

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA



Dottorato di ricerca in Italianistica e Filologia classico-medievale, XXII ciclo
(A. A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009)

EDIZIONE E COMMENTO DEI *CYPRIA*

Settore disciplinare: L-FIL-LET/05 FILOLOGIA CLASSICA

Candidata: dott.ssa Tania Marin
matr. 955310

Coordinatore del dottorato
Prof. G. Alessio

Tutore del dottorando
Prof. E. Cingano

Ringraziamenti

I miei ringraziamenti vanno in primo luogo al mio tutor, il prof. E. Cingano, che mi ha seguito nel lavoro di ricerca, e in secondo luogo al prof. A. Camerotto e al prof. L. Mondin, che hanno arricchito la tesi con i loro preziosi suggerimenti. Ringrazio inoltre la mia famiglia e i miei amici, in particolare Andrea e Paola, che mi sono stati vicini e hanno collaborato alla correzione del materiale.

*A Leonardo,
che ci ha fatto il regalo più grande e insperato,
con l'augurio di perdurare con questa forza e volontà di vivere*

INDICE

Introduzione

1. Il Ciclo epico, gli Ομήρεια ἔπη e la paternità dei <i>Cypria</i>.....	3
2. L'<i>argumentum</i> dei <i>Cypria</i> di Proclo e l'<i>Epitome</i> apollodorea.....	15
3. Diverse redazioni dei <i>Cypria</i>?	
Ipotesi sulla creazione del ciclo epico.....	23
4. I TESTIMONIA ai <i>Cypria</i>: confronto tra le più recenti edizioni dei poemi epici	30
4.1 Testimonianze relative ai <i>Cypria</i> secondo l'edizione di Bernabé.....	30
4.2 Analisi delle testimonianze ai <i>Cypria</i> . Elementi della biografia di Stasino nelle <i>Vite</i> di Omero.....	33
4.3 L'edizione di Davies	41
4.4 Riflessioni conclusive sulle tre edizioni	44
4.5 L'iscrizione di Alicarnasso.....	45
4.6 Ipotesi su Ateneo, 8, 334 b e 15, 682d.....	49
4.7 <i>Kyprias</i> , autore di <i>Iliakà</i> , dell'iscrizione di Alicarnasso: si tratta davvero del poeta dei <i>Cypria</i> ?	51
5. L'origine del titolo.....	61
6. Il titolo del poema e l'autore: come i <i>Cypria</i> vengono citati nelle fonti antiche.....	65
7. L'espressione ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας: un riferimento al poeta che compose i <i>Cypria</i>?.....	69
8. Il caso dei poemi del ciclo.....	77
9. La datazione del poema.....	88
10. L'<i>argumentum</i> dei <i>Cypria</i>.....	94
11. Frammenti a confronto nelle diverse edizioni dei <i>Cypria</i> (schema).....	98
12. Considerazioni finali	115

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI	127
Siglorum Conspectus Fr. 1	129
Fr. 1B.	130
Fr.2 B.	157
Fr. 3 B.	174
Fr. 4 B.	182
Fr. 5 B.	214
Frr. 6-7 B.	227
Fr. 8 B.	233
Fr. 9 B.	248
Fr. 10 B.	274
Fr. 11 B.	295
Fr. 12 B.	307
Fr. 13 B.	325
Fr. 14 B.	344
Fr. 15 B.	359
Fr. 16 B.	385
Fr. 17 B.	395
Fr. 18 B.	402
Fr. 19 B.	409
Fr. 20 B.	430
Fr. 21 B.	441
Fr. 22 B.	446
Frr. 23-24 B.	455
Fr. 25 B.	475
Fr. 26 B.	485
Fr. 27 B.	508
L'epigramma di AL 124 Shackleton Bailey.....	515
Fr. 28 B.	517
Fr. 29 B.	525
Fr. 30 B.	543
Fr. 31 B.	553

Fr. 32 B.	557
Fr. 33 B.	564
Fr. 34 B.	572
APPENDICI	587
A. L'annientamento dei mortali: antichità del motivo	589
A.1. Il diluvio nella tradizione letteraria mesopotamica.....	590
A.2. Il diluvio nella tradizione biblica.....	597
A.3. Le tradizioni del diluvio a confronto.....	599
A.4. La narrazione del diluvio di Berosso.....	601
A.5. L' <i>Enuma Elish</i> e la distruzione del genere umano.....	604
A.6. I poemi della tradizione indiana: il <i>Mahabhrata</i> e l' <i>Harivamsa-Purana</i>	606
A.7. Il mito del diluvio nella tradizione greca.....	607
B. Il motivo della distruzione del genere umano nella tradizione delle <i>Opere e i Giorni</i> di Esiodo, nel <i>Catalogo delle donne</i> esiodo e il suo riflesso nei <i>Cypria</i>	612
C. La decisione di Zeus: un progetto attuato in solitudine o con l'aiuto di un consigliere?	626
D. Il Giudizio di Paride	632
D.1. La presenza della mela nel giudizio di Paride e il suo significato	637
E. La vicenda di Peleo	642
F. L'educazione di Achille nella tradizione poetica di età arcaica e nei <i>Cypria</i>: il fr. <i>dub.</i> 36 B.	644
G. Il matrimonio per ratto e il rapimento delle Leucippidi	652
G.1. Il mito delle Leucippidi nelle fonti latine	653
H. Il rapimento di Elena da parte di Teseo: il racconto degli storici	655
I. La nascita di Telefo	658
I.1. Il ferimento dell'eroe: emarginazione e salvezza I casi di Telefo e di Filottete nei <i>Cypria</i>	663

L. La μανία ψευδής di Odisseo nella letteratura greca e latina	664
M. La morte di Palamede nella tradizione successiva ai <i>Cypria</i>	665
M.1. Palamede πρώτος εὐρετής	672
N. Creusa, sposa di Enea	676
O. Tradizioni mitiche sulle Gorgoni	678
P. Sacrifici umani e riti di uccisione	682
P.1. Il sacrificio umano nell'<i>Iliade</i>	682
P.2. Il sacrificio di Polissena dalla tragedia greca alla tradizione latina	685
BIBLIOGRAFIA	693
APPENDICE ICONOGRAFICA	717

INTRODUZIONE

1. Il Ciclo epico, gli Ομήρεια ἔπεα e la paternità dei *Cypria*

Il poema epico *Cypria* faceva parte del ciclo epico, ὁ κύκλος, e secondo Proclo era composto di 11 libri¹. Narrava gli eventi cronologicamente precedenti l'inizio della guerra di Troia, dalla decisione di Zeus di distruggere la razza degli uomini con un grande conflitto sino alla morte di Palamede e al catalogo degli alleati dei Troiani.

Il ciclo epico era costituito dalla *Titanomachia*, dai poemi che narravano le imprese della guerra di Tebe (*Oidipodeia*, *Thebais*, *Epigoni*= ciclo tebano), e dai poemi delle gesta troiane (*Cypria*, *Aethiopis*, *Ilias Parva*, *Ilii Excidium*, *Nosti*, *Telegonia*, a cui si aggiungono i più noti *Iliade* e *Odissea* = ciclo troiano)².

Il primo autore dell'antichità che fece riferimento all'esistenza di un "ciclo epico", ovvero un insieme di poemi epici attribuiti ad Omero per somiglianza e continuità tematica con il contenuto dell'*Iliade* e dell'*Odissea*³, fu Aristotele, *Soph. El.* 1, 10: 171 a 10 ὁ δὲ ὅτι ἡ Ὀμήρου ποίησις σχῆμα διὰ τοῦ "κύκλος" ἐν τῷ συλλογισμῷ. ὁ δ' ἐν μηδετέρῳ ἀληθῆς συλλογισμός, "nel sillogismo la poesia di Omero è una figura a causa del suo essere un cerchio". Il secondo riferimento al ciclo epico si trova ugualmente in Aristotele in un sillogismo degli *Anal. Post.* 1, 12 ἀρα πᾶς κύκλος σχῆμα; ἂν δὲ γράψῃ, δῆλον. τί δέ; τὰ ἔπη κύκλος; φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν. Le sue brevi menzioni al ciclo epico sono state interpretate da Pfeiffer come una polemica di Aristotele contro una scuola di filosofi, gli Eristici, che nel IV sec. a. C. attribuiva ad Omero

¹ Proclo, *Cypr. argum.* pp. 38-43, 1-52 Bernabé.

² Questa è la classificazione presente nelle edizioni di Kinkel, Allen, Bernabé e Davies; una classificazione più ampia era stata proposta da Welcker (1865, p. 33 ss.); a parere di Severyns esisteva un gruppo di poemi che narravano «la Geste mythique», di cui si ignora il numero di opere di cui era costituito e il loro esatto contenuto, ma che nella sua ricostruzione erano *Danais*, *Aegimius*, *Minyas*, *Oechalias Halosis* (1928, pp. 163-164); la stessa ipotesi era già stata avanzata da Wilamowitz (1884, p. 333 ss.); secondo West deve essere attribuita al ciclo anche una *Theogonia* (M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 121 ss.); cfr. Bernabé, p. 8 ss.; non sono di questa opinione Severyns (1928, p. 119 n. 2) e Davies (1986, p. 98 n. 56); cfr. *IG XIV 1292 2* (*Tabula Borgiana*; I sec. d. C. = T 2 B.) in cui occorrono i titoli di *Titanomachia*, *Oedipodeia* e *Thebais*; Phot. *Bibl.* 319 a 21 = Procl. *Chrest.* 17 (T 13 p. 3 B.) διαλαμβάνει δὲ καὶ περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου, ὃς ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως, ἐξ ἧς αὐτῷ καὶ τρεῖς ἑκατοντάχειρας καὶ τρεῖς γεννώσι Κύκλωπας; cfr. TT 14, 15 p. 4 B.

³ Sono debitrice per questa definizione del ciclo a Davies 1986, p. 93

i poemi del ciclo⁴. Ciò potrebbe significare che prima di Aristotele il ciclo era interamente attribuito ad Omero⁵.

Di sicuro Aristotele riteneva che i *Cypria* e l'*Ilias parva* facessero parte del ciclo, come si deduce dal passo citato della *Poetica*, 1459 b, dove viene distinto lo stile dei poemi omerici per la sua unità da quello degli altri poeti, οἱ ἄλλοι, che compongono un'azione multipla, πρᾶξις πολυμερῆ, intorno a una sola persona o a un solo tempo. Per questo motivo, secondo Aristotele, da un poema quale i *Cypria* si potevano ricavare argomenti per più tragedie, mentre dall'*Iliade* era possibile trarre materia per una sola tragedia⁶. Aristotele aveva intrapreso uno studio critico dei poemi del ciclo (interesse in seguito coltivato dalla sua scuola), distinguendo ciò che andava di sicuro attribuito a Omero dagli altri poemi, che giudicava poeticamente inferiori per la mancanza di unità; il filosofo, pur avendo rotto con la precedente linea interpretativa panomeristica, non attribuiva ancora ai poemi che ne facevano parte singoli nomi di autori con i quali poi sarebbero passati alla tradizione⁷.

Precedentemente ad Aristotele già Pindaro e Erodoto si erano espressi sulla paternità di alcuni poemi del ciclo. Pindaro (fr. 265 M.) aveva infatti affermato che i *Cypria*, opera di Omero, erano stati da lui donati a Stasino come dote per il matrimonio con la figlia Arsifone: forse in quest'epoca la paternità omerica dei *Cypria* non era ancora stata messa in discussione, attraverso l'invenzione del dono del poema al genero. Si può supporre che, nonostante Omero fosse il nome sotto il quale molte opere venivano tramandate, fosse già nota una tradizione che attribuiva i *Cypria* a un autore di nome Stasino⁸. Per ovviare alla duplice tradizione, che da una parte attribuiva la paternità ad Omero di molte opere dell'età arcaica, e dall'altra cercava di distinguere all'interno di un *corpus* panomerico i vari autori per le singole opere, venne creato il fittizio legame di

⁴ Pfeiffer 1973, p. 139 ss.

⁵ Davies 1986, pp. 94-95; 1989, p. 1.

⁶ Arist. *Poet.* 1459 a 30-32 διο [...] καὶ ταύτη θεσπέσιος ἂν φανείη Ὅμηρος παρὰ τοὺς ἄλλους, τῷ μὴδὲ τὸν πόλεμον καί-περ ἔχοντα ἀρχὴν καὶ τέλος ἐπιχειρήσαι ποιεῖν ὅλον.

⁷ Ved. Aristot. *Poet.* 1459 b 16.

⁸ Al contrario, Davies ha ipotizzato che Eliano o qualche altro autore abbiano dedotto tale ipotesi dall'attribuzione da parte di Pindaro ad Omero di un passo che invece era dei *Cypria*: «the passage in question [...] may only be evidence that Pindar assigned to Homer a word or a phrase which later writers recognised in the text of the *Cypria*» (1989, p. 33).

parentela tra Omero e l'autore a cui più spesso si attribuivano i *Cypria*, Stasino di Cipro⁹. Si tratta di un tentativo di spiegazione pseudo-razionalistica dell'attribuzione dei *Cypria* a Stasino di Cipro, che iniziò a essere affiancato nel V sec. a. C. dalla critica al panomerismo.

Di certo alcuni autori, precedentemente ad Aristotele, avevano negato la paternità dei *Cypria* a Omero: Erodoto in 2, 117 a causa di un'incongruenza da lui notata tra l'episodio dell'*Iliade* narrato in Z 289 ss. con la versione presente nei *Cypria* affermava che οὐκ Ὀμηροῦ τὰ Κυπρία ἐπεα ἐστὶ ἀλλ' ἄλλου τινος.

Si può individuare una prima fase in cui sotto il nome di Omero si tramandavano molte opere (altri poemi del ciclo, ma anche composizioni di diverso genere e metro), per la volontà da parte degli aedi di assicurare alle proprie opere la fama imperitura destinata all'*Iliade* e all'*Odissea*.

A tal proposito è utile esaminare alcune testimonianze a proposito di quali poemi potevano essere definiti Ὀμήρεια ἐπεα.

Erodoto (5, 67, 1) narra che Clistene proibì lo svolgimento degli agoni rapsodici a Sicione perché negli Ὀμήρεια ἐπεα erano celebrati Argo e gli Argivi. Cingano ha dimostrato che l'espressione Ὀμήρεια ἐπεα è comprensibile solo se si applica alla *Tebaide* e agli *Epigoni*, due poemi in cui Adrasto, re di Argo, aveva un ruolo preminente¹⁰. Quando Erodoto (4, 32) mette in dubbio la paternità di Omero per gli *Epigoni*, offre una conferma indiretta che nel V sec. a. C. il poema poteva essere ancora ritenuto opera di Omero. Anche Pausania informa che nel VII sec. a. C. ad Omero erano attribuiti altri poemi oltre all'*Iliade* e all'*Odissea*, poiché afferma che secondo Callino Omero era l'autore della *Tebaide*¹¹. Nell'anonimo *Certamen* di Omero ed Esiodo, 256 ss. si narra che Omero recitava i suoi poemi tra cui la *Tebaide* e gli *Epigoni*: φασὶ γὰρ τινες καὶ ταῦτα Ὀμήρου εἶναι¹².

⁹ Oltre a Pindaro anche il lessico bizantino di Suida, Tzetze e Fozio dimostrano di conoscere la tradizione che faceva di Stasino il genero di Omero: attraverso il matrimonio con la figlia di Omero, Stasino ricevette come dono per la dote un poema, i *Cypria*: si tratta delle testimonianze sui *Cypria* 1, 3, 7 B. pp. 36-37

¹⁰ Cingano 1985, pp. 31-39.

¹¹ Per altre prove indirette dell'attribuzione dell'epos tebano ad Omero ved. Cingano 1985, p. 37-38.

¹² L'affermazione sembra presupporre che già allora l'attribuzione ad Omero della *Tebaide* e degli *Epigoni* non fosse unanime.

Successivamente la stessa *Vita* di Omero di Suida, pp. 258-259, ll. 43-48 Allen, elenca come opere attribuite a Omero numerosi poemi del ciclo quali l'*Amazonia*, l'*Ilias mikrà*, i *Nostoi*, inoltre le *Epichilides*, l'*Etiepaktos* o i Giambi, la *Myobatrachomachia*, l'*Arachnomachia*, la *Geranomachia*, *Keramis*, *Amphiaraos halosis*, *Paignia* (scherzi), *Sikelias halosis*¹³, *Epitalamí*, un non specificato ciclo (κύκλος¹⁴), e infine i *Cypria*¹⁵.

Se si escludono la *Tebaide* e gli *Epigoni*, che – dato ormai dimostrato – circolavano come poemi omerici e tali erano definiti da Callino (Paus. 9, 9, 5= Callin. test. 10 Gent.-Pr.) e nel *Certamen* esiodeo (256 ss.), già in età classica si rifiutava la paternità omerica per i *Cypria*, confermata sia dal dubbio espresso nel passo sopra citato dello storico di Alicarnasso (Herodot. 2, 117) sia soprattutto dal giudizio formulato da Aristotele nella *Poetica*.

In realtà anche Erodoto dubitava che si dovessero ritenere gli *Epigoni* opera di Omero come afferma in 4, 32: 'Ἄλλ' Ἡσιόδῳ μὲν ἔστι περὶ Ὑπερβορέων εἰρημένα, ἔστι δὲ καὶ Ὀμήρῳ ἐν Ἐπιγόνοισι, εἰ δὴ τῷ ἔόντι γε Ὀμηρος ταῦτα τὰ ἔπεα ἐποίησε, “è stato invece Esiodo a parlare degli Iperborei, ed è stato anche Omero negli *Epigoni*, se fu veramente Omero a comporre quel poema”¹⁶.

Proprio in base a queste osservazioni dello storico di Alicarnasso Wilamowitz deduceva che la critica al panomerismo iniziava con Erodoto: «bei Herodotos beginnt die Kritik»¹⁷. Pfeiffer in seguito ridimensionò l'importanza data a Erodoto quale iniziatore della critica relativa ai poemi del ciclo, perché lo storico non aveva posto le basi scientifiche per un'analisi del problema, e si era limitato a rilevare l'incongruenza presente tra la tradizione dell'*Iliade* e quella dei

¹³ Secondo Pearson la lezione corretta è Οἰχαλίας αλωσις (A. Adler, *Lexicographi Graeci*, Stuttgart 1967, I 3 p. 526); su Creofilo di Samo e l'*Oechalias halosis* ved. *supra*.

¹⁴ A proposito di tale κύκλος attribuito ad Omero ved. Davies 1986, p. 94 n. 30.

¹⁵ Una delle opere quasi concordemente attribuite a Omero dalle fonti più antiche coeve o precedenti ad Aristotele (Archiloco, Cratino) è il *Margite*; a tal proposito ved. Gostoli 2007, pp. 11, 16-19.

¹⁶ La traduzione è di A. Fraschetti, in Erodoto, *Le Storie*, vol. IV. Libro IV, *La Scizia e la Libia*, introduz. e comm. di A. Corcella, Milano 1993, p. 45.

¹⁷ Wilamowitz 1884, p. 352.

Cypria, unico motivo per il quale negava la paternità omerica dei *Cypria*¹⁸. Sarebbe pertanto possibile enfatizzare il ruolo di Aristotele nella critica dei poemi, κρίσις ποιημάτων, perché fu il filosofo a fondare lo studio della questione su base razionale¹⁹.

Nel V sec. a. C. il ciclo era ancora interamente attribuito ad Omero, e a convalidare questa ipotesi contribuiscono anche alcune testimonianze relative ad Eschilo e Sofocle, che attribuivano al poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea* i poemi appartenenti a esso. Il detto narrato da Ateneo, 8, 347 E, secondo il quale Eschilo affermava che le sue tragedie erano τεμάχη των Ὀμήρου μεγάλων δείπνων, “porzioni dei grandi banchetti di Omero”, si può infatti interpretare come un riferimento all'uso del ciclo epico da parte del tragediografo. In effetti il ciclo rappresentò un repertorio di motivi sia per i drammi di Eschilo che per quelli di Sofocle, secondo quanto si può dedurre da un altro passo di Ateneo, 7, 277 E, εχαιρε... τῷ ἐπικῷ κύκλῳ, ὥς καὶ ὅλα δράματα ποιησαὶ κατακολουθῶν τῇ ἐν τούτῳ μυθοποιίᾳ: anche Sofocle il φιλόμηρος trasse spunto dal ciclo troiano per i suoi drammi²⁰. Solo dopo Aristotele Omero iniziò ad essere identificato quasi esclusivamente come l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, e il giudizio del filosofo sulla superiorità dei poemi omerici espresso nella *Poetica* 1456 b 16 (πρὸς γὰρ τούτοις λέξει καὶ διανοία πάντα ὑπερβέβληκε), fu presto condiviso e divenne un'opinione comune²¹.

La seconda fase è quindi rappresentata dalla rottura del panomerismo, iniziata con le affermazioni di dubbio di Erodoto sulla paternità dei *Cypria* e degli *Epigoni* e sviluppata con gli studi aperti da Aristotele e proseguiti dalla sua scuola²², in cui si afferma la necessità di distinguere i poemi omerici dagli altri poemi del ciclo e si inizia ad attribuire il nome di un autore a ogni poema²³.

¹⁸ Pfeiffer 1973, p. 100-101: «non vi è il confronto delle qualità letterarie dei diversi poemi epici al fine di separare i migliori poemi epici dal resto»; la critica di Pfeiffer è condivisa da Davies, che considera Aristotele il *terminus ad quem* per la discussione sul ciclo epico (1986, p. 93 n. 20).

¹⁹ Pfeiffer ha negato l'inizio della κρίσις ποιημάτων presso i sofisti, principalmente impegnati in discussioni di carattere retorico, e non certo in questioni filologiche (1973, p. 102).

²⁰ A tal proposito ved. Pfeiffer 1973, p. 100.

²¹ Sembra che anche Platone considerasse solo l'*Iliade* e l'*Odissea* come poemi omerici, ma fu Aristotele a dire espressamente che erano di Omero e per quali ragioni erano superiori agli altri poemi del ciclo: Pfeiffer 1973, p. 138-139.

²² In realtà Aristotele e i suoi allievi maggiori, come Teofrasto, non scrissero mai biografie, ma ci sono elementi, ad esempio l'interesse per gli aneddoti da utilizzare nelle analisi dei vizi e delle

Aristotele, che si preoccupava di affermare la superiorità dei poemi omerici rispetto agli altri poemi del ciclo, mostra che nel IV sec. a. C. non era ancora stato avviato il processo di attribuzione dei singoli poemi ai vari autori²⁴: infatti, come si è già evidenziato, citando i *Cypria* e l'*Ilias Parva* non nomina alcun poeta²⁵.

L'interesse manifestato dagli studiosi di età ellenistica per il ciclo epico risale alla critica iniziata da Aristotele e dalla sua scuola. L'attività editoriale degli Alessandrini coinvolgeva anche i poemi del ciclo, dei quali forse essi curarono le edizioni critiche²⁶. Di queste opere era evidenziata l'inferiorità e il minor valore artistico rispetto ai poemi di Omero. Rimane traccia della critica negativa dei poemi del ciclo negli scolî omerici, dove di frequente i termini κυκλικως/κυκλικοί vengono adoperati in senso deterioro per distinguere ciò che compose Omero dalle invenzioni dei poeti successivi, talora definiti *Neoteroi*²⁷.

Secondo Cerri a proposito dell'attribuzione ad Omero di singoli poemi del ciclo epico (e talora del κύκλος intero²⁸) si potrebbe parlare di «una sorta di

virtù, che documentano l'interesse per questo genere all'interno della scuola; sul ruolo del Peripato nello sviluppo della biografia ved. *supra*; Momigliano 1974, pp. 70-77, 126-128.

²³ Nella *Vita V* di Omero, 19-23, l'evoluzione è già avvenuta, e l'autore della biografia afferma: οὐδὲν δ' αὐτοῦ θετέον ἔξω τῆς Ἰλιάδος καὶ τῆς Ὀδυσσεΐας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὕμνους καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων ποιημάτων ἡγητέον ἀλλότρια καὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς δυνάμεως ἕνεκα.

²⁴ Solo dopo Aristotele Omero iniziò ad essere identificato quasi esclusivamente come l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (Pfeiffer 1973, p. 138-139).

²⁵ Cfr. Welcker 1865, p. 280, p. 284: «Doch ist auffallend, dass weder Herodot, noch Platon und Aristoteles, der doch den Lesches nennt, von einem Verfasser der Kypria schon etwas erfahren gehabt, noch auch viele der Späteren noch etwas wissen zu wollen scheinen»; Wilamowitz 1884, p. 345; Bethe 1929, p. 214: «Denn alle Grammatiker der älteren Zeit citiren [...] die Kyklischen Epen stets namenlos; so auch zehnmal die Kleine Ilias und namenlos citirt sie auch wie die Kyprien Aristoteles». Secondo Bethe, Aristotele con la menzione dei *Cypria*, in 11 libri, si riferiva alla tradizione ante-omerica; intendeva invece citare la tradizione post-omerica attraverso la menzione dell'*Ilias Parva*, il cui titolo racchiuderebbe tre poemi, l'*Ilias Parva*, l'*Aethiopsis* e l'*Ilii excidium* e il cui numero di libri complessivamente corrisponde a 11: «Κύπρια, Ἰλιάς und Ἰλιάς μικρά bildeten eine Einheit, die epische Geschichte vom troischen Krieg. [...] Er nimmt denselben Vervasser für beide an und fasst sie als eine Einheit auf» (1929, pp. 214-215).

²⁶ Di tali edizioni non resta nulla eccetto la divisione in libri dei poemi e l'inizio di alcuni poemi (*Thebais*, *Epigoni*), presente nel sommario di Proclo, prima del riassunto della trama di ogni poema del ciclo (Davies 1986, p. 95); secondo Welcker la formazione del ciclo dovrebbe essere attribuita a Zenodoto (1865, vol. 1 pp. 8-20); Pfeiffer è contrario a questa teoria (1973, p. 175); cfr. Davies 1986, p. 95.

²⁷ Severyns ha provato che gli scolî omerici, spesso in misura ridotta e con possibili alterazioni, conservano l'insegnamento di Aristarco (Severyns 1928, p. 26); per il significato del termine κυκλικοί e dell'espressione *Neoteroi* in Aristarco e negli scolî omerici ved. Severyns 1928, pp. 155-159; pp. 31-61.

²⁸ *Cyclus Epicus* T 9 B. (=Procl. *Vit. Hom.* 74 Seve.): οἱ μέντοι γε ἀρχαῖοι τὸν κύκλον ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν (sc. Ὀμηρον); *Cyclus Epicus* T 10 B. (=Suida s.v. Ὀμηρος).

pulsione pseudoepigrafica totalizzante»²⁹, espressione che sintetizza e restituisce l'immagine di una fase della cultura greca in cui la maggior parte dei poemi epici erano considerati opera del solo Omero. A suo parere la negazione della paternità a Omero di altri poemi differenti dall'*Iliade* e l'*Odissea* contenuta in Proclo, che ha legato ogni poema del ciclo ad un nome, dovrebbe risalire al IV sec. a.C., quando sarebbe maturata soprattutto a opera della scuola aristotelica. Tuttavia la distinzione che si creò tra i poemi omerici da una parte e i poemi del ciclo dall'altra non fu operante a livello di cultura generale ma solo a livello filologico in senso stretto; è per questo che non si potrebbe ravvisare nella fase che portò all'individuazione dell'epica omerica in contrapposizione all'epos ciclico (opera dei poeti "Neoteri") un processo lineare.

Non si dovrebbero ritenere inventati i nomi che compaiono nell'erudizione postellenistica come autori dei poemi epici differenti da quelli omerici. La cultura antica, per sua natura, fu molto legata ai dati tradizionali e difficilmente inventò nomi di autori che spesso sembrano appartenere al periodo arcaico (ad es. Arctino di Mileto): i nomi degli autori dei poemi del ciclo epico sarebbero quindi stati trasmessi fin dall'età arcaica accanto a quello di Omero. Lo proverebbero sia il caso di Stasino, definito già da Pindaro quale genero di Omero e al quale vennero consegnati in dono di nozze i *Cypria*³⁰, sia il caso di Arctino di Mileto, che nel lessico di Suida viene definito μαθητής Ομήρου, allievo di Omero³¹; contemporanei a Omero furono anche il menzognero Testoride, che secondo la *Vita Herodotea* si fece consegnare l'*Iliade minore* e la *Foceide* per attribuirsi la paternità, e Creofilo di Samo, che ricevette la *Presa di Ecalia* in cambio dell'ospitalità offerta al poeta. Testimone dell'antichità e del carattere tradizionale di questo episodio sarebbe l'epigr. 6 Pf. di Callimaco, in cui il poeta di Cirene dimostrerebbe di ritenere arcaica la notizia biografica che lega Creofilo ad Omero.

Fin dall'antichità quindi si creò un atteggiamento in qualche modo ambiguo e ambivalente nei confronti dei poemi del ciclo, da un lato considerati opera dello stesso Omero, dall'altro tramandati anche sotto altri nomi. Questa doppia

²⁹ Cerri 2000, p. 32.

³⁰ Pind. fr. 265 M.

³¹ Ved. Suida s.v. Αρκτίνος.

attribuzione fu forse la conseguenza della volontà da parte degli aedi di assicurare ai propri poemi il successo che avrebbero meritato se fossero stati ascritti allo stesso Omero. L'antichità della tradizione epico-rapsodica e il richiamo ad Omero rappresentavano elementi di sicuro pregio per ogni nuovo poema. Potrebbero avuto un ruolo di rilievo in questo processo proprio le gilde rapsodiche-*γέρη* degli *Homeridai* di Chio e dei Creofili di Samo. Questo processo è documentato sia da Eustazio per Creofilo³², che attribuì *la Presa di Ecalia* ad Omero, sia per l'*Inno ad Apollo*, che Cineto scrisse e assegnò ad Omero secondo quanto narra lo *schol.* Pind. *Nem.* 2, 1 c (III, p. 29, 9, 18 Drachmann).

Pertanto la ricostruzione di Cerri in questo processo di doppia attribuzione dei poemi prevede due fasi, l'una di età arcaica, durante la quale erano ben noti i nomi degli autori dei poemi epici attribuiti anche ad Omero, l'altra che prevede il perdurare in età classica, ellenistica, imperiale e tardo-antica della doppia attribuzione. La stessa figura di Omero divenne simbolo dell'aedo-rapsodo, come lasciano intendere le sue vite, che restituiscono un'immagine stereotipizzata del poeta, cieco e girovago. I testi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* subirono differenti forme di manipolazione, un fenomeno di certo cosciente e volontario³³.

In conclusione, secondo Cerri fin dall'antichità erano attribuiti numerosi poemi ad Omero, nonostante fosse ben noto che erano opera di altri autori: si tratterebbe di una sorta di concezione pluralistica di Omero, che vedeva rappresentata e sommamente riassunta in un unico poeta la coralità della tradizione aedico-rapsodica. Cerri giunge persino ad ipotizzare che precedentemente all'epoca ellenistica (quando cioè *Iliade* e *Odissea* furono nettamente distinti e separati dai poemi ciclici) sia esistito un *corpus* in cui i poemi omerici erano tramandati, senza distinzione, unitamente a quelli ciclici.

³² Ved. Eustath. in *Il.* p. 330, 43.

³³ Lo *schol.* Pind. *Nem.* 2, 1c sopra citato attesta l'uso di interpolare versi spuri nei poemi omerici da parte della scuola rapsodica di Cineto di Chio. Questa prassi doveva essere così diffusa che se ne trova traccia persino nella *Vita Herodotea*, ove Omero stesso interpolò nei suoi poemi nuovi versi allo scopo di glorificare Atene. La terminologia grammaticale relativa all'operazione dell'interpolazione potrebbe risalire già al linguaggio rapsodico di età arcaica o tardo-arcaica, epoca in cui vissero sia Cineto sia Solone e Pisistrato, accusati da due storici megaresi, Dieuchidas e Hereas, di aver effettuato variazioni e manipolazioni nel *Catalogo delle navi* per accreditare l'appartenenza dell'isola di Salamina ad Atene

Si tratta di un'ipotesi interessante e ricca di spunti di riflessione, condivisibile soprattutto nella formulazione della teoria della tradizione pseudoepigrafica totalizzante incarnata dalla figura di Omero. Di certo si può ritenere che la tendenza da parte degli aedi di attribuire le proprie opere ad Omero avesse una ragione nel prestigio che sarebbe derivato ai poemi dalla sua indiscussa autorità. Sembra invece più difficile approvare l'ipotesi di Cerri, laddove egli sostiene l'esistenza di una tradizione di doppia attribuzione sin dall'età arcaica.

In realtà, se si considerano tutte le testimonianze ai poemi epici del ciclo e le menzioni di specifici nomi di autori differenti da Omero per l'attribuzione di paternità, si nota che l'unica fonte di età arcaica in cui si cita il nome di un autore di un poema del ciclo è quella di Pindaro per i *Cypria*, relativa al legame tra Stasino e Omero concretizzatosi attraverso il dono di nozze del poema *Cypria* da parte del poeta. Non vi sono testimonianze relative all'*Aethiopsis* e all'attribuzione del poema ad Arctino di Mileto prima di Eusebio (T 4 West=Euseb. *Chron. Ol.* 5, 1) e del lessico di Suida; l'*Ilias parva* è attribuita a Lesche da Proclo (*Ilias parva argum.* p. 74 ll. 1-2) da Eusebio (*Chron. Ol.* 30, 3=T 5 W.), da Tzetze (*Ex. Il.* p. 45, 10 Hermann), in un'iscrizione presente su un vaso del III-II sec. a.C. (T 2 W. =*poculum Homericum* MB 31, p. 97 Sinn), dalla *Tabula Iliaca Capitolina A* (p. 29 Sadurska; IG 14, 1284 i 10=T 3 W.), mentre Ellanico è il primo ad attribuire il poema a Cinetone di Sparta; l'*Ilii excidium* è attribuita ad Arctino di Mileto da Proclo, inoltre l'attribuzione è presente in uno scolio a Omero (*schol. T Il.* 11, 515= fr. 2 W.); i *Nosti* sono assegnati ad Agia di Trezene da Clemente di Alessandria (*Strom.* 6, 12, 7=fr. 7 W.), in un'iscrizione di un vaso del II-III sec. a.C. (*poculum Homericum* MB 36 p. 101 Sinn=fr. 10 W) e da Proclo; Eugammone di Cirene avrebbe scritto la *Telegonia* per Eusebio (*Chron. Ol.* 53, 2=T 3) e per Proclo; per la *Telegonia* si trovano nelle fonti menzioni ad un generico poeta di Cirene (Eustath. *in Od.* p. 1796, 48=fr. 4 W.) o di Colofone (Eustath. *in Od.* p. 1796, 52=fr. 6 W.).

Non si possiedono quindi prove di età arcaica a sostegno della tesi di Cerri, tranne il citato caso dei *Cypria* narrato da Pindaro, dal momento che per i poeti

del ciclo nomi differenti da Omero sono presenti nelle fonti solo a partire dall'età ellenistica.

Per B. Graziosi non sarebbe corretta l'ipotesi dell'evoluzione da una fase più antica, in cui un gran numero di opere erano attribuite ad Omero, a una fase successiva, in cui solo l'*Iliade* e l'*Odissea* erano ritenuti poemi omerici. La linea interpretativa criticata dalla studiosa, partendo dall'assunto che l'autorità omerica per l'*Iliade* e l'*Odissea* si sarebbe affermata solo progressivamente, trascurerebbe il fatto che in realtà tale autorità non è mai stata messa in dubbio. I due poemi sono stati fin dall'antichità considerati opera di Omero. Se si concentra l'attenzione solo sui poemi, si correrebbe il rischio di non considerare i poeti che riceverono le opere per così dire "scartate" da Omero³⁴. In tal modo non solo si trascurano le testimonianze antiche, ma anche ciò che Wilamowitz ha affermato, quando sottolineò che nel 500 a.C. tutti i poemi erano attribuiti a Omero, nel 350 a.C. solo l'*Iliade* e l'*Odissea*.

L'obiettivo principale di Graziosi consiste nel contrastare l'ipotesi interpretativa di Pfeiffer, secondo il quale nel VI e nel V sec. a. C. il pubblico non sarebbe stato in grado di distinguere ciò che era autenticamente omerico perché artisticamente superiore rispetto a ciò che non lo era (i poemi del ciclo). Secondo Pfeiffer, questo giudizio estetico fu formulato per la prima volta da Aristotele³⁵. Per Graziosi invece tale interpretazione è limitativa perché per il VI e V sec. a.C. si basa solo sull'esempio di Erodoto (2, 117), a partire da un passo in cui lo storico afferma che i *Cypria* non sono di Omero non per motivazioni di ordine estetico ma a causa di una discordanza tra un episodio accennato nell'*Iliade* e narrato in modo differente nel poema di Stasino. Inoltre Pfeiffer avrebbe deliberatamente trascurato di citare altri passi di autori del medesimo periodo di Erodoto, in cui l'attenzione non è posta sui poemi ma sulle personalità a cui erano attribuiti.

Non si registrerebbe nelle fonti univocità e permanenza nell'attribuzione di questi poemi ad un solo autore. A tal proposito si potrebbe citare il caso dell'*Aethiopsis*, attribuita a Omero o ad Arctino, dell'*Ilias parva*, attribuita a

³⁴ Ved. Graziosi 2002, pp. 165-166.

³⁵ Ved. *supra*.

Omero, Lesche o Testoride, dei *Nosti*, assegnati ad Omero, Agia/Egia o Eumelo, dell'*Inno ad Apollo*, di cui si dice che si stato scritto da Omero o da Cineto, degli stessi *Cypria*, attribuiti a Omero, a Stasino o a Egesia. Per l'assenza nelle fonti di un'assegnazione precisa a un autore specifico questi poemi si trovano più spesso citati con perifrasi quali "colui che scrisse i *Cypria*", "l'autore dei *Cypria*", piuttosto che l'attribuzione a un autore, dal momento che essa non è definitiva e priva di possibili fraintendimenti. Infatti, nel caso in cui si citi il nome dell'autore, questo viene accompagnato dalla perifrasi con il titolo, come nel caso di Lesche:

Per Graziosi «alternative names thus never establish themselves definitively, and the poems that are discarded as non-Homeric remain precisely that: poems negatively defined as not quite belonging to the Homeric corpus, but never confidently presented as the work of another poet»³⁶.

In generale sembra difficile risolvere alcune questioni sull'epica non-omerica, tra le quali la ragione per cui furono messi in relazione determinati nomi di autori con i vari titoli dei poemi. Rimangono altri quesiti aperti: l'epoca in cui questo processo sarebbe avvenuto e l'origine o la fonte per la creazione dei nomi degli autori. Mentre è possibile rispondere alla domanda relativa a quando ciò è avvenuto (in età ellenistica, con la creazione di biblioteche come quella di Alessandria, ove si raccoglievano le opere letterarie e si procedeva alla loro catalogazione), resta da stabilire dove gli autori di età ellenistica trovarono nomi di possibili autori per i poemi epici che circolavano senza l'autorità di un poeta.

Un'eccezione al generale silenzio delle fonti antiche sulla possibile risposta a quest'ultima domanda sembra costituita dall'episodio di Stasino di Cipro narrato da Eliano, *Var. Hist.* 9, 15, che avrebbe ricevuto da Omero i *Cypria* in dote per il matrimonio della figlia. Secondo l'ipotesi più frequente questa tradizione intenderebbe riconciliare differenti attribuzioni per una stessa opera. Lo scopo di Pindaro invece, che rappresenta la fonte della notizia di Eliano, potrebbe essere stato quello di focalizzare la sua attenzione non sulla paternità del poema, ma sul possesso. Similmente a Cerri, anche Graziosi ipotizza che dietro alla leggenda del regalo dei *Cypria* da parte di Omero al futuro genero si possa scorgere l'eco di

³⁶ Ved. Graziosi 2002, pp. 165-166.

una storia creata da gruppi di rapsodi che, similmente agli “Homeridai” di Chio, si attribuivano non la composizione di alcuni poemi ma il loro controllo o possesso, che avveniva attraverso la recitazione.

2. L'argumentum dei *Cypria* di Proclo e l'*Epitome* apollodorea

Si conosce il contenuto dei poemi del ciclo troiano, tramandati in uno stato frammentario, grazie al riassunto presente nell'opera di Proclo, probabilmente un filosofo neoplatonico del V sec. d. C.³⁷. Il sommario formava una parte della *Crestomazia*, in cui Proclo si occupava della definizione dei generi letterari: l'epos, l'elegia, la poesia giambica e la poesia melica.

L'opera, suddivisa in 4 libri, è andata perduta, ma è stata parzialmente (i primi due libri) epitomata dal patriarca bizantino Fozio, vissuto nel IX sec. d.C. (810-893 c.a.), nella sua *Biblioteca*³⁸. Grazie all'epitome si conosce il contenuto dei sei poemi del ciclo troiano, tra cui vi sono anche i *Cypria*³⁹.

Alcuni studiosi, tra i quali Wilamowitz e Bethe, hanno negato che il riassunto di Proclo possa avere valore per ricostruire la trama dei poemi, dal momento che probabilmente il suo autore non lesse i poemi del ciclo ma usò materiale compilatorio; altri si sono adoperati invece per dare credibilità alla *Chrestomathia* e alla testimonianza insostituibile che offre per la conoscenza del ciclo epico.

Wilamowitz, lo studioso più critico nei confronti dell'opera di Proclo, sosteneva non solo una sua conoscenza indiretta dei poemi del ciclo, ma anche che l'autore stesso dell'opera usata da Proclo come fonte non li avesse letti: costui

³⁷ Allen ha respinto la possibilità che Proclo sia un erudito omonimo dell'età antonina (II sec. d. C.), ma ha ribadito che si tratta del filosofo morto nel 485 d. C. Secondo Suida (s.v. *Proclo*) Proclo era non solo un filosofo, ma anche un grammatico e uno studioso di Omero. Scrisse ὑπομνήματα sull'intera opera di Omero, sulle *Opere* di Esiodo e sulla *Repubblica* di Platone. Considerata la vastità dei suoi interessi e l'attenzione rivolta all'epica arcaica poteva quindi essersi occupato anche del ciclo epico. Inoltre sono attestati studi di tipo filologico-grammaticale anche per Porfirio, un filosofo neoplatonico vissuto duecento anni prima di Proclo, su cui ved. Suida s.v. (Allen, 1908, pp. 1-2; 1924, pp. 51-56); cfr. Huxley 1969, p. 123; sulla questione dell'identità di Proclo ved. Hillgruber 1990, pp. 397-404; Longo 1995, pp. 109-121; Scafoglio 2004b, pp. 39-57.

³⁸ Allen ha ipotizzato che l'indicazione fornita da Fozio alla fine del riassunto della *Crestomazia* οἱ μὲν δύο λόγοι της Πρόκλου γραμματικῆς χρηστομαθείας ἐν τούτοις sia da correggere: invece di δύο si dovrebbe leggere δ/ (Allen 1908, p. 65 n. 2); cfr. Severyns 1938, vol. 1 p. 5; sulla vita e l'opera di Fozio ved. Severyns 1938, vol. I pp. 1-12; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, pp. 89-90; 93-111.

³⁹ Anche il cod. Venetus A (Marc. 454) conservato nella Biblioteca nazionale Marciana di Venezia contiene un riassunto di quasi tutti i poemi del ciclo: *Aethiopsis*, *Ilias Parva*, *Ilii excidium*, *Nostoi* e *Telegonia*. Manca il riassunto relativo ai *Cypria*, perché il MS è mutilo nella prima parte. Altri nove MSS dell'*Iliade* provvedono a riempire questo vuoto (Allen 1908, p. 67).

avrebbe utilizzato manuali in cui la materia era già riassunta⁴⁰. Sarebbe pertanto inutile chiedersi quale sia la vera identità di Proclo (filosofo neoplatonico del V sec. o erudito del II sec. d. C.), perché la *Crestomazia* presenterebbe le caratteristiche di un'opera compilatoria, interamente basata sull'epitome ricavata da qualche autore precedente.

Della stessa opinione era anche Bethe, secondo il quale l'opera di Proclo sarebbe interamente compilatoria e rappresenterebbe la trascrizione di un compendio mitologico⁴¹. Un fatto accertabile con facilità sarebbe la natura imitativa dei poemi ciclici nei confronti dell'epos omerico⁴². L'analisi di Bethe ha messo in luce che i riassunti dei poemi talora sono in contraddizione con altre testimonianze degli avvenimenti narrati nel ciclo; i dettagli che l'*Iliade* e l'*Odissea* forniscono sulle vicende avvenute prima e dopo gli eventi omerici sono invece riscontrabili tutti nel ciclo. Ciò ha indotto Bethe a considerare la possibilità che fossero i poemi omerici a costituire la base del riassunto del ciclo di Proclo, e non i poemi del ciclo⁴³. Altri particolari sarebbero stati desunti dalle versioni presenti nei tragici. Le varianti tragiche sono riconoscibili nell'*Epitome* di Apollodoro e nelle favole di Igino⁴⁴; anche i capitoli 3, 1-31 dell'*Epitome* narrano gli eventi contenuti nei *Cypria* e dimostrano una forte corrispondenza con la trama del poema fornita da Proclo⁴⁵. Per questo motivo Bethe aveva ipotizzato che i riassunti di Proclo fossero tratti dai manuali mitologici che furono le fonti anche di Apollodoro e di Igino⁴⁶.

⁴⁰ Wilamowitz 1884, pp. 330-331: «...der verfasser der Chrestomathie nichts mehr ist als ein compiler».

⁴¹ Bethe 1891, p. 593 ss.; cfr. Bethe 1929, p. 206-208.

⁴² Bethe 1891, pp. 593-594: «die gesammten cyclischen Gedichte in der uns bekannten Form für jünger erklärt als Iliad und Odyssee, weil sie diese wie ein Kern umschlössen, welche die cyclischen Dichter zu Nachahmern und Ausbeutern der homerischen Epen macht und die gewissermassen wie eine Akademie organisiert denkt, die das ganze zu bearbeitende Gebiet des troischen Sagenkreises überblickte».

⁴³ Bethe 1891, p. 614: «Durch die sorgfältige Ausnutzung der Ilias und Odyssee war wirklich ein Gerippe für umfassende Darstellung des troischen Sagenkreises geschaffen».

⁴⁴ Bethe 1929, p. 615: «...in dem vorchristlichen mythologischen Handbuche diese Tragödien bereits aufgenommen waren, da auch Hygin hat». La controprova sarebbe costituita dal fatto che nessun frammento dei *Cypria* oltrepassa gli eventi narrati dall'*Iliade*, mentre nei poemi omerici si trovano particolari che vengono sviluppati dai poemi del ciclo (Bethe 1929, pp. 615-616).

⁴⁵ Bethe 1891, pp. 601-606.

⁴⁶ *Contra* Allen 1924, p. 60; successivamente Bethe (1929, p. 206) ha attenuato la sua critica dell'opera di Proclo: «Trotzdem ist meine Skepsis gegen Proklos' Epenberichte [...] viel zu weit

Contro questa teoria radicale, che negava ogni affidabilità alla *Crestomazia*⁴⁷, Romagnoli rivalutò il riassunto di Proclo proponendo l'ipotesi che egli avesse derivato il contenuto della sua opera da riassunti direttamente esemplati sui poemi del ciclo⁴⁸. In seguito anche Allen, negando l'affermazione di Bethe secondo la quale il ciclo non era più esistente nel V sec. d.C., ha sostenuto che al tempo di Proclo esistevano ancora i poemi poiché non si erano ancora verificati i due eventi a causa dei quali si deve la perdita di molte opere della letteratura greca tra cui i poemi del ciclo: la chiusura della scuola filosofica ad Atene da parte di Giustino nel 525 d. C. e la conquista araba della Siria e dell'Egitto, avvenuta un secolo dopo; perciò l'erudito doveva disporre delle opere originali al momento della stesura della *Crestomazia*⁴⁹.

L'opera di Proclo venne parzialmente copiata in alcuni MSS dell'*Iliade* come lettura propedeutica al poema omerico: lo scopo era fornire ai lettori un comodo e utile riepilogo delle vicende narrate nei poemi del ciclo⁵⁰.

Con maggiore forza argomentativa Severyns ha restituito credibilità all'epitome di Proclo, precisando che i riassunti dei poemi epici «sont des extraits textuels - non des abrégés - de la *Chrestomathie* originale»⁵¹. La prova di questa ipotesi si potrebbe individuare nell'espressione ἐπιβάλλει τούτοις che occorre all'inizio del riassunto dei *Cypria*: il suo significato non sarebbe «il (Proclo) ajoute à cela les... *Chants Cypriens*», ma «après cela viennent les *Chants Cypriens*»⁵². Si tratterebbe dunque di una citazione letterale dall'opera di Proclo

gegangen»; secondo Wagner invece Apollodoro doveva aver usato come fonti soprattutto le tragedie (1891, p. 400).

⁴⁷ Bethe 1891, pp. 594-595: «diesen Epen seien nur Conglomerate einzelner nicht zusammenhangender Lieder ohne künstlerische Einheit gewesen».

⁴⁸ Romagnoli 1901, pp. 40-45: depongono a favore di tale ipotesi la presenza di dettagli nel resoconto di Proclo non riscontrabili in Apollodoro; l'uso costante del presente nell'esposizione, di nessi come μετὰ ταῦτα, ἐπειτα etc. Mentre per Bethe questi tratti stilistici tipici di chi compila tenendo di fronte a sé i testi originali sono una finzione di Proclo per dare credibilità alla sua opera, per Romagnoli l'artificiosità stessa dell'ipotesi di Bethe "porta" alla sua "condanna" (1901, p. 43).

⁴⁹ Allen 1924, p. 56: «Proclus lived and died well within the period after which heathen literature perished».

⁵⁰ Per la ricostruzione della storia della tradizione manoscritta della *Crestomazia* cfr. Severyns 1938, vol. III p. 279 ss.

⁵¹ Severyns 1938, vol. III p. 122.

⁵² Il verbo ἐπιβάλλω deve essere interpretato in senso intransitivo, cfr. Severyns, *loc. cit.*; è dello stesso parere anche Davies (1986, p. 102)

«sans aucun arrangement». Il riassunto dei *Cypria*, il primo poema che narrava le vicende troiane, seguiva al riassunto dell'ultimo poema del ciclo epico tebano (*Epigoni*): τούτους doveva perciò rinviare agli eventi raccontati negli *Epigoni* e non alla *Vita Homeri*, che in molti manoscritti dell'*Iliade* precede il sommario degli eventi dei *Cypria*⁵³. Davies ha rilevato che in seguito a tale avvenimento il significato dell'opera risultò alterato: «As a part of the original *Chrestomathia* it emanated from an author who wanted to give, and proceeded to the hands of a reader who desired to obtain, exact information as to the authors and contents of the relevant epics. As a part of an Homeric MS its primary function became to convey the connection of episodes in the legends of Troy preparatory to a reading of the *Iliad*»⁵⁴. Perciò ogni esempio di correlazione individuabile tra il riassunto dei poemi del ciclo e le versioni delle leggende narrate nell'*Iliade* deve essere interpretato come interpolazione risalente alla tradizione manoscritta di Omero.

Bernabé si è dichiarato concorde con l'ipotesi di Allen e di Severyns e la loro riabilitazione dei riassunti dei poemi ciclici per la coincidenza riscontrabile «entre el resumen y los fragmentos»⁵⁵. Per questo motivo ha affermato: «Una vez valorada la validez del testimonio de la *Crestomatía* de Proclo, me parece el mejor camino para tratar de aproximarnos a las *Ciprias* comenzar por la lectura íntegra del epítome de esta obra perdida»⁵⁶.

Nella sua recente analisi della questione epica Scafoglio ha cercato di stabilire in quale epoca sia andato perduto il ciclo allo scopo di determinare se la *Crestomazia* sia attendibile e dimostri una conoscenza diretta del ciclo⁵⁷. Un elemento certo è fornito da Pausania nel II sec. d. C., che in 10, 31, 2 afferma di aver letto in prima persona i *Cypria*: l'uso di οἶδα dimostrerebbe infatti un approccio autoptico nei confronti del poema e, in generale, una conoscenza di tutto l'epos ciclico⁵⁸. Nonostante le inesattezze dimostrate altrove nella

⁵³ Davies concorda con quest'ipotesi (1986, p. 102 ss.).

⁵⁴ Davies 1986, pp. 103-104.

⁵⁵ Bernabé 1979, p. 101.

⁵⁶ Bernabé, *loc. cit.*; cfr. Jouan 1966, p. 16: «Sur le contenu des poèmes du cycle, le témoignage le plus précieux, malgré ses incertitudes et ses lacunes, est le résumé qu' en avait donné Proclus dans sa *Chrestomathie*».

⁵⁷ Sul valore (e la problematicità) della testimonianza offerta dalla *Crestomazia* di Proclo ved. Scafoglio 2004 a, pp. 298-310.

⁵⁸ Ved. Scafoglio 2004, p. 297 n. 21.

*Periegesi*⁵⁹, la diffusione del ciclo epico nel II sec. sarebbe confermata dall'affermazione di Giovanni Filopono (VI sec. d.C.), secondo il quale esso avrebbe cessato di circolare al tempo di Alessandro Severo (all'incirca tra il secondo e il terzo decennio del III sec. d.C.)⁶⁰. In questo quadro si potrebbe collocare Proclo, che per lo studioso sarebbe da identificare con un filosofo neoplatonico attivo nel V sec. d. C.: Giovanni Filopono dimostrerebbe che il *terminus post quem* per l'esistenza dei poemi ciclici dovrebbe essere spostato nel V sec. perché essi, sebbene nel III sec. fossero ormai inaccessibili al largo pubblico, potevano essere stati conservati e tramandati unicamente attraverso alcuni canali per un pubblico ristretto. La perdita dell'epos ciclico quindi dovrebbe essere collocata nel difficile periodo di passaggio tra V e VI secolo.

Contro la generale sfiducia di quanti leggono la *Crestomazia* confrontandola con altre fonti considerate più attendibili e la respingono quando contrasta con esse, Scafoglio si pone a difesa dell'opera, che ritiene frutto di una lettura diretta del ciclo da parte di Proclo, e non mediata da manuali mitologici, come è stato sostenuto anche recentemente⁶¹. Dalla testimonianza di Fozio (*Biblioteca*, 319, 30), da cui si apprende quanto affermato Proclo in merito alla questione (λέγει δὲ ὡς τοῦ ἐπικοῦ κύκλου τὰ ποιήματα διασώζεται καὶ σπουδάζεται τοῖς πολλοῖς οὐχ οὕτω διὰ τὴν ἀρετὴν ὡς διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἐν αὐτῶν πραγμάτων), risulterebbe la permanenza dell'epos ciclico sino al V sec. d. C. «non tanto per il suo valore intrinseco [...] bensì per essere il veicolo di un importante bagaglio culturale»: questa sarebbe un'ulteriore prova dell'esistenza del ciclo all'epoca del filosofo neoplatonico.

Le incongruenze e le contraddizioni tra Proclo e le altre fonti pertanto non andrebbero lette in un'unica direzione, cioè a sfavore della *Crestomazia*, e attribuite ad una mancanza di conoscenza diretta del ciclo: le sviste, le corrottele e le eventuali falsificazioni potrebbero essere imputabili talora a Proclo, talora alle altre testimonianze. In generale le situazioni dubbie andrebbero valutate

⁵⁹ Pausania infatti in 10, 25, 5 confonde il poema di Lesche con quello di Arctino, scambiandone i titoli; anche in 10, 26, 2 l'*Ilias parva* è richiamata in termini così generali da indurre a ipotizzare una conoscenza solo vaga e indiretta del poema.

⁶⁰ Cfr. Giovanni Filopono, *Comm. in Arist. Graec.* XIII, 3.

⁶¹ Ved. West, p. 12: «agreements with other mythographic sources, especially Apollodorus, shows that Proclus was reproducing material of Hellenistic date».

singolarmente, senza escludere per questo la possibilità che Proclo abbia commesso qualche errore, o sia incorso in un possibile fraintendimento⁶². In ogni caso, l'epos ciclico doveva presentare un certo grado di ripetitività e non era esente da contraddizioni. Non bisognerebbe escludere l'ipotesi già avanzata da Severyns⁶³ che i riassunti dei poemi, pur essendo fededegni, siano stati oggetto di riadattamenti e rimaneggiamenti da parte di un erudito di epoca successiva. Infine, secondo un'altra ricostruzione possibile, i poemi stessi sarebbero stati sottoposti a un lavoro redazionale che avrebbe avuto come risultato la formazione di un *carmen continuum*, un *corpus* da leggersi in unione e a margine dei poemi omerici: a causa di questo lavoro editoriale sarebbero andate perdute le sezioni iniziali e finali dei poemi, che subirono aggiustamenti allo scopo di "incastrare" i testi insieme e di formare un unico mosaico⁶⁴.

A mio parere risulta condivisibile l'ipotesi di Scafoglio sulla possibile esistenza del ciclo nel V sec. d.C.; sarebbe inoltre opportuno affrontare l'esame dell'opera di Proclo privi dei pregiudizi che in passato ne hanno inficiato il valore: è infatti metodologicamente scorretto sottoporre l'attendibilità della *Crestomazia* a una supposta superiorità e veridicità delle altre fonti. Merita altrettanta attenzione la proposta di valutare il ciclo nella sua evoluzione diacronica: l'epos ciclico, rimasto privo di un'edizione stabile, nel corso dei secoli è stato oggetto di continue modifiche, che non sono definibili quali mere interpolazioni ma vere e proprie stratificazioni. Si tratta pertanto di una poesia non definitiva, in continua evoluzione che – come proposto da Scafoglio – per essere compresa e analizzata dovrebbe essere storicizzata, pur nella consapevolezza che i risultati e le ricostruzioni a cui si approda sono ipotetici⁶⁵.

⁶² Ved. Scafoglio 2004, pp. 299-305, ove sono valutati e chiariti alcuni casi di possibili errori attribuiti a Proclo.

⁶³ Ved. Severyns 1928, pp. 356-358.

⁶⁴ Per queste ipotesi ved. Scafoglio 2004, p. 307; sul lavoro redazionale subito dai riassunti dei poemi ved. in particolare *infra*, **Diverse redazioni dei *Cypria*?**

⁶⁵ Su questo aspetto in particolare ved. Scafoglio 2004, pp. 309-310.

Per la ricostruzione della trama dei *Cypria* è possibile avvalersi anche dell'*Epitome* di Apollodoro⁶⁶. Anche Jouan ha definito l'*Epitome* di Apollodoro una fonte preferenziale per la ricostruzione dei *Cypria*; nonostante «son auteur combine souvent des traditions d'origines différentes, [...] il a dû se servir, entre autres, d'hypothèses des épopées troyennes identiques ou comparables à celles dont disposait Proclus»⁶⁷.

A differenza di Bernabé, il quale ha inserito nella ricostruzione degli episodi anche passi tratti dal compendio mitologico, questa possibilità è stata respinta da Davies, che ha accolto nella sua edizione dei frammenti dei *Cypria* solo l'estratto della *Chrestomazia* di Proclo relativo alla trama del poema⁶⁸. L'*Epitome* non dichiara di riferire il contenuto dei poemi epici; inoltre, le fonti della *Biblioteca* sono molteplici (ad es. i poeti lirici, tragici etc.) e non limitate solo all'epos⁶⁹. Nonostante questa premessa, Davies ha ammesso che la versione di alcuni episodi fornita da Apollodoro possa risalire ai *Cypria*: è il caso di *Epit.* 3, 3; 3, 4; 3, 15 o di *Bibl.* 3, 11, 2⁷⁰.

Infine West, invece di presentare prima dei frammenti di ogni poema il riassunto della trama offerto dalla *Chrestomathia* di Proclo e, in una sezione a parte, il confronto con Apollodoro, crea un *falsum argumentum* per ogni poema, ponendo il testo di Proclo interlinearmente con passi tratti dall'*Epitome* di Apollodoro e premettendo al riassunto così creato *ad hoc* la definizione “Proclus, *Chrestomathia, suppleta ex Apollod.*”⁷¹.

In tal modo si raggiunge il risultato di creare di un nuovo e artificioso *argumentum* per ogni poema del ciclo troiano, di dubbia utilità perché capace di

⁶⁶ Sulla tradizione manoscritta dell'*Epitome* ved. Wagner 1891, pp. 378-419; Schwartz, *RE* I 1 (1894) s.v. *Apollodoros*, col. 2875 l. 59 ss.; A. Diller, “*Bibliotheca of Pseudo-Apollodoros*”, *TAPhA* 66 (1935), pp. 296-313; Scarpi 1996, p. XIII ss.; per le ipotesi di datazione ed attribuzione della *Biblioteca* Schwartz, *art. cit.* coll. 2876-2880; Scarpi 1996, pp. XII-XIII.

⁶⁷ Jouan 1966, p. 21.

⁶⁸ Davies ha negato ogni validità alla teoria di Bethe della derivazione dell'opera di Proclo da un manuale mitografico, integrato con le versioni contenute nei poemi omerici (Davies 1989, p. 108).

⁶⁹ Davies 1986, p. 109: “Apollodoros’ *Bibliotheca* is eclectic in its choice of sources: a passage’s derivation from epic often has to be carefully argued”; il fatto era già stato rilevato da Allen 1924, p. 60: “Apollodoros’ sources were various. The similarity of wording is natural in two account (sc. Proclo e l'*Epitome*) of the same events derived from the same authors”; cfr. Schwartz, *art. cit.* col. 2879, 2886 ll. 3-13; Scarpi 1996, pp. 687-688.

⁷⁰ Davies 1986, p. 105-108; cfr. *comm. ad fr.* 14; ma cfr. anche le riserve espresse su altre vicende narrate nei *Cypria* (pp. 106-107); Davies 1997, p. 103.

⁷¹ A tal proposito si veda il caso dei *Cypria* in West, pp. 66-90.

ingerare nel lettore possibili confusioni sulla natura delle diverse testimonianze, Proclo e l'*Epitome*. Si tratta di un'evidente operazione contestabile da un punto di vista filologico e storico: le due fonti non sono assolutamente equiparabili l'una all'altra, dal momento che sono eterogenee sia per l'epoca o la datazione, sia per il contenuto e gli intenti. Proclo dichiaratamente propone la trama di ogni poema; l'*Epitome* di Apollodoro invece, per quanto sia di indubbia utilità per ricostruire gli eventi dei poemi – giunti in stato così frammentario – non ha come scopo fornire i riassunti dei poemi ciclici; inoltre utilizza molteplici fonti (spesso non dichiarate o esplicitate) di età diversa (non solo il ciclo, ma anche le versioni dei poeti tragici, per citare solo un esempio) e come tale non può essere adoperata in questa modalità per supplire e integrare il testo di Proclo, o in interlinea con esso. Sarebbe pertanto preferibile per chiarezza mantenere separata la trama del poema fornita dalla *Crestomazia* e porre in apparato il confronto con l'*Epitome*, come nell'edizione di Bernabé.

3. Diverse redazioni dei *Cypria*? Ipotesi sulla creazione del ciclo epico

M. Finkelberg, partendo dagli studi di Nagy sulla tecnica di composizione dei poemi orali, definisce il poema orale come una struttura narrativa rigida e fluida al contempo, in cui la parte stabile è costituita dai temi di canto, che non possono essere cambiati perché sono l'essenza stessa della storia, e la parte fluida è l'espressione verbale, non essenziale per la storia e quindi mutevole⁷². Per Finkelberg il concetto di «multiformity» di cui parla Nagy inteso in questo senso ristretto, ovvero applicato solo alle parole e alla composizione scritta, potrebbe essere applicato all'epica omerica. Un concetto di «multiformity» limitato all'espressione verbale risulta invece inapplicabile ai poemi del ciclo. Mentre infatti l'*Iliade* e l'*Odissea* non mostrano variazioni di temi, ma solo “wild variants”, che non mutano il contenuto e sono sostituzioni di formule, un'analisi dei poemi del ciclo dimostra che già nell'antichità esistevano diversi testi con varianti narrative consistenti⁷³.

Proprio i *Cypria* fornirebbero esempi di questo fenomeno, il più significativo dei quali riguarda Elena e Paride: Erodoto (2, 117) racconta che il viaggio di Elena e Paride avvenne in tre giorni e con venti favorevoli, Proclo invece conosceva una versione differente della vicenda, nella quale il viaggio fu ostacolato e reso difficile da una tempesta di Era che costrinse la nave di Paride a una sosta a Sidone⁷⁴. Dal momento che sia Erodoto che Proclo riferiscono esplicitamente un episodio narrato nei *Cypria*, ciò potrebbe significare che essi ebbero differenti testi dello stesso poema. Finkelberg motiva la fluttuazione dei *Cypria*, e dei poemi del ciclo in generale, ipotizzando che i poemi ciclici furono a lungo orali. Di sicuro, sia Proclo, il quale riferisce che il poema era suddiviso in 11 libri, che Pausania (10, 31, 2), la cui frase ἐπιλεξάμενος ἐν ἑπεσιν οἶδα τοὺς Κυπρίους sembra provare una conoscenza diretta dell'opera, lessero i *Cypria*: sembra pertanto che le differenze esaminate non siano sorte tra una

⁷² Finkelberg 2000, pp. 1-3.

⁷³ Finkelberg 2000, pp. 4-5.

⁷⁴ Ved. *Cypr. argum.* p. 39 ll. 18-20.

versione orale e una scritta del poema, ma dalla consultazione di diverse redazioni scritte⁷⁵. Per questo motivo bisognerebbe postulare che i *Cypria* circolassero in numerose redazioni scritte, ognuna delle quali riportava la storia che in qualche particolare differiva dalle altre.

Un'ipotesi interessante sulle origini e sulla datazione del ciclo epico è stata recentemente formulata da Burgess. I tentativi fatti di datare i poemi epici sulla base di criteri linguistici non convincono lo studioso, che ha notato come in queste analisi non si sia tenuto conto della natura del linguaggio tradizionale e dell'effetto che la trasmissione dei testi avrebbe potuto avere su di essi⁷⁶. Sarebbe quindi meglio considerare le forme tarde, gli atticismi evidenziati da Davies⁷⁷, come una prova delle cosiddette «fluid performing traditions»⁷⁸. La composizione di un testo epico non dovrebbe essere confusa con la forma in cui il testo è pervenuto, che potrebbe essere tarda senza ciò abbia alcun significato per la datazione del poema stesso. I poemi avrebbero conosciuto una tradizione di *performance* orale nel corso dell'età arcaica, un dato che eliminerebbe la necessità di cercare una datazione precisa dei poemi. Proclo, nel riassunto delle opere del ciclo epico, non sempre dimostrerebbe di conoscere il testo dei poemi nella loro forma più antica, ma piuttosto sembrerebbe riferirsi all'ultima forma fissata che i testi ebbero in seguito a una lunga tradizione orale. Secondo Burgess solo l'*Iliade* e l'*Odissea* conobbero la cosiddetta “recensione pisistratea” ad Atene, mentre il ciclo epico, che di sicuro non fu creato nell'Atene del VI sec. a. C., non esisteva concretamente ma solo idealmente, come insieme di temi di canto provenienti da tradizioni epiche differenti⁷⁹. Per questo motivo il riferimento di Aristotele al κύκλος dovrebbe essere letto in modo diverso⁸⁰, probabilmente in senso metaforico, in rapporto alla poesia epica intesa come un cerchio e non all'esistenza del ciclo epico come venne inteso in epoca successiva.

⁷⁵ Finkelberg 2000, pp. 8-9.

⁷⁶ Sulle varie ipotesi di datazione proposte per i *Cypria* ved. *infra*.

⁷⁷ Ved. Davies 1989 a, pp. 93-94: «Warckernagel's dating of the final version of the *Cypria* to shortly before 500 B.C. is hard to refute, and there is no strong evidence for dating the final version of any other cyclic epic a very great deal earlier».

⁷⁸ Ved. Burgess 2001, pp. 9-12. Burgess aveva già formulato precedentemente in modo più sintetico parte delle considerazioni e ipotesi qui esaminate (ved. Burgess 1996, pp. 77-99).

⁷⁹ Ved. Burgess 2001, p. 14.

⁸⁰ Su questo argomento ved. *supra*.

Per Burgess la fissazione scritta del ciclo epico potrebbe risalire al periodo ellenistico, e la frequente occorrenza negli scolî omerici dell'aggettivo κυκλικός, che risale alla critica di Aristarco, sembra provarlo. Allo stesso modo quando Callimaco scriveva ἐχθαίρω τὸ ποίημα τὸ κυκλικόν è molto probabile che si riferisse ai poemi del ciclo epico⁸¹. La creazione del ciclo potrebbe risalire all'attività editoriale di età ellenistica, forse già prefigurata dall'occasionale attività narrativa dei rapsodi durante le performance poetiche orali⁸².

Ma come si può spiegare la differenza, constatabile più volte, tra il riassunto dei poemi di Proclo e i frammenti stessi delle opere?

Secondo Burgess i sommari dei poemi non darebbero un'esatta immagine dello stato più arcaico dei testi. Probabilmente la versione del ritorno di Paride e Elena presente nei *Cypria* e raccontata da Erodoto (2, 117) fu modificata da qualcuno sulla scorta della considerazione dello storico. Per Erodoto il poema non poteva essere omerico dal momento che differiva nella versione dello stesso episodio dell'*Iliade*: nell'epoca in cui fu confezionato il ciclo epico, il testo dei *Cypria* fu modificato per armonizzarlo con quello dell'*Iliade*⁸³. Furono i *Cypria* così modificati ad essere riassunti da Proclo e da Apollodoro⁸⁴.

Lo studioso rifiuta l'ipotesi formulata da Severyns – ripresa recentemente da Davies – secondo la quale il riassunto di Proclo subì alterazioni in seguito alla sua collocazione all'interno della tradizione manoscritta di Omero, e in seguito a questo gli eventi ripetuti in diversi poemi e i particolari in contraddizione con Omero furono omessi. Quest'operazione non sarebbe stata fatta in maniera sistematica e non ci sarebbe prova evidente che qualcuno abbia cambiato, omesso o manipolato dettagli dei poemi epici nella loro redazione scritta⁸⁵. La spiegazione di Burgess si discosta anche da quella di Finkelberg, che sosteneva la probabile

⁸¹ Si tratta dell'epigramma 28 Pf. di Callimaco (=Ciclo Epico Test. 20 Bernabé).

⁸² Ved. Burgess 2001, pp. 15-17.

⁸³ Per una diversa posizione sulla questione ved. Scafoglio 2004, pp. 303-305: lo studioso esclude una volontaria falsificazione del poema da parte di Proclo e l'introduzione di un episodio nuovo, inventato, ipotizzando piuttosto la presenza di redazioni diverse dei *Cypria*, che produssero differenti varianti del viaggio di Proclo ed Elena; l'episodio fenicio sarebbe stato introdotto successivamente in consonanza con il gusto romanzesco del poema.

⁸⁴ Ved. Burgess 2001, pp. 18-19; per una differente prospettiva sulla questione ved. Burgess 2002, p. 237 (*infra*).

⁸⁵ Burgess 2001, p. 21.

esistenza di differenti versioni del poema. Per Burgess la discrepanza tra Erodoto e Proclo non implica necessariamente l'esistenza di differenti versioni dei *Cypria* all'interno di un'unica tradizione.

Pertanto l'apparente unità del ciclo epico sarebbe «an illusion caused by later manipulation of the poems selected to construct it»⁸⁶. A tal proposito sarebbe possibile affermare solamente che i poemi nella loro redazione più antica non iniziavano e finivano lì dove Proclo ha riferito che essi cominciassero e si concludessero.

Apparentemente i *Cypria*, stando all'*argumentum* di Proclo (p. 43 ll. 64-68), sembrano introdurre l'*Iliade* con il riferimento alla cattura di Briseide e Criseide e il proposito di Zeus di allontanare Achille dall'alleanza dei Greci. Secondo Monro il poema non conteneva originariamente questo proposito di Zeus, che pare un doppione della prima decisione del dio: già all'inizio dei *Cypria* infatti, in *Cypr. argum.* p. 38 ll. 4-5 e nel fr. 1, 1-7, è menzionata la Διὸς βουλή relativa alla guerra di Troia⁸⁷. Per Allen nel poema veniva narrata una variante, in origine pre-omerica, dell'ira di Achille in cui l'uccisione di Palamede costituiva la causa dell'allontanamento del figlio di Teti⁸⁸. Kullmann invece riteneva che la fine dei *Cypria* non preludesse all'inizio dell'*Iliade* ma all'*Aethiopsis*, dove Achille si allontanava temporaneamente dalla guerra per purificarsi da un delitto⁸⁹.

Ma per Burgess nessuna di queste teorie è convincente: il secondo piano di Zeus non sarebbe che una continuazione del primo e non ci sarebbe ragione di dubitare che in questo caso Proclo riportasse ciò che effettivamente era narrato nei *Cypria*⁹⁰. Il riferimento al catalogo degli alleati Troiani alla fine del riassunto di Proclo sembra suggerire che i *Cypria* non intendessero introdurre l'*Iliade*, e tanto meno l'*Aethiopsis*. È logico che a quel punto della narrazione l'autore del poema facesse riferimento agli alleati dei Troiani, dal momento che molte città vicine a Troia erano state distrutte dai Greci, come si legge in *Cypr. argum.* p. 42, ll. 58-59, 61-62. Per lo studioso la fonte dalla quale attinse l'autore dei *Cypria* per il

⁸⁶ Burgess 2001, p. 21.

⁸⁷ Cfr. Monro 1884, pp. 4-5.

⁸⁸ Allen 1924, pp. 72-73.

⁸⁹ Cfr. Kullmann 1960, pp. 109, 212-214, 225-226, 358-359.

⁹⁰ Ved. Burgess 2001, pp. 136-139.

catalogo fu la tradizione pre-omerica. Una prova indiretta del fatto che i *Cypria* non introducevano l'*Iliade* sarebbe costituita dall'unico manoscritto dell'*Iliade* in cui è assente nel riassunto del poema proprio il catalogo degli alleati dei Troiani. L'omissione si spiegherebbe facilmente ipotizzando che sia stata generata dal tentativo di eliminare nel sommario dei *Cypria* un doppione del catalogo presente nel secondo libro dell'*Iliade*⁹¹.

Spesso la narrazione dei poemi copriva gli stessi eventi. Costituirebbe una prova di questo il fatto che il sacrificio di Polissena secondo il sommario di Proclo era narrato nell'*Ilii excidium*, ove era compiuto da Odisseo, mentre il fr. 34 B. testimonia che lo stesso episodio era presente nei *Cypria*, ove la fanciulla veniva ferita da Odisseo e Diomede. Ma nel riassunto dei *Cypria* non c'è notizia del sacrificio. Similmente, l'uccisione di Astianatte è compiuta da Odisseo nel riassunto di Proclo dell'*Ilii excidium* (*Ilii excidium, argum.* p. 89 l. 20), mentre in un frammento dell'*Ilias parva* (fr. 21, 1-5 B.) avviene per mano di Neottolema. Inoltre il frammento 33 B. dei *Cypria* potrebbe riferirsi anch'esso ad Astianatte e alludere al suo destino⁹².

I due frammenti dei *Cypria*, fr. 33 e fr. 34 B., potrebbero anche provare che nella forma più antica il poema copriva gli eventi inclusi in tutta la guerra di Troia, compresi gli avvenimenti presenti nell'*Iliade*, anche se in forma più breve. Questo potrebbe accordarsi con la natura del poema, che doveva narrare gli effetti della Διὸς βουλή: il piano di Zeus era finalizzato a produrre l'alleggerimento della terra dalla sovrappopolazione attraverso la guerra di Troia⁹³. Ciò non significa, come ha affermato Burgess, che i *Cypria* siano cronologicamente anteriori all'*Iliade* o che siano stati composti senza alcuna conoscenza del poema omerico, ma piuttosto «it would mean that the *Cypria* in its earlier manifestation was no mere appendage to the *Iliad*»⁹⁴.

L'operazione di armonizzazione dei poemi l'uno con l'altro avrebbe modificato il loro inizio e la fine in modo che ogni poema sembrasse narrare una parte delle vicende del ciclo epico senza che gli eventi fossero mai ripetuti o

⁹¹ L'ipotesi è già presente in Huxley 1969, pp. 140-141.

⁹² Sul fr. 33 B. ved. comm. *infra*.

⁹³ Così è narrato nel fr. 1 B. dei *Cypria* e nelle Test. 1-2-3-4; cfr. il comm. al fr. 1.

⁹⁴ Ved. Burgess 2001, p. 140.

ripresi da un poema all'altro, principio a cui sembra fare eccezione solo il catalogo dei *Cypria*, di cui si è discusso sopra⁹⁵. D'altro canto per Burgess non c'è prova che particolari in contraddizione con i poemi omerici fossero stati eliminati da Proclo (operazione che forse fu fatta da Apollodoro), né che qualcuno dopo Proclo abbia riscritto il suo sommario, modificandolo o omettendone delle parti.

Secondo la ricostruzione di Burgess, i poemi furono composti in epoca arcaica l'uno indipendentemente dall'altro e solo in seguito, nella lunga fase tra l'epoca della loro composizione e l'epoca di Proclo, la loro redazione scritta fu abbreviata perché essi potessero armonizzarsi insieme, ma l'operazione fu eseguita in maniera approssimativa⁹⁶.

L'espressione *φερόμενα* nella frase iniziale del riassunto di Proclo sembra richiamare l'attenzione sul processo di trasmissione dei libri e potrebbe riferirsi non al poema nella sua interezza, ma alla forma abbreviata del poema che si era conservata sino all'epoca di Proclo⁹⁷. La divisione in libri dei poemi del ciclo può precedere la costruzione del ciclo epico e risalire all'età alessandrina; forse esisteva già una divisione per temi di canto, necessaria ai rapsodi per le recitazioni, in età classica, all'epoca delle *performances* orali dei poemi – che avvenivano durante le feste Panatenee –.

Sebbene l'ipotesi di Burgess sia per più aspetti non solo convincente ma anche condivisibile laddove analizza il processo di formazione del ciclo epico, rimane qualche perplessità circa la valutazione di alcune discrepanze tra Proclo e altre fonti, una delle quali si verifica per il fr. 14 B. dei *Cypria* sul viaggio di Paride e Elena verso Troia. Come ha infatti evidenziato Finkelberg e ha recentemente ribadito Scafoglio, la divergenza nella durata del viaggio non è imputabile ad un errore né di Proclo né di Erodoto, né tantomeno è necessario postulare un'interpolazione tarda nell'*argumentum* del poema, successiva a Proclo

⁹⁵ Burgess giustifica così quest'eccezione: «The Trojan catalog could have thus been preserved as a final item of the last book retained from the earlier form of the *Cypria*, even though the Trojan catalog of the *Cypria* duplicated information in the *Iliad*. This proposal infers that the earlier fixed form of the *Cypria* did not end where the summary says that it does, with a Trojan catalog» (2001, p. 139).

⁹⁶ Ved. Burgess 2001, pp. 28-29.

⁹⁷ Burgess 2001, pp. 30-31.

stesso. Sembra invece verosimile l'ipotesi dell'esistenza di differenti redazioni del poema, che si distinguevano tra loro in alcuni episodi; la sosta dei due innamorati a Sidone potrebbe trovare spiegazione in quest'ottica: in una delle varianti del poema era presente questo episodio dai tratti romanzeschi (la tempesta di Era, l'approdo a Sidone e la presa della città), la versione registrata da Erodoto invece era più antica e prevedeva un viaggio di breve durata (tre giorni) e con il vento favorevole.

Discutibile infine l'interpretazione dei fr. 33. e 34 B., che a parere di Burgess dovrebbero provare l'esistenza di un'originaria versione dei *Cypria* in cui era narrata tutta la guerra di Troia. L'ipotesi, oltre a non essere verosimile (il poema si estendeva per 11 libri, e conteneva già numerosissimi episodi, dal matrimonio di Peleo e Teti agli eventi successivi allo sbarco in Troade, prima del sorgere del conflitto vero e proprio), non è necessaria: i poemi originariamente ammettevano un certo grado di ripetitività tra loro e narravano anche i medesimi episodi. Questo fenomeno è confermato dai frammenti sopra citati sul sacrificio di Polissena e l'uccisione di Astianatte, esclusi dalla trama di Proclo da un successivo epitomatore nell'intento di evitare dei doppioni con l'*Ilii excidium* e l'*Ilias parva*, ma presenti pure nei *Cypria*⁹⁸, come lo stesso Burgess sembra ammettere quando parla del processo di alterazione che i poemi, già in forma scritta, subirono durante l'età ellenistica, anche se ritiene che queste modificazioni interessarono solo l'inizio e la fine di essi⁹⁹.

⁹⁸ Del resto, la stessa materia dell'*Ilias parva* e dell'*Ilii excidium* era in parte coincidente.

⁹⁹ Ved. Burgess 2001, pp. 29-30.

4. I *TESTIMONIA* ai *Cypria*: confronto tra le più recenti edizioni dei poemi epici

Analizzando le testimonianze relative al poema e agli autori a cui vengono attribuiti dalle fonti, si possono riscontrare elementi utili per ricostruire sia la vita di Stasino, il poeta a cui più spesso è legata la paternità del poema, sia le vicende del poema stesso nella tradizione, dall'età classica all'età alessandrina.

4.1 Testimonianze relative ai *Cypria* secondo l'edizione di Bernabé

1 Suida s.v. Ομηρος

[Ομηρος] γήμας δ' ἐν Χίῳ Ἀρησιφόνην τὴν Γνώτορος τοῦ Κυμαίου θυγατέρα ἔσχεν υἱεῖς δύο καὶ θυγατέρα, ἣν ἔγημε Στασίνοσ ὁ Κύπριος ... ἀναφέρεται δὲ εἰς αὐτὸν καὶ ἄλλα τινὰ ποιήματα· [...] Κύκλος, ὕμνοι, Κύπρια.

[Omero] dopo aver sposato a Chio Aresifone, la figlia di Gnotos di Cuma, ebbe due figli e una figlia, che Stasino di Cipro sposò ... si attribuiscono a costui anche altri poemi, il ciclo, gli inni, i *Cypria*.

2 Aelian. *V. H.* 9, 15

λέγεται δὲ κάκεινο πρὸς τούτοις, ὅτι ἄρα ἀπορῶν ἐκδοῦναι τὴν θυγατέρα, ἔδωκεν αὐτῇ προῖκα ἔχειν τὰ ἔπη τὰ Κύπρια. καὶ ὁμολογεῖ τοῦτο Πίνδαρος.

si racconta anche questo oltre a ciò, che Omero, poiché era in una condizione di indigenza per darle in matrimonio la figlia, diede a lei come dote il poema *Cypria*; ed è concorde con questa opinione Pindaro (fr. 265 M.).

3 Tzetz. *Chil.* 13,630

Σερίφων καὶ Θεόλαοσ υἱοὶ δὲ τοῦ Ὀμήρου
θυγάτηρ Ἀρησιφόνη δέ, ἣν ἔγημε Στασίνοσ,

Στασίνοσ ὁ τὰ Κύπρια συγγράμματα ποιήσασ,
ἄπερ οἱ πλείουσ λέγουσιν Ομήρου πεφυκέναι,
εἰσ προῖκα δὲ σὺν χρήμασι δοθῆναι τῷ Στασίνῳ

Serifone e Teolao figli di Omero,
la figlia Arsifone, che sposò Stasino,
Stasino che compose il poema *Cypria*
il quale poema molti dicono sia stato scritto da Omero
per essere dato in dote con ricchezze a Stasino.

4 Herodot. 2, 117

Κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τόδε [τὸ χωρίον] οὐκ ἤκιστα
ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεά ἐστι
ἀλλ' ἄλλου τινός· ἐν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡς ...

secondo questi canti e questo passo (Z 289-292, d 227-230; 351-352) è
evidente non poco anzi, chiaramente che i *Cypria* non sono di Omero, ma di
qualcun altro; infatti nei *Cypria* si narra che...

(segue fr. 14)

5 Aristot. *Poet.* 1459 a 37

οἱ δ' ἄλλοι περὶ ἓνα ποιούσι καὶ περὶ ἓνα χρόνον καὶ μίαν πράξιν
πολυμερῆ, οἷον ὁ τὰ Κύπρια (Castelvetro : Κυπριακὰ Ξ) ποιήσασ καὶ τὴν
μικρὰν Ἰλιάδα. τοιγαροῦν ἐκ μὲν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσεείας μία τραγωδία
ποιεῖται ἑκατέρας ἢ δύο μόναι, ἐκ δὲ Κυπρίων πολλαὶ.

gli altri poeti compongono un'azione multipla intorno ad unico argomento e
con un solo tempo e, quale colui che compose i *Cypria* e la *Piccola Iliade* (Test.
7). Perciò, mentre dall'*Iliade* e dall'*Odissea* si trae una sola tragedia, o due sole,
dai *Canti cipri* invece molte.

6 *schol.* Dionys. Thrac. *Art. gramm.* (I 471, 34 Hilgard)

Οὐ γὰρ κρίνει, εἰ καλῶς αὐτοῖς γέγραπται ἢ οὐ, ἀλλ' εἰ νόθα ἢ γνήσια πολλά γὰρ νοθυεόμενά ἐστιν, ὡς ἡ Σοφοκλέους Ἐπιγονή, ... Ομήρου (ὁμοίως *Anecd. Oxon.*) τὰ Κυπριακὰ καὶ ὁ Μαργίτης.

non giudica se è scritto bene oppure no, ma se è opera spuria o legittima; molte opere sono considerate spurie, come l'*Antigone* di Sofocle, ... di Omero invece i *canti Cipri* e il *Margite*.

7 Phot. *Bibl.* 319 a 34 = Procl. *Chrest.* 22

Λέγει δὲ καὶ περὶ τινῶν Κυπρίων ποιημάτων, καὶ ὡς οἱ μὲν ταῦτα εἰς Στασῖνον ἀναφέρουσι Κύπριον, οἱ δὲ Ἐγέσινον τὸν Καλαμῖνον αὐτοῖς ἐπιγράφουσι, οἱ δὲ Ὀμηρον γράψαι, δοῦναι δὲ ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς Στασίῳ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ πατρίδα Κύπρια τὸν πόνον ἐπικληθῆναι. Ἄλλ' οὐ τίθεται ταύτη τῇ αἰτίᾳ μηδὲ γὰρ Κύπρια προπαροξυτόνως ἐπιγράφεσθαι τὰ ποιήματα.

(Proclo) dice anche intorno ai *canti Cipri*, che alcuni attribuiscono a Stasino di Cipro, altri ad Egesino di Salamina, altri infine dicono che li scrisse Omero che li donò a Stasino per la figlia e a causa della sua patria l'opera della sua fatica fu intitolata per *Cypria*. Ma il titolo non si riferisce a tale motivazione; né i *canti Cipri* sono scritti con accento proparossitono.

8 Athen. 15, 682 d

Ἀνθων δὲ στεφανωτικῶν μέμνηται ὁ μὲν τὰ Κύπρια ἔπη πεποιηκῶς, Ἐγέσιος ἢ Στασῖνος (lac. ind. Welcker : <ἢ Κύπριος> Wilamowitz). Δημοδάμας δ' (Hecker : γὰρ A) ὁ Ἀλικαρνακτεὺς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἀλικαρνακτοῦ (*FGrHist* 428 F 1) Κυπρία Ἀλικαρνακτέως (Hecker : Κύπρια, Αλ. δ' A : emend. alii alia) αὐτὰ εἰναί φησι ποιήματα.

colui che ha composto i *Cypria*, Egesia o Stasino <o Kyprios>, parla di fiori per fare corone. Demodamante di Alicarnasso o di Mileto, invece, nell'opera su Alicarnasso (*FGrHist* 428 F 1), dice che i *Cypria* sono di un poeta di Alicarnasso.

9 Athen. 8, 334 b

ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἐπη, εἴτε Κύπριός τις ἐστὶν ἢ Στασίνος ἢ ὅστις δὴ πότε χαίρει ὀνομαζόμενος...

colui che scrisse i *Cypria*, che sia uno di Cipro, che sia Stasino o chiunque sia comunque/in qualsiasi modo si compiaccia nell'esser chiamato ... (segue fr. 9).

10 *schol. Clem. Alex. Protr.* 2, 30 5

Κυπριακά ποιήματα] Κυπρια ποιήματα εἰσιν τὰ του κύκλου· περιέχει δὲ ἄρπαγὴν Ἑλένης· ὁ δὲ ποιητὴς αὐτῶν ἄδηλος· εἷς γὰρ ἐστὶ τῶν κυκλικῶν.

Il poema *Cypria* è del ciclo; parla del rapimento di Elena; il poeta è sconosciuto; è uno dei poeti ciclici.

11 Michael Italicus *ap. Anecd. Oxon.* III 189, 21 Cramer

εἶπον ἂν καὶ... τίνα... Στασίνῳ τὰ Κύπρια κτλ.

potrei dire anche ... qualcosa ... a Stasino i *Cypria* etc.

4.2 Analisi delle testimonianze ai *Cypria*

Elementi della biografia di Stasino nelle *Vite di Omero*

Confrontando la più recente edizione dei poeti epici greci di West del 2003 con le edizioni precedenti di Bernabé (1987²) e Davies (1988) emergono alcune differenze meritevoli di essere indagate attraverso un'indagine puntuale.

Per iniziare dai *Testimonia*, l'edizione di West riporta solo cinque fonti che citano il poema epico *Cypria* e il suo autore¹⁰⁰, Bernabé arriva invece a citarne undici e Davies quattordici¹⁰¹. Non sono riportate quali fonti in West: *Suida*,

¹⁰⁰Testimonianze relative ai *Cypria* secondo l'edizione di West: **1** Ael. Var. Hist. 9, 15; **2** Merkelbach-Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* 01/12/02 (de Halicarnasso); **3** Phot. Bibl. 319 a 34; **4** *schol. Clem. Alex. Protr.* 2, 30, 5; cfr. *schol. Dion. Thr.* 1, 417, 34 Hilgard.

¹⁰¹Testimonianze relative ai *Cypria* secondo l'edizione di Davies: *de Homero auctore*: **1** Aelian. Var. Hist. 9, 15; **2** *Suida* s.v. Ομηρος; **3** Procl. *Chrestom.* (=Cypri. enarratio) ap. Phot. Bibl. 319 a; **4** Tzet. *Chil.* 13, 633 ss. Leone (praecedat T 7 infra); *contra Homerum auctorem*: **5** Herodot. 2,

Tzetze (*Chil.* 13, 630), Erodoto (2, 117), lo scolio a Dionisio Trace (*Art. gramm.* I 471, 34 Hilgard), Ateneo (15, 682d) e *Anecd. Oxon.* 3, 189, 21 Cramer.

Nell'edizione di West emerge un elemento di forte innovazione rispetto a tutte le edizioni precedenti costituito dall'inserimento di una nuova testimonianza all'autore dei *Cypria*: l'iscrizione rinvenuta ad Alicarnasso nel 1995¹⁰².

Tra le assenze in West è invece curioso notare la voce Ομηρος del lessico di *Suida*, ove si legge che la figlia di Omero aveva sposato Stasino di Cipro e che al poeta erano attribuite altre opere oltre all'*Iliade* e all'*Odissea*, ovvero il ciclo, degli imprecisati inni e i *Cypria*. Questa testimonianza diventa rilevante in relazione alle testimonianze di Eliano (*Var. Hist.* 9, 15=T 2 B.), Tzetze (*Chil.* 13, 630=T 3 B.) e Fozio (*Bibl.* 319a 34=T 7 B.). Le prime due sono riportate anche da West; tutte e tre sono presenti solo nell'edizione di Bernabé.

La testimonianza fornita dal lessico di *Suida* infatti diventa comprensibile solo alla luce della storia che circolava in merito alla paternità del poema epico *Cypria*, attribuiti a Omero¹⁰³. Ma il poema era tramandato anche sotto il nome di un altro cantore epico, Stasino di Cipro.

A tal proposito Eliano nel passo sopra citato narra la storia secondo la quale Omero avrebbe consegnato alla figlia il poema *Cypria* come dote per il suo matrimonio non avendo altro da darle. Della stessa opinione sarebbe stato anche Pindaro, di cui Eliano costituisce una testimonianza indiretta (Pind. fr. 265 M.).

Tzetze riporta la stessa versione presente in Eliano del poema *Cypria* dato in dono per le nozze alla figlia, di cui fornisce anche il nome (Arsifone) come *Suida*, con la differenza che la motivazione che spinse Omero a fare questo dono a Stasino, futuro genero (di cui Tzetze cita il nome, a differenza di Eliano), non è

117; **6** *schol.* Dyon. Thrac. Gr. 1, 3 p. 471, 35 Hilgard; *de Stasino auctore*: **7** Tzetz. *Chil.* 13, 630 ss. Leone; **8** Procl. *Chrest.* (=Cypr. *enarratio*) ap. Phot. *Bibl.* 319 a; **9** Procl. *Chrest.* (=Cypr. *enarratio*) ap. Phot. *Bibl.* 319 a= Hegesinus *FGrHist* 331 T 2; **10** *schol.* Clem. Alex. *Protr.* 22, 22 (1, 305 Stählin); **11** Procl. *Chrest.* (=Cypr. *enarratio*) ap. Phot. *Bibl.* 319 a; *de Cyprio auctore*: **12** Athen. 15, 682 d; *de carminis argumento*: **13** Arist. *Poet.* 23, 1459 a 37 ss. (p. 39 ss. Kassel); **14** *schol.* Clem. Alex. *Protr.* 22, 22 (1, 305 Stählin)

¹⁰² Sull'iscrizione rinvenuta ad Alicarnasso ved. *infra*.

¹⁰³ Dall'analisi delle fonti si può dedurre – come già evidenziato (ved. *supra*) – che il poema era attribuito a Omero in una fase che si potrebbe definire panomeristica, durante la quale sotto il nome di Omero si tramandavano molte opere (altri poemi del ciclo, ma anche composizioni di diverso genere e metro), per la volontà da parte degli aedi di assicurare alle proprie opere la fama imperitura destinata all'*Iliade* e all'*Odissea*.

l'indigenza (ἀπορῶν); nel testo si legge che i *Cypria* furono dati in dote con ricchezze, σὺν χρημασιν. L'accento posto sulle ricchezze sembra far cadere la "giustificazione" cercata o addotta da Eliano per un dono che potrebbe sembrare così insolito da richiedere come motivazione una condizione di povertà o difficoltà economica per Omero.

In realtà dalle *Vite* di Omero si apprende che il caso dei *Cypria* non è isolato ed esistono notizie su altri poeti oltre a Stasino che ricevettero in dono da Omero i suoi componimenti in cambio di ospitalità proprio in una situazione di indigenza, come avvenne nel caso di Creofilo di Samo e di Testoride di Focea.

Nell'epigramma 6 Pf. di Callimaco a parlare in prima persona è il poema epico *Oechaliae halosis*, che si autodefinisce come του Σαμίου πόνος, "la fatica del Samio" e narra che Creofilo di Samo un giorno ospitò Omero, θεῖον ἀοιδόν, "il divino cantore". Nella chiusa dell'epigramma Callimaco, rivendicando la paternità del poema a Creofilo, afferma che è un grande privilegio e onore per Creofilo che il poema sia definito Ομήρειον¹⁰⁴:

Τοῦ Σαμίου πόνος εἰμὶ δόμῳ ποτὲ θεῖον ἀοιδόν
δεξαμένου, κλείω δ' Εὐρυτον ὅσσ' ἔπαθεν,
καὶ ξανθὴν Ἰόλειαν, Ομήρειον δὲ καλεῦμαι
γράμμα· Κρεωφύλῳ, Ζεῦ φίλε, τοῦτο μέγα.

La leggenda di Creofilo è nota anche da altre fonti. Strabone, 14, 1, 18, che costituisce la fonte dell'epigramma di Callimaco, narra che Creofilo di Samo ricevette l'*Oechaliae halosis* (*La presa di Ecalia*) da Omero in segno di gratitudine per l'ospitalità ricevuta: Σάμιος δ' ἦν καὶ Κρεώφυλος, ὃν φασὶ δεξάμενον ξενία ποτὲ Ὅμηρον λαβεῖν δῶρον τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ ποιήματος ὃ καλοῦσιν Οἰχαλίας ἄλωσιν. Si può ipotizzare che a partire da una tradizione che attribuiva il poema a Creofilo, ma che attraverso il dono per

¹⁰⁴ Per un'interpretazione del poema di Callimaco nell'ambito della sua poetica e in relazione alla polemica letteraria contro i poeti ciclici ved. Pretagostini 2000, pp. 14-16.

l'ospitalità ricevuta lo riconduceva a Omero stesso, Callimaco ne dedusse che Creofilo era l'autore del poema, e non Omero (Epigr. 6 Pf.)¹⁰⁵.

Dal passo di Strabone si evince anche un'altra notizia: per alcuni Creofilo fu il maestro stesso di Omero: τινὲς δὲ διδάσκαλον Ὀμήρου τοῦτόν φασι.

In altre testimonianze Creofilo viene considerato genero di Omero, come nel caso di Stasino, e per questo ricevette l'*Oechaliae halosis* in dono¹⁰⁶. Si tratta di una tradizione che sembra aver subito la contaminazione con quella più anticamente attestata per i *Cypria*: a partire dalla leggenda già nota a Pindaro secondo la quale Stasino sposò Arsifone ricevendo in dote un poema da Omero, si creò in seguito la stessa versione per Creofilo e il poema a lui attribuito¹⁰⁷.

Secondo Plutarco, *Lyc.* 4, 4-6, il ruolo di Creofilo fu ugualmente importante nella trasmissione del testo omerico, anche se in modo indiretto, dal momento che Licurgo, il legislatore spartano, avrebbe ricevuto i poemi omerici a Samo dai discendenti di Creofilo e non da Creofilo stesso e da Samo ne avrebbe portata una copia scritta per la recitazione negli agoni rapsodici a Sparta¹⁰⁸. Creofilo quindi fu il capostipite dei Creofili, una sorta di gilda, una famiglia di aedi depositaria dei poemi omerici, che ebbe lo stesso ruolo degli "Homeridai" di Chio nella diffusione (attraverso la recitazione) e conservazione dei poemi omerici¹⁰⁹. La leggenda di Omero e dell'acquisizione da parte di Creofilo della proprietà del poema potrebbe risalire nelle sue parti essenziali al VI sec. a.C.; vi è traccia di questa leggenda anche nella storiografia: ancor prima di Plutarco, Aristotele, fr.

¹⁰⁵ Per questa ipotesi ved. Lesky 1962, p. 117; cfr. Burkert, 1972, pp. 76-77: secondo Burkert Callimaco aveva rovesciato il senso della leggenda tradizionale che attribuiva *La presa di Ecalia* ad Omero, sostenendo invece che il poema era di Creofilo. Per Callimaco la qualità letteraria del poema era tale che poteva essere ritenuto opera di Omero. Il poema non fu incluso nel *Ciclo epico*, come si può dedurre dalla *Chrestomathia* di Proclo: ved. Phot. *Bibl.* 319 a 21=Procl. *Chrest.* 17 (T 13 p. 3 Bernabé).

¹⁰⁶ Ved. *schol.* Plat. *Resp.* 600 b: Κρεώφυλος Χίος, ἔποποιός, τινὲς δὲ αὐτὸν ἱστόρησαν γαμβρὸν Ὀμήρου ἐπὶ θυγατρὶ; cfr. *Suida* s.v. Κρεώφυλος, Ἀστυκλέους, Χίος ἢ Σάμιος, ἔποποιός. τινὲς δὲ αὐτὸν ἱστόρησαν Ὀμήρου γαμβρὸν ἐπὶ θυγατρὶ. οἱ δὲ φίλον μόνον γεγενῆσθαι αὐτὸν Ὀμήρου λέγουσι καὶ ὑποδεξάμενον Ὀμηρον λαβεῖν παρ' αὐτοῦ τὸ ποίημα τὴν τῆς Οἰχαλίας ἄλωσιν.

¹⁰⁷ Nella *Vita Herodotea* di Omero queste tracce di contaminazione tra tradizioni differenti sono assenti: si legge solo che una delle due figlie di Omero sposò un uomo di Chio; su questo argomento ved. Gigante 1996, p. 25.

¹⁰⁸ Per un riepilogo completo delle testimonianze su Creofilo, *la Presa di Ecalia* e i rapporti con Omero ved. Creoph. TT 1-15 Bernabé, pp. 157-160; per un esame delle fonti che mettono in rapporto Omero, Creofilo e i poemi omerici ved. Burkert 1972, p. 77.

¹⁰⁹ Su questo argomento ved. Burkert 1972, pp. 76-80; cfr. Gigante 1996, pp. 24-25.

611, 10 Rose, aveva affermato che Licurgo ricevette i poemi di Omero dai discendenti di Creofilo (παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεωφύλου).

La *Vita Herodoti* narra che Omero quando era a Focea conobbe Testoride (definito οὐ κρήγγυος, non onesto), un maestro elementare che promise al poeta, allora indigente, di ospitarlo e nutrirlo in cambio della registrazione scritta e dell'attribuzione a se stesso di alcuni poemi di Omero. Il poeta, ἐνδεὴς γὰρ ἦν τῶν ἀναγκαίων καὶ θεραπείης, poiché era bisognoso del necessario, accettò e gli donò la *Foceide*, ma Testoride non mantenne la promessa e partì da Focea alla volta di Chio, dove ottenne grande successo e riconoscimenti cantando i poemi di Omero¹¹⁰.

In base a questi esempi si può affermare che nelle *Vite* di Omero è presente più volte un episodio che funziona come paradigma esplicativo per la composizione di opere attribuite ad altri poeti oltre che all'autorità di Omero: il poeta, che per vivere vagava come un rapsodo itinerante di corte in corte, in un momento di difficoltà fece dono di alcune sue composizioni poetiche ad altri in cambio di aiuto¹¹¹: a Creofilo di Samo diede l'*Oechaliae halosis*, a Testoride di Focea la *Phokais*¹¹²; in un solo caso regalò un suo poema per uno scopo

¹¹⁰ Ved. *Vita Herodoti*, 15-16: ἐν δὲ τῇ Φωκαίῃ τοῦτον τὸν χρόνον Θεστορίδης τις ἢν γράμματα διδάσκων τοὺς παῖδας, ἀνὴρ οὐ κρήγγυος· κατανοήσας δὲ τοῦ Ὀμήρου τὴν ποιήσιν λόγους τοιούσδε αὐτῷ προσήνεγκε, φάς ἔτοιμος εἶναι θεραπεύειν καὶ τρέφειν αὐτὸν ἀναλαβὼν, εἰ ἐθέλοι ἄ γε πεποιημένα εἶη αὐτῷ τῶν ἐπέων ἀναγράψασθαι καὶ ἄλλα ποιῶν πρὸς ἑωυτὸν ἀναφέρειν αἰεὶ. Τῷ δὲ Ὀμήρῳ ἀκούσαντι ἔδοξε ποιητέα εἶναι ταῦτα· ἐνδεὴς γὰρ ἦν τῶν ἀναγκαίων καὶ θεραπείης. διατρίβων δὲ παρὰ τῷ Θεστορίδῃ ποιεῖ Ἰλιάδα τὴν ἐλάσσω, ἧς ἡ ἀρχή [...] καὶ τὴν καλουμένην Φωκαίδα, ἣν φασιν οἱ Φωκαεῖς Ὀμηρον παρ' αὐτοῖσι ποιῆσαι.

¹¹¹ Nella *Vita Herodotea*, 4-25, si narra che Omero, dopo l'apprendistato poetico presso Femio a Smirne, viaggiò per mare insieme ad un ναύκληρος di nome Mente, venendo a conoscenza di molte tradizioni locali. Giunto a Colofone divenne cieco; allora, tornato a Smirne iniziò a dedicarsi alla poesia. A Νέος τειχος riuscì a sopravvivere per mezzo della poesia; di lì si recò a Cuma dove gli venne negato un compenso pubblico per le sue recitazioni. In seguito si recò a Focea da Testoride, dove compose l'*Ilias*, la *Phokais*, a Eritre, a Bolisso. In questo paese visse educando i figli del suo ospite e compose i *Kekropes*, la *Batrachomomachia*, la *Psaromachia*, l'*Eptapaktiké*, le *Epikichlidai* e i *Paignia*. Per questi episodi Lefkowitz paragona lo status di Omero che emerge dalla tradizione biografica delle *Vite* a quello di «a humble itinerant, like the bards Phemius and Demodocus in *Odyssey*» (1981, p. 12); e ancora «In "Herodotus" account, Homer's difficulties derive not from defects of character but from his physical dependence on others. "Herodotus" constantly reminds his audience of the problems caused by blindness» (1981, p. 20). Sullo stesso tema ved. Gigante 1996, pp. 14-15; Graziosi 2002, p. 155 e ss.: «The biographical tradition does not seem to emphasise any godlike aspects of Homer's life, but rather represents him as a poor, wanderin beggar». È infine interessante rilevare che la *Vita Herodotea* non fa menzione di Creofilo di Samo e della *Oechaliae halosis*.

¹¹² Per un commento sulla *Phokais* ved. Càssola 1952, pp. 141-148.

differente, quando diede i *Cypria* a Stasino, il futuro genero, come dote per il matrimonio della figlia. Forse proprio in relazione alla nascita di Stasino a Cipro Callicle (*FGrHist* 758 F 13) suggerì come possibile patria per Omero Salamina (di Cipro)¹¹³.

In generale quindi dietro a queste racconti biografici sembra celarsi l'idea che la poesia per Omero fosse un mezzo di scambio e sostentamento: il poeta non vendeva le sue composizioni ma ne faceva dono in cambio di ospitalità e generosità. L'immagine di Omero come di un poeta itinerante trascurato dall'amico Creofilo è presente anche in Platone, *Resp.* 600 d5 –e2, che secondo l'ipotesi di Graziosi potrebbe essere debitore per questo alla tradizione biografica creatasi intorno alla figura di Omero¹¹⁴. Anche Esiodo conferma che la professione dell'aedo era itinerante, in particolare quando, in *Op.* 654-662, afferma di essersi recato dalla Beozia a Calcide in Eubea in occasione dei giochi funebri in onore di Alciamante. Nello stesso *Inno omerico ad Apollo*, 170-172, il cantore ricorda che a Delo si riuniscono tutti gli Ioni quando è bandito l'agone in onore di Apollo, che viene celebrato πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηθμω καὶ ἀοιδῆ, con il pugilato la danza e il canto; pochi versi dopo (vv. 169-175) il poeta chiede alle fanciulle delie di essere ricordato come il cieco cantore della rocciosa Chio e in cambio promette di portare la loro fama, il κλέος, dovunque egli si rechi vagando sulla terra: ἡμεῖς δ' ὑμέτερον κλέος οἴσομεν ὅσσον ἐπ' αἰαν ὃς τότ' ἐπαντιάσει' ὄτ' Ἰάονες ἀθρόοι εἰεν¹¹⁵.

È opportuno evidenziare l'antichità della tradizione presente in Pindaro, che parla del matrimonio della figlia di Omero con Stasino e presenta i *Cypria* quale dono per la dote. Fairweather ha evidenziato che nella fase più arcaica della formazione delle biografie dei poeti probabilmente circolavano «virtual biographies» in forma poetica¹¹⁶: questo dato avrebbe lasciato una traccia sia nella tradizione biografica di Omero, che in un frammento elegiaco di Simonide è

¹¹³ L'ipotesi è di Lefkowitz (1981, pp. 15-16).

¹¹⁴ Graziosi 2002, pp. 37-40, p. 157.

¹¹⁵ Sulla mobilità dei rapsodi in relazione agli agoni ved. Cingano 2007, pp. 8-11.

¹¹⁶ In tal senso si può leggere anche l'affermazione di Momigliano: «tutta la poesia epica e lirica dei Greci giunta sino a noi è preliminare o alla biografia o all'autobiografia» (1974, p. 25)

identificato con il cieco di Chio autore dell'*Inno ad Apollo*¹¹⁷, sia in quella dell'autore dei *Cypria*, presentato in un componimento di Pindaro come il genero di Omero. Con la diffusione della prosa molti di questi racconti aneddotici entrarono a far parte della tradizione biografica, che iniziava allora le sue ricerche. Un caso illustre in tal senso è rappresentato dalle *Vite* di Omero: si può infatti ipotizzare che molte leggende narrate in queste biografie risalgano ad una fase arcaica¹¹⁸. Probabilmente uno dei primi autori ad occuparsi della vita di Omero fu Teagene di Reggio, un rapsodo itinerante del VI sec. a.C. che prima della recitazione dei poemi omerici forniva brevi informazioni biografiche sul poeta^{119,120}. Teagene, che era originario di una colonia fondata da genti euboiche e pertanto proveniva da un ambiente culturale in cui l'epos era fortemente radicato, fu il primo a svolgere ricerche sulla vita, la cronologia e le opere di Omero, come si legge nello *schol.* Hom. Υ 67 (Porphyr. I 240, 14 Schrader) ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὅμηρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως¹²¹: per questo Cantarella ha sostenuto che egli fu non solo uno dei più antichi scrittori greci in prosa, ma anche il primo autore di biografia¹²².

Un altro dato caratteristico della tradizione biografica che riguarda Omero e Stasino è la loro relazione di parentela, anche se a ben vedere si tratta di una parentela acquisita, un legame fittizio realizzato attraverso il matrimonio di

¹¹⁷ Simonide fr. 8 West; per quest'ipotesi ved. Fairweather 1974, p. 249.

¹¹⁸ Ved. Fairweather 1974, p. 249; cfr. Momigliano 1974, p. 25. Sulla datazione delle *Vite* di Omero ved. Gigante 1996, pp. 12-76.

¹¹⁹ Si tratta della testimonianza contenuta in VS 8 T 1 (=Tatian. 31 p. 31, 16 Schw.) περὶ γὰρ τῆς Ὅμηρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου καθ' ὃν ἤκμαεν προηρεύνησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγίνος κατὰ Καμβύσην γεγονώς καὶ Στηρίμβροτος ὁ Θάσιος [*FGrHist.* 107 F 21 II 521] καὶ Ἀντίμαχος ὁ Κολοφώνιος Ἡρόδοτος τε ὁ Ἀλικαρνασσέως [II 53. 116f.] καὶ Διονύσιος ὁ Ὀλύθιος κτλ. Ved. Pfeiffer 1973, p. 52; cfr. Camassa 1992, p. 304.

¹²⁰ Accanto a lui in questa attività di ricerca condotta su Omero si possono citare anche Stesimbrotto di Taso e il suo allievo Antimaco di Colofone; ved. *Suida*, s.v. Ἀντίμαχος: Ἀντίμαχος, Κολοφώνιος, υἱὸς Ὑπάρχου, γραμματικὸς καὶ ποιητῆς. τινὲς δὲ καὶ οἰκέτην αὐτὸν ἀνέγραψαν Πανυάσιδος τοῦ ποιητοῦ, πάνυ ψευδάμενοι. ἦν γὰρ αὐτοῦ ἀκουστῆς καὶ Στηριμβρότου. γέγονε δὲ πρὸ Πλάτωνος.

¹²¹ Teagene fu un difensore di Omero contro quanti alla fine del VI sec. a.C. lo attaccavano per come aveva rappresentato gli dei, e applicava al testo iliadico un'interpretazione di tipo allegorico; su questo argomento ved. Pfeiffer 1973, pp. 51-53.

¹²² Cantarella 1967, p. 21; sul ruolo di Teagene è concorde anche Gallo 1967, p.159; su Teagene e il significato dell'interpretazione allegorica dei poemi omerici ved. Svenbro 1984, pp. 101-121.

Arsifone con Stasino. Probabilmente questo è un altro elemento tipico, accanto a quello già esaminato della vita in povertà e indigenza del poeta, presente nella tradizione biografica. Un esempio è costituito da Omero ed Esiodo, presentati talora come cugini¹²³, mentre nel *Certamen* 55 ss. Esiodo è un lontano prozio di Omero; un altro esempio è fornito da Omero e Creofilo, ritenuto il genero del poeta da cui ricevette *La presa di Ecalia*¹²⁴, ruolo che in un'altra tradizione è rappresentato proprio da Stasino e dai *Cypria*. Per citare solo altri due casi, in alcune versioni Stesicoro è detto figlio di Esiodo e Terpandro nel lessico *Suida* è presentato come discendente sia di Omero che di Esiodo¹²⁵.

Per tornare ai *Testimonia* dei *Cypria*, si può quindi notare come la soluzione concordemente adottata da Pindaro, e ripresa da Suida, Eliano e Tzetze rappresenti un tentativo di spiegazione pseudo-razionalistica dell'attribuzione dei *Cypria* a Stasino di Cipro¹²⁶. Rispetto alle altre testimonianze, Tzetze aggiunge il particolare del nome della figlia di Omero: Stasino sposò Arsifone.

La versione narrata in Eliano e Tzetze compare anche presso Fozio, che nella *Biblioteca* riporta l'opera di Proclo: qui la versione razionalizzante che cerca di attribuire al famoso Omero anche alcuni poemi del ciclo è ormai assente; al suo posto compare un riepilogo delle tre principali teorie antiche sulla possibile paternità dei *Cypria*: il poema è da attribuirsi a Stasino di Cipro o a Egesino di Salamina. Per altri infine – e si tratta della terza ipotesi – l'opera era di Omero, il quale l'avrebbe donata a Stasino per il matrimonio con la figlia. È da rilevare qui il commento conclusivo: Fozio, presumibilmente riportando il pensiero di Proclo, avverte che il titolo non può riferirsi alla patria di Stasino, inoltre i *Cypria* non sono scritti con accento proparossitono.

¹²³ La tradizione è presente in Eforo (*FGrHist* 70 F 1) ed è riportata anche nella *Vita* di Omero dello Pseudo-Plutarco 240 ss.

¹²⁴ *Suida* s.v. Κρεώφυλος.

¹²⁵ *Suida* s.v. Τέρπανδρος.

¹²⁶ Secondo Davies potrebbe trattarsi di un aneddoto di tipo familiare «bringing together contemporary but differently aged practitioners of the same genre and intended to reconcile these alternative attributions» (1989, p. 33); secondo Pavese 1972, pp. 226-227, «la storia che Omero regalò a Stasinos di Cipro le *Kypria*, a Kreophylos la *Presa di Oichalia* e a un Thestorides di Focea la *Phokais* può essere stata inventata dagli Omeridai per reclamare a Omero poemi di altri rapsodi che avevano affinità con quelli circolanti nella loro cerchia».

Si può concludere mettendo in rilievo che dal confronto tra i vari testimoni ai *Cypria* emerge in un gruppo di fonti, la più antica e autorevole delle quali è Pindaro, la creazione di una leggenda biografica che ha come elementi caratteristici:

- 1) l'indigenza di Omero
- 2) la natura itinerante della sua attività di cantore
- 3) la paternità di Omero per i *Cypria*
- 4) la creazione di un legame di parentela tra Omero e Stasino
- 5) il dono del poema a Stasino come dote per il matrimonio con la figlia Arsifone.

4.3 L'edizione di Davies

Dopo aver brevemente esaminato le edizioni di Bernabé e West, se si considera l'edizione di Davies si nota che essa presenta una singolare ripartizione all'interno dei *Testimonia* dal momento che l'editore suddivide le testimonianze in cinque gruppi principali:

1. le testimonianze che mettono in relazione Omero ai *Cypria* ovvero *de Homero auctore* (Aelian. *Var. Hist.* 9, 15=T 1 D.¹²⁷; Suida s.v. Ομηρος =T 2 D.; Procl. *Chrestom. ap. Phot. Bibl.* 319 a= T 3 D.; Tzetz. *Chil.* 13, 633 sq. Leone=T 4 D.);

2. quelle contro la paternità omerica del poema, ovvero *contra Homerum auctorem*, rappresentate da due soli passi, l'uno di Erodoto 2, 117 (T 5 D.), l'altro dallo *schol.* Dion. Thr. *Art. Gr.* 1, 3 p. 471, 35 Hilgard (T 6 D.);

3. le fonti che parlano di Stasino come autore, ovvero *de Stasino auctore*. Si tratta di

• Tzetz. *Chil.* 13, 630 ss. Leone (=T 7 D.);

• Procl. *Chrestom. ap. Phot. Bibl.* 319 a (=T 8 D.) A tal proposito per Davies si possono fare utili confronti con altri passi: cfr. Suida s. v. Ομηρος, *schol.*

¹²⁷ Con T 1 D. intendo riferirmi all'autore che rappresenta il primo testimone dell'edizione di Davies.

Hom. A 5 (fr. 1), Tzetz. *Chil.* 2, 711 sqq. (fr. 13), Athen. 15, 682d (fr. 4), Athen. 15, 334 b (fr. 7), ap. Cramer *Anecd. Oxon.* 3, 189;

• Procl. *Chrestom. ap. Phot. Bibl.* 319 a =Hegesinus *FGrHist* 331 T 2 (=T 9 D.);

• *schol.* Clem. Alexandr. *Protr.* 22, 22 (=T 10 D.);

• Procl. *Chrestom. cit. supra* (=T 11 D.);

4. l'unica fonte che attribuisce il poema a un autore originario di Cipro, ovvero *de Cyprio auctore*, è Athen 15, 682 d (=T 12 D.);

5. l'ultimo gruppo è rappresentato dalle testimonianze sul contenuto del poema (*de carminis argumento*): Arist. *Poet.* 23, 1459 a 37 sqq. (=T 13 D.) e *schol.* Clem. *cit. supra* (=T 14 D.).

A prima vista i *Testimonia* presenti nell'edizione di Davies sembrano più numerosi di quelli citati nelle edizioni di Bernabé e West, ma il fatto che Davies abbia suddiviso le testimonianze al loro interno in quattro sottogruppi ha portato alla ripetizione di alcune fonti: lo *schol.* Clem. Alexandr. *Protr.* 22, 22 è citato sia tra le fonti che attribuiscono i *Cypria* a Stasino di Cipro sia come testimonianza sul contenuto del poema, perché in esso si legge che Κύπρια ποιήματα...περιέχει αρπαγήν Ελένης.

La *Chrestomatia* di Proclo è citata per ben quattro volte in quattro passi distinti e rappresenta i *Testimonia* 3 *de Homero auctore*, 8, 9 e 11 *de Stasino auctore*: in T 8 Proclo narra che alcuni attribuiscono i *Cypria* a Stasino di Cipro e a proposito di tale frammento Davies propone altri testimoni in apparato come utile confronto ovvero: *Suida* s. v. Ομηρος, *schol.* Hom. A 5, Tzetz. *Chil.* 2, 711 sqq.¹²⁸, Athen. 15, 682d e 15, 334b, ap. Cramer *Anecd. Oxon.* 3, 189. Di questi passi solo uno non è presente nell'edizione di Bernabé, si tratta di Tzetz. *Chil.* 2, 711, mentre *Suida* corrisponde nell'edizione di Bernabé a T 1 B., Athen. 15, 682d

¹²⁸ Il passo di Tzetz. *Chil.* 2, 711 rappresenta una fonte del frammento 13 D. (=fr. 15 B.), restituito, oltre che da Tzetze, anche dallo *schol.* Pind. *Nem.* 10, 110. Tzetze è quindi citato insieme agli altri testimoni solo per il fatto di far riferimento a Stasino quale autore del poema *Cypria*. Ma se lo scopo è citare fonti che attribuiscono il poema a Stasino, l'elenco fornito da Davies non è completo; mancano infatti i sovra citati passi: Tzetz. in Lyc. *Alex.* 511 (Στασίνοσ ὁ τὰ Κύπρια πεποιηκῶσ), *schol. ad Plat. Euthyphr.* 12 a (εἶρηται δὲ ἐκ τῶν Στασίνοσ Κυπρίων), Stob. *Flor.* 3, 31, 12 (Στασίνοσ ἐκ τῶν Κυπρίων) in cui si fa riferimento a Stasino quale autore dell'epos chiamato τὰ Κύπρια.

corrisponde a T 8 B., Athen. 8, 334b corrisponde a T 9 B., *ap. Cramer Anecd. Oxon.* 3, 189 infine è T 11 B; il passo restante, *schol. Hom. A 5*, in Bernabé non è citato tra i *Testimonia* ma solo come frammento, il fr. 1 B.

Proclo rappresenta inoltre il T 9 D., il passo ove, accanto all'attribuzione dei *Cypria* a Stasino, si fa menzione anche di un altro autore, Egesino di Salamina. Infine sempre Proclo costituisce il T 11, che è semplicemente il seguito del passo citato come T 8, inutilmente ripartito da Davies in tre distinti *testimonia* all'interno dell'unica sezione relativa all'attribuzione a Stasino del poema *Cypria*. Di conseguenza si genera un possibile fraintendimento nel lettore, per il quale non è immediatamente comprensibile che si tratta di un unico passo della *Chrestomatia* di Proclo.

Il testimone T 10 D. rappresenta invece un caso isolato rispetto al gruppo di fonti *de Stasino auctore*: in *schol. Clem. Alexandr. Protr.* 22, 22 si legge solo che "Il poema *Cypria* fa parte del ciclo; parla del rapimento di Elena; il poeta è sconosciuto; è uno dei poeti ciclici". Nello scolio si parla dei *Cypria* senza attribuirli ad alcun autore, anzi precisando che il poeta è ἄδηλος. È quindi poco chiaro il motivo per il quale Davies abbia assegnato il passo al gruppo di fonti *de Stasino auctore*.

La sezione *de Cyprio auctore* è costituita solo dal passo sopra discusso di Ateneo 15, 682 d, ove evidentemente Davies ritiene che la fonte di Ateneo, Demodante di Alicarnasso o di Mileto, abbia attribuito i *Cypria* a un autore originario di Cipro, anche se nel passo Ateneo parla di Κύπρια (da intendersi per taluni come Kyprias o semplicemente come il titolo dell'opera, con differente accentazione), e quindi non è ben chiaro a questo punto il riferimento a un ipotetico *Cyprius auctor*.

A tal proposito Davies propone un confronto con il fr. 7 e un *Testimonium dubium*. È molto più pertinente con il titolo della rubrica *de Cyprio auctore* il fr. 7, citato come possibile confronto per T 11 D. Il fr. 7 D. corrisponde ad Athen. 8, 334 b-d in cui si legge la discussa espressione ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἐπη, εἶτε

Κύπριός τις ἔστιν ἡ Στασινός¹²⁹. Solo qui sembra che si faccia riferimento a un autore di nome Kyprios o di origine cipriota¹³⁰.

Tra i *testimonia dubia de carminis auctore*, Davies pone dunque a confronto il citato passo di Ateneo (= T 8 D. =fr. 7 D.) e Suida s. v. οἶνος (che rappresenta uno dei testimoni del fr. 15 D.), ove l'autore del frammento testuale, in cui si parla del vino dato dagli dei agli uomini come rimedio per gli affanni, è definito ὁ Κύπριος ποιητής. Lo stesso frammento è attribuito da Ateneo all'autore dei *Cypria* con l'espressione ὁ τῶν Κυπρίων ... ποιητής.

4.4 Riflessioni conclusive sulle tre edizioni

In sostanza, confrontando le scelte operate da Bernabé e Davies, i due editori hanno operato quasi le stesse scelte per i *Testimonia* ma, a differenza di quanto si può notare nei frammenti, ove è presente una maggiore razionalità, prudenza e sinteticità di Davies rispetto a Bernabé, qui invece è Bernabé ad essere più ragionevole, soprattutto nella trattazione di Proclo, il cui passo viene citato nella sua interezza senza artificiose suddivisioni in più parti. Inoltre Bernabé considera come testimoni anche altri due passi, l'uno di Athen. 8, 334 b (T 9 B.) e l'altro costituito da *Anecd. Oxon.* 3, 189 ap. Cramer (T 11 B.), che in Davies sono citati solo in apparato a T 8 D.

Per riepilogare il confronto tra le scelte editoriali operate recentemente da West e le precedenti edizioni di Bernabé e Davies, si può notare come la linea scelta dall'ultimo editore differisca da quella di Bernabé e di Davies per l'estrema economicità nella selezione delle testimonianze all'autore e all'opera: sono solo cinque i *testimonia* dell'edizione loebiana contro gli undici di Bernabé e i quattordici di Davies. West ha pertanto deciso di escludere sia *Suida* sia Tzetze (citato però come confronto sotto il passo di Ael. *Var. Hist.* 9, 15), forse perché ritenute testimonianze superflue accanto alla completa spiegazione fornita da

¹²⁹ Per l'interpretazione di tale passo ved. *infra*.

¹³⁰ In apparato Davies afferma che è verosimile che Ateneo si sia sbagliato nell'attribuire i *Cypria* a un autore di nome Kyprios e abbia confuso l'etnico che ne indicava l'origine cipriota per un nome proprio, a meno che non intendesse scrivere il titolo dell'opera, "Kypria".

Proclo e sopra esaminata, sia, e qui davvero con maggior prudenza, due passi controversi di Ateneo presenti in Bernabé come T 8 e T 9 ovvero Athen. 15, 682d; 334b.

Il criterio applicato da West nella scelta di almeno quattro delle fonti annoverate tra i *Testimonia* (Eliano, Aristotele, Fozio, *schol. Clem. Protr.* 2, 30, 5) e usato nella scelta dell'eliminazione dai frammenti dei *Cypria* del fr. 12 B. (=fr. 10 D.) non sembra essere stato lo stesso che l'editore ha applicato nel momento in cui ha accolto in questa sezione un nuovo testimone rappresentato da alcuni versi di un epigramma rinvenuto a Bodrum (Alicarnasso) nel 1995. L'*editio princeps* è stata pubblicata nel 1998 da Isager¹³¹, che ipotizza la presenza di una possibile menzione al poema *Cypria* e al suo autore.

4.5 L'iscrizione di Alicarnasso

L'iscrizione (di 133, 4 cm. per 51, 2 cm.) è stata rinvenuta nel promontorio di Kaplan Kalesi noto come Salmakis e portata al *Bodrum Museum of Underwater Archaeology* nell'estate del 1995. L'area iscritta occupa due colonne e a un'analisi di tipo paleografico la datazione può essere collocata intorno alla metà o al tardo II sec. a. C.

Si tratta di un componimento poetico costituito da 60 versi elegiaci suddivisibile in tre parti: la prima (vv. 1-4) è un'invocazione ad Afrodite e in essa si trova un quesito posto alla dea sui motivi per cui la città di Alicarnasso è onorata dagli dei; la seconda parte (da vv. 5-54) è costituita da una lunga sezione narrativa che rappresenta la risposta alla domanda iniziale, e la terza (vv. 55-60) è la conclusione con le considerazioni finali.

Nella parte centrale del poema vengono spiegate le ragioni che rendono Alicarnasso τὸ τιμιόν: si tratta di una serie di miti che vedono la città come luogo prediletto dagli dei. Zeus sarebbe nato qui; Ermafrodito, figlio di Afrodite e Hermes, si sarebbe unito qui con la ninfa Salmaci; qui Pallade avrebbe condotto il primo ecista a cavallo di Pegaso; in seguito nell'isola arrivò il secondo ecista,

¹³¹ Isager 1998, pp. 1-23.

Cranio; infine sarebbe giunto Endimione accompagnato da un seguito di uomini originari della terra di Apis etc.

Alla fine delle *ktiseis* ai vv. 40 ss. nell'iscrizione segue un catalogo di autori famosi di Alicarnasso¹³², mutilo nella parte iniziale della colonna II, che si presenta danneggiata per le prime dodici righe. La lista inizia con Erodoto, a cui segue la menzione di Androne, di Paniassi e infine di un autore di nome Kyprias:

Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὅμηρον
ἤροσεν, Ἄνδρωνος θρέψε κλυτὴν δύναμιν
εσπειρεν Πανύασσιν ἐπῶν ἀρίσημον ἄνακτα,
Ἰλιακῶν Κυπρίαν τίκτεν ἀοιδοθέτην¹³³,

Questa la traduzione dei versi di Isager:

“she sowed Herodotos, the Homer of history in prose,
reared the famous art of Andron,
made Panyassis shoot forth to command the epic so outstandingly
and gave birth to Kyprias who composed the Iliaka”

L'interpretazione data da Isager del nome Κυπρίαν è che si tratti di una menzione dell'autore dei *Cypria*¹³⁴; la menzione di Kyprias sembrerebbe confermare una dichiarazione di Ateneo fino ad oggi incomprensibile. In un passo dei *Deipnosophisti* (15, 682d) un partecipante, mentre discute di piante usate per profumare, afferma:

ἀνθῶν δὲ στεφανωτικῶν μέμνηται ὁ μὲν τὰ Κύπρια Ἔπη πεποιηκῶς Ἠγησίας ἢ Στακῖνος <ἢ Κυπριος>. Δημοδάμας γὰρ ὁ Ἀλικαρνακκεὺς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἀλικαρνακκοῦ (*FGrHist* 428 F I) Κυπρία¹³⁵ Ἀλικαρνακκέως [δ'] αὐτὰ εἰναί φησι ποιήματα·

¹³² Sul Catalogo degli scrittori di Alicarnasso ved. il recente commento al passo di D'Alessio 2004, pp. 48-50.

¹³³ Il testo adottato è quello presente nell' *editio princeps* del 1998 di Isager.

¹³⁴ Isager 1998, p. 17.

¹³⁵ Κύπρια A, Casaubon (nell'edizione di Ateneo).

La traduzione proposta dall'editore dell'iscrizione per il passo di Ateneo è: "For Demodamas from Halikarnassos or Miletos says in his book on Halikarnassian that the *Kypria* was written by Kyprias from Halikarnassos". Il passo potrebbe essere così tradotto in italiano: "colui che ha composto i *Cypria*, Egesia o Stasino o <Kyprios>, parla di fiori per fare corone. Demodamante di Alicarnasso o di Mileto, invece, nell'opera su Alicarnasso (*FGrHist* 428 F 1), dice che i *Cypria* sono di un poeta di Alicarnasso."

Secondo Isager da Ateneo si possono dedurre due elementi certi: Demodamante scrisse una storia di Alicarnasso ove i *Cypria* (secondo dato *deducibile*) erano attribuiti a un poeta di Alicarnasso di nome Kyprias. Per la seconda volta quindi, dopo la menzione fatta da Ateneo, tornerebbe alla luce Kyprias quale nome ulteriore di poeta al quale attribuire la paternità dei *Cypria*, alternativo a quelli maggiormente noti di Stasino ed Egesia. La presenza di un titolo quale *Iliakà* viene giustificata da Isager come un riferimento a un altro poema del ciclo, l'*Ilias parva*. A conferma di tale ipotesi viene citato Aristotele, *Poet.* 1459 b, dove Isager crede di poter affermare che l'espressione ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας καὶ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα debba riferirsi non a due differenti autori, l'uno dei *Cypria*, l'altro dell'*Ilias parva*, ma a un solo poeta. Aristotele e i filologi alessandrini potrebbero aver ritenuto che l'autore dei *Cypria* e quello dell'*Iliakà* fossero la stessa persona. Un candidato per la paternità dei due poemi potrebbe essere quindi Kyprias di Alicarnasso menzionato nell'iscrizione rinvenuta a Salmakis.

L'argomentazione viene conclusa con l'ipotesi che l'autore dell'iscrizione quando scriveva del passato glorioso della città potrebbe aver avuto come fonte Demodamante di Alicarnasso, di cui si sa solo che scrisse intorno al 300 a. C.¹³⁶.

Un anno dopo l'uscita della prima edizione da parte di Isager, Lloyd-Jones curò una nuova analisi, commento e traduzione dell'iscrizione di Alicarnasso¹³⁷. È

¹³⁶ Ved. *FGrHist* III B 428. Cfr. Plin. *Nat. Hist.* 1, 6; 6, 49. Demodamante era generale al servizio di Seleuco I e Antioco I.

¹³⁷ Lloyd-Jones 1999, pp. 1-14; cfr. *Cypria*, fr. 5 West, pp. 84-85.

opportuno quindi esaminare la traduzione proposta da Lloyd-Jones del passo oggetto di indagine:

“She brought forth Herodotos, the prose Homer in the realm of history; she nourished the renowned power of Andron, she was the mother of Panyassis, the glorious lord of verse, she gave birth to Kyprias, the poet of the tale of Ilium”.

Lloyd-Jones evidenzia il legame tra Erodoto, definito da Longino (13, 3) Ομηρικώτατος – il che giustificerebbe la definizione Ηρόδοτον τον πεζον ἐν ιστορίαισιν Ομηρον presente al v. 46 dell’iscrizione – e Paniassi, forse zio o cugino dello storico.

Nel commentare la menzione di Kyprias, Lloyd-Jones, a differenza di Isager, dubita che l’autore così nominato sia lo stesso poeta dei *Cypria* menzionato da Ateneo in 15, 682d; ancor più egli dubita che debba essere accolta l’emendazione di West ad Athen. 8, 334b di ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἔπη, εἴτε Κύπριός τις ἐστὶν ἢ Στακῖνος in εἴτε Κύπριας τις ἐστὶν ἢ Στακῖνος¹³⁸.

Tra gli editori moderni dei *Cypria* solo West, l’ultimo editore dei frammenti del ciclo epico, ha potuto considerare nella sua edizione l’iscrizione di Alicarnasso, accogliendo i vv. 46-47 come testimonianza indiretta in riferimento all’autore dei *Cypria*; i versi sono così tradotti:

“(The city) sowed the seed of Panyassis, famous master of epic verse; it gave birth to Cyprias, the poet of Trojan epic”.

Dello stesso parere di West è anche Lloyd-Jones, per il quale la menzione di Ιλιακῶν nell’iscrizione a v. 46 dovrebbe intendersi come un riferimento all’*Ilias parva*, ipotesi che potrebbe essere incoraggiata proprio dal passo della *Poetica* di Aristotele sopra discusso, in cui all’autore dei *Cypria* (ὁ τὰ Κυπρια ποιήσας) segue l’espressione καὶ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα senza articolo¹³⁹. Effettivamente però, come nota Lloyd-Jones a causa della sua brevità un articolo potrebbe essere facilmente caduto.

Mentre quindi la traduzione di Isager per l’opera di Kyprias citata nel verso dell’iscrizione (vedi Ιλιακῶν a v. 46) è semplicemente “the Iliaka”, da intendersi come titolo del poema, Lloyd-Jones propone la traduzione “the poet of the tale of

¹³⁸ Lloyd-Jones 1999, p. 11.

¹³⁹ Lloyd-Jones 1999, pp. 1-14

Ilium”, non diversamente da West con la resa “the poet of Trojan epic”: entrambi quindi, a differenza di Isager, intendono l’aggettivo come riferito al contenuto del poema.

Questa soluzione ha ricevuto il consenso di Burgess, che accoglie la traduzione di Lloyd-Jones e fa notare come nell’iscrizione non siano presenti titoli di opere nemmeno per gli altri autori citati¹⁴⁰.

4.6 Ipotesi su Ateneo, 8, 334 b e 15, 682d

Il passo controverso di Ateneo 15, 682d dove compare la menzione del poeta che compose i *Cypria* è stato oggetto di emendazione da parte di numerosi filologi. Casaubon, che non propose integrazioni al testo, così lo tradusse: “Coronariorum florum meminit qui Cyprios versus composuit Hegesias, aut Stasinus. Demodamas enim Halicarnasseus libro de Halicarnasso, poema Cyprium esse cuiusdam Halicarnassei tradit. Autor illius operis, quisquis sit, ita scribit undecimo libro”. Secondo Casaubon il passo sarebbe corrotto e di non facile comprensione¹⁴¹. Lo studioso riteneva che l’autore dei *Cypria* sia incerto; inoltre il nome “Cyprius” equivarrebbe a “Cyprias”, così come “Hegesias” (forma presente in Ateneo) sarebbe corrispondente a “Hegesius”, secondo la lezione dei MSS di Fozio¹⁴².

Fu Welcker il primo a postulare una lacuna dopo la citazione del nome di Stasino¹⁴³, che Wilamowitz ipotizzò potesse essere integrata con l’indicazione di un altro autore <η Κυπριος>, come lascerebbe dedurre lo stesso Ateneo in 8, 334 b (=T 9 B.; Fr. 7 D.), quando afferma ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἔπη, εἴτε Κύπριός

¹⁴⁰ Burgess 2002, p. 234 e ss.

¹⁴¹ Si legga a tal proposito quanto da lui scritto: «locus vitii suopte indicio manifestus: sensus enim ex istis elici potest nullus. Videtur scribendum Δημοδάμας γὰρ ὁ Ἀλικαρνακσεὺς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἀλικαρνακσοῦ, Κυπρία, τοῦ μὴ Κυπρίου γενομένου, Ἀλικαρνασσέως δὲ, αὐτὰ εἶναι φησι ποιήματα».

¹⁴² A tal proposito Fozio (*Bibl.* 319 a 34) aveva affermato che, per gli autori secondo cui Omero era il poeta dei *Cypria* e il poema era stato donato come dote al genero per il matrimonio della figlia, il titolo Κύπρια ἔπη prendeva origine dal nome della patria di Stasino.

¹⁴³ Welcker 1865, p. 284 non ha riconosciuto nell’indicazione Κύπριός τις la citazione di un autore di nome, Kyprios: «Κύπριός τις nicht ein dritter ist, sondern ein anderer Kyprier, wie Hegesias ein zweiter neben Stasinus»; cfr. il dubbio espresso da Bernabé: «No sabemos si en el fr. 7 *Kýprios* es un nombre propio, Ciprio, o un étnico “un chipriota”» (1979, p. 95).

τίς ἐστιν ἢ Στακῖνος, “colui che scrisse i *Cypria*, che sia uno di Cipro oppure Stasino etc.”. Anche in un altro punto il testo di Ateneo non sarebbe sicuro, in 15, 682d, nel periodo seguente ove è citato Demodamante (sul quale vi è dubbio da parte di Ateneo se sia originario di Alicarnasso o piuttosto di Mileto), che in un’opera dedicata alla sua città avrebbe affermato l’origine di Alicarnasso per l’autore dei *Cypria*.

Altri invece, come Hecker, intesero diversamente la parola “*Cypria*”: non come riferimento ad un autore di nome Κυπρίας, ma come Κυπρία, evidente relazione al titolo dell’opera.

Secondo Allen, Demodamante aveva attribuito i *Cypria* a Κυπρίας analogamente a quanto avveniva per i Ναυπάκτια ἐπη, il cui autore era originario di “Naupaktia” come si legge in Paus. 10, 38, 11, ma la lezione corretta potrebbe anche essere Κυπρίου, con la menzione di un poeta originario di Cipro¹⁴⁴. Questa possibilità sembrerebbe ricevere conferma nel passo di Ateneo sopra citato (8, 334b) ove, accanto alla perifrasi con cui si indica l’anonimo autore dei *Cypria* ὁ τὰ Κυπρία ποιήσας, si fa menzione di un generico Κύπριος τίς.

Per il passo di Athen. 15, 682d Bernabé (T 8 B.) e Davies (fr. 4 D.) hanno accolto, dopo la menzione di Demodamante di Alicarnasso, la lezione Κυπρία proposta da Wilamowitz, che potrebbe essersi generata da Κυπρίας, nome dell’autore dell’opera¹⁴⁵; tuttavia, mentre Bernabé ha accettato la proposta di Wilamowitz di integrare la lacuna con <ἡ Κυπριος>, Davies si è dimostrato, non a torto, più prudente, dando conto solo in apparato delle soluzioni proposte.

In relazione ad Athen 8, 334b i due editori hanno assunto posizioni differenti: per Bernabé (T 9 B.) Κύπριος τίς potrebbe essere inteso come Κυπρίας τίς, mentre secondo Davies (fr. 7 D.), analogamente a quanto ipotizzato da Severyns¹⁴⁶, l’espressione ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἔπη, εἴτε Κύπριος τίς ἐστιν ἢ Στακῖνος era stata usata da Ateneo con il significato di ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας Κύπριος, con un riferimento cioè all’autore dei *Cypria* originario di

¹⁴⁴ Allen 1924, p. 62.

¹⁴⁵ Wilamowitz 1884, p. 337; cfr. Jacoby a Demodamante di Mileto, *FGrHist* 428 T 3; per la probabile veridicità dell’attribuzione dei *Cypria* a Kyprias ved. Càssola 1952, pp. 142-143; cfr. Jouan 1966, p. 23 n. 6.

¹⁴⁶ Severyns 1938, II, p. 97. Cfr. Jouan 1966, p. 23, che così traduce il passo, in conformità con la proposta di Wilamowitz: “Hégésias, ou Stasinus ou peut-être Cyprias d’Halicarnasse”.

Cipro: così infatti sembrerebbe si possa interpretare tale perifrasi, se si mette in relazione il passo in Athen 8, 334b e l'espressione usata in 15, 682d.

West, a differenza di Bernabé e Davies, ha deciso di supplire la lacuna postulata da Welcker per Athen. 15, 682d diversamente da Wilamowitz, che aveva risolto il passo con la generica menzione di un autore originario di Cipro (<ἡ Κυπριος>), come in 8, 334b. L'ultimo editore dei *Cypria* ha invece emendato l'espressione in <ἡ καὶ Κυπρίας>¹⁴⁷, che rimanda al Kyprias comparso per la prima volta nell'iscrizione di Bodrum da lui accolta tra i *Testimonia* ai *Cypria*. Anche Burgess, come West, propone l'integrazione ἡ Κυπρίας nel passo discusso di Athen. 15, 682d.

4.7 Kyprias, autore di *Iliakà*, dell'iscrizione di Alicarnasso: si tratta davvero del poeta dei *Cypria*?

Proprio quest'interpretazione dell'iscrizione di Bodrum proposta da West e seguita da Burgess, è qui oggetto di attenta esamina per la sua dubbia validità.

In un articolo denso ma talora contraddittorio Burgess si occupa dell'interpretazione dell'iscrizione anonima di Bodrum in relazione ai *Cypria* e all'autore Kyprias ivi nominato al v. 46¹⁴⁸. Lo studioso fa notare come prima dell'iscrizione di Alicarnasso la proposta di intendere il riferimento presente in Ateneo 15, 682d a un autore di nome Kyprias fosse del tutto ipotetica, mentre dopo la scoperta di questo componimento i due passi, quello di Ateneo e l'iscrizione, sembrerebbero suggerire l'esistenza di un poeta con questo nome¹⁴⁹.

Per Burgess la presenza di Kyprias nell'iscrizione non prova la sua esistenza come persona storica ma potrebbe suggerire piuttosto la sua esistenza quale figura leggendaria, il cui nome è stato creato a partire dal titolo del poema, o meglio «a

¹⁴⁷ Si tratta del fr. 5 West dei *Cypria*.

¹⁴⁸ Burgess 2002, pp. 234-245.

¹⁴⁹ Secondo Burgess non si dovrebbe escludere però l'ipotesi, che Kyprias sia il risultato della fusione e confusione tra il titolo "Kypria" e l'aggettivo "Kyprios": per questo errore l'espressione τὰ Κύπρια ἔπη venne intesa come τὰ Κυπρία ἐπη, ovvero "il poema di Kyprias", solo con un cambiamento di accento. Anche l'attribuzione del poema a autori quali Stasino o Egesia, entrambi di Cipro, potrebbe, attraverso un fraintendimento nell'interpretazione, aver ulteriormente convalidato l'ipotesi di un terzo autore di nome Kyprios o Kyprias.

figure of Halicarnasian myth»¹⁵⁰, una costruzione ad opera della città di Alicarnasso, che di certo è frutto dell'alterazione del titolo del poema. Non si potrebbe infatti retrodatare l'invenzione di Kyprias quale nome di autore precedentemente alla prima attestazione del titolo dell'opera, perché la prima menzione dei Κύπρια risale ad Erodoto di Alicarnasso ed è chiaramente riferita al titolo del poema: pertanto Erodoto rappresenta un *terminus post quem* per la tradizione presente ad Alicarnasso di Kyprias, che deve essere sorta tra il V e il III sec. a. C., dal momento che Demodamante, datato intorno al 300 a.C., dimostrerebbe di conoscere Kyprias.

L'ordine in cui nell'iscrizione vengono citati gli autori originari di Alicarnasso sembra mettere in dubbio l'ipotesi di Burgess: si tratta di un ordine cronologico, in cui Kyprias è citato dopo Erodoto, Androne e Paniassi¹⁵¹. La spiegazione qui addotta da Burgess, e già avanzata dal primo editore dell'iscrizione, ricorre a motivazioni di ordine metrico e a considerazioni sul genere letterario: Erodoto occupa il primo posto, dopo di lui è citato Androne perché storiografo e subito dopo trova menzione Paniassi per la sua relazione di parentela con Erodoto, quindi solo successivamente è citato Kyprias.

Ma la tradizione epica dei *Cypria* doveva essere sentita come più arcaica dal momento che risale per lo meno al VII-VI sec. a. C.¹⁵², ovvero a un'epoca anteriore a quella di Erodoto, ed è difficile quindi credere ad un riferimento

¹⁵⁰ Burgess 2002, p. 236.

