

GIANFRANCO AGOSTI

Annotazioni per uno studio letterario degli *Oracoli Caldaici*

A pochi intellettuali e *mâitres à penser* viene oggi risparmiata l'imbarazzante richiesta di indicare quali siano i classici davvero indispensabili¹: capita tuttavia raramente di vedere affermazioni così recise come quella di Proclo che avrebbe voluto salvare fra i libri antichi solo gli *Oracoli Caldaici* e il *Timeo* di Platone, escludendo tutti gli altri perché potenzialmente pericolosi per chi è incapace di leggere consapevolmente². Una sentenza che riassume la fortuna e il prestigio che gli *Oracoli* hanno goduto presso alcuni filosofi neoplatonici: conscio di tale prestigio, Franz Cumont osservò che essi «in qualche modo divennero la Bibbia dei tardi Neoplatonici», coniando un'espressione che è divenuta ormai corrente³. In effetti, lo studio appassionato unito alla venerazione, che soprattutto i neoplatonici del V e VI secolo hanno rivolto agli *Oracoli*, giustificano in certa misura tale definizione, purché si eviti di fare di queste rivelazioni in versi il corrispondente neoplatonico delle Scritture cristiane⁴.

I *λόγια* caldaici costituivano una raccolta in esametri⁵ che illustrava un sistema filosofico-religioso e una serie di istruzioni sulle pratiche teurgiche⁶. Una parte della tradizione attribuisce l'opera a Giuliano il Teurgo, che fonti

¹ Ma non ho certo l'intenzione di porre questa domanda a Franco Serpa, *ἐμψυχος βιβλιοθήκη* che, come i maestri antichi, irraggia la sua dottrina e conoscenza viva del passato, trasmettendola ai suoi allievi. Quante volte ho visto riflessa in loro – fra i miei amici più cari – l'umanità e l'intelligenza di Franco!

² Marino, *Vit. Procl.* 38.15-20, p. 44 Saffrey-Segonds; cf. Lambertson 2003, 211.

³ Cf. ad es. Saffrey 1981, 209 (che rimanda però a Nilsson e a Theiler); Chuvin 2009, 158-160.

⁴ Vd. la discussione in Caldaut 2002, sulla scorta di Hadot 1987; sulla ricezione del testo vd. Lambertson 2003, 204-207, Brisson 2004, Cazelaïs 2005, Burns 2006 e ora vari saggi della raccolta di Seng-Tardieu 2010.

⁵ Tranne i ffr. 211 e 212, su cui vd. Des Places 1996, 150-151.

⁶ Della raccolta ci rimangono circa 345 esametri distribuiti su 186 frammenti, più una ventina di parole isolate e un piccolo gruppo di *dubia*, secondo l'edizione di Des Places.

tarde fanno contemporaneo di Marco Aurelio e autore del ‘miracolo della pioggia’ del 172, che salvò l’esercito dall’imperatore da una terribile arsura e atterrò i Marcomanni⁷; altre fonti parlano invece di due autori, il filosofo Giuliano il Caldeo e il figlio Giuliano il Teurgo⁸. I filosofi tardoantichi attribuiscono l’opera a Giuliano il Teurgo e anche la *Suda* menziona i λόγια δι’ ἐπῶν come opera di Giuliano figlio. Le speculazioni moderne inevitabilmente risentono di questa tradizione confusa: non sono chiare le modalità con cui le ‘rivelazioni’ sono avvenute e hanno preso forma, e quale sia stato il ruolo dei due Giuliani nella fase di ricezione dei λόγια e in quella della redazione in versi. Poiché le fonti insistono molto sul fatto che la rivelazione avrebbe avuto un carattere medianico, recentemente Polymnia Athanassiadi, basandosi sulla tradizione orientale della poesia rivelata – e anche su paralleli moderni, come quello della poesia dettata in stato di *trance* da un illetterato turco del Novecento –, ha avanzato l’ipotesi che il figlio in stato di invasamento pronunziasse le rivelazioni, poi trascritte dal padre o da altri sacerdoti della setta. Durante un lungo arco di anni le ‘rivelazioni’ si sarebbero succedute e il testo sarebbe stato quasi subito codificato e reso dunque intoccabile, ciò che spiegherebbe perché questi versi risultassero più tardi così difficili e bisognosi di esegesi⁹.

Se, per quanto riguarda la datazione, si registra un certo consenso nell’indicare la fine del II sec. d.C.¹⁰, il luogo di origine della raccolta è più incerto. I rapporti dei due Giuliani con Roma sono tutt’altro che certi e niente autorizza a parlare di una provenienza occidentale della raccolta. Il sistema

⁷ Sulla discussa *authorship* dei λόγια Lewy 2010³, 3-6; Dodds 1979, 336-340; Des Places 1996, 7-8; Saffrey 1981 211-215; Athanassiadi 1999, 151; Lanzi 2004-2005; Brisson 2004, 15; Athanassiadi 2005, 127-135; Finamore-Iles Johnston 2010, 163; Athanassiadi 2010, 194-200.

⁸ Cf. Suid. *s.v.* Ἰουλιανός, ι 433 Adler Χαλδαῖος φιλόσοφος, πατὴρ τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ. ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ’; e *s.v.* Ἰουλιανός, ι 434 Adler ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονώς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι’ ἐπῶν καὶ ἄλλα ὅσα τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης κρύφια τυγχάνουσιν.

⁹ Athanassiadi 1999, 152; 2005, 127: «Julian the Theurgist, at some point, ... seems to have produced (perhaps in collaboration with his father?) a book called Λόγια δι’ ἐπῶν. It is at that moment that the text would be closed for ever»; Athanassiadi 2010.

¹⁰ L’essenziale è già in Kroll 1894, 72-72. Solo D. Potter, *rec.* a Majercik 1989, «JRS» LXXXI (1991), 225-226 ha proposto il III sec., sulla base della presenza di termini ‘manichei’.

filosofico-teologico dei *λόγια* presenta invece chiare corrispondenze con la speculazione del contemporaneo Numenio¹¹, il che farebbe pensare alla città di Apamea come luogo di elaborazione della raccolta. Si deve sempre alla Athanassiadi¹² l'idea di legare gli *OC* alla tradizione oracolare nel tempio di Bel, attiva almeno sino all'inizio del III sec.¹³ Ipotesi che, se non è vera, è senz'altro *ben trovata*: uno dei discepoli di Plotino, Amelio, dopo il 270 si stabilì proprio ad Apamea¹⁴; Giamblico, il primo neoplatonico a sostenere il primato della teurgia e a commentare gli *OC*, fece di Apamea la propria sede; il tempio di Bel continuò a essere un centro attivo del paganesimo almeno sino al 380¹⁵.

Un linguaggio poetico e la sua utilizzazione

Un'opera singolare per la forma e spesso enigmatica per i contenuti. Dalla ricostruzione di Kroll (1894) in poi¹⁶, l'attenzione degli studiosi si è concentrata soprattutto sui problemi di ordinamento e di esegesi dei frammenti, sulla comprensione del sistema filosofico trinitario e sulla sua influenza sul

¹¹ Difficile dire in quale direzione esse vadano interpretate: un riassunto della discussione in *Linguisti* 2002, 107-108; e vd. anche Turner 2008, 39-40; Finamore-Iles Johnston 2010, 163 n. 9.

¹² 1999, 153-156; 2005, 125-133.

¹³ Bel è epiteto del dio babilonese delle tempeste, identificato da Proclo, in *Parm.* 7, p. 58.30 Klib.-Lab., con il *δὲς ἐπέκεινα* degli *OC*. Sempre Athanassiadi (1999, 2005, 2010) suggerisce anche una connessione fra gli *OC* e gli oracoli ricordati in *IG XIV 2482*, dedica di un certo Sesto di un altare, *τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μνησάμενος λογίων* (dedica studiata da Balty 1981, 9).

¹⁴ Amelio fu influenzato dagli oracoli, Saffrey 1981, 224-225.

¹⁵ Per una discussione più approfondita si vedano i contributi di Athanassiadi 1999, 2005 e 2011.

