I 24 B.). Infine, anche nel caso di preamboli testimoniati da diversi rami della tradizione, non è facile determinare, a causa della natura fluttuante di questi testi, la versione originaria. In alcuni passi si possono individuare tracce cristiane e, laddove sono testimoniate diverse lezioni, si può tentare di ricostruire la storia testuale. L'oracolo 16 E. (I 5 B.), ad esempio, presenta tradizioni diverse di cappelli introduttivi, concordi nell'attribuire l'oracolo ad Apollo, ma discordi nell'oggetto della *quaestio* che da una domanda generica sul culto che predominerà in futuro passa a riguardare, a prova di un rimaneggiamento cristiano, Cristo.

²⁴ Busine 2005, 410-412.

I preamboli, introdotti da un ὄτι in quanto *excerpta*, sono accompagnati da formule di domanda come

αἰτήσαντος τινος (12.80 E. = I 1.3 B.), ἐρωτήσαντος (13.91 E.= I 2.12 B.; 16.131 E. = I 5.47 B.), ἐρωτήσαντος τινος (39.329 E. = I 36.287 B.; 41.343 E. = I 37.293 B.; 42.352 E. = I 38.301 B.), ἐρωτήσαντι (22.185 E. = I 19.170 B.; 25.213 E. = I 22.184 B.), ἐρωτῶν (19 Erbse = I 16. Beatrice), ἐρωτηθεῖς (21.185 E. = I 18.163 B.), πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα (43.361 E. = I 39.309 B. = 44.367 E. = I 40.315 B.), ἐρωτησάντων (53.450 E. = I 54.42 B.), πυθομένου τινός (37.311 E. = I 34.270 B.; 38.320 E. = I 35.278 B.), πυθομένῳ (24.208 E. = I 21.181 B.), πυθομένῳ τινί (33.279 E. = I 30.242 B.), τῶν ... αἰτούντων 26.220 E. = I 23.191 B.) αἰτήσασιν (52.432 E. = I 53.409 B.).

e da formule incipitarie topiche come

ἔχρησεν οὕτως (12.82 E. = I 1.4 B.; 13.92 E. = I 2.13 B.; 19.170 E. = I 16.149 B.; 23.205 E. = I 20.178 B.; 26.221 E. = I 23.191 B.; 33.282 E. = I 30.244 B.; 34.29 E. = I 31.251 B.; 35.297 E. = I 32.257 B.; 52.434 E. = I 53.410 B.), ἔχρησε ταῦτα (36.304 E. = I 33.263 B.), ἔχρησεν τάδε (53.453 E. = I 54.427 B.), εἰπὼν οὕτως (15.125 E. = I 41 B.), ἐξεῖπεν οὕτως 21.186 E. (I 18.162 B.), εἶπεν ὁ Ἀπόλλων (43.362 E. = I 39.309 B.; 44.368 E. = I 40.316 B.); εἶπε ... χρησμὸν τοιοῦτον (16.133 E. = I 5.48 B.; 51.426 E. = I 52.402-403 B.), χρησμὸν εἶπε τοιοῦτον (31.267 E. = I 28.232 B.), διεξῆλθεν (15.125 E. = I 4.41 B.) ἀπεκρίνατο οὕτως (22.196 E. = I 19.171 B.; 39.330-331 E. = I 36.288 B.; 41.344-345 E. = I 37.294 B.; I 42.353-354 E. = I 38.302 B.), ἀπεκρίθη οὕτως (37.312-313 E. = I 34.271 E.; 38.321 E. = I 35.278-279 B.), οὕτως ἀπεκρίνατο (25.215 E. = I 22.184 B.), φησιν (18.161 E. = I 15.142 B.), ἔφη οὕτως (32.272 = I 29.236 E.), ἐξήνεγκε (30.263 E. = I 27.228 B.), ἀναφέρει χρησμὸν τοιοῦτον (50.411-412 E. = I 51.389 B.), οὕτως ἀνεῖλεν (24.209 E. = I 21.181 B.), χρησμὸν...ἔχοντα οὕτως (27.227 E. = I 24.196 B.). Sono testimoniate anche quattro iscrizioni di provenienza egizia introdotte da: ἦν χρησμὸς γεγραμμένος τοιοῦτος (45.376 E. = I 41.323-324 B.), ὁ χρησμὸς οὗτος ἦν γεγραμμένος (46.379-380 E. = I 42.327 B.), χρησμὸς ἐγγράπτο τοιοῦτος (47.391-392 E. = I 43.338-339 B.), ἐγγράπτο χρησμὸς τοιοῦτος (49.403 E. = I 45.349-350B.)²⁵.

²⁵ Le domande sono dirette o introdotte da una particella interrogativa.

I **commenti** in calce ai testi, accostati in passato ai commenti porfiriani²⁶, si presentano nella forma di parafrasi non oggettiva, ma interpretativa, tramite il ricorso ad una serie di espedienti, come omissioni, sostituzioni, interpolazioni di espressioni o lemmi, letture univoche funzionali a restituire una chiave esegetica sovente diversa dalla reale *facies* testuale: (a) omissioni (12.88 E. = I 1.10 B.; 14.109 E. = I 3.30 B.); (b) sostituzioni e puntualizzazioni (14.111 E. = I 3.31 B.); (c) interpolazioni (14.113 = I 3.33 B.; 15.129-130 E. = I 4.45-46 B.); (d) letture univoche (14.119 E. = I 2.3.37 B.); interpretazioni (17.148-149 E. = I 6.85-86 B.); *Verbal puns* (17.155-156 E. = I 6.91 B.). Si osserva la conoscenza degli scoli omerici, dei *commentarii*, di un lessico neoplatonico e di alcune modifiche in senso cristiano: è in atto un'opera di risemantizzazione.

3. Datazione e contesto

Per quanto riguarda la **datazione**, la *Theosophia* è collocata, sulla base della cronaca chilisatica, tra la fine del V sec. d.C. e gli albori del VI sec. d.C. Athanassiadi²⁷ ed Erbse²⁸ si limitano a datare lo scritto nel regno di Zenone tra il 474 e il 491 d.C., Fritz stabilisce come *terminus post quem* il 474 d.C. e come *terminus ante quem* il 500 o il 507 d.C.²⁹, mentre Gallavotti ipotizza che sia anteriore all'*Henotikon* (482 d.C.)³⁰. Con maggiore precisione Beatrice colloca l'opera fra il 496 e il 503, o meglio a cavallo tra il 502 e il 503 d.C.³¹. Solo Robert pensava all'ultimo quarto del VI sec. d.C.³². Unanime è l'accordo degli studiosi sulla **provenienza** Alessandrina dell'autore, dovuta alla presenza di citazioni bibliche della recensione Alessandrina dei *Septuaginta*³³. La collocazione Alessandrina è corroborata dalla natura apologetica e sinfonica della raccolta, dal riferimento alle teologie egizie, dalla presenza di un gruppo di iscrizioni dell'Alto Egitto (45-49 E. = I 41-45 B.) e da testi di matrice egizia, come un oracolo di Sarapide (25 E. = I 22 B.), un testo di Eraclito agli egizi (69 E. = II 17 B.), un oracolo riferito ad Hermes *logios*, distinto dal Trismegisto (31 E. = I 28 B.) e un elogio di

²⁶ Busine 2005, 416 s.

²⁷ Athanassiadi 1999, 149-183.

²⁸ Erbse 1995², xiv.

²⁹ Fritz 1934, 2249. Così anche Neumann in Buresch 1889, 90.

³⁰ Gallavotti 1989, 15.

³¹ Beatrice 2001, xli.

³² Robert 1968, 568.

³³ In una nota Fowden osserva che la paternità Alessandrina non è del tutto certa e che gli elementi a suo favore sono insufficienti e accoglie un suggerimento di H. Chadwick che dubita della consequenziale relazione tra la recensione dei *Settantina* e la residenza egizia dell'autore/editore (1993, 181 n. 129).

Hermes Trismegisto (44 E. = I 40 B.). Dallo studio dei sigoli testi si constata spesso questa matrice: l'oracolo 12 E. (I 1 B.), ad esempio, si colloca in un contesto sincretistico, maturato probabilmente agli albori dell'era cristiana in ambiente affine a quello della genesi dei papiri magici, ancora, l'oracolo 46 E. (I 42 B.) si riferisce a un rituale egizio descritto da Epifanio (*Pan.* vol. 2.286.7 Holl = 51.22.9-11). Similmente nell'oracolo 13 il riferimento ad Aion indica una matrice o un influsso egizio. Il riferimento a Bisanzio come "questa città" nell'oracolo 20 E. (I 17 B.) sarebbe l'unica 'prova' di una paternità costantinopolitana, ma è più probabile che appartenga ad espressioni dei *Patria* della Città in un oracolo che riguarda il suo mito fondativo.

Un disaccordo riguarda il **fine** ultimo dell'opera, rintracciabile solo sulla base del proemio. L'opera appartiene a una tradizione apologetica³⁴ indirizzata a dimostrare la *symphonia* fra la rivelazione cristiana e la saggezza dei Greci (7 E. = *Prooim.* 2 B.), degli Egizi, dei Persiani. Erbse vi legge, però, non tanto un tentativo di proselitismo o di conversione dei pagani alla fede cristiana, non giustificato per un tale periodo, quanto un mezzo di persuasione rivolto ai cristiani per dimostrare l'utilità di certa saggezza oracolare pagana latrice di valori cristiani e, pertanto, degna di essere salvata³⁵. L'argomentazione di Erbse si basa su due osservazioni. Egli ritiene che sul finire del V sec. d.C. solo alcuni *sapientes* fossero pagani, quali *philosophi vel rhetores, forsan et sacerdotes* (xx), e che certo non sarebbero stati persuasi da una semplice raccolta di oracoli a convertirsi al cristianesimo. Occorre notare, tuttavia, che proprio in contesto filosofico pagano era stata rilanciata e rivalorizzata la poesia oracolare (cfr. *infra* cap. II.4 b, p. 91 ss.). L'altra constatazione riguarda l'assenza dei motivi tipici della *querelle* tra pagani e cristiani come la vittoria di Cristo sui demoni o la promessa della vita dopo la morte in caso di conversione. Quest'obiezione ha una certa validità, ma è inficiata dalla natura della raccolta. Non si tratta di oracoli selezionati per criticare o accusare i pagani d'ingenuità, ma di oracoli che toccano alcuni argomenti teologici in maniera sottile, evitando una polemica diretta. Beatrice pensa a uno scritto polemico rivolto soprattutto a pagani ed ebrei, in risposta all'opera porfiriana, mentre più cautamente Busine³⁶ individua i diversi scopi dell'opera in base ai diversi destinatari: è diretta ai pagani al fine di persuaderli dell'autenticità e antichità della verità cristiana, già presente addirittura nei loro stessi oracoli, e della necessità di conversione dei templi in

³⁴ Beatrice 2001, xx-xxiii; Busine 2005, 396 ss. Per Sardella l'autore della *Teosofia* si allontana dalla tradizione apologetica (1986, 556).

³⁵ Erbse 1995², xxii-xxiii.

³⁶ Busine 2005, 430.

chiese (fine politico); è rivolta ai cristiani nell'intento di salvare certe saggezze pagane di fronte alla censura cristiana e di rispondere a certe *querelles* teologiche. In effetti questa raccolta cristiana di oracoli sembra riflettere diverse esigenze sia di ordine teologico interno alle controversie contemporanee che apologetico, ma, a mio parere, corrisponde anche a esigenze di scuola. Questo genere antologico rispecchia, nella sua struttura *quaestio-responsio-commentarius*, un preciso esercizio scolastico proprio delle scuole filosofiche, risultato di un metodo zetetico, tipicamente tardo-antico, che tra i cristiani aveva assunto un peso squisitamente teologico (cfr. *infra* cap. II.5, p. 97)³⁷. Per tipologia letteraria e struttura, la *Teosofia*, affine a una silloge erudita (“scholarly collection”)³⁸ e teoricamente interpretabile come prodotto di scuola, rientra pertanto in una tradizione di raccolte oracolari e in un filone apologetico preesistente³⁹.

Dissensi riguardano, inoltre, l'identificazione dell'**Autore**⁴⁰. È ormai superata l'ipotesi di attribuzione a un certo Aristocrito manicheo, autore di una *Theosophia* citata in una formula di abiura anti manichea nel VI sec. d.C.: *πρὸς τούτοις ἅπασιν ἀναθεματίζω κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τὴν ἀθεωτάτην βίβλον Ἀριστοκρίτου, ἣν ἐκεῖνος Θεοσοφίαν ἐπέγραψεν, δι' ἧς πειράται δεικνύναι τὸν Ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὸν Μανιχαϊσμὸν ἐν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα*⁴¹. La mancanza di cenni al manicheismo nella nostra *Teosofia* e i giudizi talora duri sui pagani e sugli ebrei non corrispondono al messaggio di Aristocrito⁴² né si accenna nella formula di abiura a un contenuto oracolare dell'opera. Il titolo stesso *Teosofia* potrebbe essere stato assunto da Aristocrito (sempre che abbia realmente composto tale opera) a causa della diffusione di tale lemma in ambito filosofico e teologico. Una nuova ipotesi d'identificazione è stata avanzata da Beatrice, che pensa a Severo di Antiochia⁴³ a causa del monofisismo che percorrerebbe lo scritto. Infine, Giovanni Malala nella *Cronografia* accenna a un certo Timoteo, un cronografo saggio (σοφός, σοφώτατος),

³⁷ Dowden ha addirittura correlato il termine di contesto mantico *sha'ittu* (“quello che domanda”) ed *apilum, aplum, apillu* (“quello che risponde”) alla Pizia ed Apollo. Cfr. K. Dowden, *Apollon et l'esprit dans la machine: origines*, in “REG” (92) 1979, 293-318 (cfr. 309) e (93) 1980, 486-492. Cfr. *contra* Suárez de la Torre 1994, 183.

³⁸ Mango 1995, 202.

³⁹ Metodo simile, ad esempio, in Cyr. *C. Jul.* Cfr. Grant 1964.

⁴⁰ Sulla questione della datazione e dell'autore dell'opera cfr. Erbse 1995² ix-xiv, Beatrice 2001 xl-l, Busine 2005, 396 ss.

⁴¹ Cfr. S.N.C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: the Capita VII Contra Manichaeos of Zacharias of Mytilene*, “JAC” (26) 1983, 152-218. L'ipotesi che la *Teosofia* di Aristocrito corrisponda alla nostra è stata formulata da Brinkmann 1896, seguito da Alfàric 1918, 107-112, 169-172, 181-182, 199-205; Windisch 1929, 42 e 97; Bidez-Cumont 1938, II, 363 s.; Nilsson 1950, 485 e Mastandrea 1979, 166 n. 28.

⁴² Beatrice 2001, xxxiii-xxxiv.

⁴³ Beatrice 2001, xlv.

testimone non solo di riferimenti cronografici precisi correlati alla storia persiana, greca e romana (6.11.6 Thurn = p. 122.63 Dindorff; 6.13.11 Th. = p. 123.83 D.; 10.2.29 Th. = p. 174.29 D.; 18.8.10 e 14 Th. = p. 357.73 e 77 D.), ma anche buon conoscitore di un'ermeneusi simbolica dei testi poetici (1.3.18 Th. = p. 5.56 D.). Si citano, ad esempio, un brano oracolare della Pizia (10.5.14 Th. = p. 176.95 D.) e alcuni passi orfici (4.7.65 Th. = p. 54.54 D.), riguardo ai quali si dichiara: *ταῦτα δὲ πάντα ἐξέθετο ὁ σοφώτατος Τιμόθεος χρονογράφος, λέγων τὸν αὐτὸν Ὀρφέα πρὸ τοσούτων χρόνων εἰπόντα τριάδα ὁμοούσιον δημιουργῆσαι τὰ πάντα*. Si tratta probabilmente di uno pseudonimo di un autore considerato da Malala una fonte attendibile in materia di cronache e oracoli. Non è tuttavia possibile ricostruirne l'identità, per quanto sia suggestivo pensare che si alluda al redattore della *Teosofia* (sotto lo pseudonimo di Timoteo in Malala si nasconderebbe, secondo B., il nome di Severo)⁴⁴. Più suggestiva è l'ipotesi che riconduce l'autore dell'opera alla scuola alessandrina di Horapollon, che diviene, negli anni 80 del V sec. d.C., una piattaforma culturale per la formazione filosofica sia di futuri esponenti autorevoli dell'ellenismo, quale segno di una specifica identità culturale e appartenenza religiosa, sia di esponenti della *religio* cristiana⁴⁵. Sullo scorcio del V sec. d.C. coesistono opposte visioni religiose, cristiana e pagana, che, al di là dei toni accesi del dibattito e dell'incompatibilità, si trovano in convivenza e dialogo reciproco⁴⁶. Diverse sono le consonanze, in termini religiosi, della nostra opera con alcuni scritti di allievi formati in questa scuola filosofica. Ad esempio, il nesso di Osiride con Dioniso di 8 E. = *Prooem.* 3 B., già noto in Diod. Sic. *Bibl. hist.* 1.11.3, Plut. *Is. et Osir.* 362B; Eus. *PE* 1.9.3; Macr. *Sat.* 1.18.11-24; Ps. Jus. *Coh. ad Graec.* 44.27 Marcovich, viene recuperato da Dam. *Hist. phil.* 3 Athanassiadi (fr. 4 Zintzen); inoltre, il tentativo di armonizzare varie teologie era proprio dei filosofi neoplatonici: Damascio (*Hist. phil.* fr. 72E Athanassiadi = fr. 93 Zintzen) menziona un trattato di Heraiskus sulla *symphonia* di tutte le teologie; ugualmente Siriano scrisse sull'accordo tra Orfeo, Pitagora e Platone (Suda o 1662) e Proclo armonizzava la teologia greca e barbara (Mar. *V. Procl.* 22: *κατὰ ταύτην δὴ ἐνεργῶν ὁ φιλόσοφος πᾶσαν μὲν θεολογίαν Ἑλληνικὴν τε καὶ βαρβαρικὴν (...) ἐξηγούμενός τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων*). Uno spirito affine a quello della *Teosofia*, rispondente a una volontà di dialogo con la cultura pagana (e non solo di proselitismo), si riscontra anche in altri

⁴⁴ Jeffreys 1990, 194.

⁴⁵ Athanassiadi 1999, 353-356. Eloquente l'esempio di Paralios che da pagano diviene cristiano (cfr. *infra* cap. II.2, p. 80).

⁴⁶ Chuvin 2012 (tr. it.), 106 ss.; Sfameni Gasparro 2006, 53

due dialoghi composti sul finire del V sec. e agli albori del VI sec. d.C.: il *Teofrasto* di Enea di Gaza e l'*Ammonio* di Zacaria Scolastico. Entrambi gli autori, di fede cristiana, nativi di Gaza, si erano formati alla scuola filosofica di Alessandria. I dialoghi, di carattere 'platonico', sono innegabilmente correlati⁴⁷, anche se il *Teofrasto* è caratterizzato da un ricorso maggiore a reminiscenze pagane, come, ad esempio, nel caso degli oracoli pagani citati sia per corroborare la propria argomentazione sia per esporli quali *exempla* negativi. Si menzionano gli oracoli che denominano la più pura parte del cielo e della terra (Olimpo, Isole dei Beati ed Elisio, p. 50 Minniti Colonna), il celebre oracolo di Apollo su granelli di sabbia (p. 41 M. C.), oracoli di Ebrei e di Apollo in accordo sulla vita dell'uomo nella sua integrità dopo la morte (p. 64 M. C.). Ancora, un oracolo di Porfirio, tratto da un passo ignoto (probabilmente si riferisce al passo del *De Phil.* fr. 307 Smith = pp. 128-129 Wolff), sull'assalto da parte dei demoni contro gli uomini buoni (p. 34 Colonna). Vi è, inoltre, un oracolo di Apollo sui demoni creati prima degli uomini (p. 47 Colonna) non attestato da altre fonti: ὁ δὲ χρησμός· Ἐκτίσθη πρὸ ὑμῶν, θείας τοῦ κόσμου γονῆς, ἄφθαρτα πνεύματα εἰς ὑμῶν χρείας. Quali *exempla* negativi si menzionano soprattutto oracoli mitici (Teseo, Oreste, Aristeia, pp. 60 e 62 C.). Nell'*Ammonio* gli echi pagani sono di minore intensità e la stessa preghiera finale non è un semplice ringraziamento a Dio come nel *T.*, ma un vero inno cristiano. In particolare, la discussione sull'anima, nucleo centrale del *Teofrasto*, e quella relativa alla relazione tra Dio, ingenerato ed eterno, e il cielo/mondo, generato e corruttibile, ricordano due oracoli della *Teosofia*: il 37 E. (I 34 B.) e il 46 E. (I 42 B.). I nuclei argomentativi rappresentano dei *topoi* propri di un determinato contesto culturale. Infine, nei commenti della *Teosofia*, la conoscenza degli scolii omerici e della filosofia neoplatonica ricorda le esegesi scolastiche che prendevano spunto da osservazioni da γραμματικός. La stessa tipologia oracolare ricorda, come vedremo (*infra* cap. II.5, p. 97 ss.), le *quaestiones* e *responsiones* filosofiche.

La complessità di queste problematiche ha distolto l'attenzione degli studiosi dagli oracoli traditi. Se è innegabile che la comprensione sulla modalità di selezione degli oracoli della raccolta risulta filtrata dal **reimpiego** a fini diversi **dell'epitome bizantina**, si può osservare dal materiale pervenuto la presenza di oracoli pagani reimpiegati dai cristiani a causa del contenuto enoteistico e della teologia negativa (e.g. 12, 13, 15, 21, 22, 24, 26, 27, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43 E. = I 1, 2, 4, 18, 19, 20,

⁴⁷ Riguardo alla *Prioritätsfrage* dei due dialoghi cfr. Minniti Colonna 1973, 53.

21, 23, 24, 27, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39 B.). Accanto ad oracoli pagani ‘genuini’ confluiscono nella *Theosophia* oracoli ‘pseudoepigrafi’ creati *ex novo* dai cristiani per dimostrare la presenza della teologia cristiana all’interno della saggezza oracolare pagana. La **distinzione** fra queste due categorie non è sempre semplice: in alcuni casi indicatori linguistici o contenutistici dimostrano la matrice cristiana dell’oracolo (e.g. 52 E. = I 53 B.), ma non sempre è possibile asserire la natura pseudoepigrafa (e.g. 49 E. = I 45 B.)⁴⁸. Inoltre, la scelta ecdotica, ad esclusione degli oracoli attestati anche da altri testimoni⁴⁹, è spesso problematica né è semplice stabilire se il **testo** oracolare sia genuino o modificato dall’Autore. I testi oracolari, affini per tradizione ai testi magici quali “working copies”⁵⁰, sono soggetti *naturaliter* a interferenze e a modifiche (omissioni, aggiunte, varianti), dipendenti sia dal contesto di riferimento che dalle finalità di chi li impiega⁵¹. La stessa redazione dell’opera da parte di un autore cristiano sul limitare del V sec. d.C. comportò una parziale rielaborazione dei testi precedenti o una reinterpretazione testuale faziosa rintracciabile soprattutto in sede di commento o di preambolo agli oracoli (e in taluni casi nella fabbricazione di responsi *ex eventu*). Infine, l’opera, pervenuta tramite un’epitome bizantina dell’VIII sec. d.C., fu modificata dal compendiatore, come già dimostrò Mras (1906) per la sezione sibillina. In conclusione, la *Theosophia* ha subito nella sua storia almeno tre fasi stratigrafiche: una prima relativa ai testi oracolari; una seconda relativa al lavoro di redazione e compilazione dell’opera da parte di un Autore cristiano verso la fine del V sec. d.C.; una terza relativa al lasso di tempo intercorso tra l’opera e l’epitome bizantina.

4. Edizioni

Alcuni mss. della *Teosofia* non identificati⁵² erano noti ad **Augustus Steuchus** (1496-1548), bibliotecario del Vaticano, che li impiegò nella sua opera *De perenni philosophia* (Lugduni, 1540. Cfr. anche *Steuchi opera*, Venetiis 1591). L’opera è divisa in dieci libri: il primo libro è dedicato alla Sapienza divina, il secondo alla Trinità, il terzo alla Divinità, il quarto alla teologia di Aristotele, il quinto alla teologia di Platone,

⁴⁸ Beatrice 2001, XXVIII.

⁴⁹ Celebre il caso dell’iscrizione di Enoanda e di *Theos.* 13 E. (I 2 B.) attestato anche da Lact. *Div. Inst.* 8.13. Cfr. *infra*.

⁵⁰ Nock 1929, 220.

⁵¹ Un’illustrazione del metodo ecdotico adottato per la restituzione dei testi oracolari si trova in Porfirio (*De phil.* fr. 303 S. = pp. 109-110 W., cfr. *infra* cap. I.7, p. 37).

⁵² Erbse pensa ai codd. di w e ad A’, ma ammette l’impossibilità d’individuare l’*exemplum* dal quale attingeva.

il sesto a quella dei filosofi successivi, il settimo alla creazione del mondo, l'ottavo agli angeli e ai demoni, il nono alla creazione dell'uomo e delle anime immortali, il decimo alla filosofia cristiana. Steuchus intreccia testimonianze pagane, soprattutto da Platone e da Aristotele, con testi delle Sacre Scritture in conformità con uno spirito sinfonico, come si evince anche dalla dedica incipitaria a Paolo III. I testi oracolari sono citati in quanto portatori della Verità cristiana come si osserva nel commento all'oracolo 43 E. (I 39 B.): *oraculum vere mirabile, omnipotente veritate, claros ex omni loco radios iactante* (III, cap. xvi). L'opera contiene i seguenti oracoli testimoniati dalla *Theosophia*: 13 E. (I 2 B.) = III, cap. xv, 67; 15 + 21 E. (I 4 + I 18 B.) = III, cap. xvi, 68; 16.134-140 E. (I 5 53-39 B.) = II, cap. xix, 51; 16.142-143 E. (I 5.62-63 B.) = III, cap. xvii, 69; 18 E. (I 15 B.) = III, cap. xvii, 69; 19 E. (I 16 B.) = III, cap. xvii, 69; 25.218-219 E. (I 22.189-190 B.) = III, cap. xvii, 69; 27 + 29 E. (I 24 + 26 B.) = III, cap. xiv, 66; 43 E. (I 39 B.) = III, cap. xvi, 68. Steuchus ripeté un solo oracolo in *De Eugubii urbis meae nomine* (*op. cit.* 1591, 152) = 27 + 29 E. (I 24 + 26 B.)⁵³. Le versioni di St. si avvicinano soprattutto alla famiglia v, ma presentano anche varianti singolari: ἄπλετος, αὐλός (III, cap. xv); errori dovuti a un'incomprensione del testo: κήτοις, εἰλιρύει (III, cap. xv), fonetici: ῥηζούμενος (III, cap. xv), ἐξελάων (III, cap. xvi), παλίνορμος, ἐλίόστ' (III, cap. xvii), τι θήνων, σέω (III, cap. xiv); normalizzazioni dialettali σηληναία (III, cap. xv), ἄρμονία (III, cap. xiv). Infine si evitano le elisioni: οἴχεται (III, cap. xvii), αὐτίκα (II, cap. xix), ἀκούοντι, ῥα (III, cap. xiv) e vi sono spesso disattenzioni metriche: e.g. βασιλεύτε (III, cap. xiv). St. traduce i testi greci in un'*oratio soluta*, tranne nel caso di II, cap. xix, tràdito a memoria e tradotto in versi. Infine, un esempio dell'inattendibilità dei testi restituiti da St. è dimostrata dalla sostituzione di σοφίη in vece di τετάται (III, cap. xvii), dall'unificazione di oracoli in origine disgiunti (III, cap. xvi), dalla separazione di testi in origine uniti (II, cap. xix e III, cap. xvii), o ancora dall'estrapolazione di un distico finale da un oracolo che sappiamo essere più lungo (III, cap. xvii). Nel 1853 **Nicolas Piccolos** pubblicò nel *Supplement à l'Anthologie grecque* (179-186) 12 oracoli ἐκ τῆς Θεοδοσίας su trascrizione di Francesco del Furia del cod. L = *Laur. plut.* 32.16 (fol. 379^v-380^r, XIII sec. d.C.): 13 E. (I 2 B.) = pp. 173-174 n. I; 15 E. (I 4 B.) = p. 175 n. II; 16 E. (I 5 B.) = p. 176 n. III; 18 E. (I 15 B.) = p. 176 n. IV; 19-20 E. (I 16-17 B.) = pp. 182-183 n. V; 21 E. (I 18 B.) = p. 183 n. VI; 22 E. (I 19 B.) = p. 183 n. VII; 23 E. (I 20 B.) = p. 184 n. VIII; 24 E. (I 21

⁵³ Commentato da Angelo Mai, *Porphyrus epistula ad Marcellam uxorem*, Mediolani 1816.

B.) = p. 184 n. IX; 25 E. (I 22 B.) = p. 185 n. X; 26 E. (I 23 B.) = p. 186 n. XI; 43 E. (I 39 B.) = p. 186 n. XII⁵⁴. Nel 1856 **Gustav Wolff** pubblicò 13 oracoli della *Teosofia* in una *oraculorum appendix* alla sua ed. del *De Philosophia ex oraculis haurienda*, usando, oltre al ms. impiegato da Piccolos, il ms. *Neapol. Borb. II F 9* (XIV sec. d.C.), fol. 60-68 (B). Wolff utilizzò, oltre a Steuchus, i seguenti codici (cfr. *infra*): L, B, V'', M, C'', F''. Gli oracoli vennero riediti da **Edme Cougny** nel 1890, nel cap. VI di *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice Nova* (I-II-III, Parigi). Una prima edizione parziale della *Theosophia* si deve a **Karl Buresch**, che nel 1889 collocò gli oracoli del ms. di Tubinga in appendice alla sua monografia sull'oracolo di Claro (*Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhang des Aneudocton Χρησμοί τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*). Nel 1906 **Karl Mras** pubblicò un testo scoperto a Roma nel cod. *Ottobon. gr. 378*, fol. 18^r-25^v (XVI sec. d.C.) che conteneva un passo originale della *Teosofia* da considerarsi pertanto un'epitome bizantina⁵⁵. Nel 1936 **Scott-Ferguson** editò alcuni oracoli della *Teosofia* nel quarto volume di *Hermetica*; nel 1941 **Hartmut Erbse** pubblicò i *Fragmente griechischer Theosophien* i cui esemplari si dispersero nell'incendio del 1943 della casa editrice Teubner, riediti nel 1995 grazie a un'iniziativa della casa editrice Teubner sotto il titolo di *Theosophorum Graecorum Fragmenta*. L'esimio filologo aggiunse altri manoscritti a quelli noti e fornì per la prima volta uno *stemma codicum*. Come si evince dal titolo stesso, Erbse considerava l'esistenza di diverse *Teosofie* dividendo l'edizione in tre gruppi: la *Theosophia Tubingensis*, la *Theosophia Sibyllarum*, il *Textus Thesaurorum Minorum*. Infine, nel 2001, Pier Franco **Beatrice**, Professore dell'Università di Padova, ha riedito la *Teosofia* (al singolare) in un volume dal titolo: *Anonymi Monophysitae Theosophia*.

L'edizione di Erbse non si proponeva una ricostruzione della *facies* originaria, dati lo stato frammentario dell'opera stessa e le incertezze sul metodo seguito dall'epitomatore. Erbse riportava in un unico gruppo gli oracoli *Theosophiae Tubingensis* 13-54 (corrisponderebbero al I libro citato nell'epitome), 55-74 (II l. cit. nell'epitome), 75-83 (III l. cit. nell'epitome, versione della *Theosophia Sibyllarum* nella forma abbreviata di T), 84-91 (sentenze di filosofi e poeti pagani, appartenenti

⁵⁴ A Jean Baptiste Pitra (1888) si deve la pubblicazione di oracoli persiani tratti dall'*Esegesi* (302-305) e della *Sinfonia* (305-308). Cfr. *infra*.

⁵⁵ Erbse 1995², xii.

probabilmente al II 1.)⁵⁶. Seguiva, poi, il *Textus Genuinus Theosophiae Sibyllarum* sulla base del codice *Ottobon. gr. 378* scoperto da Mras collazionato con il *Mutinensis misc. gr. 126* (pp. 57-90). Infine c'è una sezione di *Thesauri minores*: Σ (Συμφωνία), χ (Χρησιμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλλήνων φιλοσόφων), π (Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν), μ (Προφητεῖαι ἑπτὰ Ἑλλήνων σοφῶν περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), τ (*Corpusculum duodecim oracula vel dicta complectens*), Δ (Διήγησις τινος φιλοσόφου περὶ τῶν ἑπτὰ Ἑλλήνων τῶν φιλοσόφων διὰ τὴν ἄνω πρόνοιαν). Diversamente dal suo predecessore, al quale riconosce il merito di “untangle the intricate manuscript tradition in a manner that is certainly daring, but with results that are at times frankly debatable” (xvi), Beatrice ha tentato nella sua recente edizione una ricostruzione dell'opera, sulla base esclusiva dell'epitome, quale nucleo completo e unitario in contrapposizione alla giustapposizione dei frammenti dell'ed. Erbse, suddividendola in quattro libri, anticipati dal proemio della stessa epitome e chiusi dalla cronaca chiliastica. B. adotta, tuttavia, un metodo ecdotico alquanto criticabile per l'arbitrarietà nelle ricostruzioni testuali. Inoltre in ogni libro dell'edizione Beatrice confluiscono testi oracolari inseriti in maniera arbitraria. Ad esempio, nel primo libro, oltre agli oracoli testimoniati dal codice *Tubingensis*, vi sono i seguenti testi, assenti nell'ed. Erbse della *Teosofia*, ma presenti nel cod. della *Συμφωνία*, inseriti per illustrare la tesi del “fundamental agreement between the pagan oracles and the Biblical revelation” (lii): 7 (dal Vangelo secondo San Luca), 8 (dal Vangelo secondo San Marco), 9 (dal Vangelo secondo San Giovanni), 10 (dal Vangelo secondo San Luca), 11 (dalla prima epistola apostolica di San Pietro), 12 (dal Vangelo secondo Luca), 13 (dalle gesta dei Santi Apostoli), 14 (dal Vangelo secondo San Marco), 46 (dal Vangelo secondo Giovanni), 47, 48 (dalla Lettera agli Ebrei), 57 (dal Vangelo secondo San Luca), 58 (dalla Lettera ai Galati di Paolo), 59 (dal Vangelo secondo San Giovanni), 60 (dalla prima Epistola di Pietro), 61 (dal Vangelo secondo Marco). I passi non sembrano, tuttavia, adeguati al contenuto del I libro concernente in base all'epitome gli oracoli degli dèi ellenici. B. inserisce, inoltre, due oracoli dati ai faraoni egizi Thulis e Petissonius (49, 50) riportati da Malala e testimoniati da altre collezioni (rispettivamente da $\omega_{16} \chi_{15}$ E. e $\omega_{14} \pi_3 \chi_5, \mu_7$ E.), sulla semplice base della collocazione egizia che ricorre anche in altri testi del I Libro del codice tubingese. Non sarebbe tuttavia da escludere una collocazione nel secondo libro dedicato alle teologie presso i saggi greci ed egizi (ricollocando nel II Libro anche le iscrizioni egizie collocate nel I

⁵⁶ Erbse 1995², xi.

Libro). Sempre attingendo dalla Συμφωνία (rispettivamente in ω_{10} E. : Σ_{12} e ω_{12} : Σ_{14} E.), Beatrice inserisce le due iscrizioni dello Scamandro (56, 62). Infine l'editore restituisce delle varianti di altre collezioni, come nel caso della versione lunga dell'oracolo I 5 (cfr. anche I 45 e 54-55). Nel secondo libro si trovano ugualmente alcuni testi assenti nell'ed. Erbse della *Teosofia*, ma contenuti nella Συμφωνία, in altre collezioni minori (χ , π) e nel *Contra Julianum* di Cirillo. Dalla *Sinfonia* vengono inseriti alcuni *excerpta* ermetici, 32-35 (ω_1 b-e : Σ_{1-3} E.) e 37 (ω_2 : Σ_4 e χ_1 E.). L'oracolo 34 viene riportato nella versione integrale di CH 23, così come l'oracolo 42 (CH 24), che si trova solo per la prima sezione in ω_1 a E. L'oracolo 36 attribuito nella *Sinfonia* ad Hermes (ω_1 f : Σ_3 E.) viene riferito da B. ad Orfeo sulla base di Cyr. *C. Jul.* 1.46 B. Sempre dalla *Sinfonia* si attingono brani di Porfirio (38 = ω_3 : Σ_5 E.), Platone (39 = ω_4 : Σ_6 E. e χ_{11}), Aristotele (40 = ω_5 : Σ_7 E., χ_4 , π_5), Plutarco (41 = ω_6 : Σ_8 E. e μ_4) e del *Nuovo Testamento*: 43 (dal Vangelo secondo Giovanni), 44 (dalla prima lettera ai Corinzi di San Paolo), 45 (del Santo Cirillo, vescovo di Alessandria), 51 (dal Vangelo di Giovanni), 52 (dall'epistola agli Ebrei). Erbse (1941, 143-145) pensava che questi passi neotestamentari fossero note marginali introdotte disordinatamente dallo scriba del *codex Vaticanus* 2200, mentre B. li inserisce in quanto elemento apologetico. In accordo con il principio apologetico sono collocati anche alcuni brani tratti dal *Contra Julianum* di Cirillo: 46-49 (rispettivamente da: I 49, p. 204 Burguière; I 47, p. 200 B.; I 46-47, p. 200 B.; I 49, p. 204-206 B.). Il II Libro è chiuso da un brano (50) della *Sinfonia* (ω_{11} : Σ_{13} , χ_{12} : π_4 κ_2 E.), da uno attribuito a Platone (53) creato dalla *collatio* tra ω_{15} : π_7 , χ_{6+8} E. (in questi ultimi due un periodo è attribuito a Tucidide, l'altro a Plutarco) da un brano attestato in Io. Dam. *Passio Artemii* 28.14 Kotter, e da uno riferito a Sofocle (ω_{17} : κ_1 E.). Sono inseriti anche alcuni brani appartenenti a collezioni minori di Ostone 55 (χ_{14} E.) e Menandro 56 (π_6 E.). Come si vede B. riporta in maniera caotica brani tratti da diverse collezioni, spesso normalizzati sulla base delle attestazioni degli autori cristiani (e.g. 36 B.). Nella dislocazione degli oracoli tra I e II libro citati nel cod. Σ , lo studioso ammette di non seguire un criterio preciso (liii), ma di tentare di essere il meno arbitrario possibile. In effetti, se da una parte si inseriscono brani delle collezioni minori, dall'altra se ne omettono altri. Più plausibile è la collocazione del detto di Platone 40 E. nel secondo libro (II 7) prima di un altro testo del filosofo. Nel terzo libro vengono riportati in un primo frammento (Fr. A), suddiviso in due sezioni,

gli oracoli sibillini édit da Mras e già riéditi da Erbse, e in un secondo frammento (Fr. B) il cosiddetto oracolo di Baalbek, ritenuto da Beatrice di matrice monofisita⁵⁷. Nel quarto libro l'editore fornisce la traduzione inglese dell'unico testimone (in fonti persiane) della profezia di Zoroastro a Istaspe sulla Vergine e sulla venuta del Messia, trasmessa in siriano da Teodoro Bar-Koni nel *Liber Scholiorum*⁵⁸. La *Cronaca* finale è colmata dagli *Excerpta Latina Barbari* (CPG III 5539), traduzione latina di un'opera greca, realizzata in epoca merovingia (Beatrice 2001, lviii) e conservata nel *Paris. Lat. B.N.* 4884 del VII/VIII secolo d.C., la cui *editio princeps* è dovuta allo Scaligero nel 1606⁵⁹. Infine, l'assenza del nome del compilatore stimola l'editore a un'identificazione con Severo di Antiochia sulla base di un presunto monofisismo che, più che essere dimostrato, è considerato presente *a priori*. In base a queste considerazioni si è proposto come punto di riferimento l'edizione di Erbse.

La ricostruzione dell'opera e l'ipotetica attribuzione a Severo di Antiochia, proposta da Beatrice, è stata già confutata da Alpi-Boulluec in un articolo uscito su "Apocrypha" nel 2004. In effetti, l'ipotesi di Beatrice della paternità severiana dell'opera si basa su osservazioni generiche e non probanti quali:

- 1) la conoscenza della filosofia religiosa del **paganesimo** e della letteratura ecclesiastica a esso correlata. Severo, in origine pagano (si convertì al cristianesimo nel 488 d.C.), dalla ricca formazione letteraria e giuridica, coltivata rispettivamente ad Alessandria e a Berito, cita nelle *Omélie cattedratiche* poeti e saggi greci (Beatrice 2001, xlvi; Alpi Boulluec 2004, 300-301). Questo tratto, come notano Alpi e Boulluec, era, però, tipico di tutti gli uomini di cultura né va esaltato in Severo che anzi spesso critica il ricorso ad autori antichi (*SL* I 30, p. 103-104 [92-93]);
- 2) le riprese **anti giudaiche** in *Theos. Sib.* III A 1, 26-29 e 19 (passo sull'interpretazione giudaica di *Is.* 7.14) sono presenti anche in Severo (Beatrice 2001, xxx-xxxii.), ma anche questo aspetto rappresenta una costante della letteratura patristica (Alpi Boulluec 2004, 301);
- 3) la conoscenza dei **Padri e degli scritti apologetici**: Beatrice (2001, xliii) menziona le citazioni di Cirillo *C. Julianum* (II 45-49) e la *Cronografia* di Giulio Africano (*Chron.* 6.213, 2.18, 7.5.2) che tuttavia sono inserite nella *Teosofia* in maniera del tutto arbitraria. Per B. la conoscenza di Cirillo sarebbe un ulteriore

⁵⁷ Beatrice 1997b. L'oracolo è édito da Alexander 1967.

⁵⁸ Traduzione francese in R. Hespel et R. Draguet, *CSCO* 432, Louvain 1982, 52 ss.

⁵⁹ Cfr. Frick 1892.

tassello a favore di Severo (Beatrice 2001, xlvii), ma questo elemento non è probante per la paternità severiana. Più interessante è la citazione di Lattanzio (III A 17-18) che denota la conoscenza del **latino** dell'autore della *Teosofia*, che sarebbe, secondo Beatrice (2001, xlv), un ulteriore dato a conferma della paternità severiana, ma che è invero peculiarità **di qualsiasi retore** (Alpi-Boulluec 2004, 301);

4) nelle sentenze spurie della *Teosofia* attribuite a Platone e Menandro (II 53, 56 B.) si evocano espressioni caratteristiche dello **Pseudo Dionisio**, un autore spesso menzionato e citato da Severo⁶⁰. Ad esempio, in II 53 B., il riferimento alla teologia apofatica ricorderebbe il trattato *Sui veri nomi* dello Ps.Dion. e lo stesso termine 'Teosofia' viene impiegato dallo Ps. Dion. per la saggezza divina trasmessa dalle Scritture (*De div. nom.* 2.2, p. 125 Suchla) e per la dottrina divina dei cristiani (Id. 7.4, p. 199 S. e *De Myst. Theol.* I 1, p. 141 Ritter. Beatrice 2001, xxxvi). Gli stessi vescovi severiani citarono lo Pseudo Dionisio nella conferenza ecclesiastica del 532 d.C., mentre il calcedoniano Ipazio di Efeso negava l'autenticità delle loro citazioni (Alpi Boulluec 2004, 299-300). Questo punto è tuttavia poco indicativo, poiché lo Pseudo Dionisio è autore presente in tanti testi bizantini ortodossi (Alpi Boulluec 2004, 304);

5) l'orientamento teologico **monofisita** moderato (linea teologica di Cirillo di Alessandria, Timoteo di Elura, Piero di Iberia, che per Alpi-Boulluec [2004, 304] non sono rappresentanti moderati), sarebbe corroborato da alcuni testi: I 5 (per un parere contrario cfr. *infra*); III A 2.111, ma l'affermazione sibillina sull'annichilimento-assorbimento della natura umana nel *logos* divino in Gesù Cristo non sembra corrispondere al monofisismo severiano (Alpi-Boulluec 2004, 304); III B 16-20: l'opinione negativa riguardo a Leone, Basilisco e Zenone e positiva su Anastasio sarebbe dovuta alla politica anti monofosita dei primi e filomonofisita dell'ultimo imperatore (Beatrice 1997a e 2001, xxxvii-xxxviii). Si tratta, però, di un testo inserito da B. nella *Teosofia* da molti ritenuto filo calcedoniano (cfr. *infra*). Inoltre Beatrice difende la formula teopaschita "Uno della Trinità" in II 1.8 B. come espressione del monofisismo dell'autore (Beatrice 2001, xxxvii);

6) la **fortuna** dell'opera in documenti ecclesiastici siriaci, copti, arabi (Beatrice 2001, xxxiv-xxxv) si può giustificare anche senza la necessità di leggere l'opera in senso monofisita;

⁶⁰ J. Lebon, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, "RHE" (26) 1930, 880-915.

7) l'uso, sulla base dell'epitome, degli apocrifi, il *Testamento del Signore* e le *Costituzioni di Santi Apostoli*, inclusi nell'*Octateuco* di Clemente e in ambiente siriano giacobita, ma menzionati per la prima volta da Severo nella Lettera alla *comitissa* Tecla (*SL IX 3*, p. 482 [426]. Beatrice 2001, xlvii e 1996, 109-113, 120-122). L'epitomatore bizantino di T riporta che nell'opera l'autore:

Μέμνηται δὲ καθεξῆς καὶ βιβλίων τινῶν παρεγγράπτων ἤτοι διαθήκης τινὸς τοῦ κυρίου καὶ διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ γεννήσεως καὶ ἀνάληψεως τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.

Le opere sarebbero la Διαθήκη τοῦ κυρίου, le Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων e la Γέννησις καὶ ἀνάληψις τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου. Per quanto riguarda la menzione del *Testamentum Domini*, opera diffusa in ambiente siriano, vi sarebbe qui una testimonianza dell'esistenza dell'originale in greco nel 500 d.C. Secondo B., il fatto che i due titoli siano citati insieme è una prova dell'esistenza verso il 500 d.C. della recensione greca primitiva dell'*Ottateuco* di Clemente, composta da un primo libro intitolato Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ e di sette libri di Διατάξεις, menzionata da Severo di Antiochia come “διατάξεις degli Apostoli, chiamata διαθήκη del Signore” (Beatrice 1996, 112). L'associazione dei due titoli insieme non ha, però, valore probante. La menzione delle *Costituzioni apostoliche* come opera apocrifa risale, invece, al concilio trullano del 692 d.C. Per quanto riguarda la γέννησις e l' ἀνάληψις τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, si tratta nel primo caso del *Protovangelo di Giacomo*, denominato dal P. Bodmer V Γένεσις Μαρίας (300 d.C.), nel secondo del cosiddetto *Transitus Mariae*, considerato apocrifo già nel VI sec.d.C. nel *Decretum Gelasianum*. B. (1996, 114-115) si chiede se al primo scritto non sia stata aggiunta, dopo il concilio di Calcedonia, una sezione corrispondente al secondo titolo, come accade in alcune compilazioni tarde (nel *Palinsesto* pubblicato da Agnes Smith Lewis e nella *Vita siriana della beata vergine Maria*). Credo che le due opere possano considerarsi anche separatamente con il καὶ in funzione divisoria e non unificante, ma B. è così convinto del monofisismo da volere vederne il modello in opere monofisite. Sono, tuttavia, due apocrifi senza contenuto dottrinale;

8) la **correlazione** tra l'*Oracolo di Baalbek*, la *Teosofia* e Severo si basa su elementi generici quali il periodo di composizione, il chiliasmo e la conoscenza di Heliopolis (Severo avrebbe avuto modo di frequentare la città durante la sua gioventù). Inoltre, secondo B., quel testo presenta una critica agli imperatori anti monofisiti, mentre Alexander (1967) e molti altri sostengono che sia

d'impostazione filo calcedoniana. Si tratta, tuttavia, di un racconto autonomo la cui ubicazione è dubbia (Suárez de la Torre 2003, 133);

9) L'**immortalità** di Enoch e di Elia in *Theos. Sib.* II 1-B (Beatrice 1996, 121-122). L'unione dell'immortalità di Henoch e di Elia, di tradizione giudaico-ellenistica (*Theos. Sib.* S. 14.395-401 E. = III A II 7.50-53 B.), accanto all'ἀφανισμός di Giovanni, testimoniata da Ephrem e da Andrea di Cesarea, due autori neocalcedoniani, e pertanto non coniugabile con la tesi del monofisismo dell'opera e della critica a tale visione in Severo di Antiochia, viene spiegata da B. con l'ipotesi di un'interpolazione al testo in riferimento a Giovanni che non sarebbe stato presente nell'opera originaria (Beatrice 2001, xlviii; 1996, 117). Anche in questo caso, si tratta dell'oracolo di Baalbek inserito da B. nella *Teosofia* (Erbse 1941, 86-87);

10) il **chiliasmo** (Beatrice 1996, 117-121). Per quanto riguarda la cronaca chiliastica sappiamo dal preambolo dell'epitomatore che essa iniziava da **Adamo (5550 a.C.)** per finire nel regno di **Zenone**, ponendo la fine dei tempi intorno al 500 d.C. La cronologia chiliastica, la cui diffusione si deve al *Commento a Daniele* di Ippolito, all'*Epistola di Barnaba* e ad Ireneo (Grumel 1958, 3 ss.), si radicò presto in determinati contesti. Sesto Giulio Africano, nella sua *Chronographia* (III sec. d.C.), colloca nel 5500 l'incarnazione di Cristo e accenna al 6000 come data fatidica che, secondo una nota di Procopio di Gaza, corrisponderebbe alla fine dei tempi⁶¹. Nella sua *Cronaca* Eusebio adotta il 5500 per l'incarnazione di Cristo, ma inizia la cronaca da Abramo senza accennare al chiliasmo (in un secondo tempo nel V sec. d.C., in Panodoro e Anniano, la cronaca parte nuovamente da Adamo). Cenni al chiliasmo si trovano nel IV sec. d.C. in Eustazio di Antiochia e in Quinto Giulio Ilariano (*De cursu temporum*. Cfr. Gelzer 1885 I, 249). Nell'*oracolo di Baalbek*, scritto all'inizio del VI sec. d.C., la Fine è collocata nel sesto millennio, durante il regno di Anastasio, al quale avrebbe fatto seguito una fase di violenza⁶². Nella *Chronographia*, Giovanni Malala pone nel 6000 la crocefissione di Cristo (10.2 Thurn)⁶³. Nel 912 d.C. Pietro di Alessandria dichiara che nel quindicesimo regno di Anastasio il sesto millennio era completato e correla Anastasio alla parola *anastatis*⁶⁴. In una cronaca siriana dell'846 d.C. si trova il riferimento alla fine del sesto millennio nel primo anno del regno di Anastasio (*Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, tr. I.-B. Chabot, *CSCO* vol. 4, *Scriptores Syri*, tomo 4,

⁶¹ Il *Commento alla Genesi* di Procopio di Gaza dipende, secondo Gelzer 1885, 34 e 66, da Africanus. Per la diffusione di testi profetici sulla Fine cfr. Chadwick 1984.

