

SUL FR. 37 DEGLI ORACOLI CALDAICI *

Proclus, In Parm., 800, 20-801, 5 Cousin² (1)

Νοῦς πατρός ἐρροίξῃσε νοήσας ἀκμάδι βουλή
 παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο πᾶσαι
 ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε.
 Ἄλλ' ἐμερίσθησαν νοερῶ πυρὶ μοιρηθεῖσαι
 εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ
 προῦθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὐ κατ' ἄκοσμον
 ἵχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη
 παντοίαις ιδέαις κεχαραγμένος· ὦν μία πηγῇ,
 ἐξ ἧς ροιζοῦνται μεμερισμένοι ἄλλαι ἅπλατοι
 ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, αἱ περὶ κόλπους
 σμερδαλέους σμήνεσιν εὐκυῖαι φορέονται
 στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη,
 ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἅπο, πουλὺ
 δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ.
 Ἀρχεγόνους ιδέας πρώτη πατρός ἔβλυσε τάσδε
 αὐτοθελῆς πηγῇ.

* La numerazione dei frammenti segue quella stabilita da E. Des Places, *Oracles Chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres 1971.

(1) Per l'In Parmenidem di Proclo bisogna ancora ricorrere all'edizione di V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici opera inedita pars tertia*, Paris 1864²; importanti precisazioni e nuove acquisizioni per la storia della tradizione di questo testo si trovano in Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, traduction de G. de Moerbeke, t. I Livres I à IV. Edition critique par Carlos Steel, Leiden Brill 1982, (vd. soprattutto le pp. 54* sgg.), che si rivela molto utile anche per la costituzione del testo di questo frammento. Dato che l'esemplare greco su cui Moerbeke ha lavorato per la sua traduzione latina, più antico dei codici greci rimasti, rappresenta un ramo a parte della tradizione (Γ', accanto ad Ω da cui derivano da una parte A, dall'altra un gruppo di codici più recenti, che dipende da un unico manoscritto non conservato Σ), ho ritenuto opportuno redigere un apparato critico del frammento che tenga conto delle nuove varianti. Molto interessante si rivela anche la versione del fr. 38: *ennoie* (idest intellectus) *patris hii post quos meus... ignis*, che conferma la correzione di Kroll *ἐννοιαί* (*ἐννοιαί* codd.) e la congettura di Lewy *αἰδεῦμεθ' ὡς ἐμὸν* (*αἰδεῦμεθ' ὡς ἐμὸν* codd.). A margine dello spazio vuoto lasciato fra *meus* e *ignis*, Moerbeke ha annotato (come risulta nel codice A) *εὐλόμενον*, laddove i codici greci hanno *εἰλόμενον*, che Lewy corregge in *εἰλυμένον* (*εἰλυμένον* Kroll).

2 ἄπο πᾶσαι Schneck apud Kroll p. 76 a...*omnes* Moerbeke: ἀποπάσαι B ἀποπεῦσαι A ἀποπεῦσαι CD // 3 ἐξέθορον (ον supra scr.) A²: *prodierunt* Moerbeke ἐξέθορε A¹ CD ἐξέθοραν B // 5 νοεράς scr. Patricius: εἰς νοεράς BC εἰς νοερά AD // 6 κατ' ἄκοσμον Kroll p. 23 sg.: κατὰ κόσμον codd. *secundum mundum* Moerbeke // 8 παντοίαις C *omnimodis* Moerbeke: παντοίης B παντ' ἐν AD // 8 κεχαρημένος Wendland ap. Kroll ("Rh. Mus.", L 1895, p. 637, n. 2): κεχαρισμένος codd. *datus* Moerbeke: κεχαρημένος olim con. Kroll p. 23 // 10-1 περὶ κόλπους σμερδαλέους codd. *circumvolutis stupendis* Moerbeke // 12 στράπτουσαι Thilo: τραπούσαι AB *verse* Moerbeke στραπούσαι CD: fortasse στρωφῶσαι Gigli // 13 πολὺν scr. Kroll: πολὺ codd. // 14 δρεπτόμεναι con. Thilo: δραπτόμεναι D δραττόμεναι ABC *acte* Moerbeke // 16 αὐτοθελής BCD *voluntarius* Moerbeke: αὐτοτελής A.

"La mente del Padre ha concepito in una stridente folgorazione le idee di tutte le forme con un vigoroso atto di volontà e tutte sono balzate fuori da una sola fonte: dal Padre infatti derivano sia il proposito che il fine. 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. Di queste unica è la sorgente, da cui altre guizzano, divise, inaccessibili, 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. Per prima la sorgente del Padre ha fatto scaturire con un atto di volontà queste idee primordiali".

In questo importante frammento (2), il più lungo a noi conservato della raccolta degli Oracoli Caldaici, è esposta la teoria che considera le idee primordiali come pensieri dell'intelletto del Padre, la prima entità della Triade caldaica. La creazione è vista come un atto volontario del Padre: le idee, modello del mondo sensibile, emanate da questa unica sorgente, si dividono in altre idee che andranno ad informare di sé la materia cosmica. Questo momento successivo della creazione, cioè la formazione del mondo visibile, è affidato dal Padre ad un secondo Intelletto, il demiurgo (vd. fr. 5, 4-5 e 7). Si tratta di concetti

(2) Per un commento a questo frammento vd. soprattutto H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978, pp. 109-12; cfr. poi A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950 III 55-7 e dello stesso Proclus, *Commentaire sur le Timée*, Paris 1966-8, II p. 175, 6; IV p. 135; vd. ancora E. Des Places, *Les Oracles Chaldaïques*, ANRW II 17, 4, p. 2307 e naturalmente le note a questo frammento nella sua edizione. Per una traduzione italiana parziale del frammento, vd. F. Adorno, *La filosofia antica*, Milano 1983⁶, pp. 464 sg.

che si riallacciano visibilmente alla speculazione medio-platonica, soprattutto così come appare formulata in Albino, nonché ad alcuni spunti contenuti in Numenio (3). Secondo lo stile immaginoso, tipico della poesia oracolare, l'assunto filosofico viene esposto per mezzo di metafore e di simboli, che rendono più oscuro il dettato, ma che costituiscono sicuramente il fascino di questa raccolta; così per raffigurare questa *πρόοδος* dall'intelletto divino, vengono utilizzate varie immagini, che si presentano di volta in volta come rivisitazioni del mito in chiave teologica, interpretazioni allegoriche o complessi simbolici da decodificare. Da questo punto di vista il fr. 37 può essere considerato emblematico per la concentrazione delle immagini e soprattutto per la sua potenza espressiva, per la quale giustamente Des Places ha richiamato recentemente "le souffle et la rude grandeur d'Ennius ou de Lucrèce" (4).