¹⁵¹ Sull'influsso nel catalogo degli scrittori di Alicarnasso della poesia elegiaca di età ellenistica e del genere dell'epigramma ved. D'Alessio 2004, pp. 48-50; cfr. Skafte Jensen 2004, pp. 86-87, che ipotizza un influsso dell'epica per il genere del catalogo, un'occasione per il poeta di dimostrare il suo virtuosismo.

¹⁵² Per la datazione del poema ved. Allen 1908 p. 88; 1924, p. 68 (tra il 750 e il 600 a. C.); Jouan 1966, pp. 24-25 (anteriormente al 675 a.C.); p. 27 n. 3 (tra il 680 e il 660 a.C.); Janko 1982, p. 200 (tra il 675 e il 660); Davies 1989 a, pp. 93-94 (datazione tarda, non prima del V sec. a.C. sulla base della recenziarietà degli elementi linguistici); cfr. a tal proposito Wilamowitz 1884, p. 367 n. 45; Wackernagel 1916, p. 182 ss. (VI sec. a.C.); Rzach, *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2396 ll. 18-22: «Diese Umstände empfehlen es gewiss, die letzte Gestaltung der Kyprien auf einen Epiker oder Rhapsoden des 7. Jhdts. zurückzuführen, den man mit dem Namen Stasinus bezeichnet»; ma già Janko aveva rilevato gli elementi linguistici recenti nei *Cypria*, anche se è arrivato ad un'ipotesi di datazione differente rispetto a Davies (1989, p. 165, p. 169, 170-175): «the language of *Aphr* may best be explained by supposing that it derives from a non-ionic tradition ultimately. Moreover, there are good reasons for associating the *Cypria* also with this tradition» (p. 176).

all'autore dei *Cypria* dopo la menzione di Erodoto e di Paniassi, autori del V sec. a. C., e di Androne, storico attribuibile forse al IV sec. a.C.¹⁵³

Paniassi secondo Suida¹⁵⁴ era figlio di Poliarco, discendeva da una nobile famiglia, era originario di Alicarnasso e morì in seguito al conflitto con il tiranno Ligdami. Numerosi studiosi hanno sostenuto, secondo la seconda ipotesi formulata dal lessico bizantino¹⁵⁵, che tra i due letterati il grado di parentela fosse di zio e nipote¹⁵⁶, ma Matthews sostiene che l'ipotesi più probabile è che essi fossero cugini, secondo la prima ipotesi che la *Suida* enuncia e che non ci sarebbe ragione di mettere in dubbio¹⁵⁷. Per ricapitolare la questione della cronologia, Matthews pone la vita di Paniassi dal 505/00 a.C. circa al 455/50.

Se si accetta questa ricostruzione e una datazione per la vita di Erodoto vicina a quella di Paniassi, si può chiaramente dedurre che nell'elegia tramandata dall'iscrizione di Bodrum non è stato seguito un criterio di tipo cronologico: sia nel caso in cui Paniassi fosse cugino di Erodoto, sia nel caso si trattasse di un rapporto di parentela tra zio e nipote, entrambi sono autori del V sec. a. C., e tra essi viene citato prima Erodoto, poi Androne e solo in seguito Paniassi. Androne sembra quindi introdurre una rottura nell'ordine cronologico, forse per motivi di ordine metrico-compositivo. Ma se si analizza il verso dedicato a Kyprias, si nota che esso è isolato e sintatticamente non legato ai tre versi dedicati a Erodoto, Androne e Paniassi: se si trattava del Kyprias autore dei *Cypria* ipotizzato da Isager, West e Burgess, cronologicamente anteriore agli altri autori (e si può ritenere che anche per l'autore dell'elegia fosse così, visto che più testimonianze antiche sui *Cypria* collegano il poema e il suo autore con Omero stesso¹⁵⁸), avrebbe potuto essere agevolmente ricordato antecedentemente al verso in cui si

¹⁵³ Per tale ipotesi ved. Lesky 1962, p. 773

¹⁵⁴ Ved. Suida s.v. Πανύασις.

¹⁵⁵ Secondo Suida infatti sono due le ipotesi da formulare circa il rapporto di parentela che intercorreva tra Erodoto e Paniassi: secondo la prima ipotesi Poliarco, padre di Paniassi era fratello di Lyxes, padre di Erodoto; la seconda ipotesi prevede che Rhoio o Lyxes, il padre di Erodoto, fosse fratello di Paniassi. Nel primo caso i due erano cugini, nel secondo Paniassi era lo zio di Erodoto.

¹⁵⁶ Di questa opinione è Lesky (1962, p. 150).

¹⁵⁷ Matthews (1974, pp. 9-12) afferma che, nonostante tale passo di Suida (in cui viene formulata l'ipotesi che il rapporto di parentela tra Erodoto e Paniassi fosse quello tra cugini) sia stato oggetto di emendazioni, non sia necessario postularne alcuna.

¹⁵⁸ Su questo aspetto ved. *supra*.

parla di Erodoto. Kyprias quindi poteva pertanto essere nominato con maggiore precisione ed efficacia nel verso precedente rispetto ai versi dedicati agli altri autori nativi di Alicarnasso: se il poeta ha deciso di non agire in questo modo, forse la motivazione è da ricercare nel fatto che comunque l'autore degli *Iliakà* era o contemporaneo o posteriore cronologicamente a Erodoto, Androne e Paniassi.

Inoltre il fatto che i *Cypria* fossero noti a Erodoto sembra mettere in dubbio che il poema, almeno all'epoca dello storico, fosse attribuibile a un autore originario di Alicarnasso: se così fosse, ossia se fosse stata nota e diffusa la tradizione secondo la quale i *Cypria* erano attribuiti a un poeta conterraneo/compatriota dello storico, non solo Erodoto ne sarebbe stato a conoscenza, ma ne avrebbe di sicuro fatto menzione, sia che costui fosse l'autore o il rielaboratore del poema. Non bisogna infatti scordare che Erodoto fu il primo a dubitare della paternità omerica dei *Cypria*¹⁵⁹.

Si può affermare che nemmeno qui è seguito un criterio di genere perché a Erodoto, storico, segue la menzione di Androne, pure uno storico che si occupò di genealogie relativamente alle parentele tra gli stati greci. Seguono poi Paniassi, poeta epico, e lo sconosciuto Kyprias di cui è citata l'opera dal titolo *Iliakà*. Viene pertanto da chiedersi se l'*Iliakà* sia davvero un'opera epica, come credono quanti vedono in Kyprias una menzione di uno dei possibili autori dei *Cypria*, o non si tratti piuttosto di un'opera di natura storica, considerato che anche Paniassi, oltre ad un poema dedicato ad Eracle, *Herakleia*, scrisse gli *Ionikà*, che trattavano della fondazione delle colonie ioniche¹⁶⁰. Similmente a *Ionikà*, *Libykà* è un titolo usato frequentemente per opere di carattere storico dedicate alla Libia¹⁶¹: solo per fare un esempio Carone di Lampsaco scrisse *Persikà*¹⁶², Aristipppo di Cirene invece

¹⁵⁹ Di questo parere anche Marks 2002, p. 4 n. 12.

¹⁶⁰ Ved. Suida s.v. Πανύασις: ἔγραψεν ἑμμέτρως ποιήματα, Ἡρακλειάδα ἐν βιβλίῳ δ', εἰς ἔπη θ', Ἴωνικά ἐν πενταμέτρῳ, ἔστι δὲ τὰ περὶ Κόδρον καὶ Νηλέα καὶ τὰς Ἴωνικὰς ἀποικίας, εἰς ἔπη ζ'.

¹⁶¹ Ottone, in un volume dedicato esclusivamente ai *Libykà*, ha individuato 17 autori che si sono dedicati a scrivere opere storiche di argomento lidio, e si tratta di: Carone di Lampsaco, Filisco di Mileto, Aristotele, Teocrito di Chio, Lico di Reggio, Teocresto, Acesandro, Agreta, Mnasea di Patara, Teotimo, Meneclè di Barca, Esianatte, Alessandro Poliistore, Giuba di Mauretania, Posidonio di Olbia, Favorino di Arelate (2002, pp. 607-608).

¹⁶² Ved. Carone di Lampsaco, *FGrHist* 262 T 1.

un'opera dal titolo *Arkadikà*¹⁶³. Esisteva quindi una vasta letteratura di carattere storico dedicata a singole regioni o città.

Per ritornare all'ipotesi di Burgess, lo studioso si spinge ancor più in là rispetto a West – la cui scelta editoriale non credo sia difendibile per motivi che esporrò in seguito – dal momento che inserisce il riferimento a Kyprias nell'iscrizione in un quadro più ampio ma molto ipotetico e dai confini incerti, perché giunge ad affermare che gli abitanti di Alicarnasso, spinti dall'uso di “Kyprias” come nome proprio per l'autore, avrebbero adottato un diverso titolo per il poema; perciò “Iliakà” avrebbe ovviato al problema di Kyprias autore dei *Cypria*. Fortunatamente Burgess non accoglie l'improbabile proposta di Isager che *Iliakà* debba intendersi come riferito all'*Ilias parva*¹⁶⁴, ma sostiene che sia una forma alternativa di *Cypria*. Sarebbe stato Demodamante a creare la leggenda di Kyprias quale autore dei *Cypria* o addirittura la tradizione potrebbe essere sorta precedentemente, quindi tra il V secolo (l'epoca di Erodoto) e il III sec. a. C.¹⁶⁵.

Se Erodoto di Alicarnasso citava una versione dei *Cypria* non conciliabile a suo parere con i fatti narrati dall'*Iliade*, di certo in questo contesto non avrebbe trascurato di ricordare come autore del poema un suo concittadino. Ciò significa che non conosceva Kyprias quale autore dei *Cypria*, ma probabilmente «a Halikarnassian multiform of the Kypria», prima che a tale versione fosse attribuito il nome di un determinato autore, Kyprias.

Per Burgess la discrepanza tra Erodoto e Proclo andrebbe interpretata nel senso di un'opposizione tra tradizione panellenica e tradizione locale cipriota. La redazione pervenuta a Proclo faceva menzione del viaggio di Paride e Elena a Cipro perché manteneva il carattere locale del poema epico, mentre altre redazioni, fissate per un uditorio differente da quello di Cipro, avrebbero potuto non contenere più menzione di questo viaggio. Erodoto forse quindi conosceva una versione panellenica dei *Cypria* risultato di una tradizione esecutoria nata fuori Cipro, ad esempio ad Atene, in cui i due amanti giungevano in pochi giorni a

¹⁶³ Ved. Aristippo di Cirene, *FGrHist* 759 T 1.

¹⁶⁴ In nessun frammento conservatosi dell'*Ilias parva* il poema è citato con un titolo differente rispetto al noto *Ilias mikrà* e mai si fa riferimento all'opera con un titolo come *Iliakà*.

¹⁶⁵ Burgess 2002, p. 237.

Troia. Quest'ipotesi interpretativa è interessante e potrebbe rendere ragione della discrepanza tra il riassunto di Proclo e Erodoto¹⁶⁶.

Meno convincente sembra invece l'ulteriore proposta di Burgess, quando afferma la possibilità che Erodoto citasse i *Cypria* del Kyprias nominato dall'iscrizione di Bodrum, considerato che si trattava di «a pan-Hellenic multiform of the Kypria that became established in Halicarnassos». Non bisognerebbe pertanto intendere Kyprias come un poeta, ma piuttosto come un redattore della versione dei *Cypria* che fu portata ad Alicarnasso, una figura quindi connessa soprattutto con gli aspetti materiali della trasmissione del poema nella città d'origine.

L'ipotesi è davvero suggestiva ma molto immaginifica. Non è chiaro su quali basi poggi l'argomentazione di Burgess: si tratta di un'interpretazione dai contorni molto incerti perché parte da dati in partenza già ipotetici ma assunti come certi, in primo luogo il riferimento contenuto nell'iscrizione di Alicarnasso del poeta Kyprias da intendersi come il poeta dei *Cypria*. L'identificazione è del tutto dubbia e improbabile e non poggia su basi sicure. Nessun elemento induce ad affermare con sicurezza che Kyprias sia uno dei nomi con cui venne identificato l'autore dei *Canti Cipri*. Tutte le fonti in nostro possesso citano l'autore anonimamente con l'espressione colui che scrisse o che compose i *Cypria*, oppure parlano espressamente di Stasino come autore originario di Cipro. Solo una delle nostre testimonianze cita accanto a Stasino ed Egesia di Salamina un altro autore, Ateneo, e in entrambi i passi l'interpretazione della menzione a un autore di nome Kyprios o Kyprias è congetturale.

È molto più probabile ritenere che sia avvenuta una confusione tra l'origine dell'autore, proveniente da Cipro e definito pertanto Kyprios, e il nome del poeta stesso, che è stato interpretato come Kyprias. Il nome ha tutta l'aria di essere stato inventato per il collegamento stesso al titolo dell'opera: si tratta quindi di un tentativo di spiegazione pseudo-razionalistica che connette l'opera, il cui titolo è *Cypria*, ad un poeta di provenienza cipriota, Kyprios. L'ultimo passo dell'evoluzione nella creazione della notizia, presentata poi da Ateneo, è

¹⁶⁶ Su questo aspetto ved. comm. ad fr. 14 B. e *L'argumentum dei Cypria di Proclo e l'Epitome apollodorea* (*supra*).

l'invenzione del nome Kyprias, che potrebbe essere stata facilitata da una probabile confusione tra l'espressione τα Κυπρια ἔπη e l'espressione τα Κυπρια ἔπη, ovvero "il poema di Kyprias", che differiscono solo per lo spostamento di accento dalla terzultima sillaba alla penultima. Inoltre l'attribuzione del poema ad autori quali Stasino o Egesia, entrambi di Cipro, ha ulteriormente rafforzato l'ipotesi di un terzo autore proveniente anch'esso da Cipro e con il nome Kyprios o Kyprias.

Anche se fosse stata nota nell'antichità una tradizione "inventata" sulla base di tali elementi combinati tra loro (titolo dell'opera, patria dell'autore, spostamento d'accento nell'espressione τα Κυπρια ἔπη), solo Ateneo ne è testimone in due passi entrambi dubbi per tradizione. E sulla base della sola menzione in Ateneo di un autore, che potrebbe essere assai ipoteticamente Kyprias ma che a mio parere è forse semplicemente un autore di origine cipriota, è difficile sostenere che nell'iscrizione di Alicarnasso sia menzionato lo stesso ipotetico Kyprias autore dei *Cypria*. L'autore non è definito come un poeta epico ma è inserito in una lista di autori storici ed epici accomunati dal fatto di essere nativi di Alicarnasso; la lista si presenta presumibilmente in un ordine cronologico (anche se solo parzialmente) e Kyprias è citato dopo Erodoto, Androne e Paniassi; l'opera attribuita a Kyprias ha il titolo *Iliakà*, ignota in ogni nostra testimonianza ai *Cypria* ma anche ignota come titolo di altri poemi epici del ciclo quale l'*Ilias parva*. Non bisogna inoltre dimenticare che in nessuno dei testimonia ai *Cypria* si parla di Alicarnasso quale possibile patria per l'autore del poema tranne nel discusso passo di Ateneo, 15, 682d.

Il termine Ἰλιακος è attestato per la prima volta proprio nel fr. 1, 5 B. dei *Cypria* come aggettivo concordato al sostantivo πολέμου con il significato "di Ilio, di Troia": πολέμου μεγάλην εριν Ἰλιακοιο, la grande contesa della guerra troiana".

Non attestato è l'aggettivo Ἰλιακός, ἥ, ὄν sia nel resto della produzione epica sia in Omero, che conosce solamente i sostantivi ἦ Ἴλιος, τό Ἴλιον¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Ved. *Lfgre* s.v. Ἰλιακος; ma su questo aspetto ved. comm. *ad* fr. 1 B.

L'espressione *Ιλιακόν πόλεμον* compare in prosa, con Strabone, 1, 2, 9; l'aggettivo è presente anche nello *schol. Hom. A 5*, ove è concordato con il sostantivo *πόλεμος*. Il termine *ἔρις* si accompagna con il sostantivo *πόλεμος* o *πτόλεμος* al genitivo in P 253 *τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδην* e Ξ 389 *δή ρα τότ' αἰνοτάτην εριδα πτολέμοιο τάνυσσαν*, in un nesso che occorre invertito in *Cypr. fr. 1, 5 πολέμου ... ἔριν*.

L'aggettivo *Ιλιακός* è per lo più riferito alla guerra di Troia come attestato dalle sue 14 occorrenze nella letteratura greca, tutte in testi in prosa. Il medesimo aggettivo si trova anche in età ellenistica, in *Anth. Pal. 9, 192*, in un epigramma di Antifilo di Bisanzio, "L'Iliade e l'Odissea", i cui primi 6 versi (in traduzione) sono:

-Αἱ βίβλιοι, τίνοσ ἐστέ; τί κεύθετε

-Θυγατέρες μὲν

Μαιονίδου, μύθων δ' ἱστορες Ἰλιακῶν.

Α μία μὲν μνηθμὸν Ἀχιλλέος ἔργα τε χεῖρὸς

Ἐκτορέας δεκέτους τ' ἄλλα λέγει πολέμου·

ἀ δ' ἑτέρα μόχθον τὸν Ὀδυσσεὸς ἀμφί τε λέκτροις

χηρείοις ἀγαθᾶς δάκρυα Πηνελόπας.

“-Voi di chi siete figlie? Che cosa celate?

-D'Omero;

e raccontiamo la leggenda d'Ilio.

Una l'ira d'Achille. Le gesta d'Ettore narra,

le prove della guerra decennale;

l'altra le pene d'Odisseo, l'angoscia del vedovo letto,

i pianti di Penelope virtuosa.”¹⁶⁸

In tale circostanza sembra che l'aggettivo nell'espressione *μύθων δ' ἱστορες Ἰλιακῶν* possa intendersi in riferimento alle vicende relative alla guerra di Troia narrate nei poemi omerici, quindi non solo contenute nell'*Iliade* ma anche nell'*Odissea*. In età ellenistica sembra quindi che l'aggettivo sia

¹⁶⁸ La traduzione è di F. M. Pontani, *Antologia Palatina, Libro IX*, Torino 1979, pp. 97-99.

adoperabile in senso estensivo sia per riferirsi alle vicende narrate nell'*Iliade*, poema di guerra, sia per l'*Odissea*, poema di viaggi, entrambi facenti parte del ciclo epico troiano.

Il sostantivo ἀοιδοθέτης, “compositore di canti, poeta lirico”¹⁶⁹, iponimo di ποιητής, “poeta”, è formato da αἰδος e dalla radice del verbo τιθημι; è attestato in un epigramma di Archimelo in *Anth. Pal.* 7, 50, :

Τὴν Εὐριπίδew μήτ' ἔρχew μήτ' ἐπιβάλλου
δύσβατον ἀνθρώποις οἰμον, ἀοιδοθέτα·
λείη μὲν γὰρ ἰδεῖν καὶ ἐπίκροτος· ἦν δέ τις αὐτὴν
εἰςβαίνη, χαλεποῦ τρηχυτέρη κόλοπος·

“Ardua agli umani la strada di Euripide: non la tentare, non volerla percorrere, poeta!

Tutta liscia e battuta ti pare, in vista: se v'entri, scabra è più di un roccione malagevole.”¹⁷⁰

L'etimologia e l'attestazione del termine ἀοιδοθέτης potrebbero far propendere per l'ipotesi di un Kyprias poeta, o forse addirittura autore di un poema epico e sembrerebbero confutare la teoria fin qui esposta sull'identità di Kyprias come differente rispetto a quella dell'autore dei *Cypria*. Restano però i dubbi circa la posizione occupata da Kyprias nei versi dell'iscrizione di Alicarnasso, che è posto dopo autori del V sec. a.C., e quindi non assimilabile al poeta dei *Cypria*, di epoca arcaica. Inoltre, se si ipotizza un argomento storico per il poema *Iliakà* resta valida l'ipotesi formulata: pertanto Kyprias potrebbe essere stato un poeta narratore di vicende storiche relative a Ilio, una polis non distante né geograficamente né culturalmente dall'ambiente di Alicarnasso.

Su così poche e malsicure basi è dunque improbabile l'ipotesi di Burgess che Kyprias fosse il rielaboratore della redazione dei *Cypria* diffusasi ad

¹⁶⁹ La traduzione è presente in F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1995 Torino, s.v. ἀοιδοθέτης.

¹⁷⁰ La traduzione è di F. M. Pontani, *Antologia Palatina, Libro VII, Epigrammi tombali*, vol. II, Torino 1979.

Alicarnasso: mancano elementi per sostenere quella che oggi sembra essere solo una suggestione.

Concludendo, la soluzione attualmente più prudente e realistica è rifiutare l'ipotesi che nell'iscrizione di Bodrum occorra una menzione all'autore dei *Cypria*, sia per la posizione che tale autore riceve all'interno della lista di autori (è citato dopo tre autori storici, e se l'ordine, come sembra è cronologico, non si vede motivo per cui sia stato posto dopo Erodoto, quindi dopo il V secolo), sia per il titolo della sua opera *Iliakà*, con il quale mai i *Cypria* sono stati citati, come ho avuto modo di dimostrare sopra. Il titolo *Iliakà* potrebbe piuttosto far riferimento a un'opera di carattere storico-erudito.

5. L'origine del titolo

L'ipotesi sull'origine del titolo *Cypria* dalla patria dell'autore, presente in Phot. *Bibl.* 319 a 34 (= Procl. *Chrest.* Seve. 22) ed esposta dopo il riepilogo sulla possibile attribuzione del poema a Stasino di Cipro, ad Egesino di Salamina e a Omero, non venne accolta da Proclo, che è il testimone della notizia. Alla notizia segue il commento: ἀλλ' οὐ τίθεται ὁ συγγραφεὺς ταύτην τὴν αἰτίαν. Evidentemente a Proclo sembravano insostenibili le argomentazioni utilizzate da alcuni per attribuire i *Cypria* ad Omero: proprio per questo rifiutava come spiegazione non plausibile quella che cercava la genesi del titolo *Cypria* nell'origine della patria dell'autore del poema stesso. A ulteriore prova di tale ipotesi il filosofo neoplatonico commentava, con una nota di tipo prosodico, che l'accento in Κύπρια non è proparossitono si dovrebbe scrivere Κυπρία, forse per analogia con i titoli di altri poemi come Εὐμολπία, Ἀμαζονία, Τηλεγονία, Μελαμποδία¹⁷¹.

Per indagare le possibili sull'origine del titolo del poema, è opportuno partire dalle ipotesi di alcuni studiosi. Janko, che non ritiene dimostrabile un collegamento tra l'isola di Cipro e i *Cypria*, ha evidenziato l'assenza di elementi linguistici ciprioti nei frammenti conservati del poema: «since we have seen that the influence of spoken vernacular dialects on the epic diction was minimal, at least after Homer, what matters is where the poets learnt their diction, not where they were born. The more fluid models of epic tradition and its evolution [...] permit us to exclude Cyprus in this respect, that we would expect an epic tradition isolated for several centuries to differ more profoundly than it does»¹⁷². Per questo motivo ha ipotizzato che Cipro fosse il luogo della *performance*, «the area in which this tradition grew to maturity»¹⁷³.

Secondo un altro tentativo di spiegazione, il titolo *Cypria* potrebbe essere connesso con Afrodite, la dea che aveva un ruolo determinante nelle vicende iniziali del poema (grazie all'intervento di Afrodite Paride giunse da Elena a

¹⁷¹ Ved. Welcker 1865, p. 286 n. 506.

¹⁷² Janko 1982, p. 176; per un elenco degli elementi linguistici ciprioti presenti nell'epos ved. Pavese 1974, pp. 78-80; cfr. Bowra 1934, pp. 54-74.

¹⁷³ Janko, *ibidem*.

Sparta e fuggì con lei a Troia) e il cui culto era presente a Cipro¹⁷⁴. In conformità a questa linea interpretativa, Huxley ha evidenziato l'importanza della storia del Giudizio di Paride nell'epos troiano, che dovrebbe giustificare il titolo *Cypria* per il poema, in seguito alla vittoria della gara di bellezza da parte di Afrodite¹⁷⁵. L'*Epitome* di Apollodoro (3, 3-4), che si dimostra utile accanto al sommario di Proclo per la ricostruzione di alcuni episodi narrati nel poema, informa a proposito della fuga di Paride e Elena da Sparta che i due soggiornarono in Fenicia e a Cipro. La dea Afrodite doveva essere presente nell'episodio. Huxley ha rilevato che l'Afrodite di Cipro era ritenuta, come le Muse, «a patroness of song»: in *Hymn. Hom.* 10, 5 il poeta afferma δὸς δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδίην, rivolto all'Afrodite di Salamina di Cipro; in *Hymn. Hom.* 6, 19-20 invece la dea viene invocata dal poeta perché gli conceda la vittoria, δὸς δ' ἐν ἀγωνί | νίκην τῷδε φέρεσθαι, in un agone che si svolgeva a Cipro¹⁷⁶. Per questo «the ancient notion therefore that the *Kypria* was composed by a Cypriote has considerable merit»¹⁷⁷.

Dello stesso parere di Huxley, Scaife ritiene che centro unificatore del poema fossero il ruolo e l'intervento di Afrodite negli eventi umani e divini¹⁷⁸. Bisognerebbe considerare come prova di questa teoria il fatto che i frammenti più lunghi dei *Cypria* (fr. 4-5 B.) riguardano la preparazione e la vestizione della dea prima del Giudizio di Paride. La digressione di Nestore, che Proclo (*Cypr. argum.* p. 40, 26 ss.) racconta sia avvenuta durante la conversazione con Menelao, tratta tre temi connessi con la sfera di influenza di Afrodite: l'amore; la storia di Epopeo, le vicende di Edipo e il rapimento di Arianna per mano di Teseo. Sarebbe quindi possibile ipotizzare che Afrodite nei *Cypria* rivestisse un ruolo di rilievo paragonabile a quello di Atena nell'*Odissea*.

Il primo tentativo di spiegare il titolo dei *Cypria* dal nome della patria dell'autore sembra maggiormente verosimile rispetto alla derivazione da Cipro come luogo in cui Afrodite era venerata; inoltre Davies ha rilevato che la creazione del titolo di un'opera per il ruolo in essa svolto da una divinità è un

¹⁷⁴ Sul culto di Afrodite a Cipro ved. Pirenne-Delforge 1994, pp. 309-368.

¹⁷⁵ Huxley 1969, pp. 126, 132.

¹⁷⁶ Huxley 1969, pp. 134-135; i due inni omerici erano già stati messi in correlazione da Welcker con la derivazione del titolo *Cypria* da Afrodite (1865, p. 282).

¹⁷⁷ Huxley, *ibidem*.

¹⁷⁸ Scaife 1995, p. 173.

metodo meno diffuso del primo, che invece conosce un parallelo anche nella *Phokais*, il poema attribuito a Testoride, la cui patria era Focea¹⁷⁹.

Per B. Graziosi la notizia contenuta in Eliano (*Cypr.* T 2 B.), anche se non restituisce molte indicazioni relative alla paternità dell'opera, potrebbe fornire un chiarimento relativo al poema stesso e allo scopo per cui furono composti i *Cypria*: il poema dimostrerebbe nel suo contenuto il suo intimo legame con la sua natura di regalo per un matrimonio secondo la tradizione attestata in Pindaro (*Cypr.* T 2 B.) e Tzetze (T 3 B.)¹⁸⁰. Il tema del matrimonio sarebbe centrale nel poema, come si deduce dal sommario di Proclo dove la parola γάμος compare cinque volte. I matrimoni narrati nei *Cypria* sono numerosi: Peleo e Teti, Elena e Menelao, Elena e Paride, Achille e Deidamia, il matrimonio organizzato come inganno tra Achille e Ifigenia, le unioni tra Achille e Briseide e tra Agamennone e Briseide. Si fa menzione anche di un incontro amoroso avvenuto tra Achille e Elena e organizzato da Afrodite. Tra le divinità sembra avere un ruolo di primo piano proprio Afrodite, alla cui vestizione sono dedicati i frammenti 4 e 5 B. A partire da questi elementi Graziosi ritiene che l'interpretazione dei *Cypria* come poema adatto ad un dono matrimoniale possa aver costituito la fonte per ricostruire alcuni dati della biografia di Omero. I *Cypria* sarebbero pertanto un poema adatto per il suo contenuto ad essere un regalo di dote per un matrimonio, sia per i numerosi episodi di unioni e γάμοι sia in generale per l'insistenza sul tema dell'amore. L'origine del nome del poema non andrebbe quindi cercata nella patria dell'autore, come ritengono alcuni studiosi quali Rzach, Burkert e West: al contrario, sarebbe stato il contenuto dell'opera ad avere determinato il titolo del poema, in relazione all'importanza di Afrodite, il cui culto a Cipro era molto importante. Per Graziosi infatti non si conoscerebbero altri casi di poemi epici arcaici i cui titoli derivino dal nome della patria dell'autore.

Ma in realtà, come è già stato evidenziato, è possibile trovare un parallelo all'esempio dei *Cypria* (nel caso in cui si ritenga che il titolo sia derivato dalla patria dell'autore) nel poema *Phokais*, attribuito a Testoride, la cui patria era

¹⁷⁹ Ved. Davies 1989, p. 33.

¹⁸⁰ Ved. Graziosi 2002, pp. 186-189.

Focea¹⁸¹. Inoltre, nonostante la rilevanza della tematica amorosa, è difficile in assenza del poema valutarne la portata e l'estensione: molti episodi narrati nei *Cypria* privilegiano altre tematiche (ad es. il conflitto, la guerra: la presa di Sidone, l'attacco in Misia, lo sbarco nella Troade e i primi conflitti armati con la presa di numerose città quali Pedaso, Lirnesso etc.). Tuttavia è verosimile che il titolo del poema, pur traendo origine dalla patria dell'autore, possa costituire un omaggio a una delle divinità più importanti per le vicende del poema, Afrodite, particolarmente onorata a Cipro; meno evidente sembra invece il legame con il matrimonio e l'idea del dono per le nozze.

¹⁸¹ Su Testoride e la *Foceide* ved. *supra*. La *Vita* erodotea di Omero (1, 202 ss. Allen 1912, vol. V fr. 4) narra che quando Testoride di Focea ospitò Omero trascrisse i suoi poemi e in seguito li recitò come fossero propri; sul significato di questa tradizione cfr. Pavese 1974, pp. 50-51; contro l'ipotesi di derivazione del titolo *Phokais* dalla patria del suo autore ved. Càssola 1952, pp. 144-148.

6. Il titolo del poema e l'autore: come i *Cypria* vengono citati nelle fonti antiche

Analizzando il modo in cui i *Cypria* sono citati nelle fonti antiche si osserva che in linea generale in età classica ed ellenistica il poema è indicato con il solo titolo e l'autore viene menzionato con alcune perifrasi, quali:

- ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἐπη (in Athen. 8, 334b; cfr. le espressioni corrispondenti in *schol.* Hom. Π 140: παρὰ τῷ τὰ Κύπρια ποιήσαντι; Philod. *De Piet.* P. Hercul. 242 V^a 27 + 247 V^b 1 ss. pp. 7 et 18 Gomperz: ο τὰ [Κυπρια] ποιήσας; Paus. 3, 16, 1: ο δὲ ποιήσας ἔπη τὰ Κυπρια); Paus. 4, 2, 7: ο δὲ τὰ ἔπη ποιήσας τὰ Κυπρια); il denominatore comune di tali espressioni è l'uso del verbo ποιέω in forma participiale all'aoristo, accompagnato dal titolo τὰ Κυπρια e talora dal sostantivo ἔπη;

- ὁ μὲν τὰ Κύπρια ἐπη πεποιεκῶς (Athen. 15, 682f): si tratta di un'espressione corrispondente a quella già esaminata con l'unica differenza che il participio è al tempo perfetto;

- ὡς ο τὰ Κυπρια γράψας ἔφη (Eustath. *in Il.* p. 119, 4), ο τὰ Κυπρια γράψας (due volte in Philod. *De Piet.*-P. Hercul. 1602 V 6 ss e P. Hercul. 1815, 1 ss.; cfr. *schol.* Pind. *Nem.* 10, 114a all'accusativo και τον τὰ Κυπρια γράψαντα); quest'ultima formula è presente con le varianti ο τὰ Κυπριακά ποιήματα γράψας (in Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 5) e ο δε τας Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας (in *schol.* Eur. *Andr.* 898), κατὰ τὸν ποιήσαντα τὰ Κυπριακά (Eustath. *in Od.* p. 1623, 44). In tal caso cambia la scelta del verbo, che è più spesso γράφω, di nuovo ποιέω e in una fonte anche συντασσω.

Tra le ultime espressioni con cui il poema viene citato, è presente una perifrasi che si distingue nettamente dalle altre, e merita per questo un'analisi dettagliata in virtù della sua singolarità, il fr.12 B. (=fr. 10. Davies), costituito dallo *schol.* ad Eur. *Andr.* 898 (che offre una notizia sulla genealogia dei figli di Elena)¹⁸².

¹⁸² Su questo punto ved. *infra*.

Per tornare al modo in cui gli autori antichi si riferivano al poema, talora accanto al titolo è citato il nome di Stasino:

- in Tzetz. in Lyc. *Alex.* 511 Στασινος ὁ τὰ Κύπρια πεποιηκῶς,
 - in *schol. ad Plat. Euthyphr.* 12 a εἰρηται δὲ ἐκ τῶν Στασίνου Κυπριων,
 - in Stob. *Flor.* 3, 31, 12 Στασίνου ἐκ τῶν Κυπρίων
- oppure è citato il solo Stasino, come:

- nello *schol. Hom. A* 5 η δὲ ἱστορία παρὰ Στασινωι,
- in Tzetz. *Chil.* 2, 711,
- in Mant. Prov. 1, 71 Στασίνου ἡ γνώμη τοῦ ποιητοῦ,
- in Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 19, 1 πάλιν Στασίνου ποιήσαντος.

Inoltre si può notare che lo *schol. Hom. A* 5 è il testimone più completo di uno dei pochi frammenti testuali ai *Cypria*, il fr. 1, costituito da 7 versi.

Più semplicemente Erodoto per citare i *Cypria* usa il solo titolo (Herodot. 2, 117 εἰν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται), così come più tardi farà Pausania, in più passi, aggiungendo il termine ἔπη:

Paus. 10, 26, 1: ἔπη τὰ Κύπρια;

10, 26, 4: τὰ δὲ Κύπρια ἔπη φησίν;

10, 31, 2: ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις,

e come si legge anche nello *schol. Soph. El.* 157 ὡς τὰ Κύπρια.

Due espressioni diverse nella forma ma non nella sostanza sono:

- ὡς ὁ τὰ Κύπρια φησί in Herodian. π. μονήρους λέξεως 9, in cui sembra che sia da sottintendere il participio ποιησας;

- ὁ τῶν Κυπρίων ... ποιητής in Athen. 2, 35c, ove invece al sostantivo ποιητής non è affiancato un nome proprio, quello di Stasino, ma il titolo del poema.

Infine un caso isolato pare costituito da *schol. Pind. Nem.* 10, 114 a, dove si nominano tre volte i *Cypria* e il suo autore, una volta con il solo titolo εἰν τοῖς Κυπρίοις, le restanti volte con due perifrasi differenti nella forma ma sostanzialmente identiche, una delle quali già nota, τον τα Κυπρια γράψαντα, l'altra no (se si esclude l'ambigua espressione ὁ δὲ τὰς Κυπριακάς ἱστορίας συντάξας/συγγράψας di *schol. Eur. Andr.* 898), ossia l'espressione ο γὰρ τα Κυπρια συγγράψας, che costituisce una variante della prima.

A partire dall'analisi sulle citazioni del poema *Cypria* e/o del suo autore Stasino si può condurre un'indagine di tipo numerico. Sulla base dei dati raccolti si rileva che nelle fonti che citano l'autore dei *Cypria* usando un'espressione di tipo verbale, generalmente ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας (επη), predomina l'uso di ποιέω, usato in 6 occorrenze: nella perifrasi con il verbo al tempo aoristo è accompagnato dal titolo per 5 volte, e con il verbo al tempo perfetto una volta. L'uso di una perifrasi ad essa equivalente, identica nella forma ma con la sostituzione del verbo γράφω (al tempo aoristo) a ποιέω è attestato in 4 fonti. L'unione del titolo del poema con il nome del poeta (Stasino) è attestata 3 volte, il solo nome del poeta è presente 4 volte, il titolo infine 7 volte, di cui 5 in cui è presente unicamente τὰ Κύπρια, una volta in cui al titolo è unito il sostantivo ποιητής (ὁ τῶν Κυπρίων ... ποιητής) e un'altra in cui compare il verbo φημί (ὡς ὁ τὰ Κύπρια φησι).

Se si conteggiano insieme le citazioni in cui il titolo, in un'espressione di tipo verbale, è accompagnato dai verbi ποιέω / γράφω e le fonti in cui è citato il solo titolo, si raggiunge un numero di 17 volte in cui il poema nella sostanza è identificato dal solo titolo. La presenza del nome Stasino in unione al titolo del poema è numericamente ben più contenuta nelle fonti: si tratta in tutto di 7 testimonianze in cui compare il nome del poeta, solo tre delle quali in assenza del titolo. Ciò potrebbe significare in generale che gli autori antichi, nel parlare dei *Cypria*, non lo associassero necessariamente ad un autore (ossia a Stasino) per due possibili ragioni: non erano a conoscenza dell'attribuzione del poema a Stasino o non ritenevano necessario nominare il poeta perché il poema era più chiaramente ed inequivocabilmente identificato dal titolo τὰ Κύπρια.

Sembrano invece costituite tre casi isolati le espressioni ο τα Κυπριακά ποιήματα γράψας (Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 5), che per la presenza del sostantivo ποιήματα sembra far riferimento ad un poema epico, ο δε τας Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας / συγγράψας (*schol.* Eur. *Andr.* 898), in cui l'uso dei verbi συντάσσω ο συγγράφω in unione al sostantivo ἱστορία farebbe propendere per un possibile riferimento a uno storico¹⁸³, e infine la locuzione

¹⁸³ Ma su questo argomento ved. *infra*.

κατὰ τὸν ποιήσαντα τὰ Κυπριακά (Eustath. *in Od.* p. 1623, 44), ove è possibile invece che si sia verificata una semplice confusione tra la forma Κύπρια e quella più insolita Κυπριακά. Comunque, nel caso in cui non si intenda mettere in dubbio la veridicità di queste ultime fonti nel riferirsi ai *Cypria*, i tre esempi confermano ulteriormente ciò che è stato notato per le altre fonti, cioè la prevalenza delle citazioni in cui compare il solo titolo del poema. Inoltre, se si considerano le fonti fededegne e riportanti eventi narrati nei *Cypria*, essi potrebbero attestare un uso del verbo γράφω quasi equivalente a quello di ποιέω: ai 4 esempi sopra citati e su cui non c'è dubbio di autenticità si possono aggiungere infatti due frammenti, Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 5 e lo *schol.* Eur. *Andr.* 898.

7. L'espressione ὁ δὲ τὰς Κυπριακᾶς ἱστορίας συντάξας: un riferimento al poeta che compose i *Cypria*?

A tal proposito è opportuno fornire il testo e la traduzione del frammento 12 B. per maggior chiarezza.

schol. Eur. Andr. 898: ἄλλοι τινὲς ἱστοροῦσιν γενέσθαι ἔξ Ἑλένης καὶ Νικόστρατον. ὁ δὲ τὰς Κυπριακᾶς ἱστορίας συντάξας Πλεισθένην φησὶ, μεθ' οὗ εἰς Κύπρον ἀφίχθαι καὶ τὸν ἔξ αὐτῆς τεχθέντα Ἀλεξάνδρῳ Ἄγανον.

“Lisimaco (*FGrHist* 382 F 12) e altri autori raccontano che nacque da Elena anche Nicostrato. Colui che raccolse le storie dei *Cypriakà* afferma invece che fu Plistene a nascere da Elena, con il quale giunse a Cipro anche Agano, che nacque da lei e da Alessandro”.

Si può rilevare che nel frammento 12 B. viene utilizzata un'espressione non attestata negli altri frammenti di tradizione indiretta per riferirsi a Stasino: l'autore del poema viene designato con l'espressione “colui che organizzò”, συντάξας, e non “colui che scrisse”, συγγράψας, i *canti Cipri*, come avviene invece in Filodemo e Clemente Alessandrino (ved. *supra*). Sia Davies che Bernabé accettano la lezione συντάξας, pur essendo attestata in A la lezione συγγράψας. Prima di Bernabé e Davies anche Jacoby aveva accettato per Lisimaco (*FGrHist* 382 F 12) la lezione συντάξας, “colui che raccolse i *Cypria*” (= *FGrHist* 758 F 6).

In realtà già alcuni filologi quali Welcker e Wilamowitz si erano espressi negativamente a proposito dell'identificazione di Stasino con l'autore nascosto dietro la perifrasi ὁ δὲ τὰς Κυπριακᾶς ἱστορίας συντάξας¹⁸⁴.

Il verbo qui esaminato è attestato nella *Vita Homeri V*, in un passo ove si discute, a partire dalla sicura composizione omerica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, della veridicità dell'attribuzione di altre opere ad Omero e della redazione dei poemi attribuita a Pisistrato: τινὲς δ' αὐτοῦ φασιν εἶναι καὶ τὰ φερόμενα δύο γράμματα, τὴν τε Βατραχομουμαχίαν καὶ τὸν Μαργίτην. τὰ δὲ ποιήματα αὐτοῦ τὰ ἀληθῆ σποράδην πρότερον ἀδόμενα Πεισίστρατος Ἀθηναῖος συνέταξεν. In tal caso συντάσσω indica l'operazione non della scrittura o della

¹⁸⁴ Welcker 1849, p. 164; Wilamowitz 1884, p. 181; cfr. Bethe 1891, p. 595 n. 2.

composizione di un'opera, ma di raccolta dei poemi omerici che prima circolavano σποράδην, in ordine sparso, alla rinfusa, in seguito invece furono messi per la prima volta in ordine e per iscritto da Pisistrato, come è reso evidente dai vv. 3-4 dell'epigramma attribuito a Pisistrato (*Anth. Pal.* 11, 442) e contenuto nella *Vita V*: τὸν μέγαν ἐν βουλαῖς Πεισίστρατον ὃς τὸν Ὅμηρον | ἤθροισα σποράδην τὸ πρὶν ἀειδόμενον. In questa vita si fa quindi riferimento alla celebre e discussa redazione pisistratea dei poemi omerici, in merito alla quale nell'antichità si espresse favorevolmente Cicerone nel *De orat.* 34, 137: “[Pisistratus] qui primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur, ut nunc habemus”. Al posto del verbo συντάσσω Cicerone utilizza *dispono*.¹⁸⁵

Anche il lessico di Suida (s.v. Ὀμηρος) si esprime allo stesso modo riguardo all'opera di Pisistrato, adoperando il verbo συντάσσω con il valore già attestato nella *Vita Homeri V*: ὕστερον δὲ συνετέθη καὶ συνετάχθη ὑπὸ πολλῶν καὶ μάλιστα ὑπὸ Πεισιστράτου τοῦ τῶν Ἀθηναίων τυράννου.

Il verbo συντάσσω è attestato anche in un frammento di un altro poema epico, l'*Ilii excidium*, in un'espressione assai simile a quella qui esaminata e presente nel fr. 12 B. (*schol. Eur. Andr.* 898) dei *Cypria*: si tratta del fr. 5 B. (*schol. Eur. Andr.* 10), ove si fa riferimento – senza menzionare il più consueto e completo titolo Ἰλίου πέρσιδος – non a “colui che compose/scrisse” l'opera ma genericamente al poeta ciclico che la raccolse: καὶ τὸν πέρσιδα συντεταχότα κυκλικὸν ποιητὴν. Tale coincidenza sembra confermare i dubbi già espressi sul valore di συντάσσω e sulla reale autenticità di questi frammenti attribuiti rispettivamente ai *Cypria* e all'*Ilii excidium*. Infatti in entrambi i casi in uno scolio ad una tragedia di Euripide lo scoliaste adoperava un verbo insolito, συντάσσω, a differenza di un verbo come ποιέω, maggiormente attestato e più appropriato per indicare l'autore di un poema epico¹⁸⁶. Altrettanto problematica e dubbia è la menzione di un generico κυκλικὸν ποιητὴν di questo frammento dell'*Ilii*

¹⁸⁵ Sulla redazione pisistratea e l'analisi delle fonti antiche che discutono del problema ved. Ritoók 1993, pp. 38-53, con un riepilogo dell'intera questione in età moderna dal 1867 in poi a p. 38 n. 2; tra coloro che si dimostrarono a favore: Page 1955, pp. 73, 97, 129, 135, 144; Aloni 1984, pp. 109-148; *contra*: Allen 1913, pp. 33-51; Pfeiffer 1973, p. 74; Davison 1955, pp. 1-21; sul concetto di *performance* ved. Skafte Jensen 2005, pp. 45-54.

¹⁸⁶ A tal proposito ved. le pagg. sgg. dedicate alle diverse espressioni usate nelle testimonianze e nei frammenti per citare i poemi epici del ciclo.

excidium: il riferimento ai poeti ciclici non può essere preso come un esplicito riferimento ad uno specifico autore e poeta epico. Credo che in questo caso potrebbe piuttosto trattarsi di un mero “raccoltore” dell’opera, che invece è da attribuire ad un altro poeta.

Inoltre l’inappropriatezza del participio *συντεταχότα* per riferirsi al poeta è resa indirettamente evidente anche da un altro elemento che conferma l’ipotesi di una diversa accezione di *συντάσσω* rispetto a “scrivere, comporre”: nel primo scolio analizzato in tale sede, lo *schol. Pind Ol. 1* con il verbo *συντάσσω* si fa riferimento al lavoro di un grammatico alessandrino, Aristofane di Bisanzio, e non all’opera stessa di Pindaro¹⁸⁷.

Questi elementi sembrano avvalorare la tesi che i commentatori di Pindaro ed Euripide si riferissero a coloro che si dedicarono all’opera di raccolta di opere altrui e non agli autori stessi, come conferma anche la *Vita Homeri V* che con il verbo *συντάσσω* si riferisce al lavoro redazionale condotto da Pisistrato sul testo di Omero.

In realtà, anche se si ammette la lezione *συγγράφω* in luogo del discusso *συντάσσω*, non mancano difficoltà a interpretare questo verbo come indicante specificamente l’atto del comporre da parte di un poeta. Per valutare il significato e le applicazioni di *γραφειν* e dei suoi composti, è utile partire dall’analisi dell’uso del verbo in relazione alla poesia omerica.

Nella *Vita Herodotea* di Omero ricorre il vocabolo *ποιεῖν* per riferirsi all’atto della composizione da parte del poeta, mentre il verbo *γράφειν* e il suo composto *ἀναγράφειν* compaiono solo in riferimento all’opera di trascrizione dell’epos omerico da parte di Testoride di Chio, che propose ad Omero, giunto a Focea privo dei mezzi di sussistenza, di trascriverne i versi in cambio di ospitalità e sostentamento¹⁸⁸.

Questo dato è riscontrabile anche in *schol. Pind. Nem 2, 1*, ove lo scoliaste afferma che un rapsodo, Cineto di Chio, stese per iscritto l’inno ad Apollo

¹⁸⁷ Sul valore di *συντάσσειν* come “raccolgere, disporre in modo appropriato” l’opera altrui ved. Pfeiffer 1973, pp. 291-292.

¹⁸⁸ *Vita V Ps.-Herodot.* 12; 16; 24. Sull’uso e il significato di *ποιεῖν* e *γράφειν* in rapporto alle biografie di Omero ved. Vitali 1990, pp. 132-136.

attribuito ad Omero per presentarsi come suo autore e rivendicarne la paternità, similmente a quanto fece Testoride¹⁸⁹.

Allo stesso modo anche nel *Certamen Homeri et Hesiodi* il verbo ποιεῖν è adoperato per la composizione di opere (*Cert.* 17, 261, 275) e la scrittura, indicata attraverso il verbo γράφειν (*Cert.* 320), è attribuita ad altri.

Infine il significato di γράφω quale verbo specificamente usato per le trascrizioni è confermato anche da un passo di Plutarco, *Lyc.* 4, 5, in cui si narra che Licurgo durante un viaggio in Asia, venuto a conoscenza dei poemi omerici dai discendenti di Creofilo e apprezzandone il contenuto per il loro valore politico ed educativo, li trascrisse per portarli con sé in Grecia.

In alcuni casi quindi, come nel *Certamen*, nella *Vita Herodotea*, nello *schol.* Pind. *Nem.* 2, 16 e nella *Vita di Licurgo* di Plutarco¹⁹⁰, il verbo γράφειν è usato tecnicamente per designare un'operazione esclusivamente di scrittura/trascrittura, finalizzata alla fissazione del testo scritto, mentre l'atto del comporre è indicato mediante ποιεῖν, che ha subito una specializzazione semantica in tal senso.

Da tali esempi si può dunque dedurre che l'uso di γράφω e dei suoi composti non è univocamente adoperato per significare l'azione del "comporre/scrivere" e, dato qui rilevante, in alcuni contesti viene usato per indicare tecnicamente la trascrizione scritta. In altri contesti invece si adopera più generalmente per significare l'atto della composizione o della scrittura di un'opera poetica.

Se si accetta pertanto la lezione di συγγράφω per il fr.12 B. (= *schol.* Eur. *Andr.* 898), rimangono dubbi sul reale significato in questo contesto del composto di γράφω, proprio per l'uso non univoco dello stesso verbo da cui esso deriva.

¹⁸⁹ Su questo argomento e sulla distinzione semantica tra γράφω e ποιέω ved. De Martino 1983, pp. 158-159; Per l'opera di trascrizione dell'*Inno ad Apollo* compiuta da Cineto di Chio cfr. Càssola 1975, pp. 101-102. Sia Càssola (per l'*Inno ad Apollo*) che De Martino (più in generale) interpretano γράφειν come un verbo che indica trascrizione e non composizione scritta; in età arcaica esistettero almeno due redazioni scritte dell'inno delio, una, fissata su una tavola imbiancata custodita nel tempio di Artemide a Delo e di cui parla il *Certamen* di Omero ed Esiodo, l'altra avvenuta ad opera di Cineto di Chio e risalente alla metà del VI sec. a.C. (*schol.* Hom. *Pind. Nem.* 2, 1): su questo argomento ved. anche Gentili 1979, p. 16, il quale sostiene per l'opera di Cineto di l'ipotesi una redazione scritta dell'Inno.

¹⁹⁰ Per la *Vita Herodotea* e il *Certamen*, a differenza delle altre vite, Vitali ipotizza quindi che vi sia presente l'idea di una composizione orale dei poemi, che si ipotizzi un impiego della scrittura confinato alla trasmissione dei testi e infine un'esecuzione e fruizione orale per l'epos che viene presentato come recitato (Vitali 1980, pp. 140-141).

Un altro elemento da considerare nel valutare l'attendibilità della testimonianza dello *schol. Eur. Andr.* 898 (=fr. 12 B.) è la menzione del poema non attraverso la forma più attestata Κύπρια, ma con la meno consueta Κυπριακά¹⁹¹.

Clemente Alessandrino in *Protr.* 2, 30, 5 usa l'aggettivo Κυπριακά per riferirsi ai *Cypria* (fr. 8 B.) accompagnato da ποιήματα nell'espressione ὁ τὰ Κυπριακά ποιήματα γράψας, che si differenzia dal fr. 11 B., ove compare la perifrasi ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας/συγγράψας, proprio per il riferimento ad un poema e non ad un'opera storica.

Anche Eustazio, in *Od.* p. 1623, 44 (= fr. 17 B., T 3) adopera l'espressione (κατὰ τὸν ποιήσας) τὰ Κυπριακά; qui il riferimento è di sicuro al poeta che scrisse i *Cypria*, come sembra confermato dall'altro testimone al frammento, *Athen.* 2, 35c, che usa la perifrasi "il poeta dei canti Cipri"¹⁹². Nel caso di Clemente Alessandrino e di Eustazio sembra più probabile credere una confusione tra il titolo consueto Κύπρια e la forma più rara Κυπριακά.

Inoltre la presenza del sostantivo ἱστορία in unione al verbo συγγράφω o συντάσσω in questo frammento fa propendere per un'opera di carattere storico piuttosto che per un poema. Lo dimostrano le numerose voci del lessico di Suida in cui i verbi γράφω o συντάσσω in unione al sostantivo ἱστορία sono usati per descrivere l'opera non di un poeta ma di uno storico, come nel caso di Aristosseno di Taranto¹⁹³, definito come μουσικός, in merito al quale si legge che si occupò di opere di diverso tipo, musicali, filosofiche, storiche e di ogni tipo di disciplina, o

¹⁹¹ Per l'uso dell'espressione τὰ Κυπριακά il discorso è più complesso: è presumibile infatti che per lo più si tratti di una forma corrispondente a τὰ Κύπρια, con la preferenza per la forma aggettivale in -ικός, a meno che non si tratti di un riferimento ad un'altra opera, non cioè il poema epico ma un'opera di carattere storiografico nota e diffusa a livello locale a Cipro.

¹⁹² Non altrettanto si può dire per il T 2 del fr. 17 B., ovvero il lessico di Suida, che s.v. οἶνος si esprime con una perifrasi ambigua quale "il poeta Cipri disse". Cfr. fr. 34 (*schol. Eur. Hec.* 41) ove Stasino è definito attraverso l'espressione ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας; Welcker ha negato che si debba identificare il poeta dei *Cypria* con l'autore definito dallo scoliaste mediante la perifrasi ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας (Welcker 1849, p. 164; è concorde anche Bethe 1891, p. 595; 1929, p. 217 n. 5).

¹⁹³ Ved. Suida s.v. Ἀριστόξενος: [...] συνετάξατο δὲ μουσικά τε καὶ φιλόσοφα, καὶ ἱστορίας καὶ παντὸς εἴδους παιδείας.

di Asinio Pollione¹⁹⁴, che compilò due opere di carattere storiografico, una su Roma e una sulla Grecia. Ancora Suida informa che Eratostene di Cirene¹⁹⁵ scrisse sia ποιήματα che ἱστορίας, operando in tal modo una necessaria distinzione tra le opere di carattere storico e quelle di tipo poetico. La stessa distinzione tra poesia e prosa è alla base della riflessione aristotelica presente in *Poet.* 1451 b sul diverso compito e valore del poeta e dello storico, l'uno dei quali si occupa di cose avvenute, l'altro di cose che avverranno¹⁹⁶.

Di molti altri storici Suida afferma che scrissero (εγραφε/εγραψε) opere di carattere storico (ἱστορίας): questo avviene per Eforo, Cadmo, Cefalione, Teopompo, per Tucidide¹⁹⁷. La voce relativa a Tucidide è particolarmente interessante per l'uso di συγγραφω, attestato nel significato di "trascrivere": si racconta infatti che Tucidide da fanciullo ascoltasse le recitazioni pubbliche delle *Storie* di Erodoto, redigendone una trascrizione scritta e per questo suo padre Oloro ottenne le lodi di Erodoto per il desiderio di apprendere dimostrato dal ragazzo.

Anche in riferimento ad alcuni autori storici è presente l'occorrenza del verbo συγγράφω; ad esempio Flavio Giuseppe (*Contra Apionem* 1, 13) definisce l'opera di Cadmo di Mileto e Acusilao di Argo con il verbo συγγράφω. Questo esempio conferma l'uso di συγγράφω in un contesto di tipo storico, applicato a autori di opere storiche e non poetiche.

L'espressione ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας/συγγράψας sembrerebbe quindi rappresentare un caso isolato nella definizione del poema. Inoltre, sulla base degli esempi sopra esaminati e desunti dalla tradizione biografica su Omero, si può dedurre che il verbo συντάσσω non indicasse *tout court* l'atto del comporre un'opera, ma potesse essere impiegato per la raccolta di ciò che è stato scritto da un autore da parte di una persona diversa dall'autore stesso, come nel caso di Pisistrato e dei poemi omerici. Se invece si intendono

¹⁹⁴ Ved. Suida s.v. Ἀσίνιος Πωλίων· [...] Ῥωμαῖος. ἱστορίας Ῥωμαϊκὰς συνέταξεν ἐν βιβλίῳ ιζ'. οὗτος πρῶτος Ἑλληνικὴν ἱστορίαν Ῥωμαϊκῶς συνεγράψατο.

¹⁹⁵ Ved. Suida s.v. Ἐρατοσθένης· ἔγραψε δὲ φιλόσοφα καὶ ποιήματα καὶ ἱστορίας.

¹⁹⁶ Aristoth. *Poet.* 1451 b.

¹⁹⁷ Ved. Suida s.v. Θουκυδίδης· [...] ἔγραψε δὲ τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων.

συγγράφειν (la lezione dei MSS) o συντάσσειν come sinonimi di γράφειν con il significato di “scrivere” e non di “raccogliere”, in tal caso i numerosi esempi offerti da Suida e dalle fonti che forniscono informazioni sugli storici, dimostrano che il verbo γράφω insieme al sostantivo ἱστορία erano utilizzati per indicare l’opera di uno storico; il verbo συγγράφω andrebbe interpretato come “trascrivere” o tutt’al più “scrivere opere di natura storica”.

Questo dato permette di avanzare perplessità sulla certezza espressa da Bernabé e da Davies che si tratti di un riferimento al poeta che compose il poema epico *Cypria*¹⁹⁸. Potrebbe trattarsi di un riferimento ad uno storico locale cipriota ed è di supporto a quest’ipotesi il contenuto del frammento.

Se si esamina infatti, come ha proposto Jacoby, l’espressione che individua le fonti della notizia riportata dallo *schol.* Eur. *Andr.* 898 (=fr.12 B.), si nota che la menzione generica di “altri autori” (καὶ ἄλλοι) accanto a Lisimaco nell’asserzione che il figlio di Elena era Nicostrato, annulla la precisione dell’indicazione, che lo scoliaste avrebbe potuto ottenere citando Esiodo e Cinetone¹⁹⁹. Entrambi gli autori sostennero prima di Lisimaco la maternità di Elena per Nicostrato. La menzione dei figli di Elena sarebbe poco chiara, perché risultante dalla fusione e mescolanza di tradizioni diverse, tra cui quella esposta dallo *schol.* Hom. Γ 175, secondo la quale nella tradizione spartana i figli di Elena erano Nicostrato e Etiola, “Aithiolas”. Jacoby ha quindi pensato ad uno storico locale di Cipro come autore dei Κυπριακά, e non all’autore del poema epico *Cypria*.

Già Welcker aveva evidenziato la possibilità che alcune famiglie di Cipro avessero voluto creare attraverso i figli di Elena – Plistene e Agano – un rapporto di parentela con Elena stessa, e affermassero di discendere dai suoi figli²⁰⁰. Non fu dunque un poeta «so ganz unzeitig» ad attribuire a Elena due figli da due unioni diverse, l’uno da Menelao, l’altro da Paride; lo scolio che cita l’autore dei *Cypria* si riferirebbe ad uno storico locale e pertanto il frammento non restituirebbe la versione narrata nei *Cypria*.

¹⁹⁸ Cfr. Davies 1989, p. 40.

¹⁹⁹ Ved. Jacoby comm. *ad FGrHist* 382 F 12, p. 171.

²⁰⁰ Welcker 1849, p. 164.

Da ultimo si potrebbe considerare la possibilità che a Cipro esistesse una tradizione di poesia epica in cui il poema *Cypria* era conosciuto. Nella versione del poema nota a Cipro potevano acquistare particolare importanza gli episodi che inserivano una menzione dell'isola nella narrazione e che permettevano ai suoi abitanti di vantare una discendenza divina attraverso i figli di Elena, nata da Zeus.

È interessante rilevare al riguardo del fr. 12 B. (=fr. 10 D.) la sua assenza nell'edizione di West, che in tal caso ha deciso di eliminare un frammento la cui attribuzione ai *Cypria* è dubbia.

8. Il caso dei poemi del ciclo

Può costituire un utile paragone a questo lavoro, estendere l'indagine sul titolo dei *Cypria* agli altri poemi del ciclo epico.

Aethiopsis:

In alcune testimonianze si parla dell'*Aethiopsis* attribuendola ad Arctino di Mileto:

- T 8 B. (=IG XIV 1284 I 10): Αι[θ]ιοπισ κατὰ τὸν Ἀρκτινον Μιλήσιον

-Procl. *Chrest.* 172 Seve. : ἐπιβάλλει δὲ τοῖς προειρημένοις Ἰλιάς Ομήρου· μεθ' ἧν ἔστιν Αιθιοπίδος βιβλία πέντε Ἀρκτίνου Μιλησίου περιέχοντα τάδε.

Nel fr. 2 B. (=pap. *Oxy.* 1611, fr. 4 col. II 145 ss.) compare il solo nome di Arctino senza il titolo del poema, ma si tratta di un passo lacunoso e in parte ricostruito: ὡς ἐκτίθητ[αι] Ἀρκτι]νος.

Nei frammenti testuali o di contenuto frequentemente si fa menzione ai “poeti ciclici” o “Neoterói”:

- Fr. 3: T 1 *schol.* Hom. λ 547 ἡ δὲ ἱστορία ἐκ τῶν κυκλικῶν; T 2 *schol.*

Hom. P 719 (IV 426 Erbse): ἐντεῦθεν τοῖς νεωτέροις ... ὡς οἱ νεώτεροι;

- Fr. 4: *schol.* Hom. Ψ 660 (II 267, 27 Dind.): ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς;

In un solo caso, nel fr. 5 B., ricorre l'espressione ο γαρ τὴν Αιθιοπιδα γραφῶν.

Per continuare l'analisi iniziata con i *Cypria*, si nota che in due fonti il titolo del poema è unito al nome dell'autore (Arctino di Mileto), in una sola testimonianza è presente il titolo e in un altro (che si presenta come dubbio) il nome dell'autore (Arctino).

Ilias parva:

L'autore Lesche è unito al titolo dell'opera nell'espressione κατὰ ποιητὴν Λέσχην ἐκ τῆς μικρᾶς Ἰλιάδος attestata in:

-T 1 B. (Vas Homericum saec. III a. C.; Sinn 96= MB 31);

-T 2 B. (Vas Homericum saec. III a. C.; Sinn 94=MB 27).

Equivalente a κατὰ ποιητὴν Λέσχην ἐκ τῆς μικρᾶς Ἰλιάδος è l'espressione in:

-T 3 B. (=IG XIV 1284, saec. I a.C.): Ἰλιάς ἡ μικρὰ λεγομένη κατὰ Λέσχην Πυρραῖον.

In altre testimonianze occorrono altri nomi accanto a quello di Lesche:

- T. 9 (Suida s.v. Ομηρος) attribuisce l'*Ilias parva* a Omero;

- T. 10 (*schol. Eur. Troad.* 822) presenta nomi di differenti autori a cui attribuire il poema: Testoride di Focea, Cinetone di Sparta, Diodoro di Eritre; così T 11 (Tzezt. *Ex. Il.* p. 45, 10 Hermann), ove si precisa che molti autori scrissero Ἰλιάδας quali Lesche di Pirra, Cinetone di Sparta, Diodoro di Eritre, Trifiodoro, Quinto di Smirne.

L'unione del titolo con il nome dell'autore è presente anche in:

- Procl. *Chrest.* 206 Seve.: δ' ἐστὶν Ἰλιάδος μικρᾶς βιβλία τέσσαρα Λέσχεω Μυτιληναίου περιέχοντα τάδε;

- Fr. 19 B. (*schol. Aristoph. Lys.* 155): Λέσχης ὁ Πυρραῖος ἐν τῇ μικρᾷ Ἰλιάδι.

In alcuni casi si trova l'espressione "colui che fece l'*Ilias parva*", che talora può essere accompagnata dal nome dell'autore:

- T 5 B. (=Euseb. *Chron. Ol.* 31): Λέσχης Λέσβιος ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα ποιήσας;

La stessa perifrasi con il verbo al tempo perfetto è attestata in:

- T 10 B. (= *schol. Eur. Troad.* 822): τῷ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκότι;

-Fr. 2 B. (T 1= *schol. Aristoph. equ.* 1056 a): ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκώς;

-Fr. 21 B. (T 2=*schol. Lyc. Alex.*1268): Λέσχης δ' ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκῶς ;

-Fr. 21 B. (T 4=*schol. Lyc. Alex.*1232): ὡς φησὶν ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκῶς.

Al posto del verbo ποιέω si può trovare il sostantivo derivato dalla stessa radice:

-Fr. 5 B. (T 1=*schol. Hom. Π* 142 b): ὁ τῆς μικρᾶς Ἰλιάδος ποιητής.

Accanto al verbo ποιέω è usato anche il verbo γράφω nella perifrasi ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα γράψας in:

-Fr. 3 B. (*Porphyr. ap. Eustath. in Il. p.* 285, 30) ;

-Fr. 7 B. (*schol. Lyc. Alex.* 780) ;

-Fr. 24 B. *incerti operis* (T 1= *Eusth. in Il. p.* 1187, 15): ὁ δὲ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα γράψας.

Singolare è l'espressione presente in uno dei testimoni al Fr. 5:

-Fr. 5 B. (T 2=*schol. Pind. Nem.* 6, 85 b): ἀπὸ τῆς Λεσχοῦ μικρᾶς Ἰλιάδος λέγοντος.

Compare il nome dell'autore senza il titolo nei seguenti frammenti:

-Fr. 1 B. (T 1= *Plut. sept. sap. conv.* 10 p. 154 a): ὡς φασι, Λέσχης;

-Fr. 9 B. (T 3=*schol. Lyc. Alex.* 344): ὡς ὁ Λέσχης φησὶν;

-Fr. 10 B. (*Paus.* 10, 25, 5); Fr. 11 (*Paus.* 10, 25, 6); Fr. 12 (*Paus.* 10, 26, 7); Fr. 13 (*Paus.* 10, 26, 4); Fr. 14 (*Paus.* 10, 27, 1); Fr. 15 (*Paus.* 10, 27, 1); Fr. 17 (*Paus.* 10, 27, 2); Fr. 21 (*Paus.* 10, 25, 9); Fr. 22 (*Paus.* 10, 26, 1): Λέσχεως.

È citato solo il titolo in:

-Fr. 24 B. *incerti operis* (T 1=*schol. Hom. T* 326 a) ὁ δὲ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα;

-Fr. 25 B. *incerti operis* (T 1=*Hesych. s.v. Διομήδειος ἀνάγκη*): ὁ δὲ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα φησὶν;

-Fr. 26 B. *incerti operis* (*Hom. δ* 285-289 e *schol. Hom. ad loc.*): ἐν Ἰλιάδι... ὁ ποιητής;

-Fr. 27 B. *incerti operis* (*Aeschin.* 1, 128): καὶ τὸν Ὀμηρον πολλακὶς ἐν τῇ Ἰλιάδι λέγοντα.

In due frammenti dell'edizione di Bernabé non si fa riferimento né all'autore né al titolo dell'opera ma in uno scolio alla versione presente in un poeta ciclico, nell'altro ai poeti vissuti dopo Omero:

-Fr. 6 B. (*schol.* Hom. δ 248): ὁ κυκλικὸς ;

-Fr. 21 III (*schol.* Hom. Ω 735 a): οἱ μεθ' Ὀμηρον ποιηταὶ.

Un caso che è preferibile analizzare separatamente è costituito dai *fragmenta alterius Iliadis Parvae vel Iliarum Parvarum* che costituiscono un'introduzione di Bernabé, in cui si ritrovano diversi modi per citare l'opera (che per l'editore sarebbe da distinguere dall'*Ilias parva* propriamente detta), sia con il solo titolo, sia con la perifrasi che usa il verbo ποιέω al participio aoristo o perfetto:

-Fr. 28 B. (*Vita Hom. Herodotea* 15): (Ὀμηρος) ποιει Ἰλιάδα τὴν ἐλάσσω;

-Fr. 29 B. (T 1=*schol.* Eur. *Troad.* 822): τῷ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκότι;

-Fr. 30 B. (Paus. 3, 26, 9): ὁ τὰ ἔπη ποιήσας τὴν μικρὰν Ἰλιάδα;

-Fr. 31 B. (Paus. 10, 26, 2): ἐν Ἰλιάδι καλουμένη μικρᾷ.

Analizzando le testimonianze e i frammenti si rileva che il nome dell'autore (Lesche) e il titolo del poema (*Ilias mikrā*) occorrono insieme 8 volte; il solo titolo è presente 12 volte, di cui 7 nell'espressione di tipo verbale “colui che scrisse/compose l'*Ilias parva*”, 1 in una perifrasi con il sostantivo ποιητής (ὁ τῆς μικρᾶς Ἰλιάδος ποιητής) e 4 in fonti classificate da Bernabé come *fragmenta incerti operis*. Il nome dell'autore senza il titolo del poema compare 11 volte, e significativamente si può notare che 9 di queste attestazioni di “Lesche” sono presenti in Plutarco. In due testimonianze occorrono i nomi di altri autori alternativi a quelli di Lesche: si tratta di Testoride di Focea, Cinetone di Sparta, Diodoro di Eritre; inoltre anche questo poema è attribuito a Omero.

Anche qui vi è la perifrasi nota per i *Cypria* in cui il titolo del poema si accompagna al verbo ποιέω all'aoristo o al perfetto per 5 volte (in due di queste è presente anche il nome dell'autore), con il verbo γράφω in luogo di ποιέω 3 volte (ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα ποιήσας/πεποιηκώς), con il verbo λέγω 1 volta. Anche

nel caso dell'*Ilias parva*, come per i *Cypria*, il verbo usato in modo preponderante è ποιέω (per i *Cypria*: 6 volte ποιέω e 4 γράφω; per l'*Ilias parva*: 5 volte ποιέω e 3 γράφω).

Si conferma solo parzialmente quanto già notato per i *Cypria*: l'uso di citare il poema mediante il titolo si riscontra in 12 fonti, in 11 fonti è citato Lesche come l'autore, in altre 3 compaiono differenti nomi (Omero, Testoride di Focea, Cinetone di Sparta, Diodoro di Eritre). Questi dati potrebbero significare per l'*Ilias parva* una sostanziale parità e quindi equivalenza nella citazione e identificazione dell'opera attraverso il titolo e attraverso il nome dell'autore, senza il prevalere di un uso sull'altro. Ma alle 11 attestazioni del solo nome dell'autore si devono aggiungere le attestazioni del nome Lesche accompagnato dal titolo, che sono 8, per un totale di 19 attestazioni in cui compare il nome dell'autore (con o senza il titolo). In realtà delle 11 volte in cui è presente unicamente l'indicazione di Lesche, come già evidenziato, 9 volte sono solo in Plutarco. Ciò significa che in Plutarco, più che in ogni altro autore, è ben attestato l'uso del nome "Lesche", senza l'accompagnamento del titolo, per identificare il poema: per lo storico di età imperiale citare Lesche probabilmente significava identificare il suo nome con il poema e metterlo in correlazione univoca con il poema *Ilias parva*. Lo stesso fenomeno di omogeneità nella citazione del poema, sempre in relazione a Plutarco, è riscontrabile anche per i *Cypria*, che sono da lui citati soltanto attraverso il titolo. Assumendo quindi un atteggiamento più restrittivo, per non correre il rischio di sopravvalutare la testimonianza di Plutarco, che rappresenta un *unicum* tra gli autori antichi, ai fini del conteggio si possono considerare solo 2 delle 11 volte in cui il nome dell'autore è usato per indicarne anche l'opera, eliminando cioè le 9 attestazioni in Plutarco. Senza valutare Plutarco, il totale delle attestazioni in cui compare il nome di Lesche quale autore (con o senza il titolo) è 10, quasi pari alle fonti che citano unicamente il titolo.

In conclusione, mentre per i *Cypria* è maggiormente attestato l'uso di citare il poema con il titolo, talora accompagnato dal possibile nome dell'autore (peraltro non sempre identificato con Stasino), per l'*Ilias parva* invece sembra esservi una sostanziale parità nella designazione del poema, identificato sia

attraverso il titolo sia attraverso il nome, che è nella maggior parte dei casi Lesche, ma talora invece compaiono altre candidature con i nomi di Omero, Testoride di Focea, Cinetone di Sparta, Diodoro di Eritre.

Ilii excidium:

Si trova il solo titolo in:

-T 3 B. (Athen. 13, 610c): Ἰλίου πέρσιδος;

-T 4 (Vas Homericum saec. III a. C.; Sinn 98= MB 34): Ἰλίῳ[ν κ]ατάληψις

-Fr. 4 B. (T 2= Eustath. *in Il.* p. 859, 42): μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ ἱστορούμενα ἔπη τὰ ἐπὶ τῇ Τροϊκῇ πορθήσει.

In alcuni casi sono presenti sia il titolo che il nome dell'autore:

-T. 4 (Euseb. *Chron. Ol.* 4): “Eumelus... et Arctinus, qui Ethiopicam et Ilii occupationem (*sc.* composuit), cognoscebantur”;

-Procl. *Chrest.* 239 Seve.: ἔπεται δὲ τούτοις Ἰλίου πέρσιδος βιβλία δύο Ἀρκτίνου Μιλησίου περιέχοντα τάδε;

-Fr. 4 B. (T 1=*schol.* Hom. Λ 515 c): Ἀρκτῖνος ἐν Ἰλίου πορθήσει.

In tre casi si fa riferimento unicamente al nome dell'autore:

-Fr. 1 B. (Dionys. Halic. 1, 68, 2): ποιητῆς Ἀρκτῖνος [...] Ἀρκτῖνος δέ φησιν;

-Fr. 2 B. (T 1= *schol. Monac.* in Verg. *Aen.* 2, 15): “Arcitinus dicit...”;

-Fr. 7 (Diomede I 477, 9 Keil): “Arctinus Graecus his versibus...”.

In un frammento, Fr. 5 B. (*schol.* Eur. *Andr.* 10) il poema è nominato attraverso un'espressione non altrove attestata: καὶ τὸν πέρσιδα συντεταχότα κυκλικὸν ποιητῆν. Il poeta, definito κυκλικὸν ποιητῆν, è unito al verbo συντάσσω; il titolo non è completo, come nel caso di T 3 (Ἰλίου πέρσις) o di fr. 4 (Ἰλίου πόρθης), ma c'è il solo sostantivo πέρσις all'accusativo²⁰¹.

In un caso si fa menzione al poeta e al contenuto del poema con la perifrasi con il verbo ποιέω al perfetto traducibile come “colui che compose/ha composto..”, già attestata per gli altri poeti del ciclo. In questo caso non è presente

²⁰¹ Su questa testimonianza ved. anche quanto osservato *supra*.

il titolo completo ma, come in fr. 5 B., il sostantivo *περσις* all'accusativo senza la specificazione di Ilio (*Ιλίου*):

-Fr. 6 B. (*schol. Eur. Troad. 31*): τὸν τὴν πέρσιδα πεποιηκότα.

Infine anche per l'*Ilii excidium* di Bernabé c'è un frammento in cui non sono subito menzionati l'autore o il titolo del poema, e si cita la versione narrata da "alcuni poeti", in

-Fr. 4 I (*schol. Hom.λ 515 c*): ἔνιοι δέ φασιν ὡς [...],

ma a questo riferimento, non accompagnato da ulteriori specificazioni, segue una discussione sul ruolo di medico rivestito da Macaone nell'*Iliade*, e la seguente affermazione: τοῦτο ἔοικε καὶ Ἀρκτῖνος ἐν Ἰλίου πορθήσει.

Nel caso dell'*Ilii excidium* il solo titolo del poema compare 3 volte, il titolo accompagnato dal nome dell'autore 3 volte, infine il nome dell'autore senza altra specificazione parimenti 3 volte. In altri due casi in luogo del consueto titolo *Ιλίου πέρσις* o *Ιλίου πόρθης*, è presente una variazione del titolo con l'accusativo di *πέρσις*, senza la specificazione di Ilio, accompagnato da due verbi al participio perfetto: *συντάσσω* e *ποιέω*. In entrambi i casi si può notare che si tratta di due frammenti rappresentati da scolii alle tragedie di Euripide (fr. 5 B.=*schol. Eur. Andr. 10*; fr. 6 B.=*schol. Eur. Troad. 31*).

***Nosti*:**

C'è la sola menzione del titolo in:

-Fr. 3 (Paus. 10, 28, 7): καὶ οἱ Νόστοι [...] ἴσασιν κτλ.;

-Fr. 5 (Paus. 10, 29, 6): ἐστι δὲ πεποιημένα ἐν Νόστοις;

-Fr. 6 (Paus. 10, 30, 5): πεποιημένα ἐστὶν ἐν Νόστοις.

È presente la perifrasi "il poeta dei *Nosti* " in:

-Fr. 2 (*schol. Hom. δ 12*): ὡς δὲ ὁ τῶν Νόστων ποιητής.

Invece del consueto titolo, i *Nosti* sono talora citati con una differente perifrasi come nei frr. 4 e 11, ove si fa riferimento ad un episodio specifico narrato nel poema ossia al ritorno degli Atridi:

-Fr. 4 (Athen. 7, 281b): ὁ γουν τὴν τῶν Ἀτρείδων ποιήσας κάθοδον;

-Fr. 11 (Athen. 9, 399a): ὁ τὴν τῶν Ἀτρείδων κάθοδον πεποιηκὼς;

-Fr. 15 (Paus. 1, 2, 1): Τροιζηνίω δὲ Ἠγία τοιάδε ἐς αὐτὴν πεποίηται [...] τάδε μὲν Ἠγίας πεποίηκεν;

-Fr. 16 (Eustath. *in Od.* p. 1796, 52): ὁ δὲ τοὺς Νόστους ποιήσας.

Riepilogando, il poema è citato con il titolo 4 volte, di cui una con l'espressione "il poeta dei *Nosti*". A queste 4 citazioni si devono aggiungere 2 volte in cui il poema è menzionato con la perifrasi con il verbo ποιέω all'aoristo e 2 volte in cui il titolo è presente in una forma variata o con il riferimento ad un episodio specifico del poema, "il ritorno degli Atridi": in totale si tratta di 8 presenze del solo titolo.

Il poema è attribuito ad Omero 2 volte nel lessico di *Suida*, 2 volte ad Agias di Trezene e 1 ad Eumelo di Corinto: la sua attribuzione nelle fonti è quindi dubbia, e sembra essere preferita la menzione con il solo titolo, come per gli altri poemi del ciclo esaminati.

Odyssea Cyclica:

Si tratta di tre testimonianze in tutto in cui si farebbe riferimento a questo poema, ma in una sola di esse viene citato il titolo:

-T 1 B. (*schol.* Hom. π 195): ἡ κυκλική;

-T 2 B. (*schol.* Hom. ρ 25): ἡ κυκλική;

-T 3 B. (Procl. *Chrest.* 306 Seve.): μετὰ ταῦτά (sc. Νόστους) ἔστιν Ομήρου Οδύσσεια.

Telegonia:

Per l'ultimo poema del ciclo è presente l'indicazione sia dell'autore a cui è attribuito il poema, Eugammone di Cirene, sia del titolo in:

-T 1 B. (Euseb. *Chron.* Ol. 53): Ευγάμμων Κυρηναῖος ὁ τὴν Τηλεγονίαν ποιήσας;

-T 2 B. (Hieronym. Euseb. *Chron.* Ol. 4): Cinaethon Lacedaemonius poeta qui Telegoniam scripsit;

-Procl. *Chrest.* 306 Seve.: ἔπειτα Τηλεγονίας βιβλία δύο Ευγάμμωνος Κυρηναίου περιέχοντα τάδε.

Si fa riferimento al contenuto dell'opera e non al titolo in tre fonti, in una delle quali -T 3 B.- è anche indicato il nome dell'autore:

-T 3 B. (Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 25, 1): Εὐγάμμων ὁ Κυρηναῖος ἐκ Μουσαίου τὸ περὶ Θεσπρωτῶν βιβλίον ὀλόκληρον;

-T 4 B. (Phot. *Bibl.* p. 319a 26=Procl. *Chrest.* 19): μέχρι τῆς ἀποβάσεως Οδυσσεώς, ἐν ἣ καὶ ὑπὸ τοῦ παιδὸς Τηλεγόνου ἀγνοοῦντος κτείνεται;

-T 5 B. (Arethas *ad* Euseb. *Praep. Ev.* 1,10, 40 p. Mras): μέχρι τῆς εἰς Ἰθάκην ἀποβάσεως Οδυσσεώς, ἐν ἣ καὶ ὑπὸ τοῦ παιδὸς Τηλεγόνου ἀγνοούμενος ὡς πατὴρ εἰη κτείνυται.

Nel fr. 3 B. si fa menzione al titolo e il poeta è indicato con la perifrasi "colui che scrisse" accompagnato dall'aggettivo indicante la sua origine:

- Fr. 3 B. (Eustath. *in Od.* p. 1796, 35): ὁ δὲ τὴν Τηλεγονεῖαν γράψας Κυρηναῖος.

In un caso vi è menzione generica della versione mitica narrata dai "Neoterói", accanto all'espressione generica "alcuni scrivono/ dicono...", che non permette la sicura attribuzione di quanto narrato alla *Telegonia* se non per il riferimento ad alcuni episodi narrati nel poema, secondo quanto è possibile ricostruire dal riassunto della trama di Proclo:

-Fr. 4 B. T 2 (*schol.* Hom. λ 134): οἱ νεώτεροι περὶ Τηλέγονον ἀνέπλασαν

-Fr. 4 B. T 3 (Eustath. *in Od.* p. 1676, 43): τινὲς δὲ ...γραφουσιν, λεγοντες ὡς Τηλέγονος ὁ Κίρκης καὶ Ὀδυσσεώς [...]

Per la *Telegonia* sono presenti 4 attestazioni del titolo del poema seguito dal nome dell'autore (per 3 fonti si tratta di Eugammone di Cirene, per 1 di Cinetone Lacedemone), 3 casi in cui si fa riferimento al contenuto dell'opera (in uno di questi il titolo è accompagnato dal nome del poeta, Eugammone di Cirene; per le altre due volte permane il dubbio che si tratti davvero di frammenti della *Telegonia*); 1 sola volta è presente il titolo dell'opera in un'espressione con il verbo γράφω al participio aoristo. In questo caso sono equivalenti numericamente

(se si considerano T 3 e T 4 B. autentiche testimonianze al poema) le volte in cui il poema è citato con il titolo o con una espressione ad essa equivalente e le volte in cui è indicato con completezza dal nome del poeta e del titolo.

9. La datazione del poema

Sono diverse le teorie formulate dagli studiosi sulla datazione dei poemi del ciclo e dei *Cypria*.

Secondo Allen i poemi sono da assegnare ad un periodo compreso tra il 750 e il 600 a. C.: Arctino è assegnato all'epoca della settima Olimpica (744) e Lesche, che gareggiò con lui, è collocabile nella stessa epoca²⁰². Riguardo gli altri poemi non vi sono informazioni più precise, tranne che per la *Telegonia*: verso la fine del VI sec. a. C. il poema sarebbe stato scritto da Eugammone di Cirene²⁰³. I *Cypria*, «such a long poem», dovrebbero risalire alla stessa epoca della *Tebaide* e degli *Epigoni*²⁰⁴.

Jouan ha ritenuto che si debbano collocare i *Cypria* anteriormente al 675; grazie alle più antiche rappresentazioni figurate di motivi desunti dal poema sarebbe possibile stabilire questo *terminus ante quem*²⁰⁵. La datazione relativa, stabilita in relazione agli altri poemi, confermerebbe questa ipotesi: i *Cypria* sono posteriori sia all'*Iliade* che all'*Ilias Parva*²⁰⁶. L'*Ilias Parva* invece si dimostra più recente dell'*Aethiopsis* e dell'*Ilii excidium*, i due poemi di Arctino dai quali trae argomento per la sua trama. La datazione dei *Cypria* sarebbe comunque anteriore al *Catalogo delle donne* esiodeo²⁰⁷, all'*Inno* omerico ad Afrodite e alla *Telegonia* di Eugammone di Cirene (circa del 570 a. C.)²⁰⁸. I riferimenti alle gesta tebane

²⁰² Allen 1908, p. 88; 1924, p. 68.

²⁰³ A questi dati si unirebbero le informazioni sull'epoca in cui furono attivi altri poeti e rapsodi: Cineto, attivo a Siracusa circa dopo il 733 a. C.; Magnete, attivo alla corte di Gige, collocato da Erodoto nel periodo compreso tra il 716 e il 678 a. C. e Aristeia, il poeta del Proconneso la cui seconda scomparsa è collocata da Erodoto intorno al 670 a. C.: queste date per Allen dovrebbero sostenere l'ipotesi del periodo 750-600 per il Ciclo (*ibidem*).

²⁰⁴ Allen 1924, p. 62.

²⁰⁵ Jouan 1966, pp. 24-25.

²⁰⁶ La dimostrazione dell'antiorità dell'*Ilias Parva* rispetto ai *Cypria* si deve a Severyns 1928, pp. 285-291; cfr. Jouan 1966, p. 26 ss.

²⁰⁷ Secondo Jouan le nozze di Peleo e Teti, che figurano sia nei *Cypria* (fr. 2-3) sia nel *Catalogo delle donne* (fr. 211 M.-W), non sono un episodio di origine esiodea (Jouan 1966, p. 72 ss.).

²⁰⁸ Jouan 1966, p. 101 n. 3: secondo Jouan l'episodio conservato nel fr. 4 dei *Cypria* sembra aver influenzato l'autore dell'*Hymn. Ven.* 61-63, che descrive una scena di preparazione della dea Afrodite in modo simile a Stasino.

nell'*excursus* di Nestore (*Cypr. argum.* p. 40, 26 ss.) farebbero ipotizzare per i *Cypria* una datazione posteriore alla *Thebais*²⁰⁹.

Huxley ha cercato di fissare un termine *ante quem* per datare i *Cypria* stabilendo l'epoca in cui vissero Omero ed Esiodo, senza spingersi oltre nell'ipotesi di datazione del poema²¹⁰. Si deduce un'informazione ulteriore per sapere quando visse Esiodo da *Op.* 654-655, in cui il poeta afferma di aver preso parte ai giochi funebri in onore di Alciamante in Calcide. Da *Plut. Mor.* 153 F si ricava la notizia che Alciamante prese parte alla guerra lelantina, un conflitto che potrebbe essere avvenuto circa alla fine dell'VIII sec. a. C.²¹¹. Esiodo potrebbe essersi recato in Calcide in un periodo compreso tra il 725 e il 700 a. C. Secondo Huxley, se si ritiene che Omero visse nell'VIII sec. a. C. i suoi successori, i poeti del ciclo, non possono essere stati attivi prima del 700 circa a. C.

Bernabé ha respinto l'ipotesi di Bethe di attribuzione del poema ad un autore del VI sec. a. C., mentre sarebbe più opportuno accogliere la proposta di datazione di Jouan per i poemi del ciclo e situare i *Cypria* nel periodo compreso tra il 680 e il 660 a.C.²¹². Questo intervallo di tempo è previsto anche dai risultati degli studi linguistici condotti da Janko sugli elementi recenti presenti nei *Cypria* e nel resto della produzione epica arcaica (Omero, Esiodo e gli inni omerici); il poema di Stasino sarebbe da collocare con più precisione tra il 675 e il 660²¹³.

L'ipotesi di datazione di alcuni poemi del ciclo (*Titanomachia*; *Thebais*; *Cypria*; *Ilias Parva*; *Ilii excidium*; *Telegonia*) avanzata da Davies si basa su considerazioni di tipo linguistico²¹⁴. Davies ha individuato in tutti i poemi

²⁰⁹ La cronologia proposta da Jouan per i singoli poemi è la seguente: l'*Aethiopsis*, l'*Ilii excidium* e l'*Odyssea* risalgono ad un'epoca compresa tra il 725 e il 700; per l'*Ilias Parva* 700-680; per i *Cypria* 680-660; per i *Nosti* e il *Catalogo* esiodico 650-625; l'*Alcmaeonis* dovrebbe risalire circa al 600 e la datazione per la *Telegonia* è compresa tra il 570 e il 565 a.C. (Jouan 1966, p. 27 n. 3). La cronologia degli altri poemi sembra più incerta: la *Thebais* dovrebbe essere datata all'epoca dell'*Iliade*, la *Titanomachia* e l'*Oidipodeia* risalirebbero alla prima parte del VII sec. a.C., gli *Epigoni* alla seconda metà dello stesso secolo e l'*Alcmeonis* circa al 600 a. C. (Jouan 1980, p. 101).

²¹⁰ Huxley 1969, pp. 124-125.

²¹¹ Su questa tradizione ved. Pavese 1974, p. 116 n. 5.

²¹² Bernabé 1979, p. 96; cfr. la datazione presente nell'edizione di Bernabé, p. 43: *saec. VII*.

²¹³ Janko 1982, p. 200.

²¹⁴ Davies 1989 a, pp. 93-94; cfr. Wilamowitz 1884, p. 367 n. 45; Wackernagel 1916, p. 182 ss.; Rzach, *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2396 ll. 18-22: «Diese Umstände empfehlen es gewiss, die letzte Gestaltung der Kyprien auf einen Epiker oder Rhapsoden des 7. Jhdts. zurückzuführen, den man mit dem Namen Stasinus bezeichnete»; ma già Janko aveva rilevato gli elementi linguistici

elementi linguistici che dovrebbero provare una loro datazione tarda, differentemente dalle proposte di Allen, Severyns, Jouan e Bernabé.

Nei *Cypria* gli elementi tardi individuati sono²¹⁵:

- nel fr. 1 B. i sostantivi neutri πλάτος e βάρος (vv. 2, 6); la forma breve del dativo plur. nell'espressione ἐν πυκινάϊς πραπίδεσσι (v. 3); il gen. Ἰλιακοῖο (v. 5); il verbo κενώσειεν (v. 6; assente in Omero);

- nel fr. 4 B. il participio φοροῦς' (v. 3); i dativi attici ἀμβροσίαις (v. 5) e κεφαλαίσιιν (fr. 5, 3);

- nel fr. 9 B. l'espressione Ζηνὶ θεῶν βασιλῆϊ (v. 3); il dativo αἰδοῖ (v. 5); l'espressione ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ (v. 6); il verbo ἐξοροθυνεν (v. 9);

- nel fr. 15 B. il verbo διεδέρκετο (v. 3); l'espressione νησον ... Πέλοπος (vv. 3-4); il genitivo Τανταλίδου (v. 4).

Anche se Davies ammette che gli atticismi presenti nei fr. 1 e 4 B. possano non risalire alla versione originaria del poema, una considerazione sulla materia trattata dai *Cypria* fa propendere per una ipotesi di datazione tarda, che era già stata avanzata da Wackernagel. Per questo Davies afferma: «...its main (apparent) function as a hol-all for the complete story of the Trojan War would be perfectly compatible with a later origin for this poem than for the other components of the Cycle. A late date for the *Cypria* need not entail anything about the other cyclic epics»²¹⁶. Sarebbe pertanto difficile rifiutare la datazione proposta da Wackernagel, che stabilì come termine per la redazione finale dei *Cypria* il 500 a.C.²¹⁷.

A differenza di quanti, come Griffin e Davies, pongono l'accento sugli elementi linguistici classificati come tardi, Barker ha recentemente rilevato gli elementi tradizionali della lingua del poema, che dimostrano come i *Cypria*

recenti nei *Cypria*, anche se è arrivato ad un'ipotesi di datazione differente rispetto a quella proposta da Davies (1982, p. 165, p. 169, 170-175): «the language of *Aphr* may best be explained by supposing that it derives from a non-ionic tradition ultimately. Moreover, there are good reasons for associating the *Cypria* also with this tradition» (p. 176).

²¹⁵ Alcuni di questi elementi erano già stati presi in esame da Wackernagel 1916, p. 182-183; cfr. Kullmann 1960, pp. 362-363, contro l'ipotesi di receniorità di questi elementi linguistici. Nel commento ai singoli fr. saranno esaminati gli elementi considerati indice di datazione tarda.

²¹⁶ Ved. Davies 1989 a, p. 98.

²¹⁷ Le conclusioni di Davies (*loc. cit.*) sono: «Wackernagel's dating of the *final* version of the *Cypria* to shortly before 500 B.C. is hard to refute, and there is no strong evidence for dating the final version of any other cyclic epic a very great deal earlier».

risalgano a quello che è stata definito dallo studioso «a wider epic world», all'interno del quale sono condivisi non sono aspetti più propriamente linguistici ma anche temi e tecniche narrative²¹⁸. Le considerazioni sullo stile dei poemi del ciclo, spesso bollati come tardi o deteriori²¹⁹, andrebbero invece ridimensionate perché frutto di un atteggiamento eccessivamente critico nei confronti dell'epos non omerico, un giudizio derivato principalmente dalla tradizione postaristotelica che oppose alla superiorità dell'epica omerica l'inferiorità dell'epica ciclica.

L'ipotesi di Barker prende avvio dagli studi di Parry e, da ultimo, di Foley sulle tecniche di composizione usate dai cantori all'interno di una tradizione orale. Secondo Foley è opportuno pensare una parola come un'unità di espressione («a unit of utterance») e la tradizione orale come una lingua; altre unità costitutive dell'epica sono le frasi o espressioni («phrases») e i modelli di storie («story patterns»), tutte dotate di un'estrema versatilità e possibilità di essere diversamente combinate insieme, attraverso l'uso di scene tipiche, per creare nuove composizioni poetiche²²⁰. Questa fluidità dell'epica potrebbe essere definita, secondo la proposta di M. Finkelberg, «multiformity». Adottando questa prospettiva, i testi dell'*Iliade* e dei *Cypria* giunti fino a noi sono da considerare solo una delle numerose versioni esistenti e circolanti che narravano la storia della guerra di Troia.

A partire dall'analisi metrico-linguistica del fr. 1 B.²²¹, Barker ha evidenziato non solo le espressioni e gli elementi tradizionali (come *μυρία φυλα*, *Ζεὺς δὲ ἰδὼν, ἐλέησε, ἐνὶ Τροίῃ* etc.), ma anche i temi che dimostrano di avere paralleli in Omero (il tema dell'εἶς, l'idea del vagare degli uomini) e le risonanze con l'*Iliade*, A 1-5 (ad es. la presenza di *ἠρωες*, che caratterizza i due poemi come eroici), che suggeriscono di valutare i *Cypria* all'interno di un universo epico più vasto come parte «of a broad, Mediterranean cultural *koinê*»²²². La presenza nel fr. 1 di quelle che Barker ha definito “stranezze linguistiche” (ad es. l'hapax *παμβώτωρ*, il verbo *κενόω*, l'agg. *Ἰλιακός*) e che potrebbero essere

²¹⁸ Ved. Barker 2008, pp. 33-45.

²¹⁹ Si veda a tal proposito quanto scritto da Griffin sul ciclo epico, che sarebbe stato composto «in a flatter, looser, less dramatic style» (1977, p. 35).

²²⁰ Ved. Foley 2002, pp. 127-128

²²¹ A tal proposito ved. comm. ad fr. 1.

²²² Barker 2008, p. 44.

indizio di «multiformity» della tradizione, consentirebbe comunque di datare il poema al VII sec. a. C.

Per valutare la presenza degli elementi linguistici tardi nei frammenti conservatisi del poema, ho ritenuto opportuno condurre un'analisi più puntuale su ciascuno di essi, unendo a tale valutazione la registrazione delle formule appartenenti all'epos arcaico e di quanto invece diverge da quest'ultimo, e che presenta pertanto un elemento di innovazione rispetto alla tradizione epica (ved. **schema**).

In base allo schema proposto (ved. *infra*), frutto di un'analisi linguistico-formulare condotta sui singoli frammenti è possibile avanzare non solo un'ipotesi di datazione del poema ma anche valutare più precisamente la natura dei fenomeni linguistici attestati, rilevare il numero di formule del repertorio tradizionale dell'epos arcaico e infine la presenza di inedite combinazioni di elementi formulari (ossia la trasformazione e/o fusione di formule o nessi presenti nell'epos arcaico con la conseguente creazione di una nuova formula o nesso) che riceveranno più compiuta spiegazione nel commento, accanto all'utile segnalazione di parole isolate o nessi rilevanti che occorrono altrove nella medesima sede metrica.

A tal proposito si nota che il numero di formule o espressioni formulari negli 11 frammenti testuali (per un totale di 46 versi) è 35; il numero delle nuove combinazioni di formule o le parole isolate (o nessi) rilevanti è 14; gli *hapax legomena* sono solo 3, due dei quali presenti in un frammento, il fr. 1 B., la cui tradizione risulta in più punti corrotta e di difficile emendazione; il lessico non attestato nell'epos arcaico non occorre frequentemente (7 vocaboli, di cui 5 presenti nel fr. 1 B.). La formularità tradizionale non è quindi assente o trascurata, ma si trova attestata con una percentuale piuttosto alta (in 11 versi non occorrono formule o espressioni formulari); del resto è rilevante la presenza di fenomeni del tutto nuovi, tipici dell'epos che si potrebbe definire ciclico, quali la creazione di nuove formule (precisamente 6). Questi elementi dimostrano che il poema si pone nel solco della tradizione epico-arcaica, anche se per certi versi si registra l'allontanarsi dalla formularità omerica o esiodea per gli elementi innovativi apportati dai *Cypria*. L'occorrenza di termini non attestati altrove nell'epos arcaico

o nella letteratura in generale non è fatto di per sé rilevante, dal momento che si tratta di un fatto sporadico e che trova un'alta concentrazione nel fr. 1 B., la cui tradizione, come si è già avuto modo di notare, risulta incerta. Per ciò che concerne alcuni fenomeni linguistici rilevati da Davies (ad es. i dativi attici in *-αιc* o *-αισιν*, che peraltro nei 46 versi totali sono solo 3), si può ipotizzare una redazione attica del poema, che non pregiudica una valutazione sull'epoca di datazione del poema.

Inoltre credo che il limite delle proposte di datazione fin qui avanzate e brevemente ripercorse consista nel fatto che tutte si sono soffermate solo su una valutazione dei fenomeni linguistici, escludendo una compiuta analisi formale, che avrebbe consentito di esaminare la posizione del poema all'interno della tradizione epica arcaica, restituendo così un altro e diverso peso all'elemento puramente linguistico, probabilmente finora sopravvalutato, pur non consentendo comunque di ipotizzare una diversa e più precisa datazione.

In base alle ipotesi illustrate e all'analisi linguistico-formale presentata si può tentare di stabilire quale sia la datazione dei *Cypria*; se si esclude la datazione alta proposta da Allen, che non si basava su alcuno studio linguistico dei frammenti del poema, la soluzione migliore sembra di temperare la proposta avanzata da Wackernagel e sostenuta da Davies della datazione al VI sec. con i risultati ottenuti da Janko e dall'analisi qui illustrata: i *Cypria* potrebbero verosimilmente risalire a un'epoca compresa tra il VII e il VI sec. a.C. Una datazione anteriore rispetto a quella proposta da Davies è ammissibile, anche tenuto conto della diffusione di alcuni temi presenti nelle rappresentazioni figurate di età arcaica, con ogni probabilità determinata dalla diffusione e notorietà delle tradizioni mitiche narrate nei *Cypria*²²³.

²²³ Cfr. Scaife 1995, pp. 174-191.

10. L'*argumentum* dei *Cypria*

Ho ritenuto opportuno fornire il testo (accompagnato da una traduzione) del riassunto della trama dei *Cypria* presente nella *Chrestomathia* di Proclo.

Argumentum (=Procl. Chrest. 80 Seve.)

Ἐπιβάλλει τούτοις τὰ λεγόμενα Κύπρια ἐν βιβλίοις φερόμενα ἔνδεκα, ὧν περὶ τῆς γραφῆς ὕστερον ἐροῦμεν, ἵνα μὴ τὸν ἐξῆς λόγον νῦν ἐμποδίζωμεν. τὰ δὲ περιέχοντά ἐστι ταῦτα. Ζεὺς βουλευέται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου. παραγενομένη δὲ Ἴρις εὐωχουμένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἀνίστησιν Ἀθηνᾶ, Ἥρα καὶ Ἀφροδίτη αἶ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἴδῃ κατὰ Διὸς προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται· καὶ προκρίνει τὴν Ἀφροδίτην ἐπαρθεὶς τοῖς Ἑλένης γάμοις Ἀλέξανδρος. ἔπειτα δὲ Ἀφροδίτης ὑποθεμένης ναυπηγεῖται, καὶ Ἑλενος περὶ τῶν μελλόντων αὐτοῖς προθεσπίζει, καὶ ἡ Ἀφροδίτη Αἰνείαν συμπλεῖν αὐτῷ κελεύει. καὶ Κασσάνδρα περὶ τῶν μελλόντων προδηλοῖ. ἐπιβὰς δὲ τῇ Λακεδαιμονίᾳ Ἀλέξανδρος ξενίζεται παρὰ τοῖς Τυνδαρίδαις, καὶ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Σπάρτῃ παρὰ Μενελάω· καὶ Ἑλένη παρὰ τὴν εὐωχίαν δίδωσι δῶρα ὁ Ἀλέξανδρος. καὶ μετὰ ταῦτα Μενέλαος εἰς Κρήτην ἐκπλεῖ, κελεύσας τὴν Ἑλένην τοῖς ξένοις τὰ ἐπιτήδεια παρέχειν, ἕως ἂν ἀπαλλαγῶσιν. ἐν τούτῳ δὲ Ἀφροδίτη συνάγει τὴν Ἑλένην τῷ Ἀλεξάνδρῳ καὶ μετὰ τὴν μίξιν τὰ πλείστα κτήματα ἐνθέμενοι νυκτὸς ἀποπλέουσι. χειμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐφίστησιν Ἥρα. καὶ προσενεχθεὶς Σιδῶνι ὁ Ἀλέξανδρος αἶρει τὴν πόλιν. καὶ ἀποπλεύσας εἰς Ἴλιον γάμους τῆς Ἑλένης ἐπετέλεσεν. ἐν τούτῳ δὲ Κάστωρ μετὰ Πολυδεύκους τὰς Ἴδα καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν. καὶ Κάστωρ μὲν ὑπὸ τοῦ Ἰδα ἀναιρεῖται, Λυγκεὺς δὲ καὶ Ἴδας ὑπὸ Πολυδεύκους. καὶ Ζεὺς αὐτοῖς ἑτερήμερον νέμει τὴν ἀθανασίαν. καὶ μετὰ ταῦτα Ἴρις ἀγγέλλει τῷ Μενελάῳ τὰ γεγονότα κατὰ τὸν οἶκον. ὁ δὲ παραγεγόμενος περὶ τῆς ἐπ' Ἴλιον στρατείας βουλευέται μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ, καὶ πρὸς Νέστορα παραγίνεται Μενέλαος. Νέστωρ δὲ ἐν παρεκβάσει διηγεῖται αὐτῷ ὡς Ἐπωπεὺς φθείρας τὴν Λυκούργου θυγατέρα ἐξεπορθήθη, καὶ τὰ περὶ Οἰδίπουν καὶ τὴν Ἡρακλέους μανίαν καὶ τὰ περὶ Θησέα καὶ Ἀριάδην. ἔπειτα τοὺς ἡγεμόνας ἀθροίζουσιν ἐπελθόντες τὴν Ἑλλάδα. καὶ μαινέσθαι

προσποιησάμενον Ὀδυσσέα ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφόρασαν, Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες. καὶ μετὰ ταῦτα συνελθόντες εἰς Αὐλίδα θύουσι. καὶ τὰ περὶ τὸν δράκοντα καὶ τοὺς στρουθοὺς γενόμενα δείκνυται καὶ Κάλχας περὶ τῶν ἀποβησομένων προλέγει αὐτοῖς. ἔπειτα ἀναχθέντες Τευθρανία προσίσχουσι καὶ ταύτην ὡς Ἴλιον ἐπόρθουν. Τήλεφος δὲ ἐκβοηθεῖ Θέρσανδρόν τε τὸν Πολυνείκους κτείνει καὶ αὐτὸς ὑπὸ Ἀχιλλέως τιτρώσκεται. ἀποπλέουσι δὲ αὐτοῖς ἐκ τῆς Μυσίας χειμῶν ἐπιπίπτει καὶ διασκεδάννυνται. Ἀχιλλεὺς δὲ Σκύρῳ προσσχὼν γαμῆ τὴν Λυκομήδους θυγατέρα Δηϊδάμειαν. ἔπειτα Τήλεφον κατὰ μαντείαν παραγενόμενον εἰς Ἄργος ἰάται Ἀχιλλεὺς ὡς ἡγεμόνα γενησόμενον τοῦ ἐπ' Ἴλιον πλοῦ. καὶ τὸ δεύτερον ἡθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θηρῶν βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχευεν αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἄρτεμιδι, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μεταπεμφάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ. ἔπειτα καταπλέουσιν εἰς Τένεδον. καὶ εὐωχουμένων αὐτῶν Φιλοκτῆτης ὑφ' ὕδρου πληγείς διὰ τὴν δυσσομίαν ἐν Λήμνῳ κατελείφθη, καὶ Ἀχιλλεὺς ὕστερος κληθεὶς διαφέρεται πρὸς Ἀγαμέμνονα. ἔπειτα ἀποβαίνοντας αὐτοὺς εἰς Ἴλιον εἵργουσιν οἱ Τρῶες, καὶ θηήσκει Πρωτεσίλαος ὑφ' Ἑκτορος. ἔπειτα Ἀχιλλεὺς αὐτοὺς τρέπεται ἀνελὼν Κύκνον τὸν Ποσειδῶνος. καὶ τοὺς νεκροὺς ἀναιροῦνται. καὶ διαπρεσβεύονται πρὸς τοὺς Τρῶας, τὴν Ἑλένην καὶ τὰ κτήματα ἀπαιτοῦντες. ὡς δὲ οὐχ ὑπήκουσαν ἐκεῖνοι, ἐνταῦθα δὴ τειχομαχοῦσιν. ἔπειτα τὴν χώραν ἐπεξελθόντες πορθοῦσι καὶ τὰς περιοίκους πόλεις. καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεὺς Ἑλένην ἐπιθυμῆι θεάσασθαι, καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ αὐτὸ Ἀφροδίτη καὶ Θέτις. εἶτα ἀπονοστεῖν ὠρμημένους τοὺς Ἀχαιοὺς Ἀχιλλεὺς κατέχει. κᾶπειτα ἀπελαύνει τὰς Αἰνείου βοῦς, καὶ Λυρνησσὸν καὶ Πήδασον πορθεῖ καὶ συχνὰς τῶν περιοικίδων πόλεων, καὶ Τρωῖλον φονεύει. Λυκάονά τε Πάτροκλος εἰς Λήμνον ἀγαγὼν ἀπεμπολεῖ. καὶ ἐκ τῶν λαφύρων Ἀχιλλεὺς μὲν Βρισηίδα γέρας λαμβάνει, Χρυσηίδα δὲ Ἀγαμέμνων. ἔπειτά ἐστι Παλαμήδους θάνατος. καὶ Διὸς βουλή ὅπως ἐπικουφίση τοὺς Τρῶας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλληνῶν ἀποστήσας. καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων.

Seguono a questi i così detti *Cypria*, che sono trasmessi in 11 libri; riguardo alla loro composizione parlerò dopo, per non impedire ora il loro racconto di seguito. Il loro contenuto è il seguente.

Zeus progetta con Temi in merito alla guerra di Troia. Quando gli dei stanno festeggiando con un banchetto alle nozze di Peleo e Teti giunge Eris e provoca una lite per la bellezza tra Atena, Era e Afrodite, che sono condotte per ordine di Zeus da Ermes sull'Ida da Alessandro per il giudizio. Alessandro sceglie Afrodite, allettato dalle nozze con Elena. In seguito su suggerimento di Afrodite, arma una nave e Eleno fa a loro predizioni in merito al futuro, e Afrodite ordina ad Enea di navigare con lui. E Cassandra profetizza gli avvenimenti futuri.

Sbarcato in Laconia Alessandro viene ospitato dai Tindaridi e dopo questo a Sparta da Menelao. E Alessandro offre doni a Elena durante un banchetto. Dopo questi avvenimenti Menelao salpa verso Creta, ordinando a Elena di fornire gli ospiti del necessario, fino alla loro partenza. Frattanto Afrodite favorisce l'incontro Elena con Alessandro, e dopo la loro unione essi ripartono per nave durante la notte, portando con sé molti doni. Era provoca una tempesta contro di loro. E Alessandro condotto a Sidone, distrugge la città. Dopo aver navigato alla volta di Ilio celebra le nozze con Elena.

Intanto Castore con Polluce vengono sorpresi mentre stanno rubando i buoi di Ida e Linceo. Castore viene ucciso da Ida, mentre Linceo e Ida (*sc.* vengono uccisi) da Polluce. Zeus dona a loro l'immortalità a giorni alterni. Dopo questo Iris annuncia a Menelao ciò che è accaduto a casa. Ed egli dopo essere tornato, progetta con il fratello una spedizione contro Ilio. Menelao si reca presso Nestore. Nestore in una digressione gli racconta come Epopeo, sedotta la figlia di Licurgo, fu distrutto; e le vicende di Edipo e la follia di Eracle e la storia di Teseo e Arianna.

In seguito essi raccolgono i capi che percorrono la Grecia. E sorprendono Odisseo che finge di essere folle perché non vuole partecipare alla spedizione, quando, su consiglio di Palamede, gli sottraggono per punirlo il figlio Telemaco. E dopo questi avvenimenti, giunti insieme ad Aulide offrono sacrifici. E accadono dei fenomeni che riguardano un serpente e degli uccelli e Calcante predice loro cosa accadrà.

In seguito riavutisi approdano in Teutrania e la distruggono come se fosse Ilio. Telefo accorre in difesa e uccide Tersandro, figlio di Polinice, ed egli stesso viene ferito da Achille. Mentre navigano dalla Misia li sorprende una tempesta e li disperde. Achille approdato a Sciro sposa la figlia di Licomede, Deidamia.

Poi Achille guarisce Telefo giunto ad Argo secondo un oracolo, perché diventi guida della navigazione verso Ilio. Dopo essersi riuniti una seconda volta in Aulide, Agamennone, presa una cerva a caccia, afferma di essere superiore addirittura ad Artemide. La dea adiratasi, li trattiene dalla navigazione provocando una tempesta. Dopo che Calcante ha spiegato l'ira della dea e ha ordinato di sacrificare Ifigenia ad Artemide, si preparano al sacrificio, fingendo di mandarla a chiamare per le nozze con Achille.

Artemide dopo averla rapita, la trasporta a Tauri e la rende immortale, e pone sull'altare una cerva al posto suo.

In seguito navigano verso Tenedo. Mentre stanno festeggiando con un banchetto, Filottete, ferito da un serpente, viene abbandonato a Lemno a causa del fetore, e Achille, chiamato per ultimo, litiga con Agamennone.

In seguito i Troiani li respingono mentre stanno sbarcando a Ilio, e Protesilao viene ucciso da Ettore. Quindi Achille li mette in fuga uccidendo Cicno, figlio di Poseidone. E raccolgono i corpi dei morti. Inoltre mandano un'ambasceria presso i Troiani, reclamando Elena e le ricchezze. Poiché quelli (*sc.* i Troiani) non accettano, allora assaltano le mura.

Poi percorrendo la regione, distruggono anche le città confinanti. E dopo questi avvenimenti Achille desidera vedere Elena, e Afrodite e Teti li fanno incontrare per questo motivo.

Quindi Achille trattiene gli Achei che desiderano tornare a casa. E in seguito conduce via gli armenti di Enea, e distrugge Lirnesso e Pedaso e molte delle città vicine, uccide Troilo. Patroclo, che aveva condotto Licaone a Lemno, lo porta via. E dal bottino Achille prende come premio Briseide, Agamennone invece Criseide.

Infine c'è la morte di Palamede, e la decisione di Zeus di alleviare i Troiani allontanando Achille dall'alleanza dei Greci, e segue il catalogo degli alleati dei Troiani.

11. Frammenti a confronto nelle diverse edizioni dei *Cypria*

L'edizione di Bernabé dei frammenti dei *Cypria* ne conta 34, seguiti da alcuni fr. *dubia*, quella di Davies 27 (con solo due fr. *dubia*, i fr. 6-7 dell'edizione di Bernabé), infine l'edizione di West 31 (di cui 6 *dubia*, o di incerta attribuzione). I frammenti che conservano alcuni versi dei *Cypria* sono 12 per Bernabé, 11 per Davies che colloca il fr. 16 B. tra i *dubia*), 11 per West (in cui è assente il fr. 16 B. e il fr. 25 B. è *dubium*)²²⁴: i fr. 1, 4, 5, 8, 9, 15, 16, 17, 18, 25, 32, 33 B.²²⁵.

Quali sono le principali differenze tra le tre edizioni?

Tra l'edizione di Bernabé e quella di Davies una differenza notevole è costituita dalla maggior prudenza ed economicità nella scelta di frammenti di contenuto da parte di Davies, e da una maggior libertà di Bernabé nell'accogliere come frammenti alcune testimonianze costituite dagli scolî omerici in cui non sono citati espressamente né i *Cypria* né Stasino ma si fa menzione ai poeti Neoteri: si tratta dei fr. 19, 20, 22, 23 e 29 B.

In generale l'ordine dei frammenti tra Bernabé e Davies non è molto differente, maggiore invece risulta la distanza tra l'edizione di Bernabé e Davies da una parte e quella di West dall'altra per ciò che concerne l'ordine dato ai frammenti.

Vediamo uno schema prospettico in cui si possono riassumere le concordanze o differenze tra le tre edizioni:

²²⁴ A questi 11 si potrebbero aggiungere due frammenti, il fr. 14 W. e il fr. 26 W., in cui vi è il tentativo da parte dell'editore di ricostruire i versi perduti sulla base del racconto in prosa dei testimoni.

²²⁵ Nell'edizione di Allen i fr. sono 26, in quella di Kinkel 25, in quella di Bethe 23.

ANALISI LINGUISTICO-FORMULARE DEI FRAMMENTI DEI *CYPRIA*

Premessa: la sottolineatura continua indica l'uso di formule o nessi omerici (o del repertorio dell'epica arcaica); la sottolineatura tratteggiata indica la parte variabile dell'espressione formulare; la sottolineatura puntinata indica fenomeni paraformulari quali inedite combinazioni di elementi formulari (ossia la trasformazione e/o fusione di formule o nessi presenti nell'epos arcaico con la conseguente creazione di una nuova formula o nesso) che ricevono spiegazione nel commento, parole isolate o nessi rilevanti che occorrono altrove nella medesima sede metrica; il colore giallo indica *hapax legomena*; il colore verde indica espressioni attestate altrove rispetto all'epos nella tradizione poetica; il colore rosa indica vocaboli non attestati nell'epica arcaica, ma che occorrono altrove nella letteratura greca.

Legenda:

Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή : formule dell'epos arcaico

αἶ *Carπηδόνα* ναῖον : la parte variabile (qui tratteggiata) dell'espressione formulare

ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι : fusione di formule e/o nessi presenti nell'epos arcaico (in tal caso a partire dalle formule ἰδυίησι πραπίδεσσι e πυκινὰς φρένας)

παμβώτορα : *hapax legomenon*

ἦν ὅτε : espressione attestata altrove rispetto all'epos arcaico

βάρος : vocabolo attestato altrove rispetto all'epos arcaico

<p>Fr. 1 B.</p> <p>ην ὅτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα † πλαζόμενα < > βαρυστέρνου πλάτος αἴης, <u>Ζεὺς δεῖδων ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι</u> κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν, ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο, ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος. οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ ἦρωες κτείνοντο, Δίος δ' ἐτελείετο βουλή.</p>	<p>v. 1 : cfr. GVI 1021 Peek, ἡν ὅτε μῶνον ὕγεινον; Anth. Palat. 12, 44 ἡν ὅτε; ἐπὶ χθονὶ + κατὰ γαῖαν: cfr. Hes. <i>Theog.</i> 556 (=fr. 23a, 25; 30, 11; 291, 4 M.-W) ἐπὶ χθονὶ (φῦλ' ἀνθρώπων); <i>Hymn. Hom.</i> 15, 4-5 κατὰ γαῖαν</p> <p>v. 2: πλάτος : sole occorrenze in prosa</p> <p>v. 3: cfr. <i>Hymn. Ven.</i> 210 Ζεὺς ἐλέησε; O 12 (τὸν) δὲ ἰδὼν ἐλεήσε; ἰδυίησι πραπίδεσσι + πυκινὰς φρένας: cfr. A 608 (= Σ 380; 482; Υ 12; η 92; Hes. fr. 141, 5 M.-W) ἰδυίησι πραπίδεσσι, Ξ 294 (= <i>Hymn. Ven.</i> 38, 243) πυκινὰς φρένας</p> <p>v. 5: solo ῥίπτω è presente in Omero, per ῥιπίζω cfr. Demade, fr. 78, 4 ἀνάδρους οὐ καλῶ καθάπερ Δημοσθένης, ἀναρριπίζων πόλεμον; cfr. X 389 δὴ ῥα τότ' αἰνοτάτην ἔριδα πολέμοιο τάνυσσαν ; P 253 τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδηεν Ἰλιακός, ἦ, ὄν: assente nell'epos arcaico</p> <p>v. 6: κενόω e βάρος assenti nell'epos arcaico; ἐνὶ Τροίῃ ricorre con valore metrico diverso in B 237, I 246, Π 515, Σ 330, Ω 542, σ 266 (prima della cesura pentemimere)</p> <p>v. 7: Δίος δ' ἐτελείετο βουλή = A 5, λ 297</p>
<p>Fr. 4 B.</p> <p>εἴματα μὲν χροῖ ἔστο, τά οἱ Χάριτες τε καὶ Ὀραι ποίησαν καὶ ἔβαψαν ἐν ἀνθεῖν ἐιαιρινοῖσιν,</p>	<p>v. 1: formula modificata rispetto a Ψ 67 (= ω 158 = ρ 203, 238 = τ 218) περὶ χροῖ εἴματα ἔστο, cfr. ε 264 εἴματα τ' ἀμφιέσασα, σ 361 εἴματα δ' ἀμφιέσαιμι</p> <p>v. 2: cfr. B 89, (ἐπι) ἀνθεῖν ἐιαιρινοῖσιν (=Hes. <i>Theog.</i> 279; <i>Op.</i> 75)</p>

<p>οἷα φέρουσ' ὦραι, <u>ἔν τε κρόκωι, ἔν θ' ὑάκινθωι,</u> <u>ἔν τε ἴωι θαλέθοντι ῥόδου τ' ἐνὶ ἄνθεϊ καλῶι</u> <u>ἠδέι νεκταρέωι, ἔν τ' ἀμβροσίαις καλύκεσσιν</u> <u>ἄνθεσι ναρκίεσσου καὶ λειρίου † δ' οἷα Ἐφροδίτη</u> <u>ὦραις παντοίαις τεθυωμένα εἶματα ἔστο.</u></p>	<p>v. 3: Ξ 348 ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον; <i>Hymn. Hom.</i> 19, 25 τόθι κρόκος ἠδ' ὑάκινθος; <i>Mosco Europ.</i> 65-66 ἠδ' ὑάκινθον ἠδ' ἴον</p> <p>vv. 4-6: cfr. <i>Hymn. Cer.</i> 6-7 ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ <i>ἀγαλλίδας</i> ἠδ' ὑάκινθον νάρκισσόν θ' ; 426-427 ἄνθεα δρέπομεν χεῖρες' ἐρόεντα, μίγδα κρόκον τ' ἀγανὸν καὶ <i>ἀγαλλίδας</i> ἠδ' ὑάκινθον καὶ ῥοδέας κάλυκας καὶ <i>λείρια</i>, θαῦμα ἰδέσθαι, νάρκισσόν θ'</p> <p>v. 7: cfr. E 905 χαρίεντα δὲ εἶματα ἔσσε ; P 670 περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσον; 680 περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσε; η 265 καὶ ἄμβροτα εἶματα ἔσσαν ; <i>Hymn. Hom.</i> 6, 6 περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσαν</p>
<p>Fr. 5 B.</p> <p><u>ἠ δὲ σὺν ἀμφιπόλοισι φιλομμειδῆς Ἐφροδίτη</u> <u>πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεις ἄνθεα ποίης</u> <u>ἂν κεφαλαΐσιν ἔθεντο θεαὶ λιπαροκρήδεμονοι,</u> <u>Νύμφαι καὶ Χάριτες, ἅμα δε χρυσέη Ἐφροδίτη,</u> <u>καλὸν αἰείδουσαι κατ' ὄρος πολυπιδάκου Ἰδῆς.</u></p>	<p>v. 1: cfr. Z 324 ἦστο, καὶ ἀμφιπόλοισι ; ζ 260 τόφρα σὺν ἀμφιπόλοισι ; φιλομμειδῆς Ἐφροδίτη = Γ 424; Δ 10; E 375; Ξ 211; Υ 40 ; θ 362; <i>Hymn. Ven.</i> 17, 49, 56, 65, 155; <i>Hes. Theog.</i> 989; fr. 176 M.-W.</p> <p>v. 2: ἄνθεα ποίης = ι 449 (=Apoll. Rhod. 1, 1143 = 3, 898 = Dion. Perieg. 756 = Nonn. Dion. 14, 172), <i>Hes. Theog.</i> 576 στεφάνους νεοθηλέας ἄνθεα ποίης</p> <p>v. 3: ἔθεντο θεαὶ cfr. <i>Hes. Theog.</i> 805 ἔθεντο θεοὶ</p> <p>v. 4: χρυσέη Ἐφροδίτη = X 470 = <i>Hymn. Ven.</i> 93</p> <p>v. 5: cfr. A 473 καλὸν αἰείδοντες; κατ' ὄρος = <i>Hes. Op.</i> 428, fr. 204, 131 M.-W.; <i>Sapph.</i> fr. 47, 2; πολυπιδάκου Ἰδῆς = <i>Hymn. Ven.</i> 54 ; cfr. πολυπιδάκος Ἰδῆς Ξ 157, 307, Υ 59, 218, Ψ 117</p>

<p>Fr. 8 B.</p> <p><u>Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δέ οἱ αἰσα πέπρωται,</u> <u>αὐτὰρ ὃ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης, ὄζος Ἄρηος.</u></p>	<p>v. 1: Ω 58 Εκτωρ μὲν θνητός; cfr. Ο 209 ὁμῆ πεπρωμένον αἴση; Π 421 (=X 179) ἄνδρα [...] πεπρωμένον αἴση; Ω 428 ἐν θανάτοιο περ αἴση; Hes. <i>Theog.</i> 1019 αὐται μὲν θνητοῖσι; Bacchyl. 17, 26-27 M. πεπρωμέν[α]ν αἰσαν [ἐ]κπλήσομεν; Simon. fr. 79, 5 Page; Aesch. <i>Prom.</i> 103-104 τὴν πεπρωμένην δὲ χρῆ αἰσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα;</p> <p>v. 2: αὐτὰρ ὃ γ' : B 667, Γ 328, E 585, Z 474, I 206 etc.; ὄζος Ἄρηος : B 540, 663, 704 etc.; Hes. <i>Scut.</i> 181; fr. 12, 1; fr. 26, 30; fr. 175, 2 M.-W.</p>
<p>Fr. 9 B.</p> <p><u>τοὺς δὲ μέτα τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι·</u> < > <u>τὴν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγείσα</u> <u>Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι τέκε κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης·</u> <u>φεῦγε γὰρ οὐδ' ἔθελεν μιχθήμεναι ἐν φιλότητι</u> <u>πατρὶ Διὶ Κρονίῳνι·</u> ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ <u>καὶ νεμέσει·</u> κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ <u>φεῦγε, Ζεὺς δ' ἐδίωκε -λαβεῖν δ' ἐλιλαίετο θυμῶν-</u> <u>ἄλλοτε μὲν κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης</u> <u>ἰχθύϊ εἰδομένην πόντον πολὺν ἐξοροθύων,</u> <u>ἄλλοτ' ἂν' Ὀκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης,</u> <u>ἄλλοτ' ἂν' ἠπειρον πολυβῶλακα·</u> γίγνετο δ' αἰεὶ <u>θηρί', ὅς' ἠπειρος δεινὰ τρέφει,</u> ὄφρα φύγοι νιν.</p>	<p>v. 1: cfr. Hes. <i>Theog.</i> 137 τοὺς δὲ μέθ' ὀπλότατος, 381 τοὺς δὲ μέτ' ἀστέρα τίκτεν Ἐωσφόρον Ἡριγένεια; fr. 26, 31 M.-W. τοὺς δὲ μέθ' ὀπλοτάτην τέκετο ξανθὴν Ἰόλειαν; fr. 35, 13 M.-W. τοὺς δὲ μέθ' ὀπλοτάτην τέκετο ξανθην] Πολυκάσ[την]; fr. 190, 3 τοὺς δὲ μέτ' ἐν μεγάροι]σκούρας τέκε δια γυναικῶν; τέκε θαῦμα βροτοῖσι = λ 287, cfr. Hes. <i>Theog.</i> 500</p> <p>v. 2: τὴν ποτε = a 430; νεμεσις occorre nella medesima posizione metrica in β 136; Hes. fr. 70, 27; 197, 8; 204, 82; φιλότητι μιγείσα = τ 266= Hes. <i>Theog.</i> 125, 333, 927 (= Apoll. Rhod. fr. 7, 2 Powell; Orphica, <i>Argonautica</i> 220 Dottin; <i>Anth. Palat.</i> 5, 302, 11; 9, 489); cfr. Διὸς ἐν φιλότητι μιγείσα in <i>Hymn. Merc.</i> 4; <i>Hymn. Hom.</i> 7, 57; <i>Hymn. Hom.</i> 18, 4; Hes. <i>Scut.</i> 36</p> <p>v. 3: Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίδη + θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν: cfr. Hes. <i>Theog.</i> 886 Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς, Apoll. Rh. 4, 558 e Theogn. 387 Ζῆνα θεῶν βασιλῆα; cfr. ι 552 e ν 25 Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίδη; Hes. <i>Theog.</i> 897 θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν (in clausola), <i>Theog.</i> 923 θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν (in explicit); <i>Theog.</i> 47 Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης = Hes. <i>Theog.</i> 517; Archil. fr. 61 West; Theogn. 387</p> <p>v. 4: μιχθήμεναι ἐν φιλότητι cfr. Hes. <i>Theog.</i> 306 μιγήμεναι ἐν φιλότητι;</p>

v. 5: cfr. Hes *Op.* 259 Διὶ πατρὶ ... Κρονίωνι; cfr. Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι in B 102, H 194, 200; 18, 118; Hes. *Op.* 69 (in explicit)

vv. 5-6: N 121-123 αἰδῶ καὶ νέμεσιν; Hes. *Op.* 200 Αἰδῶς καὶ Νέμεσις

v. 6: γαίης καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης + μέλαν ὕδωρ: cfr. Ξ 204 γαίης νέρθε καθείσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης; Hes. *Theog.* 413 γαίης καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης; *Hymn. Hom.* 22, 2 γαίης κινητῆρα καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης | πόντιον

v. 7: cfr. Hes. *Theog.* 665 δ' ἐλιλαίετο θυμὸς

v. 8: κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης = B 209, (εἰς) κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης = Z 347; *Hymn. Hom.* 6, 4; Archil. fr. 13, 3 West; πολυφλοίσβοιο θαλάσσης = N 798; ν 85;

vv. 8-11: cfr. *Hymn. Ap.* 141-142 ἄλλοτε μὲν ... ἄλλοτε δ' ἄν; per la correlazione ἄλλοτε μὲν αλλοτ' (ἄν') cfr. ἄλλοτε μὲν... ἄλλοτε (δέ/δ' αὐτε) E 595; Σ 472; Φ 464-466; Ψ 368-369; Ω 530; γ 402; Hes. *Theog.* 830-835; fr. 33a, 14 ss. M.-W;

v. 9: cfr. N μάντεϊ εἰδόμενος; β 268 (=401 = χ 206 = ω 503, 548) Μέντορι εἰδομένη; γ 372 φήνη εἰδομένη; *Hymn. Ap.* 441 ἀστέρι εἰδόμενος, 441 ἄνερῖ εἰδόμενος; ἐξοροθύνω: assente nella poesia epica arcaica; occorre in Quinto Smirneo 1, 652; 2, 431; 5, 576;

v. 10: ἄν' Ὀκεανὸν ποταμὸν = λ 639; πείρατα γαίης = Ξ 200, 301 (ampliata in πολυφόρβου πείρατα γαίης); δ 563; cfr. Hes. *Op.* 168 ἐς πείρατα γαίης;

v. 11: cfr. *Hymn. Ap.* 21 ἤμην ἄν' ἥπειρον πορτιτρόφον ἠδ' ἀνὰ νήσου;

v. 12: per lo schema ὅς' ἥπειρος + epiteto + τρέφει cfr. *Hymn. Ven.* 4-5; Hes. *Theog.* 581-582

<p>Fr. 15 B.</p> <p style="text-align: center;">αιψα δὲ Λυγκεὺς</p> <p>Τηϋ̄γετον προσέβαινε ποσὶν ταχέεσσι πεποιθώς. ἀκρότατον δ' ἀναβάς διεδέρκετο νῆσον ἄπασαν <u>Τανταλίδεω Πέλοπος</u>, τάχα δ' εἶσιδε κύδιμος ἦρωσ <u>δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν</u> ἔσω κοίλης δρυὸς ἄμφω, <u>Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκεα</u>. < > <u>νύξε δ' ἄρ' ἄγχι</u> στᾱς μεγάλην δρῦν <-- ~ ~ -- -- ></p>	<p>vv. 1-2: cfr. <i>Hymn. Ap.</i> 520 αιψα προσέβαν ποσὶν;</p> <p>v. 2: cfr. <i>Z</i> 505 (=X 138) ποσὶν κραιπνοῖσι πεποιθώς; <i>Θ</i> 339 (=X 230) ποσὶν ταχέεσσι διώκων; cfr. <i>X</i> 8 ποσὶν ταχέεσσι διώκει; <i>X</i> 173 ποσὶν ταχέεσσι διώκει;</p> <p>v. 3: cfr. <i>Hymn. Hom.</i> 19, 11 ἀκροτάτην κορυφήν... ἔσαναβαίνων</p> <p>vv. 3-4: Τανταλίδεω Πέλοπος = <i>Tyrt.</i> 9, 7 <i>Gent.-Pr.</i>; <i>Simon. fr.</i> 11, 36 <i>West</i>; cfr. <i>Tyrt. fr.</i> 1, 15 Πέλοπος νῆσον; <i>Alc. fr.</i> 34, 1 <i>L.-P.</i> νᾶσον Πέλοπος; <i>Bacchyl.</i> 12, 38-39; τάχα δ' εἶσιδε = <i>X</i> 13; κύδιμος ἦρωσ: cfr. <i>Hes. Theog.</i> 938 κύδιμον Ἐρμῆν; <i>Hymn. Merc.</i> 253, 298, 316, 404, 571 (αἰ vv. 46, 96, 130, 150 al nom.); <i>fr.</i> 10 a, 30 <i>M.-W.</i>; cfr. <i>fr.</i> 10 a, 30 κύδιμα τέκνα;</p> <p>vv. 4-5: <i>Ω</i> 206 ἐσόψεται ὀφθαλμοῖσιν, <i>ι</i> 146 ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν; cfr. <i>inoltre</i> <i>A</i> 200 δεινὸν δέ οἱ ὅσσε φάανθεν; <i>Γ</i> 342 δεινὸν δερκόμενοι; <i>Ο</i> 13 δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδῶν; <i>Hes. Scut.</i> 445 δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδοῦσα; <i>Hymn. Hom.</i> 7, 48 δεινὸν ὑπόδρα ἰδῶν;</p> <p>v. 5: Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκεα = <i>Hes. fr.</i> 198, 8; 199, 1 <i>M.-W.</i> = <i>Ibyc. fr.</i> S 166, 17 <i>PMGF</i> (al caso dativo); cfr. <i>Γ</i> 237 (= λ 300) Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθόν Πολυδεύκεα; <i>Theocr.</i> 22, 53 ἀεθλοφόρος Πολυδεύκης</p> <p>v. 6: νύξε δ' ἄρ' ἄγχι στᾱς: cfr. <i>γ</i> 449 ἦλασεν ἄγχι στᾱς (δ 370 = κ 400, 455 ἢ δέ μευ ἄγχι στᾱσα; ζ 56 ἢ δὲ μάλ' ἄγχι στᾱσα); <i>Ω</i> 477 ἄγχι δ' ἄρα στᾱς (a fine verso)</p>
<p>Fr. 16 B.</p> <p>οὐκ ἀπ' ἐμοῦ σκεδάσεις ὄχλον, ταλαπείριε πρέσβυ;</p>	<p>Cfr. <i>θ</i> 149, σκέδασον δ' ἀπὸ κήδεα θυμοῦ οχλος: non attestato altrove nell'epica arcaica</p>

<p>Fr. 17 B.</p> <p>οινόν τοι, Μενέλαε, θεοὶ ποίησαν ἄριστον <u>θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας.</u></p>	<p>v. 2: θνητοῖς ἀνθρώποισιν = Hes. <i>Theog.</i> 552, 906; <i>Op.</i> 201; <i>Hymn. Merc.</i> 161, <i>Hymn. Hom.</i> 30, 7; cfr. θνητοῖς ἀνθρώποις in Hes. <i>Theog.</i> 296, 564; <i>Op.</i> 472; fr. 276, 3 M.-W.; a fine di verso in Hes. fr. 43(a), 8 e <i>Hymn. Cer.</i> 11, 303; ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας : cfr. <i>Theogn.</i> 883 τοῦ πίνων ἀπὸ μὲν χαλεπὰς σκεδάσεις μελεδῶνας; 1323-1324 σκέδασον δὲ μερίμνας θυμοβόρους; cfr. inoltre <i>Apoll. Rh.</i> 3, 996 τάων ἀργαλέας κεν ἀποσκεδάσειας ἀνίας ; <i>Anacreontea</i> fr. 32, 16-18 W. σκεδάσαι θέλω μερίμνας; <i>Nonn. Dionys.</i> 6, 35-36 ὄφρα μερίμνας θυμοδακεῖς Δῆμητρος ἀποσκεδάσειε τραπέζῃ ; 7, 63-64 ὄφρα τεῶ σκεδάσειε ποτῶ μελεδήματα κόσμου; <i>Anth. Pal.</i> 11, 55, 1 Δος πιέειν, ἵνα Βάκχος ἀποσκεδάσειε μερίμνας</p>
<p>Fr. 18 B.</p> <p>Ζῆνα δὲ τόν τ' ἔρξαντα καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευεν οὐκ ἐθέλει νεικεῖν· ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς.</p>	<p>v. 2: cfr. O 657 ἴσχε γὰρ αἰδώς καὶ δέος; <i>Epicharm.</i> fr. 300 Rodríguez-Noriega Guillén ἔνθα δέος, ἐνταῦθα καιδώς; <i>Apoll. Rh.</i> 3, 742 τὴν δὲ μεταὔτις αἰδώς τε στυγερόν τε δέος λάβε μουνωθεῖσαν. Αἰδώς a fine in O 129; Ω 44; <i>Hymn. Cer.</i> 214; Hes. <i>Op.</i> 192</p>
<p>Fr. 25 B.</p> <p><u>οὐκ ἐφάμην Ἀχιλῆϊ χολωσέμεν ἄλκιμον ἦτορ</u> <u>ὦδε μάλ' ἐκπάγλως, ἐπεὶ ἡ μάλα μοι φίλος ἦεν.</u></p>	<p>v. 1: cfr. M 165 οὐ γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην; ξ 481 ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην; dello stesso valore metrico Γ 336 ἡ τ' ἐφάμην; Θ 498 νῦν ἐφάμην νῆας τ' ὀλέεας καὶ πάντας Ἀχαιοὺς; δ 382 (=398; κ 487, 503; μ115) ὡς ἐφάμην; ἄλκιμον ἦτορ = P 111; Υ 169; <i>Callin.</i> fr. 1, 10 G.-P.; <i>Oppian. Cyn.</i> 4, 78; 4, 135</p> <p>v. 2: cfr. A 381 ἐπεὶ μάλα οἱ φίλος ἦεν; κ 465 ἐπεὶ ἡ μάλα πολλὰ πέπασθε; μ 72 ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἰήων</p>

<p>Fr. 32 B.</p> <p><u>τῶι δ' ὑποκυσαμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα,</u> <u>αἶ Καρπηδόνα ναῖον ἐπ' ὠκεανῶι βαθυδίνηι</u> <u>νήσον πετρήεσσαν</u></p>	<p>v. 1: τῶι δ' ὑποκυσαμένη = Hes. fr. 26, 27 M.-W; per l'espressione formulare usata in contesti genealogici ἡ/αἶ/τῶι δ' ὑποκυσαμένη/αι + τίκτω / γίγνομαι cfr. fr. 205, 1 ἢ δ' ὑποκυσαμένη τέκε; fr. 10a, 42 α ἢ [δ'] ὑποκυ[αμένη, 10a, 47 ἢ δ' ὑποκυσα[μένη; Z 26 ἢ δ' ὑποκυσαμένη διδυμάοι γείνατο παῖδε; Y 225 αἶ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους; λ 254 ἢ δ' ὑποκυσαμένη Πελίην τέκε; <i>Hymn.</i> 32, 15 ἢ δ' ὑποκυσαμένη Πανδείην γείνατο κούρην; Hes. <i>Th.</i> 308 ἢ δ' ὑποκυσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα, 411 ἢ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε; αἰνὰ πέλωρα = κ 219; Apoll. Rhod. 1, 996</p> <p>v. 2: per l'espressione formulare αἶ/οἶ δὲ... ἔναιον; αἶ/οἶ... ναῖον cfr. B 511 Οἶ δ' Ἀσπληδόνα ναῖον; B 824 Οἶ δὲ Ζέλειαν ἔναιον; cfr. inoltre B 522 οἶ τ' ἄρα παρ ποταμὸν Κηφισὸν διὸν ἔναιον, 593 Οἶ δὲ Πύλον τ' ἐνέμοντο καὶ [...] Ἀμφιγένειαν ἔναιον, 615 Οἶ δ' ἄρα Βουπράσιόν τε καὶ Ἥλιδα διὰν ἔναιον, 626 νήσων, αἶ ναίουσι πέρην ἄλοε Ἥλιδος ἄντα, 853-854 οἶ ῥα Κύτῳρον ἔχον [...] κλυτὰ δώματ' ἔναιον; ἐπ' ὠκεανῶι βαθυδίνηι = κ 511; Hes. <i>Theog.</i> 133 Ὠκεανὸν βαθυδίνην; <i>Op.</i> 171 παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην</p> <p>v. 3: cfr. B 496 Αὐλίδα πετρήεσσαν; B 515 Πυθῶνά τε πετρήεσσαν; δ 844 νήσοε μέεσση ἀλὶ πετρήεσση; κ 308 νήσον ἀν' ὑλήεσσαν</p>
<p>Fr. 33 B.</p> <p><u>νήπιος, ὅε πατέρα κτεῖνας υἱοὺε καταλείπει</u></p>	<p>νήπιος, ὅε = λ 449; Hes. fr. 61 M.-W.; cfr. νήπιοι οἶ Θ 177 = O 104 = α 8</p>

BERNABÉ	DAVIES	WEST
<p>Fr. 1 : testuale</p> <p>La distruzione del genere mano ad opera di Zeus</p> <p>Testimoni citati:</p> <p>I. <i>schol.</i> Hom. A 5</p> <p>II. <i>Anecd. Oxon.</i> IV 405, 6 Cramer</p> <p>III. <i>schol.</i> Eur. <i>Or.</i> 1641</p> <p>IV. Eustath. <i>in Il.</i> p. 20, 13</p>	<p>Fr. 1</p> <p>Testimoni citati:</p> <p>I. <i>schol.</i> Hom. A 5</p> <p><i>Cfr.</i></p> <p>-<i>schol.</i> Eur. <i>Or.</i> 1641</p> <p>-<i>Chrysippi</i> fr. 11 von Arnim</p> <p>-<i>Chrysippi</i> fr. 937 von Arnim</p>	<p>Fr. 1</p> <p>Testimoni citati:</p> <p>I. <i>schol.</i> Hom. A 5</p> <p><i>Cfr.</i></p> <p>-<i>schol.</i> Eur. <i>Or.</i> 1641</p>
<p>Fr. 2 : di contenuto</p> <p>La fuga di Teti dall'unione con Zeus</p> <p>I. Philodem. <i>De piet.</i> (P. Hercul. 1602 V 6 ss. in Hercul. vol. coll. alt. VIII 105)</p> <p>II. Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 13, 5</p> <p>III. <i>schol.</i> Hom. Σ 432</p>	<p>Fr. 2</p> <p>I. Philodem. <i>De piet.</i> (P. Hercul. 1602 V 6 ss. in Hercul. vol. coll. alt. VIII 105)</p>	<p>Fr. 2</p> <p>I. Philodem. <i>De piet.</i> (P. Hercul. 1602 V 6 ss. in Hercul. vol. coll. alt. VIII 105)</p> <p><i>Cfr.</i></p> <p>Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 13, 5</p>
		<p>Fr. 3</p> <p>Le metamorfosi di Teti</p> <p><i>schol.</i> <i>Il.</i> 18, 434 a</p> <p><i>Cfr.</i> Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 13, 5</p>

<p>Fr. 3: di contenuto</p> <p>Il matrimonio di Peleo e Teti e il dono dell'asta di frassino a Peleo da parte di Chirone</p> <p>I . <i>schol.</i> Hom. Π 140 II. Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 13, 5</p>	<p>Fr. 3</p> <p>I . <i>schol.</i> Hom. Π 140 <i>Cfr.</i> 4, 194 Erbse</p>	<p>Fr. 4</p> <p>I . <i>schol.</i> Hom. Π 140 <i>Cfr.</i> Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 13, 5</p>
<p>Fr. 4: testuale</p> <p>Le vesti di Afrodite</p> <p>I. Athen. 15, 682d</p>	<p>Fr. 4</p> <p>I. Athen. 15, 682d</p>	<p>Fr. 5</p> <p>I. Athen. 15, 682d</p>
<p>Fr. 5 testuale</p> <p>Il corteo di Afrodite</p> <p>I. Athen. 15, 682f</p>	<p>Fr. 5</p> <p>I. Athen. 15, 682f</p>	<p>Fr. 6</p> <p>I. Athen. 15, 682f</p>
<p>Fr. 6</p> <p>Naevius <i>Cyprias Ilias</i> ap. Charis. 184 Barwick (51 Morel)</p>		<p>Fr. 7</p> <p>Naevius, <i>Cyprias Ilias</i> fr. 1 Courtney</p>
<p>Fr. 7</p> <p>Naevius <i>Cyprias Ilias</i> ap. Priscian. I 502 H. (51 Morel)</p>		<p>Fr. 13</p> <p>Naevius, <i>Cyprias Ilias</i> fr. 2 Courtney</p>
		<p>Fr. 8 : di contenuto</p> <p>Paride giunge a Sparta con l'aiuto di Afrodite sulla nave costruita da Fereclo</p>

		<p><i>schol. Hom. Il. 3, 443</i> Cfr. <i>schol. (A) Il. 5, 60 a</i> <i>schol. Nic. Ther. 286</i> <i>Apollod. Epit. 3, 2</i></p>
<p>Fr. 8: testuale Castore e Polluce</p> <p>I. Clem. Alex. <i>Protr.</i> 2, 30, 5</p> <p><i>Cfr. schol. Hom. λ 300</i> Eustath. <i>in Od.</i> p. 1686,22</p>	<p>Fr. 6</p> <p>I. Clem. Alex. <i>Protr.</i> 2, 30, 4</p>	<p>Fr. 9</p> <p>I. Clem. Alex. <i>Protr.</i> 2, 30, 5</p>
<p>Fr. 9 : testuale Zeus, Nemese e la nascita di Elena: le trasformazioni della dea per sfuggire all'unione con il dio</p> <p>I. Athen. 8, 334b</p> <p>Cfr. Eustath. <i>in Il.</i> p. 1321, 38</p>	<p>Fr. 7</p> <p>I. Athen. 8, 334b</p> <p>Cfr. Eustath. <i>in Il.</i> p. 1321, 38</p>	<p>Fr. 10</p> <p>I. Athen. 8, 334b</p>
<p>Fr. 10 : di contenuto L'unione di Zeus e Nemese: l'uovo da cui nacque Elena</p>	<p>Fr. 8</p> <p>I. Philodem. <i>De Piet.</i></p>	<p>Fr. 11</p> <p>I. Philodem. <i>De Piet.</i> B</p>

<p>I. Philodem. <i>De Piet.</i> (<i>P. Hercul.</i> 1815, 1 ss. prim. ed. G. Crönert Arch. F. Papyrusf. 1, 1901, 109)</p> <p>II. Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 10, 7</p> <p>III. Homil. Clement. 5, 13, 7 (98, 5 Rehm)</p>	<p>(<i>P. Hercul.</i> 1815, 1 ss. prim. ed. G. Crönert Arch. F. Papyrusf. 1, 1901, 109)</p> <p><i>hinc oriuntur</i> Lyc. 88 ss. et <i>schol. ad loc.</i> (2, 50 Scheer), Apollod. 3, 127=Tzetz. <i>ad Lyc. loc.</i> cit. (2, 48 sq. Scheer), Eratosth. <i>Catast.</i> 25 (p. 142 Robert= <i>Myth. Graec.</i> 3 (1) p. 31 Olivieri, <i>schol. Od.</i> 11, 28</p>	<p>7369 Obbink</p> <p>II. Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 10, 7</p> <p>Cfr. Sappho fr. 166, <i>schol.</i> Call. <i>Hymn.</i> 3, 232, <i>schol.</i> Lyc. 88, Ps.-Eratosth. <i>Catast.</i> 25</p>
<p>Fr. 11: di contenuto</p> <p>Il rapimento da parte dei Dioscuri di Ilaria e di Febe, figlie di Apollo</p> <p>I. Paus. 3, 16, 1</p> <p>II. Stephan. in Aristot. <i>Rhet.</i> 2 p. 1397 b 21 (XXI 2, 306, 24 Rabe)</p>	<p>Fr. 9</p> <p>Paus. 3, 16, 1</p>	<p>Fr. 15</p> <p>Paus. 3, 16, 1</p>
<p>Fr. 12 : di contenuto</p> <p>I figli di Elena: Plistene (figlio di Menelao) e Agano (figlio di Paride /Alessandro.</p> <p><i>schol.</i> Eur. <i>Andr.</i> 898</p>	<p>Fr. 10</p> <p><i>schol.</i> Eur. <i>Andr.</i> 898</p>	

<p>Fr. 13: di contenuto</p> <p>Il rapimento di Elena da parte di Teseo</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. Γ 242</p> <p>II Apollod. <i>Bibl.</i> 3, 10, 7</p> <p>III Apollod. <i>Epit.</i> 1, 23</p> <p>IV Diod. 4, 63</p> <p>V <i>Vas Homericum</i> prim. ed. Koumanoudis, <i>Ephem.</i> 1884, 59 ss.</p>	<p>Fr. 12</p> <p><i>schol.</i> Hom. Γ 242</p>	<p>Fr. 12</p> <p><i>schol.</i> Hom. Γ 242</p>
<p>Fr. 14: di contenuto</p> <p>Il viaggio di Paride-Alessandro e di Elena da Sparta a Troia</p> <p>Herodot. 2, 117</p> <p>In apparato sono elencate le fonti in accordo con Erodoto (Alcidam. <i>Ulix.</i> 13 ss.) oppure con Proclo (Apollod. <i>Epit.</i> 3, 4; Dict. 1, 5; <i>Iliadis argum.</i> Bourbon. I 239 Wagner)</p>	<p>Fr. 11</p> <p>Herodot. 2, 117</p> <p>Eustath. <i>Il.</i> 643, 1 ss. (2, 315 van der Valk)</p> <p>Cfr. <i>schol.</i> Clem. <i>Protr.</i> 22, 22</p>	<p>Fr. 14: testuale e di contenuto</p> <p>1 verso</p> <p>Herodot. 2, 116, 6-117</p>

<p>Fr. 15: testuale</p> <p>La lotta tra i Dioscuri Castore e Polluce e gli Afaretidi Ida e Linceo</p> <p>I <i>schol. Pind. Nem. 10, 114a</i></p> <p>II Tzetz. <i>in Lyc. Alex. 511</i></p> <p>III Tzetz. <i>Chil. 2, 711</i></p> <p>IV Apollod. <i>Bibl. 3, 11, 2</i></p> <p>V Philodem. <i>De piet. (P. Hercul. 242 V^a 27 +247 V^b 1 ss. pp. 7 et 18 Gomperz)</i></p>	<p>Fr. 13</p> <p><i>schol. Pind. Nem. 10, 114a</i></p> <p>Cfr. Tzetz. <i>Chil. 2, 713 ss.</i></p>	<p>Fr. 16</p> <p><i>schol. Pind. Nem. 10, 114a</i></p> <p>Fr. 17 Philodem. <i>De piet. B 4833</i> Obbink</p>
<p>Fr. 16: testuale</p> <p>Il dialogo tra Menelao e Nestore</p> <p>I Athen. 1, 4a</p> <p>II Philodem. <i>De piet. P. Hercul. 229 VIII 5 ss, p. 150 Gompertz</i></p> <p>III Diog. Laert. 2, 117</p>		

Fr. 17: testuale II dialogo tra Menelao e Nestore I Athen. 2, 35 c II <i>Suida</i> s.v. οἶνος III Eusthat. in <i>Od.</i> p. 1623, 44	Fr. 15 Athen. 2, 35 c Cfr. <i>Suida</i> s.v. οἶνος; Eusthat. in <i>Od.</i> p. 1623, 44	Fr. 18 Athen. 2, 35 c
Fr. 18: testuale II dialogo tra Menelao e Nestore (?) I Plat. <i>Euthyphr.</i> 12a II <i>schol. ad loc.</i> III <i>schol. ad eund. l. ap. Anecd. Paride.</i> I 399 Cramer IV Mant. Prov. 1, 71 V Stob. <i>Flor.</i> 3, 31, 12 VI Plut. <i>Cleom.</i> 9, 6 VII Plut. <i>De Cohib. ir.</i> 11 p. 459 d	Fr. 24 Plat. <i>Euthyphr.</i> 12a <i>schol. ad loc.</i> Stob. 3, 31, 12 ἵνα-αἰδώς sine <i>auctoritatis afferunt</i> Plut. <i>De Cohib. ir.</i> 11 p. 459 d; <i>vit. Ag. et Cleom.</i> 30; Diogenian. <i>Cent.</i> 5, 30; Apostol. <i>Cent.</i> 9, 6 vid. etiam <i>Mantiss. Prov. Cent.</i> 1, 71, 2	Fr. 29 Plat. <i>Euthyphr.</i> 12a <i>schol. ad loc.</i> <i>item</i> Stob. 3, 31, 12; cfr. <i>Mantiss. proverb.</i> 1, 71, 2; Plut. <i>Agis et Cleom.</i> 30, 6, <i>Mor.</i> 459 d; Diogenian. 5, 30; Apostol. 9, 6

<p>VIII Diogenian. 5, 30</p> <p>IX Apost. 9, 6 Arsen. 31, 50</p> <p>X <i>schol.</i> Hom. Ω 435 a (V 594 Erbse)</p>		
<p>Fr. 19: di contenuto</p> <p>Il travestimento di Achille a Sciro presso il re Licomede</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. T 326 (IV 222, 29 Dind.)</p> <p>II <i>schol.</i> Hom. I 668 b (II 538 Erbse)</p> <p>III Ptolem. Chenn. <i>ap.</i> Phot. <i>Bibl.</i> p. 147a 18 (III 53, 18 Henry)</p>	<p>Fr. 4 <i>incerti loci intra cyclum</i></p>	<p>Fr. 19</p> <p><i>schol.</i> Hom. T 326</p> <p>Paus. 10, 26, 4</p> <p>Cfr. <i>schol.</i> (T) Hom. I 668 b</p>
<p>Fr. 20: di contenuto</p> <p>Il ferimento di Telefo da parte di Achille</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. A 59</p> <p>II Eustath. <i>in Il.</i> p. 46, 36</p>		

III <i>schol.</i> Hom. A 59 c (I 27 Erbse)		
Fr. 21: di contenuto Neottolemo I Paus. 10, 26, 4 II Eustath. <i>in Il.</i> p. 1187, 21 III Servius <i>in Aen.</i> 2, 13	Fr. 16 Paus. 10, 26, 4 Cfr. fr. 4 <i>incerti loci intra cyclum</i>	Fr. 19 ved. <i>Supra</i>
Fr. 22: di contenuto Il ferimento di Telefo da parte di Achille I <i>schol.</i> Hom. A 59 (Ludw., <i>Textkr. Unt.</i> I 34) II <i>schol.</i> Hom. A 71 a (I 31 Erbse) III Eustath. <i>in Il.</i> p. 46, 42		
Fr. 23 : di contenuto Il sacrificio di Ifigenia I <i>schol.</i> Hom. A 108-109 b		

II Apollodor. <i>Epit.</i> 3, 21		
III <i>schol.</i> Hom. I 145 a		
Fr. 24: di contenuto Le quattro figlie di Agamennone: Crisotemi, Elettra, Ifigenia e Ifianassa <i>schol.</i> Soph. <i>El.</i> 157	Fr. 17 <i>schol.</i> Soph. <i>El.</i> 157	Fr. 20 <i>schol.</i> Soph. <i>El.</i> 157
Fr. 25: testuale Il litigio tra Agamennone e Achille (?) Chrysipp. <i>ap.</i> Pap. Louvre 2, col. 11, 27 saec. II a.C.	<i>Adesp.</i> 4	Fr. 21 Chrysipp., <i>SVF</i> ii, 57, 11
Fr. 26: di contenuto Protesilao I Paus. 4, 2, 7 II <i>schol.</i> Hom. B 701 (I 127, 17 Dind.)	Fr. 18 Paus. 4, 2, 7	Fr. 22 Paus. 4, 2, 7
Fr. 27 : di contenuto La patria di Briseide <i>schol.</i> Hom. II 57 b	Fr. 21 <i>schol.</i> Hom. II 57 b	Fr. 23 <i>schol.</i> Hom. II 57 b

<p>Fr. 28: di contenuto</p> <p>Il rapimento di Criseide da Tebe Ipoplacia durante un sacrificio ad Artemide</p> <p>I Eusth. in <i>Il.</i> p. 119, 4</p> <p>II <i>schol.</i> Hom. A 336 (Ludw., Textkr. Unt. II 6)</p> <p>III <i>schol.</i> Hom. A 336 c (I 109 Erbse)</p>	<p>Fr. 22</p> <p>Eusth. in <i>Il.</i> p. 119, 4 (1, 118 van der Valk)</p> <p>Cfr. <i>schol.</i> Hom. A 336 c (I 109 Erbse)</p>	<p>Fr. 24</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. A 336 c</p> <p>II Eusth. in <i>Il.</i> p. 119, 4</p>
<p>Fr. 29: di contenuto</p> <p>Le Enotrope nutrono l'esercito a Troia</p> <p>I <i>schol.</i> Lyc. Alex. 570 (197, 26 Scheer)</p> <p>II <i>schol.</i> Lyc. Alex. 580 (200, 13 Scheer)</p> <p>III <i>schol.</i> Lyc. Alex. 581 (200, 19 Scheer)</p> <p>IV Apollod. <i>Epit.</i> 3, 10 Cfr. <i>schol.</i> Hom. ζ 164; Callim. fr. 188 Pf.; Ovid.</p>	<p>Fr. 19</p> <p><i>schol.</i> Lyc. Alex. 570 (197, 26 Scheer)</p>	<p>Fr. 26: testuale (un verso ricostruito) e di contenuto</p> <p><i>schol.</i> Lyc. Alex. 570</p> <p>Cfr. <i>ib.</i> 580; 581; Simon. <i>PMG</i> 537; Apollod. <i>epit.</i> 3, 15; Dyc. 1, 23</p>

<i>Met.</i> 13, 650.		
Fr. 30: di contenuto La morte di Palamede per mano di Odisseo e Diomede Paus. 10, 31, 2	Fr. 20 Paus. 10, 31, 1 ss.	Fr. 27 Paus. 10, 31, 2
Fr. 31: di contenuto Enea e la moglie Euridice Paus. 10, 26, 1	Fr. 23 Paus. 10, 26, 1	Fr. 28 Paus. 10, 26, 1
Fr. 32: testuale Le Gorgoni nell'isola di Sarpedone Herodian. π. μονήρους λέξεως 9 (II 914, 15 Lentz)	Fr. 26 Herodian. π. μονήρους λέξεως 9 (II 914, 15 Lentz)	
Fr. 33: testuale Il destino di Ettore e Astianatte (?) I Clem. Alex. <i>Strom.</i> 6, 19,1 II Aristot. <i>Rhet.</i> 1 p. 1376 a 6	Fr. 25 Clem. Alex. <i>Strom.</i> 6, 19,1 <i>versum hunc ut παροιμίαν citant</i>	Fr. 31 Clem. Alex. <i>Strom.</i> 6,19, 1 <i>versum laudant etiam Aristot. Rhet. 1376 a 6, 1395a16; Polyb. 23, 10,</i>

<p>III Aristot. <i>Rhet.</i> 2 p. 1395 a 17</p> <p>IV Polyb. 23, 10, 10</p> <p>V Suida s. v. νήπιος (III 462, 1 Adler)</p> <p>VI Suida s. v. Φίλιππος ὁ Μακεδών (IV 725, 15 Adler)</p> <p>VII Arsenius <i>ap.</i> Apostol. 12, 8 (<i>Paroem. Gr.</i> II 543, 18) [1]</p>	<p>Aristot. <i>Rhet.</i> 1 p. 1376 a 6 ss. <i>et ibid.</i> 2, 21, 1395 a; <i>etiam citant</i> Polyb. 23, 10, 10 et 15 <i>et ex eo Suida</i> s. v. νήπιος (III 462, 1 Adler) et s. v. . Φίλιππος ὁ Μακεδών (IV 725, 15 Adler)</p>	<p>10.</p>
<p>Fr. 34: di contenuto</p> <p>L'uccisione di Polissena per mano di Odisseo e di Diomede</p> <p><i>schol.</i> Eur. <i>Hec.</i> 41 (I 17, 4 Schw.)</p>		
<p>Fragmenta Dubia</p>		
<p>Fr. 35: di contenuto</p> <p>Teti lascia la casa di Peleo dopo la nascita di Achille</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. Π 574 b (IV</p>		

<p>278 Erbse) II <i>schol.</i> Hom. Π 222b (IV 217 Erbse)</p> <p>III <i>schol.</i> Hom. Σ 57 a (IV 445 Erbse)</p> <p>IV <i>schol.</i> Hom. Σ 60 (IV 446 Erbse)</p>		
<p>Fr. 36: di contenuto L'educazione di Achille presso Chirone</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. Σ 438 a (IV 521 Erbse)</p> <p>II <i>schol.</i> Hom. I 486 (II 502 Erbse)</p> <p>III <i>schol.</i> Pind. <i>Nem.</i> 3, 76 b (III 54, 8 Drachm.)</p> <p>IV <i>schol.</i> Apoll. Rhod. 1, 558 (48, 8 Wendel)</p>		
<p>Fr. 37: di contenuto Paride-Alessandro giunge a Sparta con una nave costruita da Fereclo</p> <p>I <i>schol.</i> Hom. Γ 443 (I</p>		<p>Fr. 8</p> <p><i>schol.</i> Hom. Γ 443</p>

<p>165,5 Dind.) II <i>schol.</i> Hom. E 60a (II 12 Erbse)</p> <p>III <i>schol.</i> Nicandr. Coloph. Ther. 268 (125, 12 Crugnola)</p> <p>IV Apollod. <i>Epit.</i> 3, 2</p>		<p>Cfr. <i>schol.</i> Hom. E 60a (Aristonici); <i>schol.</i> Nicandr. Coloph. Ther. 268; Apollod. <i>Epit.</i> 3, 2</p>
<p>Fr. 38: testuale Athen. 4, 137e</p>		
<p>Fr. 39: di contenuto Plin. <i>Nat. hist.</i> 35, 96</p>		
<p>Fr. 40: testuale Achille prende Sciro</p> <p><i>schol.</i> Hom. I 668 b (II 538 Erbse)</p>		
<p>Fr. 41: di contenuto Troilo ἵππιοχάρμης, rappresentato come un ragazzo inseguito a cavallo Achille uccide Troilo nel santuario di Apollo “Thymbraios” I <i>schol.</i> Hom. Ω 257 b (V 567 Erbse)</p>		<p>Fr. 25 Troilo ἵππιοχάρμης, rappresentato come un ragazzo inseguito a cavallo</p> <p><i>schol.</i> Hom. Ω 257 b (Aristonici)</p>

II Apollod. <i>Epit.</i> 3, 2		
Fr. 42: di contenuto		
Anecd. Oxon. I 277, 29 Cramer (Epimer. in Hom.)=Herodian. περὶ κυρ. καὶ ἐπιθ. 2 (II 1, 15 Lentz)		

12. Considerazioni finali

I frammenti conservatisi dei *Cypria* non sono numerosi (34 nell'edizione di Bernabé, che ne presenta un numero maggiore): dal confronto con il riassunto della trama fornito da Proclo emerge un quadro complessivo delle vicende che erano narrate nel poema, quali eventi si possono ricostruire unicamente grazie ai frammenti e quali invece sono gli episodi noti solo grazie a Proclo.