⁶² Alexander 1967.

⁶³ Jeffreys 1990.

⁶⁴ Samodurova 1961, 150-197.

Chronica Minora 2, Louvain 1960). Analoga affermazione nell'*Expositio quo modo se habent generationes* del 975 d.C., raccolta di fonti dei secoli VI-VIII redatta da Abraham, patriarca copto di Alessandria (*Expositio quo modo se habent generationes*, tr. E.W. Brooks CSCO vol. 6 *Scriptores Syri*, tomo 6, *Chronica minora* 3, Louvain 1960). Secondo Susan Harvey, molte cronache siriane presentano una visione catastrofistica relativa all'anno 6000, che rispecchia il momento della 'retribuzione' per i monofisiti⁶⁵. Lo stesso B. sostiene che l'escatologia chiliastica fosse propria delle fonti monofisite (2001, xl), per ammettere però che essa era diventata canonica nella tradizione cronografica protobizantina (1996, 118). Egli adduce tre motivi di affinità tra la cronaca esposta nel preambolo e gli *Excerpta latina Barbari*: (a) anche se gli *Excerpta* si interrompono al 387 d.C., Anastasio è incluso nel *laterculum imperatorum*⁶⁶; (b) l'incarnazione è datata al 5500; (c) si impiegano estratti del *Protovangelo di Giacomo*. Inoltre cita un brano dell'oracolo di Baalbek (III B 11, 17) come prova della stessa cronologia chiliastica, fondandosi sulla propria congettura che questo testo appartenga alla *Teosofia*. Tutte queste argomentazioni sono, tuttavia, troppo deboli per provare la coincidenza di un'opera, della quale rimane solo la traduzione latina, con una cronaca appartenente alla *Teosofia*;

11) Infine, in un florilegio arabo tardivo, *La perla preziosa* (GCAL I, pp. 418-419. Beatrice 2001, xlix), si menziona il trattato di Severo *Sulla fede*, ma l'opera non solo non viene citata dagli altri agiografi (Alpi-Boulluec 2004, 303), ma riproduce un titolo frequente per trattati teologici. Per B. il titolo *Sulla retta fede* deriva dal *Sulla fede* di Cirillo, CPG 5218-5220 (2001, xlviii), ma cfr. *infra* cap. I.5, p. 30;

12) L'opera sarebbe stata composta all'inizio della carriera, durante l'ascesi palestinese, ma Beatrice stesso cita poi testi posteriori di Severo; inoltre, nel caso di questa composizione alta, S. non poteva conoscere i siti della valle dei Re dei σούργγες di I 45 (Beatrice 2001, xlii; Alpi Boulluec 2004, 303). Si tratterebbe, inoltre, di un'opera sorprendentemente concepita per una fase giovanile di esordio;

13) l'asserzione che la collocazione ad Alessandria possa essere una prova del monofisismo dell'autore è del tutto insufficiente per l'argomentazione.

Infine, come osservano Alpi-Boulluec (2004, 302), l'attribuzione della *Teosofia* a Severo è inficiata dall'impossibilità di ricostruire un suo *usus scribendi* dato che la sua opera è attestata in siriano, ad eccezione di alcuni frammenti greci in catene e florilegi (anche il riferimento alla Bibbia di Severo è solo un'ipotesi: Beatrice 2001, xlviii; Alpi Boulluec 2004, 302). Inoltre Severo critica gli oracoli pagani ed

⁶⁵ Harvey 1988.

⁶⁶ Frick 1892, 330.

esalta la loro scomparsa (*HC* 86 = *PO* t. 23, pp. 43-44; *HC* 109 = *PO* t. 25, p. 776).

Nei panegirici di San Leonzio, il santo, esaltato per avere sostituito l'oracolo di Zeus eliopolitano (*HC* 27 = *PO* t. 36, p. 564 [565]), viene paragonato a San Babila (*HC* 50 = *PO* t. 35, p. 362 [363]).

In conclusione, l'argomentazione di Beatrice a favore di una lettura monofisita dell'opera e dell'identificazione dell'autore con Severo di Antiochia presenta un difetto metodologico: non solo lo studioso finalizza le argomentazioni al proprio obiettivo, intervenendo spesso con ipotesi del tutto creative, ma presenta anche come testimonianze alcuni testi non appartenenti alla tradizione di T, ma da lui inseriti nella *Teosofia*.

5. Tradizione manoscritta

La tradizione manoscritta della *Teosofia* è stata oggetto di una disamina sistematica ed esaustiva da Erbse, al quale rimando (1941, 1995², xiv ss.) per lo *stemma codicum*. Mi limito a fornire una lista e una breve descrizione dei manoscritti della famiglia v e del codice T.

Dal capostipite y dipendono direttamente

L = Laur. pl. 32.16, fol. 379^v-380^v. Codice miscellaneo prodotto in ambiente costantinopolitano sotto la direzione di Massimo Planude, databile al secolo tredicesimo, contiene un'antologia epica o meglio esametrica sino al quaterno 39 e poi gnomologica sino alla fine (quat. 48): *Dionisiache* di Nonno, *Idilli* di Teocrito, *Argonautiche* di Apollonio Rodio, *Opere e giorni*, *Teogonia* e *Scutum Herculis* di Esiodo, *De venatione* et *De piscatione* di Oppiano, *Europa* di Mosco, *Theriaca* e *Alexipharmaca* di Nicandro, *Capt. Troiae* di Trifiodoro, *Sententiae* di Focilide, *Carmina heroica et helegiaca* di Gregorio di Nazianzo, *De Theosophiae oraculis*, *Αἰνίγματα*, *Poemata* di Gregorio di Nazianzo, *Amor fugitivus* e *Megara uxor Herculis* di Mosco, *Ex epistulis planudae*, epigrammi dell'Ippodromo di Costantinopoli. Dopo le *Sententiae* di Focilide abbiamo la cosiddetta "Silloge Laurenziana" (*SL*), messa insieme da Planude intorno al 1280-1283, che include, oltre a 105 epigrammi, i responsi oracolari, gli enigmi, le epigrafi dell'ippodromo di Costantinopoli.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1995², xv; Gallavotti 1989, 6-7; (essenziale):

Fausto Montana, *Dallo scaffale mediceo della poesia greca antica*, in *Voci*

dell'Oriente: miniature e testi classici da Bisanzio alla Biblioteca Medicea Laurenziana (a cura di Massimo Bernabò) Firenze 2011, p.37-54; Michael D. Reeve, *Manuscripts and methods: essays on editing and transmission*, Roma 2011.

e tramite x

B = Neap. Gr. 165 = Neap. II F 9, fol. 60-68. Codice “planudeo” miscelaneo del secolo quattordicesimo. Gli oracoli sono collocati dopo gli estratti in prosa.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1995², xv; Gallavotti 1989, 7-8; (essenziale): L. Ferroni, *I manoscritti della Συναγωγή planudea*, “Studi classici e orientali” (57) 2011, 327-353.

V'' = Vat. Pal. Gr. 141, fol. 285^r-286^r. Codice “planudeo” del secolo XIV/XV contenente diverse opere di Planude. Gli oracoli ἐκ τῆς θεοσοφίας fanno parte dei *Collectanea planudei*.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1995², xv; Gallavotti 1987, 115-128 e 1989, 7-8; (essenziale): Ferroni, *op. cit.*

Direttamente da v dipende

P'' = Par. gr. 1409, fol. 140^v-141^r. Volume miscelaneo del secolo quindicesimo con in prima sede i *Collectanea planudei* e più avanti gli oracoli dopo proverbi, *carmina aurea*, enigmi di matrice planudea.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1995², xv; Gallavotti 1989, 8; (essenziale): Ferroni, *op.cit.*; F. Valerio, *Planudeum*, “Jarhbuch der Österreichischen Byzantinistik” (61) 2011, 229-236.

Da P'' tramite **w** derivano

St. = *De Perenni philosophia libri X*.

A'' = Ambros. N 234 sup. (Martini-Bassi 569), fol.10. Codice miscelaneo del secolo sedicesimo, contenente epigrammi.

Dal capostipite **u** deriva direttamente

M = Marc. cl. XI cod. 1 (coll. 452), fol. 101^v-103^r. Si tratta di un codice miscellaneo, di scuola planudea, del secolo quattordicesimo che contiene l'escerto ἐκ τῆς θεοσοφίας. I ff. 101^v-103^r sono stati correlati da Mioni (*Appendix*, vol. III) ai ff. 80-101 che contengono gli epigrammi della "Silloge Vaticana" (*SV*), costituita da 75 epigrammi selezionati dal primo libro dell'*Antologia Planudea* e commentata da Manuele Moscopulo. In M il distico 18 E. (I 15 B.) è quasi 'svanito'.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1995², xv; Gallavotti 1989, 7-8; (essenziale): Elpidio Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti, Indices, Addenda et emendanda* Istituto Poligrafico dello Stato - Libreria dello Stato, 1967-1985 (Indici e Cataloghi. Nuova Serie 6) Roma 1987, 66.

e tramite z

C'' = Cremon. 160, fol. 84^v-85. Codice miscellaneo del secolo XV, contenente dieci enigmi dei quali tre identici a **F''**, seguiti da cinque poesie dell'*Antologia Planudea* di M e dai testi oracolari con omissione del distico 18 E. (I 15 B.) sostituito con l'oracolo di Giuliano in Cedreno (6.122 Cougny).

Bibl.: (solo per la *Teosofia*): Erbse 1941, 153 n. 11 e 307; Gallavotti 1989, 9; (essenziale): E. Martini, *Cat. Mss. gr. bibl. it.* 12, 1986, 302-313.

F'' = Laur. plut. 55.7, fol. 318^r-318^v. Consistente volume miscellaneo di scuola moscopulea del secolo XIV. Contiene la *SV* e, in successione a tre enigmi, gli oracoli ἐκ τῆς θεοσοφίας (commento: *Apollinis oracula*). Si omette il distico 18 E. (I 15 B.), senza che sia intromesso il testo 6.122 Cougny.

Bibl.: (solo per la *Teosofia*) Erbse 1995², xv; Gallavotti 1989, 8; (essenziale): A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana, Chicago, London, University of Illinois Press, 1972, I, p. 120 e II tav. 194.

Come si osserva, l'*excerptum* ἐκ τῆς θεοσοφίας, è inserito in L nella *SL* e in M nella *SV*. Nei codici planudei B V'' si trova dopo gli estratti prosastici nella cosiddetta *Collectanea planudea*; in C''F'' gli oracoli sono accompagnati da enigmi ed epigrammi. In P'' sono all'interno della *Collectanea planudea* e si trovano di seguito a proverbi, *carmina aurea* ed enigmi. Gallavotti ha ipotizzato che l'*excerptum* dalla *Teosofia*,

eseguito probabilmente da Planude per interesse epigrammatico, sia stato inserito in un secondo tempo nella *Collectanea planudea*, forse da un allievo di questi⁶⁷.

T = Tub. M b 27 . Si tratta di un volume collettaneo del XVI secolo composto da 186 fogli numerati e preceduto da tre fogli non numerati e bianchi all'inizio e cinque fogli alla fine. I primi due fogli presentano alcune diciture. Il primo foglio offre, invece, il sunto dei contenuti del codice, fatto rilegare da Martinus Crusius l'8 Giugno 1606 e confezionato tra il 1580 e il 1606: *In hoc libro graeco*: 1. *Fragmenta ex Ephesinae Synodi practicis*; 2. *Ex libro graeco dicto Sanctus Justinus*; 3. *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*; 4. *Αἰσώπου μύθοι Barbara graeci*; 5. *σταύρωσις Ἰησοῦ Χριστοῦ*; 6. *Maximus Margunius Cytherorum episcopus*⁶⁸. I fogli 1^r-87^r si devono a Hausius che li inviò a Crusius nel 1580⁶⁹, mentre i fogli 91^r-184^r furono ricevuti da Daniel Schuhmeier nel 1585. 1^r-14^v: sono fogli mandati da Hausius (da Durlach) a Crusius il 14 Gennaio 1580 e riguardano il terzo sinodo sotto Teodosio contro Nestorio (i fogli 6^v-8^v sono bianchi, 9^f riparte da 6^r: Crusius ricevette, pertanto, il secondo quaternione solo in un secondo tempo). Anche 15^r-16^v sono bianchi. 17^r-47^r: contiene le epistole efesine del terzo sinodo, in particolare di Cirillo (provenienti dalla biblioteca Reuchliniana), riunite nel Novembre 1580, sempre per mano dell'Hausius. 18^v è bianco; 47^v-50^v bianchi. I fogli 51^r-87^r sono copiati dall'Arg., eseguiti da Hausius e risalgono sempre al 1580,. In 51^r è scritto: *Libro Graecus Joannis Reuchlin phorcensis, emptus à pdicatorib. ex consensu carthusiensium ibidem. Codex hic dictus S. Justinus complectitur folia 200 et 60. 51^v è vuoto. 52^r ha un riassunto del ms. un tempo appartenuto al Reuchlin:*

τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου, **φιλοσόφου καὶ μάρτυρος** περὶ μοναρχίας τοῦ θεοῦ || τοῦ αὐτοῦ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἑλληνας || τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις **πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς** ὁμολογίας, ἥτοι περὶ τριᾶδος || τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἑλληνας || τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον. Dopo una linea orizzontale divisoria l'elenco prosegue: τῆς Σιβύλλης Ἐρυθραίας στίχοι || *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* || **Ἀθηναγόρου** Ἀθηναίου **φιλοσόφου** χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν || τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως || Ἀντίγραφον ἐπιστολῶν γραφεισῶν παρὰ **Κυρίλλου ἐπισκόπου** Ἀλεξανδρέως πρὸς Νεστόριον || ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου ἐπισκόπου Ἐδέ<σ>σης, συγγραφέντος παρὰ Βασιλείου ἐπισκόπου Ἐμέσης, ἀνεψιοῦ αὐτοῦ

⁶⁷ Gallavotti 1989, 11.

⁶⁸ Ringrazio il Dott. David Speranzi che mi ha gentilmente aiutato nella lettura. Per lo *specimen* di Otto, che descrive una prima mano per Giustino e Atenagora e una mano *recentior* per il resto cfr. Gallavotti 1989, 12.

⁶⁹ Haus annotò alcuni luoghi corrotti o rovinati, apportando delle modifiche.

Fol. 52^v

τοῦ ἁγίου Κυρίλλου **περὶ πίστεως** || λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων || παρὰ τῶν Ἀρμενίων παραλόγως γενόμενα καὶ δοξαζόμενα || ἔλεγχος σαφῆς τῶν κατὰ ἰσμαλ<η>λιτῶν καὶ τῆς φλυαρίας τῶν δογμάτων αὐτῶν || ἐξομολόγησις τοῦ ἁγίου Κυρίλλου || **Ἀθανασίου** ἐπισκόπου πρὸς Ἰοβιανὸν αὐγουστον **περὶ τῆς πίστεως ὀρθοδόξου** || ἐρώτησις Σεβήριανου⁷⁰ ἥτοι ἰακωβίτου || Σεβηριάνων ἥτοι Ἰακωβιτῶν πρὸς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἀντίθεσις || μακαρίου Θεοδώρου ἐπισκόπου καρῶν περὶ πολλῶν φυσικῶν || Φωτίου περὶ τοῦ ἀδάμ || Μάξιμος τῷ σοφῷ Σολομῶντι χαίρειν <inc.> περὶ τῶν πολλῶν καὶ ἀστρονομικῶν.

Si tratta di una miscellanea d' "une même inspiration apologétique", come osserva Marrou⁷¹, che include testi dal II (Atenagora) al IX (Fozio) e forse XII secolo (*Contro gli Armeni*) e che convoglia testi contro gli ariani (Ἀθανασίου ἐπισκόπου πρὸς Ἰοβιανὸν κτλ), i nestoriani (Ἀντίγραφον ἐπιστολῶν γραφεισῶν παρὰ Κυρίλλου κτλ, τοῦ ἁγίου Κυρίλλου περὶ πίστεως, ἐξομολόγησις τοῦ ἁγίου Κυρίλλου), i monofisiti siriani (ἐρώτησις Σεβήριανου ἥτοι ἰακωβίτου, Σεβηριάνων κτλ) ed armeni (λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων, παρὰ τῶν Ἀρμενίων παραλόγως γενόμενα καὶ δοξαζόμενα), i musulmani (ἐκ τοῦ βίου τοῦ κτλ, ἔλεγχος σαφῆς κτλ) e testi contenenti testimonianze pagane (τῆς Σιβύλλης Ἐρυθραίας στίχοι, χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν). Vengono elencati scritti attribuiti a Giustino, Atenagora, Cirillo, Atanasio, Macario, Fozio, Massimo. A Giustino, Atanasio e Cirillo vengono attribuiti trattati *Sulla fede*: al primo un *πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς*, al secondo un *περὶ πίστεως*, al terzo un *περὶ τῆς πίστεως ὀρθοδόξου*. Trattatelli con questo titolo erano, d'altro canto, abbastanza diffusi (come sappiamo dall'epitome proprio un trattato *περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* precedeva la *Teosofia*). Di questa sezione copiata dal cod. *Arg.*, Hausius trascrive solo tre parti: ἰουστίνου λόγος πρὸς ἕλληνας (53^r-56^v); τοῦ αὐτοῦ πρὸς διόγνητον (56^v-66^r; 66^v è vuoto); χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν (67^r-87^r). Il foglio 67^v, dopo il titolo, è lasciato bianco. A partire da 87^v sino a 90^v si trovano dei fogli bianchi. Segue poi la sezione dei miti di Esopo (91^r-169^r), la σταύρωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (170^r-184^r), ottenute dal Crusius nel 1585 da Daniel Schuhmaier. Da 184^r sino a 185^v abbiamo dei fogli bianchi. Infine, i fogli 186^r-186^v contengono *excerpta* di Massimo Margunius *De processione spiritus sancti*, di mano del Crusius. Da 187^r a 191^v abbiamo nuovamente dei fogli bianchi. Come si vede, i fogli bianchi sono solitamente in fondo a uno scritto o subito dopo il titolo.

⁷⁰ Marrou (1965², 15) intende Σεβηροῦ, cioè il patriarca Severo di Antiochia. Per la datazione della collezione *Arg.* cfr. Gallavotti 1989, 15.

⁷¹ Marrou 1965², 17.

Una sezione a parte è riservata ai *Thesauri minores*, collezioni oracolari tardo bizantine, indipendenti dalla *Teosofia*

Σ = Συμφωνία (Συμφωνία ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ θεόπνευστον νέαν γραφήν κτλ). Trasmessa dal cod. *Vaticanus gr.* 2200 (VIII-IX sec. d.C., è il ms. della *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*), fol. 444-454. I detti dei saggi greci ed egizi sono mescolati con alcuni oracoli e divisi in tre sezioni: 1) Περὶ τῆς ἁγίας καὶ πανσέπτου τριάδος (5 di Hermes Trismegisto, 2 di Porfirio, 1 di Aristotele, 1 di Plutarco, 1 di Antioco di Helioupolis ~ 49 E. = I 45 B., ancora 1 di Hermes T. 2) Περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν (oracolo ~ 53-54 E. = I 54-55 B., 1 dallo Scamandro); 3) Περὶ τῆς τιμίας καὶ σωτηριώδους αὐτοῦ σταυρώσεως (1 di Solone, 1 dallo Scamandro, oracolo ~ 16 E. = I 5 B.).

Ed. (parziali): Pitra 1888, V 305-308; Scott-Ferguson 1936, IV 225-227; Erbse 1941, 104 e 143 ss. e 1995², xxv. Per una disamina del cod. cfr. Bratke 1899, 49, 97, 136, 148, 152, 103; von Premerstein 1926, 649;

χ = Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλλήνων φιλοσόφων. Il testimone principale è il cod. B' = *Oxon. Barocc. gr.* 50 (XI sec.), fol. 375-376. Si tratta di profezie di saggi e dèi greci sulla Trinità e su Dio (3 di Hermes Trismegisto, 1 di Aristotele, 1 di Solone, 1 di Tucidide, 1 di Chilone, 1 di Plutarco, 1 di Antioco di Colofone ~ 49 E. = I 45 B., 1 di Apollo ~ 54 E. = I 55 B., 2 di Platone, 1 di Apollo ~ 16 E. = I 5 B., 1 di Ostone, 1 di Sarapide a Thulis).

Ed.: Bentley 1971, 249-255; Erbse 1995², 109-116. Si veda lo studio di von Premerstein 1926, 650; Erbse 1941, 104 ss. e 1995², xxv. Per la relazione di alcuni di questi testi con Malala cfr. E. Patzig, *Die Abhängigkeit des Johannes Antiochenus von Johannes Malalas*, "ByzZeit" 1901 (X), 40-53.

π = Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν. I suoi testimoni principali sono i codd. P = *Paris. gr. suppl.* 690 (XII sec. d.C.), fol. 248^v-249^r e F = *Athen. B.N. gr.* 1070 (XIII sec. d.C.), fol. 186^f-186^v. Tra i sette saggi, oltre ai canonici Bias, Solone e Chilone troviamo Platone, Aristotele, Tucidide, Plutarco e Menandro. Si trovano testi relativi a Cristo e a Dio: un oracolo di Apollo ~ 54 E. = I 55 B., sentenze di: Bias, Solone, Chilone, Tucidide, Menandro, Platone, Apollo ~ 16 E. = I 5 B.

Ed.: Delatte 1927, 328-330. Si veda la disanima di Delatte 1923; von Premerstein 1926, 652-659 e Busine 2012.

Infine Erbse riporta alcuni *corpora* minori: μ = Προφητεῖαι ἑπτὰ Ἑλλήνων σοφοί περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Si ha un oracolo ~ 54 E. = I 55 B. e testi di: Solone, Tucidide, Plutarco, Aristotele, Platone, Chilone; τ = *Corpusculum duodecim oracula vel dicta complectens* con testi di: Thulis, Hermes Trismegisto, Apollo (cfr. 16 E. = I 5 B.), Sibilla, Platone, Plutarco, Solone, Giuseppe giudeo, re Ozio, Aristotele, Sofocle, Tucidide. Questi due *corpora* sono serviti ai pittori rumeni come spunto per l'ornamento di immagini e dipinti delle chiese della Romania e Bulgaria (Erbse 1995², xxxvii). Erbse ha anche il *corpus* Δ = Διήγησις τινὸς φιλοσόφου περὶ τῶν ἑπτὰ Ἑλλήνων τῶν φιλοσόφων διὰ τὴν ἄνω πρόνοιαν. Si hanno testi di: Plutarco, Ares, il Trismegisto, Cleomede, Platone, Aristotele, Omero.

Bibl.: Erbse 1995², xxxvii-xl; Delatte 1927, 331-332.

Σ , χ , π derivano secondo von Premerstein (1926, 664), seguito da Erbse (1995², xxiv ss.), da una perduta *Grundsammlung* (ω in Erbse), posteriore alla *Teosofia* e usata da Malala nel 560 d.C. Per Beatrice, invece, queste collezioni derivano direttamente σ , al massimo, tramite una collezione intermediaria, dalla *Teosofia* (2001, lv)⁷².

6. Fortuna dell'opera

Al 600 d.C. ca. un'opera redatta da uno scrittore siriano, indirizzata ai pagani di Harran per invitarli a convertirsi al cristianesimo anche in virtù della predizione di diversi saggi pagani sull'arrivo di Cristo. Tre estratti di questa silloge sono citati da Dionisio bar Salibi (XII sec. d.C.) nel lavoro apologetico contro i Musulmani (Syr A), mentre altri tre oracoli sono riferiti a un'altra silloge di profezie che riappare nel Candelabri del Santuario di Barebreo, (XIII sec. d.C.) (Syr B). L'oracolo di *Theos*. 54 E. (I 55 B.) si trova sia in Syr A 7 (e in versione compendiata in 18), affini al testo di Malala, che in Syr B 2. Barebreo cita anche 9 oracoli provenienti da un'altra collezione oracolare greca della quale fornisce una traduzione siriana (Syr C). Il nono oracolo non viene tradotto perché scritto nella lingua omerica che Berebreo ammette di non padroneggiare. Evidentemente già dal VII sec. d.C. circolavano collezioni siriane di

⁷² Busine 2012.

profezie che attingevano in parte dalla *Theosophia* o da collezioni minori oracolari (soprattutto ω E.)⁷³.

Un'altra testimonianza preziosa si ricava da Fozio (*Cod.* 170, IX sec. d.C.) che menziona un trattato in 15 libri di un anonimo compilatore bizantino, residente in Costantinopoli, morto ai tempi di Eraclio. L'autore di questo trattato si era prefisso di dimostrare, in una prospettiva sinfonica, che la fede cristiana era stata già proclamata dai saggi di tutte le nazioni:

ἀνεγνώσθη βιβλίον πολύστιχον, μᾶλλον δὲ πολύβιβλον, ἐν λόγοις μὲν ἰε΄, τεύχεσι δὲ ε΄. Ἐν οἷς μαρτυρίαι δῆθεν καὶ χρήσεις ὀλοκλήρων λόγων, οὐχ ἑλληνικαὶ μόνον ἀλλὰ καὶ περσικαὶ καὶ θράκιοι καὶ αἰγύπτιοι καὶ βαβυλωνιακαὶ καὶ χαλδαϊκαὶ καὶ δὴ καὶ ἰταλοὶ ἐκ τῶν παρ' ἐκάστοις δοκούντων λογίων κατεστρώθησαν, ἃς ὁ συγγραφεὺς συμφερομένας πειράται δεικνύειν τῇ τῶν Χριστιανῶν ἀχράντῳ καὶ ὑπερφυεῖ καὶ θειοτάτῃ θηρσκειᾷ, περὶ τε αὐτῆς τῆς ὑπερουσίου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ὡς καὶ ὑπ' ἐκείνων κηρύττεται καὶ καταγγέλλεται, περὶ τε τῆς ἐν σαρκὶ τοῦ λόγου παρουσίας κτλ. Ἐπὶ τέλει δὲ τῶν λόγων καὶ παραίνεσιν ἰδίαν κατατίθεται, γνωμολογίαις τε τῶν ἔξω καὶ γραφικοῖς λογίοις ταύτην συνυφαίνων καὶ διαπιστούμενος· ἐν ἧ μάλιστα τὸ φιλάρετον τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸ εἰς εὐσέβειαν ἀδιάβλητον ἔστιν ἐπιγῶναι.

Il giudizio di Fozio, benevolo verso la *pietas* dello scrittore, è severo riguardo alla λέξις e al νοῦς dello scritto e, soprattutto, al tentativo forzato di armonizzare dottrine diverse con la teosofia cristiana. Probabilmente questa silloge del VII sec. d.C. prese spunto dalla nostra *Teosofia*.

Nell' VIII secolo nella *Passio s. Artemii* attribuita a Giovanni Damasceno (cfr. anche Sym. Met. *Martyrium Sancti Artemii* PG 115.1193B) sono citate profezie e testi pagani e la prima parte di un oracolo apollineo attestato nella *Teosofia* (par. 46, cfr. *infra* 16 E. = I 5 B.): τὸν Χριστὸν ἄνωθεν οἱ προφήται προκατήγγειλαν, ὡς καὶ αὐτὸς κρεῖττον ἐπίστασαι. Καὶ πολλαὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας αἱ μαρτυρίαι καὶ τῶν παρ' ὑμῖν σεβομένων θεῶν καὶ τῶν χρησμῶν αἱ προαγορεύσεις τά τε Σιβύλλεια γράμματα καὶ ἡ τοῦ Βιργιλίου τοῦ Ῥωμαίου ποίησις, ἣν ὑμεῖς Βουκολικὴν ὀνομάζετε, καὶ αὐτὸς ὁ παρ' ὑμῖν θαυμαζόμενος Ἀπόλλων ὁ μαντικὸς τοῖον δὴ τινα περὶ Χριστοῦ ἐξεφώνησε λόγον κτλ. Il martire sarà accusato di avere a che fare con la cresmologia (*Passio Art.* 47): ὑπολαβὼν δὲ ὁ παραβάτης ἔφη· δοκῶ σε, ὦ Ἀρτέμει, οὐ στρατηγὸν ἐν Αἰγύπτῳ παραγενέσθαι, ἀλλὰ χρησμολόγον τινά, μᾶλλον δὲ βωμολόχον ἢ μὴν ἀγύρτην καὶ

⁷³ Brock 1984.

γραῶν κωθωνιζομένων λογύδρια καὶ μύθους παλαιούς καὶ γεγηρακότας ἐπισυνάγοντα.

Altri due testi agiografici bizantini, le *Passioni di Santa Caterina e di Santa Lucia*, riportano citazioni di Diodoro, Plutarco, Omero, Orfeo e Sofocle ricorrenti, con leggere modifiche, anche in Giovanni Malala e affini ai testi della *Teosofia*. In effetti, questi agiografi e Malala, pur essendo indipendenti, attinsero da identiche o simili raccolte oracolari o forse da sillogi apologetiche. Nella *Passio Sanctae Catharinae* nel dialogo con il retore, portavoce del *pantheon* pagano, Caterina impiega i testi pagani per provare l'assurdità del culto degli idoli e l'annuncio dell'avvento del Cristo per bocca di Platone e di Apollo. Il testo apollineo è presente anche nella collezione χ_{13} Erbse (cfr. *infra* commento a 16 E. = I 5 B.)⁷⁴. Giovanni Cantacuzeno (*Refut. Duae Prochori Cydonii* 1.18) riportando il passo, commenta: ἐν τούτοις μὲν οὖν ὅπερ ἔφην τὸ ἐκ τῆς τῶν Ἑλλήνων σοφίας ὄφελος περιέσται. Di seguito all'oracolo si riporta un elogio delle gesta del Cristo e si dichiara (*Passio S. Cath.* 42 [12] Klostermann-Seeberg):

Ἡ ὄψω καὶ τοῦ ψευδωνύμου θεοῦ ὑμῶν Ἀπόλλωνος ὀκονόμησε λαλήσαι περὶ αὐτοῦ, ἵνα πᾶσαν ἀποκλείθῃ πρόφασιν ἀπολογίας ὑμῖν, τοῖς μὴ βουληθεῖσι τῆς τῶν εἰδώλων ἀποστῆναι βδελυρᾶς προσκηνήσεως καὶ οἰκειωθῆναι τῷ λέγοντι δευτε πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

Il metafraste riporta: πάντως γάρ σοι καὶ ὁ σοφὸς Πλάτων καὶ ὁ μουσικὸς Ὀρφεύς, ὁ καὶ ἄψυχα τῇ λύρα κινῶν, ὡς λόγος, ἔτι δέ σοι καὶ ὁ γενναῖος ἐκεῖνος Ἀπόλλων ὁ καθαρὸς διαρρήδην αὐτὸν καὶ ἄκοντες ἀνομολογοῦσι θεόν, καί τι δι αὐτῶν παρεδείχθη τῆς ἀληθείας, ὥστε πᾶσαν τοῖς ἀσεβέσι πρόφασιν περιαιρεθῆναι, κἂν αὐτοὶ ἐμωράνθησαν καὶ βλέποντες οὐχ ἑώρων καὶ ἀκούοντες οὐ συνίεσαν. Anche in questa *Passio* vi sono elementi di sinfonia tra cultura pagana e religione cristiana. Cfr. Viteau 1897 e per la relazione con gli altri codici dei *Thesauri minores* cfr. Erbe 1995², xlvi. Infine, la fortuna dell'opera è corroborata dalla diffusione delle collezioni oracolari, seppure di trasmissione indipendente dalla *Teosofia*, édite da Erbse come *Thesauri minores*⁷⁵.

7. Sillogi oracolari: la diffusione di un 'genere' letterario

La formazione di raccolte oracolari risale a una tradizione antica, inizialmente geminata dalla creazione di archivi oracolari cittadini, della quale sono preservati alcuni

⁷⁴ Cfr. Bidez 1902 e Costanza 1959.

⁷⁵ Busine 2012.

nomi di *chresmologoi* (raccoglitori ufficiosi e produttori di oracoli). Accanto a figure mitiche come Eucle, Abari, Laio, Lico, Bacide o leggendarie e poetiche come Museo e Orfeo o letterarie parodiche come Lamponne, Ierocle di Oreo, Cleone e Diopieithes in Aristofane⁷⁶, compaiono figure storiche quali Lisistrato di Atene, Anfilito e Onomacrito. Di quest'ultimo è celebre l'episodio narrato da Erodoto (7.6) secondo il quale il chresmologo fu sorpreso mentre interpolava un passo in un oracolo di Museo. L'aneddoto manifesta come già nel VI sec. a.C. alla raccolta di testi oracolari corrispondesse un lavoro editoriale⁷⁷. Al di fuori dell'espressione erodotea Λαίου χρησμοί, che si riferisce forse a una raccolta di oracoli resi a Laio (5.43)⁷⁸, per i primi residui di antiche raccolte oracolari occorre aspettare il IV sec. a.C.. Frammenti di queste sillogi sono conservati per il *Περὶ χρησμῶν* o *Περὶ χρηστηρίων* di Eraclide Pontico, pupilla di Platone⁷⁹, e per il *Περὶ χρησμῶν* o *Συναγωγή τῶν Δελφικῶν χρησμῶν* (ffr. 54-56, 57-59, 61 Cappelletto) attribuito a Mnaseas di Patara, pupilla di Eratostene (III-II sec. a.C.). A Mnaseas si attribuisce inoltre la λῦσις del problema della menzione di un Βόρειος ἵππος nell'esordio dell'*Onfale* di Ione di Chio, un tentativo ermeneutico di un passo altrimenti oscuro⁸⁰. Un altro probabile collettore di oracoli (clarii) fu Gorgos di Colofone (I sec. a.C.) definito in un epitafio come τὸν πάσης πολύβυβλον ἀφ' ἱστορίας μελεδωνὸν / πρέσβυν ἀοιδοπόλων δρεψάμενον σελίδα κτλ⁸¹. Vi è qui una possibile allusione alla collezione della produzione poetica di officianti clarii⁸². Inoltre, il XIV libro dell'*Anthologia Palatina* contiene quarantacinque oracoli (ventisei dei quali tratti da Erodoto): 34, 65-100, 102, 112-115, 148-150. Sono attribuiti alla Pizia (69, 70, 73, 74, 76, 78-96, 100, 102, 112, 113); a Sarapide (70); a Bacis (97-99) o ancora uno è emesso a Heliopolis (75) e uno a Cizico (114)⁸³.

Al cinico **Enomao** di Gadara si deve la stesura del *pamphlet* *Γοήτων φωρά* del quale, grazie ad Eusebio (in *PE* 5 e 6), si conservano trentasei oracoli (tre derivati da una consultazione diretta)⁸⁴. Nell'intento di dimostrare la perfidia e/o ignoranza degli

⁷⁶ Cfr. Fontenrose 1978, 152 ss e N.D. Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, in "CA" (9) 1989, 140-158.

⁷⁷ Prandi 1993.

⁷⁸ Cappelletto 2003, 32 n. 110.

⁷⁹ R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques* III Paris 2000, 563-568.

⁸⁰ Cappelletto 2003, 33.

⁸¹ W. Peek *Griechische Vers-Inschriften I Grab-Epigramme*, Berlin 1955 n. 274 = R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I Stuttgart-Leipzig 1998, 363 n. 03/05/02.

⁸² Così Cazzaniga 1974, 145-152; Lane Fox 2006 (tr.it.), 179 ss.

⁸³ L'introduzione al XIV Libro di *AP* nell'ed. *Les Belles Lettres*, 41-43.

⁸⁴ Uno studio già in Picard 1952.

dèi, l'inganno dei profeti e l'inesattezza degli oracoli⁸⁵, Enomao si diverte a modificare e a ricreare i testi esibendosi, con vena cinica, in una buona capacità poetica, metrica e stilistica (cfr. *infra* cap. II.2, p. 74). In *PE* 5.31, ad esempio, vengono presentati alcuni oracoli su Antioco (= Archiloco. Il testo si riferisce al padre di A., Telesicle) e sui Cretesi, ai quali fanno seguito gli stessi testi modificati dal filosofo:

ἢ τοῖς ἤκουσι Κρητῶν·

Φαιστοῦ καὶ Τάρρας ναέται Δίου τε πολύρρου,
πυθῶν κέλομαι τελέειν Φοίβοιο καθαρμὸν
εὐαγέοντας, ὅπως Κρήτην καταναιετάητε,
ὄλβον μὴ πατρίοισι νόμοις καὶ Ζῆνα σέβοντες.

οἷς ἀκούσαι ἐκεῖνο κρεῖττον ἦν·

λήρου καὶ μανίας ναέται πολλοῦ θ' ἅμα τύφου
οἰκείου τελέειν κέλομαι λήροιο καθαρμὸν
εὐαγέοντας, ὅπως σοφίαν καταναιετάητε,
ὄλβον μὴ πατρίοισι νόμοις, θείοις δὲ σέβοντες.

Ancora, in *PE* 34.2 e 7 l'oracolo sul pugile Cleomede viene modificato in maniera irriverente e in *PE* 35.1 e 2 riguardo al tiranno Cipselo è scritto.

Le modifiche testuali vengono introdotte con una certa attenzione a riprodurre lo stesso schema metrico e a ricreare il gioco di suoni del testo originario (ad esempio Φαιστοῦ καὶ Τάρρας viene sostituito con λήρου καὶ μανίας). Il filosofo procede con una sostituzione lessicale o, per motivi metrici, con un'inversione di parole (e.g. κέλομαι τελέειν / τελέειν κέλομαι) e non si esime dall'essere irriverente (Festo, Tarra e Dione diventano Ciarla, Follia e Insania).

La raccolta di Enomao riproduce le caratteristiche ispirata delle sillogi oracolari in forma parodica. Contrariamente alle sue aspettative, gli oracoli furono recuperati e innalzati dagli scrittori successivi sia pagani che cristiani quali *media* di una comunicazione sacrale e divina. Al filosofo **Porfirio** si deve la prima raccolta oracolare *κατὰ φιλοσοφίαν*, conosciuta come *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (*De philosophia ex oraculis haurienda*)⁸⁶. Questa silloge, trādita esclusivamente per via indiretta

⁸⁵ Hammerstaedt 1988.

⁸⁶ Allo Stesso viene attribuito un *Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας* in Suda π 2098 s.v. Πορφύριος.

(soprattutto tramite Eusebio, ma anche Agostino, Teodoreto, Firmico Materno, Giovanni Filopono e la *Teosofia di Tubinga*)⁸⁷, viene presentata come una συναγωγή di oracoli, apollinei (Eus. *PE* 4.6.3 e 7.2; 5.10-13) e di altre divinità e demoni buoni pagani, selezionati (ἐκλεξάμενος)⁸⁸ sulla base di principi etici e teologico-filosofici εἷς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἷς τε προστροπὴν, ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίαν⁸⁹. Una parte dello scritto riportava principi filosofici, mentre solo una piccola sezione era dedicata alla *chrestiké pragmateia*⁹⁰. Di questa silloge conserviamo ventisette oracoli apollinei (fr. 307, 309, 310, 311, 314, 315, 322, 323, 329, 330, 333a, 336, 338, 339, 341, 341a, 343, 344, 348, 349 S. = pp. 128-129, 123-124, 125-126, 126-127, 111-117, 118-121, 172-174, 139-141, 152-154, 138-139, 166-167, 168-169, 170-172, 165, 175-176, 175, 183-184, 142, 159, 160 W.), quattordici di Ecate (fr. 317, 319, 321, 328, 342, 347 S. = pp. 130-131, 133-134, 137, 151, 176-177, 154-158 W.), uno di Pan (fr. 320 S. = pp. 134-137 W.), uno di Sarapide (fr. 318 S. = pp. 131-132 W.), uno di Hermes (fr. 313 S., deest W.) e otto non attribuiti (fr. 325, 325 = pp. 143-147, 333b, 334, 335 S. = p. 168 W.). La raccolta di Porfirio, consistente in oracoli provenienti da Didima, Delfi e Claro, prevedeva un commento indirizzato a rendere chiaro il testo enigmatico (*PE* 4.8.2: ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότερα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων)⁹¹. I testi, riportati con fedeltà al *nous*, presentano solo piccole modifiche ecdotiche da *diorthotes*, tese a rendere il lessico più chiaro (*safeneia*), a colmare il metro e a espungere le parti fuori tema (*PE* 4.7.1 = *De Phil.* fr. 303 S. = pp. 109-110 W.):

Βέβαιος δὲ καὶ μόνιμος ὁ ἐντεῦθεν ὡς ἂν ἐκ μόνου βεβαίου τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος· οἷς δὴ καὶ μεταδώσεις μηδὲν ὑφαιρούμενος. ἐπεὶ καὶ γὰρ τοὺς θεοὺς μαρτύρομαι ὡς οὐδὲν οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφεῖλον τῶν χρησθέντων νοημάτων, εἰ μὴ που λέξιν ἡμαρτημένην διώρθωσα ἢ πρὸς τὸ σαφέστερον μεταβέβληκα ἢ τὸ μέτρον ἐλλείπον ἀνεπλήρωσα ἢ τι τῶν μὴ πρὸς τὴν πρόθεσιν συντεινόντων διέγραψα, ὡς τὸν γε νοῦν ἀκραιφνή τῶν ῥηθέντων διετήρησα,

⁸⁷ Per una discussione sintetica ed esaustiva delle problematiche correlate alla datazione, alla tradizione indiretta e alla divisione in libri dell'opera, cfr. Busine 2005, 234 e ss. Agli oracoli dell'ed. Smith va aggiunto quello attestato da Eus. *PE* 3.15 (Busine 2005, 250).

⁸⁸ Cfr. anche *De phil.* fr. 316 S. = pp. 129-130 W.

⁸⁹ Sulla magia come teosofia pratica cfr. Io. Phil. *De opificio mundi* 200.20.26 Reichardt (Porph. *De Phil.* fr. 340a Smith).

⁹⁰ Per l'espressione come indicante non la "pratica oracolare" (da χράω), ma la "materia di studio pratico" (da χράομαι) cfr. Busine 2005, 257.

⁹¹ Sulla raccolta di Porfirio e sui dubbi circa le fonti cfr. Busine 2005, 255 e 2005a, 43.

εὐλαβούμενος τὴν ἐκ τούτων ἀσέβειαν μᾶλλον ἢ τὴν ἐκ τῆς ἱεροσυλίας τιμωρὸν ἐπομένην δίκην.

A un altro filosofo neoplatonico, **Cornelio Labeone**, è attribuita una silloge di oracoli clarii, della quale si conserva un solo frammento riportato da Macrobio (*Sat.* 1.18.21: *huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol Ἰαώ significatur, exsecutus est Cornelius Labeo in libro cuius titulus est de oraculo Apollinis Clarii*). Il titolo fornito da Macrobio, *De oraculo Apollinis Clarii*, va interpretato come una silloge di oracoli clarii di tipo teosofico-filosofico, accompagnati da un commento allegorico di stampo neoplatonico⁹².

Alla fortuna di queste raccolte e alla diffusione dell'uso strumentale degli oracoli come testi sacri corrispose una risposta cristiana che si realizzò da una parte in una re-interpretazione degli oracoli pagani in senso cristiano, dall'altra in un rifacimento parziale o in una vera creazione *ex novo* di testi oracolari⁹³. La prima testimonianza dell'uso di un oracolo apollineo che dimostra l'accordo tra le Scritture e le rivelazioni pagane si trova nella *Cohortatio ad Graecos*, opera falsamente attribuita a Giustino martire e databile al III secolo d.C.⁹⁴. In questo scritto si riporta (in due passi) un oracolo di elogio della saggezza caldaica ed ebraica che presenta due varianti significative rispetto alla versione attestata da Porfirio (*De Phil.* fr. 324 S. = p. 141.135-136 W.)⁹⁵ e un'interpretazione del tutto singolare del testo. Il distico, citato da Porfirio come attestazione della superiorità della saggezza ebraica rispetto alla follia cristiana, viene inteso dall'autore cristiano come esaltazione degli Ebrei quali antenati dei cristiani (*Coh. ad Graec.* 9.2.14-15; 24.2.28-29 Marcovich).

Il maggiore collettore di oracoli pagani all'interno di un'opera apologetica cristiana è **Eusebio** di Cesarea⁹⁶. Eusebio ricorre ai testimoni pagani per dimostrare tramite il materiale pagano il loro errore (*PE* 1.5 e 6 e 6.9.32) o la correttezza delle loro

⁹² Riguardo alla possibilità che sia sempre Cornelio Labeone la fonte dell'oracolo attestato in Lact. *Div. Inst.* 1.7.1, *Theos.* 13 E. (I 2 B.) e nell'Inscrizione di Enoanda e dell'oracolo attestato in Eus. *PE* 3.15, *Lyd. Mens.* 2.5 cfr. Mastandrea 1979, 165 ss. Sull'arbitrarietà dell'ipotesi di Wissowa che pensava a un'ampia opera sistematica di teologia e teosofia cfr. Mastandrea 1979, 173.

⁹³ Sulle falsificazioni nell'antichità, realizzate tramite le interpolazioni testuali, l'anonimato e/o la pseudo epigrafia/pseudonimia (uso di nomi prestigiosi) cfr. Gray 1988 e Beatrice 2002.

⁹⁴ Per la datazione dell'opera collocata da alcuni nel II, da altri nel III o addirittura IV secolo d.C., cfr. Geffcken 1907, 267-272; Marcovich 1990, 3-4; Riedweg 1994, 28-53.

⁹⁵ Alla lezione αὐτογένεθλον di Porfirio corrisponde αὐτογένητον nello Pseudo Giustino e ad ἄγνως corrisponde αὐτόν nel secondo passo dello Ps. Iust. Cirillo di Alessandria usò la stessa versione testuale in *C. Jul.* 5.181 (*PG* 76.776A). Per il senso di queste varianti cfr. Zeegers-Vander Vorst 1972, 222-223 e Busine 2005, 375-376.

⁹⁶ Cfr. Busine 2005, 322 ss.

testimonianze in senso cristiano. Le frecce di Porfirio vengono impiegate contro il filosofo stesso per confutare i cosiddetti dèi pagani (*PE* 5.5.5: οὖν καὶ πολλάκις μάρτυρι χρήσομαι καὶ ἐλέγχω τῆς περὶ οὗς ὑπολαμβάνουσιν θεοὺς πλάνης, ὡς ἂν ἐκ τῶν οἰκείων βελῶν καὶ τοξευμάτων βαλλόμενοι). Nonostante gli oracoli restituiti da Eusebio siano abbastanza affidabili da un punto di vista testuale⁹⁷, tanto che talvolta il testo è citato esplicitamente πρὸς λέξιν (e.g. *PE* 5.10.13), l'operazione ecdotica dello scrittore implica una parzialità. Eusebio estrapola i passi dal contesto di origine, accumula testi divergenti tra loro come se fossero stati composti insieme dando luogo a nuove esegesi testuali favorevoli alle sue tesi e raramente riporta il commento di Porfirio⁹⁸. Inoltre, il metodo di confutazione abbracciato da Eusebio risente dell'andamento del filosofo cinico Enomao, citato nella seconda metà del libro quinto (18 capitoli sono dedicati a Porfirio, 18 ad Enomao) secondo un procedimento retorico per il quale si menziona dapprima il filosofo da confutare e in un secondo tempo quello che corrobora la propria tesi. Accanto alle citazioni di Porfirio si trovano disseminati alcuni passi di Plutarco a sostegno della relazione demoni-oracoli e della sparizione dei medesimi. A partire dall'esplicitazione del metodo ermeneutico adottato, Eusebio interviene spesso con un commento critico, inserito solo come elemento enfatico nella sezione su Enomao. Contemporaneo ad Eusebio anche **Lattanzio**, il Cicerone cristiano, come lo definì Pico della Mirandola⁹⁹, impiegò materiale oracolare pagano sia per dimostrare la natura demoniaca degli dèi pagani (tre frammenti oracolari in *Div. Inst.* 1.7.9-10)¹⁰⁰ sia, e soprattutto, per individuare nei testi oracolari pagani un fulcro di verità cristiana (tre oracoli di Apollo milesio: *Div. Inst.* 4.13.11, 7.13.6; *De Ira D.* 23.12; un oracolo di Apollo clario: *Div. Inst.* 1.7.1)¹⁰¹. Lattanzio rivendicò la capacità propria dell'uomo, *caeleste et divinum animal*, a sentire il divino, ad avere in altre parole un sentire religioso: solo all'uomo *datum est intellegere divina* (*Div. Inst.* 3.10.6). La *sapientia cum religione* aiuta nel cammino verso l'alto: occorre guidare gli *indocti* alla *vera religio*, i *docti* alla *vera sapientia* (1.1.8). Dopo essere ricorso ai *testimonia* dei profeti, la cui *divinatio* è lontana dall'insania e dalla mendacità dei poeti e dei filosofi, Lattanzio

⁹⁷ J. Sirinelli e É. Des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire*, Paris 1974, 58-60; C. Lhuibéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin 1981, 99; G. Favrelle, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livre XI, Introduction, texte grec, traduction et commentaire*, Paris 1982, 382-385.

⁹⁸ Busine 2005, 349.

⁹⁹ Pico della Mirandola, *De studio divinae atque humanae philosophiae* I 7, Basel 573.

¹⁰⁰ Pricoco (1989a e 1989, 353-356) sostiene un'origine chiara per i primi due frammenti e milesia (giudaizzante) per il terzo.