Uno dei momenti della dottrina caldaica che più è stato coinvolto in questo tipo di linguaggio è il concetto di emanazione: fra le varie serie metaforiche impiegate nei Logia a tale scopo (5), troviamo qui quella incentrata sulla sorgente. Questa immagine, per caratterizzare l'attività dell'entità suprema in un sistema filosofico, è molto comune in età imperiale e ricorre da Filone e Numenio agli scritti gnostici, ermetici e neoplatonici, con sfumature diverse di significato e di metaforicità del termine (6). Non si può escludere che in un'epoca come questa, caratterizzata da un continuo intrecciarsi della tradizione culturale greca con il pensiero orientale, a determinare tale fortuna abbia contribuito la presenza di questo simbolo nel mitraismo (7), dove riveste una notevole importanza sia a livello dottrinale che rituale (8). A questo proposito di

(3) Sul rapporto degli Oracoli Caldaici con il medio Platonismo insiste a più riprese Lewy; in particolare vd. le pp. 316 sgg.; vd. anche A. J. Festugière, *La Révélation...*, III 52 sgg. e E. Des Places, *Les Oracles...* cit. 2305 sgg.

(4) E. Des Places, *Les Oracles...*, cit. p. 2307. Qualche accenno sugli esiti espressivi dell'incontro di forma oracolare, filosofia e mito in S. Breton, *Téléologie et ontogénie. Variations sur les "Oracles Chaldaïques"*, "RechSR", 66, 1978, 5-26, in particolare pp. 5-11.

(5) Vd. H. Lewy, op. cit., pp. 335-45.

(6) Per una storia di questa immagine in ambito filosofico con particolare riguardo a Plotino, si veda R. Ferwerda, *La signification des images et de métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, pp. 37-45; vd. anche K. H. Rolke, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*, 'Spudasmata', Hildesheim-New York 1975, p. 110 e M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantike Rhetorik und Popularphilosophie*, 'Grazer Theologische Studien', Bd. 2, Graz 1980, pp. 114 sgg.

(7) R. Ferwerda, op. cit., p. 39 parla di una "double dépendance" da elementi greci ed orientali: l'immagine ricorre molto frequentemente anche nei testi sacri.

(8) Vd. R. A. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris 1981, pp. 74 sg. e 97 sg.

un certo interesse è l'accostamento che Porfirio nel *De antro Nympharum* compie fra la grotta di Itaca, interpretata allegoricamente come immagine del cosmo, o meglio del mondo sensibile, proprio per la presenza di una sorgente d'acqua (Porph., antr. 10), con gli "spelaea" dove avvenivano le iniziazioni a Mitra e in cui spesso la fonte naturale era sostituita da un cratere (9). Ma l'accostamento non è privo di contraddizioni (10): l'acqua per i neoplatonici è simbolo della materia, rappresenta il mondo della generazione ed ha quindi una connotazione fortemente negativa (11), mentre nei riti mitraici ha la funzione di purificare gli iniziati ed è un chiaro segno di vita (12). Nella raccolta caldaica, accanto a notizie di un uso catartico dell'acqua del mare da parte del teurgo (13), prevale la connessione con la vita materiale e le passio-

(9) La notizia è in Porfirio, antr. 17 *παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται*. Non è escluso che l'espressione *πηγαίους κρατῆρας* che compare nei *Logia* nel fr. 42, 3 e con cui sono designate le idee particolari, in relazione al momento in cui Eros infonde loro il fuoco che gli è proprio, perché acquisiscano l'elemento connettivo della materia, sia ispirata proprio a questo particolare del culto mitraico. All'origine dell'immagine del cratere c'è tuttavia Platone, *Tim.* 41 D. Sulla questione si veda F. Cumont, *Textes et monuments figurées relatifs aux mystères de Mithra*, Paris 1896-9 II p. 43; H. Lewy, op. cit., p. 128, 236 e in generale E. Des Places, *Eléments de sotériologie orientale dans le Platonisme à la fin de l'antiquité*, "La sotériologia dei culti orientali nell'impero romano", Leiden Brill 1982, pp. 247-8.

(10) Su questa aporia in Porfirio vd. R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, pp. 67-8.

(11) Vd. ad esempio l'interpretazione allegorica che Porfirio dà delle peripezie di Odisseo sul mare in antr. 34 sgg., come il travaglio dell'anima che passa attraverso la generazione per tornare infine al luogo d'origine; vd. il recente commento di L. Simonini a Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Milano 1986, pp. 241 sgg. ed anche F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, pp. 414 sgg.; inoltre E. Des Places, *La matière dans le Platonisme moyen, surtout chez Numenius et dans les Oracles Chaldaïques*, "Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Stricker" 1973, p. 218. Frequenti e suggestive le testimonianze di questa associazione in ambito poetico di ispirazione neoplatonica: vd. ad es. Porph., *Vit. Plot.* 22, 25; *Procl.*, H. I 30; *Syn.*, H. IV 26-7. Rientra forse nella stessa sfera concettuale anche il caso dell'aggettivo *πολύλοιστος*, usato metaforicamente nelle Dionisiache di Nonno, su cui vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985, pp. 37 sgg. e 85 sg.

(12) Vd. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Stuttgart 1975, pp. 144 sg. Ma vd. le limitazioni riguardo all'acqua nel grado dell'*Heliodromus* di cui parla L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968, p. 316; vd. anche le pp. 309 sgg. sull'uso catartico del miele nel grado del Leone.