Alcuni frammenti si rivelano particolarmente preziosi perché restituiscono episodi che spesso si discostano dalla tradizione ben più nota e attestata nei poemi omerici o dalle versioni presenti nelle fonti successive, e per di più assenti nel riassunto di Proclo, che ripercorre brevemente la trama del poema: dal fr. 3 B. si apprende che al matrimonio di Peleo e Teti Chirone donò agli sposi un'asta di frassino, arma che Achille erediterà dal padre; dai fr. 9 e 10 B. si ricava la notizia che la madre di Elena era Nemese (e non la più nota Leda) e l'unione di Nemese con Zeus avveniva in modo coatto; secondo il fr. 11 B. il padre delle Leucippidi era Apollo, e non Leucippo, come nel resto della tradizione; il fr. 12 B. attribuisce ad Elena come figli sia Plistene sia Agano; dal fr. 21 B. si apprende che il figlio di Achille ricevette dal nonno Licomede il nome Pirro e assunse solo successivamente quello di Neottolemo, assegnatogli da Fenice; per il fr. 23 B. nel poema Agamennone aveva tre figlie, delle quali due chiamate Ifigenia e Ifianassa; il fr. 26 B. restituisce il nome della moglie di Protesilao nei *Cypria*, Laodamia, non altrimenti noto; la storia di Anio e delle Enotrope, le cui figlie erano dotate del prodigioso potere di produrre cibo (una facoltà che misero a disposizione dell'armata greca, affamata a causa di una carestia) è nota solo grazie al fr. 29 B.; il fr. 30 fornisce i nomi degli assassini di Palamede (Odisseo e Diomede) e le circostanze della sua morte, avvenuta mentre l'eroe stava pescando; nel fr. 31 B. si precisa che il nome della moglie di Enea era Euridice; il fr. 32 racconta la nascita delle Gorgoni, la cui dimora è collocata nell'isola di Sarpedone; nel fr. 33 B., ove si accenna al pericolo di lasciare in vita i figli di padri assassinati, vi è forse un accenno alla morte di Astianatte; il fr. 34 B. lascia intravedere la possibilità che anche in questo poema, come nell'*Ilii excidium*, *argum.* p. 89, ll. 22-23, si narrasse il sacrificio di Polissena, il cui ferimento è attribuito a Diomede

e Odisseo, che faceva da *pendant* all'uccisione di Ifigenia, avvenuta per rendere possibile l'inizio della spedizione.

Nel corso del lavoro è emersa la dubbia attribuzione di alcuni frammenti al poema, ad es. per i fr. 6-7 B. (da attribuire a Nevio, un oscuro poeta latino), il fr. 12 B. sui figli di Elena (forse di uno storico locale cipriota), il fr. 16 B., che riporta la battuta di un dialogo tra due interlocutori, uno dei quali anziano (forse Menelao e Nestore). Per altri frammenti invece, nonostante l'assenza nelle fonti di riferimenti al titolo *Cypria* o all'autore (Stasino), si può ipotizzare indirettamente una loro probabile assegnazione al poema, come avviene per il fr. 13 B. (*schol.* Hom. Γ 242=T 1), in cui si narra il primo rapimento di Elena a opera di Teseo, sventato dai Dioscuri a differenza del successivo, di Paride, andato a buon fine; il fr. 19 B. (*schol.* Hom. T 326=T 1; *schol.* Hom. I 668 b= T 2), che descrive la giovinezza di Achille a Sciro, lo stratagemma del travestimento ἐν παρθένου σχήματι per evitare la guerra, e colloca in questa fase della vita dell'eroe la nascita di Neottolemo da Deidamia; lo stesso vale per i fr. 20 (*schol.* Hom. A 59=T 1; Eustath. *in Il.* p. 46, 36) e 22 B. (*schol.* Hom. A 59= T 1; *schol.* Hom. A 71 a= T 2; Eustath. *in Il.* p. 46, 42), dove sono precisate le circostanze dello sbarco in Misia, il ferimento e la successiva guarigione di Telefo per mano di Achille, episodi questi ultimi in parte confermati dal riassunto del poema, anche se narrati in modo più succinto. In tali casi le testimonianze in nostro possesso (per lo più gli scolii omerici, ma anche pindarici; talvolta il commento di Eustazio) attribuiscono le vicende narrate ai poeti Neoteri o (in un caso) ciclici, definizioni dietro le quali si nascondono i poeti del ciclo, in particolare nei frammenti analizzati l'autore dei *Cypria*, come si cercherà di dimostrare nel corso del commento. In tal modo è possibile dedurre – oltre ai succitati episodi del rapimento di Elena da parte di Teseo, della permanenza di Achille presso Sciro e di Telefo– che nel poema erano narrate le metamorfosi di Teti nella sua fuga da Peleo (*schol.* Hom. Σ 434 a) e che l'educazione di Achille era affidata a Chirone (fr. *dub.* 35 B., T 2=*schol.* Hom. Σ 57 a; fr. *dub.* 36 B., T 1= *schol.* Hom. Σ 438 a; T 2= *schol.* Hom. I 486; T 3=*schol.* Pind. *Nem.* 3, 76 b; T 4= *schol.* Apoll. Rhod.

1, 558)²²⁶. Grazie alle notizie riportate da queste fonti e il confronto con Apollodoro (in particolare l'*Epitome*, la cui testimonianza si rivela spesso utile per la ricostruzione della trama del poema) si viene pertanto a conoscenza delle versioni delle leggende presenti nei *Cypria*, narrate proprio perché differivano dalle corrispondenti leggende omeriche.

Per altri episodi invece, in assenza di altre testimonianze che ne forniscano il racconto citando i *Cypria* o Stasino, l'unica fonte è il riassunto di Proclo (*Cypr. argum.* pp. 38-43), talora sostenuto da altre testimonianze, come la già menzionata *Epitome* di Apollodoro: si apprende quindi che la decisione di Zeus era presa con l'aiuto di Temi (*Cypr. argum.* p. 38, 4-5)²²⁷; la disputa per la bellezza era sorta tra le dee Atena, Era e Artemide al matrimonio di Peleo e Teti (pp. 38-39, 5-6)²²⁸; il giudizio di Paride avveniva sul monte Pelio (p. 39, 6); Afrodite riportò la vittoria e promise il suo aiuto a Paride per ottenere l'amore di Elena (p. 39, 9-11). Dall'*argumentum* è nota anche la presenza nel poema di numerose profezie: la profezia di Eleno, seguita da quella di Cassandra prima della partenza di Paride (p. 39, 9-11)²²⁹; qui si riferisce inoltre dell'ospitalità offerta a Paride al suo arrivo a Sparta prima dai Dioscuri e poi da Menelao (p. 39, 12-13). Altri episodi narrati o accennati solo in Proclo sono la partenza di Menelao e la successiva fuga di Elena e di Paride, a cui seguiva la tempesta causata da Era (p. 39, 14-18); il matrimonio di Elena e Paride celebrato a Troia; la lotta sorta tra i Dioscuri e gli Afaretidi per un furto di bestiame, a cui seguono le morti di Castore per mano di Ida e di Ida e Linceo per mano di Polluce²³⁰;

²²⁶ Sulla possibile presenza di questi episodi nei *Cypria* ved. comm. *ad fr.* 2-3 B; ved. anche **Appendici: L'educazione di Achille nella tradizione poetica di età arcaica e nei *Cypria*: il fr. *dub.* 36 B.; Appendice iconografica, figg. 7-8.**

²²⁷ Questo particolare, la cui presenza nei *Cypria* è dibattuta, non si deduce dall'*Epitome* di Apollodoro, ma solo dal resoconto di Proclo; a questa fonte si aggiunge anche il *pap. Oxy.* 3829 II 9 (West, p. 80); a tal proposito ved. **Appendici: La decisione di Zeus: un progetto attuato in solitudine o con l'aiuto di un consigliere?**

²²⁸ Sul giudizio di Paride si veda anche il *pap. Oxy.* 3829 II 9 (West, p. 80); a tal proposito ved. **Appendici: Il Giudizio di Paride; Appendice iconografica, figg. 1-3** (per il giudizio); **figg. 5-6** (per il matrimonio di Peleo e Teti).

²²⁹ Sul ruolo delle profezie nei poemi del ciclo ved. Kullmann 1960, pp. 221-224.

²³⁰ Ma Apollod. *Bibl.* 3, 11, 2 narra che Polluce uccise solo Linceo, Castore invece fu colpito da un fulmine di Zeus; cfr. comm. *ad fr.* 15.

l'annuncio di Iris a Menelao del ratto di Elena; il viaggio di Menelao da Nestore (p. 40, 25-29), che diventava un'occasione per numerose digressioni²³¹.

In questa circostanza Nestore raccontava a Menelao tre storie: la prima vicenda riguarda Epopeo, che sedusse la figlia di Licurgo, Antiope, e per questo fu oggetto della sua vendetta²³²; la seconda invece aveva come oggetto Edipo ma non è possibile stabilire quale fosse il taglio del racconto di Stasino perché Proclo non fornisce alcun particolare della storia²³³. È probabile comunque che, anche in questo caso, come in quello di Epopeo, fosse sottolineata la pericolosità di un amore illegittimo, di cui sia Epopeo che Edipo dovettero sopportare le nefaste conseguenze. Per ciò che concerne l'episodio della follia di Eracle, due furono le occasioni in cui l'eroe agì in preda alla *μανία*: una prima volta quando, portato alla follia da Era, uccise i suoi figlioletti²³⁴; una seconda, quando uccise Ifito, uno dei figli di Eurito, scagliandolo giù dalle mura di Tirinto²³⁵. Per Jouan la narrazione della follia di Eracle, inserita all'interno del discorso di Nestore, acquista un senso solo se l'eroe intendeva paragonare l'accesso di follia ispirato da Era a Eracle a quello di Paride, spinto da Afrodite a rapire Elena: in entrambi i casi si tratterebbe di un crimine commesso senza che gli autori siano effettivamente colpevoli proprio perché avvenne per l'ispirazione di un dio; inoltre per entrambi al delitto/rapimento seguì una punizione divina, per Eracle

²³¹ La presenza nel riassunto di Proclo di questo evento, non narrato da Apollodoro, secondo Davies «proves beyond doubt that Proclus' summary was detailed and complete», poiché non vi sono ragioni di ritenere che sia un dettaglio inventato (Davies 1989, p. 102).

²³² Sulla figlia di Licurgo rapita da Epopeo ved. Apollod. *Bibl.* 3, 5, 5; per la digressione di Nestore ved. Jouan 1966, pp. 373-388; cfr. Kullmann 1960, pp. 257-258. Cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 5, 5: in questa versione Antiope, figlia di Nitteo, è oggetto delle attenzioni di Zeus e per questo rimane incinta; a causa delle minacce di suo padre fugge a Sicione, dove trova riparo presso Epopeo che la sposa; Paus. 2, 6, 1-3; Hyg. *fab* 7; *schol.* Apoll. Rh. 4, 1090.

²³³ Non è escluso che fosse narrata l'unione di Edipo alla madre Giocasta, un matrimonio illecito perché incestuoso e dalle nefaste conseguenze. Questa caratteristica avrebbe potuto rendere tale *exemplum* mitico confacente alla situazione in cui si trova Menelao: anche l'unione di Paride con Elena, sebbene con le dovute differenze, è infatti illecita e avrà similmente terribili conseguenze (la guerra e la distruzione di Troia).

²³⁴ Per la follia di Eracle, causata da Era, che lo condusse a uccidere i figli (e in alcune fonti anche la moglie Megara) ved. Ferecide, *FGrHist* 3 F 14; Paniassi fr. 1 B.; Eur. *Herc. fur.* 930-949, 967-1014; Diod. Sic. 4, 11, 1; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 12; *schol.* Lyc. *Alex.* 38; *schol.* Pind. *Isth.* 4, 104 a-b, Tzetz. *Chil.* 2, 229; sulla figura di Eracle nei poemi omerici ved. Menkes 1978, pp. 1-22, 60-72, 73-117 (confronto con Achille e Odisseo), più in generale nell'antica Grecia ved. Padilla 1998, pp. 1-33.

²³⁵ Sull'uccisione di Ifito, non da tutte le fonti attribuita a follia, ved. φ 27-30; Creofilo fr. 5 *dub.* TT 3-4 B.; Soph. *Trach.* 269, 357; Diod. Sic. 4, 31, 3; Tzetz. *Chil.* 2, 421-423; *schol.* Soph. *Trach.* 269; Apollod. *Bibl.* 2, 6, 1.

una lunga schiavitù, per Paride la guerra di Troia. In realtà, in assenza di altre testimonianze, è difficile stabilire quale fosse lo scopo del racconto di Nestore, che forse intendeva contemporaneamente consigliare, ammonire e consolare Menelao.

Inoltre sono presenti solo in Proclo la finta pazzia di Odisseo smascherata da Palamede (p. 40, 31-33)²³⁶; il responso di Calcante sulla durata della guerra dopo il prodigio del serpente (p. 40, 33-35); lo sbarco degli Achei a Tenedo, il ferimento di Filottete e il suo abbandono da parte dell'armata a Lemno (p. 41, 50-53)²³⁷; l'uccisione di Cicno, figlio di Poseidone, compiuta da Achille (p. 42, 54-55); il desiderio espresso da Achille di vedere Elena, esaudito da Afrodite e Teti (p. 42, 59-60)²³⁸; il ratto degli armenti di Enea a opera di Achille (p. 42, 61-62); l'uccisione di Troilo, figlio di Priamo, per mano di Achille (p. 42, 63)²³⁹; la vendita di Licaone, figlio di Priamo da parte di Patroclo a Lemno (pp. 42-43, 64-65)²⁴⁰.

Si può costatare la ricchezza di episodi narrati e la quantità delle tradizioni mitologiche a cui il poema attingeva. È chiaramente percepibile la non unitarietà dell'argomento dei *Cypria*, che motiva il giudizio nella *Poetica* di Aristotele: davvero dai *Cypria* si potevano trarre le trame per numerose tragedie²⁴¹.

Le caratteristiche che differenziano il poema di Stasino dall'epos omerico sono numerose: già Aristotele aveva evidenziato che l'azione si svolge in un lungo periodo di tempo, «au détriment de l'unité du poème»²⁴², e in differenti

²³⁶ Su questo episodio ved. comm. *ad fr.* 30; **Appendici: La μανία ψευδής di Odisseo nella letteratura greca e latina.**

²³⁷ Cfr. Apollod. *Epit.* 3, 27; Severyns 1928, pp. 298-301; Jouan 1966, pp. 313-317; su questo episodio ved. **Appendici: I casi di Telefo e di Filottete nei Cypria.**

²³⁸ Cfr. Severyns 1928, pp. 303-304: l'unione di Achille ed Elena narrata da Licofrone, *Alex.* 171 ss., deve essere stata ispirata dalla presenza di questo episodio nei *Cypria*; Davies 1989, p. 48: «The mention of Aphrodite surely indicates that the bringing together was sexual: the bravest hero and the fairest heroine appropriately united, just as (according to another tradition) they lived together on the island of Leuce after their death»; *contra* Bethe 1929, p. 243.

²³⁹ Severyns 1928, pp. 304-307.

²⁴⁰ Sulla narrazione di questi episodi nell'*Epitome* di Apollodoro cfr. Wagner 1891, pp. 400-401.

²⁴¹ Cfr. Welcker 1849, p. 156, p. 160; Monro 1884, p. 6; l'opera di Severyns dimostra quante tragedie, non solo di Euripide, traevano argomento dai *Cypria* (Jouan 1966, tav. a pag. 6, p. 31 ss.).

²⁴² Jouan 1966, p. 28.

luoghi²⁴³. Secondo Jouan, l'unione di temi omerici e di leggende di provenienza diversa darebbe l'impressione «de disparate et de surabondance»²⁴⁴. Inoltre sono rilevabili un uso eccessivo delle anticipazioni e delle digressioni²⁴⁵; l'abbondanza di episodi di carattere romanzesco (gli amori tra dei e eroi: Zeus e Nemese; Peleo e Teti; Dioscuri e Leucippidi; Elena dopo essere stata rapita da Teseo, sposatasi con Menelao viene nuovamente rapita da Paride, infine presumibilmente si unisce ad Achille); la costante presenza dell'elemento divino (sono numerose le predizioni e gli oracoli: di Eleno, Cassandra, Calcante e Anio); la presenza di divinità allegoriche (Temi, Nemese, Eris) assenti in Omero²⁴⁶.

Un ulteriore elemento di differenziazione tra il contenuto dei poemi omerici e quello dei *Cypria* era costituito dalla narrazione in questi ultimi di molti episodi confinanti con il fantastico e il magico, propri del genere fiabesco, del tutto assenti dall'*Iliade* perché poco adatti all'argomento bellico, ma più frequenti nell'*Odissea*²⁴⁷. I poemi omerici non narrano le metamorfosi di Teti e di Nemese (fr. 9 B.)²⁴⁸, né alludono all'educazione di Achille presso il centauro Chirone²⁴⁹ o al suo travestimento in abiti femminili a Sciro (fr. 19)²⁵⁰, né infine accennano alla nascita di Elena da un uovo (fr. 10 B.)²⁵¹, all'immortalità concessa a giorni alterni a Castore e Polluce (fr. 8 B.), alla vista acuta di Linceo, capace di vedere

²⁴³ Ved. Monro 1884, p. 5: «The events which we there find in outline cover a space of several years, and are enacted in many places - the scene changing from Thessaly to Mt. Ida and Troy, then to Sparta, and back to Troy; then to Messenia, then over Greece and so the meeting-place at Aulis; then to Mysia, Scyros, Argos, Aulis again, and so once more to the Troad».

²⁴⁴ Per il giudizio sul valore letterario dei *Cypria* ved. Jouan 1966, pp. 27-28; cfr. Jouan 1980, pp. 102-103.

²⁴⁵ Le anticipazioni sono relative alla caduta di Troia (predizioni di Calcante e di Anio); alla morte di Achille a Troia (cfr. comm. ad fr. 19); al destino di Astianatte (fr. 33) e al sacrificio di Polissena (fr. 34); cfr. Rzach, *RE XI 2* (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2394 ll. 17-38.

²⁴⁶ Bethe 1929, p. 295; Rzach, *RE XI 2* (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2394 l. 39 ss.

²⁴⁷ A tal proposito ved. Monro 1884, p. 10; Griffin 1977, pp. 39-53. Nell'*Odissea* episodi che confinano con il fiabesco sono più frequenti; basti pensare ai Lotofagi (ι 82-99), su cui ved. Page 1973, pp. 3-21; ai Ciclopi (ι 105 ss.); ai Lestrigoni (κ 81-132), su cui ved. Page 1973, pp. 25-48; ai poteri di Circe (κ 210 ss.) su cui ved. Page 1973, pp. 55-69; al magico canto delle Sirene (μ 39 ss.), su cui ved. Page 1973, pp. 83-91; a Scilla (κ 85 ss.) etc.

²⁴⁸ Cfr. Forbes Irving 1990, pp. 8-12.

²⁴⁹ Si tratta del fr. *dub.* 36 B. Al centauro Chirone viene preferito nell'*Iliade* l'umano Fenice; cfr. comm. ad fr. 3; **Appendici. L'educazione di Achille nella tradizione poetica di età arcaica e nei *Cypria*: il fr. *dub.* 36 B.; Appendice iconografica, figg.7-8.**

²⁵⁰ A tal proposito ved. **Appendice iconografica, fig. 14.**

²⁵¹ Ved. **Appendice iconografica, fig. 9.**

attraverso gli alberi (fr. 15 B.)²⁵² o alla possibilità di Cassandra di profetizzare il futuro (*Cypr. argum.* p. 39, 11)²⁵³. Similmente connesso con la sfera del magico e del favoloso è l'episodio del ferimento di Telefo (fr. 20, 22 B.), che può essere guarito solo da Achille, il feritore, una pratica di guarigione che l'eroe non a caso avrebbe appreso da Chirone, figura semiferina assente nei poemi omerici con il ruolo di educatore del Pelide²⁵⁴. Anche la presenza di figli dall'unione illegittima di Paride ed Elena (fr. 12 B.) viene taciuta da Omero, che in δ 4-6 fa riferimento solo a Ermione, la figlia di Elena e Menelao.

Sono allo stesso modo assenti dall'*Iliade* e dall'*Odissea* episodi poco nobilitanti per l'ηθος eroico quali il sacrificio di Ifigenia per mano del padre Agamennone²⁵⁵, (a cui seguivano la sostituzione della fanciulla con una cerva e l'immortalità concessa a Ifigenia da Artemide) e l'uccisione di Palamede, assassinato da Diomede e Odisseo in circostanze poco chiare²⁵⁶. Nell'*Iliade* non c'è posto nemmeno per la tradizione della finta pazzia dell'astuto Odisseo, smascherata da Palamede, che sarebbe stata una storia infamante per l'eroe nel poema omerico²⁵⁷.

È stata rilevata da parte di alcuni studiosi la rarità nei poemi omerici di un aspetto della vita degli uomini: il cibo, il vino e le occasioni di commensalità²⁵⁸.

²⁵² Ved. Griffin 1977, p. 40; per l'uso paradigmatico della figura di Linkeus e della sua vista cfr. Camerotto 1998, p. 243.

²⁵³ Cfr. *schol.* Hom. Ω 699. Sulla probabile assenza nei *Cypria* della vaticinazione di Cassandra ved. Bethe 1921, pp. 231-232: la profezia di Cassandra costituirebbe una ripetizione non necessaria dopo la profezia di Eleno e potrebbe essere stata presente come variante nella fonte mitografica di Proclo; a favore della sua presenza Severyns 1928, p. 266; cfr. Rzach, *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2383 ll. 44-57; Kullmann 1960, p. 247; la prima menzione di Cassandra è presente in λ 421-422, ove è narrata la morte per mano di Clitennestra; Pindaro narra la sua storia (provenienza; nascita da Priamo; doti profetiche) in *Pyth.* 11, 19-21; ai vv. 33-34 è rievocata la sua morte.

²⁵⁴ Secondo un oracolo solo se Achille avesse guarito la ferita di Telefo la flotta avrebbe potuto ripartire dall'Aulide: ved. *Cypr. argum.* p. 41, 41-42; fr. 20, 22.

²⁵⁵ La tradizione era assente nell'*Iliade*: forse era stata respinta perché il sacrificio umano era avvertito come una barbarie; cfr. Murray 1934, pp. 130-131: «both *Iliad* and *Odyssey* are expurgated of the abomination of Human Sacrifice. The Homeric spirit would have no dealings with such things. It had too much humanity: it had too little intensity of superstition»; per alcuni esempi di rappresentazione del sacrificio di Ifigenia ved. **Appendice iconografica, figg. 15-16.**

²⁵⁶ Palamede è un eroe assente dai poemi omerici; secondo Kullmann il poeta, pur conoscendo la storia di Palamede, l'ha deliberatamente esclusa dall'*Iliade* e dall'*Odissea* (1960, pp. 301-302); cfr. Rzach, *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos* col. 2393 ll. 6-18; Jouan 1966, pp. 354-355.

²⁵⁷ *Cypr. argum.* p. 40, 30-33; Apollod. *Epit.* 3, 7; cfr. Severyns 1928, p. 283-285; Kullmann 1960, pp. 261-262.

²⁵⁸ Griffin 1977, p. 45, p. 47; Davies 1997, p. 97 ss.

Qualora il poeta accenni o descriva questi comuni gesti, l'episodio viene descritto in termini stilizzati. Davies a tal proposito ha affermato: «the process of eating must be, as it were, idealized and stylised, must be what one might call purged of some of the less desirable aspects which can attend upon the real life event»²⁵⁹.

I poemi del ciclo non dimostrano un uguale senso del pudore al riguardo. I *Cypria* dovevano contenere una dettagliata narrazione del banchetto preparato per la festa di matrimonio di Peleo e Teti. Secondo Proclo, dopo che i Greci abbandonarono a Tenedo Filottete, Achille litigò con Agamennone perché era stato invitato in ritardo ad un banchetto²⁶⁰. Castore e Polluce morirono in seguito al litigio sorto con gli Afaretidi per la divisione di un bottino compiuto insieme. Secondo Apollodoro infatti (*Bibl.* 3, 11, 2), Ida propose di dividere un bue in quattro parti: chi fosse riuscito a mangiare per primo la sua parte avrebbe ottenuto metà del bottino; l'altra metà sarebbe toccata al secondo. Ida finì per primo di mangiare la sua parte e divorò anche quella del fratello²⁶¹. Questo esempio di voracità, che è stato paragonato all'appetito di Gargantua, è sconosciuto agli eroi iliadici²⁶². In un altro episodio connesso con il cibo, attribuito ai *Cypria* dallo *schol.* Lyc. *Alex.* 570 (=fr. 29 B.), si narra dell'aiuto offerto dalle figlie di Anio dagli evocativi nomi "Elais", "Spermò" e "Oinò" all'armata achea, grazie alla loro capacità di trasformare in olio, grano e vino ciò che toccavano per dono di Dioniso²⁶³: grazie alle Enotrope i Greci riuscirono a risolvere il problema

²⁵⁹ Davies 1997, p. 100.

²⁶⁰ *Cypr. argum.* p. 41, 51-52; cfr. Aristot. *Rhet.* 2, 1401 b 16: ἢ εἴ τις φαίη τὸ ἐπὶ δεῖπνον κληθῆναι τιμώτατον· διὰ γὰρ τὸ μὴ κληθῆναι ὁ Ἀχιλλεὺς ἐμήμισε τοῖς Ἀχαιοῖς ἐν Τενέδω; per l'episodio del litigio tra Achille e Agamennone ved. fr. 25 B. e comm.

²⁶¹ Per un'ipotesi sull'origine di questo episodio ved. Welcker 1849, p. 97 n. 11: «..diess scheint in der Palästra erfunden, wo die Kunst grossen Stücke Rinderbraten zu verschlingen noch geehrt war».

²⁶² Davies 1997, p. 103; dal romanzo di F. Rabelais (1494-1553) *Gargantua et Pantagruel*, I 37-38; II 25-26; si può ricordare un esempio di simile voracità narrato da Pulci (1432-1484) nel poema *Morgante*, XVIII 150-159, ove Morgante e Margutte mettono in difficoltà un oste per il loro insaziabile appetito, episodio da cui trasse spunto Rabelais; cfr. la tradizione di Eracle παμφάγος in Pindaro, fr. 168 M.; Ione, *TrGF* I 19 F 29; Dioniso, *TrGF* I 76 F 3a Snell; sull'appetito di Eracle ved. P. Angeli Bernardini, "Eracle mangione: fr. 168 Snell-Maehler", *QUCC* 21 (1976), pp. 49-52; sulla voracità degli eroi ved. Brelich 1978, pp. 248-249; cfr. la figura del "Mangione" nelle fiabe: ved. Propp 1949, pp. 507-509.

²⁶³ In realtà solo in alcune fonti tarde si fa riferimento al tatto; su questo aspetto ved. comm. *ad* fr. 29 B.

dell'approvvigionamento – le difficoltà alimentari – e a raggiungere Troia²⁶⁴. Infine Palamede fu ucciso da Diomede e Odisseo mentre era intento a pescare, un'occupazione insolita per un eroe, la cui dieta era costituita normalmente da carne²⁶⁵.

Dal punto di vista contenutistico si rileva quindi la presenza nei poemi ciclici in generale, e in particolare nei *Cypria* di numerosi miti assenti o marginalizzati nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Oltre alla componente innovativa introdotta dal poema, occorrono una serie di motivi e di temi tipici dell'epica arcaica: il motivo della distruzione del genere umano, presente nel fr. 1 B., che è tratto dalla tradizione del Vicino Oriente, risulta declinato in quella greca in modo differente (non più attraverso un diluvio ma mediante la guerra di Troia), comune anche ad Esiodo²⁶⁶; il tema della vestizione di una dea, che si trova nei fr. 4-5 B. ove presumibilmente è descritta la preparazione di Afrodite per il giudizio di Paride, è una scena che presenta numerosi paralleli con la tradizione omerica, esiodea e innodica.

Alcuni motivi sembrano peculiari dei *Cypria*, come ad es. le *Motivdubletten*, ovvero l'espedito narrativo della reduplicazione, che si riscontra nel poema con le profezie²⁶⁷, i rapimenti (il doppio rapimento di Elena, il primo a opera di Teseo, il secondo di Paride; il rapimento delle Leucippidi per mano dei Dioscuri, la cui presenza nel poema non è certa)²⁶⁸, le coppie di gemelli (i Dioscuri e gli Afaretidi, in lotta tra loro)²⁶⁹ o di sorelle (le Leucippidi)²⁷⁰, il tentativo di evitare la guerra di

²⁶⁴ Cfr. fr. 29; per la presenza di questo episodio nei *Cypria* ved. Wagner 1891, p. 398; Rzach, *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2393 ll. 51-61; Severyns (1928, pp. 309-313) e Jouan (1966, pp. 356-357); *contra* Welcker 1849, p. 108 ss.; la tradizione era nota anche a Simonide, fr. 537 *PMGF* (= *schol.* Hom. *ε* 164, vol. I p. 308 Dindorf).

²⁶⁵ Cfr. Murray 1934, p. 121; Davies 1997, p. 103.

²⁶⁶ Su questo motivo si veda **Appendici. L'annientamento dei mortali: antichità del motivo; Il motivo della distruzione del genere umano nella tradizione delle Opere e i Giorni di Esiodo, nel Catalogo delle donne esiodeo e il suo riflesso nei Cypria.**

²⁶⁷ Le profezie sono presenti numerose volte nel ciclo epico: secondo il calcolo di Kullmann (1960, pp. 221-224) infatti nel ciclo, escludendo i *Nosti* e la *Telegonia*, erano 17, 10 delle quali solo nei *Cypria*.

²⁶⁸ Per i rapimenti di Elena ved. i comm. ai fr. 13, 14 B.; per il ratto delle Leucippidi ved. comm. ad fr. 11 B.; per alcune rappresentazioni artistiche di questi episodi ved. **Appendice iconografica, figg. 10-12.**

²⁶⁹ Per la lotta tra Dioscuri e Afaretidi ved. il comm. al fr. 15 B.

²⁷⁰ Sul probabile ruolo delle Leucippidi all'interno del poema e, in particolare, nel litigio tra i Dioscuri e gli Afaretidi ved. il comm. al fr. 11 B.

Troia (di Odisseo attraverso la simulazione della pazzia, la *μανία ψευδης*; di Achille, nascosto a Sciro in abiti femminili)²⁷¹, la doppia partenza dell'armata greca per la Troade (la prima fallimentare, la seconda con esito favorevole), il sacrificio di due fanciulle (all'inizio della seconda spedizione di Ifigenia, alla fine della guerra di Polissena)²⁷², le metamorfosi (prima di Teti per evitare l'unione con Peleo, poi di Nemese per sfuggire all'unione con Zeus)²⁷³. Infatti, sebbene il motivo del doppio sia presente anche nel resto del ciclo epico, è evidente da questo elenco come il suo uso si dimostri quasi sistematico in questo poema.

Durante l'analisi dei frammenti talora è emersa una componente di miti e leggende che si potrebbe definire locale o epicorica: la nascita di Elena da Nemese, meno nota rispetto alla filiazione da Leda, potrebbe risalire a un'antica tradizione che affonda le sue radici nel demo attico di Ramnunte (su questo si ved. fr. 10 B.); il padre delle Leucippidi Ilaira e Febe non è il più noto Leucippo ma Apollo stesso – probabilmente per la similarità del nome Febe e per l'epiteto del dio Φοῖβος –, e per l'attribuzione di questa paternità al dio non è esclusa una connessione con l'Apollo Amicleo, venerato a Sparta accanto al santuario delle Leucippidi (fr. 11 B.); la tradizione sui figli di Elena a cui fa riferimento il fr. 12 B. potrebbe avere un'origine locale sia per Plistene (forse di matrice argiva) sia per Agano (probabilmente cipriota); la cattura di Briseide da parte di Achille avvenne a Pedaso (fr. 27 B.), non a Lirnesso, come nell'*Iliade*: è probabile che nei *Cypria* la conquista della città, l'uccisione della famiglia di Briseide e la sua deportazione come prigioniera fossero eventi non solo accennati (fatto che si riscontra nel poema omerico) ma rilevanti, che giungevano al poema attraverso il tramite di una tradizione epica locale. Queste tradizioni minori, che sembrano affiorare solo sporadicamente forse per l'esiguo numero dei frammenti

²⁷¹ La *μανία ψευδης* di Odisseo, smascherata da Palamede, è narrata solo in *Cypr. argum.* p. 40 ll. 30-33; per un'analisi dell'episodio, che forse scatenò l'odio di Odisseo verso Palamede ved. comm. al fr. 30 B.

²⁷² Per i sacrifici di Ifigenia e Polissena ved. i comm. ai fr. 23, 34, e la sezione **Polissena e Ifigenia: due sacrifici a confronto**; per un esempio artistico di età arcaica del sacrificio di Polissena ved. **Appendice iconografica, fig. 19.**

²⁷³ Sulla probabile presenza delle metamorfosi di Teti nel poema ved. comm. al fr. 2 B.; per una rappresentazione della lotta tra Peleo e Teti (VI sec. a.C.) ved. **Appendice iconografica, fig. 4**; per le metamorfosi di Nemese e Zeus ved. comm. ai fr. 9 e 10 B.

conservatisi²⁷⁴, rivelano che i *Cypria*, oltre ad attingere al patrimonio di miti comune ai poemi omerici, in parte differivano da essi perché davano spazio anche alle leggende locali²⁷⁵.

²⁷⁴ Ad esse si aggiunga la presenza nel poema di tradizioni minoritarie sui nomi di alcune eroine: Ifigenia era probabilmente chiamata Ifianassa (comm. *ad* fr. 24 B.); la moglie di Protesilao era Polidora, e non Laodamia (comm. *ad* fr. 26 B.); la moglie di Enea si chiamava Euridice, e non Creusa (comm. *ad* fr. 31 B.).

²⁷⁵ La natura panellenica dei poemi omerici evidentemente escludeva tale componente locale dalla narrazione.

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

SIGLORUM CONSPECTUS

Fr. 1 B.

A = Cod. Marcianus 454; Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia; X secolo¹

D^c = Cod. Ambrosianus L 116 pl. sup.; Biblioteca Ambrosiana di Milano; XII-XIII sec.²

F^q = Cod. Laurentianus L 57. 36; Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze; palinsesto; XII secolo³

F^r = Cod. Riccardianus 30; Biblioteca Riccardiana di Firenze; XIII secolo⁴

I = Cod. Ambrosianus I 4 sup.; Biblioteca Ambrosiana di Milano; anno 1276⁵

R = Cod. Romanus (cod. Mureti) Gr. 6; Biblioteca Nazionale Centrale di Roma di Roma; IX-X sec.⁶

R^a = Cod. Romanus 122 (C 1. 2); Biblioteca Angelica di Roma; XIII secolo⁷

V = Cod. Vaticanus 33; Biblioteca Vaticana di Roma; XI-XII sec.

W = Cod. Vindobonensis 61; XV secolo

Y = Cod. Parisinus suppl. 1065; XV secolo

Y^b = Cod. Parisinus 2766; XIII o XIV secolo

¹ Il MS Marcian. Ven. Gr. Z 454 (=822) è noto anche come cod. Ven. A: il testo del fr. è contenuto nel cod. Ven. A a f. 12 r. ll. 54-56 sul margine dx. e nella parte sottostante il testo dell'*Iliade*. Per una descrizione del manoscritto si veda Mioni 1964.

² Il MS Ambrosian. L 116 sup. è un codice cartaceo (cm. 28, 8 x 20, 7), contenente l'*Iliade* di Omero, con parafrasi, *argumenta*, glosse interlineari, e corredato da scolî, comprato a Padova nel 1603; il testo dello scolio è a f. 2 e inizia a l. 33; il testo del fr. è a f. 2 r., ll. 38-40. Per una descrizione del manoscritto si veda Martini-Bassi 1906, pp. 603-604.

³ Il MS Laurent. Pl. 57. 36 è un codice membranaceo del XIV sec. (formato in 12; di ff. 128) contenente testi di argomento grammaticale. Il testo del fr. è contenuto a f. 123 v. ll. 18-22, lo scolio a f. 123 v. ll. 10-18.

⁴ Il MS. Ricc. 30 è un codice cartaceo dell'XI sec. (membranacei solo i ff. 1-2) contenente il testo dell'*Iliade* di Omero con argomento, parafrasi e scolî (cm. 31, 5 x 21, 8; ff. 238). Il testo del fr. è contenuto a f. 22 v. ll. 2-4.), dello scolio da f. 21 v. ll. 31-37, a f. 22 r. ll. 1-2. Nel codice vi sono tre mani di scrittura di differente datazione: la parte del codice che va da f. 14 a f. 222 è datata al sec. XIII. Per una descrizione del codice si veda l'*Inventario e stima della libreria Riccardi. Manoscritti e edizioni del secolo XV*, Firenze 1810, p. 5; cfr. inoltre Vitelli 1894.

⁵ Il MS Ambrosian. 450 (=I 4 sup.; J in Bernabé) è un manoscritto cartaceo del XIII sec. (cm. 17, 5 x 12, 2; composto da ff. 233) contenente il testo dell'*Iliade* di Omero con parafrasi e scolî marginali; il testo del fr. è presente a f. 2 v. ll. 10-13. Per una descrizione del manoscritto si veda Martini-Bassi 1906, pp. 540-541.

⁶ Il MS Rom. Bibl. Naz. Gr. 6 è un codice membranaceo probabilmente dell' inizio del X sec. (cm. 24, 5 x 16, 5; composto da ff. 167), mutilo nella parte iniziale, contenente scritti varî (sul contenuto del codice si ved. Montanari 1979, pp. 45-46), oltre agli *scolia minora* all'*Iliade* A-Z; il testo del fr. è presente a f. 5 ll. 19-25; il testo dello scolio inizia a l. 5 del medesimo foglio. Per una descrizione del manoscritto si veda inoltre Tamilia, 1902, pp. 226-227.

⁷ Il MS Rom. Bibl. Angel. 122 è un codice cartaceo del sec. XIV, un tempo di dimensioni cm. 29x 20, ora 38x 25, di ff. 174; contenente il testo dell'*Iliade* corredato dagli *argumenta*, dagli scolî, e con glosse interlineari. Per una descrizione del manoscritto si veda Muccio-Franchi de Cavalieri 1986, pp. 162-163.

Testimonianze al frammento 1⁸

1

Schol. Hom. A 5: ...] αλλοι δὲ ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκεῖναι τὸν Ὀμηρον· φασὶ γὰρ τὴν Γῆν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας (πολυπληθείας: **I**; πολυπληθῦος : **F^q**), μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους· τὸν δὲ Δία πρῶτον μὲν εὐθὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν (**Θ.** : **I**) πόλεμον, δι’ οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν. ὕστερον δὲ πάλιν – συμβούλῳ τῷ Μώμῳ χρησάμενος, ἦν Διὸς βουλὴν Ὀμηρὸς φησιν (Ὀμηρος φησὶν: **I**) – ἐπειδὴ οἴος τε (οἶον τέ: **I**) ἢ κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας (ἅπαντας) διαφθείρειν (τοὺς λοιποὺς θέλων ἀφανισαὶ ἐκωλύθη ὑπὸ μώμου παιδὸς αὐτοῦ, συμβούλῳ τουτω χρησάμενος : **F^q**), ὅπερ τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ (αὐτῷ γνώμας δύο: codd. cett.)⁹, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατρὸς (θυγατερος: **A**; θυγατέρα: **I**)¹⁰ καλὴν γένναν (γεννᾶν: **I**), ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ (πόλεμος: in **I** est ante βαρβάρους) βαρβάρους ἐγένετο, ἀφ’ οὗ συνέβη κουφισθῆναι τὴν Γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίνωι (τασίνωι: **A**; τερασίνωι : **I D^c F^r R^a** ; τὰ σείνω : **R**) τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως (εἰπόντος οὕτως **AR**).

“altri hanno affermato che Omero lo abbia narrato da una storia. Dicono infatti che la terra, gravata da un eccesso di uomini, chiese a Zeus, poiché non vi era nessun sentimento religioso tra gli uomini, di essere alleggerita dal peso. Dapprima Zeus provocò subito la guerra tebana, con la quale fece perire molti uomini. In seguito nuovamente <causò la guerra di Troia> – servitosi di Momo come consigliere, che Omero definisce con l’espressione “il disegno di Zeus” – poiché era in grado di sterminarli tutti con fulmini e inondazioni; Momo gli impedì di fare questo fornendogli due suggerimenti, il matrimonio di Teti con un mortale, e la bella nascita di una figlia. Da entrambi i fatti nacque per i Greci e i

⁸ Il presente lavoro si fonda sull’edizione di Bernabé 1996² per l’impianto generale e la classificazione dei testimoni, il testo dei frammenti invece è modificato, ed è il risultato di una scelta personale.

⁹ La specificazione αὐτῷ γνώμας δύο è assente in **A**.

¹⁰ In **A** si legge θυγατερὸς.

barbari la guerra, grazie alla quale accadde che la terra fosse alleggerita, poiché molti uomini furono uccisi. La vicenda è narrata in Stasino (1-7) ”.

2

Anecd. Oxon. 4, 405,6 Cramer : ...] c

Διὸς δὲ ἐτελείετο βουλή] οἱ μὲν λέγουσιν ὅτι τὴν Γῆν βαρουμένην ὑπὸ πολυπληθείας ἀνθρώπων, καὶ μηδεμιᾶς οὔσης εὐσεβείας, αἰτήσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους· ... καὶ πάλιν τῶν ἀνθρώπων ζώντων ἐν ἀσεβείᾳ ἠθέλησεν ὁ Ζεὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι’ οὗ πολλοὺς ἀπώλεσεν πάνυ. ὕστερον δὲ πάλιν χρησάμενος ὁ Ζεὺς συμβούλῳ τῷ Μώμῳ, ἐπειδὴ οἴός τε ἦν κεραυνοῖς φθεῖραι πάντας, ὑπὸ τούτου ἐκωλύθη· ὑποθεμένου δὲ τοῦ Μώμου τῷ Διὶ γνώμας δύο, τὴν θνητογαμίαν τῆς Θέτιδος καὶ θυγατρὸς καλὴν γένναν, ἣ γοῦν τῆς Ἑλένης, θυγάτηρ ἦν αὕτη Διός, ἐγένετο πόλεμος μέγας τοῖς Ἑλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις, ὑφ’ οὗ συνέβη κουφισθῆναι τὴν Γῆν. καὶ ταῦτα μὲν οὕτω τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις ἱστορούμενα περὶ τῆς τοῦ Διὸς βουλῆς.

“si compiva il disegno di Zeus] alcuni narrano che la terra, poiché era gravata da un eccesso di uomini e in assenza di sentimento religioso, chiese a Zeus di essere alleggerita dal peso.

...e poiché al contrario gli uomini vivevano nell’assenza del rispetto degli dei, Zeus volle provocare la guerra di Tebe, per mezzo della quale fece perire molti uomini. In seguito invece Zeus, preso consiglio con Momo, poiché era capace di farli perire tutti con i fulmini, fu impedito da costui di farlo. Allora, dal momento che Momo diede a Zeus due consigli, il matrimonio di Teti con un mortale e la bella nascita di una figlia, vale a dire Elena, che era figlia di Zeus, avvenne una grande guerra tra i Greci e i barbari, in conseguenza della quale la terra fu alleggerita; questa vicenda è stata così narrata presso i Neoterói riguardo al disegno di Zeus.”

3

Schol. Eur. Or. 1641:

ἱστορεῖται ὅτι ἡ γῆ βαρουμένη τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων ἠξίωσε τὸν Δία ἐλαφρῦναι αὐτῆς τὸ βάρος· τὸν δὲ Δία εἰς χάριν αὐτῆς συγκροτῆσαι τὸν τε Θηβαϊκὸν πόλεμον καὶ τὸν Ἰλιακὸν, ἵνα τῶν πολλῶν ἀναιρεθέντων κουφισμὸς γένηται.

“si racconta che la terra, gravata da un eccesso di uomini, richiese che Zeus l'alleggerisse dal peso; allora Zeus per benevolenza verso di lei provocò la guerra di Tebe e la guerra di Troia, affinché ne derivasse un sollievo attraverso la morte di molti uomini.”

4

Eustath. in Hom. *Il.* p. 20,13:

τινὲς δὲ βουλὴν Διὸς εἶπον τὸ τὴν γῆν, ὡς καὶ ὁ Εὐριπίδης ἐν Ὀρέστη μυθολογεῖ, κουφίσαι βαρουμένην τῷ τῶν λαῶν φόρτῳ κατὰ τὴν αὐτῆς αἵτησιν. οὐ χάριν, φασί, τόν τε Θηβαϊκὸν τὰ πρῶτα συνεστήσατο πόλεμον καὶ μετ' ἐκείνον συνηγαγεν ἐπὶ φθορᾷ Τρώας καὶ Ἑλλήνας, Μώμου, φασί, συμβουλευσαμένου, μὴ κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντα διαφθεῖραι, ἀλλ' εὐμεθόδως ἄλλως, καὶ ὑποθεμένου τὴν τε τῆς Θέτιδος θνητογαμίαν, ἀφ' ἧς ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ θυγατρὸς καλῆς γέννησιν, τῆς Ἑλένης δηλαδή, δι' ἣν τὰ κατὰ Τροίαν ἐγένοντο, περὶ πολλῶν, καὶ δι' Ἀχιλλέα τὰ μὲν πολεμοῦντα, τὰ δὲ μηνίοντα.

“alcuni hanno parlato del volere di Zeus, come anche Euripide racconta nell'*Oreste* (1639-1642), il fatto che egli abbia alleggerito la terra dal carico delle genti, conformemente alla sua richiesta. Raccontano che per questa dapprima provocò la guerra di Tebe, e dopo questa guerra condusse Troiani e Greci allo sterminio, poiché Momo, dicono, gli aveva consigliato di non distruggere tutto con fulmini e inondazioni, ma diversamente con buon metodo, e avendogli suggerito Momo il matrimonio di Teti con un mortale, dal quale nacque Achille, e la nascita di una bella fanciulla, naturalmente Elena, a causa della quale avvennero le vicende di Troia, cosicché molti uomini perirono, anche per mano di Achille sia quando andava in battaglia, sia quando era adirato.”

Fr. 1

ην ὅτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα † πλαζόμενα
< > βαρυτέρνου πλάτος αἴης,
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι
κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν,
ῥιπίσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἴλιακοῖο,
ᾧφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος. οἱ δ' ἐνι Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.

C'era un tempo in cui infinite stirpi di uomini sempre vagavano sulla terra]

a gravare con il loro peso la distesa della terra dal profondo petto¹¹,
allora Zeus vedendola ne ebbe compassione e con sapiente disegno
pensò di alleggerire la terra che tutto nutre,
fomentando la grande contesa della guerra troiana,
affinché gli uomini togliessero il peso con la loro morte.
Gli eroi perirono a Troia, e così si compiva il disegno di Zeus.

1. οὐν **F^r**; καταχθόνα **F^q** : κατὰ χθόνα in lacuna **D^c**; πλαζόμενα
codd. omnes praeter **F^q** (πλαζόμενά περ); βροτῶν ἀλαλήμενα [λίην]
Ribbeck : πλαζομένων περ | [ἀνθρώπων] Ludwich : πλαζομέν' ἀνδρῶν
Wolf, Barnes, prob. Wüllner, Müller, Welcker, Bethe : πλαζόμεν' αἰεί
Ebert : πλαζόμεν' ἀ[μφὶς] Peppmüller : ην ὅτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα
<πάντοθεν ἀνδρῶν> vel ην ὅτε μυρία <πάσαν ἀνά> χθόνα φύλ'
<ἀνθρώπων> Köchly¹².

2. βαρυτέρνου codd. fere omnes (βαρυτόνου **A I**), prob. Welcker :
βαθυστέρνου fere omnes edd. : εὐρυστέρνου Schneidewin; lacunam aliter

¹¹ Cfr. le trad. di Evelyn-White 1914: "There was a time when the countless tribes of men, though wide-dispersed, oppressed the surface of the deep-bosomed earth"; Bernabé 1979, p. 127: "Hubo un tiempo en el que innumerables tribus <de hombres,> errantes por la tierra, <agobiaban> la superficie de la tierra de profundo pecho"; Davies 1989, p. 34: "Once upon a time the countless tribes <of mortals throning about weighed down> the broad surface of the deep-bosomed earth"; West 2003, p. 83: "There was a time when the countless races <of men> roaming <constantly> over the land were weighing down the <deep->breasted earth's expanse".

¹² Le sigle dei codici sono in corsivo quando ho riscontrato nella consultazione dei MSS una discrepanza con l'apparato delle edizioni moderne, principalmente quella di Bernabé, o con Ludwich (1900, pp. 10-13).

explere conati sunt viri docti: <παμπληθεὶ σκεπάσαντο> Barnes : <οὶ μὲν ἐφυβρίζοντο> Müller : χθόνα <πουλυβότειραν> | πλαζόμενα <στρωφατο> Baumgarten-Crusius : <ἀνθρώπων ἐπίεζε> Ebert : <ἐκπάγλως ἐπίεζε> Welcker : <ἐκπάγλως ἐβάρυν'> Schneidewin : <ὑβριστέων ἐβάρυν'> Ribbeck : πλαζομένων <ἐβάρυνε> βαθυστέρνου Köchly : <ἀνθρώπων ἐ>βάρυνε<νε βαθυ>στέρνου Peppmüller et Ludwich; ἐπ' αἷης **F^q**.

3. δὲ om. **I**, δὲ τε **F^q**; ἐλέησεν **AR**: ἠλέησε **IY^q**: ἄλγησε **W^b**: ὤκτειρ' ἄρα **F^q**; ἐν om. **D^cF^r Y**; πυκιναῖς **A**, Henrichsen, Müller, Düntzer, Bernabé, Davies, West : πυκναῖς **JR^a** : πυκίναισι **F^q**: πυκινῆς Schneidewin; πραπίδεσσι Henrichsen, Müller, Düntzer, Bernabé, Davies : πραπίδαισι **F^q**: πραπίδεσσιν **W^b** : πραπίδεσσιν **R**, West.

4. σύνθετο (συνέθετο **IR^a**: ξύνθετο Baumgarten-Crusius) κουφίσαι παμβώτορα (πανβ- **F^q**) : παμβότερα **P**: παμβότειραν **W^b**) γαῖαν **D^c** – codd. alii γαίην (**I F^q**) alii γαίης (**AR Z**) exhibent – ἀνθρώπων Schol. : γαίης ἀνθρώπων in lacuna Bethe : corr. Ribbeck, prob. Ludwich, Bernabé, West : σύνθετο κουφίσαι παμβώτορα γαίης ἀνθρώπων: Davies, toti versui crucibus adpositis : σύνθετο κουφίσσαι ἀνδρων π. γαῖαν Wolf, prob. Wüllner : κουφίσσαι μερόπων π. γ. Baumgarten-Crusius : σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων π. γ. Henrichsen, Müller, Düntzer, Welcker : σύνθετο κουφίσσαι π. γῆν ἀνθρώπων Peppmüller: σύνθετο κουφίσσαι βάρους π. γαῖαν Schneidewin : Köchly versum delendum esse ducit.

5. ῥιπίσας **Y^b**, Henrichsen, Müller, Düntzer : ῥιπίσας Wolf, Wüllner, Welcker, Bethe : ριπίσαι (ρ in ras.) τὲ **A**, unde ῥιπίσαι τε Schneidewin: ῥιπίσαι codd. cett. : ῥίπισε δὲ Ludwich, Peppmüller; πολέμου om. **W^b**: πτολέμου Ludwich, Peppmüller : πόνου Schneidewin ; ἠλιακοῖο **F^r** : ἰλικοῖς **F^q** : Ἰλιακοῦ **W^b**.

6. κενώσειεν **RY^b** : κενώσιε **I**¹³: κενώσειε codd. cett.; θανάτ **F^q** : θανάτου Schol., Davies, qui posuit † inter κενώσειεν et θανάτου : θανάτωι conī. Lascaris, prob. Wüllner, Henrichsen, Müller, Düntzer, Welcker, Bethe, Bernabé, West : θανάτοις Wassenbergh ; δ' ἐνὶ **A** edd. : δὲ ἐν codd. cett.; Τροίη : **F^q**; Τροίη : **R^a R**: Τροία **VW^b** : τῆ Τροίη **I**.

¹³ Il segno per la lettera iota è molto ingrossato e comunque risulta tracciato in modo differente rispetto ad εἰ quando è descritto con un unico segno (in nesso?).

7. κτίνοντο : **R** ; Διὸς ...βουλή om. **D^cF^rY**; διός **II**.

Davies con una scelta prudente pone tra le testimonianze al fr. 1 solo lo scolio Hom. A 5 Dindorf, e non l'*Aneddoto Oxoniense* e il commento di Eustazio al passo dell'*Iliade*, che corrispondono quanto al contenuto allo *schol.* Hom. A 5, ma non citano l'autore dei *Cypria*: nell'*Anecd. Oxon.* 4, 405, 6 si fa riferimento genericamente alla versione narrata dai Neoteròi, παρὰ τοῖς νεωτέροις¹⁴. Rispetto a Bernabé, Davies propone altre due testimonianze, suggerendo di confrontare lo scolio ad Omero con due passi dello stoico Crisippo, che è utile riportare interamente:

Chrysipp. fr. 117 von Arnim, *ap.* Plut. *de stoic. repugn.* 32: τὸν Εὐριπίδην μάρτυρα καὶ τοὺς ἄλλους προσάγεται τοὺς λέγοντας ὡς ὁ Τρωικὸς πόλεμος ὑπὸ τῶν θεῶν ἀναπλήσεως χάριν τοῦ πλήθους τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους γένοιτο.

“adduce come testimone Euripide insieme agli altri (poeti?) i quali raccontano che la guerra di Troia fu provocata dagli dei a causa del gran numero della stirpe degli uomini”.

Chrysipp. fr. 937 von Arnim, *ap.* Plut *ibid.* 34: πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν· καὶ τὸ Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, τὸν Ὀμηρον εἰρηκέναι φησὶν ὀρθῶς ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν, καθ' ἣν πάντα δουλεῖται.

“Ovunque questo argomento è divulgato da parte di costoro: e si dice che Omero abbia detto *correttamente* la frase " si compiva il disegno di Zeus" secondo la necessità e la natura di tutte le cose, per la quale tutto si distrugge”.

Questi passi testimoniano la diffusione di alcuni motivi desunti dai *Cypria* (in questo caso la massa degli uomini che, gravando sulla terra, viene eliminata con la guerra). Il primo dei frammenti dello stoico Crisippo cita Euripide e accanto a lui, con indicazione generica, τοὺς ἄλλους, altri autori che per Davies (vista la citazione del passo in apparato) potrebbero essere i poeti del ciclo. La genericità di questa menzione da sola potrebbe non costituire un elemento sufficiente per poter affermare con certezza che debba trattarsi proprio dei poeti altrove definiti “neoteròi” e tra di essi in particolare l'autore dei *Cypria*; la

¹⁴ Ved. Davies, p. 35.

presenza di Euripide quale testimone è invece significativa: Jouan ha dimostrato che in molte sue tragedie il poeta aveva narrato episodi presenti o desunti dai *Cypria*, e quindi questa prima precisa citazione potrebbe avvalorare la possibilità che dietro agli autori definiti οἱ ἄλλοι si celi un riferimento all'autore del poema di Stasino¹⁵.

Il fr. 117 di Crisippo si distingue dalle altre testimonianze per la menzione della sola guerra di Troia (un elemento che accomuna questa testimonianza con il testo del fr. 1 B.), mentre nelle testimonianze 1, 2, 3 di Bernabè sono presenti sia la guerra tebana che la guerra di Troia come mezzi adottati da Zeus per alleggerire la terra. In realtà nello *schol.* A 5 τὸν Ἰλιακόν è assente dai codici, ed è integrazione dovuta a Bethe in base alla menzione in *schol.* Eur. *Or.* 1641 della guerra troiana dopo la guerra tebana¹⁶; l'integrazione non è presente nell'edizione di Bernabé, ma è accettata senza indicazioni sia da Davies che da West, che probabilmente l'hanno accolta seguendo l'esempio di Bethe.

Se la menzione della sola guerra troiana potrebbe comunque indurre a ipotizzare un rimando ai *Cypria*¹⁷, è proprio l'assenza di Zeus e la presenza di tutti gli dei come fautori della guerra di Troia che permette di escludere in Crisippo un riferimento in particolare alla storia narrata dai *Cypria*. Nelle quattro testimonianze del fr. 1 B. e nella trama del poema è nominato solo Zeus quale promotore dell'azione, e non tutti gli dei¹⁸. La conferma viene dallo stesso fr. 1, 3, ove solo Zeus compare quale unico protagonista della decisione. In conclusione, non è possibile affermare con certezza se Crisippo avesse in mente la tradizione del poema, da un lato perché si esprime genericamente senza citare i *Cypria*, dall'altro perché non cita Zeus, a cui si deve la decisione della guerra di Troia in base a fr. 1, 7.

¹⁵ Jouan 1966, pp. 31-37; cfr. comm. fr. 1, *infra*.

¹⁶ Ved. Bethe 1922 (=1929²), p. 154; cfr. Bernabé (p. 44); Davies (p. 35); West (p. 80); anche Severyns (1928, p. 246) aveva accolto l'integrazione di Bethe; Bernabé sembra aver avuto una diversa opinione in *Fragments de épica griega arcaica* (1979, p. 27), ove riporta la traduzione dello scolio con l'integrazione <suscitò la de Troia>.

¹⁷ Nel fr. 1, 5 infatti è menzionata solo la guerra di Troia; cfr. comm. *infra*.

¹⁸ La menzione della sola guerra di Troia e di una decisione comune degli dei fa piuttosto pensare a quanto narrato da Hes. fr. 204, 95 ss.

In ogni caso è opportuno sottolineare la differenza tra ciò che si legge nelle testimonianze al fr. 1 e il contenuto del frammento stesso: si tratta di una distinzione necessaria dal momento che i testimoni uniscono la guerra di Troia alla precedente guerra tebana, nel tentativo di unificare questi due eventi accomunandoli nell'unico progetto di distruzione degli uomini (e più in particolare della stirpe degli eroi) da parte di Zeus narrato nei *Cypria*; nel poema invece, in base a quanto è possibile dedurre dal fr. 1 e dal riassunto di Proclo, non si faceva menzione della guerra tebana. Nei testimoni al fr. 1 sembra piuttosto esservi un riferimento alla tradizione esiodea rappresentata dal passo di *Op.* 161-165, in cui la guerra tebana e quella troiana sono citate insieme come causa della distruzione della razza degli eroi. Nel fr. 1, 6-7 invece non occorre alcun riferimento alla guerra tebana, e solo la guerra troiana è l'evento (causato da Zeus) per mezzo del quale perirono molti eroi. Tra la tradizione rappresentata dai *Cypria*, in cui è assente ogni riferimento alla guerra tebana come mezzo per distruggere l'umanità, e la tradizione esiodea delle *Opere e i Giorni* si colloca il *Catalogo delle donne*, che al fr. 204, 95-123 M.-W. espone il progetto di Zeus di distruggere la razza dei semieroi ponendo i due conflitti, tebano e troiano, l'uno accanto all'altro come mezzi adottati dagli dei e da Zeus per distruggere la generazione dei semieroi¹⁹.

Il fr. 937 di Crisippo riporta l'espressione Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή attribuendola a Omero. È improbabile che Crisippo, nella seconda metà del III sec. a. C., ipotizzasse e sostenesse una paternità omerica per i *Cypria* perché già con Erodoto, 2, 117, nella metà del V sec. a. C. era iniziato il processo che portò alla critica attribuzionistica dei poemi, sviluppata in seguito da Aristotele e che ebbe come conseguenza la distinzione tra l'*Iliade* e l'*Odissea*, ritenuti omerici, e i poemi ciclici, differentemente assegnati a diversi poeti²⁰. È invece assai probabile che Crisippo citasse il passo di Omero A 5; dal momento che, nella sua riflessione sul concetto della εἰμαρμήνη, non si stava riferendo ai *Cypria*, si deve piuttosto

¹⁹ Su questo argomento (in relazione anche ai possibili contatti tra i *Cypria*, la tradizione esiodea, i poemi *Atrahasis* e *Enuma Elish* della tradizione mesopotamica) ved. *infra*. **Appendici. L'annientamento dei mortali: antichità del motivo; Il motivo della distruzione del genere umano nella tradizione delle *Opere e i Giorni* di Esiodo, nel *Catalogo delle donne* esiodeo e il suo riflesso nei *Cypria*.**

²⁰ A tal proposito si ved. *supra* **Introduzione**.

ipotizzare un accenno al verso dell'*Iliade* ove è menzionato il progetto di Zeus in merito alla guerra di Troia²¹.

La scelta di Bernabé si dimostra meno selettiva rispetto a quella di Davies, ma consente un utile confronto tra quattro testimonianze che riferiscono la stessa vicenda, narrata nella sezione iniziale dei *Cypria*. Le testimonianze 2 e 4, se confrontate con le altre, presentano la stessa successione dei fatti che portarono alla decisione della guerra di Troia (l'empietà degli uomini e la richiesta da parte della terra di essere alleggerita) delle testimonianze 1 e 3 ma, a differenza dello *schol.* A 5, non dimostrano che questa conoscenza derivi dai primi versi dei *Cypria*.

Lo *schol.* Hom. A 5 è la fonte più completa per la ricostruzione della trama dell'inizio del poema²². Lo *schol. ad Eur. Or.* 1641, pur non citando i versi 1-7, espone brevemente tutti i fatti fondamentali narrati anche nello *schol.* Hom. A 5. La notizia fornita da questo scolio, pur nella sua concisione, sembra dimostrare una conoscenza diretta dei primi versi dei *Cypria*, come le altre testimonianze; tre termini – il participio βαρουμένη riferito a Γῆ, il sostantivo βάρος e il sostantivo κουφισμός – richiamano alcune parole che occorrono nel fr. 1: l'aggettivo βαρυστέρνου²³ al v. 2, e il verbo all'infinito κουφίσαι nell'incipit del v. 3. Inoltre lo *schol.* Hom. A 5 è l'unico testimone che non riferisce il particolare del ruolo di Momo quale consigliere di Zeus nel suo progetto, assenza significativa che lo accomuna ai versi 1-7 del frammento in cui non si fa menzione di questa figura.

Attraverso il confronto con lo stesso passo di *Eur. Or.* 1648 si può constatare una vicinanza non solo contenutistica ma anche lessicale con il fr. 1 dei *Cypria*. La scelta di Davies è confrontabile con l'edizione dei frammenti curata da Bethe, nella quale le testimonianze accolte sono appunto lo *schol.* Hom. A 5 e lo *schol.* *Eur. Or.* 1641.

L'ultimo editore dei frammenti, West, sceglie con estrema economicità le fonti rilevanti per il fr. 1, accogliendo solo lo *schol.* Hom A 5 e rinviando all'apparato il confronto con lo *schol.* *Eur. Or.* 1641.

²¹ Sulla dottrina stoica della εἰμαρμένη ved. Pohlenz 1967, pp. 201-213.

²² Ovviamente lo *schol.* Hom. A 5 è in realtà l'unico testimone che a rigore dovrebbe essere presente e accolto per il fr. 1, perché riporta i primi 7 versi noti del poema e fa riferimento esplicito a "Stasino, che compose i *Cypria*".

²³ Se si accetta l'integrazione più verosimile, come sono propensa a credere, proposta da Peppmüller e Ludwig, invece dell'aggettivo βαρυστέρνου è da leggere il verbo ἐβάρυνε; cfr. comm. *ad fr.* 1, 2.

Commento al fr. 1

1-2. ην ὅτε μυρία φύλα... : l'espressione ην ὅτε che occupa il primo piede del v. 1 non ha altre occorrenze nella letteratura greca, se non in un'iscrizione sepolcrale del I-II secolo a.C. rinvenuta a Roma, GVI 1021, ην ὅτε μοῦνον Ὑγείνον | ἀδελφεὸν οἷ με τεκόντες πένθειον; cfr. Moschione, fr. 6, 3 Snell ην γάρ ποτ' αἰὼν κείνος, ην ποθ', | ἠνίκα θηρσὶν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί; Crizia, fr. 19, 1 Snell ην χρόνος ὅτ' ην ἄτακτος ἀνθρώπων βίος | καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης; Diog. Laert. Proem. 1, 4 ην ποτέ τοι χρόνος οὔτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει (attribuito al cantore Lino); Theocr. 7, 1 Ἦς χρόνος ἀνίκ' ἐγὼν τε καὶ Εὐκριτος εἰς τὸν Ἄλεντα | εἶρπομεν ἐκ πόλιος²⁴; Orph. fr. 292 Kern ην χρόνος, ἠνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον | σαρκοδακῆ; *Anth. Palat.* 16, 270, 1 Ἦν χρόνος, ἠνίκα γαῖα βροτοῦς διὰ κείῳ, Γαληνέ, | δέχνυτο μὲν θνητούς, ἔτρεφε δ' ἀθανάτους; 12, 44 ην ὅτε παιδας ἐπειθε πάλαι ποτὲ δῶρα φιλεῦντας | ὄρτυξ καὶ ῥαπτὴ σφαῖρα καὶ ἀστράγαλοι (attribuito a Glauco); *Epigrammata sepulcralia* 254 Kaibel Ἦν χρόνος ἠνίκα τόνδε κοφώτατον Ἑλλὰς ἔκλειζεν | Γαστρωμαίταν παῖδα Δαμασκαγόρα²⁵: come risulta evidente, le espressioni ην χρόνος ὅτ' oppure Ἦν χρόνος ο oppure ἠνίκα risultano frequenti in poesia in incipit, e sono attestate dall'età arcaica sino all'età ellenistica, con una occorrenza anche in prosa: cfr. Plat. *Protagor.* 320c ην γάρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ην; cfr. l'espressione equivalente in α 16 ἀλλ' ὅτε.

La formula μυρία φύλα compare solamente qui e in P 220, nella stessa sede metrica, nel discorso di Ettore ai Troiani, in riferimento a tutti i contingenti che partecipano alla guerra²⁶.

Espressioni analoghe a μυρία φύλα κατὰ χθόνα πλαζόμενα... | ἀνθρώπων sono presenti in Ξ 361 e γ 282, ove il nesso φύλ' ἀνθρώπων compare collocato a fine verso; in η 307 e in Hes. *Theog.* 556, ove ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων si trova

²⁴ Ved. traduz. di Fox 1997, p. 169: "Ci fu un giorno che io ed Eucrito verso l'Alente ce n'andavamo dalla città"

²⁵ Uguale esordio (Ἦν χρόνος ἠνίκα) è presente in un epigramma dell'*Anth. Planud.* 270; cfr. Theocr. 7, 1 Ἦς χρόνος ἀνίκ' ἐγὼν τε καὶ Εὐκριτος κτλ.

²⁶ Hainsworth considera come un *unicum* il nesso in questa sede metrica, evidentemente trascurando la sua occorrenza nei *Cypria* (1968 p. 134).

a fine verso²⁷. Quest'ultima formula ricorre anche in Hes. fr. 23a, 25; 30, 11; 291, 4 M.-W, sempre in fine di verso²⁸; cfr. φῦλα θνητῶν ἀνθρώπων in *Hymn. Merc.* 578; Hes. fr. 43a, 6; 240, 4 (in explicit); φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων in *Hymn. Ven.* 3 (in explicit). Parallela a φῦλ' ἀνθρώπων è l'espressione formulare φῦλα θεῶν in O 54, 161, 177; *Hymn. Cer.* 36, 322, 443, 461; φῦλα γυναικῶν in I 130, 272; Hes. *Theog.* 591 (a fine verso); μυρία φῦλα περικτιόνων ἐπικούρων in P 220. In *Hymn. hom.* 15, 4-5 occorre invece una espressione simile a κατὰ χθόνα πλαζόμενα: κατὰ γαῖαν ἀθέσφατον ἦδὲ θάλασσαν | πλαζόμενος, con la sostituzione di γαῖαν a χθόνα, e il participio πλαζόμενος dislocato al verso successivo.

L'espressione κατὰ χθόνα è simile a κατὰ γαῖαν, che ricorre in *Hymn. Ap.* 215 prima della cesura eptemimera e in Hes. *Theog.* 346; 878, nel primo caso a fine di esametro, nel secondo nuovamente prima della cesura eptemimera.

Sulla base della duplice tradizione presente per il v. 1 e probabilmente derivante da un errore tipografico²⁹, ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα λανθήμενα πλαζόμενα βαθυτέρνου πλάτος αἴης, Ribbeck ha proposto l'emendazione βροτῶν ἀλαλήμενα [λίην]: è probabile infatti, come già Welcker aveva intuito³⁰, che il participio λανθήμενα sia la corruzione di ἀλαλήμενα, una forma epica presente in Omero³¹, in seguito resa più chiara attraverso l'aggiunta posteriore di πλαζόμενα³². Secondo Ribbeck inoltre l'espressione κατὰ χθόνα sarebbe superflua ed eliminabile per la presenza di χθών, un vocabolo non appartenente all'epica arcaica. Per lo studioso si tratta di due congetture ugualmente accettabili: sia l'inserimento tra φῦλα e ἀλαλήμενα del sostantivo βροτῶν, sia, come propose Barnes, la conclusione del verso con l'espressione πλαζόμεν' ἀνδρῶν, ipotizzando la caduta di ΝΔΡΩΝ a fine verso. Nel primo caso la genesi dell'errore sarebbe spiegabile a partire dalla grafia ΦΥΛΑΒΡΟΤΩΝΑΛΛΗΜΕΝΑ,

²⁷ La formula φῦλ' ἀνθρώπων ricorre a fine v. anche in *Hymn. Ap.* 161. Sulla sostituzione e la dislocazione delle formule come artifici attraverso cui il cantore rendeva flessibile la rigidità della dizione formulare ved. Hainsworth 1968, p. 59 ss.; Pavese 1972, pp. 166-167.

²⁸ Cfr. anche fr. 240, 4 M.-W., ove la stessa formula ricorre in incipit; fr. 43 (a), 6 φῦλ'] θνητῶν ἀνθρώπων.

²⁹ Si trova notizia di tale tradizione in Henrichsen 1828, p. 36, che così commentò questa lezione del verso 1, a suo parere frutto di una corruzione tipografica: «I. N. Loensis Epiphyll. IV. 3. in Gruteri. Lamp. crit. T. V. supplem. p. 401 fragmentum initium hoc profert: [...] quod quid sibi velit, aut unde ductum sit, non liquet, atque haud scio, an typographico vitio mirus hic versus natus sit».

³⁰ Welcker 1849, p. 509.

³¹ Il participio di ἀλάομαι occorre in N 333, Ξ 122, P 245, Φ 327, *Hymn. hom. Cer.* 133.

³² Ribbeck 1878, p. 458.

corrottasi in seguito in ΦΥΛΑΛΗΜΕΝΑ, con la perdita di ΒΡΟΤΩΝ. Si comprende la validità dell'emendazione di Ribbeck esaminando la sua integrazione al v. 2 in unione al v. 1, ἦν ὅτε μυρία φύλα βροτῶν ἀλαλήμενα [λίην] | ὑβριστέων ἐβάρυν': con l'inserimento di βροτῶν è evitato il più comune ἀνθρώπων, un sostantivo scelto da Peppmüller e Ludwich e con un'occorrenza anche al v. 4. L'espressione ha il merito di presentare un parallelo in *Hymn. Ap.* 278 ἀνδρῶν ...ὑβριστάων; inoltre l'aggettivo ὑβριστέων richiama il motivo delle'empietà, che occorre nella narrazione del testimone del frammento, lo *schol.* Hom. A 5³³. La proposta di Ribbeck sembra convincente dal punto di vista paleografico; inoltre si tratta dell'unica emendazione a offrire una spiegazione plausibile per la menzione dell'ἀσέβεια nello scolio omerico, che avrebbe così un richiamo testuale nel fr. a v. 2 attraverso l'epiteto ὑβριστός. Sul valore della proposta ἀλαλήμενα al v. 1 espresse dubbi lo stesso Ribbeck, che sembrò preferirle la forma ἀλιτήμενα³⁴. Ma non è chiaro come possa inserirsi il verbo ἀλιταίνω in questo contesto: il suo significato, "commettere una mancanza, rendersi colpevole, peccare", sembra implicare la presenza di una persona/cosa verso cui si commette errore, (ad es. θεοῖς ἀλιτήμενος in δ 807), non ravvisabile ai vv. 1-2; inoltre le sue attestazioni nella poesia epica arcaica sono solo due (δ 807 e Hes. *Scut* 91). Sulla possibilità di attribuire al poeta il termine λανήμενα espresse dubbi anche Köchly, che lo definì correttamente «participii πλαζόμενα interpretationem»³⁵. La validità del participio ἀλιτήμενα e dell'aggettivo ὑβριστής si basano sulla narrazione fornita dallo *schol.* Hom. A 5, che descrive l'empietà del genere umano, sulla cui veridicità si possono avanzare dubbi per la mancanza di un accenno a questo motivo nei frammenti dei *Cypria* conservatisi. Quindi, nonostante la proposta di integrazione di Ribbeck sia suggestiva, non posa su basi sicure ed è opportuno preferirle quella di Ludwich.

L'emendazione di Ludwich in clausola del v. 1, πλαζομένων περ, ristabilita sulla base della lezione di **M** (Cod. Mediceus s. Laurentianus 57.36) πλαζόμενά περ, a partire dal confronto con I 301-302 cὺ δ' ἄλλους περ Παναχαιοὺς | τειρομένους ἐλέαιρε κατὰ στρατόν³⁶, prevede che il participio

³³ Su questo motivo ved. *supra*.

³⁴ Ribbeck 1878, p. 459.

³⁵ Köchly 1881, p. 227.

³⁶ Ludwich 1888, pp. 472-473.

del verbo πλάζω sia concordato con il sostantivo ἀνθρώπων al v. successivo³⁷. Peppmüller invece ha proposto πλαζόμεν' ἀ[μφί]ς, sulla base del confronto con Ξ 123 πολλοὶ δὲ φυτῶν ἔσαν ὄρχατοι ἀμφίς, negando validità all'emendazione di Ludwig: περ infatti sarebbe un riempitivo indatto al contesto del frammento, mentre nel passo citato, I 301-302, la sua presenza servirebbe a sottolineare che Achille deve avere pietà di tutti gli Achei, ἄλλους Παναχαιοὺς, attraverso il contrasto con l'Atride, da lui odiato³⁸.

Bernabé accoglie la proposta di Ebert πλαζόμεν' αἰεὶ, Davies pone una *crux* prima di πλαζόμενα (lezione di tutti i codici tranne P_q), West infine con Bernabé accoglie il verso con il supplemento di Ebert.

In *Hymn. Cer.* 352 si trova φῦλα... χαμαιγενέων ἀνθρώπων; in *Hymn. Ven.* 3 φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων, a fine verso³⁹. Nei due passi citati il sostantivo φῦλα è accompagnato da un epiteto, nel primo caso seguito dal gen. di specificazione ἀνθρώπων, concordato invece con un aggettivo (χαμαιγενέων; καταθνητῶν)⁴⁰. Questi esempi sembrano di sostegno all'emendazione di Ludwig in cui è il sostantivo ἀνθρώπων a essere concordato con il participio πλαζόμενος, e non φῦλα⁴¹. Si potrebbe pertanto ritenere la sua proposta di emendazione πλαζομένων περ | ἀνθρώπων in luogo del trådito πλαζόμενα περ, una buona soluzione per risolvere la lacuna al v. 1.

Si riscontrano problemi testuali anche al v. 2. È posizione prudente non integrare la lacuna con ἀνθρώπων ἐπίεζε, proposto da Ebert⁴² e accettato da Bernabé⁴³. L'integrazione fa sorgere dei dubbi, visto che le uniche occorrenze del verbo πιέζω all'attivo non danno il senso qui richiesto di "gravare". Se si

³⁷ Kinkel (1877, p. 20), Allen (1912, p. 118) e Bethe (1929, p. 155) accolgono la lezione πλαζόμεν' ἀν[δρῶν], di Barnes.

³⁸ Peppmüller 1889, p. 553: «in dem Fragmente aber ist περ unerklärbar und, wie ich glaube, eben nichts als ein Versuch die Lücke am Schlusse des Verses auszufüllen».

³⁹ Ved. Cantilena 1982, p. 193.

⁴⁰ Per altri esempi ved. *supra*.

⁴¹ Il verbo πλαζομαι al medio nel senso di *erro, vagor* è riferito ad una o più persone, non a sostantivi indicanti una collettività come φυλον; cfr γ 95 (=δ 325), γ 106, ν 204, π 151 (ove è costruito con la prep. κατά), ved. *Lex. Hom.* s. v. πλάζω. L'ipotesi di Ludwig è stata accolta anche da Allen (1913, p. 189); diversamente Peppmüller (1889, p. 554-553) ipotizzava per la fine del v. πλαζόμεν' ἀ[μφί]ς, con la motivazione che la particella περ nel fr. 1 dei *Cypria* non è spiegabile e sembra un tentativo di colmare la lacuna generatasi alla fine del verso.

⁴² Cfr. per i riferimenti l'apparato di Bernabé, p. 43.

⁴³ Una simile integrazione era stata accettata da Welcker, secondo il quale i vv. 1-2 sono ην ὄτε μῦρία φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν' ἀ[νδρῶν] | ἐκπάγλως ἐπίεζε] βαρυτέρνου πλάτος αἴης, (1849, p. 508); Bethe ha preferito integrare solo la fine del v. 1 con πλαζόμεν' ἀ[νδρῶν], lasciando la lacuna irrisolta al v. 2 sino a βαθυτέρνου, (1929, p.155).

analizzano passi in cui compare questo verbo – Π 510 χειρὶ δ' ἑλών ἐπίεζε; δ 287 ἄλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶ πίεζε; μ 174 τυθὰ διατμήξας χερσὶ στιβαρῆσι πίεζον; Hes. *Op.* 497 λεπτή δὲ παχὺν πόδα χειρὶ πιέζει; *Il. parv. ft. inc. op.* 26, 3 ἄλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶ πίεζε – si nota una diversità di contesto: il verbo è in questi casi preceduto dal complemento di mezzo χειρὶ/χερσί, accompagnato in uno dei casi anche dal participio canonico ἑλών, e significa “stringere”. Il verbo ricorre anche altrove senza il dat. χειρὶ/χερσι in δ 419 ὑμεῖς δ' ἀστεμφέως ἐχέμεν μάλλον τε πιέζειν, in μ 164 ὑμεῖς δ' ἐν πλεόνεσσι τότε δεσμοῖσι πιέζειν, in μ 196 πλείοσιν μ' ἐν δεσμοῖσι δέον μάλλον τε πιέζον, sempre nell'accezione di “stringere”.

Davies ha preferito non accogliere alcuna ipotesi ricostruttiva, indicando lacuna al v. 2 sino all'agg. βαθυστέρνου, e fornendo in apparato alcune delle integrazioni proposte dagli studiosi⁴⁴. Il risultato è un apparato estremamente agevole da consultare per la sua brevità, ma poco soddisfacente per comprendere i tentativi di emendazione del testo. West ha invece accolto la proposta di integrazione di Peppmüller e Ludwich: <ἀνθρώπων ἐ>βάρυ<νε βαθυ>στέρνου.

L'aggettivo tràdito βαρύστονος è chiaramente inadeguato in questo contesto; occorre infatti per la prima volta proprio qui. Più spesso si accompagna a sostantivi quali λίθος (ad es. in *Anth. Palat.* 9, 246, 3 τηλόθε γὰρ λίθος εἰς σε βαρύστονος οἶα κεραυνός), ἀδελφός, ma non è mai attestato come epiteto della terra⁴⁵. In epoca classica è attestato come avverbio in Aesch. *Eum.* 794 ἐμοὶ πίθεσθε μὴ βαρυστόνως φέρειν, e come aggettivo in Soph. *Oed. tyr.* 1233 Λεῖπει μὲν οὐδ' ἄ πρόσθεν ἦδεμεν τὸ μὴ οὐ | βαρύστον' εἶναι. In seguito le sue uniche attestazioni poetiche sono presenti in Gregorio Nazianzeno, *Carm. de ipso* 1386, 7 Οὐχ ἄλις ηὖεν ἔμοιγε βαρύστονα γήραος ἔλκειν | Ἄλγεα, καὶ σκοπέλων ἄχθεα τρινακρίων e 1389, 9 ἄλλ' ἔμπης εἰ καὶ με, βαρύστονε δαῖμον, ἐλαύνεις; Nonno, *Dionys.* 26, 119 ἰκεσίη δὲ βαρύστον' ἴαχε φωνῆν; Manuel. Phil. *Carm.* 90, 5 ὦ βαρυστόνου πάθους e 93, 34 ὦ πονηρᾶς καὶ βαρυστόνου τύχης, in *Anth. Gr. Appendix Cougny, Oracula* 201, 1 καὶ τότ' Ἀθηναίοισι βαρύστονα κήδεα θήσει | Ζεὺς ὑψιβρεμέτης.

⁴⁴ La stessa soluzione (la scelta di βαθυστέρνου preceduta da indicazione di lacuna) era stata adottata ancor prima da Bethe (1929, p. 155).

⁴⁵Ved. *TLG* s.v. βαρύστονος: “graviter ingemiscens, graves gemitus et suspiria, imo de pectore ducens; qui graves gemitus affert, gravium suspiorum causa”. *Hesych.* s.v. βαρύστονος· κακοδαίμων.

Köchly ha proposto due differenti soluzioni per emendare i vv. 1-2⁴⁶: la prima, ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα <πάντοθεν ἀνδρῶν> | πλαζομένων <ἐβάρυνε>, collocando il participio πλαζομένα al v. 2, inserisce a completamento del v. 1 il sostantivo ἀνδρῶν preceduto dall'avverbio πάντοθεν; la seconda, ἦν ὅτε μυρία <πάσαν ἀνά> χθόνα φῦλ <ἀνθρώπων> | πλαζομένων <ἐβάρυνε>, al posto di ἀνδρῶν prevede il sostantivo ἀνθρώπων; inoltre in luogo del tràdito κατὰ è presente la preposizione ἀνά. Tra le due è preferibile la prima integrazione al v. 1, perché è più economica e permette di mantenere i tràditi φῦλα κατὰ χθόνα, che non c'è motivo di eliminare. L'unica soluzione prevista per il v. 2 è significativa, dal momento che permette di evitare l'*hapax* βαρύστερνου e il sostantivo πλάτος, assente dalla poesia greca: compare infatti solo in prosa, e mai accompagnato dal sostantivo αἴη, per indicare la superficie della terra⁴⁷. Inoltre Köchly preferì adottare, al posto dell'aggettivo tràdito βαρυστέρνου/βαρυστόνου, il verbo βαρύνω e presente anche in Peppmüller e Ludwig (ved. *infra*).

Il verbo βαρύνω è frequente a partire da Omero (5 volte nell'*Iliade*, 2 nell'*Odissea*, 1 volta in Esiodo, 1 volta in un fr. dell'*Iliou persis*, 1 volta in Alceo, 3 nelle elegie di Teognide, 3 in Pindaro, 2 in Esopo, 8 in Eschilo per fermarsi solo alle attestazioni di età arcaica), ma in nessuno degli esempi di età arcaica è usato in un contesto simile a quello del fr. 1 dei *Cypria*.

Tra le proposte di emendazione del v. 2 la più meritevole è quella di Peppmüller e Ludwig⁴⁸, <ἀνθρώπων ἐ>βάρυνε βαθυ>στέρνου, che ricostruirono il verso con maggiore senso e secondo un principio di economia, introducendo tra βαρυ e στέρνου altre sei lettere, con possibile aplografia NEBAPY/NEBAΘY. In tal modo consentono di leggere il verbo βαρύνω, più appropriato in tale contesto e proprio del linguaggio epico, e l'aggettivo βαθυστέρνου, che, a differenza di βαρυστέρνος, mai riferito alla terra, è attestato

⁴⁶ Köchly 1881, pp. 225-226.

⁴⁷ Se si immette il sostantivo πλάτος nel CD-ROM *SNS Greek & Latin* (Lila-Pisa) per verificarne l'occorrenza, risulta che sono presenti di esso numerose attestazioni; gli autori più noti in prosa che maggiormente lo usarono sono storici o filosofi; si tratta ad es. di Erodoto, Anassimene, Parmenide, Senofonte, Platone, Ctesia, Scilace, Aristotele, Ecateo, Euclide, Polibio, Posidonio, Diodoro, Didimo, Ateneo etc. Inoltre a tal proposito si ved. Wackernagel 1916, p. 182, p. 182: «(βάρως und πλάτος)... beide sind m. W. sonst zuerst im V. Jahrhundert belegt und gehören zu einem nicht sehr alten Typus, der allgerinds in ευρος, τάχος, πάχος) schon bei Homer vertreten ist»; cfr. Davies, 1989 a, p. 93: «the neuter forms πλάτος in 1.2 and βάρως in 1.6 look [...] like fifth century developments (though Homer has ευρος, πάχος, τάχος)».

⁴⁸ Ludwig 1888, pp. 472-473; Peppmüller 1889, p. 554.

in Pindaro, *Nem.* 9, 25, insieme a χθόνα: σχίσσειν ... Ζεὺς τὰν βαθύστερνου χθόνα⁴⁹. Inoltre ricorre nuovamente in Pindaro, *Isthm.* 3, 11 ss. τὰ δὲ κοίλα λέοντος ἐν βαθυστέρνου νάπα κάρυξε Θήβαν, in riferimento al leone nemeo, se si accetta la lezione dei MSS, e non alla valle, νάπα, sostantivo già correlato con l'aggettivo κοίλα⁵⁰. L'aggettivo conosce altre cinque attestazioni, una delle quali in Simia fr. 24, 1 Powell Λεῦσκέ με τὸν Γᾶς τε βαθυστέρνου ἄνακτ', Ἄκμονίδαν τ' ἄλλυδις ἐδράσαντα, una in Efestione, *Enchir.* 31, 9 λεύσσετε τον γᾶς τε βαθυστέρνου ἄνακτ' Ἀκμονίδαν τ' ἄλλυδις ἐδράσαντα, ove è in entrambi i casi riferito alla profondità della terra, tre in *Orph. Hymn.* 17, 3 Κλυθι, Ποσειδάον γαιήοχε, κυανοχαῖτα, | ἵππιε, [...] | ὅς ναίεις πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα; 26, 6 αἰδία, πολύσεπτε, βαθύστερν', ὀλβιόμοιρε; 74, 3 Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν, | εὐδύνατον, θρέπτειρα εὐστεφάνου Διονύσου. | κλυθι, θεά, πόντοιο βαθυστέρνου μεδέουσα: in *Orph. Hymn.* 17, 3 e 74, 3 l'aggettivo si riferisce alla profondità del mare, in 26, 6 invece si riferisce alla dea madre, a Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων. L'altra occorrenza di βαθυστέρνος in riferimento alla terra è in *Anth. Palat.* 15, 24 γᾶς βαθυστέρνου.

Infine, nonostante l'emendazione di Peppmüller e Ludwich appena esaminata sia a mio parere la più valida, suggestiva è anche l'emendazione di Schneidewin, <ἐκπάγλως ἐβάρυν' εὐ>ρυστέρνου, che non si allontana molto e consente di leggere un epiteto di γαῖα presente già in Esiodo *Theog.* 117, Γαῖ εὐρύστερνος. Accanto all'attestazione dell'epiteto in Esiodo è interessante la testimonianza di Pausania: in 7, 25, 13, si apprende che "Eurysternos" o "Eurysterna" era un titolo di culto di Gaia a Delfi e in Acaia⁵¹. L'unica altra attestazione di εὐρύστερνος in riferimento alla terra si trova in *Orphica Argon.* 423 γῆς τ' εὐρυστέρνου γένεσιν, πυθμένας τε θαλάσσης.

L'epiteto è attestato anche in epoca ellenistica, ma solitamente non in riferimento alla terra (dato che spinge ulteriormente ad accettare la proposta

⁴⁹ Allen accetta βαθυστέρνου secondo la lezione βαθυ- dei codici minori degli scolii (*scholia D*) dell'edizione di Laskaris del 1517, ma non fornisce alcuna emendazione o integrazione per l'inizio del v. 2, lasciando solo l'indicazione della lacuna e fornendo in apparato come possibili soluzioni ἐκπάγλως di Schneidewin e ἐβάρυνε di Boissonade (Allen 1912, p. 118).

⁵⁰ Bergk ha adottato la lezione βαθυστέρνω; questa lezione sembrerebbe favorita dallo *schol. Nem.* 3, 18 ἐν βαθυπεδίω Νεμέα, ma risulta strana poiché ci si aspetterebbe piuttosto l'epiteto concordato con λέοντος; ved. Braswell 1998, p. 94.

⁵¹ Cfr. West 1966, p. 193; ved. *LfggrE* s.v. εὐρύστερνος, che rinvia a *Cypr.* fr. 1, 2 βαθυστέρνου πλάτος αἴης.

βαθύστερνος, aggettivo ben attestato invece in riferimento alla terra); cfr. Theocr. 18, 36 Ἀρτεμιν ἀείδοσα καὶ εὐρύστερνον Ἄθάναν, in Nonno, *Dyonis.* 30, 138 καὶ Πίθον εὐρύστερνον ἀπηλοίησε σιδήρῳ (ove è riferito al nome maschile Πίθος), in *Orphica Lithica* 538 τὴν δ' οὐτ' εὐρύστερνος ἐναντίον Ἄτρυτώνη, 645 εὔτε γὰρ αἰλήεν σφέτερον δέμας εὐρύστερνος | Οὐρανός (ove è epiteto di *Ouranos*, il cielo), in *Anth. Palat.* 2, 1, 65 ἐγγύθι δ' εὐρύστερνος ἐφαίνετο Κυανοχαίτης, e *Anth. Palat.* 16, 303, 5 ἐκλυεν Ἀτλας οὐρανὸν εὐρύστερνον ἔχων ἐπικείμενον ὤμοις (ove compare nuovamente come aggettivo riferito al cielo).

Anche Ribbeck è concorde con l'emendazione di Schneidewin, contro la proposta βαθυστέρνου, sostenendo che sembra più probabile l'evoluzione di ΒΑΡΥΝΕΥΡΥΣΤΕΡΝΟΥ in βαρυστέρνου piuttosto che quella di ΒΑΡΥΝΕΒΑΘΥΣΤΕΡΝΟΥ in βαθυστέρνου⁵².

3. Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλεήσε... : il verso è composto dalla combinazione del nesso Ζεὺς ἐλέησε (*Hymn. Ven.* 210)⁵³ con la formula omerica equivalente (τὸν δὲ) ἰδὼν ἐλεήσε (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) (O 12), e dalla fusione di altre due formule omeriche: ἰδυίησι πραπίδεσσι, formulare in clausola in A 608; Σ 380; 482; Υ 12; η 92; Hes. fr. 141, 5 M.-W. (ἰδίησιν πραπίδεσσι) e πυκινὰς φρένας⁵⁴, che danno come risultato l'espressione non altrove attestata ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι⁵⁵. Alcune formule metricamente equivalenti a Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλεήσε sono Π 431 τοὺς δὲ ἰδὼν ἐλεήσε (Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω), entrambe riferite a Zeus; per ciò che concerne l'aspetto semantico sono confrontabili le formule in Λ 814 τὸν δὲ ἰδὼν ὄκτειρε (Μεινοῖτιοῦ ἄλκιμος υἱός), Π 5 (=Ψ 534) τὸν δὲ ἰδὼν ὄκτειρε (ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς), in cui al posto del verbo ἐλεέω (“avere compassione o pietà”, “commiserare”) è presente il verbo οἴκτειρω.

⁵² L'aggettivo εὐρύστερνος è stato accolto a da Ribbeck per la sua presenza in Esiodo in luogo di βαθυστέρνος, più tardo, ma non ἐκπάγλως, con la motivazione che «es des thatsächlichen Grundes ganz entbehrt» (1878, p. 459).

⁵³ Cfr. anche Q 350; O 44; M 431; R 441; T 340, W 332; I 55; 87; 395.

⁵⁴ Cfr. Ξ 294; *Hymn. Ven.* 38, 243; cfr. anche πυκινὸν νόον in O 461; ved. Cantilena 1982, p. 278.

⁵⁵ Sull'uscita del dativo plur. in -οις /-αις ved. D. B. Monro, *A Grammar of the Homeric Dialect*, Oxford 1891, p. 86; Pavese 1972, pp. 47-48. Sull'uscita del dativo plur. -εσσι ved. Monro 1891, p. 85; Pavese 1972, p. 25. Secondo Davies la forma breve del dat. plur. è tarda (*Date* 1989, p. 93); cfr. Janko 1982, p. 54 ss.

La formula τοῦς/τὸν δὲ ἰδών è attestata 17 volte in incipit nei poemi omerici: acc. sing. (Δ 255, 336; Μ 331; ρ 215) o acc. plur. (Ε 596; Θ 278; Λ 345, 599, 645).

L'aggettivo πυκνός in Omero compare insieme ai sostantivi φρήν, νοός, μῦθος, ἔπος, μήδεα⁵⁶, ma non con il sostantivo πραπίδες: il nesso non è quindi attestato altrove se non in questo frammento. Così il sostantivo πραπίδες⁵⁷ costituisce una formula associato al participio ἰδυῖα, e in cinque delle otto occorrenze in Omero compare solo in riferimento alla laboriosità di Efesto.

4. κουφίσαι ἀνθρώπων... : il verso risulta ametrico nella forma in cui è stato tramandato dai codici. Numerosi sono stati i tentativi di ricostruire il corretto ordine delle parole all'interno del verso; non manca chi ne ha negato l'autenticità, come Köchly⁵⁸.

La lezione dei codd. allo *schol.* Hom. Α 5 per il v. 4 σύνθετο κουφίσαι παμβώτορα γαῖαν ἀνθρώπων è stata corretta da Ribbeck che ha disposto i vocaboli in altro ordine: κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν⁵⁹. Inoltre lo studioso ha escluso la validità dell'ipotesi di Schneidewin σύνθετο κουφίσσαι βάρεος π. γ., perché il termine βάρος occorre anche al v. 6. La proposta di Ribbeck è stata accolta da Bernabé e da West, mentre Davies pone il verso come è stato tramandato dai codici **RAV** (σύνθετο κουφίσαι παμβώτορα γαίης ἀνθρώπων) tra due *crucis*, dando conto della sua travagliata tradizione testuale in apparato.

A differenza di Ribbeck, Peppmüller riteneva che non vi fosse alcun motivo per mutare l'ordine delle parole tramandato dai MSS σύνθετο κουφίσσαι παμβώτορα γῆν ἀνθρώπων. A suo parere bisogna piuttosto escludere βάρεος

⁵⁶ Cfr. Ο 461; Η 375; Ξ 294; γ 23; η 92; τ 357.

⁵⁷ Il sost. πραπίδες occorre a fine verso al dativo plurale in Hes. *Theog.* 608 nell'espressione ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι. Per un'analisi approfondita del significato di πραπίδες in Omero, le sue rare occorrenze, e la vicinanza con il termine φρήν ved. Sullivan 1987, pp. 182-193; specificamente su φρήν ved. Darcus 1979, pp. 159-173.

⁵⁸ Ved. Köchly 1881, p. 227: «Versu quarto insolentiorum numerum in scriptore, cuius ars metrica prorsus nos latet, retinere, quam incertis coniecturis – cf. Herm. ad Eur. *Hel.* 40 – expellere satius duco».

⁵⁹ Il verso è stato lasciato con l'ordine dei vocaboli secondo la lezione tramandata dai codici nell'edizione di Bethe (1929, p. 155); Welcker invece aveva scelto l'ordine σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν (1849, p. 508); ved. Ribbeck 1878, p. 459, che offre come proposta alternativa a quella di Schneidewin σύνθετο κουφίσσαι πλήθεος π. γ., con la presenza del sostantivo πλήθος sulla base di Eur. *Hel.* 39.

proposto da Schneidewin, come già aveva sostenuto Ribbeck, e mantenere al suo posto il trådito ἀνθρώπων.

A fine verso Peppmüller sostituiva alla forma piena γαῖα quella contratta γῆ: nella tradizione di γαῖα-γῆ le forme attestate nei codici γαίην e γαίης (più tarda di γαίην) si sarebbero formate da una forma γῆν che, nel momento in cui è stata trascritta, venne confusa con γαῖαν. La forma non contratta γῆ potrebbe essere adottata come la lezione originaria poiché compare anche nel testo omerico e non è estranea all'epos tardo⁶⁰. Ma se si esaminano le attestazioni di queste forme nell'epica arcaica, si può constatare come siano più numerose le occorrenze di γαῖαν (199) rispetto a quelle di γῆν (9)⁶¹: questi dati inducono a preferire la scelta della lezione γαῖαν, in conformità con la maggioranza degli editori, al posto di γῆν, proposta da Peppmüller.

Il verbo συντίθημι in Omero nel significato di “intendere, comprendere” è accompagnato da un complemento di stato in luogo figurato, con il sostantivo θυμός in H 44.

Il verbo κουφίζω occorre in Hes. *Op.* 463 nell'espressione κουφίζουσιν ἄρουραν⁶². Inoltre si trova in Eur. *Hel.* 39-40, un passo che testimonia la diffusione dei *Cypria* alla fine del V sec. a. C.: narrando la sua storia Elena rievoca la causa della guerra di Troia con le parole τὰ δ' αὖ Διὸς | βουλευμάτων ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς· | πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ | καὶ Φρυγῶν δυστήνοισιν, ὥς ὄχλου βροτῶν | πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα. I versi sembrano dimostrare la conoscenza dei *Cypria* da parte di Euripide, e della versione del mito secondo la quale la guerra di Troia era un mezzo per alleggerire la terra dall'eccesso di uomini⁶³. Il poeta infatti usa il medesimo verbo, di uso raro, κουφίζω, in un'espressione che riecheggia quella del fr. 1, 4. Il dato trova una conferma in Eur. *Or.* 1641-1642, ἐπεὶ θεοὶ τῶι τῆσδε

⁶⁰ Ved. Peppmüller 1889, pp. 553-554: «Die Form γῆν aber [...] darf man dem Stasinos um so weniger absprechen, als der Heimatsdialekt des Dichters die einsilbigen Formen ζαι und ζας wiederholt aufweist und den Dichter beeinflusst haben Könnte».

⁶¹ Ved. *Lfgre* s.v. γαῖα: a fine verso l'acc. γαῖαν ricorre 100 volte in tutto, di cui 76 volte in formule come φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν e κατ' ἀπείρονα γ.; l'acc. γῆν non è mai attestato a fine verso.

⁶² Ved. Wackernagel 1916, pp. 182-183; ved. *Lfgre* s.v. κουφίζω (J. N. O'Sullivan): lo studioso ipotizza che in *Cypr.* fr. 1, 4 la costruzione della frase prevedesse in origine un acc. seguito dal genitivo del sostantivo βάρος, come in Eur. *Hel.* 40. Ma non è corretto ricostruire il v. 4 sulla base del v. euripideo: anche se *Hel.* 40 riecheggia i *Cypria*, non è detto che la costruzione della frase fosse identica in Stasino e in Euripide.

⁶³ Cfr. Robert 1921, III p. 1074 n. 1; Jouan 1966, pp. 41-42.

καλλιστεύματι | Ἕλληνας εἰς ἓν καὶ Φρύγας συνήγαγον | θανάτους τ' ἔθηκαν, ὡς ἀπαντλοῖεν χθονὸς | ὕβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος, ove si trova il tema della colpa degli uomini come causa della guerra di Troia, presente anche nello *schol.* A 5, mentre il sostantivo πλήρωμα sembra far riferimento alla massa eccessiva di uomini che gravavano sulla terra nel fr. 1, 1-2.

Di Benedetto, per il passo dell'*Oreste*, ha parlato di «una coincidenza fortunata», che consente di avere un'idea di quello che della poesia antica abbiamo perduto⁶⁴. Euripide ha espresso il medesimo concetto presente nel fr. 1, ma con termini astratti quali ὕβρισμα e πλήρωμα, solitamente non utilizzati dai tragici. Altra occorrenza dello stesso tema in Euripide si trova in *El.* 1280-1283, ove Zeus invia a Troia il fantasma di Elena ὡς ἔρις γένοιτο καὶ φόνος βροτῶν, | εἶδωλον Ἑλένης ἐξέπεμψ' ἐς Ἴλιον⁶⁵. Anche in questo passo Euripide ha messo Elena in relazione al progetto di Zeus di procurare la morte degli uomini a Troia, ma la presenza del termine εἶδωλον collega la tradizione euripidea a quella di Stesicoro.

In *Cypr. argum.* p. 43, 66-67 occorre il verbo ἐπικουφίζω, “alleggerisco, sollevo”: καὶ Διὸς βουλή ὅπως ἐπικουφίσῃ τοὺς Τρῶας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλλήνων ἀποστήσας. καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων. L'uso del verbo ἐπικουφίζω nel riassunto del poema fa ipotizzare una conoscenza diretta dei *Cypria* da parte di Proclo. Si tratta di un elemento importante per affermare che la trama del poema è attendibile: la sintesi di Proclo quindi non è stata desunta dalla lettura di epitomi o di altri riassunti come alcuni studiosi sostengono⁶⁶, ma è basata sulla lettura dell'opera stessa, come prova la ripresa testuale di termini che occorrono nei frammenti.

Al v. 4 παμβώτορα è uno *hapax* formato dall'aggettivo πάν e dalla radice di βόσκω, con il significato etimologico “che tutto nutre”. Equivale all'aggettivo πολυβότειρα, che si accompagna sempre con il sostantivo χθών o con toponimi⁶⁷. Inoltre fa parte della stessa famiglia degli aggettivi πάμβοτος e παμβῶτις, altri due *hapax* usati rispettivamente con αλσος, λειμών e γῆ, in

⁶⁴ Ved. Di Benedetto 1967, p. 297.

⁶⁵ Per le diverse versioni sul rapimento di Elena ved. comm. *ad fr.* 14.

⁶⁶ Su questo argom. ved. **Introduzione. L'argumentum dei Cypria di Proclo e l'Epitome apollodorea.**

⁶⁷ Cfr. le espressioni ἐπὶ χθονὶ πολυβοτείρη; Γ 89,195; Ζ 213; Φ 426; τ 408 ἀνὰ χθόνα πολυβότειραν; *Hymn. Cer.* 305 ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν; sulla ricorrenza della formula ved. Cantilena 1982, p. 190.

Aeschyl. *Suppl.* 565 Διον πάμβοτον ἄλσος e fr. 99, 1 Radt ταύρω τε λειμῶν ξένια πάμβοτος πάρα e Soph. *Phil.* 391 Ορεστέρα παμβῶτι γᾶ (cfr. *schol.* Soph. *Phil.* 391, 1 ὄρεστέρα ω 'Ρέα· ἡ αὐτὴ δέ ἐστι τῆ γῆ, ἐν δὲ τοῖς ὄρεσι τὰ μυκτήρια αὐτῆς γίνεται. παμβῶτι πάντας τρέφουσα· παρὰ τὸ 'Ομηρικὸν ζείδωρος ἄρουρα) e ha la stessa radice del nome di un demo dell'attica, Παμβωτάδαι, presente in Aristofane, fr. 836, 1 Kock, e in Demosth. *Contr. Nicostr.* 13, 1, e di cui si è informati anche attraverso il lessico di Suida, s.v. Παμβωτάδες· Παμβῶται δῆμος τῆς 'Ερεχθίδος.

5. ῥιπίσας πολέμου...: Ludwich e Peppmüller hanno corretto le forme tramandate dai codici **R^aY^b** ῥιπίσας (ῥιπίσαι *codd. cett.*) e da **A** ριπίσαι τε in ῥίπισε δὲ, rifiutando ῥιπίσαι τε di Schneidewin (correzione del tràdito ριπίσαι τε di **A**), e ipotizzando che sia più opportuno leggere la forma coniugata del verbo⁶⁸.

Come aveva evidenziato Peppmüller, la proposta di Schneidewin ῥιπίσαι τε πόνου μεγάλην ἔριν 'Ιλιακοῖο è in contrasto con X 389 δη ρα τοτ' αἰνοτατην ερίδα πτολεμοιο τανυσσαν e P 253 τοσση γαρ ερισ πολεμοιο δεδηεν, ove compare un'espressione simile a *Cypr.* fr. 1, 5 πολέμου ... ἔριν. I passi omerici citati confutano con evidente chiarezza l'ipotesi di Schneidewin per ciò che concerne la sua emendazione πόνου in luogo della lezione πολέμου dei codd. Mi sembra comunque che la lettura di Wolf ῥιπίσας sia la migliore, perché consente una facile spiegazione della genesi dell'errore: dalla forma participiale ῥιπίσας, per semplificazione del gruppo consonantico rappresentato dal doppio σ, si è generata la lezione ῥιπίσας dei codd. **R^a Y^b**. La forma originaria ipotizzata da Wolf, ῥιπίσας, è ugualmente accolta da Bernabé, Davies e West.

Il verbo ῥιπίζω, “eccito, fomento”, è ignoto in questa forma a Omero, che invece conosce ῥίπτω, “getto, scaglio, lancio” (Ξ 15 ἐρέριπτο δὲ τεῖχος Αχαιῶν, ove indica la caduta di un muro) e il suo frequentativo ῥιπτάζω, “scompiglio, scaglio qua e là”.

Per ῥιπτάζω, cfr. Ξ 257 ὁ δ' ἐπεγρόμενος χαλέπαινε, | ῥιπτάζων κατὰ δῶμα θεούς, ove ha il significato di “maltrattare”, “far fuggire (gli dei)”; O 22-23 ὄν δὲ λάβοιμι ῥίπτασκον τεταγῶν ἀπὸ βηλοῦ, ove significa “scagliare” ed è

⁶⁸ Ved. Ludwich 1888, p. 473; Peppmüller 1889, pp. 553-554: lo studioso ha ipotizzato che ῥιπίσας rappresenti la correzione della forma ῥιπίσαι.

detto di persona; Ψ 827 Αὐτὰρ Πηλεΐδης θῆκεν σόλον αὐτοχόωνον | ὄν πρὶν μὲν ῥίπτασκε μέγα σθένος; θ 374 τὴν (sc. σφαῖραν) ἕτερος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιδόντα (detto di una palla, che viene lanciata verso le nuvole); λ 592 τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιδόντα (detto di frutti, che il vento scaglia in aria); *Hymn. hom. in Merc.* 279 ὡς ἄρ' ἔφη καὶ πυκνὸν ἀπὸ βλεφάρων ἀμαρύσσων | ὄφρυσι ῥιπτάζεσκεν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα viene usato in senso metaforico per dardeggiare occhiate". Il verbo ῥιπίζω ricorre in unione al sostantivo πόλεμος in un frammento di Demade, fr. 78, 4 ἀνθ' ὧν ὑπῆρχεν ἐραστήης εἰρήνης ὁ Δημάδης φάσκων “ἀνάνδρους οὐ καλῶ καθάπερ Δημοσθένης, ἀναρριπίζων πόλεμον, εἰρήνην ἀπελαύνων, δειλὸς εἶμι καὶ ἐραστήης καθέστηκα εἰρήνης”, in un contesto simile a quello di *Cypr.* fr. 1, 5.

Nella medesima accezione di “fomentare, attizzare”, ma in un diverso contesto, di tipo politico, ῥιπίζω ricorre in Aristofane, *Ran.* 359-360: ἢ στάσιν ἐχθρὰν μὴ καταλύει μηδ' εὐκόλος ἐστὶ πολίταις, | ἄλλ' ἀνεγείρει καὶ ῥιπίζει κερδῶν ἰδίων ἐπιθυμῶν, ove il verbo è usato in senso traslato per indicare l'azione di colui che istiga i concittadini a non pensare al bene della comunità, ma al proprio guadagno.

Non attestato nella produzione epica è l'aggettivo Ἰλιακός, ἡ, ὄν: in Omero e nell'epos arcaico occorrono i sostantivi ἡ Ἰλιος, τό Ἰλιον⁶⁹. L'espressione Ἰλιακὸν πόλεμον compare in prosa, con Strabone, 1, 2, 9; l'aggettivo è presente anche nello *schol.* Hom. A 5, ugualmente concordato con il sostantivo πόλεμος. Il termine ἔρις è seguito dal sostantivo πόλεμος o πτόλεμος al genitivo in P 253 τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδην e Ξ 389 δὴ ῥα τότ' αἰνοτάτην ἔριδα πτολέμοιο τάνυσσαν⁷⁰, in un nesso che occorre invertito in *Cypr.* fr. 1, 5 πολέμου ... ἔριν⁷¹; ἔρις è presente anche nel proemio

⁶⁹ Ved. *Lfgre* s.v. Ἰλιακος (J. N. O' Sullivan): la terminazione per gli aggettivi in -ακος è tarda, per lo meno del V sec. a. C.; già Wilamowitz 1884, p. 367, n. 45; Wackernagel ha messo in rilievo che gli aggettivi terminanti in -ακος non occorrono sino al V sec. a. C., come Πηλουσιακος (Herodot. 2, 15, 4), Σουριακος (Herodot. 4, 99, 4), Δηλιακος, Διακος, Διουσιακος, Καρχηδονιακος, Ολυμπιακος (Thuc. 3, 104, 5; 7, 27, 1) etc. (Wackernagel 1916, p. 182); cfr. Davies 1989 a, p. 93.

⁷⁰ Altre associazioni di ἔρις e πόλεμος: A 177, E 861; 891; N 358; Ξ 149.

⁷¹ Le due forme in Omero sono presenti alternativamente; ved. *Lex. Hom.* s.v. πόλεμος, che a proposito di πτόλεμος commenta “post breves syllabas quas duplici consona produci oportet”; cfr. Wackernagel 1916, p. 197; Pavese 1974, p. 80: πτ- occorre nei dialetti miceneo, cipriota, cretese e tessalico; cfr. Bowra 1934, p. 63: «The Homeric form πτόλεμος (Z 328, M 436, etc.) is probably a good Cypriote word».

dell'*Iliade*, A 6-8 ἔξ οὐ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε | Ἀτρείδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς. | Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; si tratta di uno dei temi fondanti dell'epica arcaica, centrale anche nel canto di Demodoco in θ 73-82⁷².

Ἰλιακός è sovente riferito alla guerra di Troia come testimoniano le sue 14 occorrenze nella letteratura greca, tutte in testi in prosa; è attestato anche in età ellenistica, in *Anth. Pal.* 9, 192, 2 in un epigramma di Antifilo di Bisanzio, “L'*Iliade* e l'*Odissea*”,

Αἱ βίβλιοι, τίνος ἐστέ; τί κεύθετε
-Θυγατέρες μὲν
Μαιονίδου, μύθων δ' ἱστορες Ἰλιακῶν.

6. ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος... : il verbo κενόω, assente in Omero, compare nell'epica per la prima volta qui e successivamente in Eschilo, *Suppl.* 660 μήποτε λοιμὸς ἀνδρῶν τάνδε πόλιν κενώσει; *Pers.* 549 νῦν γὰρ δὴ πρόπασα μὲν στένει γαῖ' Ἀσίς ἐκκενουμένα; *Pers.* 718 κενώσας πᾶσαν ἠπείρου πλάκα; Eur. *Androm.* 1138 βωμοῦ κενώσας δεξιμήλον ἐσχάραν (ove significa “svuotare, rendere vuoto”); *Ion.* 447 ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε; *Bacch.* 730 λόχμην κενώσας ἔνθ' ἐκρύπτομεν δέμας; Soph. *Oed. tyr.* 29 λοιμὸς ἔχιστος, πόλιν, ὅφ' ου κενούται δῶμα Καδμεῖον; *Sept.* 330 βοᾷ δ' ἐκκενουμένα πόλις.

Si ha un esempio di uso del verbo κενόω in un significato simile a quello attestato nel fr. 1 dei *Cypria* in Euripide *Rhes.* 914 μυριάδας τε πόλεις ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἐκένωσεν, ove si fa riferimento a città svuotate dalla presenza di uomini⁷³. In generale si tratta di un verbo attestato di frequente in prosa, in particolare in filosofia (è usato da Platone, Democrito, Aristotele, Teofrasto, Epicuro) e medicina (Ippocrate, Galeno).

Il sostantivo θανάτῳ, accolto da Bernabé e da West in luogo della lezione θανάτου degli scolî (preferita invece da Davies) consente di intendere il verso con maggior senso: Zeus invia la guerra di Troia per alleggerire la terra dal carico eccessivo di uomini attraverso la morte, θανάτῳ, da intendersi come dat. di

⁷² Sull'importanza di ἔρις per l'epica arcaica ved. Barker 2008, p. 39.

⁷³ Cfr. *TLG* s.v. κενόω: “neque solum de loco et personae dici, unde aliquid eximitur, sed etiam de re quae eximitur”. Il verbo è di frequente attestato nei tragici; ved. *Lfgre* s.v. κενόω: *to empty, remove*; cfr. Davies, 1989 a, p. 93.

mezzo⁷⁴. Schneidewin e Peppmüller avevano accolto la lezione θανάτωι, seguiti successivamente anche da Bethe; Jouan ha preferito la lezione di Bethe, rifiutando la scelta di Severyns, la cui traduzione “la charge des mortels” presupponeva la lezione θανάτου⁷⁵.

Il nesso ἐνὶ Τροίηι ricorre con valore metrico diverso in B 237, I 246, Π 515, Σ 330, Ω 542, σ 266 posto prima della cesura pentemimere: la sua dislocazione in clausola come in *Cypr. fr. 1, 6* non è attestata altrove⁷⁶.

7. ἥρωες κτείνονται... : si rileva la presenza di ἥρωες anche in A 1-5, che caratterizza sia i *Cypria* sia l'*Iliade* come epica eroica; come ha rilevato Barker, la sua posizione è simile in entrambi i testi⁷⁷; inoltre il termine è all'interno di proposizioni con il δέ o “δέ-clause”, che qui collegano uno dei temi principali dei due poemi (la sovrappopolazione della terra; l'ira di Achille) alla razza degli eroi; in ognuno dei casi il risultato è lo stesso: gli eroi muoiono⁷⁸. La connessione tra eroi e morte occorre anche altrove: in N 628-629 νῦν αὐτ' ἐν νηυσὶν μενεαίνετε ποντοπόροισι | πῦρ ὀλοὸν βαλέειν, κτείνει δ' ἥρωας Ἀχαιοῦς; O 701-702 Τρωσὶν δ' ἔλπετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἑκάστου | νῆας ἐνιπρήσειν κτενέειν θ' ἥρωας Ἀχαιοῦς.

A fine verso compare la nota formula omerica Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, presente nell'apertura del primo canto dell'*Iliade* e in λ 297 nella stessa posizione. Lo scolio al passo A 5-6 Dindorf informa che Aristarco criticava la posizione dei poeti Neoteri, per la loro falsa opinione che il piano di Zeus nell'*Iliade* fosse lo stesso di cui si parla nei *Cypria*, poiché è espresso dalla medesima frase. La nota avvertiva il lettore perché ben intendesse temporalmente questa βουλή, dal tempo dell'ira, e non desse credibilità ai τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις πλάσματα⁷⁹.

West ha messo in evidenza il fatto che nell'espressione Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, Διὸς βουλήσιν etc. la parola βουλή non esprime tanto la “volontà” del

⁷⁴ Peppmüller 1889, pp. 552, 554; Bethe 1929, p. 155.

⁷⁵ Jouan 1966, p. 43 n. 1; cfr. Severyns 1928, p. 246.

⁷⁶ Ved. *Lex. Hom.* s.v. Τροίη; cfr. il nesso ampliato ἐνὶ Τροίηι ἐριβόλακι in Z 315, ἐν Τροίηι ἐριβόλακι in Π 461 e Ω 86, e ἐνὶ Τροίηι εὐρέη in N 433, Ω 774, λ 499, μ 189 (sempre dalla cesura trocaica a fine verso).

⁷⁷ Ved. Barker 2008, p. 39.

⁷⁸ Sul tema della morte e della distruzione del genere umano ved. **Appendici: L'annientamento dei mortali: antichità del motivo; Il motivo della distruzione del genere umano nella tradizione delle Opere e i Giorni di Esiodo, nel Catalogo delle donne esiodeo e il suo riflesso nei Cypria.**

⁷⁹ Cfr. *supra*. Sull'uso e il significato del termine Νεώτεροι ved. Severyns 1928, pp. 29-51.

dio, ma si riferisce piuttosto ad un preciso piano⁸⁰. L'espressione trova un parallelo nell'antica versione babilonese del poema di Gilgamesh, dove si dice che il diritto di Gilgamesh a essere un sovrano "era stato decretato dal piano di Anu e stabilito per lui al momento del taglio ombelicale". Secondo West il sostantivo *milku* (= piano) corrisponderebbe esattamente a βουλή⁸².

Altre espressioni simili a Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή si trovano in Omero, negli inni omerici e in Esiodo. In N 524 Διὸς βουλήσιν, l'espressione è contratta (manca il verbo ἔκτελείω), modificata (al caso dativo) e dislocata (si trova dopo la cesura tritemimere); la stessa formula di N 524 ricorre identica in *Hymn. Cer.* 9; in Υ' 15 e ν 127 la formula Διὸς δ' ἐξείρετο βουλήν è collocata dopo la cesura pentemimere, inoltre compare la sostituzione del verbo ἔκτελείω con il più breve ἐξείρω e il sostantivo βουλή al caso accusativo⁸³. In *Hymn. Ap.* 132 si trova a fine verso la formula Διὸς νημερτέα βουλήν⁸⁴. In Esiodo, *Op.* 99 e *Theog.* 730 dopo la cesura tritemimere si trova la formula βουλήσιν Διὸς, al dativo e con l'inversione dei due termini⁸⁵; in θ 82 e Hes. *Theog.* 465 la formula Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς è collocata dopo la cesura trocaica⁸⁶. Ognuna delle sopra citate espressioni formulari è un sintagma nominale: si trova invece una frase di senso compiuto in Hes. *Theog.* 1002 μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελείτο, ove la βουλή degli esempi citati è sostituita dal νόος, ma è presente il verbo τελείω, come in fr. 1, 7⁸⁷. La stessa formula è presente in *Hymn. Merc.* 10 μεγάλιο Διὸς νόος ἐξετελείτο⁸⁸.

Nel componimento lirico di tradizione papiracea *pap. Oxy.* 1790 fr. 1-3, 10, 12 +2081 (f), giunto in stato frammentario e attribuito a Ibico⁸⁹ (=fr. S 151

⁸⁰ West 1997, p. 222.

⁸¹ Per il significato di βουλή ved. *Lex. Hom.* s.v.

⁸² West 1997, *ibidem*.

⁸³ Cfr. anche M 235-6.

⁸⁴ Ved. Cantilena 1982, p. 212.

⁸⁵ Ved. Hes. *Op.* 79 Διὸς βουλήσιν βαρυκτύπου.

⁸⁶ Pavese 1972, p. 150, colloca questa espressione formulari, che ricorre modificata in *Hymn. Merc.* 10, tra le espressioni He-Hy che si estendono dalla cesura tritemimere alla fine del verso. Cfr. anche Hes. *Sc.* 318, che può essere utilmente confrontata con *Theog.* 579 ss. e *Op.* 70 ss. (C. F. Russo, *Scutum*, Firenze 1965, p. 157).

⁸⁷ Nel commento al passo West (1966, p. 431) nota che espressioni simili sono spesso situate dove una storia è solo brevemente allusa. Non è presumibilmente questo il caso dei *Cypria*, dove all'accennata Διὸς βουλή faceva seguito la narrazione di come essa si esplicasse, nell'esecuzione del progettato alleggerimento della terra.

⁸⁸ Ved. Cantilena 1982, p. 243.

⁸⁹ Per l'edizione, l'analisi e il commento del *pap. Oxy.* 1790 e la sua attribuzione a Ibico ved. Barron 1969, p. 119-149.

Davies), è possibile riscontrare una coincidenza di contenuti con gli eventi narrati nei *Cypria*: ai vv. 1-15 sono brevemente rievocate la spedizione degli Achei per ottenere la restituzione di Elena rapita da Paride e la distruzione di Troia, la rocca di Priamo⁹⁰:

οἷ καὶ Δαρδανίδα Πριάμοιο μέ-
γ' ἄς]τυ περικλεές ὄλβιον ἠνάρων
Ἔργ]οθεν ὀρνυμένοι
Ζη]νὸς μεγάλοιο βουλαῖς

Ξα]νθαὶς Ἑλένας περὶ εἶδει
δῆ]ριν πολύμνον ἔχ[ο]ντες
πό]λεμον κατὰ δακρ[υό]εντα,
Πέρ]γαμον δ' ἀνέ[β]α ταλαπείριο[ν ἄ]τα
χρυ]σοεθειραν δ[ι]ὰ Κύπριδα.

νῦ]ν δέ μοι οὔτε ξειναπάταν Π[άρι]ν
..] ἐπιθύμιον οὔτε τανί[σφ]υρ[ον]
ὑμ]νῆν Κασσάνδραν
Πρι]άμοιό τε παῖδας ἄλλου[ς]

Τρο]ίας θ' ὑψιπύλοιο ἀλώσι[μο]ν
αμ]αρ ἀνώνυμον·
[...]

“Vennero da Argo e distrussero | la grande famosa opulenta | città di Priamo figlio di Dardano | per sommo volere di Zeus. | Per la bellezza d'Elena la bionda | ebbero contesa celebrata nei canti, | e pena e castigo colsero la sventurata Pergamo, | durante la guerra lacrimosa, | causa fu Cipride dall'aurea chioma. | Ma ora non voglio cantare | il traditore degli ospiti Paride| né Cassandra dall'esili caviglie | o gli altri figli di Priamo | e il giorno inglorioso | della presa di Troia dalle alte porte”⁹¹.

⁹⁰ Cfr. Kahil 1955, pp. 41-43; Cingano 1998, p. 126. L'ipotesi è confermata dal richiamo ai vv. 11-12 del fr. S 151 della profezia di Cassandra che era presumibilmente presente nei *Cypria*, come narra Proclo, *Cypr. argum.* p. 39, 11 καὶ Κασσάνδρα περὶ τῶν μελλόντων προδηλοῖ.

⁹¹ Trad. di Gentili 1984, p. 179.

L'espressione Ζη]νὸς μέγалоιο βουλαῖς al v. 4 del fr. riporta alla mente Διος δ' ἔτελείετο βουλή di *Cypr.* fr. 1, 7⁹². Ibico sosteneva, come l'autore dei *Cypria*, che la guerra di Troia era avvenuta per il volere di Zeus, ma anche διὰ Κύπριδα, a causa di Afrodite. Una conferma del ruolo di Afrodite nel poema è presente in *Cypr. argum.* p. 39, 9-8, ove si narra che è la dea a consigliare a Paride di navigare alla volta di Sparta con Enea, obbedendo alla promessa fatta prima del Giudizio in merito alle nozze con Elena; quando Paride giungerà a Sparta, sarà nuovamente Afrodite a spingere Elena verso l'eroe troiano⁹³.

Nel fr. S 151, 6-7 di Ibico *PMGF* l'espressione δη]ριν πολύμνον ἔχ[ο]ντες | πό]λεμον κατὰ δακρ[υό]εντα in riferimento alla guerra di Troia richiama la più breve πολέμου μέγλην ἔριν Ἰλιακοῖο di *Cypr.* fr. 1, 5. Ai vv. 11-12 l'accenno a Cassandra (οὔτε τανύ[σφ]υρ[ον] | ὑ]μῆν Κακκάνδραν) sembra confermare la ripresa della versione del poema, dove molto probabilmente la figlia di Priamo aveva un ruolo di un certo rilievo stando a *Cypria, argum.* p. 39 ll. 10-11: da questo passo si apprende che, dopo il rapimento di Elena da parte di Paride e l'ordine impartito da Afrodite a Enea di viaggiare con Alessandro, Cassandra vaticinava sugli eventi futuri, περὶ τῶν μελλόντων προδηλοῖ, con una funzione simile a quella di Calcante nell'*Iliade*.

Si trova menzione della volontà di Zeus anche in Eur. *Hel.* 36-37 τὰ δ' αὖ Διὸς | βουλεύματ' ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς⁹⁴, con la stessa astrattezza terminologica notata da Di Benedetto nell'*Oreste*, vv. 1641-1642⁹⁵.

⁹² Jouan 1966, p. 49 n. 7: per Jouan l'espressione senza dubbio rievoca i *Cypria*; dello stesso parere anche Barron, che sottolinea come gli epiteti usati da Ibico che non hanno paralleli nell'epos omerico, possano derivare dai *Cypria* o da un altro dei poemi del ciclo (1969, p. 133).

⁹³ *Cypr. argum.* p. 39, 16-17 ἐν τούτῳ δὲ Ἀφροδίτη συνάγει τὴν Ἑλένην τῷ Ἀλεξάνδρῳ.

⁹⁴ Cfr. anche Eur. fr. 1082 Kannicht (*TrGF V*) Ζεὺς γὰρ κακὸν μὲν Τρωσί, πῆμα δ' Ἑλλάδι θέλων γενέσθαι ταῦτ' εβούλευσεν πατήρ. Si tratta probabilmente di un frammento della tragedia perduta *Alessandro* (l'ipotesi è di Welcker 1839, p. 475; cfr. Eur. *Alex.* fr. 45 Sn.).

⁹⁵ Di Benedetto 1967, p. 297; ma su questo argomento ved. *supra*.

Fr. 2 B. = Fr. 2 D. = Fr. 2 W.

1

Philodem. *De piet.* (P. Hercul. 1602 V 6 ss. in Hercul. vol. coll. alt. VIII 105=B 7241 Obbink) :

ἔτι δὲ ὁ τ] ἂ Κύπ[ρια γράψας τῆ Ἡ]ρα χαρ[ιζομένη]ν φεύγειν αὐ[τὴν τὸ]ν γάμον Δ[ιός· τὸν δ' ὀ]μόσαι χολω[θέντ]α διότι θνη[τῶ συ]νοικίσει. Κα[ὶ παρ' Ἡ]σιόδω< ι> (fr. 210 M.-W) δὲ κε[ιταί τ]ὸ παραπλήσ[ιον].

“e anche colui che scrisse i *Cypria* afferma che (Teti) per far cosa gradita a Era, fuggì le nozze con Zeus, ed egli giurò, adirato, di darla in matrimonio a un mortale. La vicenda è così narrata anche presso Esiodo (fr. 210 M.-W).”

2

Apollod. *Bibl.* 3, 13, 5:

τινὲς δὲ λέγουσι Θέτιν μὴ βουλευθῆναι Διὶ συνελθεῖν ὡς ὑπὸ Ἡρα^ς τραφεῖσαν, Δία δὲ ὀργισθέντα θνητῶ θέλειν αὐτὴν συνοικίσει.

“alcuni dicono che Teti non volle unirsi con Zeus poiché era stata allevata da Era, e che Zeus, adirato, volle che ella si unisse con un mortale.”

3

Schol. Hom. Σ 432 bT (vol. IV p. 520, ll. 11-15 Erbse):

καὶ πῶς φησιν Ἡρα· 'καὶ ἀνδρὶ πόρον παράκοιτιν' ἢ ὅτι τῶν συμβαινόντων τῶ Διὶ τὴν αἰτίαν ἀναφέρουσιν ὡς ἄρχοντι. ἢ κατὰ τὴν νέαν ἱστορίαν ὅτι αὐτὸς αὐτῆ αἴτιος γέγονε τοῦ γάμου.

“e come dice Era, 'e data in sposa ad un mortale (Ω 60) '? O attribuiscono la causa di ciò che è successo a Zeus come colui che è al potere, o ancora, secondo la versione recente, si narra che fu lui stesso responsabile delle sue nozze.”

