

ENRICO LIVREA

SULL'ISCRIZIONE TEOSOFICA DI ENOANDA

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 122 (1998) 90–96

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

SULL'ISCRIZIONE TEOSOFICA DI ENOANDA

Ancor oggi si indora alla prima luce dell'alba, in una pietra scolpita a forma di altare alla sommità destra di una posterula sul lato est delle mura di Enoanda, la straordinaria epigrafe che tenta di rispondere alla domanda "chi è Dio?". Malgrado l'incondizionata ammirazione che tuttora suscita lo splendido saggio dedicatole da Louis Robert¹, varrà forse la pena di riprenderne lo studio.

α]ύτοφυής, ἀδί|δακτος, ἀμήτωρ, | ἀστυφέλικτος, |
 οὔνομα μὴ χω|ρῶν, πολυώνυμος, | ἐν πυρὶ ναίων, |
 τοῦτο θεός· μεικρὰ | δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγ|ελοι ἡμεῖς.
 τοῦτο(ῦ) πευ|θομένοισι θεοῦ πέ|ρι ὅστις ὑπάρχει, |
 Ἀἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ] | θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς | ὄν ὄρωντας
 εὔχεσθ' ἠέ|ρους πρὸς <τ'> ἀντολίην ἐσορῶ[ν]|τα[ς].

τούτο(ῦ) Guarducci: <δὲ> Gallavotti | <τ'> add. Livrea²: <τε> ante πρὸς Gallavotti.

Dovrebbe ormai risultare incontrovertibile che l'autore di questi versi ha composto solo i vv. 4–6, configurandoli come una sorta di commento alla 'citazione' dei vv. 1–3, che corrispondono quasi *ad verbum* ai versi finali di un oracolo attribuito ad Apollo nella *Theosophia Tubingensis*. La riscrittura sembra finalizzata all'offerta votiva di un altare lapideo, voluta da un privato piuttosto che dalla polis enoandense, destinato non già alla lettura del viandante (che non poteva decifrarlo troppo in alto), bensì a fungere da talismano profilattico sulle mura della città in un'epoca che solo Hall indica correttamente posteriore al 260 d.C.³ Ma come e perché questi versi giungano all'anonimo poeta risulterà chiaro solo riprendendo in esame il testo del V sec. che meglio preserva la loro fonte, § 14 Erbse:

Θεοφίλου τινὸς ἐρωτήσαντος τὸν Ἀπόλλωνα· σὺ εἶ θεός, ἢ ἄλλος; ἔχρησεν οὕτως·
 ἔσθ', ὑπὲρ οὐρανοῦ κύτεος καθύπερθε λελογχώς,
 φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος αἰῶν·
 ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν
 βουλάς βουλευήσῃσι πατὴρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.
 5 ἔνθα μὲν οὐτ' αἰθὴρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς,
 οὔτε σεληναίη λιγυφεγγεῖς αἰωρεῖται,

¹ Prima notizia in G. E. Bean, *Journeys in Northern Lycia 1965–1967*, Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist. Kl., 107, 1971, p. 20–2 n. 37. Compiuta edizione, con straordinario commento, in L. Robert, *Un oracle gravé à Oinoanda*, CRAI 1971, p. 597–619; ulteriori significativi progressi in M. Guarducci, "Chi è Dio?". *Oracolo di Apollo Klarios in un'epigrafe di Enoanda*, Rend. Acc. Naz. dei Lincei 27, 1972, p. 335–47; A. S. Hall, *The Clarian Oracle of Oenoanda*, ZPE 32, 1978, p. 263–7. L'ultimo testo a me noto appare nell'app. di H. Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, Stuttgartiae et Lipsiae 1995, p. 9–10, che migliora *Fragmente griechischer Theosophien* ed. H. Erbse, Hamburg 1940, p. 109. Importante anche il dotto ed acuto regesto di S. Pricoco, *Un oracolo di Apollo su Dio*, RSLR 23, 1987, p. 4–36.

² La coordinazione, resa necessaria dal ristabilimento del metro, sembra sottolineare i presupposti temporali (aurora) e spaziali (volgersi ad oriente) della prescrizione eucologica. Privo di valore appare invece il suggerimento di Scevola Mariotti (ap. Guarducci, n. 15) *πρωτὶ* o *ποτὶ*, con iato (di norma attestato solo con ἄστυ ed Ἰλιον) che fa sentire una forte dieresi mediana.