(13) Vd. il fr. 133; sul problema cfr. H. Lewy, op. cit., pp. 44 sgg. e 227 sg., 1 e E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1969², app. II *La teurgia* p. 362.

ni: così abbiamo la definizione del corpo come *ρόθιον κύτος ἡμῶν* nel fr. 186 (cfr. anche fr. 128 *ρευστόν... σῶμα*) e dell'anima coinvolta nelle passioni terrestri come *βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστροις* nel fr. 114 (14). Quindi è naturale che, data la valenza negativa attribuita all'acqua e al suo scorrere, come elemento di corruttibilità della materia, l'immagine della sorgente, riferita al Nous e alle idee, si limiti a vitalizzarne semanticamente soltanto il momento, per così dire, propulsorio (15). Infatti i termini che si riferiscono a questa sfera indicano unicamente questa fase iniziale: il generico *ἐκθρῶσκω* (16), l'onomatopeico *βλύζω*, mentre per *ροιζέω* esiste una certa ambiguità, che può nascondere, come vedremo, un referente diverso. Ciò che in realtà scaturisce da questa sorgente è il fuoco noetico, che è alla base dei vari momenti della creazione (17); è così che Lewy (p. 119, 201), confrontando questi versi con i fr. 34 e 35, in cui si parla chiaramente di fulmini che si staccano dal fuoco primordiale e vanno a gettarsi nelle cavità dei mondi (18), pensa che anche qui ricorra la stessa immagine: le idee sarebbero viste come fulmini che scoppiano *ῥηγνύμεναι* v. 10 contro i corpi cosmici (19), "an obvious allu-

(14) L'immagine è comune in ambito neoplatonico e deriva da Platone, *Phaedr.* 248 A 7; ai paralleli citati da H. Lewy, op. cit., p. 277, 77, da Des Places nel suo commento a questo frammento e da O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, 'Beitr. z. klass. Phil.' 35, Meisenheim, 1971 p. 32, 148, si può aggiungere Mar. Victor., adv. Ar. IV 11, 17-8: (l'anima) *hinc in hylen mersa et mundanis elementis et postremo carnalibus vinculis implicata...* Vd. ancora per la stessa connessione Orac. Chald. fr. 171 e 172.

(15) Siamo di fronte in altre parole ad una variante metaforica di *ἀρχή*: in origine c'è la coppia sinonimica di Plat., *Phaedr.* 245 C *πηγή καὶ ἀρχή*. Vd. Kroll, op. cit., p. 38, 2 e W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 19. L'immagine del fluire, dello scorrere dell'acqua è invece più chiara quando è applicata all'anima cosmica che dà vita al tutto (vd. fr. 51 e 56 dove si gioca sull'etimologia di Rea, identificata con Ecate). Per un'analoga problematica in Plotino, vd. R. Ferwerda, op. cit., pp. 41 sgg.

(16) Sull'uso di *θρῶσκω* e composti per indicare il momento della nascita, vd. D. Gigli Piccardi, op. cit., p. 231 e sulla sua frequenza nei Logia W. Theiler, op. cit., p. 269. In Syn. Hymn. II (IV) 136-7 è usato in connessione con *ρίζα: πρῶτος πρῶτας / προθορών ρίζας*.

(17) Cfr. ad es. i fr. 10, 33, 38, 39, 42. Sulle varie componenti orientali, platonico-stoiche e magiche che sono all'origine di questo concetto si veda H. Lewy, op. cit., pp. 429 sgg.

(18) Cfr. fr. 34, 2 *ἐνθεν συρόμενος πρηστήρ ἄμωδροῖ πυρὸς ἄνθος / κόσμων ἐν-θρῶσκων κοιλώμασι*, e fr. 35, 1-2 *τοῦδε γὰρ ἐκθρῶσκουσιν ἀμειλικοί τε κεραυνοὶ / καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι...*, vd. anche fr. 36 *νοῦς πατρὸς ἀρράτοις ἐποχούμενος ἰθυνητήρσι / ἄγναμπτον στράπτουσιν ἀμειλίκτου πυρὸς ὀλκοῖς*. Cfr. su questo anche W. Kroll, *Die Chaldäischen Orakel*, "Rh. Mus." 1895, p. 637.

(19) Cfr. Quint. Smyrn. VII 531-2 ... *βροντὴν μεγάλου Διὸς ἄμφι νέφεσσι ῥηγνυ-*

sion to the emblem of Zeus interpreted as a demiurgical instrument”(20). Ulteriori tracce di questa visione delle idee emergono anche da altri particolari: al. v. 8 il cosmo, impresso dal modello noetico, acquisisce la sua forma ed appare παντοίαις ιδέαις κεχαραγμένος: questa congettura di Wendland (21), oltre che ridare al testo un’efficacia espressiva più consona allo stile oracolare, al posto del vago ed improprio κεχαρισμένος dei codici, ha il pregio di introdurre allusivamente un’immagine che si accorda magnificamente con la visione delle idee come fulmini. Infatti il cosmo, altrove definito μελαναυγής (fr. 163,1), in quanto mondo materiale, non può non evocare, a mio avviso, l’immagine di un cielo notturno solcato dai bagliori di fenomeni luminosi, un’immagine che ricorre molto spesso, proprio con χαράσσω, nella poesia epica tarda, in riferimento fra l’altro ai fulmini che si stagliano nell’oscurità (22). Il ragionamento in altre parole scorre su due piani, uno concettuale: il cosmo appare per l’impronta ricevuta dalle idee; l’altro visivo: il mondo materiale, che è oscurità, è solcato dai lampi scaturiti dal fuoco primordiale, che lo rendono visibile, forgiandolo nel fuoco della forma (23).

μένην. Per questo momento di violento impatto dei principi divini con la materia, Des Places nel suo commento richiama Mar. Victor., adv. Ar. IV 31, 43-4 dove il fiume del Logos nella sua discesa *nunc spumat ut occurrentibus saxis* e ancora Lucr. I 73 *flammantia moenia mundi*, un’espressione che sta ad indicare l’avvolgimento igneo, formato da atomi più leggeri, che turbina intorno ad un mondo (cfr. il commento di C. Bailey, Oxford 1950, p. 612; l’immagine è ripresa poi da Manilio I 151). Vd. infine anche Syn., H. 2, 74-9.

(20) H. Lewy, op. cit., pp. 118 sg. e 431, 109 d; vd. Procl., in Tim. I 112, 9 δημιουργίας γὰρ σύμβολον ὁ κεραυνός. Ancora su Zeus come Nous-demiurgo si veda Proclo, in Remp. I 98, 27 sg. e in Crat. 88, 10; vd. anche Ael. Arist. XLIII 21 K e il commento di J. Amann, Die Zeusrede des Ailios Aristeides, Stuttgart 1931, p. 73.

(21) Per la gioia della materia nel ricevere le idee, espressa nella congettura di Kroll κεχαρημένος, si veda Plut., de Isid. 53, 372 F, dove Iside, vista come elemento femminile della natura, riceve i principi divini, destinati a darle forma, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυσικομένη καὶ υποπιπλαμένη τῶν γενέσεων.