¹⁶ Kroll era interessato a ricostruire un sistema filosofico-religioso più che a fare un'edizione critica (per cui sarebbero occorse attendibili edizioni delle fonti, cosa che all'epoca mancava: 1894, 2). La distinzione da lui operata tra frammenti di tipo filosofico e di tipo teurgico è poi passata anche nell'ed. Des Places (1996³) e in quella di Majercik (1989), anche perché resa canonica dalla monografia di Lewy 2010 (1956). Saffrey dal canto suo ha distinto appunto tra un fondo più antico, di oracoli teurgici, e uno più recente di oracoli filosofico-platonici trasmessi da Giuliano figlio, *medium* che permetteva al padre di parlare con Platone (1981, 219), ma vd. ora Athanassiadi 2010, 196-197.

platonismo posteriore¹⁷. L'interesse per il contenuto ha avuto come conseguenza, quasi inevitabilmente, una minore attenzione per gli aspetti formali dei λόγια¹⁸: così mancano ancora uno studio complessivo sulla lingua, la metrica e lo stile dei frammenti, e un lavoro che valuti l'influenza che essi hanno avuto sulla poesia epica tardoantica non solo come libro sapienziale, ma anche come modello di poesia immaginifica e ispirata. Chi legga infatti gli *OC* con interessi letterari ha netta l'impressione di un esperimento linguistico e formale che – al di là dei risultati intrinseci – darà i suoi frutti secoli dopo, non solo in ambiti attesi come la poesia innica di Sinesio¹⁹ e di Proclo²⁰, ma più in generale nella nuova epica di Nonno e dei suoi seguaci²¹. In questa sede vorrei dunque mostrare, attraverso alcune prospezioni, l'interesse che un'indagine storico-letteraria sugli *OC* potrebbe avere.

Accennavo sopra alle modalità medianiche della rivelazione di questi testi, sottolineata fra le fonti antiche da Psello (che dipende da Proclo) e fra i moderni, oltre che dalla Athanassiadi, anche da Dodds²². Naturalmente nessuno pensa che gli *OC* siano il riflesso *hic et nunc* di tale rivelazione: è chiaro che è sopravvenuta una riscrittura, sotto forma di rielaborazione letteraria, in momenti e con modalità sui cui possiamo solo avanzare speculazioni

¹⁷ Un lavoro che negli ultimi anni si è molto intensificato. Indicazioni bibliografiche si possono reperire nei bilanci di Dodds, Hadot e Tardieu posti in appendice alla riedizione di Lewy (2010³); in Seng 2010 e Seng-Tardieu 2010.

¹⁸ Vi sono solo alcune annotazioni in Lewy 2010³ e qualche osservazione sparsa in Kroll 1894.

¹⁹ Scandagliata da Terzaghi, Theiler 1942, Des Places 1996³, Seng 1996.

²⁰ Si veda l'ampio commento di van den Berg 2001.

²¹ Del cui debito verso la lingua oracolare ha trattato in pagine pionieristiche Gigli Piccardi 1985, 211-245. Sull'epica tardoantica 'fra Omero e Platone', cf. ancora Gigli Piccardi 2004, 14-26; l'influenza degli *OC* sull'opera cristiana di Nonno è sottolineata più volte nei commenti alla *Parafrasi* di Livrea 1989 e 2000, Accorinti 1996, De Stefani 2002, Agosti 2003a, Caprara 2004, Greco 2004, *passim*.

²² Dodds 1979, 337-338: «come ha osservato Kroll, il loro contenuto e il loro stile convengono più all'età degli Antonini che a qualunque periodo anteriore. Naturalmente è possibile che Giuliano li abbia falsificati, ma il loro linguaggio è talmente bizzarro e gonfio, il loro pensiero talmente oscuro ed incoerente, da suggerire piuttosto l'idea dei discorsi pronunciati in stato di trance dagli "spiriti guida" dei medium moderni, piuttosto che l'opera meditata di un falsificatore. Anzi non sembra affatto impossibile... che essi abbiano avuto origine dalle 'rivelazioni' di qualche visionario o di qualche medium estatico e che tutto il compito di Giuliano si sia ridotto a metterli in versi».

ma che non possiamo valutare appieno (tanto più visto lo stato in cui i frammenti ci sono arrivati): ad es. non siamo in grado di dire a chi risalga la struttura dialogica che si intravede nei frammenti della seconda parte (invocazione al dio e richiesta – risposta al fedele e istruzioni per l'ascesa teurgica)²³. Gli *OC* non costituivano sicuramente un continuo poema didattico, ma per loro stessa natura si presentavano come una raccolta di folgoranti intuizioni, espresse con un linguaggio immaginifico, bisognoso per sua stessa natura di essere interpretato, e non lontano dunque dall'antico stile oracolare. Tradotto in termini di indagine letteraria, ciò significherebbe pronunziarsi sul grado di 'autenticità' oracolare degli *OC*, vale a dire sulla loro vicinanza alla produzione oracolare, arcaica e tarda, sul piano formale²⁴.

La *metrica* è un buon punto di osservazione. Il sondaggio sui frammenti sicuramente autentici²⁵ rivela un numero piuttosto elevato di forme dell'esametro²⁶, ben 19, mentre gli *Or. Sib.* contano 15 tipi e il *corpus* delfico 26²⁷.

²³ Saffrey 1981, 220 aveva infatti proposto – sulla base di una stringente analisi delle testimonianze – una distinzione fra un fondo di più antichi frammenti teurgici risalenti a 'Caldei', fra i quali c'era anche Giuliano padre, e degli «oracles platoniciens» attribuibili al figlio. Cf. anche *supra* n. 16.

²⁴ Per il problema dell'autenticità della produzione oracolare arcaica, e delfica in particolare, si veda Parke-Wormell 1956, I xxi «there are ... practically no oracles to which we can point with complete confidence in their authenticity. Nor we can expect to establish any general criteria of genuineness»; e xxix «it was inevitable that responses, composed in hexameter verse, designed to be easily memorised and to circulate widely and surrounded, as the oracles were, with a religious aura, should be epic in dialect, usage and vocabulary. Many of the genuine oracles must have been improvised, and this too meant that Homer, with his technique of oral composition, was the easiest model to follow. ... the functioning of the Delphic oracle was such that most responses must have been improvised. There is in consequence a roughness in versification not out of keeping with the roughness in tone and flexibility of form».

²⁵ Testo: Des Places 1996³. Qui posso solo accennare ad alcuni tratti salienti: ho in corso di preparazione uno studio più ampio sulla metrica degli *OC*.

²⁶ εἰδη 19 su 168 versi: dddd = 22x (= 13.1%); dsddd = 20x (= 11.9%); ssddd = 16x (= 9.5%); sdddd = 14x (= 8.3%); ddsd = 14x (= 8.3%); dsdsd = 13x (= 7.7%); sdsdd = 12x (= 7.14%); ddsdd = 11x (= 6.54%); ssdsd = 9x (= 5.3%); sdsdsd = 9x (= 5.3%); dsddd = 9x (= 5.3%); sssdd = 5x; ddssd = 5x; dsssd = 3x; dsdsd = 1x; dsdds = 2x; dddd = 1x; sddd = 1x; ddsds = 1x.

²⁷ Cf. Parke-Wormell I xxix-xxx; Nieto Ibáñez 1989 (*corpus* di 178 versi, dunque paragonabile come estensione agli *OC*). Fra gli esametri con un solo spondeo il *corpus* delfico presenta le forme *dsddd*, *sdddd*, *ddsds* (che sono in percentuale alta in *OC*); anche la

Il *pattern* più diffuso è l'olodattilico (13.1%), come negli oracoli delfici (che però hanno una percentuale un po' più alta, del 16%); gli *Or. Sib.* preferiscono *dsddd* (13.3%), che è al secondo posto negli *OC* (ma va ricordato che si tratta dei due tipi più diffusi nella storia dell'esametro, per cui il dato in sé non dice molto di nuovo). Più significativa è la percentuale di esametri con due o più spondei, che supera il 42%, laddove la somma di *dsddd*, *dsddd* e *sddd* (cioè le tre forme più diffuse nella storia dell'esametro) è poco più del 33%, inferiore anche alla percentuale omerica (46.7%; la cifra sale ovviamente nei poeti ellenistici e imperiali²⁸). I versi spondaici sono invece anch'essi in misura un po' minore rispetto a Hom. (cinque casi, 2.97%, laddove Hom. ha 3.82%)²⁹.