Come nel caso del fr. 1 Davies, con maggiore prudenza rispetto a Bernabé, non considera il passo di Apollodoro e lo scolio a Omero come testimonianze indirette del contenuto dei *Cypria*⁹⁶. Né Apollodoro infatti né lo scoliaste citano come loro fonte, allo stesso modo di Filodemo, l'autore del poema con

⁹⁶ Davies, p. 36.

l'espressione "colui che scrisse i *Cypria*", ὁ τὰ Κύπρια γράψας, o con una perifrasi simile. Si può supporre che il mitografo conoscesse i *Cypria*, vista la somiglianza del contenuto della sua versione rispetto a quella di Filodemo (in entrambi i casi Zeus adirato costringe Teti alle nozze con un mortale come punizione per il rifiuto della dea). Inoltre si deve tenere conto che i capitoli dell'*Epitome* 3 ss. dimostrano una conoscenza dei fatti narrati in tutto il poema. Alcuni passi dell'*Epitome* possono essere con utilità confrontati con il sommario degli eventi fornito da Proclo, che venne ritenuto già da Wagner una delle fonti delle due epitomi della *Biblioteca*⁹⁷. Sebbene vi siano divergenze tra i due riassunti, si può supporre che Apollodoro abbia avuto conoscenza dei *Cypria*, anche se indiretta⁹⁸. Ritengo pertanto che si possa accettare la scelta di Bernabé: il confronto tra le fonti rimaste degli episodi probabilmente narrati nei *Cypria* può rivelarsi l'unico modo per cercare di stabilire la trama del poema.

La posizione di Bernabé è invece vicina a quella di Bethe⁹⁹, che per il fr. 2 dei *Cypria* aveva accolto sia il passo di Filodemo che Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 5, ma non lo *schol.* Hom. S 432 b.

West infine considera solo Filodemo come testimone del fr. 2 dei *Cypria* e propone in apparato il confronto con Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 5.

La decisione del matrimonio tra Peleo e Teti è attribuita a Zeus, per consiglio di Temi (*Cypria argum.* l. 4, p. 38) o perché adirato del rifiuto di Teti (fr. 2 B.): secondo la testimonianza di Filodemo Teti stessa quindi, rifiutando l'unione con Zeus per non fare cosa sgradita alla sua nutrice Era, involontariamente provocò la punizione di Zeus nella forma di un'unione forzosa con un mortale, una versione corrispondente a quella di Esiodo¹⁰⁰.

⁹⁷ Wagner 1891 *Epitoma*, p. 188 ss.; Romagnoli 1901, p. 36; cfr. *supra* introduz.

⁹⁸ Sull'argomento e sullo *status* della questione rinvio al breve riassunto di Romagnoli (1901, pp. 35-45). Al contrario Serveryns ha ipotizzato che il riassunto di Proclo degli avvenimenti contenuti nei *Cypria* potesse appartenere alla tradizione scolastica: doveva servire come narrazione degli antefatti, preliminare allo studio dell'*Iliade*. Si tratterebbe di un esercizio oratorio sul tema della causa della guerra di Troia, e come tale non dovrebbe essere considerato una fonte attendibile per la ricostruzione della trama dei *Cypria* (1950, pp. 168-172). Ma mi sembra che quest'ipotesi sia da respingere visti i punti di accordo tra le trame fornite da Proclo e i frammenti conservatisi dei poemi.

⁹⁹ Bethe 1929, p.156.

¹⁰⁰ Secondo Gantz Filodemo si riferisce di sicuro alle *Ehoiai*, dal momento che nella *Teogonia* non v'è traccia di tale tradizione (1993, p. 228).

Nel resoconto di Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 5 sono esposte tre versioni della storia del matrimonio di Teti: la prima presenta la rinuncia di Zeus e Poseidone alla conquista di Teti per consiglio di Temi (la profezia affermava che il figlio della Nereide sarebbe stato più forte del padre); nella seconda il ruolo di profetizzatore del destino del figlio di Teti e di Zeus spetta a Prometeo; nella terza, che potrebbe essere la versione contenuta nei *Cypria*, Teti non si unì a Zeus per un atto di rispetto nei confronti di Era e il dio, adirato, la diede in sposa a un mortale¹⁰¹; allora Peleo, grazie al consiglio di Chirone, prese Teti nonostante la sua capacità di trasformarsi. Delle tre versioni riportate dal mitografo la prima corrisponde a ciò che è narrato nell'*Istmica* 8, 28-52 da Pindaro, la seconda trova un esempio in Eschilo *Prom.* 234-237¹⁰², solo la terza narrazione coincide con quella fornita da Filodemo, che potrebbe essere la fonte di Apollodoro. A tal proposito esistono due possibilità: il mitografo narrò l'episodio contenuto nei *Cypria* per conoscenza diretta o attraverso la mediazione di Filodemo, che è la probabile fonte per questa notizia. Come ha notato Reitzenstein, la terza variante presenta un particolare, l'aiuto di Chirone a Peleo, che permetterebbe di collegarla e metterla in rapporto con la versione pindarica: l'espressione stessa usata da Apollodoro (Χείρωνος οὐν ὑποθεμένου Πηλεῖ) sembrerebbe richiamare la versione pindarica della *Nemea* 4¹⁰³.

La variante del mito presente nella testimonianza di Filodemo si accorda con la narrazione del canto Ω 59-63, ove alla lamentela di Apollo nei confronti del comportamento di Achille, che fa scempio del corpo del nemico ucciso trascinandolo intorno alla tomba di Patroclo, risponde Era, affermando che è diversa la nascita dei due eroi: Ettore è nato da una madre mortale, Achille invece da una dea. Era l'avrebbe nutrita e allevata e data ella stessa in sposa a Peleo: ἀὐτὰρ Ἀχιλλεύς ἐστι θεᾶς γόνος, ἦν ἐγὼ αὐτῇ | θρέψά τε καὶ ἀπίτηλα καὶ

¹⁰¹ Severyns 1928, p. 249, ha affermato che le prime due versioni sono molto antiche, tanto che si trovano già contaminate in Melanippide, autore del V sec., secondo lo *schol.* TV ad N 350. Non si può escludere che alcuni motivi delle prime due varianti fossero presenti anche nei *Cypria*: a ragione Severyns ha affermato che «les *Chants Cypriens* ne groupaient pas tous ces événements en un seul endroit, d'une manière cohérente», e senza la preoccupazione di cadere in contraddizione potevano far uso di tradizioni anche molto differenti tra loro.

¹⁰² In Aeschyl. *Prom.* 234-237 la profezia è attribuita a Prometeo: καὶ τοῖσιν οὐδεὶς ἀντέβαινε πλὴν ἔμοῦ. | ἐγὼ δ' ἐτόλμησ' ἔξελευσάμην βροτοῦς | τὸ μὴ διαρραισθέντας εἰς Ἄιδου μολεῖν. Evidentemente Eschilo ha portato questa variazione al mito, o forse prima di lui un altro poeta, vista la menzione di Prometeo in Melanippide (fr. 765 P in *schol.* Hom. N 350, vol. III p. 466 Erbse): ved. Sodano 1953, pp. 88-89; cfr. Severyns 1928, p. 249; Gantz 1993, pp. 161-163.

¹⁰³ Ved. Reitzenstein 1900, p. 75. Sulle versioni offerte da Pindaro del matrimonio e/o dell'unione di Peleo e Teti ved. *infra*.

ἀνδρὶ πόρον παράκοιτιν | Πηλεί, ὄς περὶ κῆρι φίλος γένετ' ἀθανάτοισι. |
πάντες δ' ἀντιάσθε θεοὶ γάμου· ἐν δὲ cὺ τοῖσι | δαίνυ' ἔχων φόρμιγγα
κακῶν ἔταρ', αἰὲν ἄπιστε.

Reitzenstein aveva già ipotizzato che i versi del canto Ω relativi alla scelta di un uomo caro agli dei come marito di Teti dimostrerebbero un evidente rimando ai *Cypria*¹⁰⁴. Secondo lo studioso l'autore del passo doveva conoscere i *Cypria*, il cui contenuto si potrebbe evincere non solo dal frammento ercolanense contenente il *De pietate* di Filodemo ma anche da Apollonio Rodio 4, 790-809¹⁰⁵. Per Reitzenstein, benché la versione dei *Cypria* non possa essere conosciuta o ricostruita con l'ausilio di un'altra fonte rispetto a Filodemo, si può presumere che le *Argonautiche* permettano una ricostruzione delle vicende. Se infatti nel poema di Stasino era presente il motivo dell'ira di Zeus nei confronti di Teti, allora al dio non importava che il mortale a cui doveva essere data in sposa la Nereide fosse un uomo dallo *status* eroico, magari un semidio, dal comportamento moralmente irreprensibile ma, piuttosto, era essenziale che Teti fosse punita. Per questo Era doveva ricorrere a una motivazione forte per affidare Teti al migliore tra i mortali, ossia il fatto di averla allevata lei stessa, un motivo presente sia nei *Cypria* sia nelle *Argonautiche*.

Ma, come ha notato anche Reitzenstein, non è necessario pensare al solo influsso dei *Cypria* per le *Argonautiche*. Apollonio Rodio, autore del III sec. a.C., poteva aver portato innovazioni alla versione più antica del mito, come dimostrerebbe la presenza nella sua versione della figura di Temi, un tentativo di coniugare all'interno della sua opera due tra le principali tradizioni sulla vicenda.

Lesky ha in seguito sostenuto che solo una delle due tradizioni presenti in Apollonio Rodio e in Apollodoro (quella del consiglio di Temi a Zeus perché eviti l'unione con Teti, e quella del rifiuto di Teti a Zeus per rispetto a Era, con la conseguente ira del dio¹⁰⁶) doveva essere narrata nei *Cypria*, ovvero il motivo di gratitudine della Nereide per Era, unica ragione delle nozze tra Peleo e Teti. Per la variante del consiglio di Temi, presente nell'*Istmica* 8 di Pindaro, lo studioso era

¹⁰⁴ Reitzenstein 1900, pp. 76-77: «Dass es die Kyprien waren, zeigt jetzt zwingend Apollonios und nicht 20 Verse voraus lesen wir in diesem Abschnitt der Ilias in der Erwähnung des Parisurtheils eine auch für mich unbestreitbare Verweisung auf die Kyprien».

¹⁰⁵ Ved. Reitzenstein 1900, pp. 75-76: «Apollonios hat die Kyprien selbst gelesen; dass er sie hier benutzt, scheint mir sicher».

¹⁰⁶ Lesky 1956, pp. 215-216.

concorde con Reitzenstein nel ritenere questo particolare invenzione di un autore più antico rispetto all'autore dei *Cypria*¹⁰⁷.

Di certo nei *Cypria* Zeus prendeva parte al matrimonio di Peleo e Teti, come è narrato nel fr. 3 B.; rimane il dubbio se la versione in cui Zeus era consigliato da Temi potesse contenere l'episodio delle nozze¹⁰⁸. Per Lesky il matrimonio di Peleo e Teti voluto dagli dei trovava la sua giusta collocazione all'interno della storia di Temi¹⁰⁹. L'autore dei *Cypria* avrebbe risolto le difficoltà rappresentate da una tradizione mitica così ricca di varianti, giustificando il matrimonio di Peleo e Teti con il motivo della gratitudine di Teti per Era¹¹⁰.

Per Braswell invece il comportamento di Era nel canto Ω deve essere considerato con sospetto¹¹¹. Il reale interesse di Era sarebbe rivolto unicamente alla distruzione di Troia, mentre l'obbligo di Teti verso la dea sembra un'invenzione perché è un dettaglio che non si trova altrove nel poema. Il rifiuto di Teti di unirsi a Zeus con la motivazione di far cosa gradita a Era si potrebbe spiegare come un'invenzione del poeta utile in questo particolare contesto¹¹²: era necessario trovare una motivazione forte per l'atteggiamento benevolo della sposa di Zeus nei confronti di Teti, «an element of obligation in the relation of the older goddess to the younger», che altrimenti sarebbe rimasto inspiegato¹¹³. Non dovrebbe essere invece un elemento tardo la scelta da parte di Era di Peleo come

¹⁰⁷ A favore di questa teoria i due studiosi prendevano come testimone il passo dell'*Istmica* di Pindaro sopra citato, ove sono presenti due elementi che facevano parte dell'antica storia della lotta d'amore di Peleo con Teti: il consiglio fornito da Chirone e la prescrizione che l'unione avvenisse in una notte di luna piena (Reitzenstein 1900, p. 74 n. 1; Lesky 1956, p. 217); cfr. Jouan 1966, p. 75 n. 1.

¹⁰⁸ Cfr. Wilamowitz 1922, p. 179; Lesky 1956, p. 218.

¹⁰⁹ Verosimilmente è qui adombrato l'antico mito della successione al potere celeste. Di certo le nozze rappresentavano una soluzione sensata per scongiurare il pericolo, rappresentato da Teti, di un sovvertimento della gerarchia di potere tra gli dei: cfr. *infra*.

¹¹⁰ Cfr. Lesky 1956, p. 219. Se si accetta l'emendazione di Heyne della lezione dei MSS ΘΕΤΙΔΟΣ in ΘΕΜΙΔΟΣ in Procl. *Cypr. argum.* p. 38, 5 si può pensare che la decisione di Zeus in unione a Temi (μετὰ τῆς Θεμίδος) non riguardasse solo la decisione della guerra di Troia ma anche le nozze di Teti, menzionate di seguito nell'*excerptum* (cfr. *supra*).

¹¹¹ Braswell 1971, p. 23; secondo Robert (1881, p. 125) il passo omerico è stato composto sotto diretto influsso dei *Cypria*

¹¹² La dea in A 555-559 pensa che Zeus abbia cospirato con Teti per favorire i Troiani a danno degli Achei, un passo che confermerebbe come le intenzioni di Era e Teti fossero differenti (Braswell, *loc. cit.*).

¹¹³ Braswell 1971, p. 24: «In the case of Hera's raising of Thetis we suspect mythological innovation because it is a detail not found elsewhere and is precisely of the kind that would have been invented to suit a passing need, namely to provide a motive in the context».

marito di Teti e la presenza degli dei al banchetto, perché si tratterebbe di episodi molto diffusi e conosciuti nella letteratura e nell'arte¹¹⁴.

J. March invece, contrariamente a Reitzenstein e Lesky, ritiene che la versione della storia di Peleo e Teti con la presenza della profezia di Temi non sia una variante più antica, preomerica: non si potrebbe pertanto cercare nell'evoluzione del mito uno svolgimento razionale¹¹⁵. La partecipazione degli dei al banchetto nuziale non giustificherebbe l'arcaicità del ruolo di Temi nella storia; piuttosto essi erano presenti perché si celebravano le nozze tra un mortale e una dea in un periodo in cui, come afferma il fr. 1 M.-W., erano frequenti le relazioni tra gli dei e gli uomini e le divinità vivevano ancora tra i mortali: ξυναὶ γὰρ τότε δαίτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι | ἀθανάτοις τε θεοῖσι καταθητοῖς τ' ἀνθρώποις. Di fatto la prima attestazione della presenza di Temi nella storia di Peleo e Teti risale a Pindaro, *Istmica* I, datata al 478 a.C.¹¹⁶: per March questa variante fu creata da un poeta che voleva enfatizzare il ruolo di Achille e la sua grandezza come eroe, di rilevanza ben maggiore rispetto a quella del padre.

Nel canto Σ 84-87 Achille afferma che furono gli dei a dare in moglie a Peleo sua madre, mentre sta parlando con lei delle sue splendide armi: τὰ μὲν Πηλῆι θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα | ἥματι τῷ ὅτε σε βροτοῦ ἀνέρος ἔμβαλον εὐνή. | αἴθ' ὄφελος cὺ μὲν αυθι μετ' ἀθανάτης ἀλίησι | ναίειν, Πηλεὺς δὲ θνητὴν ἀγαγέσθαι ἄκοιτιν. Già in questo passo si coglie l'eco di un'unione che può essere stata in parte coercitiva, proprio per la presenza del verbo ἐμβάλλω in unione al sostantivo εὐνή. A questo proposito Sodano, sostenendo la teoria di un'unione forzata tra Peleo e Teti, giustamente osservava che il verso 85 darebbe «l'idea di una forza estranea che si impone», mentre εὐνή è «espressione troppo dura per pensare a una festa nuziale celebrata solennemente e con soddisfazione concorde»¹¹⁷.

Nello stesso canto ai vv. 429-434 testimone in prima persona di come si siano svolti gli eventi è Teti, che lamenta i propri dolori e ricorda a Efesto come Zeus l'abbia costretta, lei immortale, a unirsi con un uomo mortale: ἐκ μὲν μ' ἀλλάων ἀλιάων ἀνδρὶ δάμασεν | Αἰακίδῃ Πηλῆϊ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνήν |

¹¹⁴ Braswell 1971, p. 23 n. 3: lo studioso, oltre a riferirsi ai *Cypria*, fr. 2-3 B., pensava alla presenza del tema nel vaso François (570 a.C. circa) e in Pindaro (*Pyth.* 3, 86-96; *Nem.* 4, 65-68; *Nem.* 5, 22-39; *Isth.* 8, 46-47).

¹¹⁵ March 1987, p. 9.

¹¹⁶ Per l'ipotesi di datazione dell'*Istmica* 8 ved. Privitera 1982, pp. 117-119.

¹¹⁷ Sodano 1953, p. 82.

πολλὰ μάλ' οὐκ ἐθέλουσα. Reitzenstein ritenne che questo passo fosse interpolato, proprio perché introduce una versione diversa rispetto alla visione degli dei concordi nella decisione delle nozze presente nello stesso canto ai vv. 84-87¹¹⁸. A tal riguardo sono del parere di Sodano nel ritenere il passo non interpolato¹¹⁹: è invece da ritenere come la prima testimonianza di un antico mito narrato anche nei *Cypria*¹²⁰, di cui rimangono degli accenni in Omero, che ha scelto di non raccontarla, pur conoscendola, perché non entrasse in contraddizione con la narrazione del matrimonio organizzato e presieduto dagli dei. La storia, che probabilmente ebbe origine in Tessaglia, narra la conquista da parte di Peleo di Teti grazie ai consigli del centauro Chirone¹²¹. Durante la lotta la ninfa tentava di sfuggirgli ricorrendo alla sua capacità di metamorfosi¹²². È probabile che il poeta dell'*Iliade* abbia preferito evitare il racconto di questo episodio, che rientrava nella categoria del fantastico, introducendo il motivo delle nozze imposte da Zeus a Teti, ma senza specificare la ragione del matrimonio e senza far menzione delle trasformazioni della ninfa¹²³.

Lo *schol. A ad Hom. Σ 429* (vol. VI p. 269 Dindorf) faceva seguire al passo il seguente commento: ἐμμησατο ἦθος θηλειῶν, οὐ περὶ ὧν ἠρωταὶ ἀποκρινομένη ἀλλὰ περὶ ὧν ἐλυπεῖτο· καὶ οὐδε τὰς εὐεργεσίας ἐμαρτυρήσε λέγουσα...κτλ. Per Sodano l'autore di questo scolio sarebbe Aristarco, che applicava il principio di “spiegare Omero con Omero” e si

¹¹⁸ Ved. Reitzenstein 1900, p. 78, n. 1: «Il 18, 432-435 erscheint auch mir als handgreifliche Interpolation».

¹¹⁹ Sodano 1953, p.

¹²⁰ Cfr. Robert 1881, pp. 124-125: «Man verstehe mich recht, die Sage ist sehr alt, und einzelne Stellen der Ilias (Σ 84.432) lassen auch schliessen, dass sie poetisch in einem Liede behandelt war»; oltre a Sodano, pensano che nei *Cypria* venissero narrate la lotta e le metamorfosi di Peleo e Teti A. Rzach, *RE XI 2*, s.v. *Kyklos*, coll. 2380-2381; Severyns 1928, pp. 252-253, secondo Stählin la lotta tra Peleo e Teti era narrata nei *Cypria*, mentre in Omero si lascia leggere solo tra le righe (F. Stählin, *RE VI A 1 s. v. Thetis*, coll. 212 ll. 49 ss., 218 ll. 1-32); Robert ha espresso dubbi a tal proposito (1881, p. 125); Huxley non accenna alla presenza di quest'episodio (1969, p. 130); allo stesso modo Davies, nel suo riassunto del contenuto del fr. 2, non fa alcuna menzione delle trasformazioni di Teti: è probabile che ritenga non venisse narrato nei *Cypria* (1989, p. 36); Scaife nella ricostruzione della trama del poema ha accolto la narrazione della fuga di Teti da Peleo (1995, p. 166)

¹²¹ Per il legame tra la Tessaglia e la famiglia di Achille ved. Hes. fr. 209 M.-W.; Apollod. *Bibl.* 3, 13, 3; 3, 13, 5.

¹²² Cfr. la posizione cauta di Wilamowitz sull'origine di questo mito (1884, p. 414).

¹²³ Anche per Jouan (1966, p. 72) la leggenda era nota a Omero: «l'auteur de l'*Iliade*, qui avait placé le fils de Thétis et de Pélée au centre de son poème, s'est efforcé d'éliminer le plus possible d'une légende qui s'accordait mal avec sa vision du monde héroïque; mais on a noté des disparates dans l'image qu'il retrace de Thétis»; allo stesso modo per Griffin (1977, p. 41) si può ipotizzare, dalla rapida menzione della storia di Peleo e Teti nell'*Iliade*, che essa fosse nota a Omero, ma che egli l'abbia volontariamente censurata.

adoperava per respingere l'ipotesi secondo la quale nell'*Iliade* si presupponeva che Teti fosse sfuggita alle nozze con Peleo attraverso una serie di metamorfosi¹²⁴. Integrando la notizia di questo scolio con l'affermazione dello *schol. T ad Σ 434a* (vol. IV p. 520 ll. 18-19 Erbse) ἔντεῦθεν οἱ νεώτεροι τὰς μεταμορφώσεις αὐτῆς φασιν. ἐστὶν οὖν “ἐπι πολυ οὐ θελουσα”, si apprende che le trasformazioni di Teti erano narrate dai poeti “Neoteri”. Se è vera l'ipotesi secondo la quale gli scolasti interpretavano il poema di Omero considerando le versioni narrate dai poeti del ciclo, secondo Severyns sarebbe possibile dedurre dall'affermazione dello scolio la presenza nei *Cypria* delle metamorfosi di Teti¹²⁵. L'autore dei *Cypria* potrebbe aver per primo trattato ampiamente la saga tessalica delle trasformazioni di Teti e, a partire dal VII sec. a.C., data ipotizzabile per la composizione dei *Cypria*, la diffusione del poema avrebbe dato avvio a una produzione artistica che si ispirava a questo tema¹²⁶.

È concorde con l'ipotesi appena formulata – secondo la quale nel poema erano narrate le trasformazioni di Teti – West, che inserisce tra i frammenti lo *schol. T ad Σ 434a* (vol. IV p. 520 ll. 18-19 Erbse) come il fr. 3, ovvero dopo il fr. 2 qui commentato, in cui si narra che la decisione del matrimonio fu presa da Teti per compiacere Era, proponendo in apparato un confronto con il passo di Apollodoro 3, 13, 5 già analizzato.

Anche se la versione della storia fornita da Teti in Σ 429-434, ove è riferita un'unione forzosa, sembra in evidente discordanza con quella del canto Ω 59-63, nel quale l'incontro di Peleo e Teti non è descritto nei termini di una lotta violenta ma di un matrimonio, questo dato può essere letto come ulteriore conferma

¹²⁴ Sodano 1953, pp. 91-92. Non esiste in realtà alcuna prova sicura che Aristarco abbia formulato il principio Ὀμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνύζειν: ved. Pfeiffer 1973, p. 350-352.

¹²⁵ Severyns 1928, p. 252; cfr. Sodano 1953, p. 92.

¹²⁶ Ved. Paus. 5, 18, 5, ove è descritta una scena raffigurata nell'arca di Cipselo (databile alla prima metà del VI sec. a. C.) nella quale Teti si trasforma in serpente per sfuggire a Peleo. Il tema era ben attestato nel VI sec. a. C. (Maddoli-Saladino 1995, pp. 294, 199); ved. Sodano 1953, p. 93-95. Per un'analisi del motivo dell'inseguimento e della cattura di Teti da parte di Peleo nelle rappresentazioni artistiche e della sua somiglianza con le rappresentazioni dei rapimenti di una fanciulla da parte di Teseo ved. Sourvinou Inwood 1987, p. 131 ss.: secondo Sourvinou Inwood le rappresentazioni dell'inseguimento di Teti nei termini di una caccia sono da mettere in stretta correlazione con i riti di iniziazione greci, nei quali il motivo del rapimento era connesso con il matrimonio. Le fanciulle non sposate erano considerate parte di un mondo ferino che aveva forti somiglianze con la sfera degli animali. Il matrimonio delle *parthenoi* assumeva quindi alcuni tratti della cattura di un animale. Alla luce di tale interpretazione le metamorfosi di Teti in forme animali avrebbero una forte natura simbolica: si spiegherebbero proprio in virtù della «natura selvaggia e in parte animale» delle fanciulle non sposate. L'unione di Peleo e Teti sembra un paradigma del matrimonio: Peleo infatti cattura Teti per sposarla con il consenso degli dei (*art. cit.* p. 138); cfr. W. H. Roscher, *Lexicon* V (1909-1915) s.v. *Thetis*, coll. 795-796.

dell'ipotesi secondo la quale in alcuni passi dell'*Iliade* è rimasta traccia della versione delle nozze mortali imposte quale una necessità da Zeus¹²⁷, mentre in altri è prevalsa la versione ufficiale delle nozze decise da tutti gli dei e addirittura volute da Era per Teti, che lei stessa avrebbe allevato.

Per Lesky come anche per Reitzenstein prima di lui, nei *Cypria* non aveva alcun posto la lotta di Peleo e Teti, se era presente un atteggiamento positivo di Era verso Teti. La versione narrata da Apollonio Rodio 4, 805 dovrebbe confermare l'ipotesi: Era dimostra la sua attenzione materna per Teti¹²⁸. Neppure nell'*Iliade* (ove era nota la tradizione della premura di Era per Teti in Ω 60) sarebbe possibile conciliare il discorso e l'atteggiamento di Era con la storia della lotta tra Peleo e Teti. In realtà non è sicuro che Omero ignori la versione coercitiva dell'unione: la tradizione dell'*Iliade* non è univoca in merito alla storia di Teti, e rivela in più passi alcune contraddizioni che sembrano insite nella leggenda: quando un poeta (è il caso sia di Omero sia di Pindaro, e non è escluso che questo avvenisse anche per Stasino) narrava questo mito, accennava quasi inevitabilmente, accanto alla versione scelta, anche le altre varianti¹²⁹.

A riprova del fatto che nei *Cypria* erano assenti le trasformazioni di Teti Lesky aveva rilevato un diverso uso del medesimo motivo in un altro punto del poema¹³⁰. La storia delle metamorfosi sarebbe stata dunque presente, ma attribuita a Nemesi, che per fuggire l'unione con Zeus assunse la forma di un'oca¹³¹. Tuttavia, il fatto che nei *Cypria* fossero narrate le metamorfosi di Nemesi non è una ragione valida per negare la presenza delle metamorfosi di Teti. Al contrario, è possibile ipotizzare con maggiore verosimiglianza la presenza di più episodi nel poema, come Griffin ha evidenziato, connessi con il magico e il fantastico e in

¹²⁷ Così Griffin 1977, p. 41.

¹²⁸ Cfr. Robert 1921, I p. 69, secondo il quale non si riesce a comprendere se la lotta tra Peleo e Teti fosse presente nei *Cypria*.

¹²⁹ Il principio è valido ancor più per i poeti ciclici, i quali «ne groupaient pas tout ces événements en un seul endroit, d'une manière cohérente: ils les éparpillaient, selon les besoins du récit, sans prendre garde à ce qu'une critique trop rigoureuse et trop peu esthétique appellerait des contradictions» (Severyns 1928, p. 249); cfr. Sodano 1953, p. 100; Jouan 1966, p. 73. Neanche il più tardo Apollonio Rodio si ritrasse dalla fusione di più motivi in un unico racconto, ma il fatto è maggiormente comprensibile e si spiega come sincretismo barocco.

¹³⁰ Lesky 1956, pp. 221-222.

¹³¹ Per l'assenza delle metamorfosi di Teti nei *Cypria* ved. Welcker 1849, p. 132; Bethe 1929, p. 230, il quale ha pensato che la resistenza della Nereide alle nozze con Peleo non abbia senso nei *Cypria*, in cui si narrava il matrimonio della coppia.

generale con racconti di natura folklorica¹³². Nell'*Iliade* questi elementi sono assenti, nella posteriore *Odissea* sono presenti ma marginalizzati¹³³, nei poemi del ciclo essi trovavano maggiore spazio¹³⁴. La menzione negli scolî omerici delle metamorfosi di Teti attribuite ai Neoteri e l'unione coatta della dea con Peleo lasciano aperta la possibilità che l'episodio della lotta e le nozze fossero compresenti e non siano pertanto del tutto incompatibili tra loro, come dimostra il caso della *Nemea* 4 di Pindaro. Le testimonianze 1, 2 e 3, che narrano il rifiuto di Teti di unirsi a Zeus, precisano che il dio, adirato, costrinse Teti a unirsi a un mortale: era quindi inevitabile che Teti subisse le nozze come un sopruso, come risulta anche da Σ 429-435.

Le trasformazioni di Nemese non solo non escludono quelle di Teti, anzi, attraverso la duplicazione della storia delle metamorfosi si sarebbe addirittura creato un parallelismo tra la nascita di Achille e quella di Elena: come ha evidenziato Houan, «Thétis et Némésis, toutes deux divinités aimées de Zeus et instruments de son dessein, cherchant pareillement à s'y dérober par des métamorphoses»¹³⁵. La frequenza dell'episodio nelle rappresentazioni figurate del VI sec. si potrebbe spiegare in modo più plausibile ammettendo l'influenza di un poema famoso come i *Cypria* piuttosto che attribuendo la diffusione del tema alla tradizione popolare. Inoltre la presenza del motivo delle metamorfosi in Pindaro farebbe supporre la sua derivazione dal poema di Stasino, che potrebbe essere stato conosciuto e utilizzato dal poeta tebano, come dimostra anche il caso del mito dei Dioscuri, la cui doppia paternità dà luogo dopo la morte a un destino di

¹³² Cfr. Griffin 1977, p. 39 ss., in particolare p. 41: «for although the Iliad ignores the story that Peleus wrestled with her, held her fast through her metamorphoses, and so won her, but that as soon as she could she escaped back in to the sea, yet she says (XVIII 434) that she was reluctant to marry a man, and when Achilles calls her, it is from the sea that she comes; [...] The natural inference is that the poet of *Iliad* is familiar with the story but has suppressed it—preferring unexplained mystery to the monstrousness of metamorphosis [...] it is thus all the more striking that in the *Cypria* the motif was fully developed in connection to the amour of Zeus».

¹³³ Sulla presenza di racconti connessi con la categoria del fiabesco ved. Page 1973, pp. 25-91.

¹³⁴ Anche F. Stählin, *RE* VI A 1 (1936), s. v. *Thetis*, col. 218, era favorevole alla presenza della lotta di Teti contro Peleo nei *Cypria*, e riteneva che in Omero si potesse leggere questa storia tra le righe, anche se non veniva narrata estesamente. Inoltre sosteneva che le nozze tra Peleo e Teti, che avvenivano sul monte Pelio secondo lo *schol.* Hom. II 140, erano celebrate alla presenza degli dei all'interno della grotta di Chirone. H. Herter, *RE* XVI 2 (1935), s.v. *Nemesis*, col. 2346, ha dedotto che Stasino aveva ricavato il motivo delle trasformazioni di Nemese presenti in *Cypr.* fr. 9 proprio dalla storia delle metamorfosi di Teti; dello stesso parere Griffin 1977, p. 41; ved. comm. *ad loc.*

¹³⁵ Jouan 1966, p. 74.

morte “a giorni alterni” (ἐτερήμεροι)¹³⁶. Stasino quindi poteva aver combinato più tradizioni relative alla storia di Peleo e Teti, anche se non sembrano accordarsi perfettamente tra loro; l’ordine degli avvenimenti nei *Cypria* potrebbe essere ricostruito in questo modo: in seguito alla decisione di Zeus di maritare Teti con un mortale, Era suggeriva come sposo adatto Peleo. Chirone consigliava Peleo di trattenere Teti nonostante la dea si opponesse e subisse reiterate metamorfosi. Dopo l’inevitabile unione, al Pelio era sancito e celebrato il matrimonio alla presenza di Zeus e di tutti gli dei.

Da Filodemo si deduce che in Esiodo (=fr. 210 M.-W) era raccontata la stessa versione della storia presente nel poema di Stasino¹³⁷. Il seguito della vicenda si evince dal fr. 211, 1-13 M.-W. dove è narrato il matrimonio di Peleo e Teti in presenza degli dei come nel fr. 3 dei *Cypria*¹³⁸:

..... ..] Φθίην ἐξίκετο μητέρα μήλων,
πολλὰ] κτήματ’ ἄγων ἐξ εὐρυχόρου Ἴαωλκοῦ,
Πηλεὺ]ς Αἰακίδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
λαοῖσιν] δὲ ἰ[δ]οῦσιν ἀγαίετο θυμὸς ἅπασιν,
ὥς τε πό]λιν [ἀ]λάπαξεν εὐκτιτον, ὥς τ’ ἐτέλεσεν
ἰμερόεν]τα γ[ά]μον, καὶ τοῦτ’ ἔπος εἶπαν ἅπαντες·
"τρίς μά]καρ Αἰακίδη καὶ τετράκις ὄλβιε Πηλεῦ,
.....].ο[.] μέ[γα] δῶρον Ὀλύμπιος εὐρύοπα Ζεὺς
..... ..].[.... μ]άκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν·
ὅς τοῖσδ’ ἐν μεγάροισι ἰεῖρόν λέχος εἰσαναβαίνων
..... .. . πατ]ήρ ποίησε Κρονίων
..... .. . περ]ὶ τ’ ἄλλων ἀλφειτῶν
..... χθονὸ]ς ὄς[c]ο[ι] καρ]πὸν [ἔ]δουσι

Al v. 3 Peleo è definito φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν, che ricorda Ω 61 Πηλείϊ, ὅς περὶ κῆρι φίλος γένετ’ ἀθανάτοισι. In questo frammento il poeta sottolinea la fortuna di Peleo “tre volte beato e quattro Eacide Peleo felice”,

¹³⁶ Su questo aspetto ved. *infra* la tradizione della nascita dei Dioscuri presente nei fr. 8, 9 e 15 B. dei *Cypria* e comm.

¹³⁷ Cfr. Schwartz 1960, pp. 394-395, che ha dubitato la veridicità della testimonianza di Filodemo (T 1) relativa ad Esiodo: «sur les causes du mariage, le fr. 81 Rz. (=fr. 210 M.-W.) semble avoir connu une version différent; aussi vaut-il mieux ne pas trop presser le texte de Philodème»; per un tentativo di ricostruzione degli avvenimenti in Esiodo ved. Reitzenstein 1900, pp. 78-81; Schwartz 1960, pp. 395-396.

¹³⁸ Il fr. 211 M.-W. è riportato secondo l’edizione di Reitzenstein.

perché ha condotto Teti a nozze, definite ἰμερόεν]τα γ[ά]μον: si tratta di un grande dono di Zeus e in generale di tutti gli dei come si legge ai vv. 9-10, pur lacunosi. Se si uniscono le notizie provenienti dal fr. 210 e dal fr. 211 M.-W. se ne deduce che, nonostante la decisione di dare Teti in sposa a Peleo sia stata presa da Zeus adirato per il rifiuto della dea a unirsi con lui, il matrimonio di Peleo e Teti fu celebrato con una festa alla quale parteciparono tutti gli dei¹³⁹. Sembra quindi che sia nella tradizione dei *Cypria* (nei quali il matrimonio era celebrato alla presenza degli dei stando ad *argum.* l. 5, p. 38) sia in quella esiodea fossero compresenti diversi aspetti delle nozze, subite da Teti ma in seguito festeggiate con la partecipazione degli dei.

J. March ha sostenuto la possibilità che sia nei *Cypria* sia nel *Catalogo* esiodeo Era stessa fosse coinvolta nella scelta di un uomo dotato di particolare ἀρετή: proprio perché Teti si era rifiutata di unirsi a Zeus per rispetto verso la dea che l'aveva allevata la Nereide avrebbe meritato uno sposo mortale di comprovata virtù¹⁴⁰. Di sicuro Esiodo dava grande rilievo alla storia di Acasto e della moglie, una vicenda che gli permetteva di sottolineare il comportamento e il carattere di Peleo e di metterli in relazione con la motivazione per la quale Era scelse l'eroe come sposo per Teti: in questo modo si spiegherebbero le parole di Senofonte *Cyn.* 1 Πηλεὺς δ' ἐπι σωφροσύνη τε καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ μάλιστα ἐθαυμάσθη e la definizione del μέγα δῶρον a Peleo, in riferimento alle nozze, del fr. 211 M.-W.

La presenza di Peleo a Ftia nel v. 1 si spiegherebbe con la storia precedente al suo arrivo a Iolco, dove l'eroe fu purificato dall'uccisione di Eurizione, figlio di Attore, re di Ftia secondo quanto si apprende da *Bibl.* 3, 13, 2¹⁴¹. Il percorso descritto dal *Catalogo* per i viaggi e le imprese di Peleo poteva prevedere uno spostamento da Ftia, luogo in cui l'eroe aveva sposato la figlia di Eurizione o Attore, a Iolco, dove fu purificato da Acasto dall'involontaria uccisione di

¹³⁹ Secondo Reitzenstein (1900, p. 81) non è certo che il matrimonio fosse celebrato nel monte Pelio, ma già Esiodo, come i *Cypria*, sottolineava la straordinarietà di questo matrimonio.

¹⁴⁰ March 1987, p. 8-9.

¹⁴¹ March 1987, p. 7. Nel racconto dello *schol.* T ad Hom. Π 175c (vol. IV p. 206 Erbse) si apprende che in Esiodo e in altri (non specificati) poeti la figlia di Peleo era Polidora, una fanciulla la cui madre (e quindi sposa di Peleo) probabilmente era, a seconda degli autori, Antigone, figlia di Eurizione, oppure Euridice, figlia di Attore. Secondo Ferecide (*FGrHist* 3 F 61) e *Bibl.* 3, 13, 1 la prima moglie di Peleo si chiamava Antigone, ed era figlia di Eurizione; nello *schol.* Hom. Π 175 (vol. II p. 101 ll. 24-25 Dindorf=*FGrHist* 269 F 5) si afferma che secondo Stafilo era Euridice, figlia di Attore; infine secondo Eustath. in Hom. II. p. 321 e Pind. fr. 48 M. era Polimela figlia di Attore.

Eurizione. Forse anche in Esiodo avveniva ciò che è narrato in *Bibl.* 3, 13, 3: la moglie del re, per vendicarsi del rifiuto dell'eroe, aveva diffuso la falsa diceria che Peleo stava per sposare Sterope, figlia di Acasto, provocando il suicidio per impiccagione della prima moglie di Peleo, Antigone. Questo spiegherebbe la possibilità per Peleo, rimasto senza moglie, di sposare Teti¹⁴².

Non è possibile stabilire se anche nei *Cypria* fossero narrati alcuni episodi della vita di Peleo precedenti alla decisione degli dei di unire Teti in matrimonio con lui; di certo se le vicende relative a Peleo erano ben note all'uditorio di età arcaica, come suppone March per la sua presenza diffusa nell'iconografia e nel *Catalogo delle donne* esiodeo¹⁴³, è probabile che nei *Cypria* non apparisse del tutto immotivata la scelta di Zeus e/o di Era di dare Teti in sposa proprio a Peleo. Le sue imprese infatti ne testimoniano da una parte il valore (ad es. la sua partecipazione alla caccia al cinghiale calidonio, testimoniata dal Vaso François, 570 a.C. c.a.¹⁴⁴), dall'altra la giustizia e la fedeltà nei confronti dell'ospite (manifestatasi nel rifiuto delle profferte amorose della moglie di Acasto).

Come già sottolineato, in Pindaro, *Isthm.* 8, 26 ss., un'altra fonte di età arcaica ove è narrata la storia di Teti, Temi è presente come consigliera degli dei. Zeus in questo caso non è l'unico tra gli immortali a desiderare l'unione con Teti. La disputa tra Poseidone e Zeus per la Nereide avviene all'assemblea degli dei, e cessa solo con il saggio intervento di Temi: εἶπε δ' εὐβουλος ἐν μέσοισι
Θέμις, | εἶνεκεν πεπρωμένον ἦν, φέρτερον πατέρος | ἄνακτα γόνον τεκεῖν
| ποντίαν θεόν, ὃς κεραυνοῦ τε κρέσσον ἄλλο βέλος | διώξει χερὶ
τριόδοντός τ' ἀμαιμακέτου, Ζηνὶ μιγγομένην | ἢ Διὸς παρ' ἀδελφεοῖσιν¹⁴⁵.
Era destino infatti "che la dea del mare generasse un figlio più potente del padre"¹⁴⁶. Il consiglio di Temi è di dare Teti in sposa ad un mortale, ὅν τ' εὐσεβέστατον φάτις Ἴαολκοῦ τράφειν πεδίον. L'εὐσεβεία di Peleo quindi è una virtù che lo rende meritevole di fronte agli dei delle nozze con Teti. Temi si augura che la figlia di Nereo non consegni due volte ramoscelli di lite agli dei, probabilmente alludendo al fatto che la nascita di un figlio da Zeus o Poseidone avrebbe portato a nuovi conflitti. Le nozze di Peleo e Teti avvennero in una notte

¹⁴² L'ipotesi è sostenuta da March 1987, *loc. cit.*

¹⁴³ Ved. March 1987, pp. 1-13, in particolare pp. 1-2; sulla vita di Peleo ved. anche **Appendici: La vicenda di Peleo.**

¹⁴⁴ Su questo argom. ved. commento al fr. 3.

¹⁴⁵ Pind. *Isthm.* 8, 31-35a.

¹⁴⁶ La traduzione è di Privitera 1982, p. 131.

di plenilunio, momento fausto per il matrimonio. Per descrivere quest'unione Pindaro afferma ai vv. 46a-47: φαντὶ γὰρ ξύν' ἀλέγειν καὶ γάμον Θέτιος ἄνακτα. Anche se non viene fatta esplicita menzione di un'unione forzata tra la dea e Peleo, l'espressione ξύν' ἀλέγειν, emendazione di Hermann per il trådito συναλέγειν dei MSS, ametrico, potrebbe alludere alla lotta intrapresa da Peleo per avere la meglio sulla Nereide, dal momento che il verbo ἀλέγω significa "preoccuparsi, aver cura"¹⁴⁷.

Invece in Pind. *Nem.* 5, 33-37, ove è narrata l'unione di Peleo e Teti, manca un accenno a Temi e alla sua predizione (ossia alla prima versione del mito nel racconto di Apollodoro). Secondo questa versione Teti fu data in sposa a Peleo da Zeus come premio per il comportamento morale irreprensibile che l'eroe aveva dimostrato rifiutando le profferte amorose di Ippolita:

ὁ δ' εὐ φράσθη κατένευ-
 κέν τέ οἱ ὄρρινεφῆς ἐξ οὐρανοῦ
 Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεύς, ὥστ' ἐν τάχει
 ποντίαν χρυσαλακάτων τινὰ Νη-
 ρεΐδων πράξειν ἄκοιτιν,
 γαμβρὸν Ποσειδάωνα πείσαις, ὃς Αἰγᾶθεν ποτὶ κλει-
 τὰν θαμὰ νίκεται Ἴσθμὸν Δωρίαν.

Zeus, che aveva apprezzato il rifiuto di Peleo di cedere alle lusinghe di Ippolita, moglie di Acasto, promise all'eroe che avrebbe avuto come sposa una delle Nereidi, dopo aver convinto Poseidone ad accettare questo matrimonio.

Ai vv. 26-33 della *Nem.* 5 si apprende che al matrimonio le Muse cantarono, accompagnate da Apollo sulla lira, proprio il rifiuto del tentativo di seduzione di Ippolita da parte di Peleo: αἶ δὲ πρότιστον μὲν ὕμνησαν Διὸς ἀρχόμεναι σεμνὰν Θέτιν | Πηλέα θ' , ὥς τέ νιν ἄβρα Κρηθεῖς Ἰππολύτα δόλω πεδᾶσαι | ἤθελε ξυνᾶνα Μαγνήτων σκοπόν | πείσαις' ἀκοίταν ποικίλοις βουλεύμασιν, | ψεύσαν δὲ ποιητὸν συνέπαξε λόγον, | ὥς ἦρα νυμφείας ἐπίρα | κείνος ἐν λέκτροις Ἀκάστου | εὐνᾶς. La tradizione era presente anche in Hes. fr. 209-210 M.-W.: Pindaro fu pertanto influenzato dalla versione esiodea della storia di Peleo e Teti, in cui era stabilito uno stretto legame tra la

¹⁴⁷ L'ipotesi è di Privitera 1982, p. 235-236. Ved. *LSJ* s.v. ἀλέγω: può essere usato assolutamente o con il genitivo; significa "have a care, mind, need" oppure, come nel caso di Pind. *Isthm.* 8, 51, "take care of".

giusta condotta di Peleo nei confronti di Acasto, concretizzatasi nel rifiuto di Ippolita, e il riconoscimento da parte di Zeus di quest'azione, avvenuto attraverso il matrimonio con una dea¹⁴⁸. Questa spiegazione rappresenta una variante nella tradizione del mito di Peleo e Teti poiché esclude come motivazione del matrimonio di Teti con un mortale il pericolo che la dea generasse un figlio così potente da detronizzare il padre e lo sostituisce con un altro motivo, quello della condotta irreprensibile dell'eroe verso Acasto.

La lotta di Peleo con Teti è narrata estesamente per la prima volta in *Nem.* 4, 60-68, ove l'accento è posto sull'unione coatta e forzosa, ma è anche presente un accenno al matrimonio alla presenza degli dei, che offrono doni nuziali alla coppia¹⁴⁹:

ἄλαλκε δὲ Χίρων,
καὶ τὸ μὀρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερει·
πῦρ δὲ παγκρατὲς θρασυμαχάνων τε λεόντων
ὄνουχας ὀξυτάτους ἀκμάν
_καὶ δεινοτάτων σχάσαις ὀδόντων
Θ' ἔγαμεν ὑψιθρόνων μίαν Νηρείδων.
εἶδεν δ' εὔκυκλον ἔδραν,
τὰν οὐρανοῦ βασιλῆες πόντου τ' ἐφεζόμενοι
δῶρα καὶ κράτος ἐξέφαναν ἐγγενὲς αὐτῶ.

Per tornare a un problema già trattato in relazione ai passi omerici, secondo alcuni studiosi (come Lesky) resterebbero da affrontare due questioni, ossia in quale modo l'autore dei *Cypria* avesse risolto la compresenza di motivi apparentemente contrastanti come l'inseguimento di Teti da parte di Peleo (l'unione violenta) e il matrimonio in cui si festeggia un'unione in apparenza

¹⁴⁸ Secondo Jouan è ricostruibile per il *Catalogo* questa sequenza di eventi: storia di Acasto; scelta di Peleo da parte di Zeus come sposo adeguato per Teti; matrimonio al Pelio; presa di Iolco e di Acasto, ritorno di Peleo a Ftia. In questa versione della storia non erano narrate le metamorfosi di Teti, presenti invece nei *Cypria* (Jouan 1966, pp. 74-75); cfr. Robert 1921, I p. 71.

¹⁴⁹ Wilamowitz aveva evidenziato che la storia di Peleo e Teti conosceva due tradizioni, una rappresentata dal loro matrimonio, al quale presenziano tutti gli dei, l'altra in cui Teti viene conquistata a forza da Peleo, narrata nella *Biblioteca* di Apollodoro (Wilamowitz 1922, pp. 177-180). Sulle diverse tradizioni del matrimonio di Peleo e Teti cfr. Robert 1921, I pp. 65-66; L. Bloch, *Roscher Lexicon* III 2 (1902-1909) s.v. *Peleus*, coll. 1835-1839, secondo il quale la più antica fonte letteraria per la versione della lotta di Peleo e Teti sarebbe Pind. *Nem.* 4, 60-68; allo stesso modo si era espresso Reitzenstein. Per un commento a questo passo della *Nem.* 4 ved. Willcock 1995, pp. 103-106.

felice, e ancora il desiderio di Zeus di unirsi a Teti e la successiva partecipazione del dio alle nozze della Nereide con Peleo.

A ben vedere le due varianti erano note e fuse insieme già in Pindaro: è infatti probabile – come si è già sottolineato – che all’*Istmica* 8 sia sottesa la versione dell’unione forzata di Teti con Peleo. Pertanto gli dei celebrano al monte Pelio le nozze, di fatto già in precedenza avvenute sotto coercizione. In questo modo diventa chiara e motivata la menzione di Chirone ai vv. 41-43, da cui è possibile dedurre che anche nell’*Isthm.* 8 era previsto il suo ruolo quale aiutante. La conferma di quest’ipotesi viene da *Nem.* 3, 35 Πηλεὺς ἀναξ ... καὶ ποντίαν Θέτιν κατέμαρψεν ἔγκοιητί, ove si accenna brevemente alla lotta di Peleo con Teti attraverso il verbo καταμάρπτω, il cui significato “afferrare, ghermire”¹⁵⁰ è adatto a un incontro avvenuto di certo non senza coercizione, mentre ai vv. 56-57 si dice che (Χείρων) νύμφευσε δ’ αὐτίς ἀγλαόκολπον | Νηρέος Θύγατρα, γόνον τέ οἱ φέρτατον | ἀτίταλλεν ἔν’ ἀρμένοιαι πᾶσι θυμὸν αὔξων; il verbo νυμφεύω alluderebbe al fatto che il centauro rese possibile il matrimonio di Peleo e Teti: Chirone aveva suggerito a Peleo come afferrare la Nereide durante le sue metamorfosi.

All’interno della versione narrata da Pindaro sono presenti alcuni motivi tipici delle leggende del folklore, come i consigli di Chirone a Peleo per riuscire a possedere Teti, inseriti nel contesto già noto dall’*Iliade* del matrimonio sancito da Zeus, al quale partecipavano tutti gli dei. Pindaro avrebbe quindi fuso prima di Apollonio Rodio, sia la storia di Temi, nella quale Teti era data a Peleo che lo sfuggiva con la sua capacità di metamorfosi, sia il matrimonio sul monte Pelio.

Il mito di Peleo e Teti trova un riflesso anche nei tragediografi, in particolare nel *Prometeo liberato* di Eschilo, ove al v. 864 Prometeo allude all’unione di Zeus con Teti che avrà come conseguenza la sua detronizzazione; l’allusione è più chiara ai vv. 918-25: qui il titano afferma βροντῆς θ’ ὑπερβάλλοντα καρτερὸν κτύπον, | θαλασσίαν τε γῆς τινάκτειραν νόσον, | τρίαιναν αἰχμὴν τὴν Ποσειδῶνος, σκεδᾶ, riferendosi al figlio nato da Zeus che avrà armi più potenti del tuono e del fulmine paterni.

¹⁵⁰ Ved. *LSJ* s.v. καταμάρπτω: il verbo significa “catch”, come in Z 344, oppure “overtake (one running away)”, come nel caso di Pind. *Nem.* 3, 35.

Anche Sofocle narrava nel *Troilo* l'unione di Peleo e Teti, come si deduce dal fr. 618 Radt: ἐγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους, | τῆ παντομορφῶ Θέτιδι συμπλακτεῖς ποτε¹⁵¹. In questa versione l'incontro tra Peleo e Teti doveva assumere l'aspetto della lotta con le metamorfosi della Nereide. L'unione avveniva senza che Peleo parlasse alla dea, come è chiaro dall'aggettivo ἀφθόγγους riferito alle nozze¹⁵².

In seguito Apollonio Rodio 4, 790 ss. ha raccontato che Era, rivolgendosi a Teti, le ricorda di averla allevata e di esserle particolarmente grata per aver rifiutato l'amore di Zeus e aver avuto rispetto di lei (ἀλλ' ἐμέ γ' αἰδομένη καὶ ἐνι φρεσὶ δειμαίνουσα | ἠλέω); a causa di questo rifiuto Zeus giurò di non dare mai Teti in sposa a un immortale. Il dio però continuava a spiarela finché Teti gli rivelò che l'unione con la Nereide avrebbe generato un figlio più forte del padre. Era allora decise di dare Teti in sposa al migliore tra gli uomini, τὸν ἄριστον ἐπιχθονίων πόσιν εἶναι, perché potesse avere un matrimonio gradito e dei figli. Al v. 807 si narra che Era aveva invitato tutti gli dei al banchetto. Il poeta alessandrino fuse entrambe le versioni, quella per cui il fallimento dell'unione con Zeus fu un atto di riconoscenza di Teti nei confronti di Era, presente per la prima volta nei *Cypria*, e quella per cui Zeus fu sconsigliato da Teti di sposare l'Oceanina per non subire la stessa sorte di Crono, una variante che – come si è visto – era narrata da Pindaro, *Isthm.* 8, 26 ss.¹⁵³. Alcuni particolari del racconto di Apollonio Rodio potrebbero risalire agli stessi *Cypria*, come la presenza di Achille, allevato presso le Naiadi accanto al centauro Chirone (v. 812-813), e l'abbandono di Peleo da parte di Teti quando il figlio era ancora bambino (v. 867, v. 879)¹⁵⁴.

¹⁵¹ Forse si trattava di un dramma satiresco; cfr. Radt 1977, vol. IV p. 453.

¹⁵² Cfr. Robert 1921, p. 66 n. 1, secondo il quale gli ἀφθόγγου γάμοι sono γάμοι senza οαριστις, “senza parlare amorevole, intimità”. Secondo Forbes Irving il riferimento al “matrimonio silenzioso” di Teti potrebbe essere messo in connessione con il suo carattere violento, ipotesi a mio parere assai probabile (Forbes Irving 1990, pp. 181-182).

¹⁵³ Apoll. Rhod. 4, 790 ss.; secondo Robert 1921, I p. 69 n. 5, il particolare della fiaccola sostenuta da Era nel matrimonio presente in Apoll. Rhod. 4, 808 ss. era estraneo ai *Cypria*, ed è un elemento di invenzione alessandrina. Già Bethe aveva rilevato che il racconto di Apollonio era il risultato della fusione della versione presente nei *Cypria* e di quella di Apollod. *Bibl.* 3, 13 4, con l'oracolo di Teti (Bethe 1929, p. 156); per un riepilogo delle versioni del mito fin qui esaminate cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 13, 5 e Scarpi 1996, pp. 593-594; cfr. anche *schol. Lyc. Alex.* 178 (vol. II pp. 88-89 Scheer), in cui sono riportate sia la versione di Pindaro che quella di Apollodoro della contesa per Teti. Inoltre sono citati Eschilo, secondo il quale fu Prometeo il consigliere di Zeus, e genericamente “alcuni degli storici”, per i quali fu Teti la consigliera. Stabilire chi si nasconde dietro questa perifrasi è arduo.

¹⁵⁴ L'ipotesi è già di Reitzenstein 1900, p. 78.

Fr. 3 B. = Fr. 3 D. = Fr. 4 W.

1

Schol. Hom. Π 140 (vol. II p. 99 ll. 20- Dindorf): κατὰ γὰρ τὸν Πηλέως καὶ Θέτιδος γάμον οἱ θεοὶ συναχθέντες εἰς τὸ Πήλιον ἐπ' εὐωχίαι ἐκόμιζον Πηλεῖ δῶρα, Χείρων δὲ μελίαν εὐθαλῆ τεμῶν εἰς δόρυ παρέσχευ, φασὶ μὲν Ἀθηναῖν ξέσαι αὐτό, Ἥφαιστον δὲ κατασκευάσαι. Τούτῳ δὲ δόρατι καὶ Πηλεὺς ἐν ταῖς μάχαις ἠρίστευσε καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεύς. ἡ ἱστορία παρὰ τῷ τὰ Κύπρια ποιήσαντι.

“al matrimonio di Peleo e Teti gli dei, radunatisi sul monte Pelio per il banchetto, portarono i loro doni a Peleo; Chirone invece, tagliato un frassino fiorente, lo offrì come lancia. Dicono che Atena lo abbia levigato e che Efesto lo abbia forgiato; con questa lancia anche Peleo primeggiò in guerra e dopo di lui Achille; la storia si trova presso colui che compose i *Cypria*.”

2

Apollodor. Bibl. 3, 13, 5:

γαμεῖ δὲ ἐν τῷ Πηλίῳ, κάκεῖ θεοὶ τὸν γάμον εὐωχούμενοι καθύμνησαν. καὶ δίδωσι Χείρων Πηλεῖ δόρυ μείλινον, Ποσειδῶν δὲ ἵππους Βαλίον καὶ Ξάνθον ἀθάνατοι δὲ ἦσαν οὗτοι.

“si sposò nel Pelio, e qui gli dei che partecipavano al banchetto celebravano con canti il matrimonio; Chirone diede in dono a Peleo un asta di frassino, Poseidone i cavalli Balio e Xanto: questi erano immortali.”

Davies, conformemente alla scelta seguita nel fr. 2¹⁵⁵, non cita Apollodoro come fonte indiretta per la narrazione delle nozze di Peleo e Teti contenute nei *Cypria*¹⁵⁶. Anche nell'edizione di West è presente come unico testimone lo scolio omerico, ma in apparato è proposto il confronto con il passo di Apollodoro che nell'edizione di Bernabé costituisce la testimonianza 2. Il fatto ha una rilevanza maggiore rispetto all'esclusione di Apollodoro come testimone dal fr. 2. L'inclusione di Apollodoro tra i testimoni attendibili per la ricostruzione del contenuto del poema aggiunge un'informazione relativa ai doni nuziali offerti a

¹⁵⁵ Ved. *supra*.

¹⁵⁶ Davies, p. 36.

Peleo¹⁵⁷. Nello scolio omerico manca infatti la menzione del dono dei cavalli da parte di Poseidone a Peleo; i cavalli sono ben noti attraverso l'*Iliade* come compagni di Achille, e si specifica che erano appartenuti a suo padre Peleo. Poiché l'autore dei *Cypria* attingeva alla medesima tradizione nota anche a Omero, sviluppando riferimenti a personaggi ed episodi solo brevemente accennati nel poema omerico, si può supporre che abbia anche narrato il dono dei cavalli a Peleo, vista la loro presenza nell'*Iliade*¹⁵⁸.

Per Bernabé una conferma della presenza di questo dono nell'episodio delle nozze è fornita da Diodoro nel commento di Eustazio a un passo dell'*Iliade*, che è utile riportare.

Diod. *ap.* Eustath. *in* Hom. *Il.* p. 1190, 55: Διόδωρος δὲ λέγει κατὰ μυθικὴν ἱστορίαν Ξάνθον καὶ Βάλιον Τιτᾶνας εἶναι πρότερον, βοηθῆσαι δὲ τῷ Διὶ, Ξάνθον μὲν, Ποσειδῶνος ἑταῖρον ὄντα, Βάλιον δέ, Διός, καὶ ἐν τῇ μάχῃ ἀξίωσαι μεταθέσθαι τὴν μορφήν, οἷα αἰδουμένους ὄρασθαι ὑπὸ τῶν ὁμογενῶν Τιτάνων, καὶ γενέσθαι τὴν αὐτῶν ἀξίωσιν. καὶ εἶναι τούτους τοὺς τῷ Πηλεΐ δοθέντας.

“Diodoro narra secondo il racconto mitico che Xanto e Balio erano prima Titani che aiutarono Zeus, poiché Xanto era compagno di Poseidone, Balio invece di Zeus. E nella battaglia pensarono che fosse opportuno cambiare aspetto, per il quale si vergognavano di essere visti dai loro consanguinei, i Titani, e meritavano di assumere la nuova natura. E furono questi i cavalli donati a Peleo”¹⁵⁹.

Anche Diodoro quindi riportava la notizia presente anche nel mitografo del dono dei cavalli a Peleo in occasione del suo matrimonio.

Il matrimonio di Peleo e Teti rappresenta un momento di massima vicinanza e condivisione tra il mondo divino e quello umano, destinati in seguito a essere separati. Una simile circostanza si era verificata anche per il matrimonio di Cadmo e Armonia, precedente cronologicamente al matrimonio di Peleo e Teti, al

¹⁵⁷ Davies ha in realtà ammesso la possibilità che il dono dei cavalli presente in Apollodoro possa risalire ai *Cypria* (1989, p. 36).

¹⁵⁸ Sul tema della ripresa da parte di Stasino di episodi accennati nell'*Iliade* cfr. Monro 1884, pp. 6-7.

¹⁵⁹ La scelta di questo passo come conferma della presenza dei cavalli nei *Cypria* è di Severyns 1928, p. 254. Per la spiegazione di questa ipotesi ved. *infra*.

quale ugualmente parteciparono tutti gli dei dell'Olimpo¹⁶⁰. I due matrimoni furono le uniche e le ultime occasioni di condivisione della stessa mensa tra il mondo degli dei e quello degli uomini. Solo gli Etiopi, popolo abitante alle estremità della terra, ospitavano periodicamente gli dei e offrivano loro un sacrificio-banchetto¹⁶¹. Anche per gli Iperborei, altra popolazione situata ai confini del mondo, è conosciuta la commensalità con gli dei¹⁶². Pindaro in *Pyth.* 3, 86-96 ha ricordato i due matrimoni proprio come le uniche occasioni in cui gli dei onorarono gli uomini della loro presenza. Sia Peleo che Cadmo udirono le Muse cantare durante le nozze e ricevettero doni nuziali dagli dei.

Il matrimonio fu celebrato sul monte Pelio, come si apprende da numerose fonti concordi su questo punto, tra le quali Alceo fr. 42 L.-P; lo *schol.* Hom. *Ω* 62 (vol. V p. 530 ll-18-19 Erbse)¹⁶³; Pind. *Nem.* 5, 22-37; *Isthm.* 8, 41-45; Eur. *Iph. Aul.* 1040 ss.; Apollodoro *Bibl.* 3, 13, 5. Nel riassunto della trama dei *Cypria*, *Cypr. argum.* p. 38 l.5 ss., non è presente alcun particolare relativo al matrimonio, né è narrato dove si svolse. Come Huxley ha giustamente osservato, nei *Cypria* il matrimonio in sé non era parte del progetto di distruzione del genere umano, ma ne divenne comunque la prima fase¹⁶⁴. Dall'unione di Peleo e Teti nacque infatti Achille, al quale era attribuito tra gli altri epiteti anche quello di πτολίπορθος; secondo lo *schol.* Hom. A 5 furono proprio la nascita di Elena e Achille a causare la guerra di Troia: [...] τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατρὸς καλὴν γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ βαρβάροις ἐγένετο¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Theogn. 15, 8; Hellan. *FGrHist* 4 F 51; Eur. *Phoen.* 822-823; Diod. Sic. 5, 49, 1; Apollod. *Bibl.* 3, 4, 2; Paus. 9, 12, 3; Nonn. *Dion.* 5, 88-90, 100-103. In *Dion.* 13, 335 ss. si ha la versione libica: Cadmo, che proviene da Samotracia, approda in Libia, presso la palude Tritonia, e qui sposa la tracia Armonia; nel vicino giardino delle Esperidi Afrodite e gli Eroti colgono fiori d'oro per donarli alla sposa, farne corone per gli sposi ed ornare con essi il letto nuziale. Le Esperidi e Atlante fanno musica per loro. Ma in questa versione è assente il banchetto degli dei. Diodoro Siculo, 5, 48, 5-49, 2, è l'unico a narrare nei particolari questo episodio. La festa del matrimonio si svolge nel palazzo della madre di Armonia, Elettra: Demetra dona il grano, ovvero istituisce la cerealicoltura, Hermes la lira, Atena dona alla sposa collana, peplo e auloi, Apollo e le Muse suonano, infine Afrodite dona fronde e frutti d'oro, i *mela* a lei consacrati. Nella sua dettagliata analisi delle nozze di Cadmo e Armonia Rocchi evidenzia che «per la prima volta gli dei offrono sulla terra il primo banchetto di nozze e distribuiscono tra i convitati il cibo» (M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma 1989, pp. 84-86); cfr. Gantz 1993, pp. 471-473.

¹⁶¹ La condizione fortunata degli Etiopi è brevemente descritta in A 423-424; Ψ 205-206; α 22-26.

¹⁶² Pind. *Pyth.* 10, 30 ss.; cfr. Bernardini 1995, pp. 630-631.

¹⁶³ Secondo lo *schol.* Hom. *Ω* 62 a (vol. V p. 530 ll-18-19 Erbse) avvenne nell'antro di Chirone.

¹⁶⁴ Huxley 1969, pp. 129-130.

¹⁶⁵ Cfr. a tal proposito il commento al fr. 1 e la testimonianza di Eustath. in Hom. *Il.* p. 20,13: [...] τὴν τε τῆς Θέτιδος θνητογαμίαν, ἀφ' ἧς ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ θυγατρὸς καλῆς γέννησιν [...] δι' ἣν τὰ κατὰ Τροίαν ἐγένοντο.

Molti dettagli riguardanti queste nozze avvenute alla presenza degli dei si deducono da altre fonti, prime tra tutti i poemi omerici, Esiodo e la lirica arcaica.

In Ω 63 gli dei festeggiano al banchetto mentre Apollo suona la lira. Da Hes. fr. 211, 7-8 M.-W. si apprende che tutti i mortali affermavano quanto fosse fortunata la sorte di Peleo che aveva ricevuto doni nuziali dagli dei:

"τρὶς μάκαρ Αἰακίδα καὶ τετράκις ὄλβιε Πηλεῦ,
.....].ο[.] μέ[γα] δῶρον Ὀλύμπιος εὐρύοπα Ζεύς
..... ..].[.... μ]άκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν¹⁶⁶.

Anche in Euripide, *Iph. Aul.* 1040 ss. si fa menzione alla festa di matrimonio in presenza degli dei: ὄτ' ἀνὰ Πήλιον αἰ καλλιπλόκαμοι | Πιερίδες ἦέν δαιτὶ θεῶν† | χρυσεοσάνδαλον ἴχνος | ἐν γαί κρούουσαι | Πηλέως ἐς γαμον ἦλθον, | μελωδοῖς Θέτιν ἀχήμασι τόν τ' Αἰακίδα | Κενταύρων ἐν ὄρεσι κλέουσαι | Πηλιάδα καθ' ὕλαν; ai vv. 1076 ss. il poeta afferma che gli dei augurarono felicità agli sposi con imenei: μακάριον τότε δαίμονες | τὰς εὐπάτριδος γάμον | Νηρήιδων ἔθεσαν πρώτας | Πηλέως θ' ὑμεναίου¹⁶⁷. La stessa tradizione è presente in Isocr. *Evag.* 16, ove si narra che solo al matrimonio di Peleo l'imeneo fu cantato dagli dei. Allo stesso modo Apollodoro (T 2) riferisce il particolare delle nozze celebrate con canti dagli dei: γαμῆ δὲ ἐν τῷ Πηλίῳ, κάκει θεοὶ τὸν γάμον εὐωχούμενοι καθύμνησαν.

Sia lo scolio a Omero che Apollodoro informano della famosa asta di frassino donata a Peleo, nota nell'*Iliade* come arma di Achille. In Σ 83 ss. è rievocata brevemente la storia delle “splendide armi, una meraviglia a vedersi”¹⁶⁸: a parlare è Achille, che si lamenta con la madre della sua sorte e della perdita di Patroclo. Ettore gli ha ucciso l'amico più caro sottraendogli le armi che Peleo aveva ricevuto in dono dagli dei il giorno in cui Teti era stata data in sposa ad un mortale: τὸν ἀπώλεσα, τεύχεα δ' Ἔκτωρ | δηώσας ἀπέδουε πελώρια θαῦμα ἰδέσθαι | καλά· τὰ μὲν Πηληϊ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα | ἧματι τῷ ὅτε σε

¹⁶⁶ Vi sono differenti ipotesi per l'interpretazione del fr. 211, 6 και τουτ' ἔπος ειπαν ἄπαντες: secondo Reitzenstein si tratta dell'epitalamio cantato alle nozze di Peleo e Teti (1900, p. 78); secondo Schwartz invece il matrimonio era già avvenuto a Iolco e il poeta nel fr. 211 narra l'arrivo degli sposi a Ftia con «l'acclamation populaire» (1960, p. 395 n. 6).

¹⁶⁷ Cfr. Jouan 1966, pp. 77-83.

¹⁶⁸ Ved. *schol.* T ad Hom. S 84-85a (vol. IV p. 450 ll. 52-53 Erbse): τὰ μὲν Πηληϊ ...κτῆμα πατρὸς καὶ δῶρα θεῶν. Cfr. anche Φ 162; X 133 Πηλιάδα μελίην.

βροτοῦ ἀνέρος ἔμβalon εὐνή. | αἴθ' ὄφελος cὺ μὲν αυθι μετ' ἀθανάτης
ἀλίηι | ναίειν, Πηλεὺς δὲ θνητὴν ἀγαγέσθαι ἄκοιτιν.

In questa circostanza non è Chirone a fare il dono, ma più genericamente gli dei. In Π 140 ss.; T 387 ss. viene ricordata la straordinarietà dell'arma, che nessun Acheo avrebbe potuto sollevare tranne Achille: ἔγχος δ' οὐχ ἔλετ' οἶον ἀμύμονος Αἰακίδαο | βριθὺ μέγα στιβαρόν· τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν | πᾶλλειν, ἀλλά μιν οἶος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεὺς | Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων | Πηλίου ἐκ κορυφῆς, φόνον ἔμμεναι ἠρώεσσιν. In entrambi i passi si precisa la provenienza dell'asta, fabbricata con il legno di faggio proveniente dal monte Pelio e donata da Chirone a Peleo, e infine trasmessa dal padre ad Achille. Il fatto che l'asta di Achille sia proprio quella consegnata da Chirone a Peleo in occasione del suo matrimonio potrebbe confermare la presenza di Chirone non solo nella vita di Peleo ma anche nell'educazione di Achille: il centauro viveva sul monte Pelio, dove risiedeva – secondo una tradizione presente in *schol. Pind. Nem. 5, 7 12* – anche la nonna di Peleo, Endeide, figlia di Chirone¹⁶⁹.

Altro dono fatto a Peleo per Apollodoro furono i cavalli Balio e Xanto¹⁷⁰. Si può presumere con Bernabé che il mitografo conoscesse i *Cypria* e ne traesse materia per la sua opera, e ammettere quindi che nel poema si narrasse questo particolare.

Balio e Xanto sono noti attraverso l'*Iliade*. In Π 148 ss. è fatta menzione della loro straordinaria velocità, pari a quella del vento¹⁷¹, e della loro genealogia, che conferma la loro peculiarità¹⁷². Essi sono figli di Zefiro¹⁷³ e dell'arpa Podarce. In B 770 sono ritenuti i migliori cavalli a Troia e si ricorda che erano

¹⁶⁹ Per questa teoria ved. Robbins 1993, p. 11, secondo il quale nel mito greco è un dato frequente che i giovani eroi siano allevati presso i nonni o le nonne. Nel caso di Achille vi è un salto di generazione perché Peleo non avrebbe potuto affidare Achille a Nereo, che viveva sul mare. Sull'educazione di Achille ved. **Appendici: L'educazione di Achille nella tradizione poetica di età arcaica e nei Cypria: il fr. dub. 36 B.** Per una rappresentazione del momento della consegna di Achille da parte di Peleo al centauro Chirone ved. l'affresco rinvenuto a Pompei, **Appendice iconografica, fig. 7.**

¹⁷⁰ Sul ruolo dei cavalli nella guerra di Troia e in particolare nell'*Iliade* ved. Delebecque 1951, pp. 15-45; per il ruolo di due cavalli magici, Pegaso e Arione, nelle vicende di Bellerofonte e di Adrasto ved. Cingano 2005 a, pp. 139-154.

¹⁷¹ Per Janko l'espressione νῶϊ δὲ καὶ κεν ἄμα πνοιῆ Ζεφύροιο θέοιμεν in T 415 significa che i cavalli sono veloci come il padre Zefiro (1992, pp. 336-337).

¹⁷² Si può comparare il diverso destino dei cavalli, pure immortali, di Poseidone, la cui vita è felice e che non dovranno mai piangere la morte del loro padrone, con il destino dei cavalli di Achille, cfr. N 23-38.

¹⁷³ Interessante il parallelo con il vento Borea che, per unirsi con le cavalle di Erictonio, assunse la forma equina, ἵππῳ δ' εἰσάμεμενος ...κυανοχαίτη (Υ 223).

appartenuti a Peleo, ἵπποι θ' οἷ φορέεσκον ἀμύμονα Πηλεΐωνα¹⁷⁴. In due passi del canto Π, ai vv. 381¹⁷⁵ e 867 sono definiti ὠκέες ἵπποι | ἄμβροτοι, οὐκ Πηληϊ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα¹⁷⁶. Anche in P 443-444 Zeus ricorda ai cavalli che essi sono stati donati dagli dei al mortale Peleo, quando il dio – in occasione dell'uccisione di Patroclo da parte di Ettore – compiange il fatto di averli donati a un mortale, dal momento che sono dotati di immortalità e di eterna giovinezza¹⁷⁷.

Se già nell'*Iliade* era presente il dono dei cavalli da parte degli dei, probabilmente consegnato in occasione delle nozze, è presumibile che anche i *Cypria* narrassero questo particolare¹⁷⁸.

A conferma della loro presenza nei *Cypria*¹⁷⁹ si può aggiungere la testimonianza offerta dallo *schol.* Pind. *Pyth.* 3, 167 a, ove si apprende che

¹⁷⁴ Le cavalle migliori invece erano quelle guidate da Eumelo, “rapide come uccelli”, cfr. B 763-765. Altri cavalli famosi nel poema erano quelli di Enea, che Zeus aveva donato a Troo quale compenso per suo figlio Ganimede, in E 261-273, e Arione, il cavallo di Adrasto, generato da Medusa e Poseidone, in Ψ 346-347 (cfr. *Theb.* fr. 8 B.; Pind. *Ol.* 13, 63-86; *schol.* Pind. *Ol.* 13, 89 a); ved. anche Bowra 1979, p. 260: «per universale consenso una delle caratteristiche più importanti per giudicare un cavallo è la sua ascendenza e, proprio come gli eroi sono superiori agli altri uomini per il loro lignaggio, così i cavalli degli eroi superano gli altri cavalli per nascita e assomigliano ai loro padroni per l'origine divina, o almeno per essere stati guidati da divinità, come a Troia i cavalli di Eumelos, veloci come uccelli, uguali tra loro di mantello, di età e di garrese, in tutto degni di essere stati allevati da Apollo in Perea». Per i cavalli di Eumelo ved. B 763-767.

¹⁷⁵ Ma Π 381 è assente in un papiro e nei codici più antichi, e per Janko è interpolato da P 867: ved. Janko 1992, p. 364. Per rendere esplicito il v. 867 qualcuno ha aggiunto il v. 867a, che ricorda la storia dei cavalli: ἡματι τῷ ὅτε γημε Θέτιν λιπαροκρήδεμνον, per Janko su modello di S 85 (1992, p. 421). Curiosa la comparsa dell'aggettivo λιπαροκρήδεμνος, che occorre qui, in Σ 382, μ 133a, e più frequentemente dopo Omero in Hes. fr. 244, 17 M.-W.; *Hymn. Cer.* 25, 438, 459; *Cypr.* fr. 5, 3 B.; cfr. comm. *ad loc.*

¹⁷⁶ Sulla leggenda di Balio e Xanto e per un commento ai passi ved. Delebecque 1951, pp. 18-21.

¹⁷⁷ Achille afferma che essi ancora piangono, durante i giochi funebri per Patroclo, per la perdita di un simile auriga. L'inconsolabilità del cavallo alla morte del padrone non è fatto noto solo all'*Iliade*; per ulteriori esempi in altri poemi eroici ved. Bowra 1979, p. 278. Il moto di compassione di Zeus non è frequente. Gli altri esempi sono: nei confronti di Sarpedone in Π 431 ss.; per Patroclo stesso in Π 644 ss.; per Ettore in P 198 ss. Bowra 1979, p. 273, considera una facoltà peculiare del cavallo il fatto di avvertire il pericolo prima del suo padrone. L'attenzione particolare degli eroi per i loro cavalli è comune e frequente nell'*Iliade*, come il fatto che venga rivolta loro la parola per incitarli ad adempiere il loro dovere nel migliore dei modi. Achille ricorda che Patroclo lavava i cavalli Balio e Xanto e li ungeva d'olio, in Ψ 280-282, Ettore incita i cavalli Xanto, Podargo, *Etone* e Lampo all'inseguimento di Diomede, in Θ 185-189. Achille esorta Xanto e Balio a riportarlo vivo al campo dopo la battaglia, in T 400-403. Antiloco, nella gara di carri durante i giochi funebri in onore di Patroclo, incita i cavalli del padre a non essere superati dai cavalli dell'Atride, in Ψ 402-416. Menelao nella stessa gara incita i suoi cavalli a resistere, nonostante la fatica, in Ψ 443-445; cfr. Edwards 1991, pp. 105-107. Inoltre ciò che rende speciali i cavalli è la loro capacità di vaticinare il futuro: in T 400 ss. Achille si rivolge loro ammonendoli di riportarlo indietro dalla mischia; Era dona la facoltà di parlare a Xanto, che rivela ad Achille l'imminente morte, assegnatagli dalla Moira e da un dio possente.

¹⁷⁸ Ved. Jouan 1966, p. 85.

¹⁷⁹ Sodano ritenne certa la presenza dei cavalli come dono per Peleo non solo perché sono menzionati da Apollodoro, ma proprio per la conferma fornita dallo scolio a Pindaro. Severyns era convinto della presenza dei cavalli nei *Cypria*. Questo avrebbe permesso il collegamento tra il

Poseidone avrebbe donato a Peleo in occasione del suo matrimonio i cavalli διὰ τὴν σωφροσύνην, Efesto invece una μάχαιρα, una spada.

Ciò che differenzia la notizia del fr. 3 dallo *schol.* Pind. *Pyth.* 3, 167 a è l'altro dono: in Apollodoro e nello scolio omerico si tratta di una lancia di frassino, δόρυ, fabbricata e donata da Chirone a Peleo, nello scolio a Pindaro invece Peleo riceve una spada o un coltello, μάχαιρα, da parte di Efesto. Il termine μάχαιρα significa sia “coltello”, e in quest'accezione si tratta dello strumento usato per macellare o compiere sacrifici, oppure “spada, sciabola”, ossia un tipo di arma¹⁸⁰.

Oltre che nello *schol.* Pind. *Pyth.* 3, 167 a, si ha notizia della μάχαιρα di Peleo in altre fonti, una delle quali, Hes. fr. 209, precisa che si tratta di un'arma fabbricata e donata da Efesto, in Pind. *Nem.* 4, 57 ss. invece l'artigiano che forgia l'arma è Dedalo. Nel fr. 209, 2-5 M.-W. si fa riferimento alla spada di Peleo in relazione al suo costruttore, Efesto, il cui epiteto è Ἀμφιγυήεις, “zoppo a due piedi”¹⁸¹, nel contesto della storia di Acasto. In questo passo del *Catalogo delle donne* si narra che la moglie di Acasto, re di Iolco, si era innamorata di Peleo, che respinse le sue profferte amorose causandone l'ira¹⁸². La donna si vendicò calunniando Peleo presso il marito, che lo punì nascondendo la sua spada; in questo modo il giovane sarebbe rimasto indifeso e ucciso dai Centauri.

Nel racconto di Pindaro *Nem.* 4, 57 ss. si narra che Acasto tentò di uccidere Peleo con la spada qui definita Δαιδάλου μαχαίρα perché costruita da Dedalo, dopo che l'eroe aveva sperimentato gli inganni di sua moglie (v. 57 δάμαρτος

poema di Stasino e la *Titanomachia*, ove secondo lo studioso si parlava di Balio e Xanto come dei cavalli dei Titani (1928, p. 253-254). L'ipotesi si basa su Eustath. in Hom. *Il.* T 400, p. 1190, 55.

¹⁸⁰ Ved. Chantraine s.v. μάχαιρα: «“couteau, coutelas”, parfois distingué comme arme de ξίφος, désigne parfois un sabre», mentre ξίφος è “épée à double tranchant”. Il vocabolo occorre in Omero solo tre volte: in Γ 271, ove Agamennone usa il coltello in occasione di un sacrificio a Zeus, tagliando i peli dalle teste degli agnelli destinati ad essere immolati; in Σ 597, ove è presente l'ἔκφρασις dello scudo di Achille; in T 252, ove nuovamente ricorre l'espressione riferita ad Agamennone, mentre in Esiodo una sola volta, nel fr. 209 M.-W. sopra citato.

¹⁸¹ Ved. Hom. A 607.

¹⁸² Si tratta di un motivo comune anche alle vicende di altri eroi quali Bellerofonte e Ippolito, il motivo della “moglie di Potiphar”, presente nella *Bibbia* (*Gen.* 37, 36; 39, 1-20; 41, 1-49) con l'episodio del giovane Giuseppe, venduto in Egitto a Potiphar. La moglie di Potiphar cerca di sedurre invano Giuseppe, che invece la respinge; per questo la donna lo accusa presso il marito di aver tentato di violarla. Potiphar crede alle parole della moglie e fa gettare Giuseppe in prigione. Lo stesso schema narrativo è presente anche in analoghe storie del patrimonio mitico greco, che riguardano una serie di coppie: Fedra e Ippolito (Eur. *Ippolito*; Apollod. *Epit.* 1, 18-19), Antea e Bellerofonte (E 155 ss.), Frisso e Demodice (o Biadice), Fenice e Ftia (I 457-484; Apollod. *Bibl.* 3, 13, 8), Tenete e la moglie di Cicno, Filonome (Apollod. *Epit.* 3, 23-25), Eunosto e Ocna (Plut. *Quaest. gr.* 300df), i figli di Pineo (Diod. 4, 43, 3-5); su questo motivo, soprattutto in relazione alla storia di Bellerofonte ma anche con riferimenti alle altre versioni ved. Calame 2000, pp. 76-79.

Ἰππολύτας Ἀκάστου δολίαις τέχναισι χρησάμηνος), ma Chirone stornò il suo destino di morte arrestando l'attacco dei leoni.

Nelle tre fonti appena esaminate, Hes. fr. 209, Pind. *Nem.* 4, 57 ss. e *Bibl.* 3, 13, 1-8, l'arma non è donata a Peleo in occasione del matrimonio con Teti, ma l'eroe la possiede e la usa precedentemente a questo evento. Si possono pertanto avanzare due ipotesi:

1) lo *schol.* Pind. *Pyth.* 3, 167 a fornisce una versione del mito non attestata in altre fonti secondo cui, oltre ai cavalli Balio e Xanto e accanto all'asta di frassino di Chirone o in luogo di essa (nello scolio pindarico, infatti, di quest'arma non viene fatta menzione), Peleo ricevette una μάχαιρα da Efesto;

2) nell'unica fonte che cita la μάχαιρα di Peleo come uno dei doni nuziali di Efesto (lo *schol.* Pind. *Pyth.* 3, 167 a) potrebbe essere avvenuta una sovrapposizione tra gli elementi presenti in due miti differenti – la partita di caccia sul monte Pelio e il matrimonio di Peleo e Teti – ove l'arma usata dall'eroe non era la stessa: nel primo caso si trattava di una μάχαιρα, forgiata da Efesto o da Dedalo e restituita da Chirone all'eroe nel momento del bisogno; nell'altra di una lancia, δόρυ, dono dello stesso Chirone. Proprio la presenza in entrambi gli eventi del centauro potrebbe aver favorito da parte dello scoliaste una confusione tra le due diverse armi e la creazione della “falsa” notizia che l'arma donata a Peleo in occasione del suo matrimonio non fu la lancia donata dal centauro ma la μάχαιρα di cui l'eroe era provvisto precedentemente, quando si trovava presso Acasto.

Di certo nei *Cypria* alle nozze con la Nereide Chirone faceva dono a Peleo di un'asta di frassino e non di una μάχαιρα. La storia di Peleo segue un percorso di tipo iniziatico, che simbolicamente può essere ben rappresentato dal momento della consegna della spada, prodotto della cultura, al termine di un'educazione avvenuta in natura presso il centauro Chirone¹⁸³.

¹⁸³ Sul dono della spada cfr. Pindaro, *Nem.* 4, 59 ss. e *schol.* Pind. *Nem.* 4, 95 b; cfr. Robbins 1993, p. 11: «The fact that Achilles' spear is the spear given by Chiron to Peleus himself with the centaur who was his neighbour on Mount Pelion and his maternal grandfather - Peleus' mother Endeis was daughter of Chiron. Achilles' time spent with Chiron was thus spent with his great-grandfather». Sul tema dell'educazione eroica ved. *infra*.

Fr. 4 B. = Fr. 4 D. = Fr. 5 W.

Athen. 15, 682 d:

ἀνθῶν δὲ στεφανωτικῶν μέμνηται ὁ μὲν τὰ Κύπρια Ἑπη πεποικηκῶς Ἑγησίας ἢ Στασίνοιο· Δημοδάμας γὰρ ὁ Ἀλικαρνασσεὺς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἀλικαρνασσοῦ Κυπρία Ἀλικαρνασσεῶς αὐτὰ εἰναί φησι ποιήματα· λέγει δ' οὖν ὅστις ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὰ ἐν τῷ α' οὕτως.

“colui che compose i canti Ciprî, Egesia o Stasino, ricorda i fiori per le corone. Demodamante di Alicarnasso o di Mileto afferma nella sua opera su Alicarnasso che i *Cypria* sono opera di un autore originario di Alicarnasso. Si esprime così colui che compose questi versi nel primo canto (1-7)”¹⁸⁴.

4

εἶματα μὲν χροῖ ἔστο, τά οἱ Χάριτες τε καὶ Ὀραι
ποίησαν καὶ ἔβαψαν ἐν ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν,
οἷα φέρουσ' ὦραι, ἐν τε κρόκῳ, ἐν θ' ὑακίνθῳ,
ἐν τε ἴω θαλέθοντι ῥόδου τ' ἐνὶ ἄνθει καλῶι
ἠδέι νεκταρέωι, ἐν τ' ἀμβροσίαις καλύκεσσιν
ἄνθεσι ναρκίσσοιο καὶ λειρίου † δ' οἷα Ἀφροδίτη
ὦραις παντοίαις τεθωμένα εἶματα ἔστο.

1. ἰμάτια **A** : ἰματα Casaubon¹⁸⁵: corr. Canter; χροῖας τότε οἷ **A**¹⁸⁶, Dindorf¹⁸⁷: χροῖας τότε αἷ Casaubon : corr. Meineke¹⁸⁸.
2. ἔβαψεν Meineke
3. οἷα φοροῦσ' codd., Casaubon, Dindorf, Meineke¹⁸⁹, Kaibel, Davies : corr. Köchly, prob. Bernabé: φορεῦσ' Schneidewin : ὅσσα φέρουσ' Hecker, West; ὦραι Meineke (Ὀραι Allen, Xydas)

¹⁸⁴ Per una discussione sul significato e il valore di questa testimonianza ved. introduzione.

¹⁸⁵ In apparato di Dindorf: ἰμάτια AB et schol. Luciani. Casaubon (*Animadversiones* 1664, p. 965) così commenta il passo: “in primo versu ματα pro εματα, vel ματια tuentur omnia exemplaria: quorum auctoritas insuper habenda non est, cum ad adstipuletur et Hesichius, ex quo patet dictum fuisse utrumque”.

¹⁸⁶ Mi sembra errata la lettura del cod. **A** proposta in apparato da Davies, che attribuisce al MS la lettura χροῖας τότε αἷ invece della lettura χροῖας τότε οἷ.

¹⁸⁷ W. Dindorf, *Athenaeus ex recensione Guilielmi Dindorfii*, vol. III, Leipzig 1827, p. 1519.

¹⁸⁸ A. Meineke, *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas*, Leipzig 1867, p. 331:

¹⁸⁹ Tuttavia Meineke, *op. cit.*, così si esprime: “Magis tamen οἷα φέρουσ' αὐται placeret, ut οἷα ad εἶματα spectet”.

5. ἦδεῖ A¹⁹⁰; post καλύκεσσι lacunam posuit Meineke, putans aliquid fortasse excidisse: οἰνάνθησ μύρτου τε καὶ ἴριδος, ἔν τ' ἐρόεντος.

6. ἄνθεσι A, Davies, West versus corruptum censet : αἰθέσι Ludwich, Bernabé : εὐανθέος Kaibel¹⁹¹; καλλιρρόου A, Dindorf¹⁹² : καλλιρρόου B : καλλιδρόσου Schweighäuser : καὶ λειρίου Meineke, Davies (qui post καὶ λειρίου lacunam posuit): ναρκίσσου <θαλεροῦ> καὶ λειρίου <οἰά τε γαῖα ὥραισ εἰαριναῖσ φύει ἄνθεα> Köchly; δ' οἰα A : διοἰα B : οἰ' Canter¹⁹³: δι' Casaubon : τοῖ' Meineke : ὦδ' Ludwich, Bernabé.

7. ὥραισ παντοίαισ codd., prob. Casaubon, Bernabé, Davies, West : ὥραισ ἄνθεσι παντοίοισ Köchly : ὀδμαῖσ Meineke ; ἔσται Meineke.

indossò le vesti, quelle che le Grazie e le Ore
avevano fatto e profumato intingendole nei fiori primaverili,
quali portano le stagioni, e nel croco, nel giacinto
e nella fresca viola, e nel bel fiore di rosa
dal dolce nettare, infine nei boccioli divini
i fiori di narciso e di giglio. Così Afrodite
indossava vesti profumate di tutte le stagioni¹⁹⁴.

Il frammento 4 potrebbe riferirsi alla vestizione di Afrodite, precedente al Giudizio di Paride. Fu Welcker ad avanzare l'ipotesi che questo frammento faccia riferimento alla preparazione della dea per il giudizio di Paride, contro il parere di Meineke, secondo il quale il frammento si riferiva a Elena¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Nell'edizione di Casaubon ἦδεῖ νεκταρέωι è posto tra parentesi quadre, come a fine verso la sola parola καλύκεσσι.

¹⁹¹ Kaibel ritiene i versi 5 e 6 "corrupti et mutili" e avanza come ipotetica integrazione εὐανθέος ναρκίσσου ...|...καλλίχροα τοῖ' Ἀφροδίτη.

¹⁹² Nell'edizione di Bernabé si attribuisce erroneamente a Dindorf la lezione καλλιρρόου. Casaubon poneva καλλιρρόου δι' Ἀφροδίτη tra parentesi quadre.

¹⁹³ Nell'edizione di Dindorf, *op. cit.*, e in Meineke (1859, p. 232, e 1867, p. 331) la lettura proposta era ugualmente οἰ'.

¹⁹⁴ Cfr. la traduzione di Casaubon: "Vesti colorem et Aurae et Gratiae | illeverunt, vernisque floribus eam tinxerunt, | qualibus exornant sese Horae, croco, hyacintho, | florenti viola, rosae pulchro flore, | iucundo, nectareo : ambrosiis calycibus | floris narcissi eleganti colore formosi : te sancta Venus | id nunc precor, vestis haec ut omni tempore sit".

¹⁹⁵ Meineke 1867, p. 331 (cfr. Meineke 1845, p. 29 *Gerhardi Ephemer. Archaeol.* III); contra Welcker 1849, p. 88. Monro 1884, p. 4, accoglieva l'ipotesi secondo la quale i fr. 3-4 K. (=fr. 4-5 Bernabé) facevano riferimento ai preparativi di Elena.

Le corrispondenze con il linguaggio formulare innodico omerico sono numerose, e riportano a un contesto tradizionale di vestizione della dea Afrodite che trova continuità con il contenuto del fr. 5.

1. εἵματα μὲν χροῖ ἔστο... : il sostantivo εἵματα occorre 19 volte nell'epica arcaica in incipit¹⁹⁶.

In incipit occorre un'espressione che fa parte di un sistema formulare con numerose modificazioni usato per indicare l'atto di indossare le vesti: ε 264 εἵματα τ' ἀμφιέσασα e σ 361 εἵματα δ' ἀμφιέσαιμι sono equivalenti a εἵματα μὲν χροῖ ἔστο. L'espressione εἵματα μὲν χροῖ ἔστο appare come una modificazione della formula omerica περὶ χροῖ εἵματα ἔστο in Ψ 67 e ρ 203 (= ω 158 = ρ 238, τ 218), che occupa il secondo hemiepes¹⁹⁷. Le espressioni di ζ 61 καθαρὰ χροῖ εἵματ' εχοντα e π 457 λυγρὰ δὲ εἵματα ἔσσε περὶ χροῖ rappresentano ulteriori esempi di modificazioni: la prima è ampliata tramite l'aggiunta dell'aggettivo καθαρά, con il verbo coniugato; la seconda è disposta a inizio verso (come quella del fr. 4, 1), aggiunge l'aggettivo λυγρὰ e presenta una differente disposizione delle parole rispetto alla formula sopra esaminata di Ψ 67 περὶ χροῖ εἵματα ἔστο, anche se in questo caso è assente la preposizione περί, come nel fr. 4, 1. In ψ 115 l'espressione a fine verso χροῖ εἵματα εἶμαι è formula modificata e dislocata rispetto a εἵματα μὲν χροῖ ἔστο.

L'accoglienza di Afrodite da parte delle sue attendenti, le Cariti e le Ore, è descritta in modo simile in θ 362-366: ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἴκανε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη, | ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις | ἔνθα δέ μιν Χάριτες λούσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, | ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας, | ἀμφὶ δὲ εἵματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι “A Cipro si recò invece Afrodite dal dolce sorriso, a Pafos, dove aveva un sacro recinto e un altare odoroso. Qui le fecero il bagno le Grazie e la unsero con l'olio divino di cui si cospargono gli dei immortali, la rivestirono di vesti splendide, meravigliose a vedersi”, e in *Hymn. hom.* 6, 5-15: τὴν δὲ χρυσάμπυκες Ὀραι | δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἵματα ἔσσαν, | κρατὶ δ' ἐπ' ἀθανάτῳ στεφάνην εὐτυκτον ἔθηκαν | καλὴν χρυσεῖην, ἐν δὲ τρητοῖσι λοβοῖσιν | ἄνθεμ' ὀρειχάλκου χρυσοῖό τε τιμήεντος, [...] | αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ

¹⁹⁶ Ved. *Lfgre* s.v. εἶμα.

¹⁹⁷ Cfr. la formula coniugata τ 72 = ψ 115 = λ 191 χροῖ εἵματα εἶμαι.

κόσμον ἔθηκαν | ἦγον ἐς ἀθανάτους· οἱ δ' ἠσπάζοντο ἰδόντες, “e le Ore dall’aureo diadema l’accolsero lietamente; la vestirono con vesti divine, sul capo immortale posero una ben lavorata corona, bella, d’oro, ed ai lobi traforati fiori di oricalco e di oro prezioso; [...] e quando le ebbero fatto indossare tutti gli ornamenti la condussero agl’immortali”¹⁹⁸. In entrambi i passi è presente la formula εἴματα ἔσσαν, ampliata con l’uso di aggettivi differenti (ἐπήρατα, αμβροτα), dislocata a fine verso in *Hymn. hom.* 6, 6 e a inizio verso in θ 366, che è accostabile alle formule che occorrono nel fr. a v. 1 e a v. 7, εἴματα μὲν χρὸν ἔστο e τεθυωμένα εἴματα ἔστο.

La somiglianza tra *Cypr.* fr. 4 e θ 362-366 è determinata, oltre che dal riuso formulare:

1) dalla presenza della nozione di profumo, evidenziata nell’inno a v. 363 dall’aggettivo θυήεις, riferito all’altare dedicato alla dea, e nel fr. al v. 7 dal participio τεθυωμενα, concordato con le vesti, che sono state profumate con fiori di tutte le stagioni;

2) dall’uso dell’aggettivo αμβροτος / ἀμβρόσιος, che occorre nell’inno a v. 365 in riferimento all’olio e nel fr. al v. 5 in riferimento ai boccioli di narciso;

3) dalla presenza accanto ad Afrodite delle Grazie nel ruolo di attendenti della dea per il rito della vestizione;

4) l’uso della formula φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη, presente in θ 362 e nel fr. 5, 5, e dell’aggettivo καλός, che occorre in fr. 4, 4 (ma anche al fr. 5, 5 con valore avverbale).

Il fr. 4 dei *Cypria* è accostabile a θ 362-366 non solamente per la presenza delle Cariti ma per il contesto stesso, in entrambi i casi costituito dal rito della vestizione, che come motivo tradizionale¹⁹⁹ comporta una parziale coincidenza nell’uso dei vocaboli: nei *Cypria* la vestizione avviene con vesti profumate con i fiori, e nel passo dell’*Odissea* con vesti definite ἐπήρατα, “amabili, splendide”.

¹⁹⁸ In *Hymn. hom.* 6, 12 il poeta usa il duale per le Ore. Potrebbe trattarsi di semplice confusione tra le forme del plurale e del duale, ma si tratta forse di un’altra tradizione, più antica, che rispecchia la originaria divisione dell’anno in due stagioni, che trova conferma nel culto e nell’arte, per cui cfr. Paus. 3, 18, 10; 8, 31, 3; 9, 35, 2 (Allen, Halliday, Sikes, 1936, p. 374). Per un’analisi nelle rappresentazioni vascolari e in scultura della scena della nascita della dea dal mare, o del bagno rituale cfr. Harrison 1903, pp. 307-315

¹⁹⁹ Sul motivo come «unità significativa minore» e «componente del tema» ved. Camerotto 2009, pp. 41-5 (con riferimenti bibliografici).

In θ 363 inoltre il rito della vestizione è preceduto dal bagno della dea e dall'applicazione dell'olio divino sul corpo di Afrodite, momenti precedenti alla vestizione stessa.

In *Hymn. hom.* 6, 6-15 la scena è maggiormente concentrata sulla vestizione, come nel fr. 4: nell'inno omerico sono le Ore (mentre le Grazie sono assenti) a far indossare alla dea le sue vesti; si può notare la presenza dei fiori in entrambi i passi, ma nel fr. 4 i fiori sono stati adoperati per profumare le vesti di Afrodite, nell'inno invece gli orecchini hanno la forma di fiore.

Ad un esame più dettagliato il passo dell'*Hymn. hom.* 6 è confrontabile con il fr. dei *Cypria* per:

1) la presenza accanto ad Afrodite di alcune figure femminili con il compito di fungere da attendenti per la vestizione (le Ore in un caso, le Grazie nell'altro);

2) l'occorrenza in entrambi i passi degli aggettivi καλός e ἄμβροτος/ἀμβροσιος. Inoltre sia nel frammento sia nell'inno omerico i versi sono costruiti secondo lo schema della ring composition²⁰⁰, determinata dalla ripresa di espressioni di tipo formulare, ovvero di

3) due formule dedicate alla vestizione, poste l'una in apertura e l'altra in chiusura, nel fr. dei *Cypria* a v. 1 εἴματα μὲν χρὸς ἔστο e a v. 7 τεθυωμένα εἴματα ἔστο, nell'*Hymn. hom.* 6 a v. 6 dalla formula περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔccαν, a cui fa eco a v. 14 l'espressione πάντα περὶ χρὸς κόσμον ἔθηκαν.

Le Cariti sono presenti in Omero, dove non è specificato il loro numero, il nome, e la genealogia. In S 382 la moglie di Efesto è detta semplicemente Χάρις λιπαροκρήδεμνος, "dal velo splendente"²⁰¹. In Esiodo invece essa ha un nome, *Aglaia*, nome che evoca lo splendore, ed è l'ultima delle sorelle. In X 267-70 e 275-76 Era promette una delle Cariti in sposa a *Hypnos* perché questi faccia addormentare Zeus: la chiama Pasitea, fatto che presuppone da parte di Omero la conoscenza di più Cariti. In Hes. *Theog.* 246 Pasitea è una Nereide e non una delle

²⁰⁰ Sulla *ring composition* ved. Minchin 2001, pp. 181-192, con riferimenti bibliografici; in particolare a p. 182 la studiosa formula questa definizione: «When the same element, the same idea, or the same notion, appears at the beginning and at the end of a story, this repetition has been identified as a ring»; cfr. Notopoulos 1951, pp. 97-98, che definisce la *ring composition* come «anaphorical device», «a stylistic device»; «Ring composition usually takes the form of repetitions which frame the beginning and the end of a digression; it often repeats the same or similar verb; repetitions extend from words to ideas».

²⁰¹ Lo Schiavo ritiene che Omero conoscesse le Cariti come gruppo, senza nome individuale; la menzione in Σ 383 si spiegherebbe come il riferimento ad una sola delle Cariti, di cui avrebbe il nome al singolare (Lo Schiavo 1993, p. 35).

Grazie. Le Cariti invece, in *Theog.* 907-909, sono menzionate nel numero che diventerà canonico, tre, e hanno come genitori Zeus ed Eurinome; i loro nomi sono “Aglaie”, “Euphrosyne” e “Thalie”²⁰²: τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους, | Ὀκεανοῦ κούρη πολυήρατον εἶδος ἔχουσα, | Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ’ ἐρατεινήν; allo stesso modo avviene in *Orph. Hymn.* 60, 2-3²⁰³, ove le Cariti sono tre, hanno i medesimi nomi ma sono figlie di Zeus e Eunomie, che secondo *Orph. Hymn.* 43, 1-2 è una delle *Horai*, nate da Zeus e da Temi: θυγατέρες Ζηνός τε καὶ Εὐνομίας βαθυκόλπου | Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολυόλβε; inoltre a v. 5 dell’inno sono definite ἀειθαλέες, “fiorenti”, e al v. 6 καλυκώπιδες, “dal volto di corolla”: la connessione con i fiori di Afrodite e delle Cariti presente nel fr. 4 è confermata anche nell’inno orfico, dove peraltro potrebbe essere anche determinata dalla maternità (*Eunomie* e le sorelle *Dike* e *Eirene* sono definite πολυάνθεμοι “ricche di fiori” in *Orph. Hymn.* 43). In realtà il legame con i fiori sembra specifico per le Cariti stesse, come dimostrano una serie di immagini di culto delle dee: a Elis avevano come attributo la rosa, l’astragalo e il mirto (*Paus.* 6, 24, 6).

Nello *schol.* Hom. θ 364 (vol. I p. 390 ll. 3-5 Dindorf) sono menzionate due genealogie delle Cariti, in cui si attribuisce la paternità in entrambi i casi a Zeus, mentre la maternità alternativamente a Eurinome e a Era; nello *schol.* Hom. Ξ 275-7 (vol. III pp. 629-630 Erbse) si ricava l’informazione che καὶ Λήθης γενεαλογούσι τὰς Χάριτας. Nello scolio fiorentino a Callimaco fr. 7, p. 13 Pfeiffer sono fornite altre genealogie delle Cariti²⁰⁴, che sarebbero figlie di Dioniso e della ninfa Coronide Naxia, o figlie di Evante e di Zeus, o infine di Era e Zeus, oltre che di Zeus ed Eurinome (similmente allo scolio odissiadico). Infine secondo l’*Anth. Pal.* 15, 25, 14 sono figlie del Cielo.

Pausania, 9, 35, 1-2, afferma che per gli Spartani le Cariti erano solo due. Il loro culto fu istituito da Lacedemone, figlio di Taigete, che diede loro i nomi di *Klete* e *Phaenna*. Lo storico osserva che questi nomi sono adeguati per le Cariti,

²⁰² Per un commento al passo ved. West 1966, p. 409, ove si sottolinea come il nome delle Cariti sia in stretta relazione con i concetti che spesso sono associati ad esse, la bellezza splendente, la floridezza, la letizia; per un’analisi sul legame delle Cariti con la luminosità e con il concetto stesso di χάρις da cui le dee prendono nome ved. Lo Schiavo 1993, pp. 25-33; per l’analisi del significato dei loro nomi nella tradizione esiodea ved. Lo Schiavo 1993, pp.40-42.

²⁰³ Per un commento a questo passo dell’inno orfico 60 ved. Ricciardelli 2000, pp. 465-467.

²⁰⁴ Cfr. R. Pfeiffer, *Callimachus*, Oxford 1949, pp. 10-15. Nell’apparato allo scolio fiorentino, p. 13, sono fornite altre fonti letterarie della genealogia delle Cariti.

come quelli assegnati dagli Ateniesi, che le chiamavano *Auxo* e *Hegemone*. L'uso di pregare tre Cariti fu istituito da Eteocle di Orcomeno. Ad Atene infatti, prima dell'entrata all'acropoli, c'erano tre statue delle Cariti; il luogo di culto più antico si trovava presso gli attuali Propilei, ove era presente un gruppo scultoreo dedicato alle Cariti secondo la testimonianza di Pausania in 1, 22, 8²⁰⁵. A Epidaurò infine erano probabilmente note con i nomi di *Damia* ed *Euxesia* stando a Erodoto 5, 82²⁰⁶.

Le Cariti erano venerate quali divinità ctonie connesse con la sfera dell'agricoltura e, come rivelano i loro nomi *Auxo* e *Hegemone*, erano legate non solo alla fertilità e alla vegetazione, ma anche ai processi di crescita della giovinezza e dell'adolescenza; luogo di origine del culto naturalistico delle dee fu probabilmente Orcomeno; il legame con la religiosità agraria non sembrerebbe esclusivo, dal momento che è rinvenibile una loro associazione anche con altre sfere, ad es. il canto, la danza, i giochi, la musica, il teatro²⁰⁷.

Le divinità con cui spesso risultano connesse sono le Muse²⁰⁸, *Himeros*, Apollo²⁰⁹, Efesto²¹⁰, Ermes²¹¹, oltre che le *Horai* e Afrodite²¹². In particolare in E 338 esse sono ricordate come sarte di Afrodite, di cui lavorarono il peplo ambrosio: εἰθαρ δὲ δόρυ χροὸς ἀντετόρηεν | ἀμβροκίου διὰ πέπλου, ὅν οἱ

²⁰⁵ Per la diffusione del culto delle Cariti ved. Lo Schiavo 1993, pp. 15-17; per un commento al passo di Pausania ved. Beschi-Musti 1982, pp. 343-344.

²⁰⁶ Secondo Erodoto gli Epidauri eressero delle statue in legno di olivo a Damia e Auxesia, che poi furono loro sottratte dagli Egineti. L'identificazione di queste due divinità con le Cariti è ipotesi di Lo Schiavo; *contra* Nenci 1994, p. 277-278, che ipotizza si tratti di due giovani cretesi lapidate dagli avversari durante una guerra civile (Pausania ne parlerebbe in 2, 32, 2).

²⁰⁷ Per le altre connessioni delle Cariti ved. Lo Schiavo 1993, pp. 18-24

²⁰⁸ Per l'associazione delle Cariti con le Muse cfr. *Hymn. hom.* 27, 15; Sappho fr. 128 L.-P.; Theogn. 15; Pind. *Nem.* 4, 1-8; 9, 53-55; Bacchyl. 19, 3-6; con Himeros cfr. Hes. *Theog.* 64; con Apollo cfr. Pind. *Ol.* 14, 10: l'intera ode è dedicata alle Cariti, associate con la città di Orcomeno da tempi antichi, come è testimoniato da Paus. 9, 35, 3. Il poeta le invoca tutte e tre con i nomi parlanti di *Aglaie*, *Euphrosyne* e *Thalia*, con cui sono note anche in Esiodo; cfr. Pind. fr. 95, 4 Maehler (ove sono presenti con Pan). Sono connesse con Afrodite in σ 118; Paus. 9, 35, 6-7 elenca una serie di rappresentazioni delle Cariti in cui compaiono sempre vestite.

²⁰⁹ Cfr. Paus. 9, 35, 2, ove si narra di una statua di Apollo a Delo, alla cui sinistra comparivano le Cariti, ognuna con uno strumento musicale, la lira, l'aulo e il flauto. Per il legame delle Cariti con Apollo ved. Lo Schiavo 1993, pp. 57-78.

²¹⁰ Per il legame delle Cariti con Efesto ved. Lo Schiavo 1993, pp. 99-118.

²¹¹ Per il legame delle Cariti con Ermes ved. Lo Schiavo 1993, pp. 119-143.

²¹² Sono connesse con Afrodite in σ 118; Paus. 9, 35, 6-7 elenca una serie di rappresentazioni delle Cariti in cui compaiono sempre vestite; per il legame delle Cariti con Afrodite ved. Lo Schiavo 1993, pp. 79-98.

Χάριτες κάμον αὐταί. In questo contesto le Grazie rivestono lo stesso ruolo che hanno nel fr. 4²¹³.

Le *Horai* compaiono in Omero come custodi delle porte del cielo in E 749-51 e in Θ 393-95, e come attendenti ai cavalli di Era in Θ 432 ss.²¹⁴. In Hes. *Theog.* 901-903 sono figlie di Zeus e Temi, sono tre e si chiamano *Eunomie*, *Dike*, ed *Eirene*, e il loro ruolo è quello di vegliare sul lavoro degli uomini: δεύτερον ἡγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὀρας, | Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν, | αἶ τ' ἔργ' ὠρέουσιν καταθητοῖσιν βροτοῖσιν²¹⁵. In Pausania invece sono due e i loro nomi nel culto attico, *Thallò* e *Karpò*, esprimono le stagioni della nascita e della crescita; inoltre l'autore informa dell'esistenza di una statua dell'Apollo Amicleo alla cui sinistra vi erano le Ore, in numero di due²¹⁶. Nella *Teogonia* il nome delle Ore, Ὀραι, potrebbe essere in correlazione con ὠρέουσιν (da ὠρέω, “aver cura, proteggere”), secondo un procedimento paretimologico usuale in Esiodo²¹⁷.

Le Cariti e le *Horai* non compaiono insieme in Omero, ma in Esiodo e negli inni omerici. In Hes. *Op.* 73-76 si descrive la preparazione di Pandora (simile a quella di Afrodite nel frammento dei *Cypria*), che tutte le dee contribuiscono a rendere attraente. Le Cariti e Peithò le pongono sul corpo aurei monili, mentre le *Horai* le danno una corona di fiori primaverili: ἀμφὶ δέ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθὼ | ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ· ἀμφὶ δὲ τήν γε | Ὀραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσσι εἰαρινοῖσιν· | πάντα δέ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη·]: “attorno alla persona le dee Chariti e Peithò signora

²¹³ Altra rapida menzione delle Cariti in P 51, in cui vengono ricordate le loro splendide chiome; in questo caso sono quindi paradigma di bellezza. Gli scolii al passo informano che Χάριτες è una parola macedonica e cipriota, un'ipotesi che approva Bowra (1934, p. 72). Gli altri *scholia D ad Hom.* P 51a interpretano il verso come una similitudine, che per Edwards dovrebbe essere l'interpretazione giusta. Sembra essere un'alternativa più breve per κόμας βακινθίνω ἄνθει ὁμοίαις; cfr. Edwards 1991, p. 67.

²¹⁴ Per Kirk il loro ruolo di guardiane alle porte del cielo è probabile invenzione della tradizione omerica. Infatti in E 722 è Ebe a preparare il carro per la dea; cfr. Kirk 1990, p. 332. Pausania in 8, 31, 3 descrive una τράπεζα ove sono raffigurate due Ore accanto ad Apollo e a Pan con la σφραγῆ.

²¹⁵ Il nome delle Ore in Esiodo potrebbe essere un'invenzione del poeta, secondo l'opinione di West 1966, pp. 406-407. Per la maternità delle Ore attribuita a Temi cfr. Pind. fr. 52a, 5-6 M., e Harrison 1912, pp. 517 ss. Sembra che tutti i popoli di lingua indoeuropea abbiano diviso l'anno in due stagioni, l'una calda, l'altra fredda: questo potrebbe essere in connessione con il numero (2) delle Ore; anche Erodoto 2, 121 ricorda che presso gli Egizi c'erano due statue raffiguranti le stagioni dell'Estate e dell'Inverno: ved. Allen, Halliday, Sikes 1936, pp. 374-375.

²¹⁶ Paus. 3, 18, 10.

²¹⁷ L'ipotesi è in Arrighetti 1998, p. 373; cfr. Arrighetti 1987, pp. 22-29, ove lo studioso sottolinea come in Esiodo le etimologie e le parafrasi, che riguardano prevalentemente i nomi di divinità o eroi, partono sempre dall'assonanza (*op. cit.* p. 23).

posero auree collane, attorno le Ore dalle belle chiome la incoronavano di fiori di primavera; ed ogni ornamento al suo corpo adattò Pallade Atena”²¹⁸. In entrambi i passi, fr. 4 e *Op.* 73 ss., sono presenti sia le Grazie sia le Ore con la funzione di attendenti per abbellire e ornare con ghirlande di fiori l’aspetto di Afrodite nel primo caso, di Pandora nel secondo; nel caso di Pandora le Cariti e Peithó la cingono di collane, particolare assente nel fr. 4. Si può inoltre notare che la preparazione della dea in *Hymn. hom.* 6 ha una significativa somiglianza con quella di Pandora, *Op.* 69 ss., determinata dal fatto che Pandora deve acquistare tutte le armi di seduzione possibili per attrarre l’uomo, diventando essa stessa δόλος. Perciò viene ornata di χάρις da Afrodite, che le infonde anche “tormentosi desideri e pene che struggono le membra”²¹⁹. Le Cariti invece, sia nel caso di Afrodite che in quello di Pandora, contribuiscono concretamente a fornire un aspetto seducente alle due presenze femminili mediante la χάρις, di cui sono un’evidente personificazione.

Alle Cariti e alle Ore è dedicato l’inno orfico 43 ove si sottolinea il loro legame con la danza, i fiori e le nozioni di bellezza e profumo: Ὀραι ἀειθαλέες, περικυκλάδες, ἡδυπρόσωποι, | πέπλους ἐννύμεναι δροσεροῦς ἀνθῶν πολυθρέπτων, | Περσεφόνης συμπαίκτορες, ἡνίκα Μοῖραι ταύτην | καὶ Χάριτες κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι | Ζηνὶ χαριζόμεναι καὶ μητέρι καρποδοτείρη²²⁰.

In *Hymn. Ap.* 194-96 le *Horai* sono compresenti con Afrodite in un contesto di χόρος, ove danzano insieme alle Cariti, a Armonia, a Ebe: αὐτὰρ ἐϋπλόκαμοι Χάριτες καὶ εὐφρονες Ὀραι | Ἀρμονίη θ’ Ἥβη τε Διὸς θυγάτηρ τ’ Ἀφροδίτη | ὀρχεῦντ’ ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χεῖρας ἔχουσαι²²¹.

Nell’*Hymn. Ven.* 53 ss. è descritta la preparazione di Afrodite per l’unione con Anchise a Pafò, dove la dea aveva un santuario e un altare a lei dedicati; la dea è prima detersa e unta d’olio dalle Grazie, poi indossa le vesti e in seguito, muovendo da Cipro, si reca sul monte Ida, dove si unisce all’eroe²²²: ἔνθα δέ μιν

²¹⁸ La traduz. è di Arrighetti 1998, p. 59; sul passo cfr. West 1978, pp. 161-162.

²¹⁹ Per l’analisi dell’idea di Pandora come “inganno” cfr. Vernant 1978 a, pp. 58-62.

²²⁰ Per un commento all’inno ved. Ricciardelli 2000, pp. 402-405.

²²¹ Per la presenza della danza di Afrodite, delle Cariti e delle Ninfe nei *Cypria*, cfr. fr. 5, 4 e comm. *ad loc.* Sull’argomento ved. Boedeker 1974, pp. 43-63.

²²² Per la dipendenza di questo passo da simili passi dell’*Iliade* e dell’*Odissea* ved. Càssola 1975, pp. 546-547: i vv. 59, 61-62 sono quasi identici a θ 363-365; i vv. 60, 63 a Ξ 169, 172, con il risultato che risultano fuse insieme diverse formule omeriche, senza preoccupazione per un eventuale effetto di ripetizione o sovrabbondanza.

Χάριτες λούσαν καὶ χρίσαν ελαίῳ | ἀμβρότῳ, οἶα θεοὺς ἐπειρήνοθεν αἰὲν
 ἔοντας, | ἀμβροσίῳ ἔδανῶ, τό ῥά οἱ τεθυμένον ηεν. | ἔσσαμένη δ' εὐ
 πάντα περὶ χροῖ εἴματα καλὰ | χρυσῶ κοσμηθεῖσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη
 | σεύατ' ἐπὶ Τροίης προλιποῦσ' εὐώδεα κῆπον (Κύπρον Ψ edd.) | ὕψι μετὰ
 νέφεσιν ῥίμφα πρήσσουσα κέλευθον.

Si può notare come anche in questo passo, come nei due precedentemente analizzati di θ 362-366 e *Hymn. hom.* 6, vi siano degli elementi comuni e ricorrenti ossia:

1) la presenza delle Cariti come aiutanti della dea nei lavacri e nel rito della vestizione della dea sia nel frammento sia nell'inno;

2) l'occorrenza degli aggettivi καλός e ἄμβροτος/ἀμβρόσιος;

3) l'insistenza sulla nozione di profumo: vv. 58-59 occorre due volte l'aggettivo θυώδης: in riferimento al tempio della dea e all'altare presenti a Pafos (θυώδεα νηὸν, βωμός τε θυώδης); al v. 63 è l'unguento ad essere profumato (ἐλαίῳ ...τό ῥά οἱ τεθυμένον ηεν), infine a v. 66 Afrodite lascia il giardino fragrante, εὐώδεα κῆπον;

4) l'uso di un medesimo repertorio formulare: la formula φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη occorre infatti in *Hymn. Ven.* numerose volte, ma torna anche nel fr. 5, che rappresenta il seguito del fr. 4 ed è ugualmente dedicato alla preparazione della dea; la formula dedicata alla vestizione del fr. 4 al v. 1 εἴματα μὲν χροῖ ἔστο e quella dell'inno al v. 64 ἔσσαμένη περὶ χροῖ εἴματα καλὰ fanno parte di uno stesso sistema formulare dedicato all'atto della vestizione.

Ai vv. 86-90 la dea si presenta ad Anchise nel suo splendore, riccamente vestita e adornata con monili di cui è sottolineata la bellezza, la brillantezza, la preziosità attraverso alcuni aggettivi quali φαεινός, καλός, χρύσειος: πέπλον μὲν γὰρ ἔεστο φαεινότερον πυρὸς ἀύγης, | εἶχε δ' ἐπιγναμπτὰς ἔλικας κάλυκας τε φαεινάς, | ὄρμοι δ' ἀμφ' ἀπαλῆ δειρῆ περικαλλέες ησαν | καλοὶ χρύσειοι παμποίκιοι ὡς δὲ σελήνη | στήθεσιν ἀμφ' ἀπαλοῖσιν ἐλάμπετο, θαῦμα ἰδέσθαι. È probabile che una descrizione simile a quella contenuta nell'*Inno ad Afrodite* fosse presente anche nei *Cypria*, ove, dopo la fase preparatoria dedicata alla detersione del corpo (assente nei fr. conservatisi ma che con buona probabilità doveva essere narrata dal poeta in base al confronto con le altre scene tipiche qui analizzate dell'epos arcaico, su cui ved. anche *infra*) seguiva la vestizione con gli abiti profumati e tinti nei differenti colori dei fiori;

infine forse la dea si abbelliva anche con monili d'oro simili a quelli descritti in *Hymn. Ven.* 87-90.

Un altro parallelo può essere istituito con la preparazione di Era nel canto Ξ ai vv. 170 ss., ove la dea, diversamente da Afrodite e Pandora, non è aiutata da alcuna ancella o da altre divinità. Prima si deterge con l'ambrosia, poi si unge con l'olio profumato, infine, dopo essersi pettinata intrecciandosi i capelli, indossa vesti lavorate e adornate da Atena e si adorna con molti monili, la cintura, gli orecchini e i sandali: ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἱμερόεντος | λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ ἔδανῶ, τό ῥά οἱ τεθυωμένον ηεν· | [...] | τῷ ῥ' ἦ γε χροά καλὸν ἀλειψαμένη ἰδὲ χαίτας πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαεινοῦς | καλοῦς ἀμβροσίους ἐκ κράατος ἀθανάτοιο. | ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἔανδον ἔσαθ', ὅν οἱ Ἀθήνη | ἔξυε' ἀκκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά | χρυσείης δ' ἐνετῆι κατὰ στῆθος περονᾶτο. | ζώσατο δὲ ζώνη ἑκατὸν θυεάνοις ἀραρυίη, | ἐν δ' ἄρα ἔρματα ἦκεν ἐϋτρήτοισι λοβοῖσι | τρίγληνα μορόεντα· χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή. | κρηδέμνῳ δ' ἐφύπερθε καλύψατο διὰ θεάων | καλῶ νηγατέω· λευκὸν δ' ἦν ἠέλιος ὦς· | ποσσὶ δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἔδησατο καλὰ πέδιλα.

I punti in comune tra i due passi sono:

1) l'uso dell'aggettivo ἀμβρόσιος; in Ξ 170 ss. si insiste sull'ambrosia²²³: Era si deterge il corpo con l'ambrosia, le sue trecce unte di olio sono definite ἀμβροσίους, infine anche le vesti che indossa sono ambrosie²²⁴; Afrodite invece indossa una veste profumata con molti fiori tra cui i boccioli ambrosi del narciso, ἔν τ' ἀμβροσίαις καλύκεσσιν | ἀνθεσι ναρκίεσσιν;

²²³ Sull'uso delle ripetizioni in Ξ 170 ss. e nel fr. 4 dei *Cypria* ved. *infra*.

²²⁴ A questo passo (e non solo all'episodio di Nausicaa in ζ 71 ss.) sembra ispirarsi anche la descrizione dei preparativi di Medea che si accinge ad incontrare Giasone per consegnargli il veleno che gli permetterà di conquistare il vello d'oro, in Apollon. Rhod. *Argon.* 3, 829 ss. 'Ἡ δ' ἐπεὶ οὖν τὰ πρῶτα φαεινομένην ἴδεν ἠῶ | παρθενική, ξανθὰς μὲν ἀνήψατο χερσὶν ἑθείρας, | αἶ οἱ ἀτμηλὴ καταειμένα ἠερέθοντο· | αὐσταλέας δ' ἔψηχε παρηίδας, αὐτὰρ ἀλοιφῆ | νεκταρέη φαίδρυνε πέρι χροά· δῶνε δὲ πέπλον | καλόν, ἐυγνάμπτοισιν ἀρηρέμενον περόνησιν, | ἀμβροσίῳ δ' ἐφύπερθε καρῆατι βάλλε καλύπτρην | ἀργυφῆν: Medea infatti si pettina i capelli e, dopo essersi detersa le guance bagnate dal pianto di una lunga notte trascorsa nel tormento d'amore, si unge il corpo con un olio di nettare, indossa una tunica dotata di fibbie e getta un velo bianco sul capo, esattamente gli stessi gesti che compie Era per prepararsi all'incontro con Zeus in Ξ 170 ss.: l'aggettivazione usata da Apollonio Rodio rievoca in parte quella omerica (uso di ἀμβρόσιος, di καλός), come gli oggetti indossati da Medea sono gli stessi di Era (le spille, περόναι, il velo, καλύπτρην, in Omero invece per indicare le medesime azioni sono presenti in un caso il verbo περονᾶω con l'espressione χρυσείης δ' ἐνετῆι per l'azione del cingersi la veste con le fibbie e nell'altro il verbo καλύπτω con l'espressione κρηδέμνῳ... καλῶ νηγατέω per la copertura del capo con il velo).

2) l'azione dell'indossare vesti, indicata nel passo omerico al v. 178 dall'espressione ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἑάνον ἕκαθ' e nel fr. qui analizzato al v. 1 dall'espressione εἵματα μὲν χροὶ ἕστο, ripresa al v. 7 da ὄραις παντοίαις τεθυωμένα εἵματα ἕστο; in entrambi i casi le vesti sono state confezionate e preparate dalle sue attendenti per la dea: per Era da Atena, per Afrodite dalle Cariti e dalle Ore;

3) l'insistenza sulla nozione del profumo: il participio perfetto del verbo θύω occorre sia in Ξ 172 in riferimento all'olio profumato dalla dea stessa (τό ῥα οἱ τεθυωμένον ηεν) che nel fr. al v. 7, ove occorre in relazione alle vesti (τεθυωμένα εἵματα);

4) la presenza costante della bellezza: nel passo omerico l'aggettivo καλός, il cui uso è particolarmente insistito, occorre in unione a differenti sostantivi, a v. 175 in riferimento al corpo della dea (χρόα καλόν), ai vv. 176-177 concordato con le trecce (πλοκάμους ...καλοῦς), al v. 185 con il velo (καλῶ νηγατέφ) e infine a v. 186 con i sandali (καλὰ πέδιλα); nel frammento invece si allude al concetto della bellezza a v. 4 mediante l'espressione τ' ἐνὶ ἄνθεϊ καλῶι e, (se si emenda il trådito καὶ λειρίου in καλλιπνόου), a v. 6 mediante l'epiteto καλλιπνόου;

5) il nesso tra due fiori, il croco e il giacinto, citati in Ξ ai v. 348 al momento della ierogamia di Zeus ed Era (τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ φύειν νεοθηλέα ποίην, | λωτόν θ' ἐρρήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον | πυκνὸν καὶ μαλακόν e nel frammento al v. 3 (ved. *infra*).

Il motivo della mancanza di altre presenze femminili nel talamo in cui ha luogo la vestizione è nella segretezza del progetto di Era, che intende sedurre Zeus e farlo addormentare per mano di *Hipnos*, personificazione del sonno, per poter favorire i Danai contro i Troiani²²⁵.

West ha posto in relazione Ξ 170 ss. (ove si narra la seduzione di Zeus messa in atto da Era), e la descrizione dei preparativi di Afrodite in *Hymn. Ven.* 58-65, 89-61 per sedurre Anchise, con analoghe descrizioni di vestizioni e abbellimenti di divinità femminili nella tradizione mesopotamica e hurro-ittita²²⁶.

²²⁵ Janko pone questo passo in relazione con θ 362-366 e in particolare con l'*Hymn. Ven.* 60 ss. e *Cypr.* fr. 4; cfr. Janko 1992, p. 173 ss. Si può inoltre istituire un paragone con ε 230-233, ove Calipso si veste con un drappo, si cinge ai fianchi una fascia d'oro e si pone sul capo un velo, e con κ 543-545, ove compaiono gli stessi versi del canto e, ma riferiti a Circe.

²²⁶ West 1997, pp. 203-204.

La dea sumerica Inanna, Dumuzi negli inni di Shulgi, Ereshkigal nel poema accadico, Ninsun nell'epica di Gilgamesh, Sauska nel poema epico Ulikummi, si lavano, si cospargono con oli profumati, si vestono e si adornano con monili e abiti preziosi per piacere ad una divinità maschile. Lo stesso tema, a quanto si può dedurre dal fr. 4, doveva essere presente nei *Cypria*, ove Afrodite si preparava per conquistare con la sua bellezza Paride e vincere sulle rivali Era e Atena.

2. ποίησαν καὶ ἔβαψαν : il verbo βάπτω ha una sola altra occorrenza nel lessico dell'epica: in ι 392 εἰν ὕδατι ψυχρῷ βάπτῃ significa "immergere" ed è verbo tecnico per indicare l'azione del fabbro di raffreddamento di un metallo nell'acqua che segue all'operazione di forgiatura²²⁷.

La formula di fine verso ἐν ἀνθεσιν εἰαρινόισιν ricorre in B 89, con la preposizione ἐπί, e in Hes. *Theog.* 279; *Op.* 75²²⁸. Cfr. *Hymn. Cer.* 401-402 ἀνθεσι γαί' εὐώδε[σιν] ἡαρινο[ῖσι] | παντοδαποῖς θάλλει²²⁹.

3. οἶα φέρουσ' ὦραι: Bernabè accoglie la correzione di Köchly φέρουσ' in luogo della lezione φοροῦς' dei MSS. Per Davies quest'emendazione sembra non tenere conto dell'apparente parallelismo offerto da Callimaco, *Hymn. Ap.* 80 ss. βωμοί | ἀνθεα μὲν φορέουσιν ἐν εἰαρι τόσσα περ ὦραι²³⁰. Secondo Davies pertanto la migliore soluzione è offerta dal trådito φοροῦς', che potrebbe essere un atticismo con la contrazione in ου²³¹. Quest'ultima lezione era stata accolta anche da Welcker, Allen e Bethe²³².

I versi 3 ss. trovano singolare corrispondenza con i passi di due inni omerici, il primo dei quali è *Hymn. Cer.* 6-7 Δῆμητρ' ἡὔκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' ἀείδειν | αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Ἀἰδωνεὺς | ἦρπαξεν [...] | παίζουσιν κούρηι σὺν Ὠκεανου βαθυκόλοισι, | ἀνθεὰ τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ / λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον / νάρκισσον θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη | Γαῖα, "Demetra dalle belle chiome, dea veneranda, io comincio a cantare [...] mentre giocava con le fanciulle florido seno, figlie di Oceano, e coglieva fiori: rose, croco, e le belle viole, sul tenero prato; e le iridi e il giacinto; e il narciso, che aveva generato, insidia per la

²²⁷ Ved. *Lfgre* s.v. βάπτω.

²²⁸ Ved. *Lfgre* s.v. ἀνθος.

²²⁹ Secondo l'ipotesi di Matthiae, il trådito ἡαρινός si può emendare in ειαρινοῖσι (Richardson 1974, p. 128).

²³⁰ In questo modo per Davies si crea un gioco di parole, un'assonanza, tra il participio e il sostantivo (1989 b, p. 8).

²³¹ Davies, p. 36; 1989 a, p. 93.

²³² Welcker 1849, p. 510; Allen 1912, p. 119; Bethe 1929, p. 157.

fanciulla dal roseo volto, la Terra”. Nello stesso inno ai vv. 426 ss. ricompare la lista di fiori dei vv. 6-8: ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἀν’ ἱμερτὸν λειμῶνα, [...] | παίζομεν ἠδ’ ἄνθεα δρέπομεν χεῖρεσσ’ ἐρόεντα, / μίγδα κρόκον τ’ ἀγανὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ’ ὑάκινθον / καὶ ῥοδέας κάλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέεσθαι, / νάρκισσον θ’ ὃν ἔφυε ὣς περ κρόκον εὐρεῖα χθών, “noi tutte sull’incantevole prato [...] giocavamo, e raccoglievamo con le nostre mani fiori stupendi, il delicato croco e insieme le iridi e il giacinto, corolle di rose, e gigli, prodigio a vedersi, e il narciso, che l’ampia terra generava come il croco”. Persefone racconta che al momento del rapimento da parte di Ade, mentre era in compagnia delle Oceanine, di Atena e Afrodite, stava giocando e raccogliendo fiori. In questo caso i fiori sono il croco, le iridi, il giacinto, le rose, il giglio e il narciso. Rispetto al fr. 4 la lista di varietà floreali è per la gran parte coincidente: al v. 426 sono presenti in aggiunta le iridi (come nello stesso inno a v. 7) e i gigli, mentre non è nominata la viola, come accade al v. 6 dell’inno e nel fr. qui analizzato dei *Cypria*. Il secondo passo confrontabile con i vv. 3 ss. del fr. 4 è costituito da *Hymn. hom.* 19, 25 λιγυρήειν ἀγαλλόμενος φρένα μολπαῖς | ἐν μαλακῷ λειμῶνι τόθι κρόκος ἠδ’ ὑάκινθος | εὐώδης θαλέθων καταμίσγεται ἄκριτα ποίη.

Nell’*Inno a Demetra* si descrive il rapimento di Persefone, la figlia della dea, avvenuto mentre la fanciulla stava raccogliendo fiori con le Oceanine. Si tratta di fiori di differenti varietà quali le rose, il croco, le viole, le iridi, il giacinto e il narciso, tutti presenti nel fr. 4 dei *Cypria* tranne ἀγαλλίς, che molto probabilmente sono da identificare con le specie selvatiche o spontanee. Queste piante hanno una fioritura che si colloca tra la fine dell’inverno e l’inizio della primavera. Nell’*Inno a Pan* il poeta descrive il dio mentre si aggira tra i boschi in compagnia delle ninfe montane cantando e danzando “sul molle prato dove il croco, e il giacinto odoroso, fioriscono mescolandosi innumerevoli all’erba”²³³: si vede ancora una volta l’associazione di due dei fiori presenti nel fr. 4 e nell’*Inno a Demetra*, il croco e il giacinto, in un contesto questa volta differente, di danza e canto culturale in onore di Pan e nuovamente l’insistenza in questi passi esaminati sul concetto del profumo, confermato dall’uso dell’agg. εὐώδης a v. 26²³⁴.

²³³ Traduz. di Càssola 1975, p. 369.

²³⁴ Su questo aspetto ved. infra l’esame dei passi omerici Ξ 170 ss. e θ 362-366.

Sono concorde con Chirassi nel ritenere la scelta dei fiori nella lista contenuta nell'*Inno a Demetra* non casuale e dettata semplicemente da motivazioni di ordine estetico o ornamentale; la ragione di questa scelta per la studiosa sarebbe piuttosto da ricercare in un contesto di tipo religioso, connesso con le divinità femminili Demetra e Persefone, che la tradizione greca pone in relazione con l'introduzione dell'agricoltura e in particolar modo della cerealicoltura²³⁵. I fiori appartengono infatti a una particolare categoria, trattandosi di varietà spontanee diffuse in ambiente mediterraneo che hanno in comune la stagione della fioritura, il tardo inverno o la primavera. Oltre alla loro attestata funzione ornamentale (uso nelle corone o offerta a certe divinità), questi fiori avevano una probabile applicazione sia nell'antica farmacopea sia nell'alimentazione: sono tutte piante in parte commestibili e le radici di alcune di esse (la violaciocca, il giacinto selvatico, il croco, il gladiolo, il narciso) venivano mangiate cotte come gli altri ortaggi. Inoltre nel racconto mitico l'origine di certi fiori è posta in connessione con quella di alcuni eroi o divinità, come *Attis* legato alla viola, *Narkissos* al narciso, *Hyakinthos* o Aiace Telamonio al giacinto, *Krokos* o Eracle al croco²³⁶. Si può constatare quindi come nell'ambito del mondo religioso greco vi fosse un riflesso sul piano sacrale di una fase definita da Chirassi "precerealicola", ove era fondamentale la coltivazione dei vegetali a tubero. L'*anthologia* presente nell'incipit dell'inno omerico rifletterebbe, pertanto, come ricordo di un'antica pratica, la raccolta di bulbacee commestibili, ove aveva un ruolo primario Core, una realtà superata alla fine dell'inno con l'intervento di Demetra dall'avvento e la fondazione dell'agricoltura, in seguito alla quale si inizia la coltivazione del frumento.

Inoltre di sicuro i fiori erano un elemento del culto non solo di dee quali Demetra e Persefone: legata a queste divinità era infatti la celebrazione di varie feste dedicate alla raccolta dei fiori, probabilmente un'eredità di antichi culti tipici di un'economia basata sulla raccolta (come già evidenziato, le piante citate nell'inno sono tutti fiori o radici commestibili); a Megalopoli anche Atena e Artemide erano rappresentate nel tempio della madre e della figlia con corone di fiori sulle loro teste, come informa Pausania 8, 31. Entrambe le dee erano

²³⁵ Per quest'interpretazione ved. Chirassi 1966, pp. 232-253.

²³⁶ Dal sangue di questi eroi o divinità uccise nascerebbero per la prima volta le piante nominate (per le fonti e l'interpretazione di esse ved. Chirassi 1968, pp. 240-242).

celebrate con l'epiclesi di Ἄνθεια, l'una ad Argo, l'altra a Cnosso. Anche Afrodite, in quanto antica dea della vegetazione, era connessa nel culto con i fiori²³⁷. Una sacra ἀνθολογία si svolgeva ad Afrodisia in Caria per una divinità chiamata Αφροδίτη Ἄνθεια. La presenza tra le attendenti del tempio di una ἀνθηφόρος farebbe pensare, secondo Chirassi, che esistessero delle cerimonie culturali legate alla raccolta di fiori²³⁸. Del resto il legame di Afrodite con i fiori e in generale con la vegetazione è testimoniato anche da Hes. *Theog.* 194-195, ove si narra che a Cipro al passaggio della dea nasceva l'erba sotto i suoi piedi.

La presenza nell'*Inno a Demetra* della lista di fiori ha suggerito a Richardson l'ipotesi che l'elenco (quasi uguale nel fr. 4 e nell'inno, quest'ultimo con un fiore in più, l'iride) possa essere una lista tradizionale epica, usata anche in un'antica versione epica del Ratto di Europa, dal momento che compare identica nell'*Europa* di Mosco 63 ss.²³⁹. Il nesso di *Europa* 65-66 η δ' ὑάκινθον | η δ' ἰον ha un parallelo anche strutturale nell'espressione di *Cypr.* fr. 4, 3-4 ἔν θ' ὑάκινθωι, | ἔν τε ἴωι θαλέθοντι, ugualmente ripartita tra due versi.

Come hanno evidenziato Felson Rubin e Deal, è evidente l'esistenza di un triplice parallelismo tra Persefone, il narciso e Demofonte nell'*Inno a Demetra*²⁴⁰: sia Persefone che Demofonte sono chiamati θαλέα, una denominazione che li accomuna al fiore di narciso²⁴¹; inoltre tutti e tre gli elementi oggetto di questa analisi, nonostante la presenza di alcune differenze, sarebbero accomunati dal cambiamento, dal passaggio dalla vita alla morte (la trasformazione di Persefone in regina dell'Ade; la perdita dell'immortalità per Demofonte; la presumibile "morte" del narciso raccolto da Persefone). In particolar modo la perdita di immortalità per la dea è segnata da tre momenti fortemente simbolici: 1) la raccolta del narciso, che sembra anticipare la perdita della verginità di Core; 2) la

²³⁷ Esichio informa dell'esistenza dell'epiteto Ἄνθεια riferito ad Afrodite: Hesych. s.v. Ἄνθεια: πόλις του Πελοποννήσου καὶ Αφροδιτη, παρὰ Κνωσίοις.

²³⁸ Ved. Chirassi 1968, p. 95.

²³⁹ Richardson 1974, p. 141 ss. L'ipotesi era già stata formulata da Bühler, che aveva rilevato come il ratto di Europa fosse un mito antico, risalente già all'epoca omerica. È probabile che il catalogo di fiori appartenesse da sempre al mito di Europa (W. Bühler, *Die Europa des Moschos*, Wiesbaden 1960, p. 110). Diversamente, Campbell ritiene si tratti non di una lista di fiori tradizionale nell'epica, ma di un richiamo esplicito da parte di Mosco al passo dell'*Hymn. Cer.* esaminato (M. Campbell, *Moschus. Europa*, Hildesheim-Zürich-New York 1991, p. 71).

²⁴⁰ Ved. Felson Rubin-Deal 1980, pp. 7-21.

²⁴¹ Secondo Felson Rubin e Deal il narciso con il suo potere seducente contrasta con gli altri fiori primaverili elencati nell'inno, che fioriranno ogni anno all'apparire di Persefone sulla terra (Felson Rubin-Deal 1977, p. 14 n. 21); la nozione della luce e della brillantezza è connessa sia al narciso (v. 10) sia a Demofonte (v. 239), così anche la rapida crescita, e il suscitare meraviglia.

discesa agli Inferi; 3) l'assunzione del seme del melograno²⁴². Il gesto di accettare il frutto del melograno inoltre sarebbe assimilabile al potere fascinatore del narciso, entrambi simboli correlati con la morte, la fertilità e la seduzione.

Secondo Suter invece la raccolta di fiori da parte di Persefone potrebbe essere interpretata diversamente rispetto ad un elemento culturale proprio delle due dee; la studiosa infatti, partendo da una nuova rilettura (secondo una molteplicità di prospettive, una delle quali psicoanalitica²⁴³) dell'*Inno a Demetra*, in esso riconosce l'intrecciarsi di due storie, l'una dedicata a Persefone (il rapimento della fanciulla), l'altra a Demetra (la ricerca della figlia): nelle due figure divine vede rappresentate la fase di maturazione della figlia e la reazione della madre a questo processo²⁴⁴. Prima del rapimento di Persefone i due momenti di maggiore importanza sarebbero costituiti dalla raccolta del narciso e dal dono del seme di melograno, due gesti che potrebbero simboleggiare la fine della fanciullezza e il fatto che Persefone sia pronta per il matrimonio²⁴⁵. Il modello antropologico adatto per l'interpretazione del mito nella versione in cui si presenta nell'inno sarebbe quello di uno *hieros gamos*, il matrimonio di una dea della fertilità con il suo compagno, rappresentato proprio dai semi della melagrana. Nell'inno si narra

²⁴² Come hanno evidenziato numerosi studiosi, il frutto della melagrana simboleggia il sangue e la morte, la fertilità e il matrimonio ed era un cibo proibito nei riti celebrati in onore di Demetra, similmente al vino, proibito nei Grandi Misteri di Eleusi. Tra i gruppi di piante elencati da Kerényi (1967, pp. 134-144) e associati all'elemento femminile o maschile spicca proprio il melograno, unica pianta ad essere considerata sia in unione a divinità maschili che femminili (Attis, Dioniso, Rea), fatto che la rende un simbolo ideale per l'unione di Persefone e Ade; a tal proposito ved. Arthur 1977, pp. 28-29.

²⁴³ Suter (2002, pp. 49-50) inoltre propone un'interpretazione di tipo antropologico: in questa prospettiva il mito narrato dall'inno si può analizzare secondo diversi modelli o schemi, uno dei quali è offerto dalla fuga e dal ritorno ("Withdrawal and Return"), in cui il protagonista, in tal caso Demetra, si allontana causando gravi danni alla comunità, e alla fine ritorna; un altro è quello del rapimento ("the « Rape » pattern"), che qui assume la forma del rapimento di una fanciulla –Kore– mentre raccoglie fiori, alla fine del quale vi è il pagamento e la riparazione del danno; un altro ancora è quello del viaggio ("The Journey"), in cui il protagonista perde qualcosa e va alla sua ricerca; l'ultimo è quello del matrimonio della dea della fertilità ("Marriage of the Fertility Goddess"), che riguarda sia Demetra (nell'episodio della visita ad Eleusi e di Demofonte), anche se la dea non si sposa, sia Persefone (che sposa Ade).

²⁴⁴ Ved. Suter 2002, pp. 11-13; 38-41. Da un punto di vista della storia del culto, il rapporto tra madre e figlia nasconderebbe "the historical competition and accommodation of their respective cults from when they were independent goddesses" (p. 12).

²⁴⁵ Per il significato del dono della melagrana a Persefone e la sua connessione alla fertilità, al matrimonio, e il suo uso come simbolo della fertilità a causa dei suoi numerosi semi ved. Allen, Halliday, Sikes 1936, pp. 169-170, Richardson 1974, p. 276. Come notano Felson Rubin e Deal, sebbene i due gesti di Persefone di raccogliere il narciso e mangiare il seme della melagrana siano molto simili, in realtà non producono il medesimo effetto su Demetra. La dea infatti non accetta le conseguenze della raccolta del narciso da parte di Persefone (i cui effetti irreversibili sono il rapimento, la discesa della figlia nell'Ade e la sua scomparsa), mentre invece comprende l'irreversibilità del gesto di mangiare il frutto della melagrana, che lega per sempre la figlia ad Ade e alla ripetizione del ciclo di vita/morte, fertilità/infertilità (1980, p. 13 n. 18).

che la terra si aprì e balzò fuori Ade mentre la fanciulla stava raccogliendo i fiori, ultimo dei quali il narciso, definito dal narratore ai vv. 10-11 *θαυμαστὸν γανώωντα, céβας τότε pâciv ἰδέεσθαι* | ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις, mentre al v. 427 nel racconto di Persefone sono tutti gli altri fiori tranne il narciso a essere definiti *θαῦμα ἰδέεσθαι*: l'interruzione avviene proprio nel momento in cui il narciso sta per essere colto, un gesto che simboleggerebbe la fine dell'età della fanciullezza e l'allontanamento di *Kore* dalla madre per una nuova fase della vita. Allo stesso modo il momento in cui Persefone accetta il dono del seme di melograno da Ade rappresenta «the symbol of her new relationship to Hades»²⁴⁶. Nell'analisi del mito Suter, che utilizza la teoria psicanalitica nota come “object relations”²⁴⁷, sostiene che il tempo della narrazione corrisponda a quello dell'adolescenza di Persefone, nel quale la fanciulla ha sostituito la compagnia della madre con quella di un gruppo di amiche, insieme alle quali sta raccogliendo fiori in un prato. L'interruzione, che avviene quando Persefone sta cogliendo il narciso, definito a v. 16 ἄθυρμα dal poeta, è il gesto che determina e “provoca” l'iniziazione della fanciulla alla maturità: in un certo senso per Suter, la dea quasi distrugge il narciso, simbolo della sua “childhood”, dalla quale si sta allontanando²⁴⁸. Secondo Suter il narciso potrebbe simboleggiare Persefone stessa, che nell'inno è più volte definita come un fiore (ai vv. 8 καλυκώπιδι κούρη, 66 γλυκερόν θάλος, 79 θαλερὴν ... ἄκοιτιν): Persefone «finds herself desirable and wants to possess herself in the flower». Questo atteggiamento ambivalente di Persefone nei confronti del narciso potrebbe rappresentare un comportamento tipico della giovane ragazza durante la fase della crescita e il passaggio all'età adulta: allo stesso tempo infatti e in modo ambiguo Core da una parte vorrebbe mantenere la sua fanciullezza, dall'altra desidererebbe allontanarsi, respingendo così la sua maturazione sessuale²⁴⁹.