³ All'età degli Antonini rinviava la Guarducci, a quella severiana L. Robert. Il *terminus post quem* indicato su retta base archeologica da Hall andrà semmai spostato in avanti, senza dimenticare che la data dei primi tre versi – sostanzialmente una citazione – può esser considerevolmente anteriore a quella degli ultimi tre. Che l'autore della giuntura sia un poeta di non eccelsa levatura dimostra l'infelice anafora dei vv. 5–6, anche se non ci sentiamo di attribuirgli gli errori metrici dei vv. 4 e 6.

οὐ θεὸς ἀντιάει κατ' ἀταρπιτόν, οὐδ' ἐγὼ αὐτός
 ἀκτίσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινῆς.
 ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλῶν,
 10 ἔρπων εἰλίγδην, ροιζούμενος, οὐ κεν ἐκείνου
 ἀψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ·
 οὐ γὰρ ἔχει δαίειν, ἀζηχεῖ δ' ἐν μελεδηθμῶ
 αἰῶν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ.
 αὐτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
 15 οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
 τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

Esiste, al di sopra della volta iperurania,
 una fiamma sterminata, mobile, Eternità infinita.
 Esiste, fra i beati inconoscibile, purché il Sommo Padre
 non decreti che il suo Se' si riveli alla vista.
 Lassù non v'è etere che regga le stelle sfavillanti,
 né vi si libra la Luna dal canoro fulgore,
 non Lo incontra un dio sul cammino, e nemmeno io,
 che connetto con i miei raggi, dilago roteando nell'etere.
 Invece Dio è una smisurata traccia di fuoco,
 che guizza a spirale, rombando; e di quel dio chi abbia
 toccato il fuoco eterno, non può bruciarsi separandosene il cuore,
 poiché non ha potere di ardere. In incessante travaglio,
 l'Eterno si fonde con le Eternità, per opera di Dio vero.
 Nato da se stesso, dotato di scienza infusa, privo di madre, imperturbabile,
 senza ammetter nome espresso in verbo, dimorante nel fuoco,
 questo è Dio: siamo invece una minuscola particella di Dio, noi angeli messaggeri.

Che quest'oracolo attribuito ad Apollo Clario facesse parte del *De philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio⁴ sembra garantito dalla natura e dalla qualità dello 'scolio' che lo parafrasa nella *Theosophia Tubingensis*, § 14 p. 9–10 Erbse: ἔστι, φησί, πῦρ ὑπεράνω τῆς κοιλότητος τοῦ οὐρανοῦ διηλεκῶς κινούμενον, ἄπειρον ὑπάρχον καὶ μηδὲ ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι θεωρητόν, εἰ μὴ ἑαυτὸν ὁ πατὴρ παρασκευάσει ὀφθῆναι. καὶ τῷ αἰθέρι δὲ καὶ τοῖς ἀστράσι καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς λεγομένοις θεοῖς ἄγνωστός ἐστι ἡ ὁδὸς τοῦ νοητοῦ πυρὸς καὶ ἐμοί, φησί, αὐτῷ τῷ Ἡλίῳ. διὰ τοῦτο δέ, φησί, πᾶσι φοβερὸν ἐστὶ ἐκεῖνο τὸ πῦρ, διότι ὁ μακρότατος αὐτοῦ αὐλῶν, εἴτ' οὖν ἢ κατ' εὐθειαν ὁρμή, μετὰ συστροφῆς καὶ ἤχου γίνεται. οὗτινος πυρὸς ὁ ἀψάμενος οὐκέτι μερίσειε τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πρὸς τὰ αἰσθητά· οὐ γὰρ ἔχει μερισμὸν ἐκεῖνο τὸ πῦρ, ἀλλ' αἰεὶ ἀϊδίως τοῖς ἀϊδίῳ ἐπιμίγνυται. τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ οὐδὲ εἰπεῖν τις δύναται. τοῦτο οὖν, φησί, τὸ πῦρ ἀληθῶς θεός, ἡμεῖς δὲ ἐλαχίστη δύναμις ἀγγελικὴ ὑπάρχομεν. Stupisce pertanto l'oblio che sembra avvolgere l'acutissima intuizione del Lewy⁵, secondo cui il poema tubingense “possesses the characteristics of Chaldean mystagogy”. Questa

⁴ E' ancora assai valido il commento al nostro oracolo in G. Wolff, Porphyrii *De philosophia ex oraculis haurienda*, Berolini 1856, p. 231. In K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig 1889, p. 97–8, il nostro oracolo reca il n. 13, ma il n. V a p. 55–60. Esso non compare nella recentissima edizione di A. Smith, Porphyrii *Philosophi Fragmenta*, Stutgardiae et Lipsiae 1993, p. 351–407, che tuttavia (p. 351) lo menziona fra gli *incerta*.

