

BRUNA CAPUZZA

LA LINGUA POETICA DEGLI ORACOLI DI KLAROS: L'ORACOLO CLARIO DA
KALLIPOLIS NEL CHERSONESO TRACICO

aus: Epigraphica Anatolica 47 (2014) 21–52

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

LA LINGUA POETICA DEGLI ORACOLI DI KLAROS: L'ORACOLO CLARIO DA KALLIPOLIS NEL CHERSONESO TRACICO*

Un testo oracolare di matrice epigrafica, proveniente da Kallipolis, nel Chersoneso tracico, era noto da circa quaranta anni quando Buresch nel 1889 pubblicò la prima monografia dedicata al santuario di Klaros¹. L'iscrizione oracolare, infatti, era stata trascritta interamente da Kiepert e pubblicata negli *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* del 1842² (le ultime tre righe della *scriptio*, tuttavia, erano già state inserite da Böckh nel *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II, 2012)³. Da questa trascrizione dell'epigrafe – apportandovi significative correzioni – Kaibel trasse il testo dell'oracolo che venne pubblicato negli *Epigrammata Graeca*⁴. Una nuova revisione della pietra fu compiuta da Mordtmann nel 1881⁵. Grazie al confronto con un'iscrizione oracolare chiara proveniente da Kaisareia Troketa, un oscuro centro della Lidia, Buresch, nella pionieristica pubblicazione cui si è fatto riferimento all'inizio, fu in grado di ricondurre l'oracolo di Kallipolis – di cui prima non si conosceva la paternità – al santuario di Klaros. Come si avrà modo di mostrare più avanti, tale attribuzione appare quasi naturale, tante e notevoli sono le somiglianze, soprattutto formali, con il responso di Kaisareia Troketa, il quale, invece, si lascia attribuire con certezza a Klaros⁶. Depone, inoltre, a favore di un'assegnazione dell'oracolo al santuario colofonio, l'attestazione della presenza a Klaros di delegazioni provenienti da centri geograficamente prossimi a Kallipolis⁷. Buresch, che poteva giovare anche dei suggerimenti di Kaibel e Wilamowitz⁸, tentò quindi di migliorare il testo di Kallipolis mediante un confronto tra l'apografo di Kiepert e quello di Mordtmann⁹. Nel 1892 Dumont e Homolle accolsero l'iscrizione in *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, attenendosi per lo

* Desidero ringraziare i Professori Albio Cesare Cassio, Gianfranco Agosti e Francesco Guizzi per aver letto questo lavoro, dispensandomi preziosi suggerimenti. Ringrazio, inoltre, la Professoressa Maria Letizia Lazzarini per i consigli in merito alla parte propriamente epigrafica. La responsabilità per le interpretazioni avanzate e per gli eventuali errori e omissioni rimane comunque solamente la mia.

1 K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig 1889.

2 H. Kiepert – J. Franz, Epigrafi Asiatiche. Gallipoli, in *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica di Roma* 14 (1842) 136–138, n. 1. Kiepert fornisce una trascrizione autoptica del testo inciso sulla pietra, Franz una trascrizione interpretativa solo per i vv. 20–27.

3 Si tratta di un'edizione di Böckh su di una trascrizione di De Bohn.

4 G. Kaibel, *Epigrammata Graeca e lapidibus conlecta*, Berlin 1878, n. 1034.

5 J. H. Mordtmann, *Inchriften aus Kallipolis*, *MDAI(A)* 6 (1881), 260–264.

6 La questione dell'attribuzione degli oracoli al santuario di Klaros rappresenta uno dei problemi più spinosi con il quale deve confrontarsi l'editore dei testi oracolari clarii. Sulla problematica si veda la recente analisi di A. Busine, *Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros*, in J. Ch. Moretti (ed.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle*, Lyon 2014, 201–210.

7 In proposito si veda C. Oesterheld, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen. Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit* (Hypomnemata 174), Göttingen 2008, 163–164.

8 K. Buresch, *op. cit.*, 8.

9 *Ibid.*, 81–86.

più agli interventi testuali di Kaibel e completandoli con le letture di Mordtmann¹⁰. In seguito, l'iscrizione è stata dapprima edita da T. Krauss nel *Corpus* delle iscrizioni di Sesto¹¹ e poi da Merkelbach e Stauber nel fondamentale articolo apparso su *Epigraphica Anatolica* del 1996¹². L'edizione di Merkelbach e Stauber, infine, è stata adottata da C. Oesterheld nella sua corposa opera sugli oracoli di Klaros e Didyma¹³. Le edizioni successive a quella di Mordtmann, quindi, non si basano su una revisione diretta della pietra, sebbene essa dovesse imporsi come necessaria, considerato lo stato in cui versa il testo (che, comunque, presenta irrimediabili lacune). Ad oggi, non sono riuscite a reperire informazioni sulla attuale collocazione dell'iscrizione. Si può osservare solo che questa, sebbene fosse stata rinvenuta a Gallipoli (Gelibolu), ossia l'antica Kallipolis nel Chersoneso tracico¹⁴, ai tempi di Mordtmann, si trovava a Istanbul¹⁵ (Dumont e Homolle la collocano precisamente nel museo di Çinili Köşk, situato nel palazzo di Topkapı¹⁶).

Secondo quanto riferisce Kiepert, il testo del responso inciso sulla pietra si presentava gravemente lacunoso (“legi possunt paucissima”)¹⁷, ma agevolmente comprensibile nello svolgimento, tanto che egli fu in grado di ricondurlo ad una consultazione riguardante una pestilenza (“de peste propulsanda”)¹⁸. Fu Buresch, tuttavia, a poter assegnare all'oracolo una collocazione cronologica più precisa. Le notevoli somiglianze riscontrate con l'oracolo emesso per Kaisareia Troketta, cui si è accennato all'inizio, infatti, indussero lo studioso tedesco a considerare i due responsi coevi e, pertanto, a collocare anche l'oracolo per Kallipolis nel periodo della cosiddetta “peste antonina”¹⁹, l'epidemia che si abbatté sull'Impero romano a partire dalla fine del 165 o dall'inizio del 166 e che si protrasse fino alla morte di Marco Aurelio nel 180 d.C., probabilmente con un'ulteriore recrudescenza nel 189 d.C.²⁰

Nel commento che esporrò qui di seguito ho condotto uno studio di carattere linguistico e letterario del testo callipolitano. Sugli aspetti più propriamente religiosi, infatti, oggi ci si può giovare della ricca trattazione di C. Oesterheld, sebbene possano farsi ancora alcune interessanti osservazioni in merito²¹. In questa sede, pertanto, mi propongo di analizzare il responso

10 A. Dumont – T. Homolle, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, Paris 1892, 428, n. 100 b.

11 J. Krauss, *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones* (IK 19), Bonn 1980, n. 11.

12 R. Merkelbach – J. Stauber, *Die Orakel des Apollon von Klaros*, *EA* 27 (1996), 20–25.

13 C. Oesterheld, *op. cit.*

14 Vd. H. Kiepert – J. Franz, *op. cit.*, 136.

15 J. H. Mordtmann, *op. cit.*, 261.

16 A. Dumont – T. Homolle, *op. cit.*, 428.

17 J. H. Mordtmann, *op. cit.*, 261, riferisce che le lettere sono in parte coperte da uno strato di calce, cosicché non è stato possibile trascriverle nella copia dell'epigrafe.

18 H. Kiepert – J. Franz, *op. cit.*, 138.

19 K. Buresch, *op. cit.*, 83 ss.

20 Al periodo della cosiddetta peste antonina sono datati anche altri quattro oracoli: uno proveniente da Pergamo, uno da un centro sconosciuto della valle dell'Ermò, e due da Hierapolis in Frigia. Non tutti gli studiosi, tuttavia, concordano nel ricondurre questi oracoli alla medesima manifestazione epidemica. In proposito vd. C. Bruun, *La mancanza di prove di un effetto catastrofico della “peste antonina”* (dal 166 d.C. in poi), in E. Lo Cascio (ed.), *L'impatto della “peste antonina”*, Bari 2012, 134. L'iscrizione di Pergamo si può datare con certezza a un periodo compreso tra il regno di Traiano e quello di Caracalla. In proposito vd. in ultimo A. Busine, *Oracles and civic identity in Roman Asia Minor*, in R. Alston – O. M. van Nijf – C. G. Williamson, *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven–Paris–Walpole (Mass.) 2013, 178.

21 C. Oesterheld, *op. cit.*, 163–188.

di Kallipolis come prodotto eminentemente letterario, sebbene, inevitabilmente, il suo *status* di oracolo, esiga un costante riferimento alla sfera culturale e storico-religiosa. In particolare, tenterò di spiegare da un punto di vista linguistico e letterario le peculiarità della dizione poetica, descritte spesso come “stranezze”, che si ritiene tradizionalmente connaturate allo stile oracolare²². L'esigenza di uno studio di questo tipo discende anche dalla constatazione che, similmente al responso clario proveniente da Kaisareia Troketta – ma lo stesso potrebbe dirsi degli altri oracoli del santuario colofonio – il testo oracolare di Kallipolis, oramai scoperto da lungo tempo, non è stato oggetto di uno studio filologico-letterario, pur presentando elementi di notevole interesse. L'indagine della *facies* linguistico-letteraria e stilistica del responso di Kallipolis rende ancora più evidente un elemento che era stato già notato da Buresch²³, ossia la parentela tra il testo di Kaisareia Troketta e quello di Kallipolis, e, consente, al contempo, di individuare le peculiarità del responso emesso per il centro della Tracia rispetto a quello destinato alla città lidia. Tali similarità (e differenze) verranno notate nel corso del commento.

Come ho osservato all'inizio, non esistono foto della colonna che reca l'epigrafe oracolare di Kallipolis, né tantomeno, a quanto mi risulta, è possibile sapere dove essa sia oggi collocata. Ciò mi consente di fornire qui di seguito il testo dell'oracolo in un'edizione che ho potuto approntare solo sulla base delle trascrizioni di Kiepert e Mordtmann, nonché sulle proposte testuali soprattutto di Buresch e, talvolta, di Kaibel, mentre non ho potuto avvalermi di un'autopsia della pietra. Per una maggiore chiarezza ed esaustività ho deciso di porre in apparato sia le lezioni delle trascrizioni rispettivamente di Kiepert e Mordtmann sia le letture e le proposte testuali dei singoli editori (e di qui l'inevitabile corposità dell'apparato)²⁴. Le tre righe della *subscriptio*, invece, sono riportate secondo la trascrizione di De Bohn presente in *CIG* II 2012, in cui esse possono leggersi pressoché integre²⁵. Per quanto riguarda specificamente l'impaginazione del testo, gli apografi di Kiepert e Mordtmann mostrano un'articolazione dei righe di scrittura coincidente con la scansione dei versi (similmente all'oracolo clario per Pergamo, per il quale vd. *SGO* 06/02/01)²⁶. Dagli apografi, inoltre, si deduce che l'oracolo era stato inciso sulla pietra senza interporre alcuno spazio tra una sezione tematico-metrica e l'altra²⁷.

Ecco qui di seguito il testo dell'oracolo seguito da una mia traduzione:

22 Vd. per es. R. Merkelbach – J. Stauber, *Die Orakel des Apollon von Klaros*, cit., 3–4.

23 K. Buresch, *op. cit.*, in part. 29, 78.

24 I segni diacritici impiegati sono quelli dell'oramai imprescindibile “sistema di Leida”, adottati nei principali corpora epigrafici (*IG*; *SEG*). Per il sistema di Leida vd. ad es. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, I, Roma 1967, 485–486.

25 Sulla pietra che recava inciso il responso è possibile sapere solo che si tratta di una colonna con scanalature. In *CIG* 2012 Böckh annota nel lemma dell'iscrizione – che consiste, come ho indicato sopra, solo nella *subscriptio* – “in scapo inferiore columnae finis tituli perlongi”. I. Franz nell'introduzione alla trascrizione dell'epigrafe operata da Kiepert informa che l'iscrizione è incisa “in columna striata”.

26 Su questo aspetto è interessante notare le differenze con l'oracolo polimetrico proveniente da Kaisareia Troketta, il quale, a differenza del responso da Kallipolis, è inciso su tre lati di un blocco lapideo che doveva costituire la base su cui si innalzava la statua di Apollo *toxophoros*. Grazie alle foto dell'epigrafe di Kaisareia Troketta, gentilmente fornitimi dal Prof. Hasan Malay, ho potuto constatare che qui la divisione in versi è segnalata sulla pietra da segni divisorii che consistono in un tratto orizzontale chiuso alle estremità da due trattini verticali.

27 Merkelbach e Stauber stampano il testo dell'oracolo da Kallipolis lasciando uno spazio tra una strofe e un'altra, ma tale presentazione del testo, sebbene discenda da una sua effettiva articolazione interna, non risponde all'impaginazione di questo sulla pietra.

- ὁ δῆμος κατὰ χρησμό[ν].
- 1 Ἄρφείης υἱῆϊ τετειμένον ἱερὸ[ν ἄστν]
 ἀρχαίων ἴδρυμα [— — —]
 τίπτε πέρας πό[ντου — — —]
 εἰ χαῖνον πελάσε[— — —]
- 5 τί μ' ὑπὸ σπλάνχν[οις — — —]
 στόματος [— — —]
 βαιὴ δ[. . .] ΝΑ [— — —]
 βάρυται κραδίη τ[— — —]
 φεῦ φεῦ, δι' αὐτῶν ν[— — —]
- 10 ἄχους ἐφοιμαίνοντ[ο]ς . λ[— — —]
 βροτοῖς ἔπεισι Πῆμ[α]ΕΙΣ[.]Σ
 πέμπειν ΔΙ [.]Μ[.]Ι[.] Σ[. . .]ΠΕΤΑΙΛΕΓΟ[.]ΜΗ
 φονῶσαι [.]Υ[.] τὰ μὲν κείνου νόος
 ἔρ<δ>οι, ΤΑΔΑ [.] ΟΙΟ[.] ἔνκειται πέδω
- 15 [.] χεῖν γυμνάσθε[— — —]
 [.]Ε[. . .]Σ σευήσομαι
 [.] κατευχῆς εἰ δέος
 ὡς ἐς μυχο<ῦ>ς κευθμῶνος ἀίξωσι ἄφαρ,
 ὄπη τὸ [Τ]αρτάρειον εἶδεται βάρθρον.
- 20 ἀλλ' ὦ κραταιόχειρες οἰκηταὶ πέδου,
 εἰ δὴ νύ περ μήδεσθε ἄχους λεύσειν ὑπεξάλυξιν,
 ἔρδειν ὑπουδαίοις θεοῖς – ε<ῦ> [ῖ]σθ' ἕκαστα – λοιβάς,
 καὶ τῷ μὲν Εὐχαιίτη ταμῆν κνηκόν, θεῆ δὲ μῆλον,
 κελαινὰ δ' ἄμφω, ῥεζ[έ]με[ν]· βόθρους δ' ἐπὴν ἐσέλθη
- 25 αἶμα μέλαν, τότε δὴ 'πιχύτην καταχεῦσαι ὑπερθεν
 σὺν ἄθροῖσιν ἄκεσσι· τὰ δ' αὐτίκα δαινύσθω φλόξ
 εἶθαρ σὺν θυέεσσι καὶ εὐόδοις λιβάνοισι·
 καὶ δὲ νυ πυρκαϊὴν χρῆ ἀφη[. . .]Ναι αἶθοπι οἴνω
 καὶ πολὶφ γλάγει, στήσαι δέ νυ κ[α]ἰ προ[π]ύλαιον
- 30 τοξοφόρον Φοῖβον, λοιμοῦ ὑποσευαντήρα·
 εἰ Δ[. . .]ΕΡΗΔΙΣΤΩ στ[υγε]ρῆ πελάσειεν ἀνεΐη
 μήδ[ε]σ<ι>ν ἀ<ν>δρο<ε>λ<έ>σ<σ>ιν, ἐ<λ>εύσεται εἰσέτι ποιηή.
 ἐπιμεληθέντων τῶν ἀρχόντων
 καὶ ταμιῶν Τ. Φλαβίου Διογεν<ι>ανοῦ
- 35 καὶ Τι. Κλαυδίου Σεβήρου

1 ΤΗΤΕΙΜΗΝΟΝ Kiepert : τετειμένον Kaibel : ΤΕΤΕΙΜΠΙ ΟΝ Mordtmann | suppl. Buresch 2 ἴδρυμ' [ἀνδρῶν Krauss | ΑΟ[. . .]ΚΤΕ[Kieper. 3 ΤΗΠΤΕΠΕΡΑΣΠΟ Kieper., Mordt. : πο[ταμοῖο Kaib. : πό[ντου Mordt. : πό[ντου νυ ἐμὴν φάτιν ἐξερέεσθε Buresch exempli gratia 4 ΕΙΧΑΙΝΟΝΠΕΛΑΣΕ Kieper. : εἰ<ς> Αἶνον πελάσε Kaib. : ΕΙΧΑΙΝΟΝΠΕΛΑΣ Mordt. : εἰ χαῖνον πελάσε[ιεν ἄχος Bur. 5 ΤΙΜΥΠΙΟΣΠΛΑΝΧΝ Kieper., Mordt. : τί<ν>' ὑπὸ σπλάγγχν[οις φροντίδα κεύθεις Kaib. exempli gratia : τί μ' ὑπὸ σπλάνχν[οις Bur. 7 ΒΑΙΗΔΑΤΩΝΑΙ Kieper. : ΒΑΙΗΔ[. . .]ΝΑ Mordt. : βαιὴ δ' Kaib., Bur. 8 ΒΑΡΥΤΑΙΚΡΑΔΙΗΤ Kieper. : βαρὺ <γ>ᾶ<ρ> κραδίη τετάρρακται Kaib. : ΒΑΡΥΤΑΙΚΡΑΔΙ Mordt. 9 ν[ῦν φρενῶν στείχει βέλος Kaib. exempli gratia 10 ΕΦΟΙΜΑΙΝΟΝΤ[.] ΣΛ Kieper. : ΕΦΟΙΜΑΙΝΟΝ[. . .]ΛΑ Mordt. : ἐφο<ρ>μαίνοντ[ο]ς Kaib., Bur. : ἐφοιμαίνοντ[ο]ς conieci 11 ΠΙΙΝ[. . .