¹⁰¹ Busine 2005, 383-392. Sul problema delle fonti di Lattanzio cfr. Olgivie 1978, 24, 55 e Busine 2005, 384-385 e 2005a, 45.

riporta, a causa della possibile mancanza di fede nei poeti in quanto *vana fingentes* e nei filosofi in quanto soggetti ad errore umano, i *testimonia* di natura divina (1.6: *de responsis sacrisque carminibus: ad divina testimonia transeamus*), ossia alcuni versi attribuiti ad Hermes Thot, alla Sibilla e ad Apollo. La collezione di oracoli pagani ricodificati in senso cristiano raggiunge l'*akmé* a partire dalla fine del IV sec. d.C. Si tratta di un fenomeno parallelo al rilievo che viene accordato agli oracoli come strumenti di propaganda e come *media* di un linguaggio divino (cfr. *infra* cap. II.4, p. 86 ss.).

Sarà utile a questo punto presentare uno studio più analitico delle sillogi che presentano una stretta affinità con la *Teosofia*.

In primo luogo siamo a conoscenza di quattro frammenti copti, dei quali tre sono stati trovati nel sermone copto sul battesimo del Signore (Pseudo Epifanio), preservati in *Copt. Ms. 611* della Pierpont Morgan Library e uno in un sermone copto sulla passione e resurrezione di Cristo in *Copt. Ms. 595* della Pierpont Morgan Library e *Cod. XII* del Museo Egizio di Torino (Pseudo Evodio), derivanti da una collezione oracolare (redatta in greco) di matrice cristiana. Questi oracoli, attribuiti a Odesseos, Pitagora, Porfirio e Abeddanos, attestano il motivo della distruzione dei templi (simile a *Theos. 16 e 51 E. = I 5 e 52 B.*), dell'idolatria e dell'avvento di Cristo e confluirono nel Libro II della *Teosofia*¹⁰².

Una silloge particolarmente affine alla *Teosofia* si ha nel terzo libro del *De Trinitate*¹⁰³ (in *PG 37*)¹⁰⁴ dedicato al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. L'autore procede inizialmente con un'incalzante serie di periodi introdotti dalla particella εἰ e seguiti da una negazione (οὐκ, οὐκ ἄρα) o ancora da un'interrogativa retorica. Un primo nucleo di oracoli¹⁰⁵ riguarda la relazione misteriosa tra Padre e Figlio, in particolare la *homoousia* e la coesistenza del Figlio rispetto al Padre (συνυπάρχει, συνανάρχος, συντάττει), l'unicità del Padre e del Figlio (εἷς θεός), la comune natura senza principio (ἄναρχος), la natura incorporea (ἀσώματος) e immutabile (ἄτρεπτος), non mendace e veritiera, la loro ubiquità e la generazione (e non la creazione) del Figlio senza passione (ἀπαθῶς). Si riportano anche testi riferiti alla provenienza del Tutto da Dio, ai doni

¹⁰² Van Den Broek 1978; Cfr. anche Van Lantschoot 1960.

¹⁰³ Sull'attribuzione a Didimo il Cieco di questo trattato cfr. L. Doutrelau, *Le De Trinitate est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle?* "RSR" (45) 1957, 514-557; M. Simonetti, *Ancora sulla paternità del "de Trinitate"*, "Augustinianum" (6) 1996, 377-387; Grant 1964.

¹⁰⁴ Del *De Trinitate* sono stati editi: Didymus der Blinde, *De Trinitate. Buch I*, herausg. und übersetzt von J. Hönscheid, Meisenheim am Glan 1975; J. Seiler, *Didymus der Blinde. De Trinitate II*. Meisenheim am Glan 1975.

¹⁰⁵ Moreschini 2012.

elargiti dal Figlio, alla passione umana del Figlio e all'essenza dello Spirito Santo nella divina Trinità. Le argomentazioni sono sostenute da passi del Vecchio (soprattutto dai Profeti) e del Nuovo Testamento (soprattutto da Paolo) e da versi attribuiti agli Elleni definiti di volta in volta οἱ ἕξω, οἱ ἕξω σοφοί, Ἑλλήνων λογάδες, οἱ ἀπὸ τῆς ἕξωθεν δὲ σοφίας τι μαθόντες, οἱ Ἑλλήνων θεολόγοι, Ἕλληνες, Ἑλλήνων παῖδες, οἱ παρ' Ἑλλησιν δόκιμοι. Questi, come si dichiara in 788C, rivelarono talora per necessità occulta e loro malgrado, la Verità (cristiana). Il linguaggio di queste profezie pagane è improntato su una *koiné* tardo antica. L'affinità con la *Teosofia* non si riduce all'aspetto linguistico, ma si estende al livello stilistico e metrico (cfr. *infra*, cap. III.2.1.4, p. 130). Si trovano, inoltre, clausole ed epiteti teologici analoghi a quelli presenti negli oracoli della *Teosofia* (cfr. *infra*). Infine il metodo adottato nel terzo libro del *De Trinitate* è analogo a quello esposto nel preambolo della *Teosofia*: la rosa di testi pagani è selezionata in base alla συμφωνία con la Verità cristiana. Lo Pseudo Didimo offre, inoltre, un'esegesi mistica e intellettuale (957B: νοερῶς; 964B: μυστικῶς) dovuta al significato nascosto dei testi come dichiara prima di un oracolo pagano (965B): ὅτι δὲ καὶ νῶ παντὶ ἀχώρητος καὶ ἀνέφικτος ὁ ἀόρατος Θεὸς (διὸ ὡς ἐπίπαν αἱ θεηγοραὶ οὐχ ὡς ἔτυχε πᾶσιν ἀπλῶς ἐμφανῆ, ἀλλὰ κρύφιον ἔχουσι νοῦν), ἔστιν εὐρεῖν καὶ ἐν βιβλίοις τῶν ἕξω φιλοσοφημάτων.

Si possono individuare cinque principali nuclei tematici di questi oracoli:

a) Teologia negativa Il secondo capitolo del terzo libro si apre con un riferimento al mistero del Figlio che, in base alla generazione celeste (κατὰ μὲν τὴν ἄνω γέννησιν), ha un Padre e non un Dio e, in base a quella terrestre (κατὰ δὲ τὴν κάτω,) ha un Dio e non un Padre. Tale mistero richiede una conoscenza sovraumana (788B; 793C); noi uomini non siamo in grado di percorrere questo sentiero del tutto inaccessibile come hanno suggerito anche gli esterni (al cristianesimo): ἀτριβῆ οὖν καὶ τοῖς ἅπασιν κτίσμασιν παντοίως ἀνεπίβατον μὴ στέλλεσθαι πορείαν, ἄνθρωπον ὅλως ὄντα καὶ οἱ ἕξω διηγόρευσαν τοιῶσδε. A corroborare quest'accezione si cita dapprima un verso giambico proverbiale (Θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζήτει δὲ μή), attribuito nella tradizione a Filemone (IV p. 43 fr. 26.1 Meineke = fr. 118 Koch), a Menandro (*Comp. Men. et Philist.* 2.77 Jäkel; *Thes. min.* π₆ 1 E.) e in un caso a Tucidide (Ps. Athan. *Comm. de templo Ath.* 154^f 3), e poi quattro versi in esametri e un verso di Pindaro *N.* 10.54. I quattro versi centrali recitano (788A)¹⁰⁶:

¹⁰⁶ Norden 2002 (tr. it.), 346 n. 78.

Ἀθάνατος δὲ θεὸς, παναγήραος, ἀστυφέλικτος,
ἄρρητος κρυφίοις ὑπὸ δήνεσιν, αὐτογένεθλος,
τίκτων αὐτὸς ἑαυτὸν, ἀεὶ νέος, οὐ ποιητός.
Αὐτὸς ἀληθείης γενέτης, σοφὸς αὐτὸς ἀληθής.

Altri versi attribuiti ai gloriosi greci vengono citati dopo una dettagliata delucidazione sulla affermazione di Giovanni (14.28) εἰ ἡγαπάτέ με, ἐχάρητε ἂν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα· ὅτι ὁ πέμψας με Πατὴρ μείζων μου ἐστίν che va intesa nel senso di un' inferiorità del Figlio rispetto al Padre non secondo la divinità (come era già stato affermato nel primo libro), ma secondo l' incarnazione e la passione sulla terra. Tale affermazione rivestì una notevole importanza nella controversia ariana e fu spiegata in maniera ortodossa dai Padri Cappadoci. Ancora una volta il tema centrale riguarda la consustanzialità di Padre e Figlio in contrasto con le tesi montaniste e manichee. Due versi pagani sono citati come esempio della connotazione della divinità in quanto superiore (3.18 = PG 37.888A):

Φασὶν δὲ καὶ οἱ παρ' Ἑλλησιν δόκιμοι

Ἀθάνατος δὲ θεὸς πανυπέρτατος αἰθέρι ναίων,
ἄφθιτος, ἀστυφέλικτος, ἀίδιος, αἰὲν ὅμοιος.

Gli epiteti della divinità in questi due testi appartengono al linguaggio apofatico tardo antico. L' *harpax* παναγήραος deriva dal semplice ἀγήραος impiegato sin da Omero nella clausola ἀθάνατος καὶ ἀγ. ampiamente recuperata nella poesia tardo antica. In Sinesio, ad esempio, viene connotato così *Aion*, detto anche νεὸς ὢν (H. 8.67), in un frammento orfico si riferisce a Cronos (I 1 B 13.8 D.-K.) L' autogenerazione è espressa dal tipico epiteto αὐτογένεθλος e dall' espressione τίκτων αὐτὸς ἑαυτὸν (Eur. fr. 594 N.). Per la clausola a fine verso αἰθέρι ναίων cfr. *Theos*. 13.107 E. (I 2.28 B.). Infine, l' espressione αἰὲν ὅμοιος corrisponde al più comune ὁ αὐτὸς ὢν (*et idem*)¹⁰⁷. Cfr. Riedweg 1994

Nella descrizione del Figlio-Logos-Sofia-dynamis quale vita eterna e luce veritiera coesistente al Padre, si riportano altri due versi pagani sull' essenza divina e sulla *dynamis* che non ha una seconda forma o un secondo tempo (3.2 = PG 37.789C):

¹⁰⁷ Norden 2002 (tr. it.), 344 n. 75.

καὶ οἱ ἀπὸ τῆς ἕξωθεν δὲ σοφίας τι μαθόντες, οὐ δεύτερον εἶδος, οὐ δεύτερον χρόνον, εἰ θέμις οὕτω φάναι, ὑπάρξεως θεότητος θεωρήσαντες, ἔφησαν πρὸς τὴν αὐτῶν δύναμιν τάδε·

Αὐτὸς πάντα φέρει θεὸς ἄμβροτος· αὐτὸς ἑαυτοῦ
καὶ γενέτης καὶ ρίζα πέλει, καὶ τέρμα, καὶ υἱός.

Si passa poi a estendere la natura incorporea e immutabile dal Padre al Figlio, non creato, ma generato, calcando sul principio di una divinità comune alle due ipostasi. La generazione di Dio Padre è rappresentata dall'immagine della luce generante splendore (luce da luce è il Figlio) senza *pathos* e senza intervallo dato che Dio è incorporeo . A questo punto si citano quattro versi dei saggi pagani (3.2 = PG 37.792A):

καὶ οἱ ἕξω σοφοὶ πρὸς τὴν ἰδίαν ἀσθένειαν ἐπίστευσαν οὕτως·

οὐ γὰρ ἀπ' ὠδίνος θεὸς ἄμβροτος, οὐδ' ἀπὸ κόλπων
νηδύος ἐκ λοχίης φάος ἔδρακεν· ἀλλὰ νόοιο
ἄρρητῷ στροφαλήτι κυκλούμενος, αὐτολόχευτος
γίνεται, ἕξ ἕθεν αὐτὸς ἐὼν γενέτης τε καὶ υἱός.

Questi versi probabilmente non si riferivano alla generazione del Figlio di Dio come intende l'autore cristiano, ma all'autogenerazione divina¹⁰⁸. La lezione στροφαλήτι va corretta in στροφάλιγγι (e.g. OC 49.4, 87.1). L'ultimo verso, inoltre, può essere accostato a 29.255-256 E. (I 26.222-223 B.) e a 38.328 E. (I 35.286 B.)

L'autore procede anche in difesa del principio della coesistenza del Figlio al Padre, della sua natura apatica e generazione senza inizio. A sostegno di questo principio vengono citati due versi giambici ellenici (3.2 = PG 37.789B), introdotti dalla dichiarazione che:

ταῦτα γὰρ καὶ Ἑλλήνων λογάδες διαγορεύουσιν·

Ἄρρητα γὰρ τίκτουσιν αἱ θεοῦ γοναί.
Παντὸς πάθους δὲ καὶ φύσεως ὑπέρτερος.

¹⁰⁸ Moreschini 2012.

Questi discorsi corrispondono alla teoria dei Padri Cappadoci in contrasto con le teorie ariane che sostenevano una generazione nel *pathos*¹⁰⁹. Anche il nome di Dio è considerato senza fine. Dopo avere citato alcuni passi biblici nei quali si designa Dio re e dopo avere descritto Dio fattosi re nella incarnazione del Figlio si cita (a memoria), in contrasto con quanto detto, un passo dell'*Aiace* di Sofocle (vv. 758-759) e un distico pagano (3.6 = PG 37.845C):

Διεσάφησαν δὲ περὶ τούτου καὶ οἱ ἔξω τοιάδε·

Ὄνομα γὰρ βασιλεὺς θεὸς ἄμβροτος οὐποτε λήγον,
οὐποτ' ἀποφθινύθον, οὐδ' ἀποπαύμενον.

Cfr. Gr. Naz. 1.1.2.85 (PG 37.528.85) sulla gloria di Dio e Gigli 1990, 172.

b) **Unicità divina e presenza divina nel Tutto** Un altro tema riguarda l'unicità divina e la sua compresenza nel Tutto. Dopo la citazione di *Deut.* 6.4 sono citati due versi ellenici sull'unicità divina di Padre e Figlio, aventi la stessa sostanza, ma diverse ipostasi (3.2 = PG 37.788C):

εὐρίσκομεν ἀμέλει τοι καὶ Ἑλληνας αὐθις ὑπὸ ἀνάγκης ἀφανοῦς καὶ ἄκοντας
περιτραπέντας εἰς τὴν ἀλήθειαν, καὶ ὁμοφώνῳ καὶ ὁμογνώμονι ἡμῖν διαθέσει ἐν τῷ
μέρει τούτῳ κεχρημένους, ἀναφωνοῦντάς τε ἐγγράφως καὶ διαρρήδην ταῦτα·

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

Con *κεχρημένους* si designa l'oracolo. La definizione εἷς Θεός e gli epiteti *πανυπέρτατος* sono cari al linguaggio teologico tardivo. Il passo assomiglia a *Or. Sib.* fr. 3.3-5 + fr. 5 Ge.: *Theos. Sib.* 4.103 E. = fr. A 10.82 B. (ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος κτλ). L'espressione *γενέτης πάμπρωτος* sembra più pagana che cristiana e la clausola *ρίζα, καὶ ἀρχή* di 788C ricorda *CH* 10.4: ἡ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα, ἐν πᾶσιν ἐστιν ὡς ἂν ρίζα καὶ ἀρχή.

Di seguito si espone il principio della presenza ubiqua del Padre e del Figlio citando, oltre a Paolo, altri due versi ellenici (3.2 = PG 37.796C):

¹⁰⁹ Secondo Moreschini (2012) potrebbe trattarsi di una *sententia*.

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

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

Cfr. *PG* 37.881C e *Theos.* 43.365 E. (I 39.313 B.). Il πάντα φέρων è affine al πάντα φέρει θεὸς δι 789C (cfr. *supra*). Per λύων τε καὶ ἐξ αὐτῶν πάλιν αὔξων cfr. *De Trin.* 2.3.1 (τῶν ἕξω σοφοί, φασίν· αὐτὰ λύων εἰς αὐτά, καὶ ἐξ αὐτῶν πάλιν αὔξων) e *Theos.* 15.128 E. (I 4.44 B.).

L'argomentazione prosegue tramite la disamina di una frase dell'epistola paolina ai Colossesi 1.15.2 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) indicante Cristo seguita dalla citazione, probabilmente a memoria (vi sono alcuni errori), del famoso passo del *Timeo* nel quale Platone distingue χρόνος da αἰών (37E-38A) e riporta due versi greci a favore della provenienza del tutto da Dio (836B)

ὅτι δὲ, ὡς ἔφαμεν, ἐν τῷ Θεῷ τὰ πάντα καὶ ἐξ αὐτοῦ πέφηνεν, μαρτυροῦντες καὶ Ἑλληνες ἔγραψαν ταῦτα·

Αὐτὸς ἑαυτὸν ἄγει θεὸς ἄμβροτος· ἔστι δ' ἀπ' αὐτοῦ
πάντα, καὶ ἐν μεγάλῳ θεοῦ νόῳ ἐξεφάνθη.

Si tratta poi degli angeli che glorificano il Figlio e della sovranità del Signore e dopo avere citato *Deut.* 32.43-44 (ἐπαληθεύει δὲ ταῦτα καὶ ἄλλη γραφή, εἰσάγουσα ἀγγέλους λέγοντας· Σὴ ἐστὶν ἡ δόξα, σὸν ἐστὶ τὸ κράτος, σὴ ἐστὶν ἡ δύναμις, σὴ ἐστὶν ἡ ἰσχὺς), si riportano quattro versi pagani attestati anche, con un ulteriore verso, forse qui espunto perché troppo paganeggiante, in *Theos.* 35 E. = I 32 B. (3.21 = *PG* 37.913B)¹¹⁰:

Εὐφήμησαν δὲ καὶ οἱ ἕξω τοιῶσδε·

Πάντα Θεοῦ μεγάλῳ νόῳ ὑπὸ νεύμασι κεῖται.
Ἀρχή, πηγὴ τε ζωῆς, καὶ ὑπεύροχον εὐχος,
καὶ κράτος ἠδὲ βίη, καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή,
καὶ δύναμις κρατερὴ, καὶ ἀμφιέλκτος ἀνάγκη.

¹¹⁰ Busine 2005, 394-395.

Nel commento l'autore cristiano spiega: οὐδὲ εὐχεται οὖν ὁ μέγας καὶ ἀληθινὸς Θεὸς, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, ὁ ζῶν τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ πάντων κηδεμὼν, ὡς ἦσσαν τῇ θεότητι· οὐ γὰρ εὐχῆ μεταβάλλει, ὡς ἡμεῖς, τὰ δυσχερῆ, ὃς ἄρα καὶ μόνῳ τῷ θέλειν, καὶ μόνῃ τῇ παρουσίᾳ, τὴν ἀγαθὴν ἅπασιν προξενεῖ ἐλπίδα, (...) ἀλλ' εὐχεται διὰ τὸ καθ' ἡμᾶς ἀσυγχύτως καὶ δίχα πταισματος γεγονέναι κτλ: “il grande e vero Dio, lo splendore della gloria del Padre, il *Logos* vivente di Dio e il protettore di tutte le cose non prega, come se fosse inferiore per la sua natura divina. Infatti egli non muta, mediante la preghiera, come facciamo noi, le cose spiacevoli - lui che con la sua sola volontà e la sua presenza procura a tutti la buona speranza - (...) ma prega in quanto è stato fatto simile a noi (*scil.* nell'incarnazione)”¹¹¹. Il riferimento all' ἀμείνων / ἀγαθὴ ἐλπίς ricorda la formula degli oracoli eleusini (cfr. Scarpi 2004⁴). Di “buona speranza” parla anche Damascio nella descrizione dello stile di vita di Aidesia (fr. 56 Athanassaidi = fr. 124 Zintzen).

c) Inaccessibilità alla comprensione delle cose divine per la mente umana Nel capitolo 21 (*PG* 37.916CD) si nega che Dio possa mentire e si dissuadono gli eretici (gli Eunomiani) dall'occuparsi di cose inaccessibili, riconoscendo la filantropia divina insieme a Paolo e cantando secondo il *Salmo* (35.6) che τοῦ Κυρίου τὰ κρίματα ἄβυσσος πολλή. Queste cose, dette dagli araldi fedeli, furono consigliate ed ammonite anche dagli esterni (al cristianesimo):

ταῦτα μὲν οἱ ἀληθινῶς πιστοὶ καὶ ἀκριβεῖς κήρυκες. Καὶ οἱ ἔξω δὲ συνεβούλευσαν καὶ ἐνουθέτησαν τάδε·

Ἄρρητα μὴ σάλευε· μὴ ζήτει Θεόν.
 Οὐ γὰρ τοσοῦτόν ἐστιν ἀνθρώπῳ σθένος,
 τὸν παντεπόπτην, τὴν ἀχώρητον φύσιν
 εὔρειν ἀνιχνεύοντι καὶ τεχνωμένῳ.
 Τύχοις δ' ἂν αὐτοῦ ῥαδίως, πεπεισμένος
 μέγιστον εἶναι τὸν Ποιητὴν τῶν ὄλων.

Per μὴ ζήτει Θεόν cfr. *Theos. min.* π₆ E. (II 56 B.). Cfr. *supra* sentenza di Filemone. Come ha suggerito Moreschini (2012) questi versi sembrano costituire una raccolta di *sententiae* che però confluirono presto nelle raccolte oracolari. Un'altra disamina

¹¹¹ Tr. it. di Moreschini 2012.

riguarda il passo di *Rom.* 8.26.27 e nuovamente vengono citati tre versi pagani riguardanti la difficoltà di comprendere per una mente umana (3.35 = *PG* 37.965B):

Ὅτι δὲ καὶ νῶ παντὶ ἀχώρητος καὶ ἀνέφικτος ὁ ἀόρατος Θεὸς (διὸ ὡς ἐπίπαν αἱ θεηγοῖαι οὐχ ὡς ἔτυχε πᾶσιν ἀπλῶς ἐμφανῆ, ἀλλὰ κρύφιον ἔχουσι νοῦν), ἔστιν εὐρεῖν καὶ ἐν βιβλίαις τῶν ἕξω φιλοσοφημάτων. Ἔχουσι γὰρ ταῦτα·

Ἄρρητα δ' οὐρανίαια θεοῦ μελεδήματα θνητοῖς,
Ἄφραστοῖσιν ἕκαστα διαφραχθέντα προνοίαις·
Ἦν βροτὸν οὐ θέμις ἐστὶ μέτρῳ τ' ἀμέτρητ' ἀνελέσθαι.

Torna qui il motivo dello οὐ θέμις cfr. *infra Theos.* 21.192 E. (I 18.168).

Un altro attacco (904B) viene sferrato alle teorie eretiche che non ammettono l'incarnazione e passione umana di Cristo, ma considerano la sua carne o apparenza fantastica (manichei) o carne inanimata (ariani). La carne di Cristo, spiega l'autore, è invece animata (σάρξ ἔμψυχος) e la passione è vissuta volontariamente dal Salvatore con un dolore umano: in questo modo avviene la processione dalle cose terrene a quelle celesti (902C: πορεύεσθαι ἀπὸ τῶν γήινων ἐπὶ τὰ αἰθέρια). A tale proposito vengono citati due passi greci, di cui il primo riguarda l'impossibilità di esprimere *per verba* certi concetti (3.21 = *PG* 37.901D):

Οἷα δὲ καὶ περὶ τούτου παρὰ τοῖς ἕξω λέλεκται, οὐδὲν οἷον καὶ αὐτῶν ἐκείνων ἀκούειν. Οὕτω γὰρ οὐ μόνον τὴν παρ' ἡμῖν τῶν ἀγίων μεγαλοφονίαν ἔτι πλέον στέρξομεν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον καὶ μᾶλλον θαυμάσομεν τὴν μίαν ἀπάντων χορηγὸν σοφίαν. Ἔχει δὲ ὧδε·

Πολλάκι γὰρ φθέγγονται, ὅσα σθένος ἐστὶν ἀκοῦσαι
θνητοῖς· ἄλλα δ' ἔνεστι νοήματα κρείσσονα μύθοις.
Πῶς ἐχρῆν καθαροῖσιν ὑπ' ὄμμασιν ὀξέα λεύσσειν.
Καὶ πρὸς ἀληθείην θεοῦ ὄλβια δέχνυσο δῶρα,
ἄλλην θειοτέρην μύθων πρὸς ἀτραπὸν ὁδεύων.

d) Doni divini Dopo una silloge di passi profetici sulla natura verace del Padre e del Figlio, si cita un distico elegiaco pagano (3.2.23 = *PG* 37.796B):

οἷα δὲ περὶ τε τῆς ἄνω αἰὲ κρατούσης ἀληθείας, περὶ τε τῆς κάτω οὐκ ἀληθείας ἐφθέγγαντο καὶ Ἑλληνας, ἐπαΐωμεν·

Ἀψευδῆς μεγάλιο θεοῦ νόος· ἐν δὲ βροτοῖσι
ψευδομένοις χαλεπὰ ὄπασε δυσμοραπαθ.

Questa è la trascrizione di G. L. Mingarelli (*Didymi alexandrini de Trinitate libri tres*, Bologna 1769) che congettura δύσμορα τε e δύσμορα. Sui doni cfr. *Theos.* 25 E. = I 22 B. e Sin. H. 3.68 (lo Spirito Divino come realizzatore di doni).

Nel quarto capitolo si disquisisce su Cristo μονογενής e πρωτότοκος e, dopo avere citato l'insegnamento (παιδεύων) di Paolo sul fatto che tutto noi abbiamo ricevuto da Dio (*ad Cor.* 4.7.1: τί δὲ ἔχεις, ὃ οὐκ ἔλαβες; Εἰ δὲ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;), si citano due versi attribuiti agli allievi degli Elleni (3.4 = PG 37.833B):

ὡς καὶ Ἑλλήνων παῖδες, τὰς ἄλλας ἐναντιώσεις ἀφέντες, διηγόρευσαν·

Πάντα μὲν ἀθανάτοιο θεοῦ πανυπέρτατα δῶρα,
ἕξοχα δ' ἐν μερόπεσσι ἀληθείης μέγ' ὄνειαρ.

Nel capitolo 28 si confuta la tesi eretica dei doni esclusivamente attribuibili al Padre e precedenti l'avvento del Salvatore e si discute sulla derivazione del bene dal Salvatore e del male dalla volontà umana. Dopo avere citato un passo di Zaccaria (9.17) ed uno di *Isaia* (9.6), si riporta un oracolo caldaico collocato tra i *dubia* in des Places (fr. 214), seguito da due versi più chiaramente caldaici (945C-D):

τοῖς ἀγίοις δὲ τούτοις, οἷς σὺν ὥρα καὶ χάριτι πανταχοῦ τῶν λόγων ἐπανθοῦσιν αἱ θεολογίαι, ἐφεπόμενοί πως ἐν τῷ μέρει τούτῳ καὶ οἱ ἕξω, πρόσφορα περὶ τοῦ Δημιουργοῦ καὶ παμβασιλέως ὑμνήκασιν. Ἔφασαν γάρ·

Πάντα γὰρ ἀνθρώποισι θεοῦ πέλει ἀγλαὰ δῶρα·
εἴτ' ἀγαθόν τι πέφυκε καὶ ὄλβιον, εἴτε φέριστον,
εἴτε ἐραστὸν, πᾶσι Θεοῦ καλὰ δῶρα τέτυκται.

Καὶ πάλιν·

κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκῆ
πάντων μὲν κρατέει, πάντεσσι δὲ μόνος ἀνάσσει.

Infine, un'altra confutazione riguarda l'identificazione, da parte degli eretici, dello Spirito Santo come creatura dovuta a un'interpretazione errata di un passo del profeta Amos (IV.11-13), del quale è offerta una disamina puntuale dallo Pseudo Didimo. I due versi pagani citati non riguardano però lo Spirito Santo, ma la conoscenza divina (957B):

τὴν τοῖς θησαυροῖς τούτοις κρύφιον δύναμιν διάγνωσίν τε καὶ ἡ ἕξω σοφία
παραδίδωσιν ἐκ Θεοῦ, ὡς καὶ τὰ πάντα, ὑπάρχειν, οὕτωςι φάσκουσα·

Πάντα γὰρ ἀνθρώποισι θεὸς διετεκμήρατο
ὅσ' ἐθέλει, πάντων τε βροτοῖς ἀδίδακτος ἀκούει.

Concetti simili a questi testi si trovano in *Theos.* 25.219 E. (I 22.190 B.).

e) Fuga dal corpo, sulle passioni fisiche distinte da quelle dell'anima (3.21 = PG 37.904B):

Διὸ καὶ οἱ ἕξω παραγγέλλουσι περὶ τῆς ἐμπλήκτου ἀνοίας·

Φεῦγε τάχος χθονίων παθέων ἄπο, τηλόσε φεῦγε,
ψυχῆς ὄμμα φέριστον ἔχων, καὶ ἀκλινέας αὐγάς.
σώματος ὡς ἀνέχοιτο μέγα βρίθοντα χαλινὰ,
ἐκ καθαρῆς ψυχῆς τε καὶ αἰθερίας πατρὸς αἴγλης.

Quest'ultimo passo, in origine probabilmente un'esortazione a fuggire le passioni terrene, viene inteso dall'autore cristiano a conferma del dogma che il Figlio non poteva godere di passioni terrene.

In conclusione, questi testi di origine pagana sono stati interpretati dal Nostro a seconda delle proprie esigenze argomentative, probabilmente con pochi interventi testuali (in un caso, 913B, si può individuare l'espunzione di un verso troppo paganeggiante). Un falso cristiano, o quanto meno un testo altamente rimaneggiato, è invece la poesia citata in 2.27 (753B) all'interno di una discussione sul ruolo dello Spirito Santo, caposaldo della teologia dei Cappadoci:

ἀκουστέον δὲ (χαλεπὸν γὰρ οὐδὲν ἐκ τούτου, ἀλλὰ καὶ ἐπωφελές) καὶ στίχων τῶν
παρ' Ἑλλήσι, μετρίαν περὶ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν Πατέρα συντάξεως τοῦ Υἱοῦ Λόγου
καὶ τοῦ Πνεύματος συναίσθησιν δεξαμένων, καὶ πρόσφορα καὶ ἀληθῆ

θεωρησάντων εἶναι τὰ ὀνόματα ταῦτα· καὶ ὡς οὐ διέζευκται τὸ παγκρατὲς ἅγιον Πνεῦμα, οὐ φύσει, οὐ δυνάμει, οὐ δόξῃ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς, ὡς οὐδὲ ὁ Μονογενής· ἀλλὰ καὶ πρόεισιν ἐξ αὐτοῦ οὐ συμμετρότερον, καὶ παρ' αὐτῷ μένει, πληροῦν τῇ ἑαυτοῦ ὑπερτάτῃ καὶ ἀπλέτῳ χάριτι καὶ δυνάμει ἅπαντα, κατὰ τὸ κοινὸν αὐτῷ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἀγαθὸν βούλημα. Εἰσὶν δὲ οἱ στίχοι χρησμοῦ οὕτως·

Πνεῦμα μὲν ἀθανάτιο Θεοῦ Πατρὸς ἐκπροπόρευμα·
αὐτόθεν, ἔνθεν ἔβη, μένον ἔμπεδον, οὔτι μεριστόν·
ἀλλὰ Θεοῖο Λόγοιο μένον ζαθέοις ὑπὸ κόλποις,
πάντα τελεῖ, ἄτε θεῖος ἃ μῆδεται ἀρχέγονος φρήν·
κτίσμασι δὲ ζύμπασι φέρει χάριν, ἥ ὑπο πάντα
ἔργα Θεοῦ ζῶει, καὶ ἀίδιον ἔλλαχ' ἀρωγήν.

Καὶ πάλιν

ὄφρα τὰ πάντα Τριάς συνέχη, κατὰ πάντα μετροῦσα¹¹².

Sono poi citati due versi orfici (fr. 620 Bernabé = fr. 340 Kern) e quattro versi attribuiti a Platone il comico (*spuria* 302 Kassel - Austin) e diverse citazioni di testi ermetici (765B-757A). Il testo è stato considerato caldaico in quanto seguito da un verso caldaico introdotto da καὶ πάλιν (fr. 23 des Places), ma occorre notare alcune particolarità lessicali. In primo luogo ἐκπροπόρευμα è un *hapax*, che, pur avendo come modello il semplice προπόρευμα (OC 64 e 107.6 des Places), è calcato sul lemma cristiano ἐκπόρευσις (e.g. Gr. Naz. Or. 31.8.14) e su ἐκπορεύεσθαι che indica il procedere dello Spirito Santo da Dio (Ioa. 15.26); inoltre con κτίσματα si indicano le creature nel lessico vetero e neotestamentario. Alcuni derivati di κτίζω ricorrono con questo senso anche in testi magici (e.g. PGM 4.591), orfici (fr. 1015 Bernabé = fr. 89 Kern) ed ermetici (CH 13-17), ma non si tratta mai del lemma κτίσμα. Con μένον ἔμπεδον si ha un sintagma omerico recuperato nella stessa sede metrica (Il. 5.572, 15.406 e 622; Od. 7.259, 11.152 e 628). Per la saldezza e l'indivisibilità come tratti tipici divini cfr. *infra* Theos. 14 E. = I 3 B. Per ἀρχέγονος φρήν cfr. Gigli 2009. Per ἀρωγή cfr. Theos. 34.291 E. (I 31.252 B.). Infine, pur ricorrendo alcuni termini caldaici, la designazione del Λόγος equivalente al Νοῦς sarebbe un *unicum*¹¹³.

¹¹² Lewy 1978², 108 n.173.

¹¹³ Un commento del testo si trova in Gigli 2009, 75-76.

Verso la fine del IV sec. d.C. viene redatto il *Commentarius de templo Athenarum* (PG 28.1428C-1429A) attribuito ad **Atanasio**¹¹⁴ e contenente una breve silloge oracolare. Nel prologo, l'iniziazione alla conoscenza di Dio (θεογνωσία) è distinta in base ai destinatari: per convincere gli incolti è bastevole la visione dei miracoli della Natura, mentre per persuadere i dotti occorre sfoggiare le testimonianze degli oracoli pagani preannunzianti il Cristo:

πρὸς δὲ τοὺς παρ' αὐτοῖς σοφοὺς ἐκ φιλοσόφων ἀρχαίων καὶ δυνατῶν μαρτυρίας
πολλὰς περὶ θεοσεβείας τινὲς Ἑλλήνων σοφοὶ εἶπον καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ
οἰκονομίαν ἀμυδρῶς προεμήνυσαν.

Alla *quaestio* dei Sette προφήτευσον ἡμᾶς (*sic*) λέξας, ὃ Ἄπολλον, τίνας μετὰ σὲ ὁ δόμος οὗτος ἔσται, il dio pagano, considerato dall'autore dell'opuscolo alla stregua di un *sapiens*, risponde rivelando la destinazione del tempio alla Vergine Maria e la *parusia* del Salvatore.¹¹⁵ Il responso, coronato dalle esegesi dei Sette, intramezzate da un vaticinio della Sibilla, è chiuso da un oracolo apollineo sullo stesso tema (16 E. = I 5 B.). Si tratta di un florilegio di testi organizzato sulla base della *quaestio*.

Nel V sec. d.C. **Teodoreto di Cirro** dedica il decimo libro della *Graecarum affectionum curatio* alla confutazione del potere degli oracoli pagani e, attingendo direttamente da Eusebio, riporta passi di Plutarco, Diogeniano, Porfirio ed Enomao nei quali è evidente la mendacità degli oracoli pagani, opera di demoni malvagi, e il silenzio dei vaticinii pagani con l'avvento di Cristo. Per Teodoreto le operazioni ecdotiche di Porfirio (cfr. *supra*) sottendono un'accusa di ignoranza rivolta ad Apollo pitico (10.18): διὰ δὲ τούτων καὶ ἀμαθίαν τοῦ Πυθίου κατηγορεῖ. Οὐ γὰρ μόνον τὰς ἡμαρτημένας διώρθωσε λέξεις καὶ σαφεῖς τὰς ἀμφιβόλους ἀπέφηνεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπῶν τὴν χωλότητα ἴασατο, ἦν ὁ Πύθιος διὰ τῶν ὑποφητῶν ἀπεφθέγγετο. Come in Eusebio, l'operazione selettiva di T. è del tutto mirata alla dimostrazione del proprio scopo.

Gli autori cristiani finora esaminati hanno disseminato diversi oracoli all'interno della loro opera senza tuttavia creare una silloge *stricto sensu*. A una vera e propria raccolta cristiana di oracoli, circolante nel V sec. d.C., nota come Χρησμοφῆται

¹¹⁴ Per l'edizione di quest'opuscolo cfr. Delatte 1923 e per uno studio cfr. von Premerstein 1935 e Agosti 2007-2008, 23 s.

¹¹⁵ Sulla storia dell'oracolo, documentato anche nella *Theos*. 53-54 E. (I 54-55 B.), cfr. Agosti 2007-2008. Per le versioni siriane cfr. Brock 1984, 82-83.

Ἑλληνικαί, si accenna nella Ἐξήγησις τῶνπραχθέντων ἐν Περσίδι. L' *Esegesi* è uno scritto nel quale si espone una contesa (φιλονεικία) sorta, nella regione persiana, tra Elleni (pagani) e Cristiani riguardo agli storiografi Dionisaro e Filippo sulla presenza di oracoli pagani annuncianti Cristo. In occasione di questa contesa il re persiano Arrinato convoca un'assemblea di archimandriti per stabilire la verità. Dopo il rifiuto da parte dei rabbini di giudicare il caso, si affida il giudizio a un certo Afroditiano, un ottuagenario Ἕλλην saggio e sincero (p. 3.5 Bratke: πάμπρονα καὶ γνήσιον), dalla voce divina (p. 3.6 B.: θεόληπτον φωνήν) che esercita la filosofia (p. 3.12 B.: μόνη τῇ φιλοσοφίᾳ σχολάζων) e disprezza le ricchezze e la gloria (p. 3.10-12 e 10.20-26 B.). Questi, sedutosi su un trono d'oro intarsiato con pietre inestimabili, sprona l'assemblea a esporre la questione (p. 4. 8 ss. B.). Il ritratto di questo *sapiens* riproduce quello di un filosofo (p. 9.12 B.: ἡ σὴ ἔγκριτος φιλοσοφίας) e di un profeta ispirato, mosso da Dio (p. 4.12 B.: παρὰ θεοῦ κατανυγείς; p. 4.18 B.: θεόφοβόν σου νεῦμα). Un'immagine simile ricorre in un'orazione di Temistio dai toni ironici (*Or.* 21.243A-B = 2.18.3-6 Down.): οὔτι που ὑμῖν καινὸν καὶ ἀλλόκοτον καταφαίνεται ἄνδρα τοῦ φιλοσοφίας ὀνόματος ἀξιούμενον χθές τε ἀγείροντα ἐωρᾶσθαι καὶ νῦν καθήμενον ἐπὶ θρόνου τινὸς ὑψηλοῦ μάλα σοφιστικῶς καὶ σοβαρῶς κτλ. L'immagine ricorda quella del filosofo Ammonio rappresentato da Zacaria Scolastico, ironicamente, in atteggiamento ieratico (*Amm.* 2.96-99 Minniti Colonna): αὐτὸς δὲ ἡμῖν, καθάπερ οἱ τοὺς χρησμοὺς ἐξηγούμενοι, τὴν Ἀριστοτέλους σοφίαν καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχάς, ἐν ὑψηλῷ τινὶ βήματι σοφιστικῶς μάλα καὶ σοβαρῶς καθήμενος, ἀφηγεῖτό τε καὶ ἐσαφήνιζε. Cfr. anche Them. *Or.* 9.125C (1.189.14-21 Downey): ἐκείνον μέντοι πυνθάνομαι προσκυνεῖσθαι μὲν ὑφ' ἀπάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, ὑποκύπτειν δὲ τῷ διδασκάλῳ, καὶ φοβερὸν μὲν εἶναι Κελτοῖς καὶ Γερμανοῖς, κάτω δὲ ὄρᾶν φανέντος τοῦ τῶν μαθημάτων καθηγεμόνος, κατιόντα ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ὑψηλοῦ, ἥνίκα ἂν χρηματίσειε τοῖς βαρβάροις, εὐλαβέστερον δὲ τῶν ιδιωτικῶν μειρακίων ὑπέχειν ἑαυτὸν τῷ παιδεύοντι.

Il pagano Afroditiano è anche un buon esegeta e filologo come si deduce dall'ammissione della sua capacità di riconoscere se qualcosa è stato interpolato o omesso in un testo (p. 5.4-5, 29.12-13 B.)¹¹⁶. I cristiani sono sostenuti da Casteleo, nome parlante, che evoca la fonte Castalia (a lui viene attribuita una voce profetica, p. 23.10-11 B.)¹¹⁷. Afroditiano fa leggere una sezione relativa alla saga di Cassandro

¹¹⁶ Per una raccolta di testi pagani e cristiani contenenti la regola del μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν cfr. W.C. Van Unnik, *De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon*, "VChr" (3) 1949, 1-36.

¹¹⁷ Le sue parole sono state avvicinate alla profezia delfica data a Creso (Bratke 1899, 246 n. 5).

estratta dal libro circolare (ἡ περιαγωγικὴ αὐτοῦ βίβλος), dal titolo Ἱστορία (p. 25.8-10 B.), redatto da Filippo, del quale viene letto un βίβλιος denominato Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι (p. 5.5-6 B.). Secondo lo scolio, aggiunto in un secondo tempo, Filippo era un presbitero e sincello di Giovanni, episcopo di Costantinopoli (p. 45 B.). Si tratta probabilmente di Filippo di Side, al quale è attribuita una Χριστιανικὴ Ἱστορία (430 d.C.) e uno scritto contro Giuliano¹¹⁸. Non si sa se questi raccolse per primo gli oracoli pagani in senso cristiano, diventando una fonte per gli autori cristiani posteriori o se attinse da un'altra fonte di poco precedente¹¹⁹.

Con il lemma Χρησμοφῆται si designavano, secondo Zhat (*Ein altchristliche Grabschrift und ihre jüngsten Ausleger*, Neue Kirchliche Zeitschrift (6), 1895, 863-886, p. 883) gli oracoli in veste metrica. In effetti in Plut. *De Pyth. orac.* 402D si dice: <διὰ> τὴν ἐν μέτροις καὶ μέλεσι χρησμοφῆται. Ancora, in Plato *Prt.* 316D si riferisce agli oracoli di Museo e di Orfeo. Invero il termine è sinonimo di μάντευμα e di χρησμός (e.g. Hesych. χ 731 s.v. χρησμοφῆται· μάντευμα, μαντεία; Jul. Pollux *On.* 18: καὶ τὸ μὲν ἔργον μαντεία, χρησμολόγιον, λόγιον, φήμη ἐκ θεοῦ, πρόρρησις, προαγόρευσις, χρησμοφῆται, χρησμολογία, ἀνάρρησις, μάντευμα). In *Et. Gud.* si differenzia dalla Χρησμοδοσία che ἐκ τοῦ χρησμός, mentre la χρησμοφῆται δὲ ἐκ τοῦ χρησμοδοτῶ, τοῦτο ἐκ τοῦ χρησμός καὶ τοῦ ῥῶδη, γίνεται χρησμοδοσία. Il lemma viene presto adottato dai cristiani per designare le profezie cristiane (e.g. Bas. *Adv. Eun.* PG 29.721 A: πῶς οὐ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τυγχάνει, τῆς τούτου συγγραφῆς θεοπνεύστου οὔσης; Ὅτι οὔτε ὀπτασία οὔτε χρησμοφῆται γίνεται κεχωρισμένως Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος), Cyr. *Comm. in Joannes II*, p. 227.16 Pusey. Secondo Bratke (1899, 149-150) nell'*Esegesi* non solo si adottano le parole χρησμός (6.6, 9.12, 15.2) o χρῆσις (10.11), ma la sezione 11.3-15.20 è in prosa e non in poesia. Lo studioso riporta che χρησμοφῆται si riferisce in Cirillo di Alessandria (PG 68.444B) a *Deut.* 18.10, mentre in altri passi la rivelazione cristiana è detta τὸ νέον τε καὶ εὐαγγελικὸν χρησμοφῆται (PG 68.141D). Nei primi tre oracoli conservati (Pitra 1888, 302 n. 3) si nota un ritmo esametrico (1) ὑπέρτερον γῶρον ἅπαντα (2) τὸν ἀτέρμονα κόσμον (3) ὃς τὰς κοιρανίας. Gli oracoli, pur rielaborati, potevano avere in origine una *facies* metrica. In conclusione con χρησμοφῆται s'indicavano forse inizialmente gli oracoli in versi, per poi ampliare il campo semantico a tutti gli oracoli, in versi o in prosa.

I primi tre oracoli appartenenti ai Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι sono relativi alla Saga di Cassandro: dopo l'uccisione da parte di Doride (*i.e.* la dorica), sorella di

¹¹⁸ Per Bratke è identico a Filippo di Bisanzio (1899, 155).

¹¹⁹ Bratke 1899, 157.

Cassandro, del re dei Lacedemoni Attalo che la desiderava, il fratello di quest'ultimo, Filippo, che regnava sugli Achei, desidera vendicarsi e decide di inviare dei messi per consultare gli oracoli a proposito della donna. Questi, però, si adirano con le profetesse perché non ricevono delle risposte coerenti alla loro richiesta. Il primo oracolo viene emesso a Delfi dalla sacerdotessa Euoptia che, dopo avere assaporato l'acqua della fonte Castalia, dà la seguente profezia (p. 6-10-7.1 B.)¹²⁰:

Φίλιππος <Ὀλυμπιάδος πάις, Πελλαῖος, ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας> ὑπέρτερον γῦρον
ἅπαντα κυκλεύοντα ὠλένη πανσθενεῖ τύψει.

ὠλένη πανσθενεῖ in *Thes. min.* ω₅ E. (II 40 B.) si nomina ὁ πανσθενής...λόγος.

Il secondo oracolo è emesso nel Tempio di Atena dalla sacerdotessa Santippe (p. 8.7.9 B.):

ἀνὴρ γάρ τις ἠβῶν, εὐνῆς μιγάδος ἐνεργές ὄν κῆμα τρυτάνης θεοῦ ἀηττήτου
ἀήττητον ἔχων ῥοπήν, τὸν ἀτέρμονα κόσμον ὡς ὠδὸν κυκλώσει, πάντας δόρατι
άλων.

τρυτάνης θεοῦ in *Or. Sib.* 5.277 e 499 si ha πρύτανις πάντων come denominazione di Dio. **ῥοπήν** variante F : **ῥώμη** ABC. In *Thes. min.* ω₂ Erbse (II 37 B.), del figlio è detto ὄν ῥώμη ἀπορρήτω κτλ **τὸν ἀτέρμονα κόσμον**. Il sintagma ricorre anche nell'oracolo di Ammone dato ad Alessandro in *Hist. Alex.* 1.33 e in Nonn. *Par.* 21.142-143 (καὶ αὐτὸν / ἔλπομαι ἀγλαόμορφον ἀτέρμονα κόσμον ἀεῖραι). Il motivo dell'uovo ricorre anche in *Hist. Alex.* 11: un uccello si appoggia sul petto di Filippo e cova un uovo che cade a terra e si rompe. Dall'uovo esce un serpente che abbracciandolo cerca di rientrarvi, ma, prima di riuscire a infilare dentro la testa, muore. In quel passo l'uovo era interpretato come cosmo, il serpente come Alessandro che regnerà sul cosmo, ma morirà prima di rientrare in patria. Nel nostro caso si allude, secondo l'*interpretatio* cristiana, a Cristo (del quale Alessandro Magno è il *typos*): Maria è la vera Olimpiade.

Il terzo oracolo è emesso nel tempio di Apollonio (= Apollo) da una voce non visibile:

στραφεῖς ὁ τρίπους τρίτην στροφὴν, φησὶν, ὁ προφήτης πυθμεύει·
τριτὰ γὰρ τούτων· ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπῆς γῆς πεδίσματι, παρεῖς ἔνδον
ῥέων οἰκεῖ, νηδύϊ κόρης δέμας ἑαυτῷ ἀναπλάττων· οὖνομα δὲ αὐτῆς δις
ἑβδομήκοντα ἕξ· ὃς τὰς κοιρανίας καὶ ἱερὸν ὑμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν
τῆς πανόλβου σοφίης μετὰξει παντὸς κλέους τὸ γέρας.

¹²⁰ Oltre all'ed. Bratke si veda l'ed. parziale di Delatte 1927, 324-328-

στραφείς ὁ τρίπους τρίτην στροφὴν Vi è un chiaro gioco allitterante e si calca sul numero tre. Il verbo *πυθμεύω* è stato correlato a *πυθμῆν* e al verbo *πυθμενέω* che in Iamb. *Nic.* 117 indica l'essere la radice di un numero: il terzo oracolo sarebbe l'estrazione della radice rispetto agli altri due¹²¹. **ἔωσφόρος τις οὐρανοπεμπῆς γῆς πεδίσματι** *incipit* simile ad *Or. Sib.* 12.30-31: ἀλλ' ὁπότεν ἀστήρ πανείκελος ἠελίοιο / λαμπρὸς ἀπ' οὐρανόθεν προφανῆ ἐν ἡμασι μέσσοις.

Dopo la lettura della Saga di Cassandro, Afroditiano, dubbioso sulle anfibolie dei racconti su Cristo, espone gli infiniti oracoli su Cristo (p. 10.10-11 B.: λέγω ὑμῖν περὶ Χριστοῦ μυριοπλασίους χρήσεις) e un racconto. L'azione si svolge in Persia, nel tempio di Era, dove il re persiano e il sacerdote Proupippo assistono a una scena straordinaria. Quest'ultimo aveva assistito la notte precedente a una *φιλονεικία* tra statue maschili e femminili in danza, annunzianti il parto di Era-Urania da parte di Helios. Le statue femminili avevano ribattuto che questa si chiama Πηγὴ e non Era e le statue maschili avevano risposto con un testo dal sapore oracolare (p. 12.10-20 B.):

Ὅτι μὲν Πηγὴ δικαίως εἴρηται, ἀποδεχόμεθα, Μυρία δὲ αὐτῆς τοῦνομα, ἥτις ἐν μήτρα ὡς ἐν πελάγει μυριάγωγον ὀλκάδα φέρει. Ἡ δὲ Πηγὴ αὕτη οὕτω νοεῖσθω· πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴ πνεύματος ἀενναίξει ἓνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσση διαγινόμενον ἰδία σαρκὶ τρέφων· καλῶς ἔφητε· τέκτονα ἔχει ἐκείνη, ἀλλ' οὐκ ἐκ λέχους, ὃν τίκει τέκτονα· οὗτος γὰρ ὁ γενόμενος τέκτων, ὁ τοῦ τεκτονάρχου παῖς, τὸν τρισυπόστατον τῶν οὐρανῶν ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις, τὴν τρικάτοικον ταύτην στεγότητα λόγῳ πήξας.