⁵ H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978², p. 17–20. Malgrado C. Gallavotti, *Un'epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica*, *Philologus* 121, 1977, p. 95–105, il carattere caldaico del frammento non risulta generalmente riconosciuto: esso manca nell'ed. di des Places (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971; vd. p. 119 n. 4), né i paralleli caldaici compaiono nell'eccellente apparato di Erbse. Forse ha influito l'apparente mancanza di Aion nei frammenti caldaici, cui comunque si riferisce fr. 49 des Places (vd. la trad. di Festugière in Proclus, *Timée*, IV p. 31):

teoria, che chiunque disponga di una certa familiarità con forma e contenuto di questi testi difficilmente potrà evitare di condividere, appare suffragata da una serie di elementi puntuali:

- 1 Il “verbal pun”, così tipico della rarefatta fraseologia caldaica, compare ai vv. 11–2, ove il suo fraintendimento è responsabile di numerose inutili congetture e false interpretazioni. L’ambiguità del vb. δαίω, che può significare tanto “ardere, bruciare” quanto “dividere”, viene sfruttata per esprimere contemporaneamente a) “chiunque tocchi il fuoco celeste di quel dio, non potrà separarne il suo cuore (cf. α 48 δαίεται ἦτορ), ché quel fuoco non ammette separazione (δαίην qui ἄπαξ λεγόμενον per μερισμός; cf. Plot. 4.1.1 ὁ μερισμὸς αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) τὸ ἀποστήναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι, Didym. *De trin.* 2.17.1 πνεῦμα μὲν ἀθανάτοιο θεοῦ πατρὸς ἐκπροπόρευμα | αὐτόθι, ἔνθεν ἔβη, μένει ἔμπροσθεν, οὔτι μεριστόν); b) “chiunque tocchi il fuoco celeste di quel dio, non potrà bruciarne il suo cuore, ché quel fuoco non ha il potere di ardere” sottolinea la natura noetica del πῦρ celeste, come ha ben inteso Porfirio. A ben vedere, il senso (a) e quello (b)⁶ convergono nell’esaltazione degli iniziati alla dottrina caldaica, contemplati fuor di dubbio anche ai vv. 3–4, ove il Sommo Padre decide (per βουλὰς βουλευήσῃ cf. Hom. I 75) di rivelare il suo Se stesso, ossia quella sua ipostasi che è Aion, agli eletti, οἱ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες (*Or. Chald.* 18.1). Cf. anche 121 τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας φάος ἔξει.
- 2 Il v. 7 ha un preciso riscontro in *Or. Chald.* 107.4 des Places ἀΐδιω βουλῇ φέρεται πατρός, come il v. 10 riecheggia *Or. Chald.* 146.5 ἢ φῶς πλούσιον ἀμφὶ γύην ροιζαῖον ἐλιχθέν. Lo stesso vale per l’αὐλὼν del v. 9, cf. *Or. Chald.* 76.1 ἀρχικὸς αὐλῶν, sinonimo dell’ὄχετός di *Or. Chald.* 2, 65, 66, 110, vd. Gallavotti, p. 105.
- 3 La natura degli *hapax legomena* (λιγυφεγγέτις, αἰθεροδινής, εἰλίγδην, μελεδηθμῶ) rivela inconfondibili tratti caldaici, vd. Lewy, p. 457–97.
- 4 La lacuna di cinque versi, che è necessario postulare per rispetto alla testimonianza di Lattanzio (che in *Div. Inst.* 1.7.1 attesta una versione pleniore di 21 versi) malgrado lo scetticismo di Erbse, non andrà posta dopo il v. 13 (così Wolff e Buresch), o prima del v. 1 con la Guarducci, o dopo il v. 16 con Gallavotti⁸, ma piuttosto dopo il v. 8, sulla scorta della parafrasi porfiriana in *Theos. Tub.* 14 διὰ τοῦτο δέ, φησί, πᾶσι φοβερόν ἐστι ἐκεῖνο τὸ πῦρ. La nozione della terribilità del fuoco