Nella cesura principale gli *OC* mostrano un 56.1% di B₁, un 39.2% di B₂, e un 4.7% di C₁ (senza cesura principale). La percentuale di cesura maschile è assolutamente anomala per le tendenze dell'età imperiale (dove domina sempre più incontrastata quella femminile) e si può confrontare solo con il 59% degli *Inni Orfici*, e con le alte percentuali oracolari: 55.9% degli *Or. Sib.*, 51% del *corpus* oracolare delfico, 54% degli oracoli presso Flegonte di Tralle, *de reb. Mir.*, 50.9% dell'oracolo esametrico citato da Porfirio, *Vit. Plot.* 22, e con la tradizione gnomica arcaica e ellenistica (Esiodo, Arato, lo Ps.-Focilide)³⁰.

percentuale della forma con i due spondei iniziali (*ssddd*) è paragonabile (9.5% *OC*, 1:11 nel *corpus* delfico). Per gli *Or. Sib.* vd. Nieto Ibáñez 1992, 217-22. Può giovare il confronto con esametri 'imperfetti' come quelli della *Visio Dorothei* (*P.Bodmer* XXIX, del IV d.C.), che presenta 19 forme, o quello del poemetto *De sancto Cypriano* di Eudocia (V d.C.) che ne ha addirittura 24 (18 forme in Gregorio di Nazianzo, laddove i poeti 'moderni' del V e VI sec. riducono drasticamente, com'è noto, il numero delle possibilità): vd. Agosti-Gonnelli 1995, 314 e 375.

²⁸ Agosti-Gonnelli 1995, 314, con bibl.

²⁹ Fra i versificatori tardi, la *Visio Dorothei* ha il 3.65%, l'imperatrice Eudocia il 3%. Negli *OC* non ci sono versi spondaici con lo spondeo IV, presenti invece in Quinto di Smirne e in Eudocia, ma anche in Proclo (ve ne sono vari, invece, negli oracoli delfici: cf., ad es., un verso pesante come 31.1 P.-W. Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς; μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω, definito da Rossi 1981, 214 di «sovrana bruttezza»). Nei pochi casi di monosillabi finali compare pressoché sempre l'epiteto coriambico (fr. 38.1, 65.2, 107.4, 115.2, 148.1; eccezioni: 49.2, 109.1, 134.4), ma non si tratta di un dato particolarmente significativo.

³⁰ Per le statistiche sulla cesura principale rimando ad Agosti 2003b, 66-67; per gli *Or. Sib.*, vd. Lightfoot 2007, 159 e n. 34. Per l'elevata percentuale di C₁ cf. *Or. Sib.* (Lightfoot 2007, 156). La dieresi bucolica non è molto usata, ciò che è un tratto arcaizzante. Al fr. 49.4 la tritemere più eftemimere è sottolineata dalla rima grammaticale.

Il ponte di Hermann è violato in due casi³¹; le norme di Meyer, Hilberg e Naeke sono anch'esse più volte disattese (ad es. fr. 4.1), e non è avvertita la durezza della fine di parola dopo il IV e V *longum* (ad es. fr. 2.1-2, fr. 14 etc.). Sono frequenti fra i versi durezze come fr. 14 πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθῶ δ' ἐπιχεύει, con fine di parole coincidente con i primi due piedi e poi C₁ principale (lo stesso anche in fr. 115.1 χρῆ σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς Πατρός ἀυγάς); oppure come l'infelice fr. 162 ἅ ἅ τούσδε κατωρύεται χθῶν ἐς τέκνα μέχρῃς, con C₁ come principale, lo spondeo IV e *correptio Attica* in V sede³². Un preziosismo come l'esametro tetracolo, che diventa progressivamente più frequente nella storia dell'esametro imperiale e tardo, appare due sole volte, nel fr. 37.11 σμερδαλέους σμήνεσσιν ἑοικῦϊαι φορέονται (arricchito con l'allitterazione nel I emistichio) e in 163.3 ἀμφικνεφῆς ῥυπόων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος; non a caso in due dei frammenti meglio conservati e di tenore stilistico complessivamente più elevato.

L'impressione generale, dunque, è quella di una versificazione goffa, ma è difficile concludere che ciò sia indice di origine 'autenticamente' oracolare³³: ci si può chiedere, piuttosto, fino a che punto un verso simile sia stato voluto per conferire l'impressione di autenticità, per dare cioè l'idea dell'immediatezza della rivelazione. Le altre raccolte oracolari non sono univoche in tal

³¹ Fr. 29 τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατήρ ἐκέρασεν, 107.8 οὐ θυσιῶν σπλάγχων τε τομαί. τάδ' ἀθύρματα πάντα; gli altri casi sono solo apparenti, in quanto con appositiva (fr. 1.1, 1.5, 25, 31.2, 37.2, 37.5, 49.2, 69, 147.4). Per gli *Or. Sib.* vd. Nieto Ibáñez 1992, 198-199.

³² La *Correptio* del termine è comunque attestata: vd. ad es. in *orac. apud.* Phleg. Trall. *reb. Mir.* 332, p. 27 Stramaglia ἔξει ἐνὶ φθιμένοισι ὁμοῦ τέκνα μητρὸς ἀπούρας, oppure Q.S. 5.374 (altri esempi nel *corpus* delfico e negli *Or. Sib.*, vd. Nieto Ibáñez 1990, 10 e 1992, 119 rispettivamente). Si veda in *OC* fr. 39.2 πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος, *correptio* davanti a βρ (per cui comunque ci sono esempi omerici) seguita da un abbreviamento in iato nella prima breve del V dattilo. Per analoghe *correptiones* dure in Greg. Naz. e negli *Or. Sib.* vd. Agosti-Gonnelli 1995, 401-403.

³³ Cf. quanto osserva Rossi 1981, 206 e 211 sul fatto che «la presenza di scorrettezze tecniche e di brutture stilistiche, più ancora che forme anti-epiche, sia garanzia di autenticità in quanto prodotto, conservato dalla tradizione, del processo di frettolosa improvvisazione»; «gli oracoli sono insomma l'unica poesia esametrica di cui gli antichi esplicitamente riconoscono la cattiva qualità: e a che cosa essa sarebbe dovuta se non alle condizioni in cui veniva prodotta?». Tuttavia per l'esistenza di versificatori si veda la documentazione in Dodds 1979, 97 n. 3.

sensu: per gli antichi gli esametri oracolari erano di mediocre fattura, e negli studi moderni per gli oracoli arcaici si parla spesso di versi ‘brutti’ e ‘scorretti’. Ma il tasso di imperfezione varia molto: ad es., Lightfoot ha osservato come gli *Or. Sib.*, talora più ‘scorretti’ persino degli oracoli delfici, in realtà estremizzano alcune licenze omeriche, senza che si possa stabilire se il risultato sia quanto di meglio gli autori riuscivano ad ottenere, oppure un deliberato «faux pas as a mark of orality»³⁴. Non siamo invece più in grado di verificare le imperfezioni linguistiche e formali degli oracoli raccolti da Porfirio, perché il filosofo stesso ammette di averle corrette, sempre che questa affermazione non fosse intesa a conferire autenticità al materiale da lui raccolto³⁵. Quel che si può dire, mi sembra, è che il testo degli *OC* è stato messo in versi cercando di ottenere un esametro che apparisse arcaizzante e legato alla tradizione del genere. Quanto poi le durezza siano dovute a volontà ‘mimetica’ e quanto a incapacità, è altra questione³⁶.

Dal punto di vista lessicale, la lingua degli *OC* dà indicazioni un po’ differenti, presentando caratteristiche vicine al gusto della poesia imperiale³⁷: e molti dei termini rari e degli *hapax*³⁸ vengono ripresi nella poesia posteriore, soprattutto da Nonno e dai poeti cosiddetti ‘nonniani’. Un paio di piccoli, ma significativi esempi: nel fr. 146 (che descrive le metamorfosi del fuoco durante l’operazione teurgica) il v. 2 πῦρ ... οἶδμα τιταῖνον si chiude con una clausola

³⁴ Lightfoot 2007, 161. L’analisi di Nieto Ibáñez (1988, 1989, 1990) mostra che il *corpus* delfico nella sua intera estensione va caratterizzato piuttosto come ‘omerizzante’ (cf. le conclusioni in Nieto Ibáñez 1990, 73). – Per la tarda antichità si pone l’analogo problema di come valutare le versificazioni ‘imperfette’: Agosti-Gonnelli 1995, 351-358.