(22) Cfr. D. Gigli Piccardi, op. cit., pp. 171 sgg.; agli esempi qui riportati si aggiunga Nonno, Dionys. 2, 194 πυκνὰ διαίσοισσα χαρασσομένων νεφελῶν/ ἀστεροπή σκίρτησεν. Non sarà inutile ricordare che tali espressioni affondano la loro origine in ambito orfico, dove il cielo è visto come un mantello intessuto di stelle, simbolo del cosmo; nell’inno orfico a Zeus Keraunios XIX 16-7, il fulmine spezza questo mantello celeste διαρρήξας δὲ χιτῶνα/ οὐράνιον προκάλυμμα. Per l’azione del demiurgo vista come ornamento del cosmo, vd. Albino 165, 3... διακοσμεῖ πᾶσαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ e p. 167, 12 ἀριθμοῖς πρέπουσι τὰ μέρη κοσμήσας αὐτοῦ καὶ σχήμασιν. Per l’oxymoron ai vv. 6 sg. κατ’ ἄκοσμον... κόσμος, vd. Cleanth. H. Zeus 19 κοσμεῖν τ’ ἄκοσμα: per altri esempi vd. Gigli Piccardi, op. cit., p. 232.

(23) Cfr. Heraclit. fr. 117 Diano e Cleanth., H. Zeus 11 sgg.; in Proclo, Tim. 336

Inoltre questo momento della creazione è caratterizzato da una notazione sonora, che accompagna il prorompere delle idee dall'intelletto del Padre, espressa dal verbo *ροίζέω* (vv. 1 e 9): il termine è così legato a questo particolare momento che Proclo, nel commentare questi versi, afferma: in Parm. 801, 30 sg. *ροίξεις γὰρ ἔστω ἡ πρόδος αὐτῶν*. Lewy (pp. 110 sg., 177) ritiene che qui *ροίζέω* sia sinonimo di *βλύζω* (24); ma considerando la natura ignea di questa emanazione, credo che il termine vada interpretato diversamente: si pensi all'uso di *ροῖζος* per indicare il rapido movimento guizzante nell'aria e il suono emesso dal fulmine, tradizionalmente visto come una saetta. Tutto ciò si rileva esemplarmente nell'inno orfico a Zeus Keraunios XIX 9-10, dove a tal proposito si dice: *ἀνίκητον βέλος ἀγνὸν/ροίζου ἀπειρεσίῳ δινεύμασιν* (25). Interessante è anche l'attribuzione a Phanes del termine *ροίζήτωρ* in H. Orph. VI 5: con la sua apparizione porta la luce che dissipa l'oscurità *πάντη δινηθείς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον* (26), una rappresentazione che sta a mezza strada fra Eros, il dio alato che in qualche caso sostituisce Phanes nella cosmogonia orfica, e il sole, ugualmente chiamato *ροίζήτωρ* in H. orph. VIII 6 in quanto percorre il suo cammino *ῥόμβου ἀπειρεσίῳ δινεύμασιν* (v. 7) (27). Vorrei sottolineare questo parallelo, perché in fondo Phanes può essere considerato un'entità divina equivalente al Nous demiurgo della dottrina caldaica, alla luce

E 5-6 è Efesto che rappresenta il momento demiurgico della *σωματοουργία*.

(24) Della discesa delle anime verso la terra in termini analoghi parla Aristide Quintiliano, mus. p. 87, 18-9 Winnington-Ingram, in un passo in cui si son voluti trovare accenti caldaici. Il parallelo in A. J. Festugière, *L'âme et la musique d'après Aristide Quintilien*, "TAPhA" 85, 1954, p. 65; vd. inoltre E. Des Places, *Jamblique et les Oracles Chaldaïques*, "CRAI" 1964, p. 181 e dello stesso Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres 1966, p. 18.

(25) Vd. anche Luc., Zeus trag. 1^o *Ὁ μεγαλοσμαράγῳ στεροπᾶς ροίζημα*.

(26) Il nome Phanes era infatti spiegato sia in relazione a *φαίνεσθαι* che a *φαίνεω*, vd. R.E. s. v. Phanes, col. 1763.

(27) *Ροῖζος* e derivati sono comuni come termini tecnici per esprimere il suono emesso dai corpi celesti nel loro movimento rotatorio: vd. Maneth., apotelesm. B [A] 66; Iambl., Vit. Pyth. XV 65 (p. 36, 24 Deubner) e myst. III 9, p. 119, 3; vd. anche l'oracolo riportato da Psello nel suo commento agli Oracoli Caldaici 1128 c 1 dove è detto della luna e il commento di W. Kroll, op. cit., p. 65. Il termine ricorre anche, riferito ad Aion, in Theos. Tübing. 13, 23-4 Erbse, su cui cfr. H. Lewy, op. cit., pp. 19-20, 46. Lo pseudo Dionigi Areopagita in Hier. cel. XV 2 spiegando simboli biblici concernenti le rappresentazioni ignee, nomina i fiumi di fuoco di cui si parla in Dan. VII 10 in questi termini: *καὶ ποταμούς ἀσχέτω ροίζω πυρφολεγέθοντας*. Sull'impronta caldaica di questa espressione si veda E. De Places, *Les Oracles Chaldaïques et Denys l'Areopagite*, in 'Neoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard', Fontenay aux Roses 1981, p. 293.

della sintesi che sarà attuata da Proclo, ma che era già, almeno in parte, in Amelio, fra il sistema orfico, quello caldaico e la filosofia platonica (28). Dunque in qualche modo l'entità suprema viene rappresentata con il ricorso a quelli che sono attributi tradizionali di Zeus, che attua una sorta di "folgorazione intellettuale", e probabilmente di Phanes, in quanto rende visibile il cosmo (vd. v. 7 *κόσμος ἐφάνθη* e fr. 68, 3 *κόσμος ἔν' ἔκδηλος καὶ μὴ φαίνεται ὑμενώδης*). Emerge così chiaramente l'attitudine tipica degli Oracoli Caldaici a recuperare elementi del mito per inserirli, tramite un'opportuna reinterpretazione metaforica, nel tessuto delle nuove speculazioni teologiche (29).