πατρογενὲς φάος· πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς
δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν
καὶ νόον ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς
καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνη στροφάλιγγι

ove l’ultima *iunctura* corrisponde perfettamente al nostro 12 ἀζηχεῖ ἐν μελεδηθμῶ. Resta comunque dubbio che al v. 2 del nostro oracolo Αἰὼν designi il nome di Dio o non piuttosto un suo attributo, l’eternità, vd. Erbse *ad loc.*, che assai opportunamente stampa ΑΙΩΝ.

⁶ Che non sono peraltro un’invenzione del poeta-teurgo, cf. Macrobius 1.23.7, che a proposito dei *daemones* riporta l’etimologia posidoniana *quia ex aetheria substantia a parta atque divisa qualitas illis est, sive ἀπὸ τοῦ δαιομένου, id est καιομένου, seu ἀπὸ τοῦ δαιομένου, hoc est μεριζομένου* (Posid. fr. 387 Theiler = fr. 24 Kidd).

⁷ A questi bisognerebbe forse aggiungere δαίην, che è stato corretto in δαίειν da Piccolo e Wolff, ma non da Buresch ed Erbse. Per λιγυφεγγέτις, “a sono translato in lucem” (Wolff *ad loc.*) è da escludere la cong. di Steuchus λιποφεγγέτις: potrebbe essere una creazione del nostro (cf. λαμπαρυγέτις Man. 1.301, 4.201; κυανουγέτις Orph. H. 13.1), ma ἀγλαοφεγγεῖς 6 compare anche in Max. 189. Su αἰθεροδινής vd. A. W. James, *Studies in the Language of Oppian of Cilicia*, Amsterdam 1970, p. 167–9, mentre εἰλίγδην è semplice variante ortografica di Aesch. *Prom.* 882. Naturalmente il poetico ionismo μελεδηθμός sta a μελέδημα come l’omerico ὄρχηθμός ad ὄρχημα, e come ἐμπρησμός ad ἐμπύρημι, μυκηθμός a μυκάομαι.

⁸ Il quale si fonda sull’inizio del paragrafo successivo, § 15 Erbse τὰ δὲ ἀκόλουθα καὶ ἐν ἐτέρῳ χρησμῶ διεξήλθεν, εἰπὼν οὕτως:

ἔνθ’ ὑπερουρανίου πυρὸς ἄφθιτος αἰθομένη φλόξ
ζωογόνος, πάντων πηγῆ, πάντων δὲ καὶ ἀρχή,
ἦτε φύει μάλα πάντα φύουσα τε πάντ’ ἀναλύει.

πάντα μὲν φύει τὰ καλὰ δημιουργικῶς, πάντα δὲ τὰ φαῦλα προνοητικῶς ἀναλίσκει. Qui però τὰ ἀκόλουθα iniziale non implica necessariamente l’omissione di una sezione testuale precedente; intendere “i principi che ne conseguono”.

celeste⁹, mentre costituisce un opportuno *pendant* alla sua percezione solo da parte degli iniziati, rappresenta un ulteriore elemento tipicamente caldaico, cf. *Or. Chald.* 15.1 πατήρ οὐ φόβον ἐνθρόσκει, πειθῶ δ' ἐπιχεύει e *Plot.* 2.9.13.6–8.