...]ΕΙΣ[. . .]Σ Kier. : πῆμ[Kaib. : ΠΗΜ[. . .]ΟΙ[. . .]ΕΙΣΟ[. . .]Σ Mordt. **12** ΠΕΜΠΕΙΝΔΙ[.]Μ[.]Ι[.]Σ[. . .]ΠΕ-
 ΤΑΙΛΕΓΟ[.]ΜΗ Kier. : ΠΕΜΠΕΙΝΔ[.]Η[.]ΠΕΤΑΙΛΕΓΟ[.]ΟΜΗ Mordt. **13** ΦΟΝΩΣΑΙ[. . .]ΝΥΣ[. . .]
 Kier. : φόνω[ν . . . ὄν] Kaib. : ΦΟΝΟΣΑΙ[. . .]ΥΠ[. . .] Mordt. : φονῶσαι Bur. | ΝΘΟΣ Kier. : ΝΟΟΣ Mordt.
14 ΚΡΑΟΙ Kier. : <τε>λοῖ Kaib. : ΕΡΑΟΙ Mordt. : ἔρ<δ>οι Bur. | ΙΑΔΑ[.]ΤΗΛΟΙΟΝ Kier. : <τ>ὰ δ'ἄ[ῦ. . .]
 Kaib. : ΤΑΔΑΜΠ Π ΟΙΟΙ Mordt. **15** Τ[.]ΧΕΙΝΤΥΜΝΑΣΘΕΙ[. . .]Η Kier. : ΓΥΜΝΑΣΘΕ[. . .]ΙΓ Mordt.
 : γυμνᾶσθε conici **16** [.]ΣΕΣΕΡΙΗΣΣΕΥΗΣΟΜΑΙ Kier. : [. . .]Ε[. . .]ΣΣΕΥ[. . .]ΟΜΑΙ Mordt. **17** [. . .
 .]ΔΕΙ[.]ΞΥΧΑΤΕΥΧΗΣ Kier. : [.]ΕΥΣΚΑΤΕΥΧΗΣ Mordt. | ΕΙΔΕΟΣ Kier., Mordt. : εἶδε-
 ος Mordt. : εἰ δέος Bur. **18** [. .]Σ[. . .]ΣΙ[. . .]ΧΟΙΣ Kier. : [. . .]ΣΕΣΜΥΧΟΙΣ Mordt. : ὦς ἐς μυχο<ύ>ς Bur. |
 ΧΕΥΘΜΩΝΟΣ Kier. : κευθμῶνο<ς> Kaib. : ΧΕΥΘΜΩΝΟΣ Mordt. | ΑΙΣΩΣΙΑΦΑΡ Kier. : ἄ<δο>ς <τ'> ἄφαρ
 Kaib. : ΑΙΣΩΣΙΑΦΑΡ Mordt. : ἀίξωσ' <ι> ἄφαρ Bur. **19** ΟΠΗΤΘΙΑΡΤΑΡΕΙΟΝ Kier. : ὄπη τ<ὸ Τ>αρτάρειον
 Kaib. : ΟΠΗΤΘΙΑΡΤΑΡΕΙΟΝ Mordt. : ὄπη τὸ Ταρτάρειον Mordt. in not. **20** ΑΛΛΩΚΡΑΤΑΙΟΧΕΙΡΕΣ Kier. :
 ΑΛΛΩΚΡΑΤΑΙΟΧΕΙΡΕΣ Mordt. **21** ΜΙΔΕΣΘΕ Kier., Mordt. : μ<ή>δεσθε Kassel ap. Merkelbach–Stauber :
 μ<έ>εσθε Kaib. : μ<έ>δεσθε Bur. | ΑΧΟΥΣΛΕΥΣΕΙΝ Kier. : ἄχους λευ<σ>σειν Kaib. : ΑΧΟΙΣΑΙΥΣΕΙΝ
 Mordt. | ΥΠΕΣΑΛΥΣΙΝ Kier. : ὑπε<ξ>άλυ<ξ>ιν Kaib. : ΥΠΕ[.]ΑΛΥ[.]ΙΝ Mordt. **22** ΕΙ[.]ΣΘΕΡΑΣΤΑ Kier.
 : ε<ὐ> [ῖ]σθ' ἔ<κ>αστα Kaib. : Ε[.]ΣΘΕΙΛΣΤΑ Mordt. **23** ΕΥΧΑΙΤΗΡ Kier. : Εὐχαίτη<ι> Kaib. : ΕΥΛ[.]ΤΗ
 Mordt. **24** ΚΕΛΑΙΓΑ Kier. : κελαι<ν>ά Kaib. : ΚΕΛΑΙΝ[.] Mordt. | Ι[.]ΜΕΙ Kier. : ΡΕΖ[.]ΜΕ[.] Mordt. : ῥε-
 ζ[έ]με[ν] Bur. **25** ΔΗΚΙΧΥΤΗΝ Kier. : ΔΗΚΙΧ[.]ΗΝ Mordt. : ἐ[πι]χυτήν Mordt. in not. : δὴ 'πιχύτην Bur. : δὴ
 κε χυτήν Dumont–Homolle **26** ΔΗΝΥΣΘΩ Kier. : ΔΑΙΝΥΣΘΩ Mordt. **28** ΚΑΙΔΕΝ Kier. : καὶ <μ>έν Kaib. :
 ΚΑΙΔΕΝΥ Mordt. : καὶ δὲ νυ Bur. | ΑΦΗΓ[.]ΑΙ Kier. : ἀφαγνίσαι Wilamowitz ap. Kaib. : ΑΦΗ[. . .]ΙΑΙ Mordt.
 : ἀφη[δύ]ναι Bur. | ΛΙΘΟΠΠΙΘΙΩ Kier. : <α>ῖθοπι <ο>ῖνω Kaib. : ΑΙΘΟΠΠΙΘΙΩ Mordt. **29** ΓΛΑΓΕΙ Kier.
 : <πε>λάγει Kaib. : <ὐ>δ<α><τ>ει Kiessling ap. Kaib. : [.]Λ[.]ΕΙ Mordt. : [γ]λ[άγ]ει Bruhn ap. Bur. | Κ[.]ΡΟ[.]
 ΥΛΟΙΩΝ Kier. : κ[αὶ β]ρο[το]λοι[γόν] Kaib. : [. . .]ΠΡ[.]ΥΛ[.]ΙΟΝ : προ[οπ]ύλ[α]τον Mordt. in not. **30** ΤΟ[.]
 . . .]ΦΟΡΟΝ Kier. : το[ξο]φόρον Kaib. : ΤΟΞΟΦΟΡΟΝ Mordt. | ΥΠΙΟΣΤΥΑΝΤΗΡΑ Kier. : ὑποσ<η>μαντήρα
 Kaib. : ΥΠΟΣΕΥΑΝΤΗΡΑ Mordt. : ὑποσευαντήρα Bur. **31** ΕΙΣ[.]ΕΡΗ Kier. : εἰ <δ>' [έτ]έρη Kaib. : ΕΙΑ[. . .]
 .]Η Mordt. | ΔΙΣΤΩΣΤΗ[.]ΛΑΣΣΕΙΝ Kier. : <δῆμ>ω στ<υ> [γερή πε]λάσειεν Kaib. : ΔΙΣΤΩΣ[. . .]ΡΗΠΕΛΛΑ-
 ΣΕΙΝ Mordt. **32** ΜΗΔ[.]ΣΑΝΑΔΡΟΕΛΗΣΙΝΕΧΕΥΣΕΤΑΙ Kier. : <ν>η<λή>ς ἀνδροελής <έπ>ε<λ>εύσεται
 Kaib. : ΜΗΔ[.]Σ[.]ΝΑΔΡΩΜΗΣΙΠΥ[. . .]ΣΕΤΑΙ Mordt. : μήδ[ε]σιν α<ν>δροελ<έ>σ<σ>ιν ἐλεύσεται Bur. **34**
 ΔΙΟΓΕΜΙΑΝΟΥ De Bohn ap. Böckh : ΔΙΟΙΕΜΙΑΝΟΥ Kier. : ΔΙΟΓΕΙΑ . Ο . Mordt. **35** ΤΗΚΛΑΥΔΙΟΥ De Bohn
 ap. Böckh : ΤΙΚΛΑΥΔΙΟ Kier. : ΤΙΚΛΑ . Δ Mordt.

Il popolo secondo il responso.

- 1 La sacra [rocca] onorata dal figlio di Arpheia (o Arphia?) [. . .]
 dimora di antichi [. . .]
 perché mai il limite del mare [. . .]
 se si avvicinasse, spalancandosi [. . .]
- 5 perché nell'animo mi [. . .]
 della bocca [. . .]
 e la piccola [. . .]
 il cuore è oppresso [. . .]
 Ahi ahì, con quelli (quelle?) [. . .]
- 10 un tormento avventandosi [. . .]
 la Sventura assale i mortali [. . .]
 mandare [. . .]
 insanguinare [. . .] queste cose la sua mente
 compisse, altre [. . .] giace sulla pianura
- 15 [. . .] siete tormentati [. . .]
 [. . .] scaccerò [. . .]
 [. . .] se il timore di una maledizione,
 cosicché nei recessi di unantro d'un tratto balzino,

- là dove si mostra la sede del Tartaro.
- 20 Orsù, valorosi abitanti del piano,
se davvero meditate di vedere un rimedio ai vostri affanni,
compite libagioni per gli dèi di sotterra – ben sapete ogni cosa –
e per il Bellachioma sgozzate un caprone, una pecora per la Dea,
sacrificateli entrambi neri; e dopo che sia colato nella fossa
- 25 il nero sangue, allora versateci sopra un'ampolla
con tutti i rimedi; si consumi presto la fiamma,
in un attimo, insieme con le carni sacrificali e gli incensi odorosi;
bisogna poi addolcire (?) la pira con vino scintillante
e con candido latte; infine, erigete dinanzi alle porte
- 30 una statua di Apollo saettatore, stornatore della peste.
Se si avvicinerà un'altra (?) tremenda sciagura
con intenti omicidi, di nuovo verrà la punizione.

A cura dei magistrati
e tesoreri Tito Flavio Diogeniano
e Tiberio Claudio Severo²⁸

I. Articolazione tematica dell'oracolo

vv. 1–2: allocuzione ai consultanti, connotati, come avviene frequentemente nello stile oracolare, in base al centro di provenienza, di cui vengono individuate la posizione geografica e le divinità in esso venerate.

v. 3: richiesta, anch'essa topica, di Apollo ai consultanti sulle ragioni della loro venuta al santuario.

vv. 4–8: descrizione dell'invasamento del profeta da parte del dio.

vv. 9–15: descrizione dei mali che affliggono la città di Kallipolis.

vv. 16–19: dichiarazione di soccorso ai consultanti.

vv. 20–30: in questa sezione, aperta da una seconda allocuzione ai consultanti, il dio prescrive dapprima i sacrifici e le libagioni da compiersi in onore degli dèi inferi. Infine, ordina di erigere una statua che raffiguri Apollo τοξοφόρος e λοιμοῦ ὑποσευαντήρ.

vv. 31–32: minaccia di una futura vendetta (ποινή) da parte di Apollo nel caso in cui i consultanti vengano afflitti da una nuova sciagura.

²⁸ Sull'ἄρχων T. Flavius Diogenianus si veda P. M. Fraser – E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names (LGP)*, IV, Oxford 2005, 99 s.v. Διογενιανός. Tito Flavio Diogeniano è attestato solo qui. In Tracia e, più in generale, nell'area del Ponto, il *cognomen*, comunque, è attestato nei secc. II–III. Ti. Claudius Severus, invece, non figura sotto la voce Σεβήρος del *LGP*. In M. Heil – K. Wachtel, *Prosopographia Imperii Romani, saec. I. II. III, Pars VII, Fasciculus 2*, Berolini–Novi Eboraci 2006, s.v. *Severus*, compaiono due Tib. Cl(audius) Severus: il nome dell'uno è trascritto senza ulteriori specificazioni, l'altro, un console ad Efeso nel periodo dei Severi, non può essere certamente quello del nostro oracolo. Il *cognomen* Severus, comunque, in età imperiale copre un arco di tempo che va dal I al III sec. d.C.

II. Struttura metrica dell'oracolo

Tra le numerose convergenze che l'oracolo di Kaisareia Troketta mostra con quello emesso per Kallipolis, sotto l'aspetto formale spicca l'articolazione in sezioni di metro differente, secondo una struttura polimetrica. La somiglianza della struttura metrica dei due oracoli è tanto significativa da indurre effettivamente ad ipotizzare che essi siano stati composti dallo stesso poeta oracolare²⁹. Bisogna subito osservare, tuttavia, che mentre nel responso per il centro della Lidia la ripartizione metrica coincide con l'articolazione in sezioni tematiche, nel testo di Kallipolis tale sovrapposizione non è realizzata compiutamente. Nel responso per Kaisareia Troketta i vv. 1–2 sono esametri dattilici (allocuzione agli abitanti), i vv. 3–5 tetrametri giambici catalettici (domanda retorica ai consultanti), i vv. 6–13 trimetri giambici (descrizione del demone Λοιμός), i vv. 20–24 tetrametri anapestici catalettici (nucleo del messaggio oracolare con enunciazione dei rimedi al λοιμός), i vv. 25–28 tetrametri trocaici catalettici (richiesta di sacrifici e dell'erezione di una statua di Apollo *toxophoros*); nel responso per Kallipolis la struttura si presenta lievemente variata: la sezione iniziale e quella finale sono in esametri dattilici (rispettivamente vv. 1–4 e 25–32), i vv. 5–8 sono anapesti, i vv. 9–20 trimetri giambici, i vv. 21–24 tetrametri giambici catalettici. Ora, si deve notare, come si è detto, che nell'oracolo per la città della Tracia in alcuni casi la continuità metrica non si sovrappone a quella sintattica e precisamente ciò accade tra il v. 20 e il v. 21 e tra il v. 24 e il v. 25: i vv. 20 e 24 appartengono sintatticamente alla sezioni rispettivamente in tetrametri giambici ed esametri, ma il metro è quello della sezione tematico-metrica precedente, ossia, il trimetro giambico per il v. 20 e il tetrametro giambico per il v. 24. La discrasia tra sintassi e metro è particolarmente evidente tra i versi 24 e 25 in cui si essa si manifesta tra il verbo (ἔσέλθη, al v. 24) e il suo oggetto (αἶμα μέλαν, al v. 25). Questo singolare fenomeno, tuttavia, potrebbe giustificarsi con il fatto che tra i versi 24 e 25 il cambio di metro interviene all'interno della stessa sezione tematica (quella prescrittiva). Ora, poiché la mancata coincidenza tra metro e sintassi si verifica nel passaggio da una strofe tematico-metrica a un'altra e non in modo sistematico, è lecito ipotizzare che essa non risponda ad una scelta deliberata, quanto piuttosto all'imperizia del poeta. Ciò presuppone, in altri termini, che esistessero schemi metrici predefiniti ai quali il poeta oracolare adattava il contenuto del responso. Essi dovevano prevedere, evidentemente, una articolazione in strofe di metro differente, regolata dal criterio in base al quale al cambio di metro corrispondeva il passaggio ad una differente sezione tematica del responso.

III. Commento

a. Dedicà dell'epigrafe

Dalla dedica si apprende solo che la cittadinanza (δῆμος) ha richiesto una consultazione oracolare e che, in seguito a questa, ha inciso il responso ricevuto su di un monumento. Viene impiegata la consueta formula κατὰ χρησμόν³⁰.

²⁹ Per questa ipotesi vd. Oesterheld 2008, 164, e ancor prima, R. Merkelbach – J. Stauber, *Die Orakel des Apollon von Klaros*, cit., 20.

³⁰ Per la formula si veda **Kaisareia Troketta**, 2. Per le formule impiegate nelle dediche oracolari vd. M. Kajava, *Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari*, in J. Bodel – M. Kajava, *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzione, tipologie*, Roma 2009, 209–225. Di qui innanzi, per comodità, indicherò l'oracolo

b. Testo del responso

vv. 1–2 (esametri dattilici)

Secondo un ricorrente stilema oracolare i consultanti vengono apostrofati in base alla discendenza (ἀρχαίων ἴδρυμα) e alle divinità che onorano la loro città di provenienza (Ἀρφεΐης υἱῆι τετειμένον ἱερὸ[ν ἄστυ])³¹. Come di consueto, il poeta oracolare di Klaros si sforza di attingere ai miti locali per conferire prestigio al centro che aveva inviato la delegazione al santuario. L'ampiezza dell'apostrofe varia in relazione all'importanza della città consultante: mentre negli oracoli per Kaisareia Troketa e Kallipolis tale sezione occupa pochi versi, nel responso emesso per Pergamo la parte inerente le divinità venerate occupa i nove versi iniziali (SGO 06/02/01, 1–9). Il costante intento nobilitante dell'Apollo di Klaros nei responsi emessi in seguito a consultazioni pubbliche si deve inquadrare nel contesto storico-politico dell'Asia Minore nei primi secoli dell'Impero romano, in cui le città che non avevano antiche origini greche, o che comunque non potevano vantare un passato di *polis* greca, tentavano di nobilitare le proprie origini inventando miti locali di fondazione con i quali si tentava di stabilire un legame con eroi della guerra di Troia o con divinità che si supponeva avrebbero potuto fondare città nel corso dei propri viaggi. L'invenzione di miti era funzionale all'acquisizione di titoli e privilegi politici. È possibile che anche a Kallipolis circolassero leggende di questo tipo³².

1 Ἀρφεΐης: La parola si leggeva chiaramente sulla pietra, come mostrano le lezioni concordi di Kiepert e Mordtmann, ma non è attestata altrove. Dovrebbe trattarsi, comunque, del nome dell'eroina o della ninfa, madre dell'eroe fondatore della città in un mito locale³³. Appare macchinosa l'ipotesi di Buresch, condivisa da Merkelbach e Stauber³⁴, in base alla quale nella prima parte del nome della città di Kallipolis si lascerebbe individuare il nome del fondatore della città, Κάλλιας, che sarebbe menzionato nel primo verso del responso come “figlio di Arpheia”³⁵. Occorre appena ricordare, infatti, che Καλλίπολις è un toponimo abbastanza diffuso nel

per Kaisareia Troketa con il nome del centro in grassetto, facendolo seguire dal numero dei versi. Il responso di Troketa e gli altri oracoli riconducibili al santuario di Klaros saranno citati regolarmente secondo l'edizione di R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, 5 voll., Stuttgart–München 1998–2004 (di qui in avanti indicato con la sigla SGO). All'interno di questa raccolta l'oracolo per Troketa corrisponde al numero 04/01/01. L'edizione di Merkelbach e Stauber presenta alcuni limiti, ma, essendo l'unica ad oggi disponibile, sarà adottata anche nel presente lavoro.

31 Si tratta di un modello suscettibile di variazioni; nell'oracolo per Syedra, ad esempio, manca l'elemento della discendenza (SGO 18/19/01, 1–2).

32 In proposito si veda la recente analisi di A. Busine, *Oracles and civic identity*, cit., 180 (con bibliografia alla nota n. 26). Per la possibile esistenza di un mito di fondazione a Kallipolis in età imperiale vd. *infra*, comm. ad ἀρχαίων ἴδρυμα.

33 L'ipotesi è avanzata già da Mordtmann, *op. cit.*, 262. Per un confronto, si pensi ad esempio alla tradizione mitica nella quale Byzas, fondatore di Bisanzio, è figlio della ninfa locale Semestra, oppure a quella in cui l'eroe eponimo di Abdera, Abderos, è figlio di Poseidone e della ninfa Thronia. Oltre al culto di figure mitologiche di eroi fondatori, in Tracia è attestato quello dei fondatori storici delle colonie greche. In proposito vd. A. Pavlopoulou, *Myth and Cult of Founder-Heroes in the Greek Colonies of Thrace*, in A. Avramea et al., *Thrace*, Atene 1994, 115–131.