Nei versi seguenti (vv. 10 sgg.) prosegue il tentativo di dare una descrizione visiva del frazionamento e dell'avvicinarsi delle forme all'anima cosmica; a questo scopo viene introdotto un paragone delle idee con uno sciame di api. La similitudine, formulata in modo quanto mai conciso (*σμήνεσσω ἐοικυῖαι* v. 11), estende in realtà i suoi effetti anche nei versi che seguono e si articola in due parti: a) vv. 12-3 in cui viene descritto il movimento vorticoso dello sciame e b) vv. 13-4 che indicano l'atto con cui le idee-api colgono il fiore del fuoco dal Nous, cioè l'essenza divina della forma. La descrizione si conclude con una notazione a prima vista enigmatica: v. 14 *ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ*, che ho tradotto "per mezzo del vigore del tempo senza riposo" (per *ἀκμή* cfr. fr. 2, 1); vi si allude infatti alla funzione attribuita al tempo, che nella dottrina caldaica è un'entità noetica, di trasmettere l'intelligenza che coglie dalla mente del Padre alle idee, coinvolgendole in un movimento circolare eterno (30). Questo si dice nel fr. 49 (Procl., Tim. III 14, 3-10; sc. ἡ

(28) Per Proclo vd. le tavole sinottiche in H. Lewy, op. cit., pp. 483-4; per la posizione di Amelio vd. Procl., Tim. I p. 306, 10 sgg. Diehl, dove è stabilita l'equazione Phanes, Ouranos, Kronos = Uno, Intelletto, Anima, con la conclusione: *καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ* (Amelio) *δημιουργὸς ὁ φάνης ἐστίν*. Per la conoscenza dei Logia da parte di Amelio durante il suo soggiorno ad Apamea, vd. H. D. Saffrey, *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, "REAug" XXVII 1981, pp. 224 sg.

(29) Si veda su questo problema H. Lewy, op. cit., pp. 337-8, che nota l'atteggiamento analogo che si rileva negli scritti ermetici e gnostici contemporanei; sul rapporto fra gli Oracoli Caldaici e la gnosi valentiniana, vd. ora M. Tardieu, *La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques*, in "The rediscovery of gnosticism. Proceedings of the International conference on gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, I The school of Valentinus": Numen, Suppl. XLI Leiden Brill 1980, pp. 194-231.

(30) Cfr. Albino, 163, 27 Hermann *...τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους...* Su Aion nei Logia vd. H. Lewy, op. cit. pp. 99 sgg.; in particolare sulla funzione qui attribuitagli, p. 168 e, per l'equivalenza di Aion e Chronos, pp. 101-5; ma vd. le precisazioni di E. R. Dodds, *New Light on the "Chaldaean oracles"*, "Harv. Th. Rev." 54, 1961, p. 266 (ristampato in appendice a H. Lewy, pp. 693-701).

τοῦ αἰῶνος τάξις):

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 διωεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλιγγι.

Con ἄνθος qui, come in altri passi dei Logia, si vuol indicare l'essenza più alta, la qualità superiore (31) dell'intelligenza divina; ma essendo il termine coinvolto nell'orbita del paragone con le api, torna per l'occasione ad alludere ad un fiore reale. Per quanto riguarda il primo punto della similitudine invece, non tutto è chiaro: *στράπτουσαι* è ottima congettura di Thilo, mentre i codici AB hanno *τραποῦσαι*, che non va bene metricamente, in quanto si avrebbe un esametro acefalo; *στραποῦσαι* CD, *verse* la traduzione latina di Moerbeke. La congettura di Thilo, oltre che emendare il testo in modo brillante sul piano paleografico, si riconnette concettualmente all'idea dello splendore delle divisioni noetiche, di cui si parla nel fr. 1, 3-4: ... ἔστι γὰρ ἀλκῆς / ἀμφοῖς δύναιμι νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν. Qui si insisterebbe dunque ancora sul momento della divisione delle idee particolari, per cui la notazione ἄλλυδις ἄλλη andrebbe interpretata nel senso della separazione, del movimento divergente delle idee, un po' come avviene in Plotino, Enn. III 8, 10, 5 sgg., quando è descritto il processo di emanazione dall'Uno con la metafora dei fiumi che sgorgano, inizialmente indistinti, dalla sorgente: τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλη ρεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἥδη δὲ οἷον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα. Ma, se si legge il passo nell'ottica della similitudine, ci aspetteremmo, analogamente a quanto accade per l'espressione δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος, una notazione in qualche modo più consona al secondo termine del paragone, vale a dire un verbo di movimento, analogo a *τραποῦσαι*, che meglio si collegherebbe agli avverbi che seguono: si potrebbe pensare a *στροφῶσαι* in senso intransitivo (32). In tal modo

(31) Questo si vede ancor più chiaramente nel fr. 130, 4 dove si dice che l'anima ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν ψυχτρορόρον ἄνθος, vd. su questo H. Lewy, op. cit., p. 197, 84 e sui modelli di questa espressione pp. 168-9, 384. Su ἄνθος vd. ancora O. Geudtner, op. cit., pp. 39 sg.

(32) Per l'uso intransitivo di *στροφᾶν*, vd. Ap. Rh. 3, 893 οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν / ἡμετέρεην στροφῶσω e Orph. fr. 285, 46 sg. εἰ δέ μεν ἐν μοίρῃ τοῦ Τοξότου ἡελίου / στροφῶντος γαῖαν κινήσῃ Κυανοχαίτης / νυκτερώς. Anche Des Places, pur accogliendo nel testo la congettura di Thilo, avverte l'esigenza di un verbo di movimento: nota infatti nel suo commento a questo verso, p. 130: "Le *τραποῦσαι* de mss. AB (avec ἄλλυδις ἄλλη c'est la formule épique d'Il. 13, 279; Od. 5, 71) continuerait l'image des essaims "virevoltants"; mais son ἄ initial donnerait un hexamètre acépha-

più che al frazionamento delle idee, già descritto fin dal v. 4, ci sarebbe qui un riferimento all'azione di Aion, delineata nel fr. 49 sopra citato, dove si parla del vortice in cui sono coinvolte le idee (*δινεῖν, στροφάλιγξ*); sarà utile ricordare che anche a proposito delle *ῥῆγες* (33), che rappresentano i poteri della mente del Padre infusi nel cosmo perché servano da intermediari (*διαπόρθμοι* fr. 78) con la forza magica evocativa del teurgo, si parla nel fr. 87 del vortice con cui si lanciano sui pianeti: *ἀκοιμήτω στροφάλιγγι | κόσμοις ἐνθρῶσκον* (34). Se così fosse, l'espressione al v. 14 *ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ* si riferirebbe non solo a quanto la precede immediatamente nel verso, ma anche a questo primo momento della similitudine, riproducendo in ordine inverso le due azioni descritte nel fr. 49.