La natura del mistico Aion del frammento teosofico è stata rettamente individuata da G. Zuntz¹⁰ in un “Sonnengott”, a patto di intenderlo in prospettiva caldaica come un Sole immateriale e puramente noetico, cf. *Mesomed. Ad nat.* 15 ss. σὺ δ' ὃ λαμυραῖς ἀκτίσιν | γαίαν πᾶσαν πυρσεύων | Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν¹¹ | ταῖς σαῖς δέρκευ με γλήναις | ὄλβον χεύων εὐαγῆ | τῷ σῶ, Παιάν, βακχευτᾶ ed il misterioso dio venerato da circoli neoplatonici alessandrini che suscita la reticenza di Damascio, *V. Isid.* fr. 100 Zintzen τῶν μὲν περὶ Περσικῶν καλουμένων (τελετῶν) ὁ Εὐπρέπιος ἐξάρχων, τῶν δὲ ἀμφὶ τὸν Ὑσσιριν ὁ Ἐπιφάνιος· οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν τοῦ Αἰῶνος ὑμνουμένου θεοῦ, ὄν, ἔχων εἰπεῖν ὅστις ἐστίν, ὅμως οὐ γράφω κατὰ γε τὴν ταύτην ὁρμῆν. ὁ δὲ Ἐπιφάνιος ἠγεῖτο καὶ τῶνδε τῶν ἱερῶν. Sullo stesso piano si colloca la trionfale aretologia dell'ascensione di Cristo in *Synes. H.* 8.67–71, ove “oltre¹² la cupola azzurrina del firmamento, nelle pure sfere noetiche, ove si colloca la sorgente del bene, il cielo del silenzio”, compare l'Eternità:

ἔνθ' οὔτε βαθύρροος
ἀκαμαντοπόδας Χρόνος,
χθονὸς ἔκγονα σύρων,
οὐ Κῆρες ἀναιδέες
βαθυκύμονος Ὑλας·
ἀλλ' αὐτὸς ἀγήραος
Αἰὼν ὁ παλαιγενής,
νέος ὢν ἅμα καὶ γέρων,
τᾶς ἀενάω μονᾶς
ταμίας πέλεται θεοῖς.

A questo punto sarà lecito chiedersi se l'ignoto autore dell'epigrafe enoandense abbia avuto sotto gli occhi l'intero testo dell'oracolo, o non piuttosto nella memoria soltanto gli ultimi tre versi, i soli ad esser citati da Lattanzio¹³. In effetti, se il sommo Iddio dimora oltre la sfera delle stelle fisse (1 rievoca l'ὑπερουράνιον τόπον di *Plat. Phaedr.* 247 c), e sotto di lui ruota l'etere con Sole, Luna e stelle (5 ss.),

⁹ Reintrodotta a forza dalla cong. δείσειε di Steuchus e Wolff, ma al v. 11 δαίσειε è intoccabile, vd. *supra*. Il motivo del timore di fronte all'epifania della divinità è tipico, cf. *Porphyr. De phil. ex or. haur.* p. 142 Wolff τρομέει . . . ἐκφρίσσοισιν, *Apul. Met.* 11.25.4 *tuam maiestatem perhorrescunt* etc. S'intende che questo timore, proprio del mondo demonico e materiale, non viene percepito dagli iniziati.

¹⁰ G. Zuntz, *AION in der Literatur der Kaiserzeit*, Wien 1992, p. 20; id., *Aion Gott des Römerreichs*, Heidelberg 1989; *AION im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse*, Heidelberg 1991. Il migliore studio resta senz'altro A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1981, IV p. 152–99, da integrare con F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, Prometheus 19, 1993, p. 39–52, part. p. 49–50 per la stimolante lettura dell'Aion nonniano come “anima del mondo”, ripresa nelle dense pagine di P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, t. II, ch. VI–VIII, Paris 1992, p. 67–71.

¹¹ In *P. Mag.* XIII.297 Preisendanz la medesima divinità appare come ἐπιβαλόμενος πῦρ ὡς ἀμίαντον, cf. *ib.* IV.590 πυρίπολε, φωτὸς κτίσται, πυρίπνοε, πυρίθυμε, πυριχαρῆ, Αἰὼν πυρισώματε.

¹² Il verbo usato da Sinesio, 57 ὑπερήλαο, evoca il nostro καθύπερθε, ove si fonde il motivo dell' “al-di-là” dell'Universo (vd. K. Smolak, *Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios von Kyrene*, JÖB 20, 1971, p. 28) e quello dello “Sprung in die geistige Welt” (vd. S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985, p. 150). Nella diegesi apofatica dell'Oltre è appena necessario mostrare identità formali quali ἔνθ' οὔτε.