34 R. Merkelbach – J. Stauber, *op. cit.*, 22.

35 In effetti, nelle fonti bizantine la città è menzionata come Καλλιούπολις, ma si tratta di una designazione tarda. Vd. H. v. Geisau in *RE* X, 2 (1919), s.v. *Kallipolis*, col. 1659. L'ipotesi di Buresch è ripresa anche da C. Oesterheld, *op. cit.*, 164, nota 360.

mondo greco, con il significato generico di “bella polis”³⁶. In generale, si osserva che città chiamate Kallipolis sono abbastanza diffuse sulla costa, e spesso, si tratta di centri per noi piuttosto oscuri³⁷. Anche di Kallipolis in Tracia sappiamo poco. La sua fondazione sembrerebbe risalire alla fase più recente della ellenizzazione del Chersoneso tracico, ossia all'età ellenistica³⁸.

Ingegnessa, ma non verificabile, risulta l'ipotesi di Kaibel che riconduce la forma Ἀρφεία ad un errore del lapicida per Ἀρρεία, in cui dovrebbe leggersi un attributo equivalente ad Ἀφρογένεια, epiteto tradizionalmente attribuito ad Afrodite. Suppone una forma Ἀρφεία anche Bruno Keil, considerandola equivalente, in virtù di un frequente scambio grafico, ad Ἀφρία, divinità locale identificata con Afrodite³⁹. È evidente che, non sapendo chi fosse Ἀρφεία, non possiamo conoscere neppure il nome del figlio di questa eroina locale. Tale lacuna si inserisce, comunque, nel quadro generale di scarsa documentazione sui culti locali praticati nel Chersoneso tracico⁴⁰. Del resto, anche di Ἄνατος, eroe venerato nella vicina città di Lysimachia, conosciamo solo il nome.

ὐίῆ: In Omero il dativo singolare di ὐίός è normalmente ὐίέι (11x), ὐίῆ (10x) o ὐίῆι (5x)⁴¹. La declinazione formata su un tema *ὐιεύς si afferma nell'epica postomerica, a partire dall'età ellenistica in poi⁴². Il dativo ὐίῆι, in particolare, sembra comparire solo in un epigramma di Gregorio di Nazianzo (*Anth. Pal.*, 8, 88, 3).

36 Sull'origine dei toponimi attestati nel Chersoneso tracico si veda J. Tzvetkova, *History of the Thracian Chersonese (from the Trojan War until the Time of the Roman Conquest)*, Veliko Tarnovo 2008, 269 (riassunto in inglese). Qui sia sufficiente osservare che alcuni toponimi sono basati su tradizioni mitologiche, altri su fatti storicamente accaduti, altri ancora sono puramente descrittivi. Kallipolis sembra rientrare in quest'ultima categoria. Si deve notare, inoltre, che con il passaggio dalla dominazione greca a quella romana la toponimia del Chersoneso rimane per lo più inalterata.

37 In Tracia esisteva un'altra Kallipolis sulle rive del fiume Strimone. Ne esistevano, inoltre, due in Italia, una sulla costa messapica, a sud est di Taranto, un'altra in Sicilia, nei pressi dell'Etna. Ve ne era poi una in Caria. In Grecia, come è noto, una Kallipolis sorgeva nell'Etolia orientale.

38 Vd. veda J. Tzvetkova, *op. cit.*, 275. Nel periodo romano la città conservò lo status di civitas. Vd. A. Avramea, Thrace in the Roman Period, in A. Avramea et al., *op. cit.*, 135. Una grande espansione di Kallipolis si registra nella tarda antichità e in età bizantina, quando diviene la città più importante del Chersoneso, primato che era da sempre spettato a Sesto.

39 Vd. B. Keil, ΑΦΡΕΙΑ, ΑΦΡΙΑ, *Hermes* 20 (1885), 630. In relazione all'interpretazione di Kaibel, bisogna precisare che questi, presupponendo che nei primi versi si facesse riferimento alla sede oracolare consultata, anziché alla città consultante, ipotizza che l'oracolo raggiunto dalla delegazione di Kallipolis avesse sede ad Ainos (Αἴνος), centro che sorgeva sulla costa egea della Tracia, all'imboccatura del fiume Ebro. All'inizio del responso il dio, quindi, si richiamerebbe al fondatore della città, Enea (Αἰνεύς), figlio di Afrodite. Vd. G. Kaibel, Sententiarum liber tertius, in *Hermes* 19 (1884), 261–262. Di qui la correzione del v. 5 in εἰ<ς> Αἴνον e l'integrazione al v. 6 πέρας ποταμοῖο (gli abitanti di Kallipolis avrebbero dovuto attraversare il fiume Ebro per poter giungere ad Ainos). Ora, sebbene tale ipotesi sia alquanto macchinosa, non si può escludere del tutto la possibilità che la pietra, pur essendo stata rinvenuta a Kallipolis, appartenga al centro di Ainos. A Kallipolis, infatti, sono state rinvenute anche iscrizioni provenienti da Lampsaco e Parion. Vd. in proposito L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, Vol. 9, Paris 1950, in part. 85. D'altra parte, L. Robert invita ad essere molto cauti persino sull'attribuzione a Kallipolis di epigrafi che sono state rinvenute nel centro stesso. Pertanto, sarebbe opportuno parlare di “oracolo da Kallipolis” piuttosto che di “oracolo di/per Kallipolis”.

40 In generale, comunque, si può dire che in Tracia, oramai completamente ellenizzata nel periodo romano, venivano venerate le stesse divinità e praticati gli stessi culti del mondo greco, sebbene permanessero alcuni culti locali. In proposito si veda Ch. Pelekidis, The Greeks in Thrace, in A. Avramea et al., *op. cit.*, 98–114, in part. 113.

41 Vd. P. Chantraine, *Grammaire homérique, I (Phonétique et morphologie)*, Paris 1948, 227–228.

42 Vd. *LSJ*, s.v. ὐίός.

τετειμένον (= τετιμένον)⁴³: participio perfetto da τίω. Là dove ci è stata preservata o faceva parte della struttura del responso, negli oracoli di Klaros l'allocuzione agli abitanti si distingue per l'impiego ricorrente di verbi connessi alla sfera semantica dell' "onorare", in particolare τίω e τιμάω. Nell'oracolo per Kaisareia Troketa, v. 2, Apollo definisce gli abitanti "onorati" (τειόμενοι) dalle divinità locali, e, similmente, nel responso per Pergamo i Pergameni vengono detti τιεσκόμενοι (SGO 06/02/01, 2). Il verbo può essere impiegato anche nella forma attiva, con maggiore rilievo conferito al dio piuttosto che alla città, come nell'oracolo clario tramandato da Elio Aristide nel terzo degli *Ἱεροὶ λόγοι*: ἰήσεται σε νοῦσον ἢ δ' ἀκέσσειται / Ἀσκληπιός, πόλισμα Τηλέφου κλυτὸν / τιμῶν, Καίκου ναμάτων οὐ τηλόθεν (*Hier. Log.*, 3, 12 Keil).

ἱερὸ[ν ἄστν]: L'integrazione è opera di Buresch. La *iunctura* ἱερὸν ἄστν si ritrova nella stessa sede metrica in un oracolo di Delfi, inserita, come nel caso del nostro responso, nell'ambito dell'apostrofe ai consultanti (Μαιάνδροιο λαχόντες ἐφ' ὕδασιν ἱερὸν ἄστν / Μάγνητες [...])⁴⁴ e in un oracolo sibillino (*Orac. Sibyll.*, 13, 96 Geffcken: οὐδὲ Σεληναίη τότε ῥύσεται ἱερὸν ἄστν). L'espressione ἱερὸν ἄστν, modellata su locuzioni caratteristiche dello stile epico-omerico (cfr. *Od.*, 1, 2: [...] Τροίης ἱερὸν πολίεθρον) e presente già in tragedia (vd. Euripide, *Herc.*, 764: ἱερὸν κατ' ἄστν), ricorre in chiusura di verso in Filitea di Cos (fr. 10, 1 Sbardella), in un frammento del Περὶ Ἰουδαίων del poeta giudaico Teodoto tramandato da Eusebio (*Praep. evan.*, 9.22.1), in Quinto di Smirne (*Posthom.*, 2, 242; 3, 216; 3, 284; 5, 191), e in due epigrammi anonimi riportati da Cougny (*Anth. Gr. App.*, 298, 7; 162, 5).

2 ἀρχαίων ἴδρυμα: Sebbene il passo sia gravemente mutilo, l'espressione ἀρχαίων ἴδρυμα lascia pensare che qui il poeta oracolare attingesse a tradizioni mitologiche locali che ricostruivano una fondazione antica della città. Dalle fonti in nostro possesso, tuttavia, come ho ricordato, apprendiamo che la fondazione di Kallipolis risale all'età ellenistica. Anche in base a quanto si è osservato sopra (nell'introduzione ai versi 1–2), si può ipotizzare, quindi, che nei primi secoli dell'impero a Kallipolis, città che non poteva vantare una lunga e gloriosa storia, fossero state elaborate leggende locali legate a un mito di fondazione, le quali miravano ad assicurare al centro antiche origini greche, con l'intento di trarne vantaggi politici e privilegi.

vv. 3–4 (esametri dattilici)

3 τίπτε πέρασ πό[ντου]: L'interrogazione retorica del dio ai consultanti è presente anche in **Kaisareia Troketa**, 3 (τὶ δὴ νύπερ κτλ.). Si tratta di un modulo ricorrente nello stile oracolare. A Klaros la delegazione di Kallipolis doveva essere giunta per mare; pertanto, l'integrazione πο[ντου] di Mordtmann appare plausibile, tanto più che in tragedia compare spesso la locuzione πέραν πόντου "al di là del mare"⁴⁵. Rodríguez Somolinos propone di leggere, invece, τίπτε πέρα (adv.) σπο[υδά]ζετε oppure πέρα (praep.) σπο[υδῆ]ς⁴⁶. Domande retoriche introdotte dal sintagma interrogativo τίπτε sono tipiche dello stile oracolare. Nella struttura tradizionale del

43 Kiepert legge THTEIMHNON, Mordtmann TETEIMHION. La grafia <H> in luogo di <E>, se non è un errore di lettura, è da ricondursi allo scambio grafico <H> per <E>. Si veda in proposito C. Brixhe, *op. cit.*, 49.

44 Per l'oracolo si veda H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I–II, Oxford 1956, n. 338,1.

45 Si veda per es. Sofocle, *Ant.*, 335. Cfr. anche Euripide, *Rhes.*, 436 (ἦκω περάσας ναυσὶ πόντιον στόμα) e Pindaro, *Pyth.*, 3,76 ([...]κε βαθὺν πόντον περάσαις). J. Krauss, *op. cit.*, 76, sembra intendere πέρασ πό[ντου] come πέραν πόντου traducendo "von jenseits des Meeres" ("al di là del mare").

46 J. Rodríguez Somolinos, *Los oráculos de Claros y Didima. Edición y comentario*, Madrid 1991, 63 (tesi di dottorato inedita).

responso, infatti, il dio, dopo aver salutato i consultanti, li interroga, in un tono più o meno marcato di biasimo, sulle ragioni della loro venuta. Interrogative introdotte da τίπτε compaiono in alcuni oracoli trasmessici da Porfirio, F 350, 8 Smith = Eusebio, *Praep. evan.*, 5, 9, 2 (τίπτ' ἐπιδευόμενοι δηρὸν βροτὸν αἰκίζεσθε); F 347, 28 Smith = Eusebio, *Praep. evan.*, 5, 8, 6 (τίπτε δ' αἰεὶ θεῖοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων). Un oracolo dell' Apollo clario contenuto nell' opera di Senofonte di Efeso, inizia proprio con la domanda del dio, introdotta da τίπτε: τίπτε ποθεῖτε μαθεῖν ἐμὸν νόσου τέλος ἢ δὲ καὶ ἀρχὴν (*Ephes.*, 6, 2). Allo stesso modo Apollo apostrofa Menelao e Paride, che lo consultano per ricevere consiglio durante la ricerca di Elena, in un oracolo, evidentemente fittizio, trasmesso da uno scolio al quinto libro dell' *Iliade* conservato nel Venetus A (*schol. Ven. A ad. Hom. Il. 5*, 64: τίπτε δὺ βασιλῆες, ὁ μὲν Τρώων, ὁ δὲ Ἀχαιῶν / καθ' ὅμα φρονέοντες ἐμὸν ποτὶ νηὸν ἔβητε;).

4 εἰ χαῖνον πελάσσει⁴⁷: Kierpert leggeva ΠΕΛΑΣΣΕ, Mordtmann, invece, solo ΠΕΛΑΣ, ma, confrontando la sua lettura con l'apografo di Kierpert, suppone πέλασε. Sebbene, quindi, non possa escludersi del tutto l'avverbio πέλας, inducono a preferire πελάζω sia la ricorrenza del verbo al v. 31 sia il confronto con l'oracolo per Kaisareia Troketa. Qui, infatti, πελάζω ricorre di nuovo nella parte iniziale del responso, nel punto in cui i consultanti vengono interrogati sul motivo della loro venuta al santuario (**Kaisareia Troketa**, 3-4: τί δὴ νύ περ τεθηπό[τ]εις βηλῶ προσοιμέεσθε, / ἐελμένοι νημερτίη<ς> ἐς οὔαδας πελάζειν “perché mai, sgomenti, vi slanciate verso la mia dimora, / desiderosi di avvicinarvi alla soglia della verità?”). πελασε può essere interpretato come terza persona singolare dell'indicativo dell'aoristo sigmatico o integrato come: (a) seconda / terza persona singolare (πελάσειας / πελάσειε) o terza persona plurale (πελάσειαν) dell'ottativo dell'aoristo sigmatico (b) terza persona singolare dell'indicativo futuro (πελάσει). Il contesto lascia escludere la seconda persona singolare dell'ottativo aoristo. Ammesso che il participio χαῖνον possedesse un significato simile a quello di τεθηπότες nell'oracolo per Kaisareia Troketa, esso non poteva, comunque, che essere congiunto ad un soggetto singolare e, quindi, non ai consultanti, ai quali si riferisce, invece, il participio τεθηπότες. È evidente, pertanto, che χαῖνον e τεθηπότες non possono essere interpretati allo stesso modo nei due testi oracolari. Un altro problema posto da quanto rimane del v. 4 è rappresentato dalla valenza sintattica della frase introdotta da εἰ. Poiché il verbo πελάζω, come è stato già osservato sopra, ricorre di nuovo al v. 31, anche qui inserito all'interno di una proposizione introdotta da εἰ e avente per soggetto ἀνίη⁴⁸, Buresch ha proposto un'integrazione che presuppone una similarità anche contenutistica con questo verso: εἰ χαῖνον πελάσειεν ἄχος. Una simile congettura, tuttavia, traspone in un possibile, prossimo futuro l'avvento del male, confliggendo con la descrizione del morbo contenuta nei vv. 9-15, per la quale sono impiegati verbi al tempo presente (ἔπεισι, ἔνκειται). È alquanto difficile, infine, poter stabilire un legame tra il v. 4 e l'interrogativa precedente, introdotta da τίπτε. Si potrebbe interpretare la frase come un'interrogativa indiretta dipendente da un *verbum dicendi* presente al v. 3, secondo una fraseologia del tipo: “perché mai avete varcato il limite del mare, chiedendomi se il male si avvicinerà

47 Kaibel, come ricordato sopra, proponeva la correzione εἰ<ς> Αἶνον, ma Mordtmann osserva a ragione che “diese Wörter (*scil. εἰ χαῖνον* etc.) sind klar und Kaibels Änderung εἰς Αἶνον unmöglich” (J. H. Mordtmann, *op. cit.*, 262).

48 εἰ Δ [. .] ΕΡΗΔΙΣΤΩ στ[υγε]ρή πελάσειεν ἀνείη.

etc.” In tal caso il verbo dovrebbe essere al futuro (πελάσει)⁴⁹. Riassumendo, nelle proposte indicate permangono due problemi fondamentali: (a) il significato del participio di χαίνω, sia che lo si voglia associare ad un nome che designi il male abbattutosi sui consultanti sia che lo si riferisca a qualcos’altro (b) la possibile integrazione di πελασε[come un ottativo aoristo o un indicativo futuro. Un’esegesi che consentirebbe di superare queste difficoltà consiste nell’interpretare quella del v. 4 come una frase indipendente di tipo desiderativo, in cui si può supporre l’uso di στόμα (“o se la mia bocca, spalancandosi, si avvicinasse ...”)⁵⁰. In tal modo il participio χαίνων avrebbe un senso più perspicuo e il verso, essendo autonomo, fungerebbe da raccordo tra la prima sezione del responso e la descrizione dell’*enthousiasmós* del profeta. L’artificiosità di una fraseologia quale “o se la mia bocca si avvicinasse alla verità” sarebbe consona allo stile oracolare.

Un’ulteriore somiglianza tra i responsi di Troketa e Kallipolis è costituita dalla duplice ricorrenza del verbo πελάζω: nell’oracolo per il centro della Lidia, oltre che al v. 4, in cui indica l’atto materiale dei consultanti di avvicinarsi alla soglia del tempio, il verbo è impiegato anche al v. 21, questa volta con il valore traslato di accostarsi al soccorso divino (οὔ μάλα δῆθ’ εἰς ἐπ’ ἐμὴν πελάειν πάνυ μερμαίρετ’ ἀρωγήν⁵¹). Come si nota, la seconda occorrenza si differenzia dalla prima per la valenza metaforica, la stessa che caratterizzerebbe πελάζω anche in un’espressione quale “o se la mia bocca si avvicinasse alla verità”.

vv. 5–8 (anapesti)

Il lessico di questi versi – sebbene essi si presentino gravemente mutili – mostra diverse somiglianze con la sezione iniziale del terzo libro degli *Oracoli Sibillini* (*Orac. Sibyll.*, 3, 1–7 Geffcken), che vale la pena di riportare per intero: Ὑψίβρεμέτα, μάκαρ, οὐράνιε, ὅς ἔχεις τὰ Χερουβίμ / ἰδρυμένος, λίτομαι, παναληθέα φημίξασαν / παῦσον βαιόν με· κέκηκε γὰρ ἔνδοθεν ἦτορ. / ἀλλὰ τί μοι κραδίη πάλι πάλλεται ἡδέ γε θυμὸς / τυπτόμενος μάλιστα βιάζεται ἔνδοθεν αὐδὴν / ἀγγέλλειν πᾶσιν; αὐτὰρ πάλι πάντ’ ἀγορεύσω, / ὅσσα θεὸς κέλεται μ’ ἀγορευέμεν ἀνθρώποισιν. Come è noto, il cosiddetto terzo libro degli *Oracoli Sibillini* (di origine giudaica) è uno dei più antichi del *corpus*, essendo datato al II sec. a.C.⁵² Nel passo in questione la Sibilla descrive il faticoso processo dell’invasamento da parte del dio. Le convergenze lessicali con il responso da Kallipolis consistono nell’uso di βαιός, della particella interrogativa seguita dal dativo del pronome personale di prima persona (τί μοι) e nell’impiego del sostantivo κραδίη⁵³. A tale contiguità lessicale non può certo non corrispondere una somiglianza

49 Già in Omero εἰ introduce un’interrogativa indiretta. Vd. P. Chantraine, *Grammaire homérique, II (Syntaxe)*, Paris 1953, 293. Per un’interrogativa indiretta introdotta da εἰ con il verbo al futuro in Omero si veda per es. *Il.*, 1, 83 ([...] φράσαι εἴ με σαώσεις), in tragedia Sofocle, *Ant.*, 41 (εἰ ξυμπονήσεις καὶ ξυνεργάσει σκόπει).