Πηγὴ Era-Πηγὴ richiama il culto della Grande Madre (Astarte-Atargatis, Afrodite, Cibele, Era). Plutarco dichiara che dea è denominata anche Afrodite ed Era (*Crass.* 17.10: οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δ' Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχούσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι καὶ τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν). Similmente in Jul. (*Or.* 5.6) la Grande Madre è detta Πηγὴ e γεννώσα δὲ δίχα πάθους; si parla di Helios quale σύνθρονος (7) e dell'amore per Dioniso (20). Cfr. anche *OC* 56.1 (Πηγὴ-Rea-Ecate.) Infine in Tat. *Or. ad Graecos* 21.2 si ironizza su Era che non partorisce: διὰ τί γὰρ οὐ κτεῖ νῦν ἢ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μηνύσοντος ὑμῖν ἀπορεῖ. Nel nostro passo, tuttavia, Era non è più la divinità pagana, ma diviene sinonimo di Maria¹²². **Μυρία** con questo nome si rievoca da una parte il culto di Iside detta Μυρία (cfr. *infra*

¹²¹ Bratke 1899,150.

¹²² Bratke 1899, 176-195.

commento a oracolo 53 E. = I 54 B.), dall'altra si allude a Maria denominata anche Κυρία¹²³. **πηγή γὰρ ὕδατος πηγή πνεύματος ἀενναίξει** L'immagine allude al battesimo e con la fonte dello spirito si allude a Cristo. **ἕνα μόνον ἰχθὺν** Per il simbolo del pesce/Cristo cfr. Bratke 1899, 181. La descrizione dei pesci sacri nel tempio della Grande Madre ad Hierapolis si trova in Plin. *Hist. nat.* 32.8; in Ael. *De nat. An.* 12.2 la pacificità di questi pesci è motivata e dall'abbondante alimentazione e dall'ispirazione divina (τῆς θεοῦ τὴν ὁμόνοιαν καταπνεούσης). Luciano (*Syr. D.*) descrive le statue magnificenti del tempio, dono di Dioniso ad Era (16), che si muovono e danno profezie (10), e uno stagno di pesci sacri tra i quali ne spicca uno per i vistosi ornamenti aurei (45). **τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρον λαμβανόμενον** Cfr. Ps. *Epiph. Hom. in laud. Mariae deiparae* (PG 43.489°): *Χαίρε, κεχαριτωμένη, τοῦ νοητοῦ ἀγκίστρον τὸ δέλεαρ· ἐν σοὶ γὰρ ἄγκιστρον ἢ θεότης. ὡς ἐν θαλάσσει διαγινόμενον*. Si recupera l'immagine di Cristopescce con la simbologia del mare-cosmo (materia). **τὸν τρισυπόστατον τῶν οὐρανῶν ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις τὴν τρικάτοικον ταύτην στεγότητα λόγῳ πῆξας** L'immagine è quella del Dio-architetto (demiurgo) e del *Logos* come fundamenta del cosmo.

Il giorno seguente le statue iniziano a suonare le arpe, le Muse a cantare, il tetto si apre e ne discende un astro luminoso che si posa sul diadema stellato di Πηγὴ mentre una voce annuncia (p. 13.14-18 B.):

Δέσποινα Πηγὴ, ὁ Μέγας Ἥλιος ἀπέστειλέ με μηνῦσαί σοι ἅμα καὶ διακονῆσαί σοι τὰ πρὸς τόκον, ἀμίαντον τόκον ποιούμενος πρὸς σέ, μήτηρ τοῦ πρώτου πάντων τῶν ταγμάτων γινομένη, νύμφη τριώνυμος μονοθείας οὔσα· καλεῖται δὲ τὸ ἄσπορον βρέφος Ἀρχὴ καὶ Τέλος, ἀρχὴ μὲν σωτηρίας, τέλος δὲ ἀπωλείας.

τόκον la variante γάμον in Io. Dam. sembra preferibile. **Ἀρχὴ καὶ Τέλος** cfr. *Aproc.* 21.6, 22.13. In p. 14.2 B. viene definito ρίζα ἔνθεος καὶ βασιλική cfr. *Aproc.* 5.5, 22.16. **νύμφη τριώνυμος μονοθείας οὔσα** Cfr. Ps. *Epiph. Hom. in laud. Mariae deiparae* PG 43.492A: νύμφη...νεφέλη e 493A: ὁ Παρθένος ἀγία, ἀγία μήτηρ Κυρίου· μακαρία νύμφη Τριάδος ἀχωρίστου.

Che si tratti di oracoli è provato nel primo testo dalla notazione χρησμός dopo τέκτονα in ε H e nel secondo dalla stessa notazione marginale in ε ed O. Dopo l'annuncio tutte le statue si piegano a Πηγὴ. Il re convoca quindi i σημειολυταί che forniscono la λύσις dell'oracolo: il diadema è *typos* regale, l'astro è l'annunciazione

¹²³ Bratke 1899, 181, 201.

celeste sulla terra, le statue prone sono il segno della fine del loro onore all'arrivo del Figlio del Pantocratore:

ἡ γὰρ Πηγὴ Καρίας τῆς Βηθλεεμίτιδος ἐστὶ θυγάτηρ, τὸ δὲ διάδημα βασιλικὸς τύπος, ὁ δὲ ἀστὴρ οὐράνιον ἐστὶ μήνυμα ἐπὶ γῆς τερατευόμενον· ἐξ Ἰουδα ἀνέστη βασιλεία, ἣτις πάντα ἐξαρεῖ τὰ τῶν Ἰουδαίων μνημόσυνα. Τὸ δὲ τοὺς θεοὺς ἐδαφισθῆναι, τέλος τῆς τιμῆς αὐτῶν ἔφθασεν· ὁ γὰρ ἐλθὼν πρεσβυτέρας ἀξίας ὢν τοὺς νεάζοντας ἐν αὐτῇ σείσει.

Anche qui c'è un gioco di parole: con Καρίας si allude indirettamente ad Anna. La scelta del termine è dovuta probabilmente al suono affine a Μαρία o allude al senso di κεφαλή (Suda α 804 s.v. ἀκαριαῖον)¹²⁴.

A questo punto è collocato un discorso di Dioniso (senza Satiri), omesso nell'*Omelia* dello Pseudo Damasceno, che suggella la fine degli dèi con l'avvento di Cristo (p. 14.6-17.20 B.):

Πηγὴ οὐκέτι μία ἐξ ἡμῶν ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς χρηματίζει (...) καὶ μέλλομεν ὑπὲρ ἐμπράκτου προσώπου ἐλέγχεσθαι ὡς ψευδεῖς· ἃ ἐφαντάσαμεν, ἐφαντάσαμεν· ἃ ἤρξαμεν, ἤρξαμεν· οὐκέτι χρησμοὺς διδοάμεν· ἤρθη ἀφ' ἡμῶν ἡ τιμὴ· ἄδοξοι καὶ ἀγέραστοι γεγόναμεν, εἷς μόνος ἐκ πάντων τὴν ἰδίαν ἀναλαβὼν τιμὴν (...) αὐτίκα μαραίνεται τὰ ἡμέτερα.

Il lamento profetico di Dioniso ricorda gli oracoli sulla fine degli dèi pagani. Vengono pertanto inviati i Magi a Betlemme, guidati dall'astro, per diffondere il responso (p.16.10 B.) e onorare il figlio di Dio. Si descrive quindi l'incontro dei Magi con Maria e il bambino (μακαρισμός di Maria, p. 17.16-19 B.)¹²⁵ e si accenna a un'iscrizione fatta incidere nel Tempio di Era nel quale si era manifestata la profezia (p. 18.3-4 B.): Ἐν τῷ διοπετεῖ ἱερῷ, Δὴ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ τὸ Περσικὸν κράτος ἀνέθηκεν. Dopo avere raccontato questa storia, Afroditiano intesse un breve elogio degli elementi e del loro creatore e riporta un esempio di pagani virtuosi a tal punto da essere annoverati *de facto* tra i cristiani (p. 20.1 B.). La narrazione prosegue con i ritratti di Ciro, re filantropo, di un filosofo cinico che andò ad abitare su un'altura, vestendosi di una sola veste, nutrendosi soltanto di frutta e di acqua, sopportando le

¹²⁴ Bratke 1899, 181

¹²⁵ Viene poi fornito un ritratto realistico di Maria (p. 17. 19-23 B.), per il quale cfr. Bratke 1899, 160-161.

intemperie degli agenti atmosferici ed esercitandosi quotidianamente a morire, e di Dicoriano che praticò l'apatia. Questi tre modelli di virtù sono esemplari di un'etica affine a quella cristiana. Infatti, Afroditiano stesso dichiara che οἱ φιλογράμματοι εἶδον καὶ Χριστιανούς ὄντας καὶ φιλοσόφους ἀληθεῖς (p. 21.6-7 B.). Secondo Bratke le asserzioni attribuite a questi tre personaggi sono Χρησμοῦδαι Ἑλληνικαί¹²⁶; pur avvicinandosi al genere delle *sententiae* filosofiche, come succede anche nel *De trinitate* e nella *Teosofia*, furono probabilmente incluse in una silloge oracolare. Dopo una sezione relativa alle cinque prove del mago e incantatore Oricato, che fallisce nel dimostrare di essere figlio di Dio (p. 22.1-27.23 B.), i rabbini chiedono un altro incontro con i cristiani, mediato da Afroditiano, per discutere nuovamente su Cristo. Anche in questo caso Afroditiano riporta tre oracoli pagani attribuiti a tre legislatori e considerati allo stesso livello delle profezie vetero-testamentarie (p. 31.27 ss. B.).

Il primo oracolo è attribuito ad Ofiano:

Βαβαῖ, πῶς ἐκοσμήθη Κασπία πύλη λίθον ὀρεινὸν λαβοῦσα, ὄνπερ οὐ χεῖρες ἐλατόμησαν ἀλλ' ἡ χάρις ἐφεῦρεν, πᾶσαν τὴν πύλην δι' αὐτοῦ περισφίγξασα· οὐ μόνον ἐστήριξεν αὐτὴν ἀλλὰ καὶ κεκλεισμένην ἤνοιξε· ὁδὸς καὶ θύρα γενόμενος ὁ λίθος· θύρα ἐπὶ σεπτὴν ἄγει θύραν, καὶ ὁδὸς ἐφ' ὁδὸν εἰλικρινῆ ἔλκει, πάντων τῶν ὀρώντων αὐτὴν βοῶντων· Μεγάλη τῶν θεῶν ἡ δυναστεία τὸ θέλειν τὸ πρακτικὸν ἐτοιμότερον ἐχόντων.

Il secondo ad Elibato:

Νεφέλη φοβερὰ ἐπ' ὄρος καθίσασα λίθον ἓνα τῇ γῆ ἠκόντισε καὶ πάντα θεμέλια αὐτῆς ἐστήρισεν· καὶ πῶς λίθος εἷς τὴν σύμπασαν περικρατήσει; οὐχ εἷς θεὸς μόνος τὰ πάντα ἔκτισεν;

Il terzo a Trachelafio¹²⁷:

Τίς ἐπλάνησε τοὺς Διονύσῳ πεποιθότας λέγειν περὶ αὐτοῦ, ὅτι αἰὲ ἀναρχος ὢν ἐξ ἀνυβρίστου παρθένου ἐτέχθη, ἀλλοτρίαν ἀξίαν περιθέντες αὐτῷ; ὁ γὰρ ἀναρχος ὁ τῆς αἰὲ ἀνάρχου οὐσίας ὢν ἐπικήρου οὐσίας δράττεται, οὐχ ὕβριν αὐτὴν δεχόμενος· ἦν γὰρ ἔπλασεν, λαμβάνων οὐχ ἂν αὐτὴν ἠγήσεται ὕβριν· ἐκεῖ παρθένος σάρκα χορηγεῖ, τῷ μὲν σώματι ἀμιγῆς τῇ δὲ γλώττῃ ἀψευδής, ἔνδον οἰκοῦσα πάσης χάριτος ἐνέργεια, θαυμάζω τοὺς ῥευστοὺς τῶν ἀρρευστῶν δραττομένους, τοῦτο εἰδότες τοὺς μὲν ἐκθειασθέντας διὰ νόμων ἔκδοσιν τοὺς δὲ διὰ γενναιοζωΐαν καὶ ἄλλως καθαρῶς διαπρέψαντας, ὃν χάριν τιμᾶν προήκει· τὸ δὲ

¹²⁶ Bratke 1899, 213.

¹²⁷ Per i tre nomi cfr. Bratke 1899, 208.

ἐπὶ τὰς οὐρανίους ἐλαύνειν τιμάς, πάσης τόλμης ἐπέκεινα καὶ πάσης βλασφημίας ἀνώτερον.

Accanto al primo oracolo il codice C riporta in margine la notazione χρ ᾿ι, ovvero decimo oracolo. Si tratta probabilmente anche in questo caso di Χρησμοφῶδιαι Ἑλληνικαί¹²⁸.

In conclusione, il racconto di Afroditiano deriva dalle Χρ. Ἑλ. di Filippo (di Side): il redattore della *Esegesi* ha introdotto questa figura letteraria quale portavoce del testo di Filippo¹²⁹. L'ordito del racconto è unitario e rispecchia uno spirito sincretico post niceno, caratterizzato da un vivo interesse per i segni astrali, oracolari e magici¹³⁰. Il racconto risalirebbe, secondo Bratke, alla seconda metà del IV sec. d.C. e ha come contesto di origine la Siria (Antiochia)¹³¹. Per la redazione dell'*Esegesi* abbiamo come *terminus a quo* l'*akmé* di Filippo di Side (430 d.C.). Secondo Bratke, il testo risale alla seconda metà del V secolo d.C., ma non è da escludersi che la cornice narrativa persiana sia da correlare alla fuga degli ultimi filosofi neoplatonici in Persia dopo la chiusura dell'Accademia ateniese nel 529 d.C.¹³². Il redattore, del quale è ignoto il nome, compone un'opera dallo stile drammatico, suddivisa in quattro atti, dal colorito poetico, e dall'andatura romanzesca. Difensore dell'ortodossia e amante della cultura ellenica, egli propone un modello etico più che dogmatico¹³³. L'opera, databile o alla fine del V o agli inizi del VI secolo, essa propone, come la *Teosofia*, una συμφωνία tra pagani, cristiani e giudei. Afroditiano chiude infatti il suo discorso raccontando un aneddoto su una pastorella quale *exemplum* vivente di virtù e invita quindi alla concordia e alla pace: ὥστε, ἀδελφοί, κἂν ὑμεῖς χριστιανίζητε κἂν ὑμεῖς ἰουδαίζητεμ τὸν τῆς εἰρήνης σύνδεσμον μὴ ἀπολέσητε.

Dalla disamina dei residui delle suddette raccolte, pur nel limite della tradizione indiretta e frammentaria, si constata, a partire dal IV sec. d.C., una predominanza di oracoli teologico-filosofici, con scarso rilievo, nelle introduzioni, alla

¹²⁸ Bratke 1899, 209.

¹²⁹ Bratke 1899, 157-164. I Magi sono infatti detti ἐκ θείας χρησμοφῶδιαις ἀγομένους (p. 35.1 B.). Nello scolio in calce al testo la figura letteraria di Afroditiano non viene intesa e lo scoliasta si chiede come questi, pur essendo pagano, potesse superare Filippo (p. 45 B.). Cfr. Bratke 1899, 265.

¹³⁰ Bratke 1899, 157-164.

¹³¹ Bratke 1899, 198 ss.

¹³² Bratke 1899, 240-271.

¹³³ Bratke 1899, 253-256.

loro provenienza¹³⁴. Già verso la fine del IV sec. d.C. iniziarono a circolare alcune raccolte cristiane di oracoli, se, come si pensa, a una tale silloge dovette attingere l'autore del *De Trinitate*¹³⁵; nel V sec. d.C. si ha testimonianza di una raccolta di oracoli pagani, rielaborati e/o interpretati cristianamente, conosciuta come Χρησμοφῶδῖαι Ἑλληνικαί.

La raccolta di testi oracolari continua anche in epoche successive. Giovanni Malala, ad esempio, inserisce nella *Chronographia* numerosi oracoli, relativi a Paride (5.2 Thurn = p. 91 Dindorf), al Palladio (5.12 Th. = 108-109 D.), ad Oreste (5.30 Th. = 132 D.; 5.32 Th. = 135 D.), ad Edipo (2.17 Th. = pp. 49-50 D.), a Meleagro (6.21 Th. = p. 165 D.), ad Io (2.6 Th. = p.p. 28-29 D.), ad Enea (6.20, p.127.82 Th. = pp. 63-65 D.), a Romolo (7.6 Th. = p. 177 D.), a Creso (6.8 Th. = pp. 154-155 D.), a Pirro (8.26 Th. = p. 208 D.). Si tratta di oracoli correlati a personaggi mitici o storici della tradizione greca e romana. Più interessante è un oracolo dato dalla testa mozzata della Medusa a Perseo (2.11 Th. = pp. 35-37 D.), testimoniato anche in *Chron. Pasch.* p. 71.19 Dindorf, correlato a un motivo eziologico, il nome della città di Tarso. Un oracolo correlato a una città si trova anche in 18.92, Th. (pp. 443-444 D.). Si tratta del cambiamento di nome della città di Antiochia:

ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ μετεκλήθη Ἀντιόχεια Θεούπολις κατὰ κέλευσιν τοῦ αὐτοῦ βασιλέως. εὐρέθη δὲ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ χρησμὸς ἀναγεγραμμένος, περιέχων οὕτως· ‘καὶ σύ, τάλαινα πόλις, Ἀντιόχου οὐ κληθήσῃ.’ ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς χαρτίοις εὐρέθη τῶν τὰ ἄκτα γραφόντων τῆς αὐτῆς πόλεως, ὅτι ἔκραζον κληδόνα διδοῦντες εἰς τὸ μετακληθῆναι τὴν αὐτὴν πόλιν.

Ricordo anche un oracolo su Alessandria (12.41 Th. = pp. 309-310 D.) e uno emesso da una donna profetica (18.90 Th. = pp. 480-481 D.). In Malala ricorrono anche tre oracoli che troviamo nella *Teosofia* o nei *Thesauri minores* éditι da Erbse. Per l'oracolo citato in *Chron.* 4.8, pp. 55.79-90 Th., attestato anche in *Theos.* 53 E. (I 54 B.) rimando al commento relativo (*infra*). Un oracolo interessante si trova in 2.2, p. 18.28-34 Th. ed è riferito a Thulis. Lo stesso testo è attestato anche in *Thes. min.* χ₁₅ ω₁₆ Erbse e in Cedr. *Hist. comp.* 1.36 Bekker; Suda Θ ο ὕ λ ι ς θ 4 1 5 s. v. Θ ο ὕ λ ι ς.

¹³⁴ L'omissione è determinata, in parte, dalla privatizzazione del sapere mantico.

¹³⁵ Busine 403. Cfr. anche Moreschini 2012.

Io. Mal. 2.2.27 ss. Thurn (pp. 24-25 Dindorff)

καὶ ἐν τῷ ὑποστρέφειν ἦλθεν ἐπὶ τὴν Ἀφρικὴν χώραν εἰς τὸ μαντεῖον ἐν ὑπερηφανίᾳ· καὶ θυσιάσας ἐπυθάνετο λέγων· ‘φράσον μοι, πυρισθενές, ἀψευδές, μάκαρ, ὁ τὸν αἰθέριον μετεγκλίνων δρόμον, τίς πρὸ τῆς ἐμῆς βασιλείας ἠδυνήθη ὑποτάξαι τὰ πάντα, ἢ τίς μετ’ ἐμέ;’ καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς οὗτος· πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· σύμφυτα δὲ πάντα καὶ εἰς ἓν ἰόντα, οὗ κράτος αἰώνιον. ὠκέσι ποσὶ βιάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων βίον· καὶ εὐθέως ἐξεληθὼν ἐκ τοῦ μαντείου, συσκευασθεὶς ὑπὸ τῶν ἰδίων {εὐθέως} ἐσφάγη ἐν τῇ Ἀφρικῇ.

Cedr. Hist. comp. 1.36 Bekker

ἐπὶ δὲ τὴν Ἀφρικὴν ὑποστρέφων εἰς τὸ μαντεῖον ἐπυθάνετο τίς πρὸ αὐτοῦ καὶ τίς μετ’ αὐτὸν οὕτω δυνήσεται· ἀκοῦσαι δὲ τοῦ χρησμοῦ οὕτως “πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος, καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· σύμφυτα δὲ εἰσι τάδε, ὧν κράτος αἰώνιον. ὠκέσι ποσὶ βιάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων βίον.” τοῦτον εὐθὺς τοῦ μαντείου ἐξεληλυθότα οἱ ἴδιοι ἐν αὐτῇ τῇ Ἀφρικῇ κατέσφαξαν.

Thes. min. χ₁₅ Erbse (I 49 B.)

Θοῦλις ὁ Αἰγυπτίων βασιλεὺς ἐπαρθεὶς τοῖς κατορθώμασιν ἠρώτησεν εἰς τὸ μαντεῖον τοῦ Σαράπιδος περὶ ἑαυτοῦ οὕτως· φράσον μοι, ἰπυρισθενῆ ἀψευδῆ ἢ μάκαρ, ὁ τὸν αἰθέριον μετεγκλίνων δρόμον· τίς πρὸ τῆς ἐμῆς βασιλείας ἐδυνήθη τοσαῦτα; καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς ἔχων οὕτως· πρῶτα θεός, ἔπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· σύμφυτα δὲ πάντα καὶ εἰς ἓν ἰόντα, οὗ κράτος αἰώνιον· ὠκέσι ποσὶ βιάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων δρόμον.

Thes. min. ω₁₆ Erbse

φράσον μοι, πυρισθενές, ἀψευδές, μάκαρ, ὁ τὸν αἰθέριον μετεγκλίνων δρόμον, τίς πρὸ τῆς ἐμῆς βασιλείας ἠδυνήθη ὑποτάξαι τὰ πάντα ἢ τίς μετ’ ἐμέ; καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς οὗτος· πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· ταῦτα δὲ σύμφυτα πάντα καὶ ἓν τε καὶ εἰς ἓν ἰόντα, οὗ κράτος αἰώνιον. ὠκέσι ποσὶ βιάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων βίον.

Suda θ 415

Θοὺλις· οὗτος ἐβασίλευσε πάσης Αἰγύπτου καὶ ἕως τοῦ Ὠκεανοῦ καὶ μίαν τῶν ἐν αὐτῷ νήσων ἀπὸ τοῦ ἰδίου ὀνόματος ἐκάλεσε Θούλην. ἐπαρθεὶς δὲ τοῖς κατορθώμασι παραγέγονεν εἰς τὸ μαντεῖον τοῦ Σαράπιδος καὶ θυσιάσας ἐρωτᾷ ταῦτα· φράσον ἡμῖν πυρισθενή, ἀψευδῆ, μάκαρ, ὃ τὸν αἰθέριον μετεγκλίνων δρόμον, τίς πρὸ τῆς ἐμῆς βασιλείας ἐδυνήθη τοσαῦτα; ἢ τίς ἔσται μετ' ἐμέ; καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς ἔχων οὕτως· πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· σύμφυτα δὲ πάντα καὶ εἰς ἓν ἰόντα· οὗ κράτος αἰώνιον. ὠκέσι ποσὶ βιάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων βίον. καὶ ἐξεληθὼν ἐκ τοῦ μαντείου ὑπὸ τῶν ἰδίων ἐσφάγη ἐν τῇ τῶν Ἄφρων χώρα.

Infine, la profezia data al Faraone Petissonio (= I 50 B.) di *Chron.* 3.13 Th., pp. 63-65 D., le cui parole vengono fatte incidere su una tavoletta di pietra nel tempio di Menfi, è testimoniata anche da *Cedr. Hist. comp.* 1.73-74 Dindorf, ed è attribuito a Solone in *Thes. min.* ω₁₄ (I 50 B.) π₃ χ₅ e in μ₇ Erbse a Chilone.

Io. Mal. *Chron.* 3.13 Thurn (pp. 46-47 Dindorff)

ὁ δὲ Πετισσώνιος Φαραῶ βασιλεὺς εὐθέως ἀπῆλθεν ἐν τῇ Μέμφη εἰς τὸ μαντεῖον τὸ περιβόητον· καὶ ποιήσας θυσίαν ἐπηρώτα τὴν Πυθίαν λέγων· σαφήνισόν μοι, τίς ἔστι πρῶτος ὑμῶν καὶ μέγας θεὸς τοῦ Ἰσραήλ; καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς οὗτος· ἔσται κατ' οὐρανοῦ 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, πατὴρ υἱὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ, τρισόλβιος· εἰς μικρὸν δὲ μέρος ἀγγέλων ἡμεῖς. μαθὼν ἅπιθι σιγῶν.

Cedr. Hist. comp. 1.73-74 Bekker

(...) εἰς τὸ περιβόητον ἐν Μέμφη μαντεῖον γενόμενος καὶ θυσιάσας, ἐπύθετο παρὰ τῆς Πυθίας οὕτω φάσκων σαφήνισόν μοι, τίς ἔστι πρῶτος ὑμῶν καὶ μέγας θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. καὶ εὐθὺς ἀπεφθέγγετο χρησμολογοῦν οὕτω τὸ πνεῦμα· ἔσται κατ' οὐρανοῦ μεγάλοιο βεβηκός, φλογὸς ὑπερβάλλον, αἴθριον ἀέναον ἀθάνατον πῦρ, ὃ τρέμει πᾶν, οὐρανός γαῖά τε καὶ θάλασσα, ταρτάριοι βύθιοι τε δαίμονες ἐρρίγησαν. οὗτος θεὸς ἀπάτωρ, αὐτοπάτωρ, πατὴρ υἱὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ τρισόλβιος. εἰς μικρὸν δὲ μέρος ἀγγέλων ἡμεῖς. μαθὼν ἅπιθι σιγῶν.

Thes. min. ω₁₄ Erbse (I 50 B.)

Σόλωνος Ἀθηναίου. ἔσται κατ' οὐρανοῦ μεγάλοιο βεβηκῶς, φλογὸς ὑπερβάλλον αἰθέριον ἀέναον ἀθάνατον πῦρ, ὃν τρέμει πᾶν, οὐρανός γαῖά τε καὶ θάλασσα καὶ Τάρταροι, βύθιοι δαίμονες· αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, τρισόλβιος.

Thes. min. π₃ Erbse

Σόλωνος Ἀθηναίου. ἔσται κατ' οὐρανοῖο μεγάλοιο βεβηκῶς, φλογὸς ὑπερβάλλων αἰθέριον ἀέναον ἀθάνατον πῦρ, ὃν τρέμει πᾶν, οὐρανὸς γαῖά τε καὶ θάλασσα καὶ Τάρταροι, βύθιοι δαίμονες· αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, τρισόλβιος.

Thes. min. χ₅ Erbse

Σόλωνος Ἀθηναίου. οὐκ ἐφικτόν μοί ἐστι ταῦτα πρὸς ἀμυήτους εἰπεῖν, οὔτε δὲ φανερώς παραθέσθαι, πλὴν τῷ νοῖ ἀκούσατε· ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κατ' οὐρανοῦ βεβηκῶς μεγάλου, φλογὸς ὑπερβάλλων, ὃν τρέμουσιν οὐρανοὶ γαῖά τε καὶ θάλαττα, αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, τρισόλβιος.

Thes. min. μ₇ Erbse

Ἀνοίξας δὲ καὶ ὁ Χίλων τὰ χεῖλη ἔφη· ‘οὗτός ἐστι καθύπερθεν οὐρανῶν μεγάλων βεβηκῶς, φλογὸς ὑπερβάλλων ἀέναον καὶ πῦρ ἀθάνατον, ὃν τρέμουσιν οὐρανοὶ γαῖά τε καὶ θάλαττα, βυθὸς Τάρταρος, δαίμονες· ἦν δὲ αὐτὸς αὐτοπάτωρ ἀπάτωρ τρισόλβιος.

Sulla metodologia di selezione e sulla stuttura di queste sillogi oracolari, sia pagane che cristiane, rimangono alcune incognite. In un primo momento la collezione di oracoli e la loro trascrizione avveniva probabilmente nei santuari (come è provato per Didima dall'esistenza di un *Chresmographeion*)¹³⁶. Solo in un secondo momento gli scrittori procedevano a una selezione e a una riorganizzazione dei testi oracolari attingendo direttamente o indirettamente alle sillogi dei santuari. Le raccolte a noi pervenute sembrano essere strutturate non tanto per lemmi quanto per luogo di origine (Labeone), per *argumenta* (Porfirio), per la *quaestio* (Pseudo Atanasio) o per metodo associativo, tematico o lessicale (Pseudo Didimo, *Χρ. Ἐλ*). Nella *Teosofia* si adotta sostanzialmente quest'ultimo metodo e, nei limiti dell'affidabilità della struttura dell'epitome bizantina, si possono individuare alcuni gruppi di oracoli, spesso uniti anche dal ricorso agli stessi sintagmi nei preamboli (cfr. *supra* cap. I.2, p. 6 ss.). L'estrapolazione degli oracoli dal contesto di origine comportava spesso una distorsione semantica indirizzata al perseguimento di uno scopo filosofico, apologetico o polemico

¹³⁶ *I.Did.* Rehm-Harder 1958 n. 31-32. Per Delfi e Claros i testi erano trascritti su materiale deperibile e spesso iscritti nel luogo di origine del consultante piuttosto che nel tempio. Cfr. Robert 1969, 590 n. 44; Lane Fox 2006 (tr. it.), 180 n. 7; Busine 2005, 49-50.

(Eusebio). La stessa fedeltà al testo, già riconsiderata da Porfirio su un piano ecdotico di legittimità interventista, diventò assai labile criterio negli autori cristiani che ricorrevano, per quanto ricostruibile nel caso di paralleli testuali, a variazioni, omissioni o interpolazioni alterando il piano semantico (Pseudo Didimo). La stessa esigenza di esplicitare la propria fedeltà al testo (Eusebio, Afroditano nella *Esegesi*) implica forse una sottesa accusa da parte pagana di rimaneggiamenti. La ri-semantizzazione testuale si constata, d'altro canto, anche in sede di preambolo o commento (cfr. *supra*). La *Teosofia* presenta alcune perspicue analogie con le sillogi oracolari cristiane. In particolare, come nel *De Trinitate*, viene omesso il riferimento al santuario, anche se si specifica la divinità emittente. Inoltre, come in quel trattato e nelle *Xp. Έλ. (Esegesi)*, si persegue una finalità sinfonica nei confronti della cultura pagana: il paganesimo è conciliabile con il cristianesimo nel suo aspetto teologico, filosofico ed etico. Il redattore cristiano della *Teosofia* salva la saggezza divina pagana non come semplice ricettacolo *in nuce* della Verità cristiana, ma come equipollente a quella cristiana (7.55-56 E. = *Prooim.* 2.10-11 B.: ὥστε ὅστις ἀθετεῖ τὰς τοιαύτας μαρτυρίας, ἀθετεῖ καὶ τὸν ἐπὶ ταύτας κινήσαντα). Il linguaggio degli oracoli della *Teosofia* presenta un'affinità stretta con gli oracoli dei *Xp. Έλ.* e del *De Trinitate*. Soprattutto con questo trattato si ravvisano somiglianze lessicali, stilistiche, metriche e tematiche non casuali che fanno supporre una fonte comune. Infine, se le sillogi oracolari pagane conservate derivano da fonti letterarie (Enomao), da consultazioni dirette (Enomao, Porfirio?) e dagli archivi dei santuari (soprattutto di Didima, Claros e Delfi), gli autori cristiani attingono soprattutto dai collettori pagani (Porfirio, Enomao) e dalle collezioni cristiane di oracoli circolanti a partire dal V sec. d.C.¹³⁷ (una collezione cristiana è supposta già tra Porfirio e Lattanzio in Ogilvie 1978, 24-25, che ipotizza che Lattanzio, Arnobio e l'autore della *Teosofia* attingano da versione cristianizzata della raccolta porfiriana). In conclusione, l'Autore della *Teosofia* attinse da diverse raccolte oracolari pagane e cristiane, siano esse giunte per tradizione diretta o filtrata (Porfirio era forse già filtrato da Eusebio o da Cirillo. Cfr. Suárez de la Torre 2003, 135). Il titolo stesso, come ha giustamente notato Beatrice (2001, xxv ss.), richiama l'opera del Tirio, senza che perciò la silloge sia da considerare permeata esclusivamente da una *vis polemica* anti-porfiriana. Rimane in dubbio se l'A. conoscesse direttamente gli archivi oracolari dei santuari nei quali confluirono anche oracoli pseudo epigrafi cristiani (circolanti in

¹³⁷ Uno schema della filiazione tra questi testi, riduttivo per ammissione dell'autore stesso, si trova in Robinson 1981, 180.

collezioni cristiane e in collezioni oracolari di Didima e Claros) o se, come è più verosimile, abbia attinto dalle raccolte precedenti. Origini didimee sono certe per gli oracoli 22, 23, 24, 37 E. (I 19, 20, 21, 34 B.), mentre sono solo congetturali e fondate esclusivamente su singole consonanze linguistiche nel caso degli oracoli 26, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 43 E. (I 23, 30, 37, 38, 39 B.), né credo che sia da considerare didimeo l'oracolo 30 E. (I 27 B.) sulla base del semplice paragone con il passo di Lact. *De ira dei* 23.12 né il testo 44 E. (I 40 B.). Straordinari sono i casi di oracoli testimoniati anche da altre fonti: 13 E. (I 2 B.) ~ *Inscr. Oen.* e Lact. *Div. Inst.* 1.7.1; 35 E. (I 32 B.) ~ Ps. *Did. De Trin.* 3.21 = PG 913B; 37 E. (I 34 B.) ~ Lact. *Div. Inst.* 7.13.6.

Infine, nello studiare i testi oracolari occorre procedere con piedi di piombo. In primo luogo, il concetto di autenticità non è applicabile a questa tipologia testuale, ma si può tutt'al più parlare, con la dovuta cautela, di oracoli genuini (pagani) o pseudo epigrafi (cristiani). I primi, selezionati e recuperati dall'autore della nostra silloge sono databili dal II al IV sec. d.C., mentre i secondi sono prodotti del IV-V sec. d.C. Credo che la critica di Graf al concetto di autenticità oracolare, applicata a questi testi ritenuti solo prodotti letterari o meglio "Buckorakel"¹³⁸ non tenga conto della trasformazione dei santuari in scuole di filosofia e della possibilità, pertanto, di una produzione oracolare filosofica e letteraria da questi contesti culturali. La stessa riunificazione di oracoli tematicamente affini, che si ritrova nei testi della *Teosofia*, sembra essere stata promossa dai santuari (Busine 2005a, 54). L'uso dell'esegesi di tipo allegorico, la scelta del destinatario quale iniziato, la finalità polemico-apologetica (*querelle* tra pagani e cristiani), il metodo zetetico analogo a quello adottato per il genere della *quaestio et responsio*, ricordano gli esercizi delle scuole filosofiche, né si può escludere che l'autore della *Teosofia*, oltre ad avere commentato i testi, si sia cimentato nella creazione di oracoli fittizi.

8. Pastiches oracolari nella *Teosofia*

Un'ultima precisazione riguarda il ricorso ai 'pastiches' testuali. Con questo termine si designa l'usanza, piuttosto diffusa, di unire oracoli affini tra di loro, di aggiungere delle sezioni nuove o ancora di 'tagliare' degli oracoli e riportarne solo una parte. Nei testi studiati il primo caso è ravvisabile in 13 E. (I 2 B.), il secondo in 16 E. (I

¹³⁸ Graf 2010, 74.

5 B.), il terzo in 32 E. (I 22 B.), 35 E. (I B.) rispetto alla versione dello Pseudo Didimo (*De Trin.* 3.21 = *PG* 37.913B). Nel caso dell'oracolo 27 E. (I 24 B.), la presenza dell'avverbio ἔνθεν al v. 12 ha fatto ipotizzare che si tratti di un *excerptum* aggiunto alla prima parte dell'oracolo in maniera maldestra (Seng 2012), ma, come si osserva nel commento (cfr cap. IV.344 ss.), non solo il testo è tradito in maniera unitaria ma, per di più, vi sono nella seconda parte delle allusioni alla prima. Simili congiunzioni di oracoli derivavano sia dalla scrittura continua nelle raccolte oracolari sia dalla flessibilità di questi testi. L'unione di due oracoli diversi è, pertanto, un fenomeno naturale e assai frequente, tanto più nel caso di brani di natura congenere e facilmente assimilabili. L'oracolo su Costantinopoli citato da Stefano di Bisanzio, ad esempio, omette un verso rispetto al testo di Esichio, e ne aggiunge un ultimo (cfr. *infra* p. 266, commento a 19 E. = I 16 B.). Ancora, in Zosimo (*HN* 2.36-37 Paschoud), il quale attingeva probabilmente da Eunapio, si attesta un oracolo di 21 versi derivato da un assemblaggio di due oracoli distinti. Questa 'tendenza' testuale viene adottata anche da Steuchus che riporta alcuni oracoli, in origine separati, in forma unificata (15 + 21 E. = I 4 + I 18 B.; 27 + 29 E. = I 24 + I 26 B.).

II. CONTESTO POETICO E LETTERARIO

1. Σαφήνεια e ἀσάφεια: un dibattito retorico e letterario

Nella teorizzazione della modalità espressiva del linguaggio tragico ed epico, Aristotele dedica, nella *Poetica*, un capitolo alla categoria della σαφήνεια definita λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴν εἶναι (Arist. *Poet.* 58A 18)¹. La prima distinzione riguarda la λέξις, che può essere, per eccesso di chiarezza, ταπεινή e contraddistinta da τὸ ἰδιωτικόν ο, al contrario, σεμνή, grazie all'impiego di τὰ ξενικά quali glosse, metafore, estensioni, *kosmos* etc.². La buona σαφήνεια deriva da una κρᾶσις tra il “non solito”, “non banale” (τὸ μὴ ἰδιωτικὸν... μηδὲ ταπεινόν) e il consueto (τὸ κύριον)³, secondo i principi estetici della convenienza (τὸ πρέπον)⁴: pertanto l'uso di metafore, glosse, estensioni deve essere miscelato a termini consueti (τὸ κύριον) in maniera armonica⁵. In questo senso l'uso dell' αἴνιγμα viene sconsigliato in quanto risultante da un eccesso di metafore (*Poet.* 58A 25-28) e da associazioni impossibili (ἀδύνατα), speculari al βαρβαρισμός, effetto, sul piano del significante, di un eccesso di glosse. La metafora, ripetutamente definita da Aristotele come visione di analogie (*Poet.* 59A 7-8; *Rhet.* 1405A 11 ss.) che consta nella chiarezza, gradevolezza e esoticità (*Rhet.* 1405A 8-9: τὸ σαφές, τὸ ἡδὺ, τὸ ξενικόν), viene distinta dall'enigma in maniera sfumata: “in generale, si possono trarre delle buone metafore dagli enigmi ben fatti: le metafore, infatti, implicano degli enigmi ed è pertanto chiaro che la trasposizione è ben fatta” (*Rhet.* 1405B 3-4: καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὅστε δηλὸν ὅτι εὖ μετενήνεκται). Se da un lato lo Stagirita etichetta l'enigma come eccesso di metafore, dall'altro promuove l'idea positiva di ciò che è esotico e lontano dalla nostra quotidianità come stimolo interessante e nobilitante, distintivo soprattutto della poesia a causa degli argomenti meno comuni che richiedono un registro lessicale più elevato, suscitando un effetto di

¹ Definizione simile in *Rhet.* 1404B. Per uno studio dell'ambiguità da un punto di vista retorico cfr. Walsh 2003.

² Per il sotteso discorso etico di queste definizioni cfr. Dupont-Roc - Lallot 1980, 357 n. 1. Per il *kosmos* (*ornatus*) si veda Lausberg 1998, 242-243, par. 538.

³ Lausberg 1998, 241, par. 533. Per altri passi sulla *perspicuitas* cfr. Id. 1998, 240, par. 528.

⁴ *Poet.* 58A 31 ss.

⁵ La mescolanza equilibrata è basata sul criterio estetico ed etico del μέτρον, ἀρμότιον e della μεσότης (*Poet.* 3.58B 16-17). Un utilizzo eccessivo di figure di pensiero e di parola o di espressioni quotidiane determina, invece, un effetto ridicolo (*Poet.* 3.58B ss.).

meraviglia (*Rhet.* 1404B 8-11: τὸ γὰρ ἑξαλλάξαι ποιεῖ φαίνεσθαι σεμνοτέραν ... θαυμασταὶ γὰρ τῶν ἀπόντων εἰσίν, ἡδὺ δὲ τὸ θαυμαστόν ἐστιν)⁶. La teorizzazione aristotelica rivestì un ruolo importante all'interno della critica retorico-letteraria, portando da una parte a una valorizzazione del criterio della chiarezza, dall'altra a una valorizzazione dell'effetto del meraviglioso prodotto dall'insolito.

La riflessione di Aristotele fondava le sue basi teoriche nella *Retorica ad Alessandro* (IV sec. a.C.), attribuita ad Anassimene retore⁷, nella quale si enunciavano tre *virtutes narrationis* consistenti nel narrare σαφῶς, βραχέως, μὴ ἀπίστως (30.5.1 Sp.), consigliando di evitare l'ἀμφίβολον nei nomi e dichiarando che τὰ ἄρθρα σαφῆ ποιεῖ τὴν λέξιν, ἐξαίρεθέντα δὲ ἀσαφῆ ποιήσει (25.4.6 Sp.). La σαφήνεια era classificata come eccellenza di espressione che esige l'impiego di termini comuni, di correlazioni complete, di determinazioni chiare, l'assenza di iati, di iperbati e di equivoci. Questo schema venne ripreso dallo Stagirita⁸, e, attraverso il suo filtro, dai retori successivi. Rufo (II sec. d.C.) classifica la σαφήνεια come ἀρετὴ della diegesi accanto alla συντομία e alla πιθανότης e specifica: σαφήνεια μὲν οὖν λέγεται, ὅταν μήτε λέξεσι ξέναις χρώμεθα μήτε διανοίαις μήτε ὑπερβατοῖς (465.30 Sp.). Nel trattatello *Περὶ σολικοισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ*, attribuito ad Erodiano (II sec. d.C.), le virtù del discorso sono sei: ἑλληνισμός, σαφήνεια, συντομία, κυριολογία, εὐσυνθεσία, εὐπρέπεια, mentre κακίαι δὲ ταύταις, ἀντικείμεναι, ἀσάφεια, μακρολογία, ἀκυρολογία, κακοσυνθεσία, ἀπρέπεια, βαρβαρισμός (308-309 Nauck)⁹. Apsine (III sec. d.C.) individua nella σαφήνεια e nella πιθανότης due criteri per le διηγήσεις (353.5 Sp.) e consiglia di adottare paradigmi noti e chiari e non datati e favolosi (373.24 Sp.: χρῆ δὲ τὰ παραδείγματα γνώριμα εἶναι καὶ σαφῆ καὶ μὴ πάνυ ἀρχαῖα μηδὲ μυθώδη); Aftonio

⁶ Nei λόγοι l'esoticità lessicale deve essere, invece, nascosta e risultare naturale attraverso l'uso di nomi comuni, propri e metafore ricorrenti nel linguaggio corrente. In *Eth. Nic.* 1108A il principio della σαφήνεια è invocato come postulato per dare i nomi appropriati alle cose (*onomatopoein*, in questo caso ai caratteri) ed è connesso alla restituzione di un senso intellegibile; in *Top.* 155B, la σαφήνεια è uno dei quattro principi cardine per la formulazione delle *protaseis* nelle questioni dialettiche (gli altri sono: la necessità di un'induzione al fine di dare l'universale; l'amplificazione del *logos*; il nascondere la conclusione): "in vista della σαφήνεια, occorre fornire degli esempi e delle parabole, ma degli esempi pertinenti e tratti da ciò che conosciamo, come quelli di Omero e non di Cherilo, poiché in questa maniera quello che viene proposto come premessa risulterà più chiaro" (157A). Aristotele impiega ampiamente il lemma σαφήνεια o τὸ σαφές, mentre usa solo due volte ἀσάφεια, per indicare la mancanza di chiarezza dei suoni causata da motivi fisici (*De audib.* 801B).

⁷ Chiron 2002.

⁸ Per Teofrasto cfr. Patillon 2002, XXXVIII ss.

⁹ In Tiberius Rh. (III-IV sec. d.C.) i quattro σχήματα dello *πυσματικόν* sono la προσοχή, la σαφήνεια, l'ἐνάργεια e l'ἔλεγχον (*De fig. Dem.* 13.3 Ballaira).

(IV-V sec. d.C.) colloca la σαφήνεια tra le quattro virtù del διήγημα: συντομία, πιθανότης καὶ ὁ ὀνόματων ἑλληνισμός (*Prog.* 22.10-12 Sp.); Nicolao sofista (V sec. d.C.) afferma che, secondo alcuni, gli elementi della διήγησις sono la σαφήνεια, la συντομία, la πιθανότης, la μεγαλοπρέπεια (una glossa aggiunge: καὶ ὁ ὀνόματων ἑλληνισμός) e ἡ ἡδονή; secondo altri è solo la πιθανότης, mentre secondo quelli più precisi sono solo la σαφήνεια, la συντομία e la πιθανότης. Occorre, però, evitare il rischio di sacrificare la σαφήνεια per la συντομία, rendendo il discorso troppo conciso e oscuro, o viceversa la συντομία per la σαφήνεια, rendendo il discorso prolisso. Di fronte a una possibile scelta tra le due alternative è preferibile un discorso prolisso a uno oscuro, dato che il danno al discorso viene procurato οὐ γὰρ τοσαῦτα ἐκ <τοῦ> μήκους, ὅσα ἐκ τῆς ἀσαφείας ὁ λόγος βλαβήσεται (*Prog.* 14-15 Felten).

Accanto alla chiarezza come elemento virtuoso del discorso, iniziò a farsi strada l'idea di un'oscurità necessaria ai fini retorici. Nel trattato sui *tropoi*, definiti quale *logos* che viene detto per alterazione del senso proprio, secondo una manifestazione più ornata o secondo necessità (191 Sp.: τρόπος δέ ἐστὶ λόγος κατὰ παρατροπὴν τοῦ κυρίου λεγόμενος κατὰ τινα δήλωσιν κοσμιωτέραν ἢ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον), **Trifone** ne elenca quattordici usati dai poeti: metafora, catacresi, allegoria, enigma, metalessi, metonimia, sineddoche, onomatopea, perifrasi, anastrofe, iperbatò, pleonasma, ellissi, ridondanza. Alcune notazioni importanti per il nostro discorso riguardano l'enigma definito quale φράσις ἐπιτετηδευμένη κακοσχόλως εἰς ἀσάφειαν ἀποκρύπτουσα τὸ νοούμενον, ἢ ἀδύνατόν τι καὶ ἀμήχανον παριστάνουσα. In questa definizione vi è ancora un giudizio negativo dato dall'avverbio e un'associazione dell'enigma all'oscuro (ἀσάφεια). Inoltre l'enigma, distinto dall'allegoria in quanto oscuramento sia della λέξις che della διάνοια, si basa a sua volta su sei *tropoi*: καθ' ὅμοιον, κατ' ἐναντίον, κατὰ συμβεβηκός, καθ' ἱστορίαν, καθ' ὁμωνυμίαν, κατὰ γλῶτταν (193-194 Sp.).

Dopo la citazione di tre indovinelli, dei quali l'ultimo è attestato anche in un frammento, probabilmente dell' *Edipo* di Teodette (fr. 4 N.), conosciuto come γρίφος περὶ τῆς νυκτὸς καὶ τῆς ἡμέρας, vengono portati gli esempi di altri indovinelli sulla base del *tropos*. Nel primo caso, per gli enigmi καθ' ὅμοιον, si presenta un elenco di detti attribuiti ad Androcide pitagorico¹⁰. Si tratta di detti

¹⁰ Diogene Laerzio riferisce la testimonianza di questi enigmi a Demetrio di Bisanzio (*Deip.* 452 d), mentre Arsenio (XV-XVI sec. d.C.) *Apoph.* 8.34 o in *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (vol. 2)

attestati in diversi autori del II-III sec. d.C. che li citano accompagnandoli con un'esegesi testuale (più tardi Giamblico fornirà un'esegesi allegorica funzionale a un discorso iniziatico). Il primo detto, ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, inteso come ἀντὶ τοῦ τὸ δίκαιον μὴ παραβαίνειν è attestato anche da Plut. *De lib. ed.* 12D; Diog. Laert. (*V. Phil.* 8.17); Plut. fr. 93 Sanbach¹¹; Athen. *Deipn.* 10.452D¹²; Apostol. 8.340 = *CPG* 2, 437 (attribuito ad Androcide); Iamb. *Protr.* 114 P. e *V. Pyt.* 30.186¹³; Clem. Al. *Strom.* 2.18.79.2 e 5.5.30.1. Il secondo detto pitagorico, γαμψώνυχας μὴ τρέφειν, inteso come ἀντὶ τοῦ ἄρπαγας φεύγειν, si trova in Diog. Laert. *V. Phil.* 8.17 (senza spiegazione); Iamb. *Protr.* 117 P.¹⁴; il terzo, μελάνουρον μὴ ἐσθίειν, sciolto con ἀντὶ τοῦ ψευδῆ λόγον μὴ προΐεσθαι· τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι μελαίνεται καὶ ἀμαυροῦται è attestato solo in questo passo, ma un detto simile, μὴ γένεσθαι μελανούρων, ricorre in Plut. *De lib. ed.* 12D¹⁵ e, in una forma analoga, μελάνουρου ἀπέχου· χθονίων γὰρ ἐστὶ θεῶν, in Iamb. *Protr.* 112P¹⁶. Il quarto detto, ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν, τουτέστι, μὴ ἐπαναπαύεσθαι τῇ ἐφημέρῳ τροφῇ, ἀλλὰ προεισφέρειν, è attestato da Plut. *De lib. ed.* 12D; Diog. Laert. *V. Phil.* 8.17¹⁷; Athen. *Deip.* 10.452D¹⁸; Iamb. *Protr.* 116 P. (τὸ δὲ ἐπὶ χοίνικι μὴ καθέζου)¹⁹. Il quinto, μαχαίρα πῦρ μὴ σκαλεύειν, τουτέστι τὸν θυμούμενον λόγοις μὴ ἐρεθίζειν, si trova in Plut. *De lib. ed.* 12D (πῦρ σιδήρῳ μὴ σκαλεύειν)²⁰; Diog. Laert. *V. Phil.* 8.17²¹; Plut. fr. 93 Sandbach; Athen. *Deip.* 10.452 d²²; Iamb. *Protr.*

Leutsch, riferisce il primo della nostra lista ad Androcide pitagorico. Per questi detti pitagorici cfr. Pyth. I 58C 6 D.-K.