²⁴⁶ Ved. Suter 2002, p. 41.

²⁴⁷ Questa teoria psicanalitica identifica due fasi come fondamentali per il processo di maturazione della persona: l'identificazione ovvero lo sviluppo dell'ego o del “sé” come separato da quello degli altri e l'identità di genere, che stabilisce il ruolo – basato sulla distinzione di genere sessuale – che un individuo assume nella società (Suter 2002, pp. 50-54).

²⁴⁸ Su questo argomento e sul significato del simbolismo del narciso (con un riepilogo sulle diverse posizioni degli studiosi sul tema) ved. Suter 2002, pp. 54-55.

²⁴⁹ Per una diversa interpretazione del rapimento di Core da parte di Ade ved. Felson Rubin-Deal 1980, pp.7-2: secondo le studiose il ratto di Persefone simboleggia la morte, a cui è legata l'acquisizione di onore e potere (Persefone diventa infatti moglie e regina degli Inferi). In questo articolo l'episodio di Demofonte e quello di Persefone sono analizzati secondo il medesimo schema narrativo, in cui sono presenti le sequenze “desire, request, granting of request, violent

Comunque si voglia interpretare l'*Inno a Demetra* e la raccolta di fiori qui presente, è evidente quanto sia ricco di significati non solo in sé l'azione dell'ἀνθολογία ma anche variamente interpretabile il valore del narciso, visto da alcuni studiosi come simbolo dell'innocenza dell'età giovanile²⁵⁰, da altri infine come evocatore della prima esperienza sessuale, da altri ancora come la rappresentazione della sensualità o della morte.

Il croco²⁵¹ e il giacinto compaiono insieme nel passo omerico analizzato (ved. *supra*), X 348 ἰδὲ κρόκον ἦδ' ὑάκινθον (unica occorrenza in Omero del narciso)²⁵², in occasione della ierogamia di Zeus ed Era: il nesso è posto a fine verso e può essere considerato formula declinata, con variazione della particella, rispetto a *Cypr. fr. 4, 3* ἔν τε κρόκωι, ἔν θ' ὑακίνθωι, ma è al caso accusativo. In *Hymn. hom. 19, 25* τόθι κρόκος ἦδ' ὑάκινθος il nesso formulare occorre modificato, al nominativo, ma sempre nella stessa posizione metrica (dalla cesura pentemimere a fine verso).

Il giacinto occorre in posizione finale di verso anche in *Hymn. Cer. v. 7, v. 428* ma in unione con l'iride, il fiore dell'ἀγαλλίς, ove compare la lista di fiori che Demetra stava raccogliendo al momento del ratto da parte di Ade (ved. *supra*).

Il croco e il narciso sono ricordati come fiori sacri a Demetra anche in *Soph. Oed. Col. 681-685*:

Θάλλει δ' οὐρανίας ὑπ' ἄ-	Ant. 1.
χνας ὁ καλλίβοτρυς κατ' ἡμαρ αἰεὶ	
νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν	
ἀρχαῖον στεφάνωμ', ὃ τε	
χρυσαυγῆς κρόκος·	

In Mosco, *Europa* 65-66, il nesso invece è tra il narciso, il giacinto e la viola
τῶν ἧ μὲν νάρκισσον εὐπνοον, ἧ δ' ὑάκινθον | ἧ δ' ἴον.

procedure, possession of child, obstruction, outcome, of obstruction, concession, final outcome” (*op. cit.* pp. 10-11).

²⁵⁰ Per quest'interpretazione ved. Felsen-Rubin e Deal 1980, p. 14.

²⁵¹ Cfr. l'epiclesi κροκόπεπλος riferita ad Eos, in Θ 1, T 1, Ψ 227, Ω 695. In Hes. *Theog.* 358 l'epiteto è riferito alla ninfa Teti. In Eur. *Hec.* 469 il peplo rituale di Pallade Atena è color del croco. Per Chirassi il fatto di tingere le vesti con il colore giallo del croco era legato nella tradizione al mondo femminile, ed assumeva un significato legato alla fertilità; oltre all'aggettivo composto κροκόπεπλος altri vocaboli riferiti agli indumenti e connessi con il croco sono κροκοβαφής e κροκωτοφορέω (Chirassi 1968, pp. 128-129, p. 157).

²⁵² In Omero è presente più spesso l'aggettivo κροκόπεπλος, come epiteto di εως, aurora in T 1 (=Ω 695; cfr. Ψ 227), che ha un'occorrenza anche in Hes. *Theog.* 358 come epiteto di Telestó.

Entrambi i fiori, il croco e il giacinto, erano associati anche con Demetra: Richardson nota che il loro colore dorato li rendeva simboli adatti delle divinità degli inferi²⁵³. Il croco fiorisce in autunno (nella varietà del *crocus sativus*) o in inverno (si tratta del *crocus vernus*), ma nelle occorrenze letterarie è spesso associato a fiori primaverili, quali il giacinto²⁵⁴. Il giacinto, oltre ad essere il nome di un fiore, è il nome del fanciullo *Hyakinthos*, figlio della musa *Kleiò* e di *Pieros*, di cui si innamora Apollo, e che il dio involontariamente uccide lanciando un disco; dal sangue versato nasce un fiore dai petali purpurei che prende il suo nome²⁵⁵. Anche per il croco è ricordata una storia pressoché identica che non è attestata anteriormente ad Ovidio²⁵⁶: *Krokos*, un fanciullo amato dal vento *Smilax*, muore colpito da un disco lanciato da Ermes. In una differente versione narrata da Plinio, *Nat. Hist.* 16, 154, una fanciulla, *Smilax*, si innamora di *Krokos* e viene trasformata nel fiore omonimo²⁵⁷.

4. ΕΥ ΤΕ ΙΩΙ ΘΑΛΕΨΘΟΥΤΙ : la violetta compare solo una volta in Omero, in ε 72 ἀμφὶ δὲ λειμῶνες μαλακοὶ ἴου ἠδὲ σελίνου | θήλεον: qui viene descritto il giardino circostante alla grotta di Calipso ove, accanto ad un bosco di ontani, di pioppi e di cipressi, si trova una vite, zampillano quattro sorgenti di acqua e intorno si estende un prato di viole e di sedano. Bisogna notare però che la pianta del sedano, *apium graveolens*, è tipica dei luoghi paludosi: per questo Tolemeo Evergete propose che si dovesse leggere al posto di ΙΟΥ la parola ΣΙΟΥ: il sio infatti è una pianta ombrellifera di palude²⁵⁸. Se si dovesse accettare questa lezione cadrebbe l'unica attestazione della viola nei poemi omerici.

²⁵³ Richardson 1974, p. 142. Infatti in Mosch. *Europ.* 68 il colore del croco è giallo: ξανθοιο κρόκου.

²⁵⁴ Sul croco ved. Dierbach 1833, pp. 130-133; Chirassi 1968, pp. 125-134; sul giacinto ved. Chirassi 1966, p. 237: per la studiosa il fiore nominato nell'inno a Demetra sarebbe la varietà di *hyacinthus comosus*, pianta spontanea, dal color rosso vivo; similmente il fiore a cui facevano riferimento il mito e il culto greci sarebbe il *crocus sativus*. Sul giacinto ved. anche Dierbach 1833, pp. 136-139; Chirassi 1968, pp. 157-177. Anche per il giacinto è noto l'uso di tingere le stoffe con il suo colore cfr. Xenoph. *Cyr.* 6, 4, 2; Arrian. *Anab.* 6, 29, 6.

²⁵⁵ Eur. *Hel.* 1465 ss; Apollod. *Bibl.* 1, 3, 1; 3, 10, 3; Paus. 3, 19, 5; Ov. *Met.* 10, 182-219 etc.

²⁵⁶ Ov. *Met.* 4, 283 ss.

²⁵⁷ Per Chirassi la stretta relazione instaurata tra alcuni fiori e gli eroi eponimi relativi ad essi sembra sottolineare la natura floreale di *Hyakinthos* o *Krokos*, come anche di *Narkissos* (su cui ved. *infra*), nei racconti mitici si sottolinea la testa degli eroi, ove spesso sono colpiti a morte (così accadrebbe a *Hyakinthos* e a *Krokos*), un dato che potrebbe sottolineare il carattere tuberoso della pianta nata dal loro sangue; per quest'interpretazione ved. Chirassi 1966, pp. 242-244.

²⁵⁸ Ved. Hainsworth 1982, p. 156. Anche Ateneo, 2, 61 c, afferma che σια γὰρ μετὰ σελίνου φύεται, ἀλλὰ μὴ ἴα.

Afrodite presenta un legame con il fiore della viola: un'epiclesi della dea è ἰοστέφανος in *Hymn. Ven.* 175 e *Hymn. hom.* 6, 18²⁵⁹. La viola compare accanto alla rosa, al croco, alle iridi e al narciso come uno dei fiori che Core stava raccogliendo al momento del ratto da parte di Ade, in *Hymn. Cer.* 6-8. In Mosco, *Eur.* 66, la viola occorre in incipit di verso, seguita dal serpillio, che non compare nell'elenco di fiori del fr. 4 dei *Cypria* e in quello simile dell'*Hymn. Cer.*: ἦ δ' ἰον, ἦ δ' ἔρπυλλον²⁶⁰.

Anche per questo fiore è noto un mito di metamorfosi in Arnob. *Adv. Nat.* 5, 7, 5: Attis un fanciullo amato da Cibele e da Acdesti, sta per sposare Ia, ma un'improvvisa pazzia suscitata da Acdesti provoca la morte di Attis e il suicidio di Ia. Dal sangue versato da Attis al momento della sua evirazione e dal sangue di Ia hanno origine le viole di colore rosso. Il fiore infatti, oltre ad ἰον πορφυροῦν, veniva chiamato κυβέλιον.

La rosa non compare in Omero, dove invece si trova l'aggettivo ῥοδόεις e il composto ῥοδοδάκτυλος²⁶¹: è presente negli inni omerici, ved. *Hymn. Cer.* 427. Il sostantivo ανθος occorre nella stessa sede metrica al dativo nell'espressione P 56 ανθει λευκῶ.

Concordato con il sostantivo ιος è presente il participio θαλέθοντι, da θαλέθω, "fiorire, essere fiorente", che equivale a θάλλω e a θαλέω dal quale è derivato²⁶². In Omero il verbo non è mai riferito a fiori, ma solo a esseri animati, ad es. ai maiali nell'*Iliade*, a giovani nel fiore dell'età nell'*Odissea*²⁶³. In un solo caso, in ψ 191, il participio è riferito a una pianta, il tronco d'olivo da cui Odisseo

²⁵⁹ Sulla viola ved. Dierbach 1833, pp. 148-150; Chirassi 1968, pp. 135-142. Esistevano due specie di viola: l'ἰον τὸ λευκόν (*matthiola incana* o violaciocca) e l'ἰον τὸ μελαν, che fiorisce subito dopo la violaciocca. In e 55 ss. intorno alla grotta di Calipso ci sono prati di viole e ciperi; ved. *TLG* s.v. ἰοστέφανος "coronam e violis gestans, violaceo serto redimitus". Altre occorrenze dell'aggettivo: Sol. fr. 11, 4 G.-P. (riferito a Κύπρις); Aristoph. *Acarn.* 637, *Ep.* 1329 (riferito ad Atene); *Anth. Pal.* 8, 178 (riferito alle Cariti). Per Boedeker l'epiteto, considerata la sua scarsa frequenza, può essere spiegato come forma analogica della formula ἐυστέφανος Κυθήρεια, attestata in *Iliade*, *Odissea*, *Teogonia* e *Inno ad Afrodite*. Come ἐλικοβλεφαρος e ἐυστέφανος, ἰοστέφανος è un epiteto con significato ornamentale; per un'analisi dei nomi e degli epiteti di Afrodite cfr. Boedeker 1974, pp. 18-42. Gli aggettivi coloristici legati alla viola, ἰοδυεφής, ἰοειδής, frequenti in Omero, sono attribuiti solitamente al mare.

²⁶⁰ Secondo Campbell il poeta ha sostituito l'ἔρπυλλος al più raro ἀγαλλίδες dell'elenco di fiori presente in *Hymn.* 7 (*op. cit.* p. 71).

²⁶¹ Ved. *Lex. Hom.* s.v. ροδον.

²⁶² Ved. *TLG* s.v. θαλέθω.

²⁶³ I 467 Πολλοὶ δὲ σύες θαλέθοντες ἀλοιφῆ; Z 63 ἦίθειοι θαλέθοντες (cfr. Ψ 23); ζ 63 φιλοιοιες [...] οἱ δὲ ὀπιούντες, τρεῖς δ' ἦίθειοι θαλέθοντες. Ved. Plutarco, *Mor.* 116, B: οὐκ θαλέθοντι βίω; ved. *TLG* s.v.; *LfgreE* s.v. θαλέθων; ma cfr. Mosch. *Europa* 66-67 πολλὰ δ' ἔραζε | λειμώνων ἔαρотреφέων θαλέθεσκε πέτηλα.

ha ricavato il legno per costruire il letto del suo talamo: θάμνος εφυ τανύφυλλος ἐλαιης ἔρκεος ἐντος | ἀκμηνὸς θαλέθων. Nel lessico dell’epica arcaica c’è una sola occorrenza di θαλέθω, in *Hymn. hom.* 19, 25-26, ove è presente in connessione al fiore del giacinto: ἐν μαλακῶ λειμῶνι τόθι κρόκος ἦδ’ ὑάκινθος | εὐώδης θαλέθων καταμίσγεται ἄκριτα ποίη. Anche in un epigramma dell’*Antologia Palatina* 11, 374, 7 il verbo è usato in un contesto paragonabile a quello del fr. 4: Ως δὲ ῥόδον θαλέθεσκες ἐν εἰαρι.

5-6. ἦδεῖ νεκταρέωι, ἔν τ’ ἀμβροσίαις καλύκεσσι: tra la fine del v. 5 e il v. 6 l’espressione trädita ἔν τ’ ἀμβροσίαις καλύκεσσι | αἰθεσι ναρκίccου καλλιπνόου risulta ridondante con i due aggettivi ἀμβρόσιος e αἰθής per il narciso²⁶⁴. Il sostantivo κάλυξ ha il significato di “rosa clausa”, ma più genericamente è riferito al calice di qualsiasi fiore, come in Theocr. 3, 23 κισσοῖο καλύκεσσι²⁶⁵. Un’espressione simile a ἔν τ’ ἀμβροσίαις καλύκεσσι [...] ναρκίccου si trova in *Hymn. Cer.* 427 καὶ ῥοδέας κάλυκας “boccioli di rosa” in un uguale catalogo floreale, ove manca solo la violetta e in aggiunta sono presenti le ἀγαλλίδες per creare un perfetto parallelo con *Cypr.* fr. 4²⁶⁶. Il verso 427 prosegue nell’elenco di fiori con i gigli: καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι, per la prima volta attestato qui, e che corrisponde all’emendazione di Meineke per il trädito καλλιπρόου di A in *Cypr.* fr. 4, 6.

Il verso 6 presenta dei problemi di tradizione, ma anche di significato. A livello semantico, se si considera il verso come risulta dalla tradizione manoscritta di A, potrebbe sembrare inutile la specificazione ἄνθεσι dopo ἔν τ’ ἀμβροσίαις καλύκεσσι del verso precedente, che rappresenta una ripetizione rispetto ai vv. 2 e 4, ove già occorre il sostantivo ανθος, di significato affine a κάλυξ. In realtà l’anafora di ανθος non è inutile nell’ottica della *ring-composition*, procedimento tipico della poesia di età arcaica. Un’integrazione possibile che si concorda con la proposta di Meineke καὶ λειρίου, è di Köchly: ναρκίσσου <θαλερου> καὶ

²⁶⁴ Sul dativo attico (presente anche nei fr. 1, 3; 5, 3) ἀμβροσίαις ved. Wackernagel 1916, p. 183; Pavese 1972, pp. 47-48.

²⁶⁵ In *Suida* ed *Etym.* s.v. καλυξ: ανθος ροδου μεμυκος, e di nuovo in *Suida* καλυκας è spiegato come ροδα κεκαλυμμενα, ovvero nella spiegazione del Thesaurus “flos rosae non expansus, folia non habens expansa et dilatata”; ved. *LSJ* s.v. κάλυξ: “cup or calyx of a flower”. In Omero il sostantivo al plurale sembra indicare ornamenti femminili, probabilmente orecchini, cfr. S 401, ma anche *Hymn. Ven.* 87; *Hymn. hom.* 6, 87 (ved. Càssola 1975, p. 548). Nella versione euripidea del ratto di Elena, *Hel.* 241 ss., l’eroina è rapita da Ermes mentre raccoglieva rose per Atena.

²⁶⁶ Cfr. comm. *supra*; un’espressione simile a quella di *Hymn. Cer.* 427 si trova in Bacchyl. fr. 53a Maehl. τὸν καλ[ύκεσσι] φλέγοντα τοῖς ῥοδίνοις στέφανον.

λειρίου <οἶά τε γαῖα ὤραις εἰαριναῖς φύει ανθεα> che, colmando la lacuna, offre un'interessante soluzione rispetto all'edizione di Bernabé²⁶⁷. Il vantaggio di quest'integrazione consiste nel motivare la presenza del sostantivo ανθος con maggior senso rispetto al v. emendato, ove αἰθέσι, proposto da Ludwich, è ridondante rispetto a καλύκεσσιν: si creerebbe così una *ring-composition* aperta al v. 2 con l'espressione ἐν ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν, che potrebbe trovare la sua logica conclusione nel v. ricostruito da Köchly, <οἶά τε γαῖα ὤραις εἰαριναῖς φύει ἄνθεα>. Bethe lasciava ai vv. 6-7 il testo tramandato dai codici, senza proporre un tentativo di soluzione dei problemi offerti dalla tradizione, ma tra le *crucēs*²⁶⁸. Allen, seguendo Köchly, dà indicazione di lacuna al verso 6 dopo καλλιρόου sino al v. 7 ove accoglie l'emendazione di Canter δ' οἰ' Ἄφροδίτη, in luogo del tràdito δ' οἶα di A²⁶⁹. Nell'edizione di Davies al v. 6, dopo ανθεσι ναρκίσσου καὶ λειρίου, c'è indicazione di lacuna: il tràdito δ' οἶα Ἄφροδίτη è posto tra *crucēs*: quest'ultima soluzione è di certo la preferibile perché evita l'emendazione inutile di ἄνθεσι in αἰθέσι, accoglie la proposta di Meineke καὶ λειρίου in luogo del tràdito καλλιρόου (su cui ved. *infra*) e segnala la corrotela a fine di verso.

A conferma del tràdito ανθεσι in luogo dell'emendazione αἰθέσι di Ludwich, anche in *Hymn. hom.* 7, 41 ἄνθεσι τηλεθάων il sostantivo ανθος ricorre in incipit di verso al dativo seguito da un sostantivo al genitivo, come accade qui.

L'aggettivo καλλιρόου tràdito dai MSS non dà senso (anche nella forma corretta καλλίρρου, proposta da Dindorf), dal momento che significa “dalle meravigliose onde” e in senso traslato è riferito solo al suono del flauto²⁷⁰. Per questo è stato emendato da Ludwich in καλλιπνούου, che sembrerebbe trovare una conferma indiretta nel parallelo offerto dall'*Europa* di Mosco 65, νάρκισσον ἐύπνοον, e nel lessico di Esichio, ove καλλίπνοος è riferito ad ανθος²⁷¹. Ma si tratta entrambe di attestazioni tarde, che forniscono un uso e una diffusione limitata dell'aggettivo, che è assente dal lessico dell'epica; la sua unica occorrenza in *Cypr.* fr. 4, 6 è pertanto sospetta e potrebbe essere il frutto della

²⁶⁷ Questa soluzione è stata accolta da Kinkel 1877, p. 23.

²⁶⁸ Bethe 1929, p. 157.

²⁶⁹ Allen 1912, p. 119.

²⁷⁰ L'aggettivo καλλίροος si dice di acque cfr. B 752 (= 12, 33) καλλίρροον ὕδωρ; X 147 κρουνὸν ... καλλιρρῶ; ε 441 ποταμοῖο ...καλλιρόοιο; ρ 206 ἐπὶ κρήμην ... καλλίροον; Hes. *Op.* 735 καλλίρροον ὕδωρ; Aeschyl. *Pers.* 200 καλλιρρόου ... πηγῆς.

²⁷¹ In *Hesych.* κρίνα, αυθη καλλίπνοα.

corruzione di καὶ λειρίου. L'epiteto καλλιδρόσου, emendato da Schweighäuser, non è invece attestato. Bernabé accetta l'aggettivo καλλιπνούου²⁷² proposto da Ludwich, mentre a mio parere la migliore soluzione è offerta dall'emendazione καὶ λειρίου di Meineke, seguita da indicazione di lacuna, come propone anche Davies²⁷³. Per la difficoltà di ricostruzione del verso nell'edizione di West esso è posto quasi interamente tra due *cruces*.

Anche il narciso è fiore sacro a Demetra, come il giacinto, e insieme al croco era citato in Soph. *Oed. Col.* 681-685²⁷⁴. Mentre l'identificazione del narciso con il corrispondente fiore moderno è dubbia e discussa, Jebb ha notato che il suo simbolismo nella mitologia greca è chiaro: è il fiore della morte imminente, poiché è associato attraverso la sua fragranza narcotica alla νάρκη²⁷⁵. Narciso è il giovane cacciatore che, sprezzante dell'amore delle Ninfe, viene punito da Afrodite con la morte²⁷⁶. Si rivela un fiore pericoloso in *Hymn. Cer.* 10 ss.: è infatti l'ultimo fiore verso cui Persefone sta allungando la mano, quando il dio l'afferra per portarla con sé nell'Ade: δόλον ... θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ιδέσθαι | ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις; lo stesso racconto è in Pausania 9, 31, 9: νάρκισσον δὲ ἄνθος ἢ γῆ καὶ πρότερον ἔφυεν ἐμοὶ δοκεῖν, εἰ τοῖς Πάμφω τεκμαίρεσθαι χρή τι ἡμᾶς ἔπει· γεγονὼς γὰρ πολλοῖς πρότερον ἔτεειν ἢ Νάρκισσος ὁ Θεσπιεὺς Κόρην τὴν Δήμητρος φησιν ἀρπασθῆναι παίζουσαν καὶ ἄνθη συλλέγουσαν, ἀρπασθῆναι δὲ οὐκ ἴοις ἀπατηθεῖσαν ἀλλὰ ναρκίσσοις. Il medesimo motivo si incontra anche nel ratto di Creusa da parte di Apollo, in Eur. *Ion.* 881, dove Creusa sta raccogliendo fiori di zafferano.

In X 312-351 è narrato il momento in cui Era, dopo aver sedotto Zeus, si unisce al dio. Si stendono sulla terra e “sotto di loro la terra divina produsse erba tenera, e loto rugiadoso e croco e giacinto morbido e folto”²⁷⁷. Calame sostiene che la scelta dei fiori nel passo omerico non sia di tipo ornamentale, e per

²⁷² Cfr. *TLG* s.v. καλλίπνοος (=ἠδύπνοος): “pulchrum spirans, gratum spirans, suaviter spirans”.

²⁷³ L'emendazione di Meineke καὶ λειρίου è stata accettata da Evelyn-White (1914, p. 498), ma non è seguita da indicazione di lacuna.

²⁷⁴ Sul narciso come fiore connesso con la morte e con le divinità degli inferi cfr. Dierbach 1833, secondo cui «die Narcisse des Pluto» è il *Narcissus Tazzetta*; Chirassi 1968, pp. 143-155; per le altre interpretazioni del narciso ved. *infra*.

²⁷⁵ A tal proposito ved. Jebb 1928, p. 115. In realtà la connessione del narciso con νάρκη è una paretimologia; infatti il nome del fiore è pregreco (Chirassi 1968, p. 157).

²⁷⁶ Paus. 9, 31, 8; Ov. *Met.* 3, 509 ss.

²⁷⁷ Trad. di R. C. Onesti.

sostenere quest'ipotesi cita proprio il fr. 4 dei *Cypria*, ove gli abiti di Afrodite sono tinti con questi fiori primaverili²⁷⁸.

Nell'esaminare lo stile dei poemi del ciclo epico, Griffin ha affermato che la lista di fiori del frammento è troppo lunga, e la perifrasi con cui viene nominata la rosa è debole, poiché tutti e tre gli epiteti sono generici. Questo tipo di uso degli epiteti è «precisely that branded by the ancient commentators as 'cyclic'»²⁷⁹. Le *Horai* personificate sono accostate senza alcuna attenzione alle impersonali ωραι, stagioni; la parola ανθος è ripetuta ben tre volte. Ritengo che si possa, in accordo con Curti, ritenere questo giudizio «eccessivamente impressionistico e severo» perché²⁸⁰, come risulta dal confronto tra *Cypr.* fr. 4 e il passo dell'*Iliade* già preso in esame (Ξ 170 ss.)²⁸¹, anche in Omero sono frequenti le ripetizioni, nonostante quanto afferma Griffin: l'aggettivo ἀμβροσιος è ripetuto quattro volte nel giro di pochi versi (vv. 170, 172, 177, 178); similmente l'aggettivo φαεινός è usato due volte (vv. 169, 176), καλός quattro volte (vv. 175, 177, 185, 186), il sostantivo χροιή due volte (vv. 170, 175). Lo stesso sistema di ripetizioni è evidente anche negli altri passi analizzati e dimostra che l'anafora non è indizio di poesia ciclica.

L'analisi di Griffin non considera che il passo dei *Cypria* possa essere un consapevole tentativo da parte del poeta di comporre con ricchezza di epiteti ornamentali, con l'intento di vantare la conoscenza di passi omerici (che funsero da modello di riferimento), per porre in rilievo la propria abilità compositiva. Secondo Curti sarebbe possibile evidenziare come tratto comune della dizione dei poeti epici ciclici il riuso del repertorio tradizionale che prevede interventi differenti quali: 1. l'effetto di ridondanza, che risulta dalla contaminazione e fusione di formule; 2. la ripresa di espressioni omeriche con esito innovativo sul piano sintattico o semantico; 3. la violazione dell'economia formulare. Proprio il primo di questi tre punti, l'effetto di ridondanza, caratterizzerebbe il fr. 4 dei *Cypria*, ove sarebbe evidente la creazione di nessi ridondanti e di una dizione definita "rigogliosa" per l'accumulo su ogni elemento di numerosi aggettivi spesso generici come καλός.

²⁷⁸ Calame 1992, p. 120.

²⁷⁹ Griffin 1977, p. 51; Griffin ha proposto di confrontare il frammento dei *Cypria* con alcuni passi omerici: X 169 ss.; q 364-366; *Hymn. Ven.* 61 ss.

²⁸⁰ Curti 1993, p. 35 n. 7.

²⁸¹ Ved. *supra*.

In realtà nei 7 versi conservatisi del fr. 4 non vengono usati ripetutamente gli stessi aggettivi e il sostantivo che compare più volte (ai vv. 2, 4, 6), in una delle sue occorrenze, *ανθεσι* al v. 6, è probabilmente una lezione corrotta. A mio parere più che una ridondanza lessicale o semantica è rilevabile una struttura ripetitiva a livello sintattico, che risulta dalla giustapposizione della preposizione *ἐν* con il sostantivo indicante il nome di un fiore, che avviene per ben sei volte: *ἐν ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν*, | [...] *ἐν τε κρόκῳ, ἐν θ' ὑακίνθῳ*, | *ἐν τε ἴωι θαλέθοντι ῥόδου τ' ἐνὶ ἄνθεϊ καλῶι* | *ἠδέι νεκταρέωι, ἐν τ' ἀμβροσίαις καλύκεσσιν* | *ἄνθεσι ναρκίεσσου καὶ λειρίου*.

7. *ῥραις παντοίαις...*: per Köchly la lezione ad inizio del verso è *ῥραις ἄνθεσι παντοίοις*, accolta da Kinkel²⁸²; Allen, Bethe, Bernabé, Davies e West hanno invece accolto la lezione dei MSS.

L'espressione formulare *τεθωμένα εἶματα ἔστο* chiude in modo circolare la descrizione della vestizione di Afrodite da parte delle Cariti e delle Ore, attraverso la ripetizione della formula *εἶματα ἔστο*, secondo il modulo della *ring-composition*. Il participio *τεθωμένα* ha solo altre due occorrenze, al singolare: *Ξ 17 ἀλείφατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ* | *ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ῥά οἱ τεθωμένον ηεν* (= *Hymn. Ven.* 63), ove è riferito all'olio con cui viene deterso il corpo delle dee Atena e Afrodite; *Hymn. Ap.* 184, ove è attestato al plurale e nella stessa sede metrica di fr. 4, 7 (ved. *infra*). In E 905 occorre l'espressione *χαρίεντα δὲ εἶματα ἔσσε* a fine verso, ove *εἶματα ἔσσε* è preceduto da *χαρίεντα δὲ* in luogo di *τεθωμένα*. Cfr. *Π 670 περὶ δ' ἀμβροτα εἶματα ἔσσον*; *Π 680 περὶ δ' ἀμβροτα εἶματα ἔσσε*; *η 265 καὶ ἄμβροτα εἶματα ἔσσειν*²⁸³. A tal proposito si possono confrontare anche le espressioni formulari di *κ 542 ἀμφὶ δέ με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἶματα ἔσσειν* (= *ξ 320*) e *ξ 516 κείνός σε χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἶματα ἔσσει*, (= *ο 338*), affini a quelle già esaminate e sempre poste a fine verso.

In *Hymn. Ap.* 184 *ἀμβροτα εἶματ' ἔχων τεθωμένα* unisce sia l'aggettivo *ἀμβροτα* che il participio *τεθωμένα* nello stesso verso, e rappresenta una

²⁸² Kinkel 1877, pp. 22-23.

²⁸³ Ved. *Lfgre* s. v. *εἶμα*. A fine verso occorre l'espressione formulare *περὶ δ' ἀμβροτα εἶματα ἔσσειν*, su cui ved. *infra*; cfr. anche *Σ 517 χρύσεια δὲ εἶματα ἔσθην*.

combinazione di più formule: ἄμβροτα εἶματα ἔσσε / ἔσσον di Π 670, 680, εἶματ' ἐχοντα di ζ 61 e τεθυωμένα εἶματα ἔστο di *Cypr.* fr. 4, 7²⁸⁴.

Si può confrontare l'espressione formulare a fine verso in φ 52 θυώδεα εἶματ' ἔκειτο, ove l'aggettivo θυώδεα ha la stessa radice del participio τεθυωμένα, con una mora in meno rispetto a τεθυωμένα εἶματα ἔστο²⁸⁵.

Shelmerdine ha analizzato il tipo di aggettivi che si riferiscono alle vesti profumate e splendenti, per l'uso di ambrosia e olio, e le loro occorrenze nell'epica, e ha considerato come esempio di questo uso anche *Cypr.* fr. 4, 7 e *Hymn. Ap.* 184²⁸⁶. La tendenza osservata dalla studiosa è l'attribuzione prevalente degli stessi aggettivi a divinità. Le eccezioni sono in Γ 385 (lo ἑάνος di Elena), Σ 25 (il chitone di Achille), Ζ 483 (il κόλπος di Andromaca) e φ 52 (le vesti di Odisseo). La rarità degli esempi riferiti a uomini potrebbe indicare l'importanza, attraverso l'uso degli abiti profumati, attribuita a questi eroi. È probabile che la tecnica di profumare i tessuti con essenze oleose, tale da rendere a lungo gli abiti lucidi, splendenti, fosse una pratica micenea, che nello sviluppo dell'epica, con gli inni omerici e i poemi del ciclo, è diventata progressivamente prerogativa degli dei²⁸⁷.

La connessione delle vesti profumate con Afrodite è tutt'altro che casuale, poiché la dea rappresenta la sfera dell'amore sensuale, il piacere, mentre Era e Demetra simboleggiano e proteggono la sfera dell'amore coniugale. Nel fr. 361 R. del dramma satiresco *Krisis* di Sofocle (= fr. 334 N.) Afrodite si presenta al giudizio di Paride come in *Cypr.* fr. 4, e il suo nome è Ἡδονή. Il testimone al passo, Ateneo, informa che Afrodite era unta con l'olio: Σοφοκλῆς δ' ὁ ποιητῆς ἐν Κρίσει τῷ δράματι (fr. 334 N.) τὴν μὲν Ἀφροδίτην Ἡδονὴν τινα οὐσαν δαίμονα μύρω τε ἀλειφομένην παράγει καὶ κατοπτριζομένην, τὴν δὲ Ἀθηναίαν Φρόνησιν οὐσαν καὶ Νοῦν, ἔτι δ' Ἀρετὴν ἐλαίῳ χρισμένην καὶ γυμναζομένην²⁸⁸. Pertanto risulta confermato anche dalla tragedia sofoclea che

²⁸⁴ Va osservato che in *Hymn. Ap.* 184 τεθυωμένα è congettura di Barnes per il trådito τεθυώδεα, che è *vox nihili* (Allen, Halliday, Sikes 1936, p. 228).

²⁸⁵ Ved. θυώδης, -ήεις in θ 564; Φ 52; *Hymn. Cer.* 231; 277; *Hymn. Merc.* 237.

²⁸⁶ Shelmerdine 1995, tav. a p. 101.

²⁸⁷ Sembra che la motivazione possa essere riconducibile alla tendenza «typical of epic to romanticize the Mycenaean past. [...] It thus seems very likely that this is yet another case where a Bronze Age practise is discontinued, but plays a distorted and specialized role in Homer» (Shelmerdine, *art. cit.* p. 104).

²⁸⁸ Ved. Radt 1977, vol. IV pp. 324-325; per un commento al passo cfr. Pearson 1917, vol. II, p. 30; sull'uso rituale degli unguenti e dei profumi in Grecia, sul loro potere seduttivo e sul riflesso di quest'uso nel mito, cfr. Detienne 1975, pp. 81-93.

nella fase preparatoria al Giudizio il corpo della dea era stato lavato e unto di olio profumato dalle sue attendenti, un particolare che Sofocle potrebbe aver desunto dalla descrizione della scena presente nei *Cypria*.

Il potere di seduzione di Afrodite è presente proprio nel momento preliminare del giudizio di Paride in Euripide, *Iph. Aul.* 1304-1305: ἄ μὲν ἐπὶ πτόθῳ τρυφῶσα Κύπρις²⁸⁹. La dea è consapevole del suo fascino, che le farà guadagnare il ruolo di vincitrice della gara. Secondo Jouan nella stessa tragedia ai vv. 1294-1298 dietro la generica menzione di Ninfe si potrebbe riconoscere una descrizione delle dee Era, Atena, Afrodite: ἀμφὶ τὸ λευκὸν ὕδωρ, ὅθι κρῆναι | Νυμφᾶν κεῖνται | λειμών τ' ἔρνεσι θάλλων | χλωροῖς καὶ ῥοδόεντ' | ἄνθε' ὑακίνθινά τε θεαῖς δρέπειν²⁹⁰. La menzione dei fiori raccolti dalle dee per abbellire il loro aspetto potrebbe essere un'allusione al fr. 4, ove le vesti della sola Afrodite sono state intinte e profumate con i più svariati fiori, tra cui anche la rosa e il giacinto nominate in *Iph. Aul.* ai vv. 1298-1299. Per Jouan Euripide, che si era ricordato “de cette peintures des apprêts du jugement”, avrebbe esteso l'uso della rosa e del giacinto anche alle altre due dee.

Come utile riepilogo dell'analisi e del commento svolto propongo nuovamente il testo dei *Cypria* e dei passi esaminati a confronto con esso, per evidenziare le riprese lessicali, gli usi formulari, le espressioni affini, infine i punti di contatto (le somiglianze) e le differenze, così da rendere evidente il carattere in gran parte tradizionale dei versi del fr. 4. È probabile che il poeta conoscesse e attingesse a un repertorio comune ove era presente la scena tipica della vestizione di una dea, in cui si susseguivano le seguenti fasi, in ognuna delle quali la divinità era assistita da una serie di aiutanti (ad es. le Ore, le Cariti, etc.):

- 1) bagno della dea con l'acqua²⁹¹;
- 2) detersione del corpo con l'olio profumato;
- 3) vestizione con ricchi abiti, talora profumati con i fiori;
- 4) abbellimento con ornamenti d'oro (collane, bracciali, etc.).

²⁸⁹ Sulla connessione tra “pothos” e Afrodite ved. Calame 1992, pp. 22-24.

²⁹⁰ Ved. Jouan 1966, pp. 101-102.

²⁹¹ Per ciò che concerne il bagno di Afrodite precedente al Giudizio di Paride, si tratta di un rito a cui alludono più passi della tragedia sia sofoclea sia euripidea come Soph. fr. 361 P., ma ancor più Eur. *Hel.* 676; *Iph. Aul.* 182, 1293-1294, con l'esplicito riferimento a fonti d'acqua, ove evidentemente si lavarono le tre dee; su questo argom. ved. **Appendici: Il Giudizio di Paride.**

Nel creare questa scena tipica il poeta attingeva ad un repertorio di formule che gli permetteva di descrivere in termini simili il rito della vestizione; come si è potuto constatare nei passi analizzati, vi è l'occorrenza dei medesimi termini (il lessico e gli epiteti più usati appartengono alle stesse aree semantiche); vi è una certa insistenza sui concetti di bellezza, splendore, profumo.

La scena descritta nei fr. 4-5 dei *Cypria* corrisponde pertanto alla vestizione di una dea, e non di Elena, come talora è stato ipotizzato; di certo si tratta di Afrodite che si prepara per recarsi al Giudizio di Paride sul monte Ida. Dell'episodio si conservano solo alcuni momenti, ossia la vestizione (fr.4), la raccolta di fiori per intrecciare corone, la danza e il canto (fr. 5).

Cypria, fr. 4 B.

<p>εἴματα μὲν χροῖ ἔστο, τὰ οἱ Χάριτες τε καὶ Ὀραι ποίησαν καὶ ἔβαψαν ἐν ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν, οἷα φέρουσ' ὦραι, ἔν τε κρόκῳ, ἔν θ' ὑακίνθῳ, ἔν τε ἴωι θαλέθοντι ῥόδου τ' ἐνὶ ἄνθει καλῶι ἠδέει νεκταρέωι, ἔν τ' ἀμβροσίαισιν καλύκεσσιν ἄνθεσιν ναρκίσσῳ καὶ λειρίου † δ' οἷα Ἀφροδίτη ὦραισιν παντοίαισιν τεθυωμένα εἴματα ἔστο.</p>	<p>indossò le vesti, quelle che le Grazie e le Ore avevano fatto e profumato intingendole nei fiori primaverili, quali portano le stagioni, e nel croco, nel giacinto e nella fresca viola, e nel bel fiore di rosa dal dolce nettare, infine nei boccioli divini i fiori di narciso e di giglio. Così Afrodite indossava vesti profumate di tutte le stagioni.</p>
---	---

PASSI A CONFRONTO

1) Ξ 170-186

<p>ἀμβροσίῃ μὲν πρῶτον ἀπὸ χροῶσιν ἱμερόεντος λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ῥά οἱ τεθυωμένοιεν ηἴεν· [...] τῷ ῥ' ἦ γε χροῶσιν καλὸν ἀλειψαμένη ἰδὲ χαίτας πεξαμένην χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαινοῦς καλοῦσιν ἀμβροσίους ἐκ κράατος ἀθανάτοιο. ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἔανδον ἔσασθ', ὅν οἱ Ἀθήνη ἔξυσ' ἀσκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά· χρυσείῃσιν δ' ἐνετῆσι κατὰ στήθος περονᾶτο. ζώσατο δὲ ζώνῃ ἐκαστὸν θυεράνοισιν ἀραρυίῃ, ἐν δ' ἄρα ἔρματα ἦκεν ἐϋτρήτοισιν λοβοῖσιν τρίγληνα μορόεντα· χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή. κρηδέμνω δ' ἐφύπερθε καλύψατο δῖα θεάων καλῶ νηγατέω· λευκὸν δ' ἦν ἠέλιος ὣς· ποσσὶ δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλὰ πῆδιλα.</p>	<p>“e con ambrosia prima dal corpo desiderabile tolse ogni sozzura, si unse poi d'olio grasso, ambrosio, soave, che profumò lei stessa. [...] Unto con quello il bel corpo e pettinate le chiome, intrecciò di sua mano le trecce lucenti, belle ambrosie, che pendono giù dal capo immortale. E indosso vesti veste ambrosia, che Atena le lavorò e le ripulì, vi mise molti ornamenti; con fibbie d'oro se l'affibbiò sopra il petto. Cinse poi la cintura, bella di cento frange, nei lobi ben bucati infilò gli orecchini a tre perle, grossi come una mora; molta grazia ne splende.] D'un velo coprse il capo la dea</p>
---	--

<p>[...]</p> <p>vv. 346-349</p> <p>τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν δια φύεν νεοθηλέα ποιήν, λωτόν θ' ἔρρηεντα ἰδὲ κρόκον ἦδ' ὑάκινθον πυκνὸν καὶ μαλακόν</p>	<p>luminosa, nuovo e bello; ed era candido come un sole.</p> <p>Sotto i piedi legò i sandali belli.</p> <p>[...]</p> <p>Disse il figlio di Crono e afferrò tra le braccia la sposa:</p> <p>e sotto di loro la terra divina produsse erba tenera, e loto rugiadoso e croco e giacinto morbido e folto”.</p>
--	--

2) θ 362-366.

<p>ἦ δ' ἄρα Κύπρον ἴκανε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη, ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις. ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔοντας, ἀμφὶ δὲ εἴματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι</p>	<p>“A Cipro si recò invece Afrodite dal dolce sorriso, a Pafò, dove aveva un sacro recinto e un altare odoroso. Qui le fecero il bagno le Grazie e la unsero con l’olio divino di cui si cospargono gli dei immortali, la rivestirono di vesti splendide, meravigliose a vedersi”.</p>
---	--

3) Hymn. Cer. 6- 9

<p>Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' αἰίδειν [...]</p> <p>παίζουσαν κούρησι ἐν Ὠκεανοῦ βαθυκόλοισι, ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἦδ' ἴα καλὰ λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἦδ' ὑάκινθον νάρκισσον θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη πολυδέκτη; [...]</p> <p>vv. 417-428</p> <p>ἡμεῖς μὲν μάλα πάσαι ἄν' ἱμερτὸν λειμῶνα, [...]</p> <p>παίζομεν ἦδ' ἄνθεα δρέπομεν χεῖρες· ἐρόεντα, μίγδα κρόκον τ' ἀγανὸν καὶ ἀγαλλίδας ἦδ' ὑάκινθον καὶ ῥοδέας καλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι, νάρκισσον θ' ὃν ἔφυς ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθῶν.</p>	<p>“Demetra dalle belle chiome, dea veneranda, io comincio a cantare [...]</p> <p>mentre giocava con le fanciulle florido seno, figlie di Oceano,</p> <p>e coglieva fiori: rose, croco, e le belle viole, sul tenero prato; e le iridi e il giacinto; e il narciso, che aveva generato, insidia per la fanciulla dal roseo volto,</p> <p>la Terra, per volere di Zeus compiacendo il dio che molti uomini accoglie”.</p> <p>[...]</p> <p>“noi tutte sull’incantevole prato</p> <p>[...]</p> <p>giocavamo, e raccoglievamo con le nostre mani fiori stupendi,</p> <p>il delicato croco e insieme le iridi e il giacinto, corolle di rose, e gigli, prodigio a vedersi, e il narciso, che l’ampia terra generava come il croco”.</p>
--	--

4) *Hymn. Ven. 60-67*

<p>τὸν δὴ ἔπειτα ἰδοῦσα φιλομειδῆς Ἀφροδίτη ἠράσατ', ἐκπάγλως δὲ κατὰ φρένας ἵμερος εἶλεν. ἐς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν ἐς Πάφον· ἔνθα δὲ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης· ἔνθ' ἢ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς. ἔνθα δέ μιν Χάριτες λούσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας, ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ῥά οἱ τεθυμένον ηεν. ἐσσαμένῃ δ' εὐ πάντα περὶ χροῖ εἴματα καλὰ χρυσῶ κοσμηθεῖσα φιλομειδῆς Ἀφροδίτη σεύατ' ἐπὶ Τροίης προλιποῦσ' εὐώδεα κῆπον ὕψι μετὰ νέφεσιν ῥίμφα πρήσσουσα κέλευθον.</p>	<p>“e quando poi lo vide, Afrodite che ama il sorriso lo desiderò, e la passione prese profondamente il suo animo Mosse verso Cipro, ed entrò nell’odoroso tempio, a Pafò, dove possiede un santuario e un’ara odorosa. Quando fu entrata, chiuse la porta splendente, e le Grazie la detero, e la unsero con l’unguento soprannaturale che cosparge gli dei che vivono in eterno divino, dolce, che era stato profumato per lei corpo”</p>
---	---

5) *Hymn. hom. 6, 5-15*

<p>[...] τὴν δὲ χρυσάμπυκες Ὀραι δέξαντ' ἀσπαίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσσαν, κρατὶ δ' ἐπ' ἀθανάτῳ στεφάνῃν εὐτυκτον ἔθηκαν καλὴν χρυσεῖην, ἐν δὲ τρητοῖσι λοβοῖσιν ἄνθεμ' ὀρειχάλκου χρυσοῖό τε τιμήεντος, [...] αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ κόσμον ἔθηκαν ἦγον ἐς ἀθανάτους·</p>	<p>“e le Ore dall’aureo diadema l’accosero lietamente; la vestirono con vesti divine, sul capo immortale posero una ben lavorata corona, bella, d’oro, ed ai lobi traforati fiori di oricalco e di oro prezioso; [...] E quando le ebbero fatto indossare tutti gli ornamenti la condussero agl’immortali”</p>
---	---

6) *Hymn. hom. 19, 24-26*

<p>λιγυρῆσιν ἀγαλλόμενος φρένα μολπαῖς ἐν μαλακῶ λειμῶνι τόθι κρόκος ἢ δ' ὑάκινθος εὐώδης θαλέθων καταμίσγεται ἄκριτα ποίη.</p>	<p>“(il dio Pan) esaltandosi nell’animo al limpido canto sul molle prato dove il croco, e il giacinto odoroso, fioriscono mescolandosi innumerevoli all’erba”</p>
---	---

7) *Hes. Op. 73-76*

<p>ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ· ἀμφὶ δὲ τὴν γε Ὀραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσι εἰαρινοῖσιν· πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη·</p>	<p>“attorno alla persona le dee Chariti e Peithó signora posero auree collane, attorno le Ore dalle belle chiome la incoronavano di fiori di primavera; ed ogni ornamento al suo corpo adattò Pallade Atena”</p>
---	---

Fr. 5 B.= Fr. 5 D.= Fr. 6 W.

Athen. 15,682 f:

οὗτος ὁ ποιητῆς καὶ τὴν τῶν στεφάνων χρῆσιν εἰδὼς φαίνεται δι' ὧν λέγει.

“questo poeta sembra conoscere anche l'uso delle corone²⁹², di cui dice” (1-5)

5

ἦ δὲ εὖν ἀμφιπόλοισι φιλομμειδῆς Ἄφροδίτη

.....
πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεας ἄνθεα ποίης
ἂν κεφαλαῖσιν ἔθεντο θεαὶ λιπαροκρήδεμνοι,
Νύμφαι καὶ Χάριτες, ἅμα δὲ χρυσεῆ Ἄφροδίτη,
καλὸν αἰείδουσαι κατ' ὄρος πολυτιδάκου Ἰδης.

E lei con le ancelle, Afrodite dalle belle guance

.....
intrecciate corone profumate di fiori di erba
le dee dal velo splendente le posero sul capo²⁹³,
le Ninfe e le Cariti, e insieme l'aurea Afrodite,
mentre intonavano un bel canto sul monte Ida ricco di sorgenti²⁹⁴.

1. φιλομμειδῆς **A**, Kinkel, Kaibel : corr. Casaubon.
2. post v. 1 lacunam posuit Kaibel²⁹⁵; lacunam post v. 2 (post ἄνθεα γάιης) iam posuit Meineke ; πλεξαμένη Casaubon, Schweighäuser,

²⁹² Severyns ha dimostrato che Ateneo ha conservato un frammento di uno dei Neoteri per illustrare l'uso delle corone, visto che in Omero non ve ne era menzione come si deduce anche dallo *schol.* Hom. Λ 700 (vol. III p. 264 Erbse), e che questo interesse Ateneo lo aveva ereditato dall'insegnamento di Aristarco. Sarebbe stata la ricerca di Aristarco sull'uso delle corone in Omero e nei Neoteri ad aver consentito la conservazione dei frammenti 4 e 5 dei *Cypria*, poiché Aristarco, quando distingueva l'uso di un vocabolo non attestato in Omero, citava sempre il nome dell'autore che per primo ne dava informazione (Severyns 1928, pp. 132-137).

²⁹³ Cfr. Evelyn-White 1914, p. 499; Bernabé 1979, p. 129.

²⁹⁴ Cfr. la traduzione di Casaubon: “Ministrae vero iocis atque risu hilaris Veneris, | textas coronas suaviter olentes ex floribus terra editis | capitibus imposuerunt, fascia unguento pingui revinctis, | Nymphae Gratiaequae simul cum aurea Venere, | pulchre canentes per Idam/ae montem, pluribus irriguum fontium scaturiginibus”.

Dindorf, Müller, Meineke : πλεξάμεναι A, Kaibel (sic Allen, Bethe, Gulick); γαίης A, Casaubon, Schweighäuser, Dindorf, Meineke, Kaibel, Allen, Davies, West : ποίης Hecker.

3. ἄν κεφαλε^ασιν A : ἄν κεφαλαῖσιν Casaubon : ἐν κεφαλῆσιν Meineke²⁹⁶.

4. χρυσῆ A, prob. Kaibel, Davies, West: χρυσῆ Ἐφροδίτη Casaubon : corr. Meineke, prob. Bernabé.

Il testo del frammento 5 presenta una serie di problemi testuali e grammaticali che sono stati differentemente risolti da una parte dagli editori di Ateneo e dall'altra dagli editori dei frammenti epici. Nelle prime edizioni moderne di Ateneo il testo del fr. 4 venne pubblicato con la lezione πλεξαμένη per il part. presente in incipit del v. 2: il primo ad adottare questa lezione fu Schweighäuser²⁹⁷. Nel 1827 Dindorf si attenne al testo edito da Schweighäuser, accogliendo le stesse soluzioni non solo per il v. 2 ma per l'intero frammento²⁹⁸. Negli *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas* pubblicati nel 1867 e ancor prima nel 1846, Meineke aveva ipotizzato che fosse avvenuta la fusione di due diversi frammenti nella citazione del passo dei *Cypria* da parte di Ateneo, il primo dei quali sarebbe stato

ἦ δὲ σὺν ἀμφιπόλοισι φιλομμειδῆς Ἐφροδίτη
πλεξάμενη στεφάνους εὐώδεας ἄνθεα γαίης ...

e il secondo invece

πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεας ἄνθεα γαίης
ἄν (ἐν ?) κεφαλῆσιν ἔθεντο θεαὶ λιπαροκρήδεμνοι,

poiché aveva notato un'incongruenza tra il sogg. al sing. del v. 1 e il predicato verbale al plur. al v. 3²⁹⁹. Nella sua edizione dei *Deipnosofisti* del 1859

²⁹⁵ Nell'edizione di Kaibel così si legge: "hiatum not. Mein."

²⁹⁶ Nell'edizione del 1859 invece il testo fornito da Meineke presenta la lezione ἄν κεφαλαῖσιν.

²⁹⁷ J. Schweighäuser, *ΑΘΗΝΑΙΟΥ ΝΑΥΚΡΑΤΙΤΟΥ ΔΕΙΠΝΟΣΟΦΙΣΤΑΙ*. Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri quindecim, vol. V, Strasbourg (Argentorati)1805, pp. 489-490; cfr. J. Schweighäuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, vol. 8, Strasbourg 1805, pp. 134-135, ove non sono aggiunte varianti né è fornita spiegazione delle lezioni adottate.

²⁹⁸ W. Dindorf, *Athenaeus ex recensione Guilielmi Dindorfii*, vol. III, Leipzig 1827, p. 1520.

²⁹⁹ A. Meineke, *Philologiarum exercitationum in Athenaei Deipnosophistas specimen secundum*, Berlin 1846, p. 39, e di nuovo in *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas*, Leipzig 1867, p. 332, che figura come il vol. IV dell'edizione di Ateneo, ove lo studioso aveva così commentato il passo: "Mirum est in his nihil mali suspicatos esse criticos, qui si ad sententiae vim attendissent,

Meineke pubblicò il testo di Ateneo fornendo per il frammento l'indicazione di lacuna alla fine del verso 2, dopo ἄνθεα γαίης (cod. A)³⁰⁰. Nell'edizione dei poeti epici di Kinkel il testo del fr. 5 venne adottato con la lacuna dopo il v. 2, come Meineke aveva proposto³⁰¹. Nell'edizione di Ateneo curata da Kaibel invece non vi è menzione in apparato della lezione πλεξάμενη dei primi editori, all'inizio del v. 2 il participio è adottato con la lezione πλεξάμεναι al plur. e la lacuna è posta alla fine del v. 1³⁰². Il testo di Kaibel è stato accettato da Allen, da Bethe e da Gulick³⁰³, ma in essi invece che al v. 2 l'indicazione di lacuna è posta alla fine del v. 1.

Braswell in un articolo del 1982 ha proposto la propria soluzione ai supposti problemi grammaticali che presenterebbe il frammento 5 dei *Cypria*³⁰⁴. Secondo la sua ipotesi l'errore nell'indicazione di lacuna al v. 1 invece che al v. 2, presente in Allen, Bethe e Gulick, è sorto dall'interpretazione scorretta dell'edizione di Meineke da parte di Kaibel: la lacuna venne indicata al v. 2 perché Kaibel lesse il participio in incipit del v. 2 al plurale, πλεξάμεναι³⁰⁵. In questo modo era evidente l'incongruenza tra il soggetto singolare del v. 1 e il participio plurale del v. 2 che veniva risolta con l'indicazione di lacuna non alla fine del v. 1, ma alla fine del v. 2. Alla diversa indicazione della posizione della lacuna e alla lettura del participio al plur. si aggiunse la mancata menzione nell'apparato di Kaibel della lezione πλεξάμενη del primo editore³⁰⁶.

Per Braswell, Meineke aveva giustamente notato l'incongruenza grammaticale (un soggetto singolare al v. 1 con un predicato verbale al plurale al v. 3), ma non sarebbe necessario congetturare, come Meineke aveva fatto, di

non dubito quin duo fragmenta coniuncta esse vidissent. [...]. Apertum enim est etiam post secundum versum ad sententiae absolutionem aliquid desiderari. Ceterum verba ἄνθεα γαίης non per appositionem praecedentibus adiuncta sunt, sed noto dicendi genere ita videntur intelligenda esse, ut Venus flores ad corollas coniunxisse dicatur. Praeterea Heckerus conicit ell. Odyss. IX 449. Vs. 4 scribendum erat χρυσέη, vulgo χρυσή”.

³⁰⁰ A. Meineke, *Athenaei Deipnosophistae (e recognitione Augusti Meineke)*, vol. 3 (*continens libri XIII-XV*), Leipzig 1859, p. 232.

³⁰¹ Kinkel 1877, p. 23.

³⁰² G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV (recensuit G. Kaibel)*, vol. III (*libri XI-XV et indices*), Leipzig 1890, p. 510, ll. 12-16.

³⁰³ Allen 1912, vol. V p. 119 (con l'indicazione in apparato a nota 5 *lacunam post v. 1 pos. Meineke*); Bethe 1929, p. 157; C. B. Gulick, *Athenaeus, The Deipnosophists*, Books XIV 653b-XV, London and Cambridge 1930, vol. VII p. 156; sia Allen che Gulick hanno indicazione di lacuna dopo il v. 1.

³⁰⁴ Braswell 1982, pp. 221-225.

³⁰⁵ Kaibel, *op. cit.*, p. 510.

³⁰⁶ C. G. Müller, *De cyclo Graecorum epico et poetis cyclicis*, Leipzig 1829, p. 96.

essere di fronte a due frammenti distinti, uniti in modo arbitrario da Ateneo. Potrebbe trattarsi di una *constructio ad sensum*, con il soggetto singolare seguito da un complemento di compagnia e il verbo al plurale. Nella letteratura greca si possono trovare altri esempi di questo tipo³⁰⁷, anche se non si tratta di una costruzione comune. Braswell è pertanto convinto che si possa ritenere Ateneo un testimone attendibile del fr. 5 dei *Cypria*.

In anni più recenti non sempre è stato risolto dagli editori allo stesso modo il problema relativo alla posizione della lacuna nel verso: Jouan, che pure usa l'edizione di Allen per citare i fr. dei *Cypria*, nel caso del frammento suddetto sceglie $\pi\lambda\epsilon\xi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ e non $\pi\lambda\epsilon\xi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$, ma senza darne alcuna spiegazione³⁰⁸. Il frammento è stato invece presentato senza indicazione di lacuna da Evelyn-White³⁰⁹, e da Bernabé (dove è presente il participio $\pi\lambda\epsilon\xi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$)³¹⁰, senza che vi sia, in entrambi i casi, alcun commento che motivi questa scelta³¹¹. Davies e West invece si dimostrano più cauti e forniscono l'indicazione di lacuna tra il v. 1 e il v. 2, adottando la lettura $\pi\lambda\epsilon\xi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ accolta anche da Bernabé³¹². Come ho avuto modo di constatare consultando il cod. marc. Gr. Z 447 (=820), al foglio 360^r a ll. 19-20 si legge chiaramente il participio plurale $\pi\lambda\epsilon\xi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$.

Ritengo opportuno congetturare che vi sia lacuna alla fine del v. 1, dal momento che il costrutto in cui il sogg. è al singolare, accompagnato da un complemento di compagnia reso con la preposizione $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ seguita dal dativo, e il predicato è invece plurale, è piuttosto raro, come ha dimostrato Braswell, e ha attestazioni solo in prosa. Esso non è invece attestato nella poesia epica di età arcaica, se si esclude quest'unica occorrenza. Pertanto, anche se Braswell ipotizza che Ateneo abbia riportato il fr. dei *Cypria* fedelmente, sono propensa a credere che i 5 versi del fr. come sono stati tramandati nella tradizione manoscritta dei *Deipnosofisti* di Ateneo, non siano consecutivi. Bisogna inoltre rilevare alcune aporie che confermano questa ipotesi:

³⁰⁷ Braswell (1982, p. 224) cita tre esempi: Tucid. 3, 109, 2; Xenoph. *Hell.* 1, 1, 10; Diph. fr. 43, 38-40 Kassel-Austin.

³⁰⁸ Per un'ipotesi sulla genesi della lettura $\pi\lambda\epsilon\xi\alpha\mu\epsilon\nu\eta$ ved. Braswell 1982, pp. 225-226 n. 4.

³⁰⁹ Evelyn-White 1914, p. 498.

³¹⁰ Bernabé 1979, p. 129. Manca alcuna spiegazione della questione della lacuna anche nell'edizione del 1987, dove si rimanda per l'intera questione all'articolo di Braswell.

³¹¹ Bernabé, p. 48.

³¹² Davies, p. 37; West, p. 86.

1. Afrodite è nominata al v. 1 al nominativo con l'epiteto φιλομμειδής, e il suo nome è ripetuto con un altro epiteto solo tre versi dopo, al v. 4, senza che sia chiaro quale azione la dea svolga nel primo caso (nel secondo caso potrebbe svolgere la sola azione del cantare espressa dal part. ἀείδουσαι; di sicuro era presente un altro predicato verbale nei versi non conservatisi seguenti al v. 5);

2. se è chiaro il soggetto di εθεντο al v. 3, ossia le θεαὶ λιπαροκρήδεμνοι, non è chiaro di chi siano le κεφαλαῖσιν su cui vennero poste le corone. L'azione del porre corone di fiori presuppone una o più persone sulle quali essa si svolga, ma in questi versi non viene fatta specifica menzione sul capo di chi le dee posero le corone;

3. l'azione del "porre corone", espressa da τίθημι, è accompagnata dal dat. plur. κεφαλαῖσιν: si deduce quindi che l'abbellimento che avviene attraverso il posare le corone fiorite sul capo, non riguarda specificamente Afrodite ma tutte le dee;

4. il termine ἀμφιπολος non è mai usato nell'epica arcaica in riferimento alle Ninfe o alle Cariti, ma alle serve o alle schiave che prestano la loro opera al servizio di donne mortali quali Elena (ad es. in Γ 143, 422; Ζ 324), Ecuba (in Ζ 286), Andromaca (in Ζ 372, 399, 491), Nausicaa (ζ 238). Il fr. 5 quindi costituirebbe nell'epica un *unicum* per l'uso di questo vocabolo in riferimento a dee quali le Cariti.

Non si capisce inoltre quale azione svolga Afrodite insieme con le ancelle al v. 1, se si occupi solo di intrecciare corone, come indicato dal v. 2 o se compia anche l'azione espressa da τίθημι, ma che ha come soggetto specifico le dee, θεαὶ λιπαροκρήδεμνοι. Si può quindi notare nei primi tre versi un accumulo di soggetti, talora singolari (come ἧ δὲ cὺν ἀμφιπόλοισι φιλομμειδής Ἀφροδίτη) talora plurali, senza che si possa comprendere chi svolge le singole azioni descritte dalla scena. Sembra mancare prima del v. 2 il sostantivo o il pronome che indichi su chi termina l'azione del "porre le corone" del v. 3: non può essere rappresentato dal v. 1 dove è espresso un soggetto con un complemento di compagnia, perifrasi che presupporrebbe un predicato verbale singolare specificamente riferito ad Afrodite: a tal proposito si veda ad. es. Hom. Ζ 372 ἀλλ' ἧ γε ξὺν παιδὶ καὶ ἀμφιπόλῳ ἐϋπέπλῳ | πύργῳ ἐφεστῆκει γοόωκά τε μυρομένη τε, dove il sogg. al femminile, Andromaca, insieme ad

una ancella e al suo bambino (espressi da un compl. di compagnia) stanno sulla rocca, e quest'azione è descritta da ἐφεστήκει, un verbo alla 3° persona singolare; η 235, ἔγνω γὰρ φᾶρός τε χιτῶνά τε εἴματ' ἰδοῦσα | καλά, τὰ ῥ' αὐτὴ τεύξε κὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξί, dove l'azione compiuta da Arete con la collaborazione delle ancelle (la tessitura delle vesti) è espressa con un predicato verbale singolare, e non plurale.

È quindi necessario postulare la lacuna dopo il v. 1 perché la caduta di uno o più versi in questa posizione fornirebbe spiegazione delle aporie finora evidenziate.

1. ἦ δὲ κὺν ἀμφιπόλοισι...: il nesso ἦ δὲ κὺν ἀμφιπόλοισι di inizio verso corrisponde metricamente ai nessi in Z 324 ἦστο, καὶ ἀμφιπόλοισι e in ζ 260 τόφρα κὺν ἀμφιπόλοισι, entrambi nella stessa posizione in incipit di verso: nel primo caso al posto di ἦ δὲ κὺν è presente ἦστο, καὶ mentre nel secondo la somiglianza è più stringente e c'è una sola differenza (al posto di ἦ δὲ vi è τόφρα); il nesso κὺν ἀμφιπόλοισι occorre dislocato (dopo la cesura pentemimere) e ampliato in α 362 κὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξί³¹³; cfr. ζ 109 ὦς ἦ γ' ἀμφιπόλοισι che ricorre ad inizio verso, un nesso modificato ma con lo stesso valore metrico di ἦ δὲ κὺν ἀμφιπόλοισι. Hanno lo stesso valore metrico di ἦ δὲ κὺν ἀμφιπόλοισι anche le espressioni di inizio verso in ζ 198 ἦ ῥα, καὶ ἀμφιπόλοισι, ζ 217 (= ζ 238) δὴ ῥα τότ' ἀμφιπόλοισι. In X 442 κέκλετο δ' ἀμφιπόλοισι εὐπλοκάμοισι, ἀμφίπολος occorre nella stessa sede metrica di *Cypr. fr. 5, 1*. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* le ἀμφίπολοι sono accompagnatrici di donne mortali: il termine ἀμφίπολος è quindi normalmente attribuito alle ancelle³¹⁴.

³¹³ Si tratta di una formula usata frequentemente nell'*Odissea* (17 volte): ved. δ 751, 760; ζ 52, 80; 235, 300 (qui variata in μετ' ἀμφιπόλοισι γυναιξί), 304 (variata in συν ἀμφιπόλοισι ἔπεσθαι); π 413; ρ 49; τ 602; φ 8, 61, 66, 351, 356; χ 483; ψ 364.

³¹⁴ Nell'*Iliade* ad es. in Γ 143 e in Γ 422, le ἀμφίπολοι sono accompagnatrici di Elena. Nell'*Odissea* vi sono numerose occorrenze della parola, spesso in formula di inizio o fine verso, anche ampliata, con γυναιξί: ζ 18 παρ δὲ δυς ἀμφίπολοι (ad inizio verso); α 362, δ 751, 760, ζ 52, 80, η 235, π 413; ρ 49; τ 602; φ 8, 356; χ 483; ψ 364 συν ἀμφιπολοισι γυναιξί (a fine verso); 115 μετ' ἀμφιπολον (ad inizio verso); seguita da aggettivi: σ 198 ἀμφιπολοι λευκωλενοι; Z 372 ἀμφιπόλω εὐπεπλω (a fine verso), α 191 γρηῖ σὺν ἀμφιπόλω.

A fine verso compare un'altra formula, φιλομμειδής Ἀφροδίτη, con 6 occorrenze in Omero, 5 nell'inno ad Afrodite³¹⁵, e presente anche in Esiodo, in posizione finale di verso³¹⁶. La formula è la variante della formula degli inni Διὸς Θυγάτηρ Ἀφροδίτη: progressivamente la prima formula si sarebbe affermata sulla seconda³¹⁷.

L'aggettivo φιλομμειδής, variante poetica di φιλομειδής³¹⁸, è la forma omerica nota anche ad Esiodo. Epiteto esclusivo di Afrodite nell'epica arcaica, è costituito dalla radice φιλ- e da μείδος, “risus amans”³¹⁹. Boedeker ha posto in relazione l'epiteto con la radice *smi-, che si può confrontare con il termine slavo *smij-ati se* “risata” e il verbo greco μειδιάω | μειδάω, ove la caduta di “s” ha provocato il raddoppiamento di μ in φιλομμειδής. Per la studiosa il confronto con i versi di Hes. *Theog.* 203-206 in cui compare μειδήματα e le occorrenze dell'epiteto φιλομμειδής in contesti di unione sessuale suggeriscono una connotazione erotica anche per l'epiteto³²⁰.

Al v. 200 della *Teogonia* Esiodo fornisce un'etimologia dell'epiclesi, che la collega con μήδεα: ἦδὲ φιλομμειδέα ὄτι μηδέων ἐξεφαάνθε, ovvero Afrodite assunse l'epiteto di φιλομμειδής poiché nacque dai genitali del padre Urano³²¹. Per Càssola potrebbe trattarsi della forma più antica dell'aggettivo, che darebbe ad Afrodite il ruolo di divinità della fertilità³²². Per Boedeker invece si tratta di “una

³¹⁵ Janko ha evidenziato che la formula φιλομμειδής Ἀφροδίτη è una variante della formula Διὸς Θυγάτηρ Ἀφροδίτη (1982, p. 24).

³¹⁶ Γ 424; Δ 10; Ε 375; Ξ 211; Υ 40 ; θ 362; *Hymn. Ven.* 17, 49, 56, 65, 155; Hes. *Theog.* 989; Hes. fr. 176 M.-W. (= *schol. Eur. Or.* 249).

³¹⁷ La variante funzionale della formula è ἐυστέφανος Κυθέρεια, in σ 193; *Theog.* 1008 etc.; cfr. Pavese 1995, p. 12; Cantilena 1982, p. 265.

³¹⁸ Cfr. Eustath. in Hom. *Il.* p. 439, 37.

³¹⁹ Cfr. *Lex. Hom* s.v.; ved. *DELG* s.v. μειδιαω: “sorridere”: l'aggettivo composto φιλομ(μ)ειδής è sempre epiteto di Afrodite, tranne in greco tardo, ove si può trovarlo riferito a Dioniso. Chantraine riporta l'opinione di A. Heubeck, per cui φιλομμηδής era la forma originaria, antica, successivamente alterata in φιλομειδής in Omero. Diversamente Chantraine ritiene che si debba scrivere φιλομμειδής, e che l'altra forma sia stata causata dall'accostamento di Esiodo a μήδεα per gioco etimologico.

³²⁰ In realtà Boedeker 1974, pp. 24-26, mette in evidenza esempi dell'uso di φιλομμειδής anche in contesti in cui è assente qualsiasi connotazione erotica come *Hymn. hom.* 10, 2-3, e Sapph. 1, 14 L.-P: bisogna inoltre rilevare che in entrambi gli esempi compare il verbo μειδιάω e non l'epiteto. In X 222-223 a sorridere è Era, dopo aver incontrato Afrodite che le ha infuso ιμερος per potere sedurre Zeus. Anche l'indiana Usas degli inni vedici è associata con il sorriso.

³²¹ Cfr. Pirenne-Delforge 1994, pp. 314-316; p. 342.

³²² Cfr. Càssola 1975, p. 545-546.

evidente falsa etimologia”, ovvero di una paretimologia che vorrebbe far derivare φιλομ-μειδής da μήδεα, i genitali di Urano³²³.

Pavese osserva che il gioco etimologico era facilitato dalla pronuncia beotica, secondo la quale sia μηδέα che μειδέα erano pronunciate allo stesso modo, con una *e* lunga chiusa³²⁴. Con l'introduzione dell'alfabeto ionico nel IV sec. H, che era molto chiuso, fu rappresentato con ει invece che con η. È possibile che già ai tempi di Esiodo si pronunciasse secondo la fonetica beotica.

Arrighetti ritiene che Esiodo nel connettere μήδης con μήδεα e non con μειδάω, disattenda volontariamente la tradizione, anche se altrove (in *Theog.* 256, 989 e fr. 176, 1 M.-W.) aveva aderito alla più nota etimologia dell'epiteto³²⁵. Questa scelta rivelerebbe da una parte che Esiodo usasse le etimologie per stabilire un legame molto stretto e “totalizzante” tra nomi e fatti, dall'altra la possibilità di ipotizzare che in questo caso, come in altri, sia l'epiteto φιλομμειδής ad aver spinto verso la creazione del mito di Afrodite nata dai genitali del padre.

2. πλεξάμεναι στεφάνους...: Bernabé legge ποίης seguendo l'emendazione di Hecker al posto del trådito γαίης, accettato invece dalla maggioranza degli editori sia di Ateneo (Casaubon, Schweighäuser), sia degli autori epici ottocenteschi (Dindorf, Meineke, Kaibel) fino alle edizioni moderne (Allen, Davies, West)³²⁶. In questo modo si riscontra la presenza di una formula di fine verso, con una sola occorrenza in Omero, ι 449 ανθεα ποίης, ma presente in Esiodo, *Theog.* 576 στεφάνους νεοθηλέας ἄνθεα ποίης, metricamente equivalente e corrispondente a στεφάνους εὐώδεας ἄνθεα ποίης di *Cypr.* fr. 5, 2 (che però è congettura), e nell'*Hymn. hom.* 30, 15 (κατ') ανθεα μαλθακὰ ποίης, ove la formula è ampliata³²⁷. Il modello per l'espressione del fr. 5, 2

³²³ Burkert ha notato una connessione tra la spiegazione esiodea di questo epiteto di Afrodite e una terracotta votiva del VII sec. a. C. ove Afrodite emerge dai genitali =tav. 102 n. 183a Payne (cfr. H. Payne, *Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*, Oxford 1940, pp. 231-232). L'evirazione e la nascita dalle acque probabilmente erano pratiche connesse con rituali di iniziazione, che avevano una relazione con Afrodite (Burkert 1985, p. 155).

³²³ Pavese 1972, p. 92.

³²³ Allen 1912, p. 119.

³²⁴ Pavese 1974, p. 92.

³²⁵ Arrighetti 1987, pp. 26-27. In realtà in Hes. *Theog.* 256 l'epiteto per la prima volta non è usato in relazione ad Afrodite, ma riferito a Glauconome.

³²⁶ Allen 1912 p. 119.

³²⁷ Cantilena 1982, p. 318.

potrebbe essere proprio costituito da Hes. *Theog.* 576, come sostiene Curti³²⁸: rispetto a questo passo il fr. 5, 2 presenta solo una variazione dell'attributo riferito ai fiori. Per Curti inoltre si potrebbe evidenziare per il fr. 5 dei *Cypria* una contaminazione con un'altra espressione che appartiene alla dizione degli inni, *Hymn. Cer.* 401 ἄνθεσιν γὰρ εὐώδε[σιν] ἡρινο[ῖσι]. Ma non è necessario in tal caso ipotizzare una contaminazione. Infatti nel fr. 4, 2 dei *Cypria* occorre la formula di fine verso ἐν ἀνθεσιν εἰαρινοῖσιν, attestata già in Omero (B 89) e in Esiodo (*Theog.* 279; *Op.* 75) e con alcune variazioni proprio nel passo di un inno omerico individuato da Curti come fonte per la contaminazione del fr. 5, l'*Hymn. Cer.* 401: ἐν / ἐπὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν è pertanto una formula già attestata nell'epica omerica e esiodea, ripresa fedelmente dal poeta dei *Cypria* e che si presenta invece mutata nella dizione degli inni. In questo caso non è possibile pertanto citare l'espressione πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεα ἀνθεα ποίης del fr. 5, 2 come un esempio di quella che Curti definisce come "violazione dell'economia formulare", ossia i casi in cui non vi è un completo riuso del materiale omerico da parte del poeta ciclico, che preferisce adoperare il dettato tradizionale per modificarlo piegandolo alle sue esigenze e per creare nessi o composti nuovi. L'espressione del fr. 5, 2 non può essere una contaminazione di Hes. *Theog.* 576 con *Hymn. Cer.* 401, perché quest'ultimo passo è esso stesso variazione di una formula già attestata nell'epica arcaica e presente nei *Cypria* (nel fr. 4, 2, come si è evidenziato) senza alcuna modificazione.

Nella poesia ellenistica e di età imperiale la formula di fine verso ἀνθεα ποίης è frequente: Apoll. Rhod. 1, 1143 αὐτομάτη φύε γαῖα τερένης ἀνθεα ποίης; 3, 898 τὰ δὲ καλὰ τερείνη ἀνθεα ποίης | λεξάμεναι; Dion. Perieg. 756 ἀνθεα ποίης; Oppian. *Cyn.* 2, 198 ἐπ' ἀνθεσι ποίης; Nonn. *Dion.* 14, 172 δεξαμένη δὲ | Θεσσαλίδος δολόεντα παρ' ἀχλυσ ἀνθεα ποίης.

Il passo di Apollonio Rodio 3, 898 dimostra una singolare coincidenza con il fr. 5 dei *Cypria*, a partire dal contesto: in entrambi i passi infatti si fa riferimento ad una raccolta di fiori avvenuta in un prato, nel fr. 5 sono le Ninfe e le Cariti a intrecciare in una sacra ἀνθολογία le corone da porre sul capo di Afrodite, in Apollonio Rodio a proporre l' ἀνθολογία è Medea. L'eroina, che si è precedentemente preparata per l'incontro con Giasone (ha abbellito il proprio

³²⁸ Curti 1993, p. 45.

corpo con l'olio di nettare, indossato un peplo cinto da fibbie e infine ha posto un velo sul capo, come Era in X 312-351³²⁹), si avvia verso il tempio di Ecate con le sue ancelle, dove le invita a dedicarsi al canto e alla raccolta di fiori: l'espressione τὰ δὲ καλὰ τερεῖνη ανθεα ποίης | λεξάμεναι, con il participio λεξάμεναι dislocato al v. successivo sembra rievocare il v. 2 dei *Cypria* πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεας ἄνθεα ποίης, con la sola differenza che all'azione dell'intrecciare (πλέκω) corone di fiori si sostituisce nel poeta alessandrino l'azione del coglierli (λέγω).

3. ἄν κεφαλαῖσιν ἔθεντο θεαὶ...: la formula ἔθεντο θεαὶ occorre solo in Esiodo, *Theog.* 805, con il maschile θεοί; cfr. Apoll. Rhod. 2, 1069 κεφαλήσιν ἔθεντο, posta a fine verso. Segue un raro aggettivo composto, λιπαροκρήδεμνος³³⁰, “lucente, dallo splendido velo”, che appare in Omero una sola volta in Σ 382, riferito ad una delle Cariti, che ha il ruolo di moglie di Efesto³³¹. Inoltre è presente in due versi interpolati, l'uno dell'*Iliade* e l'altro dell'*Odissea*. In Π 867a, si narra che gli dei hanno dato in dono a Peleo i cavalli immortali quando si è sposato con Teti, e per rendere questo avvenimento esplicito uno scoliasta ha aggiunto ἡματι τῷ ὅτε γῆμε Θέτιν λιπαροκρήδεμνον, forse sul modello di Σ 85. Nel secondo passo, μ 133a, l'epiteto è riferito a Neera³³²: in entrambi i casi occupa la posizione finale del verso. Esso ricompare in *Hymn. Cer.* due volte riferito ad Ecate ai vv. 25 e 438, una a Rea al v. 459, sempre in posizione finale di verso. Ricorre in Hes. fr. 244, 17 M.-W., in posizione metrica non definibile per la lacunosità del verso. Inoltre occorre anche in Orph. *Arg.* 623, ugualmente in posizione finale di verso, l'epiteto è riferito a Πέη.

³²⁹ Per l'analisi di questo passo omerico in relazione ai *Cypria* ved. *supra* comm. al fr. 4.

³³⁰ Ved. *Lex. Hom* s.v. : *vitta nitida, decora induta*; cfr. *TLG* s.v.: *elegantēs vittas, s. pulcras habens, pro eleganter compta, intellegendo ex parte totum; quidam tamen λιπαρα κρηδεμνα esse putarunt* τα λευκα και λεια, sicut ἀργαντες ταυροι sunt οἱ δια πιμελην λευκοι; *LSJ* s.v.: “with bright headband”; *Lfgre* s.v.: “mit gleissendem Kopfschmuck”; cfr. l'agg. semanticamente affine καλλικρήδεμνος; cfr. *DELG*, s.v. λιπα, e λιπαρος, ην, ον.

³³¹ Il significato di λιπαροκρήδεμνος è spiegato da *schol. Hom. T* ad Σ 382c (vol. IV p. 510 Erbse) in questi termini: καὶ ἀλλαχου “λιπαρὰ κρήδεμνα” τὰ λαμπρά. Cfr. la spiegazione etimologica di *Suida* s.v. Λιπαροκρήδεμνος: ἡ πολύτιμον κρήδεμνον ἔχουσα. ἡ λιπαροκρήδεμνος, ἔν' εἰπωμεν καθ' Ὀμηρον, χερσί σε ταῖς ἰδίαις ἐξεπόνησε Χάρις. Anche in Hes. *Theog.* 945 è una delle Cariti Aglaia, a essere sposa di Efesto, ὄπλοτάτην Χαρίτων. Nell'*Odissea* θ 266 ss. Demodoco canta gli amori di Ares e Afrodite, moglie fedifraga di Efesto. Il matrimonio di Afrodite e di Efesto è insolito, e scarsamente attestato. Si ritrova in Apoll. Rhod. 1, 859 (ved. Hainsworth 1988, p. 271).

³³² Heubeck ritiene che il verso sia un'aggiunta posteriore per fare di Neera una Nereide e darle una genealogia (Heubeck 1983, p. 321).

Νύμφαι καὶ Χάριτες...: le Cariti, a differenza di *Cypr.* 4, 2, sono qui accompagnate dalle Ninfe, come in *Hymn. Ven.* 95-97, ἡ ποὺ τις Χαρίτων δεῦρ' ἦλυθε, αἶ τε θεοῖσι | πᾶσιν ἔταιρίζουσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται, | ἡ τις νυμφάων αἶ τ' ἄλγεα καλὰ νέμονται, | ἡ νυμφῶν αἶ καλὸν ὄρος τόδε ναιετάουσι | καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πῖσσα ποιήεντα: qui le Ninfe sono accostate accanto ad altre divinità da Anchise, quando vede Afrodite per la prima volta e, colpito dalla sua bellezza, le chiede se sia una delle Cariti “che si accompagnano con tutti gli dei, e sono chiamate immortali” o delle Ninfe “che vivono nelle belle selve” o “che abitano questa bella montagna, e le sorgenti dei fiumi, e i prati erbosi”³³³. Come si deduce da questo passo le Cariti sono spesso presenti al seguito delle divinità, in particolar modo di Afrodite, e sono immortali. Le Ninfe invece, che abitano nei boschi, presso le sorgenti dei fiumi, nei prati e risiedono nel monte Ida, non sono immortali. In *Hymn. Ven.* 256-272 infatti le Ninfe oreadi, pur non assomigliando né agli dei né agli uomini, sono descritte come entità intermedie tra gli immortali con cui condividono la mensa, il cibo ambrosio, e la danza, ma non le sedi, abitando negli alberi, e i mortali, poiché anche su di esse incombe il destino di morte quando gli alberi si disseccano o vengono tagliati³³⁴.

κατ' ὄρος...: la connessione delle Ninfe con i monti è un tratto caratteristico di tutta la poesia epica arcaica, omerica e esiodea: in Hes. *Theog.* 187 le Ninfe sono dette figlie di Gaia, e hanno dimora sui monti ricchi d'anfratti³³⁵. Il legame con i monti viene ribadito nel passo dell'*Inno ad Afrodite* esaminato (v. 256 ss.) per ben 3 volte nel giro di pochi versi³³⁶.

La compresenza di Cariti e Ninfe occorre nuovamente in Hes. fr. 291, 1 M.-W. νύμφαι Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι, | Φαικύλη ἠδὲ Κορωνὶς εὐστεφανός τε

³³³ Trad. di Càssola, pp. 261-263.

³³⁴ La stessa credenza si ritrova in Eumelo, fr. 15 Bernabé; Pind. fr. 165 Maehler; Carone di Lampsaco, *FGrHist.* 262 F 12, ed è confermata da Plut. *de defectu oraculorum* 415 a-d. Ma esiste anche una tradizione parallela che considera le ninfe divinità, e quindi immortali, cfr. Hom. *Υ* 4-9, ove sono annoverate tra i numi chiamati a convegno da Temi per ordine di Zeus, Ω 615-6, ove sono definite θεᾶων ...νυμφῶν. Càssola cita a testimonianza anche *Hymn. hom.* 26, 7, ove le Ninfe sono nutrici di Dioniso e Hes. *Theog.* 129-130, ove è narrata la loro discendenza da Gaia (due passi in cui in realtà non viene esplicitamente fatta menzione della loro natura divina), e fr. 123 M.-W. (1975, p. 559-60). Non è facile stabilire quale sia la versione più antica.

³³⁵ Hes. *Theog.* 130.

³³⁶ Per la connessione delle Ninfe con i monti ved. anche Z 123 Νυμφάων, αἶ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα, Hes. fr. 123, 1 M.-W. οὐρειαὶ Νύμφαι θεαί, *Hymn. Ven.* 98 ἡ νυμφῶν αἶ καλὸν ὄρος τόδε ναιετάουσι; cfr. Z 420; Ω 616; ζ 105; ι 154; Hes. fr. 10, 17, 26, 10 M.-W.; *Hymn. Merc.* 244; *Hymn. Ven.* 257; *Hymn. hom.* 19, 19.

Κλεια | Φαιώ θ' ἱμερόεσσα καὶ Εὐδώρα τανύπεπλος, | ἄς Ὑάδας καλέουσιν
ἐπὶ χθοιὶ φύλ' ἀνθρώπων, ove viene istituito un paragone tra le Ninfe e le Cariti.
Il sostantivo Νύμφαι occorre in incipit di verso altre quattro volte: λ 38; ν 356; ρ
240; *Hymn. Ven.* 257³³⁷.

Per Boedeker, anche se nel frammento non compare la danza, il fatto che Afrodite sia accompagnata dalle Ninfe e dalle Cariti che indossano ghirlande e cantano suggerisce un contesto simile a quello di σ 192-194: κάλλει μὲν οἱ
πρῶτα προκόπατα καλὰ κάθηρεν | ἀμβροσίῳ, οἴῳ περ' εὐκτέφανος Κυθήρεια
| χρίεται, εὐτ' ἂν ἴη Χαρίτων χορὸν ἱμερόεντα³³⁸. In questo passo Atena
abbellisce Penelope, rendendola più alta e con la pelle bianca come l'avorio
perché sia ammirata dai pretendenti; inoltre la unge con l'ambrosia usato da
Afrodite quando si reca al χορός delle Cariti³³⁹. Le Ninfe sono connesse alla
danza in μ 318, Ω 614-617, *Hymn. Ven.* 261, *Hymn. hom.* 19, 3 e 19-23.

Alla fine del v. 4 compare la formula χρυσέη Ἀφροδίτη, in explicit anche
in X 470 e in *Hymn. Ven.* 93 Ἄρτεμις ἢ Λητώ ἢ χρυσέη Ἀφροδίτη, ove
l'intero verso è occupato dai nomi delle divinità come qui. La formula occorre
nella poesia di età arcaica anche in altri casi: al dativo e nella stessa posizione
metrica in T 282; Ω 699; θ 337³⁴⁰; Hes. fr. 30, 25 M.-W.; così al genitivo occorre
in Γ 64; δ 14; Hes. *Theog.* 975, fr. 196, 5 M.-W.; Mimn. fr. 7, 1 G.-P.;
all'accusativo in Hes. *Theog.* 822, 962, 1005, [1014], fr. 23 (a) 35, fr. 172, 4 M.-
W., fr. 221, 3 M.-W.³⁴¹. Forse l'epiteto χρυσέη ha una motivazione legata
all'effettivo uso da parte della dea di monili d'oro, attestato in due inni omerici,
l'*Hymn. Ven.* 65, 69, e l'*Hymn. hom.* 6, 7-12, sebbene in quest'ultimo inno non si
trovino occorrenze dell'aggettivo³⁴². In effetti l'oro è il metallo che viene

³³⁷ Ved. *Lfgre* s.v. νύμφη.

³³⁸ Boedeker 1974 pp. 46-47.

³³⁹ Cfr. anche S 593-605, ove viene descritta una scena scolpita nello scudo di Achille, nella quale un gruppo di giovani ragazze e ragazzi danzano tenendosi per i polsi. Da notare il particolare delle corone che hanno le fanciulle confrontabile con le corone presenti nel nostro frammento. Sulla danza greca e le sue origini ved. Fitton 1973, pp. 254-278.

³⁴⁰ Cfr. ρ 37 e T 54 ove la formula completa è Ἀρτέμιδι ἱκέλη ἢ χρυσέη Ἀφροδίτη.

³⁴¹ In Esiodo è attestata anche la forma non contratta dell'aggettivo: *Theog.* 12, 578, 785; *Op.* 109. Interessante rilevare che per West 1966, pp. 397-399, negli ultimi versi della *Teogonia*, ritenuti da parte degli studiosi spuri, si può notare un differente uso di linguaggio formulare rispetto ad Esiodo, che trova significative concordanze con quello del *Catalogo delle donne*, anche se non significa che si tratti di uno stesso poeta. Tra gli esempi di formule citati West pone anche δια χρυσην Ἀφροδίτην.

³⁴² Sull'oro come metallo appropriato per connotare gli oggetti o gli attributi di una divinità ved. ad es. Pind. *Pyth.* 1, 1, ove viene menzionata la Χρυσέα φορμιγξ di Apollo.

adoperato in relazione agli attributi o agli oggetti di altre divinità, come la cetra di Apollo in Hes. *Scut.* 203; Simon. fr. 511 (1)a, 5 Page; Pind. *Pyth.* 1, 1³⁴³.

Boedeker ha messo in evidenza l'occorrenza di χρυσή riferito ad Afrodite in due contesti in relazione con il tema della preparazione femminile, in Hes. *Theog.* 65, ove Afrodite spande sopra il capo di Pandora χάρις, e X 470, ove Andromaca perde il velo che le aveva donato Afrodite nel giorno del suo matrimonio³⁴⁴. Si può affermare con le parole della studiosa che "l'epiteto si riferisce in generale all'aspetto di Afrodite come dea della bellezza"³⁴⁵.

5. καλὸν αἰείδουσαι...: l'ultimo verso del frammento è interamente formulare. La prima formula occorre in A 473 καλὸν αἰείδοντες, con il participio declinato al maschile, in uguale posizione metrica e con lo stesso valore metrico, e in *Hymn. Merc.* 54 e 502 (θεὸς) δ' ὑπὸ καλον αειδεν, ampliata, modificata, con il verbo coniugato alla terza persona e dislocata in posizione finale di verso.

L'espressione κατ' ὄρος occorre in Sapph. fr. 47, 2 Ἔρος δ' ἐτίναξέ μοι | φρένας, ὡς ἄνεμος κατ' ὄρος δρύειν ἐμπέτων, in Hes. *Op.* 428 εἰς οἶκον, κατ' ὄρος διζήμενος ἢ κατ' ἄρουραν, in diversa sede metrica, prima della cesura pentemimere, non dopo, come qui; inoltre è presente in Hes. fr. 204, 131 M.-W. ἦρο]ς μὲν κατ' ὄρος καὶ ἀνὰ δρυμ{ν}ὰ πυκνὰ καὶ ὕλην. La formula di fine verso πολυπίδακος Ἰδης occorre anche altrove: in Ξ 157, 307, Υ 59, 218, Ψ 117 e in *Hymn. Ven.* 54, ove è nella stessa posizione e al caso genitivo (in -ου), e in *Hymn. Ven.* 68, ove è dislocata, separata e modificata (in altro caso: l'accusativo)³⁴⁶. Si conoscono almeno due tradizioni nelle quali il monte Ida era legato ad Afrodite. Nell'*Hymn. Ven.* 68 ss. la dea compare ad Anchise e si unisce a lui in una capanna posta su questo monte. Secondo una notizia presente in Strabone 13, 608 a Scepsi sull'Ida viveva una famiglia che si dichiarava discendente da Enea e Afrodite³⁴⁷.

Il sostantivo πολυπίδαξ³⁴⁸, "ricco di fonti", è formato dall'aggettivo πολύς e dal sostantivo πῖδαξ, che da Chantraine è messo in relazione con πιδάω,

³⁴³ A tal proposito ved. Cingano 1995, pp. 327-328.

³⁴⁴ Cfr. *Hymn. Ven.* 9 πολυχρύσου Ἀφροδίτης.

³⁴⁵ Boedeker 1974, p. 23.

³⁴⁶ Ved. Cantilena 1982, p. 267. Cfr. inoltre *IG* 157.

³⁴⁷ Huxley 1969, pp 131-132.

³⁴⁸ Ved. *TLG* s.v. *multos fontes habens*, in Hom. si hanno otto occorrenze (q 47, X 283, O 151 all'acc.; X 157, 307, U 59, 218 -in questi passi l'aggettivo ha il genitivo con il dittongo -ου-, Y 117, una in *Hymn. Ven.* 54 e un'altra occorrenza in *Cypr.* fr. 5, in entrambi i passi con il genitivo

πιδηέσσα³⁴⁹, e potrebbe avere una connessione con πίσεα, ma l'etimologia è incerta.

Il genitivo di πολυπίδαξ è πολυπίδακος, non πολυπιδάκου, forma respinta da Aristarco come τελέως αγροικον secondo lo *schol.* Hom. Ξ 157. In Ξ 157, 307 e Υ 59 secondo la lezione vulgata dei MSS il genitivo di πολυπίδαξ usciva in -δάκου, in E 157 e Ψ 117 in -δακος³⁵⁰. Secondo Van der Valk l'uscita in -δακος fu preferita da Aristarco e per questo sostituì -δάκου, che sarebbe la forma originaria³⁵¹. L'intento di Aristarco era quello di evitare lo iato: l'erudito non sapeva che il genitivo πολυπιδάκου è presente per il *F* di Ιδης³⁵².

Strabone 13, 602, conferma la veridicità dell'epiteto πολυπίδαξ riferito all'Ida. Per dare credibilità alla sua affermazione cita come testimone Demetrio che era nativo della zona e che, parlando dell'Ida, enumerava i fiumi che vi scorrevano: lo Scamandro, il Granico e l'Esopo. Gli ultimi due fiumi, a suo dire, formavano una serie di torrenti che nascevano da molte fonti, mentre lo Scamandro scorreva attraverso la regione provenendo da una sola fonte.

in -ου. Cfr. *Hesych.* s.v. πολυπιδάκου Ἰδης· πολλὰς πίδακας ἐχούσης, τουτέστι ὑδάτων ἐκβολὰς, ἢ πολλὰς πηγὰς.

³⁴⁹ L'Ida è denominata anche πιδηέσσα, in λ 183. A proposito del sostantivo πίδαξ, cfr. Π 825 e il commento al passo di Edwards: il poeta collega l'aggettivo con πιεμεν, che può essere persino l'etimologia giusta (Edwards 1991, p. 416).

³⁵⁰ Cfr. *schol.* Hom. Ψ 117 a (vol. V p. 387 Erbse).

³⁵¹ Van der Valk 1964, vol. II pp. 187-188.

³⁵² Van der Valk 1964, vol. II p. 288 n. 467. La teoria riceverebbe una conferma da un caso simile a quello di πολυπιδάξ: in O 232 i MSS offrono la lezione ὄφρ' ἄν Ἀχαιοί, ma Aristonico diede la lettura τὸνφρ' ἄν Ἀχαιοί, per evitare lo iato. Inoltre in Plat. *Leg.* 681e viene citato il passo omerico Ψ 218 con l'aggettivo nella forma πολυπιδάκου.

Frr. 6-7 B. = Frr. *dubia* D.³⁵³ = Frr. 7, 13 W.

La *Cypria Ilias* attribuita a Nevio

I frr. 6-7 B. sono riportati da due autori latini Carisio, 184, 16 Barwick³⁵⁴ (=Blänsdorf *FPL*, Naevii *Cypria Ilias* fr. 1)³⁵⁵ e Prisciano, 1, 502, Hertz³⁵⁶ (=Blänsdorf *FPL*, Naevii *Cypria Ilias* fr. 2)³⁵⁷ attribuiti ai *Cypria* da Bernabé e West, ma in realtà appartenenti alla *Cypria Ilias* di Nevio.

Nel primo frammento si legge:

Naevius (*nevius* N³⁵⁸; *Nevius* Morel; *Ninnius* con. Scriverius, *Laevius* Vossius, prob. Schottius, Keil) *Cypriae Iliadis* libro I:

collum marmoreum torques gemmata coronat.

In questo passo, secondo Morel³⁵⁹, Nevio descriverebbe Elena, in una scena di vestizione, o Afrodite, durante i preparativi per sottoporsi al giudizio di Paride³⁶⁰. Ma il fatto che questi episodi fossero contenuti nei *Cypria*, come si può dedurre sia dall'*argumentum* al poema di Proclo sia dal fr. 4 B., non giustifica la presenza del frammento di Nevio all'interno dell'edizione del poema attribuito a Stasino, se non come fatto culturale, che testimonia la diffusione a Roma di temi del ciclo epico troiano. In particolare si tratta di una prova che il tema fu trattato anche da un autore latino, sia che si tratti di Nevio, Ninnio o Levio; il non identificato poeta lo riprese dal patrimonio di tradizioni greche, ma non vi è certezza che tale autore lesse davvero e tradusse i *Cypria* per comporre la *Cypria Ilias*, come sostiene Morel.

Lo stesso può dirsi per il passo di Prisciano in cui il grammatico afferma:

Naevius (*Ninnius* con. Scriverius, prob. Keil) in *Iliadis* secundo:

penetrat penitus thalamoque potitur

³⁵³ I frr. *dubia* di Davies sono posti dopo i *Testimonia* e i *Fragmenta* 1-27 D.

³⁵⁴ Cfr. il medesimo fr. nell'edizione di Keil (GL I 145, 21 Keil).

³⁵⁵ Nell'edizione di Morel (*FPL*) si tratta del frammento a p. 51, T 1 *dub.*

³⁵⁶ Cfr. questo fr. nell'edizione di Keil (GL II 502, 24 Keil).

³⁵⁷ Cfr. Morel, *FPL* p. 51 (T 2 *dub.*).

³⁵⁸ Nell'edizione dei *Grammatici Latini* di Keil la sigla N corrisponde a un codice bobiense (Neap. Borbon. IV A. 8).

³⁵⁹ Morel 1927, pp. 51-52.

³⁶⁰ L'ipotesi è sostenuta anche da Courtney 1993, p. 108.

Il passo viene attribuito all'episodio di adulterio di Elena, quando fu sedotta da Paride³⁶¹.

Nell'edizione di Bernabé i due versi in latino costituiscono i fr. 6-7, inseriti a pieno titolo tra gli altri *fragmenta* testuali e di contenuto sicuramente attribuibili al poema; fu Bethe che per primo li introdusse come frammenti dei *Cypria* (fr. 5a e 5b). In realtà già Henrichsen li aveva inseriti all'interno della sua edizione nella sezione D, *De Cypria Iliade*, attribuendoli al poeta *Laevius*³⁶².

Nell'edizione di West il fr. 6 dell'edizione di Bernabé corrisponde al fr. 7, il fr. 7 Bernabé al fr. 13, ma entrambi sono contrassegnati dall'asterisco, indice di attribuzione dubbia. Ciò significa che l'ultimo editore propone una ricostruzione differente della sequenza degli episodi narrati nel poema, dal momento che ha collocato tra il fr. 6 B. e il fr. 7 B., entrambi frammenti della *Cypria Ilias* di Nevio, altri frammenti quali il fr. 37 *dubium* B. (il viaggio di Paride-Alessandro da Troia a Sparta con l'aiuto di Afrodite), i fr. 8-9 B. (sulla nascita di Castore, Polluce e Elena), il fr. 10 B. (la nascita di Elena da Nemese), il fr. 13 B. (il rapimento di Elena da parte di Teseo); al fr. 13 W. segue il fr. 14 W. (=fr. 14 B.) sulla fuga di Paride e Elena da Sparta³⁶³. Nell'interpretazione di West, inoltre, il contesto dei due frammenti dovrebbe essere differente: il fr. 7 W., seguendo ai frammenti 5 e 6 W. (=fr. 4-5 B.) dedicati alla vestizione di Afrodite, si riferirebbe alla preparazione della dea per il giudizio di Paride, mentre il fr. 13, posto prima della narrazione del viaggio della coppia da Sparta, riguarderebbe l'unione illegittima tra i due.

È stato Leo il primo ad avanzare l'ipotesi che i frammenti non siano da attribuire all'*Iliade* di *Ninnius*³⁶⁴ ma a *Naevius* e appartengano quindi ai *Cypria*³⁶⁵:

³⁶¹ Così Morel 1927, p. 52; Courtney 1993, p. 108; cfr. Traglia 1962, p. 115, il quale ha pensato piuttosto alla prima apparizione di Elena a Paride.

³⁶² Ved. Henrichsen 1828, pp. 75-78; «itaque nostrae aetatis critici recte statuisse videntur, Laevio Cypriam Iliadem tribuendam esse auctori» (p. 77).

³⁶³ Sulla ricostruzione della trama ved. *infra*.

³⁶⁴ Su *Ninnius*, autore di un'*Iliade* ved. Prisciano (GL II 478, 12 Keil); Morel, *FPL*, p. 51 (fr. 1-2); Nonius (vol. III, p. 762, 13-15 Lindsay); a Ninnio Crasso Schanz attribuiva due opere, una traduzione dell'*Iliade* e l'*Ilias Cypria* (Schanz-Hosius 1959, p. 268).

³⁶⁵ Leo 1914, p. 190. Concorde con quest'ipotesi anche Traglia 1962, p. 115, secondo il quale, sebbene la forma *Naevius*, attestata nei MSS, sia spesso confusa con *Laevius* e *Ninnius*, i due frammenti dovrebbero essere attribuiti a un poeta differente rispetto a Ninnio Crasso «perché non pare abbiano corrispondenza col testo dell'*Iliade* di Omero, da lui appunto tradotta»; *contra*

Prisciano e Carisio avrebbero infatti confuso il poeta *Naevius* con *Ninnius*, che tradusse il poema omerico³⁶⁶. Sull'interpretazione di Leo si basa la successiva ricostruzione di Bethe – accettata in seguito da Morel – secondo il quale il primo frammento dovrebbe far riferimento alla preparazione di Afrodite al giudizio di Paride, il secondo all'episodio in cui Paride commise adulterio con Elena³⁶⁷. Pur ammettendo la verosimiglianza dell'ipotesi di Leo, sono da sottoporre a vaglio critico sia la posizione di quanti collocano i due frammenti di Nevio tra i frammenti dei *Cypria* come se si trattasse di passi del poema di Stasino – come Bethe, Bernabé e West –, sia la posizione più cauta di Davies, che li pone tra i *dubia*.

Si può presumere che Nevio conoscesse i *Cypria* attraverso fonti indirette, dalle quali poteva averne dedotto la trama, ma anche questo dato resta da provare. Come ha affermato Scevola Mariotti, è pur vero che «noi conosciamo troppo poco della letteratura e della cultura alessandrina e di quella romana arcaica per escludere che i veicoli diretti di nuove idee e nuove tendenze d'arte fossero diversi da quelli che possono sembrarci più ovvi»³⁶⁸, ma è difficile, se non quasi impossibile, accertare quali e quante influenze esercitò l'epica greca arcaica, così frammentaria, sull'opera neviana, giunta in uno stato ancor più lacunoso.

In ogni caso, anche se il poeta latino scrisse una *Cypria Ilias* come informa il grammatico Carisio, i frammenti di quest'opera non possono interessare in senso stretto un'edizione dei *Cypria*³⁶⁹.

Baehrens 1886, p. 283; Bardon 1952, p. 161 n. 8, che hanno proposto l'identificazione di *Neuvius* citato da Carisio e Prisciano con *Ninnius*, attribuendo tutti i frammenti di Ninnio Crasso all'opera *Ilias Cypria*; nell'edizione di Baehrens i due frammenti qui discussi sono assegnati rispettivamente al libro I e al libro II dell'*Ilias Cypria*; Granarolo 1973, pp. 290-291 n. 22, il quale non crede, come Traglia, che i due frammenti siano da attribuire a uno sconosciuto *Naevius*, e ipotizza «que le prétendu Naevius n'a pas existé (il ne peut évidemment s'agir du grand poète archaïque qui n'a jamais écrit d'hexamètres dactyliques!) et que nous avons affaire à 4 frg. d'une Iliade – qui a pu être plus ou moins travestie à la mode alexandrine, bien entendu – de Ninius Crassus». Piuttosto, bisognerebbe ipotizzare con Bardon (1952, p. 161 n. 8) che l'opera di Ninnio Crasso abbia preso avvio sia da Stasino sia da Omero, avviando la contaminazione dell'*Iliade* con i *Cypria*: «Ninnius Crassus a dû combiner Stasino et Homère, il ne fut pas un traducteur. Nous n'avons aucun indice pour fixer l'époque de son existence. Mais son vers et sa langue sont assez archaïques pour inciter à le situer parmi les aînés de Cn. Matius». Sulla personalità e l'opera di Ninnio Crasso ved. Ronconi 1973, p. 37.

³⁶⁶ Ved. Priscian. I p. 478; cfr. Morel *op. cit.*, pp. 51-52.

³⁶⁷ Bethe 1929, p. 158.

³⁶⁸ Scevola Mariotti 2001, pp. 21-22, che però parlava di Gneo Nevio; ma le sue parole restano valide anche per l'ignoto *Naevius*.

³⁶⁹ I due poemi sono di fatto differenti, l'uno, i *Cypria*, scritti in greco e attribuiti a Stasino, la cui trama è nota grazie a Proclo e attraverso circa una trentina di frammenti testuali e di contenuto, e

Inoltre, sebbene Morel intraveda un’analogia tra il fr. 1 di Nevio e il fr. 4 B. dei *Cypria* sulla vestizione di Afrodite per il giudizio di Paride, bisogna rilevare che in questo frammento, come nel fr. 5, non vi è alcun accenno a una preparazione della dea da parte delle sue attendenti, le Ore e le Cariti, con collane o monili in genere (anche se di fatto questi particolari potrebbero essere assenti a causa dell’esiguità del frammento), mentre sono descritte lungamente le vesti intinte nel profumo di fiori di varie specie³⁷⁰. Per quest’assenza di corrispondenze tra i frammenti dei *Cypria* e i due versi rimasti di Nevio, Traglia ha ipotizzato che la scena rimandi piuttosto alla prima presentazione di Elena a Paride, come sembrerebbe alludere anche il fr. 2 Blänsdorf di Nevio (=fr. 7 Morel)³⁷¹.

A tal proposito Keil, che avanzò per il fr. 2 Blänsdorf, in luogo della lezione dei codici “in Iliadis secundo”, l’emendazione “in Iliadis tertio”, aveva suggerito un rimando alla situazione descritta in Γ 447 Ἡ ῥα, καὶ ἄρχε λέχος δὲ κιών· ἄμα δ’ εἴπετ’ ἄκοιτις, ove viene succintamente menzionata l’unione di Paride e Elena durante una pausa della battaglia. Ma, a parere di Tolkiehn, il passo non sembra pertinente al contesto descritto da Nevio e sarebbe quindi più opportuno mantenere il testo trådito³⁷²; per questo lo studioso propose un confronto con B 18-20 βῆ δ’ ἄρ’ ἐπ’ Ἀτρείδην Ἀγαμέμνονα· τὸν δὲ κίχανεν | εὔδοντ’ ἐν κλισίῃ, περὶ δ’ ἀμβρόσιος κέχυθ’ ὕπνος | στῆ δ’ ἄρ’ ὑπὲρ κεφαλῆς Νηληϊΰ υἱὲ ἰοικῶς | Νέστορι, che descrive “Oneiros”, il Sogno, mentre visita Agamennone addormentato nella sua tenda. Dello stesso avviso fu anche Traglia, che evidenziò come l’invito di Paride a Elena di seguirlo nel talamo in Γ 447 abbia poco a che vedere con la scena del fr. 2 B., da cui sembra invece di poter inferire che l’eroe si sarebbe infilato furtivamente nella camera nuziale di Menelao, violandone la sposa³⁷³.

In realtà è difficile stabilire quale situazione sia adombrata dietro all’unico verso conservatosi del v. 2, caratterizzato da un andamento fortemente allitterante; il verbo “potior” seguito dal sostantivo “thalamo” non farebbe propendere per

l’altro, la *Cypria Ilias* di Nevio, poema latino di cui si conosce troppo poco per poter avanzare delle ricostruzioni.

³⁷⁰ A tal proposito ved. comm. *ad* fr. 4-5: si tratta di una scena tipica di vestizione di una dea.

³⁷¹ Ved. Traglia 1962, pp. 115-116.

³⁷² Tolkiehn 1991, p. 121 n. 38.

³⁷³ Per ciò che concerne la proposta di Tolkiehn di raffrontare B 18-20 con il fr. 2 M., Traglia, nonostante abbia ritenuto suggestiva tale ipotesi, ha sottolineato a ragione come la prima parte del verso (*penetrat penitus*) sia più pertinente allo scopo, mentre invece il secondo emistichio *thalamoque potitur* si attagli meno a quest’interpretazione (1962, p. 116).

l'ipotesi avanzata da Tolkiëhn ma, piuttosto, come già ipotizzato da Keil, per una scena amorosa, anche se non si tratterebbe di quella descritta da Γ 447: “potior” in questo contesto potrebbe infatti significare “appropriarsi, prender possesso”³⁷⁴ della camera, azione che il soggetto sembra intraprendere di nascosto, come suggerisce l'uso di “penetro”³⁷⁵; B 18-20 non è propriamente assimilabile al contesto suggerito dal seppur breve frammento; qui occorrono i verbi βαίνω seguito da un compl. di moto a luogo (ἐπί seguito dall'accusativo) e κιχάνω, il cui significato è “cogliere, sorprendere”³⁷⁶: Agamennone è qui raggiunto e in seguito colto nel sonno³⁷⁷. L'oggetto al centro dell'azione dei due predicati verbali non è un luogo ma una persona, a differenza del fr. 2. Blänsdorf. Come utile confronto si possono citare altri passi in cui “potior” non indica genericamente solo il raggiungimento di un luogo, ma acquista il significato di “prendere, impadronirsi”, attestato in Columella, *De re rustica* 10, 1, 1 (v. 274) “Et nunc inferno potitur Proserpina regno”, e in Ovidio, *Fast.* 3, 552 “et potitur capta Maurus Iarba domo”³⁷⁸. Questi elementi potrebbero quindi avvalorare l'ipotesi della prima unione tra Paride e Elena, che per sua natura aveva tratti di segretezza e furtività, ed escludere invece la possibilità di successivi incontri avvenuti dopo la fuga da Sparta alla reggia di Priamo, in cui la coppia non avvertiva di certo l'urgenza di nascondersi.

Come dato certo si può constatare che episodi narrati nei *Cypria* avevano ancora interesse per Nevio, ma il poeta poteva averne tratto spunto per creare una versione del tutto differente da quella originaria. La sua opera è piuttosto da

³⁷⁴ Ved. *OLD* s.v. potior: 1) “to take possession of, obtain”; 5) “to be master of, reign over, control; to possess, have”; sembra invece meno convincente la traduzione proposta per il fr. 2 M. da Glare, “to attain, reach (a destination)”; con quest'accezione il verbo presenta la costruzione sia in accusativo (cfr. Apul. *Met.* 10, 35 “portam quae proximam est potitus”), sia al gen. (Plaut. *Am.* 187 “ut salvi poteremur domi”), sia infine all'abl., come in Verg. *Aen.* 1, 172 “optata potiuntur Troes harena”; Ov. *Met.* 11, 339 “vertice Parnasi potitur”.

³⁷⁵ Ved. *OLD* s.v. penetro: 2) “to make one's way or penetrate into or as far as”.

³⁷⁶ Cfr. *LSJ* s.v. κιχάνω: “reach, hit or light upon, meet with”.

³⁷⁷ Per la scena di Agamennone sorpreso dal sonno ved. *Il. Lat.* 120-122 “Nec mora: Somnus abit levibusque per aera pennis | devolat in thalamos Agamemnonis: ille sopore | corpus inundatum leni prostratus habebat”. A tal proposito risulta calzante anche il parallelo con Ov. *Met.* 7, 155-156 “somnus in ignotos oculos sibi venit, et auro | heros Aesonius potitur spolioque superbus”, ove il sonno raggiunge gli occhi del serpente che custodisce il vello d'oro posandosi sui suoi occhi.

³⁷⁸ Cfr. l'uso di “potior” in contesto bellico, ove significa più propriamente “occupare”: Liv. 7, 33, 18 “postero die vacuis hostium castris Romanus potitur”, 10, 34, 2 “postremo potitur oppido Romanus”, 10, 34, 14 “desertis oppidis consul potitur”; Caes. *Bell. Gall.* 7, 11, 8 “oppido potitur perpaucis ex hostium numero desideratis”, 7, 58, 5 “sine contentione oppido potitur”.

considerare come testimonianza della possibile diffusione che l'epos di argomento troiano (o le sue tematiche) aveva durante il I sec. a. C. anche presso i primi esponenti della cultura letteraria latina³⁷⁹.

A conclusione di quest'analisi, nonostante la posizione di Davies, che ha posto i fr. 1-2 Blänsdorf della *Cypria Ilias* tra i *fragmenta dubia* dei *Cypria*, sia maggiormente condivisibile rispetto a quanti li hanno invece accolti senza riserve tra i *fragmenta* del poema, è più opportuno escluderli da un'edizione dei *Cypria*, per lo meno con lo statuto di frammenti, e restituire loro una diversa posizione, in apparato, proponendo un utile confronto (probabile, ma non certo) tra i fr. 1-2 Blänsdorf di *Naevius* e la narrazione nel poema dell'episodio relativo all'unione di Elena e Paride (precedentemente alla loro partenza da Sparta).

³⁷⁹ In questo punto si può concordare con Bethe, secondo il quale «Auch für das Nachleben der Kyprien sind diese zwei Bruchstücke von Interesse» (*ad loc.*). Bethe ha considerato una prova della conoscenza dell'epos ciclico da parte dei grammatici dell'età ellenistica nella loro forma originale (non epitomata) proprio i fr. 5 a e b, che testimonierebbero la conservazione dei *Cypria* sino al primo secolo a. C. (1929, p. 210); sulla vita e l'opera di Ninnius-Naevius ved. W. Kroll, *RE* XVII 1 s.v. *Ninnius*, coll. 533-634: «Ninnius Crassus, Übersetzer der Ilias in Hexametern. [...]. Es wird noch in republikanische Zeit gehören und war wohl ein Grammatiker, der diese Übersetzung für Schulzwecke herstellte».

Fr. 8 B. = Fr. 6 D. = Fr. 9 W.

Clem. Alex. *Protr.* 2, 5:

προσίτω δὲ καὶ ὁ τὲ Κυπριακὰ ποιήματα γράψας· [1-2]. Τοῦτο μὲν ποιητικῶς ἐψευσάτο.

“si introduca anche colui che scrisse i canti Ciprî (1-2); questo narrò in versi, mentendo”.

8

Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δέ οἱ αἶσα πέπρωται,
αὐτὰρ ὁ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης, ὄζος Ἄρηος.

1. θνητός ἔην Düntzer ; θάνατον Sylburg ; δέ] τέ Wüllner, prob. edd. ;
πέπρωτο Köch. : μέμορται Schneidewin

Castore era mortale, gli era assegnato un destino di morte,
mentre era immortale Polluce, compagno di Ares³⁸⁰.

Bernabé, a differenza di Davies e West, aggiunge al passo di Clemente Alessandrino tre scolî ad Omero che parlano della nascita dei Dioscuri, e della paternità dei gemelli, divisa tra Zeus e Tindaro.

cfr. *Schol.* Hom. λ 300 (vol. II p. 502, ll. 1-4 Dind.): ὅτι οὐ παραδίδωσιν ἐκ Διὸς Κάστορα καὶ Πολυδεύκην, ἀλλ' ἐστὶ νεωτερικὰ ταῦτα. τούτων ὁ μὲν Πολυδεύκης ἀπὸ τοῦ θεοῦ σπέρματος ἱστορεῖται γενέσθαι, ὁ δὲ Κάστωρ ἀπὸ Τυνδάρω. Perché non tramanda che da Zeus (nacquero) Castore e Polluce, ma questa è una storia narrata dai poeti Neoterói. Di questi si narra che l'uno, Polluce, sia nato da seme divino, l'altro invece, Castore, da Tindaro.

³⁸⁰ Mi discosto dalla traduzione consueta dell'espressione ὄζος Ἄρηος come “rampollo di Ares”, sulla base di Chantraine, s.v. ὄζος.

Schol. Hom. λ 299 (vol. II p. 501, ll. 15-16 Dind.): μετὰ δὲ τὸ γαμηθῆναι τῷ Τυνδάρῳ τέτοκε τοὺς Διοσκούρους, ἐκ μὲν Διὸς Πολυδεύκην, ἐκ δὲ Τυνδάρῳ Κάστορα. “(Leda) dopo essersi unita in matrimonio con Tindaro, generò i Dioscuri: da Zeus ebbe Polluce, da Tindaro Castore.”

Eustath. in *Hom. Od.* p. 1686, 22: τούτων δὲ κατὰ τοὺς νεωτέρους Πολυδεύκης μὲν θείου αἵματος λέγεται εἶναι, Κάστῳ δὲ θνητοῦ, τοῦ Τυνδάρῳ γάρ.

“di questi due, secondo i Neoteri, si dice che Polluce fosse di sangue divino, Castore invece di sangue non immortale, ovvero fosse figlio di Tindaro.”

1. Κάστῳ μὲν θνητός...: nei *Cypria* è presente per la prima volta la tradizione della mortalità di Castore e l’immortalità di Polluce, espressa al v. 1 dopo la cesura pentemimere dall’espressione θανάτου δέ οἱ αἶκα πέπρωται che ha dei parallelismi con Ω 428 ἐν θανάτοιο περ αἴση, con *Bacchyl.* 17, 26-27 Μ. πεπρωμέν[α]ν | αἶσαν [ἐ]κπλήσομεν, con *Simon. fr.* 79, 5 Page e con *Aesch. Prom.* 103-104 τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ | αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γιγνώσκονθ’ ὅτι | τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ’ ἀδήριτον σθένος. La tradizione sulla mortalità di Castore è presente in *Pind. Nem.* 10, 81 ove l’eroe è definito σπέρμα θνατόν. L’aggettivo θνητός occorre nella stessa sede metrica in Ω 58, Ἐκτῳ μὲν θνητός; cfr. *Hes. Theog.* 1019 αὐται μὲν θνητοῖσι.

Il sostantivo αἶκα primariamente significa “parte, porzione debita che spetta a ciascuno”, ma anche “fato, sorte, necessità del fato”³⁸¹. L’*Iliade* e l’*Odissea* offrono molti esempi dell’uso di αἶκα e μοῖρα in espressioni che indicano un’azione conforme ad un principio di convenienza, e contengono un’idea di equità, di giustizia, in cui il senso di “fato” è venuto meno, come κατ’ αἶσαν, κατὰ μοῖραν, ἐν μοίρῃ³⁸².

In Ω 224-225 εἰ δὲ μοι αἶκα | τεθνάμεναι il sostantivo αἶκα si trova in connessione con la morte, in un’espressione simile a quella qui presente³⁸³. Lo

³⁸¹ Ved. *TLG* s.v. αἶκα; *Lfgre* s.v.; αἶκα occorre nella stessa sede metrica in 4 casi: ι 52, ξ 359, *Panyas.* 17, 8 B.; *Hes. Theog.* 422; cfr. anche *E.M.* 38, 50: ἡ εἰμαρμένη, ἡ μοῖρα, ἡ ἐκάστω μεμερισμένη; ved. *DELG* s.v. αἶκα.

³⁸² Ved. κατ’ αἶσαν in Γ 59, Ζ 333, Κ 445, Ρ 716 etc.; ἐν μοίρῃ occorre in Τ 186; κατὰ μοῖραν in Ρ 367, Τ 256, ρ 397 etc. (cfr. l’espressione semanticamente affine κατὰ κόσμον). L’affinità tra αἶκα e μοῖρα è confermata da Eustath. in *Hom. Od.* p. 1526, 18 Ὅρα δὲ ὅτι Ὅμηρος ταυτὰ ἔχοντος τὴν αἶσαν καὶ τὴν μοῖραν ἐπὶ τοῦ πεπρωμένου; cfr. *Dietrich* 1965, pp. 207-211.

³⁸³ Cfr. *Dietrich* 1965, p. 249; ved. *Apoll. Rhod.* 1, 443-444 αὐτὰρ ἐμοὶ θανέειν στυγερῇ ὑπὸ δαίμονος αἴση | τηλόθι που πέπρωται ἐπ’ Ἀσίδος ἠπίρειο.

stesso nesso di *αικα* con un verbo che significa “morire” è presente in ε 113 οὐ γάρ οἱ τῆδ’ *αικα* φίλων ἀπονόσφιν ὀλέσθαι, | ἀλλ’ ἔτι οἱ μοῖρ’ ἐστὶ φίλους τ’ ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι | οικον ἐς ὑπόροφον καὶ ἐὴν ἐς πατρίδα γαῖαν, e nell’espressione simile in θ 511 *αισα* γὰρ ἠν ἀπολέσθαι, ἐπὴν πόλις ἀμφικαλύψη | δουράτεον μέγαν ἵππον. A queste espressioni si può aggiungere Ω 428 (= Ω 758) ἐν θανάτοιο περ αἴση, ove, similmente al fr. 8, occorre il nesso formato dai sostantivi θάνατος e *αικα*. In N 602 τὸν δ’ ἀγε μοῖρα κακῆ θανάτοιο τέλοσδε non è *αικα*, ma μοῖρα a indicare il destino di morte³⁸⁴; cfr. 9, 52 τότε δὴ ῥα κακῆ Διὸς *αικα* παρέστη | ἡμῖν αἰνομόροισιν, ἴν’ ἄλγεα πολλὰ πάθοιμεν e 11, 61 ἀκέ με δαίμονος *αικα* κακῆ καὶ ἀθέσφατος οἶνος, ove *αικα* è accompagnata dall’aggettivo κακός e indica la sorte negativa, nel primo caso si tratta del destino che induce a soffrire molti dolori, nel secondo di un destino di morte.

In O 209 ὁμῆ πεπρωμένον *αιση*, *αικα* occorre insieme al verbo πέπρωται con il significato originario di “parte, porzione”³⁸⁵.

La personificazione di *αικα* compare unicamente in Υ 125-128. Per Edwards, Aristarco atetizzò senza necessità questo passo con la motivazione che il poeta si era espresso diversamente ai vv. 26-27³⁸⁶. Il concetto per cui il giorno della morte è determinato dal giorno della nascita è espresso anche in Ψ 78 ss., ove Ker, data in sorte all’uomo quando nasce, ne causa la morte³⁸⁷.

Il verbo πέπρωται, dalla radice πορ-, significa “essere destinato, stabilito dal fato”³⁸⁸. In Γ 309, ὀπποτέρω θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστίν, il participio πεπρωμένον è riferito al destino di morte che potrebbe colpire alternativamente Alessandro o Menelao: il contesto e l’espressione sono simili all’espressione qui analizzata θανάτου δέ *αισα* πέπρωται. Si possono a tal

³⁸⁴ Ved. Dietrich 1965, pp. 195-199: spesso μοῖρα indica il destino di morte in espressioni in cui è accanto al sostantivo θάνατος: in E 83 (=Υ 477) ἐλλαβε πορφυρεος θανατος καὶ μοῖρα κραταιη.

³⁸⁵ Per il significato di queste espressioni ved. Dietrich che traduce il v. precisando “given, destined to the same share, or portion” (1965, pp. 252, 265-266); ma ved. anche lo *schol.* Hom. O 209 (vol. IV pp. 57-78 Erbse) ὁμοία μεμερισμένον μοῖρα.

³⁸⁶ Ved. *schol.* Hom. Υ 125-128a (vol. V. p. 24 Erbse); cfr. Edwards 1991, p. 306.

³⁸⁷ Cfr. γ 207-208; η 196-198; cfr. Dietrich 1965, pp. 240-248.

³⁸⁸ Cfr. *Lex. Hom.* s.v. πορ-: 1) *pars, portio debita, quodcumque alicui obtigit*; 2) *fas, equum*; 3) *fatum, sors, fati necessitas*. In *E. M.* 683, 6 προωρισμενον κ. εἰμαρμενον. Ved. *LSJ* s.v.; cfr. Dietrich 1965, p. 265: «The perfect tense of πεπρωμενον, πεπρωται, expresses the complete reality of fact whose origin seems unknown. It refers to an absolute, active fate in which the Homeric character believes: it describes a quite simple deduction of consequences which depend on certain given causes».

ove si può evidenziare solo al v. 5 la presenza del participio πεπρωμένον e probabilmente del sostantivo θανάτου al verso successivo.

Così in Aesch. *Prom.* 103-104 τὴν πεπρωμένην δὲ χρῆ | αἰσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γιγνώσκουθ' ὅτι | τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδῆριτον θένος, “con pazienza inesorabile deve sopportare la sorte che gli è destinata colui che conosce l’invincibile forza del Fato”, vi è lo stesso nesso tra αἰσα e il participio πεπρωμένη nelle parole di Prometeo³⁹¹.

2. αὐτὰρ ὄ γ’...: il nesso formulare αὐτὰρ ὄ γ’ occorre frequentemente in incipit di verso sia nell’*Iliade*³⁹² che nell’*Odissea*³⁹³, in *Hymn. Cer.* 296; *Hymn. Ap.* 316; Hes. fr. 10 (a), 45; fr. 37, 17; fr. 343, 4, M.-W.; *Theb.* fr. 2, 5; Ione fr. 28, 1; Eudosso, fr. 79, 5. In seguito il nesso è usato frequentemente da Quinto Smirneo, *Posth.* 2, 36; 4, 365; 7, 156; 9, 215 e 520; 14, 480.

Anche se Polluce è detto οἶος Ἄρηος, non significa che egli sia figlio di Ares: ὄζος Ἄρηος è espressione formulare che occorre sempre a fine di verso, riferita a differenti eroi, nessuno dei quali è figlio del dio della guerra³⁹⁴: in B 540 è riferito a Elefenore, al verso 663 dello stesso canto a Licimnio (al caso acc.), al v. 704 a Podarce etc.³⁹⁵. Inoltre ricorre in Hes. *Scut.* 181; Hes. fr. 12, 1; fr. 26, 30; fr. 175, 2 M.-W. riferito a quattro diversi eroi.

³⁹¹ Trad. di L. Medda. Cfr. Pind. *Nem.* 4, 60 καὶ τὸ μορσιμον Διοθεν πεπρωμενον εκφερεν.

³⁹² Ved. ad es. B 667, Γ 328, E 585, Z 474, I 206, Λ 461, M 40, O 479, 523, 630, P 108, Φ 550, Ψ 42, Ω 50, 189.

³⁹³ Ved. ad es. ι 237, 537, κ 264, λ 599, π 41, σ 398, υ 140, χ 1, 116, 480, ψ 306.

³⁹⁴ Ved. *Lfgre* s.v. οἶος: ha 10 occorrenze al caso nom.; 5 all’acc.

³⁹⁵ Inoltre l’espressione ὄζος Ἄρηος è riferita in B 745 a Leonteo (che occorre anche in M 188 e Ψ 841), al v. 842 a Pileo, in Γ 147 e Υ 238 a Icetaone (in entrambe le occorrenze all’acc.) e in Ω 474 ad Alcimo. Cfr. *DELG* s.v.: Chantraine ha notato che i moderni traducono οἶος con “rampollo di Ares”, ma erroneamente, perchè significa piuttosto “compagno di Ares”. Dopo Omero οἶος prende il significato di “servitore di un dio”, cfr. Aeschyl. *Agam.* 231; Call. fr. 563 Pf.; Delos 249 *IG IX 1*, 976; cfr. inoltre Apollonii Sophistae *Lexicon Homericum*, ex recensione I. Bekkeri, Berlin 1833, p. 118, ll. 30-32.

Castore e Polluce nella tradizione letteraria

Nell'*Iliade* al canto Γ 236 ss. Elena, mentre sta illustrando dalla rocca di Troia al vecchio re Priamo gli eroi Achei scesi in campo a combattere, nota con stupore l'assenza dei suoi fratelli sul campo di battaglia, e teme che essi evitino la battaglia rifuggendo dal disonore che deriverebbe loro dalla sua condotta: *δοιὼ δ' οὐ δύναμαι ἰδέειν κοκμήτορε λαῶν | Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα | αὐτοκασιγνήτω, τῷ μοι μία γείνατο μήτηρ.* Sinteticamente riuniti in un unico verso formulare, i due eroi, con i nomi in posizione chiasmica, sono evocati ognuno per la propria peculiare abilità: Castore è domatore di cavalli, Polluce si distingue nell'arte del pugilato. Ma il poeta, narratore onnisciente degli eventi, spiega che i due fratelli non sono in patria vivi, come nella prima ipotesi prospettata da Elena; giacciono invece entrambi sotto terra (vv. 243-244): *Ὡς φάτο, τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα | ἐν Λακεδαίμονι αὐθι φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ.* L'*Iliade* conosce i due gemelli come eroi umani, fratelli di Elena per parte di madre, la cui patria è Lacedemone, e riferisce che hanno lasciato la terra secondo il destino di morte che accomuna gli uomini. Nel poema non viene narrata in dettaglio la morte di Castore e Polluce né si fa alcuna menzione del destino loro assegnato da Zeus. Inoltre non sono mai chiamati Dioscuri e non hanno alcuna parentela con Zeus.

La loro storia ricompare nella *Nekyia*, λ 298-304, ove si afferma che essi sono figli di Tindaro e Leda: *καὶ Λήδην εἶδον, τὴν Τυνδαρέου παράκοιτιν, | ἧ ῥ' ὑπὸ Τυνδαρέῳ κρατερόφρονε γείνατο παῖδε, | Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα, | τοὺς ἄμφω ζωὸς κατέχει φυσίζοος αἶα· | οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες | ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτε | τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἰσα θεοῖσι.* I due fratelli, presentati come figli di Leda e di Tindaro, sono nominati al v. 300 con la medesima formula di Γ 237. Segue poi l'ossimorica affermazione che *τοὺς ἄμφω ζωὸς κατέχει φυσίζοος αἶα*, espressione formulare che occorre anche in Γ 243, ugualmente riferita a loro, ma modificata³⁹⁶: nell'*Odissea* per la presenza

³⁹⁶ Cfr. la considerazione di Càssola (1975, p. 351 n. 1) a proposito di λ 298-394: «In questi versi la morte non è contrapposta all'immortalità degli dei, bensì alla sopravvivenza ctonia degli eroi; alla lettera, il passo dovrebbe significare che Castore e Polluce un giorno hanno le facoltà sovrumane degli eroi, e il giorno dopo giacciono nella tomba come salme inerti»; precedentemente così si esprimeva Farnell: «Either the poet has not succeeded in finding words that are consistent or, in the second part of his phrase, by death he means merely habitation below the earth, and by

dell'aggettivo ζωούς essa acquista infatti un nuovo significato. La versione odissiaca³⁹⁷, profondamente diversa da quella iliadica pur nella quasi totale identità formulare, prevede che i due gemelli ricevano da Zeus una sorte del tutto particolare, destinati a vivere e a morire a giorni alterni sotto terra. In questo modo di essi il poeta può dire che τιμὴν δὲ λελόγγασιν ἰσα θεοῖσι. λ 300 è identico a Γ 237, mentre il v. 301 richiama Γ 243. L'espressione κατέχει φυκίζοοσ αἶα nelle sue occorrenze nell'*Iliade* è sempre riferita a uomini che dopo la morte riposano sotto terra³⁹⁸. Nel passo dell'*Odissea* attraverso l'aggiunta dell'aggettivo ζωούς il senso della formula è radicalmente mutato³⁹⁹.

Severyns ha ipotizzato che il passo λ 301-304 sia frutto di interpolazione da parte di un rapsodo che conosceva la versione narrata nei *Cypria*, nella quale Castore è il fratello mortale e Polluce quello immortale⁴⁰⁰. In λ 304 occorre l'aggettivo ἑτερήμεροι, *hapax* nel lessico omerico, usato anche da Proclo nel riassunto dei *Cypria*, p. 40, 23-24, quando narra che Ζεὺς αὐτοῖσ ἑτερήμερον νέμει τὴν ἀθηνασίαν⁴⁰¹. La coincidenza nell'uso di questo aggettivo sarebbe una prova del fatto che l'interpolatore aveva inserito nel testo omerico la tradizione sulla sorte dei Dioscuri narrata nei *Cypria*. Un'ulteriore conferma di questa teoria verrebbe da Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 5 ove si narra la storia dell'immortalità concessa ai Dioscuri da Zeus a giorni alterni attribuendola genericamente ai *poetae*, e si distingue questa versione da quella presente in Omero, secondo il quale i fratelli *ambos mortuos ... esse*. Per Severyns l'indicazione *poetae* potrebbe essere intesa come un riferimento ai Neoterói⁴⁰². Inoltre Severyns ha riconosciuto anche nel passo di Hyg. *Astr.* 2, 22 *Pollucem ait Homerus concessisse fratri dimidiam vitam* un riferimento non tanto a Omero, quanto alla versione narrata nei *Cypria*. La fonte di Iginò avrebbe attribuito a

life the return to the upper world. [...] τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυκίζοοσ αἶα - that is an exact description of the popular belief, concerning those who were worshipped as ἦρωες, who were not spirits but glorified departed men» (Farnell 1921, p. 181).

³⁹⁷ Questa versione è nota pure allo *schol.* Hom. Γ 243 (vol. I p. 153 ll. 22-26 Dindorf), in cui si narra: οὗτοι δὲ, φησὶν, ἦσαν μεταστάντες ἐξ ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ γῆν διετέλουν ὅτε μὲν ζῶντες, ὅτε δὲ τεθνηκότες, κατ' αὐτὸν τὸν ποιητὴν λέγοντα “ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτε τεθνήασιν, τιμὴν δὲ λελόγγασιν ἰσα θεοῖσιν”.

³⁹⁸ Ved. Γ 243; cfr. n 427; o 31.

³⁹⁹ Ved. Heubeck 1983, p. 284.

⁴⁰⁰ Severyns 1928, p. 280; cfr. A. Furtwängler, *Roscher Lexicon* I 1 (1884-1886) s.v. *Dioskuren*, coll. 1155-56.

⁴⁰¹ Ved. *Lex. Hom.* s.v. ἑτερήμερος; *LfggrE* s.v.; per un tentativo di spiegazione dell'aggettivo cfr. *schol.* Hom. λ 303 (vol. II p. 502 Dindorf).

⁴⁰² L'ipotesi era stata suggerita anche da Bethe 1929, p. 159.

Omero il poema di Stasino⁴⁰³. In realtà, più semplicemente Igino o la sua fonte potevano conoscere il passo λ 301-304 già interpolato, e non bisogna per questo ipotizzare che la fonte usata dal mitografo, o il mitografo stesso, fossero in grado di distinguere ciò che era omerico perché narrato nell'*Iliade* e nell'*Odissea* da ciò che non lo era, e quindi attribuibile ai poeti Neoteri. È infatti difficile dimostrare la conoscenza da parte del mitografo o della sua fonte della morte dei Dioscuri narrata nei *Cypria*, mentre è più facile ammettere che davvero Igino pensasse alla tradizione omerica, anche se la conosceva nella forma che aveva subito interpolazioni.

Negli *scholl.* Hom. λ 299 e 300⁴⁰⁴ è conosciuta la versione secondo la quale i due fratelli, chiamati Dioscuri, sono l'uno figlio di Zeus e Leda (Polluce), l'altro di Tindaro e Leda (Castore)⁴⁰⁵. Lo scolio al v. 302 (vol. II p. 502 ll. 5-9 Dindorf) rende esplicita la storia, brevemente allusa in λ 301-304, dello straordinario amore fraterno di Polluce per Castore, che si concretizza nella rinuncia all'immortalità a lui solo concessa, nel momento della morte di Castore, per mano di Polinice o di Meleagro (una versione del mito meno nota e attestata): ἀναιρεθέντος Κάστορος ὑπὸ Μελεάγρου ἢ Πολυνείκου, Πολυδεύκης ἄφθαρτος ὦν διὰ τὸ ἐκ Διὸς γεγόνεναι, παρεκάλεσε τὸν πατέρα ὅπως ἐπιτρέψη αὐτῷ νείμασθαι πρὸς τὸν ἀδελφὸν τὴν ἀφθαρσίαν, ὥστε παρ' ἡμέραν ἀμφοτέρους ὅτε μὲν ἐν Ὀλυμπῷ διατρίβειν, ὅτε δὲ ἐν Ἀιδωνέωσ. Zeus acconsente al desiderio del figlio, permettendo ai gemelli di vivere come durante la loro vita indivisi, un giorno nell'Olimpo, un giorno nell'Ade, condividendo la doppia natura di immortali e mortali. Per Farnell l'unica spiegazione dell'alternanza giorno per giorno tra vita e morte sta nel carattere duale del loro culto, in parte ctonio ed eroico, in parte celeste e divino⁴⁰⁶, in una regione, la Laconia, ove erano onorati sia come eroi, sia come dei⁴⁰⁷.

Esiodo nelle *Ehoiai* conferma la tradizione omerica secondo cui i due fratelli fanno parte della famiglia di Elena, dal momento che nel fr. 198, 7-8 M.-

⁴⁰³ Severyns 1928, p. 280.

⁴⁰⁴ Per il testo e la traduzione di questi scoli ved. *supra*.

⁴⁰⁵ Un'altra coppia di fratelli al contempo divina e umana era quella di Eracle ed Ificle, che condividevano la stessa madre Alcmena, ma l'uno era figlio di Zeus, l'altro di Anfitrione, distinti anche per le diverse qualità morali, il coraggio e la viltà: Hes. *Scut.* 48 ss.; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 69 a-b; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 8. Altro eroe con doppia paternità è Perseo, noto come figlio di Zeus e Danae, ma anche di Preto e Danae (Apollod. *Bibl.* 2, 4, 1).

⁴⁰⁶ Farnell 1921, p. 182.

⁴⁰⁷ Paus. 3, 20, 2 informa che non lontano da Terapne nel *Phoibaion* si trovava un tempio dei Dioscuri.

W. sono nominati in relazione a lei e si trovano a Sparta al momento della gara tra i pretendenti alla sua mano.⁴⁰⁸ In quest'occasione Odisseo aveva scelto di non inviare doni alla fanciulla, nella consapevolezza che avrebbe vinto Menelao⁴⁰⁹. Ma lo *schol.* Pind. *Nem.* 10, 150a (=fr. 24 M.-W.) informa che secondo il poeta entrambi erano immortali, essendo figli di Zeus: ὁ μὲν Ἑσίοδος ἀμφοτέρους Διὸς εἶναι γενεαλογεῖ⁴¹⁰.

Quando i due gemelli fanno nuovamente la loro comparsa, in due inni omerici, l'*Hymn. hom.* 17, 1-5 e l'*Hymn. hom.* 33, 1-19, le loro funzioni si sono accresciute. Nell'inno 17,1-5 sono invocati come Castore e Polluce, i Tindaridi che, quasi in contraddizione con il loro appellativo⁴¹¹, nacquero da Zeus Olimpio e da Leda, unitisi sotto le cime del monte Taigeto: Κάστορα καὶ Πολυδεύκε' αἰείεο Μοῦσα λίγεια, | Τυνδαρίδας οἱ Ζηνοῦ Ὀλυμπίου ἐξεγένοντο· | τοὺς ὑπὸ Ταυγέτου κορυφῆς τέκε πότνια Λήδη | λάθρη ὑποδηθεῖσα κελαινεφεῖ Κρονίωι. | Χαίρετε Τυνδαρίδαι, ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων. Al v. 5 è riferita a entrambi l'apposizione ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων, in relazione al loro ruolo di cavalieri, una connessione costante per entrambi i gemelli presente anche in Hes. fr. 199 M.-W. (per il solo Castore); Alcm. fr. 2, 1 *PMGF*; Alc. fr. 34 a L.-P.; Stes. fr. 178 *PMGF*; Simon. fr. eleg. 11, 30 West²; Pind. *Ol.* 3, 69 (ove i Tindaridi sono definiti εἰπποὶ); *Pyth.* 1, 66, ove il loro epiteto è λευκόπωλοι⁴¹². Nell'inno 33 viene confermata la loro nascita da Leda e da Zeus e alle caratteristiche già note dall'inno 17 si aggiunge ai vv. 1 e 9 l'invocazione ai Διὸς κούρου⁴¹³, in cui i due termini non formano ancora un composto o un nome proprio. Ai vv. 6-17 compare

⁴⁰⁸ Per un commento a questo frammento ved. Hirschberger 2004, pp. 402-405; Cingano 2005, pp. 128; 134-136, ove si sottolinea il probabile ruolo che i gemelli avevano nell'organizzazione delle nozze di Elena accanto al padre Tindaro nella tradizione del *Catalogo delle donne*.

⁴⁰⁹ Per il ruolo di Odisseo nel giuramento dei pretendenti di Elena, e in particolare nel *Catalogo delle donne* esiodeo ved. Cingano 2005, pp. 128, 133.

⁴¹⁰ Si tratta di un frammento controverso. Oltre a Hes. fr. 24 M.-W. (= *Schol.* Pind. *Nem.* 10, 150a), cfr. anche Hes. fr. 23a, 38 ss. ove si conserva solo il nome di Polluce; per Farnell il fr. 24 non prova che Esiodo conoscesse Castore e Polluce con il nome di Dioscuri (1921, p. 182).

⁴¹¹ Il nome Τυνδαρίδαι è composto con il suffisso greco -ιδα-, usato per i patronimici, e quindi significherebbe "figli di Tindaro"; su questo argomento ved. *infra*.

⁴¹² A tal proposito ved. Cingano 1995, p. 351. Per la connessione coi cavalli, presente anche in Eur. *Hel.* 639 κόροι λευκιπποὶ; *Iph. Aul.* 1154 ἵπποισι μαρμαίροντ' ἐπεστρατευσάτην, ved. E. Bethe, *RE V 1* (1903) s.v. *Dioskuren*, coll. 1091-92 l. 46 ss.

⁴¹³ La formula del verso 9, Διὸς κούρουσιν μεγαλοῖο, occorre in numerose epigrafi: cfr. *CEG* 373 (*Vurliae*, ca 525 a.C.) Διὸς κοροισιν | ...Τυνδαριδαν; 391 (Cefallenia, ca. 550-525 a.C.) Διὸς κοροισιν μεγαλοῖο; 427 (ca. 590-570 a.C.) Διὸς | κοροισιν. Per un'analisi delle più importanti epigrafi greche che riportano la forma Διόσκουροι ved. Restelli 1951, pp. 246-257.

il loro ruolo istituzionalizzato di salvatori dei naviganti⁴¹⁴ e nella espressione formulare al v. 3 Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ ἀμώμητον Πολυδεύκεα, variazione della formula omerica Κάστωρά θ' ἰππόδαμον καὶ πῦξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα⁴¹⁵, è il solo Castore ad essere messo in relazione con i cavalli⁴¹⁶. Contemporaneamente quindi mantengono un carattere umano (confermato dal nome familiare Τινδαρίδαι) e uno celeste (evocato dall'espressione “figli di Zeus”)⁴¹⁷.

Mentre per Farnell, che prese in esame gli Asvini vedici, i Dewa-Deli o Dewo-Sunelei lettico-lituanici e gli Alci della tribù teutonica di Nahanarvali esaminando i vari miti tramandati per le diverse coppie di gemelli, non risulterebbe alcuna comunanza tra la tradizione greca e le altre e i Dioscuri non presenterebbero un carattere originario di tipo celeste⁴¹⁸, solare o astrale.⁴¹⁹, secondo l'ipotesi di altri studiosi quali Càssola e Burkert sarebbe verosimile vedere in questa coppia di eroi la fusione di due coppie distinte, l'una divina e celeste, rappresentata dai Dioscuri, in possibile relazione con i “cavalieri celesti” indiani, gli Asvini⁴²⁰, e l'altra eroica e ctonia, rappresentata da Castore e Polluce.

⁴¹⁴ L'origine di questa funzione sarebbe da mettere in collegamento con il loro ruolo di eroi tutelari di una polis marittima, forse Argo, cfr. Farnell 1921, p. 183. Come σωτηρες compaiono anche in Eur. *Hel.* 1500 ss.; Theocr. 22, 6; Aelian. *Var. Hist.* 1, 30.

⁴¹⁵ Cfr. Theocr. 22, 2 Κάστωρά καὶ φοβερὸν Πολυδεύκεα πῦξ ἐρεθίζειν.

⁴¹⁶ Cfr. fr. 15, 6 e comm. *ad loc.*

⁴¹⁷ Farnell (1921, p. 183) ha notato che il sacrificio a loro tributato di colombe bianche è proprio di Elio e in generale conferma la loro natura divina più che eroica; cfr. G 103.

⁴¹⁸ Sulla presenza nella letteratura e nell'arte dei Dioscuri come eroi assunti in cielo e trasformati in stelle ved. Cook 1914, vol. I, pp. 763-765.

⁴¹⁹ Secondo Farnell (1921, p. 175 ss.), la connessione dei gemelli con i cavalli non sarebbe originaria per la differenza esistente tra la coppia di gemelli della mitologia vedica e la coppia greca (gli Asvini guidano dei carri, i Dioscuri invece sono degli ἰππότες) e soprattutto perché presso gli indoeuropei il cavallo, la cui conoscenza è un'acquisizione successiva, non era ancora stato addomesticato. Pertanto la principale funzione dei Dioscuri sarebbe da identificare nel loro ruolo di salvatori dei marinai, pur non essendo una loro prerogativa originaria ma una attribuzione di età arcaica. Non credo tuttavia si possa concordare con Farnell nel negare l'arcaicità e l'originarietà del legame dei Dioscuri con i cavalli. Il nesso con i cavalli, anche se non è risalente al sostrato indoeuropeo, è un elemento costante della descrizione dei gemelli greci già in età arcaica, e rimane un tratto presente nella loro caratterizzazione sino all'età ellenistica: ved. *infra*; cfr. comm. *ad fr.* 15, 7.