³⁵ *Phil. ex orac.* F303 Smith οὐδὲν οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφείλον τῶν χρησιμοθέντων νοημάτων, εἰ μὴ που λέξιν ἡμαρτημένην διώρθωσα ἢ πρὸς τὸ σαφέστερον μεταβέβληκα, ἢ τὸ μέτρον ἐλλείπον ἀναπλήρωσα.

³⁶ Nella scuola neoplatonica più tarda abbiamo la testimonianza di un certo disinteresse per le questioni prosodiche: Isidoro scriveva inni alle divinità, delegando agli allievi la cura della forma (Damascio, *Vit. Isid.* fr. 48B Ath. ὕμνους ὅσους ἔγραψεν, εὔροι τις ἂν ... τοῖς δ’ ἔπεσιν οὐ πάνυ συνηρμοσμένους, ἀλλὰ τούτων ὅσον ἄμετρον ἀπέβαινε καὶ ἄλλως οὐ κατὰ τὸν προεπώδη ῥυθμὸν ἐμοὶ ἐπανορθοῦσθαι ἐπέτρεπε).

³⁷ Con una discrasia che non è infrequente nella storia dell’esametro, come mostra in un fondamentale contributo Whitby 1994, analizzando la formazione di quello che diverrà lo stile ‘nonniano’; per la poesia cristiana vd. Agosti-Gonnelli 1995, 351ss.

³⁸ Una lista in Lewy 1978, 457-459. Cf. l’analisi del lessico di *Or. Sib.* 1-2 in Lightfoot 2007, 170-175.

che diventerà tipica della poesia nonniana, essendo per di più un *unicum* (il poeta degli *OC* orecchiava dunque la poesia moderna)³⁹. Anche la clausula del fr. 133.2 βαρυηχέος ἄλμης è interessante in prospettiva storico-letteraria, se la si accosta a *P. Oxy.* 1796 (carne anonimo sulle piante egizie, I a.C./I d.C. = *GDRK LX*) col. ii 16 βαρυηχέος αὔρης, a Quinto Smirneo 1.155 βαρυηχέος ὄμβρου⁴⁰, e all'oracolo citato da Eusebio, *PE* III 9.2 βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης (che viene dal *περὶ ἀγαλμάτων* di Porfirio): il poeta degli *OC* manipola un sintagma del codice epico del suo tempo.

Lo stile presenta tratti che diventeranno usuali qualche secolo più tardi, come la sintassi a forte percentuale nominale e participiale, di cui costituiscono begli esempi il fr. 2 *Des Places*:

Ἐσάμενον πάντευχον ἀκμήν φωτὸς κελάδοντος,
ἀλκῆ τριγλώχινι νόον ψυχὴν θ' ὀπλίσαντα,
πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν
ἐμπυρίοις σποράδην ὄχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν⁴¹.

O il celebre fr. 163, con un accumulo di aggettivi e participi che diverrà norma nello stile epico tardo:

Μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,
ᾧ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής,
ἀμφικνεφής ρυπόων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος
κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσων
αἰεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευμον⁴².

³⁹ Sulle clausole con *τιταίνω* cf. De Stefani 2002, 176 e Agosti 2003a, 328.

⁴⁰ Quinto sperimenta altre combinazioni, come βαρυηχέι (-α) πόντω (-ον) (4.60, 5.245).

⁴¹ «Completamente rivestito dell'arma di luce risonante, armato anima e mente di una forza come spada tricuspidale, getta nel cuore ogni simbolo della triade – non ti aggirare per canali di fuoco disperdendoti, ma concentrandoti» (trad. Tonelli 1995, modificata). Va detto che il nostro giudizio su tale caratteristica può risentire delle modalità di selezione dei passi nelle fonti e del fatto che i frammenti sono tutti di breve estensione, tranne un paio (ffr. 1 e 37).

⁴² «Non guardare in basso, verso il mondo dalla nera luce, cui è sotteso in eterno un abisso informe e oscuro, avvolto di tenebre, sordido, che si compiace di vane apparizioni, senza intelletto, scosceso, tortuoso, che in eterno fa vorticare una profondità mutila, che in eterno sposa un corpo amorfo, inetto, senza vita».

Abbondano le figure di suono quali anafore, ripetizioni, allitterazioni: quest'ultima in particolare è un tratto 'arcaizzante' e caratteristico del genere letterario (lo si ritrova negli *Oracoli Sibillini*), ma anche decisa anticipazione di una delle peculiarità maggiori dello stile epico tardo⁴³. Si veda ad es. il fr. 1, uno dei più lunghi, che permette di apprezzare l'estensione del fenomeno (accompagnato dalla ripetizione ossessiva della radice di νόος, cioè che ricorre in altri frammenti):

Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἀνθει-
 ἦν γάρ ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν κάκεινο νοήσης
 ὥς τι νόων, οὐ κείνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς
 ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν.
 Οὐ δὴ χρή σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητόν ἐκείνο 5
 ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῆ φλογὶ πάντα μετρούση
 πλὴν τὸ νοητόν ἐκείνο· χρεῶ δὴ τοῦτο νοῆσαι
 οὐκ ἄτενώ, ἀλλ' ἄγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα
 σῆς ψυχῆς τείναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν,
 ὄφρα μάθης τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἕξω ὑπάρχει⁴⁴. 10

Sono frequenti versi come fr. 7.1 Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε, o fr. 31.2 οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται (con la paronomasia, e la rima della desinenza -ης). L'allitterazione si accompagna spesso al poliptoto, anche verbale come nel fr. 77 αἶ γε νοούμεναι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί, / βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι ὥστε νοῆσαι; all'omoteleuto, come in fr. 52.1 Λαίης ἐν λαγρόσιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ, con duplice allitterazione e omoteleuto in tempo forte)⁴⁵. Anche le figure di pensiero

⁴³ Agosti 2003a, 162-164, con bibliografia, per Nonno; Lightfoot 2007, 193 per gli *Or. Sib.*

⁴⁴ «C'è un intuibile che devi cogliere con il fiore dell'intuire, perché se inclini verso di esso il tuo intuire, e lo concepisci come se intuissi qualcosa di determinato, non lo coglierai. È il potere di una forza irradiante, che abbaglia per fendenti intuitivi. Non si deve coglierlo con veemenza, quell'intuibile, ma con la fiamma sottile di un sottile intuire che tutto sottopone a misura, fuorché quell'intuibile; e non devi intuirlo con intensità ma - recando il puro sguardo della tua anima distolto - tendere verso l'intuibile, per intenderlo, un vuoto intuire, ché al di fuori di esso dimora» (trad. Tonelli 1995).

⁴⁵ Anche l'anafora è una delle figure di più impiegate, come nel fr. 34: Ἐνθεν ἀποθρώσκει γένεσις πολυποικίλου ἕλης. / ἔνθεν συρόμενος πρηστήρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος / κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι· πάντα γὰρ ἐνθεν / ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτίνας ἀγγητάς («Di là scaturisce la materia cangiante; di là, precipitando, il fulmine estenua il fiore del suo fuoco,

sono presenti quasi in ogni frammento leggibile, specie i giochi etimologici: ad es. fr. 53.2 *ψυχή ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα*, assieme all'ossimoro; fr. 56.1 *Πείη τοι νοερῶν μακάρων πηγὴ τε βροτῶν τε*.

Queste caratteristiche avvicinano la poesia degli *OC* al gusto del loro tempo, il che conferma l'idea della rielaborazione letteraria dei *λόγια*; d'altro lato molte di queste peculiarità formali si ritrovano nella tradizione oracolare, ciò che fa pensare a una precisa volontà di versificare le rivelazioni secondo questo stile. Da questo punto di vista sarebbe particolarmente urgente un confronto sistematico fra gli *OC* e gli oracoli arcaici, gli *Oracoli Sibillini*⁴⁶, e gli 'oracoli teologici' che circolavano sia individualmente sia sotto fluttuanti raccolte tematiche⁴⁷; alcuni di questi hanno avuto vicende complesse, come l'iscrizione di Enoanda, e altri poi confluiti in quella che è per noi oggi la *Theosophia Tubingensis*. Certo, anche per questi testi il problema del grado di letterarietà e delle modalità di elaborazione è stato scarsamente dibattuto⁴⁸.

gettandosi nella cavità dei mondi; perché è di là che tutte le cose cominciano a inclinare i raggi verso il basso, stupendi»).