¹¹ In Plutarco è spiegato come modo per esortare a fare grandissima attenzione alla giustizia e non trasgredirla. In Diog. Laert. la spiegazione, al par.18, è di non superare l'equo e il giusto

¹² Ateneo scioglie con: "si deve evitare e aborrire ogni meschino desiderio di avere più degli altri e ricercare invece l'equità" (tr. it in Canfora 2001, II, 1114).

¹³ Giamblico raccomanda di agire secondo giustizia e di preferire in maniera straordinaria l'equità e la misura e di riconoscere nella giustizia la virtù più perfetta etc.; nel passo della *V. Pyt.* è un invito alla giustizia.

¹⁴ Nella forma τὸ δὲ γαμψώνυχον μηδὲν παράτρεφεν viene inteso come invito a essere pronti a comunicare, a condividere, e a preparare gli altri a questa disposizione, abituandoli a dare e ricevere senza frode né gelosia, invece di prendere inizialmente senza donare.

¹⁵ Inteso come "non passare il tempo con uomini neri per il cattivo carattere".

¹⁶ Giamblico lo intende come un invito a unirsi agli dei intellettuali e a rompere con la natura materiale.

¹⁷ Il primo intende: "fuggire l'inerzia e darsi prima da fare per procurarsi il cibo necessario"; il secondo, al par. 18, come invito ad avere la stessa cura del presente e del futuro, la chenix è, infatti, la razione alimentare giornaliera.

¹⁸ "Per dire di non vivere alla giornata, ma di pensare sempre al domani" (tr. it. in Canfora 2001, II, 1114).

¹⁹ Il detto è interpretato in senso ancora più pitagorico.

²⁰ In vece di dire di "non provocare un uomo irritato; infatti non conviene mai cedere alla collera". Ricompare in *Quaest. rom.* 281A; *Is. et Osir.* 354F; *V. Num.* 14.3.

²¹ La spiegazione si trova al par.18: non muovere la collera e l'animo gonfio dei potenti.

²² Ateneo spiega con "non litigare con un uomo adirato: il fuoco, infatti, è l'ira, la lite il coltello" (tr. it. in Canfora 2001, II, 1114).

112 P. (τὸ δὲ μαχαίρη πῦρ μὴ σκαλεύει) e in *V. Pyl.* 32.227²³. Per quanto riguarda il *tropos* κατ' ἐναντίον, s'illustra un esempio testimoniato anche da *Ath. Deip.* 10.452C, riferito a Panarce nel trattato di Clearco *Περὶ γρίφων*²⁴; per il *tropos* κατὰ συμβεβηκός e κατ' ὁμωνυμίαν, vengono presentati due *unica*; per il κατ' ἱστορίαν la Tritogenea; per quello κατὰ γλῶτταν esempi di metafore semplici.

A Trifone si devono, dunque, la divisione degli enigmi sulla base di categorie formali e contenutistiche e l'esplicita associazione agli oracoli e all'oscurità lessicale e di pensiero. L' *ἀσάφεια* viene considerata sì negativamente, ma recuperata per l'utilità retorica. La valorizzazione dell'oscurità, almeno sul piano retorico, è un fenomeno riscontrabile anche nel retore **Ermogene** (II-III sec. d.C.), che considera la *σαφήνεια* come uno degli elementi costitutivi del *logos* demostenico (*σαφήνεια, μέγεθος, κάλλος, γοργότης, ἦθος, ἀλήθεια, δεινότης*)²⁵, supportati da venti categorie stilistiche²⁶. La *σαφήνεια*²⁷ si basa sulla *καθαρότης* (purezza) ed *εὐκρίνεια* (limpidezza) di stile²⁸, analizzate dal retore sulla base della *ἔννοια*, del *μέθοδος* e della *λέξις* (*λέξις, σχῆμα, κῶλον, σύνθεσις, ἀνάπαισις, ῥυθμός*)²⁹. In base alla teoria ermogeniana la *σαφήνεια* dell'enunciato non è solo aristotelicamente segno di una comunicazione riuscita, ma anche di una comunicazione facile. Se il messaggio passa facilmente, ogni elemento stilistico responsabile di questa facilità è significativo³⁰; se, invece, passa difficilmente, per assenza di chiarezza o oscurità, può essere ugualmente interessante da un punto di vista retorico: οὐ γὰρ ἢ γε ἀπλῶς ἀσάφεια κακία ἂν εἴη λόγου, ἐπεὶ αἴ γε ἐμφάσεις (...) καὶ τὰ ἐσχηματισμένα τῶν ζητημάτων οὐ σαφῶς λέγει τὰ πράγματα, καὶ οὐ κατὰ κακίαν φήσομεν προάγεσθαι δήπου οὐδὲ εἶναι τοῦ λόγου κακίαν (*Περὶ ἰδεῶν* 240.24-241.5 Rabe)³¹. La novità di Ermogene consiste nel presentare la possibilità, al di là dell'opposizione tra *σαφήνεια* e *ἀσάφεια* (*Περὶ ἰδεῶν* 226.8-12 Rabe), di un'oscurità buona, che non rende inintelligibile il discorso e che è motivata da ragioni retoriche. Infine in funzione retorica l'*obscuritas* viene accettata come licenza in funzione

²³ È un appello all'intelligenza; risveglia in noi il pensiero conveniente che a un uomo pieno di fuoco e di collera non bisogna opporre un discorso affilato né contendere etc.

²⁴ Nella versione in trimetri giambici nello scolio alla *Repubblica* di Platone 479C.

²⁵ Hermog. *Περὶ ἰδεῶν* 217.23 Rabe.

²⁶ Cfr. lo schema in Patillon 1988, 212.

²⁷ Ricordo che le virtù delle *ekphraseis* sono la *σαφήνεια* e l' *ἐνάργεια* (*Prog.* 23.9-10 Rabe).

²⁸ La limpidezza è sostanzialmente la soccorritrice della purezza (*Περὶ ἰδεῶν* 235.2-4 Rabe).

²⁹ Patillon 1988, 219.

³⁰ Si veda a tal proposito Quint. 8.2.23.

³¹ Patillon 1988, 222.

dell'*ornatus* e dell'*aptum* che permette di stabilire una collaborazione tra l'opera e un pubblico attento³².

Prima di proseguire nella ricerca della relazione tra oracoli e oscurità, occorre analizzare in cosa consiste un discorso oscuro. Grazie alle trattazioni retoriche conservate riusciamo a ricostruire come era inteso un discorso oscuro sul piano stilistico, lessicale e sintattico.

2. Il discorso oscuro

Per avere un'idea di cosa si intendesse con discorso oscuro, prenderò brevemente in esame i trattati di tre retori: Teone, lo Pseudo Aristide e Quintiliano. **Teone** (I-II sec. d.C.) considera tra le tre virtù della δῆγησις (σαφήνεια, συντομία e πιθανότης) solo quest'ultima come supporto delle altre: infatti, se nel caso di discorsi complessi si può rinunciare alla concisione e, nel caso di discorsi facili, alla chiarezza, la rinuncia alla πιθανότης renderebbe poco verosimile il discorso per gli uditori (*Prog.* 40.20 ss. Patillon). Teone affronta, poi, la tematica della ἀσάφεια in maniera negativa, esponendo che cosa bisogna fare per evitarla, riproducendo un'argomentazione che recupera e arricchisce teorie retoriche precedenti sulla chiarezza considerata *per se* sia a livello di stile che di narrazione. Gli eventi (τὰ πράγματα) non devono uscire dal pensiero comune e ogni evento deve essere affrontato singolarmente dall'inizio alla fine; occorre evitare digressioni dispersive e troppo lunghe (come in Tucidide) che rendono oscuro (ἀσαφές) e poco memorizzabile il discorso, confusioni nella cronologia o nell'ordine dei fatti, omissioni di dati necessari, l'uso dell'allegoria che conferisce alle storie un senso misterioso. A livello lessicale occorre evitare le parole poetiche, inventate, metaforiche, arcaiche, straniere e omonime; a livello sintattico le anfibologie (costruzioni di senso variabile a causa delle possibilità, a livello di significante, di congiunzione o separazione di parole, sillabe, gruppi sintattici. Esempio di questo uso: Eraclito)³³, certi tipi di iperbato, gli incisi incidentali lunghi, le ellissi, l'impiego indifferenziato dei casi sintattici (*Prog.* 41.9 ss. Patillon). In particolare, proprio riguardo alle parole metaforiche, si riporta l'esempio dell'oracolo sulla battaglia di Salamina (Hdt. 7.141): il linguaggio oracolare è evidentemente considerato esemplare

³² Lausberg 1998, 241, par. 530.

³³ Sulla nascita delle controversie *ex ambiguo* cfr. Cic. *Inventio* 2.116; *Rhet. ad Herennium* 1.12; Hermog. 90-92 Rabe.

per l'oscurità. Lo **Pseudo Elio Aristide** (II sec. d.C.)³⁴ elenca la σαφήνεια e la καθαρότης tra le *virtutes* del πολιτικός λόγος³⁵. La σαφήνεια, secondo il principio della γνώμη, evita l'inversione dell'ordine dei fatti, presenta l'esposizione dei fatti stessi e non di pensieri esterni e i fatti noti come tali e quelli controversi come tali; secondo il principio dello σχῆμα, presenta le ἐπιστροφαί, la transizione da un fatto all'altro con la conclusione del primo e l'annuncio dell'altro; secondo il principio dell' ἀπαγγελία presenta parole comuni, chiare, evidenti, uno schema narrativo, evita sinonimi³⁶, usa parole miti invece di quelle dure (*Ars. Rhet.* 10.133 ss.). **Quintiliano** scrive esplicitamente, dopo avere trattato dell'*ambiguitas-obscuritas* come difetto di stile³⁷, che la *perspicuitas* si consegue grazie alla *proprietas, rectus ordo, non in longum dilata conclusio, nihil neque desit neque superflua* (*Inst. or.* 8.2.22): il discorso deve essere chiaro come la luce del sole (*Ibid.* 8.2.23)³⁸. L'esposizione di Teone, tramite l'argomentazione in negativo, e quella dello Pseudo Aristide e di Quintiliano servono per capire in che cosa consistesse un discorso oscuro. In sintesi, un discorso oscuro era caratterizzato da digressioni lunghe, confusioni nell'ordine degli eventi, omissioni di dati necessari; uso di allegorie, parole poetiche, inventate, metaforiche, arcaiche, straniere, omonime; adozione di anfibologie, incisi, ellissi, allegorie; impiego indifferenziato dei casi sintattici con risultato di confusione. Questa tipologia di discorso è, per certi versi, molto affine, come vedremo, a quello oracolare.

Da questa breve panoramica si possono trarre alcune importanti conclusioni:

- la chiarezza è considerata per lo più una delle virtù fondamentali della diegesi;
- l'oscurità viene recuperata per la sua funzionalità retorica (in particolare per l'effetto di meraviglia);
- l'oscurità è associata all'enigma e al linguaggio oracolare.

Le critiche agli oracoli erano, sin dai primordi, per lo più indirizzate a dimostrare che la loro oscurità era finalizzata a evitare di cadere in vistosi errori. In

³⁴ Sullo Pseudo Aristide si veda l'introduzione di Patillon 2002, VII ss.

³⁵ Le altre *virtutes* sono le seguenti (*Ars Rhet.* 1.1 ss.): σεμνότης, βαρύτης, περιβολή, αξιοπιστία, σφοδρότης, ἔμφασις, δεινότης, ἐπιμέλεια, γλυκύτης, βραχύτης καὶ συντομία, κόλασις.

³⁶ In quanto segno di περιβολή. Una glossa al testo intende che evita le metafore.

³⁷ Quintiliano critica l'*obscuritas*, correlata all'anfibologia, data dall'omonimia, da un'ambiguità di scelta nella divisione delle parole o nelle parole composte, *per casus, per conlocationem, per flexum* e anche da una possibile differenza di significato nella quantità breve o lunga di una sillaba (*Inst. or.* 7.9). L'*obscuritas* è determinata dall'impiego di parole omonime, di termini rari/difficile da capire (*adianoeta*), tecnici, remoti e desueti, dall'uso eccessivo di figure retoriche, di perifrasi, incisi, frasi troppo lunghe, iperbati e dall'omissione di parole essenziali.

³⁸ Per le cause dell'*improprietas* cfr. Lausberg 1998, 242, par. 534.

ambito pagano una critica agli oracoli³⁹ - non come semplice contestazione della loro attendibilità, ma anche parodia diretta realizzata tramite un commento cinico e distruttivo degli oracoli stessi - venne promossa per la prima volta dal filosofo **Enomao di Gadara**, definito da Eusebio “uno degli scrittori recenti, che ha scritto lo *Smascheramento dei ciarlatani*, con un ragionamento vigoroso, in un trattato appropriato” (Eus. *PE* 5.18.6: τις τῶν νέων ἀνδρικῶ λογισμῶ Γοήτων φόραν ἐν οἰκείῳ συγγράμματι πεποιημένος)⁴⁰. Enomao ha recuperato nella sua opera, trådita nel quinto e sesto libro della *Praeparatio Evangelica*, oracoli antichi, moderni, di tipo pubblico e privato (derivati da sue esperienze dirette) per confutarne l’attendibilità. Caratteristica di Enomao, ben colta da Eusebio, è la libertà di parola, quella *παρηρησία* che permetteva di parlare senza vincoli criticando, grazie alla *κυνική πικρία*, testi considerati ‘sacri’ (*PE* 5.21.6). Dietro a questo gusto denigratorio si nasconde uno studio di questi testi: per confutare bisogna prima conoscere ciò che è oggetto di confutazione. Enomao gioca con questi testi (*διαπαίζει*, *PE* 5.23.7; *σκόπτει*, *PE* 5.32.2), divertendosi anche a modificarli e a ricrearli, tramite sostituzioni lessicali, per come avrebbero dovuto essere (*PE* 5.31, 34.8, 35.3), riproducendo un gioco, forse inventato dalla ‘scuola cinica’, e dimostrando una buona conoscenza metrica e stilistica. Nel criticare gli oracoli Enomao li accusa soprattutto di essere banali, ingiusti, crudeli, sciocchi ed ambigui⁴¹. Dietro al linguaggio oracolare si nascondono sofismi, artifici malevoli di sacerdoti (*PE* 5.20.7, 21.3, 24.6, 25.7, 26.3, 24.5), ciarlatani, maghi (*PE* 5.21.1 e 29.5). Il profeta / dio è pertanto connotato come svergognato, scellerato (*PE* 5.20.4: *μιαρώτατε καὶ ἀναισχυντότατε μάντι*; 32.1: *ἀναίσχυντε μάντι*), ciarlatano e impudente (*PE* 5.21.1: *ἀλαζόνι καὶ*

³⁹ La critica agli oracoli, inserita in un filone filosofico di pensiero (e.g. Xenofane di Colofone. Schofield 1996, 527 ss.), ha come principale bersaglio polemico la visione deterministica tipica della pratica oracolare. Nel II sec. d.C. il filosofo Diogeniano si scaglia contro questa visione di matrice stoica dimostrando il diallelo logico derivato dal ragionamento di Crisippo e recuperando motivi divenuti topici nella polemica antimantica (Isnardi Parente 1990, 2426-2428).

⁴⁰ Probabilmente coincide con l’opera attribuita a Enomao in Jul. C. *Heracl.* 5.209B *Κατὰ τῶν Χριστιανῶν*. Cfr. Hammerstaedt 1988; Busine 2005, 333 ss.

⁴¹ Alcuni oracoli elargiscono consigli talmente scontati che non è necessario un profeta per elargirli (fr. 10 Hammerstaedt). Interessante il motivo in questo passo dell’inarcamento del ciglio, che indica l’arroganza dei profeti e che compare anche in Eus. *PE* 5.21.1. Altri rispondono a questioni non serie come le nozze, la prole, le colonie, la vana gloria, la canicola, la discendenza (fr. 11 A, B H.), non filosofiche (fr. 11C H.); altri ancora elogiano persone indegne come malfattori (fr. 11D H.), poeti (fr. 1 H.), pugili e atleti (fr. 2 H.), tiranni (fr. 12 H.); altri ancora incitano alla guerra (fr. 9 H.), sono crudeli (fr. 3 H.) e adottano la crudeltà e l’ambiguità (fr. 4, 5 H.) o l’inganno e l’ambiguità senza essere mantici (fr. 6, 7, 8 H.), provocando grande dolore a persone pie, nascondono l’ignoranza dietro al velo dell’ambiguità (fr. 14, 15 H.), invitano ad onorare la materia inanimata (fr. 13 H.); altri riguardano la fatalità (fr. 16 H.). Bersaglio polemico degli strali cinici sono soprattutto i poeti che vengono descritti ironicamente da Enomao come i fautori, tramite il loro linguaggio divino, dell’ordine pubblico (*PE* 33.6) e che, grazie al loro *μετροποιεῖν*, s’innalzano al cielo (*PE* 33.13).

ἀναιδεῖ), vano (PE 5.27.1: μάταιος), σοφιστά (PE 5.25.1), né manca l'uso di apostrofi ironiche in cui viene appellato come “fortissimo” (PE 5.20.6: κράτιστε), θαυμάσιος (PE 5.34.1), σοφώτατε (PE 5.32.1, 33.16), φιλανθρωπότατε (PE 5.33.5), “patrio esegeta degli Elleni” (PE 5.34.3), “deificatore” (PE 5.34.4). La disposizione a credere a qualsivoglia frase da parte di chi è dominato dal πάθος e dall' ἐπιθυμία (PE 5.22.5 e 30.2) crea i presupposti per i quali si presterebbe fede all'oracolo, anche se non si realizzasse per mille volte: gli stolti, disorientati dal desiderio stesso (PE 30.2), dettato dal πόνος, si fanno illudere dalle promesse di felicità future (PE 22.6). In tal senso la *Sophia* è lontana dalla mantica (5.27.1) e le vere parole-chiave sono correlate all'idea di follia, come il verbo φληναφᾶν (5.24.5 V 23 3), i sostantivi τύφος e ἀφροσύνη (5.25.8) e all'idea di una farsa comica (5.22.1)⁴². Per quanto riguarda l'ambiguità degli oracoli (ἀσάφεια), Enomao si sofferma diverse volte su questo tema: l'ambiguità dà adito al dubbio ingannando i consultanti o per ignoranza (ἄγνοια) riguardo al futuro o per capriccio (τρυφή e πονηρία) o per empio gioco sofisticato: una simile teodicea prevede un dio ignorante o un dio malvagio e beffardo o del tutto inutile che vaticina cose vane pur essendo il destino già fissato (PE 5.21.5). Tra i titoli che troviamo nella PE alcuni interessanti sono per il nostro argomento che riporto di seguito: ΩΣ ΠΟΛΛΟΙΣ ΘΑΝΑΤΟΥ ΓΕΓΟΝΕΝ ΑΙΤΙΟΣ Ο ΑΠΟΛΛΩΝ ΔΙΑ ΤΗΣ ΤΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΑΜΦΙΒΟΛΙΑΣ (PE 5.20); ΩΣ ΚΑΙ ΤΩΙ ΚΡΟΙΣΩΙ ΤΗΣ ΟΙΚΕΙΑΣ ΑΡΧΗΣ ΕΚΠΕΣΕΙΝ ΔΙ' ΑΜΦΙΒΟΛΙΑΣ ΧΡΗΣΜΟΥ ΚΑΤΕΣΤΗ ΑΙΤΙΟΣ (PE 5.21); ΟΤΙ ΤΩΙ ΤΗΣ ΑΣΑΕΦΙΑΣ ΣΚΟΤΩΙ ΤΗΝ ΣΦΩΝ ΑΓΝΟΙΑΝ ΕΠΙΚΡΥΠΤΟΥΣΙΝ (PE 5.23); ΟΤΙ ΜΗΔΕΝ ΔΥΝΑΜΕΝΟΙ ΒΟΗΘΕΙΝ ΕΝ ΤΑΙΣ ΤΩΝ ΠΟΛΕΜΩΝ ΣΥΜΦΟΡΑΙΣ ΔΙ' ΑΜΦΙΒΟΛΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΕΣΟΦΙΖΟΝΤΟ ΚΑΙ ΗΠΑΤΩΝ ΤΟΥΣ ΠΡΟΦΗΤΑΣ (PE 5.24). Come si constata dai titoli stessi, l'ambiguità è correlata alla crudeltà del dio/profeta, all'inganno e l' ἀσάφεια è lo strumento utile per celare l'ignoranza. Oltre ad oracoli celebri come quello degli Eraclidi e di Creso, nei quali l'ambiguità è data da espressioni polisemantiche, o all'oracolo agli Ateniesi sul comportamento da tenere contro i Persiani, nel quale i due ultimi versi (᾿Ω θεΐη Σαλαμίς, ἀπολείς δε σὺ τέκνα γυναικῶν ἢ που σκινδαμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης) non chiariscono né se sono riferiti ai propri figli o a quelli del nemico né il momento esatto dello scontro (cfr. anche l'oracolo dato agli Spartani e ai Cnidi: PE 5.24), Enomao riporta alcuni oracoli ricevuti durante una sua consultazione privata al dio Clario, dal senso non perspicuo. Come

⁴² Nei brevi commenti, Eusebio enfatizza gli oracoli come opera di demoni malvagi o piuttosto degli attori della commedia oracolare (e.g. PE 5.26.5).

risposta a un consiglio sul suo commercio il filosofo riceve due oracoli ambigui (fr. 15 Hammerstädt). Nel primo il dio dichiara:

έν σε τοῖσιν εὐπελέσσιν ἡδὲ χαίσις χρέος
θέσεται, τὸ δ' ἔκτεκμαρθὲν ἴοῦδὲ μιν σκομόφουξεταί†
“Tra i facili e onesti il bisogno
ti metterà, ma ciò che è congetturato *crux*”.

Nel secondo:

ἐκ τανυστρόφοιο λᾶας σφενδόνης ἰεὶς ἀνὴρ
χῆνας ἐναρίζειν βολαῖσιν ἀσπέτους ποιηβόρους.
“Lanciate le pietre da una fionda ben tesa, un uomo
uccide coi suoi colpi innumerevoli erbivori”.

Questi due oracoli sono ridicolizzati come folli e ambigui tanto che Enomao chiede al dio beffardamente: “che sia Anfilocco, il dio di Didima o tu, dio di Delfi, se io venissi, non andrai a impiccarti alla fionda ben tesa con il tuo poema inintelligibile?” (ὁ Ἀμφίλοχος ἢ ὁ Δωδωναῖος ἢ συ, ἐν Δελφοῖς εἰ γενοίμην, οὐκ ἀπάγξει που ἀπελθὼν τῆι τανυστρόφωι σφενδόνηι μετὰ τοῦ ἀδιονοήτου ποιήματος;) La testimonianza del filosofo cinico dimostra la sopravvivenza di oracoli oscuri in periodo adrianeo e la persistenza di un giudizio tradizionalmente negativo dell’oscurità come semplice escamotage proprio di enigmi sofisticati (PE 5.21.4; 24.9).

Anche **Luciano**⁴³, come Enomao, andò a consultare personalmente un oracolo, non antico, ma di neoformazione, ad Abonotico, divertendosi a ordire degli scherzi al falso profeta Alessandro (*Alex.* 53-55). Le risposte oracolari date da Alessandro sono definite contorte, ambigue, del tutto inintelligibili e confuse: l’oscurità era ritenuta confacente allo stile oracolare e serviva per camuffare gli inganni e gli errori dei responsi (*Ibid.* 22: τοῖς δὲ λοξὰ καὶ ἀμφίβολα πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἀποκρινόμενος, τοῖς δὲ καὶ πάνυ ἀσαφῆ· χρησιμωδικὸν γὰρ ἐδόκει αὐτῷ καὶ τοῦτο; 49: οὐ μέντοι σαφεῖς τοὺς πολλούς, ἀλλ’ ἀμφιβόλους καὶ τεταραγμένους)⁴⁴. Vi sono oracoli modificati *post*

⁴³ Robert 1980.

⁴⁴ Gli oracoli attribuiti ad Alessandro riguardano la sua figura (la sua nascita: 11; Glicone: 18; gli onori da tributargli per ordine del dio: 24), questioni private (malattie, dolori fisici: 26; educazione della prole: 33; nozze: 35; tradimenti: 50; consigli: 52. Si tratta di un oracolo senza metro), pubbliche (guerra: 27, 48;

eventum (e.g. 27) o altri difesi *a posteriori* grazie all'ambiguità del responso, come l'oracolo emesso durante la guerra in Germania e lo scontro di Marco Aurelio contro i Quadi e i Marcomanni, che, rivelatosi del tutto inadeguato, viene difeso per analogia col famoso oracolo di Creso nel quale non era specificato se la vittoria sarebbe toccata ai nemici o ai consultanti (48). Nell'opera *Jupiter tragoedus* Luciano, come Enomao, riporta gli oracoli di Creso e di Salamina (20 e 43. Così anche in *Jupp. Conf.* 13.3) come esempi di oracoli ambigui. Inoltre, come Plutarco, Luciano affronta di sfuggita la critica agli oracoli apollinei scorretti metricamente, per bocca di Hermes: “vedo che Apollo è deriso per alcuni oracoli, nonostante spesso l'oscurità li copra, cosicché gli uditori non traggono piacere nell'analizzare i metri” (*Ibid.* 6.21-24: ὁρῶ γοῦν καὶ τὸν Ἀπόλλω γελώμενον ἐπ' ἐνίοις τῶν χρησμῶν, καίτοι ἐπικρυπτούσης τὰ πολλὰ τῆς ἀσαφείας, ὡς μὴ πάνυ σχολὴν ἄγειν τοὺς ἀκούοντας ἐξετάζειν τὰ μέτρα). Un'ulteriore frecciata contro il linguaggio oracolare si trova quando la proposta di Apollo di accostare allo stoico Timocle, che parla in maniera enigmatica, un avvocato difensore più chiaro, viene ridicolizzata da Momos che accusa il dio di essere egli stesso il portavoce di un linguaggio oscuro: “tu hai ragione, Apollo, a lodare quelli che parlano chiaramente, anche se tu non lo fai per nulla negli oracoli dato che sei obliquo, ambiguo e spesso li lanci nel mezzo senza rischiare, tanto che gli uditori hanno bisogno di un'altra Pizia per interpretarli” (28.1-6: τοῦτο μὲν ὀρθῶς ἔλεξας, ὦ Ἄπολλον, ἐπαινέσας τοὺς σαφῶς λέγοντας, εἰ καὶ μὴ πάνυ ποιεῖς αὐτὸ σὺ ἐν τοῖς χρησμοῖς λοξὸς ὢν καὶ γριφώδες καὶ ἐς τὸ μεταίχμιον ἀσφαλῶς ἀπορρίπτων τὰ πολλὰ, ὡς τοὺς ἀκούοντας ἄλλου δεῖσθαι Πυθίου πρὸς τὴν ἐξήγησιν αὐτῶν). Dopo uno scambio di battute Apollo decide di vaticinare, scusandosi di dovere usare dei versi (30.24: ἀνέξεσθε δέ, εἰ ἕμμετρα λέγοιμι), e cercando di seguire il consiglio di Momos di essere chiaro. L'oracolo di Apollo è, tuttavia, del tutto oscuro, tanto che Zeus non lo capisce e chiede a Momos di interpretarlo (31.1-9):

Κέκλυτε μαντιπόλου τόδε θέσφατον Ἀπόλλωνος

ἀμφ' ἔριδος κρυερῆς, τὴν ἀνέρες ἐστήσαντο

ὄξυβόαι, μύθοισι κορυσσόμενοι πυκινοῖσι.

peste: 36); di culto (esortazione ad andare a Claros, Didima, Mallo: 29). Alcuni sono indirizzati contro Epicuro (sul destino della sua anima: 25; contro la sua dottrina: 43; 47), contro Luciano (54), altri sono più teologici, come quelli riguardanti l'anima (se Alessandro ha l'anima di Pitagora: 40; di chi è erede l'anima di Rutiliano: 34) o l'essenza del dio (43).

Πολλὰ γὰρ ἔνθα καὶ ἔνθα μόθου ἕτεραλκεί κλωγμῶ
ταφρέος ἄκρα κόρυμβα καταπλήσσουσιν ἐχέτλης.
Ἄλλ' ὅταν αἰγυπιὸς γαμψώνυχος ἀκρίδα μάρπη,
δὴ τότε λοίσθιον ὀμβροφόροι κλάγξουσι κορώναι.
Νίκη δ' ἡμιόνων, ὁ δ' ὄνος θαὰ τέκνα κορύψει.

(...) φησὶ γὰρ τὸ λόγιον οὕτως· διαρρήδην γόητα μὲν εἶναι τοῦτον, ὑμᾶς δὲ ὄνους
κανθηλίους νῆ Δία καὶ ἡμιόνους, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὐδ' ὅσον αἱ ἀκρίδες τὸν
νοῦν ἔχοντας.

“Ascoltate quest'oracolo del profeta Apollo

riguardo a una contesa che fa raggelare, che gli uomini

con grida acute, armati di fitte parole hanno sollevato.

Spesso, infatti, qui e là, per uno schiocco che si alterna a uno strepito,

colpiscono di terrore i bordi estremi del manico dell'aratro,

ma quando un avvoltoio dagli adunchi artigli avrà ghermito una cavalletta

allora, per l'ultima volta, le cornacchie che portano la pioggia urleranno.

La vittoria è dei muli e l'asino cozzerà contro rapidi bambini.

(...) l'oracolo significa in maniera esplicita che è un ciarlatano e che voi siete degli
asini giumenti, per Zeus, e dei muli, se credete in lui, e che non avete tanta mente
quanto le cavallette”.

La critica all'oscurità oracolare venne adottata anche e soprattutto dai
detrattori cristiani della mantica apollinea. In realtà le posizioni critiche riguardo
agli oracoli si rivelano o totalmente distruttive o moderate⁴⁵. L'attitudine dei primi
apologeti cristiani è ambivalente: se da una parte si critica la pratica oracolare come
esempio di un culto stolto, dall'altra vengono recuperati i testi dei filosofi, dei poeti
e degli oracoli pagani nei quali sembra esservi contenuta latentemente una verità
cristiana. **Giustino**, ad esempio, pur condannando la divinazione come culto,
recupera il sapere di filosofi e poeti pagani in quanto fonti di un'etica esistenziale e

⁴⁵ Per un quadro completo delle posizioni degli autori cristiani sugli oracoli cfr. Busine 2005, 361 ss.

di una gnoseologia religiosa che rispecchia la verità cristiana, nonostante i filosofi non siano investiti della rivelazione profetica. In tale ultimo senso vengono recuperati anche gli oracoli pagani di natura teologica. Nell'illustrazione del dogma della resurrezione dei corpi l'apologeta afferma che l'immortalità dell'anima era già asserita da filosofi e poeti pagani e dagli oracoli di *Anfiloco, Dodona e Pythos* (*Apol.* 1.18). Per **Taziano**, invece, ogni forma di attività oracolare è opera demoniaca (*Or.* 8-9, 12-16) e, pertanto, esecrabile; **Atenagora** attacca gli oracoli per la loro immoralità (*Leg.* 32-37) e accusa Apollo di mendacità (*Leg.* 21). Una posizione più sottile è quella di **Clemente Alessandrino**. Clemente attacca violentemente gli oracoli pagani, falsi e immorali, ne denuncia il silenzio e la morte e li definisce “scuole di sofistica per uomini senza fede” (*Protr.* 2.11.3):

μανικά ταῦτα ὡς ἀληθῶς ἀνθρώπων ἀπίστων σοφιστήρια καὶ πλάνης ἀκράτου κυβευτήρια· συνέμποροι τῆσδε τῆς γοητείας αἴγες αἱ ἐπὶ μαντικὴν ἠσκημένοι καὶ κόρακες ἀνθρώποις χρᾶν ὑπὸ ἀνθρώπων διδασκόμενοι.

e afferma che (*Protr.* 2.11.1):

τῆς ἄλλης μαντικῆς, μᾶλλον δὲ μανικῆς, τὰ ἄχρηστα χρηστήρια, τὸν Κλάριον, τὸν Πύθειον, τὸν Διδυμέα, τὸν Ἀμφιάρεω, τὸν Ἀπόλλω, τὸν Ἀμφίλοχον κτλ

considerando Apollo un demone mendace e *φιλόλοξος* (*Protr.* 3.43.4). Non a caso in Gregorio di Nazianzo (*c. dogm.* 1.1.7.78 = *PG* 37.444A) i demoni (angeli caduti) sono detti *χρησμολόγοι* e *λοξοί*. D'altro canto Clemente negli *Stromateis* (1.24.164) recupera in senso positivo la figura di Apollo correlandola con una falsa etimologia ad *ἀ-πόλλοι*, il dio unico⁴⁶. In un altro passo della stessa opera (5.4.19-21)⁴⁷, Clemente assimila l' *ἐπίκρυψις* delle Scritture ai testi poetici pagani, alle sentenze dei Sette Sapienti, ai simboli pitagorici e agli oracoli di Apollo in quanto portatori, anche se in maniera inconscia ed enigmatica e grazie a una specifica forma del linguaggio, della verità cristiana: “tutti dunque, per così dire, i teologi, sia barbari che elleni, hanno nascosto i principi dei fatti, e hanno trasmesso la verità con enigmi, simboli, allegorie, metafore e con alcuni *tropoi* di tale genere, quali sono gli oracoli presso gli Elleni, anche Apollo Pizio è detto *Loxia*” (*πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων*

⁴⁶ Stessa etimologia in Crisippo (*ap. Macr. Sat.* 1.17.1-9). Cfr. Busine 2005, 371 n. 33.

⁴⁷ Boulluec 1981, 105-106. In *Strom.* 5.14.132 si riporta un oracolo in cui Apollo è considerato testimone della gloria di Dio. Un oracolo della Sibilla in *Strom.* 1.21.108.

ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν, ὅποια καὶ παρ’ Ἑλλησι τὰ μαντεῖα, καὶ ὃ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος Λοξίας λέγεται). L’allegorismo è qui funzionale al recupero di testimonianze pagane contenenti verità cristiane e di Apollo come paradigma di verità⁴⁸. In questo modo vengono recuperati i χρησμοί utili per la pietà divina, nei quali il dio pagano è stato costretto a dire il vero. La verità è trasmessa e celata da quei *tropoi* che avevamo già trovato nelle trattazioni retoriche (cfr. Trifone) considerati negativamente: il giovamento per la trasmissione della verità e la dialettica per evitare di cadere sotto gli attacchi delle eresie è dato dalla σαφήνεια (*Strom.* 20.99.2). Similmente nel V secolo d.C., Teodoreto di Cirro accuserà gli oracoli pagani di anfibia (*e.g. Aff.* 10.18 e 24-34), sostenendo la trasparenza delle predizioni cristiane in quanto “terse pitture dei fatti” (*Aff.* 10.101: σαφεῖς γὰρ αὐταὶ καὶ ἀληθεῖς καὶ οἷόν τινες ἐναργεῖς εἰσι τῶν πραγμάτων εἰκόνες). L’analogia pittorica continua nel paragrafo successivo con una prova di ὁμοιότης: come un bravo pittore riproduce in un quadro l’immagine reale, così i veri profeti hanno riprodotto con le loro profezie i fatti che si sarebbero compiuti in tempi successivi. Infine, è eloquente l’esempio di Paralios, dapprima sostenitore della filosofia platonica e, in un secondo tempo, per intervento del fratello Atanasio e del monaco Stefano, adepto cristiano. Come racconta Zacaria Scolastico nella *Vita di Severo* (p. 16 Kugener) il monaco “confutò le obiezioni sofistiche che i pagani fanno ai cristiani e poi ritorse contro Paralios i misteri infami dei loro dèi, gli oracoli menzogneri del politeismo, le risposte oscure e imbarazzanti di questi dèi, la loro ignoranza dell’avvenire, così come altri inganni di questi stessi demoni”⁴⁹. La prassi oracolare è, dunque, al centro di una campagna mediatica e viene menzionata in questo caso con le stesse argomentazioni del cinico Enomao di Gadara.

3. Gli oracoli tra oscurità e chiarezza

La contrapposizione tra σαφήνεια e ἀσάφεια non riguarda solo un piano meramente retorico, ma anche un piano più squisitamente poetico e filosofico. Nell’opera nota come *Secondo Alcibiade* l’autore dichiara che “infatti tutta la poesia è per natura enigmatica e non può essere intesa da tutti gli uomini” (147B: ἔστιν τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος

⁴⁸ Per un’analisi dettagliata sull’opinione di Clemente riguardo alla poesia oracolare cfr. Sardella 1988.

⁴⁹ Sfameni Gasparro 2006, 54.

ἀνδρὸς γνωρίσαι)⁵⁰. Nonostante la dichiarazione vada probabilmente letta in chiave satirica, essa dimostra la diffusione dell'associazione tra il poeta e il profeta e dell'interpretazione allegorica quale conseguenza di testi oscuri. Questo 'credo' poetico si può rintracciare sin dal *Papiro di Derveni*⁵¹. Nell'*incipit* dell' *Alessandra* (8-15), Licofrone dichiara⁵²:

τῶν ἄσσα θυμῷ καὶ διὰ μνήμης ἔχω,
κλύοις ἄν, ὦναξ, κἀναπεμπάζων φρενὶ
πυκνῆ διοίχνει δυσφάτους αἰνιγμάτων
οἶμας τυλίσσων, ἥπερ εὐμαθῆς τρίβος
5 ὀρθῆ κελεύθῳ τὰν σκότῳ ποδηγετεῖ.
ἐγὼ δ' ἄκραν βαλβίδα μηρίνθου σχάσας
ἄνεμι λοξῶν ἐς διεξόδους ἐπῶν,
πρώτην ἀράξας νύσσαν, ὡς πτηνὸς δρομεύς.

Si tratta di una percezione della poesia come iniziatica, indirizzata a pochi eletti e necessitante un'esegesi allegorica per lo svelamento delle verità nascoste: la verità non è visibile, ma celata nell'oscurità della parola. Su un piano filosofico questo concetto implica un'esaltazione dell'oscurità quale mezzo di comunicazione del divino e stimolo alla ricerca del Vero (così tra i neoplatonici). Accanto a questa difesa dell'oscurità, esiste anche un'apologia della chiarezza quale modalità espressiva accessibile a tutti e riscontrabile anche in testi per definizione enigmatici quali gli oracoli. In effetti, aldilà della discussione stilistica, occorre domandarci in che modo e fin quando l'associazione tra αἰνιγμα, oscurità e poesia oracolare, a prima vista tautologica⁵³, sia effettivamente riscontrabile nei testi oracolari o se non venga a un certo punto promossa l'idea di una poesia oracolare chiara.

Nel capitolo 77 del libro 8 delle *Storie*, Erodoto dichiarava: “non posso parlare contro gli oracoli, sostenendo che non sono veritieri, né voglio provarmi a confutarli quando parlano chiaramente, se considero gli avvenimenti che seguirono” (χρησιμοῖσι δὲ

⁵⁰ Per altri esempi in Platone cfr. Struck 2005, 158.

⁵¹ Si veda anche la poetica di Pindaro e Simonide, Callimaco. Il termine αἰνιγμα copre tre accezioni: è un semplice indovinello intellettuale, la poesia oscura associata all'esegesi allegorica, la poesia oracolare. Per la classificazione cfr. Struck 2005, 157 ss.

⁵² Gigante Lanzara 2000. Similmente Oppiano, nel proemio dei *Cynegetica*, sente la voce di Artemide esortarlo a percorrere sentieri non battuti (1.20-21: ἔγρεο, καὶ τρηχεῖαν ἐπιστεῖβωμεν ἀταρπὸν, / τὴν μερόπων οὐπὼ τις ἔησ ἐπάτησεν ἀοιδαῖς).

⁵³ E.g. Flegonte di Tralle nei *Makrobioi* FrGrHist 2b.257 fr. 37 sulla Sibilla: κληδόνας ἐν πυκνοῖς αἰνίγμασι συμπλεχθείσας.

οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας). Erodoto non solo dichiara di non potere negare fede *a priori* alla veridicità degli oracoli, ma trascrive anche un oracolo caratterizzato dall' ἐνάργεια, concludendo che “a Bacide che parla di questi avvenimenti e con parole così chiare, io non oso obiettare la contraddittorietà degli oracoli né accetto che altri lo facciano” (ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίης χρησῶν πέρι οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι)⁵⁴. In un frammento dalla *Melanippe* di Euripide, Ippe, figlia di Chirone, viene definita come ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προῦμαντεύσατο / χρησμοῖσι σαφέσιν ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς (fr. 482 Nauck). Si menzionerebbero anche in questo caso oracoli chiari e non ambigui. Nell'opinione corrente gli oracoli erano, al contrario, considerati esempi tipici di oscurità. Pausania, ad esempio, dichiara che i greci di un tempo considerati saggi parlavano per enigmi e non in maniera diretta e considera questi racconti enigmatici, connessi con quelli oracolari, degni di credibilità (8.8.3)⁵⁵.

La priorità del linguaggio obliquo rispetto a uno chiaro e diretto rifletteva, inoltre, un dibattito di critica letteraria. Negli scolii a Pindaro la poesia del poeta, caratterizzata dall'oscurità, viene sciolta in modo da essere chiara (schol. 1b 6-9 *ad O.* 3: διὰ τί δὲ τούτοις εὔχεται ἀρέσαι; διὰ τὸ εἰς θεοξένια γράφειν. ἀντέστραπται δὲ ἡ τάξις, καὶ δοκεῖ τῇ συγχύσει ἀσάφειαν εἰργάσθαι. ἐπεὶ ἡ ἀκόλουθος ἐρμηνεία οὕτως ἐστὶ)⁵⁶; nel commentario di Eustazio a Pindaro l' ἀσάφεια è considerata una *virtus* del poeta (6.1 Kambylis): δῆλον δέ, ὡς καὶ ἀσάφειαν ἐπιτηδεύεται ἐν πολλοῖς, καὶ οὕτω πλουτῶν ἐν τῷ γράφειν, ὅμως καὶ ταῦτολογεῖ νόμῳ ῥητορικῷ ποτὲ μὲν ἐν τοῖς ἔγγιστα, ποτὲ δὲ πορρωτέρῳ)⁵⁷.

Una ricerca sugli sviluppi della mantica e sul linguaggio oracolare si trova in **Plutarco**. Per il Cheroneo poesia e filosofia sono poste sullo stesso piano nell'analisi del passaggio culturale, inteso positivamente, dall'adozione di un linguaggio equivoco e oscuro a uno chiaro e diretto, ravvisabile anche nella produzione oracolare⁵⁸. La poesia è rappresentata con la metafora dell'attore tragico, dall'acconciatura d'oro, dai lunghi vestiti molli, dalla chioma pomposa e dai tipici coturni (*De Pyth. orac.* 406D). La

⁵⁴ Tr. Masaracchia 1977. Per gli oracoli in Erodoto cfr. Crahay 1956.

⁵⁵ Overmark Juul 2010, 116 ss.

⁵⁶ Per gli scolii a Pindaro si veda P. Wilson, *Pindar and his reputation in Antiquity*, “PCPhS” (26) 1980, 97-114; M.P. Lefkowitz, *The Pindar Scholia*, “AJPh” (106) 1985, 269-282; E. Mazzotti, *Alcuni casi di critica letteraria negli Scolii alle Pitiche di Pindaro*, “ARF” (5) 2003, 71-91.

⁵⁷ Negri 2000 178 ss.

⁵⁸ Per Plutarco Apollo è tanto filosofo quanto indovino (*De E Delph.* 385 A); Teone di Smirne paragona la filosofia platonica a gradi d'iniziazione misterica (14.17 Hiller).

contrapposizione tra gli oracoli di un tempo e quelli odierni è analizzata sulla base di un cambiamento storico-culturale che si riflesse in un mutamento letterario: a un certo punto la ἱστορία scese dalla poesia, come da un carro, per procedere a piedi, per abbracciare la prosa, distinguendo il vero dal mitico (*De Pyth. orac.* 406F. Nondimeno questo non significa che tutti gli oracoli antichi fossero in poesia e quelli moderni in prosa). La necessità di nascondere il vero con artifici retorici derivava dal tipo di consultanti (re, tiranni etc.) e di domande di ordine politico che venivano poste alla Pizia in tempi di agitazione sociale; il ricorso ai versi era dovuto a una maggiore facilità nella memorizzazione e rispondeva a una natura maggiormente poetica degli uomini di allora: la verità era deviata “come un raggio luminoso che prende nella poesia riflessioni e si divide più volte” (*De Pyth. orac.* 497F). Gli artifici e l’oscurità umbratile del linguaggio oracolare persero il loro senso con l’inizio di un periodo di pace nel quale le domande riguardarono problemi di ordine familiare e furono rivolte da privati cittadini. La giustapposizione tra il linguaggio di un tempo e quello odierno viene descritta attraverso una serie di antitesi: σοβαρόν, περίεργον, λόγιον, περιττόν vs ἀφελές-λιτόν; πολυτέλεια vs εὐτελεία; μυθῶδες vs ἀληθές; ἐκπλήττον vs σαφέν-διδασκαλικόν; μὴ κοινόν, λόξον vs συνητόν, πιθανόν. In particolare, si contrappone l’ἀσάφεια alla σαφήνεια, il ricorso ad artifici quali *hapax*, glosse, perifrasi, metafore, anfibologie, anfilogie, *hyponoiai*, enigmi, alla συντομία, ἀπλότης, εὐθεία. Si è visto come la συντομία sia considerata una virtù diegetica essenziale, e come con ἀπλότης ed εὐθεία ci si riferisca evidentemente al principio della σαφήνεια. Da una parte la poesia oracolare antica viene criticata dai detrattori come ornata, oscura e menzognera, dall’altra come non priva di errori metrici e lessicali e, pertanto, trascurata. Quest’accusa di trascuratezza e semplicità nello stile e nel metro (φαυλότης, πλημμέλεια) è difesa da Plutarco sulla base del principio del *medium* umano quale filtro non trasparente della voce divina: gli errori sono dovuti agli uomini, non alla divinità; allo stesso modo gli oracoli moderni sono accusati di semplicità da chi non rispetta la divinità. In ogni caso Plutarco esprime un giudizio estetico favorevole alla nuova poetica: la formulazione e l’interpretazione allegorica – in qualità di connotazioni di una mantica antica e oscura – sono, rispetto alla mantica moderna, come l’arcobaleno rispetto al sole: “i fanciulli infatti gioiscono soddisfatti più nel vedere arcobaleni, aloni e comete che la luna e il sole; così anche quelli (*scil.* che accusano la poesia moderna) sentono la mancanza degli enigmi, delle allegorie e delle metafore della mantica, le

quali altro non sono che rifrazioni adatte alla natura mortale dotata di fantasia” (*De Pyth. orac.* 409D⁵⁹):

καὶ γὰρ οἱ παῖδες Ἰριδας μᾶλλον καὶ ἄλλως καὶ κομήτας ἢ σελήνην καὶ ἥλιον ὁρῶντες γεγήθασι καὶ ἀγαπῶσι, καὶ οὗτοι τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀλληγορίας <καὶ> τὰς μεταφορὰς τῆς μαντικῆς ἀνακλάσεις οὔσας πρὸς τὸ θνητὸν καὶ φανταστικὸν ἐπιποθοῦσι.

Da ultimo occorre ricordare il modello di poesia di cui si fa portavoce un altro personaggio del dialogo: il poeta Sarapione. Le sue critiche alla poesia edonistica, riflesso di costumi corrotti e di una società guidata dall' ἄτη, in contrasto con una poesia oracolare seria, priva di ornamenti e finalizzata al puro, riflettono un moralismo eccessivo e le sue interpretazioni ingenuie sono più volte derise nel corso del dialogo (*De Pyth. orac.* 397B e 400B). Nondimeno Serapione, ateniese di nascita, è rappresentato quale promotore di una poesia vera, lontana dalle menzogne, dal valore filosofico, ma non priva di χάρις, in grado di combinare un linguaggio poetico, degno di Esiodo e di Omero, a concetti filosofici veritieri: è un *poeta philosophus*. In questo senso Serapione sembra rappresentare una poesia aggraziata formalmente, ma pura contenutisticamente, che non doveva dispiacere a un uomo devoto come Plutarco⁶⁰. Se si volesse fare una *gradatio* delle tipologie poetiche descritte, avremmo, in ordine ascendente: la poesia formalmente e contenutisticamente edonistica; la poesia aggraziata, ma dai contenuti filosofici; la poesia seria e non ornata; la prosa chiara e seria.

Un'analisi simile a quella plutarchea si trova in **Massimo di Tiro**, il quale descrive il passaggio dalla poesia alla filosofia in termini di evoluzione psichica dalla semplicità e bontà, che necessitava di una “filosofia musicale” tramite l'impiego di miti, alla δεινότης più virile che implica incredulità e malizia tramite l'uso di ragionamenti nudi. La differenza tra la poesia più antica e la filosofia più recente è, però, solo di tipo cronologico e formale, mirando entrambi alla verità (*Or.* 4.7D 8: ἄνευ δὲ τοῦ ἀληθοῦς μήτε μῦθῳ ποιητοῦ διαπιστέσης τὸ πᾶμπαν μήτε φιλοσόφου λόγῳ). In un secondo momento Massimo, dopo avere asserito che tutto è pieno di enigmi presso i poeti e i filosofi di un tempo, distinti dalla παρηρησία dei filosofi a lui coevi, promuove il mito a interprete dei fatti non chiari a causa della debolezza umana (*Or.* 4.5A): πάντα μεστὰ

⁵⁹ Tr. it. Valgiglio 1992.

⁶⁰ Gigli 2013.