⁴²⁰ Ved. Càssola 1975, p. 350 ss.; cfr. Burkert 1985, pp. 17; 212: «The worship of the Dioskouroi clearly derives from the Indo-European heritage, as is shown above all by the parallel of the shining, horse-owning brothers, *Asvins*, in Vedic mythology. But the name which is found in Sparta, *Tindaridai* (in inscriptions) or *Tyndaridai* (in literary texts) is puzzling; myth invented a foster father, Tyndarus, to solve the problem». Sia gli Asvini che i Dioscuri sono alati e non sempre sono gemelli. L'ultima variante è attestata per la coppia greca in Theocr. 22, vv. 173, 183; Paus. 5, 19, 2; per la connessione dei Dioscuri con la luce e gli Asvini ved. A. Furtwängler, *Roscher Lexicon* I 1 (1884-1886) s.v. *Dioskuren*, coll. 1154-1155.

Anche Puhvel ha ammesso l'esistenza di una somiglianza tra i Dioscuri e gli Asvini, figure del mito indoeuropeo il cui nome significa letteralmente "Pair of Horseman": il loro attributo Divó nápātā, "figli di Dyaus" – l'antico indoeuropeo dio del cielo – ricorderebbe il nome composto Δίοςκουροι, i gemelli baltici Dieva dēli, "figli di dio" e i Dioscuri greci⁴²¹. Inoltre il nome degli Asvini sarebbe connesso con una caratteristica peculiare dei Dioscuri, il legame con i cavalli: *asva* significa cavallo⁴²². Un'altro nome degli Asvini è *Násatyā*, che potrebbe essere connesso con la radice *nes*, la stessa radice presente nelle parole greche νέομαι, νόστος: gli Asvini sono i salvatori dei guerrieri ai quali garantiscono un viaggio di ritorno sicuro, sia per mare che per terra, una funzione nota anche per i Dioscuri in *Hymn. hom.* 33, 6-7 σωτηρίας ... ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ὠκυπόρων τε νεῶν. Gli Asvini e i Dieva Deli infine sono connessi con una figura femminile divina, la figlia del Sole (ved. Sūryā), di cui sono i salvatori⁴²³. Sebbene il mito dei Dioscuri differisca da quello vedico e lettico-lituano – Elena è infatti la sorella dei gemelli greci, e non presenta alcuna connessione con il sole, pur essendo anch'essa salvata dai Dioscuri⁴²⁴ – è possibile comunque condurre un'analisi di tipo comparativo tra le coppie di gemelli Asvini, Dieva Deli e Dioscuri⁴²⁵.

Originariamente Castore e Polluce non erano una coppia di fratelli, non erano legati tra loro né con Zeus, ma si trattava di due eroi venerati in Laconia separatamente⁴²⁶. Lo divennero quando Castore e Polluce furono identificati,

⁴²¹ A tal proposito ved. Puhvel 1987, p. 59; sui Dioscuri *op. cit.* pp. 141-143; cfr. Burkert 1985, pp. 16-17; 212-213.

⁴²² Su questo aspetto ved. Puhvel 1987, p. 142.

⁴²³ In particolare gli Asvini nella più antica versione sarebbero i mariti di Sūryā, la figlia del dio del sole, Sūryām (Puhvel 1987, p. 58-61). Il nome di Elena potrebbe comunque avere un collegamento con il vedico Sūryā: «there is nothing to preclude the idea that the Indo-European background of Helen was as the sexual partner of the Dioskouroi, with the bird myth and sibling relationship attributable to syncretistic adjustment to the Laconian substratum» (Puhvel 1987, p. 143).

⁴²⁴ Ved. fr. 13 B.; secondo i *Cypria* fr. 10, 1-3 Elena è figlia di Zeus, una divinità che sembra avere una corrispondenza con il dio del cielo Dyaus, padre degli Asvini.

⁴²⁵ Ammettere la possibilità di individuare un rapporto di somiglianza tra gli Asvini, i Dieva Deli e i Dioscuri, non significa che si debba trovare una completa identità tra le funzioni e i miti relativi alle figure dei gemelli nelle diverse tradizioni per poter svolgere un'analisi di tipo comparativo.

⁴²⁶ Così Robert 1921, I p. 310; sulla gemellarità come caratteristica non originaria della coppia di gemelli spartana ved. E. Bethe, *RE* V 1 (1903) s.v. *Dioskuren*, col. 1090; Càssola 1975, p. 350 ss.; *contra* Farnell (1921, p. 192), secondo il quale non è necessario ipotizzare che originariamente Castore e Polluce fossero due figure separate l'una dall'altra, poi fuse insieme, sulla base dell'attestazione di culti separati dei due eroi a Sparta e a Terapne: molte divinità greche furono infatti onorate non solo in coppia ma anche singolarmente, come Kore e Demetra, Nike e Atena etc.

anteriormente all'epoca delle nostre fonti, con i Tindaridi, i figli di Tindaro⁴²⁷. I Tindaridi infine furono identificati con i Dioscuri in un'epoca antica anche se non necessariamente postomerica. La fusione della coppia ctonia e celeste non era avvenuta ancora all'epoca dell'*Iliade*, e poco tempo dopo essa era già presente in Esiodo, senza che il patronimico creasse dei problemi alla credenza dei Tindaridi come figli di Zeus⁴²⁸. Questo comportò l'invenzione della storia dei fratelli, l'uno mortale, l'altro immortale, che dopo la morte godono dell'immortalità a giorni alterni. In questa forma il mito è attestato per la prima volta nei *Cypria*⁴²⁹, ma è presente anche in Pindaro *Nem.* 10, 55-59 – che potrebbe averlo desunto dai *Cypria* –, ove il poeta afferma che i Dioscuri passano un giorno con il loro padre Zeus⁴³⁰ e uno sotto terra nelle gole di Terapne, condividendo un comune destino, πότμον... ὁμοῖον, poiché Polluce aveva scelto questo destino piuttosto che vivere separato dal fratello: μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλάξ | ἀμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλῳ | Δὶ νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθει γαίᾳς | ἐν γυάλοις Θεράπνας, | πότμον ἀμπιπλάντες ὁμοῖον· ἐπεὶ | τοῦτον, ἧ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανῷ, | εἴλετ' αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης Κάκτορος

⁴²⁷ A proposito dell'origine dei nomi Τινδαρίδαι e Διόσκουροι ved. Restelli 1951, pp. 252-255: per lo studioso non sarebbe corretta l'ipotesi, sostenuta in passato da numerosi studiosi (ad es. E. Bethe, *RE* V 1, 1903, s.v. *Dioskuren*, col. 1088, l. ss., Robert 1920-21, vol. II 1 pp. 306-307; cfr. J. Schmidt, *Roscher Lexicon* V (1916-1924) s.v. *Tyndareos*, coll. 1410-11), secondo la quale il nome Τινδαρίδαι andrebbe inteso come un patronimico, come sembra dimostrare la coesistenza di questa forma accanto a Διὸς κούρουσ nell'inno omerico ai Dioscuri, ove il termine non è ancora fuso nel composto Διόσκουροι. Sulla base dell'ipotesi formulata da Maresch (1925, pp. 298-299) e Kretschmer (1925, pp. 302 ss.) e sostenuta da Restelli, Τινδαρίδαι sarebbe la traduzione greca di un nome pre-ellenico, ove la prima parte del composto potrebbe essere accostata a *tin, tins, tinia*= Zeus e -δαρ- al suffisso patronimico etrusco *tur-thur* (presente ad es. in *Numitor*), a cui si aggiunse in seguito il suffisso patronimico caratteristico del greco, -δα-. Non ci sarebbe pertanto alcuna contraddizione tra le forme Τινδαρίδαι e Διόσκουροι: dopo la creazione di Διὸς κούροι dell'inno omerico (*Hymn. hom.* 33), la cui data di composizione dovrebbe risalire al VI sec. a.C. (Restelli 1951, pp. 255-256; sull'epoca di datazione degli inni omerici in generale ved. Càssola 1995, pp. L-LXVI) il composto Διόσκουροι, presumibilmente databile alla stessa epoca dell'inno, si estese a scapito delle altre forme sotto l'influenza dell'autorità omerica. Per questo motivo si preservò in Διόσκουροι l'allungamento -ουρ-, caratteristico del dialetto ionico, che fu preservato da ulteriori modificazioni fonetiche e sfuggì all'influsso degli altri dialetti.

⁴²⁸ L'identificazione dei Tindaridi Castore e Polluce come figli di Zeus è presente in *Hymn. hom.* 17, *Hymn. hom.* 33, in Hes. fr. 24 M.-W., in Alc. fr. 34 Voigt, in Theocr. 22; cfr. *CEG* 373 Hansen.

⁴²⁹ Questa tradizione è presente sia nel riassunto del poema di Proclo (*Cypria* argum. p. 40, ll. 23-24), sia nel fr. 5. Secondo Bethe l'autore dei *Cypria* prese spunto per la tradizione sulla mortalità di Castore e sull'immortalità di Polluce, figlio di Zeus, dalla storia di Eracle e Ificle, ved. E. Bethe, *RE* V 1 (1903) s.v. *Dioskuren*, col. 1112, l. 49 ss.

⁴³⁰ In realtà Pindaro chiama anche Polluce con il patronimico ο Τινδαριδᾶς in *Nem.* 10, 73. Sono chiamati entrambi Tindaridi in *Ol.* 1, 39; *Nem.* 10, 38; *Pyth.* 1, 66 λευκοπόλων Τινδαριδᾶν; *paean.* 18, 1; sono detti entrambi figli di Zeus in *Pyth.* 4, 171; 11, 61-62.

ἐν πολέμῳ⁴³¹; di nuovo ai versi 85-90 nelle parole di Zeus a Polluce viene ribadita la loro sorte, ἡμῖν μὲν κε πνέουσιν γαίαν ὑπένερθεν ἑών, | ἡμῖν δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσεῖσιν δόμοισιν. In *Pyth.* 11, 61-64 è narrato il loro privilegio di vivere a giorni alterni nelle sedi degli dei: καὶ Κάκτορος βίαν, | ἐέ τε, ἄναξ Πολύδευκες, υἱοὶ θεῶν, | τὸ μὲν παρ' αμαρ ἔδρασι Θεράπνας, | τὸ δ' οἰκέοντασ ἔνδον Ὀλύμπου⁴³².

A partire dal VII sec. a. C. è quindi probabile che il culto dei Dioscuri e il numero delle loro funzioni fossero in espansione, come testimoniano da una parte gli inni omerici, dall'altra il ruolo che essi rivestono anche nella lirica corale di Pindaro e ancor prima di Alcmane, che avrebbe rappresentato e dato voce alle credenze religiose popolari diffuse in Laconia, dove probabilmente Castore e Polluce erano onorati come eroi sepolti sotto la terra di Terapne⁴³³.

Nel V sec. a.C. Euripide sottolinea la tradizione relativa alla mortalità e immortalità dei Dioscuri; accanto a essa compare anche la prerogativa, presente già negli inni omerici, dei gemelli come salvatori di marinai. Nell'*Elena* ai vv. 137-140 la protagonista, senza rivelare la propria identità, chiede a Teucro, giunto in Egitto dopo il ritorno dalla guerra di Troia, che fine abbiano fatto i figli di Tindaro: Ελ. οἱ Τυνδάρειοι δ' εἰς ἴν ἢ οὐκ εἰς ἴν κόροι; | Τε. τεθνήκασιν κού τεθνήκασιν· δύο δ' ἐστὸν λόγῳ. | Ελ. πότερος ὁ κρείσσων; ὦ τάλαινα' ἐγὼ κακῶν. | Τε. ἄστροισιν σφ' ὁμοιωθέντε φάσ' εἶναι θεῶν. La risposta di Teucro rivela che la tradizione della loro immortalità è stata qui messa in relazione con l'assunzione dei Tindaridi in cielo come stelle; ai vv. 1499 oltre alla connessione con i cavalli, viene ulteriormente confermato il legame con le stelle e il loro potere salvifico per i naviganti⁴³⁴.

Anche in Licofrone *Alex.* 564-66 è ricordata la loro duplice natura mortale e divina: καὶ τοὺς μὲν Ἄιδης, τοὺς δ' Ὀλύμπιοι πλάκεσιν | παρ' ἡμαρ αἰεὶ

⁴³¹ Cfr. *schol.* Pind. *Nem.* 10, 103. Narrando il destino di Castore e Polluce, che “trascorrono un giorno nel cielo come dei e uno sotto la terra di Terapne”, riporta il passo della *Nekyia* in λ 303-304. Uguale versione fornisce lo *schol.* *Nem.* 10, 107 sulla scelta di Polluce di vivere anche un giorno solo pur di restare con il fratello.

⁴³² Cfr. Bernardini 1995, pp. 669-670; la loro connessione con Terapne è ribadita di frequente in Pindaro, anche in *Isthm.* 1, 31 ss.; cfr. Robert 1921, I p. 308.

⁴³³ L'ipotesi è di Farnell 1921, p. 184. Cfr. Alcman fr. 34 Voigt [να(ε)] ὁ Μελέλαος | [α.δ. [... α] ὑπὸν τιμά- | [σθαι ἐν ταῖς Θεράπ] ναισ μετὰ τῶν Διὸς κού- | [ρων]] κοσ ἐν τῇ Πελοποννήσῳ, ove i Dioscuri sono messi in relazione con Terapne.

⁴³⁴ Il legame dei Dioscuri con le stelle sarà soprattutto sviluppato dalla letteratura di età ellenistica, che li identificherà con la costellazione dei Gemelli (a tal proposito ved. *schol.* Lyc. *Alex.* 510, secondo il quale Leda, quando li concepì, si unì a Zeus sotto forma di stella).

δεξιῶσονται ξένους | φιλαυθομαίνου, ἀφθίτους τε καὶ φθιτούς⁴³⁵. Apollonio Rodio, 1, 146-150, sembra seguire la tradizione esiodea, ritenendo entrambi i fratelli figli di Zeus: Καὶ μὴν Αἰτωλὶς κρατερὸν Πολυδεύκεα Λήδη | Κάστορά τ' ὠκυπόδων ὠρσεν δεδαημένον ἵππων | Σπάρτηθεν, τοὺς ἦγε δόμοις ἔνι Τυνδαρείοι | τηλυγέτους ὦδ' ἰνι μιῇ τέκεν· οὐδ' ἀπίθησεν | λιττομένοις, Ζηνὸς γὰρ ἐπάξια μῆδετο λέκτρων⁴³⁶. Dal v. 150 si può dedurre che se Leda pretendeva per i suoi figli un destino degno dell'unione con Zeus, è probabile che Apollonio Rodio seguisse la tradizione secondo la quale entrambi erano nati dal dio. Una conferma viene da un altro passo, Apoll. Rhod. 4, 650-651, ove sono definiti indistintamente κούρων | Ζηνός. Allo stesso modo in Teocrito, 22, 137 sono chiamati δῶ ... Διὸς υἱῶ.

La tradizione della mortalità di Castore e l'immortalità di Polluce è attestata in Ovidio, *Fast.* 715-720, che narra la richiesta di Polluce al padre Giove di condividere il destino di immortalità con il fratello Castore in seguito alla sua morte per mano di Linceo.

Il luogo di origine del culto dei Dioscuri è la Laconia, che fu la regione in cui nacquero i due eroi. In base alle fonti letterarie e alle rappresentazioni artistiche relative alla Laconia si apprende che attributi tipici dei gemelli furono il δόκανα, come attesta Plutarco⁴³⁷, i serpenti e, a partire dall'ultima parte del IV sec. a.C., ai segni distintivi attestati si aggiunsero i πῖλοι (copricapi a forma d'uovo) e due stelle⁴³⁸.

Si può istituire un confronto non solo con le corrispondenti coppie di fratelli nelle altre culture indoeuropee, ma anche con la coppia tebana dei fratelli Zeto e

⁴³⁵ Per un commento al passo ved. Gigante Lanzara 2000, p. 294. Anche in Aelian. *Var. Hist.* 13, 38 si trova un riferimento alla sorte dei gemelli, che alternavano un giorno di vita a un giorno di morte. Per le tradizioni del destino che dopo la morte spettò ai Dioscuri cfr. A. Furtwängler, *Roscher Lexicon* I 1 (1884-1886) s.v. *Dioskuren*, coll. 1155-1156.

⁴³⁶ Cfr. Apoll. Rhod. 4, 650-651 κούρων | Ζηνός. Si confronti l'espressione κρατερὸν Πολυδεύκεα...Κάστορά τ' ὠκυπόδων ...δεδαημένον ἵππων di Apollonio Rodio con quelle già esaminate presenti in Omero, negli inni e in Esiodo.

⁴³⁷ Ved. Plut. 31, 478a. Si tratta di aste di legno parallele e congiunte tra loro, la cui prima attestazione iconografica compare in un rilievo figurativo del V sec.a.C. (Farnell 1921, p. 189).

⁴³⁸ Farnell 1921, p. 190; pp. 194-196, ove sono evidenziati i tratti di tipo umano e eroico del culto dei Dioscuri in Laconia, ad es. la connessione con la regalità, la protezione fornita agli atleti nel corso delle gare sportive, il titolo di Σωτήρ, e il patronimico stesso di "Tyndaridai", che probabilmente nella regione fu il loro più antico appellativo e testimonia nella sua etimologia il carattere essenzialmente umano della coppia di gemelli "figli di Tindaro". Il titolo "Tyndaridai" potrebbe risalire infatti alla casa regnante di Sparta nell'epoca achea o precedente all'arrivo dei Dori.

Anfione, che sembrano i doppioni degli eroi Spartani⁴³⁹. Nel mito tebano Anfione e Zeto sono anch'essi figli di Zeus e cavalieri⁴⁴⁰. La figura femminile a loro connessa non è la sorella, come per i Dioscuri, ma la madre, Antiope. I due eroi fanno la loro prima comparsa nell'*Odissea*, λ 260-265, ove si narra che Antiope, figlia di Asopo, si vantava di essersi unita con Zeus e di aver generato i gemelli Anfione e Zeto, fondatori di Tebe dalle sette porte. Nella versione narrata da Apollodoro, *Bibl.* 3, 5, 5, la storia dell'unione di Antiope con Zeus ha un punto di contatto con quella di Leda. Antiope, figlia di Nitteo, dopo essersi unita a Zeus rimane incinta. Il padre la caccia e lei si rifugia a Sicione, dove sposa Epopeo. Il marito sia di Leda che di Antiope è un uomo, ma il padre dei gemelli in entrambi i casi è Zeus⁴⁴¹. In realtà nella versione predominante, in molte fonti, la coppia spartana di gemelli ha due differenti padri: Zeus è solo il padre di Polluce, dal momento che Leda, dopo essersi unita al dio, nella stessa notte concepisce Castore unendosi con il marito Tindaro.

⁴³⁹ Burkert 1985, pp. 212; sui gemelli Zeto e Anfione cfr. Cook 1925, vol. II p. 445; cfr. Kerényi 1963, vol. II pp. 47-51.

⁴⁴⁰ Eur. *Ant.* 275 M. col. IV, 98 λευκῶ δὲ πῶλῳ τῷ Διὸς κекλημένοι; ved. Robert 1921, I p. 126 n. 4.

⁴⁴¹ Per altre varianti del mito cfr. Robert 1921, I p. 114 ss.

Fr. 9 B. = Fr. 7 D.= Fr. 10 W.

Athen. 8, 334b :

καὶ ὅτι ὁ τὰ Κύπρια ποιήσας ἔπη, εἴτε Κύπριός τις ἐστὶν ἢ Στασίνοσ ἢ ὅστις δὴ ποτε χαίρει ὀνομαζόμενος, τὴν Νέμεσιν ποιεῖ διωκομένην ὑπὸ Διὸσ καὶ εἰς ἰχθὺν μεταμορφουμένην διὰ τούτων⁴⁴².

“poiché colui che scrisse il poema epico *Cypria*, che sia uno di Cipro, che sia Stasino o in qualsiasi modo si compiaccia nell’esser chiamato, racconta che Nemesi è stata inseguita da Zeus e che si è trasformata in pesce in questi versi (1-12)”⁴⁴³.

9

τοὺσ δὲ μέτα τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι·

<

>

τὴν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγείσα
Ζητὶ θεῶν βασιλῆϊ τέκε κρατερῆσ ὑπ’ ἀνάγκησ·
φεῦγε γὰρ οὐδ’ ἔθελεν μιχθήμεναι ἐν φιλότητι
5 πατρὶ Διὶ Κρονίωσι· ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ
καὶ νεμέσει· κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ
φεῦγε, Ζεὺσ δ’ ἐδίωκε – λαβεῖν δ’ ἐλιλαίετο θυμῶι –
ἄλλοτε μὲν κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσησ
ἰχθύι εἰδομένην πόντον πολὺν ἐξοροθύνων,
10 ἄλλοτ’ ἀν’ Ὀκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίησ,
ἄλλοτ’ ἀν’ ἠπειρον πολυβῶλακα· γίγνετο δ’ αἰεὶ
θηρί’, ὅσ’ ἠπειροσ δεινὰ τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν.

⁴⁴² A commento di questo passo Casaubon ha aggiunto: “post haec verba adicit auctor Epitomae, ἢ Διοσκούρουσ καὶ Ἑλένην, ἔτεκε”.

⁴⁴³ Cfr. la traduzione di Casaubon: “Qui Cyprios versus composuit, sive Cyprius aliquis fuerit, sive Stasinus, sive alio quovis nomine vocari gaudet, Nemesin fingit, eam cum Iuppiter urgeret, ac persequeretur, in piscem mutatam fuisse, his verbis”.

1. τοὺς δὲ μετὰ Henrichsen, Köchly, Kaibel, Bernabé, Davies, West : τοῖς δὲ μετὰ **A**, Dindorf, Müller, Düntzer, Meineke⁴⁴⁴; τέκε suspectum nonnullis edd., post τέκε posuit *virgulam* Dindorf : τρέφε Ahrens, Schneidewin : ἔχε Hecker (de Tyndareo vel Leda intelligens); lacunam post hunc versum statuerunt Welcker, Allen, Bethe, Davies.
3. τέκεν **A**, Casaubon, Müller, Düntzer, Kaibel, Davies : τεκε Dindorf, Henrichsen, Meineke, Bernabé, West.
4. ἔθελε **B** : ἔθελεν Casaubon, Dindorf, Henrichsen, Müller, Düntzer, Bernabé, Davies, West.
6. καὶ Νέμεσις Iunius, Casaubon⁴⁴⁵, Dindorf, Henrichsen, Müller, Meineke: καὶ νεμέσει Düntzer, Kaibel, Bernabé, Davies, West : καὶ ἡ μὲν Schweighäuser⁴⁴⁶; κατὰ γῆν τε Iunius, Casaubon⁴⁴⁷ : καταπην δὲ καὶ **A**.
7. φεῦγεν **A**, Casaubon, Kaibel, Davies : φεῦγε Dindorf, Meineke, ;
– λαβεῖν δ' ἐλιλαίετο θυμῶι – inter parentheses signa intelligenda Schweighäuser.
9. εἰδομένη **B**, Camerarius, Iunius, Schweighäuser, Henrichsen, Müller, Düntzer, Meineke : εἰδομένην **PVL**, Bernabé, Davies, West; ἔξοροθύνων tent. Kaibel, prob. Wakefield, Bernabé, West : ἔξορόθουνεν codd., Casaubon, Dindorf, Davies.
10. ἄλλοτ' ἄν' Iunius, Casaubon : ἄλλοτ' ἄν **VL** : ἄλλ' ὅτε **P**.
11. ἄλλοτ' ἄν' Iunius : ἄλλ' ὅτ' ἄν **VL** : ἄλλ' ὅτ' [ἄν] Casaubon⁴⁴⁸: ἄλλ' ὅτε **P** ; post πολυβώλακα lacunam susp. Köchly⁴⁴⁹; γίνετο **A**; αἰνὰ

⁴⁴⁴ Nell'edizione di Meineke (*Athenaei Deipnosophistae e recognitione Augusti Meineke*, vol. 2, Leipzig 1858, p. 108) è presente la lezione τοῖς δὲ μετὰ, invece negli *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas* (Leipzig 1867, p. 148) lo studioso esprimeva il suo dubbio così: «in Cypriorum fragmento τοῖς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε nescio an praestet τοὺς δὲ μετὰ, post hos (Dioscuros) Iuppiter genuit Helenam, non inter hos vel in his».

⁴⁴⁵ Nelle note al testo di Casaubon è annotata la lezione καὶ Νέμεσις, confermata dalle annotazioni presenti nelle *Animadversiones* (p. 582), mentre nel testo di Ateneo è riportata la lezione καὶ Νεμέσει.

⁴⁴⁶ J. Schweighäuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, vol. IV, Strasbourg 1805, pp. 500-501: in luogo della lezione Νέμεσις lo studioso preferiva emendare καὶ ἡ μὲν «cum minus grata videatur nominis repetitio».

⁴⁴⁷ Nell'edizione di Ateneo di Casaubon è presente la lezione κατὰ τήνδε, mentre in nota è riportata la lezione κατὰ γῆν τε, confermata nelle *Animadversiones*, (p. 582), ove così commenta, aggiungendo un'altra possibile emendazione: «ita malo ut diu placitum. - ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ καὶ νεμέσει· καὶ τόνδε καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ φεῦγεν, id est *cruciabat illi animum pudor et vindictae metus, itaque Iovem fugiens in mare irruit, νέμεσις non male accipi potest de metu ab indignatione Iunonis cuius peltex esse ista verebatur*».

⁴⁴⁸ Nelle *Animadversiones* (p. 582) Casaubon acconsente con l'emendazione di Iunius ἄν'.

Peppmüller, Bernabé : δεινὰ Welcker, prob. Köchly : αἰεὶ codd., Casaubon, Meineke, Kaibel, Davies.

12. θηρία ὅσσ' A, Casaubon : corr. Schweighäuser⁴⁵⁰; αἰνὰ codd. (ABPV), Meineke, Davies, West : ἀνατρέφει L, Casaubon : δεινὰ Welcker : ἀδινὰ dub. Kaibel : πολλὰ Peppmüller, Bernabé : θηρί', ὅσσ' ἤπειρος ἀνατρέφει Schneidewin.

dopo di essi (sc. i Dioscuri) generò la terza figlia, Elena, meraviglia per i mortali;]

Nemesi dalle belle chiome unitasi in amore con Zeus,

re degli dei, la generò sotto una violenta costrizione;

infatti fuggiva e non voleva unirsi in amore

con il padre Zeus Cronide; era tormentata nell'animo dal pudore

e dall'indignazione⁴⁵¹; per la terra e per la scura, infeconda acqua

fuggiva, ma Zeus la inseguiva – bramava nell'animo di prenderla –

una volta sull'onda del mare fragoroso,

sconvolgendo il vasto mare, lei che era nelle sembianze di un pesce,

una volta sino al fiume Oceano e ai confini della terra,

un'altra sulla terra dalle fertili zolle; si trasformava continuamente

in fiere, che la terra terribili nutre, per fuggirlo⁴⁵².

⁴⁴⁹ Per Köchly (1881) dopo πολυβόλακα si deve postulare una lacuna «quoniam ad illa non poterit repeti v. 9 πόνητον πολλὸν ἐξορόθουνεν».

⁴⁵⁰ Schweighäuser (*op. cit.* p. 501) così commenta il verso: «haud cunctanter adopturus eram scripturam, quam veteres libri indicare videntur, θηρί', ὅς' ἤπειρος δεινὰ τρέφει, ὄφρα φύγουιν nisi ultima syllaba brevis in ἤπειρος versui visa fuisset minus opportuna. Sed vel sic fortasse, quin adoptarem, non debueram dubitare; quia eadem syllaba, ut in caesura versus posita, produci potuerit».

⁴⁵¹ Per la traduzione di tale espressione cfr. Evelyn-White 1914, p. 499: "...for shame and indignation vexed her heart"; Bernabé 1979, p. 130: "...huía no quería unirse en amor al padre Zeus Cronión, pues angustiaba su mente por el pudor y la indignación"; West, pp. 89-91: "...she run away, not wanting to unite in love with father Zeus the son of Kronos, tormented by inhibition and misgiving". A tal proposito ved. G. Ricciardelli Apicella 1994, p. 132 n. 9: «Per quanto si può giudicare da un frammento, è più semplice pensare che Nemesi sia tormentata dal pudore e allo stesso tempo dallo sdegno nei riguardi di Zeus».

⁴⁵² Cfr. la traduzione di Casaubon: "Post hos tertiam Helenam vidit, hominibus miraculum | quam olim crinibus formosa Nemesis, amantis concubitu | Iovis deum regis peperit, vim ab eo passa: | instante enim fugiebat: amplexusque recusabat | Iovis patris Saturnii, quia mentem verecundia pungeret: | Nemesis ergo per hanc insulam, prope indomitas et nigras undas | profugiebat: | insequeretur vero Iuppiter, exoptans eam capere. | Nonnunquam sub resonantis maris fluctibus | piscis assumpta forma vastum aequor peragrare cogebat: | nonnunquam fluvios, oceanum, et ultimos terrae fines | interdum continentem glebosam, ac tum in feras | quotquot alit terra transformabatur, illum ut evitaret".

Sia Davies che Bernabé sono concordi nel riportare un passo di Eustazio in cui viene esplicitamente citato l'autore dei *Cypria* come testimonianza che conferma il passo di Ateneo sopra citato:

Eustath. in Hom. II. p. 1321, 38:

Τὸ δὲ ζητεῖν ἔξ ὁποίου ῥοῦ οἱ Διόσκουροι καὶ αὐ πάλιν οἱ Μολιονίδαι, μῦθος ἂν φιλοίη, ὅς οὐδὲ τὴν Λήδαν ἀφίησιν εἶναι αὐτοῖς μητέρα, λέγων διὰ τοῦ ποιήσαντος τὰ Κύπρια, ὅτι Διοσκούρους καὶ Ἑλένην ἢ Νέμεσις ἔτεκεν, ἢ διωκομένη, φησίν, ὑπὸ Διὸς μετεμορφοῦτο.

“il mito vorrebbe indagare da quale uovo i Dioscuri e poi di nuovo i Molionidi siano nati, senza ammettere che Leda sia madre di costoro, ma dicendo, attraverso colui che scrisse i *Cypria*, che Nemese generò i Dioscuri e Elena, la quale, inseguita da Zeus, si dice abbia subito metamorfosi”.

1. τοὺς δὲ μέτα...: l'articolo maschile τούς non può che riferirsi ai Dioscuri, ma è difficile stabilire quale sia il soggetto del verbo τίκτω, se si tratti di Leda, come ipotizza Köchly⁴⁵³, di Nemese o di Zeus. Secondo il fr. 9 sicuramente Nemese è madre di Elena, mentre secondo il fr. 8 Zeus è a rigore padre di uno solo dei Dioscuri, dal momento che Castore è mortale e Polluce immortale. Per questo motivo alcuni studiosi hanno pensato di emendare il verbo e correggerlo in ἐχε, come Hecker (per il quale il soggetto potrebbe essere sia Tindaro che Leda), o in τρέφε, come Ahrens, dal momento che al v. 3 il verbo τέκε occorre nuovamente. In quest'ultimo caso si deve ipotizzare che il soggetto sia Leda, la quale, dopo aver generato i Dioscuri, avrebbe ricevuto il compito di allevare Elena, nata dall'unione di Zeus con Nemese⁴⁵⁴. Altri (Bethe, Allen e Davies)⁴⁵⁵ hanno posto una lacuna dopo il v. 1. Welcker aveva invece osservato che se si ipotizza Zeus come il soggetto del verbo τέκε al v. 1, si deve ritenere che Ateneo abbia estrapolato il primo verso dal suo nesso con i versi seguenti e che vi sia una lacuna tra il v. 1 e il v. 2⁴⁵⁶. Se si prova infatti a formulare un'altra ipotesi, intendendo sia il primo τέκε sia il secondo in riferimento a Nemese (che avrebbe generato i Dioscuri e Elena), ci si scontra con qualche difficoltà da un

⁴⁵³ Köchly 1881, p. 228; così anche Huxley 1969, p. 133.

⁴⁵⁴ Questa versione è tarda: è presente infatti in Hyg. *Astr.* 2, 28.

⁴⁵⁵ Bethe 1929, p. 159; Allen 1912, p. 120; Davies, p. 37.

⁴⁵⁶ Welcker 1849, p. 514; cfr. p. 92 (ove la traduzione del v. 1 prevede un soggetto maschile per τέκε); pp. 132-133.

punto di vista logico, sintattico e contenutistico: senza un verso intermedio che colleghi il discorso (introdotto nel v. 1) sulla nascita dei Dioscuri con il v. 2, il passaggio dal v. 1 al v. 2 risulta brusco e difficilmente comprensibile. Si deve quindi presumere con Welcker che tra il primo verso e il secondo Ateneo ne abbia tralasciato uno dopo il quale il poeta faceva menzione di Nemese come madre di Elena.

Anche per Severyns il problema si può risolvere solo ammettendo una lacuna dopo il verso 1, che di certo è la soluzione migliore⁴⁵⁷. All'epoca di Eustazio, secondo il quale nei *Cypria* sia i Dioscuri che Elena erano nati da uno stesso uovo⁴⁵⁸, la versione del poema di Stasino doveva aver già subito una corruzione. Dal fr. 10 infatti si comprende che la sola Elena nasceva da un uovo; i Dioscuri dovevano essere nati in un momento differente rispetto a Elena. Per Severyns si può spiegare la mortalità di Castore e l'immortalità di Polluce dando credito al racconto di Apollodoro, *Bibl.* 3, 10, 7, secondo il quale Leda aveva passato la stessa notte prima con Zeus, poi con Tindaro⁴⁵⁹. Questa sarebbe stata la versione presente nei *Cypria*: solo Elena nacque da un uovo, non i Dioscuri.

Bernabé ha ipotizzato che il soggetto di τέκε sia Zeus, anche se il dio è il padre del solo Polluce; si potrebbe motivare l'imprecisione pensando che il poeta sia stato indotto a esprimersi in modo generico seguendo l'uso formulare⁴⁶⁰. Il significato del verso doveva essere che "dopo la loro nascita" Zeus aveva generato Elena, data poi alla luce da Nemese; la preposizione μετά sarebbe da intendersi in questo caso nella sola accezione di successione temporale. Di uguale opinione è Jouan che, prima di Bernabé, aveva mantenuto il testo senza lacuna dopo il v. 1⁴⁶¹.

L'ipotesi della lacuna è stata respinta anche da Huxley, che non ritenne necessario pensare a uno stesso soggetto per il verbo τέκε del verso 1 e quello del verso 3⁴⁶². Nella sua traduzione intese Leda come soggetto del verbo τέκε al v. 1, con il significato per τέκειν di "covare (l'uovo di Nemese)". Va tuttavia rilevato

⁴⁵⁷ Severyns 1928, pp. 268-269.

⁴⁵⁸ Eustath. in Hom. *Il.* p. 1321, 38; cfr. *Cypr. ad fr.* 9.

⁴⁵⁹ Cfr. H. Herter, *RE XVI 2* (1935) s.v. *Nemesis*, col. 2343 ll. 13 ss.: secondo Herter la notizia presente in Apollodoro, *Bibl.* 3, 10, 7, unita alla testimonianza di Filodemo (= fr. 10, 1), permetterebbe la ricostruzione della versione dei *Cypria*.

⁴⁶⁰ Così Bernabé, p. 49: «sed auctor usum formularem sequens errat, dicere volens 'post eorum ortum Iuppiter tertiam Helenam procreavit, quam Nemesis peperit', ergo nihil necesse est lacunam statuere post vers. 1».

⁴⁶¹ Ved. Jouan 1966 p. 147 n. 3.

⁴⁶² Huxley 1969 pp. 133-134.

che il verbo τίκτω non significa “covare”, pertanto il soggetto di τέκε (che si deve tradurre come “generò” e non “covò”) non può essere Leda, ipotesi che sarebbe in contraddizione con i vv. 2-3, in cui risulta chiaro che è Nemese il soggetto ed è lei a generare Elena.

Concludendo, l’ipotesi più ragionevole per risolvere le aporie presentate dai vv. 1 e 2, senza la necessità di emendare il trådito τέκε al v. 1 con τρέφε proposto da Ahrens, è:

- 1) ritenere che il sogg. di τέκε sia Zeus, il quale è padre sia dei Dioscuri (o almeno di uno di essi) sia di Elena;
- 2) postulare una lacuna tra il v. 1 e il v. 2;
- 3) intendere la sola Nemese come madre di Elena.

L’anastrofè al v. 1 della preposizione μετά si ritrova in contesti simili e sempre in incipit di verso in Hes. *Theog.* 137 τοὺς δὲ μέθ’ ὀπλότατος, 381 τοὺς δὲ μέτ’ ἀστέρα τίκτεν Ἐωσφόρον Ἠριγένεια; fr. 26, 31 M.-W. τοὺς δὲ μέθ’ ὀπλοτάτην τέκετο ξανθὴν Ἰόλειαν; fr. 35, 13 M.-W. τοὺς δὲ μέθ’ ὀπλοτάτην τέκετο ξανθὴν] Πολυκάκ[την; fr. 190, 3 τοὺς δὲ μέτ’ ἐν μεγάροι]ς κούρας τέκε διὰ γυναικῶν. Ricorre all’inizio di verso anche in ο 147 τοὺς δὲ μετ’ Ἀτρεΐδης, in un contesto non genealogico. Come risulta evidente dai passi citati, l’espressione τοὺς δὲ μέτα rappresenta un tipo formulare genealogico; *Carm. Naup.* 1, 1 B. τοὺς δὲ μέτα ὀπλοτάτην⁴⁶³. Formulare è anche a fine di verso τέκε θαῦμα βροτοῖσι, che occorre in λ 287, τοῖσι δ’ ἐπ’ ἰφθίμην Πηρῶ τέκε, θαῦμα βροτοῖσι riferita a Però; l’intero verso è costruito secondo lo stesso “schema genealogico”: all’articolo segue la particella δέ, una preposizione, un aggettivo all’accusativo, il sogg. e l’espressione formulare τέκε θαῦμα βροτοῖσι⁴⁶⁴. In Hes. *Theog.* 500 è presente la stessa espressione con l’ampliamento dell’aggettivo θνητοῖσιν, concordato con βροτοῖσι. Il riferimento è qui alla pietra che Gaia diede a Crono, da lui vomitata prima dei suoi figli; essa venne fissata da Zeus a Pito per essere, appunto, segno prodigioso per i mortali. Questo tipo formulare genealogico presenta altre espressioni con lo stesso valore metrico e posizione all’interno del verso ma con

⁴⁶³ Ved. Pavese 1972, p. 130: l’intera espressione τοὺς δὲ μέτα τριτάτην presente solo in *Cypr.* 8, 1 è classificata tra le espressioni He-Hy; cfr. Hoekstra 1975, p. 77.

⁴⁶⁴ Ved. *Lfgre* s.v. θαῦμα.

diverso significato, per la sostituzione del sostantivo θαῦμα con πῆμα in μ 125 τέκε πῆμα βροτοῖσιν (in riferimento a Scilla), e con χάρμα in *Hymn. Ap.* 25 τεκε χάρμα βροτοῖσιν, (riferita a Leto che partorì Apollo). Si può confrontare l'espressione di fine verso θαῦμα βροτοῖσιν con quella metricamente equivalente θαῦμα ἰδέσθαι, che occorre ugualmente a fine verso⁴⁶⁵; cfr. espressioni di significato simile a θαῦμα βροτοῖσιν in *Hymn. Cer.* 403, μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις (ampliata dall'agg. μέγα e dalla presenza di due termini al dat., gli dei e gli uomini mortali).

Elena è definita un prodigio per gli uomini anche in Euripide, *Hel.* 256 ἀρ' ἡ τεκοῦσά μ' ἔτεκεν ἀνθρώποις τέρας, passo che potrebbe essere un richiamo esplicito del frammento in questione. Jouan ha ritenuto che il verso sia ispirato ai *Cypria*, ipotesi non da escludere per la stringente ripresa lessicale del fr. 9, 2⁴⁶⁶. Cfr. anche Eur. *Hel.* 260, τέρας γὰρ ὁ βίος καὶ τὰ πράγματ' ἐστὶ μου, ove è Elena stessa ad attribuirsi questa caratteristica⁴⁶⁷.

2. τήν ποτε καλλικομος ... : il nesso iniziale τήν ποτε (seguito da nome o epiteto) occorre anche in α 430 τήν ποτε Λαέρτης (ma cfr. anche in λ 281 τήν ποτε Νηλεὺς dopo la dieresi bucolica). La formula di fine verso φιλότητι μιγείσα occorre nella stessa posizione anche in τ 266 e Hes. *Theog.* 125, 333, e 927, passi in cui vengono elencate le numerose unioni di Zeus con dee e donne mortali⁴⁶⁸. L'espressione è attestata anche nella formula ampliata Διὸς ἐν φιλότητι μιγείσα sempre in posizione finale di verso in *Hymn. Merc.* 4; *Hymn. hom.* 7, 57; *Hymn. hom.* 18, 4; Hes. *Scut.* 36; cfr. le formule variate e abbreviate rispetto a Διὸς ἐν φιλότητι μιγείσα, in Hes. *Theog.* 375 ἐν φιλότητι μιγείσα e 920 Διὸς φιλότητι μιγείσα:⁴⁶⁹. Cfr. Apoll. Rhod. fr. 7, 2 Powell Χησιὰς εὐπατέρεια τέκεν φιλότητι μιγείσα; *Argonautica* Orphica 220 Dottin Ἴλισσοῦ (Εἰλισσοῦ Vian) παρὰ χεῦμα θεοῦ φιλότητι μιγείσα; *Anth. Palat.* 5, 302, 11 η δὲ καοφρονέουσα μόλις φιλότητι μιγείσα; 9, 489, 1 Γραμματικοῦ

⁴⁶⁵ La formula occorre frequentemente, ved.: E 725; K 439; Σ 83, 377; ζ 306; η 45; θ 366; ν 108; *Hymn. Cer.* 427; *Hymn. Ven.* 90; Hes. *Theog.* 575, 581; *Scut.* 140, 244; fr. 33 a, 15 M.-W.

⁴⁶⁶ Infatti il verbo τίκτω all'aor. è presente in entrambi i passi; al sost. θαῦμα fa eco τέρας dell'*Elena*, in entrambi i casi accompagnato da un sost. al dativo indicante gli "uomini" (in un caso βροτοῖσι, nell'altro ἀνθρώποις).

⁴⁶⁷ Ved. Jouan 1966 p. 148, che ha ipotizzato la conoscenza da parte di Euripide del passo dei *Cypria* sulla nascita di Elena da Nemesi.

⁴⁶⁸ Ved. *LfggrE* s.v. μιγῶ.

⁴⁶⁹ Pavese 1972, p. 151-152: secondo la classificazione di Pavese questa formula va inserita tra le espressioni He-Hy che si estendono dalla cesura tritemimere alla fine del verso.

θυγάτηρ ἔτεκεν φιλότητι μιγεῖσα. In *Hymn. Ven.* 150 e *Hymn. hom.* 19, 34 è presente la formula coniugata ma con stesso valore metrico: φιλότητι μιγηναί⁴⁷⁰; cfr. *Carm. Naup.* fr. 6, 2 B. Εὐρυλύτης φιλότητι μιγήμεναι.

L'aggettivo composto καλλικόμος "chiamato, dalle belle chiome", riferito solo a figure femminili, è attestato frequentemente al caso gen. e in tal caso è posto in explicit: in I 449 παλλακίδος ... καλλικόμοιο; o 58 Ἐλένης πάρα καλλικόμοιο, dove è attribuito di Elena, figlia di Nemesei nei *Cypria*⁴⁷¹; Hes. *Theog.* 915 Μνημοσύνης...καλλικόμοιο, *Op.* 74 Ὀραι καλλικόμοιο (in incipit), per cui si può confrontare *Hymn. hom.* 26, 3 ἠύκομοι νύμφαι, ove occorre l'aggettivo semanticamente affine εὐκόμοσ⁴⁷²; in Hes. fr. 141, 10 M. W. è riferito a una ninfa. L'aggettivo è attestato anche nei lirici: in Saffo (in riferimento alle Muse) fr. 128, 1 L.-P. δευτέ νυν ἄβραι Χάριτες καλλικόμοί τε Μοῖσαι, in Anacreonte fr. 45, 1 Page καλλικόμοιο κοῦραι Διὸς e nell'epigramma dello stesso autore *Anth. Palat.* 6, 144, 2 (in riferimento alle Cariti) καλλικόμοι οὐκ ἔλαθε Χάριτας (cfr. Aristoph. *Pac.* 797-798); l'epiteto è riferito a una fanciulla in Pind. *Pyth.* 9, 106-106a καλλικόμον ... κούραν, genericamente alle donne in *Nem.* 10, 10 καὶ γυναιξὶν καλλικόμοισιν. In Epimen. fr. 19, 1 D.-K. è Afrodite a essere definita "dalla belle chiome".

Nemesei è un *nomen actionis o agentis*, connesso con il verbo νέμειν⁴⁷³. In Omero non compaiono la dea Nemesei o la personificazione del concetto di "vendetta"; occorre invece l'espressione οὐ νέμεσις seguita dall'infinito, con il significato di "non è da biasimare, non è riprovevole", in Ξ 80, ν 330, α 350⁴⁷⁴. Νέμεσις occorre nella stessa sede metrica di *Cypr.* fr. 9, 2 in β 136, χ 40; Hes. fr. 204, 82 M.-W.

In Hes. *Theog.* 223 Nemesei è figlia di Notte, Νυκτ, ed è detta πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι. Lo scolio al passo esiodico informa che la dea non è nota a Omero, e aggiunge che Asclepiade nei *Tragodoumenoi* raccontava della trasformazione in

⁴⁷⁰ Cfr. anche B 232: ἵνα μίσγει ἐν φιλότητι. Ma l'espressione ἐν φιλότητι in posizione finale di verso è tradizionale, preceduta o meno dal verbo μιγήμεναι (cfr. comm. ad fr. 9, 4). La formula del fr. 9, 2 occorre ampliata nella forma μιγεῖσ' ἐρατῆ φιλότητι in Hes. *Theog.* 970, 1009, 1018. L'espressione μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι, presente in Hes. *Theog.* 923, 941, 944, 980, fr. 5, 3; 253, 3 M.-W., è classificata tra le espressioni He-He, che si estendono dall'inizio del verso alla cesura trocaica, e tra le espressioni He-Hy (Pavese 1972, p. 128).

⁴⁷¹ Ved. *Lfgre* s.v. καλλικόμοιο; cfr. *LSJ* s.v.

⁴⁷² Cfr. gli aggettivi di significato affine καλλιπλοκάμοιο; εὐπλόκαμοιο e il raro λιπαροπλόκαμοιο (*Lfgre* s.v.).

⁴⁷³ Cfr. H. Herter, *RE* XVI 2 (1935) s.v. *Nemesis*, coll. 2338-2339.

⁴⁷⁴ Ved. *Lfgre* s.v. νέμεσις.

cigno di Nemese per fuggire l'unione con Zeus⁴⁷⁵. In Hes. *Op.* 200 e qui ai vv. 5-6 Nemese compare accanto ad "Aidos" come personificazione del concetto di vendetta.

Nemese è anche il nome di una antica divinità che aveva il suo culto a Ramnunte, non è solo una forza impersonale e astratta quale appare in Omero, o la personificazione di *νέμεσις* come in Esiodo⁴⁷⁶. Dietrich ha ipotizzato che l'autore dei *Cypria* non abbia inventato la storia di Nemese, ma abbia utilizzato il mito attico secondo il quale la dea nella forma di un'oca si unì a Zeus⁴⁷⁷; in seguito a quest'unione generò un uovo da cui nacque Elena⁴⁷⁸. Il dubbio su chi sia stata la madre di Elena sorge per la similarità delle storie riguardanti Leda e Nemese. Nel mito spartano infatti Leda aveva generato a Zeus Elena da un uovo, e in talune versioni anche i Dioscuri⁴⁷⁹. La prima attestazione della nascita da Leda dell'uovo di Elena è presente in Eur. *Hel.* 18-21, 257-259⁴⁸⁰. Vi sono differenti ipotesi su quale sia la più antica tra le due versioni mitiche, ma è difficile stabilire quale fosse la forma originaria della leggenda perché il poeta dei *Cypria* potrebbe aver introdotto elementi di sua invenzione⁴⁸¹. Per Farnell invece non è possibile che alcuna tradizione mitica abbia ispirato la versione della nascita di Elena da Nemese nei *Cypria*⁴⁸². Sebbene nella storia vi sia un'eco di culti locali attici, questa filiazione nel poema sarebbe legata al significato del nome di Nemese, "vendetta", e potrebbe essere riconducibile alla volontà del poeta di concepire la

⁴⁷⁵ *Schol.* Hes. *Theog.* 223. Cfr. Asclepiade, *FGrHist* 12 F 11.

⁴⁷⁶ Paus. 1, 33, 7. Cfr. Suida s.v. *Ραμνυσία Νέμεσις*. Sull'antichità del culto della dea Nemese a Ramnunte ved. H. Herter, *RE* XVI s.v. *Nemesis*, coll. 2342, 2346 ss.; al contrario, O. Rossbach, *Roscher Lexicon* III 1 (1897-1902) s.v. *Nemesis*, coll. 124-128, secondo il quale il culto non risale a un'epoca anteriore al 450 a. C. Ma la dea Nemese era onorata anche a Smirne di sicuro a partire dal VI sec. a. C. (Paus. 7, 5, 3), un culto di probabile importazione dall'Attica; cfr. Dietrich 1967, pp. 160-162.

⁴⁷⁷ Il culto di Nemese a Ramnunte è molto antico: è probabile che sia stato istituito prima dell'unificazione dell'Attica (Dietrich 1967, pp. 160-167). Il poeta dei *Cypria* potrebbe aver conosciuto la tradizione del culto ramnusio, secondo il quale Elena era figlia di Nemese; ved. Welcker 1882, II pp. 130-136; H. Herter, *RE* XVI 2 (1935) s.v. *Nemesis*, col. 2345 ll. 12-60.

⁴⁷⁸ Per le fonti di questa versione del mito, ved. *testimonia ad fr.* 10.

⁴⁷⁹ Ved. *Schol.* Hom. *λ* 298 (vol. II p. 150 ll. 3-10 Dindorf).

⁴⁸⁰ Secondo Davies non si può escludere che si tratti di un'invenzione di Euripide (Davies 1989, p. 39).

⁴⁸¹ Secondo Robert il mito di Leda è stato il modello per la storia di Nemese (Robert 1921, I p. 342).

⁴⁸² Farnell 1921, p. 324; cfr. Farnell 1895, pp. 488-494.

nascita di Elena come parte di un progetto divino per la distruzione dell'umanità⁴⁸³.

Secondo Forbes Irving Nemesi era una figura simbolica del risentimento. La sua umiliazione, attraverso la violenza subita da Zeus, porta alla nascita di Elena, la donna per la quale periscono molti eroi⁴⁸⁴.

La nascita di Elena diventa quindi parte del proposito di distruzione del genere umano secondo il progetto di Zeus, che si attua attraverso la guerra di Troia causata dall'eroina, come si deduce anche da Apollodoro, *Epit.* 3, 1, secondo il quale il ratto di Elena avvenne ὡς τινες λέγουσιν κατὰ βούλησιν Διὸς, ἵνα Εὐρώπης καὶ Ἀσίας εἰς πόλεμον ἐλθούσῃ. Pertanto è probabile che, anche se l'autore dei *Cypria* si ispirò a miti locali per creare la figura di Nemesi come madre di Elena, nel poema questo elemento sia diventato parte integrante del progetto di Zeus, distruttivo nei confronti del genere umano. Non sembra quindi un caso che l'attuazione del proposito del dio avvenga attraverso un conflitto, la guerra di Troia, che prende avvio proprio dal rapimento di Elena, la cui madre nei *Cypria* è Nemesi (e non Leda), la personificazione del concetto di vendetta.

La lotta di Nemesi con Zeus, a differenza di quella di Proteo-Nereo con Menelao, narrata nell'*Iliade*, e in affinità con quella di Peleo e Teti, probabilmente presente nei *Cypria*⁴⁸⁵, può avere un significato che travalica il mito e riflette la realtà sociale, in cui il matrimonio era ritualizzato nella forma del rapimento e le unioni con una "parthenos" venivano ricordate nei termini metaforici della caccia o dell'addomesticamento di un animale⁴⁸⁶.

3. Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι... : si tratta di un verso formulare composto della formula Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι, che occorre al caso nominativo in incipit nella forma Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς in Hes. *Theog.* 886)⁴⁸⁷, e della formula κρατερῆς ὑπ'

⁴⁸³ Anche Wilamowitz si era espresso in termini simili: sebbene la storia di Nemesi nei *Cypria* abbia delle corrispondenze con elementi del culto attico, il poeta avrebbe scelto la dea come madre di Elena per il significato del suo nome: «die Dichter der Kyprien alte Motive ohne Verständniss weiter giebt» (Wilamowitz 1883, p. 262 n. 1).

⁴⁸⁴ Forbes Irving 1990, p. 187.

⁴⁸⁵ Ved. comm. *ad fr.* 2 B. *infra*.

⁴⁸⁶ Ved. Sourvinou Inwood 1987, pp. 136-139; Forbes Irving 1990, p. 190; cfr. comm. fr. 2.

⁴⁸⁷ Si tratta di una formula collocata da Pavese tra le espressioni He-Hy che si estendono dall'inizio di verso alla cesura pentemimere (1972, p. 148).

ἀνάγκης⁴⁸⁸, che occorre in Hes. *Theog.* 517, in uguale posizione nel verso ma in un diverso contesto: qui è Atlante “costretto da forte necessità” a sostenere il cielo ai confini della terra; Archiloco, fr. 61 West (=pap. Oxy. 4708, fr.1, 2⁴⁸⁹); Theogn. 387, sempre in explicit. Inoltre occorre anche in un oracolo su Tegea attribuito alla Pizia e riportato da Erodoto, 1, 67, 4 e da Diod. 9, 36, 3 (*Anth. Pal.* 14, 78); in Oppian. *Cyn.* 2, 271, in tutti i casi sempre in clausola di verso⁴⁹⁰.

La prima formula nome-epiteto occorre in incipit al caso acc. in Apoll. Rhod. 4, 558, Ζηνα θεῶν βασιλῆα; occorre anche in *Theogn.* 387 a fine verso. Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι è un nesso innovativo: se si analizza infatti quale formula venga usata in incipit di verso nell’epica omerica per indicare Zeus al caso dativo, si nota l’occorrenza di Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίδη in ι 552 e ν 25 (cfr. in explicit Ζηνὶ κελαινεφέϊ Κρονίωι in *Hymn. Cer.* 316 e Ζηνὶ Κρονίωι in *Hymn. hom.* 4, 312, Ζηνὶ ἄνακτι in Hes. fr. 30, 23 M.-W.); in Omero quindi Ζηνὶ non è seguito dall’apposizione θεῶν βασιλῆι, che occorre isolata e variata in Hes. *Theog.* 897 θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν (in clausola), *Theog.* 923 θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν (al caso dat., in explicit di verso); cfr. Hes. fr. 10 a, 9 M.-W. θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν. In Pindaro Zeus è chiamato con il titolo “re degli dei” in *Ol.* 7, 34 θεῶν βασιλεὺς, *Nem.* 1, 39 ἀλλὰ θεῶν βασιλέα.

Nell’epica esiodea il nome di Zeus è accompagnato da una formula-epiteto confrontabile con quella qui presente in *Theog.* 47 Ζῆνα θεῶν πατέρ’ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, 457 Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ’ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, 468 Δί’ ἔμμελλε θεῶν πατέρ’ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν (cfr. Hes. *Theog.* 86 a fine verso; *Op.* 668; *Theb.* fr. 3, 3 B. Διὶ βασιλῆι; *Hymn. Cer.* 358 Διὸς βασιλῆος)⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Ved. *Lfgre* s.v. ἀνάγκη. Secondo Forbes Irving può esserci «a deliberate paradox» nell’espressione, “by harsh necessity”, poiché Nemesi era associata con la necessità (1990, pp. 187-188).

⁴⁸⁹ In realtà nel *pap. Oxy.* LXIX 4708, fr.1, 2 si tratta di un’integrazione formulata da Henry (θεου κρατηρη[ς] ὑπὸ ἀνάγκης), e accolta sia da Obbink (2005, p. 33, così anche 2006, p. 2) sia da West (2006, p. 11); cfr. infine D’Alessio 2006, p. 19; Aloni 2007, p. 206; Nicolosi 2007, p. 298.

⁴⁹⁰ Pavese ha collocato l’espressione κρατερῆς ὑπὸ ἀνάγκης tra le espressioni He-Hy che si estendono dalla cesura trocaica a fine verso (1972, p. 153). La stessa formula occorre in un verso espunto dell’*Odissea*, δ 93a; cfr. inoltre Z 458, κ 273 κρατερῆ ... ἀνάγκη; Theogn. 195 κρατερῆ μιν ἀνάγκη; Bacchyl. 11, 46 M. καρτερᾶι ... ἀνάγκαι; Panyas. fr. 3, 4 B. ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκης.

⁴⁹¹ Ved. *Lfgre* s.v. βασιλεὺς. Cantilena 1982, p. 194, a proposito di Διὸς βασιλῆος, che occorre in *Hymn. Cer.* 358, ha rilevato che è una innovazione recente non perfettamente equivalente a Διὸς μεγάλιο. Sulla possibilità che le espressioni di *Cypr.* fr. 9, 3 e *Theb.* fr. 3, 3 siano elementi recenti cfr. Davies, 1989 a, pp. 92-93.

In Omero Zeus è definito con grande frequenza mediante la formula πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. In nessuna delle circa sessanta occorrenze del termine βασιλεύς nei poemi omerici l'epiteto è riferito a Zeus, ma in tutti i passi è riferito a uomini⁴⁹². L'epiteto usato di preferenza per Zeus è ἄναξ e, anche se questo fosse stato un titolo dei re di Micene e fosse stato preferito dal poeta rispetto a βασιλεύς per la sua particolare dignità, non si può ritenere che Omero abbia interpretato Zeus primariamente come re o signore degli dei, dal momento che ἄναξ è riferito anche ad altri dei (Ermes, Efesto, Poseidone, Apollo)⁴⁹³.

Conformemente a quanto evidenziato da Calhoun, anche secondo Pavese βασιλεύς è un elemento recente nella dizione continentale non entrato nella dizione omerica, che si è dimostrata sotto questo aspetto più conservativa⁴⁹⁴. Il titolo nel significato di “re” è quindi post-miceneo⁴⁹⁵.

Secondo West l'influenza della visione orientale dell'autorità regale avrebbe lasciato non solo evidenti tracce sulle tavolette della lineare B ma avrebbe anche permeato i poemi omerici⁴⁹⁶.

⁴⁹² Cfr. Carlier 1984, pp. 222-230; sul termine βασιλευς e sulla regalità omerica ved. Carlier 1984, pp. 137-209. Dal momento che l'epiteto βασιλεύς non è presente in Omero riferito a Zeus prima della sua attestazione in Esiodo, nella produzione innoica pseudo omerica e nel ciclo epico (*Thebais* fr. 3,3 e *Cypria* fr. 9, 3), Calhoun (1935, pp. 1-17; ved. Nilsson 1932, pp. 221-251) ha sostenuto che sarebbe da respingere la teoria di Nilsson, secondo il quale già in Omero era presente l'idea di Zeus come monarca degli dei; questa concezione sarebbe invece entrata nell'*Iliade* per l'influenza della concezione del re presente in epoca micenea.

⁴⁹³ Ved. *LfggrE* s.v. ἄναξ; sull'uso e le occorrenze di ἄναξ e ἀνάσσειν in Omero cfr. Carlier 1984, pp. 215-221.

⁴⁹⁴ Pavese 1974, pp. 154-155: «la formula non omerica θεῶν βασιληα καὶ ἀνδρῶν è equivalente alla formula omerica θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν e Διὸς βασιληος è equivalente (o quasi) alla formula omerica Διὸς μεγαλοιο (ου) (14x)»; anche Burkert ha evidenziato che il termine βασιλεύς che ricorre nella *Thebais* al verso 3, non è mai presente in Omero come epiteto di Zeus, ed è considerato più recente rispetto ad ἄναξ, l'epiteto di Zeus che ricorre frequentemente nell'*Iliade* (Burkert 1981, p. 36); cfr. Davies, 1989 a, p. 92 n. 26.

⁴⁹⁵ Secondo un'ipotesi accreditata il termine βασιλεύς in epoca micenea era usato per indicare i capi di comunità gentilizie, che risiedevano anche in centri minori, affiancati da una *kerosija* o *γερονσία*; per Pugliese Carratelli (1959, p. 430) i βασιλῆες non erano dignitari o funzionari alle dipendenze dell' ἄναξ, ma «capi di comunità relativamente autonome rette da un consiglio di capi di famiglia»⁴⁹⁵, che probabilmente avevano una funzione principalmente legata al culto. Nei poemi omerici il medesimo vocabolo occorre sia al sing. che al plur., non si applica agli dei (neanche a Zeus) e non designa il capo di un οἶκος. Il plurale βασιλῆες, attestato 22 volte, designa un gruppo di anziani che hanno il compito di discutere e deliberare sulle questioni relative alla comunità, mentre il singolare viene usato per l'individuo a capo di una comunità politica, il cui potere ereditario non è di natura monarchica (assoluta) ma regale; la carica del βασιλεύς è infatti strettamente legata alla presenza di altri βασιλῆες.

⁴⁹⁶ Sul rapporto tra la concezione della regalità greca nella tarda età del Bronzo (in alcune regioni della Grecia con persistenze sino all'età antica del ferro) e la concezione della regalità orientale ved. West 1997, pp. 14-17. Dell'influenza orientale sarebbero testimonianza alcune prerogative del re quali il fatto che: 1) il re sia attorniato da un certo numero di signori subalterni; 2) il re abbia funzioni sacre; 3) il re sia il capo in guerra; 4) il re sia un giudice; 5) la regalità sia inizialmente ereditaria. L'espressione βασιλεύς θεῶν/ ἀθανάτων/ μακάρων è un titolo tipico nella tradizione

In Esiodo è presente la prima attestazione dell'epiteto βασιλεύς per definire la supremazia di Zeus⁴⁹⁷. In *Theog.* 883 lo stesso concetto è espresso tramite i verbi βασιλεύειν e ἀνάσσειν, ma è significativo che in Omero non occorra il verbo βασιλεύειν nelle formule affini a quella esiodea come ὄς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει (B 669), ὄς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει (M 242) e ὄς πᾶσιν ἀνάσσει (ι 552, ν 25)⁴⁹⁸.

4. φεῦγε... μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι: a fine verso compare la formula μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι che occorre nella stessa posizione in Hes. *Theog.* 306 μιγθήμεναι ἐν φιλότῃτι⁴⁹⁹. Con il verbo non all'infinito ma in forma participiale la formula, dislocata (in incipit di verso), ricorre in *Hymn. hom.* 33, 5, Hes. *Theog.* 923, 941, 944, 980, fr. 5, 4; 165, 9; 253, 3 M.-W.⁵⁰⁰.

5. πατρὶ Διὶ Κρονίῳνι...αἰδοῖ: il nesso di inizio verso πατρὶ Διὶ Κρονίῳνι occorre modificato in Hes *Op.* 259 Διὶ πατρὶ ... Κρονίῳνι⁵⁰¹, in diversa posizione metrica⁵⁰²; cfr. Hes. fr. 5, 3 M.-W. Διὶ πατρὶ θεῶν ἐμάντορι πάντων, ove è presente il nesso tra Διὶ e πατρὶ ma è assente l'epiteto Κρονίῳνι.

Il patronimico Κρονίῳνι, che ricorre 14 volte in Omero al caso dativo, può essere accompagnato o meno dal nome di Zeus o specificato da un differente epiteto, ad es. Διὶ Κρονίῳνι ἀνακτι, formula che occorre frequentemente in explicit (in B 102, H 194, 200; Σ 118; Hes. *Op.* 69). Il nome proprio precede sempre l'attributo. Διὶ Κρονίῳνι è nella stessa sede metrica in E 869, 906, Hes. *Sc.* 56, Hes. fr. 195, 56.

orientale, attestato soprattutto in Mesopotamia. È usato di Anu, Enlil, Shamash, Marduk, Assur, e anche di Yahweh (West 1997, p. 108).

⁴⁹⁷ Hes. *Theog.* 486; 923 etc.

⁴⁹⁸ Commentando il passo di *Hymn. Cer.* 358 Richardson aveva evidenziato che Omero non usa mai il termine βασιλεύς per definire Zeus "re degli dei" (Richardson 1974, p. 268); ved. West 1966, p. 399.

⁴⁹⁹ Ved. *Lfgre* s.v. μισγω: il verbo μιχθήμεναι occorre nella stessa posizione all'interno del verso di *Cypr.* 9, 4 (prima della dieresi bucolica), in L 438 e *Hymn. Ven.* 46; cfr. Schwartz 1960, pp. 515-516.

⁵⁰⁰ Cfr. anche B 232; Z 165; *Hymn. Ven.* 263; 287; *Batr.* 20; cfr. (Διὸς) ἐν φιλότῃτι μιγεία in explicit di verso in *Hymn. hom.* 4,4; 7, 57; 18, 4; Hes. *Theog.* 375.

⁵⁰¹ Διὶ πατρὶ occorre 30 volte nell'epica in sedi metriche diverse; cfr. la formula πατρὸς Διὸς con diverso valore metrico (11 volte in epica).

⁵⁰² Ved. *Lfgre* s. v. Κρονίῳνι; cfr. A 502 Διὰ Κρονίῳνα ἀνακτα (in posizione finale di verso); cfr. inoltre μ 399; ο 477; ρ 424; τ 80; υ 273; φ 102 Ζεὺς ... Κρονίῳνι (ogni volta in diversa posizione metrica); *Hymn. Merc.* 214; 230 Διὸς Κρονίῳνος; Ξ 247; λ 620 Ζηῆνος Κ.; *Hymn. Merc.* Ζηῆ Κ.; A 539; T 120; I 511; ξ 406 Διὰ Κρονίῳνα; ω 472 Ζηῆ Κ. Cfr. l'espressione con un aggettivo al posto del nome Ζεὺς: *Hymn. Cer.* 396 πατρὶ κελαινεφέι Κρονίῳνι (a fine verso); θ 289 πατρος ἐρισθενεος Κρονίῳνος (a fine verso).

Il verbo τείρω, qui al mediopassivo e seguito dall'accusativo di relazione φρένας, si trova all'attivo costruito con il complemento κατὰ φρένας in O 61, τείρουσι κατὰ φρένας⁵⁰³.

5-6. ...έτειρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ | καὶ νεμέσει ... : è in enjambement il periodo che inizia al v. 5 e scivola al verso successivo separando i due concetti αἰδώς e νέμεσις⁵⁰⁴, la cui unione è formulare in N 121-123 ἐν φρεσὶ θέεθε ἕκαστος | αἰδῶ καὶ νέμεειν⁵⁰⁵, ove il contesto è simile a quello del fr. 9, e in Hes. Op. 200 Αἰδῶς καὶ Νέμεσις⁵⁰⁶, in cui è presente per la prima volta la personificazione dei due concetti; Nemese compare personificata anche in Theog. 223 τίκτε δὲ καὶ Νέμεειν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι | Νυξ ὀλοή⁵⁰⁷. La connessione tra i concetti di νέμεσις e αἰδώς occorre anche in Λ 649 αἰδοῖος νεμεσητὸς ὃ με προέηκε πυθέσθαι | ὄν τινα τοῦτον ἄγεις βεβλημένον, e in Hes. fr. 197, 7 θεῶν [...νέ]μεσις τ' ἀ[νθρώπων; 204, 82 M.-W νέμεειν τ' ἀπ[ο]θεῖτο καὶ αἰδῶ.

Αἰδώς ricorre in fine di verso solo in Hes. Scut. 354, ο γὰρ δυνάμει τε καὶ αἰδοῖ, ove è in unione con il sostantivo δύναμις, e in Cypr. fr. 18, 2⁵⁰⁸. La forma έτειρετο occorre nella stessa sede metrica in Θ 881 e X 242.

Il sostantivo νέμεσις⁵⁰⁹ occorre nella stessa sede metrica di Cypr. fr. 9, 6 in Γ 156 οὐ νέμεσις, in Z 51 e Hes. Theog. 223 καὶ νέμεειν⁵¹⁰. In Z 335 νέμεσις è in correlazione con χόλος nell'espressione di fine verso οὐ ... χόλω οὐδε νεμέσει; con φιλότης in ξ 505 φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἔηος; con ψεῦδος in Pisand. fr. dub. 20 Heitsch οὐ νέμεσις καὶ ψεῦδος ὑπὲρ ψυχῆς | ἀγορεύειν.

L'interpretazione del binomio αἰδώς καὶ νέμεσις attribuisce solitamente ad αἰδώς il significato di un sentimento che è espressione della coscienza

⁵⁰³ Cfr. anche C 242 ἀλλ' ἐμὸς ἔνδοθι θυμὸς έτειρετο πένθει λυγρῶ.

⁵⁰⁴ Sull'espressione αἰδώς καὶ νέμεσις, sull'uso di αἰδώς, νέμεσις e dell'aggettivo νεμεσητόν da esso derivato ved. Turpin 1980, pp. 352-367; Cairns 1993, pp. 51-54.

⁵⁰⁵ Cfr. β 64-66 νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, | ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, | οἱ περναιετάουσι.

⁵⁰⁶ Cfr. la traduzione di Mazon 1947, p. 93 n. 2 "Conscience et Vergogne", e il suo commento al passo: «La première de ces déesses représente la conscience individuelle, le sentiment de l'honneur; la seconde, la conscience publique, l'opinion, et, par suite, la crainte de cette opinion, le "respect humain"».

⁵⁰⁷ Cfr. Λ 649 αἰδοῖος νεμεσητὸς ὃ με προέηκε πυθέσθαι...κτλ.

⁵⁰⁸ Ved. comm. ad fr. 18. Sul dat. singolare contratto in -οι come elemento recente ved. Wilamowitz 1884, p. 367 n. 45; cfr. Lfgre s.v. αἰδώς (la forma non è attestata in Omero); Davies, 1989 a, p. 94.

⁵⁰⁹ Sul significato di νέμεσις ved. Benveniste 1948, pp. 79-80.

⁵¹⁰ Ved. Lfgre s.v. νέμεσις; cfr. Hes. fr. 70, 27 ἀθανάτων τ]ε θεῶν νέμ[εειν θνη]τῶν M.-W.; 197, 8 ωρσ]ε θεων [...νέ]μεσις τ' ἀ[νθρώπων.

individuale; a νέμεσις invece la valutazione che si applica al comportamento altrui, ovvero l'espressione della coscienza pubblica⁵¹¹. Chantraine definisce l'αἰδώς come «le sentiment de l'honneur», νέμεσις come «la crainte du blâme d'autrui». Secondo Turpin se si applica questa proposta di traduzione ai passi in cui occorrono entrambi i concetti (N 121-123; Hes. *Op.* 200; fr. 204, 82 M.-W; infine il fr. dei *Cypria* qui analizzato) risulta evidente che nel v. 5 dei *Cypria* non si può intendere il termine νέμεσις come il timore del biasimo altrui: «on voit mal pourquoi la malheureuse divinité redouterait le blâme de tous, s'agissant d'une faute dont elle ne pourrait être que la victime». La proposta di Turpin è di tradurre l'espressione αἰδώς καὶ νέμεσις in N 122 e nei passi di Esiodo come “le respect del'honneur et du devoir”, nel fr. dei *Cypria* invece come “le manquement à l'honneur et au devoir”.

Lo *schol.* Hom. N 122 (vol. III p. 422 52-53 Erbse) glossa l'espressione di N 122 commentando: τὴν αἰσχύνην καὶ τὴν ἐξ ἄλλων ἀκολουθοῦσαν μέμφιν, un'interpretazione che si baserebbe, almeno parzialmente, sull'esistenza del sintagma νέμεσις (ἐξ) ἀνθρώπων⁵¹². Il contesto è di esortazione alla battaglia: il discorso di Zeus ai vv. 117-119 chiarisce il motivo per il quale è lecitoadirarsi con gli uomini che abbandonino la battaglia: οὐδ' ἂν ἔγωγε | ἀνδρὶ μαχεσσαίμην ὅς τις πολέμοιο μεθείη | λυγρὸς ἑὼν· ὑμῖν δὲ νεμεσσῶμαι περὶ κῆρι. L'ira è rivolta unicamente agli uomini καλοὶ καὶ ἀγαθοί, ai valorosi. Solo per essi il ritiro dalla battaglia sarebbe un'onta incancellabile.

Si possono esaminare una serie di passi dell'*Iliade* nei quali il sostantivo νέμεσις o il verbo da esso derivato hanno una uguale connotazione di rimprovero, e l'oggetto di νέμεσις è un'azione che potrebbe essere tacciata di vigliaccheria⁵¹³. In K 114-116 Nestore afferma di voler biasimare Menelao per la sua indifferenza alla guerra e perché lascia questa incombenza al solo Agamennone: ἀλλὰ φίλον περ ἑόντα καὶ αἰδοῖον Μενέλαον | νεικέω, εἴ πέρ μοι νεμεσῆσαι, οὐδ' ἐπικεύω | ὡς εὔδει, κοὶ δ' οἴω ἐπέτρεψεν πονέεσθαι. Subito dopo Nestore, avvertito da Agamennone che Menelao ha già

⁵¹¹ Ved. Murray 1934, p. 83: «Aidōs is what you feel about an act of your own. Nemesis is what you feel for a act of another. Or, most often, it is what you imagine that others will feel about you»; Dodds 1951, p.18: «And the strongest moral force which Homeric man knows is not the fera of god, but respect for public opinion, *aidōs*».

⁵¹² L'ipotesi è di Turpin 1980, p. 354. Si tratta di un'espressione che occorre in Z 351, β 136, χ 40.

⁵¹³ Per l'analisi di αἰδώς in contesti legati alla battaglia cfr. Cairns 1993, pp. 68-79; Ricciardelli Apicella 1994, pp. 131-143.

mobilitato le forze alleate per muoversi alla guerra, attenua la sua iniziale affermazione di biasimo ribattendo οὕτως οὐ τίς οἱ νεμεσῆσεται οὐδ' ἀπιθήσει | Ἀργείων, ὅτε κέν τιν' ἐποτρύνη καὶ ἀνώγη. In N 292-293 Idomeneo si rivolge a Merione dicendo: ἀλλ' ἄγε μηκέτι ταῦτα λεγόμεθα νηπίτιοι ὧς | ἔσταότες, μή ποῦ τις ὑπερφιάλως νεμεσῆσει. In entrambi i casi il biasimo in cui incorre l'eroe è dovuto alla sua assenza dal campo. Nella civiltà dei greci, definita da E. Dodds una “civiltà di vergogna”, la fama da vivi, la δόξα, e la gloria imperitura da morti, il κλέος ἄφθιτον, dipendono ugualmente da un comune codice di valori, secondo il quale i membri della società greca giudicavano l'operato e il comportamento altrui, determinando il riconoscimento della τιμή, “la pubblica stima”⁵¹⁴. A tal proposito Dodds ha affermato che «la più potente forza morale nota all'uomo non è il timor di Dio, è il rispetto dell'opinione pubblica, αἰδώς: αἰδέομαι Τρῶας, dice Ettore nel momento risolutivo del suo destino»⁵¹⁵. Un altro esempio significativo del timore di infrangere questo codice etico si ha in O 561-564, quando Aiace Telamonio incita gli argivi con queste parole: ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέεθ' ἐνὶ θυμῷ, | ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑμῖνας. | αἰδομένων δ' ἀνδρῶν

⁵¹⁴ Dodds 1969, p. 30; ved. Jaeger 1936, vol. I pp. 25-48, in particolare p. 36: «il fattore educativo della nobiltà sta nel destare il sentimento dell'obbligo verso l'ideale, che è così posto continuamente sott'occhio al singolo. A questo sentimento, all'*aidos*, si può sempre fare appello; l'offenderlo suscita negli altri il sentimento intimamente connesso a quello, della *nemesis*».

⁵¹⁵ Cfr. Z 441-443 η καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς | αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπεπλους, | αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο; per Cairns 1993, pp. 79-83, la decisione di Ettore di andare in battaglia nonostante le preghiere della moglie non è dovuta solamente al timore di essere considerato un vile. Il suo αἰδώς è «la prima espressione della sua inabilità ad agire in modo codardo»; ma il suo θυμός, prodotto della sua educazione, «ha lo stesso effetto». La sua educazione lo spinge ad avere le stesse aspettative della società in cui vive. Elena invece in Z 349-351, amareggiata dal comportamento di Paride, afferma: αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὦδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο, | ἀνδρὸς ἐπιτ' ὄφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις, | ὅς ἤδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων. Cfr. inoltre il discorso di Menealo in P 91-105, in particolare i vv. 91-95: ὦ μοι ἐγὼν εἰ μὲν κε λίπω κάτα τεύχεα καλὰ | Πάτροκλόν θ', ὅς κεῖται ἐμῆς ἔνεκ' ἐνθάδε τιμῆς, | μή τίς μοι Δαναῶν νεμεσῆσεται ὅς κεν ἴδηται. | εἰ δέ κεν Ἔκτορι μόνος ἐὼν καὶ Τρωσὶ μάχωμαι | αἰδεσθεῖς, μή πῶς με περιστήωσ' ἕνα πολλοί. Esaminando il dono di Zeus agli uomini, l'*aidos* e la δίκη, nel mito di Protagora, L. Gernet ha rilevato che mentre il secondo termine è chiaro e si riferisce alla giustizia quale si manifesta nel giudizio, il primo non è traducibile, anche se «attraverso la molteplicità dei suoi usi si può dire che designi un sentimento di rispetto o di ritegno affine alla reverenza religiosa che, infatti, può avere per oggetto la divinità, ma che vale essenzialmente nell'ordine delle relazioni umane nel quale impone certi divieti o certi atteggiamenti di fronte ad un genitore, a una persona di eminente dignità, a un supplice [...]; sentimento morale e sociale insieme, poiché l' *aidos* è attenta all'opinione pubblica, della quale appare spesso quasi la contropartita, e, in un senso piuttosto aristocratico, contemporaneamente preoccupata dei doveri che il soggetto ha verso se stesso» (L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, trad. di *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 146-149). Anche Aristotele nell'*Etica Nicomachea* 4, 9, 3-8 parla dell'*aidos*.

πλέονες κόοι ἢ ἐπέφανται· | φευγόντων δ' οὔτ' ἄρ κλέος ὄρνυται οὔτε τις ἀλκή.

Ma nel frammento 9 si parla dell'αἰδώς di Nemesi, una donna⁵¹⁶. Nell'*Iliade* la categoria dell'αἰδώς è applicata alle donne quando esse entrano in relazione con gli uomini, e sono tenute a provare questo sentimento di pudore in una società nella quale la loro maggiore virtù consiste nell'essere fedeli⁵¹⁷. In G 410 ss. e X 330-340 una donna, Elena, e una dea, Era, sono riluttanti all'unione sessuale l'una con Paride e l'altra con Zeus, poiché pensano che sia νεμεσσητόν nella situazione in cui si trovano. Elena teme il rimprovero – il μῶμος – delle donne troiane, Era di essere vista sulle cime dell'Ida da uno degli dei, che potrebbe riferirlo agli altri e coprirla così di ridicolo⁵¹⁸; per esprimere questo concetto entrambe usano la stessa espressione formulare: νεμεσσητόν δέ κεν εἶη⁵¹⁹. Nell'*Odissea* si fa menzione dell' αἰδώς di una donna in ζ 65 ss., ove il poeta afferma che Nausicaa prova pudore nel parlare di matrimonio al padre e commenta ὡς ἔφατ'· αἶδετο γὰρ θαλερὸν γάμον ἐξονομῆναι | πατρὶ φίλων. Per questo motivo chiede di poter andare al fiume a lavare le vesti dei fratelli, senza rivelare il vero motivo dell'uscita⁵²⁰. In ζ 258- 288 la fanciulla spiega ad Odisseo che dovrà entrare solo in città; qualche maldicente potrebbe rimproverare la sua condotta, perché è riprovevole per una donna che non si sia ancora maritata mostrarsi in pubblico con un uomo. Nausicaa conclude il suo discorso ai vv. 285-287 dicendo: ὡς ἐρέουσιν, ἐμοὶ δέ κ' ὀνειδέα ταῦτα γένοιτο. | καὶ δ' ἄλλη νεμεσσω, ἣ τις τοιαῦτά γε ῥέζοι, | ἣ τ' ἀέκητι φίλων πατρὸς καὶ μητρὸς ἐόντων | ἀνδράσι μίγνηται πρίν γ' ἀμφάδιον γάμον ἐλθεῖν. Sarebbe un comportamento disattento nei confronti delle regole di convenienza e degno di ὀνειδος, che la stessa Nausicaa biasimerebbe in un'altra ragazza. Odisseo stesso

⁵¹⁶ Ved. Cairns 1993, pp. 120-126.

⁵¹⁷ Cfr. l'uso dell'aggettivo αἰδοῖος per indicare la rispettabilità di una donna ved. *LfgrE* s.v.; Cairns 1993, p. 89.

⁵¹⁸ Γ 410-412 νεμεσσητόν δέ κεν εἶη· | κείνου πορσανέουσα λεχος· Τρῳαὶ δέ μ' ὀπίσσω | πάσαι μωμήσονται· ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῷ. Ξ 335-336 οὐκ ἂν ἔγωγε τεὸν πρὸς δῶμα νεοίμην | ἐξ εὐνῆς ἀνστᾶσα, νεμεσσητόν δέ κεν εἶη.

⁵¹⁹ E' quanto accade nell'episodio degli "Amori di Ares e Afrodite", in q 264-364, nel quale Afrodite e Ares sono colti in flagrante dal marito della dea, Efesto, che li incatena al letto, e sono derisi da tutti gli dei, sino a quando non vengono liberati dai lacci per le insistenti preghiere di Poseidone. In questa circostanza gli dei vanno a vedere cosa è successo, chiamati da Efesto, le dee invece rimangono a casa per pudore – αἰδοί-.

⁵²⁰ Infatti Atena le era apparsa in sogno annunciandole che era vicino il giorno delle sue nozze (ζ 25-40).

sa che proverebbe νέμεσις nei confronti di quella ragazza che si comportasse diversamente da come lei ha pensato di agire⁵²¹.

È evidente quindi la connessione che esiste nei poemi omerici tra l'αἰδώς di una donna, il suo timore di essere biasimata ovvero di essere oggetto di νέμεσις, e la sfera dell'amore e della sessualità. L'espressione di *Cypr.* fr. 9, 5-6, sebbene ricorra in Omero in un contesto di battaglia (N 122), si inserisce nel sistema di comportamento codificato dalla società che regola le relazioni tra gli uomini e le donne, la cui infrazione procura il biasimo e la perdita di rispettabilità. Il desiderio di Zeus di unirsi a Nemese, che lo spinge a prenderla con la violenza, entra in conflitto con la volontà della dea e con il suo senso di pudore ne provoca la fuga.

Il verbo τείρω all'attivo costruito con il complemento κατὰ φρένας ha il significato di "logoro, sfinisco"⁵²². L'espressione ricorre in O 61, τείρουσι κατὰ φρένας.

κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ ...: l'espressione κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ richiama Ξ 204 γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης, con la differenza che l'aggettivo ἀτρύγετος⁵²³ è riferito a θάλασσα, e non a μέλαν ὕδωρ. La medesima connessione di terra e mare è presente in Hes. *Theog.* 413 γαίης καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης (a fine di verso) e in *Hymn. hom.* 22, 2 γαίης κινήτηρα καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης | πόντιον, analogamente a Ξ 204; cfr. Hes. *Theog.* 695-696 ἔζεε δὲ χθὼν πάσα καὶ Ὀκεανοῖο ῥέεθρα | πόντός τ' ἀτρύγετος⁵²⁴.

L'aggettivo ἀτρύγετος, "infecondo, sterile", è formulare con i sostantivi ἄλς, θάλασσα, πόντος, πέλαγος e αἰθήρ⁵²⁵, ma non con il sostantivo ὕδωρ che invece è attestato in unione formulare con l'aggettivo μέλαν, come in Π 161⁵²⁶. Il

⁵²¹ Ved. Cairns 1993, p. 122: «Nausicaa's fear of unjustified reproach is another means of indicating her underlying sensitivity with regard to the opposite sex».

⁵²² Ved. *TLG* s.v. τείρω: "vexo, affligo, infesto, molesto". In *Hesych.* τείρων· καταπόνων, λύπων. Cfr. Λ 800; Π 43; E 153 ὃ δὲ τείρετο γήραϊ λυγρῶ; P 744-455 ἐν δέ τε θυμὸς τείρεθ' ὁμοῦ καμάτῳ τε καὶ ἰδρῶ σπευδόντεσσιν; X 242 ἀλλ' ἐμὸς ἐνδοθι θυμὸς ἐτείρετο πένθει λυγρῶ; κ 78 τείρετο δ' ἀνδρῶν θυμὸς ὑπ' εἰρεσίης ἀλεγεινῆς; *Mimn.* 7, 7 G.-P. αἰεὶ μιν φρένας ἀμφὶ κακαὶ τείρουσι μέριμναι (con il dativo strumentale); *Tyrt.* fr. 5, 1 G.-P. ὥσπερ ὄνοι μεγάλοις ἄχθεσι τειρόμενοι.

⁵²³ Per il valore dell'epiteto ved. *DELG* s.v. : l'aggettivo è composto da ἀ- privativo e il verbo τρυγᾶω, secondo la proposta degli scolasti omerici (*schol.* Hom. O 27 ἀτρύγετον· αβυσσον, τρύγα μὴ εχοντα); ma è stata avanzata pure l'ipotesi che si tratti di un arrangiamento metrico per *ἀτρύγητος (metricam. impossibile).

⁵²⁴ Cfr. Dihle 1975, p. 43.

⁵²⁵ Ved. *Lfgre* s.v. ἀτρύγετος.

⁵²⁶ Ma cfr. anche Φ 202, δ 359, ζ 91, μ 104, ν 409 (sempre a fine verso, tranne in B 825 ove l'ordine consueto è invertito, ὕδωρ μέλαν); ved. *Lfgre* s.v. μέλας.

nesso formulare μέλαν ὕδωρ è attestato nell'epica arcaica 7 volte, sempre in explicit di verso⁵²⁷.

Questo verso è quindi il risultato della fusione di due formule: γαίης καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης e μέλαν ὕδωρ, con la soppressione del termine θάλασσα. L'estensione nell'uso dell'epiteto ἀτρύγετος al sostantivo ὕδωρ rispetto ai sostantivi πόντος, πέλαγος ἄλς, con cui è solitamente attestato, è insolita ed è stata definita da Wilamowitz e Davies un elemento recente⁵²⁸. Curti ha inoltre evidenziato come questa perifrasi, nata probabilmente dalla sostituzione di πόντος col nesso μέλαν ὕδωρ, sia caratterizzata da un pesante accumulo aggettivale: i sostantivi che si accompagnano comunemente ad ἀτρύγετος non sono definiti da altri epiteti; similmente μέλαν ὕδωρ non è specificato ulteriormente da altri aggettivi⁵²⁹. Inoltre bisogna rilevare che l'espressione μέλαν ὕδωρ è solitamente usata in Omero per indicare l'acqua dolce e non quella salata del mare⁵³⁰.

7. φεύγε, Ζεὺς δ' ἐδίωκε... θυμῶι: a inizio verso compare il medesimo accostamento dei verbi φεύγω e δίωκω presente in X 158, in enjambement. In questo passo Achille insegue Ettore intorno alle mura di Troia per ucciderlo, e il concetto dell'inseguimento nei versi 157-158 è ripetuto due volte: τῆ ῥα παραδραμέτην φεύγων ὃ δ' ὄπιθε διώκων· | πρόθε μὲν ἐσθλὸς ἔφευγε, δίωκε δέ μιν μέγ' ἀμείνων | καρπαλίμως. L'espressione δ' ἐλιλαίετο θυμῶι è formulare e occorre in Hes. *Theog.* 665 nella forma δ' ἐλιλαίετο θυμὸς⁵³¹. Nel frammento qui analizzato Zeus, soggetto di ἐλιλαίετο, sente la brama di possedere Nemese che tenta di fuggirlo; in Esiodo invece il soggetto del verbo λιλαίομαι è lo stesso θυμός, che nel primo caso era la sede del desiderio. È probabilmente per questo motivo che Köchly, confrontando l'uso esiodico con quello del frammento 9, ha pensato di emendare θυμῶι con θυμός, emendazione non accettata dai moderni editori dei *Cypria*, e di per sé non necessaria, dal momento che del verbo λιλαίομαι si conosce anche la costruzione con un

⁵²⁷ Ved. Π 161, Φ 202, δ 359, ζ 91, μ 104, ν 409.

⁵²⁸ Wilamowitz 1884, p. 366 n. 45; cfr. Davies 1989 a, p. 94.

⁵²⁹ Curti 1993, p. 41.

⁵³⁰ In Π 161 indica una sorgente di acqua dolce, in Φ 202 l'acqua del fiume (Scamandro), in δ 359 l'acqua attinta dalle navi al momento dei rifornimenti a terra, in ζ 91 il fiume nell'isola dei Feaci, in ν 409 la fonte Aretusa. In un solo caso si riferisce all'acqua di Cariddi, in μ 104, anche se qui il nesso non significa genericamente il mare, ma una porzione di esso.

⁵³¹ Per le altre occorrenze del verbo ved. *LfggrE* s.v. λιλαίομαι.

soggetto personale e animato, come in Υ 76: αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς | Ἔκτορος ἄντα
μάλιστα λιλαίετο δῦναι ὄμιλον | Πριαμίδew.

A questo proposito si possono confrontare alcuni passi omerici in cui il desiderio erotico è espresso attraverso il verbo λιλαίωμαi: in Γ 399 Elena risponde alla dea Afrodite, che cerca di convincerla a tornare tra le braccia di Paride, δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπεύειν; in X 331, ove Era, meditando un inganno a danno dello sposo, rivolge a Zeus la domanda εἰ νῦν ἐν φιλότῃτι λιλαίεαι εὐνηθῆναι | Ἴδης ἐν κορυφῇσι, τὰ δὲ προπέφανται ἅπαντα, in α 14-15 (=ι 29-30; cfr. ι 32; ψ 334), ove si afferma che la ninfa Καλυψώ, δῖα θεάων, tratteneva Odisseo ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι.

8. ἄλλοτε μὲν κατὰ κῦμα...: l'inizio di verso presenta una coordinazione di tipo paratattico introdotta da ἄλλοτε μὲν e seguita dalla ripetizione di ἄλλοτ' (ἄν') per due volte ai versi 10 e 11. Questa correlazione, anche nella forma più semplice costituita da ἄλλοτε μὲν... ἄλλοτε (δε/δ' αὐτε), è usata frequentemente nella poesia epica arcaica: in E 595 φοίτα δ' ἄλλοτε μὲν πρόσθ' Ἔκτορος, ἄλλοτ' ὄπισθε; in Σ 472 ἄλλοτε μὲν σπεύδοντι παρέμμεναι, ἄλλοτε δ' αὐτε; in Φ 464-466 οἱ φύλλοισιν εὐικότες ἄλλοτε μὲν τε | [...] | ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι; Ω 530 ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὄ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλω; γ 402 ἄλλοτε μὲν τε γόῳ φρένα τέρπομαι, ἄλλοτε δ' αὐτε | παύομαι. Ma l'espressione del frammento qui esaminato ha più propriamente un parallelo in Ψ 368-369 ἄρματα δ' ἄλλοτε μὲν χθοῖνι πίλνατο πουλυβοτείρη, | ἄλλοτε δ' αἴξασκε μετήορα, e ancor più in Hes. *Theog.* 830-835, ove l'espressione ἄλλοτε δ' (αὐ / δ' αὐτε) occorre per ben 4 volte, di cui tre in incipit di verso: ἄλλοτε μὲν γὰρ | φθέγγονθ' ὥς τε θεοῖσι κυνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὐτε | [...] | ἄλλοτε δ' αὐτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος, | ἄλλοτε δ' αὐ κυλάκεσσι εὐικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι, | ἄλλοτε δ' αὐ ροίζεσθ' ⁵³². Lo stesso sistema correlativo si trova anche in Hes. fr. 33a, 14 ss. M.-W ἄλλοτε μὲν γὰρ ἐν ὀρνίθεσσι φάνεσκεν | αἰετός, ἄλλοτε δ' αὐ γινέσκετο, θαῦμα ἰδέσθαι, | μύρμηξ, ἄλλοτε δ' αὐτε μελισκέων ἀγλαὰ φύλα, | ἄλλοτε δεινὸς ὄψις, ove l'espressione ἄλλοτε (δ' αὐ / δ' αὐτε) è ripetuta tre volte: è da rilevare in questo caso come vi sia coincidenza nell'uso di

⁵³² Ved. *Lfgre* s.v. ἄλλοτε; l'espressione ἄλλοτε μὲν seguita dalla correlazione ἄλλοτε senza l'avversativa δέ, come in *Cypr.* fr. 9, 10-11, è poco frequente; ricorre in E 595 e Hes. *Op.* 552.

questo tipo di correlazione coordinante in un contesto del tutto simile a quello del frammento qui esaminato⁵³³. Nel passo del *Catalogo delle donne* citato infatti, viene presentato l'eroe Periclimeno, descritto per la sua particolare facoltà donatagli da Poseidone di essere mutevole nella forma. In *Hymn. Ap.* 141-142 ἄλλοτε μὲν τ' ἐπὶ Κύνθου ἐβήσαο παιπαλόεντος, | ἄλλοτε δ' ἄν νήσους τε καὶ ἀνέρας ἠλάσκαζες, la correlazione ἄλλοτε μὲν... ἄλλοτε δὲ è utilizzata nel medesimo contesto di *Cypr.* fr. 9, 8 ss. per indicare lo spostamento da un luogo a un altro⁵³⁴.

In incipit il nesso ἄλλοτε μὲν ricorre frequentemente (12 volte), ma è attestato anche in altra sede metrica (nel secondo piede 5 volte; nel quinto piede 2 volte)⁵³⁵.

Il verso prosegue con la formula κατὰ κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης⁵³⁶, che ricorre (in uguale posizione all'interno del verso) in B 209 senza la preposizione κατά, in Z 347 (con la sostituzione di εἰς a κατά), in *Hymn. hom.* 6, 4, in Archil. fr. 13, 3 West.

La sola espressione πολυφλοίσβοιο θαλάσσης ricorre a fine verso in N 798, ν 85, Hes. *Op.* 648 (preceduta dal sostantivo μέτρα). Si possono confrontare le formule equivalenti παρὰ θίνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης in A 34 in I 182, ν 220, *Hymn. hom.* 4, 341 e ἐπὶ θινὶ πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, che occorre in Ψ 59; cfr. Archil. *Pap. Oxy.* 4708 fr. 1, 10 ἐπὶ θίνα πολυφλοίσβοιο[ο θαλάσσης].

9. ἰχθύ εἰδομένην...: ἰχθύ εἰδομένην è espressione formulare che occorre in incipit di verso: cfr. ad es. N 69 μάντεϊ εἰδόμενος; β 268 (=401= χ 206=ω 503, 548) Μέντορι εἰδομένην; γ 372 φήνην εἰδομένην; *Hymn. Ap.* 441 ἀστέρι εἰδόμενος, 441 ἀνέρι εἰδόμενος.

A fine verso Bernabé e West hanno accolto l'emendazione ἐξοροθύνων proposta da Kaibel, in luogo della lezione dei codd. ἐξορόθυνεν, accettata da Casaubon, Dindorf e, in tempi recenti, da Davies. In questo passo sembra più opportuna la presenza di un participio con valore subordinante invece del verbo di modo finito alla terza persona singolare, che creerebbe una frase coordinata

⁵³³ Cfr. Ω 10-11.

⁵³⁴ Cfr. *Hymn. hom.* 19, 9-10.

⁵³⁵ Ved in incipit di v.: Σ 472; Ω 530; δ 102; ε 331; λ 303; π 209; Hes. *Op.* 552; *Hymn. Ap.* 141; *Hymn.* 19, 9; Panyas. fr. *dub.* 33, 2 B.; nel secondo piede del v.: E 595; K 120; Λ 566; Ψ 368; Ψ 94; Hes. fr. 33a, 14 M.-W.; in quinta sede: Φ 464; Hes. *Theog.* 830.

⁵³⁶ In realtà si può considerare l'intera formula come la fusione delle due formule κατὰ κύμα, che ricorre in Hom. Z 136 e πολυφλοίσβοιο θαλάσσης che ricorre in A 34; cfr. Dihle 1975, p. 39.

rispetto alla principale, già esistente al v. 7 Ζεὺς δ' ἐδίωκε – λαβεῖν δ' ἐλλιπαίετο θυμῶι –. Dal momento che la forma ἐξορόθυνεν non è qui necessaria e si adatta poco al contesto, è più opportuno concordare con la proposta di Kaibel.

L'espressione πόντον πολλὸν ἐξορόθύνων ha un parallelo in Hes. *Op.* 635 πολλὸν διὰ πόντον ἀνύσσας. Il verbo ἐξορόθύνω non è presente nella poesia epica arcaica se non in questo frammento: Esichio lo glossa con παρορμάω⁵³⁷. Le altre occorrenze sono in Quinto Smirneo 1, 652; 2, 431; 5, 576.

10. ἄλλοτ' ἀν' Ὀκεανὸν ποταμὸν... : la formula ἀν' Ὀκεανὸν ποταμὸν è presente in λ 639⁵³⁸, preceduta in incipit dal dattilo την δὲ κατ' in luogo di ἄλλοτ' ἀν'; in Σ 607 occorre l'espressione ποταμοῖο μέγα χέρονος Ὀκεανοῖο, in cui Oceano è sempre definito ποταμός, come in M 1 ἐπεὶ ποταμοῖο λίπεν ῥόον Ὀκεανοῖο, in Hes. *Theog.* 242 (=959) Ὀκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο, e in Paniassi fr. 28, 2 M. Ὀκεανοῦ ποταμοῖο δι' εὐρέος ὑγρὰ κέλευθα.

Secondo Curti l'uso insistito della preposizione ἀνά ai vv. 10-11 (ripetuta due volte ma riferita a tre espressioni: ἀν' Ὀκεανὸν ποταμὸν, πείρατα γαίης e ἤπειρον πολυβόλακα) è dovuto alla preferenza accordata dal poeta alla creazione di membri paralleli: l'espressione ἀνά ποταμόν non ha paralleli nella letteratura greca tranne in Erodoto, dove però avrebbe il significato di “controcorrente”⁵³⁹, mentre qui invece dovrebbe essere intesa come “attraverso le correnti dell'Oceano”. Inoltre l'espressione πείρατα γαίης è attestata in epica in unione a preposizioni quali ἐν, εἰς, ἐπί, ma non ἀνά. La preposizione ἀνά in unione all'accusativo del sost. ποταμός quindi indicherebbe un attraversamento delle acque dell'Oceano; questo uso di ἀνά si rivela invece più inadeguato per il sostantivo πείρατα, che indica un limite e non è pertanto in perfetta unione con una preposizione la cui funzione è di estensione nello spazio.

L'ipotesi di Curti sull'uso di ἀνά in unione al sostantivo ποταμός è confermata dalle attestazioni dell'uso di questo nesso, che occorre sempre in prosa; a partire da Erodoto – unica attestazione di età classica – è frequente soprattutto in autori di età ellenistica, in prevalenza storici, come Polibio o

⁵³⁷ Ved. Davies 1989 a, p. 94.

⁵³⁸ Ma cfr. anche λ 13, ove si trova l'espressione ἡ δ' ἐς πείραθ' ἴκανε βαθυρροῦ Ὀκεανοῖο.

⁵³⁹ Ved. Curti 1993, p. 44; si tratta di Herodot. 1, 194, 21; 2, 5, 1; 2, 96, 12; 3, 13, 3; 4, 89, 10.

Diodoro Siculo⁵⁴⁰. Non sono però pienamente concorde con lo studioso nel ritenere la ripetizione insistita della correlazione αλλοτε μέν... ἄλλοτε δὲ il segno di un riuso formulare caratterizzato dalla creazione di nessi che presentano una divergenza rispetto alle norme sintattiche, quelle che Curti ha definito «aporie sintattico-logiche». Di sicuro il riuso formulare presente nel frammento è creato attraverso la ridondanza dei membri paralleli, tratto stilistico non peculiare della dizione “ciclica”, dei *Cypria* dal momento che si è constatata la frequenza del suo uso sia nell’*Iliade*, sia ancor più in Esiodo e negli inni omerici⁵⁴¹. Più semplicemente, in tal caso si potrebbe definire il fenomeno nei vv. 10-11 non tanto un’aporia sintattica, quanto un uso non attestato in poesia della preposiz. ἀνά, che si discosta dalla dizione epica per avvicinarsi alla prosa di carattere storico-narrativo. Inoltre l’aporia, se di aporia si tratta, riguarderebbe il nesso (ἀνά) πείρατα γαίης, di cui non si conoscono altre attestazioni né in poesia né in prosa (tranne un solo esempio in Proclo⁵⁴²). Bisogna inoltre rilevare che l’uso del sostantivo πείρατα, in particolare in unione a γαῖα, è limitato nell’epica, e le poche attestazioni si dividono tra la costruzione in unione alla preposizione ἐς (δ 563, λ 13, Hes. *Op.* 168) e in unione ad ἐπί (ι 284, ψ 248).

In età arcaica si immaginava che le terre emerse fossero circondate da Oceano, un fiume circolare, origine dei fiumi di tutta la terra. Di questa opinione è Omero, che collocava Oceano ai confini della terra, come in X 200-201 (=301-302) εἰμι γὰρ ὄψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, | Ὀκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, ove egli dà origine a tutti gli dei in unione a Teti, 245-246 καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα | Ὀκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται, passo in cui Oceano è considerato origine di tutte le cose.⁵⁴³ In Hes. *Theog.* 103 Oceano è detto figlio di Gaia e Urano; in *Theog.* 337-370 sono elencati tutti i fiumi che si riteneva derivassero le loro acque dal grande fiume Oceano, frutto dell’unione con Teti. Per West si tratta di una lista composta da un poeta che aveva solo una vaga cognizione della geografia dei territori attraversati

⁵⁴⁰ A tal proposito ved. Pol. 3, 75, 3; 28, 19, 7; Diod. Sic. 14, 81, 5; Plut. *Ant.* 26, 1, 4.

⁵⁴¹ Su questo ved. *supra* comm. al v. 8.

⁵⁴² Procl. *In Plat. Cratylum commentaria* 179, 31.

⁵⁴³ Su Oceano nell’*Iliade*, e in particolare nel canto Υ, in relazione al fiume Acheloo ved. D’Alessio 2004, pp. 16-20, 29-30.

dai fiumi che elenca: di sicuro Esiodo non aveva visto la gran parte dei fiumi citati
544

La formula *πείρατα γαίης* è presente in explicit di verso in Ξ 200, 301 (ampliata in *πολυφόρβου περίρατα γαίης*), δ 563, Hes. *Op.* 168 ἐς περίρατα γαίης; cfr. l'espressione di fine verso ι 284 ἐπὶ περίρασι γαίης; Hes. *Theog.* 518 περίρασιν ἐν γαίης (a incipit), 622 ἐν περίρασι γαίης (in explicit),⁵⁴⁵. L'intera espressione ἀν' Ὀκεανὸν...γαίης è simile all'espressione di *Hymn. Ven.* 227, παρ' Ὀκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ περίρασι γαίης; a tal proposito si possono confrontare le espressioni di contenuto simile in Θ 479 οὐδ' εἶ κε τὰ νεύατα περίραθ' ἴκηαι | γαίης καὶ πόντοιο Hes. *Theog.* 335 ὄς ἐρεμνῆς κεύθει γαίης | περίρασιν.

11. ἄλλοτ' ἀν' ἥπειρον... : l'aggettivo *πολυβόλαξ*, -κος è uno *hapax* che significa “dalle pingui zolle, fertile”. Può essere accostato agli aggettivi semanticamente affini ἐριβόλαξ, -κος⁵⁴⁶, *πολυβότειρα*, ας⁵⁴⁷, *πολύβωλος*⁵⁴⁸, epiteti della terra.

Il sostantivo ἥπειρος conosce una sola occorrenza nell'*Iliade* mentre è usato frequentemente nell'*Odissea* (ove ha 12 occorrenze); non è mai accompagnato da aggettivo e spesso occorre nell'espressione di fine verso ἥπειρόνδε⁵⁴⁹; solo in *Hymn. Ap.* 21 è connotato dall'aggettivo πορτιτρόφον nell'espressione ἡμὲν ἀν' ἥπειρον πορτιτρόφον ἡδ' ἀνὰ νήσους, ove ἀν' ἥπειρον πορτιτρόφον è simile all'espressione qui presente ἀν' ἥπειρον πολυβόλακα⁵⁵⁰. Al verso successivo la ripetizione di ἥπειρος non stupisce dato il linguaggio tradizionale dell'epica. Il sost. ἥπειρος occorre nella poesia ellenistica anche in Apoll. Rhod. 4, 636 (ove ha altre 4 occorrenze, 3 nell'espressione ἥπειρόνδε).

Schweighäuser ha ipotizzato una lacuna dopo *πολυβόλακα*, ipotesi non accolta dagli editori moderni dei poeti epici. A fine verso la lezione αἰεὶ dei codici è stata emendata da Peppmüller in αἰνὰ: solo Bernabé tra gli editori

⁵⁴⁴ West 1966 p. 259.

⁵⁴⁵ Sulla localizzazione dei *πείρατα γαίης* in Omero e in Esiodo e sulla collocazione dell'Oceano in occidente ved. Arrighetti 1975, pp. 177-185.

⁵⁴⁶ Ved. *TLG* s.v. ἐριβόλαξ: ἐριβώλος, ovvero “glebosus”; cfr. ν 235 ἐριβωλακος ἡπειροιο; cfr. anche A 155; I 329; I 363; Σ 67; Φ 232; Ψ 215 etc.; cfr. Schwartz 1960, p. 512.

⁵⁴⁷ Ved. Γ 89; 195; Σ 213; Φ 426; τ 408; Λ 770.

⁵⁴⁸ L'aggettivo si trova attestato in due frammenti euripidei riferito al sostantivo *χώρα*, fr. 229, 1 N. e fr. 3, 1 A.

⁵⁴⁹ Ved. ϵ 556, 438, ι 73, κ 403, 423, ν 116, σ 84, ψ 256.

⁵⁵⁰ Ved. *Lfgre* s. v. ἥπειρος. Il sostantivo occorre nella stessa sede metrica di *Cypr.* fr. 9, 11 in ι 496 e Hes. *Theog.* 964 (al dat.).

moderni ha accolto la proposta. In base alle osservazioni di Parlato, si dovrebbe piuttosto ritenere corretta la lezione dei codici: l'aggettivo αἰνός nella forma al nominativo-accusativo neutro plurale infatti non è mai attestato nell'epica arcaica in posizione finale di verso, mentre è frequente αἰεί, in particolar modo nello schema clausolare (sempre preceduto da pausa) formato da un verbo all'imperfetto con desinenza media -το + δ' + αἰεί attestato in E 434, N 424, Π 105, θ 144. Si può quindi ipotizzare con Parlato che in clausola esametrica di fr. 9, 11 sia presente un esempio di imperfetto segmentativo secondo l'uso omerico, in uno schema che prevede proprio la presenza dell'avverbio αἰεί.

12. θηρί', ὄc' ἤπειροc... : l'espressione formulare θηρί', ὄc' ἤπειροc πολλὰ τρέφει in cui è individuabile lo schema ὄc' ἤπειροc + epiteto + τρέφει in riferimento ad animali, ricorre in uguale posizione all'interno di verso in Hes. *Theog.* 581-582 δαίδαλα πολλὰ ...| κνώδαλ' ὄc' ἤπειροc δεινὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα. In *Hymn. Ven.* 4-5 l'espressione θηρία πάντα | ἡμὲν ὄc' ἤπειροc πολλὰ τρέφει ἠδ' ὄcα πόντοc ha un rapporto di stretta somiglianza con il v. 12 del nostro frammento.

Sulla base del passo dell'*Inno ad Afrodite*, Peppmüller ha proposto πολλὰ al posto del trådito αἰνά. Secondo la tradizione manoscritta, nei passi citati lo stesso schema sarebbe stato diversamente completato con i seguenti aggettivi: da πολλὰ nell'*Hymn. Ven.* 4-5, da δεινὰ in Hes. *Th.* 582, infine da αἰνά nei *Cypria*. Ma, come ha rilevato Parlato, in tutta la poesia epica arcaica l'aggettivo αἰνός non occorre mai in clausola di verso; inoltre da un punto di vista semantico esso è usato in relazione agli animali solo in κ 218-219, dove però è attribuito ad animali che, come i lupi e i leoni, incutono timore⁵⁵¹. La presenza dell'aggettivo πολύc in luogo di αἰνά, similmente all'*Hymn. Ven.* 4-5, sebbene si tratti di un epiteto che rappresenta una buona proposta da un punto di vista semantico⁵⁵², non convince invece sotto il profilo paleografico: non è facile spiegare come la forma πολλὰ abbia potuto corrompersi in αἰνά. Già Welcker aveva ipotizzato che la forma αἰνά dovesse essere emendata in δεινά, un'emendazione persuasiva da un punto di vista paleografico. Quest'ipotesi è stata recentemente ripresa e sostenuta sulla

⁵⁵¹ Parlato 2007, p. 10.

⁵⁵² L'aggettivo πολύc occorre frequentemente in relazione agli animali, ad es. in B 459, β 181, ι 469-470, ψ 356-357 e infine nel passo esaminato degli *Inni, Hymn. Ven.* 5.

base di nuovi elementi⁵⁵³: in primo luogo l'epiteto δεινός in Omero e in Esiodo viene usato in relazione a differenti animali, senza che per questo l'aggettivo indichi in ogni sua attestazione che negli animali citati vi sia qualcosa di spaventoso, come invece l'unica attestazione di αἰνός in questo uso sembra suggerire (ved. *supra*)⁵⁵⁴; in secondo luogo, in almeno due casi l'aggettivo δεινός è riferito ad animali che sono oggetto di trasformazione, da parte di Apollo in un caso (*Hymn. Ap.* 494 εἰδόμενος δελφῖνι· il dio si presenta nelle sembianze di un delfino definito a v. 401 δεινός), dell'eroe Periclimeno nell'altro, che, come si è già osservato, possiede la facoltà di tramutarsi in differenti animali. Proprio la coincidenza nell'uso della medesima struttura correlativa ἄλλοτε μὲν... ἄλλοτε (δέ), anche se ampliata, potrebbe confermare l'ipotesi che in questo frammento Nemesi, similmente a Periclimeno, si trasformi in animali δεινά. L'emendazione di Welcker acquista quindi maggiore valore: accanto a motivazioni di tipo paleografico se ne aggiungono di tipo semantico, oltre all'esistenza di *loci similes* con caratteristiche di contenuto e morfosintattiche simili.

Si possono infine rilevare altri due esempi in cui vi è un uso simile dell'espressione ὄς ἤπειρος πολλὰ τρέφει, in Λ 741 ὄσα τρέφει εὐρέϊα χθών, e in Apoll. Rhod. 3, 350 ὄς ἤπειρος τε φύει.

⁵⁵³ Parlato 2007, pp. 9-11.

⁵⁵⁴ Credo sia opportuno attenuare l'affermazione di Parlato in questo punto, dal momento che la studiosa cita a sostegno dell'uso di δεινός in relazione ad «animali che non necessariamente suscitano spavento» i passi Λ 418, ove l'aggettivo δεινός è detto di un cinghiale, κ 168 (riferito ad un cervo), *Hymn. Ap.* 401 (riferito ad un delfino), Hes. *Th.* 769 (riferito al cane custode dell'Ade), Hes. fr. 33a, 14-17 M.-W. Se l'accezione di δεινός quale "meraviglioso" è presente in κ 168, *Hymn. Ap.* 401 e Hes. fr. 33a, 14-17 M.-W., è quantomeno dubbia per Λ 418, ove viene descritto un cinghiale che durante una partita di caccia viene assaltato da alcuni giovani e di cui si precisa a v. 416 che affila i suoi denti, θήγων λευκὸν ὀδόντα μετὰ γναμπτησι γένυσσι, per affrontare l'attacco, e per Hes. *Th.* 769, ove il cane posto a custodia dell'ingresso degli Inferi, oltre a δεινός è definito νηλειής: entrambi i passi illustrano invece l'uso di δεινός quale "terribile". L'ipotesi di Parlato non viene comunque indebolita perché l'epiteto è ugualmente attestato sia nell'accezione di "terribile" che di "meraviglioso".

Fr. 10 B.= Fr. 10 D. = Fr. 11 W.

1⁵⁵⁵

Fr. 10 B. T 1 Philodem. *De piet.* (p. Hercul. 1815, 1 ss., prim. ed. G. Crönert, Arch. f. Papyrusf. 1, 1901, p.109)

ὦν ἦν καὶ Νέμ]εσις [ἦν φη]σίην γ' ὁ τὰ Κύ[πρια γ]ράψας ὁμοιωθέ[ντ]α (sc. Δία) χηνὶ καὶ αὐτ[ὸν] διώκειν καὶ μιγέν[τα]ς ὦδὸν τεκεῖν, | [ἐξ] ου γενέσθαι τὴν [Ελ]ένην ὡς δὲ | [Λή]δας ἐρασθεῖς [ἐγ]έμετο κύκνος.

Fr. 8 D. Philodem fr. incerti loci

[φη]σίην τ' ὁ τὰ Κύ[πρια | γ]ράψας ὁμοιωθέ[ντ]α χηνὶ καὶ αὐτ[ὸν] || διώκειν καὶ μιγέν]- [...] ὦδὸν τεκεῖν | [ἐξ] ου γενέσθαι τὴν | [Ελ]ένην ὡς δὲ | [Λή]δας ἐρασθεῖς || [ἐγ]έμετο κύκνος, | [Εὐ]ρώπησδεταῦ | [ροκτλ.

Fr. 11 West Philodem. *De piet.* B 7369 Obbink

Νέμ]εσίην τ' ὁ τὰ Κύ[πρια γ]ράψας ὁμοιωθέ[ντ]α χηνὶ καὶ αὐτ[ὸν] διώκειν καὶ μιγέν[το]ς ὦδὸν τεκεῖν, [ἐξ] ου γενέσθαι τὴν [Ελ]ένην.

“tra esse c’era anche Nemesis, riguardo alla quale colui che scrisse i *Cypria* racconta che Zeus, assunto anche lui l’aspetto di un’oca, la inseguì e dalla loro unione si generò un uovo, da cui nacque Elena, così come innamoratosi di Leda si trasformò in cigno⁵⁵⁶.”

2

Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7

λέγουσι δὲ ἔνιοι Νεμέσεως Ἑλένην εἶναι καὶ Διός. ταύτην γὰρ τὴν Διὸς φεύγουσαν συνουσίαν εἰς χῆνα τὴν μορφήν μεταβαλεῖν, ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία [τῷ κύκνω] συνελθεῖν.

⁵⁵⁵ Per questo frammento ho preferito riportare la testimonianza di Filodemo secondo le tre diverse edizioni di Bernabé, Davies e West per poter confrontare e commentare le differenti lezioni adottate.

⁵⁵⁶ Cfr. Le traduzioni degli editori moderni: traduz. di Bernabé, p. 130 “(Entre las mujeres amadas por Zeus). Una de ellas era Némesis, a propósito de la cual, el autor de las *Ciprias* cuenta que se metamorfosó en oca, que Zeus la persiguió y se unió a ella, y que ella puso un huevo del que nació Helena. Paralelamente, por el amor de Leda, Zeus se metamorfosó en cisne”; West, p. 91: “and the author of the *Cypria* says that Zeus pursued Nemesis after changing himself too into a goose, and when he had had union with her she laid an egg, from which Helen was born”. Davies non fornisce una traduzione del frammento, ma lo riassume così: “From F 8 we learn what happened when Zeus finally caught up with Nemesis: the two coupled in the form of male and female goose, and Nemesis later produced an egg from which Helen was born” (1989, p. 39).

“Alcuni dicono che Elena fosse figlia di Nemese e Zeus. Mentre Nemese fuggiva l’unione con Zeus, cambiò aspetto in oca; e Zeus, trasformatosi anch’egli, si unì a lei.”

3

Homil. Clement. 5, 13, 7:

Νεμέσει τῆι Θεστίου τῆι καὶ Λήδαι νομισθείση κύκνος ἢ χῆν γενόμενος Ἐλένην ἔτεκνώσατο.

“Zeus, trasformatosi in cigno o in oca, generò Elena a Nemese, figlia di Testio, che era identificata anche con Leda.”

Il passo del περὶ εὐσεβείας di Filodemo (T 1) è stato accolto per la prima volta nell’edizione dei frammenti dei *Cypria* da Bethe, fr. 8, 1⁵⁵⁷. Accanto alla testimonianza di Filodemo, Bethe considerava come testimoni Eustath. in Hom. II. p. 1321, 38, che nelle edizioni di Bernabé e di Davies figura con maggiore cautela in apparato al fr. 9 B. (= fr. 7 D.=fr. W.); *schol.* Hom. λ 298; Horat. *Ars Poet.* 127; Lyc. *Alex.* 88 e *schol. ad loc.*; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7; Pseud. Erastost. *Catast.* 25. Si tratta di passi che sono in realtà più propriamente da citare in apparato, e non accanto a Filodemo⁵⁵⁸.

Bernabé, che ha frequentemente seguito il metodo di Bethe nella sua edizione, in questo caso invece accanto all’unica fonte del fr. 10 che cita i *Cypria* (Filodemo), ha accolto come testimoni solo Apollodoro e Clemente. Sarebbe stato in realtà più corretto riportare in apparato accanto ai passi già citati i riferimenti alle versioni che dipendono dai *Cypria*: Lyc. *Alex.* 88 con lo *schol. ad loc.*, Apollod. *Bibl.* 3,10, 7, Pseud. Erastost. *Catast.* 25 e *schol.* Hom. λ 298, come nell’edizione di Davies (che propone in aggiunta un confronto con Hor. *Ars Poet.* 147). West a differenza di Davies pone il mitografo come secondo testimone del

⁵⁵⁷ L’attribuzione di Bethe fu in seguito accettata da H. Herter, *RE* XVI 2 (1935) s.v. *Nemesis*, col. 2344 ll. 4-5 (con la testimonianza del solo Eustazio); si vedano i dubbi espressi da Jouan sulle diverse testimonianze del fr. 8 Bethe (1966, p. 148 n. 1), che riferiscono di sicuro elementi estranei al mito narrato nei *Cypria*.

⁵⁵⁸ Porre accanto al testimone di un frammento tutte le altre fonti che narrano l’episodio senza fornire prova evidente della loro dipendenza dai *Cypria* si rivela poco chiaro e capace di ingenerare confusione: in questo modo sono violati i principi di economicità e scientificità indispensabili per un’edizione critica. Cfr. Davies 1986, p. 92.

fr. 11, mentre in apparato è proposto un confronto anche con Sapph. fr. 166 L.-P. e *schol.* Callim. *Hymn.* 3, 232.

Mentre può essere utile l'analisi della testimonianza di Apollodoro per ricostruire la possibile versione della nascita di Elena narrata nei *Cypria*, ritengo sia da escludere tra i testimoni del frammento Clemente, la cui narrazione, confusa e non coincidente con quella del poema, non può essere utile se non come prova della diffusione del tema (la nascita di Elena da Nemese, qui identificata addirittura con Leda)⁵⁵⁹.

Il *De pietate* di Filodemo e i *Katasterismoi* pseudo-eratostenici:

A proposito del principale testimone del fr. 10, il frustolo papiraceo attribuito da Crönert al *De pietate* di Filodemo, Henrichs ha sostenuto si debba ascriverlo alla prima parte del libro I per due motivi: 1) a questo stesso libro viene attribuito un altro catalogo di donne, amate dal dio Apollo, similmente a quanto avviene per gli amori di Zeus qui narrati⁵⁶⁰; 2) nel passo esaminato è presente una perifrasi, seppur lacunosa, che indica l'autore dei *Cypria*⁵⁶¹. Come ha evidenziato Henrichs, i poeti del ciclo epico sono spesso citati in vari luoghi del *De pietate*; inoltre si può notare una corrispondenza nell'informazione fornita da due fonti, che conferma la conoscenza da parte di Filodemo in particolare proprio dei *Cypria* tra i poemi epici: sia nel *De pietate* (p. Hercul. 243 III, *De piet.* p. 11 Gompertz) sia in Clemente Alessandrino, *Protr.* 2, 30, 5 (fr. 15, T 1 B.), è citato “colui che scrisse/compose i *Cypria*” come l'autore che narrava della mortalità di Castore, dati che assicurano la validità di questa testimonianza per la ricostruzione dell'episodio contenuto nel poema.

Nell'analisi del papiro ercolanese contenente il passo citato del Περὶ Εὐσεβείας di Filodemo⁵⁶² Luppe ha proposto in alcuni passi una nuova integrazione delle lacune presenti nel testo e una diversa interpretazione di alcune

⁵⁵⁹ Cfr. *infra*.

⁵⁶⁰ Ved. Henrichs 1972, pp. 86-91. Gli amori di Zeus sono narrati in forma di catalogo anche in altre opere, Aristid. *Apol.* 9, 6 ss.; Ps.-Clem. *Homil.* 5, 13, 1 ss.; P. Mil. Vogliano III 126 (su cui ved. Parsons 1966, p. 673, che pone il contenuto del papiro in relazione con Ps.-Clem. *Homil.* 5, 13, 1 e *Recogn.* 10, 21).

⁵⁶¹ Henrichs 1974, pp. 303-304.

⁵⁶² L'opera di Filodemo è stata intitolata Περὶ Εὐσεβείας da Crönert, il primo editore del papiro (1901).

lettere del testo rispetto all'*editio princeps* di Crönert, un'ipotesi ricostruttiva che è significativa perché modifica il contenuto del passo⁵⁶³.

Si può partire dal testo restituito da Crönert delle prime sei righe del papiro:

ὦν ην καὶ Νέ]μεσις [ἦν || φη]σί(ν τ)' ὁ τὰ Κύ]πρια | γ]ράψαο
ὁμοιωθῆ[ν]α<ι> χηνί, Δια <δὲ> αὐτ[ήν δ]ιώκειν καὶ μιγῆν[αι], | τῆν δ]ἔ
ὠιὸν τεκεῖν, κτλ.

Per chiarezza ritengo opportuno fornire anche il testo presente in Luppe⁵⁶⁴:

ὦν ην καὶ Νέ]μεσις [ἦν || φη]σί(ν τ)' ὁ τὰ Κύ]πρια | γ]ράψαο
ὁμοιωθέ[ν|τ]α χηνί, καὶ αὐτ[ὸν | δ]ιώκειν καὶ μιγέν[τα]ς | ὠιὸν τεκεῖν, κτλ.

Luppe ha reso evidente il tentativo da parte di Crönert di alterare il passo di Filodemo adattandolo al contenuto della versione di Apollodoro. L'integrazione di Crönert ai vv. 3-4, ὁμοιωθῆ[ν]α<ι>, infatti, a differenza di quella avanzata da Luppe, ὁμοιωθέ[ν|τ]α, esclude Zeus dalla trasformazione in oca, lasciando aperta la possibilità che l'autore del racconto conoscesse la stessa versione nota ad Apollodoro secondo cui Zeus si trasformò in cigno⁵⁶⁵. Inoltre l'integrazione non sarebbe corretta, poiché prevede la modificazione ingiustificata di una lettera che Luppe ha identificato chiaramente come una E, in H. Secondo Luppe la lettura del participio accusativo singolare di ὁμοιόω permetterebbe di restituire la versione originaria del mito, in cui verosimilmente era narrata la trasformazione in oca di entrambi i protagonisti. In questo modo lo studioso ha dimostrato che la tradizione della testimonianza di Filodemo era indipendente da quella di Apollodoro⁵⁶⁶: si confermerebbe la concordanza di Apollodoro e Filodemo, ma in un modo diverso rispetto a quello ipotizzato da Crönert.

Se si accetta la lettura di Luppe e di Henrichs alla riga 3 del participio accusativo singolare ὁμοιωθέντα, come ritengono anche i tre editori moderni dei *Cypria*, si deve concordarlo con Δία. In questo caso la comprensione della frase risulterebbe poco chiara: il participio concordato con Zeus mette in difficoltà per la presenza dell'infinitiva ὠιὸν τεκεῖν, che esige un soggetto femminile; peraltro il periodo inizia con Nemesi. L'unica possibilità alternativa, mantenendo il

⁵⁶³ Luppe 1974, pp. 193-202, con riproduzione del papiro a p. 197.

⁵⁶⁴ Ved. Luppe pp. 199-202.

⁵⁶⁵ Così anche Henrichs 1974, p. 303.

⁵⁶⁶ Hanno accolto le integrazioni di Luppe sia Bernabé (p. 50) che Davies (ma con alcune riserve, p. 38).

participio singolare, è ammettere una diversa integrazione rispetto a Crönert del pronome alla fine della riga 4: non ἀὐτ[ῆν] ma ἀὐτ[ὸν], come Luppe. Il testo così restituito sarebbe: ὁμοιωθέντα χηρὸν <καὶ> ἀὐτὸν, “dopo che anche lui si era trasformato in oca”. Il verbo διώκω, che resterebbe senza oggetto, sarebbe da intendere in senso assoluto: “egli fece l’inseguimento”. Anche la lettura del verbo seguente, μιγῆναι, è incerta. All’inizio della riga 6, dopo ΜΙΓΟΝ Luppe lesse davanti ad ὠδὸν la lettera sigma, che potrebbe essere correttamente interpretato come il sigma finale del participio μυγέντας. In questo modo soggetto di τεκεῖν sarebbero entrambi i genitori. L’unica possibilità per evitare un cambio di soggetto all’interno della frase è quindi la lettura di due participi, l’uno singolare, l’altro plurale⁵⁶⁷. Mentre Bernabé segue la proposta avanzata da Luppe, Davies prudentemente non accoglie né propone alcuna soluzione per l’integrazione del verbo μιγῆναι (μυγέν[- [...]); West infine ha seguito l’ipotesi di Henrichs⁵⁶⁸, secondo cui si integrano le lettere [το] con il risultato di avere μυγέν[το]ς, un participio al gen. riferito a Zeus; il sogg. di τεκεῖν sarebbe la sola Nemese, che compare all’inizio del periodo all’accusativo. Questa soluzione mi sembra però la meno efficace, dal momento che prevede continui cambi di struttura all’interno della medesima frase e mutamenti di soggetto (prima Nemese in acc., all’inizio della frase, come sogg. del verbo τεκεῖν, che però compare solo alla fine; poi Zeus richiamato mediante il pronome ἀὐτὸν, riferito sia a ὁμοιωθέν[τα], part. all’acc., che a διώκειν, poi nuovamente un part. riferito a Zeus nella struttura del genitivo assoluto; infine l’espressione ὠδὸν τεκεῖν che costituisce il completamento dell’infinitiva il cui sogg. all’accusativo, Νέμε]σίν, è posto all’inizio del periodo).

Secondo Ruiz de Elvira la testimonianza di Filodemo produrrebbe l’impressione di una tradizione sincretica tarda, in cui sarebbero fusi elementi di versioni differenti dello stesso mito: «un compromiso de Filodemo, bastante confuso por otra parte, enre la versión de los *Cypria* y la euripidea»⁵⁶⁹. Nei *Cypria* sarebbero stati presenti sicuramente l’elemento dell’uovo e la narrazione delle metamorfosi di Nemese, ma non il particolare delle metamorfosi di Nemese in oca

⁵⁶⁷ Luppe 1974, pp. 199-200; *contra* Henrichs 1974, p. 302, che ha integrato il participio al gen.: μυγέν[το]ς; cfr. Gantz 1993, p. 319, il quale sostiene la probabilità che nei *Cypria* sia Zeus che Nemese si trasformassero in oca.

⁵⁶⁸ Henrichs 1974, p. 302.

⁵⁶⁹ Ved. Ruiz de Elvira 1974, p. 99.

e di Zeus in cigno, come si dedurrebbe dal fr. 9 B. (in cui non sono menzionate le trasformazioni di Zeus e non si nomina l'uovo) e da alcune testimonianze quali Eusth. in *Il.* p. 1321, 38 e lo *schol.* Hom. λ 298. Il racconto di Filodemo rappresenterebbe pertanto un tentativo maldestro di fusione tra due versioni differenti.

In realtà, in base all'analisi qui proposta del fr. 9 B., non si deduce che solo Nemese avrebbe subito una serie di metamorfosi mentre Zeus avrebbe conservato il suo aspetto; tra il v. 1 e il v. 2 si è proposto di postulare una lacuna, che risolverebbe una serie di difficoltà interpretative poste dal passo; si ricordi che il fr. 9 è in forma frammentaria: non si conosce pertanto con certezza quanto era narrato in esso prima o dopo le trasformazioni di Nemese. Inoltre le metamorfosi della dea non escludono quelle di Zeus; il dio è noto per la sua capacità metamorfica nell'intento di unirsi a donne o dee⁵⁷⁰. A ciò si aggiunga che la testimonianza di Eustazio, invocata da Ruiz de Elvira accanto a Filodemo come prova delle mancate trasformazioni del dio e considerata tarda, riferisce solo la nascita dei Dioscuri e di Elena da Nemese, l'inseguimento e le metamorfosi della dea, tacendo su Zeus (Διοσκούρους καὶ Ἑλένην ἣ Νέμεσις ἔτεκεν, ἣ διωκομένη, φησίν, ὑπὸ Διὸς μετεμορφούτο). L'argomento *e silentio* non è sufficiente per dimostrare che nei *Cypria* erano assenti le metamorfosi di Zeus. Di certo, dall'analisi di fonti tarde sul medesimo episodio risulta che la versione delle metamorfosi di Zeus in cigno e di Nemese in oca risale a un'epoca successiva a quella arcaica⁵⁷¹, mentre risulterebbe peculiare dei *Cypria* il particolare della trasformazione di entrambi nello stesso animale, come potrebbe confermare anche la testimonianza di Apollodoro (ma su questo aspetto ved. *infra*)⁵⁷².

Un'altra testimonianza della trasformazione di Zeus in oca, che non ha subito corruzioni simili a quelle del testo di Filodemo ed è trasmessa nella sua

⁵⁷⁰ Si vedano le unioni di Zeus (nell'aspetto del marito Anfitrione) e Alcmena in Ferecide *FGrHist* 3 F 13c; Hes. *Scut.* 34-56; Ov. *Met.* 6, 112; Apollod. 2, 4, 8; Hyg. *fab.* 29, 1-2; Zeus (in forma di satiro) e Antiope in Ov. *Met.* 6, 110-11; Apollod. 3, 5, 5; Zeus (trasformatosi in polvere d'oro) e Danae, su cui ved. Pind. *Pyth.* 12, 17-8; Ferecide, *FGrHist* 3 F 10; Soph. *Ant.* 944-954; Ov. *Met.* 4, 610-611; 697-698; Apollod. 2, 4, 1; Hyg. *fab.* 63, 1; Zeus (in forma di toro) e Europa, su cui ved. Hes. fr. 140; Bacchyl. fr. 10 Snell; Mosco *Europ.* 2, 73-78; Ov. *Met.* 2, 846-875; 6, 103; *Fast.* 5, 605; Luciano, *De Syria dea* 4; *Dial. mar.* 15, 1-2; Diod. Sic. 4, 60, 2; 5, 78, 1; Apollod. 3, 1, 1; Hyg. *fab.* 178; Eustath. in *Il.* 14, 321 p. 989, 35; Myth. Vat. 1, 145 Kulcsár; Zeus (in forma di serpente) e Proserpina Ov. *Met.* 6, 114; sulle unioni di Zeus cfr. Kerényi 1962, 1 pp. 83-85; Gantz 1993, pp. 51-54.

⁵⁷¹ Su questo ved. *infra*.

⁵⁷² Per quest'ipotesi ved. già Filoni 2004-2005, p. 131.

interezza, è quella di Rufino, *Recogn.* 10, 22, 7 “Nemesim (*sc. corruptit Iuppiter*) mutatus in anserem”. Questa versione, che prima di Luppe non era stata considerata nel suo nesso con i *Cypria*, è chiaramente dipendente dalla storia di Nemesi trasmessa da Filodemo, anche se in essa non è narrata la trasformazione di Nemesi⁵⁷³. L’ipotesi è confermata dal seguito della frase che elenca le altre trasformazioni di Zeus nelle sue avventure amorose con donne mortali, pure contenute nel Περὶ Εὐσεβείας: “Europen Foenicis (*sc. corruptit Zeus*) mutatus in taurum, ..., Ledam Thestii mutatus in cygnum”.

La tradizione conservata nei *Katasterismoi* pseudo-eratostenici, in cui sia Zeus che Nemesi assumono la forma di un cigno, è ritenuta da Olivieri e da Luppe un ampliamento tardo, che tuttavia testimonia la diffusione del mito narrato nei *Cypria*⁵⁷⁴. Secondo Olivieri il passo del capitolo 25 dei *Katasterismoi* attuali non corrisponde a quello originario per la presenza di un’interpolazione, testimoniata dal fatto che sia Igino sia S^a (*Schol.* Germ. BP) e S^b (*Schol.* Germ. G) non parlano della metamorfosi di Nemesi in cigno⁵⁷⁵: si tratterebbe quindi di un particolare tardo aggiunto allo scopo di spiegare la trasformazione di Zeus in cigno. Nell’edizione di Olivieri il testo greco si presenta in questa forma: οὗτός ἐστιν ὁ καλούμενος μεγας, ὃν κύκνω εἰκάζουσιν·λέγεται δὲ τὸν Δία ὁμοιωθέντα τῷ ζῳ τούτῳ Νεμέσεως ἐρασθῆναι, ἐπεὶ αὐτὴ πάσαν ἤμειβε μορφὴν, ἴνα τὴν παρθενίαν φυλάξῃ, καὶ τότε κύκνος γέγονεν· οὕτω καὶ αὐτὸν ὁμοιωθέντα τῷ ὀρνέῳ τούτῳ καταπτῆναι εἰς Ῥαμνοῦντα τῆς Ἀπτικῆς, κακεῖ τὴν Νέμεσιν φθεῖραι· τὴν δὲ τεκεῖν ῥόν, ἐξ οὗ ἐκκολαφθῆναι καὶ γενέσθαι τὴν Ἑλένην, ὡς φησι Κρατῖνος ὁ ποιητής. Proprio per la ripetizione presente in due punti del brano quasi della stessa perifrasi (ὁμοιωθέντα τῷ ζῳ τούτῳ seguito a breve distanza da ὁμοιωθέντα τῷ ὀρνέῳ),

⁵⁷³ Non mi sembra invece che si possa ritenere la versione di Rufino, come ipotizza Filoni (2004-2005, p. 133), una semplificazione della tradizione presente in Pseudo-Clemente, ove si danno due alternative per la trasformazione di Zeus (in cigno/in oca), e in cui occorre un particolare del tutto insolito e isolato, l’identificazione di Nemesi con Leda.

⁵⁷⁴ Olivieri 1897, p. 21; Luppe 1974, p. 202; dello stesso parere H. Herter, *RE* XVI 2 (1935) s.v. *Nemesis*, col. 2343, l. 20 ss.

⁵⁷⁵ Il testo dello *Schol.* Germ. BP p. 141 Rob. è “hic est cygnus, in quem ferunt Iovem se transfigurasse et transvolitasse in terram Atticam Rhamnunta ibique compressisse Nemesim, ut ait Cratinus comoediarum scriptor, eamque edidisse ovum, unde nata sit Helena”: si tratta dell’unica fonte in cui occorre il nome di Cratino, mentre nei *Catasterismi* i codd. riportano la lezione Κράτης. Da notare che qui Eratostene affermerebbe che in Cratino era narrata l’unione di Zeus e Nemesi, mentre nei frr. 114-115 *PCG* non si menziona Nemesi ma solo Leda, anche se è molto probabile che il poeta comico conoscesse e riportasse la versione dei *Cypria* (unione di Zeus e Nemesi; generazione di un uovo da cui nacque Elena); su questo punto ved. *infra*.

Olivieri ha ipotizzato che il passo prima dell'interpolazione avrebbe potuto essere λέγεται δὲ τὸν Δία ὁμοιωθέντα τῷ ὄρνέῳ καταπτῆναι [...]. Quanto al valore della testimonianza di Pseudo-Eratostene, gli elementi che si desumono dalla sua narrazione (e sono differenti rispetto alle versioni di Filodemo e Apollodoro) sono relativi al luogo in cui avvenne l'unione di Zeus con Nemese, ossia Ramnunte, in Attica: lì la dea avrebbe generato l'uovo dal quale nacque Elena⁵⁷⁶.

La stessa versione dei *Catasterismi* è tramandata dallo scolio 232 all'*Inno ad Artemide* di Callimaco, con l'aggiunta dei particolari che l'uovo, da cui nacquero Elena e i Dioscuri, fu trovato e covato da Leda, anche se non vi sono precisazioni quanto alle trasformazioni avvenute in Zeus e Nemese⁵⁷⁷.

Immaginosa invece la filiazione di Elena da Nemese/Leda presente in Clemente (T 3), che cerca di creare un collegamento tra Nemese e Leda, le due figure femminili a cui era attribuita la generazione dell'uovo da cui sarebbe nata Elena.

Elena e Nemese dai poemi omerici agli scolii all'*Alessandra* di Licofrone Probabile influsso dei *Cypria* nella tradizione letteraria

Nell'*Iliade* non sono menzionati né Leda né Tindaro quali genitori di Elena, ma in Γ 236-238 Elena afferma che lei e i fratelli Castore e Polluce nacquero da un'unica madre. Non c'è dubbio sulla paternità di Elena, attribuita a Zeus sia nell'*Iliade* (Γ 199, 418, 426) che nell'*Odissea* (δ 184, 219; ψ 218)⁵⁷⁸. Di certo nell'*Odissea*, λ 298-300, Castore e Polluce sono definiti entrambi figli di Tindaro e Leda, dato che potrebbe significare la stessa discendenza materna per Elena e per i Dioscuri nell'*Iliade*.

Nel *Catalogo delle donne* esiodeo le informazioni su Elena sembrano talora in contraddizione: nel fr. 23a infatti non è nominata tra le figlie di Leda e Tindaro; nel fr. 24 è presentata come figlia di un'Oceanina e di Zeus; nel fr. 176 Elena è una delle figlie di Tindaro. Se si esamina in dettaglio ciascun frammento citato a

⁵⁷⁶ Per una rappresentazione della nascita di Elena dall'uovo ved. l'esempio offerto da un cratere campano a figure rosse del 340 a.C., **Appendice iconografica, fig. 9.**

⁵⁷⁷ *Schol. in Callimach. Hymn. 3, 232 Pfeiffer*: 'Ραμνοῦς δῆμος Ἀττικῆς, ἔνθα τῇ Νεμέσει ὁ Ζεὺς συνεκαθεύδησεν, ἥτις ἔτεκεν ῥόν, ὅπερ εὐρούσα ἢ Λήδα ἐθήρμανε καὶ ἐξέβαλε τοὺς Διοσκόρους καὶ τὴν Ἑλένην.

⁵⁷⁸ Per le diverse tradizioni sui genitori di Elena cfr. E. Bethe, *RE VII 2* (1912) s.v. *Helene*, coll. 2826-2828.

partire dal fr. 23a, 1-43 M.-W. peraltro lacunoso, si può ipotizzare che non vi sia menzione di Elena tra le figlie di Leda e Tindaro, perché probabilmente l'eroina era considerata figlia di Leda e Zeus. Nel fr. 24 M.-W. si afferma che secondo la versione di Esiodo Elena non nacque né da Leda né da Nemesei, ma da una figlia di Oceano e da Zeus: Ησίοδος οὔτε Λήδας οὔτε Νεμέσεως δίδωσι τὴν Ελένην, ἀλλὰ θυγατρὸς Ὀκεανοῦ καὶ Διός. Secondo West i fr. 23 e 176 sono tra loro compatibili, se si ipotizza che Elena era figlia di Zeus e Leda e Tindaro era il suo padre putativo, mentre solo il fr. 24 è davvero in contraddizione con gli altri: «We cannot regard this isolated testimonium as trustworthy. Its wording is suspect, and in any case it is not evidence for a *Catalogue* in which both Leda and an Oceanid appeared as mothers of Helen»⁵⁷⁹.

Per West, che pure considera il frammento con sospetto, il testo dello *schol.* Pind. *Nem.* 10, 150a potrebbe essere emendato⁵⁸⁰: al posto di Ησίοδος, forse erroneamente ripetuto dopo poche linee, dovrebbe comparire la perifrasi ὁ μέντοι Κύπρια ποιήσας e di seguito la frase οὔτε Λήδας οὔτε Τυνδάρεω δίδωσι τὴν Ελένην, ἀλλὰ Νεμέσεως θυγατρὸς Ὀκεανοῦ καὶ Διός. L'affermazione del fr. 24 infatti, così com'è restituita dallo scolio, mal si concilia con quella che si ricava dal fr. 176 M.-W. ove Elena è sorella di Timandra e Clitemestra, ma anche con quella del fr. 23, ove Elena potrebbe non essere stata nominata perché figlia della sola Leda e non di Tindaro; le tre eroine sono qui presentate insieme perché subirono l'ira di Afrodite, a causa di un mancato sacrificio di Tindaro alla dea, che le rese διγάμους τε καὶ τριγάμους καὶ λειψάνδρους⁵⁸¹. Se si emenda il testo secondo la proposta di West si eviterebbe non solo una discordanza con i fr. 176 e 23 M.-W. ma anche con i fr. 199 e 204 M.-W., ove Elena compare nella casa di Tindaro, che è suo padre (reale o adottivo)⁵⁸².

⁵⁷⁹ Ved. West 1985, p. 123.

⁵⁸⁰ Ved. West 1967, p. 15, in apparato al fr. 24 M.-W.

⁵⁸¹ Ved. West 1985, p. 43 n. 25, p. 96; p. 123; cfr. a tal proposito Gantz 1993, p. 318-319: secondo lo studioso la notizia fornita dal fr. 24 sarebbe inattendibile, considerando che le *Ehoiai* erano costruite sulla narrazione di matrimoni fra donne mortali e dei. Pertanto si si aprirebero due possibilità interpretative: 1) lo *schol.* Pind. *Nem.* 10, 150 (=fr. 24 M.W.) non avrebbe fatto riferimento al *Catalogo delle donne* ma a un'altra opera di Esiodo; 2) lo scoliaste si sarebbe confuso (le parole dello scolio sono state alterate), come West ha proposto. Inoltre questa versione non sarebbe compatibile con quella dei fr. 199, 8 e 204, 61 M.-W., ove si deduce che Elena è figlia di Tindaro. In realtà dai fr. citati si ricava solo l'informazione che Elena viveva nella casa di Tindaro, come i fratelli Dioscuri: Tindaro poteva quindi anche essere il padre adottivo.

⁵⁸² Secondo Arrighetti dai fr. 176 e 204, 78-79 M.-W. si deduce che nel *Catalogo delle donne* Elena era figlia di Tindaro (1998, p. 469).

Nel *Catalogo*, anche se non ci sono frammenti che confermino questo dato, l'eroina dovrebbe essere figlia di una donna mortale e di un dio, non una figlia di Oceano, secondo il principio dominante nell'opera. In ogni caso, fermo restando il fatto che il fr. 24 M.-W. è isolato per il suo contenuto rispetto agli altri frammenti del *Catalogo* e non restituisce un'informazione certa e corretta sulla genealogia di Elena presente nelle *Ehoiai*, non è necessario – come propone West – emendare così fortemente il testo dello scolio in due punti. In tal caso sono numerose le emendazioni che non ricevono una spiegazione logica e quindi sono da evitare per la loro improbabilità: West infatti prima sostituisce il nome di Esiodo con l'indicazione dell'autore dei *Cypria*, poi sostituisce a Nemese il nome di Tindaro e infine sposta Nemese nell'ultima genealogia proposta, ove l'espressione θυγατὸς Ὀκεανοῦ sarebbe da intendere nella funzione di apposizione di Νεμέσεως. Bisogna inoltre rilevare che Nemese in Hes. *Theog.* 223 è figlia di Νyx, Notte, e non è una delle Oceanine.