50 Per una fraseologia simile si veda ad es. Licofrone, *Alex.*, 28 (ἡ δ’ ἔνθεον σχάσσασα βακχεῖον στόμα).

51 Merkelbach e Stauber adottano, *metri causa*, la congettura μερμη<ηρ>αίρετ’, a fronte della lezione della pietra MEPMAIPET.

52 Sul terzo libro degli *Oracoli Sibillini* si veda in ultimo l’analisi di R. Buitenwerf, *Book Three of the Sibylline Oracles and Its Social Setting*, Leiden 2003; in particolare, sull’origine del terzo libro vd. p. 69 ss.

53 I compositori degli *Oracoli Sibillini* si sforzarono di imitare la dizione degli oracoli pagani, mantenendone soprattutto i tratti che ne esprimessero il carattere profetico. Vd. H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London 1988, 5 (“the style and the subject matter strongly suggest verbal borrowing from a classical origin”); in nota egli fa riferimento anche a *Orac. Sibyll.*, 3.433 ss. Più recentemente vd. J. L. Lightfoot,

za tematica. Anzi, mi sembra che l'affinità lessicale di questa sezione dell'oracolo con il passo oracolare sibillino citato costituisca il principale argomento che autorizza a leggere in questi versi del responso callipolitano l'evocazione dei sintomi dell'*enthousiasmós* del profeta. Del resto, il riferimento all'invasamento divino è spesso presente nella sezione iniziale degli oracoli sibillini⁵⁴. Un'altra testimonianza importante sulla possessione divina della Sibilla è rappresentata da Virgilio, che descrive il manifestarsi del dio come un'intrusione violenta di questi nel petto della profetessa⁵⁵ (*Aen.*, 6, 78–79: *bacchatur vates, magnum si pectore possit / excussisse deum [...]*)⁵⁶. Nel commento che segue saranno prese in esame le singole convergenze lessicali del responso clario con l'oracolo sibillino citato.

A Klaros il ruolo di μάντις ispirato dal dio non era ricoperto da una donna, come a Delfi (e nella maggior parte dei santuari oracolari del modo greco), bensì da un uomo. Come è noto, nelle fonti pervenuteci l'estasi mantica è testimoniata anche per la Pizia nel santuario di Delfi⁵⁷. Sull'*enthousiasmós* del profeta di Klaros ci informa il filosofo neoplatonico Giamblico⁵⁸. Egli riferisce che dopo aver bevuto l'acqua alla fonte sacra, il προφήτης⁵⁹, invasato dal dio, perdeva il controllo di sé, non sapeva più né dove fosse né quello che dicesse⁶⁰.

5 τί μ' ὑπὸ σπλάγχνοις: σπλάγχνον è impiegato per lo più al plurale (σπλάγγνα) a designare le interiora soprattutto in contesti sacrificali⁶¹. In senso metaforico può indicare il cuore,

The Sybilline Oracles: with Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books, Oxford 2007, 162 ss.

54 Talora anche nella parte centrale. Si veda ad. es. *Orac. Sibyll.*, 3, 489–91 Geffcken.

55 Cfr. anche *Orac. Sibyll.*, 3, 2 e Ovidio, *Met.*, 2, 641. La vicinanza di questo passo dell'*Eneide* agli oracoli sibillini induce Norden a ritenere che Virgilio si ispiri in questo punto alla poesia oracolare. Vd. E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1926, 141 (“wir werden gleich noch andere Berührungen Vergils mit unserer Sammlung und anderer Orakelpoesie finden”).

56 Sull'*enthousiasmós* della Sibilla vd. W. Burkert, *Divination. Mantik in Griechenland*, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, III, Los Angeles 2005, 12–13.

57 In realtà, se la Pizia delfica effettivamente cadesse in uno stato di *trance* è questione dibattuta tra gli studiosi. Sull'estasi della Pizia e sul dibattito intorno a un effettivo *enthousiasmós* di questa nel mondo antico mi limito a rimandare a J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, cit., 204–212.

58 Che a Klaros si possa parlare di una pratica mantica che prevedeva l'*enthousiasmós* del profeta lo sostiene anche Burkert, *ThesCRA*, III, 13. Sull'estasi mantica del profeta di Klaros vd. anche C. Oesterheld, *op. cit.*, 165–166. Sulla testimonianza di Giamblico si veda A. Busine, *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, *Kernos* 15 (2002), in part. 190–194.

59 È questione dibattuta tra gli studiosi se a pronunciare il responso fosse il θεσπιφδός o il προφήτης. Sono queste, infatti, le figure principali che componevano il personale oracolare, come si apprende dai documenti epigrafici rinvenuti nel santuario di Klaros, ossia le cosiddette “liste delle delegazioni”, in cui sono indicati i membri che componevano le delegazioni delle città che si recavano in consultazione presso il santuario. Sulle ipotesi riguardo ai compiti che dovevano spettare al θεσπιφδός e al προφήτης si veda in ultimo A. Lampinen, Θεῶν μεμελημένη Φοίβη. Oracular Functionaries at Claros and Didyma in the Imperial Period, in M. Kajava (ed.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Roma 2013, in part. 60–65. Più in generale sul processo della consultazione oracolare a Klaros si veda A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e–VI^e siècles)*, Leyden–Boston 2005, 47–49 e, in ultimo, J. Ch. Moretti – N. Bresch – I. Bonora – D. Laroche – O. Riss, *Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle*, in J. Ch. Moretti (ed.), *op. cit.*, 33–49.

60 Giamblico, *De myst.*, 3, 11 (χρηται ὡς ὄργανω τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἔστιν).

61 Per l'impiego del termine in contesti sacrificali si veda L. Ziehen in *RE* XVIII (1939), s.v. *Opfer*, coll. 616–9; K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllobolia. Festschrift Peter Von der Mühl*, Basel 1946, 268 ss.

inteso come sede dei sentimenti. Nel nesso ὑπὸ σπλάγγνοις il termine possiede sia il significato denotativo di “ventre” (nell’epica, nella lirica, nella poesia bucolica e nella letteratura medica)⁶² sia il significato connotativo di “cuore, animo” (in tragedia e nella poesia bucolica)⁶³. Nell’oracolo è probabile che l’espressione ὑπὸ σπλάγγνοις indichi la sede in cui ha luogo il tormento della possessione divina. In questo punto del responso, infatti, il profeta, posseduto da Apollo, doveva enunciare, mediante un’interrogativa retorica rivolta ad dio, i sintomi dell’estasi mantica⁶⁴. Similmente, nell’oracolo sibillino citato sopra la Sibilla apostrofa il dio, chiedendogli – anche qui con un’interrogativa introdotta da τί μ’ – perché il proprio cuore sia scosso e il θυμός percusso da una sferza⁶⁵. Poiché nel responso di Kallipolis il cuore è menzionato al v. 8, si può pensare che qui, al v. 5, σπλάγγνα si riferisse all’animo (θυμός) del profeta o, in alternativa, avesse il valore concreto di “viscere”.

6 στόματος: Altra componente importante nell’invasamento divino del profeta è la bocca, che si prepara a proferire la *vox dei*. Significativi a tal proposito sono l’invasamento della Sibilla nel sesto libro dell’*Eneide* virgiliana (*Aen.*, 6, 79–80: *excussi deum; tanto magis ille fatigat / os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo*) e quello di Cassandra nell’*Alessandra* di Licofrone (v. 28: ἡ δ’ ἔνθεον σχάσσασα βακχεῖον⁶⁶ στόμα). In un celebre frammento di Eraclito lo στόμα della Sibilla è definito μαινόμενον (fr. 22 B 92 D.–K.)⁶⁷.

7 βαίη: βαίός è un aggettivo ricorrente nella dizione tragica ed epico-epigrammatica⁶⁸. Gli editori lo interpretano come il nominativo femminile singolare di βαίός, ma potrebbe trattarsi anche della terza persona singolare dell’ottativo dell’aoristo atematico di βαίνω⁶⁹. Tuttavia, il fatto che l’aggettivo compaia anche nel passo degli *Oracoli Sibillini* citato sopra (*Orac. Sibyll.*, 3, 1–7: παῦσον βαίόν με· κέκμηκε γὰρ ἔνδοθεν ἦτορ⁷⁰) induce a preferire la prima interpreta-

62 Esiodo, fr. 343, 13 M.–W.; Apollonio Rodio, *Arg.*, 1, 1262 e 4, 1109; Pindaro, *Paeon. VIII a* (fr. 52i, 18 Sn.–M.); Galeno, *De usu part.*, 4, 243, 13; *De plac. Hipp. et Plat.*, 3, 8, 13, 5.

63 Euripide, *Alc.*, 1009–10 (Eracle ad Admeto: φίλον πρὸς ἄνδρα χρὴ λέγειν ἐλευθέρως, Ἄδμητε, μομφὰς δ’ οὐχ ὑπὸ σπλάγγνοις ἔχειν σιγῶντ’); Teocrito, *Idyll.*, 7, 99.

64 Secondo Rodríguez Somolinos questa sezione dell’oracolo non sarebbe incentrata sull’*enthousiasmós* del profeta. Pertanto, egli ritiene che l’espressione ὑπὸ σπλάγγνοις vada legata a στόματος in una sequenza del tipo “Qué (preocupación teniendo) en las entrañas (has venido a oír) de mi boca (una respuesta verídica) o (quieres pedir)me (una respuesta oracular) de mi boca verídica”. Non si comprende, tuttavia, come gli σπλάγγνα possano essere dei consultantí, se l’espressione ὑπὸ σπλάγγνοις è preceduta dal pronome di prima persona singolare.

65 La correzione di Kaibel τί<v> ὑπὸ σπλάγγνοις φροντίδα κεύθεις non è accettabile, poiché, come ha confermato la lettura di Mordtmann, la lettera M dopo TI è sicura. Essa presuppone l’ipotesi, seguita anche da J. Rodríguez Somolinos, *op. cit.*, 64, che l’espressione ὑπὸ σπλάγγνοις sia da riferirsi ai consultantí e non al profeta.

66 L’uso dell’aggettivo si spiega con il fatto che anche le donne che facevano parte del corteo di Dioniso, le Menadi, come indica il nome stesso, erano preda di una follia, μανία, che discendeva dal possesso divino. Vd. W. Burkert in *TheoCRA*, III, 12. Alcuni studiosi ritengono che la rivelazione estatica debba collocarsi originariamente nell’ambito del culto dionisiaco. Vd. P. Amandry, *op. cit.*, 42.

67 Sul frammento si veda in ultimo Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, Oxford 2009, 156–157.

68 Vd. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 voll., Paris 1983–1984, s.v. βαίός. D’ora innanzi indicato con la sigla DELG.

69 Per la collocazione di βαίη all’inizio del verso si veda ad es. Apollonio Rodio, *Arg.*, 4, 440; Euripide, *Med.*, 145.

70 Negli *Oracoli Sibillini* la fatica dell’atto profetico e la contestuale apostrofe al dio perché cessi il canto sono un *topos*, per il quale si veda anche *Orac. Sibyll.*, 2, 346; 12, 297.

zione. Qui βαίων ha valore avverbiale, come in *Orac. Sibyll.*, 2, 346; 13, 27, mentre nel nostro oracolo βαιή è evidentemente impiegato in funzione attributiva.

8 βάρυται⁷¹: tale forma verbale sembra derivare da un non attestato verbo atematico *βάρυμι, impiegato in luogo del tematico βαρύνω. βάρυται, infatti, sta evidentemente per βαρύνεται⁷². *βάρυμι potrebbe essere una neoformazione oppure l'oracolo potrebbe averlo mutuato da un testo a noi non pervenuto. In ogni caso il verbo appare una formazione analogica ai presenti omerici in -vυ-μι, ad es. τάνυ-μι, ἄρνυ-μι⁷³. L'uso passivo di βαρύνω in relazione al cuore sembra essere attestato solo nella Settanta [*Ex.*, 8,15: ἐβαρύνθη ἡ καρδία]⁷⁴. Al di là delle analogie formali, la testimonianza fondamentale che consente di ricostruire il contesto all'interno del quale il sintagma βάρυται καρδίη doveva inserirsi è rappresentata di nuovo dal passo del terzo libro degli *Oracoli Sibillini* citato sopra. Qui, infatti, il poeta esprime il proprio turbamento mediante la fraseologia ἀλλὰ τί μοι καρδίη πάλι πάλλεται [...] (v. 4), a sua volta modellata su espressioni di matrice omerica quali καρδίη πάλι πάλλεται⁷⁵.

vv. 9–20 (trimetri giambici)

9 φεῦ φεῦ: l'esclamazione di matrice tragica introduce nell'oracolo di Kaisareia Troketa la sezione contenente l'ipostasi del demone Λοιμός, composta in trimetri giambici. È probabile, quindi, che anche qui con questo verso iniziasse la parte in cui il dio delineava icasticamente i tratti di una o più figure demoniache, causa di mali per la città. Nel responso per il centro della Lidia il passo contenente la descrizione della figura e delle opere di Λοιμός si è conservato quasi integro. Dal confronto di questo con quanto rimane della sezione dell'oracolo callipolitano emerge una differenza che consiste essenzialmente nel numero dei demoni persecutori. Se nel responso per Troketa, infatti, l'entità maligna è una sola⁷⁶, nell'oracolo per Kallipolis sembra esserci il passaggio da un solo demone all'inizio a più demoni nella parte successiva, come mostra il verbo ἀίξωσι (v. 18).

δι' αὐτῶν ν[ι]: Kaibel integra, *exempli gratia*, la fine del verso con ν[ὶν φρενῶν στείχει βέλος, associando αὐτῶν a un ipotetico φρενῶν. Il profeta, quindi, invocherebbe qui le proprie

71 La lezione è certa, pertanto a torto Kaibel tentava di correggere βάρυται (βαρὺ <γ> ἄρ).

72 βαρύνω è un verbo denominativo di tipo fattitivo in -ύειν formato a partire dall'aggettivo βαρύς. Si veda in proposito E. Fraenkel, *Griechische Denominativa in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung*, Göttingen 1906, 60; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik I*, München 1939, 733. In Omero alcuni verbi in -ύνω presentano una forma parallela in -ύω (cfr. ἐντύω/ἐντύω, ἰθύω/ἰθύω) metricamente comoda, poiché con ὕ si crea una comoda successione ο υ ο (per es. ἔντυε) ο υ – (per es. ἰθύει).

73 Per i verbi in -vυμι si veda in generale E. Schwyzer, *Griech. Gramm. I*, cit., 695–698 e id., *Grammatik der pergamenischen Inschriften*, Berlin 1898, 178; F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods, II, Morphology*, Milano 1981, 375–378; E. Nachmanson, *Laute und Formen der magnetischen Inschriften*, Uppsala 1903, 155–156.

74 L'espressione omerica che nella forma più si avvicina a quella oracolare si trova in *Il.*, 19, 165 (ἀλλὰ τε λάθρη γυῖα βαρύνεται [...]). In Omero il verbo βαρύνω è associato, oltre che ai γυῖα, alla lancia (δόρυ) in *Il.*, 5, 664, alla coscia (μηρόν) in *Il.*, 11, 584, alle vesti (εἴματα) in *Od.*, 5, 231, alla mano (χεῖρ) in *Il.*, 20, 480, alla testa (κάρη) in *Il.*, 8, 308. L'aggettivo βαρύς, invece, è normalmente riferito alle mani (vd. ad es. χεῖρα βαρεῖαν in *Il.*, 1, 19), al dolore (ὀδύνη) in *Il.*, 5, 417, alla malvagità (κακότης) in *Il.*, 10, 71, alla contesa (ἔρις) in *Il.*, 20, 55.

75 Si veda ad es. *Il.*, 22, 461 (παλλομένη καρδίην [...]). Frequenti sono le espressioni omeriche in cui il cuore è il soggetto senziente di sentimenti vari, per lo più l'ira (cfr. *Il.*, 9, 646: ἀλλὰ μοι οἰδάνεται καρδίη χόλω [...]).

76 Nell'oracolo per Kaisareia Troketa il dio descrive il funesto operato di Λοιμός, ma, in realtà, non si può escludere che nei versi non pervenutici venisse fatto riferimento a più entità negative.

facoltà profetiche. In effetti, αὐτός implica il riferimento a qualcosa o a qualcuno menzionato in precedenza, e i versi precedenti sono occupati dalla fenomenologia mantica. Tuttavia, l'esclamazione φεῦ φεῦ – tipica della dizione tragica per esprimere dolore, sgomento, stupore – dovrebbe segnare una cesura, come nell'oracolo per Troketa, in cui, φεῦ φεῦ introduce la descrizione di Λοιμός e delle sue terribili gesta (vv. 6–13). E difatti, quanto rimane dei vv. 9–15 del responso di Kallipolis mostra che anche qui alla sezione iniziale seguiva l'ipostasi del male che affliggeva la città.