Ma, comunque sia, il significato e la funzione della similitudine non si esauriscono nell'illustrazione dei due punti sopra ricordati; infatti fra le pieghe del dettato si nasconde ancora qualcosa di sorprendente. Il modello letterario a cui si ispirano questi versi è la similitudine omerica di Il. 2, 87 sgg. (Lewy, p. 111), in cui l'accorrere disordinato e tumultuoso dei soldati all'assemblea viene paragonato ad uno sciame di api che esce da una cavità nella roccia e volteggia qua e là senza posa:

*ἥντε ἔθνεα εἴσι μελισσάων ἀδινάων,
πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων·
βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρωοῖσιν·
αἱ μὲν τ' ἔνθα ἄλῃς πεποτήσονται, αἱ δὲ τε ἔνθα.*

Lo sciame esce dunque da una grotta (35) per disperdersi disordinatamente sui fiori: nel frammento caldaico la direzione è invertita, in quanto lo sciame va verso il "terribile seno" di Ecate, vale a dire l'anima co-

le". Per le similitudini con le api, basate sul tema del movimento dello sciame, vd. F. Klingner, *Virgils Georgica*, Zürich 1963, p. 179. Su questo problema vd. già le osservazioni in D. Gigli Piccardi, op. cit., p. 226.

(33) Sulle *ῥῆγες* vd. H. Lewy, op. cit., pp. 132 sgg. e O. Geudtner, op. cit., pp. 42 sgg.

(34) Può essere di una qualche utilità ricordare che verbi come *στρέφω, στρωφάω* denotano anche il rivolgere pensieri nella mente, e le idee di cui si sta parlando sono, come si afferma proprio al verso seguente, *ἐννοιαὶ νοεραὶ* della mente del Padre. Per questo significato di *στρωφάω* cfr. Ap. Rh. 3, 424; con *στρέφω* Eur., Hec. 750 ecc.; per una probabile ripresa di questi versi in Nonno, Dionys. 7, 67-70 vd. D. Gigli Piccardi, op. cit., pp. 224 sgg.; cfr. anche Nonno, Dionys., 41, 263. Per l'espressione del movimento reale, cfr. Soph., Tr. 907 *ἄλλη κάλλη δωμάτων στρωφώμενη*. Per *περί τ' ἀμφί* riferito ad "effluvi divini" vd. h. Hom. Cer. 277 e Syn., H. IX 49.

(35) Eustazio nel suo commento ad loc. 178, 28-30 precisa infatti: *πέτρην δὲ γλαφυρὴν τὸ σπήλαιον λέγει.*

smica, che, come una membrana circolare (vd. fr. 6), avvolge l'universo. Ma il parallelo sussiste ugualmente; nota Lewy (p. 111) al proposito: "the wombs... are compared with mountain caves about which the bees swarm". Tutto ciò non può non richiamare alla mente la complessa interpretazione allegorica, data da Porfirio nel de antro Nympharum, della grotta di Itaca di cui si parla in Omero, Od. 13, 102 sgg. In tale grotta, simbolo del cosmo, le api che ripongono il miele in anfore e crateri di pietra, sono interpretate come le anime che vanno verso la generazione e sono destinate dopo una vita giusta a tornare al luogo d'origine; anche in questo caso Porfirio introduce in qualche modo elementi mitraici tramite l'accostamento della "bougonia", la nascita delle api da un bue morto, alla tauroctonia, episodio centrale della dottrina mitraica (36). Questa esegesi allegorica risale probabilmente a Numenio e Cronio, più volte citati direttamente da Porfirio e dunque non deve destare meraviglia la possibilità di trovarne un'allusione in un frammento dei Logia che tanti punti di contatto hanno con il filosofo di Apamea (37). Inoltre tracce di questa interpretazione si sono volute trovare, secondo un'ipotesi recente (38), anche nei *Babyloniaca* di Giamblico (Epit. 3, fr. 11 sgg. Habrich), a proposito della grotta dove si rifugiano i due amanti Rhodanes e Sinonis; se ciò fosse vero, dimostrerebbe la diffusione, proprio nell'epoca che qui ci interessa, di questa particolare allegoria omerica (39). Tuttavia l'equivalenza api / anime

(36) Vd. il commento della Simonini a Porph., antr 18 e R. Turcan, *Mithras Platonius*, cit. pp. 72 sgg. Per nuovi elementi mitraici rintracciati in quest'opera di Porfirio, vd. ora R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein 1984, pp. 88 sgg.

(37) Per una sintesi delle varie opinioni sui rapporti fra Numenio e gli Oracoli Caldaici, cfr. la nota conclusiva di P. Hadot, *Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, in appendice a H. Lewy, pp. 707-9; E. Des Places, *Eléments...* cit., pp. 247 sg. che propende per l'anteriorità di Numenio e quindi per una sua diretta influenza sui Logia; vd. ancora dello stesso, *Les Oracles...* cit., pp. 2306 sgg.

(38) Vd. R. Beck, *Soteriology and Iamblichus Babyloniaca*, in 'La soteriologia...' cit., pp. 530 sgg., mentre R. Merkelbach, op. cit., pp. 253-8 interpreta tutta la scena in chiave mitraica.

(39) Un'eco di questa interpretazione allegorica è anche in Nonno, *Dionys.* 9, 101 sgg.: la buia voragine in cui Dioniso viene nascosto da Ino dopo la sua nascita, illuminata dallo splendore del dio, è in chiaro parallelo con il cosmo oscuro, illuminato dalla luce del Logos, in *Paraphr. Jo.* 1, 11-3; cfr. D. Gigli Piccardi, op. cit., pp. 239 sg. e G. Chrétien, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, ch. IX-X, Paris Les Belles Lettres 1984, p. 19, 4 e pp. 107 sg. per il significato di *βέρεθρον* in questo passo: "une bassefonde, un caveau souterrain" (p. 108), ma che ha la medesima funzione di una grotta. Vd. anche J. Daniélou, *Le symbole de la Caverne chez Grégoire de Nysse, 'Mullus'* (Festschr. Th. Klauser), JAC Erg.-Bd. 1, 1964, 43-51.