L'autore dello scolio (*schol.* Pind. *Nem.* 10, 150) difficilmente avrebbe potuto confondere la versione narrata nei *Cypria*, che introduceva una forte innovazione rispetto alla tradizione precedente dal momento che sostituiva la figura di Nemese come madre di Elena a quella di Leda, con quella del *Catalogo* esiodico; in tal caso non avrebbe posto Leda e Nemese sullo stesso piano per negare che in Esiodo fossero presenti come madri di Elena. Leda e Nemese sono i nomi più noti dalla tradizione per la madre di Elena: a questi due nomi lo scoliaste intendeva consapevolmente opporre proprio un'altra genealogia meno nota, estranea alle tradizioni più diffuse, che vedeva Elena come figlia di un Oceanina.

Si può anche avanzare l'ipotesi che lo scoliaste facesse riferimento a un'altra opera del corpus esiodico, ipotesi che risulta più verosimile dal momento che in questo modo l'affermazione operata attraverso le due negazioni correlate (οὔτε Λήδας οὔτε Νεμέσεως δίδωσι τὴν Ἑλένην) risulta avere più senso e forza argomentativa: si nega che in Esiodo la nascita di Elena sia avvenuta in conformità con le due versioni più diffuse e note dell'antichità, da una parte quella omerica, secondo la quale Elena è figlia di Leda, dall'altra quella dei *Cypria*, secondo la quale la fanciulla nacque da Nemese, per affermare che in un'opera di Esiodo, distinta e differente dal *Catalogo*, era presentata un'ulteriore novità.

Recentemente Hirschberger ha ipotizzato che il fr. 176, ove le figlie di Leda sono Πεισάνδρη, Κλυταιμίστρα e Ἑλένη, non apparterebbe al *Catalogo delle*

donne; dal momento che nei fr. 199 e 204 M.-W.⁵⁸³ Elena si trova nella casa di Tindaro, per interpretare il quadro offerto dai frammenti esiodei si aprirebbero due possibilità: o si dovrebbe ammettere che Tindaro e Leda non fossero i suoi veri genitori oppure che Elena era nominata accanto ai fratelli Castore e Polluce ai vv. 37-40 del fr. 23 a, assai lacunoso. Per ciò che concerne il fr. 24, la studiosa suppone, a differenza di West, che nel *Catalogo delle donne* la madre di Elena fosse davvero un'oceanina, come testimonia lo scolio pindarico – considerate le capacità teriomorfiche di divinità quali la nereide Teti e di Proteo nell'*Odissea*, δ 417-418, 456-458 – dal cui uovo nacque Elena: in questa tradizione esiodea l'uovo fu quindi trovato da Leda, che allevò la bambina come sua figlia nella casa di Tindaro.

Nell'ambito della poesia lirica Saffo narrava del mito di Elena: nel fr. 166 L.-P. non è chiara la maternità di Elena, ma di certo a Leda è attribuito il compito di covare un uovo di colore giacinto, da cui nacque Elena: φαῖσι δὴ ποτα Λήδαν ὑακίνθινον πεπυκάμενον ἔϋρην ὄιον.⁵⁸⁴ Il frammento dimostra che in Saffo era presente la medesima tradizione dei *Cypria*, visto il particolare della nascita di Elena da un uovo, che, in base alle nostre testimonianze, risulta assente sia in Omero che in Esiodo.

Dopo Saffo la tradizione sull'uovo di Elena è testimoniata nel V sec. a. C. da Cratino, che scrisse una commedia intitolata *Nemesi*, probabilmente rappresentata nel 431 a.C.⁵⁸⁵. In due frammenti di quest'opera si descrivono la trasformazione di Zeus in uccello (forse in cigno, stando alla testimonianza dei *Catasterismi*), evidentemente nell'episodio di inseguimento di Nemesi, e il compito affidato a Leda di stare sopra l'uovo come una gallina per covarlo⁵⁸⁶.

⁵⁸³ Ved. Hirschberger 2004, pp. 207-208.

⁵⁸⁴ La nascita dei Dioscuri e di Elena da un uovo è confrontabile con la nascita dei Molionidi da un uovo d'argento, secondo la versione di Ibico, fr. 285, 4-5 *PMGF*; secondo Ruiz de Elvira (1974, p. 100) sarebbe questa la prima attestazione della nascita di Elena da un uovo, ma, come è già stato sottolineato, la testimonianza di Filodemo sui *Cypria*, qui considerata attendibile, dimostra che il motivo era già presente nel poema.

⁵⁸⁵ Su quest'opera ved. Kassel-Austin 1983, vol. IV pp. 179-180; cfr. Ruiz de Elvira 1974, pp. 100-101, che ipotizza per la rappresentazione della commedia l'anno 429 a.C.

⁵⁸⁶ Fr. 114 *PCG* p. 179 (=Athen. 9 p. 373c) ὄριθα τοίνυν δει σε γίγνεσθαι μεγαν; fr. 115 *PCG* (=Athen. 9 p. 373e) Λήδα, σὸν ἔργον· δει σ' ὅπως εὐσχημόνως ἀλεκτρούνοσ μηδὲν διοίσει τοὺς τρόπουσ, ἐπὶ τῶδ' ἐπῶζουσ', ὡσ ἂν ἐκλέψης καλὸν ἡμῖν τι καὶ θαυμαστὸν ἐκ τοῦδ' ὄρνεον. Secondo Rossbach l'epica arcaica non conosceva versioni locali del mito, come quella di Ramnunte. L'autore dei *Cypria* avrebbe modificato l'antica saga dell'unione di Leda con Zeus, sostituendo Leda con Nemesi, più opportuna nel ruolo di colei che genera Elena, la donna che causa la guerra di Troia e che consente a Zeus di eliminare l'eccesso di uomini sulla terra. Eratostene non conosceva i *Cypria*, ma Cratino sarebbe stato la sua fonte per l'unione tra Nemesi e

Non è possibile stabilire con certezza se Cratino narrasse la versione dei *Cypria* (probabile trasformazione di Zeus e Nemesei in oche) e come debba intendersi l'affermazione di Eratostene ὡς φησι Κρατῖνος ὁ ποιητής (trasformazione sia per Zeus che per Nemesei in cigno?); di certo nel V sec. a.C. accanto alla figura di Nemesei trovava spazio Leda nel ruolo di colei che cova l'uovo da cui nascerà Elena.

Un'altra significativa attestazione della versione del mito secondo la quale fu Leda e non Nemesei, a partorire Elena dopo l'unione con Zeus è presente in Eur. *Hel.* 17-21⁵⁸⁷, solo di poco posteriore alla *Nemesei* di Cratino: ἔστιν δὲ δὴ | λόγος τις ὡς Ζεὺς μητέρ' ἔπατ' εἰς ἐμὴν | Λήδαν κύκνου μορφώματ' ὄρνιθος λαβών, | ὃς δόλιον εὐνήν ἐξέπραξ' ὑπ' αἰετοῦ δίωγμα φεύγων, εἰ καφῆς οὔτος λόγος. Nel passo è evidente dalla ripetizione del termine λόγος la critica di Euripide a questa versione del mito. In Eur. *Hel.* 256-259 si nomina l'uovo partorito da Leda in unione con Zeus, dal quale sarebbe nata Elena: ἀρ' ἡ τεκοῦσά μ' ἔτεκεν ἀνθρώποις τέρας; | γυνὴ γὰρ οὔθ' Ἑλληνίς οὔτε βάρβαρος | τεύχος νεοσσῶν λευκὸν ἐκλοχεύεται, | ἐν ᾧ με Λήδαν φασὶν ἐκ Διὸς τεκεῖν. Il passo rappresenterebbe il più antico riferimento letterario all'uovo e alla nascita di Elena da Leda, e non da Nemesei⁵⁸⁸. Al di là dei dubbi espressi sull'autenticità dei versi relativi all'uovo, il dato certo è che nell'*Elena* Zeus assunse la forma di cigno per unirsi a Leda, una variante del mito che conobbe grande fortuna dal tragediografo in poi, come dimostra l'*Elena* di Isocrate. Per Kannicht si tratterebbe di una καινοτομία, una versione inventata da Euripide stesso⁵⁸⁹, altri studiosi invece – quali Severyns e Jouan⁵⁹⁰ – hanno

Zeus: ved. O. Rossbach, *Roscher Lexicon* III 1 (1897-1902) s.v. *Nemesis*, col. 119 l. 36 ss.; al contrario E. Bethe in *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, col. 2827 ll. 40-68, ha lasciato aperta la possibilità che l'autore dei *Cypria* possa essere stato influenzato da una tradizione locale attica per la nascita di Elena da Nemesei.

⁵⁸⁷ L'*Elena* di Euripide fu rappresentata nel 412 a.C., la *Nemesei* di Cratino risale a qualche anno prima, al 431 o al 429 a.C. (su questo punto ved. n. *supra*).

⁵⁸⁸ Ma i versi 257-259 sono stati espunti da Wieland perché considerati un'interpolazione (una glossa inseritasi nel testo per spiegare τέρας del v. 256); si sono dimostrati favorevoli all'autenticità del passo Grégoire 1961, p. 60; Dale 1967, p. XXXIII, p. 13, p. 83; così anche Ruiz de Elvira 1974, p. 101 e più recentemente Allan 2008, p. 180; *contra* Alt 1964, p. 13, nella cui edizione i vv. 257-259 sono espunti; Kannicht 1969, vol I p. 143; vol. II pp. 87-88, che escluse l'autenticità dei versi in base al contesto della *rhesis* e all'oggettivo contenuto del mito.

⁵⁸⁹ Altri riferimenti alla nascita da Zeus sono presenti nell'*Hel.* ai vv. 213-214 ὅτε σ' ἐτέκετο ματρόθεν | χιονόχρωι κύκνου περῶι, al vv. 1144 σὺ Διὸς ἔφυς, ὦ Ἑλένα, θυγάτηρ; infine il mito è brevemente accennato anche nell'*Oreste* (v. 1387) e nell'*Ifigenia in Aulide* (v. 974); per quest'ipotesi ved. Kannicht 1969, vol II, p. 23.

⁵⁹⁰ A tal proposito ved. Severyns 1928, p. 270: «la légende de Léda et du cygne, déjà mentionnée par Euripide, n'est qu'un renouvellement, dû sans doute à Stésichore, de la légende, plus ancienne,

ipotizzato che il cambiamento sia stato apportato da Stesicoro, in seguito recepito dalla tragedia euripidea, con l'eliminazione della trasformazione della coppia in oca e la semplificazione della metamorfosi in cigno del solo Zeus.

Secondo Kannicht la tradizione sulla nascita di Elena presente nei *Cypria* sarebbe frutto di una contaminazione tra la versione laconica del mito, la più antica, in cui la fanciulla era figlia di Zeus e di Leda e nasceva con un parto naturale, testimoniata da Omero, Esiodo e Gorgia, e quella attica (più recente) relativa alla Nemese di Ramnunte, ove invece la nascita avveniva da un uovo, una contaminazione che si troverebbe già operante in Saffo, fr. 166 L.-P., ove Leda trova l'uovo (già partorito da Nemese) da cui nascerà Elena⁵⁹¹. L'evoluzione successiva sarebbe poi rappresentata dall'*Elena* di Euripide in cui Zeus si unisce a Leda in forma di cigno, e la figura di Nemese è quindi eliminata. Contrario a questa ipotesi ricostruttiva è Ruiz de Elvira, secondo il quale la nascita di Elena da un uovo è un elemento originario del mito, mentre non è chiaro quale fosse la madre nella versione più antica, se Nemese o Leda, né a quale delle due fu attribuito per la prima volta il parto di un uovo. Non sarebbe nemmeno certo che la variante laconica del mito sia antecedente cronologicamente a quella attica.

Come propongono numerosi studiosi tra cui lo stesso Ruiz de Elvira⁵⁹², è probabile che la nascita di Elena da un uovo sia un elemento originario del mito; la nascita di un uovo da Nemese e da Zeus unitisi in forma di cigno rappresenterebbe la versione attica (di Ramnunte) della leggenda, attestata per la prima volta nei *Cypria*, mentre nella versione laconica – ove si rileva l'assenza dell'uovo – Elena sarebbe figlia di Leda e Zeus; non è facile stabilire quale delle due versioni sia la più antica; di certo la leggenda, che per convenzione si può definire laconica, è risultata vincente e dominante sulla versione attica e, sebbene sia rimasta memoria della filiazione di Elena da Nemese (in Cratino, Isocrate e numerosi scolii antichi), il particolare della trasformazione in oca di uno o di entrambi i genitori è scomparso a tutto vantaggio della metamorfosi in cigno⁵⁹³.

de Némésis»; Jouan 1966, p. 151: «mais il y a quelques raisons de considérer Stésichore comme le modèle d'Euripide».

⁵⁹¹ A tal proposito ved. Kannicht 1969, vol. II pp. 22-24.

⁵⁹² Ved. E. Bethe, *RE* V 1 (1903) s.v. *Dioskuren* col. 1113 ll. 17-26; S. Eitrem, *RE* XII 1 (1924) s.v. *Leda* coll. 1119 ll. 50-60; H. Herter *RE* XVI 2 (1935) s.v. *Nemesis* coll. 2343-44.

⁵⁹³ Sulla trasformazione in oca e/o in cigno di Zeus e Nemese e un'ampia e dettagliata analisi delle testimonianze relative a questo mito ved. Filoni 2004-2005, pp. 129-143, secondo il quale l'elemento ornitico, motivo inizialmente solo attribuito a Elena, è stato esteso successivamente

Gorgia nell'*Encomio di Elena* 3 ricorda Leda come madre di Elena senza fornire alcun altro dettaglio relativo alle metamorfosi, se non che il padre reale fu Zeus, quello putativo Tindaro: δῆλον γὰρ ὡς μητρὸς μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρω καὶ Διός.

Isocrate narra nell'*Elena*, 59 che Zeus per accostarsi alla bellezza non sdegnava di farsi umile: per unirsi a Nemese si trasformò in cigno, metamorfosi che ripeté nel momento in cui desiderò unirsi a Leda: Ἄλλὰ Ζεὺς ὁ κρατῶν πάντων [...] πρὸς δὲ τὸ κάλλος ταπεινὸς γιγνόμενος ἀξιοῖ πλησιάζειν. Ἀμφιτρώνι μὲν γὰρ εἰκασθεὶς ὡς Ἀλκμήνην ἦλθεν, χρυσὸς δὲ ῥυεῖς Δανάη συνεγένετο, κύκνος δὲ γενόμενος εἰς τοὺς Νεμέσεως κόλπους κατέφυγεν, τούτῳ δὲ πάλιν ὁμοιωθεὶς Λήδαν ἐνύμφευσεν. L'oratore conosceva le due storie delle unioni di Zeus con Nemese e con Leda e le manteneva separate, ma per entrambi i miti ipotizzava la trasformazione del dio in cigno⁵⁹⁴. La versione narrata brevemente da Isocrate corrisponde quindi a quella trādita di Apollodoro, *Bibl.* 3, 10, 7, in cui Zeus si trasformò in cigno per unirsi sia a Leda (la prima versione del mito da lui riferita) sia a Nemese (la seconda versione riferita da alcuni, ἔνιοι)⁵⁹⁵. Secondo Ruiz de Elvira potrebbe trattarsi di un compromesso dell'oratore per porre, accanto alla versione dei *Cypria*, quella euripidea⁵⁹⁶; in realtà, più semplicemente Isocrate dimostra di conoscere entrambe le varianti senza esprimere un parere o una riflessione sulla loro antichità o origine: nel suo discorso sulle metamorfosi di Zeus l'esistenza di una storia non implica l'esclusione dell'altra.

Nell'*Alessandra* di Licofrone ai vv. 88 ss. vi è un oscuro riferimento al mito di Elena: Λεύσσω θεόντα γρυπὸν ἐπτερωμένον | τρήρωνος εἰς ἄρπαγμα, Πεφναίας κυνός, | ἦν τόργος ὑγρόφοιτος ἐκλοχεύεται, | κελυφάνου στρόβιλον ὠστρακωμένην. “Lo vedo correre – una fiaccola alata – a rapire la colomba, la cagna di Pefna, generata dall'avvoltoio acquatico che la avvolse tutt'intorno del duro guscio dell'uovo”⁵⁹⁷.

anche alla coppia dei Dioscuri; l'oca si dimostra l'elemento debole, destinato a scomparire dopo i *Cypria*.

⁵⁹⁴ Si veda a tal proposito la versione di Asclepiade di Tragilo, discepolo di Isocrate, *FGrHist* 12 F 11 (=schol. Hes. *Theog.* 223), che narra l'unione di Nemese e Zeus, quest'ultimo in forma di cigno (cfr. Ruiz de Elvira 1974, p. 105).

⁵⁹⁵ In realtà la trasformazione di Zeus in cigno in relazione a Nemese, come si vedrà, è dubbia e sarà oggetto di ulteriore indagine.

⁵⁹⁶ Ved. Ruiz de Elvira 1974, p. 105.

⁵⁹⁷ Traduz. di Paduano 1991, p. 63.

In questo passo Cassandra fa riferimento al rapimento di Elena da parte di Paride, definita “cagna di Pefna” in omaggio alla tradizione omerica e a quella lirica⁵⁹⁸. Al v. 90 infine è menzionata allusivamente la nascita di Elena. Secondo l’ipotesi di Scheer – e in parte anche di Holzinger, che segnalava il passo come esempio dell’oscurità licofronea – è probabile che l’espressione τόργος ὑγρόφοιτος, che significa “l’avvoltoio acquatico”, sia da riferirsi a Nemesi⁵⁹⁹; Ciaceri e Fusillo invece hanno sostenuto che il poeta alessandrino avrebbe seguito la versione più nota del mito nella quale la coppia che generò Elena era costituita da Leda e da Zeus, come nell’*Elena* di Euripide, e l’avvoltoio in tal caso sarebbe rappresentato da Zeus stesso trasformato in cigno⁶⁰⁰. Per Ciaceri infatti Licofrone non poteva qui riferirsi alla tradizione seguita dai *Cypria* perché dimostrerebbe altrove nell’*Alessandra* (v. 143) di seguire la variante della nascita di Elena da Zeus e Leda, chiamando l’eroina “Pleuronia”, τῆς πενταλέκτρου θειάδος Πλευρωνίας⁶⁰¹. Secondo Hurst il termine τόργος andrebbe inteso non nel suo significato letterale ma, come nel linguaggio oracolare, per la caratteristica precipua dell’avvoltoio, la sua propensione alla rapina, in unione con l’aggettivo ὑγρόφοιτος, che evidenzierebbe la natura acquatica dell’animale, presumibilmente il cigno, ossia Zeus.

Non è escluso infine che a Licofrone fossero note entrambe le versioni, quella dei *Cypria* e quella poi resa celebre dalla tragedia euripidea, e che l’ambiguità dell’espressione τόργος ὑγρόφοιτος fosse quindi voluta e intenzionale⁶⁰². Sono propensa a credere che Licofrone alludesse alla nascita di Elena da Nemesi piuttosto che a quella da Leda perché il poeta ellenistico amava narrare versioni rare o insolite dei miti; un’indiretta conferma di questo è fornita anche dallo scolio al passo, lo *schol. Lyc. Alex.* 88 (vol. II pp. 48-49 Scheer), ove è riportata la versione, in parte risalente ai *Cypria* (ove forse entrambi erano in forma di oca), secondo la quale vi fu l’unione di Zeus in forma di cigno e di Nemesi in forma di oca. In seguito a questa violenta σύζευξις la dea partorì un

⁵⁹⁸ In Omero Elena è definita più volte “faccia di cagna” (cfr. ad es. Z 344, 356 etc.); in Alcmane, fr. 23 *PMGF*, Pefna è l’isola nativa di Elena e dei Dioscuri.

⁵⁹⁹ A tal proposito ved. Holzinger 1895, p. 35, e in particolare pp. 179-180.

⁶⁰⁰ Ved. Ciaceri 1901, p. 149; Fusillo 1991, p. 164; così anche Fernández-Galiano 1987, p. 75.

⁶⁰¹ Per Ferecide di Atene Pleurone fu il padre di Laofonte, a sua volta padre di Leda e Altea (ved. Ferecide *FGrHist* 3 F 9).

⁶⁰² Favorevoli all’ipotesi di una voluta ambiguità del testo licofroneo sono Fusillo 1991, p. 164; Hurst 2008, p. 110.

uovo, affidato da un pastore a Leda; dall'uovo nacque Elena, allevata da Leda come sua figlia: Ζεὺς γὰρ ὁμοιωθεὶς κύκνῳ Νεμέσει τῇ τοῦ Ὀκεανοῦ θυγατρὶ συνῆλθεν εἰς χῆνα, ὡς ληροῦσιν, αὐτὴν μεταβαλὼν, ἣ δὲ τεκοῦσα ὦν ἐν τῷ ἔλει τοῦτο κατέλιπε. ποιμὴν δὲ εὐρῶν τῇ Λήδα τοῦτο κομίζει, ἣ δὲ λάρνακι θεμένη ἐφύλαττε. χρόνῳ δὲ τῷ καθήκοντι Ἑλένη γεννᾶται τοῦ ὠοῦ, ἣν ὡς ἰδίαν παῖδα ἡ Λήδα ἀνέτρεφε.

Non credo però che l'espressione τόργος ὑγρόφοιτος sia da riferirsi a Nemese, ma piuttosto a Zeus⁶⁰³, per l'idea di forza e violenza espressa dall'animale, l'avvoltoio, poco adatto a designare una dea in fuga; a conferma di questo si osservino le occorrenze di τόργος, usato altrove in *Alex.* 357, 1080, per evocare un'immagine negativa (nel primo caso Cassandra violentata da Aiace e trascinata via dall'altare di Atena simile a una colomba presa dagli artigli di un avvoltoio; nel secondo Setea dopo aver bruciato le navi viene uccisa e abbandonata in pasto agli avvoltoi).

La nascita di Elena e i Dioscuri da un unico uovo, ma generato dall'unione di Zeus in forma di cigno con Leda è nota sia nella tradizione greca (*schol.* Hom. **QTV** ad λ 298; *schol.* Arat. 275 ove, accanto alla nascita dell'uovo da Nemese, è citata quella di Leda) sia latina (rappresentata da *Myth. Vat.* 1, 78; Servio).

In *schol.* Hom. λ 298 (vol. II p. 150 ll. 5-10 Dindorf) è presente la versione nella quale a Leda è attribuita la maternità sia di Elena sia dei Dioscuri, con l'estensione ai Dioscuri del particolare della nascita da un uovo. Zeus, preso d'amore per Leda, si trasformò in cigno e si unì a lei. Dopo qualche tempo Leda generò un uovo, che depose in una cassa, dal quale nacquero sia i Dioscuri che Elena. La storia è attribuita ai Neoteri, un'espressione che da taluni studiosi è stata intesa in riferimento all'autore dei *Cypria*⁶⁰⁴, ma che dovrebbe piuttosto essere ricondotta a ignoti poeti di età ellenistica; l'ipotesi della derivazione dal poema non è sostenibile dal momento che non è nominata Nemese quale madre di Elena, come nel fr. 15 B., ma Leda. Si tratta evidentemente di un'elaborazione della leggenda che discende dalla tradizione euripidea, in cui sono Leda e Zeus (in forma di cigno) a generare Elena, e che non può essere attribuita ai *Cypria* perché è inconciliabile sia con il fr. 10 che con il 15 B. Inoltre in questa versione i gemelli non solo condividono con Elena la paternità di Zeus (è qui assente il

⁶⁰³ Così anche Ruiz de Elvira 1974, p. 106.

⁶⁰⁴ Così Bethe 1929, fr. 8, 3.

motivo della doppia paternità, tipico dei Dioscuri) ma ad essi è estesa la nascita dall'uovo, originariamente presente solo per la sorella.

Anche in Servio (*schol. Verg. Aen.* 3, 328) si trova la versione euripidea secondo la quale Elena nacque dall'unione di Leda con Zeus in forma di cigno, e pure in tal caso è presente il particolare che dallo stesso uovo nacquero anche Castore e Polluce. Così in *Myth. Vat.* 1, 78 Zeus, “*conversus in cignum*” finse di fuggire da un'aquila; poi “*in gremio Ledaе receptus, cum ea concubuit, quae peperit ovum unde nati sunt tres, Castor, Pollux et Helenam*”⁶⁰⁵.

Ma talvolta è Nemese a essere considerata la madre di tutti e tre i fratelli. In *schol. Callim. Hymn.* 3, 232 è narrata la versione tarda secondo la quale Elena e i Dioscuri nacquero dall'uovo di Nemese, in cui c'è l'unione della storia di Leda con quella di Nemese; la maternità di tutti i figli, non della sola Elena, per estensione è attribuita a Nemese. Secondo lo scolio a Licofrone Zeus si unì a Nemese, figlia di Oceano, in forma di cigno. Similmente anche lo *schol. Arat.* 275 (p. 216, 3 ss. Martin) riferisce una nascita trigemina: Zeus, unitosi a Leda o a Nemese, avrebbe generato Elena e i Dioscuri da un unico uovo, covato da Leda. La tradizione sarà ripresa da Ausonio, *Ep.* 66, ove numerosi elementi del mito di Elena e di quello dei Dioscuri risultano contaminati: Zeus e Tindaro (la doppia paternità), Nemese come madre e Leda quale nutrice, infine la nascita di tutti e tre i figli da un unico uovo (“*istos tergemino nasci quos cernis ab ovo [...] | hos genuit Nemesis, sed Leda puerpera fovit; Tyndareus pater his et Iuppiter: hic putat, hic scit*”).

Più complessa è la tradizione che distingue la nascita dei Dioscuri da quella di Elena riferendo la duplice unione in una medesima notte di Leda prima con Zeus e in seguito con Tindaro: questa versione, in cui è assente ogni riferimento all'uovo, è riferita da Apollodoro (*Bibl.* 3, 10, 7) e da Igino, *fab.* 77. Da Zeus nacquero Polluce e Elena, da Tindaro invece Castore e Clitemestra⁶⁰⁶. In tal caso il motivo della doppia paternità, caratteristico dei Dioscuri, è esteso anche alle sorelle Elena e Clitemestra, e risulta inoltre unito al motivo teriomorfico, tipico

⁶⁰⁵ La stessa versione è presente in *Myth. Vat.* 3, 3, 6: “*habet fabula, Iovem in cygnum conversum cum Leda concubuisse, eamque ex illo conceptu ovum peperisse, unde tres nati sunt, Castor et Pollux et Helena*”. Leda si unì a Zeus in forma di cigno anche in *Ov. Met.* 6, 109.

⁶⁰⁶ In Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7 è assente il nome Κλυταιμνήστρα, inserito come congettura da Gale, accettata da Wagner (1926, p. 143) e presente nella recente edizione a cura di Scarpi (1996, pp. 255, 582); *contra* Carrière-Massonnie 1991, p. 105, pp. 235-236.

invece di Elena (nascita dall'uovo). Anche in *schol. Lyc. Alex.* 88 (vol. II pp. 48-49 ll. 11 ss. Scheer) si narra che da Zeus nacquero Polluce e Elena, da Tindaro Castore, ma qui è assente Clitemestra a creare il perfetto parallelismo di Igino, *fab.* 77.

Esiste un'ulteriore elaborazione della leggenda in cui è presente l'uovo ma con la reduplicazione di questo motivo, in *Myth. Vat.* 1, 204 e 3, 15, 3, in cui si narra che Leda partorì due uova: da un uovo nacquero Castore e Polluce, da un altro Elena e Clitemestra.

La nascita di Elena da Nemesei nei mitografi e in Clemente

Alessandrino:

Apollodoro, *Bibl.* 3, 10, 7, fornisce due versioni del concepimento e della nascita dei Dioscuri e di Elena. Nel primo racconto il mitografo, per dare spiegazione del fatto che solo Polluce era ritenuto il figlio immortale di Zeus, afferma che Leda nella stessa notte si sarebbe unita prima a Zeus (sotto forma di cigno), con il quale avrebbe generato Polluce e Elena, poi a Tindaro, dal quale avrebbe avuto Castore⁶⁰⁷. Questa versione rappresenta un tentativo di attribuzione a Leda della maternità di Elena, nata invece da Nemesei secondo *Cypr.* fr. 9, 1-3 B., e non fornisce quindi utili elementi per la ricostruzione della trama del poema.

Nel secondo racconto fu Nemesei, nell'aspetto di un'oca, a unirsi a Zeus trasformatosi in cigno. In seguito a quest'unione fu generato un uovo, portato da un pastore a Leda e da lei custodito in una cassa: quando nacque Elena, Leda la allevò come sua figlia. Per alcuni studiosi è probabile che questa storia fosse narrata nei *Cypria*⁶⁰⁸. In realtà questa versione rappresenta un'elaborazione della leggenda, che fonde due diverse tradizioni sulla maternità di Elena, nata da Nemesei per i *Cypria*, da Leda invece per l'*Elena* di Euripide, e non rappresenta quindi una testimonianza attendibile per la ricostruzione dell'episodio del poema.

Luppe ha analizzato la testimonianza di Apollodoro sul concepimento di Elena, rilevando l'impossibilità che dall'unione di un'oca con un cigno potesse

⁶⁰⁷ Nell'*Iliade* Elena G 236 ss. afferma di essere sorella dei Dioscuri; nell'*Odissea* λ 301-304 i Dioscuri sono detti figli di Zeus e Leda; cfr. *comm. ad* fr. 8. Questa versione è sostanzialmente presente nello *schol. Hom.* λ 298 e in particolare nello *schol. Lyc. Alex.* 88 (su cui ved. *supra*).

⁶⁰⁸ Ved. Severyns 1928, pp. 268-269; cfr. Bethe 1929, fr. 8, 6 B.; Davies 1989, p. 39.

nascere un uovo⁶⁰⁹. Secondo lo studioso il testo sarebbe corrotto nel punto in cui si legge ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία τῷ κύκνῳ συνελθεῖν; non basterebbe eliminare dal testo l'articolo τῷ, come aveva ipotizzato Heyne, per ripristinare la lezione corretta, ma sarebbe necessario anche togliere il sost. κύκνῳ.⁶¹⁰ Apollodoro non aveva precisato quale forma avesse assunto Zeus, perché evidentemente si trattava di quella dell'oca, come nella metamorfosi di Nemesei⁶¹¹. La corruzione testuale sarebbe stata generata dall'inserimento all'interno del testo di una glossa di un lettore tardo che, pensando alla più nota storia di Leda e Zeus in cui il dio si trasformava in un cigno, scrisse l'annotazione τῷ κύκνῳ in margine al testo. A conferma di questo si noti che proprio qualche riga prima Apollodoro in 3, 10, 7 narra l'unione di Leda e Zeus e occorre l'espressione Διὸς δὲ Λήδα συνελθόντος ὁμοιωθέντος κύκνῳ: proprio κύκνῳ è ripreso nel racconto seguente relativo a Zeus e Nemesei. L'ipotesi di Luppe è assai verosimile dal momento che, come si desume dalla testimonianza di Filodemo, è molto probabile che la versione originaria dell'unione di Zeus e Nemesei contenuta nei *Cypria* prevedesse un'unione dei due proprio nell'aspetto teriomorfico di oche. Quest'interpretazione è tanto più probabile perché la versione così restituita da Apollodoro e confermata da Filodemo è rara e non attestata da altre fonti; è probabile che, sotto l'influsso e la fortuna della versione euripidea della nascita di Elena – ove sono Leda e Zeus (in forma di cigno) a procrearla – il testo del mitografo abbia subito un'interpolazione da parte di un copista a cui era ben più noto il mito creato dalla tragedia di Euripide e attestato in modo preponderante dal V sec. a.C. in poi.

Il racconto fornito da Iginio in *Astr.* 2, 8 è, similmente a quello di Apollodoro, bipartito, presentando entrambe le varianti dell'unione di Zeus con Nemesei e di Zeus con Leda. Nella prima versione Zeus, innamoratosi di Nemesei,

⁶⁰⁹ Luppe 1974, pp. 193-195; esprime qualche dubbio O. Rossbach, *Roscher Lexicon* III 1 (1897-1902) s.v. *Nemesis*, col. 119 l. 17 ss.; al contrario cfr. H. Herter, *RE* XVI (1935) s.v. *Nemesis*, col. 2343 ll. 17 ss.

⁶¹⁰ Non è infatti necessario l'articolo, come si può vedere leggendo il periodo precedente del racconto di Apollodoro, in cui si narra la trasformazione di Nemesei εἰς χηνᾶ. Singolarmente, di questa dubbia tradizione testuale non vi è alcuna notizia nell'edizione di Scarpi 1996.

⁶¹¹ In Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7 nel periodo ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία κύκνῳ συνελθεῖν per Luppe sarebbe più logico aspettarsi che κύκνῳ seguisse ὁμοιωθέντα, e non lo precedesse (1974, p. 195). Sostiene l'ipotesi di Luppe anche Filoni 2004-2005, p. 134. Non è dello stesso parere Herter, il quale ritiene che la testimonianza di Filodemo unita a quella di Apollodoro possano ricostruire la versione dei *Cypria*, in cui Nemesei si trasformava in un oca, Zeus in un cigno (H. Herter, *RE* XVI 2 1935 s.v. *Nemesis*, col. 2343 ll. 13 ss.); anche secondo Davies sia Zeus che Nemesei si trasformarono in oche (Davies 1989, p. 39).

per unirsi a lei e superare la sua resistenza attuò uno stratagemma: dopo aver ordinato ad Afrodite di inseguirlo nell'aspetto di un'aquila, assunse la forma di cigno e si rifugiò nel grembo di Nemese. Il dio, approfittando del sonno della fanciulla, si unì a lei⁶¹². Dall'unione nacque un uovo, che Ermete trasportò a Sparta e gettò in grembo a Leda. Il racconto di Igino è però profondamente diverso da quello fornito dal fr. 15 B. del poema, ove Nemese rifugge l'unione con Zeus attraverso il suo potere teriomorfico. La storia qui attestata, che è differente rispetto alla narrazione proposta dai *Cypria* sembra coincidere piuttosto con quella di Cratino, *PCG* fr. 114-115, per l'unione di Zeus e Nemese e il particolare dell'uovo affidato a Leda. La seconda versione invece accenna all'unione di Zeus e Leda, un racconto che chiaramente risale all'*Elena* di Euripide.

L'incertezza nella tradizione sulla trasformazione che subì Zeus quando si unì a Nemese è confermata dalla testimonianza di Clemente (T 3), che pone l'una accanto all'altra le due varianti (trasformazione in cigno/in oca) senza che sia riferito alcun dettaglio sulla differenza o l'origine delle due versioni.

La Nemese di Ramnunte e i *Cypria*

Una testimonianza particolarmente interessante per ricostruire la genesi della tradizione di Nemese quale madre di Elena è rappresentata, oltre che dallo *schol. in Callimach. Hymn. 3, 232 Pfeiffer* (ove si afferma che l'unione di Zeus e Nemese avvenne nel demo attico di Ramnunte), anche da Pausania (1, 33, 2-8) che, descrivendo una statua di Nemese nel santuario dedicato alla dea a Ramnunte, afferma genericamente Ελένη Νέμεσιν μητέρα ειναι λέγουσιν Ἕλληνες, senza fare distinzioni tra le diverse tradizioni pure note ai Greci sulla nascita

⁶¹² Hyg. *Astr.* 2, 8: "Iuppiter cum, amore inductus, Nemesin diligere coepisset neque ab ea ut secum concumberet impetrare potuisset, hac cogitatione amore est liberatus. Iubet enim Venerem aquilae simulatam se sequi; ipse in olorem conversus ut aquilam fugiens ad Nemesin confugit et in eius gremio se collocavit. Quem Nemesis non aspernata, amplexum tenens somno est consopita; quam dormientem Iuppiter compressit. Ipse autem avolavit, et quod ab hominibus alte volans caelo videbatur, inter sidera dictus est esse constitutus. Quod ne falsum diceretur, Iuppiter e facto eum volantem et aquilam consequentem locavit in mundo. Nemesis autem, ut quae avium generi esset iuncta, mensibus actis, ovum procreavit. Quod Mercurius auferens detulit Spartam et Ledae sedenti in gremium proiecit; eo quo nascitur Helena, ceteras specie corporis praestans, quam Leda suam filiam nominavit. Alii autem cum Leda Iovem concubuisse in olorem conversum dixerunt; de quo in medio relinquemus."

dell'eroina⁶¹³. Inoltre aggiunge la precisazione che Elena fu affidata a Leda con il compito di allevarla e che il padre era concordemente ritenuto Zeus, non Tindaro.

In questo passo è descritto il santuario dedicato alla dea presente nel demo di Ramnunte, ove era collocata una statua a lei dedicata e attribuita dagli abitanti a Fidia. In realtà da altre fonti si apprende che l'opera era di un allievo molto caro a Fidia, Agoracrito: il particolare rivela l'intenzione da parte dei Ramnusii di evidenziare il pregio artistico-culturale della statua⁶¹⁴. Pausania non solo fornisce informazioni sulla sua iconografia (del tipo di Afrodite, con i seguenti attributi: sul capo una corona decorata con cervi e con piccole statue di Nike, un ramo di melo nella mano sinistra e una coppa decorata con teste di Etiopi nella mano destra), ma anche riflessioni sulla genealogia di Nemese in relazione ai rilievi presenti sul basamento: in essi era raffigurata Leda mentre conduceva Elena, ormai grande, da Nemese, sua madre naturale, Tindaro, i figli e Ippeo che stavano al loro fianco con un cavallo. È probabile che il rilievo raffiguri un momento della vicenda di Elena come il suo matrimonio con Menalao, anche se c'è chi sostiene a buon diritto che si tratti di una raffigurazione da leggere non in senso cronologico, ma al di là di ogni rapporto spazio-temporale per la strana compresenza di figure anacronistiche⁶¹⁵.

Il culto di Nemese in Attica potrebbe essere molto antico, e ugualmente antica la filiazione di Elena da Nemese. È fatto importante rilevare che in occasione di questo racconto mitico – come anche in altri casi – l'autore dei *Cypria* sia testimone di una tradizione locale, meno nota e diffusa rispetto alla versione dominante.

⁶¹³ Cfr. L. Kahil, *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene*, n. 14 pp. 504-505.

⁶¹⁴ Si tratta di Zenobio 5, 32; Plinio, *Nat. Hist.* 36, 17, e Strabone, 9, 396.

⁶¹⁵ Si tratta di Pirro, il figlio di Achille, sposo di Ermione, figlia di Elena e Menelao; ved. Beschi-Musti 1982, pp. 392-396.

Fr. 11 B. = Fr. 9 D. = Fr. 15 W.

1

Paus. 3, 16, 1:

πλησίον δὲ Ἰλαίρας καὶ Φοίβης ἐστὶν ἱερόν· ὁ δὲ ποιήσας τὰ ἔπη τὰ Κύπρια θυγατέρας αὐτὰς Ἀπόλλωνός φησιν εἶναι.

“Il vicino c’è anche un santuario di Ilaira e di Febe; colui che scrisse i canti Cipri afferma che esse erano figlie di Apollo.”

2

Stephan. in Aristot. *Rhet.* 2 p. 1397b 21:

Τυνδάρεως καὶ Ἀφαρέως καὶ Λεύκιππος ἀδελφοί. ὁ δὲ Λεύκιππος εἶχε θυγατέρας δύο, Φοίβην καὶ Ἰλάειραν, ἃς οἱ Διόσκουροι ἔτι παρθένους οὖσας ἐξήρπασαν. εἰ γοῦν μὴ οἱ Τυνδαρίδαι πρῶτοι περὶ τὰς ἐξαδέλφας αὐτῶν ἐμάνησαν, οὐδ’ ἂν Ἀλέξανδρος περὶ τῆν αὐτῶν ἀδελφήν. οὕτως ἐν τῷ γάμμα τὸ λεξικὸν τοῦ Ὀμήρου λέγει, εἰ καὶ ὁ Λυκόφρων ἄλλως λέγει περὶ τε τούτων ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν τοῦ Ἀφαρέως υἱῶν, Ἴδου καὶ Λυγκέως.

“sia Afareo che Leucippo erano fratelli di Tindaro. Leucippo ebbe due figlie, Febe e Ilaira, che i Dioscuri rapirono quando ancora erano fanciulle. Se i Tindaridi per primi non fossero stati furenti per le loro cugine, Alessandro non lo sarebbe stato per la loro sorella. Così nel canto 3 dell’*Iliade* afferma il lessico di Omero, sebbene Licofrone (vv. 546 ss.) narri diversamente riguardo a questi, ma anche riguardo ai figli di Afareo, Ida e Linceo.”

Davies e West, differentemente da Bernabé, ammettono solo Pausania come testimone: a rigore solo la testimonianza 1 cita l’autore dei *Cypria*. Ma se è certa la presenza di Ilaira e Febe, nel poema era verosimilmente narrato anche il loro rapimento a opera dei Dioscuri, che le avevano sottratte ai cugini Afaretidi, come si deduce dallo *schol.* Hom. G 243 (vol. I pp. 153-154 ll. 22 ss. Dindorf). In caso contrario Pausania avrebbe specificato il motivo per il quale Stasino narrava delle due sorelle, senza seguire la versione più diffusa del mito. Si può pertanto ipotizzare che il racconto fornito dal poema si distinguesse dalla storia assai nota delle Leucippidi solo per il particolare del padre: l’autore dei *Cypria* le

considerava figlie di Apollo, e non di Leucippo⁶¹⁶. Ma non è escluso che Leucippo fosse il loro padre putativo, come avveniva per Tindaro, padre in realtà del solo Castore⁶¹⁷.

Pausania (T 1) continua la sua narrazione raccontando che le sacerdotesse del santuario di Ilaira e Febe erano fanciulle vergini chiamate come le dee Leucippidi. Per Esichio erano due le giovani preposte al culto delle Leucippidi, e il culto era connesso con i puledri⁶¹⁸. Dal momento che non è noto un altro culto dedicato alle Leucippidi oltre a quello a cui fa riferimento Pausania, la nota di Esichio, da cui si apprende che le sacerdotesse del santuario erano due, come le dee, dovrebbe far riferimento al culto spartano⁶¹⁹. Pausania aggiunge un particolare sul santuario: dal soffitto pendeva un uovo, che secondo la tradizione era stato partorito da Leda⁶²⁰, con un evidente riferimento alla tradizione della nascita di Elena (l'uovo dal quale nacque Elena, o Elena e i Dioscuri)⁶²¹.

Non solo nella tradizione mitica, ma anche nel culto è rilevabile un legame tra le Leucippidi e i Dioscuri: Ilaira e Febe condividono con i gemelli spartani il fatto di essere una coppia di sorelle, la parentela (in alcune versioni del mito sono cugine dei Discouri e degli Afaretidi), l'ascendenza divina, e la connessione con i cavalli⁶²². È probabile che in origine il culto dei Dioscuri e delle Leucippidi fosse distinto, come dimostrerebbero sia Pausania sia la nota di Esichio, che attestano l'esistenza in Laconia di un tempio dedicato solamente alle dee; la connessione fra

⁶¹⁶ Così Severyns 1928, p. 278.

⁶¹⁷ Ved. comm. *ad fr.* 8.

⁶¹⁸ *Hesych.* s.v. πωλία 4496 (vol. III Schmidt p. 416).

⁶¹⁹ L'ipotesi è stata formulata da L. Ziehen, *RE* III A 2 s.v. *Sparta* (1929), col. 1495 l. 40 ss.; cfr. Robert 1921, I pp. 314-315, che ha definito le Leucippidi nella tradizione attestata da Pausania la coppia femminile corrispondente ai gemelli teban Anfione e Zeto e ai Tindaridi Castore e Polluce; sul culto delle Leucippidi ved. Wide 1893, pp. 326-332; Larson 1995, pp. 64-69.

⁶²⁰ Per la simbologia dell'uovo in relazione ai Dioscuri e per la sua probabile origine dal culto eroico come offerta per i defunti ved. Farnell 1921, pp. 194-195.

⁶²¹ Per l'uovo di Leda e la nascita di Elena ved. comm. *ad fr.* 10; l'uovo qui descritto sembra analogo a quello di Nemesi presente a Ramnunte. Pausania inoltre narra che una delle statue delle Leucippidi ricevette un volto nuovo, in stile moderno, da una loro sacerdotessa, alla quale in sogno fu vietato di abbellire l'altra statua allo stesso modo, un racconto che sembra celare nella compresenza di due volti, il volto nuovo e quello antico, l'opposta dualità dei nomi delle Leucippidi, i cui nomi significano rispettivamente "splendore tenue (della luna)" – Ilaira – e "splendore fulgente (del sole)" – Febe –; su questo aspetto ved. L. Ziehen, *RE* III A 2 s.v. *Sparta* (1929), col. 1495 ss.; 1508.

⁶²² Cfr. W. Kroll, *RE* XII 2 (1925), s.v. *Leukippides* coll. 2263-64; ved. Pind. *Pyth.* 1, 66; per le attestazioni in altre fonti ved. comm. *ad fr.* 8; 15, 9.

le due coppie sarebbe pertanto successiva e potrebbe rispondere all'intento di enfatizzare il loro legame coniugale⁶²³.

Per ciò che concerne il culto delle Leucippidi, la maggior parte delle notizie si apprendono da Pausania, 3, 20, 1-2: a Terapne, poco distante da una fonte dedicata a Polluce, si trovava il *Phoibaion*⁶²⁴, all'interno del quale c'era un tempio dedicato ai Dioscuri, elemento che ancora una volta porrebbe in collegamento le Leucippidi e i Tindaridi; un legame tra le due coppie è riscontrabile anche nel tempio dedicato a Dioniso Colonata (Paus. 3, 13, 7), accanto al quale vi era il recinto di un eroe anonimo che aveva guidato Dioniso a Sparta: a quest'eroe compivano sacrifici le ΔΙΟΥΥΣΙΑΔΕΣ e le ΛΕΥΚΙΠΠΙΔΕΣ⁶²⁵.

L'episodio del rapimento delle Leucippidi a opera dei Dioscuri era frequentemente rappresentato in Laconia, come risulta da Pausania, 3, 18, 11, che descrive il trono di Amicle, opera di Baticle di Magnesia datata alla fine del VI sec. a. C.⁶²⁶, ove erano stati scolpiti, tra gli altri temi, sia ratti divini nuziali (delle Atlantidi da parte di Poseidone e Zeus), sia eroici (delle Leucippidi per mano dei Dioscuri)⁶²⁷; il tema era inoltre raffigurato sulle lastre di bronzo che rivestivano il santuario di Atena *Chalkioikos* nell'acropoli di Sparta, opera del bronzista Giziada (Paus. 3, 17, 2-3)⁶²⁸.

Una rappresentazione vascolare di età arcaica del ratto delle fanciulle è offerta da un vaso conservato nel British Museum e datato intorno al 420- 400 a.C.⁶²⁹.

⁶²³ Per questa teoria ved. Larson 1995, pp. 68-69.

⁶²⁴ Il *Phoibaion*, il cui nome sembra legato a quello di Febe, era legato ai riti efebici, e al passaggio dei giovani all'età adulta attraverso il giuramento (ved. Musti-Torelli 1991, pp. 254-255; Larson 1995, p. 66).

⁶²⁵ Si tratta probabilmente di un culto che riflette di carattere nuziale; per un commento al passo ved. Musti-Torelli 1991, pp. 208-209.

⁶²⁶ Per quest'ipotesi di datazione ved. Musti-Torelli 1991, p. 236.

⁶²⁷ Per il significato di queste rappresentazioni, raffiguranti imprese che fondano la regalità spartana ved. Musti-Torelli 1991, pp. 238-239; il ratto mitico, come si vedrà in seguito, allude all'istituzione del ratto simulato presente a Sparta, preludio del matrimonio.

⁶²⁸ La cronologia delle lastre è controversa: la datazione più plausibile è il tardo VI sec. (Musti-Torelli 1991, p. 229); per una rappresentazione di.

⁶²⁹ Ved. **Appendice iconografica, fig. 10.**

Le fonti letterarie

Omero non narra l'impresa dei Dioscuri contro gli Afaretidi per le cugine Ilaira e Febe, e non nomina mai le due sorelle figlie di Leucippo. Nello *schol.* Hom. G 243 (vol. I p. 154 ll. 1-8 Dindorf) invece si racconta che Ida e Linceo, figli di Afareo, quando presero in sposo le figlie di Leucippo, Ilaira e Febe, invitarono i Dioscuri, loro cugini: Tindaro era infatti fratello di Afareo. Allora i Dioscuri rapirono le fanciulle, ancora vergini; durante il combattimento, avvenuto in occasione delle nozze, Castore fu ucciso. In seguito a quest'uccisione Zeus, adiratosi, lanciò un fulmine contro Ida e lo uccise.

La lotta tra le due coppie di fratelli è narrata anche in Pind. *Nem.* 10, 62 ss., senza alcun collegamento con la storia delle Leucippidi. È probabile che anche nei *Cypria* i due avvenimenti fossero indipendenti l'uno dall'altro, come è possibile ricavare dai seppur pochi elementi forniti dalle fonti⁶³⁰: la morte di Castore non era quindi in rapporto con l'episodio del rapimento⁶³¹. Secondo Severyns la tradizione che creò un legame tra la contesa e il ratto e rese il primo episodio conseguenza del secondo risalirebbe al IV sec. a. C. e potrebbe essere di origine esiodea⁶³²: sarebbe questa la versione offerta dallo *schol.* Hom. Γ 243, la cui narrazione non corrisponderebbe ai *Cypria*. In realtà, sulla base dei brevi e frammentari riferimenti presenti nel *Catalogo delle donne*, non è possibile stabilire quale fosse la versione ivi contenuta, e tantomeno se risalga a Esiodo la sovrapposizione tra le due vicende mitiche relative ai Dioscuri e agli Afaretidi.

Molte delle fonti che narrano l'episodio del ratto delle Leucippidi sono tarde: la vicenda ebbe grande diffusione a partire dall'età ellenistica⁶³³. Anche Licofrone, *Alex.* 544-549, spiega il motivo dell'offesa subita dagli Afaretidi con il ratto delle Leucippidi a opera dei Dioscuri: καὶ πρῶτα μὲν μύθοισιν ἀλλήλους

⁶³⁰ Cfr. comm. ad fr. 15. In Proclo, *Cypr. argum.* p. 40, 21-24, è narrata la sola lotta tra i Dioscuri e gli Afaretidi, ma non si fa alcuna menzione delle Leucippidi.

⁶³¹ L'ipotesi è stata avanzata già da Severyns 1928, p. 278.

⁶³² Severyns 1928, p. 279: «la légende qui fait de la guerre entre Apharétides et Dioscures une conséquence immédiate du rapt des Leucippides [...], remonte au moins au VI siècle et paraît d'origine hésiodique». La teoria, che poggia sui fr. esiodei 52 e 24 M.-W., era già stata avanzata da Robert 1921, I p. 317 n. 7. In realtà nel fr. 24 è esposta la genealogia dei Dioscuri, nel fr. 52 si fa riferimento all'uccisione dei Ciclopi da parte di Apollo presente ἐν τῷ τῶν Λευκιππίδων καταλόγῳ.

⁶³³ Lyc. *Alex.* 535 ss.; Theocr. 22, 137 ss. Secondo A. Furtwängler è la tradizione ellenistica a creare il legame tra la lotta delle due coppie di fratelli e il rapimento delle fanciulle, *Roscher Lexicon* I 1 (1884-1886) s.v. *Dioskuren*, coll. 1160-1161 ll. 63 ss.

ὀδὰξ | βρῦξουσι κηκαμοῖσιν ὠκριωμένοι, | αυθις δ' ἐναιχμάουσιν
 αὐτανέψιοι, | ἀνεψιαῖς ὄρνισι χραιεμῆσαι γάμους | βαιοκλῶπας ἀρπαγὰς
 τε συγγόνων | χηρῆζοντες ἀλφῆς τῆς ἀεδνώτου δίκην, “dapprima con parole
 mordaci si colpiranno gli uni con gli altri, esasperandosi con le offese, e poi i
 congiunti si combatteranno con le armi, per impedire l’unione con le dolci cugine,
 il loro ratto violento, per fare giustizia delle nozze senza doni”⁶³⁴. In Licofrone,
 come in Teocrito (ved. *infra*), il motivo della contesa è legato al ratto delle
 fanciulle, ma accanto alla rivalità amorosa sembra esserci un’eco dell’antico
 motivo del ratto di buoi presente nei *Cypria* e in Pindaro, forse celato nel
 riferimento alle nozze senza doni nuziali⁶³⁵. Secondo la consuetudine mitica erano
 infatti i giovani pretendenti a offrire ricchi doni, ἔδνα, per avere la mano della
 sposa. I buoi potrebbero pertanto essere i possibili doni nuziali che i pretendenti e
 futuri sposi delle Leucippidi, gli Afaretidi, offrirono al padre per poter
 “acquistare” le spose, poi sottratti loro dai Dioscuri⁶³⁶.

I vv. 546-549 sono considerati di difficile interpretazione per la sintassi
 involuta e per l’adombramento dei singoli eroi dietro a metafore di difficile
 decifrazione. L’interpretazione del passo proposta da Gigante Lanzara mette in
 luce come sia controversa l’identificazione degli αὐτανέψιοι, che per Paduano
 sono tutti e quattro gli eroi, per la studiosa invece le sole Leucippidi, e dei
 κύγγοι, inteso da Paduano come un riferimento alle cugine, mentre potrebbe
 esservi un’allusione ai Dioscuri⁶³⁷, come già ipotizzava Ciaceri⁶³⁸. Secondo

⁶³⁴ Traduz. di G. Paduano 1991, p. 93; cfr. la traduz. di Ciaceri 1901, p. 85: “e prima con mendaci
 detti si colpiranno scambievolmente, inacerbendosi l’animo con ingiurie, ma poi essi, fratelli
 germani, si combatteranno con le armi bramando gli uni impedire agli altri le nozze violente delle
 leggiadre cugine e il furto; e ciò in pena del matrimonio fatto senza doni nuziali”: Ciaceri, a
 differenza di Paduano, interpreta ἀρπαγὰς come riferito al solo furto dei buoi, e non come un
 accenno al rapimento delle Leucippidi.

⁶³⁵ Ved. Ciaceri 1901, pp. 211-212, secondo il quale Licofrone seguirebbe la versione più antica
 rappresentata dai *Cypria*, anche se nelle linee essenziali, e non l’elaborazione successiva di
 Teocrito, in cui la lotta avveniva a causa delle figlie di Leucippo; Licofrone infatti non dice che le
 Leucippidi erano fidanzate con gli Afaretidi; cfr. Fusillo 1991, pp. 220-221, che invece esprime
 qualche dubbio sulla derivazione dai *Cypria* della versione licofronea. Sarebbe a mio parere da
 escludere una contaminazione tra la versione pindarica e una versione definita genericamente
 «popolare, o comunque non letteraria del mito» – secondo la definizione proposta da Sbardella
 (2003, p. 139) – : l’esistenza e l’attestazione di questa tradizione restano difficili da provare.

⁶³⁶ Per una probabile ricostruzione degli eventi in Licofrone ved. Ciaceri 1901, p. 212: al
 rapimento delle Leucippidi da parte dei Tindaridi, che non portano doni nuziali al suocero,
 seguirebbe il rimprovero da parte degli Afaretidi in casa di Menelao e lo scoppio della lite; infine
 si sarebbe verificato il ratto dei buoi da parte dei Tindaridi a danno degli Afaretidi.

⁶³⁷ Per un’analisi del passo di Licofrone ved. Gigante Lanzara 1995, pp. 89-91; cfr. la sua
 traduzione del passo: “subito colpiranno i cugini desiderando difendere le cugine-uccelli da nozze
 violente e rapimenti di congiunti in riparazione dei beni nuziali non corrisposti” (*op. cit.* p. 90).

Gigante Lanzara, Licofrone svilupperebbe il breve accenno presente in Pind. *Nem.* 10, 60 ἀμφὶ βουσίη πως χολωθείς, ove si accenna alla lite sorta tra le coppie di gemelli intorno a un ratto di buoi: Pindaro stesso quindi metterebbe in relazione tra loro i diversi avvenimenti (ratto delle fanciulle/ratto dei buoi). Per Sbardella due sarebbero le possibili spiegazioni della versione dell'*Alessandra*, in cui sembra mancare ogni accenno al ratto dei buoi: potrebbe trattarsi di un'intenzionale omissione del motivo dell'abigeato da parte di Licofrone, oppure bisognerebbe ammettere – come già Ciaceri propose – che vi sia un'allusione velata ad esso nell'espressione ἀρπαγὰς τε συγγόνων, che avrebbe come implicito genitivo oggettivo βοῶν⁶³⁹.

Ma non si può ipotizzare, sulla base della brachilogica menzione di Pindaro alla motivazione della lite, che il poeta unisse il motivo del ratto delle Leucippidi con quello della sottrazione dei buoi, come invece accade in Teocrito e (forse) in Licofrone. In realtà la versione della *Nemea* 10 è molto più vicina a quella dei *Cypria*, rispetto ai punti di contatto ravvisabili con le fonti di età ellenistica che, pur prendendo avvio da Pindaro, se ne distaccano, creando una fusione tra motivi ed episodi in origine separati⁶⁴⁰. Per ciò che concerne la narrazione licofronea, non è escluso che nell'*Alessandra* fossero compresenti elementi afferenti a due tradizioni diverse: da una parte quella dei *Cypria* e di Pindaro⁶⁴¹, in cui il litigio sorse per i buoi⁶⁴², e dall'altra quella non attestata precedentemente all'età ellenistica e rappresentata anche dal contemporaneo Teocrito, ove l'evento scatenante della lite è costituito dal ratto delle Leucippidi⁶⁴³: in tal modo non solo è stato creato dal poeta un effetto di voluta ambiguità, ma vi sarebbe anche

⁶³⁸ Ved. Ciaceri 1901, p. 212; Gigante Lanzara 2000, p. 289, pur intendendo ἀρπαγὰς in riferimento al ratto delle spose, vede in συγγονοὶ un genitivo soggettivo riferito ai Tindaridi (cfr. traduz. a p. 107); cfr. Sbardella 2003, pp. 139-140, che lascia aperta l'interpretazione di συγγονοὶ.

⁶³⁹ Ved. Sbardella 2003, pp. 142-143.

⁶⁴⁰ Su questo argom. ved. *infra*, comm. ad fr. 15.

⁶⁴¹ La scena precedente allo scoppio del litigio (stando ad *Alex.* 535-543) è collocata a Sparta, ove si stava celebrando un banchetto in onore di Paride, un particolare che potrebbe risalire già ai *Cypria*, come risulta da *Cypr. argum.* p. 39 ll. 12-14 B., ove Alessandro è ospitato prima παρὰ τοῖς Τυνδαρίδαις, poi a Sparta da Menelao (per quest'ipotesi Sbardella 2003, pp. 140-141; *contra* Ciaceri 1901, pp. 210-211, il quale ipotizzava un'innovazione licofronea), come potrebbe dimostrare il ratto di Elena, reso possibile dall'assenza dei Dioscuri.

⁶⁴² A rigore, come ha evidenziato Sbardella (2003, pp. 141-143), in Licofrone è assente ogni riferimento ai buoi, anche se, dietro agli εἶδνα, potrebbe celarsi un riferimento a essi in quanto doni nuziali consueti per le nozze, come hanno sostenuto Holzinger 1895, p. 254; Fusillo 1991, p. 220 e lo stesso Sbardella sulla base dello *schol.* Lyc. *Alex.* 547 (vol. II p. 194, ll. 22-28 Scheer).

⁶⁴³ Per la tradizione rappresentata dall'idillio 22 di Teocrito ved. *infra*, ove si considera anche l'ipotesi, avanzata da alcuni studiosi, che anche in Teocrito i due motivi fossero connessi.

un'amplificazione delle motivazioni per cui le coppie di gemelli conflissero: risulta aumentata la tensione e lo scontro è più complesso e dinamico⁶⁴⁴.

Gli scolî a Licofrone aggiungono altri particolari al racconto: per lo *schol. Lyc. Alex. 538* (vol II pp. 191-192 Scheer) la contesa nacque al tempo in cui i Dioscuri ospitarono Paride, e Ida e Linceo portarono via le fanciulle, ma è probabile che lo scoliaste si sia confuso attribuendo il rapimento all'altra coppia di gemelli, invece che ai Dioscuri. Nello *schol. Lyc. Alex. 547* (vol II pp. 194-195 Scheer) si narra più estesamente che i Dioscuri, rapite le figlie di Leucippo, furono accusati dagli Afaretidi di averle sposate senza l'offerta dei doni nuziali: i Dioscuri reagirono all'offesa verbale degli Afaretidi sottraendo i buoi di Afareo e donandoli al suocero Leucippo: la lotta quindi in questo racconto nasce $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\xi\delta\nu\omega\nu$, una versione che potrebbe rappresentare la corretta parafrasi al testo licofroneo⁶⁴⁵.

Anche in *schol. Lyc. Alex. 511* (vol II pp. 184-185 Scheer) è narrato il matrimonio tra le Leucippidi e i Dioscuri; l'unica differenza è costituita dai nomi dei figli (che rappresentano una variante rispetto a quelli forniti da Apollodoro): da Polluce e Febe nacquero Mnesileo o Mnesinoo (variante presente nel mitografo), da Castore e Ilaira Anogone (così Apollodoro) o Anassi e Aulotoe (assente in Apollodoro). Mnesinoo e Anassi sono gli stessi nomi che Pausania in 2, 22, 5 fornisce nella descrizione di un gruppo scultoreo in legno d'ebano nel tempio dei Dioscuri ad Argo⁶⁴⁶, ove le statue li rappresentavano insieme ai loro figli (Anassi e Mnasinoo, variante di Mnesinoo) con le rispettive madri, Ilaira e Febe, opera di Dipeno e Scillide⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ Per una probabile compresenza in Licofrone di motivi desunti dai *Cypria* e da Pindaro ved. già Gigante Lanzara 200, p. 289.

⁶⁴⁵ Così Sbardella 2003, p. 143.

⁶⁴⁶ Le statue erano opera di Dipeno e Scillide, antichissimi scultori cretesi; la tecnica impiegata era un retaggio 'dedalico' della fase orientalizzante. Al pari di Sparta e rivaleggiando con essa, Argo venerava i Dioscuri come fondatori; accanto al tempio dei Dioscuri inoltre c'era un tempio dedicato a Ilizia dedicato da Elena stessa quando i gemelli recuperarono l'eroina rapita da Teseo e condotta ad Afidna, episodio su cui ved. comm. *ad fr. 13 infra*; per un commento al passo di Pausania ved. Musti-Torelli 1986, pp. 286-287.

⁶⁴⁷ Similmente a Sparta, anche ad Argo i Dioscuri erano venerati come fondatori (per un commento al passo cfr. Musti-Torelli 1986, p. 286). Pausania nomina una seconda volta i figli delle Leucippidi in 3,18,13, ma senza fornire alcun particolare sul mito, nella descrizione del trono di Amicle, in cui Anassia (il nome in questo caso è variato rispetto a Anassi) e Mnasinoo sono rappresentati ciascuno a cavallo, mentre cacciano i figli illegittimi di Menelao, Megapente e Nicostrato (ved. Musti-Torelli 1991, pp. 242-243).

In età ellenistica il mito dei Dioscuri e degli Afaretidi è ripercorso anche da un idillio teocriteo, 22, 137-211⁶⁴⁸, dove il poeta descrive il rapimento delle Leucippidi da parte di Castore e Polluce, che fuggono sul loro carro inseguiti da Ida e Linceo; i Dioscuri, pronti a combattere, giungono nei pressi della tomba di Afareo, dove avviene l'incontro con gli Afaretidi, (vv. 135-143): Τὼ μὲν ἀναρπάξαντε δὺν φερέτην Διὸς υἱὼ | δοιὰς Λευκίπποιο κόρας· διςσὼ δ' ἄρα τῶγε | ἐςσυμένως ἐδίωκον ἀδελφεὸν υἱ' Ἀφαρήος, | γαμβρὸν μελλογάμω, Λυγκεὺς καὶ ὁ καρτερὸς Ἴδαο | ἀλλ' ὅτε τύμβον ἵκανον ἀποφθιμένου Ἀφαρήος, | ἐκ δίφρων ἅμα πάντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσαν | ἔγχεσι καὶ κοίλοισι βαρυνόμενοι κακέεσσι. A differenza di quanto narrato nei *Cypria*, anche in questo racconto, come nello *schol.* Hom. G 243, le fanciulle sono figlie di Leucippo e non di Apollo. Nella versione teocritea i fatti si svolgono secondo questa successione: in un primo momento (vv. 145-164) Linceo tenta di convincere i Dioscuri dell'inopportunità di un duello per le due fanciulle, dal momento che esse sono state a loro affidate e promesse dal padre Leucippo⁶⁴⁹. Mentre per alcuni studiosi seguirebbe una lacuna tra i vv. 170-171, che avrebbe sottratto la parte finale del discorso di Linceo e che riprenderebbe quando il discorso di Castore è già iniziato, per altri non è necessario ipotizzare un cambio di soggetto e l'interlocutore resterebbe Linceo⁶⁵⁰; in ogni caso, l'eroe – Castore o probabilmente lo stesso Linceo – propone che la disputa sia risolta attraverso un duello tra i due fratelli più giovani di ciascuna coppia. Castore e Linceo dovranno quindi fronteggiarsi; il vincitore e suo fratello sposteranno le Leucippidi.

La versione di Teocrito presuppone come modelli le due fonti di epoca precedente che narrarono l'episodio della lotta tra le coppie di gemelli, i *Cypria* e Pindaro, *Nem.* 10, 62 ss. Per ciò che concerne la derivazione dai *Cypria* di spunti narrativi sviluppati dall'inno ai Dioscuri, è stato più volte recentemente

⁶⁴⁸ Si tratta della terza sezione dell'idillio (134-211), che narra la storia della lotta tra Castore e Linceo attraverso un lungo monologo di quest'ultimo; la quarta sezione (212-223) rappresenta l'epilogo, che si conclude similmente a un inno omerico; per questa suddivisione ved. Gow 1952, pp. 382-385; Laursen 1992, pp. 71-73; cfr. Sens 1997, pp. 13-14.

⁶⁴⁹ Gli altri due argomenti usati da Linceo richiamano alla mente dei cugini da una parte il fatto che esistano molte fanciulle da marito dotate di bellezza e intelligenza da sposare in luogo delle Leucippidi; dall'altra il legame di parentela che intercorre tra gli Afaretidi e i Dioscuri. Per un commento a questi versi ved. Gow 1952, pp. 400-407; Laursen 1992, pp. 88-91; Sens 1997, pp. 173-215.

⁶⁵⁰ Mentre Gow 1952, pp. 383, 402, sostiene l'ipotesi di lacuna formulata per la prima volta da Wilamowitz (1906, p. 182-199), vi sono quanti hanno avvertito questa teoria a partire da Könnicke 1913, p. 382; Griffiths 1976, pp. 353-356; White 1976, pp. 403-407; Laursen 1992, p. 73; Sens 1997, pp. 190-191.

sottolineato come questo dato non sia solo una vaga suggestione priva di conferme dirette, ma esista per lo meno un elemento che lo possa suffragare⁶⁵¹: ai vv. 218-220 Teocrito infatti allude a Omero affermando che il Χῖος ἀοιδός avrebbe dato κῦδος ai Dioscuri. Se si esclude il breve riferimento ai Dioscuri in Γ 236-244, in cui si accenna al destino di morte toccato ai Tindaridi, assenti per questo a Troia, i versi dell'idillio trovano spiegazione ipotizzando che il poeta si riferisse non tanto all'*Iliade* o all'*Odissea*, ove non è celebrata in alcun modo la gloria di Castore e Polluce, quanto ai poemi del ciclo tradizionalmente attribuiti a Omero⁶⁵², come i *Cypria*, ove era narrato il loro scontro con gli Afaretidī⁶⁵³.

Sebbene il poema di Stasino e la *Nemea* pindarica abbiano fornito il contesto generale in cui si inserisce il mito dell'idillio 22, una sostanziale differenza tra i *Cypria*, Pindaro e il racconto teocriteo è rappresentata dal motivo della contesa (di cui si narra un episodio nel fr. 15 B.⁶⁵⁴): secondo *Nem.* 10, 62 ss. e il riassunto del poema di Proclo la lite non nacque infatti per le Leucippidi, come sostiene Teocrito, ma per un ratto di buoi⁶⁵⁵. Da *Cypr. argum.* p. 40 ll. 21-22 B. risulta evidente il legame tra il litigio e la razzia di bestiame: ἐν τούτῳ δὲ Κάστῳρ μετὰ Πολυδεύκουσ τὰς Ἴδα καὶ Λυγκέωσ βοῦσ ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν. È probabile quindi che il racconto in cui la contesa (per i buoi) è unita al motivo matrimoniale sia stato per la prima volta introdotto

⁶⁵¹ Si veda Cameron 1995, p. 436; da ultimo Sbardella 2003, p. 144; *contra* Sens 1997, pp. 17, 218-219, il quale sottolinea come il discorso, se pronunciato da Linceo, acquisti maggiore significato; Linceo infatti non è consapevole della reale paternità (divina) dei Tindaridi e per questo sottolineerebbe ai vv. 164, 170, 173 (con l'uso di ὄμαιμος) la consanguineità come aggravante del comportamento dei cugini.

⁶⁵² L'ipotesi trova conferma nell'attribuzione dei *Cypria* a Omero che risale nella sua prima attestazione proprio a Pindaro, come risulta da *Cypr.* T 2; non sarebbe improbabile quindi che anche Teocrito avesse riconosciuto validità a quest'attribuzione del poema, proprio in un contesto in cui uno dei modelli di riferimento è rappresentato dalla *Nemea* 10 pindarica (Sbardella 2003, pp. 144-145); in ogni caso, come ha evidenziato Cameron, «whatever he may really have thought about its authorship, for the purposes of his compliment to the living Dioscuri who were his patrons it was natural that he should accept the traditional ascription» (1995, p. 436).

⁶⁵³ Il contenuto dei versi finali 220-222 (ὑμῖν κῦδος, ἄνακτες, ἐμήσατο Χῖος ἀοιδός, | ὑμνήσας Πριάμοιο πόλιν καὶ νῆας Ἀχαιῶν | Ἰλιάδας τε μάχας Ἀχιλλῆά τε πύργον ἀυτῆς) più che un riferimento specifico alla materia dell'*Iliade*, si interpreterebbe più efficacemente come un'allusione all'intero ciclo epico, come ha efficacemente sottolineato Sbardella 2003 p. 144 n. 28 (si veda ad es. l'uso del plur. sia in νῆας sia in μάχας).

⁶⁵⁴ Sui rapporti tra l'inno ai Dioscuri di Teocrito e i suoi precedenti letterari ved. Laursen 1992, pp. 71-95, in particolare sulla ripresa al v. 212 della *gnome* finale pindarica (*Nem.* 10, 72) p. 91 n. 60; Hunter 1996, p. 54 n. 32, p. 66; Sens 1997, p. 215 *ad* v. 212; Sbardella 2003, p. 143, che a tal proposito parla dell'instaurarsi di «un evidente rapporto di dialettica intertestuale»; su questo argom. ved. *infra*.

⁶⁵⁵ Si tratterebbe cioè di un caso di abigeato; la breve menzione pindarica si potrebbe spiegare come un riferimento a una tradizione ben nota e attestata, che pertanto non necessiterebbe di altre chiarificazioni (già Sbardella 2003, p. 134).

compiutamente in questa forma da Teocrito, che rappresenta la più antica autorità per la connessione del rapimento delle Leucippidi con la lotta tra Dioscuri e Afaretidi⁶⁵⁶.

Un'altra innovazione apportata da Teocrito a questa vicenda mitica è rappresentata dallo scontro, affrontato non da tutti e quattro i fratelli, come nelle precedenti versioni, ma solo da due di essi, Castore e Linceo; per di più in tal caso a risultare vincitore è Castore, fatto finora non attestato⁶⁵⁷.

Una versione differente a quella dello scolio omerico viene infine offerta da Apollodoro, *Bibl.* 3, 11, 2: qui si narra che le fanciulle furono rapite dai Dioscuri in Messenia⁶⁵⁸. I gemelli spartani sposarono le Leucippidi: da Polluce e Febe nacque Mnesileo, da Castore e Ilaira Anogo. Segue la storia della contesa sorta tra i Dioscuri e gli Afaretidi, nella quale trovarono la morte Castore, Ida e Linceo; in tal caso il litigio non ebbe la sua origine per il ratto delle Leucippidi, come nello *schol.* Hom. Γ 243, in Teocrito e (presumibilmente) nell'*Alessandra* di Licofrone: nel racconto del mitografo la lite sorse in seguito alla spartizione del bottino frutto di una razzia compiuta di comune accordo in Arcadia dalle due coppie di gemelli. Ida infatti, incaricato di fare le parti, con un tranello si appropriò di tutto il bestiame e lo trasferì a Messene con l'aiuto del fratello. I Dioscuri inseguirono Ida e Linceo in Messenia dove, recuperato il bestiame, tesero un agguato ai due cugini. In quest'occasione Castore, la cui presenza fu segnalata da Linceo grazie alla sua acutissima vista, fu ucciso da Ida, mentre Linceo fu raggiunto da un colpo mortale di lancia infertogli da Polluce. Infine, per intervento di Zeus, Ida morì colpito da un fulmine.

Apollodoro separa quindi il racconto del ratto delle fanciulle da quello della contesa con gli Afaretidi, che viene narrato di seguito come un mito a sé stante. Proprio il racconto del mitografo, che spesso restituisce versioni utili per ricostruire il contenuto del poema, unito alla testimonianza di Proclo e dei *Cypria*, sembrerebbe far propendere per una versione nel poema – comune alla *Nemea*

⁶⁵⁶ Ved. Gow 1952, pp. 383-384; ma su questo argom. ved. comm. *ad fr.* 15.

⁶⁵⁷ Come ha sottolineato Laursen, «this is a shock, as the story has been told to us so far» (1992, p. 90).

⁶⁵⁸ Ved. Apollod. *Bibl.* 1, 9, 5. Leucippo è re della Messenia in Paus. 4, 2, 4; sulla patria delle Leucippidi cfr. E. Kuhnert, *Roscher Lexicon* II 2 (1894-1897) s.v. *Leukippiden*, col. 1995 ll. 22-62.

10 di Pindaro – in cui il ratto delle Leucippidi e il furto di bestiame erano due eventi distinti⁶⁵⁹.

In Apollodoro lo scontro tra le due coppie di gemelli non è lontano dalla descrizione proposta da Pindaro. A confermare la versione pindarica in cui il ratto dei buoi è disgiunto da quello delle cugine, si pone anche la testimonianza dello *schol.* Pind. *Nem.* 10, 112a (III p. 178 ll. 25-27 Drachmann): ὁ δὲ Πίνδαρος οὐ διὰ τὰς νύμφας φησὶν αὐτοῖς γεγενῆσθαι τὴν στάσιν, ἀλλὰ διὰ βοῶν ἀπελασίαν. Inoltre lo stesso Pausania, attenendosi al racconto offerto dalla *Nemea* 10 – come afferma in 4, 2, 7, ove descrive l’acuta vista di Linceo – nel capitolo successivo (4, 3, 1) attesta che lo scontro avvenne per i buoi, περὶ τῶν βοῶν. La possibile attribuzione a Pindaro della versione ellenistica in cui il motivo amoroso è unito a quello del ratto dei buoi è quindi confutata sia dalla breve menzione del poeta a v. 60 al motivo dei buoi sia dall’interpretazione al passo della *Nemea* presente nello scolio pindarico e in Pausania⁶⁶⁰.

Oltre ad Apollodoro, che fornisce le due differenti versioni del mito dei Dioscuri e delle Leucippidi, né i *Cypria* né Pindaro connettono il rapimento con la battaglia contro gli Afaretidi: in tutte e due le narrazioni la contesa tra le due coppie di fratelli sorgeva per la divisione del bottino di una razzia compiuta insieme. Di sicuro questa rappresentava quindi la versione più antica del mito, presente nei *Cypria*, che costituivano pertanto l’antecedente per la versione pindarica. Ma anche in tal caso, come per la maternità di Elena (ved. fr. 9 e 10 *supra*), i *Cypria* presentano un elemento di innovazione rispetto al mito tradizionale, perché la versione del poema dimostra di affondare le sue radici nella tradizione locale: similmente a Elena, la cui madre è Nemese in conformità alla tradizione presente a Ramnunte, per Ilaira e Febe il padre non è il più noto Leucippo ma Apollo stesso – probabilmente per la similarità del nome Febe e l’epiteto del dio Φοῖβος – in connessione all’Apollo Amicleo, venerato a Sparta

⁶⁵⁹ *Contra* Robert 1920, I pp. 316-317; Severyns 1928, p. 279; E. Bethe *RE* V 1 (1903) s.v. *Dioskuren*, col. 114 l. 37 ss.); Sbardella 2003, p. 141; 147-148, secondo i quali i due motivi erano fusi insieme nel poema.

⁶⁶⁰ Sui motivi per cui Pindaro, pur conoscendo la versione del mito che univa il motivo dell’abigeato con la contesa matrimoniale, taceva il γάμος delle Leucippidi come una delle ragioni scatenanti del litigio ved. Sbardella 2003, pp. 148-149; lo studioso però sosteneva che nei *Cypria* fosse già presente un’associazione dei due motivi, ipotesi qui non accolta (a tal proposito ved. fr. 15 B. e comm. *ad loc.*).

accanto al santuario delle Leucippidi; le fanciulle potrebbero simboleggiare le *parthenoi* (o un gruppo di esse, rappresentativo di tutte le fanciulle della comunità) rapite ritualmente dai giovani prima del matrimonio⁶⁶¹.

Per concludere, gli elementi sicuri in comune alle fonti esaminate che narrano la storia delle Leucippidi (Theocr. 22, 137 ss.; Ov. *Fast.* 5, 699-707; Hyg. *fab.* 80; *schol. A ad Γ* 243; *schol. Pind. Nem.* 10, 112) sono il legame di parentela tra i Dioscuri e gli Afaretidi (le due sorelle erano promesse agli Afaretidi, cugini dei Dioscuri) e il rapimento delle fanciulle da parte dei Dioscuri, che in alcune fonti avviene prima, in altre dopo il matrimonio con gli Afaretidi, mentre sembra da escludere che nei *Cypria* il rapimento delle fanciulle fosse connesso con il motivo del ratto dei buoi⁶⁶².

⁶⁶¹ Sull'argomento ved. **Appendici: Il matrimonio per ratto e il rapimento delle Leucippidi.**

⁶⁶² Per una trattazione del mito nella tradizione letteraria latina ved. **Appendici: Il mito delle Leucippidi nelle fonti latine.**

Fr. 12 B. = Fr. 10 D.

Schol. Eur. Andr. 898:

ἄλλοι τινὲς ἱστοροῦσιν γενέσθαι ἐξ Ἑλένης καὶ Νικόστρατον. ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας Πλεισθένην φησὶ, μεθ' οὗ εἰς Κύπρον ἀφίχθαι καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα Ἀλεξάνδρῳ Ἄγανον.

“Lisimaco (*FGrHist* 382 F 12) e altri autori raccontano che nacque da Elena anche Nicostrato. Colui che raccolse le storie dei *Cypriakà* afferma invece che fu Plistene a nascere da Elena, con il quale giunse a Cipro anche Agano, che nacque da lei e da Alessandro.”

Bernabé e Davies citano lo scolio *ad Eur. Andr.* 898 come testimone della notizia sui figli di Elena⁶⁶³. West invece non inserisce questo testo tra i frammenti dei *Cypria*.

L'apparato di Bernabé suggerisce un utile confronto per il contenuto con il fr. 3 di Cinetone (Kinaithon), che sarà esaminato nel corso del commento.

Nell'*Iliade* è nominata solo una figlia di Elena e Menelao, della quale non è specificato il nome. In Γ 173-174 Elena rimpiange di aver lasciato la patria, gli amici e la figlia, lasciando chiaramente dedurre che non ebbe altri figli da Menelao: ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἀδεῖν κακὸς ὀππότε δεῦρο | υἱεῖ ἑὴν ἐπόμην θάλαμον γνωτούς τε λιποῦσα | παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὀμηλικίην ἐρατεινήν. Nel passo si deduce solo che si tratta ancora di una fanciulla, perché definita “tenera”, παῖδά τε τηλυγέτην.

Nell'*Odissea* sono aggiunti altri particolari rispetto all'*Iliade*: in δ 13-14 occorre per la prima volta il nome della figlia di Elena e Menelao, Ermione, παῖδ' ἐρατεινήν, [...] ἧ εἶδος ἔχε χρυσῆς Ἀφροδίτης; inoltre nello stesso passo (vv. 11-12) si fa esplicito riferimento alla tradizione secondo la quale Menelao ebbe più figli. Una serva gli generò Megapente poiché non aveva avuto altri figli da Elena oltre ad Ermione: ὅς οἱ τηλύγετος γένετο κρατερὸς Μεγαπένθης | ἐκ δούλης· Ἑλένη δὲ θεοὶ γόνον οὐκέτ' ἔφαινον.

⁶⁶³ Il frammento era già presente nell'edizione di Henrichsen (1828, p. 74) tra i *fragmenta dubia*, fr. 21.

Il dettagliato *schol.* Hom. δ 11 (vol. I p. 171-172 Dindorf) conferma la notizia che Menelao ebbe un figlio, Megapente, da una schiava, specificando che la nascita avvenne nel momento in cui Elena abbandonò Sparta. All'informazione già contenuta nell'*Odissea* segue un tentativo di razionalizzazione del mito da parte dello scoliaste, che si chiede perché Elena generò la sola Ermione. La motivazione più plausibile per lo scoliaste sembra essere che generare altri figli avrebbe potuto compromettere la sua straordinaria bellezza. Similmente Elena non ebbe figli da Paride perché gli dei intesero conservare la sua bellezza. Dato che per l'etica degli antichi non generare figli era *δύσδαιμον* e *κακόν*, mentre averne era *εὐδαίμον* e *μακάριον*, Elena dovette generare almeno una figlia, per avere la felicità, *μακαρία*. Oltre a queste considerazioni di carattere generale lo scolio fornisce un'altra informazione relativa ai Neoteri: questi poeti sostengono che Corito o Eleno furono i figli di Elena e Alessandro, mentre da Menelao Elena ebbe Nicostrato. Secondo Pausania (2, 18, 6) invece Nicostrato e Megapente nacquero dall'unione di una schiava con Menelao.

A proposito dello scolio omerico appena esaminato Severyns ha osservato che le riflessioni intorno alla maternità di Elena e i motivi per i quali ebbe una sola figlia sono difficilmente attribuibili ad Aristarco. Si nasconderebbe invece una nota di Aristarco dietro l'ultima affermazione dello scolio, in cui sono citati i Neoteri⁶⁶⁴: «Naturellement, Aristarque n'exprimait pas sa pensée sous cette forme maladroite»⁶⁶⁵. La citazione dei due possibili nomi per il figlio di Elena e Paride potrebbe dimostrare che lo scoliaste era di fronte a una lista aristarchea di poeti Neoteri, nella quale si informava che per alcuni autori il figlio di Elena e Paride si chiamava Corito, per altri invece Eleno.

In età arcaica anche Saffo nel fr. 16 L.-P. fa riferimento alla figlia di Elena e, pur non affermando che si tratta dell'unica figlia dell'eroina, lo lascia dedurre, dal momento che lei, insieme a Menelao e ai genitori, fu abbandonata al momento della partenza della madre per Troia, come si legge ai vv. 5-11:

πά]γχυ δ' εὔμαρες κύνητον πόησαι
 π]άντι τ[ο]ῦτ', ἃ γὰρ πόλυ περσκέθοισα
 κάλλος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα
 []τὸν []στον

⁶⁶⁴ Severyns 1928, p. 379.

⁶⁶⁵ Severyns, *ibidem*.

καλλ[ίποιοι]ς' ἔβα 'ς Τροίαν πλέοι[σα
κωὺδ[ἐ πα]ῖδος οὐδὲ φίλων το[κ]ήων
πά[μπαν] ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν.

Di sicuro quindi anche per la poetessa quando Elena fuggì da Sparta con Paride, spinta dalla dea Afrodite, lasciò in patria una sola figlia⁶⁶⁶.

Anche Apollodoro, *Bibl.* 3, 11, 1, insieme a Lisimaco, la fonte citata dallo *schol.* Eur. *Andr.* 898, narra che dall'unione di Elena e Menelao nacque Nicostrato, oltre che Ermione. Il mitografo inoltre fornisce il nome della schiava di stirpe etolica che generò Megapente: Pieride, o Tereide, secondo la versione data da Acusilao⁶⁶⁷.

Se si confrontano le informazioni dello *schol.* Hom. δ 11 con quelle fornite da Pausania e da Apollodoro, si può notare che, mentre vi è concordanza circa la nascita di Megapente da una schiava e da Menelao, una tradizione ben attestata poiché si basava sull'autorità omerica (confermata da Pausania e Apollodoro), vi è meno accordo sulle fonti riguardo a Nicostrato, che per i Neoteri (secondo la definizione dello *schol.* Hom. δ 11) era figlio di Elena e Menelao, per Pausania invece era frutto dell'unione di Menelao con una schiava. Lisimaco e altri autori (ἄλλοι τινὲς, imprecisati dallo *schol.* Eur. *Andr.* 898) quindi seguivano la versione dei Neoteri, sostenendo la maternità di Elena per Nicostrato.

Lo scolio a Euripide nella sua sinteticità dimostra – citando Lisimaco e l'autore dei *Cypriakà* – di conoscere altre versioni sui figli di Elena, di cui fornisce i nomi. Secondo Severyns è possibile formulare due ipotesi a proposito della notizia fornita dallo scolio euripideo: forse nei *Cypria* solo Plistene era ritenuto figlio di Elena e di Menelao – anche se a rigore bisogna sottolineare che lo scoliaste non cita il nome del padre –, il figlio che altre fonti (i Neoteri di *schol.* Hom. δ 11, Lisimaco, Apollodoro) conoscono con il nome di Nicostrato; l'allusione al viaggio di Plistene e Agano a Cipro sarebbe un'aggiunta dello scoliaste o della sua fonte⁶⁶⁸. Se invece si dà completa credibilità alla notizia

⁶⁶⁶ Sull'interpretazione di questo frammento ved. Stern 1970, pp. 348-361; per l'esempio offerto dal mito di Elena ved. pp. 354-356; Koniaris 1997, pp. 257-268, in particolare per i vv. esaminati ved. pp. 263-264. In realtà nel fr. di Saffo non è specificato il sesso del παῖς, ma è probabile che la poetessa si rifacesse alla tradizione omerica, attribuendo a Elena una sola figlia femmina.

⁶⁶⁷ Acusilao, *FGrHist* 2 F 41; cfr. Jacoby, comm. *ad fr.* pp. 384-385; secondo l'autore dei *Nostoi* (fr. 2 B.) si chiamava Γέτις, un probabile nome di origine tracia; per le diverse tradizioni sui nomi della schiava ved. Severyns 1928, pp. 377-378.

⁶⁶⁸ Severyns, 1928, pp. 380-381.

fornita nel fr. 12, allora bisognerebbe ritenere che nei *Cypria* Elena avesse avuto due figli, l'uno, Plistene, da Menelao e l'altro, Agano, da Paride⁶⁶⁹.

La tradizione presente nei *Cypria* che vede Plistene come uno dei figli di Elena non ha alcun precedente nell'epica omerica. Non sembra invece casuale e privo di collegamento con il frammento qui analizzato che Esiodo si facesse portavoce di una differente versione rispetto a quella iliadica; nel fr. 194 del *Catalogo delle donne* (=schol. **AD** Hom. A 7, vol. I p. 7, l. 9 Dindorf) è riportata la notizia che Agamennone era figlio di Plistene κατὰ Ἡσίοδον: Αγαμέμνων κατὰ μὲν Ὅμηρον Ἀτρέως τοῦ Πέλοπος, μητρὸς δὲ Ἀερόπης, κατὰ δὲ Ἡσίοδον Πλεισθένης. La notizia, riportata dallo schol. **AD** ad Hom. A 7, viene supportata anche dalla testimonianza di Tzetz. *Exeg. Iliad.* p. 68, 19 Hermann, ὁ Αγαμέμνων, ὁμοίως δὲ καὶ Μενέλαος καθ' Ἡσίοδον καὶ Αἰσχύλον Πλεισθένης υἱοῦ Ἀτρέως παῖδες νομίζονται. Secondo Tzetze nella genealogia proposta da Esiodo Plistene era figlio di Atreo e Eroepe, mentre Agamennone, Menelao e Anassibia erano figli di Plistene e Cleolla, figlia di Diante; quando Plistene morì, i figli furono allevati dal nonno Atreo, e per questo Ατρειδαὶ πολλοῖς ἐνομίζοντο. Ma i versi rimasti del fr. 195, 3-7 dimostrano che nel *Catalogo* la madre di Agamennone e Menelao era Eroepe, e non Cleolla, come afferma Tzetze:

.....]θεν ἀνηγ.[]ο[
] καὶ νη[ίδος] ἠυκόμ[οιο
] . καλ[λίεφ]ρον Ἡερόπ[ειαν
 ...] . πρὸ]ε δῶμα [φίλη]ν κεκλή[εθαι ἄκοιτιν·
 ἠ τέκε]βιον καὶ ἀρηΐφι[λον] Μενέ[λαον
 ἠδ' Ἀγαμέμ]νονα δίον, ὃς [Ἄργεος ε]ὐρυχό[ροιο
] . ἰ πατρὶ ἀναξ κ[αὶ κοίρ]ανος ηεν.

Merkelbach e West integrano il v. 4 con la forma Πλεισθένης, a conferma di quanto si legge nello schol. **AD** ad Hom. A 7, intendendo che Plistene sposò Eroepe. Lo schol. Eur. *Or.* 4 (vol. I p. 96 Schwartz) aggiunge altri dettagli in contrasto con la versione di Tzetze, ma che potrebbero invece concordarsi con quella del fr. 195: καὶ Ἀτρεὺς μὲν Κλεόλαν τὴν Δίαντος ἀγαγόμενος ἔχε

⁶⁶⁹ Severyns 1928, p. 381, si è dimostrato prudente nella ricostruzione del fr. 12: «L'incertitude de la source nous défend d'en conclure que cette légende figurait dans les *Chants Cypriens* cycliques, et que, d'après ce poème, Hélène avait de Pâris un fils nommé Agano».

Πλεισθένη τὸ σῶμα ἀσθενῆ, ὃς Ἐριφύλην γήμας ἔσχευ Ἀγαμέμνονα καὶ Μενέλαον καὶ Ἀναξιβίαν. νέος δὲ τελευτῶν ὁ Πλεισθένης καταλείπει τῷ πατρὶ τοὺς παῖδας. In questo caso Plistene è figlio di Atreo e Cleola (qui scempio di una lambda) e non di Atreo e Erope, come narra Tzetze; da Erifile (sconosciuta nelle altre fonti in questo ruolo) Plistene ebbe tre figli, Menelao, Agamennone e Anassibia, affidati al nonno Atreo, particolare confermato anche dal fr. 194. Tzetze quindi attribuisce a Cleola, figlia di Diante, un ruolo differente rispetto a quello indicato dallo *schol.* Eur. *Or.* 4, poiché la ritiene madre di Menelao, di Agamennone e Anassibia, mentre per lo scolio euripideo è la nonna. Il dato dello scolio, che pure non cita Esiodo, va nella stessa direzione del fr. 195, perché i genitori di Menelao e Agamennone sono Erifile (e non Cleola) e Plistene (anche se per il fr. 195 il nome della madre è Erope).

Secondo Kakridis in tal caso si può ipotizzare la presenza di due diverse tradizioni, «die längere mit Pleisthenes, bezeugt durch fr. 194) und die kürzere (die homerische Fassung ohne Pleisthenes)»⁶⁷⁰, rappresentata dal fr. 195, dove Agamennone e Menelao sono figli di Atreo e Erope, come nello *schol.* A *ad Hom B* 249⁶⁷¹. Nel fr. 194 Esiodo avrebbe seguito la versione laconica della genealogia degli Atridi, mentre nel *Catalogo* (fr. 195) si sarebbe ispirato ad un'altra tradizione, introducendo Plistene⁶⁷².

Contrariamente a Kakridis, Papathomopoulos ritiene non verificabile l'ipotesi che imputa l'assenza di Plistene in Omero a ragioni metriche⁶⁷³: il poeta, pur avendo a disposizione il nominativo Ἀτρεύς al posto di Πλεισθένης (che forma un cretico), non lo usa se non in B 106, un passo la cui autenticità è del resto controversa. Al posto di Ἀτρείδης potevano essere adoperati anche il patronimico Πλεισθενίδης o l'espressione Πλεισθένεος γόνος (corrispondente a Ἀτρέος υἱός), mai attestati in Omero. Pertanto per l'assenza di Plistene, non riconducibile a motivazioni di ordine metrico, si potrebbe ipotizzare un caso di censura simile a quello che riguarda Tieste e la sua vicenda (ἰ θυέστεια

⁶⁷⁰ Ved. Kakridis 1978, p. 2.

⁶⁷¹ Per la tradizione di questo scolio ved. *infra*.

⁶⁷² Secondo Kakridis (1978, p. 4) nel fr. 175 il nome di Plistene, che forse era presente nella lacuna all'inizio di v. 4, non occorre nella forma al nominativo ma in una perifrasi simile a quella di B 851 Πυλαιμένεος κηρ.

⁶⁷³ Per quest'ipotesi ved. Papathomopoulos 1980, pp. 12-16.

δεῖπνον)⁶⁷⁴. Dall'analisi delle caratteristiche fisiche (la condizione di ποδάγρα, l'ermafroditismo) e il vestiario (travestimento in abiti femminili) attribuite a Plistene da Esiodo⁶⁷⁵, si intuirebbe l'appartenenza dell'eroe a una tradizione differente rispetto a quella a cui attinge Omero. Il poeta dell'*Iliade*, che non ammette come padre di Agamennone e Menelao una figura così ambigua e dotata di tali peculiarità, è costretto ad assegnare al nonno Atreo il ruolo di padre. La marginalità e l'ambiguità di Plistene, esplorate dalla poesia esiodea, spiegherebbero così il silenzio di Omero su questa figura⁶⁷⁶. Il frammento esiodeo 194 non permetterebbe invece, a differenza di quanto sostenuto da Kakridis, di localizzare l'origine di Plistene: si tratterebbe invece della prima attestazione⁶⁷⁷ dell'ascendenza plistenide di Agamennone, i cui tratti consentirebbero di motivare l'«effacement» in Omero di Plistene.

Probabilmente, come ipotizza West, Tzetzè ha confuso la moglie di Plistene con quella di Atreo, attribuendo ad Atreo come sposa Eropè, che invece era moglie di Plistene e non sua madre⁶⁷⁸. La presenza di Eropè, figlia del cretese Catreo, quale madre di Menelao potrebbe essere interpretata come un tentativo di Trezene, città dell'Argolide, di attribuirsi un ramo della genealogia dei Pelopidi: a tal proposito è utile la testimonianza di Esichio, per cui gli Eropi erano una popolazione insediata a Trezene⁶⁷⁹. Secondo West in questa regione intorno alla fine dell'VIII sec. a.C. si sviluppò una tradizione che aveva lo scopo di mettere in collegamento Agamennone e Menelao con Eropè⁶⁸⁰.

L'uso in Omero del solo patronimico Atridi per Agamennone e Menelao e l'assenza di ogni riferimento a Plistene sono così spiegati da uno scoliaste nello

⁶⁷⁴ Casi analoghi di censura omerica sarebbero costituiti dal sacrificio di Ifigenia, le morti di Palamede e Tersite, l'assassinio di Astianatte, la violenza a Cassandra (Papathomopoulos 1980, p. 14 n. 1).

⁶⁷⁵ A tal proposito ved. Papathomopoulos 1980, pp. 16-22, ove sono considerate altre figure mitiche (come Edipo) o storiche che presentano le medesime caratteristiche (l'essere claudicante, la bisessualità, il travestimento), come Labdaco (della famiglia dei Labdacidi), Caineo (dei Bacchiadi), Periandro (dei Cipselidi), Batto (fondatore di Cirene), in cui il difetto fisico si unisce alla detenzione di un potere tirannico.

⁶⁷⁶ Ved. Papathomopoulos 1980, p. 23.

⁶⁷⁷ Ved. Papathomopoulos 1980, pp. 24-25.

⁶⁷⁸ Ved. West 1985, p. 123.

⁶⁷⁹ Ved. Hesyc. s.v. Ἀέροπες 1401 (vol. I p. 51 Latte).

⁶⁸⁰ A tal proposito ved. West 1985, pp. 159-160: «This must have been after the arrival of epic poetry about Troy around the end of the eighth century, but before of the composition of *Odyssey*, in which Hermione already appears as Menelaos' daughter».

schol. A ad Hom B 249 (vol. I p. 95 Dindorf): οὔτοι ἦσαν κατὰ μὲν τὸ σύνηθες Ἀερόπης καὶ Ἀτρέως παῖδες τοῦ Πέλοπος, τῇ ἀληθείᾳ Πλεισθένης, ὡς φασιν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Πορφύριος ἐν τοῖς ζητήμασιν. Ἀλλ' ἐπειδὴ Πλεισθένης νέος τελευτᾶ μηδὲν καταλείψας μνήμης ἄξιον, νέοι ἀνατραφέντες ὑπὸ Ἀτρέως αὐτοῦ παῖδες ἐκλήθησαν. Gli Atridi erano in realtà figli di Plistene, ma dopo la sua prematura scomparsa, avvenuta quando costui non aveva ancora compiuto alcuna impresa meritoria, furono allevati dal nonno Atreo che diede loro il suo nome.

Il nome Plistene inoltre compare anche in Stesicoro e in Ibico; in particolare occorre la forma Πλεισθενίδαο nel fr. 209 col. 2, 4 *PMGF* dei *Nostoi* di Stesicoro, conservatosi in uno stato assai frammentario⁶⁸¹:

χρυσῶι ὑπερθε[
ἐκ Δαρδανιδ..[
Πλεισθενίδαο.[
καὶ τὰ μὲν εὔ.[
κυνοθ.[...].[..].[

e ancora nel fr. 219, 2 *PMGF* tratto dall'*Oresteia* e tramandato da Plutarco *Ser. Num. Vind.* 10, 555 A (3, 412 Pohl.-Siev.), che descrive così il sogno di Clitemestra, τὸ τῆς Κλυταιμνήστραο εὐύπνιον:
τᾶι δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα βεβρωτῶμενοο ἄκρον,
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺο Πλεισθενίδαο ἐφάνη.

Mentre alcuni studiosi come Bowra hanno interpretato la menzione di Plistenide in Stesicoro come un probabile riferimento a Oreste⁶⁸², vi sono quanti, come Ferrari e Zancani Montuoro, hanno sostenuto si tratti di Agamennone in base al contesto del frammento stesso⁶⁸³. A Clitemestra, svegliatasi nel mezzo di un incubo, appare un serpente che altri non può essere se non lo sposo da lei assassinato.

⁶⁸¹ Bowra ritiene che Πλεισθενίδαο si riferisca qui a Menelao o ad Agamennone (1973, p. 164).

⁶⁸² Ved. Bowra 1973, p. 164: nonostante lo studioso ammetta la possibilità che dietro questo nome si nasconda Agamennone, propende soprattutto per l'ipotesi del riferimento a Oreste; l'ipotesi è confermata a p. 168, ove si afferma che il primo verso del frammento stesicoreo di sicuro si riferisce ad Agamennone, raffigurato come un serpente, il secondo invece a Oreste, nato dal serpente e destinato a prendere il posto del re morto.

⁶⁸³ Ved. Ferrari 1938, p. 16; Zancani Montuoro 1951, p. 274; su questo passo cfr. A. Lesky, *RE* XVIII 1 (1939) s.v. *Orestes*, col. 936, ll. 35 ss.

Come Bowra ha sottolineato, non c'è spazio per Plistene nella genealogia costituita da Zeus, Tantalo, Pelope, Atreo e Agamennone e sembra quasi che l'espressione βασιλεὺς Πλεισθενίδας implichi «some other descent for Agamemnon, which was superseded by the more popular descent from Agamemnon recorded by Homer»⁶⁸⁴. Plistene potrebbe essere stato un figlio di Pelope e il suo ruolo quale padre di Agamennone fu determinato dal desiderio di evitare l'associazione con il nome infausto di Atreo. Bowra ha pertanto supposto che Stesicoro abbia fatto di Plistene il padre di Agamennone per evitare ogni associazione tra Agamennone e Atreo, che non solo si era macchiato di un delitto infamante, ma era onorato a Micene, non a Sparta⁶⁸⁵. Il poeta quindi cercò un differente padre per l'eroe in funzione delle esigenze spartane, la città nell'ambito della quale si dovrebbe inserire la sua produzione.

Secondo Ferrari il poeta imerese per la definizione di Agamennone quale “re Plistenide” riprendeva la tradizione esiodea, rappresentata dal fr. 194, ove Plistene è figlio di Atreo e padre di Agamennone. In merito all'origine di Plistene Wilamowitz ha ipotizzato che in origine fosse un eroe legato alla regione meridionale del Peloponneso: si spiegherebbero in questo modo le oscillazioni nel suo ruolo, per il suo successivo inserimento all'interno della famiglia degli Atridi⁶⁸⁶. A complicare il quadro si aggiunse lo spostamento di sede per l'eroe Agamennone, trasferito dal territorio di Argo a quello della Laconia, con il risultato che si avvertì l'esigenza di legare più stabilmente al nuovo territorio anche Plistene⁶⁸⁷.

A tal proposito si può aggiungere quanto osservato da Papatomopoulos riguardo alla localizzazione del regno di Agamennone⁶⁸⁸: le oscillazioni circa la patria dell'eroe si possono attribuire a una “querelle” politica; le città di Argo e Sparta, in rivalità tra loro, rivendicavano ognuna l'eredità dell'eroe. Ne risulta pertanto che l'Agamennone di Omero è Atride e argivo, quello stesicoreo è Plistenide e spartano, infine nell'*Oresteia* di Eschilo è Plistenide e argivo.

⁶⁸⁴ Ved. Bowra 1934, p. 118.

⁶⁸⁵ Ved. Bowra 1973, p. 165; a tal proposito ved. anche Zancani Montuoro 1951, pp. 278-279; su questo argomento ved. anche Giangiulio 1989, p. 206 n. 140, dove la presenza di Plistene nell'*Oresteia* di Stesicoro è stata definita come «netta coloritura laconico-spartana»; per ciò che concerne l'epoca in cui Agamennone fu legato a Sparta e al territorio della Laconia, il rapporto tra Sparta-Agamennone-Oreste si sarebbe delineato solo a partire dalla metà del VI sec. a.C.

⁶⁸⁶ Ved. Wilamowitz 1922, p. 510.

⁶⁸⁷ Per quest'ipotesi ved. Ferrari 1938, p. 18.

⁶⁸⁸ Ved. Papatomopoulos 1980, pp. 23-24.

Nel fr. 151 *SLG*, il carne rivolto a Policrate, Ibico, nella sua *recusatio* alla poesia epica, elencando ciò che non intende cantare ai vv. 20-22 nomina gli eroi che Agamennone, “re condottiero della stirpe di Plistene, figlio del nobile Atreo”⁶⁸⁹ condusse a Troia:

Τροί]αι κακόν, ἥρωα^c ἐϑ[λού^c
 τῶν] μὲν κρείων Ἀγαμέ[μνων
 ἀρχε Πλεισθ[ενί]δα^c βασιλ[εὺ]ς ἀγὸς ἀνδρῶν
 — Ἀτρέος ἐϑ[θλοῦ π]άι^c ἔκγ[ο]νος.

Sembra si debba interpretare il riferimento a Plistene nel frammento di Ibico come un attributo genealogico: si tratterebbe cioè di un richiamo a un antenato di Agamennone, forse suo nonno, o più genericamente un suo avo. Nell’epica omerica Plistene non compare e Agamennone e Menelao sono figli di Atreo (B 104), come anche Ibico afferma al v. 22, ma l’indicazione Πλεισθ[ενί]δα^c βασιλ[εὺ]ς, “re Plistenide”, sembra suggerire che Agamennone discenda da Plistene. In realtà Ibico adotta la versione “argolica e omerica” del mito, contrariamente a quella “spartana”, seguita invece da Stesicoro, da quanto è possibile dedurre in base ai pochi versi assai lacunosi del fr. 209, col. 2, 4 *PMGF*⁶⁹⁰. Wilamowitz ha sostenuto che, pur essendo tutta omerica la tradizione rappresentata in Ibico, Πλεισθ[ενί]δα^c è un nome di famiglia che Agamennone avrebbe mantenuto nel passaggio da Micene verso Amicle⁶⁹¹. Al contrario Bowra ha bollato l’atteggiamento di Ibico in modo decisamente negativo, affermando che il poeta «in fatto di mitologia non era molto conseguente» e la compresenza del nome Plistenide con la definizione di “figlio di Atreo” rappresenterebbe un adattamento «a cuor leggero alla confusione»⁶⁹²: Ibico pertanto avrebbe confuso due tradizioni mitologiche, che coesistevano nel corso del VI sec. a.C. ma non conciliabili tra loro: l’una, presente in Omero e che sosteneva la paternità di Atreo per Agamennone, affondava le sue radici nella tradizione locale di Argo e Micene,

⁶⁸⁹ Traduz. di Gentili 1995, p. 179; sull’ode ved. inoltre le pp. 180-182; per l’interpretazione del fr. 151 *SLG* nel senso di una *recusatio* ved. Sisti 1967, pp. 59-79; cfr. la lettura dell’ode di Simonini, che ne evidenzia il carattere di citarodia erotica; per uno studio metrico dell’ode ved. Gostoli 1979, pp. 93-99; sulla questione della sua probabile esecuzione corale si vedano inoltre le considerazioni Cingano 1990, pp. 220-222.

⁶⁹⁰ La definizione è presente in Sisti 1967, p. 72, che mette in evidenza come i vv. 20-22 siano caratterizzati non solo da questa contraddizione nell’uso degli epiteti in riferimento a Menelao ma da una dizione che sembra imitare solo superficialmente quella omerica, anche se con un tratto tipico di Ibico, ossia l’abbondanza dell’aggettivazione e l’uso di collocare i sostantivi tra due aggettivi (p. 74).

⁶⁹¹ Ved. Wilamowitz 1922, p. 510.

⁶⁹² Ved. Bowra 1973, p. 165.

l'altra, che introduceva Plistene e sostenuta da Stesicoro, era in voga a Sparta dove Agamennone era venerato come eroe⁶⁹³.

Barron infine ha ipotizzato che in questo passo Ibico, pur ponendosi dalla parte di Omero e sostenendo la tradizione che assegna ad Atreo il ruolo di padre di Agamennone e Menelao, abbia alluso volontariamente alla versione secondo la quale era Plistene il padre dei due eroi: alla sua morte pertanto essi presero il nome di Ἀτρεΐδαι, "Atridi", in seguito all'adozione da parte del nonno⁶⁹⁴.

Anche Bacchilide nel ditirambo 1, 48 nomina Plistene in relazione a Menelao, presentandolo come un suo discendente, sebbene al v. 6 l'eroe fosse definito tramite il patronimico omerico⁶⁹⁵:

Μοῦσα, τίς πρῶτος λόγων αρχεν δικαίων;
Πλειθενίδας Μενέλαος γάρυι θελξιπέϊ
φθέγξατ', εὐπέπλοισι κοινώσας Χάρισιν·

Questa duplice tradizione sul padre di Menelao era nota sia a Ibico sia a Bacchilide, che sembra alludervi senza aderirvi pienamente, un'ambiguità, come si è constatato, già presente nell'ode a Policrate. Secondo Maehler, nonostante qui Bacchilide usi a v. 6 il patronimico omerico, a v. 48 invece definisce Menelao quale "discendente di Plistene" per evitare un'associazione con Atreo e con l'orrendo crimine da lui commesso⁶⁹⁶.

Nella tragedia sono presenti due brevi menzioni a Plistene in due passi dell'*Agamennone* di Eschilo, ove il poeta accenna alla presenza dei Πλειθενίδαι senza però specificare in quale punto dell'albero genealogico della famiglia di Atreo debba essere collocato l'eroe. In *Ag.* 1568-1571 Clitemestra risponde al coro: ἐγὼ δ' οὖν | ἐθέλω δαίμονι τῷ Πλειθενιδᾶν | ὄρκους θεμένη τάδε μὲν στέργειν, | δύσκλητά περ ὄνθ', "ma io sono disposta, stringendo un patto col demone dei Plistenidi, ad accettare queste cose, anche se difficili da sopportare". Al v. 1602 il nome ritorna nelle parole di Egisto, quando rievoca la maledizione di Tieste rivolta contro la sua stessa stirpe dopo il pasto delle carni dei suoi figli,

⁶⁹³ Ved. Bowra 1973, p. 369.

⁶⁹⁴ Per questa interpretazione ved. Barron 1969, p. 128; Barron ipotizza che l'espressione πάϊς ἔκγονος possa essere intesa come sinonimica dell'espressione γόνω υἱός, usata allo scopo di distinguere la nozione di figlio vero da quella di figlio adottivo.

⁶⁹⁵ Maehler ritiene che la presentazione di Menelao quale "Plistenide" nel *dyt.* 1 di Bacchilide avrebbe lo scopo di allontanare qualsiasi associazione tra Menelao e l'orrendo crimine di cui si è macchiato Atreo, imbandendo a suo fratello le carni dei figli (2004, pp. 161-162).

⁶⁹⁶ Ved. Maehler 2004, pp. 161-162.

imbandito da Atreo: οὕτως ὀλέσθαι πᾶν τὸ Πλεισθένους γένος, “che così possa perire tutta la stirpe di Plistene.”⁶⁹⁷

Per Fraenkel l’uso da parte di Eschilo di questo nome si motiva con il suo «ornamental effect», dovuto alla sua sonorità e probabilmente incoraggiato dal suo impiego nella poesia lirica, in particolare in Stesicoro e Ibico, ma nel corso del V sec. a. C. la figura di Plistene sarebbe già stata evanescente e difficilmente collocabile, se non in modo generico, tra gli avi di Atreo⁶⁹⁸.

La maternità di Eroepe e il suo matrimonio con Plistene erano narrati non solo nel *Catalogo delle donne* ma anche nelle *Cretesi* di Euripide (= *schol. Soph. Ai. 1297*): ἡ ἱστορία ἐν ταῖς Κρήσσαις Εὐριπίδου, ὅτι διαφθαρεῖσαν αὐτὴν λάθρα ὑπὸ τοῦ θεράποντος ὁ πατὴρ Ναυπλίῳ παρέδωκεν ἐντειλάμενος καταποντῶσαι· ὁ δὲ οὐκ ἐποίησεν, ἀλλ’ ἠγγύησε Πλεισθένει. La tragedia si è conservata solo in uno stato assai frammentario e la sua trama non è ricostruibile con certezza⁶⁹⁹.

Nel racconto di Apollodoro, *Bibl. 3, 2, 1* Catreo, figlio del re di Creta Minosse, ha tre figlie, Eroepe, Climene e Apemosine, e un figlio Altemene. Saputo da un oracolo che uno dei suoi figli lo avrebbe ucciso, Catreo affida Eroepe e Climene a Nauplio, perché le venda in terra straniera, mentre Apemosine e Altemene fuggono nell’isola di Rodi per evitare di diventare assassini del padre. Plistene, uno dei figli di Pelope e quindi fratello di Atreo e Tieste, sposa Eroepe che dà alla luce Agamennone e Menelao. Nauplio invece sposa Climene, da cui nascono Eace e Palamede.

Secondo lo *schol. Soph. Ai. 1297* Eroepe, sedotta da uno schiavo, era stata affidata dal padre a Nauplio con il compito di gettarla in mare. A questo episodio sembra alludere il fr. 7 Jouan-Van Looy (= 622 Mette), costituito da un verso attribuito proprio al personaggio di Nauplio: ἐγὼ χάριν σοῦ παῖδα σὴν κατακτενῶ; Egli comunque non obbedì all’ordine di Catreo e affidò la fanciulla a Plistene che la sposò. Nella ricostruzione proposta da Jouan e Van Looy l’azione si svolge in Argolide proprio davanti al palazzo di Plistene o di Atreo, che

⁶⁹⁷ La traduz. è di Medda 1995, p. 357, p. 359. Cfr. la traduz. dei passi di Valgimigli (1980, p. 173, p. 177): “e io ora voglio col dèmone dei Plistènidi fare patto: rassegnarmi al male presente anche se duro”; “Così perisca tutta intiera la gente di Plistene”.

⁶⁹⁸ Ved. Fraenkel 1950, p. 740; per un influsso stesicoreo sul passo discusso dell’*Oresteia* di Eschilo ved. anche Zancani Montuoro 1951, p. 274.

⁶⁹⁹ A tal proposito ved. Jouan-Van Looy 2000, pp. 291-296.

potrebbe essere il fratello o il padre, e non a Creta, come solitamente ipotizzato⁷⁰⁰. L'episodio del matrimonio tra Plistene e Eroe probabilmente chiudeva il dramma (fr. 8, 9, 10 Jouan-Van Looy). Seguiva la morte di Plistene e l'affidamento di Eroe ad Atreo; infine il nuovo matrimonio era predetto da un oracolo (fr. 11 Jouan-Van Looy)⁷⁰¹.

Un'altra tragedia euripidea narrava la vicenda mitica, *Pleisthenes*, l'unico dramma dedicato interamente alla figura di questo oscuro eroe⁷⁰². Secondo Hyg. *fab.* 86 Tieste, figlio di Pelope e Ippodamia, fu allontanato dal regno perché aveva sedotto Eroe, moglie del fratello Atreo. Allora Tieste educò Plistene, il figlio di Atreo, come fosse suo. In seguito si vendicò inviando Plistene da Atreo, che lo uccise credendo che si trattasse del figlio di suo fratello. Dato lo stato lacunoso delle fonti in nostro possesso e le contraddizioni ravvisabili tra essi e la *fabula* di Igino (i frammenti superstiti mal si adatterebbero alla versione latina), Jouan e Van Loy ritengono che sia impossibile ricostruire con precisione la trama della tragedia⁷⁰³. Se si dovesse comunque dar credito a quest'ipotesi ricostruttiva, sebbene dai contorni molto dubbi, in tal caso Euripide con il *Pleisthenes* avrebbe offerto una versione differente rispetto a quella contenuta nelle *Cretesi*. In alcune delle fonti finora esaminate rappresentate da Esiodo (Hes. fr. 195) e dalle *Cretesi* Plistene sposa Eroe, ma non è chiaro se Atreo sia il fratello o il padre dell'eroe; nel *Pleisthenes* invece Euripide sceglie una tradizione minoritaria, per noi rappresentata solo da Tzezte (ove però sembra frutto di un errore), che fa di Eroe la madre di Plistene, figlio di Atreo.

Le *Cretesi* rappresentano un caso isolato nella drammaturgia di V sec. a.C., dal momento che nella tragedia Plistene compare solo sporadicamente (ved. *supra*), e al suo posto viene introdotto Atreo nel ruolo di marito di Eroe (Soph. *Ai.* 1295; Eur. *Hel.* 391; *Or.* 18, 1009).

⁷⁰⁰ Così Kannicht 2004, p. 496.

⁷⁰¹ Ved. Jouan-Van Looy 2000, pp. 294-296.

⁷⁰² Ved. *TrGF* vol. 5. 2, pp. 618-622; fr. 626-633 Kannicht.

⁷⁰³ Ved. Jouan-Van Loy (2000, pp. 541-544), che così concludono la ricostruzione del dramma: «Dans l'état actuel de nos connaissances, il paraît plus prudent de rester sur la réserve. Les sources sont embrouillées et les fragments ne contiennent aucune information qui pourrait servir à la reconstitution de ce drame».

Alla luce delle testimonianze fin qui raccolte si potrebbe definire Plistene come «a stopgap figure»⁷⁰⁴, che ha la funzione di colmare una lacuna all'interno dell'albero genealogico di una famiglia, in tal caso quella degli Atridi, ove occupa ora la posizione del padre di Agamennone e Menelao (Hes. fr. 194-195; Stesich. fr. 219, 2 *PMGF*: ?;), ora del padre adottivo (*schol.* A ad Hom B 249), ora infine quella del nonno o avo (Ibyc. fr. 151 *SLG*; Bacchyl. *ditirambo* 1, 48; Aeschyl. *Ag.* 1568; Eur. *Pleisthenes*); con la tragedia il ruolo di Plistene risulta vago (per lo più riveste il ruolo di antenato degli Atridi) e non sempre determinabile con certezza, come nelle *Cretesi* di Euripide.

La notizia dei figli di Elena e di Paride dello *schol.* Hom. δ 11 trova un parziale riscontro in *schol.* Lyc. *Alex.* 851 (vol. II p. 275 ll. 20-29 Scheer), ove i nomi dei figli di Elena e Paride sono Βούνικος, Κόρυθος, Ἄγανος e Ἰδαῖος, e nella versione fornita da Ditti Cretese, *Bell. Tr.* 5, 5, che fornisce tre nomi, “Bunomus”, “Corythus” e “Idaeus”, corrispondenti (o quasi: Βούνικος è foneticamente molto vicino a “Bunomus”) a quelli dati dallo scolio a Licofrone, con l'eccezione di Agano, assente nell'autore latino. Evidentemente il Κόρυθος di *schol.* Lyc. *Alex.* 851 (corrispondente al “Corythus” di Ditti) deve essere identificato con il “Korythos” dei Neoteroi, citato dallo scolio δ 11⁷⁰⁵. Agano è il nome del figlio di Elena e di Paride anche secondo colui che scrisse i *Cypriakà* (*schol.* Eur. *Andr.* 898). Corito è citato in tre fonti diverse come figlio di Elena e Paride (*schol.* Hom. δ 11; *schol.* Lyc. *Alex.* 851; Ditti), Agano in due (*schol.* Eur. *Andr.* 898; Ditti).

Per concludere l'esame sulle differenti e numerose tradizioni relative ai figli di Elena, bisogna considerare infine lo *schol.* Hom. Γ 175 (vol. I pp. 147-148 Dindorf), che informa circa le versioni di altri tre autori: Porfirio, Arieto e Cinetone. Secondo lo scoliaste Porfirio nelle *Ricerche Omeriche*⁷⁰⁶ chiama Ermione la figlia di Menelao ed Elena, un dato che si basa su δ 13-14. Arieto (*FGrHist* 316 F 6) narra invece che Elena ebbe da Menelao Marafione: da questo figlio ebbe origine una stirpe persiana eponima, i “Maraphioi”. Cinetone (fr. 3

⁷⁰⁴ Così è definito Bounos, figlio di Hermes e di una ninfa, da West (2002, p. 121) su cui si veda *schol.* *Ol.* 13, 74 d, f; cfr. Paus. 2, 3, 10.

⁷⁰⁵ Su “Korythos” cfr. E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, col. 2830 ll. 1-50.

⁷⁰⁶ Ved. *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, collegit, disposuit, edidit Hermannus Schrader, Lipsiae 1880-1882, p. 302.

Bernabé) infine, concordemente con i Neoterói, conosce Nicostrato come figlio di Elena⁷⁰⁷. Inoltre lo scolio informa che presso gli Spartani erano conosciuti e onorati due figli di Elena, Nicostrato ed “Aithiolas”, Etiola, che erano probabilmente figli di Menelao ed Elena dal momento che ricevettero un culto nella città d’origine dello sposo⁷⁰⁸.

Anche Esiodo, fr. 175 M.-W., nominava i figli di Menelao, Ermione e Nicostrato: ἦ τέκεθ’ Ἑρμιόνην δουρικλειτῶι Μενελάωι | ὀπλότατον δ’ ἔτεκεν Νικόστρατον ὄζον ἼΑρηος, “costei generò Ermione a Menelao illustre per la lancia; come ultimo generò Nicostrato, rampollo di Ares”⁷⁰⁹. Presumibilmente Elena (che dovrebbe essere il soggetto della frase) generò a Menelao anche Nicostrato, a quanto è possibile dedurre dai due versi, in cui manca il nome della madre⁷¹⁰; è interessante rilevare che di Nicostrato si dice che fu generato ὀπλότατον, il che potrebbe indurre a ipotizzare che il secondo figlio di Elena nacque dopo la fine della spedizione di Troia⁷¹¹. Nel fr. 204, 94-95 M.-W. il poeta ricorda Elena, ἦ τέκεν Ἑρμιόνην καλλίεφυρ[ο]ν ἐν μεγάροισιν | ἄελπτον, “lei generò Ermione, dalle belle caviglie, nel palazzo, in modo disatteso”⁷¹².

Lo scolio a Soph. *El.* 539 (= fr. 175 M.-W.) riportava i due versi di Esiodo citati per motivare e provare la concordanza tra il poeta di Ascrea e Sofocle nell’attribuzione a Elena di due figli. West ritiene che i due versi appartenessero a due contesti differenti: il primo è ritenuto una citazione a memoria dal fr. 204, 94, in cui il secondo emistichio sarebbe influenzato dalla presenza nel verso

⁷⁰⁷ Per le altre tradizioni sui figli di Elena e Menelao ved. *schol.* Theocr. 18, 51; cfr. Robert 1921, III p. 1082; E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, coll. 2830-31.

⁷⁰⁸ Cfr. Paus. 3,18,13: nel trono di Amicle erano rappresentati Nicostrato, “Aithiolas” (Etiola) e Megapente.

⁷⁰⁹ La traduz. è di Arrighetti 1998, p. 189.

⁷¹⁰ Secondo Pavese il fatto che in Omero Menelao ed Elena non abbiano figli maschi mentre invece nella tradizione continentale (Hes. fr. 175; Kinaithon, fr. 3 B.) la coppia abbia generato anche Nicostrato è una delle prove che confermano l’indipendenza dei poemi non omerici dalla tradizione omerica (Pavese 1981, pp. 241-22). La tradizione continentale dimostrerebbe di possedere un patrimonio leggendario indipendente, talora più ampio di quello omerico.

⁷¹¹ Ved. a tal proposito l’uso dell’aggettivo ὀπλοτέροσιν in *Epig.* fr. 1, 1 B.; cfr. Theocr. 16, 46 ἐν ἀνδρασιν [...] ὀπλοτέροισιν; Apoll. Rhod. 1, 992 ἀνδρασιν ὀπλοτέροισιν, ove sembra riferirsi alla generazione di eroi successiva a quella di

⁷¹² La traduz. è di Arrighetti 1998, p. 207. Ma tra il v. 94 e il v. 95 si nota un brusco passaggio: il poeta, dopo aver nominato Ermione, inizia a parlare della discordia tra gli dei. L’aggettivo ἄελπτον a v. 96 si riferisce infatti al piano di Zeus di porre fine alla vita in comune tra dei e uomini. Per questo alcuni studiosi, come Stiewe (1963, p.12) hanno ipotizzato che il v. 94 sia da eliminare, perché inserito qui erroneamente; al suo posto dovrebbe essere supposto un verso quale ἦ Πάριδι ξὺν ἔφευγε κακὸν Τρώεσσι φεροῦσα.

precedente di Menelao in una formula-epiteto di fine verso. Il secondo verso invece appartarrebbe a un momento successivo rispetto alle vicende del fr. 204, in cui è narrata la vincita di Menelao nella gara dei pretendenti alla mano di Elena; la nascita di Nicostrato sarebbe pertanto da collocare dopo l'insorgere della guerra di Troia⁷¹³.

Secondo l'ipotesi di West nel *Catalogo*, come nei *Cypria*⁷¹⁴, in una sezione perduta dell'opera doveva essere narrato il ratto di Elena da parte di Paride, un fatto deducibile proprio dalla menzione di Nicostrato nel fr. 175, il figlio che Elena generò a Paride secondo lo *schol.* Eur. *Andr.* 898⁷¹⁵.

In realtà come si è già visto, la nascita di Nicostrato da Elena non era narrata dall'autore dei *Cypria/Cypriakà*, che invece conosceva Plistene e Agano come figli dell'eroina, ma da Lisimaco e da altri autori, non identificati dallo scolio. Inoltre lo scoliaste non specifica quale sia il padre di Nicostrato, se si tratti di Menelao o di Paride; sembra piuttosto che Nicostrato fosse noto a più fonti come figlio di Elena e Menelao, come è possibile dedurre dallo *schol.* Hom. δ 11 (in cui si citano i Neoteri), dallo *schol.* Hom. Γ 175 (che cita Cinetone e sembra parlare unicamente dei figli di Menelao) e infine da Apollodoro (*Bibl.* 3, 11, 1), il quale fa menzione genericamente di altri autori come testimoni della nascita di Nicostrato dalla coppia spartana⁷¹⁶. La menzione di Nicostrato come figlio di Paride quindi non è in sé un elemento di prova per convalidare l'ipotesi della presenza del ratto di Elena da parte di Paride nel *Catalogo delle donne*, mentre l'evento era di certo narrato nei *Cypria* come si può constatare dal fr. 14 B. e dall'*argumentum* del poema⁷¹⁷.

La ricchezza di tradizioni sui figli che Elena generò a Menelao o a Paride non permette di individuare alcune concordanze tra le fonti che trasmettono queste informazioni genealogiche⁷¹⁸. È probabile che alcuni di questi nomi, come Nicostrato, "Bounikos" (o "Bunomos"), Ideo e "Aithiolas", siano invenzioni

⁷¹³ Cfr. Hes. fr. 204, 93 M.-W. ... ἀρηίφιλος Μενέλαος; ved. West 1985, p. 119: infatti l'agg. ὀπλότατον sembrerebbe implicare l'esistenza almeno di un altro figlio accanto ad Ermione.

⁷¹⁴ Cfr. comm. ad fr. 13.

⁷¹⁵ West 1985, p. 121.

⁷¹⁶ Severyns ipotizza che in Esiodo fr. 175 M.W. Nicostrato fosse figlio di Elena e Menelao (1928, p. 380).

⁷¹⁷ Ved. *Cypr. argum.* p. 39, ll. 15-20; comm. ad fr. 13.

⁷¹⁸ L'attribuzione di figli non noti ai poemi omerici a personaggi del mito è una caratteristica degli scrittori del ciclo epico, cfr. *Telegonia*, fr. 1, ove Penelope ha generato, oltre a Telemaco, un altro figlio: Poliporte.

poetiche senza legami con leggende genealogiche⁷¹⁹. Altri nomi sono invece legati all'esistenza di alcune tradizioni storico-mitiche, come Ermione, eponimo di una città argiva, e Corito, eponimo di un luogo denominato Κορυθεῖς, nella regione dei monti del Parthenion tra Argo e Tegea⁷²⁰.

Secondo Severyns, sebbene Lisimaco dimostri di conoscere il ciclo epico – lo *schol.* Eur. *Troad.* 31 lo cita infatti come fonte per il fr. 6 B. dell'*Iliou persis* –, ciò non permetterebbe di considerare la notizia dello *schol.* Eur. *Andr.* 898 sull'autore dei *Cypriakà* (definito con la perifrasi ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας) come corrispondente alla versione narrata nei *Cypria*. Come è già stato evidenziato nell'introduzione, l'espressione usata dallo scolio per indicare l'autore dei *Cypria* è inusuale; è prudente pertanto concordare con Kinkel, Bethe, Severyns e West sulla dubbia attendibilità dello *schol.* Eur. *Andr.* 898: il frammento non è da attribuire con certezza al poema, ma da porre tra i *fragmenta dubia*.

L'unica ipotesi possibile per conservare parzialmente la testimonianza dello scolio potrebbe essere considerare attendibile solo la prima parte dello scolio, quando si afferma che per l'autore dei *Cypriakà* (un titolo in cui vi potrebbe essere stata confusione tra *Cypriakà* e *Cypria*) Plistene era figlio di Elena (e Menelao), e invece che l'allusione al viaggio di Plistene e Agano a Cipro sia un'aggiunta posteriore imputabile allo scoliaste o alla sua fonte⁷²¹. In ogni caso, è più prudente respingere l'autenticità di questa testimonianza, a partire dalla dubbia terminologia adoperata dallo scoliaste per indicare l'autore dei *Cypria*, che si dimostra più adatta a uno storico sulla base delle ragioni esposte nell'introduzione⁷²².

Infine ci si può interrogare sul significato del nome Plistene per il figlio di Elena. Si tratta di una versione che, come si è visto, va in direzione opposta rispetto a quella omerica; qui non solo Plistene non è padre o nonno di Menelao, come nella tradizione di Esiodo e dei poeti lirici, ma è il nome di suo figlio. Forse il dato potrebbe essere letto come un omaggio alla tradizione esiodea (del *Catalogo*) e lirica da parte del poeta dei *Cypria* – se il frammento è davvero da

⁷¹⁹ Questa è l'ipotesi di E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, col. 2831 ll. 7-13.

⁷²⁰ Paus. 8, 54, 5; ved. E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, coll. 2824-25.

⁷²¹ L'ipotesi è di Severyns 1928, p. 381.

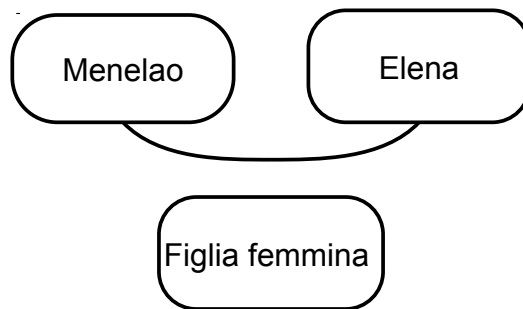
⁷²² Rimando alla discussione presente nell'introduzione per il valore della perifrasi ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας e l'uso di espressioni simili ad essa.

attribuirsi al poema – : Menelao avrebbe scelto per suo figlio il nome di suo padre. L'uso di Plistene come nome per uno dei figli di Elena sembra rappresentare l'ultima fase evolutiva di una tradizione minoritaria sull'eroe Plistene, di cui rimangono solo brevi accenni nella poesia di età arcaica, in particolar modo lirica, una tradizione del tutto assente invece in Omero. A tal proposito Kakridis ha affermato che Plistene non sarebbe invenzione post-omerica, ma dovrebbe essere ritenuto «ein traditionelles Glied des argivischen königlichen Stammbaumes [...], das schon von den vorhomerischen ionische Epikern gestrichen wurde»⁷²³.

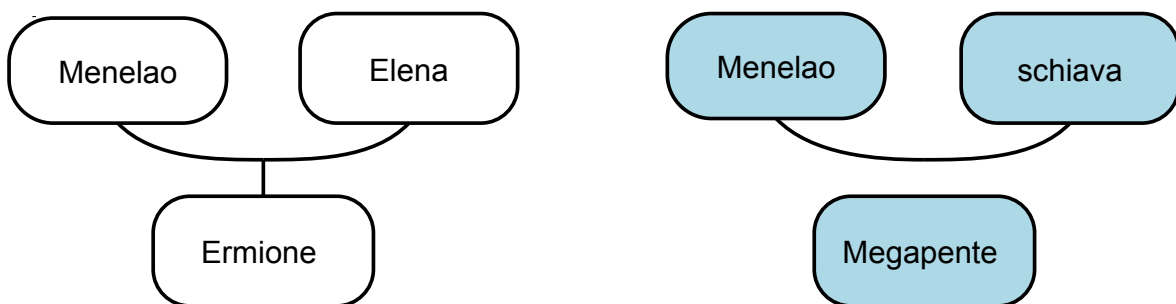
⁷²³ Ved. Kakridis 1978, p. 3.

TRADIZIONI SUI FIGLI DI ELENA

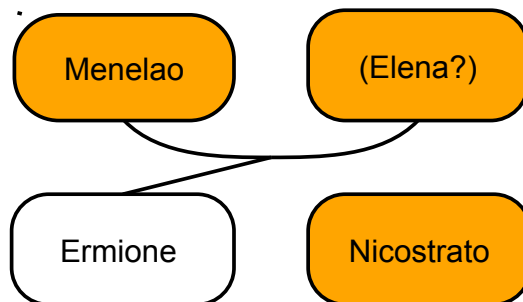
1. *Iliade*, Γ 173-174



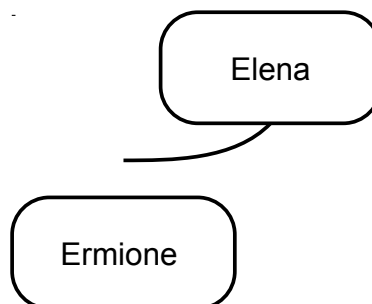
2. *Odissea*, δ 13-14



3. Hes. fr. 175 M.-W. (= *schol.* Soph. 539)

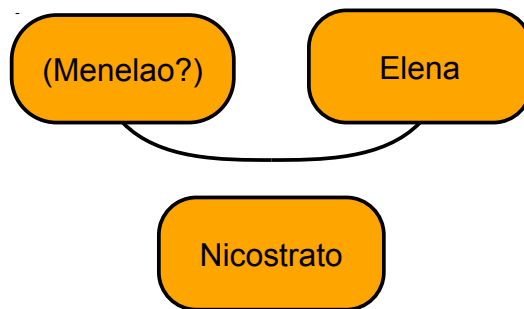


4. Hes. fr. 204, 94-95 M.-W.

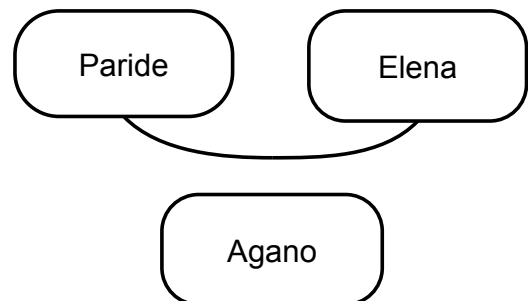
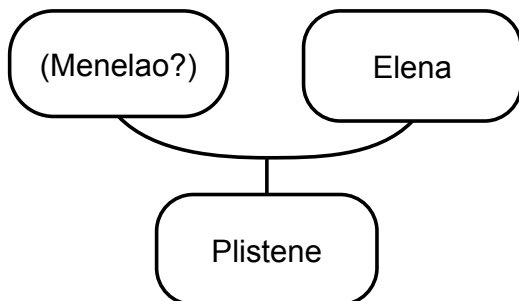


5. *Schol. Eur. Andr.* 898

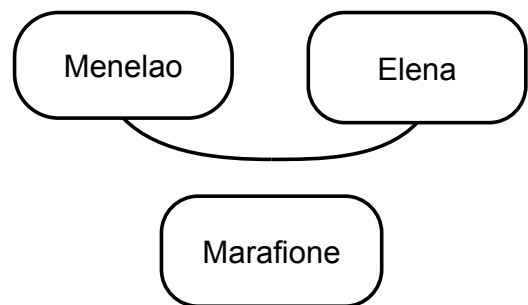
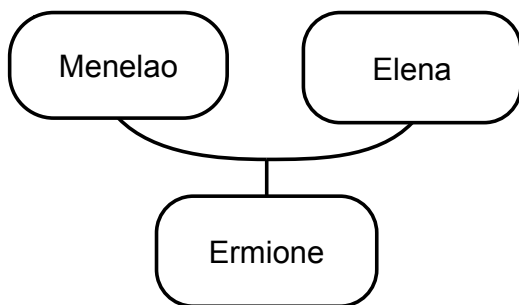
- Lisimaco ed altri autori (οι αλλοι)



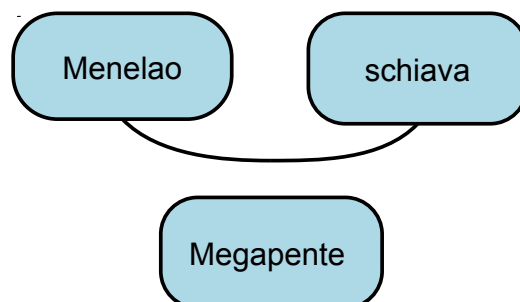
- Colui che raccolse i Κυπριακά:



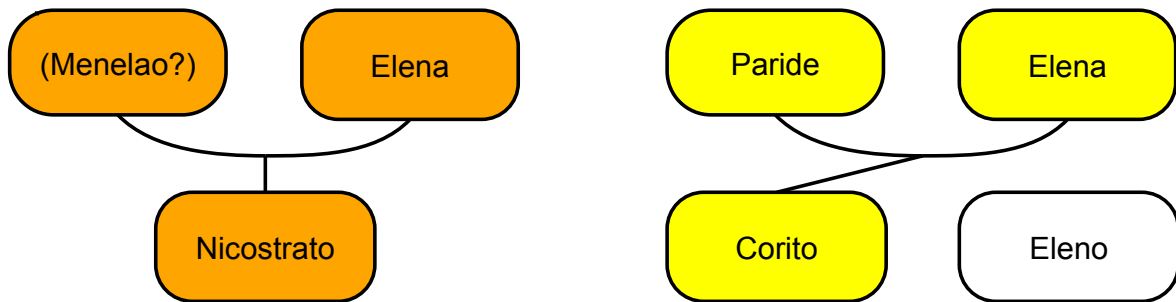
6. *Schol. Hom. Γ* 175



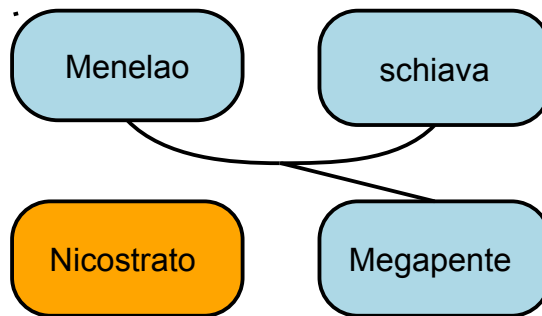
7. *Schol. Hom. δ* 12



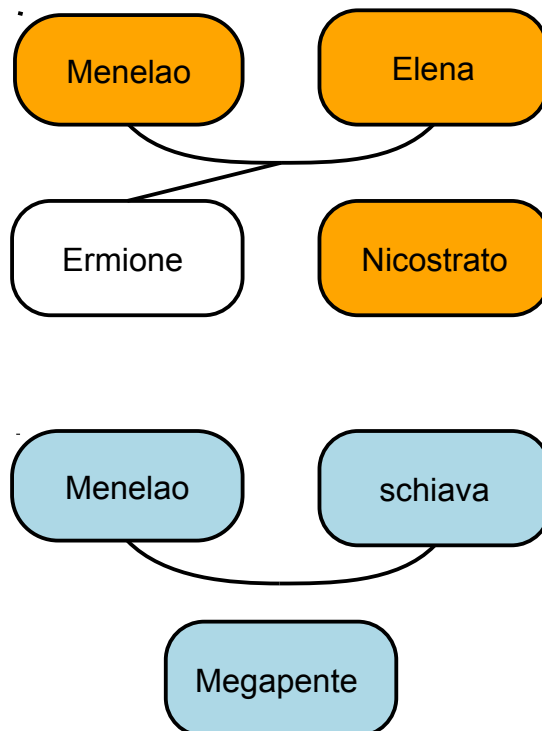
- Neoteri



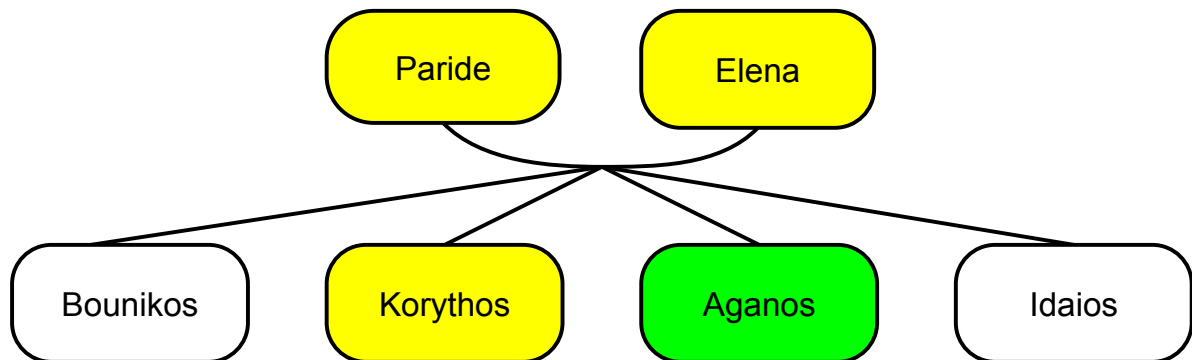
8. Pausania 2, 18, 6



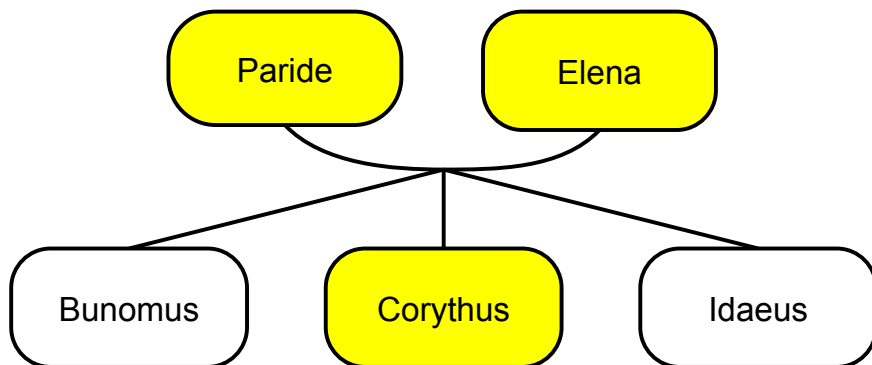
9. Apollodoro *Bibl.* 3,11,1



10. *Schol. Lyc. Alex.* 851

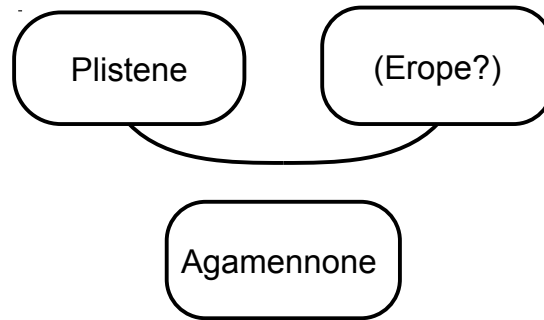


11. *Ditti Cretese Bell. Tr.* 5, 5

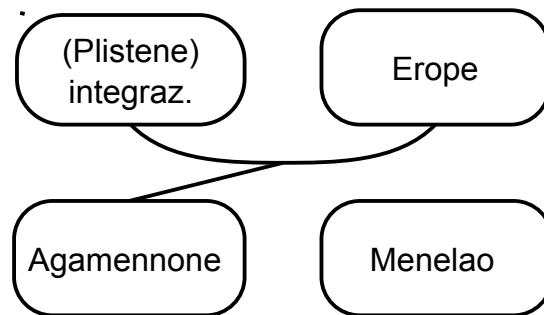


GENEALOGIA DI PLISTENE

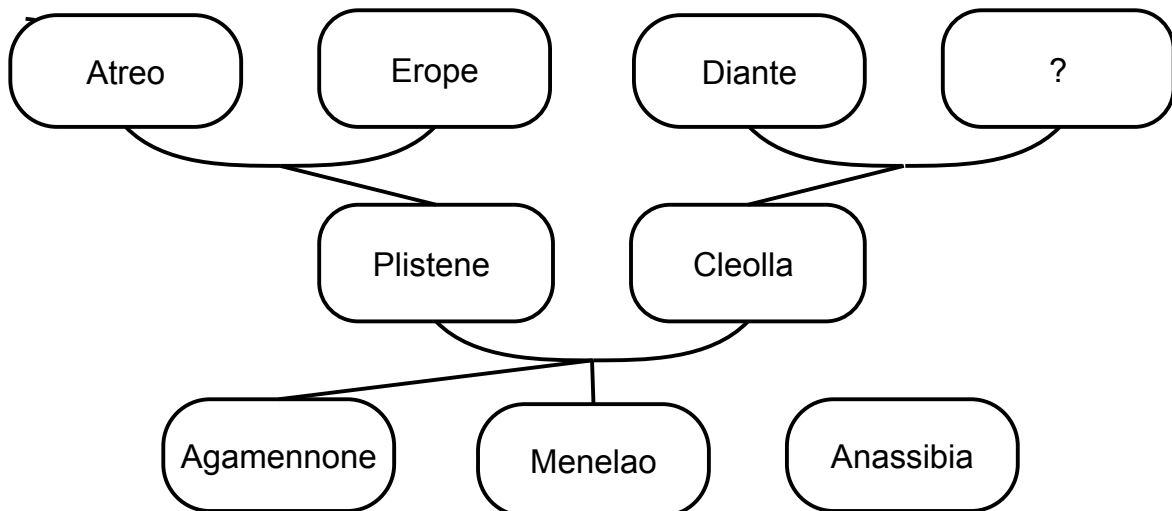
1. Hes. fr. 194 M.W. (=schol. AD Hom. A 7)



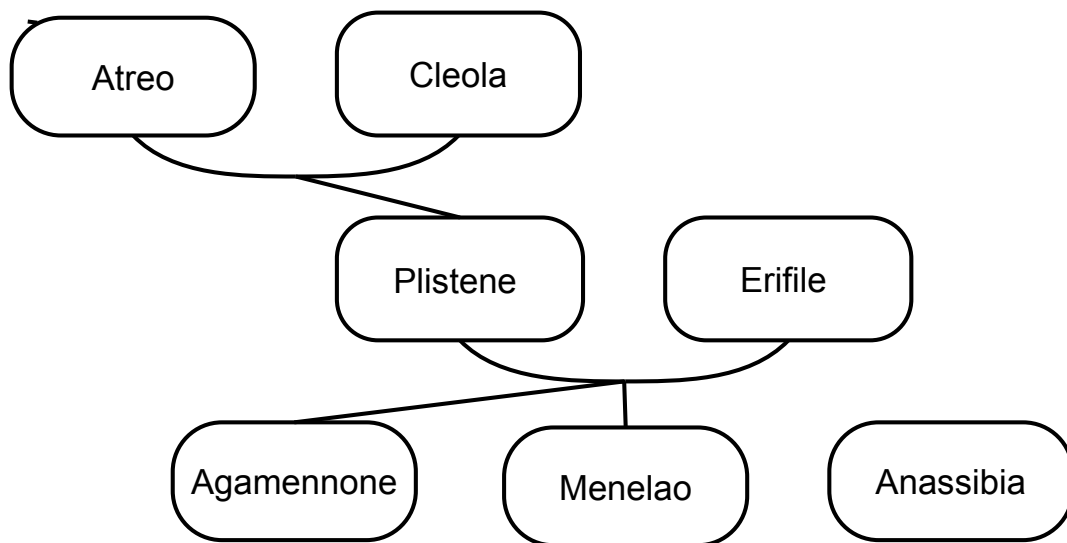
2. Hes. fr. 195, 3-7 M.-W.