10 ἄχους ἐφοιμáινοντ[ο]ς: Il sintagma potrebbe essere autonomo (un genitivo impiegato in modo assoluto)⁷⁷ oppure ἐφοιμáινοντος potrebbe essere il participio associato con valore attributivo a ἄχους. Nonostante Kiepert legga ΕΦΟΙΜΑΙΝΟΝΤ[]Σ e Mordtmann ΕΦΟΙΜΑΛΛΑ[], Kaibel corregge ἐφοιμáινοντος in ἐφορμáινοντος, escludendo la possibilità che il poeta oracolare possa aver impiegato un verbo *ἐφοιμáίνω, non attestato altrove. ἐφορμáίνω, invece, sebbene sia raro, è comunque presente nelle fonti pervenute: si tratta di un *hapax* tragico (Eschilo, *Pers.*, 207–208: μεθύστερον δὲ κίρκον εἰσορῶ δρόμῳ / πτεροῖς ἐφορμáινοντα καὶ χηλαῖς κάρρα) ripreso in età imperiale – come avviene spesso per le rarità lessicali omeriche e tragiche – dall'Oppiano sia degli *Halieutica* (3, 503) sia dei *Cynegetica* (3, 367), e negli *Inni Orfici* (33, 5; 74, 7). È possibile, quindi, che *ἐφοιμáίνω sia una formazione analogica all'*hapax* tragico ἐφορμáίνω. Da un punto di vista morfologico ἐφορμáίνω ed *ἐφοιμáίνω sono entrambi composti dal preverbio ἐπι- come primo elemento, ma, mentre ἐφορμáίνω presenta come secondo elemento ὀρμáίνω, derivato mediante il suffisso -áίνω da ὀρμή⁷⁸, *ἐφοιμáίνω si compone di un non attestato *οἰμáίνω. *οἰμáίνω, tuttavia, sebbene non documentato, rappresenta una formazione del tutto plausibile sotto l'aspetto morfologico, configurandosi come verbo denominativo in -áίνω formato a partire dal tema in nasale οἶμα⁷⁹, così come ὀρμáίνω è un denominativo in -áίνω, derivato da ὀρμή. Anche in questo caso dinanzi ad una forma non attestata nelle fonti pervenute, ma regolare nella composizione morfologica, si hanno due possibilità: (a) considerarla una nuova formazione oracolare (creata per analogia ad ἐφορμáίνω, come si è detto sopra) (b) assumere l'esistenza di un verbo οἰμáίνω accanto ad ὀρμáίνω. A tal proposito conviene osservare che un importante elemento a sostegno della lezione della pietra (ἐφοιμáινοντ[ο]ς) è fornito, ancora una volta, dall'oracolo per Troketa, in cui una strana formazione verbale quale προἰσοιμέεσθε è impiegata in riferimento ai consultanti che si avvicinano con slancio alla soglia del tempio (v. 3: τί δὴ νύπερ τεθηπό[τ]ες βηλῶ προἰσοιμέεσθε). προἰσοιμέεσθε è la seconda persona plurale medio-passiva da un non attestato *προἰσοιμέω, composto di *οἰμέω. Ora, *οἰμέω deve essere un denominativo da un sostantivo *οἶμος o *οἶμη (< *οἶμε-ιω), oppure la variante in -έω di οἶμάω⁸⁰, denominativo di οἶμα o οἶμη (<

77 Vd. E. Schwyzer – A. Debrunner, *Griechische Grammatik, II*, München 1950, 134–135.

78 Il composto di un altro denominativo derivato da ἐφορμή, ἐφορμάω, è già attestato in Omero. Vd. per es. *Od.*, 7, 272.

79 I denominativi in -áίνω, come quelli in -ύνω, sono derivati essenzialmente da temi in nasale. Sui verbi in -áίνω si veda E. Fraenkel, *op. cit.*, 4–30; E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 732–733.

80 Nei dialetti dorici e di nord-ovest il tipo in -άω passa frequentemente alla flessione in -έω. Vd. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 728; C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago 1955, § 161.2; A. C. Cassio, *The Language of Doric Comedy*, in A. Willi (a c. di), *The Language of Greek Comedy*, Oxford 2002, 60–61, in part. nota 29. Il passaggio -άω > -έω si registra anche nella κοινή. Per le attestazioni del fenomeno nei papiri di età romana e bizantina si veda F. T. Gignac, *op. cit.*, 363–364.

*οἶμα-ζῶ)⁸¹. Quindi, come nel caso di οἰμαίνω ci si trova dinanzi ad un verbo denominativo di οἶμα (o di un sostantivo analogo, quale *οἶμος o *οἶμη). Entrambe le singolari formazioni verbali appartengono all'area semantica dell' "avventarsi, slanciarsi" ed entrambe sono impiegate in combinazione con preverbi indicanti un moto a luogo (ἐπὶ e πρὸς). Tuttavia, mentre προσοιμέω esprime il movimento dei consultanti verso il tempio, ἐφοιμαίνω lo slancio ostile dell'ἄχος contro la città di Kallipolis. In definitiva, quindi, sebbene sia possibile che la lettura unanime di Kiepert e Mordtmann (ἐφοιμαίνω) si spieghi con un guasto materiale della pietra oppure con un errore del lapicida, sia la plausibilità della formazione sia la stretta somiglianza con l'oracolo per Troketa inducono a non correggere la lezione della pietra.

Per quanto riguarda specificamente ἄχος, infine, si deve osservare che, secondo un tipico modulo stilistico oracolare – basato sulla ripresa in sezioni differenti del responso degli stessi vocaboli – il termine ritorna al v. 21, sempre come genitivo, questa volta legato a ὑπεξόλυξις.

λ[: Kiepert leggeva solo questa lettera sulla pietra, Mordtmann ΛΑ[, ma, poiché λ è preceduta da una sillaba che deve essere necessariamente breve, si deve supporre una vocale prima⁸².

11 βροτοῖς ἔπεισι Πῆμα⁸³: Kiepert leggeva ΠΙΙΝ, Mordtmann ΠΗΜ. Kaibel poté supporre agevolmente πῆμα, lettura confortata dalla presenza di una fraseologia simile nell'oracolo per Kaisareia Troketa, anche qui in riferimento all'incedere aggressivo di Λοιμός (v. 6: κραταῖον πῆμα προσθρῶσκει πέδω). Nel responso emesso per il centro della Lidia, βροτός ricorre, invece, al v. 9, riferito ai mortali uccisi dal demone (νεουτάτων ἴδωλα δυσπενθῆ βροτ<ῶ>ν)⁸⁴. La similarità con l'oracolo per Kaisareia Troketa, quindi, suggerisce che in Πῆμα, alla stregua del demone Λοιμός, sia da individuarsi una personificazione del male che affligge gli abitanti della città.

12 πέμπειν: Il verbo si legge con sicurezza. La presenza di πέμπειν potrebbe suggerire che è il Πῆμα stesso ad agire oppure che esso delegasse ad altri demoni il compito di inviare sventure agli uomini. πέμπειν e l'infinito del v. 13 (φονῶσαι) potrebbero essere retti dal verbo di cui si conserva la parte finale al v. 12 (ΠΙΕΤΑΙ). Dopo πέμπειν (o nel verso prima) ci si attende un dativo, un semplice accusativo o una preposizione con accusativo.

13 φονῶσαι: Credo, con Buresch, che debba trattarsi di un infinito aoristo da φονόω. φονόω è un verbo denominativo da φόνος⁸⁵, attestato solo in Oppiano, *Cyn.*, 4, 192. In Oppiano il participio del verbo è impiegato in funzione attributiva rispetto ἔγχοις, per qualificare la lancia che, brandita dal guerriero slanciato sul campo di battaglia, diviene insanguinata (πεφονωμένον ἔγχοις). Il *LSJ* traduce il verbo con "stain with blood", Chantraine con "souiller de sang". Nell'oracolo, pertanto, l'infinito φονῶσαι doveva far riferimento all'azione di "insanguinare, uccidere", probabilmente messa in opera dal demone o dai demoni. Considerando che ricercate

81 La derivazione da un sostantivo οἶμη è quella che ci si attenderebbe. In Omero sono attestati un sostantivo οἶμα ("slancio, impeto"), e un aoristo οἰμήσαι. Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. οἶμα; E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 726.

82 J. Krauss, *op. cit.*, 74, ipotizza αλ[.

83 Nell'edizione di Merkelbach–Stauber il vocabolo è trascritto erroneamente come βρότοις.

84 J. Rodríguez Somolinos, *op. cit.*, 65 ipotizza, sulla base delle poche lettere rimaste della parte finale del verso, che si facesse qui riferimento ad un λ[οι[μ]ο]εις θ[ε]ός oppure ὄ[χ]λο]ς.

85 Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. θείω. Un altro verbo denominativo derivato dallo stesso sostantivo è φονάω. Entrambi sono postomerici (in Omero sono attestati solo i nomi d'azione φόνος e φοναί). Un'altra possibilità consiste nell'interpretare φονῶσαι come il nominativo del participio presente femminile plurale da φονάω.

costruzioni di tipo infinitivo sono particolarmente frequenti nella sintassi oracolare chiara, è possibile che esso dipendesse da un verbo principale collocato nel verso precedente.

13–14 τὰ μὲν ... τὰ δ': Si tratta di due frasi correlative. Il medesimo modulo sintattico si deve supporre ricorresse anche nell'oracolo per Kaisareia Troketa, v. 13 (καὶ τὰν ποσὶν μὲν τοῖα μῆδεταί | [κακὰ] [— —]⁸⁶).

τὰ μὲν κείνου νόος / ἔρ<δ>οι: κείνου doveva riferirsi al demone portatore della peste. Questi viene descritto meditare piani malvagi anche in **Kaisareia Troketa**, 13 (καὶ τὰν ποσὶν μὲν τοῖα μῆδεταί | [κακὰ]). ἔρ<δ>οι è ragionevole congettura di Buresch sulla base del confronto tra la lettura di Kiepert (ΚΡΑΟΙ) e quella di Mordtmann (ΕΡΑΟΙ).

ἔνκειται πέδω: cfr. **Kaisareia Troketa**, 6 (φεῦ φεῦ, κραταῖον πῆμα προσθρόσκει πέδω). Ἐγκειμαι ricorre solo una volta nei poemi omerici (*Il.*, 22, 513⁸⁷), diverse volte in tragedia, in cui indica “il trovarsi, l'essere coinvolto in una determinata situazione”. Qui il verbo è impiegato piuttosto nel significato denotativo ed epico di “trovarsi sopra, in”, in senso propriamente locativo.

15 γυμνᾶσθε[: Se la lettura della pietra è corretta⁸⁸, potrebbe trattarsi della seconda persona plurale di un presente indicativo (o congiuntivo) passivo da un non attestato *γυμνάω o di un indicativo futuro da γυμνάζω/-ομαι (o anche *γυμνάω). Γυμνάζω è un verbo denominativo derivato da γυμνός ed è attestato per lo più al medio, nel significato di “esercitarsi, compiere esercizi fisici”. Più raramente ricorre all'attivo. In ambito letterario compare dopo Omero ed è molto diffuso nella prosa ionico-attica di età classica ed ellenistica. In tragedia è usato più volte da Eschilo. Nella diatesi attiva γυμνάζω significa ordinariamente “esercitare, sforzare”, ma, più raramente, può anche significare “far soffrire, molestare”, accezione quest'ultima attestata in tragedia (Eschilo, *Pr.*, 586, 592; *Ag.*, 540; Euripide, *Skyrioi*, fr. 682, 3 Kannicht)⁸⁹. Alla luce di ciò è ragionevole supporre, quindi, che nell'oracolo per Kallipolis, venisse impiegato il presente passivo di un verbo *γυμνάω nel significato di “tormentare”: γυμνᾶσθε andrebbe riferito agli abitanti del centro che vengono descritti da Apollo come tormentati dai mali appena enunciati dal dio⁹⁰. L'esistenza di un verbo *γυμνάω accanto a γυμνάζω è del tutto plausibile dal punto di vista della formazione morfologica⁹¹: *γυμνάω, infatti, è, come lo stesso γυμνάζω⁹², un denominativo (*γυμνα-ζω)⁹³. Anzi, poiché *Nebenformen* in -άζω accanto a verbi in -άω sono spesso

86 A partire da questo verso inizia una lacuna che prosegue fino al v. 20 nell'edizione di Merkelbach e Stauber.

87 Il verso fa parte del passo in cui Andromaca, morto Ettore, piange la sorte del figlio Astianatte, preannunciandone il momento in cui non sarà più coperto (ἐγκείσεται) dagli eleganti εἴματα tessuti in casa. Con la stessa accezione locativa di “trovarsi in” il verbo ricorre in Esiodo, *Theog.*, 145 ([...] ὄφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετόπω).

88 Kiepert anziché ΓΥΜΝΑΣΘΕ legge ΤΥΜΝΑΣΘΕ.

89 Vd. *LSJ*, s.v. γυμνάζω, II; P. Chantraine, *DELG*, s.v. γυμνός.

90 L'ipotesi di un futuro da γυμνάζω deve escludersi, naturalmente, se si ammette che la descrizione dei mali della città qui compiuta non sia una profezia rivolta al futuro.

91 Vd. P. Chantraine, *Gramm. hom.*, I, cit., 357.

92 Il suffisso -άζω, caratteristico dei presenti in -αδίω, successivamente viene applicato anche a temi in *o*. Vd. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 734.

93 I verbi in -άω, -έω, -όω sono tutti denominativi da nomi con tema in vocale. In particolare quelli in -άω derivano originariamente solo da temi femminili in *a*, lunga e breve, attestati o ricostruiti. Dopo Omero verbi denominativi in -άω vengono derivati anche da temi in *e/o*. Vd. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit. 725–6; 731.

attestate⁹⁴, si potrebbe supporre l'esistenza di un antico, sebbene postomerico, *γυμνάω/-ομαι, ο, in alternativa, un *γυμνάω ricreato a partire da γυμνάζω. In Omero, infatti, è presente solo γυμνόομαι⁹⁵. Tuttavia, talvolta verbi denominativi in -άω convivono con forme -όω⁹⁶. Si veda, ad esempio, la coppia φονόω/φονάω, segnalata sopra⁹⁷.

16 σεύησομαι: Apollo annuncia di voler scacciare il demone della peste, per ricacciarlo – come si comprende dai versi seguenti – nella dimora originaria di questi, ossia il Tartaro. L'azione apotropaica del dio è solennemente dichiarata mediante l'uso di un'altisonante forma verbale, il futuro *σεύησομαι. La dizione oracolare claria si mostra particolarmente affezionata a questo verbo, che compare, infatti, anche nell'oracolo per Kaisareia Troketta, e nel responso per Syedra (una volta al participio presente). Tuttavia, mentre in questi casi si tratta di regolari formazioni omeriche, in Kallipolis è impiegata una strana forma di futuro. Nel caso di Troketta si tratta dei participi, tipicamente omerici ed epici, ἐσ<σ>ύμενοι e ἐπεσ<σ>υμένους, impiegati a distanza di quattro versi, con il significato di “affrettarsi”⁹⁸. Più significativa dal punto di vista semantico, invece, si rivela l'analogia con l'occorrenza dell'oracolo per Syedra, nel quale σεύοντες è riferito ai consultanti che, secondo l'ordine di Apollo, dovranno scacciare i ληϊστήρες (probabilmente i pirati)⁹⁹. Il verbo, quindi, è impiegato nel duplice significato di “dirigersi velocemente” e “inseguire, scacciare”. Se nell'oracolo di Syedra sono gli uomini a compiere l'azione di σεύειν, sebbene *Apollinis iussu*, nell'oracolo per Kallipolis è il dio stesso ad agire. Il divario tra il piano umano e quello divino, come di consueto negli oracoli clarii, si riflette sul piano linguistico, realizzandosi in questo caso mediante una anomalia morfologica. Essa può di nuovo spiegarsi attraverso un confronto con la dizione omerica: partendo dal tema del presente σευ-, o dall'aoristo omerico ἔσσευα (< *ἔσσευσα) / σεύατο¹⁰⁰, il poeta ha creato una forma di futuro passivo, applicando al tema, o sostituendo alla desinenza dell'aoristo, l'uscita del futuro -ήσομαι. La desinenza è estratta, e per così dire “presa di peso”, da quei verbi che all'aoristo e al futuro presentano un'estensione in -η-, per esempio εἶρομαι, che ha un futuro εἶρήσομαι (per il quale vd. ad es. *Od.*, 4, 61)¹⁰¹. Il modello potrebbe essere stato offerto, in particolare, da un verbo come δέομαι che presenta un tema in dittongo -ευ-, similmente a σεύω, e un futuro

94 Vd. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 734. Per tale ragione già in Omero accanto a presenti in -άω sono attestati anche verbi in -άζω, formati a partire dagli aoristi sigmatici. Si veda ad esempio la coppia ἀντιάω-ἀντιάζω. Vd. P. Chantraine, *Gramm. hom.*, I, cit., 357.

95 γυμνόω è il verbo denominativo che ci si attende da γυμνός.

96 Vd. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, I, cit., 731.

97 In taluni casi verbi in -άω derivati da radici in -o- sono anche più antichi di quelli in -όω ricavati dalla stessa radice (vd. la coppia νεάω-νεόω).

98 **Kaisareia Troketta**, 20 (ἐσ<σ>ύμενοι); 23 (ἐπεσ<σ>υμένους). ἔσσύμενοι è impiegato per descrivere l'impellente desiderio dei consultanti di conoscere un rimedio al λοιμός. ἐπεσσύμενοι ricopre quasi la funzione di un avverbio indicante la rapidità con la quale i consultanti dovranno eseguire il rituale prescritto dal dio.

99 *SGO* 18/19/01, 11–12: ἢ σεύοντες ἢ ἐν δεσμοῖς ἀλύτοις πε[δ]όω[ντες], / μηδ' ὄκνω δόμεναι ληϊστήρων τῆ[σ]ιν αἰνήν.

100 Sotto l'aspetto morfologico si tratta di forme aoristo radicale in cui la desinenza della prima persona singolare -α (< *m*) si è generalizzata alle altre persone. Si veda in proposito P. Chantraine, *Gramm. hom.*, I, cit., 159. Per l'aoristo di σεύω vd. *ibid.*, 384–5.

101 Vd. anche ἐθελήσω, da ἐθέλω (*Il.*, 15, 215). Per i futuri che presentano un'estensione in -η- in Omero si veda P. Chantraine, *Gramm. hom.*, I, cit. 446–7.

δευήσομαι¹⁰². Una forma artificiale come *σευήσομαι può essere stata sollecitata, comunque, dalla tendenza, attestata nei papiri di età romana e bizantina, a sostituire al futuro medio formazioni di futuro passivo ricavate dall'aoristo passivo primo e secondo¹⁰³. Per l'analisi della forma presente nel nostro oracolo, risulta particolarmente interessante il participio futuro φησόμενος¹⁰⁴, da φύω, a fronte del regolare φησόμενος. Per φύω, tuttavia, a differenza di σεύω, è attestato l'aoristo passivo secondo ἐφύην, dal quale si è potuto agevolmente ricavare il futuro φησόμενος.

Secondo la rete di richiami che il poeta tesse abitualmente all'interno del responso, il verbo σεύω ritorna nell'inusitato composto del v. 30, *ὑποσευαντήρ. Il secondo elemento, infatti, è formato sulla radice dello stesso verbo che Apollo impiega al v. 16 per definire la propria funzione di cacciatore del Πήμα che affligge Kallipolis.

Poiché il testo dal v. 13 al v. 17 è gravemente mutilo, la sintassi e il significato ne risultano compromessi. È possibile comunque ipotizzare che la proposizione del v. 18, introdotta da ὡς costituisca una finale-consecutiva dipendente dal σευήσομαι del v. 16, mentre il v. 17 sia una protasi ipotetica di tipo incidentale. Sulla base di questa ricostruzione sintattica, Apollo dichiara che scaccerà i demoni mediante una *defixio* (κατευχή), costringendoli a tornare nella sede dalla quale essi provengono, ossia nei μυχοί κευθμῶνος, i recessi di un antro che si apre nella dimora del Tartaro.