αἰνιγμάτων⁶¹, καὶ παρὰ ποιηταῖς, καὶ παρὰ φιλοσόφοις· ὧν ἐγὼ τὴν πρὸς τὸ ἀληθὲς αἰδῶ ἀγαπῶ μᾶλλον, ἢ τὴν παρρησίαν τῶν νεωτέρων⁶². πραγμάτων γὰρ ὑπ' ἀνθρωπίνης ἀσθενείας οὐ καθορωμένον σαφῶς, εὐσχημονέστερος ἐρμηνεὺς ὁ μῦθος. La preferenza del retore per il mito (allegorico) è determinata non solo da motivi estetici, ma anche e soprattutto da motivi euristici e gnoseologici, poiché l'assenza di un senso esplicito suscita nell'animo, secondo il suddetto motivo aristotelico, un senso di meraviglia e uno stimolo verso la ricerca in uno sforzo divinatorio di scoperta del Vero latente (*Or.* 4.5 a 1 ss.):

θρασεῖα γὰρ οὐσα ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή, τὰ μὲν ἐν ποσὶν ἦσσαν τιμᾶ, τοῦ δὲ ἀπόντος θαυμαστικῶς ἔχει· καταμαντευομένη δὲ τῶν οὐχ ὁρωμένων καὶ θηρεύουσα ταῦτα τοῖς λογισμοῖς, μὴ τυχοῦσα μὲν σπεύδει ἀνευρεῖν, τυχοῦσα δὲ ἀγαπᾶ ὡς ἑαυτῆς ἔργον.

Il sapere enigmatico richiede, pertanto, un'ermeneusi divinatori⁶³. Similmente in *Or.* 17.4C 4, l'arte poetica è definita come espressione enigmatica necessitante un'interpretazione divinatoria: ἀλλ' εἰδέναι μὲν ὅτι ποιητικὴ πᾶσα αἰνίττεται, καταμαντεύεσθαι δὲ τῶν αἰνιγμάτων μεγαλοπρεπῶς, κατὰ τὴν θεῶν δίκην. In conclusione per Massimo con *ainigmata* s'intende, in generale, la verità filosofica antica che si ripresenta nella poesia e nella filosofia e che deve essere divinata, e, in particolare, una forma comunicativa ed espressiva data dagli oracoli e dalle iniziazioni di matrice pitagorica (e.g. *Plut. De lib. ed.* 12D)⁶⁴ che si evolve nel mito, collocato tra il troppo esplicito *logos* e il troppo oscuro *ainigma*⁶⁵. Le posizioni del retore sembrano, quindi, favorevoli a una poetica oscura, ma non troppo, che sia in grado di fare trapelare la verità velata senza renderla del tutto nuda o irraggiungibile, correlandola a un'interpretazione allegorica-oracolare. Accanto a questa visione, il retore esprime il desiderio di accedere a oracoli chiari: in un'orazione che riguarda la concezione di Dio

⁶¹ La formula retorica è recuperata da Plotino (*Enn.* 2.3.7.12: μεστὰ δὲ πάντα σημείων).

⁶² Credo che l'autore si riferisca qui ai cinici e non genericamente ai filosofi come più recenti rispetto ai poeti: poeti e filosofi sono accomunati nell'uso della verità filosofica antica. Per la discussione cfr. Grimaldi 2002, 69 e 72.

⁶³ Per l'influsso del Tirio sui neoplatonici cfr. Grimaldi 2002, 70 ss.

⁶⁴ Grimaldi 2002, 59A l. 64 e 68-69A l. 91.

⁶⁵ Il termine è impiegato per le allegorie di Omero (*Or.* 18.5D; 26.8I 1; 29.6D), di Esopo/Epicuro (*Or.* 32.2A), di Tantalo (*Or.* 33.4D) e dei poeti tramite i miti (*Or.* 38.4A). Nell'orazione 8.6G s'invita a convertire l'*ainigma* in *logos*, nel significato reale, onde non negare il valore della *manteia*, delle voci dall'alto e dei sogni. Il retore dedica, inoltre, un'intera orazione (13) a dimostrare la parentela tra profezia divina e *nous* umano.

secondo Platone, il retore, dopo avere esplorato la difficoltà del motivo, si chiede se occorre accettare di restare nell'oscurità e, di fronte a quest'ipotesi, esprime il desiderio di potere consultare l'oracolo di Apollo o di Zeus senza che vaticinii in maniera obliqua né ambigua (εἴθε μοι μαντεῖον ἦν † ἐν Διός, ἢ Ἀπόλλωνος, οὐ λοξὰ χρησμοδοῦν, οὐδὲ ἀμφίβολα)⁶⁶, per porre non le domande degli antichi, ma la questione teologica per antonomasia che riguarda l'essenza della divinità. L'inciso sui vaticini chiari dimostra come nella realtà del tempo si adottasse ancora uno stile oscuro.

Fino a questo punto, l'analisi è stata rivolta allo studio della condanna o apologia della mantica. Occorre ora indagare più approfonditamente quel fenomeno che chiameremo 'manticizzazione culturale'. Con questa dicitura intendo indicare quel fenomeno culturale, riguardante soprattutto il IV e V sec. d.C., che condusse a un recupero e a una risemantizzazione del sapere mantico, reinterpretato sia, da un punto di vista linguistico e contenutistico, tramite la creazione di oracoli teologici/teosofici, sia tramite una risemantizzazione dei 'testi sacri' grazie a un'esegesi allegorica sia, infine, grazie a una nuova investitura divinatoria della figura del poeta e del filosofo in un processo cognitivo anagogico.

4. Il processo di manticizzazione culturale

a. La manticizzazione della poesia tardoantica

Il fenomeno di manticizzazione si riscontra nell'assimilazione del poeta e del filosofo al profeta e nel fenomeno di **sacralizzazione** del libro, trascrizione di una voce orale sacra, diffusosi sia in contesto pagano che cristiano. Poeti come Omero e Esiodo sono considerati dei veri profeti, come dimostra un passo dell'imperatore Giuliano (*Or.* 11.136B): ὅτι δὲ οὐδὲ νεαρὰ παντελῶς ἐστὶν ἡ δόξα, προὔλαβον δὲ αὐτὴν οἱ πρεσβύτατοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρος τε καὶ Ἡσίοδος, εἴτε καὶ νοοῦντες οὕτως εἴτε καὶ ἐπινοία θεία καθάπερ οἱ μάντιες ἐνθουσιῶντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐνθένδ' ἂν γένοιτο γνώριμον. Ὁ μὲν γενεαλογῶν αὐτὸν Ὑπερίωνος ἔφη καὶ Θείας, μόνον οὐχὶ διὰ τούτων αἰνιττόμενος τοῦ πάντων ὑπερέχοντος αὐτὸν ἔγγονον γνήσιον φῦναι κτλ. Ugualmente sono profetici filosofi come Pitagora, Platone, Aristotele, i seguaci di Crisippo e Zenone (e.g. *Jul. Ep.* 89B 300D), oratori come Demostene, Lisia e Isocrate e storici come Erodoto e Tucidide (e.g. *Jul. Ep.* 61C). La coppia divina per antonomasia è costituita da

⁶⁶ *Or.* 11.6C.

Omero e Platone anche negli autori cristiani (e.g. Clem. Al. *Strom.* 2.19.102, 5.14.106). In ambito cristiano la sacralizzazione del libro è rispecchiata dalla concezione della parola profetica del *Vecchio Testamento* come preannunciante Cristo: il vero oracolo cristiano viene, pertanto, contrapposto ai finti oracoli pagani. Tra gli oracoli pagani ne vengono, tuttavia, salvati alcuni che hanno elementi coniugabili con il cristianesimo (e.g. Lact. *Div. Inst.* 4.18.11); antiche sedi oracolari vengono recuperate e cristianizzate. Ad esempio, la fonte oracolare Castalia nei pressi di Antiochia viene presieduta da Praulio, diacono cristiano che recita i veri oracoli, ovvero la Bibbia (Eud. *S. Cypr.* 12-19 Bevegni)⁶⁷. Solitamente si figura la conversione di un santuario oracolare in chiesa e il ritrovamento miracoloso di un oracolo contenente verità cristiane (*Theos.* 53 E. = I 54 B.; Socr. *HE* 4.8)⁶⁸, o ancora l'allontanamento del demone pagano grazie all'intervento di un santo cristiano, come nel caso dell'oracolo di Dafne reso silente dalla vicinanza con il sepolcro di Babila che viene, pertanto, spostato (Socr. *HE* 3.18; Soz. *HE* 5.19. 4 ss.).

Oltre al fenomeno di sacralizzazione dei testi, l'influenza della poesia oracolare sulla **poesia** tardoantica si ravvisa nei proemi dei testi poetici tardoantichi e nei riferimenti agli oracoli apollinei. L'idea di una poesia iniziatica, indirizzata a pochi eletti, che affonda le sue radici nell'orfismo e nella poetica pindarica (la poesia ispirata deriva da un afflato divino che ricorda Esiodo e Pindaro più che Omero), si accompagna alla concezione del poeta come vate entusiasta, rivelatore della Verità o del Mito che nasconde il Vero⁶⁹. A questo punto della ricerca posso solo fare un cenno ad alcune constatazioni. Prenderò in esame soprattutto due prologhi, in area linguistica latina quello di Claudiano all'opera *De raptu Proserpinae* risalente alla fine del IV sec. d.C. e, in area greca, il proemio di Giovanni di Gaza al *De tabula mundi* (VI sec. d.C.). Si tratta di due autori neoplatonizzanti. Nei prologhi di queste due opere tardo-antiche si recuperano alcuni motivi tipici quali:

- l'individuazione di un destinatario di iniziati con l'allontanamento dei βέβηλοι (e.g. Claud. *De raptu Pros.* 1.5: *gressus removete, profani*) o l'apostrofe a un pubblico preparato (Io. Gaz. *T.mundi Prooem.*19);
- il riferimento a una possessione del poeta sconvolto nella mente, affine a quella del profeta (Claud. *De raptu Pros.* 1.4: (...) *mens concussa iubet* (...), vv. 5-6: *Iam furor humanos nostro de pectore sensus / expulit et totum spirant praecordia*

⁶⁷ Agosti 2004, 25.

⁶⁸ Agosti 2007-2008.

⁶⁹ A questo proposito si veda Gigli 2014.

Phoebum; Io. Gaz. *T.mundi* 1.1: ἔμφρονοι ῥοίζῳι; v. 3: ἄρσενι κέντρῳι; v. 5: λύσσαν ἔχων γονόεσσαν; v. 8: καὶ φρενὶ βακχεύειν σοφίης ἐνοσίφρονοι παλμῳι);

- l'accenno ad Apollo quale figura mantica e poetica per antonomasia (Claud. *De raptu Proserpinae* 1.6-7; Io. Gaz. *T.mundi* 1.3), alle Muse (Claud. *De raptu Pros. Prooem.* 2.50; Io. Gaz. *T.mundi* 1.5) e a Dioniso (Io. Gaz. *T.mundi* 8: καὶ φρενὶ βακχεύειν);

- l'*ebrietas* (Claud. *De raptu Pros.* 1.19: *ebria Maeonius fulcit vestigia tyrsus*; Io. Gaz. *T.mundi* 17: μεθυσθεὶς e 2.259: καὶ νόον ἰθύσσω, μεμεθυσμένος ἔμφρονοι τέχνη);

- il tema della τόλμα / *audacitas* del canto (e.g. Claud. *De raptu Pros.* 1.1-4: *Inferni raptoris equos adflataque curru / sidera Taenario caligantesque profundae / Iunonis thalamos audaci promere cantu*; Io. Gaz. *T.mundi Prooem.* 23-25: μή με γράφοιτε πρὸς θράσος τόλμης γράφειν. / Ἐγὼ γὰρ ἦλθον οὐ γραφεὺς τῆς εἰκόνας, / μηδέν τι τολμῳν, ἀλλὰ τὴν τόλμαν φράσων; *Ibid.* 1.13: ἔμφρονοι τόλμη).

Se da una parte questi motivi rientrano in *topoi* poetici, dall'altra si noterà che essi non sono motivi cristallizzati, ma riflesso di una vivace polemica letteraria. Per quanto riguarda il primo punto, l'esclusività della poesia, correlata a uno stile oscuro e accessibile a pochi iniziati, è un tema rivitalizzato da una polemica letteraria che vede contrapporsi, come si è visto, la chiarezza all'oscurità. Naturalmente c'è nella letteratura greca un vero filone di letterati che difende una poesia per pochi *synetoi* come segno di superiorità stilistica e contenutistica (e.g. Pindaro, Callimaco etc.), tuttavia il motivo sembra riprendere vita nella poetica tardo antica. Nel proemio del poemetto dei *Lithica* orfici, ai vv. 1-6, compaiono sia l'accenno a un pubblico di sapienti (πιτυνοί) che l'allontanamento dei profani definiti νηπύτιοι, termine che ricorre anche nella *Visio Dorothei* 36⁷⁰. I due motivi ricorrono nell'inno 9.71-75 di Sinesio, ormai considerato, soprattutto sulla base del suo aspetto proemiale, il primo della raccolta⁷¹, e nel carne introduttivo dei *Poemata arcana* di Gregorio di Nazianzo⁷². Per quanto riguarda l'associazione, anzi la coincidenza, del poeta con il profeta, il motivo era diventato centrale nelle discussioni filosofiche (cfr. *infra*). In alcuni casi, inoltre, si recupera un'*imagerie* nautica, intessuta in maniera artificiosa e barocca, come quella del poeta quale marinaio delle Muse (Claud. *Gig. gr.* 13-15) o del poeta-navigante che chiede alle divinità invocate l'invio di un vento σοφός (Io. Gaz. *T.mundi* 1.16-18: πέμψατέ μοι

⁷⁰ Sul termine cfr. Agosti 1989, 110-115.

⁷¹ Baldi 2012, 46-64. Sul valore iniziatico del messaggio di Sinesio cfr. Baldi 2012, 26 n. 9 e 62 n. 51.

⁷² Cfr. Moreschini – Sykes 1997 e Baldi 2012, 63.

πλώοντι σοφὸν πρυναῖον ἀήτην· / ἤδη γὰρ τρομέων ἐγκύμονος ὄμβρον ἀοιδῆς / πείσματα φωνήεντα θοῆς ἀνέλυσσα μελίσσης), in un ricordo maieutico platonico, allusivo, insieme al soffio-brezza, all'idea del poeta che, come il profeta, viene ispirato dallo *pneuma* e dal *rheuma* profetico (e.g. Plut. *De def. orac.* 433C ss.). L'afflato che colpisce il poeta sconvolgendogli la mente è molto vicino all'ispirazione profetica e ricorda vere forme di possessione. In un oracolo di Porfirio del *De philosophia* (fr. 349 Smith = p. 160 Wolff *ap.* Eus. *PE* 5.8.11-12) viene descritto in questo modo il processo d'ispirazione profetica:

ῥεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονεύμενον ὑψόθεν αἴγλης
πνοιῇ ὑπὸ λιγυρῆ κεκαλυμμένον ἠέρος ἀγνοῦ
θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσι,
κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτιο δοχῆος·
λεπταλέων ὑμένων μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα,
ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσύμενον παλίνορσον·
αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν.

Τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν. πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὀργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα, βάσει χρωμένη τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὄργανου φωνὴν ἀποδίδωσιν.

“Un flusso dello splendore, piegato dall'alto, di Febo,
celato sotto un acuto soffio di aria sacra,
ammaliato da canti e da ineffabili parole,
è disceso intorno al capo di un irreprensibile ospite;
ha riempito il morbido chitone di membrane sottili,
a scosse attraverso il ventre zampillando a ritroso:
da un *aulos* mortale ha generato una cara voce.”

Nulla potrebbe essere più chiaro, più divino e più naturale di queste cose. Infatti, un soffio che discende e un'emanazione dalla potenza celeste che penetra in un corpo che funge da strumento e animato, usando come appoggio l'anima, dà una voce attraverso il corpo usato come strumento”.

D'altro canto l'esaltazione della *mania* quale mezzo comunicativo vincente riguardava non solo la profezia, ma anche la retorica e la poesia. Il retore Elio Aristide

paragonava, ad esempio, la retorica quale dono divino di Hermes alla poesia e alla profezia quali doni divini delle Muse e di Apollo e concludeva affermando: “ora noi abbiamo i più grandi dei beni dalla follia, poiché in verità ci viene data per dono divino” (νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θειᾷ μέντοι δόσει διδομένης)⁷³. L’associazione etimologica della mania alla mantica, derivata dalla discussione nel *Fedro* di Platone (244C) e anticipata in Eur. *Ba.* 298 ss., venne recuperata con connotazione negativa dagli autori cristiani (e.g. Clem. Al. *Protr.* 2.11). Nell’orazione seconda contro Giuliano, Gregorio di Nazianzo descrive l’imperatore come un invasato “dagli occhi roteanti che si muovevano qua e là e guardavano come in preda alla follia” (ὄφθαλμὸς σοβούμενος καὶ περιφερόμενος καὶ μανικὸν βλέπων)⁷⁴. Proprio al ‘folle’ Giuliano si deve il tentativo di creare un saldo sistema teologico-religioso in cui la sapienza filosofica è strettamente connessa a quella oracolare di origine divina (*De matr. Dei* 3.162D, 16.175C)⁷⁵. Ancora, in *Ad. Heracl.* 7.13-14 si promuove l’ “inverosomiglianza di pensiero” (τὸ ἀπεμφαῖνον) che spinge gli uomini a penetrare il senso nascosto del mito. Se, da una parte, si attaccano da parte cristiana i fenomeni mantici pagani, dall’altra il fenomeno di manticizzazione riguarda anche autori cristiani. **Sinesio**, ad esempio, accosta la sua poesia alla filosofia e alla mantica: ἢ οὐ ποιητής ἐστιν ὁ τὸ χρηστήριον ἔχων τὸ Πυθοῖ καί, νῆ Δία, τὸ ἐν Βραγχίδαις (*Dion.* 15.3-4)⁷⁶, ma dichiara anche una nuova ispirazione poetica corrispondente alla sua conversione cristiana (*h.* 9.1-15). Il poeta cristiano è sì vate, non degli dei pagani, ma di Dio onnipotente: così Proba (IV sec. d.C.) prega Dio di dischiudere il suo tempio interiore ed esprime il desiderio di potere raccontare, lei profetessa del Dio, tutti i suoi misteri (*Cento 12: arcana ut possim vatis Proba cuncta referre*)⁷⁷ e Paolino di Nola (IV-V sec. d.C.) rifiuta le Muse e Apollo in favore di un Dio più grande in uno splendido carme che recita (*carm.* 10.19-32)⁷⁸:

*Quid abdicatas in meam curam, pater,
redire Musas praecipis?
Negant Camenis nec patent Apollini*

⁷³ Ael. Arist. *Rhet.* I 13 Dindorff. Tr. it. Ferrante 1997.

⁷⁴ *Or.* 5.23. Tr. it. Moerschini 2000.

⁷⁵ La familiarità di Giuliano con la letteratura oracolare è dimostrata anche dalla citazione di alcuni oracoli, uno, didimeo, concernente il rispetto verso i sacerdoti e la loro inviolabilità durante il servizio (*Ep.* 88.451B e *Ep.* 89b.297D), un altro (forse clario) su Febo che vede tutto in *Ep.* 89b 299D - 300A.

⁷⁶ Baldi 2012, 33.

⁷⁷ Baldi 2012, 57.

⁷⁸ Baldi 2012, 53-54.

Dicata Christo pectora.
Fuit ista quondam non ope, des studio pari
Tecum mihi concordia
Ciere surdum Delphica Phoebum specu,
Vocare Musas numina
Fandique munus munere indultum dei
Petere e nemoribus aut iugis.
Nunc alia mentem vis agit, maior deus, aliosque mores postulat.

Il carme di Paolino non è solo un manifesto poetico, ma allude anche al motivo della sordità e al relativo silenzio degli oracoli, rispecchiando una polemica quanto mai viva ai suoi tempi.

b. Poesia, filosofia e mantica nel neoplatonismo

Sinora si è studiata la mantizzazione in relazione agli aspetti di critica letteraria (stile oscuro e chiaro) e di relativa poetica; a questo punto bisognerà analizzare gli effetti della mantizzazione sul piano filosofico, concentrando il campo d'indagine ai filosofi neoplatonici.

Nella scuola di Porfirio il connubio tra filologia e filosofia si esprime, come sappiamo, a livello di produzione testuale, sia con opere metafisiche, spirituali, etiche accanto a opere filologiche (e.g. *Questioni omeriche*), sia con il diffuso ricorso all'esegesi allegorica come strumento indispensabile per sondare nel profondo i testi sacri (Omero, Platone, Virgilio, etc.) e quale mezzo per un progresso epistemologico. Tale connubio era supportato da un nuovo e vitalizzante valore attribuito alla poesia quale forma espressiva ispirata dalla divinità, in conformità con le teorie platoniche, ma altresì libera dal declassante concetto di *mimesis* e dal suo bando dallo stato ideale dovuto a ragioni etiche e ontologiche. Il filosofo stesso è, infatti, una figura molto vicina a quella del poeta (anche se ad essa superiore). In occasione del genetliaco di Platone, ad esempio, **Porfirio**, in seguito alla recitazione di un poema sul matrimonio sacro e di un'esegesi ispirata di matrice allegorica, tacciato di follia da un uditore, viene definito da Plotino, "poeta, filosofo e ierofante" (*V. Plot. 15: ἐμοῦ δὲ ἐν Πλατωνείοις ποίημα ἀναγνόντος τὸν ἱερὸν γάμον, καὶ τινος διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπιτεκρυσμένως εἰρησθαι εἰπόντος μαίνεσθαι τὸν Πορφύριον ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη*

πάντων ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ ἱεροφάντην); **Proclo** stesso sembra essere poeta ispirato nella composizione degli inni agli dèi e, per converso, il Poeta per antonomasia, Omero, è considerato filosofo e teologo⁷⁹. Quest'avvicinamento del poeta al filosofo fu reso possibile dalla rivoluzione estetica avviata da **Plotino** che, abbandonato il concetto platonico dell'Artista come imitatore del mondo sensibile e, quindi, lontano dalle Idee/Forme, e dell'Arte negativamente connotata come imitazione dell'imitazione, aveva interpretato l'Arte come *mimesis* delle Forme. Tale principio estetico, applicato da Plotino alle arti visive, venne poi adottato da Proclo per la letteratura e modificato tramite l'abbandono del criterio di rappresentazione mimetica a favore di quella simbolica⁸⁰. Si tratta di una visione basata sul principio teurgico della *sympathia* universale, in base alla quale ogni simbolo è strettamente connesso all'oggetto simboleggiato non semplicemente su un piano di causa-effetto, ma sul piano di una struttura-catena verticale che permette una relazione tra micro e macrocosmo. In termini di teoria del linguaggio questo significa che ogni parola (*nomen*) è simbolo di ciò che simboleggia (*res*) e, pertanto, associato a quello. Questo assunto viene inteso da Proclo come postulato per una critica letteraria incentrata sull'idea di una poesia ispirata necessitante un'esegesi che, superato il livello della lettera-nome, penetri il senso nascosto del testo. La poesia ispirata⁸¹ è, per Proclo, rappresentazione del mondo divino non mimeticamente, ma indirettamente, tramite simboli (σύμβολον, σύνθημα) e miti allegorici e, rispetto a quella didattica e mimetica⁸², è l'espressione di verità teologiche e metafisiche (di stampo neoplatonico)⁸³. Dato che la gerarchia estetica proposta da Proclo corrisponde a diversi livelli di realtà connessi con gerarchie metafisiche, assiologiche e psicologiche⁸⁴, la poesia ispirata riveste un alto valore gnoseologico ed epistemologico e diviene un mezzo per un contatto con il

⁷⁹ Sheppard 1980, 166.

⁸⁰ Tre sono i modi di rappresentazione: tramite simboli, analogia e mimesi. Nel primo caso il simile è mostrato tramite il simile secondo i principi della *sympatheia* tra εἰκόνες e παραδείγματα, nel secondo l'opposto può essere mostrato tramite l'opposto (non c'è relazione tra simbolo e oggetto rappresentato), nel terzo caso si usano gli εἶδωλα, cfr. Sheppard 2002. Si veda lo stesso riferimento bibliografico per la distinzione non sempre chiara in Proclo tra analogia e simbolismo.

⁸¹ Per l'evoluzione nella teoria sui diversi tipi di poesia e in particolare sul concetto di poesia ispirata in Proclo cfr. Sheppard 1980, 95 ss.

⁸² Proclo distingue tra poesia ispirata, didattica, mimetica; quest'ultima è a sua volta suddivisa in icastica e fantastica. Non si tratta di una divisione per generi, ma basata sul soggetto-materia e sulla modalità di rappresentazione (Sheppard 1980, 162). La tripartizione di Proclo sembra essere del tutto originale rispetto alla canonica bipartizione tra poesia ispirata e non.

⁸³ La cecità del poeta è segno del suo allontanamento dal mondo sensibile a quello intellegibile. Cfr. Sheppard 1980, 168.

⁸⁴ Per Proclo tre tipi di vita differenti corrispondono a tre diversi elementi dell'anima: l' "Uno dell'anima", il *nous*, la parte irrazionale (φαντασία, αἴσθησις). Cfr. Sheppard 1980, 97.

divino, portando a una sorta di *unio mystica* tra l'anima del poeta e gli dèi: ἐνιδρύουσα τὴν ψυχὴν τοῖς αἰτίοις τῶν ὄντων, κατὰ τινὰ τε ἔνωσιν ἄρρητον εἰς ταῦτόν ἄγουσα τῷ πληροῦντι τὸ πληρούμενον (*In Remp.* 178.12-4 Kroll). Inoltre la natura divina di questa poesia richiede un esegeta ispirato che grazie a una lettura allegorica sia in grado di decodificarne il testo. Questa esegesi ispirata era attribuita ai filosofi neoplatonici come Plotino (Porph. *V. Plot.* 1-4:), Siriano (Proc. *In Remp.* 133.6-7 Kroll) e Proclo di cui Marino descrive il bagliore degli occhi e l'illuminazione divina del volto durante l'insegnamento orale, segni tangibili di ispirazione profonda (Mar. *V. Procl.* 23). Accanto al simbolo come modalità di rappresentazione della poesia ispirata, si trova l'αἴνιγμα, parola chiave polisemica⁸⁵, ma connotante spesso la poesia allusiva oracolare come γρίφος che deve essere decrittato. Il ricorso all'interpretazione allegorica, in contrasto con quella retorica di matrice aristotelica, specchio di una tradizione risalente all'esegesi dei testi omerici, è, quindi, un mezzo indispensabile per risolvere il mistero del testo⁸⁶. Nella decodificazione del testo poetico l'esegeta si comporta come un interprete delle parole del profeta, riecheggiando l'associazione del poeta al profeta⁸⁷. Il principale sostenitore e promotore di tale approccio ermeneutico, che prevedeva un trasferimento delle stesse categorie concettuali dal campo della mantica a quello della poetica, noto sin dal Papiro di Derveni, fu Porfirio, al quale non a caso si deve una silloge oracolare. Una siffatta **poesia simbolica e dell'enigma**, intrinsecamente rivolta a quei pochi che sono in grado di comprenderla, è una poesia per iniziati, dai tratti misterici (così già in Soph. fr. 771 Nauck: καὶ τὸν θεὸν τοιοῦτον ἐξέπίσταμαι, / σοφοῖς μὲν αἰνικτῆρα θεσφάτων ἀεί, / σκιαιοῖς δὲ φαῦλον κἂν βραχεῖ διδάσκαλον; Ps. Plato *Alc. Sec.* 147B: ἔστιν τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι; Proclo dice che le sue parole sono ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς)⁸⁸. Tale poesia è affine alla poesia oracolare che impiegava una serie di espedienti retorici volti all'*asafeia* testuale (glosse, perifrasi, metafore, anfibologie). La

⁸⁵ Sheppard 1980 e Struck 2005.

⁸⁶ Per l'uso di un linguaggio misterico in Proclo cfr. Sheppard 1980, 145. L'idea del senso nascosto della poesia come mistero si trova in Heracl. *All.* 53, 64, 76.

⁸⁷ Per l'analisi dei testi di età classica in cui αἴνιγμα e derivati connotavano il linguaggio oracolare e l'ermeneusi allegorica cfr. Struck 2005. Struck nota, tra l'altro, come quest'esegesi sia applicata a testi in esametro.

⁸⁸ *In Remp.* 205.23 Kroll. Quest'esegesi neoplatonica dei miti si aggiungeva a quella pitagorica affinata dalla filosofia stoica che prevedeva tre livelli di lettura: fisica, morale, allegorica. E' stata definita "mistica" o "metafisica", rispettivamente da F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 3 *et passim* e Pépin 1976. E.g. per il viaggio di Odisseo: Plot. *Enn.* 1.6.8, Porph. *Antr.* 34. Per il linguaggio per simboli diretto a pochi eletti e iniziati attribuito a Pitagora cfr. Iamb. *V. Pyth.* 104, 105; Porph. *V. Pyth.* 41, 42 (era già presente nel pensiero platonico: *Remp.* 378). L'analogia mito-mistero si sviluppa nelle *Allegoriae homericae* dello Ps. Heracl., nella *De vita et poësi Homeri* dello Ps. Plut. etc.

stessa esegesi allegorica era simile a una *divinatio* profetica: ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι (Philo Jud. *Cherub.* 27)⁸⁹. In questo senso il **filologo-esegeta** diventa un **filosofo** alla ricerca della Verità, del senso latente che il **poeta (filosofo)** ispirato divinamente ha voluto celare dietro al livello della lettera tramite un linguaggio enigmatico. Si potrebbe meglio dire che filosofo, poeta ed esegeta non solo rappresentano diversi livelli d'ispirazione e di conoscenza, dalla più alta alla più bassa, ma sono anche correlati da un'ispirazione mantica⁹⁰. Se il nesso comune delle tre figure alla profezia è di origine platonica (poeta-profeta: *Apol.* 22B-C; filosofo-profeta: *Ibid.* 40B; esegeta-profeta: *Ibid.* 21C)⁹¹, d'altro canto lo sviluppo del concetto in senso ermeneutico e ontologico si deve a **Plotino**, che paragona l'**entusiasmo** del filosofo, affine a quello del poeta, all'entusiasmo del profeta nell'espressione di concetti superiori alle possibilità del limitato linguaggio discorsivo: come il profeta vaticina senza conoscere le cause, così il filosofo prevede l'Uno senza potere capirne la causa (*Enn.* 5.3.14.8-19: “come quelli che, invasati e ispirati <da un dio> arrivano a tal punto da sentire nel loro intimo qualcosa di più grande di loro, pur non sapendo che cosa sia, e da quelle commozioni da cui sono agitati e di cui parlano, traggono una certa conoscenza di colui che li pervade, pur essendo esse ben diverse da colui che li agita, così anche noi veniamo a trovarci press'a poco con Lui, allorché la nostra intelligenza è pura e abbiamo il presentimento che Egli sia l'intima Intelligenza, Colui che dona l'essere e tutte le altre cose dello stesso valore; ma Egli non è tale da identificarsi con queste cose, ma è superiore a ciò che chiamiamo “essere”, anzi è ancora di più e al di sopra di ogni nostro discorso, poiché Egli è al di là della parola ,dell'Intelligenza e della sensibilità: egli dona tutte queste cose, ma non è alcuna di esse”⁹²: ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κὰν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν αὐτοῖς, κὰν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι, ἐξ ὧν δὲ κεκίνηνται καὶ λέγουσιν, ἐκ τούτων αἴσθησίν τινα τοῦ κινήσαντος λαμβάνουσιν ἐτέρων ὄντων τοῦ κινήσαντος, οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο, ὅταν νοῦν καθαρὸν ἔχωμεν, χρώμενοι, ὡς οὗτός ἐστιν ὁ ἔνδον νοῦς, ὁ δοῦς οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τούτου τοῦ στοίχου, αὐτὸς δὲ οἶος ἄρα, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τι κρεῖττον τούτου, ὃ λέγομεν ὄν, ἀλλὰ καὶ πλέον καὶ μείζον ἢ

⁸⁹ Origene descrive l'ispirazione del lettore quale prova della natura ispirata della Bibbia, *In Philocalia* 1.6.1.

⁹⁰ Solo il filosofo ispirato, tuttavia, è in grado di raggiungere quella mania erotica che lo porta all'unione vera e propria dell' "Uno dell'anima" con il divino, cfr. Sheppard 1980, 174-175.

⁹¹ Schroeder 2002, 24.

⁹² Tr. it. Faggini 2010⁴.

λεγόμενον, ὅτι καὶ αὐτὸς κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως, παρασχὼν ταῦτα, οὐκ αὐτὸς ὦν ταῦτα. L'Uno è, infatti, superiore al linguaggio, al pensiero e alla coscienza e, in quanto tale, può essere solo accennato, non detto né definito (già Eraclito [I 22 B 93 D.-K.] affermava nel suo stile oscuro che il dio di Delfi non dice né nasconde, ma accenna: ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει). Il parlare per enigmi e per cenni/simboli tipico del profeta è dunque costante dell'atto poetico e filosofico⁹³ e richiede quell'esegesi allegorica che sola, come si è detto, può avvicinare al Vero. In una bellissima immagine Plotino paragona implicitamente l'atto ermeneutico allo srotolamento di un papiro (*Enn.* 5.8.6.10). Il papiro arrotolato, ancora inintelligibile e dai contenuti nascosti, deve essere srotolato dal lettore perché ne sia colto il senso. Sul piano ermeneutico questo srotolamento corrisponde a una predilezione per un'esegesi allegorica che svela il testo, rispetto a una storica e filologica; sul piano ontologico questa ermeneusi corrisponde a un passaggio dal livello del mondo sensibile a quello intellegibile⁹⁴, su un piano letterario a una preferenza per testi oscuri rispetto a quelli chiari e diretti. Lo stile oscuro di Pitagora, Eraclito, Empedocle⁹⁵ e Platone è pertanto segno di un livello superiore e apre le porte a un'esegesi più profonda e a un'esperienza intellettuale e psicologica. Ricercare il senso profondo del testo, è, pertanto, ricerca del divino nascosto che ognuno racchiude in sé: quando Eraclito afferma di cercare sé stesso (I 22 B 101 D.-K.: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν), impiega il verbo δίησθαι che significa anche “consultare un oracolo”⁹⁶. Cercare sé stessi significa consultarsi come oracoli, consultarsi come papiri srotolati e aperti, onde svelare il divino che ognuno cela in sé.

c. Applicazione dell'esegesi allegorica nei testi filosofici e critica letteraria tra ἀσάφεια e σαφήνεια

La ricerca del senso vero celato nella poesia diviene una costante della critica letteraria neoplatonica. L'*Antro delle Ninfe*, ad esempio, è presentato come una vera soluzione di un enigma di cui l'esegeta cerca di indagare il significato nascosto e oscuro

⁹³ Secondo Plotino Platone parla per enigmi: *Enn.* 3.4.5.2-4, 3.5.2.24-25; 6.2.22.1-3. Pitagora è il filosofo per antonomasia dai poteri mantici, cfr. *Iamb. V. Pyt.* 1, 91, 135, 140 e a lui e ai suoi seguaci viene attribuita l'esegesi allegorica: Plot. *Enn.* 5.6.23-28. Per Platone come filosofo ispirato in Proclo cfr. Sheppard 1980, 175.

⁹⁴ Schroeder 2002, 33.

⁹⁵ Plot. *Enn.* 4.8.1.11-23.

⁹⁶ Schroeder 2002, 29.

(4)⁹⁷. Nell'epilogo, Porfirio difende quest'esegesi dalle possibili accuse di essere forzata e risultante da un'invettiva ingegnosa rivestita di plausibilità, richiamandosi alla saggezza del teologo Omero che ha nascosto le immagini più divine sotto la finzione di una favola (36). In questo contesto culturale si sviluppa di pari passo un amore per le etimologie in conformità all'idea di una concezione animistica della parola-segno (si pensi all'attribuzione a Porfirio di un *περὶ θεῶν ὀνομάτων*): “il tentativo etimologico è quindi un approccio alla conoscenza del sacro”⁹⁸. L'etimologista è un interprete del nucleo più sacrale e vero della parola, un profeta della parola. Si evolve, inoltre, l'interpretazione simbologica delle immagini (*Περὶ ἀγαλμάτων* di Porfirio; lo stesso titolo aveva un'opera di Giamblico), finestre per una conoscenza del sacro:

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες, τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασιν, τοῖς καθάπερ ἐκ βίβλων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα.

“Parlerò solennemente a coloro ai quali è permesso; allora chiudete le porte o profani, in quanto sto esponendo i pensieri della sapienza di colui che parla degli dei, ai quali (pensieri) gli uomini tramite la percezione sensibile mettono in luce la divinità e le potenze della divinità per mezzo di immagini appropriate, e portano alla luce con aspetti visibili le qualità invisibili (*scil.* della divinità) e (lo faccio) per coloro che hanno imparato a decodificare dalle statue le scritture riguardanti gli dèi, come (se fossero) libri”⁹⁹.

Per il Tirio parlare per enigmi è una forma espressiva del linguaggio divino (Porph. *De Phil.* fr. 305 S. = p. 110 W.): ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότατα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων¹⁰⁰. La speculazione dei filosofi risponde al suddetto dibattito di critica letteraria, in corso sin da Plutarco, sulla priorità del linguaggio obliquo rispetto a uno chiaro e diretto. Se si considera la valutazione di Proclo sulla poesia ispirata come non compresa dai non iniziati per l'impiego della fantasia senza il *nous*¹⁰¹ e la predilezione dello Stesso per la poesia enigmatica, il rapporto tra poesia oscura e chiara sembra invertito rispetto a

⁹⁷ Per allegoria e miti cfr. Pépin 1976.

⁹⁸ Mastandrea 1979, 188

⁹⁹ Tr. it. Muscolino 2011.

¹⁰⁰ Cfr. anche Lycophr. *Alex.* 1467: ἐγὼ δὲ λοξὸν ἦλθον ἀγγέλλων, ἄναξ. Cfr. Busine 2004.

¹⁰¹ Cfr. Sheppard 1980, 157 ss.

Plutarco, la prima rappresentando un livello epistemologico superiore. Non stupisce, dunque, il recupero da parte di Plotino del mito nel suo valore didascalico (*Enn.* 4.3.9.14-20) come riflesso della verità il cui enigma è atto a essere decodificato tramite un'esegesi allegorica realizzabile solamente dai saggi (*Enn.* 6.9.11.25). Più di un secolo dopo Proclo parlerà non a caso di miti ispirati¹⁰².

5. *Quaestiones filosofiche e quaestiones oracolari*

L'interesse nelle scuole neoplatoniche verso la produzione oracolare è riscontrabile sia dalla speculazione teorica sulla divinazione, sulla scia della riflessione platonica avviata nel *Fedro* 244B-E (e.g. Porph. *Anebon.*; Iamb. *Myst.* 3)¹⁰³ e dall'adozione dell'esegesi allegorica, sia dalla produzione di sillogi di testi oracolari filosofici e teologici che dovevano probabilmente presentarsi come antologie di testi accompagnate da un commento in calce funzionale a un percorso paideutico (e.g. Porph. *De Phil.*). Lo studio degli oracoli teologici si è sinora sviluppato in maniera poco sistematica sulla base delle fonti in cui ricorrono attraverso analisi basate per lo più sull'*usus* che ne ha fatto il singolo autore. Manca ancora una silloge di tutti gli oracoli teologici, silloge che avrebbe il merito di fornire una visione completa di certe modalità espressive e di pensiero, nonché di imitare un *exemplum* già vivo nell'antichità. Una prima domanda, per avvicinarsi al tema, riguarda l'origine culturale (se non reale) dell'oracolo teologico/teosofico. L'oracolo teosofico, accompagnato da un'esegesi di tipo filosofico, richiama, nella sua tipologia formale e contenutistica, alcune categorie concettuali sviluppatasi all'interno della scuola neoplatonica, che portarono a una valorizzazione del 'linguaggio equivoco' sia in termini di estetica e poetica che di esegesi testuale. Accanto alla percezione di alcuni testi come sacri (e.g. Omero, Platone) e necessitanti un'esegesi allegorica, i filosofi neoplatonici utilizzano testi oracolari *per se* chiari. In realtà si tratta di un contrasto apparente: gli oracoli citati dai neoplatonici o quelli da loro forgiati sono sì formalmente chiari, ma esprimono concetti filosofici o teologici che devono essere supportati da un'esegesi. L'asse oracolo-*obscuritas* si sposta dal livello del significante-significato al livello del solo significato: non si tratta più di *grifoi* da sciogliere, ma di testi sacri. Questo non significa, tuttavia, una totale

¹⁰² Sheppard 1980, 193

¹⁰³ Sull'ispirazione (entusiasmo) profetica corrispondente a una totale possessione da parte della divinità cfr. Sheppard 1993.

epurazione di tutti quegli artifici retorici tipici dell'oracolo oscuro (anfibologie, polivalenze semantiche etc.). Esemplificativa è la descrizione del filosofo Isidoro da parte del discepolo Damascio nella *Storia della filosofia*. Da una parte Isidoro è il filosofo che, disinteressato all' εὐρυθμία delle parole, mira ai concetti seguendo i principi della σαφήνεια (fr. 37D Athanassiadi = 85 Zintzen):

(...) ἀλλὰ κατεβάλλετο μὲν σπουδὴν πρὸς τὴν σαφήνειαν, τὴν δὲ τῶν ὀνομάτων εὐρυθμίαν ἀφιεῖς ἑτέροις πρὸς ἐπίδειξιν εἶχετο τῶν πραγμάτων, οὐ λόγους τὸ πλέον ἢ νοήσεις φθεγγόμενος, οὐδὲ νοήσεις μᾶλλον ἢ τὰς οὐσίας αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἄγων εἰς φῶς.

D'altro canto egli indaga con domande e risposte (37E A.= 88 Z.) ed è profeta che divina la verità per un desiderio bacchico del divino (fr. 37E A. = 88 Z.)¹⁰⁴:

πόθω τε ἀμηχάνω τῆς περὶ τὸ θεῖον βακχείας οἶον ἀπομαντευομένω ἐώκει τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεσιν.

Chiarezza linguistica e virtù profetica sono qui assemblate in un unico personaggio. Il filosofo è per Damascio, sulla scia di Platone, un Bacco (*In Phaedo* I 172.6 Westerink):

πλὴν δῆλός ἐστιν ὅμως τῷ Βάκχῳ σεμνύνων τὸν φιλόσοφον, ὡς θεῶ τὸν νοῦν ἢ τῷ ἀπορρήτῳ φωτὶ τὸ ῥητόν.

Un esempio della funzionalità degli oracoli in ambito neoplatonico è fornito dal celebre oracolo sull'anima di **Plotino**. Secondo Porfirio, Amelio avrebbe interrogato Apollo sulla sorte dell'anima di Plotino dopo la morte (ποῦ ἢ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν) ottenendo un oracolo lungo 51 versi¹⁰⁵. È stato dimostrato che alcuni passaggi oscuri dell'oracolo vengono sciolti da Porfirio in maniera arbitraria per adattarli alla filosofia neoplatonica: ad esempio i vv. 19-20 (...πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι / αἰμοβότου βιότοιο κτλ) sono associati da Porfirio al tema dell' ἀπαλλαγὴ dei legami che asserviscono l'anima o ancora il v. 22 (... σκοπὸς ἐγγύθι ναίων) viene inteso come invito a vedere come finalità della ricerca filosofica di Plotino l'unione con il

¹⁰⁴ Cfr. Plato *Symp.* 218B.

¹⁰⁵ Per le ipotesi sull'origine reale o fittizia dell'oracolo cfr. Busine 2005, 303 ss.

Principio¹⁰⁶. Dalla questione oracolare del testo citato si deduce un'affinità con i commenti filosofici. Le finalità pedagogiche e scolastiche erano, d'altro canto, calcate sul modello dei *commentarii* filosofici che, oltre al tipo elementare con finalità propedeutiche per allievi di primo livello, si presentavano nella forma di ζητήματα καὶ λύσεις, rispecchiante un dialogo tra maestro e discepolo. Che il genere delle *quaestiones* presenti nei tratti molto affini al genere oracolare sembra essere a prima vista una constatazione ovvia, ma se si raffrontano le *quaestiones* filosofiche con quelle degli oracoli antichi si noterà una divergenza sia nelle intenzioni che nel contenuto. Diversamente per gli oracoli tardoantichi quest'affinità diviene un dato cogente. Le *quaestiones* filosofiche sono domande, scaturite da un pensiero problematico, sorte inizialmente da problemi di ordine esegetico su luoghi oscuri o contraddittori e controversi di un testo (dapprima di Omero, poi dei classici).

Già Aristotele dedicava spazio alle peculiarità del genere (*Poet.* 25). Tra i filologi ellenistici l'applicazione di questo procedimento esegetico aveva portato allo sviluppo di due figure, quella dell'ἐνστατικός, colui che poneva questioni, e quella del λυτικός, colui che scioglieva i nodi critici. Naturalmente le due funzioni, portate al parossismo, comportavano un proliferare di domande superflue e un ventaglio di soluzioni in chiave allegorica per ovviare alle difficoltà di un'esegesi letterale¹⁰⁷. I temi affrontati riguardavano l'ambito morale, giuridico, filosofico, scientifico, storico-antiquario e linguistico ed erano frutto di un dialogo sorto in ambito di scuola (o in un circuito di *sapientes*) in cui si promuoveva lo sviluppo di processi cognitivi, soprattutto nella sfera filosofica e teologica (e di attività pratiche)¹⁰⁸. La forma stessa rifletteva un andamento dialettico che presumeva un dialogo reale (o fittizio) tra maestro e discepolo e che comportò una fissazione, in ambito scolastico, di una fraseologia formulare e di un lessico tecnico. Le risposte potevano pertanto presentarsi in forma lunga, similmente a commenti testuali, o breve, come scoli o glosse.

La sopravvivenza di questa forma dialogica nell'ambito della scuola tardoantica è documentata, oltre che dalla nutrita testimonianza di scritti filosofici¹⁰⁹, da

¹⁰⁶ Per un commento all'oracolo cfr. Goulet 1982 e Busine 2005, 296 ss.

¹⁰⁷ Il metodo delle aporie fu presto adottato in ambito scolastico: gli stoici, ad esempio, svilupparono ζητήματα morali, in forma paradossale, e naturali, e.g. Sen. *Quaest. Nat.*; nel II sec. d.C. Alessandro di Afrodisia scrisse quattro libri di φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων e un libro di προβλήματα

¹⁰⁸ Per i sapienti in epoca tarda cfr. Lizzi Testa 2002.

¹⁰⁹ Porfirio stesso redasse una serie di ὁμηρικὰ ζητήματα e uno scritto miscelaneo dall'eloquente titolo di

un celebre passo della *V. Plotini* 13, in cui il filosofo si addentra in un dialogo con l'allievo Porfirio sulla coesistenza dell'anima col corpo: *τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοῦνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος, λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα.* La forma era, pertanto, non un mero contenitore di argomentazioni didattiche sterili, ma un mezzo per un attivo e vivo confronto di idee. D'altro canto, il genere venne adottato sia in riferimento a una critica dei passi scritturali da parte pagana, rientrando nella nota *querelle* tra pagani e cristiani, sia in ambito cristiano, pur in un distanziamento dalle tipologie delle questioni pagane. Gregorio di Nazianzo, ad esempio, criticava di Giuliano il distanziamento dalla buona retorica con “domande incoerenti e prive di senso, e risposte non migliori, che si accavallavano senza regola le une alle altre e non procedevano secondo l'ordine insegnato a scuola” (*Or.* 5.23.5)¹¹⁰. Agostino stesso distingueva un'interpretazione sterile propria del grammatico da una fertile prodotta da uno spirito non prevenuto (*De utilitate credendi* 13: ... *numquam nobis satis fieret de illis eius quaestionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari et perturbari solent* etc.). Evidentemente, come nota Perrone¹¹¹, l'esegesi di Porfirio o Giuliano ai passi scritturali era percepita come non costruttiva analogamente a quella dei grammatici. Il genere delle *quaestiones* negli autori cristiani, impiegato per i testi sacri dapprima con intenti polemico-apologetici e catechetici in risposta agli attacchi degli eretici¹¹² e dei pagani e poi con finalità sempre più erudite e filosofiche (creando una sorta di ‘voci enciclopediche’) fino ad assumere l'aspetto di veri e propri giochi eruditi secondo i principi poetici pagani del *delectare et prodesse*, rispondeva alle esigenze di una “civiltà del commento”¹¹³. Il porre questioni problematiche, caratteristico di un andamento filosofico, ricorreva, d'altro canto, già nei dialoghi zetetici tra Gesù e i discepoli

Symmikta Zetemata (lo stesso titolo venne poi adottato da Acacio in un'opera a carattere miscelaneo su problemi testuali dell'*A.T.* e del *N.T.*, forse in responsione a Porfirio). Dai pochi frammenti di quest'opera, pervenuti per tradizione indiretta, che, in base a Suda π 2098 s.v. Πορφόριος, era composta da sei libri, si doveva trattare di una compilazione di *quaestiones* e *responsiones* di tipo filosofico. Dexippo (IV sec.d.C.) scrisse un testo di ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, così Marino (Suda μ 198 s.v. Μαρῖνος (...)) καὶ ἄλλα τινὰ φιλοσόφων ζητήματα). Siriano redasse le λύσεις degli ὀμηρικὰ προβλήματα. Damascio scrisse, probabilmente alla corte di Cosroe, un testo di ἀπορίαι καὶ λύσεις. Per un elenco completo si veda Gudemann, *RE*, s.v. λύσεις (1927) e Sheppard 1980, 22 ss.

¹¹⁰ Lugaresi 1997, 131.

¹¹¹ Perrone 1994² 168.

¹¹² Si pensi alle *Antitesi* di Marcione e ai *Sillogismi* di Apelle. Cfr. Bardy 1932, 217 ss.

¹¹³ Perrone 1994², 165.

impostati su un modello dialogico di natura didattica (Orig. *DialHer.* 216.21 ss.: ὡς μαθητὰ διδασκάλῳ προβλήματα προτείνοντε)¹¹⁴. Per la spiegazione di passi oscuri o contraddittori della Bibbia veniva adottato quel metodo zetetico (lessico tecnico) che, noto attraverso le scuole pagane, risultò caratteristico del dialogo all'interno delle comunità ascetiche cristiane in cui la *paideia* classica aveva ancora un ruolo principe¹¹⁵.