affonda le sue radici in una tradizione culturale molto più antica (40), basata su un complesso di considerazioni che vede nell'ape un animale puro per eccellenza, che ha in sé qualcosa di divino (41); altrettanto il miele era considerato, secondo una teoria 'scientifica' il prodotto dell'etere (42) ed erano altresì note le sue proprietà di purificare e di preservare dalla putredine (43). Ed è probabilmente pensando a queste caratteristiche che gli Stoici potevano paragonare la divinità che pervade la materia, pur rimanendone separata, al miele nei favi: SVF I 155 (Tertull. ad nat. II 4): *ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separat et eum per illam tanquam mel per favos transisse dicit* (44). Lewy (pp. 430-1, 109) richiama unicamente questo frammento per spiegare la similitudine delle idee con le api, inserendo il passo fra i vari punti di contatto riscontrabili fra gli Oracoli Caldaici e la filosofia stoica, ma in tal modo risolve la questione in modo eccessivamente riduttivo. Aprendo una breve parentesi, questa metafora attribuita a Zenone, richiama piuttosto alla mente il brano virgiliano di Georg. IV 219 sgg., in cui la considerazione sull'aver le api una parte di divinità offre il pretesto per l'esposizione della teoria stoico-platonica dell'immanenza della divinità nel tutto, che da essa proviene e a lei ritorna, in un ciclo eterno che esclude la morte: vv. 220 sgg.

*esse apibus partem divinae mentis et haustus
aetherios dixere: deum namque ire per omnia...*

225 *scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.*

(40) Rimando anche per la ricca documentazione bibliografica al recente M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1986, pp. 205 sgg. e alle osservazioni della Simonini, op. cit., pp. 155 sgg.

(41) Vd. già Aristot., gen. an. 761 A; Petr., Satyr. 56, 6; Verg., Georg. IV 220 sgg.

(42) Aristot., hist. an. 553 B, 32-554 A, 6; Plin., nat. hist. 11, 12; Verg., Georg. IV 1.

(43) Vd. Porph., antr. 15 sgg.; probabilmente proprio questo è il nesso concettuale che lega il miele alla poesia, vale a dire l'idea dell'immortalità; su questo vd. D. M. Così, *Aspetti mistici e misterici del culto di Attis*, 'La soteriologia...' cit., p. 492.

(44) Ma in Tertull., adv. Hermog. 44 l'attribuzione è più generica: *Stoici enim volunt deum sic per materiam decurrerisse quomodo mel per favos*; per questa similitudine vd. K. H. Rolke, op. cit., pp. 141 sgg. Per la metafora del miele nel favo per indicare la sapienza divina nascosta nei testi sacri, che richiede dunque un'interpretazione per essere compresa, vd. H. J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelerklärung des ersten christlichen Jahrtausends*, (Münstersche Mittelalter Schriften, Bd. 12) München 1972, pp. 88-94.

Recentemente per spiegare questa connessione, si è supposto a ragione che Virgilio conoscesse l'equivalenza api/anime, di cui parla diffusamente Porfirio (45), anche sulla scorta dell'analoga situazione in Aen. VI 707-9, in cui le anime che si affollano intorno al Lete verso una nuova reincarnazione, sono paragonate ad uno sciame di api (46). Ma, se si tiene conto anche dell'alogia formulata nel frammento stoico, diviene molto più chiaro e motivato l'aggancio del simbolo ape ad una visione panteistica del mondo: l'ape, animale divino, respira l'etere, dove ha sede la divinità e da dove ha origine il miele.

Tornando ai versi del frammento caldaico, mi pare ormai chiaro il vero significato della similitudine: le idee, dividendosi nella loro vorticiosa discesa verso l'anima cosmica, hanno suggerito all'autore l'alogia caduta delle anime api verso il mondo della generazione: Proclo, commentando questo passo, afferma ad un certo punto: in Parmen. III 801, 35 sg. (le forme) αἱ προσαγορεύονται σμήνεσσι ἐοικυῖαι, καὶ ὥς γε ν-ν-η-τ-ι-κ-α-ὶ τῶν δευτέρων εἰσίν. Questa alogia diviene ancora più evidente, se confrontiamo il passo con Platone, Resp. 621 b, 1-4, che così descrive il momento della reincarnazione: ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντὴν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι; καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλη φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας (47). Oltre a evidenti richiami verbali, non sfuggirà la raffigurazione delle anime come corpi celesti luminosi in disordinato movimento, che sembra essere alla base della grandiosa visione caldaica delle idee che si dividono in un pullulante balenio di luce.

Infine gli ultimi due versi sembrano in qualche modo riassumere quanto esposto precedentemente: l'intelletto come sorgente e la sua priorità assoluta nella creazione, per cui le idee sono definite ἀρχεγό-

(45) R. Turcan, *Mithras Platonius*, cit., p. 73 nota: "La source de Porphyre, qu'il s'agisse de Numénus, de Cronius ou de deux à la fois, procède sur ce point de la même idéologie que Virgile". Vd. anche *Enciclopedia Virgiliana*, s. v. *apis*, p. 216.

(46) M. Bettini, op. cit., p. 207 nota che anche in questo caso la similitudine con le api precede di poco l'esposizione da parte di Anchise, vv. 724 sgg., di una teoria sul panteismo e la reincarnazione; in particolare richiama l'attenzione sull'attributo *aetherios* di Georg., IV 221 che in Aen. VI 747 è detto del senso delle anime purificate; ma giustamente Merkelbach, op. cit., p. 90 estende l'accostamento al fatto che è nell'etere, i. e. il cielo delle stelle fisse, che ha sede la divinità.