17 κατευχῆς: In poesia κατευχή (composto del sostantivo εὐχή) compare solo in Eschilo, *Coeph.*, 477 (anap.): τῆσδε κατευχῆς πέμπειτ' ἄρωγῆν¹⁰⁵. Successivamente è attestato, seppur non frequentemente, nella prosa di età ellenistica e romana. Nei testi letterari, nonché in quelli epigrafici, a noi pervenuti il termine appare essere sinonimo di εὐχή¹⁰⁶, ma tale significato non è appropriato all'occorrenza dell'oracolo, in cui κατευχή sembra piuttosto riferirsi a quanto è oggetto di timore (δέος) da parte delle divinità sotterranee, le quali nel verso successivo vengono descritte mentre balzano nel Tartaro. Sulla valenza ctonia del termine, è interessante notare che nelle *Coefore* eschilee κατευχή indica la preghiera agli dèi inferi (μάκαρες χθόνιοι). È verosimile, quindi, che nel *locus* oracolare κατευχή debba intendersi come "maledizione", in riferimento alla *defixio* di Apollo indirizzata alle entità demoniache ctonie; contro di queste, del resto, si indirizza anche la ποινή del dio, come si apprende al v. 32. Tale significato di κατευχή è del tutto plausibile, derivando da un'accezione di κατεύχομαι, in base alla quale il verbo viene a significare anche "pregare contro" e quindi "maledire"¹⁰⁷.

18 αἰζῶσι: Come ho già notato, il plurale αἰζῶσι¹⁰⁸ lascia pensare che i demoni siano qui più di uno, sebbene i verbi presenti nei vv. 11–14 si riferiscano ad un solo demone.

102 Si veda, ad esempio, *Il.*, 13, 758. Per il fenomeno vd. F. T. Gignac, *op. cit.*, 324.

103 Si veda ad es. φανήσεται in *POxy* II 237, 16 (186 d.C.). Si tratta della nota petizione inviata da Dionysia al prefetto d'Egitto Pomponius Faustianus, contenente il resoconto di una vertenza in atto tra la richiedente e il padre Chaeremon.

104 Il dativo φησομένωι è attestato in *PFlor* I 20, 20 (127 d.C.).

105 Per le *Coefore* di Eschilo seguo l'edizione di A. F. Garvie, *Choephoroi*, Oxford 1986. Per il commento alla voce κατευχή vd. p. 173.

106 Vd. *LSJ*, s.v. κατευχή.

107 Vd. *LSJ*, s.v. κατεύχομαι, II. Su questa interpretazione di κατευχή vd. C. Oesterheld, *op. cit.*, 169 ss.

108 Kiepert legge ΑΙΣΩΣΙ, Mordtmann (*op. cit.*, 263) ΑΙΞΟΣΙ, precisando, tuttavia, nel commento che "das ξ von αἰζῶσι ist nicht absolut sicher, es könnte zur Noth Σ sein".

La teologia dell'oracolo di Kallipolis si articola in una struttura comunicativa triangolare: Apollo garantisce di intervenire contro le forze demoniache, anch'esse appartenenti alla sfera divina, innanzitutto fiaccandole con una *κατευχή*, ma al contempo esige che gli abitanti di Kallipolis contribuiscano alla propria salvezza con libagioni e sacrifici indicati nella parte prescrittiva del responso. Ciò implica che gli uomini non possano affrontare il male da soli, ma solo attraverso la mediazione divina che segue alla consultazione oracolare¹⁰⁹.

vv. 21–32 (tetrametri giambici catalettici+esametri dattilici)

20 ἀλλ' ὦ κραταιόχειρες: κραταιόχειρ sembrerebbe attestato solo qui. Il modello, tuttavia, va rintracciato in *καρτερόχειρ*, che compare molto probabilmente già in un epinicio di Bacchilide (1, 141 Maehler), e più tardi negli *Inni orfici* (8, 3; 12, 2), in un epigramma dell'*Anthologia Palatina*, 9, 210, 4 (anonimo), nello pseudo-omerico *Inno ad Ares* (v. 3). In un oracolo didimeo si trova la *iunctura* *χειρὶ κραταιῆ*¹¹⁰. L'aggettivo *κραταιός* compare anche nell'oracolo per Kaisareia Troketta, riferito a *πῆμα* (v. 6).

21 εἰ δὴ νύ περ μέδεσθε ἄχους λεύσειν (= *λεύσσειν*) ὑπεξάλυξιν: Il verso è molto simile nell'articolazione sintattica e nel lessico **Kaisareia Troketta**, 20 ([ἀ]τὰρ ἐσ<σ>ύμενοι τῶνδ' ὑπά[λ]υξιν, <φ>ῶτες, κατὰ τεθμὸν ιδέσθαι). Qui di seguito verranno prese in esame le singole convergenze lessicali.

μήδεσθε: Sulla pietra Kiepert e Mordtmann leggevano ΜΙΔΕΣΘΕ, che non dà senso. Buresch corregge in *μ<έ>δεσθε*. È possibile che si tratti di un banale itacismo (*μήδεσθε*)¹¹¹. Un ulteriore argomento in favore della scelta di *μήδεσθε*, anziché *μέδεσθε*, potrebbe essere offerto dalla ricorrenza di *μήδομαι* nell'oracolo per Kaisareia Troketta (v. 13). Tuttavia, rispetto al responso per il centro della Lidia, emergono due differenze fondamentali nell'impiego del verbo: (a) nell'oracolo per Troketta il soggetto di *μήδεται* è *Λοιμός*, visto che *μήδομαι* designa l'incessante macchinazione di mali da parte del demone, mentre nell'oracolo da Kallipolis il soggetto del verbo è costituito dai consultanti, che desiderano ottenere un rimedio alle loro sofferenze (b) nell'oracolo per Troketta *μήδομαι* regge l'accusativo del pronome neutro (*τοῖα*), mentre nell'oracolo da Kallipolis l'infinito *λεύσειν* (= *λεύσσειν*). A tal proposito conviene osservare che *μήδομαι*, a partire da Omero, regge l'accusativo; solo in Pindaro sembra essere attestata una costruzione con accusativo e infinito, in cui *μήδομαι* assume il significato di "fare in modo che"¹¹² (*Ol.*, 1, 31–32: [...] καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν / ἔμμεναι τὸ πολλάκις).

δὴ νύ περ: La stessa sequenza di particelle ricorre in **Kaisareia Troketta**, 3 (τί δὴ νύ περ τεθηπό[τ]ες [β]ηλῶ προσοιμέεσθε). In associazione con *περ*, dopo *ὥς*, *νυ* è attestato solo una volta nell'*Iliade* in un passo dubbio (*Il.*, 2, 258)¹¹³.

ἄχους: *ἄχος* ricorre anche al v. 10. In base alla congettura di Buresch ricorrerebbe anche al v. 4 (vd. *supra*).

109 Sulla teologia che emerge dall'oracolo per Kallipolis mi limito a rimandare alla trattazione di C. Oesterheld, *op. cit.*, 163–188.

110 Vd. J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley 1988, n. 45, 2.

111 Merkelbach e Stauber attribuiscono la congettura *μήδεσθε* a Kassel. Vd. R. Merkelbach – J. Stauber, *Die Orakel des Apollon von Klaros*, cit., 24. Trattandosi di un tetrametro giambico catalettico, sia *μέδεσθε* sia *μήδεσθε* sono metricamente accettabili (la prima sillaba del verbo, infatti, è ancipite).

112 Vd. *LSJ* s.v. *μήδομαι* ("contrive that a thing should be").

113 Si veda H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Lipsiae 1880–85 (Hildesheim 1963), 1167.

ὑπεξάλυξιν¹¹⁴: *ὑπεξάλυξις sembra attestato solo qui. Nelle *Argonautiche* orfiche si trova *ἔξυπάλυξις, anch'esso *hapax* (*Orph. Arg.*, 682: οὐ γὰρ οἱ ἐξύπαλυξις οἴζυροιο πόνοιο). Il modello di tali formazioni verbali va certamente individuato nel δῖς λεγόμενον omerico ὑπάλυξις (*Il.*, 22, 270; *Od.*, 23, 287). Come ὑπάλυξις in *Od.*, 23, 287 (ἐλπώρη τοι ἔπειτα κακῶν ὑπάλυξιν ἔσεσθαι), a *ὑπεξάλυξις è associato un genitivo. Che la scelta di *ὑπεξάλυξις in luogo di ὑπάλυξις nel responso da Kallipolis sia dettata dal metro è chiarito dal fatto che nell'oracolo trochettiano è impiegato invece l'omerico ὑπάλυξις (vd. *supra*), sempre in riferimento alla soluzione dei mali che i consultanti desiderano ottenere dal dio oracolare. Un *drei-teiliges Kompositum* con -ἔξ- in posizione mediana si trova anche nel responso per Troketa, v. 7: δυσέξαλυκτος (“che non lascia scampo”), riferito al demone Λοιμός.

ὑπεξάλυξιν ... λεύσειν: Tale fraseologia è solo apparentemente distante dai moduli poetici della tradizione. Essa ricalca, infatti, espressioni tipiche della dizione tragica. Si confronti, ad esempio, il verso della tragedia sofoclea *Eletra*: τῶν ἐμῶν [...] πημάτων / ἄρηξιν οἷς ἴασιν οὐκ ἔνεστ' ἰδεῖν (vv. 875–6) “per i quali non è possibile vedere un rimedio”. Più vicino alla formulazione tragica è, di nuovo, un verso del *Bruderorakel* di Troketa (v. 20: ἀτὰρ ἐσ<σ>ύμενοι τῶνδ' ὑπάλυξιν [...] ἰδέσθαι) che, come nell'oracolo per Kallipolis, apre la sezione prescrittiva del responso.

22 ἔρδειν: infinito iussivo come i seguenti ταμεῖν (v. 23), ῥεζ[έ]με[ν] (v. 24), καταχεῦσαι (v. 25). Gli infiniti iussivi ricorrono anche nell'ultima sezione dell'oracolo per Troketa (v. 22 ss.). In Omero ἔρδειν, sostanzialmente sinonimo di ῥέζειν, è riferito propriamente ai sacrifici, non alle libagioni¹¹⁵. L'oggetto del verbo, infatti, è ἐκατόμβας, non λοιβή, retto ordinariamente da φέρω e da προσφέρω¹¹⁶.

ὑπουδαίος: ὑπουδαῖος è formazione tarda e ricercata per il più consueto καταχθόνιος¹¹⁷. Dal punto di vista morfologico rientra nella tipologia di composti di οὔδαῖος (: οὔδας), anch'essa molto rara¹¹⁸. A tal proposito bisogna osservare che l'uso di ὑπουδαῖος costituisce un ulteriore elemento di contiguità rispetto al responso emesso per Troketa, in cui compare *οὔαδας, nuova formazione ricavata da οὔδας¹¹⁹. Tra le fonti letterarie pervenuteci ὑπουδαῖος sembra far registrare solo due occorrenze: in prosa in Plutarco, *Aet. Rom. et Gr.*, 266e, in poesia in Oppiano, *Hal.*, 3, 487: κούρην ... ὑπουδαίην riferito a Μίνθη. In Plutarco l'aggettivo

114 Kiepert leggeva ΥΠΕΣΑΛΥΣΙΝ. ὑπεξάλυξιν è agevole correzione di Kaibel.

115 Vd. *LSJ* s.v. ἔρδω.

116 Cfr. anche Esiodo, *Theog.*, 417 (ἔρδειν ἱερὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται); Eschilo, *Sept.*, 230–1 ([...] σφάγια καὶ χρηστήρια / θεοῖσιν ἔρδειν [...]).

117 Cfr. Suda v 627 Adler. Di significato analogo a ὑπουδαῖος, ma attestato sin dall'epica arcaica, è κατοδαῖος, presente per la prima volta in un frammento del *Catalogo delle donne* di Esiodo (*POxy.* XI 1358 fr. 2 col. I, rr. 9; 18, edito da B. P. Grenfell e A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, XI, London 1915, 44–51 = R. Merkelbach – M. L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxonii 1967, fr. n. 150, 18 e, secondo la integrazione di Merkelbach e West, anche in 150, 9), in riferimento ai Καταουδαῖοι, una stirpe primitiva di uomini menzionata insieme con i Πυγμαῖοι. Lo si trova, in seguito, come epiteto di βόθρος nello pseudo-omerico *Inno ad Hermes* (v. 112) e in età ellenistica in Callimaco, associato al gigante Briareo (*Hymn. Del.*, 142).

118 Da quanto mi risulta, ne fanno parte solo altri due composti oltre a ὑπουδαῖος: ἐπουδαῖος e κατοδαῖος (per il quale vd. la nota precedente). ἐπουδαῖος è attestato solo come glossa in Hesych. ε 5517 Latte (ἐπουδαῖοι· ἐπιχθόνιοι).

119 **Kaisareia Troketa**, 4. Nell'oracolo per Troketa, tuttavia, il vocabolo si trova all'interno di una formula omerica.

è impiegato in endiadi con *χθόνιος* in riferimento a Crono. Di nuovo più appropriato risulta, comunque, il confronto con il passo di Oppiano citato sopra. Come nell'oracolo da Kallipolis *ὑπουδαῖος* designa le divinità dell'oltretomba, Ade e Persefone, così anche nel poeta di Anazarbo esso è associato ad una divinità infera (*Hal.*, 3, 486–7: [...] *κούρην / φασὶν ὑποδαίην ἔμεναι [...]*)¹²⁰. In ambito epigrafico, oltre all'oracolo da Kallipolis, *ὑπουδαῖος* compare anche in un epigramma sepolcrale cristiano rinvenuto in Arabia, a Busr-el-Harîri (*GVI* 655: *τύμβος ὑπουδαίων μακάρων ὄδε*).

23 *Εὐχαίτη*: La menzione del dio mediante il solo attributo ha un sapore omerico ed esiodeo. Sia in Omero (*Od.*, 9, 536) sia nella *Teogonia* (v. 278), infatti, Poseidone è indicato con l'appellativo di *Κυανοχαίτης*. *Εὐχαίτης*, invece, compare in poesia a partire dall'età ellenistica. È associato a Ganimede in un epigramma di Callimaco (*Epigr.*, 53, 3 Pf.) e in Nonno di Panopoli (*Dion.*, 8, 95; 27, 245); a Giacinto in Nonno (*Dion.*, 19, 104); a Imeneo in Nonno (*Dion.*, 13, 84; 27, 245; 29, 15; 33, 67; 37, 723;) e in *Anth. Pal.*, 9, 321, 6 (Antimaco?); alla città cipriota di *Λάπεθος* in Nonno (*Dion.*, 13, 433); a Dioniso in Nonno (*Dion.*, 18, 168; 18, 64; 19, 118), *Anth. Pal.*, 11, 409, 3 (Getulico); 9, 524, 6 (anonimo), ad Apollo in *Anth. Pal.*, 2, 1, 283 (Cristodoro), nell'*Inno al sole* di Mesomedea (fr. 2, 6 Heitsch) ed inoltre ai cavalli (per es. in Polluce, *Onom.*, 5, 83) e, con un significato traslato, alle piante in *Anth. Pal.*, 4, 1, 51 (Meleagro); 9, 669, 8 (Mariano Scolastico). Dalla rassegna delle occorrenze emerge che nella poesia di età imperiale, fra le divinità, *Εὐχαίτης* è frequente epiclesi di Dioniso. La prevalente attribuzione dell'epiteto a Dioniso, non può, tuttavia, condurre ad una meccanica identificazione delle divinità menzionata nell'oracolo con il dio. Dalle attestazioni, infatti, si nota che l'epiteto può essere riferito a diverse divinità o, anche, a personaggi non divini. Che nel linguaggio oracolare l'epiclesi fosse impiegata più liberamente è mostrato anche da un oracolo apollineo tramandatoci da Porfirio, in cui *εὐχαίτης* viene definito Crono (*Philos. ex orac.*, F 336, 8 Smith). In generale, i composti che presentano come secondo elemento *-χαίτης* sembrano essere contrassegnati da una certa adattabilità¹²¹. Nell'oracolo il fatto che *Εὐχαίτης* compaia accanto ad una dea chiamata genericamente *θεῆ* lascia pensare che si trovi piuttosto di fronte alla coppia Ade-Persefone¹²². Tuttavia, quale epiteto di Ade apparirebbe più perspicuo *κυανοχαίτης*, che effettivamente è riferito al dio nello pseudo-omerico *Inno a Demetra* (v. 347). Ma anche *κυανοχαίτης* non è impiegato normalmente in relazione ad Ade, anzi in Omero è associato a Poseidone, come si è notato prima, e nella tradizione successiva anche ai cavalli¹²³. Le epiclesi associate al dio, comunque, normalmente rievocano la natura infera e oscura di Ade: nell'*Alceste* di Euripide Ade è definito *μελαγχχάιτας* (v. 439). Perché, quindi, il signore degli Inferi nell'oracolo viene designato con un epiteto che poco gli si addice e che normalmente spetta a Dioniso? È probabile che tale uso

120 La *κούρη* è *Μίνθη*, la ninfa che sposò Ade prima che questi le preferisse Persefone. Il passo si inserisce all'interno della digressione eziologica che occupa i vv. 485–498 del terzo libro, incentrata sull'origine della pianta di menta (*μίνθη*).

121 Si veda, ad esempio, oltre al composto in questione, *κυανοχαίτης*.

122 W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1886–1890, col. 1397, s.v. *Eubulos*, considera *Εὐχαίτης* epiteto di Ade. C. Oesterheld, *op. cit.*, 171 ipotizza che possa trattarsi di un "euphemistischer Deckname für Dionysos", pur ritenendo più probabile che il dio in questione sia Ade.

123 In *Il.*, 20, 224. Cfr. anche Esiodo, *Sc.*, 120.

vada interpretato secondo una valenza eufemistica¹²⁴ che nel caso di Ade si riscontra anche per un altro epiteto, Εὐβουλεύς/Εὐβουλος, riferito al dio nella tradizione eleusina ed orfica. È significativo che anche questa epiclesi possa riferirsi tanto ad Ade quanto a Dioniso¹²⁵.

ταμείν: τέμνειν è *terminus technicus* caratteristico soprattutto dei sacrifici agli dèi ctonii, tanto che le vittime venivano indicate come ἔντομα e τόμια, poiché il rituale consisteva nello sgozzamento a terra¹²⁶. Una testimonianza importante in proposito è rappresentata da uno scolio alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (schol. Apoll. Rhod. 1, 587, p. 51 Wendel: [...] ἔντομα δὲ τὰ σφάγια, κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα, διὰ τὸ ἐν τῇ γῆ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλὰς. οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς χθονίοις [...]).