Nel IV sec. d.C. la *curiositas*, l'amore per la ricerca e il dialogo ancora aperto e costruttivo tra *docti viri* pagani e cristiani, si realizzavano, *infatti*, in uno scambio e una circolarità di idee e di generi che portò a una vera *koinonia* o *osmosi culturale*. Se le finalità erano chiaramente diverse, i mezzi e le forme letterarie si presentavano in maniera simile. I generi stessi si amalgamarono e intersecarono: le questioni e soluzioni si trovano sia all'interno di altri generi (epistole, omelie, commenti) sia, a partire da Eusebio (περὶ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων, noto attraverso Girolamo, *De viris ill* 81; *Comm in Matth.* I 1 ad 1.16, con il titolo Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων), come nuclei a sé stanti¹¹⁶. Nell'*Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* di Basilio, ad esempio, le serie di *quaestiones et responsiones*, riguardanti argomenti lessicali, linguistici, semantici e controversie scritturali (metodi comparativi di passi scritturistici) e finalizzati a un percorso di progressione spirituale, sono molto

¹¹⁴ Perrone 1994, 37, n.73. Per il rapporto ideale docente-discepolo cfr. *HomIer* 14.3.

¹¹⁵ Un primo interesse per il genere nell'esegesi biblica si riscontra in Filone, pur nell'assenza di procedimenti zetetici elaborati e di una terminologia tecnica. Sappiamo, inoltre, che Taziano redasse un'opera di *Problemata* (non conservata) offrendo questioni su difficoltà esegetiche nel testo biblico senza le relative soluzioni, proposte successivamente dal suo allievo Rodone (cfr. Eus. *HE* 5.13.8). Elementi-stralci del genere si trovano in Giulio Africano (*Lettera ad Aristide*) e nei commenti e omelie di Origene (cfr. Perrone 1994, 17. Si tratta in gran parte di problemi di natura teologica e filosofica) che sviluppò un metodo zetetico coinvolgendo il lettore nella ricerca con un chiaro intento protrettico ("lettore collaborativo", Perrone 1994, 31). Il primo a dedicare un intero libro al genere fu Eusebio di Cesarea (per la tradizione testuale cfr. Perrone 1990) che affrontò πάντοτε τοῖς πᾶσι ζητούμενα (*Quaest. ev. ad Marimum*, PG 29.937.11). Eusebio elaborò domande aporetiche, seguendo la topica aristotelica, adottando un lessico zetetico e antepoendo, nelle soluzioni, l'esegesi letterale a quella spirituale, lasciando spesso la risposta aperta in una prospettiva di collaborazione da parte del lettore-discepolo. La finalità polemico-apologetica era compensata da un tono didascalico, quasi omiletico, affine a modelli di scuola. Tra gli altri compositori di *quaestiones* ricordo Acacio (cfr. *supra*), Macario di Magnesia (Ἀποκριτικὸς ἢ πρὸς Ἑλληνας)¹¹⁵, Eusebio di Emesa (*Questioni sull'Antico Testamento*), Diodoro di Tarso (fr. *Ottateuco*), Gregorio di Nissa (*Oratio catechetica*). Nelle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dell'Ambrosiaster, datato al 384 d.C.¹¹⁵, vengono affrontati problemi testuali, liturgici, filosofici o dogmatici, dottrinali e pastorali in cui l'intento polemico-apologetico è coniugato all'aspetto ludico speculativo (Perrone 1994²). Si veda anche la lettera a Girolamo a Damaso su sei questioni, Girolamo (Ger. *Ep.* XXXV, *Quaestiones hebraicae in Genesim*), Eucherio di Lione (*Instructiones*). Con Agostino l'intento apologetico-polemico e catechetico si accompagna a uno spirito speculativo, a un gioco competitivo con quei circoli di aristocratici pagani di formazione neoplatonica che conoscevano le opere di Giuliano e Porfirio, probabilmente per *excerpta*, ponendo una serie di domande sui testi biblici (*Quaestiones evangelium; De consensu evangelistarum* e il dossier epistolare a Volusiano. Cfr. Rinaldi 1989, 111 ss.). Si vedano anche le *Quaestiones ad Orthodoxos*, attribuite a Giustino e probabilmente da attribuire a un autore siriano tra il 400-450 d.C. e le *Quaestiones aliae* attribuite ad Atanasio.

¹¹⁶ Geraci 1985; Perrone 1990.

simili alle *quaestiones* della poesia oracolare¹¹⁷. Le *quaestiones*, per la loro fraseologia formulare e topicità lessicale, circolavano anche singolarmente o in gruppi¹¹⁸. Certamente nel IV sec. d.C. le questioni pagane anticristiane dovevano essere diffuse nei circoli filosofici e letterari in forma di *pamphlets*, *excerpta* delle opere di Porfirio e Giuliano. In conclusione, sia per la modalità di diffusione e trasmissione (in raccolte o in citazioni isolate), sia per la tipologia di domande sia per la fraseologia¹¹⁹, le *quaestiones* si avvicinano al genere oracolare. Gli oracoli tardo antichi riproducono, peraltro, quel movimento dialettico che era rappresentato in origine dal dialogo tra ἐνστατικός e λυτικός, specchio, come si è visto, del rapporto tra maestro e discepolo. Inoltre la vicinanza tra *quaestiones* ed oracoli si ravvisa nel lemma αἰνίγματα chiosato da Suda (α 221) proprio con ζητήματα. Con questo non si vuole asserire che esse si conformino agli oracoli in maniera consequenziale, ma altresì che oracoli e *quaestiones* filosofiche rispecchiano un metodo zetetico caratteristico delle categorie concettuali tardo antiche e sviluppatosi soprattutto in contesti scolastici (e principalmente in contesto alessandrino). Un esempio della correlazione tra questioni oracolari ed esercizi scolastici è testimoniato da Plutarco, il quale nel *De Pyth. orac.* 408C asserisce: ἐπὶ πράγμασι μικροῖς καὶ δημοτικοῖς ἐρώτησεις οἷον ἐν σχολῇ προτάσεις, εἰ γαμητέον, εἰ πλευστέον, εἰ δαινεστέον. L'affinità tra formule retoriche attivate in contesti scolastici e questioni oracolari, manifesta anche nei titoli delle opere retoriche e filosofiche, si manifestava, dunque, come specchio di un anelito alla ricerca. Non è un caso che nelle *Sortes Astrampsychi* le questioni oracolari siano state identificate come *hypoteseis* retoriche con l'annotazione in funzione di *titulus*: ἀρχὴ τῶν ζητημάτων (mss. ELM; κλήρων cett.); nella stessa epistola incipitaria (assente in M) vi è, inoltre, questa spiegazione: κείσθω ζητεῖν τινὰ εἰ προκόπτειν ἐν τιμῇ¹²⁰. Infine, in un oracolo della *Teosofia* (46 E. = I 42 B.), il movimento dialettico è fondato, come esplicita il preambolo sullo schema di ἀπόκρισις ed ἐρωτήσις (cfr. anche Luc. *Alex.* 43).

¹¹⁷ Le domande sono introdotte da lessemi interrogativi: τίς ἐστιν, τίς ἐστι, τίνες εἰσίν, πῶς, εἰ δυνατόν (ἐστι), εἰ δύναται, εἰ ἔξεστι, εἰ χρή, εἰ δεῖ, εἰ ἀνάγκη ἔχει, τίς ἐστιν...καὶ τίς...καὶ πῶς...ἢ τίς...καὶ πῶς. Cfr. Girardi 1994.

¹¹⁸ Questo è quasi certo per l'Ambrosiaster, ma non è da escludere che questa forma di circolazione fosse diffusa anche in altri casi. Cfr. Bardy 1932, 343-356; Rinaldi 1989, 108.

¹¹⁹ Stewart vede un'affinità tra tesi/ipotesi retoriche e questioni oracolari, pur distinguendo le finalità differenti (1985, 72-73).

¹²⁰ Stewart 1985, 72.

6. Oracoli della *Paideia*

La rivalutazione della poesia oracolare è pertanto dovuta a un certo *milieu* culturale e deriva, in base alla nostra analisi, sia dalla riconsiderazione del linguaggio enigmatico e dell'esegesi allegorica che dall'assonanza tra *quaestiones* oracolari e filosofiche. Una tale ipotesi sembra favorevole a vedere negli oracoli teologici e nelle loro *quaestiones* se non una derivazione, certamente un influsso dei dibattiti delle scuole neoplatoniche. Il valore didattico degli oracoli, al quale si è fatto riferimento, è provato dalla testimonianza dell'esistenza di oracoli della *paideia* ovvero di oracoli impiegati in contesti scolastici. In un interessante passo della *Praeparatio Evangelica* (5.18.1) Eusebio specifica che la critica agli oracoli di Enomao di Gadara parte in primo luogo dall' "esaminare gli oracoli cronologicamente più antichi, quelli che sono cantati sulle bocche di tutti i greci e che sono insegnati nelle scuole cittadine a coloro che vengono a formarsi": τὸς παλαιτάτους τῷ χρόνῳ χρησμοὺς ἐξετάσαι ἀνὰ στόμα πάντων Ἑλλήνων ἄδομένους κὰν ταῖς κατὰ πόλιν διατριβαῖς τοῖς ἐπὶ παιδείᾳ φοιτῶσι παραδιδόμενους. La selezione di testi oracolari a fini didattici, operata sulla base di caratteristiche formali, metriche e contenutistiche, era indirizzata probabilmente a una promozione dell'apprendimento mnemonico da parte degli allievi. Questi testi, solitamente brevi, assumevano agli occhi degli studenti l'aspetto delle filastrocche o delle poesie che s'insegnano tuttora ai bambini nelle nostre scuole (poi tramandate oralmente). Alcuni brani erano talmente celebri da avere assunto le forme gnomiche (e.g. oracolo su Socrate: II 134 *PW* = H3 Fontenrose). Con la diffusione di una nuova produzione oracolare, influenzata (o prodotta?) dai dibattiti filosofici si sentì probabilmente l'esigenza di accompagnare i testi con un commento impostato su principi esegetici allegorici. Tali commenti impostati sul modello del *commentarius* filosofico che veniva impiegato in contesti scolastici come esercizio di esegesi testuale, erano probabilmente degli *exempla* da imitare. Il Neoplatonismo, d'altronde, si sviluppa come filosofia indipendente proprio partendo dalle esegesi dei testi platonici e la stessa gerarchia esegeta - poeta - filosofo alla quale abbiamo fatto cenno (cfr. *supra*) potrebbe rispecchiare un percorso paideutico ascendente, una *anodos* epistemologica ed ontologica. Alcuni di questi oracoli potrebbero essere nati proprio in quei contesti come finzioni letterarie di contenuto elevato. Per quanto riguarda il problema dell'autenticità degli oracoli esso è stato sinora mal posto. Le discussioni sulla natura degli oracoli

tardoantichi si sono concentrate sul tentativo di capire se si possa parlare di fittizi componimenti letterari, di genuini prodotti dei santuari¹²¹ o *logia caldaici*¹²². Occorre rammentare che l'autenticità degli oracoli non esclude una loro letterarietà, ossia un loro statuto letterario e filosofico, che rispecchia non solo una serie di quesiti dell'uomo tardo antico, ma anche e soprattutto un dibattito culturale che coinvolge un pubblico di persone dotte e preparate. Se questi oracoli sono stati davvero creati nei santuari, questo non testimonia altro che la diffusione di valori platonizzanti, sincretistici¹²³ ed enoteistici e la trasformazione dei santuari in vere "scuole di conoscenza e di diffusione del sapere". Nel VI sec. d.C. Sozomeno sottolineava ancora il valore iniziatico dei testi oracolari, comprensibili solo per quei pochi che "si distinguevano per cultura" (*HE* 1.1.7-8):

εἰ γὰρ καὶ Σίβυλλα καὶ χρησμοὶ τινες τῶν ἐπὶ τῷ Χριστῷ συμβεβηκότων τὸ μέλλον προεμήνυσαν, οὐ παρὰ τοῦτο δήπου πᾶσιν Ἑλλησιν δυσπιστίαν ἐγκαλεῖν ἔστιν. ὀλίγοι γάρ, οἱ παιδεῖα διαφέρειν ἐδόκουν, τὰς τοιαύτας ἤδεσαν προφητείας, ἐμμέτρους τε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὔσας καὶ σεμνοτέραις <ἢ> πρὸς δῆμον λέξεσι πεφρασμένας. ἦν δὲ ἄρα, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τῆς ἄνωθεν προμηθείας ἐπὶ συμφωνίᾳ τῶν ἐσομένων μὴ μόνον ἰδίους προφήταις ἐνηχῆσαι τὸ μέλλον, ἀλλὰ καὶ ὀθνεῖοις ἐκ μέρους, ὥσπερ εἴ τις μελοποιὸς διὰ χρείαν παραξένου μέλους τὰς περιττὰς τῶν χορδῶν ἐπιδράμοι τῷ πλήκτρῳ ἢ ταῖς οὔσαις ἐτέρας προσθεῖη.

7. Un esempio di esegesi oracolare nel V sec. d.C.

L'enigmaticità dei testi oracolari e la necessità di un'interpretazione chiarificatrice sono due motivi ricorrenti ancora nel V sec. d.C.. Lo storico costantinopolitano **Zosimo**, meravigliatosi dell'assenza di oracoli sulla fortuna di Costantinopoli, decise di consultare i testi storici e le raccolte oracolari per vedere se vi erano tracce di oracoli riguardanti la fortuna della Città (καὶ ταύτην ἐκ πολλοῦ τὴν ἔννοιαν ἔχων, πολλὰς τε βίβλους ἱστορικὰς καὶ χρησμῶν συναγωγὰς ἀνελίξας, χρόνον τε ἐν τῷ περὶ τούτων ἀπορεῖν)¹²⁴ e, dopo una faticosa indagine, scoprì un oracolo della Sibilla Eritrea o di Fenno dell'Epiro. Nonostante la consultazione di Zosimo sembri del tutto fittizia e la testimonianza riportata derivi probabilmente dallo storico Eunapio,

¹²¹ Robert 1980, Pricoco 1989.

¹²² Lewy 1978².

¹²³ Per un'elucidazione sul senso della nozione di "sincretismo" cfr. Motte - Pirenne Delforge 1994.

¹²⁴ Zos. *NH* 2.36.2 Paschoud.

rispecchiando la necessità in contesto pagano di creare un oracolo su Costantinopoli, la dichiarazione stessa è prova della verosimiglianza di una ricerca di questo tipo e dell'esistenza di sillogi oracolari nel V sec. d.C.. L'oracolo riportato da Zosimo è composto in realtà da due oracoli assemblati e precedentemente interpolati. Il primo formato da 14 versi, attribuito erroneamente da Zosimo a Nicomede II, si riferisce in realtà a Nicomede I e riguarda l'ospitalità verso i Galati, che si mostreranno ostili verso la città; il secondo, di 7 versi, è la risposta del dio sulla piaga determinata dall'arrivo dei Galati. Dopo avere riportato l'oracolo, Zosimo tenta un'esegesi dichiarando anticipatamente che τοῦτο τὸ λόγιον πάντα μὲν ὡς εἰπεῖν ὑπεμφαίνον ὄντως καὶ ἐν αἰνίγμασι¹²⁵. Zosimo stesso si trova in difficoltà nello spiegare l'oracolo e, in ogni caso, sente la necessità di difendere il testo dall'accusa che tra la sua emissione e la sua realizzazione (la prosperità di Bisanzio) sia intercorso così tanto tempo, argomentando con il motivo della brevità del tempo in relazione al Divino e lasciando la libertà ad altri di interpretare diversamente¹²⁶.

¹²⁵ Zos. *NH* 2.37.2 Paschoud.

¹²⁶ Per un commento completo al passo cfr. Paschoud 2000, 254-259.

III. OSSERVAZIONI LINGUISTICHE, STILISTICHE E METRICHE

Premessa

Con gli oracoli della *Teosofia* ci troviamo di fronte a un *corpus* eterogeneo di testi di diversa provenienza che copre un arco di tempo piuttosto esteso (II-V sec. d.C.). Questi testi sono, però, accomunati dalla natura oracolare che, pur non rappresentando un vero e proprio *genus*, ha tuttavia delle costanti linguistiche, stilistiche e metriche²⁶⁵. Per questo motivo si tratteranno i 54 testi studiati della *Teosofia* in maniera unitaria in modo da tracciare uno schizzo delle loro peculiarità.

Il linguaggio di questi oracoli è riconducibile da una parte alla poesia omerica ed esiodea grazie all'impiego di *iuncturae* e clausole epiche (secondo le usanze della poesia oracolare), dall'altra a una *koiné* linguistica ed espressiva rintracciabile in opere di natura filosofica (Platone, autori neoplatonici) e rivelatoria (papiri magici, *corpus* ermetico, oracoli caldaici e sibillini). La letteratura rivelatoria tardo antica, in particolare quella oracolare, era diventata, come si è visto, uno strumento di propaganda impiegato sia da parte pagana che da parte cristiana come spunto o risultato di discussioni filosofiche. Come osserva Athanassiadi, “what oracles do in fact is to provide supernatural authority for the philosophical *koiné* of the age and the cultic practices dictated by it”²⁶⁶. Gli oracoli teologici/teosofici, diffusisi in parallelo alla poesia filosofica, presentano moduli espressivi del linguaggio poetico-teologico e dell'epica tardo antica. Il colorito linguistico di alcuni oracoli ricorda il linguaggio variegato di Nonno di Panopoli, il gusto stilistico inventivo è affine a quello di Giovanni di Gaza e la sequenza di aggettivi, per lo più composti, all'innologia orfica. Infine, il lessico teologico ricorda la poesia apofatica di Gregorio di Nazianzo, dello Pseudo Didimo e di Sinesio.

* Per maggiore chiarezza espositiva i testi saranno citati secondo la numerazione dell'ed. Erbse con il solo riferimento al numero di verso.

²⁶⁵ Fontenrose 1981. Cfr. anche RE 1939, 18.1, s.v. *Orakel* col. 846 (K. Latte).

²⁶⁶ Athanassiadi 1999, 178 parla di “unity of late antique revelatory literature”.

1. Lingua e stile

1.1 Sintagmi

1.1.1 Espressioni omeriche inalterate²⁶⁷

a. in identica posizione metrica

15.3 μάλα πάντα = *Od.* 8.318, 24.123

16.1 μὴ ὄφελος = *Il.* 9.698 (inizio verso)

19.2 ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι = *Il.* 7.111

19.3 ὑπερέσχεθε χεῖρα = *Il.* 24.374 (~ *Il.* 9.420 e 687: ἐὴν ὑπερέσχε)

19.4 οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν = *Il.* 15.36-37; *Od.* 184-185; *h. Apoll.* 3.84-85, 334-335

50.8 ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι = *Od.* 24.64

51.2 οὐρανόθεν καταβάς = *Il.* 11.184; *Od.* 6.281

51.3 εἰς Αἴδαο = *Il.* 8.367, 21.48, 22.213; *Od.* 11.277

b. alla fine del verso

34.2 ναιέμεν αἰεὶ = *Il.* 15.190

39.3 εὐρύοπα Ζεύς = e.g. *Il.* 5.265

c. in diversa posizione metrica

19.3 θεὸς αὐτός = *Il.* 9.445; *Od.* 4.181, 12.38, 16.197, 23.185

27.6 οὐρανὸν ἀστερόεντα = e.g. *Il.* 15.371, 19.1; *Od.* 9.527, 11.17, 12.380

36.5 πάντες ἀολλέες = *Il.* 19.190

39.1 θεῶν μακάρων = e.g. *Od.* 8.271, 9.276, 521

39.2 κῦμα θ' ἄλός = *Od.* 12.68, 22.387

42.1 ἄναξ πάντων = *Il.* 14.233

46.4 μοι ἔννεπε = *Od.* 1.1

²⁶⁷ Uno studio sulle formule omeriche negli *Oracoli Sibillini* è in Nieto Ibáñez 1988. Per il senso del termine 'formula' cfr. Nieto Ibáñez 1992, 271 ss.

1.1.2 Espressioni omeriche modificate

a. modifiche morfosintattiche

- 13.4 βουλὰς βουλευέσῃσι ~ βουλὰς βουλεύειν (e.g. *Il.* 10.147)
13.11 δαΐσειε τίς ἦτορ ~ *Od.* 1.48 δαίεται ἦτορ (fine di verso)
16.7 οὐδὸς ἀφήτωρ ~ *Il.* 9.404 οὐδὸς ἀφήτορος
27.3 ἀλκῆς ... μένος ~ *Il.* 9.704 μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή
36.2 ἔλκει νύκτα μέλαιναν ~ *Il.* 8.487 ἔλκον νύκτα μέλαιναν (inizio verso)
36.3 ὑπ' ἀγκοίνῃσι ~ e.g. *Il.* 14.213; *Od.* 11.261, 268 ἐν ἀγκοίνῃσι
49.2 ἄφθιτος αἰεὶ ~ *Il.* 2.46, 186 e 14.238 ἄφθιτον αἰεὶ (fine di verso)

b. modifiche lessicali

- 13.3 ἐνὶ μακάρεσσιν ~ μακάρεσσι θεοῖσι e.g. *Il.* 1.599
13.14 ἐν πυρὶ ναίων ~ αἰθέρι ναίων *Il.* 2.412, 4.166; *Od.* 15.523 (fine di verso) anche in *Or. Sib.* 2.27, 177; 3.11, 81; 5.298; 11.311; 12.132; 14.10)
16.1 πύματόν με καὶ ὕστατον ~ e.g. *Il.* 22.203; *Od.* 20.116; *h. Merc.* 289: πύματόν τε καὶ ὕστατον
27.4 παντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' ~ e.g. *Il.* 3.277 e *Od.* 11.109, 12.323: ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει
35.2 ὑπείροχον εὐχος ~ *Il.* 11.290 ὑπέρτερον εὐχος
43.4, 50.9 ὅποσα πνεῖει τε καὶ ἔρπει ~ *Il.* 17.447: ὅσά τε γαίαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει (fine di verso)
50.11 εἰν οὔρεσι ~ e.g. *Il.* 11.480: ἐν οὔρεσι

1.1.3 Espressioni esiodee

- 29.2 τέρεν ἄνθος = *Th.* 988 (stessa posizione metrica)

1.1.4 Espressioni tragiche

- 12.2 ἐκμαθεῖν θέλεις ~ e.g. ἐκμαθεῖν θέλων (e.g. *Eur. Ion.* 260)
16.9 οὐράνιον φῶς* = *Soph. Ant.* 944

19.2 Φοῖβος ἄνωγεν ~ Soph. *OT* 96 ἄνωγεν ἡμᾶς Φοῖβος

51.5 τί νυ μήσομαι, δαίμονες ἄλλοι ~ e.g. Eur. *Hipp.* 593 τί σοι μήδομαι; Soph. *Tr.* 972 τί πάθω; τί δὲ μήσομαι

1.1.5 Poesia filosofica arcaica

29.1 ἀγλαὸν εἶδος = Emped. I 31 B 27 D.-K. (p. 324 n. 1) *ap.* Plut. *De facie* 926E

50.9 θήρες τ' οἰωνοί θ' = Emped. I 31 B 21.11, 130.2 D.-K.

1.1.6 Poesia ellenistica

15.2 αἰθομένη φλόξ = Ap. Rh. 4.925

41.3 πῖαρ ἐλαίης = Ap. Rh. 4.1133 (stessa sede metrica)

1.1.7 Poesia oracolare

18.1 ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κέσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ ~ Paus. 10.12.10 Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ

21.3 αἰθέρος ἀυγή ~ *Or. Sib.* 8.494 αἰθέρος ἀυγήν

22.4 πρεσβηίδα πίστιν ~ *Inscr. Satorneila* (407-410 D51 Robinson) ἱερηίδα τειμήν

23.1 ἀγλαὸν ὄμμα = *App. Anth.* VI 727.1 Cougny

27.3 ἀλκῆς (...) μένος (~ *Il.* 9.704 μένος ἔστι καὶ ἀλκή) = *OC* 82.2 ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν συνοχεῦσιν

35.1 θεοῦ μεγάλοιο = *Or. Sib.* 3.549, 557, 781, 818 e 4.6

38.1 εἷς ἐν παντὶ πέλει = *Porph. De phil.* fr. 324 Smith (p. 141 Wolff, anche in *App. Anth.* VI 165.1 Cougny, stessa sede metrica)

38.7 καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἐν ἰόντα ~ *Thes. min.* ω₁₆ 165-166, χ₁₅ 280-281 E.: ἐν τε καὶ εἰς ἐν ἰόντα. Cfr. *infra s.v.* Gregorio di Nazianzo

39.1 ὑπατος θεός ~ *Macr. Sat.* 1.18.20 ὑπατον θεόν

39.2 ἀμφὶς ἔχει = *App. Anth.* VI 18.13 Cougny

42.1 αὐτὸς ἄναξ πάντων ~ *Ps. Did. De Trin.* 3.2.2 (*PG* 39.788C) ἄναξ ... αὐτὸς ἀπάντων

44.1 οὐ σοι ἐφικτόν ~ *CH* fr. 23.2 N.-F. (Scott I 540; IV 207) da *Cyr. C. Jul.* 1.556A = *Cyr. C. Jul.* I 556A οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους

52.5 ἀπ' ἀντολῆς = *Or. Sib.* 2.172 e *Theos. Sib.* 7.163 E. = III fr. A 17.133 B. (stessa sede metrica)

52.8 γλαυκὴν τε θάλασσαν = *Or. Sib.* 2.198 (stessa sede metrica, fine di verso)

52.9 πάντα χαμαὶ πεσεεὶ ~ *Or. Sib.* 3.275 πάντα χαμαὶ πεσέονται, *Ibid.* 3.685 χαμαὶ πεσέονται ἅπαντα (cfr. anche *Io. Dam. Passio Art.* 35 = *App. Anth.* VI 122.1 Cougny: εἴπατε τῷ βασιλεῖ· χαμαὶ πέσε δαίδαλος ἀλλά)

1.1.8 Poesia di età imperiale

a. epica

13.8 αἰθεροδινῆς ~ *Dion.* 38.351 αἰθέρι δινήεντι (*et Ps. Manetho Apotel.* 4.298 αἰθοροδόνητος)

23.1 ἀγλαὸν ὄμμα = *Eud. S. Cypr.* 12.130 (anche *ap. App. Anth.* VI 727.1 Cougny)

35.1 ὑπὸ νεύμασι = *Dion.* 6.373, *Par.* 7.169 e similmente *Dion.* 3.97, 18.303 (ὑπὸ νεύμασιν), stessa sede metrica

35.4 δύναμις κρατερή = *Eud. S. Cypr.* 1.231

36.3 ὑπ' ἀγκοίνησι = *Quint. Smyrn.* 5.526, 6.136; *AP* 14.53.1

36.1 ἱππότης Ἥως = *Triph.* 670 (stessa sede metrica), ~ anche in *Nonn. Dion.* 1.172 ἱππότης Ὠρη

36.4 στρατὸς ἄπλετος = *Nonn. Dion.* 27.139

39.2 ἀπείριτον οἶδμα = *Quint. Smyrn.* 10.145 (~ *Or. Sib.* 1.319 ἀπερείσιον οἶδμα; *Hes. Th.* 109 ἀπείριτος οἶδματι)

41.2 ὑψιμέδων γενέτης ~ *Nonn. Dion.* 13.29, 20.364; *Par.* 3.165, 8.72, 16.100-102

41.4 ἄνθος ὀπώρας = *Opp. Cyn.* 2.38 e *Nonn. Dion.* 12.95 e 180 e 46.69 (stessa sede metrica)

41.5 νεοζυγέων ὑμεναίων = *Nonn. Dion.* 47.405 e 553 (stessa sede metrica)

41.6 ἀμωμήτη γ' Ἀφροδίτη ~ *Nonn. Dion.* 21.165 ἀμωμήτῳ Διονύσῳ (stessa sede metrica)

42.5 χειῖμα, θέρος, φθινόπωρον, ἔαρ κατὰ καιρὸν ἀμείβων ~ *Nonn. Dion.* 40.379-380 ... φέρεις τετράζυγι δίφρῳ / χειῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων

46.4 ἐς χθόνα διὰν ἰκάνων = *Opp. Cyn.* 4.343 (stessa sede metrica)

46.8 ἀπειρήτη θ' ὑμεναίων ~ *Nonn. Dion.* 33.220, 332; 42.374; 47.186: ἀπειρήτην ὑμεναίων (stessa sede metrica)

- 48.5 ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες = Nonn. *Par.* 17. 74 (stessa sede metrica)
 52.7 τῶν οὐρανίων μακάρων = Nonn. *Dion.* 21.252 (stessa sede metrica)
 52.9 ἓνα θρῆνον ἀείσει ~ Nonn. *Dion.* 46.301 θρῆνον ἓνα πλέξειε

b. innologica

- 13.1 οὐρανίου κύτεος ~ Syn. *H.* 2.166, κύτος οὐράνιον
 13.2 ἄπλετος αἰών ~ Clem. Al. *Paed.* 3.12.101.3, r. 36 αἰών ἄπλετος ~ ἄσπετος αἰών
 Emped. I 31 B 16.2 D.-K. (stessa sede metrica, posizione finale di verso) = Io. *Gaz. T.mundi* 1.162
 27.1 ἄρρητε πατήρ ~ Syn. *H.* 2.228 πάτερ ἄρρητε
 38.6 ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς ~ Procl. *H.* 1.2 φάους ταμία ζωαρκέος
 51.2 βρότεον δέμας = Syn. *H.* 8.15 (*id. ap. Sophr. Anacr.* 13.22-23)

c. orfica

- 16.9 οὐράνιον φῶς* = *Orph. H.* 8.2
 27.14 ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων ~ μακάρων τε θεῶν πάτερ e.g. *Orph. H.* 13.1
 50.1 ἀρχὸς ἀπάντων cfr. *Orph. fr.* 14.4 e 31.7 Bernabé (fr. 21a, v. 7 Kern), fine verso
 50.3 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ ~ πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ
 σελήνην / ἠέλιον τε Φάνη τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν *Orph. fr.* 108 Bernabé (fr. 191
 Kern) e 619 Bernabé (fr. 300 Kern)

1.1.9 Gregorio di Nazianzo

- 38.7 καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν ἰόντα ~ c. *de se ipso* 2.1.1.626 = *PG* 37.1016A ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν
ἰόντος ~ cfr. anche *supra* poesia oracolare
 41.4 ἄνθος ὀπώρης = c. *mor.* 1.2.29.251 (*PG* 37.902A), fine di verso, cfr. *supra* s.v.
 poesia epica
 48.2 λόγον ἀγνόν ~ c. *mor.* 1.2.29.316 (*PG* 37.907A) ἀγνόν ... Λόγον
 48.5 τριάς ἀγνή ~ c. *mor.* 1.2.1.20 (*PG* 37.523A), *Ibid.* 1.2.2.685 = *PG* 37.632A: ἀγνή
 Τριάς
 50.1 γενέτης μέγας = c. *dogm.* 1.1.2.28 (*PG* 37.404A)

1.1.10 Prosa teologica/filosofica

42.2 σύν ἀφράστῳ τινὶ τέχνῃ ~ Ir. *Adv. haer.* 1.1.11.16 = Eriph. *Pan.* 1420.3 ἀρρήτῳ τέχνῃ

49.7 σπέρματος ἀρχή = Aen. *Theoph.* 28.7 Minniti Colonna

52.3 βίος ὀρθός = e.g. Clem. Al. *Strom.* 1.1.5.2.2 ~ a νόος ὀρθός di Pindaro *P.* 10.68

1.2 Lessico

A livello lessicale si osserva un rigoglio di aggettivi, soprattutto composti, e l'adozione di *hapax*, in strutture compositive affini all'innologia orfica. Per quel che riguarda gli aggettivi già attestati, si osserva la presenza di aggettivi appartenenti al codice epico (omerico) e di epiteti propri dell'epica seriore. Le voci sono di seguito riportate secondo la flessione che si trova nei testi.

1.2.1 Neoformazioni

a. *Hapax legomena*

Aggettivi semplici

34.1 ὀτρήμονες < ὀτρηρός (*Od.* 1.109, 4.23, 38, 217)

Aggettivi composti

13.6 λιγυφεγγέτις = λιγύς + φέγγος ~ λιγύμολπος (*h. Pan.* 19.19), λιγύφθογος (e.g. *Il.* 2.50), λιγύφωνος (e.g. *Il.* 19.350)

13.8 αἰθεροδινής = αἰθήρ + δινέω ~ αἰθέρι δινήεντι (Nonn. *Dion.* 38.351), αἰθοροδόνητος (*Ps. Manetho Apotel.* 4.298)

41.2 μαντηγόρος = μαντεία + ἀγορεύω ~ χρησμηγόρος (*Or. Sib.* 4.4), θεηγόρος (e.g. Nonn. *Dion.* 7.71, *Par.* 1.21, 3.158; *Arg. Orph.* 541)

25.1 πολυτιμέος da πολυτιμής (per πολυτίμητος, πολύτιμος) = πολύς + τιμάω

Sostantivi

13.11 δαίην

13.12 μελεδήθμω

41.4 γλευκηρός

Anverbi

13.10 ειλίγδην

27.19 ἐσῶδε

50.6 θεουδῶς

b. *Dis legomena*

Aggettivi semplici

48.4 ζάθειον ~ *PGM* 4.2279

Aggettivi composti

13.7 ἀγλαοφανείς* ~ Gr. Nys. *In Sanctum Ephraim*, PG 46.833A.

52.1 κακοφράδμονες da κακοφραδοσύνη, κακοφραδίη ~ *Schol. in Od.* 2.282B

κακοφραδμόνων; Eust. *Comm. ad Od.* I 97.17 Stallbaum κακοφράδμονας

1.2.2 Aggettivi

a. omerici

16.3 τηλυγέτοιο ~ *e.g. Il.* 9.143

16.3 πανομφαίου = *Il.* 8.250

16.7 ἀφήτωρ = *Il.* 9.404

22.4 πρεσβηΐδα = *h. Vestam* 29.3 (stessa sede metrica)

b. epiteti alessandrini, epica seriore

35.4 ἀμφιελικτός (astronomico) ~ Arat. *Phaen.* 1.378

38.3 ἰσοζυγέοντα ~ Nic. *Th.* 908 ἰσοζυγέων

c. di matrice filosofica

15.1 ὑπερουρανίου* da ὑπερουράνιος ~ *Phaedr.* 247C

27.9 ἀτάλαντον = Emped. I 31 B 17.19 D.-K.

d. di matrice misterica

44.6 σύνθημα ~ e.g. Clem. Al. *Protr.* 21.2; *OC* 2.109 des Places

1.2.3 Disposizione

In conformità con la prassi esametrica il sostantivo e l'aggettivo corrispondente vengono, solitamente, collocati nel medesimo verso²⁶⁸. Gli σχήματα nel caso di due sostantivi (Nn) accompagnati da due aggettivi (Aa) all'interno del medesimo verso sono: **NAan** (13.2, 35.4, 39.1, 52.8), **ANan** (34.1, 36.1, 41.5, 46.5, 48.3), **ANna** (24.2, 27.9), **NAna** (38.6). Il primo, il secondo e il quarto schema sono piuttosto frequenti in Nonno, mentre il terzo è piuttosto desueto²⁶⁹. Un caso di *rahmende Stellung* di aggettivo e sostantivo si osserva in 27.7: χρυσῆ ὑπέρεκται πολλῆ αἰώνιος ἀλκή²⁷⁰.

1.2.4 Tipologia e funzione

La predicazione divina di questi testi è costituita da epiteti, sostantivi o espressioni di tipo teologico, spesso di natura apofatica, appartenenti a una *koiné* espressiva²⁷¹. La divinità è tratteggiata sia nella sua essenza, in quanto unica, autogenerata, incorporea, inesprimibile, sia nei suoi poteri demiurgici. In due casi si usa un epiteto, πανομοφάως, che connota la divinità per i suoi poteri oracolari (16.2, 48.3).

²⁶⁸ Agosti 2003, 161.

²⁶⁹ Livrea 1989, 60.

²⁷⁰ Per la disposizione a cornice cfr. Wifstrand 1933, 133-139.

²⁷¹ Per la struttura di questo elenco si veda Lightfoot 2007, 535 ss.; per la teologia negativa cfr. Lilla 1982-1988.

a. un solo dio

31.1, 38.1 εἷς θεός

27.13 μόνε

50.1 ἔν κράτος, εἷς δαίμων

b. autogenerato

13.14 αὐτοφυής

42.1 αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος

46.1 αὐτολόχευτος

48.1 αὐτογένεθλος

L'elenco di epiteti composti con αὐτο- si trova associato ad epiteti con α privativa in sequenza asindetica: 13.14 (αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος); 21.1 (αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἢ δέ τ' ἄλλος).

c. senza madre, non generato

13.14 ἀμήτωρ

21.1 ἀλόχευτος

d. altissimo / celeste

31.1 οὐράνιος

39.1 ὕπατος

41.2 ὑψιμέδων; 54 r. 2 ὑψιμέδοντα

e. immortale / eterno

15.1 ἄφθιτος

25.6 ἀθάνατου

27.1 αἰώνιε

48.1 αείναον

f. incorporeo

21.1 άσώματος

21.1 άϋλος

g. inesprimibile

27.1 άρρητος

h. incomprendibile

13.3 άμήχανος

i. immenso / divino

13.2 άπειρέσιος (...) άπλετος

13.9 περιμήχεται

16.2 θεσπέσιου

l. saldo

13.14 άστυφέλικτος

m. datore di vita/creatore del tutto

15.2-3 ζωόγονος, πάντων πηγή, πάντων δέ και άρχή / ήτε φύει μάλα πάντα

23.1 βιοδώτορος

24.2 ζωοδότου

27.5 κλῦθι τεῶν παιδων, οὐς ήροσας αυτὸς εν ώραις

38.5 βιοτήσιος

38.6 παγγενέτην

43.4 πάντα ζωογονῶν

52.7 τῶν οὐρανίων μακάρων γεννήτορα κείνον

In alcuni oracoli sono esplicitate le azioni demiurgiche e ordinatrici divine: 12.4 (τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην), 31.1-2 (γαῖαν διατάσσω / οὐράνιον τε πόλον κατέχων δίνας τε θαλάσσης), 38.1-2 (ὃς κύκλα δίνης / οὐρανίης θεσμοῖσιν ὀρίσασατο καὶ διέκρινεν / ὥραις καὶ καιροῖς ἰσοζυγέοντα τάλαντα), 42.3-4 (οὐρανὸν ἀμφιβαλῶν, πετάσας, χθόνα, πόντον ἐλάσσας / μίξας ὕδατι πῦρ χθόνα τ' ἠέρι καὶ πυρὶ γαῖαν).

n. Dio dominatore di tutto/tutto è in dio

27.2 δέσποτα

27.13 παντόκρατορ βασιλεύτατε*

32.1 νῆ θεόν, ὃς κρατέει

33.1 Ζηνὸς πᾶσα πόλις, πάντ' οὔρεα, πᾶσα θάλασσα

35.1 πάντα θεοῦ μέγαλοιο νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται

42.1 αὐτὸς ἄναξ πάντων

43.3 πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη θεὸς ἐστεφάνωται

50.1 ἀρχὸς ἀπάντων

50.5 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται

Si trovano anche termini di matrice caldaica riferiti al potere divino come κράτος e ἀλκή 27.3-7, 16, 35.3-4.

o. Dio come Re

25.5 βασιλῆος (...) ἀθανάτου

27.13 παντόκρατορ βασιλεύτατε*

30.1 βασιλῆα θεόν

35.5 βασιλῆι μεγίστῳ

40.1 Ζεῦ βασιλεῦ

Del tutto singolare è la definizione di dio come “tiranno del cielo” in 12.1: τὸν οὐρανοῦ τύραννον.

p. Dio come padre, genitore

12.4 λόγου πατήρ γεγώς

13.4 πατήρ μέγας

27.1 ἄρρητε πατήρ

27.14 ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων

29.1 πατήρ

34.4 πατρὸς ἡμετέρου

45.2 γενετήρι

46.3 πατήρ

47.1 εἰκόνα πατρός

47.2 γενετήρ

49.3-6 ἀπαυγή τοῦ νοεροῦ πατρός, εἷς ἅμα πατρί / (...) ἀπὸ πατρός / εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ (...) / πατρὸς ἐὼν αἴγλης

50.1 γενέτης μέγας

52.4 γεννήτορος

50.7 πατρὸς ἄνακτος

q. Dio grande

18.1 ὦ μέγαλε Ζεῦ

26.1 θεὸν μέγαν

35.1 θεοῦ μέγαλοιο

r. onniveggente

22.2 Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα

27.4 πάντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' οὔρασι καλοῖς

Il riferimento al **Figlio** si trova sempre in associazione al Padre:

16.3 ἀμφὶ τε τηλύγετοιο πανομφαίου βασιλῆος

46.3 πατήρ καὶ κύδιμος υἱός

48.3 λόγον ἀγλαὸν υἱὰ πανομφαίῳ θεοῖο

49.2-3 νοερός λόγος ἄφθιτος αἰεὶ / υἱός

49.6 ὁμοούσιος, ἄφθιτος αἰεὶ

54 r.3 λόγος ἄφθιτος

Una particolare attenzione meritano le espressioni riferite alla **relazione tra Figlio e Padre**: 45.2 (καὶ θεότης κοινή τις ἐν υἱῷ καὶ γενετήρι), 46.3 (οἱ δύο δ' αὖ εἰς εἰσι, πατήρ καὶ κύδιμος υἱός), 49.3 (υἱός, ἀπαυγὴ τοῦ νοεροῦ πατρός, εἰς ἅμα πατρί), 49.5 (εἰς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἐνός εἰς, μία δόξα) e alla **Trinità**: 47.2-3 (γενετὴρ δ' ἔλαχ' υἰέα, παῖς δὲ τοκῆα / οἱ τρεῖς, οἱ δ' αὖ εἰσι μία φύσις, αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς), 48.5 (εἰσὶ δέ τις τριάς ἀγνή ἐν ἀλλήλοισιν ἑόντες). Di matrice filosofica e teologica è l'espressione di 38.7 αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἑόντα ἐξ ἐνός καὶ ἐν ἰόντα. Infine, si trovano anche alcuni riferimenti alla **nascita del Figlio** in 46.8-9 (καί μιν ἐοῦσ' ἄχραντος ἀπειρήτη θ' ὑμεναίων / παρθενικὴ ἐλόχευσε πόνων ἄτερ Εἰληθυίης) e 54 r.3 (ἐν ἀδαεὶ ἔγκυμος ἔσται) ed epiteti associati allo **pneuma** in 46.6 (ἄρρητον), 47.1 (θεόρρητον φυσίζοον), 48.4 (ἀκηράσιον ζάθειον).

Per questi testi di poesia filosofica, a differenza di quanto avviene nella poesia narrativa (ad esempio in Nonno), non è possibile distinguere le funzioni **esornative, narrative ed esplicative, esegetiche degli aggettivi**.

1.2.5 Avverbi

Per quanto riguarda gli avverbi si hanno casi di avverbi **(a) omerici**: 16.4 βοτρυδόν = *Il.* 2.89, 21.2 σφαιρηδόν = *Il.* 13.204; 34.3 ῥίμφα = *Il.* 6.511, 8.54; 51.2 οὐρανόθεν = *e.g.* *Il.* 11.184; **(b) comici**: 12.1 βαβαί = *e.g.* Aristoph. *Av.* 272; **(c) tragici**: 13.10 εἰλίγδην ~ Aesch. *Pr.* 882 ἐλίγδην e **(d) filosofici**: 38.4 ἀλληλοῦχα ~ Epic. *Ep. ad Pit.* 2.99.4 ἀλληλούχων.

1.2.6 Sostantivi

Ugualmente i sostantivi sono tratti dal lessico **(a) omerico**: 13.7 ἀταρπιτόν ~ *e.g.* *Il.* 18.565; 22.4 ἐξεσίην = *Il.* 24.235, *Od.* 21.20; **(b) platonico**: 15.2 πηγὴ (...) ἀρχή e 35.2 ἀρχὴ πηγὴ ~ Plato *Phdr.* 245C (...) πηγὴ καὶ ἀρχή; **(c) caldaico**: 27.9 ὀχετοῖσι ~ *OC* 65

des Places; **(d) misterico**: 27.1 μύστα ~ e.g. Syn. H. 1.187; **(e) astronomico** 27.2-3 νότοις αἰθερίοις (Ar. *Phaen.* 1.326)

1.2.7 Verbi

I verbi sono **(a) omerici**: 13.4 βουλευήσῃσι *Il.* 2.206; 13.8 ἐπικίδναμαι ~ *Il.* 2.850, 7.451, 458 ἐπικίδναται; 16.1 ἐξερέεσθαι = *Od.* 3.24, 13.411, 19.99; 16.7 λελείπεται = *Il.* 24.742, nella stessa sede metrica; 21.3 διαείδεται = *Il.* 13.277; 21.6 ἐξερεείνων = *Od.* 12.259 (sempre in posizione finale di verso); 25.4 ἔσαθρήσεις ~ *Il.* 3.450 ἔσαθρήσειεν = Nonn. *Dion.* 25.145, 47.445; 41.5 κοιρανέειν ~ e.g. *Il.* 2.207 κοιρανέων; **(b) esiodei**: 51.4 ἐξαλέασθαι = e.g. *Op.* 105, 736A, 758; **(c) ellenistici**: 13.4 ἐσιδέσθαι = Ar. Rh. 1.1361, 3.958; 48.1 αὐδάξαντο = Nic. *Th.* 464. Si hanno, inoltre, verbi desunti dal **linguaggio (c) astronomico**: 13.6 αἰωρεῖται e 27.8 ἠώρησαι = Arat. *Phaen.* 387 e 403 (sempre in posizione finale di verso); 13.10 ῥοιζούμενος cfr. ῥοῖζος e.g. Ps. Manetho *Apotel.* 2.66; 27.3 ἐστήρικται = e.g. Arat. *Phaen.* 1.230, 274, 351, 500; **(d) filosofico**: 29.2 ὑπάρχων; 25.4 καταζητῶν ~ e.g. Iamb. *V. Pyth.* 29.158 κατεζήτηται; 27.7 ὑπέρκειται. Così anche ha ἐποχοόμενε in 27.2 ha una pregnanza filosofica. Ricorrono anche, come si è visto, verbi di tipo **(e) cosmogonico**: 12.5 διέταξε, 31.1 διατάσσω; 37.6 διέταξε; 31.2 κατέχων, 52.6 κατέχοντα e 52.8 κατέχει = *H. Orph.* 2.6, 18.4, 23.1, 27.5, 29.4, 36.10, 49.5, 55.19; 38.2 ὀρίσσατο καὶ διέκρινεν.

1.2.8 Preposizioni

Un unico caso di preposizione poetica si ha in 12.3 con ἐνί.

1.3 Morfologia e Sintassi

1.3.1 Dativi plurali

Riguardo alle desinenze dei dativi plurali, si riscontra un andamento piuttosto regolare:

- | | |
|----------------|-----------------|
| - αἰς 5 (50 %) | - ασιν 1 (20 %) |
| - αισι 1 (10%) | - ασι 4 (80 %) |

- ησι 2 (20 %). La forma di dativo εὐμενήσι di 22.1 è un *unicum*.

- ησιν 1 (10 %)

- ης 1 (10 %)

- οίς 16 (57,14 %)

- οσιν 1

- οίσι 6 (21,42 %)

- οίσιν 6 (21,42 %)

- εσσι e εσσ' 5 (50 %)

- εσσιν 5 (50 %)

1.3.2 Verbi

Spesso ricorrono forme non contratte di verbi contratti: 13.7 ἀντιάει; 16.1 ἐξερέεσθαι; 19.4 τρομέει; 25.2 ποθέει; 27.19 ἀοιδιάουσι; 32.1 κρατέει; 41.6 κοιρανέειν; 45.1 καλέουσι; 51.4 ἐξαλέασθαι. Si trova un caso di aoristo primo privo di aumento: 38.2 ὀρίσσατο e un caso di una diatesi attiva usata in senso medio-passivo (13.11: δαίσειε).

1.3.3 Pronomi

In questi testi, come negli *Or. Sib.*²⁷², si trova spesso αὐτός usato al posto di οὗτος (46.2), in senso enfatico (13.7, 13; 27.5) o accompagnato da epiteti della divinità (42.1). Si ha anche la formula αὐτὸν ἐν αὐτῷ (38.7) e αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς (47.3) e la formula omerica θεὸς αὐτός (19.3).

1.3.4 Preposizioni

Riguardo alle preposizioni sono da segnalare l'uso di ἐν + dat. in senso strumentale (13.12) e temporale (27.5), πρὸς + accusativo corrisponde a ἐν + dativo (37.1), si ha un caso di confusione tra accusativo di moto e dativo: εἰς viene usato nel senso di ἐν in 38.7 εἰς αὐτὸν ἐόντα e in 51.3 δύμεναι εἰς Ἄϊδαο²⁷³. Infine, in 22.3 *accusativus loci* (ἄστν).

²⁷² Lightfoot 2007, 179.

²⁷³ Per questo uso si veda Keydell 1959, 64* ss.

1.3.5 Proposizioni

A livello sintattico in questi testi si ricorre spesso alla paratassi (asindeto/polisindeto), in uno stile caratterizzato dalla *concinntas*. Gli asindeti sono caratteristici dello stile oracolare (Robert 1971, n. 610-611). L'ampio ricorso alle proposizioni relative e a participi congiunti è affine ai testi innodici²⁷⁴. Si trovano anche stilemi innodici come formule d'imperativo cletico: 27.5 κλύθι e 35.5 εὔχεο o sintagmi come in 27.15 ἐκ σέο. Non ricorrono le formule oracolari classiche del tipo ὁπότε, ὁπότεν etc. individuate da Fontenrose²⁷⁵. Abbiamo solo ἡνίκα δέ in 37.3 (cfr. OS 13.25 e anche ἡνίκα δὴ e.g. OS 4.112); una sola volta si ha una proposizione introdotta da μέχρι 37.1. Nell'oracolo 19 si ha un unico caso di discorso diretto. Altre proposizioni subordinate sono le **finali** espresse con ὥς + infinito in 13.4 e con ὥς + futuro indicativo che sostituisce il congiuntivo aoristo in 36.6, come accade nella poesia tarda²⁷⁶; le **ipotetiche** con εἰ 13.3.

1.3.6 Particelle

La particella τε è usata in associazione a καί (27.14; 31.3; 43.4; 50.3, 9), così anche δέ in 15.2. Ricorre anche la sequenza canonica μὲν ... δέ in 36.1-2, 49.4-5 e τὰ μὲν ... τὰ δέ in 40.1-2.