(47) Qui, nel mito di Er, come in Schol. B ad Od. 13, 103, dove si legge un'interpretazione dell'antro simile a quella data da Porfirio, le anime salgono verso la generazione; vd. su questo F. Buffière, op. cit., pp. 449-53. Dell'impeto e del movimento disordinato delle anime nella loro discesa parla anche Proclo, in Tim. I p. 112, 16-7 Diehl nell'interpretazione allegorica del mito di Fetonte: ἀθρόως καὶ μετὰ θορύβου πολλοῦ καὶ ἀτάκτου κινήσεως.

vous. Qualche problema nasce dall'attributo di *πηγή* al v. 16: i codici dell'In Parmenidem di Proclo sono divisi fra *αὐτοτελής* di A, accolto nel testo da Des Places (48) e *αὐτοθελής* di BCD, *voluntarius* nella traduzione latina di Moerbeke. L'accordo di Γ e Σ contro A restituisce dunque come originaria la lezione *αὐτοθελής*; da un punto di vista concettuale la scelta è in realtà molto ardua, in quanto le due varianti si presentano come sintesi del v. 3 *παρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε*. Tuttavia l'affermazione della volontarietà della creazione è di gran lunga più densa di significato sul piano filosofico-religioso e riceve infatti una particolare sottolineatura fin dal v. 1 con *ἀκμάδι βουλή*. Inoltre non bisogna dimenticare che nei Logia, come nell'ermetismo e nella gnosi, la volontà divina finisce per costituire un'ipostasi, anche se il sistema non appare ben definito a causa di alcune oscillazioni che si registrano nelle relazioni fra Intelletto e Volontà (49). A sostegno di *αὐτοτελής* invece, Des Places cita un passo di Mario Vittorino, adv. Ar. I 12, 11 sgg.: (il Padre) *beatior enim, quod sine molestia et impassibile et fons omnium quae sunt requiescens, a se perfecta et nullius egens*; già Hadot nel suo commento (p. 987) richiama questo verso del fr. 37 come possibile modello. Ma se leggiamo l'espressione nella sua interezza, si vedrà che la coppia di 'attributi' *a se perfecta et nullius egens* appare come variazione del sintagma 'perfectus et absolutus', frequentissimo nei prosatori latini soprattutto in contesti filosofici (50). Quindi, come si vede, Mario

(48) Vd. la raccolta di passi che documentano il significato e l'uso di questo termine in ambito filosofico in A. J. Festugière, *La révélation...* cit., III p. 97 sg., 3. Per E. Des Places, *Notes sur quelques Oracles Chaldaïques*, 'Mélanges E. Delebecque', Aix-en-Provence 1983, p. 324, *αὐτοτελής* è da confrontare con *αὐτογένεθλος* del fr. 39, 1; equivalente ad *αὐτογέννητος* che, insieme ad *αὐτοπάτωρ*, qualifica il demiurgo in Porph., *Hist. Philos.* fr. 18 (p. 15, 2 Nauck²).

(49) Vd. su questo problema H. Lewy, op. cit., pp. 78 sgg. e 329 sgg. Di minore importanza mi pare invece il confronto con Giamblico, *myst. I* 12 (40, 19) *αὐτοφανής γὰρ τίς ἐστι καὶ αὐτοθελής ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλαμψίς*, su cui si basa F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, (Beiträge z. klass. Philol., Heft 26) Meisenheim am Glan 1969, pp. 103 sg. per difendere *αὐτοθελής* nel frammento caldaico, in quanto qui la volontarietà è chiamata in causa in rapporto alle apparizioni divine. La notazione di Giamblico è importante ai fini della distinzione della teurgia dalla magia, in cui la divinità è costretta in vari modi ad apparire. Sulla volontarietà delle apparizioni divine vd. anche Theos. Tübing. 13, 3-4 Erbse, che Lewy, op. cit., pp. 19 sg. propone di annoverare insieme ad altri oracoli della Teosofia, nella raccolta caldaica. Più prudente E. R. Dodds, *New Light...* cit. in app. a Lewy, pp. 696 sg. che preferisce tener separate le due raccolte; così anche E. Des Places, *Les Oracles...* cit., pp. 2301 sgg.

(50) Vd. Cic., fin 4, 37; div. 2, 150; nat. deor. 2, 34; off. 3, 14; Tim. 20; Sen., epist. 34, 3; Plin., nat. hist. 22, 117 ecc. Cfr. Plat., Tim. 68 E *τὸν αὐτάρκη τε καὶ*

Vittorino può aver seguito una diversa associazione di idee nel coniare tale espressione. Ma decisivo è a mio avviso il confronto con un passo del commento al Timeo, in cui Proclo riporta la teoria di Amelio sui tre demiurghi che, come è stato osservato recentemente, contiene evidenti tracce caldaiche (51): il primo demiurgo, che opera direttamente con le proprie mani, è classificato nella categoria dell' *αὐτουργὸς τεχνίτης*; il secondo che agisce per mezzo di un ordine, si colloca, prima del precedente, nell'ordine dell'architetto; il terzo, che precede i primi due, opera con un solo atto di volontà (p. 361, 29 *ὁ δὲ βουλήσει μόνον*) ed è designato come re (p. 362, 1 *ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῦν ἰδρυμένος*) (52). Quest'ultimo si può dunque identificare con la prima entità noetica caldaica, definito *ἄναξ* al v. 5, che con un solo atto di volontà dà inizio alla creazione; del demiurgo nei termini di *αὐτουργὸς τεχνίτης* si parla invece nei fr. 5, 3-4 e 33, dove è da riconoscere il secondo Nous che crea il mondo (53). Si comprende in tal modo l'importanza di questa connotazione della volontarietà, che serve a distinguere l'azione demiurgica del Padre puramente intellettuale, da quella "artigianale" del secondo intelletto.

DARIA GIGLI PICCARDI

τελεώτατον θεόν. E. Des Places, *Les Oracles...* cit., p. 2315 dissocia invece i due attributi, riferendo il primo all' *ἀντοτελής* del fr. 37 e il secondo a Calcidio (in Tim. p. 204, 8-9 W) *nullius societatis indiguus*, che traduce probabilmente, a suo avviso, l' *ἀκωνώμητον* del fr. 56 Des Places di Numenio.

(51) Vd. H. D. Saffrey, op. cit., pp. 224 sg.

(52) Vd. Amelii Neoplatonici Fragmenta, coll. A. N. Zoumpos, Athenis 1956, XLIV e XLIX (Procl., Tim. I 306, 1 sgg. e 398, 16 sgg.) e per un rapido commento, dello stesso autore Amelius von Etrurien, Athen 1956, pp. 35 sgg., ma soprattutto A. J. Festugière, Proclus, *Commentaire ...* cit., II pp. 160 sg. Sulla derivazione platonica della definizione del demiurgo come "re e padre" e sulle riprese in ambito neoplatonico, vd. H. Lewy, op. cit., p. 323, 38 e 327 ed anche N. Aujoulat, *Le néoplatonisme Alexandrine. Hierocles d'Alexandrie, Philosophia antiqua*, Leiden Brill, 1986, pp. 60 sg.

(53) Vd. fr. 68; su questa identificazione vd. W. Kroll, op. cit., p. 35, 1 che cita Orig., c. Cels. VI 317 Sp.