κνηκόν: κνηκός è l'aggettivo derivato da κνήκος, vocabolo che designa il *Carthamus tinctorius*, pianta dal fiore giallo, dalla quale si ricava un colorante rosseggiante, fulvo¹²⁷. κνηκός, infatti, designa il colore giallo-fulvo – o anche bianco – normalmente associato al vello della capra o al pelo del lupo¹²⁸. In poesia compare raramente: in un frammento del tragico Tespi (fr. 4, 2 Snell: ἀπὸ θηλαμόνων θλίψας κνακῶν), in Teocrito, *Idyll.*, 7, 16 (nella forma dorica κνακός)¹²⁹, e in una favola di Babrio (113, 2: κνηκὸν ... λύκον). A partire dall'età ellenistica, inoltre, compaiono designazioni di animali derivate dall'aggettivo: κνάκων, -ωνος indica il bue in Teocrito, *Idyll.*, 3, 5¹³⁰, κνηκίς un'antilope dal pelo chiaro in Plutarco, *De Gen. Socr.*, 582a¹³¹, κνηκίης il lupo in Babrio 122, 12¹³². La particolarità dell'oracolo da Kallipolis consiste nel fatto che κνηκός è impiegato in senso assoluto: l'animale da sacrificare si definisce in rapporto al colore del pelo ("il fulvo"). Lo stesso tratto stilistico si applica, come si è visto, alla designazione delle divinità cui è destinato il sacrificio, indicate rispettivamente con le denominazioni generiche di "Bella-chioma" (Ade) e "Dea" (Persefone). Tale uso di κνηκός/κνακός, comunque, non doveva essere estraneo al linguaggio poetico, visto che, oltre al presente oracolo, κνηκός è attestato con funzione sostantivata in una glossa esichiana, in cui il termine designa il cavallo storno¹³³. Nel testo di Kallipolis, invece, è probabile che κνηκός si riferisca al caprone, sia perché nelle testimonianze pervenute κνηκός è per lo più associato alla capra sia perché il caprone è l'animale più adatto al sacrificio prescritto dall'oracolo. È interessante notare, infine, che l'uso sostantivato di un aggettivo indicante il colore del pelo di un animale si registra anche

124 A. Henrichs, Namenlosigkeit und Euphemismus: zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama, in H. Hoffmann – A. Harder (edd.), *Fragmenta dramatica: Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1991, 161–201 e id., Anonymity and polarity: unknown gods and nameless altars at the Areopagos, *ICS* 19 (1994), 27–58.

125 Vd. W. H. Roscher, *op. cit.*, col. 1397, s.v. *Eubuleus*.

126 Le vittime sacrificate agli dèi olimpici, invece, venivano definite ἱερέϊα. Vd. C. Oesterheld, *op. cit.*, 172.

127 Di etimologia incerta, κνηκός è già presente nel miceneo. Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. κνήκος.

128 Vd. Hesych. κ 3084 Latte (κνακόν· λευκόν).

129 Sull'esempio di Teocrito, l'aggettivo si rinviene anche in un epigramma di Agazia (*Anth. Pal.* 6,32: κνακόν ... τράγον).

130 Vd. *LSJ*, s.v. κνήκων.

131 Vd. *LSJ*, s.v. κνηκίς, II.

132 Cfr. anche Suda κ 1863 Adler (κνηκίας· ὁ λύκος). Per il testo di Babrio seguo l'edizione di M. J. Luzzatto e A. La Penna, *Babrii. Mythiambi Aesopei*, Leipzig 1986.

133 Hesych. κ 3083 Latte (κνακός· ψαρὸς ἵππος).

negli *Oracoli Sibillini*, in cui *αἶθων*, anziché come attributo dal significato di rosso-marrone, è impiegato come sostantivo in riferimento ad una fiera selvaggia¹³⁴.

θεή: In base gli argomenti esaminati sopra, si tratta con buona probabilità di Persefone. L'iperionismo θεή, estraneo ad Omero, compare nell'epica a partire dall'età ellenistica¹³⁵. θεή compare anche in un altro oracolo clario emesso per un centro sconosciuto della valle dell'Ermo, forse Sardi (*SGO* 03/02/01, 10).

24 κελαινά¹³⁶: Le vittime sacrificali di colore nero sono tipiche dei sacrifici ctonii del tipo *enagismós*¹³⁷. Sebbene la distinzione degli animali sacrificali in base al colore degli stessi sia già presente nell'*Iliade*¹³⁸, essa diviene centrale all'interno della riflessione teologica della scuola filosofica neoplatonica, come si apprende da Porfirio, che nel *Περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας* raccolse diversi oracoli contenenti prescrizioni di questo tipo. In generale, la distinzione ontologica tra dèi inferi e dèi celesti si traduce in un differente colore delle vittime sacrificali: poiché la Terra è nera, ai primi spettano vittime dello stesso colore, e, in base al medesimo principio analogico, gli dèi celesti, essendo abitatori del cielo e quindi luminosi, esigono vittime di colore bianco¹³⁹.

ῥέζ[έ]με[v]¹⁴⁰: ῥέζω è qui riferito alle vittime sacrificali, secondo l'uso omerico. Vd. per es. *Od.*, 3, 382 (σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν [...]). Lo stesso verbo all'infinito (con desinenza ionica), ῥέζειν, è impiegato da Circe, quando la dea comanda ad Odisseo di sacrificare alle stirpi dei morti un montone e una pecora nera (*Od.*, 10, 527).

βόθρος: Il βόθρος è una fossa nella quale veniva fatto confluire il sangue degli animali sacrificati. Il sacrificio, eseguito sui bordi del βόθρος, è caratteristico dei rituali ctonii. In *Od.*, 11, 25, prima di invocare i morti, Odisseo scava un βόθρος obbedendo ai dettami di Circe (*Od.*, 10, 517 ss.)¹⁴¹. Qui l'uso del plurale βόθρους – ammesso che non si tratti di un plurale poetico, non condizionato, comunque, da ragioni metriche – implica che per l'esecuzione delle libagioni ai morti vengano scavate più fosse, forse due, una per Ade e l'altra per Persefone. Il differente statuto degli dèi celesti e ctonii comporta anche una diversificazione dei luoghi adibiti ai riti. Come illustra schematicamente Porfirio nel *De antro nympharum*, 6, 5, agli ὑποχθόνιοι vengono consacrati βόθροι e μέγαρα¹⁴². La prescrizione di un βόθρος in cui far confluire il sangue delle vittime, oltre che in rituali ctonii, è attestato anche nel culto degli eroi (vd. ad es. Pausania, 5, 13, 1).

134 Per tale uso sostantivale di *αἶθων*, non registrato dal *LSJ*, si veda G. Panayotou, *Addenda to the LSJ Greek-English Lexicon: Lexicographical Notes on the Vocabulary of the Oracula Sibyllina*, *ΕΛΛΗΝΙΚΑ* 38 (1987), 54.

135 θεή è frequente in Callimaco, sporadico in Apollonio Rodio. Vd. E. Livrea, *Argonauticon. Liber Quartus*, Firenze 1973, 83.

136 Kiepert legge ΚΕΛΑΙΓ, Mordtmann ΚΕΛΛΙΝ. κελαινά è agevole congettura. Vd. J. H. Mordtmann, *op. cit.*, 263.

137 Si veda in proposito P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig–Berlin 1910, 187–190.

138 Vd. *Il.*, 3, 103–104: οἴσετε δ' ἄρν' ἕτερον λευκόν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν / Γῆ τε καὶ Ἥλιφ.

139 Vd. Porfirio, *Philos. ex orac.*, F 314, 7–10 Smith (oracolo) e F 315, 4–8 Smith (parafraresi dell'oracolo) in cui agli dèi οὐρανίοι si prescrive il sacrificio di vittime φαιδρά.

140 La prima parte del verbo (PEZ) è leggibile solo nell'apografo di Mordtmann.

141 Prima del combattimento con i tori, Medea prescrive a Giasone di scavare un βόθρος e di compierci all'interno il sacrificio di un agnello femmina (Apollonio Rodio, *Arg.*, 3, 1029–51).

142 Per il μέγαρον quale luogo sacrificale si veda uno degli oracoli clarii per il centro di Hierapolis (*SGO* 02/12/01, 8).

25 αἶμα μέλαν: Si tratta di un sintagma omerico¹⁴³. La frase temporale βόθρους δ' ἐπὶν ἐσέλθη αἶμα μέλαν è evidentemente modellata su *Od.*, 11, 36 (ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἶμα κελαϊνεφές [...]). Poiché in Omero, tuttavia, ἐς βόθρον si lega a quanto precede (v. 35: [...]) τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα), mentre nel nostro oracolo βόθρους è retto da ἐσέλθη, si può pensare che il poeta oracolare interpretasse il testo omerico legando ἐς βόθρον a ῥέε, piuttosto che al verso precedente.

ἑπιχύτην (= ἐπιχύτην): Sulla pietra Kiepert leggeva ΗΚΙΧΥΤΗΝ. Mordtmann, invece, poteva leggere solo X...HN, ma congetturava ἐ[πι]χυτήν (*sic*¹⁴⁴). Nell'edizione di Krauss, e, quindi, anche in quella di Merkelbach e Stauber, è accolta la lettura di Buresch δὴ ἑπιχύτην¹⁴⁵. Nelle iscrizioni il termine ἐπιχύτης designa un tipo di vaso¹⁴⁶. È probabile, quindi, che con ἐπιχύτης si faccia qui riferimento ad un recipiente in cui erano contenuti gli ἄκεα menzionati al verso seguente. L'artificiosità della formulazione (“versate sopra un'ampolla”, anziché “versate sopra una libagione”) si lascia ben individuare come una peculiarità dello stile oracolare.

La figura etimologica ἑπιχύτην καταχεῦσαι è modellata su *Od.*, 10, 518 (ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοῖν χεισθαί πᾶσιν νεκύεσσιν). Più vicina al *locus* odissiacò è l'espressione impiegata in un oracolo clario per Hierapolis, in cui, similmente al responso per Kallipolis, viene prescritto un rituale ctonio (*SGO* 02/12/01, 15: χοῶς . . . χέασθε).

26 σὺν ἀθροῖσιν ἄκεσσι: la desinenza del dativo plurale -εσσι in combinazione con ἄκος sembra comparire solo qui¹⁴⁷. La scelta della desinenza -εσσι, se da una parte risponde ad una necessità metrica, dall'altra conferisce al termine un *color* omerico. ἄκος è impiegato in Omero e nei tragici sia in senso proprio sia, spesso, in senso figurato. Entra poi anche nel lessico medico (Ippocrate). Non si comprende bene cosa siano gli ἄκεα menzionati nell'oracolo. Le possibilità di interpretazione sono due: (a) si tratta di una definizione generica degli stessi εὐοδμοὶ λίβανοὶ indicati dopo, al v. 27¹⁴⁸ (b) gli ἄκεα fanno riferimento ad ulteriori sostanze che devono aggiungersi a questi¹⁴⁹.

δαίνυσθω¹⁵⁰: La terza persona singolare dell'imperativo medio-passivo di δαίνυμι in Omero è attestata una sola volta, in *Od.*, 21, 319. Nel passo omerico il verbo significa “banchet-

143 Vd ad es. *Il.*, 16, 529.

144 Mordtmann non specifica se intende l'aggettivo verbale ἐπίχυτος (“versato sopra”) o il sostantivo ἐπιχύτης. In ogni caso nessuno dei due termini è ossitono, né tantomeno l'aggettivo può avere l'uscita femminile.

145 Dumont e Homolle, *op. cit.*, 429, adottano la congettura δὴ κε χυτήν.

146 Tra le iscrizioni vd. ad es. *SEG* 19, 129, 1 (Attica, IV sec. a.C.); *IG* XI, 2, 126, 12 (Delo, III sec. a.C.); *BCH* 33 (1909), 172 (Argo, II-I sec. a.C.). In attico, per designare lo stesso tipo di vaso è impiegato anche il termine ἐπίχυσις. Dal punto di vista morfologico ἐπιχύτης è un *nomen agentis* in -της derivato dalla radice a grado zero di χέω. Su ἐπιχύτης vd. E. Fraenkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τηρ, -τωρ, -της (-τ-)*, I, Strassburg 1910–12, 242 ss. e P. Chantraine, *DELG*, s.v. χέω.

147 In Quinto di Smirne, *Posthom.*, 10, 261, tuttavia, si trova la forma ἀκέεσσιν. Il dativo omerizzante ἀκέεσσιν compare in un'opera del *Corpus Hippocraticum*, *De diet. morb. acut.*, 1,11.

148 Ipotesi sostenuta da K. Buresch, *op. cit.*, 85.

149 Per K. Buresch, *op. cit.*, 85 “die ἀθρόα ἄκεα sind natürlich die v. 27 aufgeführten”. Anche C. Oesterheld, *op. cit.*, 174, sembra propendere per questa ipotesi.

150 Mordtmann legge ΔΑΙΝΥΣΘΩ, Kiepert ΔΗΝΥΣΘΩ. Nel secondo caso si tratterebbe di una grafia <AI> per l'antico /ε:/, ricorrente nelle epigrafi e nei papiri di età romana. Vd. F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine periods, I, Phonology*, Milano 1976, 247–248. Per le epigrafi d'Asia Minore si veda C. Brixhe, *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère*, Nancy 1984, 49; 109.

tare¹⁵¹, mentre nell'oracolo si riferisce all'azione della fiamma di bruciare ciò che il dio ha comandato di versare sulle vittime, ripreso in funzione epanalettica dal pronome τὰ δ'. Al significato omerico, quindi, si sostituisce una valenza metaforica del verbo in riferimento al fuoco¹⁵².

27 εἶθαρ: L'avverbio, già omerico ed esiodeo, è particolarmente gradito ai poeti di età ellenistica e imperiale¹⁵³. Con il *locus* oracolare si confronti in particolare Quinto di Smirne, *Posthom.* 9, 319.

σὺν θυέεσσι: σὺν θυέεσσι è nesso omerico¹⁵⁴.

εὐόδοις: εὐόδομος compare anche in un altro *Pestorakel* emesso per Hierapolis, in riferimento al sacrificio olocaustico di una vacca consacrata a Gaia. Qui Apollo, infatti, comanda ai consultanti di sacrificare nel fuoco l'animale, insieme con offerte odorose (*SGO* 02/12/01, 8: [...] ἄμ' εὐόδοις θυέεσσι). Il modello della *iunctura* σὺν εὐόδοις λιβάνοισι sembra essere un passo degli *Aitia* callimachei (*Aet.*, 43, 13 Pf.: [...] σὺν εὐόδοις ... στεφάνοις)¹⁵⁵.

λιβάνοισι: Non sarà inutile osservare che di λίβανος, a quanto mi risulta, è attestato solo il dativo singolare, ma non plurale; per di più, l'oracolo ricorre alla desinenza omerizzante -οισιν.

28 καὶ δὲ νῦ πυρκαϊῆν χρῆ ἀφη[.]ναὶ αἴθοπι οἴνω: richiama il verso omerico πρῶτον μὲν κατὰ πυρκαϊῆν σβέσαν αἴθοπι οἴνω (*Il.*, 24, 791; 23, 250; 24, 791)¹⁵⁶. Si noti che in Omero πυρκαϊή indica la pira dove vengono bruciati i cadaveri degli eroi, mentre nell'oracolo designa il luogo in cui sono state bruciate le vittime sacrificali.

ἀφη[.]ναὶ: Kiepert leggeva ΑΦΗ[.]ΑΙ, Mordtmann ΑΦΗ[. .]ΑΙ. Buresch integra con ἀφη[δύ]ναὶ¹⁵⁷. ἀφηδύνω è composto del più diffuso ἠδύνω, verbo denominativo – piuttosto raro – da ἦδος¹⁵⁸. Nell'oracolo per Hierapolis richiamato sopra Apollo ordina di eseguire libagioni di *melikraton* sui resti degli animali sottoposti all'olocausto, per poi ricoprirli di terra (*SGO* 02/12/01, 9–11).

αἴθοπι οἴνω: La *iunctura* designa il vino puro, non mescolato con acqua. Nelle prescrizioni che Circe consegna a Odisseo il vino viene designato con la formula ἠδέι οἴνω (*Od.*, 10, 519). Rispetto al rituale eseguito da Odisseo nell'*Odissea* vi sono due differenze fondamentali: (a) mentre l'eroe compie le libagioni subito dopo aver scavato la fossa, nell'oracolo di Klaros Apollo comanda di compierle sulla fiamma in cui bruciano le carni degli animali sacrificati (b) nell'*Odissea* Circe ordina di versare χοαί a tutti i morti, dapprima un μελίκρητον, poi vino e infine acqua (*Od.*, 10, 18–20). Nell'oracolo, invece, viene ordinato di “addolcire (?) la fiamma

151 Penelope invita i proci a proseguire tranquillamente nel banchetto, accogliendo la richiesta avanzata da Odisseo-mendico di tendere l'arco.

152 Per tale accezione di δαίνυμι vd. Pindaro (*Nem.*, 9, 24) e Sofocle (*Trach.*, 765). Come è noto, δαίνυμι significa propriamente “distribuire a ciascuno la propria parte in un banchetto”. Sul verbo vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. δαίομαι.

153 Vd. Antimaco di Colofone, fr. 20, 5 Wyss; Teocrito, *Idyll.*, 25, 213; Callimaco, *Aet.*, fr. 31b, 1 Pf.; Apollonio Rodio, *Arg.*, 2, 408; 3, 1313; 4, 1606; Nicandro, *Ther.*, 547; Id. *Alex.*, 517; Quinto di Smirne, *Posthom.*, 1, 584; 1, 596; 2, 203; 3, 345; 4, 68; 7, 50; 9, 319.

154 Vd. *Il.*, 6,270.

155 Il dativo εὐόδοις è anche in Nonno, *Dion.*, 3, 283. Teocrito ha εὐόδοισι (*Idyll.*, 3, 23).

156 Cfr. *Il.*, 23, 237.

157 Vd. K. Buresch, *op. cit.*, 39. Wilamowitz integra con ἀφαρνίσαι, da ἀφαρνίζω, congettura accolta anche dal *LSJ*, s.v. ἀφαρνίζω. Vd. apparato critico al testo.

158 Il verbo è attestato nello pseudo-Luciano, *Am.*, 3; Filone, *Plant.*, 1, 353; Plutarco, *Dion.*, 17; Hesych. α 6447 Latte (ἀπολιγαίνειν ἀφηδύνειν). Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. ἦδομαι.

con vino scintillante e candido latte”. L’usanza di libagioni di latte e vino nell’ambito del culto dei morti non stupisce, poiché si tratta di una pratica attestata, sebbene piuttosto raramente¹⁵⁹.

29 καὶ πολιῶ γλάγει¹⁶⁰: Per καὶ πολιῶ all’inizio di verso si veda Nonno, *Dion.*, 6, 190, 20, 395; 26,76. Γλάγος al dativo sembra essere attestato solo qui¹⁶¹. La scelta di γλάγος, anziché del più diffuso γάλα¹⁶², risiede molto probabilmente nel suo *status* di δῖς λεγόμενον omerico (*Il.*, 2, 471; 16, 643). Allo stesso modo si spiega la predilezione per il termine nella poesia di età ellenistica e imperiale.