¹³ Non v'è dubbio che essi si prestassero ad una citazione autonoma, staccata dal contesto; il loro andamento innico-litanico (ai paralleli di Lobeck, *Aglaophamus*, p. 439, 722 aggiungere almeno *Or. Sib.* 8.429 αὐτογένητος, ἄχραντος, ἀένναος ἀίδιός τε, *Greg. Naz. Carm.* 1016.649, 1347.11), sottolineato dall'allitterazione e dalla solennità del ritmo quadricolico, richiama l'*incipit* nonniano *Par. A* 1 ἄχρονος ἦν, ἀκίχης, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῆ. Per ἀστυφέλικτος, che è riferito ad un dio in *Call. Del.* 26, *Orph. H.* 12.13, *Greg. Naz. Carm.* 591.161–2, vd. *Livrea a Nonn. Par.* Σ 48, p. 134.

non si vede come si possa affermare che proprio Αἰθήρ sia il nome di Dio senza banalizzarne il messaggio teologico dell'oracolo. Ne dovremmo dedurre che il poeta di Enoanda non lavorava sul testo completo dell'oracolo "clario", ma soltanto sui suoi tre versi finali, comunque pervenutigli, oppure che la lettura lapidea Αἰ[θ]έ[ρ]α (sulla quale del resto sussistono troppe incertezze) sia errata, e vada sostituita *ex. gr.* con Αἰόνα, con vocalismo tutt'altro che inattestato nella poesia non dotta della tarda antichità¹⁴. Nulla peraltro dimostra che l'anonimo redattore, pur non del tutto indotto (4 ὅστις ὑπάρχει da Hom. ω 286 ὅστις ὑπάρξει), abbia attinto all'oracolo Clario¹⁵ di Apollo, se non altro perché a) la più ampia e completa redazione pervenutaci, quella tubingense, non precisa che l'oracolo apollineo interrogato da Teofilo (fittizio nome parlante?) fosse quello Clario; b) nonostante la loro prestigiosa diffusione e notorietà (Max. Tyr. 14.1, Porph. *Aneb.* 14 = p. 10.2 Sodano, Jambl. *De myst.* 3.11), gli oracoli emessi a Claro non venivano iscritti in loco, bensì distribuiti alle più varie poleis, rendendo così difficile se non impossibile la raccolta di un *corpus*; 3) nell'opera di Cornelio Labeone citata da Macrobio (*Sat.* 1.18.18), il misterioso trattato *De oraculo Apollinis Clarii*, lo sforzo esegetico del neoplatonico latino (III sec.?) si rivolgeva ad un oracolo

ὄργια μὲν δεδαῶτες ἐχρῆν νεοπευθέα κεύθειν,
εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός
φράζω τῶν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν Ἴαώ,
χείματι μὲν τ' Αἴδην, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπόρου δ' ἀβρὸν Ἴαώ

la cui struttura concettuale e formale risulta lontanissima dal nostro¹⁶, rendendo improprio sussumere sotto il comune denominatore di un enoteismo eliolatrico realtà tanto differenti.

Se poi sia il contenuto che lo stile ci obbligano a ritenere errata¹⁷ l'attribuzione del responso tubingense all'Apollo Clario di Colofone, occorrerà interrogarsi sulla validità intrinseca della testimonianza lattanziana. Essa invero suscita scarsa fiducia, sia per il dichiarato colorito ironico della sua apologetica (*Colophonensis residens, quo Delphis credo migraverat amoenitate Asiae ductus*), sia per l'evidente errore per cui i tre versi vengono definiti *principium*: malgrado l'espedito di considerare *principium* come sinonimo di *summa* (Buresch, p. 53), o di correggerlo in *praecipuum* (Wolff), la 'disattenzione' di Lattanzio dimostra solo la disinvoltura con cui egli manipola le sue fonti (tra cui Cornelio Labeone?) per toglier loro ogni risonanza di alta spiritualità pagana, impensabile per il polemista ed apologeta cristiano. Ciò posto, sembra finalmente possibile ricostruire tutta la genealogia di questa complessa vicenda testuale. All'origine presupponiamo un testo di 21 versi di Giuliano il

¹⁴ Cf. Dor. *Vis.* 183 αἰονίωτο ἄνακτος, ma questa peculiarità prosodica compare a più riprese nel *corpus* doroteo ancora inedito, cf. *ex. gr.* *Ab.* 29,31,40,54.