1.4 Stile

a. Figure di suono

La frequenza di casi di parallelismi, ripetizioni, omofonie, giochi di parole è perfettamente consona allo stile oracolare e si realizza su un piano fonico e/o semantico²⁷⁷. Si trovano alcune **assonanze** (29.2: τεκέων τέρεν) o ancora **poliptoti** (15.3 φύει (...) φύουσα; 13.13 αἰὼν αἰώνεσσ'; 29.2 ἐν εἶδεσι εἶδος), **epanalessi** (31.1-2 οὐράνιος (...) / οὐράνιον) e **anfore** di parole mono o bisillabiche come ἔστι (13.1 e 3), καί (29.2-3; 35.3-4; 41.3-4) e πάντα (43.3-4; 50.5-6). Diversi sono i casi di **iterazione** di un termine a breve distanza nei versi:

15.2-3 πάντων (...) πάντων / πάντα (...) παντ'

16.1 (*bis*) Ζεύς, Ζεῦ

²⁷⁴ Cfr. Norden 2002 (tr.it.).

²⁷⁵ Fontenrose 1981, 166-170.

²⁷⁶ Keydell 1959, 75-76*.

²⁷⁷ Lightfoot 2007, 197 ss.

33.1 πάντη (...) [πάντη]

41.3-4; 49.3-4 πατρός (...) πατρί / (...) πατρός

La ripetizione di *πάς* nello stesso verso è tipica dell'innologia orfica (e.g. *Orph. H.* 16.7, 61.61.8, 68.11, 85.3). Nel caso di 27.6, 7, 8 si ha la ripetizione di *ὑπέρ* con diverso valore sintattico, mentre nel caso di 16.8-9 (*οἴχετ' Ἀπόλλων / οἴχετ'*) si può parlare di **anadiplosi** con un marcato valore enfatico e patetico. Infine numerose sono le **allitterazioni** (segnalo solo le più evidenti):

13.9: ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλῶν; 13.14: αὐτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος; 15.2: ζωογόνος, πάντων πηγῆ, πάντων δὲ καὶ ἀρχή; 19.5: πόντος τ' ἠέλιός τ' ἠδ' ἠέριον χάος αὐτό; 21.1: αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδὲ τ' ἄυλος; 27.7: χρυσῆ ὑπερκεῖται πολλῇ αἰώνιος ἀλκή; 29.2: καὶ τεκέων τέρεν κτλ); 31.1: (...) γενέτης, γαῖαν διάτασσω; 34.3: (...) πονειομένοισι περῶμεν; 35.2: ἀρχὴ πηγῆ τε ζωῆς κτλ; 36.4: καὶ μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος ἀμφὶ μέγιστον; 38.1: εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ θεός, ὃς κύκλα δίνης; 41.4 ἀναζέον ἄνθος; 43.3: πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη θεὸς ἐστεφάνωται (diversa sonorità della dentale sorda e aspirata); 44.3: Ἐβραίων Μωσῆς καὶ Μαζακέων κτλ; 46.3: οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἶσι κτλ; 52.8: ὃς κατέχει πόντον πολὺν γλαυκὴν τε θάλασσαν.

Si osservano anche degli **omoteleuti**:

13.14: ἀδίδακτος (...) ἀστυφέλικτος; 27.2: κόσμων ἀμφιδρόμων; 40.1-2: ... (...) εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις / (...) ἀπερύκοις

Frequenti sono i **parallelismi** e gli **isocola**

12.4 λόγος γάρ ἐστι καὶ λόγου πατὴρ γεγῶς

12.5 τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην

13.1 φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος Αἰῶν

15.3 (...) πάντων πηγῆ, πάντων δὲ καὶ ἀρχή

25.2 e 4 μαντοσύνης (...) τέλος (...) / σοφίης τέλος

31.2 οὐράνιον τε πόλον κατέχων δίνης τε θαλάσσης

36.1, 3 ἰππότης Ἡὼς ... μεροπήϊος Ὕπνος

36.4 καὶ μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος ἀμφὶ μέγιστον

38.7 αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἔόντα καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἑν ἰόντα

- 38.2-3 (...) ὀρίσσατο καὶ διέκρινεν / ὥραις καὶ καιροῖς
 40.1, 2 τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις (...) τὰ δὲ λυγρὰ καὶ εὐχομένων
 41.4 παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων
 43.3 πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη θεὸς ἐστεφάνωται
 48.2, 3 λόγον ἄγνόν (...) λόγον ἀγλαὸν 50.6 πάντα (...) νοεῖ, πάντων προνοεῖ
 52.1 Ὡ μέγ' ἀναιδέες, ὦ κακοφράδμονες <ἄνδρες> ἄλιτροί

i *tricola*

- 33.1 πᾶσα πόλις, πάντ' οὖρεα, πᾶσα θάλασσα
 42.3 οὐρανὸν ἀμφιβαλόν, πετάσας χθόνα, πόντον ἐλάσας

i *quattro cola*

- 50.1 ἐν κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης μέγας, ἀρχὸς ἀπάντων

e dei *chiasmi*

- 18.1 ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κέσσεται κτλ
 22.2 (...) Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα
 23.1 (...) Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα
 27.9-10: (...) νοῦν ἀτάλαντον / (...) ἄφθιτον ὕλην
 35.4 καὶ δύναμις κρατερὴ καὶ ἀμφιελικτὸς ἀνάγκη
 39.1 ἔστι θεῶν μακάρων ὕπατος θεὸς κτλ
 45.1 τὸν λόγον υἷα θεοῖο θεὸν τε λόγον καλέουσι
 47.2 (...) γενετὴρ δ' ἔλαχ' υἷα, παῖς δὲ τοκῆα
 52.8 (...) πόντον πολὶὸν γλαυκὴν τε θάλασσαν

Un'altra costante di questi testi è l'uso dell'**enumerazione** (13.4-5; 16.5; 19.4-5; 21.4; 29.3; 35.3-4; 39.2; 42.4-5; 50.3) e l'**accumulo di epiteti**, in specie teologici (13.14; 21.1; 27.1; 42.1). Un esempio di composizione 'anulare' si trova in 31.3, aperto con κείνω e chiuso con κείνου.

b. Figure di pensiero

Alla tradizione oracolare *stricto sensu* appartengono i **giochi di parole** come i **giochi etimologici** come in 13.4 (βουλὰς βουλεύησι); 49.1 (νοῦς ... νοερώτερος), le **paretimologie** 38.5 (ὄν Δία ... δι' ὄν βιοτήσιος αἰών) o le **anfibologie** 13.11 (ἀψάμενος ... δαίσειε τίς ἦτορ), 16.8-9 (οἴχετ' Ἀπόλλων / οἴχετ), 25.5 (ἐπ' οὐδῶ), 42.2 (ἄλκιμον). In due casi a seconda dell'accento o della sillabazione le parole cambiano e così il senso del testo: 16.9 (φῶς / φῶς); 24.1 (εἶς ἔτι / εἰσέτι). Si hanno anche casi di polivalenza sintattica in cui un lemma è riferibile ἀπὸ κοινοῦ a due termini: 16.1, 22.1, 27.18, 34.1 e 47.1. Segnalo, anche, alcuni casi di **enjambements**: 13.7-8, 10-11; 27.2-3; 37.1-2 e 2-3; 38.1-2; 41.5-6; 43.1-2; 44.5-6; 47.1-2; 48.1-2; 52.2-3; di **anastrofi**: 27.6 ἦς ὑπερ, 49.1 τοῦδ' ἄπο; di **iperbati**: 21.2; 27.13-14 e di **endiadi**: 16.6 (ἠέρα καὶ πῆρ); 25.6 (διδοῖ καὶ δῶρον ὀπάξει); 33.3 (τιμαῖσι καὶ ἔργοις); 38.2 (ὀρίσσατο καὶ διέκρινεν); 38.3 (ῶραις καὶ καιροῖς). Tra le figure retoriche si hanno, inoltre, un caso di **aposiopesi** (21.5) e di **anacoluto** (22.4).

1.5 Lingua

Si adottano spesso termini di un linguaggio ricercato, in particolare epico, come:

13.10 κεν; 16.1 ἐξερέεσθαι; 19.1 ἔγρευο* (...) ἐπείγεις; 19.3 ἐήν; 21.2 κεῖθεν; 21.5 ἐδάησαν; 21.6 ἐξερεείνων; 22.2, 23.1 Ζηνός; 25.1 ἐέλδονται; 25.5 ἀπειρεσίη; 27.10 ῥα; 27.11 σφε; 27.15 σέο; 27.19 ῥ'; 29.1 ἐσσί; 30.1 τεόν; 33.1 Ζηνός; 34.1 μερόπεσιν; 34.2 ναιέμεν; 35.2 ὑπείροχος; 35.5 εὔχεο; 36.3 μεροπήιος; 36.5 ἀολλέες; 38.1 κύκλα; 38.6 Ζῆνα; 41.5-6 νεοζυγέων ὑμεναίων ...κοιρανέειν; 42.6 πόρε; 43.1 τοῖος; 44.1 εὐρέμεν; 44.2 ἔλεν; 44.6 εἰσιδέειν; 44.6 θέειον; 45.1 καλέουσι; 45.2 ἐδάην; 46.4 ἔννεπε; 46.8 μιν; 47.2 υἷα; 50.10 ἔ; 51.1 κέλεται; 51.4 ἐξαλέασθαι; 51.4 νυ; 52.1 ἀναιδέες.

Si hanno anche **voci poetiche** come: 19.4 τρομέει; 29.2 τέκεων; 39.3 κικλήσκειται; 44.6 εἰσιδέειν.

Il dialetto maggiormente adottato è, come accade nella poesia oracolare, quello ionico:

13.6 σεληναίη; 13.7 ἀταρπιτόν; 13.9 πυρσοῖο; 16.3 τηλυγέτοιο; 16.5 οὔρεα; 16.6 ἠέρα; 19.3 κείνου; 19.5 ἠέριον; 21.6 ἐών; 21.7, 25.4 σοφίης e 48.2 σοφίην; 25.3 χρυσοῖο; 25.6 κείνος; 27.15 ἀγγελίησι; 29.3 ἀρμονίη; 30.1 γαίης; 31.3 κείνω (...) κείνου; 33.1 Ζηνός

(...) οὔρεα; 35.1 μεγάλοιο; 36.6 κόσμοιο; 37.2 ἐοῦσ'; 38.7 ἐόντα; 41.3 ἐλαίης; 41.5 γάμοιο; 42.4 ἠέρι; 44.2 μοῦνος; 44.4 ἀριγνώτοιο; 45.1 θεοῖο; 46.5 βροτέην; 46.8 ἐοῦσ'; 46.9 Εἰληθύης; 48.3 πανομφαίοιο; 49.6 ἐών; 51.3 Ἀΐδαο; 51.4 κείνου; 52.9 πεσέει.

Più sporadicamente si trovano lemmi in **dialetto eolico**: 40.2 ἄμμι; 51.3 δόμεναι per δῶναι e in **dialetto dorico**: 27.5 τεῶν, 29.1 τύνη (forma epica dorica per σύ δέ). L'uso del dorico indica la ricerca di una patina antica e di una poesia ispirata. Giamblico (*V. Pyth.* 34.241-242 e 243) esalta il dorico in quanto dialetto più armonioso e più antico usato pure da Orfeo e, pertanto, ricondotto alla poesia teologica; Sinesio ricorre ai dorismi nei suo componimenti innodici di filosofia ispirata (e.g. *H.* 9.4-5). Dorismi oracolari si trovano in Erodoto 4.157 (da cui dipende Plut. *De Pyth. orac.* 408A) e 159 (forse adattati per il pubblico di Cirene) e in Ateneo 13.602B (dipendente da Eraclide Pontico fr. 65 Wehrli), in un oracolo destinato a Sparta; Eforo ap. Steph. Byz. s.v. ἀλιεῖς = II 315 *PW* = Q176 Fontenrose (oracolo destinato a Tirinto); in un oracolo proverbiale in II 222 *PW* = Q10 Fontenrose. Si veda anche Enomaο fr. 12.10-11 Hammerstaedt ap. Eus. *PE* 5.35.2 in cui si rielabora parodicamente l'oracolo citato da Ateneo e lascia la forma in α lunga invece che η. I dorismi dell'oracolo di Giuliano sono, secondo Guida²⁷⁸, *sphragis* dell'autenticità del testo. Ancora, in un oracolo esametrico per Agamennone in un'epigrafe delfica del III a.C. si hanno due forme doriche, Ἑλλαν e Σφαλεώτα; così in un inno alla sacerdotessa delfica Beò presso Paus. 10.5.7-8. Infine, il profeta del Mar Rosso del racconto di Cleombroto (Plut. *De def. orac.* 21.421A-C), sa parlare in lacedemone²⁷⁹.

²⁷⁸ Guida 1998, 406-407.

²⁷⁹ Gigli 2013.

2. Osservazioni metriche

In primo luogo, occorre studiare questi testi da un punto di vista della “outer metric” e della “inner metric” analizzando in particolare le affinità e le divergenze rispetto agli oracoli delfici della raccolta di Parke Wormell (*OD*)²⁸⁰, agli oracoli sibillini (*OS*) e la relazione con i modelli arcaici (Omero, Esiodo) e moderni (Nonno)²⁸¹.

2.1 Metrica esterna

I testi studiati sono in esametri, ma un discorso a parte merita l'unico oracolo in trimetri giambici, il 12 E. Oracoli in trimetri giambici si trovano a Claros, tra i *Buchstabenorakel*, tra gli oracoli sibillini e caldaici (e.g. *OC 212 des Places*)²⁸². In 12 E. si hanno la cesura pentemimera ai vv. 1 e 4 e la cesura efemimera ai vv. 2, 3, 5; non viene rispettato il primo ponte di Knox al v. 4 e il secondo ponte di Knox ai vv. 2 e 3.

2.1.1 Frequenza di dattili e spondei nei singoli piedi

2.1.2 Frequenza di spondei nel verso

	0 sp	1 sp	2 sp	3 sp	4 sp
Nonn. <i>Dion.</i>	38,07%	48,47%	13,46		
Nonn. <i>Par.</i>	35,70%	50,02%	14,28		
<i>OTh</i>	30,4%	31,2%	28,2%	9%	0,5%

In confronto a Nonno, i nostri oracoli presentano una percentuale piuttosto alta di versi con due spondei e hanno anche versi con tre e, in un caso, con quattro spondei. I tipi di versi con un solo spondeo sono: dddd (0,5%), ddds (10,1%), ddsd (4%), dsdd (12,1%), sddd (5%). I versi con due spondei non consecutivi sono: ddsd (0,5%), dsdd (2%), dsds (7,6%), sdds (0,5%), sdds (2,5%), sdsd (3%). Questi tipi sono presenti anche negli *OD* e negli *OS* con percentuali simili, per i primi quattro schemi: *OD* ha: 0,9%, 1,2%, 5,5%, 0,6%; *OS*: 0,9%, 1,6%, 6,7%, 1,4%, mentre per gli ultimi due *OD* ha: 5,9%, 4,1% e *OS*: 6,2% e 4,1%. La percentuale è simile anche ad

²⁸⁰ Uno studio statistico di questi oracoli si trova in Nieto Ibáñez 1989.

²⁸¹ Agosti Gonnelli 1995, 293; Wifstrand (1933, 78) distingueva tra stile omerico, alessandrino e moderno, rappresentato da Nonno e dai nonniani.

²⁸² Buresch 1889, 78; Parke Wormell 1956, I; Graf 2010, 69.

Apollonio Rodio in particolare per sddsd (2,9%) e sdsdd (2,9%). Abbiamo anche versi con due spondei consecutivi: ddssd (1%), dssdd (3,5%), ssddd (7,1%). In questi casi le percentuali sono molto vicine ad Omero e nell'ultimo schema ad *OD*. Si trovano poi tre spondei, dei quali due consecutivi: dssds (0,5%), sddss (0,5%), sdssd (0,5%), ssdsd (2%). Il primo tipo ricorre con simile intensità in *OD* (0,4%), Esiodo ed *OS* (0,3%), il terzo schema ha una frequenza simile ad Omero (0,7%), il quarto ad Esiodo (3,3%). Da notare che il tipo sddss non si trova negli *OD* e solo nello 0,1% dei casi in *OS*, è piuttosto raro anche in Omero (0,2%), mentre Esiodo ha un valore vicino ai nostri testi (0,4%). I versi con tre spondei consecutivi sono: dsssd (1%), sssdd (4,5%). Quest'ultimo tipo è presente in una percentuale straordinaria, similmente ad *OS* (2,4%). Infine si ha un solo caso di un verso con quattro spondei consecutivi: ssssd (0,5%).

2.1.3 Ricorrenza di dattili e spondei nelle varie sedi metriche

Dattili (tot. 753)

I	II	III	IV	V
146 (19,3%)	115 (15,2%)	159 (21,1%)	146 (19,3%)	188 (24,9%)

Spondei (tot. 232)

I	II	III	IV	V
51 (21,9%)	82 (35,3%)	38 (16,3%)	51 (21,9%)	9 (3,8%)

In conformità con la media, la sede privilegiata per gli spondei è la seconda con un'intensità più vicina a Nonno (32,2%) che ad Omero (41,1%), agli *OD* (42,8%) e agli *OS* (42,7%); si ha, però, anche una percentuale piuttosto alta di spondei in terza sede del tutto dissimile da quanto avviene in Nonno (3,1%), ma piuttosto affine ad Omero (15,5%), Esiodo (17,7%) senza però che si raggiungano le cifre di *OD* (20,3%) e di *OS* (24,6%). Gli spondei in prima e in quarta sede si trovano con la stessa frequenza: in quarta sede anche Callimaco e Nonno hanno percentuali simili (rispettivamente 19,3% e 26,8%), mentre *OD* e *OS* presentano questa sede per gli spondei, rispettivamente, nel 29,6% e 28,7% dei casi (sulla scia omerica ed esiodea: 29,5% e 28,7%); la prima sede spondaica, già ridotta in Callimaco (25,9%) e poi in Nonno (12,5%) rispetto alla media omerica (38,5%), torna in auge in *OD* (40%) e *OS* (40,2%),

ma non nei nostri oracoli. Infine, non viene adottato nei nostri testi il divieto di spondei in quinta sede²⁸³.

2.1.4 Forme dell'esametro

Su un totale di 197 versi degli oracoli della *Teosofia* (*OTh*) presi in esame in questo lavoro, si hanno 22 schemi metrici, tra i quali sono inclusi le 9 forme nonniane. Rispetto ai 26 schemi degli oracoli delfici (*OD*) mancano i seguenti schemi: dsdss; sdsds; ssdds; sssds (assenti anche in Nonno), mentre si ha in più: sddss, assente in Nonno, ma rintracciabile negli *Oracoli Sibillini* (*OS*), che arrivano sino alle trenta forme (non hanno, come in *OTh*, né sdsss né sssss). Le prime tre forme, ddddd, dsddd, dddsd rappresentano il 52,1%. Tra queste le prime due sono particolarmente diffuse nella storia dell'esametro insieme a sdddd che è rappresentata qui solo per il 5,5%. Gli *OD* sono da questo punto di vista più canonici presentando le tre forme ddddd, sdddd, dsddd rispettivamente per il 16%, 12,8% e 10%; negli *OS* abbiamo ddddd al 38,5 %; dsddd al 13,3 % e sdddd al 10,7 % (dddsd allo 7,8 %). Infine, anche negli oracoli del terzo libro del *De Trinitate* dello Pseudo Didimo²⁸⁴, la percentuale degli schemi metrici ddddd (13 = 31,7 %), dsddd (7 = 17%) e sdddd (8 = 19,5%) è piuttosto alta. Si hanno anche: dddsd (2 = 4,8%), ddsdd (2 = 4,8%), dsdds (1 = 2,4%), dsdsd (3 = 7,3%), dsdd (1 = 2,4%), sddds (1 = 2,4%), sddsd (1 = 2,4%) sdsdd (2 = 4,8%).

²⁸³ Agosti Gonnelli 1995, 313.

²⁸⁴ Ho analizzato solo 41 vv. in esametro di questi oracoli tralasciando i versi metricamente dubbi.

	Hom.	Hes.	OD	Gr. Naz.	No. <i>Dion.</i>	No. <i>Par.</i>	OS	OTh
dddd	5290 19%	403 17,2%	117 16,2%	31,69%	38,07%	35,70%	536 38,5%	59 29,9%
dddss	285 1%	29 1,2%	5 0,6%	0,63%	–	–	78 1,9%	2 1,0%
dddssd	2369 8,5%	170 7,2%	57 7,9%	8,5 %	14,45%	11,70%	322 7,8%	20 10,1%
ddsdd	1151 4,1%	108 4,6%	46 6,3%	5,58%	2,16%	2,51%	238 5,8%	8 4%
ddsds	56 0,2%	13 0,5%	7 0,9%	–	–	–	37 0,9%	1 0,5%
ddsdd	372 1,3%	37 1,5%	18 2,4 %	0,63%	–	–	94 2,3%	2 1 %
dsddd	4112 14,7%	357 15,3%	93 12,8%	15,22%	23,32%	21,37%	543 13,3%	24 12,1%
dsdds	219 0,7%	27 1%	9 1,2%	0,25%	–	–	67 1,6%	4 2 %
dsdssd	1797 6,4%	161 6,9%	40 5,5%	3,56%	8,97%	6,97%	277 6,7%	15 7,6%
dssdd	918 3,3%	66 2,8%	34 4,7%	1,58%	0,43%	0,66%	189 4,5%	7 3,5%
dssds	62 0,2 %	8 0,3%	3 0,4%	–	–	–	13 0,3%	1 0,5 %

dsssd	230 1%	23 0,9%	8 1,1%	0,06%	–	–	75 1,8%	2 1%
sdddd	3664 13,1%	282 12,1%	74 10,2%	19,20%	8,54%	14,45%	438 10,7%	11 5,5%
sddds	256 0,9%	24 1%	5 0,6%	0,25%	–	–	58 1,4%	1 0,5%
sddsd	1758 6,3%	125 5,3%	43 5,9%	3,56%	3,56%	5,24%	253 6,2%	5 2,5%
sddss	66 0,2 %	11 0,4 %	–	–	–	–	5 0,1%	1 0,5%
sdsdd	1209 2,7 %	69 2,9 %	30 4,1 %	3,23 %	0,50 %	1,40 %	171 4,1%	6 3%
sdssd	211 0,7%	26 1,1%	11 1,5%	–	–	–	77 1,8%	1 0,5%
ssddd	2257 8,16 %	211 9%	52 7,2 %	4,43 %	–	–	291 7,1%	13 6,5 %
ssdsd	1062 3,8 %	77 3,3 %	30 4,1 %	1,01 %	–	–	174 4,2%	5 2,5 %
sssdd	369 1,3 %	41 1,7 %	18 2,4 %	0,06 %	–	–	99 2,4%	8 4%
ssssd	94 0,3 %	10 0,4 %	4 0,5 %	–	–	–	44 1%	1 0,5%

2.1.5 Cesure

Le cesure, oltre a rispondere a pause di senso e sintattiche, come osservò Fränkel²⁸⁵, rivestono una precisa funzionalità stilistica. Nei nostri oracoli la preferenza accordata a una cesura rispetto a un'altra indica una scelta di stile e risponde, come si vedrà, a una tendenza propria di certa poesia didattica e oracolare. La cesura maschile (B₁) è presente con una certa intensità, analogamente ad Esiodo, agli Oracoli delfici, sibillini, al canto quinto della *Parafrasi* di Nonno (27,49%) e al fr. 4 Livrea di Pamprepio (35%)²⁸⁶. La cesura trocaica (B₂), dominante di poco rispetto a B₁, è nettamente inferiore rispetto a Omero e ai poeti tardi, mentre ha una frequenza affine agli oracoli delfici.

B₁

Hom.	Hes.	OD	Gr. Naz.	No. Dion.	No. Par.	OS	OTh
42%	47,4%	51%	21,18%	18,90%	20,05%	55,9%	47,7%

B₂

Hom.	Hes.	OD	Gr. Naz.	No. Dion.	No. Par.	OS	OTh
56,8%	50,2%	47%	78,82%	81,10%	79,95%	43,4%	48,7%

Le cesure efteimera (C₁) e la dieresi bucolica (C₂) sono presenti con la stessa intensità (37% e 36,5%). C₁ è impiegata in maniera piuttosto ampia rispetto ad Omero (28,5%) e ai poeti tardi; ancora una volta la sua frequenza si avvicina agli OS (33,3%). Il ricorso alla dieresi bucolica è invece piuttosto limitato se si paragona alle percentuali omeriche (56,5%) o nonniane (58%), similmente agli OS (44,6%)²⁸⁷. La prima parte dell'esametro è soggetta a cesure meno forti come A₂ e A₃, ma si osserva anche la presenza di A₄. Segnalo di seguito i casi nei quali la cesura tritemimera è sede di segno d'interpunzione: 13.14, 16; 15.2; 16.4, 5; 21.1, 4; 22.4; 25.6; 26.2; 27.3; 32.2; 39.3;

²⁸⁵ Fränkel 1996, 175 ss.

²⁸⁶ Agosti Gonnelli 1995, 318-319.

²⁸⁷ Nieto Ibáñez 1992, 158; Agosti Gonnelli 1995, 380.

40.1, 2; 42.5; 44.6; 47.2; 48.2; 50.4. Questa cesura è presente globalmente nel 44,6% dei casi. Di minore peso effettivo ricorrono le cesure A₁, A₂ e A₃. Per A₁ come sede di interpunzione si ha il solo 13.1; per A₂: 16.7, 9; 37.2; 42.5; 49.3; per A₃: 16.5; 32.1; 36.6; 37.1; 47.3; 50.1, 12. I versi di *OTh* sono solitamente cadenzati da tre cesure, delle quali due effettive e le cesure in A solitamente meno forti (a differenza di quanto si osserva per gli *OS* che preferiscono ricorrere solo a due cesure). Come è stato appurato²⁸⁸, l'esametro inciso da B₁ in Nonno ha solitamente una seconda incisione in C₁ e/o C₂. Tale prassi è adottata nei nostri oracoli: nel 22,8% dei casi B₁ è seguita da C₂ e nel 18,2% da C₁, mentre meno spesso si ha B₂ seguita da C₁ (17,2%) e B₂ accompagnata da C₂ (13,1%). In solo dieci casi la cesura pentemimera e in tre casi la cesura trocaica sono accompagnate sia da C₁ che da C₂. Altre sequenze di due cesure forti sono: A₄ B₂: 13.14, 29.3, 40.1, 2. Per quanto attiene le cesure forti, si trovano queste sequenze di tre cesure: A₁ B₁ C₂: 13.1; A₂ B₁ C₁: 37.2 Erbse; A₂ B₂ C₂: 16.7, 9; A₃ B₁ C₁: 32.1, 37.1; A₃ B₂ C₂: 36.6; A₄ B₁ C₁: 13.16, 15.2, 27.3, 50.4; A₄ B₁ C₂: 21.4, 47.2; A₄ B₂ C₁: 16.4, 22.4, 25.6, 32.2, 44.6, 48.2; A₄ B₂ C₂: 21.1; sequenza di quattro cesure: A₂ A₄ B₂ C₁: 42.5; A₃ A₄ B₁ C₂: 16.5; A₃ B₁ C₁ C₂: 50.1; ; A₃ B₂ C₁ C₂: 47.3; A₂ B₁ C₁ C₂: 49.3. Infine, si osserva anche il fenomeno di spostamento di un'incisione semantica di B e di A di uno o due posizioni per contenere quella che è stata definita da Hermann Fränkel "parola pesante"²⁸⁹. Si ha un ritardo di C di due posizioni (dopo la prima breve del quinto piede), preceduta da B₁: 35.4 (καὶ ἀμφιελικτός); 38.3 (ἰσοζυγέοντα); preceduta da B₂: 27.15 (ὕπ' ἀγγελίῃσι), 18 (ἀνυμνεῖοντες), 19 (ἀοιδιάουσι); 34.3 (πονειομένοισι); 36.2 (ἐπειγόμενος); 44.4 (ἀριγνώτοιο); 48.3 (πανομφαίοιο), 4 (ἀκηράσιον) e 5 (ἐν ἀλλήλοισι); si ha anche un ritardo di C di una posizione (dopo la prima lunga del quinto metro) preceduta da B₁: 16.2 (περὶ θεσπεσίου); 44.3 (Μαζακέων); dopo B₂: 16.3 (πανομφαίου); 24.2 (θυηπολῆς); 25.4 (καταζητῶν); 29.3 (καὶ ἄρμονίη); 31.3 (ἰλάσκου); 40.1 (καὶ εὐχόμενοις) e 2 (καὶ εὐχομένων); 41.5 (νεοζυγέων); 42.5 (ἄρμονίσις); 46.6 (ἀπ' οὐρανίων); 49.4 (διεστηκώς). La dislocazione di A di una posizione (dopo la prima breve del secondo piede) preceduta da B₂ si ha in 19.2 (οὐ σέ τε Φοῖβος); 27.18 (οἷ σε καθ' ἤμαρ).

²⁸⁸ Keydell 1959, 35*; Vian 1976.

²⁸⁹ Fränkel 1996, 182.

2.1.6 Cesura mediana

Si tratta della fine di parola dopo il terzo spondeo che produce una cesura mediana. Nei nostri oracoli si verificherebbe solo in 27.7 Erbse: χρυσῆ ὑπέρκειται πολλῆ αἰωνίος ἀλκή. Negli *Oracoli sibillini* si hanno undici casi di dieresi mediana²⁹⁰.

2.1.7 Versi tetracoli

I veri tetracoli, ormati da quattro parole grammaticali, dalla funzionalità stilistica, sono eccezionalmente presenti in: 13.6 e 8 (entrambi cadenzati da cesura pentemimera e dieresi bucolica), nello stesso oracolo al v.14 si trovano quattro epiteti scanditi dalle cesure A₄, B₁, C₁, analogamente alle sequenze di epiteti degli inni orfici.

2.1.8 Patterns

Di seguito segnalo le ripetizioni di gruppi di versi, particolarmente diffusa nella poesia esametrica tarda. Si trovano sia versi con lo stesso εἶδος in due, tre o più versi (*repeats*) che la successione di versi della stessa forma intervallati da uno o due versi (*near repeats*)²⁹¹:

- *Repeats* di almeno tre versi:

dddd	dddsd
21.5, 6, 7	27.16, 17, 18
42.4, 5, 6	48.3, 4, 5
51.1, 2, 3	

- *Near repeats*:

dddd 13.1 e 3; 15.1 e 3; 16.6, 8 e 9; 19.1 e 2; 23.1 e 2; 34.1, 2 e 4; 27.11, 13 e 15; 40.1 e 2; 46. (1), 4, 6 e 9; 51.1, 2, 3 e 5; 52.1, 2, 5 e 6

dddsd 13.11 e 14; 31.1 e 2

dsddd 36.3, 4 e 6; 39, 2 e 3; 49.3, 5 e 6

²⁹⁰ Nieto Ibáñez 1992, 153.

²⁹¹ Agosti 2003, 188-189; G.E. Duckworth, *Vergil and Classical Hexameter Poetry*, Ann Arbor 1969, 9 ss.

dsdsd	44.4 e 6
sdddd	46.2 e 5
ddsdd	35.3 e 4
dssdd	22.2 e 3
sdsdd	19.4 e 5

2.2 Metrica interna

2.2.1 Ponti

Per quanto riguarda il rispetto delle norme, le infrazioni al **ponte di Hermann** sono apparenti ovvero con un *postpositivum* nella seconda breve del IV *biceps* o un *praepositivum* nella prima breve. Per la prima casistica abbiamo: 15.3: φύουσά τε; 21.5: νόω τὰ δέ. Per la seconda casistica si trovano: 27.11: ὅτι σφε τύποισιν; 35.2: ζώης καὶ ὑπείροχον; 39.2: ἀλὸς καὶ ἀπείριτον; 45.1: θεόν τε λόγον; 50.4: γενέτις καὶ Ἔρωσ. Nello stesso gruppo si colloca 21. 7: σοφίης τὰδ' ὑπέρτερα. Questa norma è la più rispettata nella poesia esametrica. Una percentuale piuttosto alta d'infrazione a questo ponte si trova negli *OS* (1,4%)²⁹². Il divieto di fine di parola dopo il quarto piede spondaico (**norma di Naeke**) non è seguito in diversi casi: 13.12: ἀζηκεῖ δ' ἐν μελεδηθμῶ; 13.14: ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος²⁹³; 27.4: ἀκούοντ' οὔασι καλοῖς; *ibid.* v.8: ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν; v.9: τιθηνῶν νοῦν ἀτάλαντον; 30.2: ὀμιλεῖ τοῦτο σοι εἶπον (la pausa è ulteriormente evidenziata dal punto in alto); 50.3: αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ. Tra i casi apparenti abbiamo: 25.6: διδοῖ καὶ δῶρον ὀπάζει; 27.14 μακάρων. αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν; *ibid.*, 16: νόῳ καὶ κάρτει τῷ σῶ; 37.1: δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται; 37.5: μένει δ' ἐς πάμπαν ἀτειρή; 39.4: μάκαρες, τὸν χρῆ λιτανεύειν; 45.2: ἐν υἰῶ καὶ γενετῆρι; 49.7: ἀγίω καὶ σπέρματος ἀρχή; 50.11: οὐδ' εἰν οὔρεσι θῆρες. Si tratta di una percentuale piuttosto alta d'infrazioni effettive (3,5%) vicine ad Omero (4,4%) e agli *OS* (4%), probabilmente è un arcaismo ieratico²⁹⁴. Per quanto riguarda la **norma di Hilberg**, in base alla quale vi è il divieto di fine di parola dopo il secondo piede spondaico, le infrazioni sono per lo più apparenti: con segno d'interpunzione forte in A₄: 16.4: καὶ πνοιῆς, ἢ πάντα; 26.2: σῶμ'

²⁹² Nieto Ibáñez 1992, 198-199.

²⁹³ La stessa violazione In Gregorio di Nazianzo in un luogo che fa il verso agli oracoli di Apollo, cfr. Agosti Gonnelli 1995, 384-385.

²⁹⁴ Nieto Ibáñez 1992, 200.

ἀγνὸν, τοῦδ' ἔκλυε; 32.2: δεῖ μάκαρας, ἦν μή; 44.6: εἰσιδέειν, ἦν μή. Ancora: 29.3: καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα; 35.2: ἀρχὴ πηγὴ καὶ ζωῆς; 39.2: ἀμφὶς ἔχει καὶ κῶμα; 50.3: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα. E: 46.3: οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἷς; 49.5: εἷς δὲ πέλων σὺν πατρί. Rimangono come infrazioni effettive: 44.4: ὄν ποτε δὴ χθὼν θρέψεν. Le infrazioni a questa norma sono in Omero dell' 1,6% e negli OS dello 0,7%²⁹⁵. Si trova una sola effrazione **alla prima norma di Meyer** (una parola che inizia nel primo dattilo non può terminare con la prima sillaba breve del secondo dattilo) in 41.1: ἀθανάτοισιν ἅπασιν e due violazioni alla norma di Meyer-Giseke (una parola che inizia nel primo dattilo non può terminare con la seconda sillaba breve del secondo dattilo): 37.5: αἰὲν ἀγήραος οὔσα e 52.1: ὦ μέγ' ἀναιδέες, ὦ. Le infrazioni alla prima norma di Meyer sono piuttosto basse in Callimaco (2,7%), mentre hanno un certo peso in Omero (6,8%) e negli OS (7,4%)²⁹⁶. Le infrazioni alla **seconda norma** di Meyer (parole che iniziano prima del secondo *longum* non terminano con il secondo trocheo: divieto di parola giambica davanti alla cesura pentemimera) sono le seguenti: 27.14: ἀθανάτων τε πάτερ; 29.1: τὴν δ' ἐσὶ πατῆρ; 31.3: κείνῳ πάντα τέλει τε; 33.1: Ζηνὸς πᾶσα πόλις; 35.3: καὶ κράτος ἡδὲ βίη; 37.3: ἦνίκα δ' αὖτε λύσιν; 38.1: εἷς ἐν παντὶ πέλει; 50.6: πάντα μόνος δὲ νοεῖ. La norma, seguita da Callimaco e Nonno, viene violata da Teocrito (3,59%) e da Gregorio di Nazianzo (4,3%) con percentuali simili ai nostri oracoli (4%). Infine, per quanto riguarda la **norma di Tiedke-Meyer** ovvero l'uso di evitare la fine di parola concomitante dopo il quarto e il quinto *longum*, si osservano alcune violazioni effettive: 27.12: γοναὶ ἀγίων ἀνάκτων; 31.1: γενέτης, γαῖαν διατάσσω; 48.2: ὅσοι σοφίην ἐδάησαν; 50.8: θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι; 52.8: πολλὸν γλαυκὴν θάλασσαν e diverse violazioni apparenti: 13.4: πατῆρ μέγας ὧς εἰσιδέσθαι; 26.2: καὶ οἱ κάρτ' ἐπενέυσεν; 30.1: θεὸν τρέπε μῆδ' ἐπὶ γαίης; 31.2 κατέχων δίνας τε θαλάσσης; 38.1: κόσμῳ θεός, **δς** κύκλα δίνης (si noti la virgola che crea una pausa ritmica e un legame tra il pronome relativo e il nesso seguente); 38.7: **ἐξ** ἐνὸς **εἷς** ἐν ἰόντα; 39.1: ὕπατος θεός, **δς** χθόνα πᾶσαν (anche qui si usa una virgola); 39.4: μάκαρες, τὸν **χρη** λιτανεύειν (uso della virgola); 43, 4: ὅποσα πνεῖει **τε καὶ** ἔρπει; 45.1: θεὸν **τε** λόγον καλέουσι; 49.3: νοεροῦ πατρός, **εἷς** ἅμα πατρί (uso della virgola); 50.6: πάντων προνοεῖ **τε** θεουδῶς; 50.9: ὅποσα πνεῖει **τε** καὶ ἔρπει; 51.3: ἐς Χάος **νῦν** ἀφικέσθαι. Il principio è generalmente

²⁹⁵ Nieto Ibáñez 1992, 204.

²⁹⁶ Nieto Ibáñez 1992, 202-203.

seguito dai poeti ellenistici in poi e viene adottato anche da Nonno che presenta una media di infrazione di 1 su 500 versi sia nella *Parafrasi* che nelle *Dionisiache*²⁹⁷.

2.2.2 Trattamento della fine di verso

2.2.2.1 Monosillabi finali

In fine di verso abbiamo pochi monosillabi, tutti lunghi e preceduti dalla dieresi bucolica come è d'uso nella poesia moderna nonniana²⁹⁸ (tranne in 27.16). In tre casi si tratta di monosillabi omerici sia preceduti da epiteto coriambico: 15.1, φλόξ (*Il.* 16.123 e 23.228) e 39.3, Ζεύς (nella clausola εὐρύοπα Ζεύς vd. commento al testo) che privi di epiteto coriambico: 16.5, πῶρ (vd. commento *ad loc.*) e 18.1, Ζεῦ (*Il.* 1.508, 16.241 e *Od.* 1.62). Infine, in 16.9 abbiamo un monosillabo preceduto da epiteto coriambico (per la scelta tra la forma φώς o φῶς vd. commento *ad hoc*). Si tratta per lo più di omerismi.

2.2.2.2 Accentazione della clausola finale

Nei nostri testi ci sono diverse eccezioni alla riforma nonniana sull'accento della sillaba finale secondo la quale se la sillaba finale è lunga (il caso più frequente) l'accento cade sull'ultima o sulla penultima sillaba (properispomena/parossitona o perispomena/ossitona), ma mai sulla terzultima (proparossitona), mentre se la sillaba finale è breve, l'accento va obbligatoriamente sulla penultima (properispomena/parossitona)²⁹⁹. Si trovano, infatti, diversi casi di proparossitonesi in fine di verso (18,3%): 13.14; 16.1; 18.2; 19.4; 21.1, 4; 22.1; 26.2; 27.3, 6, 9, 11, 14, 15; 33.1, 2; 36.4, 6; 37.6; 38.2, 3; 42.1; 43.3; 44.6; 45.1; 46.1; 48.1, 2, 4; 50.7, 8, 12; 51.4; 52.4, 5, 8. Si ha anche l'ossitona pur essendo in presenza di fine di verso in sillaba breve: 29.3; 37.3; 44.1; 46.3; 47.1.49.3; 52.1 Del tutto conforme alla norma nonniana è αὐτός con l'accento in fine di parola (13.7 e 19.5); così anche ἑαυτός in 13.3 e σεαυτός in 27.8. L'assestamento della clausola finale non viene adottato nemmeno da Gregorio che predilige la proparossitonesi secondo l'uso omerico ed ellenistico.³⁰⁰

²⁹⁷ Agosti Gonnelli 1995, 326-327.

²⁹⁸ Keydell 1959, 36*.

²⁹⁹ Keydell 1959, 37*.

³⁰⁰ Agosti Gonnelli 1995, 390.

2.2.2.3 Accentazione sulle cesure

In Nonno davanti alla cesura maschile si hanno parole parossitone o raramente properispomene, mentre si evitano le parole proparossitone o ossitone quasi tutte *ex imitatione Homeri*³⁰¹. Questa norma non viene rispettata nei nostri oracoli, mentre si segue il principio che vuole parole ossitone davanti alla cesura femminile solo se preceduta dalla cesura tritemimera (e.g. 40.1 e 2).

2.3 Prosodia

2.3.1 Allungamenti della sillaba finale

Nei nostri testi si segue la tendenza già ellenistica di limitare l'adozione di allungamenti in particolare per le sillabe uscenti in vocali. Si ha un solo caso di allungamento della sillaba finale aperta davanti a consonante nasale in 13.3: ἐνὶ μάκαρεσσιν e due casi di allungamento davanti a consonante doppia in 18.1: μεγάλε Ζεῦ e 35.2: τε ζῶης. I casi di crasi sono solamente due con καί: 18.1 (κῆσσεται); 21.7 (χεῖνεκα) in contrasto con gli *OS* nei quali si trova una casistica piuttosto ampia di ricorso alla crasi³⁰². Consonantizzazione di iota: Ἐβραῖος: 51.1, cfr. *OD* (II 518.1 *PW* = Q250 Fontenrose).

2.3.2 *Correptio Attica*

La *correptio attica* si realizza in un limitato numero di casi (22.3; 25.4; 27.2, 13; 34.1, 4; 37.1, 6; 38.1, 4; 39.3; 41.6; 46.7; 49.3; 50.2; 52.1), mentre prevale l'allungamento della vocale precedente il gruppo muta + liquida, come nell'esametro antico e negli *OD*³⁰³ e a differenza dagli *OS* che presentano una media di 17 *correptiones* ogni 100 versi³⁰⁴. Nonno bandisce la *correptio* salvo nei casi di imitazione omerica o apolloniana o a sostantivi ed epiteti che non potrebbero entrare nel verso in altro modo³⁰⁵.

³⁰¹ Keydell 1959, 38*.

³⁰² Nieto Ibáñez 1992, 109-111.

³⁰³ Nieto Ibáñez 1990, 70.

³⁰⁴ Nieto Ibáñez 1992, 112-127.

³⁰⁵ Keydell 1959, 40*; Agosti Gonnelli 1995, 348-349.

2.3.3 Iato e abbreviamenti in iato

Per quanto riguarda le vocali lunghe, si hanno diversi casi di iato: 19.4: τρομέει καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν (fine del III piede e inizio del IV); 26.2: καὶ οἱ κάρτ' ἐπένευσεν (in IV piede); 27.7: χρυσῆ ὑπέρκειται (alla fine del I metro); 27.12: γοναί ἀγίων μὲν ἀνάκτων (nel IV piede, cesura efthemimera); 35.1: νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται (nel IV piede, cesura efthemimera); 35.3: καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκή (fine del III piede); 35.4: καὶ ἀμφιελικτὸς ἀνάγκη (fine del III piede); 47.3: οἱ τρεῖς, οἱ δ' αὖ εἰσι (fine del II piede); 49.7: πνεύματι σὺν πρώτῳ ἀγίῳ (coincide con la cesura pentemimera). In Omero e negli oracoli delfici si trova soprattutto nel terzo piede, mentre Callimaco predilige il IV piede³⁰⁶. Nei nostri oracoli si trovano entrambi gli usi ed è piuttosto frequente che lo iato sia dato dal καί, come negli *OD* e *OS*³⁰⁷. Lo iato delle sillabe brevi, scarsamente presente nell'esametro greco, si trova in 21.1: ἐκ σέλα εἶσι; 42.2: τὰ ἅπαντα; 50.10: οὐδὲ ἔ που. L'uso dello iato risponde a modelli epici in contrasto con la tendenza nella poesia greca di limitarlo³⁰⁸. Si hanno, inoltre, numerosi abbreviamenti in iato con αι (13.8; 15.2; 16.1, 6, 9; 18.1, 2; 21.3; 27.4, 6, 11, 15; 28.3 (bis); 31.3; 33.3; 35.2; 38.7 (bis); 39.2, 3; 40.1 bis, 2; 42.5; 43.4; 49.5; 50.3 ter, 4, 9; 51.3 bis, 5; 52.5). Si tratta delle desinenze delle forme medio passive o della congiunzione καί (ad esclusione di 38.7) e solitamente si trova alla fine del IV, V e anche del III piede. Per l'abbreviamento di οι si tratta di nominativi plurali, dativi e della terza persona singolare attiva dell'ottativo: οι (13.16; 30.2; 43.2; 44.1; 46.4; 47.3). Si hanno anche abbreviamenti di η (13.3; 25.5; 27.7; 28.3; 48.5), e, di minore rilievo, di ω (13.7), ει (13.4, 5), ου (13.13). L'uso degli abbreviamenti in iato, soprattutto, in αι, rientra in una tendenza stilistica epica adottata negli oracoli esametrici³⁰⁹.

2.3.4 Elisioni

Le elisioni riguardano particelle: δέ (21.2, 3; 27.14, 15, 17, 19; 29.1; 33.2; 34.3; 37.2, 3, 5; 46.3; 47.2, 3; 48.4; 50.4; 52.5), τε (19.5, bis, 21.1, 27.4, 39.2, 41.5, 42.4, 46.8, 50.8, 9 bis), γε (32.1; 41.6), οὐδέ (50.11), μηδέ (30.1), ἀλλά (46.2), καί (52.2), ἠδέ (19.5), ῥα (27.19); preposizioni: ἐπί (25.4; 34.3), ἀπό (46.6; 52.5), κατά (27.18; 36.1), ὑπό (27.15; 36.3), διά (38.5); pronomi dimostrativi: ταῦτα (21.5), τόδε

³⁰⁶ Nieto Ibáñez 1990, 61.

³⁰⁷ Nieto Ibáñez 1992, 100; Lighfoot 2007, 158.

³⁰⁸ Keydell 1959, 40-41*.

³⁰⁹ Nieto Ibáñez 1990, 63-64 e 1992, 94-99.

(25.2; 26.2; 49.2) e avverbi: αὐτίκα (16.7), κάρτα (26.2). In alcuni casi si hanno elisioni di sostantivi (26.2; 50.10), aggettivi (27.4; 33.1; 50.11; 52.1, 9) e verbi (16.8 e 9; 36.6; 37.2 e 4; 46.8; 47.2; 50.8), contrariamente alle norme poetiche nonniane (e già callimachee)³¹⁰, e in consonanza con gli oracoli delfici e sibillini³¹¹.

Conclusioni

L'esametro oracolare di questi testi rientra nei canoni prosodici dell'esametro greco secondo il modello epico omerico e didattico-gnomico esiodeo, ma, come nel caso degli *Oracoli delfici*, si hanno maggiori libertà. Rispetto agli *OD* e agli *OS* i nostri oracoli hanno, però, alcune consonanze piuttosto forti con la poesia ellenistica e moderna. Il trattamento dei monosillabi finali, ad esempio, è affine a Nonno così come nell'evitare la *correptio attica* (anche in *OD*, ma non in *OS*) e nelle crasi. Per le accentazioni della clausola finale si osserva, invece, una netta predominanza della proparossitonesi similmente ad Omero ed Esiodo e a differenza di quanto accade nella poesia nonniana. Minime ed apparenti sono le infrazioni al ponte di Hermann, come è d'uso nella poesia esametrica greca da Omero a Nonno, e al ponte di Hilberg; di scarso rilievo anche le violazioni alla prima legge di Meyer (a differenza di quanto accade in Omero e negli *OS*) e alla norma di Meyer-Giseke. Numerose, invece, sono le violazioni alla seconda legge di Meyer, similmente a Teocrito e a Gregorio di Nazianzo, al ponte di Naeke, come in Omero e *OS*, e alla norma di Tiedke Meyer, rispettatissima da Nonno. La cesura B₁ ha un'intensità piuttosto alta simile ad Esiodo ed *OS*, così anche C₁ come accade negli inni orfici, mentre la dieresi bucolica è poco impiegata rispetto alla norma dell'esametro, come negli *OS*. Si accorda una preferenza a due e non tre cesure. Una via mediana viene adottata per quanto riguarda le εἶδη metriche ridotte a 23 rispetto alle 32 omeriche, alle 30 degli *OS* e alle 26 degli *OD*, ma senza arrivare ai minimi nonniani. Ancora, il ricorso agli spondei è certamente meno ricorrente e visibile rispetto a quanto accade negli *OD* e *OS*, ma mantiene un significativo valore, superiore alle medie ellenistiche o nonniane. Abbiamo visto che gli spondei in seconda, prima e quarta sede hanno un'intensità simile a Nonno, ma, a differenza di questi, si adotta anche la quinta sede. La percentuale di spondei in seconda sede è affine ad Omero ed Esiodo e viene impiegata nei testi oracolari³¹². Infine, per quanto riguarda la prosodia, si

³¹⁰ Keydell 1959, 41*; Agosti Gonnelli 1995, 350.

³¹¹ Si veda rispettivamente Nieto Ibáñez 1990, 68-69 e 1992, 75 ss.

³¹² Autran 1938, 114-130.

abbraccia la tendenza già ellenistica di limitare gli allungamenti in particolare per le sillabe uscenti in vocali. L'uso ampio dello iato e le elisioni di aggettivi, sostantivi, verbi sono affini alla poesia oracolare (*OD* e *OS*).

In conclusione, si tratta di una poesia arcaizzante che risente talvolta (nel caso dei componimenti più recenti) del nuovo stile moderno. Questi testi sono molto vicini a uno stile omerico rivisitato secondo la prassi metrica dei testi oracolari e rientrano nella vasta categoria di quella che Rzach ha definito “poesia problematica”³¹³.

³¹³ In questa poesia confluiscono gli epigrammi e gli *Oracoli sibillini*, Rzach 1882.