Non è chiaro se le λοιβαί del v. 22 in onore degli ὑπουδαῖοι θεοί si riferiscano alle libagioni che il dio ordina di eseguire nel corso del rituale (vv. 25–26 e 28–29), ben note ai consultanti (v. 22: εὖ [ἴ]σθ’ ἕκαστα), oppure al sacrificio prescritto poco dopo. In quest’ultimo caso, tuttavia, il termine λοιβή sarebbe impiegato insolitamente ad indicare il sangue che defluisce nei βόθροι¹⁶³.

Un rituale ctonio viene prescritto anche in un altro oracolo di Klaros, già ricordato sopra, emesso per il centro di Hierapolis, in Frigia (*SGO* 02/12/01, 7–9)¹⁶⁴. In un oracolo di Apollo tramandato da Porfirio (mediante Eusebio di Cesarea) il dio prescrive un rituale ctonio simile a quello callipolitano (Eusebio, *Praep. evan.*, 4, 8, 4–9, 2 = Porph., *Philos. ex orac.*, F 314, 12 ss. Smith): (a) costituzione di un βόθρος nel quale confluisca il sangue delle vittime sacrificate (b) libagione con miele, acqua e vino (vv. 29–30)¹⁶⁵, cosicché i tre liquidi confluiscono all’interno della terra attraverso il βόθρος, mescolandosi con il sangue delle vittime uccise.

προ[π]ύλαιον: viene qui ordinata l’erezione di una statua del tipo dell’Apollo *Propylaios*, che veniva posta all’ingresso delle porte della città (o nel caso in cui il centro non possedesse mura, all’interno¹⁶⁶) in funzione protettrice e apotropaica¹⁶⁷. Una prescrizione simile si rinviene negli altri *Pestorakel clarii*¹⁶⁸.

159 Nei rituali ctonii spesso vino e latte sono associati. Si veda in proposito F. Graf, Milch, Honig und Wein: Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 209–221. In particolare, per la bibliografia relativa all’impiego del latte nei rituali si veda C. Oesterheld, *op. cit.*, 178, n. 405.

160 Sulla pietra Kiepert legge ΓΛΑΓΕΙ, Mordtmann [.]Λ[.]ΕΙ. γλάγει è plausibile congettura di Buresch. Per altre ipotesi, tuttavia meno convincenti, si veda l’apparato.

161 Il termine in poesia compare quasi sempre al nominativo (γλάγος).

162 Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. γάλα.

163 Vd. K. Buresch, *op. cit.*, 174.

164 Sul rituale prescritto nell’oracolo di Hierapolis e per le differenze di questo con quello presente nell’oracolo callipolitano vd. C. Oesterheld, *op. cit.*, 179, n. 406. In generale sulle caratteristiche dei riti ctonii prescritti dall’Apollo di Klaros e per le relazioni di questi con la riflessione filosofica del II e III sec. d.C. rimando a C. Oesterheld, *op. cit.*, 181 ss.

165 νερτερῶν κατάθαπτε καὶ ἐς βόθρον αἶμα ἴαλλε / χεῖδε μέλι νόμφαισι Διωνύσοιο τε δῶρα. L’acqua viene indicata in modo antonomastico con νόμφη, come nel responso per Kaisareia Troketa (v. 24). Anche il vino non è menzionato direttamente, ma mediante la perifrasi “dono di Dioniso”.

166 Nel responso per Troketa Apollo comanda di erigere in mezzo alla città una statua di Apollo arciere (vv. 27–28).

167 Su questa tipologia di statue vd. in ultimo C. Oesterheld, *op. cit.*, 182–183, in part. le note 415; 417 per la bibliografia precedente.

168 La predilezione per le statue sembra essere, tra i santuari oracolari, un’idiosincrasia chiara. Vd. F. Graf, The Oracle and the Image. Returning to some Oracles from Clarus, *ZPE* 160 (2007), 114 ss.

30 ὑποσευαντήρα: La funzione della statua è espressa mediante la predicazione appositionale λοιμοῦ ὑποσευαντήρα¹⁶⁹. Il composto *ὑποσευαντήρ non risulta attestato altrove, neppure nella forma semplice *σευαντήρ¹⁷⁰. Prima di vagliare le ipotesi in merito alla formazione di *ὑποσευαντήρ, è interessante osservare che la creazione (anche mediante il suffisso -τήρ) di neologismi che connotano la divinità, e in particolare Apollo, nella sua funzione salvifica sono caratteristici dello stile di inni e peani¹⁷¹, e, a tal proposito, si deve notare che moduli stilistici mutuati dal genere innografico non sono infrequenti negli oracoli di Klaros¹⁷². Da un punto di vista morfologico *σευαντήρ si configura come *nomen agentis* in -τήρ, alla base del quale (perché sia una formazione plausibile sul piano linguistico) bisognerebbe supporre una forma verbale non attestata quale *σευάινειν (< *σεμάν-ζειν)¹⁷³. Un'ulteriore difficoltà è rappresentata dal fatto che, all'infuori del nostro oracolo, σεύω¹⁷⁴ non è mai attestato in composizione con ὑπό¹⁷⁵, ma questo non rappresenterebbe un problema significativo, poiché nella dizione poetica claria sono frequenti composti verbali inusitati. È probabile, quindi, che *σευαντήρ sia formato artificialmente su σεύω, un verbo che doveva essere particolarmente gradito al compositore del presente oracolo, visto che viene impiegato anche nel futuro *σευήσομαι al v. 16. Normalmente le nuove formazioni, come nella poesia ellenistica, sono regolate dal principio dell'analogia: nel caso di *ὑποσευαντήρ si può pensare, con Chantraine, che esso sia stato “tiré librement de ὑπο-σεύω sur le modèle de λυμαντήρ”¹⁷⁶; tuttavia, non si può escludere un'altra ipotesi: *σευαντήρ potrebbe interpretarsi anche come una formazione analogica all'apolloniano σημαντήρ, termine che non ricorre prima di Apollonio Rodio e modellato evidentemente sull'omerico σημάντωρ¹⁷⁷. Depone a favore di questa ipotesi anche il fatto che, sebbene non compaia mai nelle nostre fonti, il composto ὑποσημανίω è spesso impiegato nella prosa letteraria.

31 εἰ Δ[.]ΕΡΗ: Plausibile è la congettura di Kaibel che proponeva di leggere εἰ δ' [ἐτ]έρη, in cui ἐτέρη va riferito a ἀνεΐη. La porzione di testo che segue immediatamente dopo (ΔΙΣΤΩ) sembra irrimediabilmente corrotta.

169 Si tratta di un tratto caratteristico dello stile della preghiera, come ricorda C. Oesterheld, *op. cit.*, 182, n. 414, citando il classico studio di E. Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig und Berlin, 143–176.

170 Kaibel, rifiutando una strana formazione quale ὑποσευαντήρ, preferisce correggere con il corrispondente composto di σημαντήρ, vale a dire ὑποσημαντήρ.

171 In proposito vd. W. D. Furley – J. M. Bremer, *Greek Hymns. Greek Texts and Commentary*, II, Tübingen 2001, 232, *ad ἐπιτάρροθον*.

172 L'esempio più significativo è costituito dall'accumulo di epiteti all'inizio dell'oracolo per il centro di Pergamo (SGO 06/02/01).

173 Per la formazione dei denominativi in -άινω si veda E. Fraenkel, *Griechische Denominativa*, cit., 4–26.

174 Il verbo è attestato per lo più al medio, mentre la diatesi attiva è rara e tarda.

175 σεύομαι ricorre spesso in composizione con preverbi, mentre rari sono i composti derivati dal verbo. In tragedia sono attestati soprattutto composti dell'aggettivo verbale *στυός. Vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. σεύομαι.

176 P. Chantraine, *DELG*, s.v. σεύομαι.

177 Apollonio Rodio, *Arg.*, 1, 575 (ὡς δ' ὀπότε' ἀγραύλοιο κατ' ἔχνια σημαντήρος); 3, 1403 (κλήρου σημαντήρα φυτοτρόφον· ὡς τότε' ἄνακτος). Tra la neoformazione oracolare e l'*hapax* apolloniano non vi è tuttavia contiguità semantica, visto che σημαντήρ designa il pastore (*Arg.*, 1, 575) o il possessore di un appezzamento di terra (*Arg.*, 3, 1403). Del resto, essa non esisterebbe neppure con λυμαντήρ “distruttore”, rispetto al quale, tuttavia, ὑποσευαντήρ si pone in una relazione di opposizione semantica.

πελάσειεν: è un *optativus pro futuro*, come si evince dalla presenza del futuro ἐλεύσεται nell'apodosi. Se la lettura è corretta, il verbo richiama il πελάσε[del v. 4. L'uso dell'ottativo aoristo in luogo dell'indicativo futuro è caratteristico della *koiné*, e si configura come tratto stilistico dei libri 3–8 e 11–14 degli *Oracoli Sibillini*. In questi ultimi è prediletta, in particolare, l'uscita eolica -ειε, probabilmente perché vicina a quella del futuro -ει, ma anche per comodità metrica. Nel caso della letteratura oracolare, comunque, piuttosto che una caratteristica riconducibile alla *koiné*, si tratta probabilmente della stilizzazione di un uso già epico¹⁷⁸.

ἀνείη = ἀνίη, con la consueta grafia <EI> per <I>.

32 ἄ<v>δροελ<έ>σ<σ>iv: la congettura di Buresch a partire dalla lettura di Kiepert è la più convincente, sebbene il composto *ἀνδροελής sia attestato solo qui. *ἀνδροελής, comunque, risulta una formazione del tutto plausibile. Dal punto di vista linguistico si tratta di un composto subordinato (o determinativo), esocentrico del tipo NV. Esso, infatti, si determina mediante l'associazione a μήδ[ε]σ<ι>v¹⁷⁹. In Omero diversi sono i composti che hanno come primo elemento ἀνδρ- ma l'unico che si avvicina nel significato a *ἀνδροελής è ἀνδρειφόντης¹⁸⁰. Il secondo elemento deve essere ricondotto alla radice ἐλ- di αἰρέω (“uccido”). Il concetto espresso dalla *iunctura* μήδ[ε]σ<ι>v ἄ<v>δροελ<έ>σ<σ>iv è chiaro (“intenzioni omicide”), sebbene l'associazione del composto all'astratto μῆδος risulti poco elegante e provvista di una certa durezza. La dizione oracolare, tuttavia, non è aliena da simili tratti stilistici. Nell'oracolo per Kaisareia Troketa, ad esempio, si trova la *iunctura* παλινβίων ὀφελμῶν “vantaggi che rivivono” (**Kaisareia Troketa**, 26). Nell'oracolo per Kallipolis l'aggettivo *ἀνδροελής esprimere una qualità propria del demone (o dei demoni), costantemente impegnati nell'uccisione di uomini, come di desume dal responso per Troketa, in cui Λοιμός viene descritto dapprima nell'atto di sollevare i corpi di coloro che ha appena ucciso, trafiggendoli con una spada (vv. 7–9)¹⁸¹, e poi, simile ad una Lamia, nell'azione di uccisione dei neonati (v. 10).

εἰσέτι: L'avverbio non ricorre in Omero. Inizia a comparire in età ellenistica (Teocrito, Callimaco, Apollonio Rodio).

ποινή: si potrebbe anche pensare ad una ipostasi di Ποινή. La figura di Ποινή compare in un mito, per noi marginale e oscuro, ma che doveva essere ben diffuso in Grecia, visto che fornì la materia per un poema esametrico: si tratta del mito di Lino e Corebo, per il quale si veda Pausania 1, 43, 7–8, Stazio, *Theb.*, 1, 557–668, il mitografo Conone (*FGrHist* 26 F 1 XIX) e Ovidio, *Ibis.*, 573–6. Il mito, del resto, fornisce interessanti spunti di riflessione in relazione all'oracolo di Kallipolis (ma anche di Troketa), i quali, tuttavia, non possono essere sviluppati in questa sede.

178 In Omero e in Esiodo gli ottativi di possibilità ed eventualità a volte si avvicinano a dei futuri. La matrice epica di questo uso verbale è stata riconosciuta da V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle*, Paris 1970, 274 e da J. L. Lightfoot, *op. cit.*, 181.

179 La presenza del sostantivo μῆδος richiama un verso dell'oracolo di Kaisareia Troketa, in cui è impiegato il verbo μήδομαι in relazione all'operato di Λοιμός (**Kaisareia Troketa**, 13: καὶ τὰν ποσὶν μὲν τοῖα μήδεται | [κακὰ]). Vd. anche *supra*, comm. ad μήδεσθε.

180 Tra i composti non omerici che hanno come primo elemento ἀνδρ- si vedano ἀνδροδάκτος, ἀνδροθνής, ἀνδροκτόνος, ἀνδρολέτειρα, ἀνδροφθόρος, ἀνδροφονεύς, ἀνδροφονία.

181 Vd. anche **Kaisareia Troketa**, 11–12: ἀμᾶι νεογνόν – πᾶσα δ' ὄλλυται φύτλη – / φύρδην δὲ τείρειν φῶτας ἐκβιάζεται.

IV. Conclusioni

Al termine dell'analisi linguistica e letteraria dell'oracolo da Kallipolis, si può affermare che il lettore ha un quadro abbastanza esaustivo delle peculiarità che caratterizzano la lingua degli oracoli di Klaros. Il responso rinvenuto nel centro della Tracia, infatti, ne offre un saggio significativo. In conclusione, vediamo quindi di riassumerle, tentando di definire lo statuto poetico dei responsi prodotti nel santuario di Klaros nell'epoca della sua fioritura (II sec. d.C.). Bisogna anzitutto precisare che, nonostante le sue particolarità e idiosincrasie, la lingua degli oracoli di Klaros si iscrive nel solco della poesia ellenistica, così come buona parte della poesia di epoca imperiale¹⁸². Si è visto, infatti, che sebbene in alcuni casi le neoformazioni possano inquadrarsi all'interno di fenomeni morfologici regolari, spesso sembra più plausibile ricondurne la genesi all'inventiva del poeta, il quale comunque obbedisce a precisi meccanismi linguistici. L'influenza della poesia di età ellenistica, ma anche di età imperiale (soprattutto l'Oppiano degli *Halieutica*), si manifesta nella ricerca di γλῶσσαι, intese in senso aristotelico¹⁸³, ossia vocaboli caduti in disuso, consacrati nell'uso dagli antichi poeti, e di neologismi (πεποιημένα ὀνόματα)¹⁸⁴, sia morfologici sia semantici; con i poeti-grammatici alessandrini, inoltre, è condivisa la predilezione per gli ἄπαξ e i δις λεγόμενα omerici e tragici. Rispetto alla poesia alessandrina, tuttavia, negli oracoli di Klaros si nota una maggiore propensione allo sperimentalismo linguistico, finalizzato alla costituzione un linguaggio poetico straniante, che esprima la distanza del verbo divino dalla parola umana: da una parte è accentuato il ricorso a rarità e preziosismi lessicali, dall'altra è notevole la manipolazione del materiale linguistico tradizionale, che si realizza soprattutto agendo sulla morfologia del verbo, e, in misura minore, su quella nominale. Il risultato è la creazione di neoformazioni verbali e sostantivali¹⁸⁵. Le prime costituiscono quelle più peculiari dell'oracolo e possono essere classificate, in relazione al responso da Kallipolis, in (a) verbi atematici ricavati da forme tematiche (*βάρυμι), (b) verbi denominativi composti derivati da vocaboli omerici (*ἐφοιμαίνω), (c) verbi contratti (*γυμνάω), (d) forme inusitate di futuro (*σευήσομαι). Per quanto riguarda la categoria nominale, invece, la manipolazione del lessico poetico tradizionale è più contenuta, là dove si esplica in un riuso di ἄπαξ o δις λεγόμενα omerici e tragici, mentre conduce ad esiti di maggiore complessità in un composto quale *ὑποσευαντήρ. Una lingua poetica fondata su strategie linguistiche così elaborate e preziose allusioni letterarie non nasce come un fiore nel deserto, ma dovrà essere interpretata in rapporto al contesto culturale in cui si sviluppa; essa presuppone, infatti, un pubblico selezionato e colto che andrà individuato nei πεπαιδευμένοι delle città consultanti. Questi da una parte dovevano stupirsi del virtuosismo linguistico e metrico delle composizioni oracolari clarie, dall'altra dovevano sentirsi lusingati per il fatto di essere reputati dall'oracolo fini conoscitori di una poesia così dotta. Anche la struttura polimetrica degli oracoli di Kaisareia Troketa e Kallipolis, apparentemente singolare, può essere spiegata in rapporto alla coeva produzione epigrammatica

182 Sull'influenza della poesia ellenistica su quella imperiale si veda ad es. N. Hopkinson (ed.), *Greek poetry of the Imperial Period: An anthology*, Cambridge 1994, vii: "the selection has been made partly with a view to illustrating some of the ways in which hellenistic poetry continued to influence later writers".

183 Vd. Aristotele, *Poet.*, 21, 2 (1457 b 1-7); 22, 1 (1458 a 21-23); 22, 7 (1459 a 9-11).

184 Vd. Aristotele, *Poet.*, 1457 b 1-2; 33-35.

185 Almeno ciò è dato constatare a noi, in rapporto alla produzione letteraria pervenutaci.

sepolcrale¹⁸⁶. In definitiva, ciò equivale a dire che, oltre alla dipendenza dalla tradizione poetica alessandrina, bisogna riconoscere alla poesia oracolare prodotta in età imperiale presso il santuario di Klaros una interazione con il *milieu* socio-culturale della Seconda Sofistica (nelle sue manifestazioni sia letterarie sia epigrafiche): il poeta oracolare, alla stregua di un retore in una *performance* pubblica, mira a suscitare meraviglia e ammirazione negli uditori, ricorrendo ad una *Kunstsprache* che non si compone di peregrine “stranezze”, ma può essere spiegata sulla base di procedure stilistiche e linguistiche determinate, spesso mutate dalla lingua dei *poetae docti*.

Özet

Yazara göre, Klaros’da bulunmuş olan kehanetlerle ilgili yayınlar daha çok bu metinlerin dinsel, politik veya tarihsel yönlerine değindiklerinden, kehanet metinlerinin şiirsel dili hakkında bugüne kadar sistemli bir çalışma yapılmamıştır. Yazara göre bu makalede güdülen amaç, Klaros’daki tapınaktan kaynaklanan en ilginç belge olarak değerlendirilebilecek olan ve Trakya’daki Kallipolis’de bulunan bir kehanetin ayrıntılı linguistik ve edebi analizini yaparak Klaros kehanetlerindeki dil ve stil özelliklerini anlamaktır. Bu amaçla, makalede Kallipolis yazıtı metin kritikleri ile birlikte verilmekte ve şiirsel yapı özelliklerinin altı çizilmektedir. Makalede ayrıca, Klaros kehanetlerinin dil ve stili bakımından İskenderiyeli bilge ozanların (*poetae docti*) şiir dili ve çağdaş vezinli yazıtlarla ne kadar ortak özellikler taşıdıkları anlatılmaktadır.

Università degli Studi di Roma Tre

Bruna Capuzza

186 Mi propongo di trattare più specificamente la tipologia dell’oracolo polimetrico in una prossima pubblicazione.