¹⁵ Vd. J. Toutain, *Inscriptions mentionnant l'oracle d'Apollon Clarios*, BSAF 1915, p. 141–8; P. Batiffol, *Oracula Hellenica*, RBP 13, 1916, p. 181; A. D. Nock, *Oracles Théologiques*, REA 30, 1918, p. 280–90; Pricoco, p. 25 ss. Invece si può immaginare una manipolazione dell'*auctor Christianus*, che avrà avuto interesse ad eliminare un tratto eccessivamente paganeggiante della sua fonte quale la provenienza caldaica, esattamente come scompare il pagano originario οὔνομα μὴ χορῶν, πολυώνυμος per spiritualizzarsi in un οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωροῦμενος (*Theos. Tub.* 15). Quest'interpretazione mi par preferibile a quella di Lewy, che a p. 19 n. 46 spiega "Lactantius' mistake is probably due to the fact that before the text with which we are dealing Porphyry quotes an authentic oracle of Apollo of Clarus whom Lactantius, with no justification whatever, assumed to be identical with the Apollo of the present oracle". Vd. le critiche di E. R. Dodds ap. Lewy cit., nell'appendice *New Light on the "Chaldean Oracles"*, p. 695–6, che peraltro omette di misurarsi con le argomentazioni di Lewy in favore della caldaicità dell'oracolo. Più che ad un vero e proprio errore di Lattanzio si penserà ad un suo deliberato proposito, vd. *infra*.

¹⁶ Malgrado la dotta ed acuta analisi di P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden 1979, p. 159–92.

¹⁷ Opinione opposta di Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich 1947, p. 58 ss.; secondo Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* II, p. 478 "die Echtheit dieser Orakel ist allgemein zugestanden und kaum zu bezweifeln", ma significativamente ammette che la parentela del nostro testo con gli *Oracoli Caldaici* "scheint noch größer zu sein".

Teurgo, riprodotto e commentato da Porfirio. Dal suo *De phil. ex or. haur.* deriva un perduto *Auctor Christianus*, forse di età diocleziana, che citava per scopi apologetici il medesimo oracolo decurtandolo dei cinque versi più paganeggianti: da questo attinge Lattanzio, che lo attribuisce ad Apollo Clario per potersi scagliare contro la natura demoniaca del dio-ἄγγελος, ed anche – indipendentemente – Didimo il Cieco. Il diretto discendente di questo scritto perduto è nel V secolo la *Theosophia Tubingensis*, mentre l'epigrafe enoandense del III sec. (?) sembra discendere *recta via* da *Or. Chald.*, di cui fornisce un eserto di natura funzionale, popolare e cultuale. Esiste tuttavia un ulteriore fruitore (finora però del tutto ignorato, tranne che dall'acume di G. Agosti) dei versi caldaici, forse attraverso l'intermediazione dell'*auctor Christianus*: si tratta di Doroteo vescovo di Tiro, la cui *Visione* restituitaci da P. Bodmer XXIX conserva evidentissima memoria dei vv. 5–8 (e non soltanto di questi) dell'oracolo, proprio all'inizio della diegesi visionaria, vv. 10–15¹⁸:

ῥετό μοι προθύροισιν ἐφεστάμεναι [ποθέοντι
 ἀμβρόσιον πανάτικτον ἐνὶ μεγάρ[οισιν] ἄνακτα
 αὐτοφυῆ· τὸ μὲν οὐτίς ἐπέδρακεν ὄσ[σ]τος ἀλιτρός·
 οὔτε σεληναίη οὔθ' ἥλιος οὔτε καὶ ἄ[σ]τρα,
 οὐ νύξ, οὐ νεφέλη ἐπιπίλναται ἤχι διοπτήρ
 ἐνναίει πάντη ὁρώων αἰώνιος ἄναξ.