⁴⁶ Lightfoot 2007, 192-202, che conclude osservando la mescolanza nello stile degli *Or. Sib.* di uno stile 'popolare' (vale a dire tradizionale) basato fondamentalmente sulle figure di suono, e di uno più elevato basato sull'oscurità (con rimando agli studi di J. Watkins). Il confronto fra *Or. Sib.* e *OC* va fatto tenendo ovviamente presente che i primi si presentano come 'oracoli' ma appartengono in ultima analisi piuttosto al genere epico.

⁴⁷ Per un panorama aggiornato su questa letteratura vd. ora Busine 2005. Utile sarebbe anche la comparazione con gli *Inni orfici* (ad es. per le figure di suono: cf. Morand 2005).

⁴⁸ Fra i pochi sottoposti a un'analisi dettagliata c'è il lungo oracolo di Apollo in esametri di tradizione manoscritta, conservato da Porfirio (*Vita Plotini* 22.13-63), che racconta il destino dell'anima di Plotino, affermandone la natura di *δαίμων*, e ricordando i tentativi del filosofo di elevarsi sopra la materia illica prima di approdare infine presso le anime beate. Un poema complesso, costituito da due parti di origine diversa, una forse 'originariamente' innica e una cornice aggiunta per l'occasione (da Amelio, da Porfirio stesso?), secondo quanto suggerisce l'analisi metrica; Goulet 1992 osserva che «on a réemployé, en l'applicant à Plotin par quelques vers d'encadrement [*scil.* 22.13-22 e 22.61-63], un hymne funéraire récité habituellement à la mort des théurges dans les conventicules néoplatoniciens de Syrie», utilizzando le osservazioni di F. Vian sulla ripartizione dei dativi femminili in *-αισι* e in *-ησι* nelle due parti dell'oracolo (la cornice utilizza le forme in *-αισι*; negli *OC* e nella *Theos. Tub.* si trova però la stessa oscillazione). Per le caratteristiche metriche vd. Goulet-Cazé 1992.

Variazioni su Omero

Dal punto di vista dell'impasto linguistico gli *Oracoli*, presentano, com'è ovvio, gli elementi caratteristici del codice epico: sia pure in modo non sistematico, già Lewy nella sua monografia aveva osservato qualche significativo reimpiego, o variazione, di Omero, come la formula (ἐκ) πατρόθεν rifatta su ἐξ οὐρανόθεν (fr. 37.3, 77.1, 130.3), o la formulazione della triade in fr. 22.1 εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα variazione su *Il.* 15.189 τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, o il primo emistichio di fr. 111, che riutilizza *Il.* 23.430⁴⁹.

Tuttavia, per quel che possiamo giudicare dai frammenti superstiti, gli *OC* non sono marcati da un dettato fortemente omerizzante⁵⁰. Il riuso dei modelli omerici si caratterizza piuttosto come variazione consapevole: prendiamo un caso semplice, come il fr. 111:

κέντρῳ ἐπισπέρχων σαῦτόν φωτὸς κελάδοντος.

Il primo emistichio viene, è vero, da Omero, ma non si tratta di un banale reimpiego del codice epico, perché il senso appare differente. Nell'*Iliade*, infatti, il contesto è quello della gara dei cocchi, nella quale Antiloco sprona i propri cavalli a testa bassa (23.429-30):

Ὦς ἔφατ', Ἀντιλοχος δ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον ἔλαυνε
κέντρῳ ἐπισπέρχων ὡς οὐκ ἄϊοντι ἐοικώς

Qui l'espressione vale ovviamente «spingeva i cavalli spronandoli con la frusta», come nelle uniche altre due riprese posteriori, Nonn. *Dion.* 37.218 e 43.273, in cui è sempre questione di corse ippiche⁵¹. Nel frammento caldaico invece κέντρον assume il significato astronomico di «centro», vale a dire il sole⁵², e dunque anche il participio acquista una sfumatura

⁴⁹ Cf. rispettivamente Lewy 2010³, 79 n. 48; 106; 195 n. 74; 219. Altre osservazioni si trovano nelle note di commento di Des Places 1996³ e di Majercik 1989.

⁵⁰ Un impiego più deciso del codice epico mostrano gli oracoli delfici (Nieto Ibáñez 1988), gli *Or. Sib.* o quelli traditi nel *de rebus mirabilibus* di Flegonte (vd. il ricco apparato di Stramaglia 2011).

⁵¹ Nelle altre occorrenze epiche del participio il sintagma non appare mai, e i poeti hanno spesso cura di impiegarlo in altra sede del verso.

⁵² Des Places 1996³, 140 *ad loc.*; Theiler 1942, 20 n. 6 vorrebbe invece conservare il senso di «pungolo».

diversa⁵³. È una tipologia di imitazione che presuppone la conoscenza del contesto originale per essere pienamente apprezzata. Tanto più che il secondo emistichio, tipico degli *OC* (= fr. 2.1b), prende assolutamente in contropiede il lettore, introducendo una immagine sinestetica rarissima nella poesia greca.

Qualche volta è possibile osservare che il riuso di flosculi omerici è coonestato dalla tradizione interpretativa: un fenomeno che avrà poi una grande rilevanza nella poesia tardoantica⁵⁴. Si va da casi piuttosto semplici, come fr. 94.2, in cui la formula omerica *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* designa il Demiurgo⁵⁵, a casi più interessanti di risemantizzazione come nel sopra citato fr. 2.2 *ἀλκῆ τριγλώχινι*, in cui l'aggettivo che indica la freccia con cui Eracle ferì Era o con cui Paride ferisce Macaone⁵⁶ designa la triade caldaica (senza che si sia perduto del tutto il legame con il contesto originario: lo slittamento è favorito dal fatto che il tridente è divenuta un'arma intellettuale). Il poeta aveva dei precedenti nei poeti ellenistici, che avevano già sperimentato variazioni formali sul modello omerico⁵⁷. Tuttavia un ruolo decisivo l'avrà giocato l'interpretazione allegorica del passo. In Eraclito, *All. Hom.* 34.4, l'espressione omerica è intesa come allusione alle tre parti della filosofia:

τεχνικῶς δὲ προσέθηκεν εἰπών· <ἰὼ τριγλώχινι βαλῶν>>, ἵνα διὰ συντόμου τῆν
τριμερῆ φιλοσοφίαν ὑπὸ τοῦ τριγλώχινος ὑποσημήνη βέλους.

Era rappresenta la bruma che avviluppa l'anima, mentre Eracle il filosofo che la dissipa con la freccia a tre punte, cioè la filosofia logica, fisica e morale. Chi ha redatto i versi aveva naturalmente avuto una formazione grammaticale, e non è certo impossibile che avesse conoscenza non voglio dire dello scritto di Eraclito⁵⁸, ma di una esegesi simile a quella che Eraclito testimonia. Che

⁵³ «Affrettandoti verso il centro della luce risonante».

⁵⁴ Riprendo, con alcune precisazioni, un'osservazione già in Agosti 2005, 26.

⁵⁵ ... νοῦν μὲν ψυχῆ, <ψυχῆν δ' > ἐνὶ σώματι ἀργῶ / ἡμέας ἐγκατέθηκε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε («la mente nell'anima, e l'anima nel corpo neghittoso a noi pose il Padre degli uomini e degli dèi»): sul significato della ripresa della definizione di *θεῶν πατήρ* nei pensatori neoplatonici si veda l'ampia disamina di Chase 2004.

⁵⁶ *Il.* 5.393 *δῖστῶ τριγλώχινι*, 12.507 *ἰὼ τριγλώχινι*.