Come si spiega che il dio cristiano, ma dai tratti fortemente gnostici, della visione doroteana si collochi nell'universo in maniera virtualmente identica all'igneo Aion caldaico¹⁹? Ricordandosi che Lattanzio aveva trascorso la gioventù alla corte di Diocleziano a Nicomedia, e che colà era stato attivo nel medesimo tempo il nostro Doroteo²⁰, il lettore non riesce a sottrarsi all'impressione che i due abbiano letto lo stesso testo caldaico, forse in una versione propagandisticamente conciliatrice poi riflettuta nell'*Auctor Christianus*. Sappiamo d'altronde che Aion occupava un posto importante nel sistema gnostico di Valentino, Βαλεντίνος καὶ Σεκουνδίνος καὶ Μάρκος καὶ οἱ ἐκείνου διάδοχοι παμπόλλους αἰῶνας πρεσβυτέρους τοῦ δημιουργοῦ φασιν εἶναι (Theod. Her. 5–6), ὑπέθετο πρῶτον Αἰῶνα τέλειον, ὃν καὶ προάρχην καὶ προπάτορα καὶ βυθὸν καλεῖ (*ibid.* 1.7), λέγουσι . . . τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις . . . ὑψώμασιν τέλειον αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ . . . προπάτορα καὶ βυθὸν καλοῦσιν (Iren. Her. 1.1.1)²¹. Con pregnante espressione, Kroll²² aveva del resto definito gli *Oracoli Caldaici* un importante documento di gnosi pagana, e l'influenza di questo movimento spirituale accomuna in modo evidente i testi qui trattati, apparentandoli anche sul piano delle scelte metaforiche, dei referenti letterari, degli esiti linguistico-stilistici.

¹⁸ Sono mie le integrazioni ai vv. 10 e 12; a G. Agosti, *Alcuni omerismi nella "Visio Dorothei"* (P. Bodmer XXIX), *Orpheus* 10, 1989, p. 101–16, va il merito non solo di aver commentato magistralmente διοπτήρ, ma di aver individuato, quasi fra le righe, il rapporto fra *Theos. Tub.* e Doroteo. Nei versi di quest'ultimo si appalesa la fusione di mitologemi omerici (la serenità della sede divina in ζ 43–4) e di *Realien* cristiani: la Gerusalemme celeste οὐ χρειάν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης (*Apoc.* 21.23). Insomma Doroteo anticipa di più di un secolo l'atteggiamento sincretistico dell'anonimo tubingense.

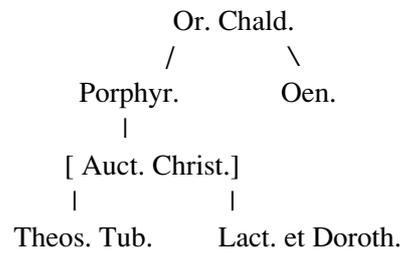
¹⁹ Che si tratti di un 'Gemeingut' pagano-cristiano dimostra al meglio la successione stelle-luna-sole (ridotti a demoni) che fanno corona alla trionfale ascensione del Cristo in Synes. *H.* 8.31–54 verso ἰδίου πυρὸς ἀρχάν; e che questo fuoco noetico si identifichi con Aion individua ancor meglio la natura caldaica del nostro oracolo.

²⁰ Per questa ricostruzione storica vd. E. Livrea, *Gnomon* 58, 1986, p. 687–711, part. 689. Sulla biografia di Lattanzio vd. J. L. Creed, *Lactantius, De mortibus persecutorum*, Oxford 1984, p. XXV–XXVII.

²¹ Basterà rinviare, per la frequenza di questa concezione in tutti i testi gnostici, all'impressionante regesto di F. Siegert, *Nag-Hammadi Register*, Tübingen 1982, p. 206–7. Altri passi importanti in Lampe *s.v.* Vd. anche, per i rapporti tra gnosticismo ed *Or. Chald.*, R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Leiden 1989, p. 7–8.

²² W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Hildesheim 1962², p. 82: definizione accolta ad es. da P. Hadot nella sua appendice a Lewy cit., *Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, p. 720.

Concludiamo proponendo il probabile albero genealogico dei nostri testi²³:



Università di Firenze

Enrico Livrea

²³ Non riesco a convincermi del diverso stemma proposto da Pricoco, p. 35 e n. 97



ove “K = Klaros; E = Enoanda (i tre versi di K + un secondo oracolo di 3 versi); x = fonte cristianeggiante (introduce la variante a v. 2); y = fonte di Lattanzio (Labeone? contiene x + 18 versi + indicazione della provenienza + domanda modificata); z = fonte della *Theosophia* (Porfirio? contiene 13 versi + x + nome dell’interrogante + domanda + parafrasi); L = Lattanzio (estrapola x da y); T = *Theosophia* (riproduce z)”. Nulla prova infatti che y e z non siano identici, e che non vadano identificati con x; appare d’altronde improbabile che T attinga direttamente da Porfirio invece che da una sua rielaborazione cristianeggiante; né par lecito affermare che E contenga un secondo oracolo di 3 versi.