⁵⁷ L'aggettivo può indicare luoghi geografici (Call. fr. 1.36 Pf. = Massimilla, Ap. Rh. 4.310) o un'altra arma, come nella *iunctura* ἄορι τρ. di Call. *Del.* 31, o *αἰχμῆ* τρ. di Oppiano, *Hal.* 3.553, 4.253, 538, [Opp.] *Cyn.* 1.152, ma anche *ῥιπή* (*Hal.* 4.646) o *σίδηρος* (*Hal.* 5.364).

⁵⁸ Per quanto di per sé non impossibile. Sulla datazione del trattatello di Eraclito (I o inizio del II d.C.) vd. Pontani 2005, 5-13 e Russell-Konstan 2005, xii-xiii.

fosse a conoscenza di questo tipo di esegesi lo si vede anche dal fr. 37.10-14:

ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, αἱ περὶ κόλπους
 σμερδαλέους σμήνεσσιν εἰοικυῖαι φορέονται
 στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη,
 ἔννοια νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἄπο πουλὺ
 δρεπτόμεναι πυρὸς ἀνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμή⁵⁹.

La similitudine delle api ha il suo modello poetico nell'analoga similitudine che rende la disordinata corsa dei guerrieri all'assemblea in *Il.* 2.87-90⁶⁰. I rapporti linguistici fra i due passi sono peraltro minimi: come ha dimostrato Daria Gigli, il poeta ha elaborato la sua similitudine sulla base dell'esegesi che Numenio e Cronio avevano dato delle api dell'antro delle Ninfe in *Od.* 13.102, spiegandole come le anime che scendono e risalgono nel circuito della generazione (tale esegesi è fedelmente riprodotta da Porfirio nel *de antro*). Le idee cadono disperdendosi verso l'anima cosmica, così come le api cadono nel mondo della generazione; mentre le idee si dirigono verso le cavità di Ecate, cioè l'anima cosmica che avvolge come una membrana l'universo (fr. 6), le api si disperdono da una cavità che l'esegesi omerica interpretava come una grotta, immagine del mondo secondo Porfirio⁶¹. Nel fr. 2, dunque, è proposta una raffinata variazione non tanto sul modello letterario di partenza, ma soprattutto sulla interpretazione allegorica di Omero. Questo tipo di rapporto col modello omerico è frequente nella letteratura oracolare⁶²: esso è alla base dell'oracolo in *VP* 22, dove le peregrinazioni dell'anima del maestro nel mare della materia sono modellate su quelle di Odisseo (e da qui passano poi ai poeti più tardi, per cui certi simbolismi diventano quasi catacresfici)⁶³.

⁵⁹ (Le idee) «scoppiando intorno ai corpi cosmici; simili a sciame di api si portano intorno a terribili cavità, risplendendo tutt'intorno in varie direzioni, pensieri noetici che colgono in abbondanza dalla mente del Padre il fiore del fuoco, per mezzo del vigore del tempo senza riposo» (trad. Gigli Piccardi 1986).

⁶⁰ 90 ἦϋτε ἔθνεα εἴσι μελισσῶων ἀδινάων / πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων, / βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἀνθεσιν εἰαρινοῖσιν· / αἱ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήαται, αἱ δὲ τε ἔνθα.

⁶¹ Si veda la penetrante analisi di Gigli Piccardi 1986.

⁶² Un'analisi dettagliata della *Theosophia Tubingensis* da questo punto di vista darebbe molti frutti.

⁶³ Sull'esegesi omerica in questo passo rimando ad Agosti 2005, dove si trova ulteriore bibliografia.

Sempre nel fr. 37 il poeta descrive il modo in cui le Idee, dopo essere scaturite dal Padre si manifestano nel mondo (vv. 4-8):

Ἄλλ' ἐμερίσθησαν νοερῶ πυρὶ μοιρηθεῖσαι
 εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἀναξ πολυμόρφῳ
 προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἀφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον
 ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη
 παντοίαις ιδέαις κεχαραγμένους⁶⁴.

Al v. 6 la clausola è correzione di Kroll per *κατὰ κόσμον* dei codd. Quest'ultimo è un sintagma omerico (*Il.* 10.472 et al.), che si trova spesso al negativo, *οὐ κατὰ κόσμον* (*Il.* 2.214, 5.759, 8.12, 17.205, *Od.* 8.179, 14.363 e anche nella poesia successiva, ad es. in *Hipp.* fr. 126.2 Degani); e in clausola in *Hom.* ricorre anche *εὐ κατὰ κόσμον* (*Il.* 10.472, 24.622). La correzione di Kroll coglie sicuramente nel segno, ma certo il poeta voleva variare le espressioni *εὐ/οὐ κ.κ.*: mi chiedo anche se non abbia volutamente creato ambiguità giocando sull'identità fonica con la formula *οὐ κατὰ κόσμον*, che in Omero ha il senso di 'disordinatamente'⁶⁵. Una tipologia di *imitatio Homerica* non dissimile da quella vista sopra per il fr. 111⁶⁶.

Un modello poetico

Dal punto di vista lessicale, le caratteristiche salienti degli *OC* erano già state individuate da Lewy in tre lucide pagine sulle parole rare e sui neologismi: gli *OC* si segnalano per l'abbondanza di rarità e di neoformazioni, soprattutto di composti⁶⁷. E per la peculiarità del loro lessico⁶⁸. Da questo punto di vista è assai decisa la loro impronta sulla poesia tardoantica, specie

⁶⁴ «Ma, separate dal fuoco intellettuale, si sono divise in altre idee intellettuali: giacché il Sovrano ha preposto al cosmo multiforme un modello noetico eterno, sulla cui traccia disordinata si è spinto il cosmo, divenendo visibile con la sua forma, solcato da idee di ogni tipo» (trad. Gigli Piccardi 1986).

⁶⁵ Ristabilirla nel testo, però, comporterebbe un forte asindetico.

⁶⁶ Per casi simili di «analogia fonica» negli oracoli delfici vd. Rossi 1981, 216.

⁶⁷ Ad es. *αἰθεροδινής, ἀμιστύλλευτος, παντοπάτωρ* etc. Lewy 2010³, 457-459.

⁶⁸ Cf. ad. es. Theiler 1942, Des Places 1996³, 37-41.

su quei poeti che hanno una formazione filosofica neoplatonica: Sinesio⁶⁹, Proclo e Nonno ne fanno un grande uso⁷⁰. In qualche caso gli *OC* hanno agito probabilmente anche da modello che ha attivato una *Kontrastimitation*. Nel fr. 44.3 (Eros) *συνδεκτικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν* si segnala per il riuso di un aggettivo omerico che esprime l'idea di 'montare' su animali (*Od.* 11.131 et al.): in tutta la poesia posteriore, che pure si ingegna nelle variazioni⁷¹, l'aggettivo mantiene il senso di 'salire', tranne in due passi di Gregorio di Nazianzo, *Carm.* 2.1.13 (contro i vescovi) *PG* 37.1233.6 *κακίης ἐπιβήτορες* e soprattutto nel carme a Nemesio, 2.2.7, *PG* 1558.5 *ἀνδρογόνους, μοιχούς, ἐπιβήτορας ἀνδρῶν* (gli dèi pagani, «che montano su uomini»), che mi pare intenzionale *detorsio* dell'uso caldaico⁷².

In alcuni casi dalle imitazioni si possono desumere anche indicazioni testuali, come per il fr. 115:

Χρὴ σε σπεύδειν πρὸς τὸ φῶος καὶ πρὸς Πατρὸς ἀγῶας,
ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολὺν ἔσσημένη νοῦν⁷³.

1 ἀγῶας codd., serv. Des Places, cl. Jul. or. 8.172c6 (ἀκτίων): ἀλλάς Kroll
(dub.), Festugière, Theiler

La difficile scelta fra *ἀγῶας* della tradizione di Psello, preferito da Des Places, e *ἀλλάς*, bella congettura di Kroll, si può forse risolvere adducendo le variazioni tardoantiche di questo passo, quali Proclo, *Hymn.* 1.32 *πατρὸς πολυφεγγέος ἀυλῆς*⁷⁴, Sinesio, *Hymn.* 1.37, 711, 2.292 *ἐπὶ σὰς ἀυλῶας*, Nonno, *Dion.* 28.330 *εἰς Διὸς ἀυλῶας*⁷⁵; l'uso 'tecnico' di *ἀυλή* per designare la 'sede

⁶⁹ La monografia di Seng 1996 è un punto di partenza obbligato per questo tipo di ricerche sulla poesia tarda.

⁷⁰ Quest'ultimo conosceva bene gli *OC*: i recenti commenti al suo poema cristiano hanno tutti addotto nuovi elementi e precisazioni. Livrea 1989, 2000, Accorinti 1996, De Stefani 2002, Agosti 2003, Caprara 2004, Greco 2004.

⁷¹ Disamina in Caprara 2004, 167.

⁷² Al contrario, invece, fr. 141.1 *νωθρὸς βροτός* l'uomo appesantito dai vincoli della materia, permette il riuso in senso spirituale dell'agg. in Nonn. *Par.* 5.25 (Agosti 2003a, 351).

⁷³ «Ti devi lanciare verso la luce e i raggi del Padre, donde l'anima, rivestita di multiplo intelletto, ti è stata inviata». Des Places attribuisce la correzione a Kaibel, per un refuso; in ogni caso Kroll era assai dubbioso («scribere nolui» annota).

⁷⁴ Van den Berg 2001, 167.

⁷⁵ Cf. anche *GVI* 1325.4 (Nicosia, Cipro, II-III d.C.) *καὶ Διὸς ἀυλῶας*.

di Dio' si ritrova non solo in Sinesio, ma soprattutto molte volte nella *Par.* di Nonno (10.24, 14.8, 18.77 πολυχανδέος αὐλῆς modellato su *OC* fr. 202 πανδεικτικὴ αὐλή)⁷⁶.

In effetti da un punto di vista storico-letterario la peculiarità degli *OC* è quella di essere stati un repertorio di lessico e di immagini e metafore, come quella dello ψυχαῖος σπινθήρ, la scintilla divina dell'anima, metafora platonica dalla lunga storia⁷⁷; o quella del fuoco intellettuale, νοητὸν πῦρ, per la cui diffusione gli *OC* hanno giocato un ruolo fondamentale⁷⁸. Assai fortunata è stata anche l'immagine dei sentieri tortuosi della materia, che appare nel fr. 172 (ὕλης) ἧς κατασύρονται πολλοὶ σκολιοῖσι ρεέθροις (si veda anche fr. 136.2 κενεὰς ἐπὶ πέμπει ἀταρπούς); nell'oracolo in *VP* 22.35 (le λοξαὶ ἀταρποί su cui vagava l'anima di Plotino), viene poi ripresa da Proclo nel commento al *Cratilo* per spiegare l'aiuto che Leto fornisce all'uomo che tenti di allontanarsi dal mondo sensibile⁷⁹; e infine in un poema della metà del V sec., le *Argonautiche orfiche*, per designare il tortuoso vagare nella ὕλη di Ila prima di essere rapito dalla ninfe, (allegoria dell'anima che si perde nei meandri oscuri della materia-selva e giunge infine alla grotta delle ninfe da cui sale alla vera patria⁸⁰).

Nella tarda antichità anche i poeti cristiani mostrano l'influenza del linguaggio degli *OC*. L'imperatrice Eudocia, nel suo poema su San Cipriano (scritto probabilmente intorno al 439), rappresenta in modo icastico il

⁷⁶ Discussione in Livrea 1989, 192. Nonno avrà conosciuto gli *OC* ad Alessandria, probabilmente seguendo le lezioni dei professori neoplatonici, e la presenza di lessico caldaiico e neoplatonico nei suoi poemi è indubbia (sul neoplatonismo di Nonno e le coincidenze fra i suoi poemi e gli *Inni* di Proclo vd. Gigli Piccardi 1985, 252-254; Agosti 2003a, 105; Agosti 2009).

⁷⁷ Studiata da Tardieu 1975; per l'uso in Nonno, cf. Agosti 2003a, 501.

⁷⁸ Dronke 2003, 218-222.

⁷⁹ Proclo, *Comm. al Cratilo* 178, p. 104.6 P. (Λητῶ) πᾶσι τὸ νοερὸν καὶ ζωογόνων φῶς ἐναστράπτουσα. ἀλλὰ καὶ ταῖς ψυχαῖς τὴν τῆς ἀρετῆς τελεσιουργίαν ἐνδίδωσιν καὶ τὴν ἔλλαμψιν τὴν ἀνάγουσαν αὐτὰς εἰς τὸ νοερὸν τοῦ πατρός, τῶν τε σκολιῶν ἀτραπῶν τῆς ὕλης ἀναρπάζουσα καὶ τῆς πολιορκίου κακίας καὶ τῆς ἐν τῇ γενέσει τραχύτητος («Latona, che fa brillare per tutti la luce intellettuale e vivificante, ma anche conferisce alle anime l'iniziazione alla virtù e l'illuminazione che le conduce all'intelligenza paterna, sottraendole ai tortuosi sentieri della materia e alla ritorta malvagità e alla durezza della generazione»; cf. anche Sinesio, *Hymn.* 1.261ss. σκολιᾶς δ' ἀπάτας / ἀνέχεις ὁσίων / πραπίδας μερόπων / ἐς ζόφον ὕλας).

⁸⁰ *Arg. Orph.* 644-645: σκολιῆς δ' ἀλίτησεν ἀταρπού / ὕλη ἐνὶ πλαγχθεῖς, ἐν δὲ σπέος ἤλυθε Νυμφῶν. Sul passo, Agosti 1994.

conflitto degli oracoli, ponendo al posto di una fonte oracolare di Antiochia (Castalia, come la più celebre fonte delfica) un diacono che «canta» i veri oracoli, cioè la Bibbia. La fonte si trovava a Dafne, un sobborgo di Antiochia famoso per essere stato terreno di scontro fra Giuliano e i cristiani, a proposito delle reliquie di San Babila⁸¹:

ἡ ἀγχοῦ πέδον ἔστι δαφνοστεφές ἐσθλὸν ὄρασθαι
καὶ κυπαρισσηντα πελώρια δένδρα δονεῖται,
Κασταλῆς δ' ἱερῆς ἔνθ' ἀργύρεαι ραθάμιγγες.
Χριστοφόρος τις ἀνὴρ Πραῦλιος ἦεν ἐκείσε
σεπτὸς ἄγαν πινυτός τε διάκτορος οὐρανίωτος,
ὅστις εὐφροσύνη κεκορυζμένος ἤδ' ἐτεπίστει
βίβλους θεσπεσίας μετεκίαθεν αἰὲν αἰδῶν
πίστιν τ' ἡγαθήν ὀμφὴν δ' ἀγίην ὑποφητῶν⁸².

L'immagine delle armi intellettuali (nel caso del diacono Praulio, la fede e la saggezza), risale agli *OC* (si veda ancora, ad es., il già citato fr. 2.2 ἀλκῆ τριγλῶχινι νόον ψυχῆν θ' ὀπλίσαντα), che hanno contribuito a diffonderla nella poesia tardoantica⁸³. Si individua di nuovo una filiera che dagli *OC* passa per l'oracolo in Porfirio, *VP* 22.60 ζαμένεσσι κορυσσάμενος ζωῆσι, e che fornisce l'impiego metaforico di κορύσσομαι a Eudocia e alla *Metafrasi esametrica del Salterio*, poema della metà del V sec., la cui *προδεωρία* si apre con questa immagine: ἔλπομαι ἀθανάτοιο θεοῦ κεκορυζμένος οἴμη κτλ.⁸⁴.

⁸¹ *S. Cypr.* 12-20 Bevegny.

⁸² «Lì vicino c'è la piana coronata di alloro, bella a vedersi, e ondeggiando altissimi i cipressi là dove scorrono i fiotti d'argento della sacra Castalia. Un uomo di Cristo, Praulio, era là, venerabile, saggio diacono del Dio celeste il quale, armato di fede e saggezza veniva cantando i libri divini, la nobile fede e la santa parola dei profeti». Ancora da studiare è la parte caldaica dell'iniziazione del mago Cipriano (*S. Cypr.* 2.181ss.).

⁸³ Nonno ne fa un largo uso, vd. Gigli Piccardi 1985, 223. L'immagine delle armi spirituali doveva essere percepita come caratteristica dell'attività teurgica (che in effetti insiste molto sulla potenza della parola e dei σύμβολα appropriati per evocare gli dèi): in maniera sorprendente Nonno la riutilizza in una scena della *Parafrasi*, in cui Gesù con la sola potenza della voce atterra i soldati venuti ad arrestarlo nel Getsemani, 18.34-38 (col commento di Livrea 1989, 129).

⁸⁴ Naturalmente nei poeti cristiani l'immagine è attivata dagli usi metaforici delle Scritture (sia ὄπλον che ὀπλιζῶ, cf. ad es. *IPetr.* 4.1 τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε), ma il linguaggio con cui è espressa è quello oracolare (in sé l'uso metaforico di κορύσσω risale a Pind. *P.* 8.75).

A Marco Fernandelli e Enrico Magnelli va la mia gratitudine per aver letto in anteprima queste pagine e avermi suggerito correzioni ed osservazioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accorinti 1996

D.Accorinti, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pisa 1996.

Agosti 1994

G.Agosti, *Ila nella caverna (su Arg. Orph. 643-6)*, «MD» XXXII (1994), 175-192.

Agosti 2003a

G.Agosti, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto quinto*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Firenze 2003.

Agosti 2003b

G.Agosti, *Alcuni problemi relativi alla cesura principale nell'esametro greco tardo-antico*, in F.Spilstenstein – O.Bianchi – M.Steinrück – A.Lukinovich (edd.), *Autour de la césure. Actes du Colloque Damon des 3 e 4 novembre 2000*, Bern 2003, 61-80.

Agosti 2005

G.Agosti, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in A.Kolde – A.Lukinovich – A.L.Rey (edd.), *Κορυφαίω ἀνδρῶν. Mélanges offerts à A. Hurst*, Genève 2005, 19-32.

Agosti 2009

G.Agosti, *La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Biografia e poesia nella scuola Neoplatonica*, «CentoPagine» III (2009), 30-46 [<http://www2.units.it/musacamena/CentoP/2009/agosti.pdf>].

Agosti – Gonnelli 1995

G.Agosti – F.Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro dei poeti cristiani greci*, in M.Fantuzzi – R.Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco*, Roma 1995, I 299-434.

Athanassiadi 1999

P.Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, in P.Athanassiadi – M. Frede (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 149-183.

Athanassiadi 2005

P. Athanassiadi, *Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and A Holy Book*, in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of P. Brown*, Swansea 2005, 117-143.

Athanassiadi 2010

P.Athanassiadi, *Julian the Theurgist: Man or Myth?*, in Seng-Tardieu 2010, 193-208.

Balty 1981

J. Balty, *L'oracle d'Apamée*, «AC» L (1981), 5-14.

Brisson 2004

L. Brisson, *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in E. Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspective nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne 2004, 11-24.

Burns 2006

D. Burns, *The Chaldaean Oracles of Zoroaster, Hekate's Couch and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon*, «Aries» VI (2006), 158-179.

Busine 2005

A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité Tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston 2005.

Caldaut 2002

F. Caldaut, *Les Oracles Chaldaïques et la notion d'apocryphe*, in C. Mimouni (ed.), *Apocryphité: histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à P. Geoltrain*, Turnhout 2002, 45-49.

Caprara 2004

M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IV*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pisa 2004.

Cazelais 2005

S. Cazelais, *Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphé: les Oracles Chaldaïques*, «Laval théol. et phil.» LXI (2005), 273-289.

Chase 2004

M. Chase, *What Does Porphyry Mean by θεῶν πατήρ?*, «Dionysius» XXII (2004), 77-93.

Chuvin 2009

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 2009².

De Stefani 2002

C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna 2002.

Des Places 1996

Oracles Chaldaïques. Texte établi et traduit par É. Des Places et revu par A. Segonds, Paris 1996³ (1971).

Dodds 1979 (1951)

E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1952, rist. 1979, ed. orig. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.

Dronke 2003

P. Dronke, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian Mind*, Firenze 2003.

Finamore – Iles Johnston 2010

J.F.Finamore – S.Iles Johnston, *The Chaldaean Oracles*, in L.P.Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge 2010, 161-173.

Gigli Piccardi 1985

D.Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.

Gigli Piccardi 1986

D.Gigli Piccardi, *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, «Prometheus» XII (1986), 267-281.

Gigli Piccardi 2003

D.Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache, Canti I-XII*, Milano 2003.

Goulet 1992

R.Goulet, *Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon*, in L.Brisson et al. (edd.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris 1992, 603-618.

Goulet-Cazé 1992

M.-O.Goulet-Cazé, *La métrique de l'Oracle d'Apollon*, in L.Brisson et al. (edd.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris 1992, 619-624.

Greco 2004

C.Greco, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Alessandria 2004.

Hadot 1987

P.Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in M.Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 14-23 (rist. in Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, 3-11).

Kroll 1894

G.Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894.

Lamberton 2003

R.Lamberton, *The Neoplatonists and Their Books*, in M.Finkelberg-G.G.Stroumsa (edd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003, 195-211.

Lanzi 2004-2005

S. Lanzi, *La questione dei Giuliani e gli Oracoli Caldaici*, «Mythos» XII (2004-2005), 145-169.

Lewy 2010 (1956)

H.Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 2010³ (Le Caire 1956).

Lightfoot 2007

J.L.Lightfoot, *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books*, Oxford 2007.

Linguisti 2002

A.Linguisti, *Motivi di teologia negativa negli Oracoli caldaici*, in F.Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del Primo Principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 103-117.

Livrea 1989

E.Livrea, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli 1989.

Livrea 2000

E.Livrea, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna 2000.

Majercik 1989

The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary by R.Majercik, Leiden 1989.

Morand 2005

A.-F.Morand, *Oppositions et jeux phoniques: le sens et le son dans les Hymnes Orphiques*, in A.Kolde – A.Lukinovich – A.L.Rey (edd.), *Κορυφαίω ἀνδρῶν. Mélanges offerts à A. Hurst*, Genève 2005, 223-233.

Nieto Ibáñez 1988

J.-M.Nieto Ibáñez, *Fórmulas homéricas y lenguaje oracular*, «Minerva» II (1988), 33-46.

Nieto Ibáñez 1989

J.-M.Nieto Ibáñez, *El hexámetro de los oráculos de Delfos*, «RELO» XXV (1989), 139-155.

Nieto Ibáñez 1990

J.-M.Nieto Ibáñez, *La prosodia del hexámetro delfico*, «Minerva» IV (1990), 53-73.

Nieto Ibáñez 1992

J.-M.Nieto Ibáñez, *Estudio estadístico del hexámetro de los oráculos Sibílicos*, Amsterdam 1992.

Parke – Wormell 1956

H.W.Parke – D.E.W.Wormell, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford 1956.

Pontani 2005

Eraclito, *Questioni omeriche*, a cura di F.Pontani, Pisa 2005.

Rossi 1981

L.E.Rossi, *Gli oracoli come documento di improvvisazione*, in C.Brillante – M.Cantilena – C.O.Pavese (edd.), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padova 1981, 203-220.

Russell – Konstan 2005

Heraclitus, *Homeric Problems*, ed. and transl. by D.A.Russell – D.Konstan, Atlanta 2005.

Saffrey 1981

H.D.Saffrey, *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, «*RÉAug*» XXVII (1981), 209-225.

Seng 1996

H.Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main-Berlin-New York-Paris-Wien 1996.

Seng 2010

H.Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg 2010.

Seng – Tardieu 2010

H.Seng – M.Tardieu (edd.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext–Interpretation–Rezeption*, Heidelberg 2010.

Stramaglia 2011

Phlegon Trallianus, *Opuscula De rebus mirabilibus et De longaevis*, ed. A.Stramaglia, Berlin-New York 2011.

Tardieu 1975

M.Tardieu, *ΥΥΧΑΙΟΣ ΣΙΙΙΝΘΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, «*RÉAug*» XXI (1975), 225-255.

Theiler 1942

W.Theiler, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942.

Tonelli 1995

A.Tonelli, *Oracoli Caldaici*, Milano 1995.

Turner 2008

J.D.Turner, *The Chaldaean Oracles and the Metaphysics of the Sethian Platonicizing Treatises*, «*ZAC*» XII (2008), 39-58.

Van den Berg 2001

R.M.van den Berg, *Proclus' Hymns*, Leiden-Boston-Köln 2001.

Whitby 1994

M.Whitby, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in N.Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, 99-155.