3. Tzetz. Exeg. Iliad. p. 68, 19 Hermann



4. *Schol. Eur. Or. 4*



Fr. 13 B. = Fr. 12 D.= Fr. 12 D.

1

Schol. Hom. Γ 242 (vol. I p. 153, 11-19 Dindorf):

Ελένη ἄρπασθείσα ὑπὸ Ἄλεξάνδρου, ἀγνοοῦσα τὸ συμβεβηκὸς μεταξὺ τοῖς ἀδελφοῖς Διοσκούροις κακὸν, ὑπολαμβάνει δι' αἰσχύνης αὐτῆς μὴ πεπορευῆσθαι τούτους εἰς Ἴλιον, ἐπειδὴ προτέρως ὑπὸ Θησέως ἠρπάσθη, καθὼς προεῖρηται· διὰ γὰρ τὴν τότε γενομένην ἄρπαγὴν Αφιδνα πόλις Ἀττικῆς πορθεῖται, καὶ τιτρώσκεται Κάστωρ ὑπὸ Ἀφίδνου τοῦ τότε βασιλέως κατὰ τὸν δεξιὸν μηρόν. οἱ δὲ Διόσκουροι, Θησέως μὴ τυχόντες, λαφυραγωγούσι τὰς Ἀφίδνας ἢ ἱστορία παρὰ τοῖς πολωνύμοις (van der Valk, Bernabé ; Πολεμωνίους Dindorf, prob. Severyns, Davies, crucibus adpositis West) ἢ τοῖς κυκλικῶς, καὶ ἀπὸ μέρους παρα Αλκμᾶνι τῷ λυρικῷ.

Elena rapita da Alessandro, ignorando la disgrazia che era capitata ai fratelli, i Dioscuri, pensò che costoro non erano partiti per Ilio per vergogna di lei, poiché già prima era stata rapita da Teseo, così come ho informato prima. Infatti per questo rapimento, che era avvenuto tempo prima, Afidna, città dell'Attica, era stata saccheggiata e Castore era stato ferito dal re Afidno alla coscia destra. I Dioscuri, non avendo trovato Teseo, saccheggiarono la città di Atene. La storia è narrata dai poeti illustri o dai ciclici, e in parte da Alcmane, il poeta lirico (cfr. fr. 21 P.).

2

Apollod. Bibl. 3, 10, 7:

γενομένην δὲ αὐτὴν κάλλει διαπρεπῆ Θησεὺς ἄρπάσας εἰς Ἀφίδνας ἐκόμισε. Πολυδεύκης δὲ καὶ Κάστωρ ἐπιστρατεύσαντες, ἐν Ἄιδου Θησέως ὄντος, αἰροῦσι τὴν πόλιν καὶ τὴν Ἑλένην λαμβάνουσι, καὶ τὴν Θησέως μητέρα Αἴθραν ἄγουσιν αἰχμάλωτον.

“Teseo, rapita Elena, che era diventata famosa per la sua bellezza, la condusse ad Afidna. Polluce e Castore, intrapresa una spedizione, poiché Teseo era nell'Ade, saccheggiarono la città e presero Elena, e condussero via anche Etra, madre di Teseo, come prigioniera.”

3

Apollod. *Epit.* 1, 23:

Θησεύς, Πειρίθῳ συνθέμενος Διὸς θυγατέρας γαμῆσαι, ἑαυτῷ μὲν ἐκ Σπάρτης μετ' ἐκείνου ἤρπασεν Ἑλένην δωδεκαέτη οὔσαν, Πειρίθῳ δὲ μνηστευόμενος τὸν Περσεφόνης γάμον εἰς Ἄιδου κάτεισι, καὶ Διόσκουροι μὲν μετὰ Λακεδαιμονίων καὶ Ἀρκάδων εἶλον Ἀθήνας καὶ ἀπάγουσιν Ἑλένην καὶ μετὰ ταύτης Αἴτραν τὴν Πιτθέως αἰχμάλωτον.

“Teseo, che si era accordato con Piritoo per sposare le figlie di Zeus, con il suo aiuto rapì per sè da Sparta Elena, che aveva dodici anni, e poichè desiderava che Piritoo sposasse Persefone, scese nell’Ade. Ma i Dioscuri, con l’aiuto dei Macedoni e degli Arcadi, conquistarono Atene, ripresero Elena e con lei condussero come prigioniera Etra, figlia di Pitteo.”

4

Diod. 4, 63:

(Πειρίθους) καταλαβὼν δὲ τετελευτηκυῖαν τὴν γυναῖκα τοῦ Θησεῶς Φαίδραν ἔπεισεν αὐτὸν ἄρπάσαι τὴν Λήδα καὶ Διὸς Ἑλένην, δεκαετῆ μὲν τὴν ἡλικίαν οὔσαν, εὐπρεπείᾳ δὲ πασῶν διαφέρουσαν. παραγενόμενοι δ’ εἰς Λακεδαίμονα μετὰ πλειόνων, καὶ καιρὸν εὖθετον λαβόντες, ἤρπασαν τὴν Ἑλένην κοινῇ καὶ ἀπήγαγον εἰς τὰς Ἀθήνας...φοβηθεὶς ὁ Θησεὺς ὑπεξέθετο τὴν Ἑλένην εἰς Ἀφιδναν.

“Piritoo, dopo aver appreso che la sposa di Teseo, Fedra, era morta, convinse Teseo a rapire Elena, figlia di Leda e Zeus, che aveva dieci anni, che si distingueva tra tutte per la particolare bellezza. Recatisi a Sparta con molti altri, e aspettato il momento opportuno, insieme rapirono Elena e la condussero ad Atene [...] Teseo timoroso la portò ad Afidna.”

5

Vas Homericum prim. ed. Koumanoudis, *Ephem.* 1884, 59 ss.

(a) Ἑλένη | Θησεύς | Πει[]υσ[]

(b) Θησεὺς ἄρπασας τὴν Ἑλένην, πρῶτον μὲν αὐτὴν εἰς Κόρινθον, εἶπεν εἰς Ἀθήνας....εκτου...μρη...ταῖς...καὶ...α....

(c) Κόρινθο[ς]

(d) κρ' α | Πει[ι]ρ[ίθ]ος | Θη[σεύς] | Ἀθῆν[αι]

Il fr. 13 B. era presente nel vol. V dell'edizione di Allen di Omero (1912) con la sola presenza dello *schol.* Hom. Γ 242 (=fr. 10), secondo la scelta adottata in seguito anche da Davies e West.

In un articolo del 1913 Allen ha considerato l'ipotesi che si potessero attribuire ai *Cypria* i versi che lo storico di Megara Erea riportava parlando di Alico ucciso da Teseo ad Afidna (= *FGrHist* 486 F 2): 'Ηρέας δ' ὑπὸ Θησεῶς αὐτοῦ περὶ Ἀφίδνας ἀποθανεῖν τὸν Ἀλυκὸν ἱστόρηκε, καὶ μαρτύρια ταυτὶ τὰ ἔπη παρέχεται περὶ τοῦ Ἀλυκοῦ·

τὸν ἐν εὐρυχώρῳ ποτ' Ἀφίδνῃ
μαρνάμενον Θησεὺς Ἐλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο
κτείνειν⁷²⁴.

Il passo, citato da Plut. *Thes.* 32, 7, è *adespota*: non vi sono elementi per poterlo attribuire ai *Cypria* o a qualsiasi altro poema dal momento che Plutarco non nomina né il titolo del poema di cui faceva parte, né l'autore. Inoltre il riassunto di Proclo della trama dei *Cypria* (*Cypr. argum.* pp. 38-43) non contiene alcun riferimento a questo episodio: non viene narrato nemmeno il rapimento di Teseo da parte di Elena e il suo recupero da parte dei Dioscuri. Per questo motivo a ragione sia Davies che West hanno inserito il frammento tra gli *adespota*⁷²⁵.

Secondo Piccirilli l'episodio dell'uccisione di Alico da parte di Teseo rappresenta una variante aggiunta all'episodio dell'invasione dell'Attica da parte dei Dioscuri per liberare Elena, citata da Plutarco con il solo fine di criticarla⁷²⁶. Non è verosimile infatti che Teseo fosse presente ad Afidna quando i Dioscuri vi giunsero per espugnare la città, altrimenti i Dioscuri si sarebbero scontrati con l'eroe per riavere la sorella. È probabile che i versi relativi all'uccisione di Alico facessero parte di un poema della tradizione megarese e la leggenda avesse uno scopo eziologico⁷²⁷: forse l'episodio doveva spiegare l'origine della tomba di

⁷²⁴ Allen 1913, p. 190; su Erea ved. Jacoby comm. *ad fr.*; Piccirilli 1975, pp. 51-58.

⁷²⁵ Ved. Davies, fr. *adesp.* 8; West, p. 290, fr. 8 (unplaced fragments).

⁷²⁶ Ved. Piccirilli 1975, pp. 64-65; cfr. Ampolo-Manfredini 1988, p. 255 (comm. di Ampolo). Per la critica contro la tradizione megarese cfr. Paus. 1, 41, 3: secondo Pausania non fu Alico ad essere ucciso da Teseo ma Timalco.

⁷²⁷ Ved. Piccirilli 1975, p. 66: «Anche per i versi citati dal cronista è difficile dire se debbano essere cercati in un poema epico non pervenuto sulla morte di Alico ad Afidna o in un'antica tradizione mitologica di scontri fra Ateniesi e Megaresi prima dell'unificazione dell'Attica».

Alico o l'origine del toponimo di una località della Megaride⁷²⁸. Anche Pausania (1, 41, 4-6) respingeva la tradizione megarese, ipotizzando che si trattasse di un modo per creare una lista di re in funzione ostile ai Beoti. È impossibile pertanto sostenere su basi così deboli la presenza dell'episodio nei *Cypria*: ritengo opportuno respingere l'ipotesi di Allen come poco fondata e porre il frammento riportato da Plutarco tra gli *adespota*, conformemente agli editori moderni⁷²⁹.

Bernabé considera quali testimoni dell'episodio del rapimento di Elena compiuto da Teseo non solo lo *schol.* Γ 242, come Davies e West, ma anche il resoconto fornito da Apollodoro, un passo di Diodoro e un'iscrizione presente su un vaso datato tra la fine del III e l'inizio del II sec. a. C.⁷³⁰. Sarebbe stato a mio parere più utile e appropriato porre in apparato come confronto le versioni fornite da Apollodoro e da Diodoro, dal momento che si tratta di versioni più tarde che in parte divergono tra loro. L'iscrizione del vaso (T 5) è solo una prova della diffusione in età arcaica dell'episodio mitico: non può essere considerata in senso stretto un testimone dei *Cypria*.

Si può ipotizzare che nei *Cypria* fosse narrato l'episodio del rapimento di Teseo, anche se il sommario di Proclo non contiene alcun riferimento ad esso⁷³¹. È probabile che il primo rapimento di Elena fosse messo in relazione dal poeta con il secondo compiuto da Paride, per creare un confronto tra il diverso esito dei due episodi. Infatti, mentre nel primo caso Elena fu portata in salvo e ricondotta a Sparta dai fratelli Dioscuri, nel secondo caso, quando anche Paride la rapì, i Dioscuri non poterono intervenire. Si spiegherebbe così la presenza nei *Cypria* del lungo *excursus* sulla storia dei due gemelli e la loro lotta contro gli Afaretidi, nella quale trovarono la morte (fr. 8; 15): fu proprio in conseguenza di questi

⁷²⁸ Plutarco, *Thes.* 32, 6 narra che Alico, che combatteva al fianco dei Dioscuri, morì in una località della Megaride alla quale diede il suo nome.

⁷²⁹ L'ipotesi di Allen, che prevede l'attribuzione del fr. ai *Cypria*, è respinta da Bernabé, p. 52; ved. Davies, fr. *adesp.* 8, p. 161; West, fr. *adesp.* 8, pp. 290-291. Il passo potrebbe essere attribuito alla *Teseide* (Cingano 2007, p. 3); *contra* Bernabé, p. 136.

⁷³⁰ Ved. L. Kahil, *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene* nn. 37-38 a-b.

⁷³¹ Altri esempi di omissioni nel riassunto di Proclo sono costituiti dai fr. 10; 11; 19; 21 B. (cfr. **Introduzione**; sulla possibilità che nei *Cypria* fosse narrato il rapimento di Teseo ved. Robert 1921, II 2 p. 699; Bethe 1929, pp. 88-89; cfr. E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, coll. 2828-2829; Kahil 1955, pp. 306-307: nella versione dei *Cypria* e di Alcmane, fr. 21 D., doveva avere un ruolo importante la città di Afidna e i Dioscuri riconducevano Elena a Sparta anche Etra come prigioniera.

avvenimenti che Paride poté giungere a Troia con Elena senza pericolo⁷³². Il rapimento fallito di Teseo doveva servire al poeta per creare un effetto di maggiore tensione sull'impossibilità dei Dioscuri di intervenire per la seconda volta in favore della sorella. Il ratto di Teseo pertanto rappresenta un doppione rispetto al secondo rapimento della fanciulla a opera di Paride, che ebbe conseguenze più infauste rispetto al primo poiché, per recuperare Elena, già sposa di Menelao, l'armata degli Achei mosse una spedizione contro Troia, e il conflitto nato a causa di questo evento durò vent'anni. Molti dei comandanti achei si erano infatti impegnati con il giuramento dei pretendenti, richiesto da Tindaro per garantire l'incolumità di sua figlia al momento della scelta dello sposo.

Questo conferma l'impossibilità che il passo citato da Plut. *Thes.* 32, 7 facesse parte dei *Cypria*, perché prevede che Teseo fosse presente ad Afidna con la madre Etra e Elena quando giunsero i Dioscuri. È invece probabile che l'eroe fosse impegnato in un'altra impresa, la discesa nell'Ade con Piritoo, già narrata da Esiodo secondo Paus. 9, 31, 5 (= Hes. fr. 280 M.-W.), motivo per il quale presumibilmente non poté opporsi all'intervento dei Dioscuri: ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα κεχωρισμένη τῆς προτέρας, ὡς πολὺν τινα ἐπὼν ὁ Ἡσίδοτος ἀριθμὸν ποιήσκειν, ἐς γυναικᾶς τε ἀδόμυνα καὶ ἄς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἑοίας, καὶ Θεογονίαν τε καὶ ἐς τὸν μάντιν Μελάμποδα, καὶ ὡς Θησεὺς ἐς τὸν Ἄιδην ὁμοῦ Πειρίθῳ καταβαίη παραινέσεις τε Χίρωνος ἐπὶ διδασκαλίᾳ δὴ τῇ Ἀχιλλέως, καὶ ὅσα ἐπὶ Ἔργοις τε καὶ Ἡμέραι.

L'ipotesi della presenza del rapimento di Elena da parte dei Teseo nei *Cypria* trova conferma nel sommario di Proclo ove, sebbene sia assente la menzione dell'episodio del ratto, si narra che mentre Paride portava Elena a Troia ἐν τούτῳ, proprio nello stesso momento Castore e Polluce erano in conflitto con Ida e Linceo per la divisione del bestiame, frutto di una razzia compiuta insieme: καὶ ἀποπλεύσας εἰς Ἴλιον γάμους τῆς Ἑλένης ἐπετέλεσεν. ἐν τούτῳ δὲ Κάστωρ μετὰ Πολυδεύκουσ τὰς Ἰδα καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν⁷³³.

⁷³² È concorde con questa ipotesi anche Davies 1989, p. 41.

⁷³³ Procl. *Cypr. argum.* p. 40, 21-22; cfr. F. Chamoux, "La poésie épique après Homère", *CEA* 2 (1973), pp. 7-8; secondo Chamoux la digressione sui Dioscuri e la lotta con gli Afaretidi era presente nei *Cypria* con l'intento di spiegare perché i fratelli di Elena non potessero intervenire per riportare la sorella in patria.

Il ratto di Elena da parte di Teseo non è narrato nei poemi omerici. Omero conosce solo Menelao quale legittimo sposo di Elena: in H 392 e N 626 Elena è definita sua κουριδίη ἄλοχος. Dallo *schol. Hom. A ad H 10* (vol. II pp. 230-231, 80-82 Erbse) si ricava l'informazione che Aristarco considerava spurio il passo di Γ 144, dove si afferma che Elena aveva come ancella Etra: καὶ ὅτι ἐνθάδε μόνον ἐφ' ἠρωϊνῆς τὸ ἐπίθετον καὶ ἐν τῷ ἀθετουμένῳ 'Αἴθρη, Πιτθῆος θυγάτηρ, Κλυμένη τε βοῶπις'. La madre di Teseo non poteva essere l'ancella di Elena, poiché Omero non fece mai menzione del ratto di Elena da parte di Teseo.

Per dimostrare la non omericità del ratto di Teseo, Aristarco si sarebbe fondato su tre passi dell'*Iliade*: Γ 139-140, H 392 e N 626⁷³⁴. In Γ 139-140 Afrodite infonde in Elena il desiderio del ritorno a casa presso i suoi cari: Ὡς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἕμερον ἔμβαλε θυμῷ | ἀνδρός τε προτέρου καὶ ἄστεος ἠδὲ τοκῆων. Lo scolio al passo, *schol. bT ad Hom. Γ 140* (vol. I p. 383, 29-30 Erbse) afferma, a proposito di Elena, che il poeta ignora il suo rapimento da parte di Teseo: ἀγνοεῖ τὴν Θησέως ἀρπαγὴν ὁ ποιητής. Lo *schol. b ad Hom. Γ 140* (vol. I p. 383, 31-34 Erbse) invece aggiunge: ἢ τὸ προτέρου ἐπὶ μόνου Μενελάου τέθεικεν, ὡς εἶναι δεύτερον Ἀλέξανδρον· ἐπεὶ πρῶτον μὲν ὑπὸ Θησέως, εἶτα Μενελάου, εἶτα Ἀλεξάνδρου, Δηϊφόβου καὶ Ἀχιλλέως ἐν ὀνειρώϊ, ὧν αὐτὸς οὐ μέμνηται, “oppure ha posto l'aggettivo προτέρου in riferimento al solo Menelao, poiché afferma che è Alessandro il secondo rapitore. Infatti dapprima (fu rapita) da Teseo, poi da Menelao, in seguito da Alessandro, da Deifobo, infine da Achille in sogno, rapimento di cui lui stesso non si ricorda”. Lo scoliaste in questo caso avrebbe volontariamente trasformato la storia, o non l'avrebbe compresa correttamente⁷³⁵. Dopo aver previsto la possibilità che il poeta ignorasse il rapimento da parte di Teseo, l'erudito postilla che Omero con l'aggettivo προτέρου si sarebbe riferito al rapimento di Menelao, seguito poi dal rapimento di Alessandro⁷³⁶.

La conferma del fatto che Aristarco respingeva la storia del ratto di Teseo come non omerica verrebbe dallo *schol. Hom. A ad N 626* (vol. III p. 519, 61-63 Erbse), in cui si legge che Omero chiamava Elena “la sposa legittima di Menelao”

⁷³⁴ Severyns 1928, p. 271.

⁷³⁵ Severyns 1928, p. 272.

⁷³⁶ In aggiunta lo scoliaste enumera in successione temporale i vari rapimenti che subì Elena: di Teseo al quale di Menelao, di Alessandro, di Deifobo, e infine il ratto di Achille in sogno, di cui l'eroe si dimenticò.

perché non conosceva il ratto di Elena: πρὸς τὴν κουριδίαν ὡς ἐκ παρθενίας αὐτὴν ἔσχευεν ὁ Μενέλαος, καὶ οὐκ οἶδεν τὰ περὶ τῆς Θησέως ἀρπαγῆς. Si esprime allo stesso modo anche lo *schol.* Hom. **A** ad H 392 (vol. II p. 285, 46-47 Erbse), ove si ribadisce che in Omero di Elena non si è mai sposata con altri uomini prima del matrimonio con Menelao: ὅτι οὐ προγεγάμηται ἐτέρῳ καθ' Ομηρον ἢ Ἑλένη. Lo *schol.* Hom. **T** ad N 626 (vol. III p. 519, 64-65 Erbse) aggiunge infine che se Elena è la sposa di Menelao, il poeta non può aver conosciuto né il ratto di Elena da parte di Teseo, né il fatto che dalla loro unione nacque Ifigenia: οὐκ οἶδε γὰρ αὐτὴν ἐκ Θησέως Ἰφιγένειαν ποιήσασαν. Anche Eustazio commenta similmente il passo (Eustath. *ad Il.* p. 527 van der Valk), aggiungendo che la versione del rapimento di Elena per opera di Teseo è da attribuire ai Neoterói: εἰς δὲ τὸ «κουριδίην ἄλοχον» φαὶν οἱ παλαιοί, ὡς οὐκ ἄρα οἶδεν ὁ ποιητὴς κατὰ τοὺς νεωτέρους τὴν τῆς Ἑλένης ὑπὸ Θησέως ἀρπαγὴν οὐδὲ τὸ ἐκ Θησεως καὶ αὐτῆς γενέσθαι τὴν Ἰφιγένειαν, ἥγε κουριδίη τῷ Μενελάῳ ἐστὶ γυνή.

Per concludere l'analisi degli scolî omerici che discutono la storia del rapimento di Teseo e la sua presenza/assenza in Omero è significativo l'esame dello *schol.* **A** ad Hom. **Γ** 144 a (vol. I p. 384, 51-56 Erbse): qui, commentando la presenza di Etra accanto a Elena quale sua ancella, si afferma che se il poeta, parlando di Etra, si riferiva alla madre di Teseo, il passo sarebbe da atetizzare. Come poteva infatti Etra essere un'ancella di Elena avendo così tanti anni? Per lo scoliaste si tratta pertanto di un'omonimia, come ve ne sono altre nell'*Iliade*, un'ipotesi che eviterebbe l'atetesi del passo.

Come si è già visto, dallo *schol.* Hom. **A** ad H 10 (vol. II pp. 230-231, 80-82 Erbse) si deduce chi fu a formulare per primo il giudizio di non autenticità sul verso omerico: si tratterebbe di Aristarco, che condannava come spurio il verso 144 di **Γ** ove Etra, la madre di Teseo, faceva la sua comparsa accanto a Elena. Nel suo commento all'*Iliade* Aristarco era attento a distinguere le storie note a Omero da ciò che era assente in Omero perché lo studioso intendeva avversare le versioni del mito diffuse dai Νεώτεροι.

Lo *schol.* **A** ad Hom **Γ** 144 (vol. I p. 384, 51-56 Erbse) non cita i poeti che rappresentano le fonti per il rapimento di Elena da parte di Teseo, precisazione invece contenuta nello *schol.* Hom. **Γ** 242 (vol. I p. 153, 11-19 Dindorf), che costituisce il frammento qui analizzato. Mentre per Severyns in quest'ultimo

scolio, laddove lo scoliaste precisa presso quali autori era narrata la storia del rapimento di Elena e della devastazione di Afidna, bisogna leggere ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς Πολεμωνίοις ἢ τοῖς Κυκλικοῖς, come propone Dindorf⁷³⁷, per Bernabé invece va accolta la lezione ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς πολυωνύμοις, da intendere come “i poeti dai molti nomi, illustri”⁷³⁸. Della stessa opinione di Severyns è Davies, che legge τοῖς Πολεμωνίοις, mentre West pone la lezione τοῖς πολεμωνίοις tra due *crucēs*, e indica tra parentesi anche la proposta di lettura Πολέμωνι (Fabricius)⁷³⁹. Poiché risulta incomprensibile tanto il riferimento agli scrittori “dai molti nomi”, quanto ai discepoli di Polemone, storico del II sec. a. C., è preferibile concordare con West e porre la lezione, probabilmente corrotta, tra due *crucēs*. Al contrario Bernabé è concorde con van der Valk nella lettura παρὰ τοῖς πολυωνύμοις, ma le valutazioni dei due studiosi in merito all’importanza dello *schol.* Hom. **AD** Γ 242 sono assai diverse. Se infatti van der Valk ritiene che lo scolio sia attendibile quando cita Alcmane, poiché è verosimile che il poeta spartano avesse in qualche suo componimento parlato di Elena, non lo reputa al contrario degno di fiducia quando informa riguardo alla versione dei Neoterói, ossia al contenuto dei *Cypria*⁷⁴⁰. Il poema sarebbe stato citato da **AD** solo perché l’argomento verteva sui Dioscuri, la cui presenza nei *Cypria* era nota: il litigio e il combattimento dei gemelli spartani con gli Afaretidi di sicuro facevano parte dell’opera⁷⁴¹. Bernabé invece, come Davies, ha dato credibilità allo scolio per la ricostruzione degli avvenimenti narrati nei *Cypria*.

Per van der Valk l’aggettivo πολυωνύμοις, lezione a suo parere preferibile, potrebbe ricevere una spiegazione se si pensa al fatto che gli autori del ciclo erano

⁷³⁷ Nell’apparato di Dindorf infatti si legge che la lezione del *Cod. Vat.* 915 è τελεμωνίοις.

⁷³⁸ La spiegazione di Severyns per l’enigmatica perifrasi che associa i poeti ciclici ai discepoli di Polemone riconduce al momento della genesi dello scolio, e permette una riflessione sulla conoscenza delle fonti che gli scoliasti citavano, ovvero sul grado di cultura che essi possedevano. Ad un’indagine approfondita la loro conoscenza della letteratura spesso si rivela indiretta e frammentaria. Gli scoliasti nel momento in cui scrivevano ὁ κυκλικός, agivano in modo meccanico, copiando i frammenti ciclici che erano sopravvissuti al naufragio, senza peraltro avere nozioni precise su quello che scrivevano. Per questo motivo la trasmissione dell’espressione sopra citata dello scolio **AD** a Γ 242 risulta così imprecisa. Il fatto non si potrebbe spiegare altrimenti, se non pensando alla scarsa conoscenza dei poemi del ciclo presso gli scoliasti dei poemi omerici. Nella ricostruzione di Severyns l’espressione confusa è antica, più del manoscritto *Genavensis*, il cui copista, non comprendendone il significato, la tralasciò. L’enigmatica frase dello *schol.* **AD** a Γ 242 è presente in 11 MSS dell’*Iliade* (elencati da Allen 1913, p. 190), omessa nel MS *Genavensis* 24, del XII sec. (Severyns 1928, p. 9).

⁷³⁹ Davies, fr. 12 p. 39.

⁷⁴⁰ Van der Valk 1963, I p. 351.

⁷⁴¹ Sull’episodio del combattimento tra i Dioscuri e gli Afaretidi ved. fr. 15 e *comm.*

normalmente designati con nomi differenti⁷⁴². Inoltre risulterebbe attestato l'uso presso gli scoliasti, contestualmente alla prima citazione di una fonte, di aggiungere un aggettivo qualificativo al nome dell'autore citato⁷⁴³. Sarebbe questo il caso dello *schol. AD ad Hom. Γ 242*, ove vengono per la prima volta nominati gli autori del ciclo. Ma questa spiegazione non sembra soddisfacente: non è mai attestato l'uso dell'aggettivo πολυώνυμος in riferimento a scrittori con la volontà di designare la categoria dei poeti ciclici⁷⁴⁴.

La presenza del rapimento di Elena da parte di Teseo nei poemi omerici

In realtà l'accento di Etra in Γ 143-144 potrebbe anche significare che l'episodio del rapimento di Elena per mano di Teseo era già noto all'epoca dell'*Iliade*⁷⁴⁵. Solo grazie all'ipotesi dell'allusione implicita nell'*Iliade* al ratto di Teseo si potrebbe spiegare un passo altrimenti enigmatico⁷⁴⁶. Si comprenderebbe meglio perché in Γ 143-144 Elena cerchi invano nella mischia i Dioscuri: forse si tratta proprio di un'indiretta allusione al suo primo rapimento. Il richiamo ai Dioscuri nel canto Γ si spiegherebbe pensando al ruolo della coppia di fratelli: il loro compito era difendere nuovamente la sorella, come già precedentemente avevano saputo fare in occasione del ratto di Teseo.

A mio parere è probabile che in Omero sia presente una breve allusione alla leggenda del ratto di Elena da parte di Teseo non solo per l'accento di Etra in Γ 144 ma anche per le brevi menzioni a Teseo presenti nell'epos omerico, che testimoniano la conoscenza da parte del poeta delle leggende che riguardavano questo eroe.

⁷⁴² Van der Valk 1963, I p. 351 n. 169.

⁷⁴³ Ved. van der Valk 1963, I p. 308 n. 24.

⁷⁴⁴ Ved. *LJS* s.v. πολυώνυμος. Le accezioni dell'aggettivo sono : 1) che ha molti nomi, Plat. *Phaedr.* 238 ; 2) detto di divinità onorate con molti nomi, *Hymn. Cer.* 18; Theocr. 15, 109; 3) grammaticale, τὸ π.= στυώνυμων; 4) dal nome famoso, Hes. *Th.* 785; *Hymn. Ap.* 82; cfr *TLG* s.v. πολυώνυμος; per il significato di questo aggettivo cfr. Pavese 1974, p. 87.

⁷⁴⁵ Van der Valk 1963, p. 436; l'ipotesi è stata sostenuta anche da G. Finsler ("Das dritte und Vierte Buch der Ilias", *Hermes* 41, 1906, pp. 435-436); cfr. Robert 1921, II 2 p. 699; Kahil 1955, pp. 305-306: «Il est donc impossible d'affirmer qu'Homère a ignoré le premier rapt d'Hélène. Au contraire, tout nous permet de supposer qu'il ne concernait pas directement son récit, et, dans ces conditions, on ne saurait prétendre que cette légende soit une invention plus tardive»; cfr. Ampolo 1988, p. 250. Della stessa opinione di van der Valk sono anche Gantz (1993, p. 289), secondo il quale, pur non essendo noto e reso esplicito nel poema omerico il rapimento di Elena da parte di Teseo, l'episodio sembra essere presupposto dal passo Γ 143-144, e Servadei (2005, p. 150).

⁷⁴⁶ Al contrario secondo Bethe Omero non conosceva il rapimento di Elena da parte di Teseo, E. Bethe, *RE* VII 2 (1912) s.v. *Helene*, col. 2828 ll. 60-61.

Solo in altri due passi dei poemi omerici, l'uno dell'*Iliade*, l'altro dell'*Odissea* si fa riferimento a Teseo: in A 265 Nestore ricorda di aver conosciuto gli eroi della generazione precedente rispetto a quella presente a Troia, che a suo parere furono gli uomini più forti sulla terra, e tra essi menziona Teseo: οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι, | οἶον Πειρίθοόν τε Δρύαντά τε ποιμένα λαῶν | Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον | Θηρέα τ' Αἰγείδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν; in λ 631 invece è narrata la discesa nell'Ade di Odisseo, nel corso della quale l'eroe auspicava di poter vedere Teseo e Piritoo: καὶ νύ κ' ἔτι προτέρους ἴδον ἀνέρας, οὐς ἔθελόν περ, | Θηρέα Πειρίθοόν τε, θεῶν ἐρικυδέα τέκνα.

Se questi due passi dimostrano che per Omero Teseo apparteneva alla generazione precedente a quella degli eroi di Troia, la menzione di Etra in Γ 144 presenta maggiore difficoltà perché, come nota lo *schol.* Hom. Γ 144 a, (vol. I p. 384 Erbse) Etra è davvero troppo anziana per essere ancora viva nella fase finale della guerra di Troia: ἀπίθανον γάρ ἐστίν Ἐλένης ἀμφίπολον <εἶναι> τὴν οὕτως ὑπερραχαίαν, ἣν οὐκ ἐκποιεῖ ζῆν διὰ τὸ μῆκος τοῦ χρόνου.

In particolare, il riferimento contenuto nell'*Odissea* all'impresa di Teseo e Piritoo, scesi nell'Ade per rapire Core, non può che implicare una conoscenza omerica del ratto di Elena da parte di Teseo, visto che i due ratti furono compiuti congiuntamente e in comune accordo dai due eroi, come si deduce dal racconto di Diodoro Siculo, 4, 63 e di Plutarco, *Thes.* 31⁷⁴⁷. Omero quindi conosceva di certo non solo Teseo ma anche le sue imprese, e tra esse il ratto di Elena, a cui evidentemente accenna in Γ 144 senza narrarlo o farvi esplicito riferimento⁷⁴⁸.

L'origine del mito di Etra e di Elena, portate da Teseo ad Afidna, poi rapite dai Dioscuri per essere condotte in seguito a Troia, sembra localizzabile proprio ad Afidna e nell'Attica settentrionale, e da lì la leggenda si sarebbe diffusa fino a giungere ad Atene⁷⁴⁹. L'episodio del rapimento di Elena collega Teseo con il Peloponneso, dove era presente un culto dell'eroina, con Afidna e con l'Attica

⁷⁴⁷ Su queste versioni ved. *infra*.

⁷⁴⁸ Sui problemi creati dall'inserimento dei Teseidi a Troia ved. Cingano 2007, pp. 9-10.

⁷⁴⁹ Infatti in Plut. *Thes.* 3, 6-7, si narra che Etra si congiunse con Egeo, re di Atene. Dalla loro unione nacque Teseo: per l'antichità della presenza di Teseo in Attica ved. Ampolo 1988, pp. XXIV; 200; cfr. Kahil 1955, p. 308: «l'introduction d'Athènes est plus tardive». A partire dal VI sec. a. C. sono attestate in gran numero le rappresentazioni di Teseo, eroe attico; cfr. J. Neils, *LIMC* VII 1 (1994) s.v. *Theseus* nn. 32-175; sull'inclusione nei *Cypria* di numerose storie di ambito attico ved. **Introduzione**, cfr. Kearns 1989, p. 105.

settentrionale⁷⁵⁰. Dal momento che le raffigurazioni vascolari relative a Teseo attestate in Attica non sembrano risalire oltre il 525 a.C., si potrebbe pensare che all'origine Teseo non avesse alcun legame con l'Attica, soprattutto per ciò che concerne il rapimento. Ma già l'arca di Cipselo, collocata nel santuario di Olimpia e risalente al VI sec. a. C., testimonia che il collegamento tra Teseo e l'Attica è antico⁷⁵¹: in essa vi erano infatti raffigurati i Dioscuri che portavano via Etra e Elena da Atene, come ricorda Pausania 5, 19, 3⁷⁵². La connessione del rapimento di Elena con l'Attica o con alcune regioni di essa (come Ramnunte, ove era venerata Nemese, madre di Elena) potrebbe quindi risalire per lo meno al VII sec. a. C.⁷⁵³

Secondo Kirk invece il passo Γ 143-144 ove compare Etra è senza dubbio un'interpolazione ateniese, e non si tratta di un'omonimia, come ha ipotizzato lo scoliaste nel suo commento. La conferma sarebbe fornita dal fatto che Teseo e i figli che ebbe da Elena sono sconosciuti all'*Iliade*⁷⁵⁴. L'osservazione di Kirk si integra con l'ipotesi formulata da Ampolo sulla genesi attica del mito di Etra. Considerata la presenza di testimonianze sulle redazioni pisistratea e ipparchea dei poemi omerici risalenti alla seconda metà del VI sec. a. C.⁷⁵⁵, si potrebbe ipotizzare che, se c'è stata davvero un'interpolazione in Γ 143-144, essa debba essere datata in quest'epoca. Poiché ad Atene nel VI sec. a. C. era nota la leggenda di Etra, la cui diffusione nella regione è databile già al VII sec., non sarebbe da escludere l'ipotesi che l'accento alla madre di Teseo sia un'interpolazione di epoca pisistratea, per creare all'interno del poema omerico un punto di collegamento con la tradizione ateniese⁷⁵⁶.

⁷⁵⁰ L'ipotesi è di Ampolo 1988, p. XXIV.

⁷⁵¹ Per un'interpretazione della rappresentazione sull'arca di Cipselo della leggenda di Elena ved. Biraschi 1989, pp. 52-54: secondo la studiosa Etra era raffigurata nell'atto di essere trascinata via con violenza dai Dioscuri non solo per un omaggio corinzio alla versione ateniese del mito ma la scena attesterebbe i comuni interessi nella Troade e e nella Tracia delle famiglie dei Cipselidi e dei Filaidi.

⁷⁵² Cfr. L. Kahil, *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene* n. 55. In un arballo protocorinzio (Oxford Ashm. Mus. G 146= L. Kahil n. 56) datato all'inizio del VII sec. a. C. e ritrovato a Tebe secondo una probabile interpretazione sono raffigurati i Dioscuri e Elena. Accanto alla dea Atena in atteggiamento di supplice compare un'altra figura femminile identificata con Etra; cfr. la rappresentazione sul trono di Amicle (550 a.C.) descritta da Paus. 3, 18, 15.

⁷⁵³ Per una rappresentazione di età arcaica del ratto di Elena da parte di Paride si veda anche il vaso attribuito al pittore Amasis, datato al 550-520 a.C., **Appendice iconografica, fig. 11.**

⁷⁵⁴ Kirk 1985, p. 282.

⁷⁵⁵ Sulle redazioni ipparchea/pisistratea ved. **Introduzione supra.**

⁷⁵⁶ Ved. Aloni 1986, pp. 29-30; 37.

Sono infatti noti altri esempi di supposte interpolazioni ateniesi nei poemi omerici: il caso più famoso è quello di Solone, narrato nella *Vita di Solone* di Plutarco, 10, 2⁷⁵⁷. Solone avrebbe usato due versi del *Catalogo delle navi* con una finalità di politica annessionistica. Allo scopo di affermare l'autorità e il primato ateniese su Salamina contro le pretese megaresi di impossessarsi dell'isola, Solone con l'inserimento in B dei versi 557-558 avrebbe indicato il luogo della partenza delle navi guidate da Aiace nell'isola, dove si trovavano schierate le truppe ateniesi⁷⁵⁸. Questi dati confermano che nel VI sec a. C. era possibile accusare gli avversari di un uso politico dell'*Iliade*, e che il rischio dell'alterazione del testo epico effettivamente esisteva, anche se è da ritenere falsa l'accusa dei Megaresi contro Pisistrato e Solone⁷⁵⁹. Anche il caso di Etra potrebbe inserirsi in questo contesto, anche se sfugge il preciso significato di questa interpolazione, e sembra invece un'ipotesi assai più probabile che il rapimento di Teseo fosse noto a Omero, che scelse di non narrare estesamente questo episodio.

Per quanto concerne la successione temporale degli eventi della vita di Teseo, Gantz ha ipotizzato che, in base alle notizie ricavabili da un frammento esiodeo, si debba collocare il rapimento di Elena da parte di Teseo presumibilmente dopo il matrimonio di Piritoo con Ippodamia, e dopo quello di Teseo con Fedra⁷⁶⁰: in Hes. fr. 280, 26-27 M.-W. Meleagro chiede, in occasione della discesa nell'Ade dei due eroi, Teseo e Piritoo, se Ippodamia non si è ancora sposata con Piritoo: Θησεῦ Ἀθηναίων βουλευφόρε θωρηκτῶν, |
]δάμεια περίφρων ην παρά[κοι]τις | μ]εγαθύμου Πειριθόιο; ⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ Ved. Plut. *Thes.* 20, 2, in cui Pisistrato è accusato da Erea di Megara di aver inserito un verso nella *Nekyia* (λ 631); ved. Piccirilli 1975, pp. 59-63; cfr. Skafte Jensen 1980, pp. 137-142.

⁷⁵⁸ La tradizione sembra di origine megarese: per screditare i nemici li si accusava addirittura di essersi serviti scorrettamente dell'autorità omerica con la volontà di affermare la priorità di possesso di Salamina sui Megaresi. A conferma di ciò basti pensare che gli attidografi ateniesi la respingevano come falsa (su questo argomento cfr. Piccirilli 1977, pp. 136-137). Strabone 9, 34 afferma che alcuni scrittori attribuivano la manipolazione del testo omerico a Pisistrato (sulla redazione pisistratea dei poemi omerici ved. **Introduzione: L'espressione ὁ δὲ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συντάξας: un riferimento al poeta che compose i Cypria?**).

⁷⁵⁹ Ved. Piccirilli 1975, p. 62.

⁷⁶⁰ Gantz 1993, p. 288.

⁷⁶¹ Al v. 27 per l'ipotesi di integrazione alternativa a η ρ' οὐχ Ἰππο] è οὐ γὰρ Δη], che consente di leggere il nome Deidamia, invece di Ippodamia ved. Merkelbach-West 1967, p. 140.

Il rapimento nella letteratura di età arcaica

La leggenda del rapimento di Elena da parte di Teseo è antica e, se non risale all'epoca di Omero, di sicuro era nota alla fine del VII sec. a. C.⁷⁶². Nell'epica arcaica oltre che nei *Cypria*⁷⁶³ il ratto è presupposto da altri poemi ciclici, come si può dedurre dal fr. 20 B. dell'*Ilias parva*: Pausania 10, 25, 8 informa che, quando fu presa Troia, Etra fu riconosciuta dai nipoti, i figli di Teseo, e Demofonte la richiese ad Agamennone, il quale la restituì non prima di aver avuto il consenso di Elena: Λέσχεωσ δὲ ἐς τὴν Αἴθραν ἐποίησεν, ἥνικα ἠλίσκετο Ἴλιον, ὑπεξελοῦσαν ἐς τὸ στρατόπεδον αὐτὴν ἀφικέσθαι τὸ Ἑλλήνων καὶ ὑπὸ τῶν παίδων γνωρισθῆναι τῶν Θεσέωσ, καὶ ὡσ παρ' Ἀγαμέμνονοσ αἰτήσαι Δημοφῶν αὐτὴν· ὁ δὲ ἐκείνω μὲν ἐθέλειν χαρίζεσθαι, ποιήσεν δὲ οὐ πρότερον ἔφη πρὶν Ἑλένην πεῖσαι· ἀποστεύλαντι δὲ αὐτῷ κήρυκα ἔδωκεν Ἑλένη τὴν χάριν. Anche l'*Ilii excidium* narra che i figli di Teseo avrebbero condotto sé Etra dopo averla ritrovata, un dato che si ricava dalla trama del poema di Proclo, *Ilii exc. argum.* p. 89, ll. 21-22: Δημοφῶν δὲ καὶ Ἀκάμασ Αἴθραν εὐρόντες ἄγουσι μεθ' ἑαυτῶν. Inoltre il fr. 6 B. *incerti operis*, attribuito più spesso all'*Ilii excidium* (così gli editori moderni) ma talora all'*Ilias parva*⁷⁶⁴, conferma la presenza dell'episodio in un poema del ciclo, molto probabilmente l'*Ilii excidium*; si tratta dello *schol.* Eur. *Troad.* 31, che riporta complessivamente due versioni sulla

⁷⁶²La prima rappresentazione del rapimento di Elena, databile al 680-670 a.C., è visibile in un *aryballos* protocorinzio rinvenuto a Tebe (= Kahil 1955, p. 309; tav. 100; *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene*, n. 28). I Dioscuri a cavallo si dirigono verso Elena, che al centro della composizione si rivolge a loro con le braccia alzate. Teseo la tiene per il polso. Accanto a Teseo vestito da guerriero è raffigurato Piritoo. Per altre rappresentazioni del rapimento cfr. L. Kahil, *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene*, pp. 507-512 (nn. 28-42); a nn. 43-45 sono menzionati tre vasi attici del pittore di Amasis che Kahil interpreta come possibili rappresentazioni del rapimento di Elena ad opera di Teseo e Piritoo; ma sulle rappresentazioni del pittore di Amasis datate alla metà o all'inizio del V sec. a.C. cfr. Servadei 2005, p. 159, che non esclude possa trattarsi invece della liberazione della fanciulla ad opera dei Dioscuri; per le rappresentazioni figurate del rapimento di Teseo cfr. Servadei 2005, pp. 155-160, secondo la quale vi sarebbero per lo meno 14 rappresentazioni sicure e 7 incerte del tema, la cui datazione sarebbe collocabile con certezza dal 520-510 a.C. sino al 460-450 a.C., con una ripresa intorno al 430-420; in realtà la studiosa non esclude che la datazione possa risalire alla metà del VI sec. a.C. con le rappresentazioni ad opera del pittore Amasis; il motivo si esaurirebbe intorno al primo decennio del IV sec. a.C. Gli schemi iconografici del ratto sono essenzialmente tre: 1) su carro; 2) a piedi; 3) commistione dei primi due tipi ad opera di Polygnotos intorno al 430-420 a.C. (per la rappresentazione ved. Kahil 1988, n. 35= Servadei 2005, p. 156 fig. 64); in tal caso Teseo e Elena sono a piedi ma il carro è di fronte a loro.

⁷⁶³Anche Kahil è concorde con l'ipotesi di una probabile presenza del rapimento di Teseo nei *Cypria*; a tal proposito ved. *LIMC* IV 1 (1988) s.v. *Helene*, p. 499.

⁷⁶⁴Il fr. 6 B. *incerti operis* dell'*Ilii excidium*, che corrisponde al fr. 4 Davies e al fr. 6 West (=fr. 3 Kinkel, Bethe, Allen), è stato invece attribuito all'*Ilias parva* da Kullmann (1960, p. 75 n. 1).

presenza dei Teseidi a Troia: secondo l'una Acamante e Demofonte parteciparono alla spedizione, alla cui guida c'era Menesteeo, unicamente per recuperare Etra, non ἐκ τῶν λαφυρῶν; secondo l'altra, sostenuta da Lisimaco, nel poema *Persis* Agamennone avrebbe consegnato doni sia ai Teseidi sia a Menesteeo, che guidava il contingente ateniese, come lasciano dedurre i due versi riportati: ἔνιοι ταῦτά φασι πρὸς χάριν εἰρήσθαι· μηδὲν γὰρ εἰληφέναι [ἐκ] τοὺς περὶ Ἀκάμαντα καὶ Δημοφῶντα ἐκ τῶν λαφύρων ἀλλὰ μόνην τὴν Αἴθραν, δι' ἣν καὶ ἀφίκοντο εἰς Ἴλιον, Μενεσθέως ἡγουμένου. Λυκίμαχος δὲ τὸν τὴν Πέρσιδα πεποιηκότα φησὶ γράφειν οὕτως·

Θησεΐδαϊ δ' ἔπορεν δῶρα κρείων Ἀγαμέμνων
ἠδὲ Μενεσθῆϊ μεγαλήτορι ποιμένι λαῶν.

La presenza dei Teseidi a Troia si motiverebbe con il tentativo da parte degli Ateniesi di fornire attraverso il mito una giustificazione ai tentativi annessionistici nel territorio della Tracia e della Troade avvenuti ad opera dei Filaidi all'epoca dell'occupazione del Chersoneso⁷⁶⁵. Alla leggenda del recupero di Etra da parte dei Teseidi attestata in Ellanico e nei poemi ciclici (*Ilias parva* e *Ilii excidium*) si sarebbe progressivamente sostituita quella documentata nei poemi omerici e di risonanza panellenica che vedeva la partecipazione degli Ateniesi a pieno titolo accanto agli altri Greci per liberare Elena, una tradizione che potrebbe essere stata intrapresa per iniziativa di Pisistrato.

Alcmane, fr. 210 Calame (=fr. 21 P.= Paus. 1, 41, 4; *schol. A ad Hom. Γ 242 D.*) in un carme dedicato ai Dioscuri narrava il recupero di Elena da parte dei fratelli Castore e Polluce che, giunti ad Atene e presa la città durante l'assenza dell'eroe, tornarono a Sparta con Elena e con la madre di Teseo come prigioniera⁷⁶⁶. Lo stesso racconto è presente in Apollodoro, *Bibl.* 3, 10, 7 e *Epit.* 1, 23, ove la narrazione è arricchita da particolari non presenti in altre fonti: nell'*Epitome* i Dioscuri riuscirono a recuperare la sorella grazie all'aiuto dei Lacedemoni e degli Arcadi.

Anche Stesicoro narrò la storia del rapimento di Elena da parte di Teseo, ma in modo differente rispetto a Ellanico, *FGrHist* 4 F 168 b, secondo il quale al momento del ratto Elena era ancora una bambina, mentre Teseo un uomo di età

⁷⁶⁵ Per quest'ipotesi ved. Biraschi 1989, pp. 50-59.

⁷⁶⁶ Secondo Robert Pausania qui riferisce la versione di Ellanico e non quella di Alcmane, che probabilmente conosceva solo la saga relativa all'Afidna del Peloponneso e non dell'Attica (1888, p. 439).

avanzata. Il racconto di Stesicoro è noto da Pausania 2, 22, 6-7 (= Stes. fr. 191 *PMGF*), per il quale dall'unione di Teseo e Elena nacque Ifigenia⁷⁶⁷: evidentemente l'eroina in questa versione non era una fanciulla ma era già una donna in età da marito. Durante l'assenza di Teseo, andato in Tesprozia, i Dioscuri conquistarono Afidna e recuperarono Elena, che nel viaggio di ritorno da Atene a Sparta partorì la sua bambina ad Argo e lì fondò il santuario di "Eileithyia", Ilizia. In seguito, giunta a Sparta, Elena avrebbe affidato la figlia a Clitemestra. In questo caso Pausania mette in rilievo che per questo mito vi è concordanza tra la tradizione locale argiva e la tradizione letteraria rappresentata da Stesicoro, collocabile intorno alla fine del VII sec. a.C., da Euforione di Calcide (fr. 90 Powell) e Alessandro Etolo (fr. 12 Powell), rappresentanti invece entrambi di età ellenistica, che sostennero concordemente la nascita di Ifigenia da Teseo e Elena⁷⁶⁸.

Il legame che Pausania crea tra Stesicoro e i due poeti minori di età ellenistica potrebbe confermare che si trattava di una versione alternativa della nascita di Ifigenia già ben nota in età arcaica⁷⁶⁹. È probabile che sia di origine argiva anche la notizia relativa al tempio di Artemide *nymphia*, posto lungo la strada montana che conduceva da Ermione a Trezene, un culto fondato da Elena dopo la sua unione con Teseo, della cui esistenza offre nuovamente testimonianza Pausania, 2, 32, 7⁷⁷⁰. Ad Argo Elena e Teseo rappresentavano pertanto il modello della giovane coppia di sposi, similmente a quanto accadeva a Sparta per Elena e Menelao, ove è attestato presso Terapne un culto a loro dedicato⁷⁷¹.

⁷⁶⁷ Shapiro si chiede se non sia stata proprio l'assenza in Omero, I 145, della menzione di Ifigenia tra le figlie di Agamennone e Clitemestra ad aver spinto il poeta a creare questa variante mitica per la sua nascita (1992, p. 233). Ifigenia è maggiormente nota come figlia di Agamennone e Clitemestra. Secondo Gantz (1993, p. 291) nelle *Ehoiai* e nei *Cypria* la figlia di Agamennone era sicuramente identificata con la fanciulla sacrificata in Aulide per la spedizione achea. Ifigenia non poteva che essere la figlia di Agamennone, altrimenti l'episodio avrebbe perso la sua tensione drammatica. In Hes. fr. 23a, 13-19 M.-W. si dice esplicitamente che Ifimede, nome che rappresenta una variante alternativa rispetto a Ifigenia, è la figlia di Agamennone e Clitemestra sacrificata dall'armata greca sull'altare di Artemide; ma su questo punto ved. comm. ad fr. 23-24 B.

⁷⁶⁸ Ved. Musti-Torelli 1986, p. 287; ma cfr. Kearns 1989, p. 106, per la quale si tratterebbe di «an early Attic version, and not a mere fabrication of Stesichorus»; ma su questo aspetto ved. anche Cingano 1990, p. 200.

⁷⁶⁹ Shapiro 1992, p. 233.

⁷⁷⁰ Sull'epiclesi *nymphia* ved. Pirenne-Delforge 1994, p. 183 ss, p. 422.

⁷⁷¹ Paus. 3, 19, 9: a Terapne era presente un tempio antichissimo dedicato a Menelao e Elena dove furono sepolti i coniugi. Il santuario era legato al culto alle fanciulle e alla bellezza, come attestano i ritrovamenti archeologici (ceramiche, statuette, figurine di bronzo etc.), che vanno dal X sec. a.C. all'età ellenistica; su questo ved. il commento di Musti-Torelli 1991, pp. 249-250.

Molto probabilmente, come i poeti del ciclo, anche Stesicoro nell'*Ilioupersis* narra l'episodio della riconsegna di Etra ai Teseidi, a quanto si deduce dal fr. 205 *PMGF* e dalle raffigurazioni della *Tabula Iliaca Capitolina*, ove Etra compariva tra Demofonte e Acamante in una scena che si svolgeva all'interno delle mura della città⁷⁷². Di sicuro il poeta imerese narra il ritorno di Demofonte da Troia, come si deduce dal fr. 193, 16-22 *PMGF*:

οὐ-
 τωσ δὴ ἐκ[α]ινοποίησε τ[ὰς
 ἱστορ[ί]ας [ῶ]στε Δημοφῶντ[α]
 μὲν τ[ὸ]ν Θησέως ἐν τ[ῶ]ι νό-
 στῶι με[τὰ] τῶν θε[ῶ]ν [...].δω[ρ]
 ἀνενεχ[θῆ]ναι λέγειν [ἐ]ς [Αἴ]-
 γυπτον.

Non è un caso che sia Alcmane sia Stesicoro siano riconducibili all'ambiente spartano: la città non era solo la patria di Elena ma anche dei suoi fratelli, i Dioscuri, che giunsero ad Atene per liberarla. Il rapimento da parte di Teseo e Piritoo era stato rappresentato a Sparta sul trono di Amicle, come informa Pausania, 3, 18, 15: questo episodio serviva a giustificare l'invasione dell'Attica da parte dei Dioscuri per recuperare Elena e riparare così all'offesa degli Ateniesi⁷⁷³.

In Pindaro, fr. 258 M. (=Paus. 1, 41, 5), è testimoniato il rapimento di Elena da parte di Teseo con la motivazione singolare che l'eroe voleva, attraverso il matrimonio con la fanciulla, creare un legame di parentela con i suoi fratelli: i Dioscuri. Questa versione si presenta come un tentativo di razionalizzazione del mito: per il poeta il rapimento ad opera di Teseo non troverebbe spiegazione con la fama di straordinaria bellezza di cui godeva Elena già da fanciulla⁷⁷⁴, ma sarebbe riconducibile alle imprese e alla fama dei fratelli. Del resto si può notare che anche in questa versione occorre lo stesso movente, l'ambizione, che spinse

⁷⁷² Per un commento al frammento che descrive le scene della *Tabula Iliaca* ved. De Martino 1984, pp. 178-180.

⁷⁷³ Il rapimento di Elena da parte di Teseo raffigurato sul trono di Amicle e descritto da Paus. 3, 18, 15, è opera della seconda metà del VI sec. a. C. (= L. Kahil, *LIMC* IV 1 1988 s.v. *Helene*, n. 27).

⁷⁷⁴ Sulla fama circa la bellezza di Elena ved. ad es. Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7 γενομένην δὲ αὐτὴν κάλλει διαπρεπή Θησεὺς.

Teseo e Piritoo, secondo il racconto di Apollodoro, *Epit.* 1, 22, a rapire le figlie di Zeus per poter avere dei legami di parentela con il dio⁷⁷⁵.

Una questione cronologica: l'età di Elena e Teseo

Un elemento importante per la ricostruzione dell'episodio del rapimento, è rappresentato dall'età del rapitore e della fanciulla rapita. Ellanico fu probabilmente il primo ad occuparsi di questo problema cronologico, *FGrHist* 4 F 168 b (= *schol. Lyc. Alex.* 513)⁷⁷⁶, affermando che la fanciulla aveva solo sette anni, mentre Teseo cinquanta: φηὶ δὲ ὁ Ἑλλάνικος ἑπταετηύουσαν Ἑλένην ἀρπαγῆναι ὑπὸ Θησέως⁷⁷⁷.

Nella versione fornita da Diodoro Siculo, 4, 63, 2, Elena aveva dieci anni; in Apollodoro, *Epit.* 1, 23, al momento del rapimento ne aveva dodici. L'intento di dare un'età a Teseo e a Elena all'epoca del rapimento risale pertanto ad Ellanico, studioso di cronologia, e a un suo tentativo di razionalizzazione del mito, che aveva lo scopo di creare una concordanza cronologica con il racconto omerico. Lo storico era di sicuro partito dall'affermazione presente in A 262-268, secondo la quale l'eroe Teseo apparteneva alla generazione precedente a quella di Nestore: l'unico modo per conciliare la notizia omerica con il racconto del rapimento era rendere Teseo un anziano e Elena una bambina⁷⁷⁸, anche se nelle rappresentazioni figurate dell'episodio Teseo compare come un giovane e Elena non è una bambina ma una ragazza nubile⁷⁷⁹. Inoltre dopo il primo rapimento di Teseo doveva rimanere il tempo per il γάμος con Menelao.

Come ha evidenziato Shapiro, l'immagine di Teseo nelle vesti di un efebo ed Elena quale giovane donna non può essere interpretata semplicisticamente alla luce di un'invenzione artistica che avrebbe evidenziato e sfruttato gli aspetti

⁷⁷⁵ Cfr. anche Hes. fr. 280, 18 ss. M.-W.

⁷⁷⁶ *FGrHist* 4 F 168 b=Fr. 179 b Ambaglio (1980, p. 96, p. 163).

⁷⁷⁷ Cfr. Jacoby comm. ad fr.: «die sieben jahre waren unmöglich, wenn man die tochter von Theseus aberkannten»; su questo frammento ved. anche quanto osserva Pearson 1942, p. 150: «Hellenicus shows no such anxiety to preserve Theseus' good name, but is more concerned to clear up the chronological difficulty, since Theseus is a generation older than Helen; he is obliged to make Helen a little girl seven years old carried off by Theseus when he is over fifty».

⁷⁷⁸ Come ha evidenziato Shapiro, se Ellanico intendeva conciliare la storia di Teseo e Elena con la tradizione omerica, che vedeva Menelao quale primo marito di Elena e sosteneva la verginità della fanciulla al momento del matrimonio, «making Helen under age was the only, if desperate, solution» (1992, p. 235).

⁷⁷⁹ Ampolo-Manfredini 1998, p. 251; si tratta ad es. di uno *stamnos* rinvenuto ad Atene di Polignoto c.a. del 430 a.C. (Atene NM 18063).

erotici di una scena amorosa tra due giovani, ma rappresenta una diversa tradizione sul rapimento di Elena da parte dell'eroe⁷⁸⁰. L'ipotesi trova conferma in un cratere datato intorno al 400 a.C. (Shapiro, Tav. 50, 3-5: cratere a volute da Serra di Vaglio)⁷⁸¹, ove viene rappresentato il matrimonio tra Teseo e Elena: la rappresentazione è un esempio di rottura con la tradizione "vulgata" e di reinvenzione del mito, che è nato probabilmente in ambito attico nella seconda metà del V sec. a.C. allo scopo di salvaguardare Teseo, eroe civilizzatore dell'Attica, dall'immagine dell'eroe seduttore⁷⁸². Il fatto che per Elena, accanto alla versione spartana del mito (in cui era figlia di Leda e Tindaro e sposa legittima di Menelao), fosse attestata una tradizione attica (nella quale era figlia della dea Nemese e di Zeus) avrebbe facilitato questa reinterpretazione del mito.

Come si è visto, dopo Ellanico, in cui le riflessioni circa l'incongruenza dell'episodio del ratto nascevano per una preoccupazione di ordine essenzialmente cronologico e allo scopo di conciliare la tradizione omerica con la storia del ratto di Teseo, Plutarco stesso conosceva una versione circolante ad Atene in cui si negava che Teseo fosse stato il rapitore di Elena, ma il cui scopo era differente rispetto a quello dello storico di V sec. a.C.: si trattava infatti di una leggenda che cercava di discolpare del ratto di Elena l'eroe civilizzatore dell'Attica⁷⁸³.

Probabilmente nei *Cypria* Elena al momento del ratto non era né una bambina, né una donna matura, ma doveva essere una fanciulla in età da marito, già affascinante, per la quale i fratelli garantivano una protezione da eventuali rapimenti.

Vi è concordanza nella maggior parte delle fonti sul luogo in cui, dopo il rapimento, venne custodita Elena: in Herodot. 9, 73; Isocr. *Hel.* 10, 29; Diod. 4, 63; Paus. 2, 22, 6; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7 e in Aelian. *Varia hist.* 4, 5 si tratta

⁷⁸⁰ Shapiro 1992, p. 233; cfr. Servadei 2005, p. 167, che evidenzia come la tradizione iconografica non dimostri alcuna preoccupazione per il presunto divario di età tra Elena e Teseo, ignorato nelle rappresentazioni figurate.

⁷⁸¹ Su questo cratere frammentario ved. anche Servadei 2005, pp. 164-165.

⁷⁸² Secondo Servadei un'ulteriore spiegazione di questa singolare rappresentazione sarebbe da ricavare dal luogo di rinvenimento del vaso, «esportato a Serra di Vaglio, località della Puglia panellenica: il matrimonio di Theseus e Helene, simbolo della coesione delle poleis greche, diventa strumentale alla propaganda politica ateniese come affermazione di forza e unità, ma in più, celebrando l'incontro tra città tradizionalmente avversarie, può essere visto a un tempo come invito a sodalizi e alleanze».

⁷⁸³ Per una trattazione del ratto negli storici ved. **Appendici. Il rapimento di Elena da parte di Teseo: il racconto degli storici.**

sempre di Afidna. L'eccezione è costituita dalla versione presente in Alcmane, fr. 21 D., secondo il quale la città espugnata dai Dioscuri per liberare Elena fu Atene, e da Pindaro fr. 243; 258 M.⁷⁸⁴.

⁷⁸⁴ Si può confrontare anche la versione tarda secondo la quale Teseo portò Elena non ad Afidna ma in Egitto dal re Proteo (Serv. *ad Aen.* 2, 601; 11, 262), influenzata dalla tradizione di Stesicoro sul rapimento di Elena per mano di Paride (fr. 192 *PMGF*; cfr. comm. *ad* fr. 14); secondo Robert si tratterebbe di una tradizione di origine ellenistica (1921, II 2 p. 703).

Fr. 14 B. = Fr. 11 D. = Fr. 14 W.

Herodot. 2, 117

έν μέν γάρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡς τριτᾶτος ἐκ Σπάρτης Ἄλέξανδρος ἀπῖκετο ἐς τὸ Ἴλιον ἄγων Ἑλένην, εὐαεῖ τε πνεύματι χρησάμενος καὶ θαλάσση λείῃ· έν δὲ Ἰλιάδι (Z 289 ss.) λέγει ὡς ἐπλάζετο ἄγων αὐτήν. Ὅμηρος μὲν νυν καὶ τὰ Κύπρια ἔπεα χαιρέτω.

“nei *Cypria* si narra che Alessandro giunse da Sparta a Ilio il terzo giorno, conducendo con sé Elena, *servendosi del soffio del vento e del mare tranquillo*. Nell’*Iliade* (Z 289 ss.) invece (Omero) dice che vagava recando con sé Elena.”

Secondo il riassunto dei *Cypria* di Proclo, dopo il giudizio Afrodite istruì Paride perché costruisse le navi per il suo viaggio in Grecia, e disse all’eroe di portare con sé Enea⁷⁸⁵. Paride dapprima si recò a Lacedemone, ove fu ospite dei Dioscuri⁷⁸⁶; successivamente, giunto a Sparta venne accolto da Menelao e offrì dei doni a Elena per l’ospitalità. In seguito alla partenza di Menelao per Creta, Afrodite spinse Elena a unirsi con Alessandro⁷⁸⁷. Dopo l’unione i due amanti durante la notte fuggirono da Sparta, portando con sé le ricchezze di Menelao⁷⁸⁸. Era cercò di ostacolare la loro fuga per mare causando una tempesta. La nave riuscì a giungere a Sidone, città depredata da Alessandro. Da Sidone Elena e Alessandro mossero infine verso Troia dove furono celebrate le nozze.

La versione del viaggio di Elena e Paride offerta dall’epitome di Proclo è differente rispetto a quella riportata da Erodoto. Secondo Erodoto infatti dopo solo tre giorni di viaggio i due arrivarono a Troia. Anche l’*Iliade* sembra opporsi alla versione del rapido viaggio di ritorno di Paride e Elena a cui fa riferimento Erodoto⁷⁸⁹. Il racconto di Z 289-292 lascia dedurre che Paride avesse fatto una

⁷⁸⁵ Procl. *Cypr. argum.* p. 39, 10 ss. Per una rappresentazione vascolare del rapimento di Elena da parte di Paride ved. lo *stamnos* conservato al Museo Archeologico di Atene, datato ca. al 430-420 a.C., **Appendice iconografica, fig. 12**.

⁷⁸⁶ L’ospitalità offerta dai Dioscuri a Paride è citata anche da Lyc. *Alex.* 537-540.

⁷⁸⁷ Al contrario della versione narrata nei *Cypria*, nell’*Iliade* (Γ 445) la prima unione di Elena e Paride avveniva a Cranae. Gli autori antichi avevano differenti ipotesi sulla localizzazione dell’isola: per Paus. 3, 22, 2 era posta al largo di Gytheion; in Lyc. *Alex.* 110 ss. a Salamina; secondo Strabone 9, 1, 22, doveva essere identificata con Elena, l’isola situata a sud-ovest dell’Attica, in prossimità del capo Sounion; cfr. *schol.* Hom. Γ 445 (vol. I p. 165 Dindorf).

⁷⁸⁸ Alla sottrazione delle ricchezze fa riferimento anche l’*Iliade*: Γ 70, 91, 282 etc.

⁷⁸⁹ Ved. Welcker 1849, p. 94.

sosta a Sidone durante il viaggio verso Ilio. In quella città l'eroe troiano prese delle vesti ricamate da donne sidonie che regalò alla madre Ecuba:

αὐτὴ δ' ἐς θάλαμον κατεβήσεται κηώεντα,
ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμπούκιλα ἔργα γυναικῶν
Κιδονίων, τὰς αὐτὸς Ἀλέξανδρος θεοειδῆς
ἤγαγε Κιδονίηθεν ἐπιπλῶς εὐρέα πόντον,
τῆν ὁδὸν ἦν Ἑλένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν⁷⁹⁰.

Un'ulteriore versione del viaggio dei due amanti è fornita da Apollodoro. Nell'*Epitome*, 3, 3, sono narrati alcuni episodi aggiuntivi sulla vicenda rispetto al resoconto di Proclo. Dopo l'episodio del giudizio delle dee Paride si imbarcò sulle navi costruite da Fereclo per recarsi a Sparta. Per nove giorni venne ospitato da Menelao, ma al decimo il marito di Elena partì per Creta, per la sepoltura del nonno materno Catreo⁷⁹¹. Elena, persuasa da Paride, abbandonò la figlia di nove anni Ermione⁷⁹², prese gran parte dei suoi averi e salpò con Paride durante la notte. Una tempesta causata da Era li costrinse ad approdare a Sidone. Per proteggersi dalla possibilità di un inseguimento, Paride scelse di soggiornare a lungo in Fenicia e a Cipro. Quando gli parve che non sussistesse più alcun pericolo, decise di salpare finalmente verso Troia.

Se si confrontano le due versioni del medesimo episodio si notano alcune divergenze. In Apollodoro si precisa che le navi furono costruite da Fereclo, particolare assente in Proclo, che tuttavia si potrebbe attribuire ai *Cypria* grazie allo *schol.* **D ad Γ 443** van Thiel (=fr. 8 W.), in cui si ascrive ai Neoteri il racconto sulla costruzione delle navi (su consiglio di Afrodite), realizzata da Fereclo⁷⁹³: Ἀλέξανδρος υἱὸς Πριάμου Τροίας βασιλεως, ὁ καὶ Πάρις

⁷⁹⁰ Al v. 290 τὰς è stato emendato da Welcker in τοὺς: in tal modo il pronome non si riferisce alle donne sidonie, che Paride avrebbe portato da Sidone a Troia insieme alle vesti, ma alle vesti stesse (Welcker 1849, p. 94); l'edizione di Allen presenta la lezione τὰς. L'ipotesi di Welcker non trova riscontro in alcuna lezione trådita dai MSS e non si rivela necessaria: non vi è infatti alcun motivo per dubitare che Paride avesse recato con sé da Sidone delle prigioniere; Omero scelse di non dare spazio al racconto del viaggio dell'eroe troiano e di Elena, ma vi fece solo brevi allusioni, che non necessitano di essere eliminate.

⁷⁹¹ Questo dettaglio probabilmente era presente nei *Cypria* (Bethe 1929, p. 223); Davies 1989, p. 41. Già nell'*Iliade* (Γ 230-233) era noto il legame di ospitalità che esisteva tra Menelao e il cretese Idomeneo, nipote di Catreo. Sull'episodio della morte di Catreo cfr. la versione di Apollod. *Bibl.* 3, 2, 2.

⁷⁹² Cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 11, 1.

⁷⁹³ A tal proposito si veda quanto osservato da Severyns 1928, pp. 265-266. Anche in E 59-63 si fa riferimento alla costruzione delle navi di Paride per mano di Fereclo quando si narra che venne ucciso da Merione: Μηριόνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο, τέκτονος υἱὸν | Ἀρμονίδεω, ὃς χερσὶν

ἐπικαλούμενος, Ἐφροδίτης ἐπιταγῆι ναυπηγήσαντος αὐτῶι ναῦς αρμονίδου ἢ κατὰ τινὰς τῶν νεωτέρων Φερέκλου τοῦ τέκτονος μετὰ Ἀφροδίτης ἦλθεν εἰς Λακεδαίμονα τὴν Μενελάου πόλιν. È assente la presa di Sidone, episodio narrato invece da Proclo, ma l'approdo in quella città è spiegato in entrambi i resoconti come conseguenza della tempesta causata da Era contro Paride e Elena. Inoltre Apollodoro aggiunge come ulteriori tappe del viaggio di Paride la lunga permanenza in Fenicia e a Cipro.

Erodoto invece esclude che nei *Cypria* si facesse riferimento alla tempesta di Era, poiché afferma che Paride poté approfittare della bonaccia e del mare calmo per tornare a Troia. A questo proposito alcuni studiosi, che hanno dato credibilità alla testimonianza di Erodoto per la ricostruzione dell'episodio della fuga nei *Cypria*, hanno individuato nelle parole dello storico la citazione a memoria di parte di un verso del poema.

Già Müller aveva riconosciuto nelle parole di Erodoto l'eco poetica di un'espressione originariamente in versi: εὐαεῖ τε | πνεύματι χρῆσάμενος λείη τε θαλάσση⁷⁹⁴. Tuttavia, se si analizza l'uso dei singoli termini si può constatare che non esiste un'altra espressione simile a questa in Omero e in generale nell'epica arcaica: il vocabolo πνεύμα non è mai attestato nell'epos arcaico, e la sua prima occorrenza, precedente al suo uso e alla codificazione in testi di natura filosofica (ad es. in Anassimene e in Anassimandro), è presente in Archiloco, fr. S478b, 5 Page πνεύματα χειμερίων ἀνέμων. Πνεύμα infatti in epoca arcaica occorre più spesso in prosa che in poesia; in età classica è adoperato con una certa frequenza negli autori tragici: cfr. ad es. Eur. *Iph. Taur.* 15 δεινῆι δ' ἀπλοῖαι πνευμάτων τ' οὐ τυγχάνων (ove si riferisce all'assenza di venti che in Aulide impedisce la partenza all'armata greca), 433-434 αὔραιεν νοτίαιε | ἢ πνεύμασι Ζεφύρου.

In luogo di πνεύμα nell'epos viene adoperato il termine πνοίη, cfr. E 525-526 οἷ τε νέφεα κσιόεντα | πνοιῆεν λιγυρῆσι διακιδνάεν ἀέντεε; M 207 αὐτὸς δὲ κλαγξας πέτετο πνοιῆε ἀνέμοιο, N 590 (=Ψ 215) πνοιῆ ὑπο λιγυρῆ, Ξ 395 πνοιῆ Βορέω ἀλεγεινῆ, Ψ 367 μετὰ πνοιῆε ἀνέμοιο(= β 148),

ἐπίστατο δαίδαλα πάντα | τεύχειν· ἐξοχα γάρ μιν ἐφίλατο Παλλὰς Ἀθήνη· | ὅς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτῆνατο νηῆς εἴσας | ἀρχεκάκους, αἱ πασι κακὸν Τρώεσσι γένοντο κτλ. Secondo Aristarco Omero intendeva affermare che non fu Fereclo a costruire le navi, ma il padre Armonide (ved. *schol.* A ad Hom. E 60, vol. I p. 200 Dindorf; Severyns 1928, p. 265); cfr. Kullmann 1960, pp. 244-245.

⁷⁹⁴ Ved. Müller 1829, p. 88. Si può notare che in questa ricostruzione il secondo verso non è intero.

Ω 342 ἄμα πνοιῆς ἀνέμοιο (=α 98; ε 46) etc. L'aggettivo εὐαῆς, ἔς, “ben aerato, ben ventilato”, non è invece attestato in Omero e nei poemi del ciclo ma occorre per la prima volta in Hes. *Op.* 599 χώρῳ ἐν εὐαεῖ καὶ εὐτροχάλῳ ἐν ἄλωῃ, dove è riferito al sostantivo χῶρος; si trova in un contesto simile a quello erodoteo in Eur. *Hel.* 1504-1505 ναῦταις εὐαεῖς ἀνέμων πέμποντες Διόθεν πνοάς. Il sostantivo θάλασσα non è attestato nell'epica arcaica in unione all'aggettivo λείος, “liscio, piano”, come non è attestato il participio aoristo di χράομαι. La frase citata – o più semplicemente usata – da Erodoto non è un'espressione formulare né adoperata un lessico tipico dell'epica arcaica, e pare più semplicemente di tono e andamento prosastico.

Anche Welcker fece un tentativo di ricostruire il presunto verso, che suona in questo modo: -πνεύματι τ' εὐαεῖ λείῃ τε θαλάσῃ.⁷⁹⁵ La sua ipotesi ricostruttiva si basa sul confronto con due passi omerici: Λ 297 ἐν δ' ἔπεε' ὑσμίνῃ ὑπεραεῖ ἰκος ἀέλλη, ξ 253 ἀπὸ Κρήτης εὐρείης | ἐπλέομεν βορέῃ ἀνέμῳ ἀκραεῖ καλῶ | ῥῆϊδίω. L'unico utile per sostenere l'ipotesi di Welcker risulta il secondo, ove si indica l'azione del “navigare” espressa dal verbo πλέω in unione a un dativo di mezzo, βορέῃ ἀνέμῳ ἀκραεῖ καλῶ. Bisogna comunque notare che in questo caso il termine usato nel passo dell'*Odissea* è ἄνεμος, e non πνεύμα, presente nel verso così ricostruito dei *Cypria*.

Schneidewin aveva più brevemente congetturato che l'espressione richiamata da Erodoto potesse essere ἀνέμοι εὐαεῖ καλῶι. In seguito Stein ha ipotizzato il verso: ἀνέμων εὐαεῖ πνοιῆ λείῃ τε θαλάσῃ. Ribbeck invece, secondo il quale l'ipotesi di Stein ha il difetto di introdurre nella ricostruzione dei versi ἄνεμος, una parola che Erodoto avrebbe potuto difficilmente dimenticare, ha proposto come possibile ricostruzione due coppie congetturali di 2 vv. ciascuna⁷⁹⁶:

πνοιῆ χρηράμενός τ' εὐαεῖ ἠδὲ θαλάσῃ
 λείῃ ἄγων Ἑλένην εἰς Ἴλιον ἦλθε τριταῖος
 e
 εὐαέος τ' ἀνέμοιο τυχῶν λείης τε θαλάσσης
 ἦλθε τριταῖος ἄγων Ἑλένην εἰς πατρίδα γαῖαν

⁷⁹⁵ Welcker 1849, p. 515. Welcker deve aver escluso dalla sua congettura l'aggettivo τριταῖος e il participio χρηράμενος perché li sentiva come prosastici; non fu dello stesso parere Ribbeck (ved. *infra*). Ved. *LfggE* s.v. εὐαῆς.

⁷⁹⁶ Ribbeck 1878, p. 460.

(χρησάμενος e εὐαίης, ἔς non sono attestati nell'epos arcaico, sebbene πνοίη sì).

I versi così ricostruiti nel corso dell'ottocento non sono stati accolti da Davies; Bernabé si è limitato, nella citazione del passo di Erodoto, a corsivizzare due termini, εὐαίῃ τε πνεύματι, che a suo parere sembrano riecheggiare l'andamento tipico dei versi epici. West invece, seguendo la linea degli editori ottocenteschi, ha proposto come seconda parte del verso εὐαίῃ τ' ἀνέμωι λείη τε θαλάσση.

In realtà questi tentativi di ricostruzione di uno o due versi dei *Cypria* sono poco convincenti per due motivazioni:

a) il lessico adoperato:

b) perché Erodoto nell'operazione di citazione a memoria poteva aver estrapolato parte del contenuto di alcuni versi dei *Cypria*, con l'effetto di riecheggiarne l'andamento, senza peraltro essere un testimone attendibile per la ricostruzione del passo del poema a cui si rifaceva la sua narrazione.

Per la ricostruzione del viaggio di Elena e Paride da Sparta si possono prendere in esame altre fonti oltre a Proclo e Apollodoro, due delle quali, nonostante la distanza temporale che le divide, acconsentono con la versione del racconto fornita da Erodoto: Alciamante e Colluto. Secondo Alciamante, *Ulix.* 17-18 (Avezzù), Menelao era già partito quando Paride giunse a Troia, affidando alla moglie e ai Dioscuri la cura degli ospiti. La motivazione addotta per la sua partenza è differente rispetto a quella fornita da Apollodoro: i figli di Molo avevano chiesto l'intervento di Menelao per una questione di eredità, poiché in seguito alla morte del padre erano in disaccordo tra loro per la divisione dei beni familiari. Allora Menelao decise di recarsi a Creta con loro per dirimere la controversia. Dopo aver accennato alla seduzione di Elena da parte di Paride e al furto delle ricchezze di Menelao (*Ulix.* 18), Alciamante non narra nei particolari la fuga dell'eroe troiano con Elena. Non sono previste tappe nel viaggio di ritorno verso Troia né è presente alcuna menzione alla tempesta di Era narrata da Proclo e da Apollodoro: in *Ulix.* 19 si dice solo ἀφικόμενου δὲ αὐτοῦ πάλιν εἰς Ἀσίαν, ἄγοντος τὰ χρήματα καὶ τὴν γυναῖκα.

Resta generica anche la narrazione fornita da Colluto del viaggio nel *Ratto di Elena*, 315 ss. Ai vv. 387-388 sono citate alcune coordinate geografiche della traversata da Sparta sino ai porti della Troade: καὶ Κικόνων πτολίεθρα καὶ

Αἰολίδος πόρον Ἕλλησιν | Δαρδανίης λιμένεσσιν ὁ νυμφίος ἤγαγε νύμφην.
Ma non è possibile da queste indicazioni dedurre se Colluto seguisse la versione di Proclo o piuttosto quella fornita da Erodoto⁷⁹⁷.

Molti studiosi, nel tentativo di stabilire quale fosse la versione presente nei *Cypria* del viaggio di Paride e Elena verso Troia, si sono chiesti come si possa risolvere la divergenza tra la testimonianza di Erodoto e il riassunto di Proclo.

Alcuni di essi (Wüllner, Henrichsen, Müller, Welcker, Robert, Bethe) hanno ipotizzato che la testimonianza di Proclo non sia attendibile. Secondo le diverse ricostruzioni avanzate si dovrebbe ammettere la possibilità che Proclo stesso, o un suo interpolatore, abbiano modificato il testo dei *Cypria* per creare una concordanza tra l'*Iliade*, in cui è presente un riferimento a Sidone (Z 289 ss.), e i *Cypria*, dove invece Paride tornava a Troia presumibilmente senza fare alcuna tappa, come lascia dedurre Erodoto.

Secondo Wüllner – seguito da Henrichsen⁷⁹⁸ – quest'alterazione del poema di Stasino dovrebbe essere attribuita all'epitomatore del testo di Proclo allo scopo di rendere compatibile i *Cypria* con la versione narrata nell'*Iliade*⁷⁹⁹; anche Müller affermò che il cambiamento sarebbe stato intrapreso da un epitomatore «qui multa carmina in unum conjungebat corpus», il quale mutò ciò che non consentiva «cum ceteris carminibus»⁸⁰⁰. Robert ha invece ipotizzato che la variazione nel riassunto di Proclo si debba attribuire a colui che per primo utilizzò i riassunti dei poemi del ciclo per inserirli nei MSS dell'*Iliade* come premessa alla narrazione del poema omerico⁸⁰¹.

Alla base del rifiuto di Proclo quale testimone attendibile per la ricostruzione del viaggio di Paride nei *Cypria* è posto il principio, teorizzato da Robert, secondo cui i riassunti dei poemi del ciclo di Proclo sono degni di attendibilità se si discostano dalle versioni contenute nei poemi omerici, sono invece da ritenere sospetti e quindi da respingere se dimostrano una concordanza

⁷⁹⁷ Ved. Colluto, *Il Ratto di Elena*, a cura di E. Livrea, Bologna 1968, comm. p. 245, in cui è espresso il medesimo dubbio se Colluto seguisse i *Cypria* nella versione di Proclo o in quella di Erodoto; cfr. Bernabé, p. 52, secondo il quale le versioni di Alcідamante e Colluto concordano con il resoconto di Erodoto.

⁷⁹⁸ Ved. Henrichsen 1828, pp. 50-51.

⁷⁹⁹ Ved. Wüllner 1825, p. 73: «volebat ille saltem argumentum carminis Cyprii cum Homeri poemati congruum facere. Nam Herodoto (l. II. 117) fidem denegare prorsus non licet».

⁸⁰⁰ Ved. Müller 1829, p. 88.

⁸⁰¹ Robert 1881, p. 247.

con Omero, come nel caso esaminato⁸⁰². Ma questo non può essere considerato un principio valido per valutare la credibilità dei riassunti di Proclo. Gli autori dei poemi del ciclo potevano aver attinto per alcuni episodi alla stessa tradizione presente nei poemi epici, con la volontà di creare un tessuto narrativo più ampio ove poter inserire gli avvenimenti non estesamente narrati o solo accennati nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, per fornire una completa successione cronologica degli eventi. Come afferma L. Kahil, «le désir des poètes cycliques est de donner un passé et un avenir aux faits rapportés dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*»⁸⁰³.

Bethe ha spiegato la coincidenza del resoconto fornito dall'*argumentum* con il passo dell'epitome di Apollodoro ipotizzando che Proclo dipendesse da quest'ultimo per la trama del ciclo epico⁸⁰⁴. Sia il mitografo che Proclo, quando scrissero le loro opere, non avrebbero letto i poemi del ciclo, ma solo riassunti desunti da essi. Soprattutto Proclo, che probabilmente visse nel IV sec. d. C., è sospettato da Bethe di aver utilizzato materiale di seconda mano: dalla concordanza tra Apollodoro e Proclo sarebbe possibile ipotizzare che l'erudito avesse usato una fonte comune adoperata anche da Apollodoro.

Secondo la ricostruzione di Bethe è probabile che il manuale mitologico di Apollodoro e le epitomi da esso ricavate fossero adoperati come materiale scolastico per consentire agli studenti la conoscenza del ciclo troiano. Se si ammette l'attendibilità dei riassunti dei poemi ciclici di Proclo – eventualità alquanto remota per lo studioso⁸⁰⁵ – si potrebbe ipotizzare che un insegnante ne avesse modificato la versione attraverso l'inserimento di riferimenti all'*Iliade* e all'*Odissea* per creare una concordanza con i fatti narrati nei poemi omerici. Per questo motivo nel riassunto dei *Cypria* sarebbe stato eliminato il racconto del

⁸⁰² Robert 1881, p. 246; era concorde con questo principio anche Wilamowitz, che ha sostenuto l'ipotesi dell'interpolazione nel riassunto dei *Cypria* di Proclo allo scopo di armonizzare il poema di Stasino con l'*Iliade* (1884, p. 365 n. 44).

⁸⁰³ Kahil 1955, p. 27. I poeti del ciclo non inventarono tutti gli episodi, ma trovarono in parte materia dal patrimonio di leggende più antiche. Così nei *Cypria* (fr. 9-10 B.) il poeta dava un'identità alla madre di Elena e non solo al padre, che già nell'*Iliade* e nell'*Odissea* era noto per essere Zeus, probabilmente attingendo a tradizioni preesistenti (cfr. comm. *ad loc.*). A mio parere non si può stabilire come unico principio per valutare se i riassunti delle trame dei poemi siano attendibili la loro divergenza dai poemi omerici e respingerli come non fededegni se invece sono concordi con Omero, perché in tal caso si rischia di adottare un criterio semplicistico e limitante; ma su questo argom. ved. **Introduzione: L'*argumentum* dei *Cypria* di Proclo e l'*Epitome* apollodorea.**

⁸⁰⁴ Bethe 1891, pp. 601-603.

⁸⁰⁵ Bethe 1891, p. 603: «Doch neben diesen höchst practischen und inhaltreichen Handbüchern konnten ja noch die Epen excerpte rein und unverkürzt weiter fortbestehen- was zwar nicht sehr wahrscheinlich, da kein Bedürfniss mehr für sie vorhanden war, aber möglich ist».

viaggio di ritorno di Paride narrato da Erodoto, avvertito come contrastante con Z 290-292.

Come è già stato evidenziato nell'introduzione, si può almeno in parte superare questa visione della filologia ottocentesca, che in modi differenti caratterizza le ipotesi di Wüllner, Müller, Robert e Bethe e non crede nella veridicità e autenticità dei riassunti di Proclo conservatisi sino a oggi evidenziandone la natura deteriore, di seconda mano.

Anche Kullmann ha ipotizzato che l'errore sia nella versione di Proclo, e non di Erodoto⁸⁰⁶: la poesia lirica, la tragedia o anche un manuale di mitografia avrebbero rappresentato le fonti per l'ampliamento dell'episodio di Sciro, accennato nell'*Iliade* (Z 289 ss.). Non sarebbe quindi un motivo antico la tempesta scatenata da Era contro Paride e Elena. Allo stesso modo si potrebbe ritenere la presa di Sidone, assente nell'*Iliade* e in Apollodoro, un'invenzione presente nella sola versione di Proclo, che si ricollegerebbe quindi alla tradizione omerica, ma nella sua forma modificata⁸⁰⁷.

Altri studiosi invece, a differenza di coloro che hanno posto l'attenzione sulla probabile genesi dell'errore nel riassunto di Proclo, hanno ammesso la possibilità che la spiegazione della contraddizione tra le due fonti per la ricostruzione dell'episodio del ratto nel poema – Proclo ed Erodoto – sia da cercare nel testo stesso dei *Cypria* (per la presenza di un'interpolazione) oppure nell'esistenza di differenti versioni del poema.

Secondo Monro si dovrebbe ammettere che i *Cypria* abbiano subito un'interpolazione in seguito alla critica di Erodoto rivolta alla presunta paternità omerica del poema. Lo storico infatti affermava che i *Cypria* non erano stati scritti da Omero proprio perché divergevano dall'*Iliade* sulla narrazione del ritorno di Paride da Sparta a Troia⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ Kullmann 1960, p. 205: «Der Seersturm könnte ad hoc von Proklos oder seiner Quelle erfunden worden sein, tatsächlich wird er aber auf eine alte Ausschmückung der Iliasversion zurückgehen, wie die Parallele zwischen Proklos und Apollod. Epit. 3, 4 zeigt».

⁸⁰⁷ Kullmann 1960, pp. 206; 253.

⁸⁰⁸ Monro 1884, p. 319: «The voyage to Sidon was inserted, in consequence of the criticism of Herodotus, to harmonize the story with the account implied (or supposed to be implied) in the *Iliad*». Anche Robert, posteriormente alla sua prima ipotesi, aveva considerato la possibilità che il testo dei *Cypria* avesse subito un'interpolazione successivamente a Erodoto per creare un collegamento con la versione dell'*Iliade* (1921, III p. 1085); cfr. Kahil 1955, p. 30: anche secondo l'ipotesi di Kahil si deve supporre che ci sia stata un'interpolazione nel testo di *Cypria* posteriore a Erodoto per appianare le divergenze tra Omero e i *Cypria*.

Allen invece respinse l'ipotesi di Monro, poiché non riteneva probabile che si attribuisse allo storico la capacità di influenzare una tendenza affermata dopo di lui, ovvero il tentativo di armonizzare il testo dei *Cypria* per cercare una concordanza con i poemi omerici, modificandolo laddove sembrava in contrasto con essi. A differenza di Bethe, Allen non esclude la possibilità che Proclo avesse letto i poemi del ciclo quando li epitomò. Per spiegare la divergenza tra l'argomento dei *Cypria* ed Erodoto bisognerebbe ipotizzare che al tempo di Proclo fossero diffuse varianti nelle versioni che circolavano dei poemi del ciclo. Una di queste varianti fu riportata da Proclo nel riassunto della trama dei *Cypria*. L'influenza dell'*Iliade* e dell'*Odissea* avrebbe portato alla scomparsa della versione del viaggio di Paride che sembrava anti-omerica.

Anche Jouan è concorde con quanti credono alla veridicità del resoconto offerto da Erodoto e propende per l'ipotesi dell'interpolazione nel testo dei *Cypria*, che sarebbe avvenuta posteriormente allo storico con il duplice scopo di accordare il poema con Z 289-292 e di creare un racconto che facesse da *pendant* al viaggio di ritorno a Sparta di Elena con Menelao dopo la presa di Troia, narrato in δ 277 ss.⁸⁰⁹. Jouan quindi, nonostante l'accordo tra Proclo e Apollodoro e l'ammissione che spesso le fonti del mitografo sono di origine epica, concorda con quanti riconoscono maggiore attendibilità alla versione erodotea del viaggio di Elena e Paride.

Huxley infine esclude l'ipotesi che la versione di Proclo rappresenti un adattamento pensato allo scopo di creare una continuità tra i *Cypria* e l'*Iliade*, poiché la tempesta di Era non è presente nel poema omerico⁸¹⁰. Bisognerebbe presupporre la diffusione di redazioni differenti dei *Cypria*. Erodoto consultò un testo dei *Cypria* che in alcuni punti divergeva dal testo letto da Proclo. L'esistenza di una versione non erodotea dei *Cypria* sembrerebbe confermata dal resoconto degli avvenimenti fornito da Apollodoro: in *Epit.* 3, 4 si narra che in seguito alla tempesta Paride e Elena giunsero a Sidone e, prima di dirigersi verso Troia,

⁸⁰⁹ Jouan 1966, pp. 181-182. A conferma di quanto sostiene lo studioso ha anche rilevato che due passi tratti dalla tragedia, Aeschyl. *Ag.* 691-692 ἔπλευσε | Ζεφύρου γίγαντος αὔρα, e Eur. *Hel.* 1117 ss. ὄτ' ἔδραμε ῥόθια πολὶὰ βαρβάρῳι πλάται | ὃς ἔμολεν ἔμολε μέλεα Πριαμίδαϊσ ἀγων | Λακεδαίμονος ἀπο λέχεια | σέθεν, ὦ Ἑλένα, Πάρις αἰνόγαμος | πομπάειν Ἄφροδίτας, favorirebbero l'ipotesi di una navigazione rapida e senza ostacoli, proprio come narra Erodoto, per il viaggio di Paride.

⁸¹⁰ Ved. Huxley 1969, p. 134.

trascorsero un periodo di tempo in Fenicia e a Cipro, una tappa conosciuta anche da Ditti Cretese, *Bell. Troian.* 1, 5.

La menzione di Cipro potrebbe essere connessa con l'attribuzione dei *Cypria* a Stasino, che secondo Suida e Ateneo era nativo dell'isola⁸¹¹. Inoltre esistono tracce che inducono a ipotizzare l'esistenza di una tradizione di poesia epica a Cipro⁸¹². La testimonianza di Timomaco, *FGrHist* 754 F 1 potrebbe essere letta in tal senso: Τιμόμαχος δ' ἐν τοῖς Κυπριακοῖς Στήσανδρον λέγει τὸν Σαλαμίμιον ἐπὶ πλεῖον αὐξῆσαι τὴν τέχνην καὶ πρῶτον ἐν Δελφοῖς κιθαρωδῆσαι τὰς καθ' Ὀμηρον μάχας, ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Ὀδυσσεΐας. Secondo Timomaco, Stesandro di Salamina eseguiva con l'accompagnamento della cetra sia argomenti tratti dall'*Iliade* che dall'*Odissea*⁸¹³. La versione che conduceva Paride e Elena prima a Sidone, in seguito a Cipro era evidentemente preferita per interessi locali a quella nota a Erodoto.

Una conferma del fatto che Erodoto conobbe una versione differente dei *Cypria* potrebbe venire dall'attribuzione (presente nel *Περὶ Ἀλικαρνασσοῦ* di Demodamante di Mileto) del poema a un poeta di Alicarnasso, patria di Erodoto⁸¹⁴. La testimonianza di Demodamante, anche se non si può accertare la veridicità dell'attribuzione a "Kyprias" o la sua stessa esistenza, potrebbe provare che Erodoto conobbe i *Cypria* in una versione nota ad Alicarnasso e talora attribuita a un autore originario della città. In questa versione Elena e Paride giungevano a Troia in soli tre giorni di navigazione grazie alla tranquillità del mare e ai venti favorevoli.

Ritengo che quest'ipotesi possa essere considerata verosimile perché è probabile che esistessero diversi testi dei *Cypria*, così come si può supporre che fossero diffuse edizioni κατὰ πόλεις dell'*Iliade*⁸¹⁵. Inoltre l'assenza nell'*Iliade* della tempesta causata da Era ai danni di Paride rappresenta in sé un'obiezione fondata contro i sostenitori dell'inattendibilità del riassunto di Proclo. Cade il primo presupposto dell'ipotesi, nella quale si considera che il testo dei *Cypria* sia stato alterato per creare una connessione e armonizzazione con l'*Iliade*.

⁸¹¹ Suida s.v. Ὀμηρος; Athen. 15, 682 d.

⁸¹² L'ipotesi è stata avanzata da Huxley 1967, pp. 26-27.

⁸¹³ A tal proposito ved. Pavese 1972, p. 220; 1981, p. 243.

⁸¹⁴ Ved. Athen. 15, 682 d-e= Demodamante di Mileto, *FGrHist* 428 F 1.

⁸¹⁵ Su questo argomento ved. Bolling 1925, pp. 37-41; Pfeiffer 1973, pp. 137; 167; Cerri 2000, p. 29 ss.

La presenza di una tradizione dei *Cypria* a Cipro potrebbe essere confermata anche dal fr. 12 B., in cui si narra che i figli di Elena, Plistene e Agano, giunsero a Cipro.

L'ipotesi di Huxley è stata variamente ripresa e sostenuta in anni recenti sia da M. Finkelberg⁸¹⁶ che da Burgess⁸¹⁷: per la studiosa infatti i poemi del ciclo non conoscevano solo variazioni formulari, come l'*Iliade* e l'*Odissea*, ma anche variazioni di temi e un esempio di questo fenomeno sarebbe proprio fornito dalla testimonianza di Erodoto circa la durata del viaggio di Elena e Paride, differente rispetto a quella fornita da Proclo. Queste discrepanze sarebbero sorte per la presenza di numerose redazioni scritte del poema, che si distinguevano le une dalle altre anche soltanto per alcuni particolari di tipo narrativo. Nella direzione dell'ipotesi formulata da Finkelberg si è mosso anche Burgess, che collega la probabile presenza di una redazione scritta differente dei *Cypria*, nota a Erodoto, alla recente scoperta dell'iscrizione elegiaca di Bodrum (Alicarnasso) del II sec. a.C. c.a., in cui è presente la menzione di un autore con il nome di "Kyprias" a cui viene attribuita un'opera dal titolo tanto significativo quanto di dubbia interpretazione, *Iliakà*. Il dato epigrafico potrebbe ricevere una conferma dal discusso passo dei *Deipnosophisti* di Ateneo, 15, 682d, in cui viene citato come fonte della notizia sull'origine di Alicarnasso dell'autore dei *Cypria* un autore ugualmente originario della stessa città, Demodamante. Tuttavia, se è verosimile l'ipotesi di Huxley e di Finkelberg sull'esistenza di differenti versioni di un unico poema, è meno probabile – per le ragioni esposte nell'introduzione⁸¹⁸ – quanto sostiene Burgess, ovvero che la menzione di "Kyprias" autore di *Iliakà* dell'iscrizione di Bodrum vada sicuramente letta e intesa in tale direzione, come un riferimento a un autore di Alicarnasso che avrebbe raccolto una versione locale dei *Cypria*, ricostruzione suggestiva ma priva di conferme.

Inoltre, per tornare al problema discusso inizialmente, nelle ipotesi sino ad ora considerate circa la validità del racconto di Erodoto sulla durata del viaggio di Elena e Paride la testimonianza dello storico è stata ritenuta a priori fededegna. In realtà a un esame più accurato lo storico si rivela poco attendibile, perché

⁸¹⁶ Per l'esistenza di numerose redazioni scritte dei *Cypria* ved. Finkelberg 2000, pp. 4-5.

⁸¹⁷ Sulla redazione cipriota del poema nota a Erodoto ved. Burgess 2002, p. 237.

⁸¹⁸ Su questo argomento ved. quanto da me sostenuto più estesamente in **Introduzione, L'iscrizione di Alicarnasso**.

dimostra di non usare argomenti validi e non cita sempre a proposito i passi omerici a sostegno delle sue ipotesi sulle leggende note ad Omero; quest'obiezione comunque non intende provare che il passo erodoteo sia interpolato e che le citazioni omeriche debbano essere atetizzate⁸¹⁹.

Ma si analizzino i casi in cui Erodoto cita Omero non sempre con pertinenza rispetto al suo scopo. In 2, 113-115 viene narrata la versione che Erodoto ha appreso dai sacerdoti egizi della sosta di Elena e Paride in Egitto avvenuta durante la fuga da Sparta. Secondo Erodoto Omero conosceva questa storia, anche se evitava di raccontarla perché οὐ ... ἐς ἐποποιίην εὐπρεπής. Le prove addotte a conferma della sua teoria sono tre passi omerici. Il primo è Z 288-289, dove si accenna a Sidone: la vicinanza geografica tra la Siria e l'Egitto proverebbe che Omero era a conoscenza della sosta di Paride in Egitto (2, 116, 2-6). Il secondo e il terzo passo citati (δ 227-230; δ 351-352) non sono attinenti allo scopo che si è prefisso Erodoto (dimostrare che Omero conosceva la storia di Paride e Elena, nota in Egitto): δ 351-352 infatti si riferisce al viaggio di Menelao in Egitto al ritorno da Troia, e con ogni probabilità anche δ 227-230, ove si fa riferimento ai farmaci che Elena ha ricevuto in dono da Polidamna, la moglie egizia di Tone. Forse δ 227-230 potrebbe essere messo in collegamento anche con la storia egiziana di Erodoto. In realtà Omero non accenna mai alla permanenza di Elena in Egitto dal re Proteo (Herodot. 2, 115, 6), e alla partenza di Paride verso Troia senza Elena. È evidente l'inadeguatezza e la debolezza delle argomentazioni di Erodoto per confermare la sua ipotesi che i poemi omerici presuppongano la conoscenza della storia egizia.

Secondo Farinelli invece Erodoto con la citazione di Z 288-289 intendeva dimostrare che Omero conosceva il *logos* dei sacerdoti egizi, non una versione sulla πλάγη di Paride ed Elena: il passo omerico doveva dimostrare la conoscenza da parte del poeta del motivo delle peregrinazioni di Elena da Sparta a Troia⁸²⁰. Evidentemente lo storico riteneva che questo stesso motivo fosse noto e presupposto nel racconto egizio, anche se gli Egizi non avevano menzionato Sidone, e Omero non aveva accennato nell'*Iliade* alla sosta in Egitto.

⁸¹⁹ Contro l'ipotesi dell'atetesi delle citazioni omeriche di Herodot. 2, 116-117 si pone, a mio parere a buon diritto, Farinelli (1985, p. 7 ss.); per un riepilogo bibliografico su quanti invece si sono dimostrati a favore dell'atetesi ved. *op. cit.* pp. 8-9, nn. 7-10.

⁸²⁰ Ved. Farinelli 1985, p. 13.

A mio parere, nonostante il tentativo di spiegazione della studiosa, resta molto debole la motivazione che avrebbe adoperato Erodoto usando il passo dell'*Iliade* a suo sostegno: la versione dei sacerdoti non prevede altre tappe nel viaggio da Sparta a Troia, perché l'unica tappa nota e menzionata di questa πλάνη nel loro racconto è proprio l'Egitto.

I passi dell'*Odissea* invece fornirebbero per Farinelli un completamento della «ricostruzione avviata»: in δ 227-230 Elena menzionerebbe i doni da lei personalmente ricevuti, che le furono offerti da Polidamna. Questi φάρμακα non sembrerebbero avere nulla a che fare con i κάλλιμα δῶρα nominati ai vv. 125-132 e regalati da Polibo e Acandre al tempo del soggiorno dei due coniugi a Tebe di Egitto⁸²¹. Omero quindi avrebbe parlato di Polidamna in relazione alla sola Elena, riferendosi a un soggiorno della donna in Egitto differente da quello avvenuto in compagnia di Menelao, nel corso del quale Elena avrebbe conosciuto Θῶν, Tone, un nome assai simile a Thonis, il guardiano della bocca del Nilo a cui si riferiva il *logos* dei sacerdoti egizi. Per Erodoto questa sarebbe stata una prova indiretta del fatto che il Thonis a cui si riferivano gli Egizi era lo stesso presente nel racconto odissiadico: in quell'occasione Elena era stata in Egitto senza e prima di Menelao, sorvegliata e protetta con i beni del marito in attesa che la guerra di Troia finisse.

Il terzo passo citato da Erodoto rappresenterebbe per lo storico un'ulteriore conferma della conoscenza di Omero del *logos* egizio: in δ 351-352 Menelao narra a Telemaco la sua lunga permanenza in Egitto a causa dell'assenza di venti, avvenuta durante il suo viaggio di ritorno. Il viaggio è indubbiamente il νόστος di Menelao da Troia, ma nel passo omerico Menelao non riferisce mai esplicitamente la presenza di Elena. Anche se il poeta non esplicita chiaramente la motivazione per cui l'eroe si trova in Egitto, per Erodoto questa tappa del νόστος di Menelao significava una volta di più l'intenzione di Omero, che aveva dissimulato dietro a questi versi la reale ragione del viaggio, il recupero di Elena. Si tratta evidentemente di appigli testuali molto deboli, che non provano davvero la conclusione a cui era pervenuto lo storico – ovvero che Omero ἠπίστατο τὴν ἐς Αἴγυπτον Ἀλεξάνδρου πλάνην – esposti con una forma di argomentazione non stringente, come ammette anche Farinelli. Nonostante i passi presi singolarmente non provino in modo certo la πλάνη di Alessandro e Elena in

⁸²¹ In questo caso infatti Elena ricevette dalla sposa di Polibo una conocchia d'oro e un cesto d'argento con i bordi dorati.

Egitto (tutt'al più provano la presenza di Alessandro e Elena a Sidone, e di Elena e Menelao in Egitto, in due momenti separati), Erodoto ne traeva non solo l'impressione ma la certezza che Omero conoscesse il *logos* egizio.

Come Farinelli ha indirettamente dimostrato, mettendo in luce quali fossero le intenzioni, il modo di procedere del ragionamento di Erodoto e la sua «probabile logica»⁸²², le deduzioni dello storico sulla base del testo omerico non sono affatto sicure e condotte con metodo razionalistico.

Allo stesso modo la prova che i *Cypria* non furono scritti da Omero ma da un altro poeta non è molto convincente: se è infatti vero che Erodoto lesse una versione del poema in cui il viaggio avveniva in tre giorni, a rigore non si può provare che Omero affermasse il contrario sulla base di Z 289-292, ove si accenna a Sidone, non alla durata del viaggio: dal passo omerico si può dedurre con certezza solo che Paride e Elena nel loro viaggio verso Troia fecero tappa a Sidone, un racconto al quale Omero scelse di non dare spazio nell'*Iliade*. Alludendo a quel viaggio il poeta dimostrò indirettamente la conoscenza di quell'episodio ma non rese palese a quale tradizione si riferisse, se a una *πλάνη* di breve o di lunga durata. Come si è visto, attraverso il sostegno fornitogli dai due passi odissiadici Erodoto era convinto di aver dimostrato non solo la *πλάνη* di Paride e Elena ma anche la lunghezza della permanenza dell'eroina in Egitto in assenza sia dell'amante sia del marito, in conformità con quanto aveva appreso dal racconto dei sacerdoti egizi.

È invece da rilevare il ruolo di Erodoto nella storia dell'interpretazione del testo, spesso non a sufficienza evidenziato, anche qualora non si riconosca validità alle sue argomentazioni⁸²³. Lo storico per primo si chiese se i *Cypria* fossero attribuibili a Omero, dando avvio ad un processo di distinzione tra ciò che nella vasta produzione poetica circolante sotto il nome di Omero era attribuibile con certezza a lui da ciò che non lo era. Pertanto, concordemente con Wilamowitz⁸²⁴, si può affermare che le affermazioni di Erodoto già nel V sec. a. C. diedero avvio

⁸²² L'espressione è stata usata da Farinelli in relazione al modo di ragionare di Erodoto (1995, p. 18).

⁸²³ A tal proposito ved. Farinelli 1995, pp. 23-25.

⁸²⁴ Wilamowitz 1884, p. 352.

non solo alla critica omerica ma in generale allo sviluppo della scienza filologica⁸²⁵.

⁸²⁵ Su questo argomento ved. **Introduzione: Il Ciclo epico, gli Ομήρεια ἔπεα e la paternità dei *Cypria*.**

Fr. 15 B. = Fr. 13 D. = Fr. 16 W.

1

Schol. Pind. Nem. 10, 114

a: ἀπὸ Ταῦγέτου πεδαυγάζων ἴδε Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει ἤμενος]: ὁ μὲν Ἀρίσταρχος ἀξιοῖ γράφειν ἤμενον, ἀκολουθῶς τῇ ἐν τοῖς Κυπρίοις λεγομένη ἱστορία· ὁ γὰρ τὰ Κύπρια συγγράψας φησὶ τὸν Κάστορα ἐν τῇ δρυὶ κρυφθέντα ὀφθῆναι ὑπὸ Λυγκέως· τῇ δὲ αὐτῇ γραφῇ καὶ Ἀπολλόδωρος κατηκολούθησε. πρὸς οὓς φησι Δίδυμος· ἀμφοτέρων ὑπὸ τῇ δρυὶ λοχώντων, τοῦ τε Κάστορος καὶ τοῦ Πολυδεύκου, μόνον ὁ Λυγκεὺς τὸν Κάστορα εἶδε; μήποτε οὖν, φησί, δεῖ ἀναγινώσκειν τὴν παραλήγουσαν συλλαβὴν ὀξυτόνως τοῦ ἡμένος ὡς ἡμένος, ἵνα κατ' ἀμφοῖν ἀκούηται· ἴδε Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει ἡμένος, ἀντὶ τοῦ ἡμένους, δηλονότι τοὺς Διοσκόρους· ὡς ἀελλόπος καὶ τρίπος· οὐχ ἔδος ἐστὶ, γεραιέ (Λ 648), ἀντὶ τοῦ οὐχ ἔδους. παρατίθεται δὲ καὶ τὸν τὰ Κύπρια γράψαντα οὕτω λέγοντα· (1-7)

b: καὶ τὰ ἐξῆς. ὁ μὲν οὖν Κάστωρ ἐλόχα τὸν Ἴδαν, φησὶν, ἐν κοίλῃ δρυὶ κρυφθεὶς καὶ τὸν Λυγκέα· ὁ δὲ Λυγκεὺς ὀξυδερκῆς ὢν, ὥστε καὶ διὰ λίθων καὶ διὰ γῆς τὰ γινόμενα βλέπειν, ἰδὼν διὰ τῆς δρυὸς τὸν Κάστορα ἔτρωσε λόγχῃ.

“dal Taigeto, osservando, (lo) vide Linceo, seduto sul tronco di una quercia,] Aristarco ritiene corretto scrivere ἤμενον, conformemente alla storia narrata nei Canti ciprii. Colui che scrisse i *Cypria* narra infatti che Castore, nascosto nella quercia, fu visto da Linceo; anche Apollodoro (*FGrHist* 244 F 148) si conforma a questa versione. Contro costoro Didimo (pag. 236 Schmidt) afferma: sebbene entrambi Castore e Polluce stessero tendendo un'imboscata dalla quercia, come è possibile che Linceo vide solo Castore? ...anche colui che compose i *Cypria* così scrisse (1-7) e di seguito.

b: Castore tese un agguato a Ida, come racconta il poeta, dopo essersi nascosto nel cavo di una quercia, e anche a Linceo; Linceo che era di vista acuta, tanto da poter vedere ciò che succedeva attraverso le pietre e la terra, vedendo Castore dentro la quercia, lo ferì con la lancia.”

2

Tzetz. in *Lyc. Alex.* 511 (p. 185, 22 Scheer)⁸²⁶:

τὴν δ' ἱστορίαν τῶν Διοσκούρων καὶ Στασῖνος ὁ τὰ Κύπρια
πεποικηκῶς γράφει

“La storia dei Dioscuri la scrive anche Stasino che ha composto i Canti ciprî
(1-6)”.

3

Tzetz. *Chil.* 2, 711:

τῆς ἱστορίας μέμνηται Λυκόφρων, Εὐριπίδης· πάντες ἄπλως οἱ
ποιηταὶ σὺν τῷ Ἀπολλοδώρῳ | καὶ γε Στασῖνος σὺν αὐτοῖς οὕτω τὰ ἔπη
γράφων ἠρωϊκοῖς ἐν ἔπεσι λέγων.

“si ricordano anche Licofrone della storia (511 ss.), ed Euripide (*Troad.*
1001; *El.* 312 ss.; 911 ss.; *Hel.* 1496 ss.; *Iph. Aul.* 768 ss.) : semplicemente tutti i
poeti con Apollodoro | e anche Stasino con essi, così componendo il poema in
versi eroici (1-6)”.

4

Apollodor. *Bibl.* 3, 11, 2:

βουλόμενοι δὲ γῆμαι τὰς Λευκίππου θυγατέρας ἐκ Μεσσήνης
ἀρπάξαντες ἔγημαν· [...] ἐλάξαντες δὲ ἐκ τῆς Ἀρκαδίας βοῶν λείαν μετὰ
τῶν Ἀφάρεως παίδων Ἴδα καὶ Λυγκέως, ἐπιτρέπουσιν Ἴδα διελεῖν· ὁ δὲ
τεμῶν βοῶν εἰς μέρη τέσσαρα, τοῦ πρώτου καταφαγόντος εἶπε τῆς λείας
τὸ ἥμισυ ἔσσεσθαι, καὶ τοῦ δευτέρου τὸ λοιπόν. καὶ φθάσας κατηνάλωσε τὸ
μέρος τὸ ἴδιον πρῶτος Ἴδας, καὶ τὸ τοῦ ἀδελφοῦ, καὶ μετ' ἐκείνου τὴν
λείαν εἰς Μεσσήνην ἤλασε. στρατεύσαντες δὲ ἐπὶ Μεσσήνην οἱ Διόσκουροι
τὴν τε λείαν ἐκείνην καὶ πολλὴν ἄλλην συνελαύνουσι. καὶ τὸν Ἴδαν
ἐλόχων καὶ τὸν Λυγκέα. Λυγκεὺς δὲ ἰδὼν Κάστορα ἐμήνυσε Ἴδα,
κάκεινος αὐτὸν κτείνει. Πολυδεύκης δὲ ἐδίωξεν αὐτούς, καὶ τὸν μὲν
Λυγκέα κτείνει τὸ δόρυ προέμενος, τὸν δὲ Ἴδαν διώκων, βληθεὶς ὑπ'
ἐκείνου πέτρα κατὰ τῆς κεφαλῆς, πίπτει σκοτωθεὶς. καὶ Ζεὺς Ἴδαν
κεραυνοῖ, Πολυδεύκην δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει. μὴ δεχομένου δὲ

⁸²⁶ Ho potuto consultare il *cod. Gr. Marc. Z 475 (=825)*, un codice membranaceo del sec. XV in minuscola, contenente tra le altre opere anche l'*Alessandra* di Licofrone. Si tratta di un codice corredato con gli scolii di Tzetzte ai singoli versi a margine e sotto il testo. Il fr. 15 dei *Cypria* è presente a f. 226 r., alle ll. 44-46 del commento, sottostante ai versi 501-518 dell'*Alessandra*.

Πολυδεύκουσ τὴν ἀθανασίαν ὄντοσ νεκροῦ Κάστοροσ, Ζεὺσ ἀμφοτέρουσ παρ' ἡμέραν καὶ ἐν θεοῖσ εἶναι καὶ ἐν θνητοῖσ ἔδωκε.

“[I Dioscuri] dopo aver rapito le figlie di Leucippo dalla Messenia, poiché volevano averle come mogli le sposarono; fatta razzia di buoi in Arcadia con i figli di Afareo Ida e Linceo, incaricarono Ida di fare le spartizioni; Ida, dopo aver tagliato il bue in quattro parti, disse che la metà del bottino sarebbe stata di colui che avesse mangiato per primo la sua parte, e l'altra metà del secondo. Poiché Ida superò gli altri e per primo divorò la propria parte e anche quella del fratello, anche con lui condusse tutta la preda a Messene. I Dioscuri, organizzata una spedizione contro Messene, riportarono quel bestiame e molto altro ancora; poi tesero un assalto a Ida e Linceo. Linceo vedendo Castore lo indicò a Ida che lo uccise. Polluce li inseguì, uccise Linceo raggiungendolo con la lancia e, inseguendo Ida, fu da questo colpito alla testa con una pietra, e cadde svenuto; allora Zeus colpì Ida con un fulmine, condusse in cielo Polluce. Poiché Castore era morto, Polluce non voleva ricevere l'immortalità: allora Zeus concesse ad entrambi a giorni alterni di essere una volta tra gli dei, l'altra tra i mortali.”

5

Philodem. *De Piet.* P. Hercul. 242 V^a 27 + 247 V^b 1 ss. pp. 7 e 18

Gompertz:

Κάστο[ρα δ]ὲ ὑπὸ Ἰδα τοῦ [Αφα]ρέωσ κατη[κοντ]ίσθαι γέγραφεν ὁ [τὰ Κύπρια] ποιήσασ.

“Colui che compose i *Cypria* ha scritto che Castore è stato colpito da una freccia da Ida figlio di Afareo.”

6

Hyg. *Astr.* 2, 22:

alii autem, cum oppugnarent Spartam Lynceus et Idas, ibi perisse dixerunt, Pollucem ait Homerus concepisse fratri dividiamo vitam; itaque alternis diebus eorum quemque lucere.

“altri invece, quando Ida e Linceo presero Sparta, dissero che qui perirono. Omero afferma che Polluce avesse concesso metà della sua vita al fratello; per questo si dice che ciascuno di essi splende a giorni alterni.”

Lactantius, *Div. Inst.* 1, 10, 5:

Castor et Pollux dum alienas sponsas rapiunt esse gemini desierunt, nam dolore iniuriae concitatus Idas alterum gladio transverberavit: et eosdem poetae alternis vivere, alternis mori narrant, ut iam sint non deorum tantum, sed omnium mortalium miserrimi, quibus semel mori non licet. Hos tamen Homerus ambo simpliciter, non ut poetae solent, mortuos esse testatur.

“Castore e Polluce, mentre rapivano le spose altrui, smisero di essere gemelli; infatti Ida, spinto dal dispiacere dell’affronto, colpì uno dei due con una spada: e i poeti narrano che essi un giorno vivano, e un giorno muoiano, cosicché non sono solo i più sfortunati degli dei, ma anche di tutti gli uomini, poiché non è concesso loro di morire una sola volta. Tuttavia Omero testimonia semplicemente che essi sono morti entrambi, non come i poeti sono soliti raccontare.”

αιψα δὲ Λυγκεὺς

Τηύγετον προσέβαινε ποσὶν ταχέεσσι πεποιοῶς.
ἀκρότατον δ’ ἀναβὰς διεδέρκετο νῆσον ἅπασαν
Τανταλίδεω Πέλοπος, τάχα δ’ εἶσιδε κύδιμος ἦρωσ
δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν ἔσω κοίλης δρυὸς ἄμφω,
Κάστορά θ’ ἱππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκεα·

.....
νύξε δ’ ἄρ’ ἄγχι σταῖς μεγάλην δρῦν <-- ~ ~ -- -- >

2. εἰς Τρύγετον Tzetzes : Τηύγετον Tzetzes Chil. : Ταύγετον schol. Pind **BD**; ταχέεσσι schol. Pind. **D**, Tzetzes, prob. edd. : ταχέσσι schol. Pind. **B**.
4. Τανταλίδου codd. : corr. Schneidewin ; ὄβριμος Tzetzes Chil. : suprascr. κύδιμος **C**¹, Tzetzes.
5. δεινοῖς schol. Pind. **D**, Tzetzes : εἰν **B** : οἷς εἰν Wüllner; ὀφθαλμοῖς schol. Pind. **D**; ὄμμασιν ὀξυτάτοισιν Peppmüller; ἔσω δρυὸς ἄμφω κοίλης codd. : corr. Gerhard prob. Nauck : ὀφθαλμοῖσιν ἔσω κοίλης δρυὸς ἡμένω ἄμφω Heyne.
6. πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα Rossbach; lacunam post v. 6 posuit Ribbeck (prob. Davies), dub. Severyns.

7. ἄγχι σταῖς Heyne : ἄγχιστα schol. Pind. **D** : ἀγχίστωρ **B**; lacunam multi explere conati : δουρὸς ἀκωκῆ Heyne : ἔγχει μακρῶ vel δούρατι χαλχέω Rossbach : κρατερόφρων ὄβριμος *Idas*, post ἄγχι σταῖς e.g. suppl. Ribbeck : ὄβριμος *Idas*, post μεγάλην δρῦν e.g. suppl. West.

....subito Linceo

sali il Taigeto, fidando negli agili piedi.

Raggiunta la cima del monte scrutava tutta l'isola di

Pelope figlio di Tantalo, e rapidamente il celebre eroe riuscì a scorgere
con gli occhi acuti dentro la cava quercia entrambi,

Castore domatore di cavalli e l'atleta Polluce;

.....

lo ferì stando vicino alla grande quercia.

Il fr. 15 B. corrisponde al fr. 13 D. e 16 W. Davies cita come testimoni del passo dei *Cypria* lo *schol.* a Pind. *Nem.* 10, 114 e Tzetz. *Chil.* 2, 713, West solo lo scolio pindarico. Anche Tzetz. *in Lyc. Alex.* 511 (T 2 B.) ha tramandato il fr. dei *Cypria*, ma non è presente nelle edizioni di Davies e West neanche in apparato; risulta ugualmente trascurato da Davies e West T 6, indubbiamente per il suo scarso interesse in questo contesto. La testimonianza 5 B., in cui si precisa che secondo l'autore dei *Cypria* fu Ida a colpire Castore, è considerata da Davies, seguito da West, un frammento a parte (fr. 14 D.=fr. 17 W.).

Le testimonianze 6 e 7 B. sono poco pertinenti nel contesto del fr. 15. Igino (T 6) infatti si riferisce alla morte dei Dioscuri, tema già affrontato dal fr. 8, e alla loro successiva metamorfosi e ascesa in cielo per la quale essi brillano in cielo come stelle a giorni alterni: è evidente che in questo caso la morte dei gemelli diventa l'occasione per fornire un mito eziologico sulla costellazione a loro dedicata. Lattanzio invece (T 7), oltre a ricordare lo strano destino, al contempo di mortalità e immortalità, toccato a Castore e Polluce dopo la morte, fornisce la versione tarda in cui la morte dei Dioscuri è collegata con il ratto delle Leucippidi, che invece nei *Cypria* erano probabilmente due episodi distinti. È quindi preferibile la soluzione adottata da Davies e West, anche se non è necessario che T 5 costituisca un altro frammento: può agevolmente essere riportato insieme alle altre fonti relative all'episodio.

1-2 αιψα δὲ Λυγκεύς ...: l'avverbio αιψα ricorre frequentemente dopo la cesura bucolica⁸²⁷; in *Hymn. Ap.* 520 occupa la stessa posizione che presenta qui, dopo l'espressione προρέβαν ποσίην, che può essere confrontata con προρέβαινε ποσίην del v. 2, collocata rispetto ad αιψα al verso successivo.

Alla fine del v. 2 si trova l'espressione ποσίην ταχέεσσι πεποιθώς, che ha un parallelo nell'espressione di Θ 339 (=X 230) ποσίην ταχέεσσι διώκων: nella stessa posizione all'interno del verso e isometriche; cfr. le espressioni equivalenti X 8 ποσίην ταχέεσσι διώκει, X 173 ποσίην ταχέεσσι διώκει. Z 505 (=X 138) ποσίην κραιπνοῖσι πεποιθώς ha lo stesso valore metrico di ποσίην ταχέεσσι πεποιθώς e occupa ugualmente la posizione di fine verso (dopo la cesura pentemimere); in essa si trova la sostituzione dell'aggettivo ταχέεσσι con κραιπνοῖσι (formula equivalente). In Υ 189 (=Φ 564 =ν 261) occorre la formula modificata ταχέεσσι πόδεσσιν, posta in fine verso dopo la cesura efthemimere.

3. ἀκρότατον...νήσον ἄπασαν: l'espressione in incipit ἀκρότατον δ' ἀναβάς trova un parallelo in *Hymn. hom.* 19, 11 ἀκροτάτην κορυφήν... ἔσαναβαίνων⁸²⁸. Si può confrontare l'uso di ἀναβαίνω e διαβαίνω in unione con l'aggettivo ἄκρος con le espressioni di ι 483= 540 ἄκρον ἰκέσθαι e Hes. *Op.* 291 εἰς ἄκρον ἰκηται, in cui è pure presente un verbo di movimento.

L'espressione a fine verso διεδέρκετο νήσον ἄπασαν è confrontabile con ι 146 τήν νήσον ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν; nel nostro frammento è inoltre assente il compl. di mezzo ὀφθαλμοῖσιν, forse per il significato del verbo διαδέρομαι, che con il prefisso διά sembra acquistare un valore intensivo⁸²⁹; cfr. però Theocr. 25, 233 πάντη δὲ διέδρακεν ὀφθαλμοῖσι | κκεπτόμενος. Il significato del verbo δέρκομαι implica che l'azione del vedere sia intensa e penetrante; come afferma Prier, «the characteristic meaning of *derkesthai* lies in the sharp glance of the snake (*drakōn*), a snake with its irrational, terrorinducing gleam of eye that forbodes death. This is the snake that any moment might strike to kill». Numerosi

⁸²⁷ A tal proposito ved. A 387, Z 514, Θ 127, Σ 532, Ψ 418, α 392, ε 461, *Hymn. Ap.* 377, 520, *Hymn.* 7, 9, Hes. *Scut.* 465, fr. 30, 15 M.-W.

⁸²⁸ L'aggettivo ἀκρότατον occorre ad incipit di verso 5 volte: in Δ 139; H 246= 266a; χ 127 e in *Cypr.* fr. 15, 3; ved. *Lfgre* s.v. ἄκρος.

⁸²⁹ Ved. *TLG* s.v. διαδέρομαι: “perspicio, transpicio”; in *Lfgre* s.v. δέρκομαι: “durch etw. hindurch erblicken”; cfr. κ 197 ἔδρακον ὀφθαλμοῖσι διὰ δρυμὰ πυκνά. L'uso del verbo διαδέρομαι in senso transitivo è elemento tardo: Davies, 1989 a, p. 94. Cfr. *LSJ* s.v. διαδέρομαι: 1) “see one thing through another (Il. 14.334)”; 2) “look about (Theocr. 25, 233)”; 3) “see over (*Cypr.* fr. 15, 3)”.

sono gli esempi che si possono trarre sia dall'*Iliade* che dall'*Odissea* di questo tipo di sguardo: in Λ 36-37 di Medusa, Γοργῶ βλοκυρῶπις [...] | δεινὸν δερκομένη; in P 673-675 lo sguardo penetrante di Menelao è paragonato a quello di un'aquila, Μενέλαος, | πάντοσε παπταίνων ὥς τ' αἰετός, ὄν ῥά τέ φασι | ὄξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν; in K 196-197 Odisseo, in una terra ove non si riesce a distinguere l'oriente dal punto in cui tramonta il sole, scorge il fumo che esce dalla casa di Circe, καπνὸν δ' ἐνὶ μέσση | ἔδρακον ὀφθαλμοῖσι διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην; in T 446 πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς gli occhi infuocati di un cinghiale braccato da Odisseo e dai figli di Autolico viene descritto con il verbo δέρκομαι⁸³⁰.

νῆσον ...Τανταλίδεω Πέλοπος: il nome della regione del Peloponneso ricorre in questo frammento, per la prima volta in Tyrt. fr. 1, 15 e 9, 7 Gent.-Pr.; Alc. fr. 34, 1 L.-P.; Bacchyl. 12, 38-39 con i due termini νῆσος e Πέλοπος del composto Πελοπόννησος ancora separati⁸³¹. Nel fr. 1, 15 di Tirteo i due termini Πέλοπος νῆσον sono invertiti rispetto all'ordine che hanno in *Cypr.* fr. 15, 4-5; in Alc. fr. 34, 1 l'espressione νᾶσον Πέλοπος mantiene l'ordine nome comune-nome proprio del fr. dei *Cypria*, con la presenza del dorismo -α in νᾶσον⁸³². In Tyrt. fr. 9, 7 e in Simon. fr. 11, 36 West ricorre invece l'espressione Τανταλίδεω Πέλοπος, identica a quella che occorre al v. 4 del nostro frammento.

L'aggettivo assimilato Πελοπόννησος è presente in *Hymn. Apoll.* 250; 290; 419; 430; 432⁸³³. Secondo Wackernagel le espressioni simili a νῆσον...Πέλοπος, νῆσος' Ἡελίοιο hanno un'origine relativamente più recente rispetto alle forme in cui è presente l'aggettivo, come Αἰολίη νῆσος, e non il genitivo del nome geografico del luogo indicato⁸³⁴.

⁸³⁰ Tutti i passi proposti confermano che lo sguardo di Linceo è non solo intenso, «linear and directed», ma mira a individuare e uccidere i nemici, Castore e Polluce. Come evidenziato nel fr. qui analizzato il verbo διαδέρκομαι non è accompagnato né dal complemento di mezzo ὀφθαλμοῖσι né dall'agg. δεινός o dall'avverbio δεινόν, ma significativamente entrambi i termini occorrono solo due versi dopo in unione al verbo εἴσοράω, il cui soggetto è sempre Linceo, un dato che conferma il tipo di sguardo implicato dall'uso e dall'occorrenza del verbo διαδέρκομαι a v. 3. Quest'accezione di διαδέρκομαι è confermata da Ξ 344 οὐδ' ἂν νῶϊ διαδράκοι Ἡέλιός περ, ove il verbo è usato per i raggi del sole.

⁸³¹ Il sostantivo νῆσος occorre nella stessa posizione di verso di *Cypr.* fr. 15, 4 (nel quinto piede) solo in γ 270 e ε 60; ved. *Lfgre* s.v. νῆσος. Secondo Wilamowitz la forma νησον...Πέλοπος è elemento tardo (1884, p. 367 n. 45); cfr. Davies, 1989 a, p. 94

⁸³² Sui dorismi cfr. Pavese 1972, pp. 92-98; 101.

⁸³³ *Lex. Hom.* s.v. Πελοπόννησος.

⁸³⁴ Ved. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, 1928, II p. 69.

Il genitivo in -εω, con sinizesi e abbreviamento, è classificato da Pavese come elemento recente⁸³⁵. Nei codici è stato tramandato Τανταλίδου, da emendare in Τανταλίδεω per ragioni metriche secondo la proposta di Schneidewin⁸³⁶.

La formula τάχα δ' εἶσιδε alla fine del v. 4 occorre in Ξ 13, ove occupa la stessa posizione all'interno del verso, tra la cesura pentemimere e la cesura bucolica.

L'aggettivo κύδιμος⁸³⁷ è assente in Omero, ma occorre in Hes. *Theog.* 938 nell'espressione formulare equivalente κύδιμον Ἑρμῆν; fr. 10 a, 30 M.-W.; cfr. fr. 10 a, 30 κύδιμα τέκνα. È presente anche in *Hymn. Merc.*, ove ricorre dieci volte, al v. 84 riferito ad Argifonte (epiteto di Hermes), ai vv. 46, 96, 130, 150 (al nom.), 253, 298, 316, 404, 571 (all'acc.) a Hermes stesso⁸³⁸: in tutti i passi citati (tranne in *Hymn. Merc.* 84) κύδιμος ricorre nel quinto piede. L'aggettivo è riferito invece al sostantivo ἀέθλον in Pind. *Ol.* 14, 24. La lezione κύδιμος è presente sovrascritta in C¹; Tzetze invece riportava la lezione ὄβριμος, che non è da escludere. Infatti, a differenza dell'epiteto κύδιμος, attestato quasi esclusivamente in riferimento al dio Hermes, nella poesia epica arcaica ὄβριμος occorre frequentemente in clausola esametrica in riferimento non solo ad Ares (E 845, N 444, N 521, O 112, Π 613, P 529) ma anche a Ettore (Θ 473, K 200, Λ 347, Ξ 44). Come ha osservato Camerotto, l'epiteto condiviso da Ettore e da Ares sembra connotare quest'ultimo come *aristeuon* associandolo al dio della guerra⁸³⁹; nella medesima accezione occorre una volta anche in riferimento ad Achille (T 408), che nell'*Iliade* rappresenta l'altro eroe *aristeuon*⁸⁴⁰.

⁸³⁵ Pavese 1974, pp. 146-147; cfr. Hoekstra 1975, pp. 69-70.

⁸³⁶ Hanno accolto la lezione dei codd. Τανταλίδου Kinkel 1877, p. 26; Allen 1912, p. 122; Bethe 1929, p. 161; l'emendazione Τανταλίδεω Ribbeck (1878, p. 460); Bernabé, p. 54; Davies, p. 40, ma con qualche riserva (1989 a, p. 94: «Another late feature? The ease with which it can be changed to the Τανταλίδεω recommended by Schneidewin and Ribbeck should perhaps urge us to caution»); West, p. 94.

⁸³⁷ Ved. *DELG*, s.v. κῦδος: è un antico nome che esprime la forza irradiante degli dei o quella che essi conferiscono; "forza magica, irraggiamento della forza"; una divinità dona il κῦδος a un guerriero o a un re, cfr. A 279; B 300.

⁸³⁸ Ved. *Lfgre* s.v. κύδιμος; in tutti i passi citati l'aggettivo κύδιμος ricorre nel quinto piede, tranne in *Hymn. Merc.* 84; cfr. Pavese 1974, p. 55.

⁸³⁹ Ved. Camerotto 2002, p. 169.

⁸⁴⁰ Sembra che si possa ritenere che ὄβριμος in unione ad Ares costituisca una formula ormai cristallizzata in cui l'epiteto ha acquisito una funzione ornamentale, mentre per Ettore l'uso di questo aggettivo è strettamente connesso con il suo valore guerresco e con il motivo dell'*aristeia*, anche se non sono attestate altre formule ad essa equivalenti e il ruolo dell'eroe nell'*Iliade* comporta inevitabilmente la sua associazione a temi e motivi tipici legati all'*aristeia*. Infatti in due

L'associazione dell'epiteto alla guerra⁸⁴¹ e le sue occorrenze in un contesto eminentemente bellico o nel quale sta per esprimersi il *furor* di Ettore permettono di accogliere la lezione ὄβριμος proposta da Tzetze in luogo di κύδιμος, non adatto al contesto o alla figura di un eroe. ὄβριμος invece è qui preferibile sia per il suo uso in riferimento ad un eroe mortale (non solo al dio Ares), ma ancor più perché nel frammento si descrive Linceo mentre sta preparando un agguato a Castore e Polluce, un'occasione nella quale l'eroe dimostrerà la sua *virtus* bellica.

5. δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν...: nello *schol.* Pind. *Nem.* 10, 114 a inizio verso era riportata la lezione δεινοῖς] εἰν prima di ὀφθαλμοῖσιν. Secondo l'ipotesi di Ribbeck **EIN** è da interpretare come **CIN**, che potrebbe essere la corruzione di ὀξέσιν. Bisogna rilevare comunque che nella poesia epica di età arcaica non è mai attestato l'uso dell'aggettivo ὀξύς in relazione al sostantivo ὀφθαλμός, che normalmente occorre al dativo plurale senza epiteti, in accompagnamento al verbo ὀράω. Fa eccezione a questo uso solo un passo dell'*Odissea*, v 233, ove ὀφθαλμοῖσιν è preceduto dall'agg. possessivo σοῖσιν: σοῖσιν δ' ὀφθαλμοῖσιν ἐπόψεαι.

La proposta di Schneidewin è interessante dal punto di vista semantico, ma poco chiara nella spiegazione della possibile corruzione: infatti all'inizio di verso si dovrebbe leggere l'espressione ὄμμασιν ὄξυτάτοισιν, ma nei codd. non è stato tramandato l'aggettivo ὄξυτάτοισιν. La seconda parte del verso, dalla cesura trocaica alla fine del verso, presenta dei problemi testuali. I codici hanno tramandato ἔω δρυὸς ἄμφω κοίλης, che è stato diversamente emendato. Heyne inseriva l'espressione al duale ἡμένω ἄμφω tra il sostantivo δρυὸς e l'aggettivo ad esso concordato κοίλης: ὀφθαλμοῖσιν ἔω κοίλης δρυὸς ἡμένω ἄμφω. Ribbeck, che respinge l'ordine ἔω δρυὸς ἄμφω κοίλης accettato da Kinkel, ha proposto un'altra lettura per il v. 5, in cui è presente un'inversione delle parole rispetto alla lezione tradita dai codici: ὀξέσιν ὀφθαλμοῖσιν ἔω κοίλης δρυὸς ἄμφω⁸⁴². La tradizione manoscritta infatti propone per la clausola esametrica una chiusura spondaica per il quinto e sesto piede, ognuno formato da una sola parola,

delle occorrenze della formula (N 521, O 112) non c'è alcun legame con il significato dell'epiteto che ha pertanto funzione puramente esornativa (su questo aspetto ved. Camerotto 2002, pp. 170-171).

⁸⁴¹ Per gli altri usi di ὄβριμος in un contesto legato alla guerra si vedano la formula ὄβριμον ἔγχος, che occorre frequentemente in Omero (Γ 375, Δ 529, Ε 790, Η 251 Λ 435, 456 etc.) e le occorrenze degli epiteti ὄβριμόθυμος, ὄβριμοεργός, ὄβριμοπάτρη (Camerotto 2002, p. 169).

⁸⁴² Ribbeck 1878, p. 460; Kinkel 1877, fr. 9 p. 26.

che Ribbeck esclude qui dal momento che si tratta di un elemento tipico della poesia epica della fase più arcaica, e attestato nell'*Iliade* più volte solo nel canto K (vv. 299 e 574). Nauck, partendo dalla correzione proposta da Gerhard, ha disposto diversamente i singoli termini del verso, integrando con il participio ἡμένω: ἔσω κοίλης δρυὸς ἡμένω ἄμφω. A tal proposito lo studioso ha rilevato che nessun verso spondaico si conclude con una parola bisillabica⁸⁴³.

L'espressione εἶσιδε δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν, presente solo in questo frammento, può essere paragonata ad altre significanti "vedere, essere visti con gli occhi", che ricorrono frequentemente nella poesia epica arcaica, costituite da una voce del verbo ὀράω (al pres. o all'aor.) normalmente non rafforzato da preverbi quali εἶς, e seguita o preceduta dal compl. ὀφθαλμοῖσιν, talora accompagnato dalla preposizione ἐν⁸⁴⁴. Il verbo ἰδέσθαι implica la nozione di riconoscimento, che spesso avviene attraverso l'organo sensoriale degli occhi, come confermano le numerose formule omeriche in cui il verbo ὀράω è specificato dal sost. ὀφθαλμός⁸⁴⁵. Si tratta di espressioni formulari che occorrono soprattutto in clausola esametrica, le più frequenti delle quali sono ad es. Γ 169 ἴδον ὀφθαλμοῖσιν⁸⁴⁶, Γ 306 ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀράσθαι⁸⁴⁷, Ν 99 τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμαι⁸⁴⁸, Ο 600 ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι⁸⁴⁹, Ρ 646 δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι, κ 385 ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι, ξ 143 ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ⁸⁵⁰. Le espressioni che presentano maggiore affinità con quella presente nel nostro frammento sono Ω 206 ἐκόσφεται ὀφθαλμοῖσιν e ι 146 ἐκέδρακεν

⁸⁴³ Nauck 1880, p. 376; inoltre Nauck ha dubitato fortemente che l'autore dei *Cypria* abbia adoperato la forma κοίλος per l'aggettivo, al posto del più consueto κόιλος.

⁸⁴⁴ Per la metafora del vedere usata in relazione al senso dell'udito e per la creazione e l'uso di sinestesie nell'epica arcaica e nella tragedia ved. Sala 2006, pp. 195-205.

⁸⁴⁵ Sul significato di ἰδέσθαι e le sue occorrenze nella poesia epica arcaica ved. Prier 1989, pp. 97-100.

⁸⁴⁶ =Ο 488; β 155; δ 269; λ 528; π 470; τ 383; *Hymn. hom.* 2, 57; 2, 68; *Hymn. Ven.* 5, 185; cfr. Ε 570 ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν (=Ρ 466; ψ 92).

⁸⁴⁷ Cfr. θ 459 ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρώσα; ξ 343 ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὄρηαι (=Oech. hal. fr. 1, 1 B.).

⁸⁴⁸ =Ο 286; Υ 344; Φ 54; τ 36; *Hymn. hom.* 4, 219; cfr. δ 226 ὀφθαλμοῖσιν ὀρώτο; ο 462 ὀφθαλμοῖσιν ὀρώντο; Hes. fr. 204 ὀφ]θαλμοῖσιν ὀρώντα.

⁸⁴⁹ =Ρ 646; *Hymn. hom. Ap.* 415; cfr. *Hymn. hom.* 2, 409 ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα; *Hymn. hom.* 4, 202 ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτο.

⁸⁵⁰ Come ha osservato Prier, in molti di questi passi l'azione del "vedere" espressa dal verbo ἰδέσθαι implica un riconoscimento ed è connessa strettamente con la luce: «the most important instances of *idesthai*, however, lie in the more complicated locus of 'recognition', with its more exacting correspondences between human sight and the divine wonder of appearance, or, in other words, 'sight' and 'light'» (Prier 1989, p. 98).

ὄφθαλμοῖσιν⁸⁵¹. L'aggettivo δεινός non occorre altrove come epiteto di ὄφθαλμός; in A 200 si trova riferito a ὄσσε: δεινὸν δέ οἱ ὄσσε φάανθεν. Inoltre occorre con significato avverbiale in espressioni significanti “guardare di sbieco”, come in O 13, δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδών, e in Hes. *Scut.* 445 δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδοῦσα, in entrambi i passi ad inizio del verso, e *Hymn. hom.* 7, 48 δεινὸν ὑπόδρα ἰδών (in incipit di verso)⁸⁵² o in espressioni che significano “guardare ferocemente”, come in Γ 342 δεινὸν δερκόμενοι (in incipit di verso; ved. anche Λ 37, riferito alla Gorgone (=Hes. *Scut.* 160, riferito a Ker); Ψ 815, riferita a Aiace Telamonio e Diomede.

Due espressioni sono particolarmente rilevanti e utili da esaminare perché accostano tra loro un verbo del “vedere” (ὄράω, δέρκομαι), l'agg. δεινός e il compl. di mezzo espresso da un termine che indica gli “occhi”, tre elementi ugualmente presenti nel nostro frammento: Hes. *Scut.* 262 δεινὰ δ' ἐς ἀλλήλας δράκον ὄμμασιν (detto delle Parche); Hes. *Scut.* 426 δεινὸν ὄρων ὄσσοισι; cfr. χ 405 δεινὸς εἰς ὦπα ἰδέσθαι.

6. Κάστορα θ' ἱππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκεα: il v. 6 è interamente formulare: cfr. Hes. fr. 198, 8; 199, 1 M.-W. al caso dativo; cfr. Hes. fr. 23 a, 39 ἀεθλοφόρο[ν Πολυδεύκεα;

In Γ 237 (= λ 300) al posto dell'epiteto ἀεθλοφόρον si trova l'espressione πῦξ ἀγαθόν riferita a Polluce; cfr. la stessa formula declinata al caso dat. in Ibyc. fr. S 166, 17 *PMGF* Κάστορι] θ' ἱπποδάμω καὶ πῦξ ἀγαθῶι Πολυδεύκεα; l'*Hymn. hom.* 33, 3 presenta l'aggettivo ἀμώμητον al posto di ἀεθλοφόρον⁸⁵³. La sola formula nome-epiteto ἀεθλοφόρος Πολυδεύκης al nominativo è presente a fine verso in Teocrito 22, 53⁸⁵⁴.

In Hes. fr. 197, 3 è presente un'espressione differente per indicare i Dioscuri: καὶ νύ κε δὴ Κάστωρ τε καὶ ὁ κρατερὸς Πολυδεύκης; Castore è collocato prima della cesura pentemimere mentre solitamente è in posizione

⁸⁵¹ In tutti e due i casi infatti il verbo (ὄράω o δέρκομαι) presenta il preverbo εἰς ed è accompagnato dal complemento di mezzo ὄφθαλμοῖσιν, anche se in Omero il sostantivo ὄφθαλμός in questo caso non è accompagnato da epiteti.

⁸⁵² Ved. *TLG* s.v. ὄφθαλμός; *TLG* s.v. δεινός; *Lfgre*.

⁸⁵³ Ved. Cantilena 1982, p. 323.

⁸⁵⁴ In Apollod. *Bibl.* 3, 11, 2 i due gemelli sono detti l'uno dedito alle opere della guerra (Κάστωρ μὲν ἦσκει τὰ κατὰ πόλεμον), l'altro al pugilato (Πολυδεύκης δὲ πυγμαίην). Invece in Paus. 5, 8, 4 si dice che Castore si distingueva nella corsa, Polluce nel pugilato. Per le diverse abilità che nella tradizione letteraria erano attribuite ai Dioscuri ved. A. Furtwängler, *Roscher Lexicon* I 1 (1884-1886) s.v. *Dioskuren*, coll. 1156-1157.

incipitaria, inoltre non è accompagnato da alcun epiteto dato l'inserimento del nesso καί νύ κε δῆ⁸⁵⁵. In *Hymn. hom.* 17, 1 Κάστορα καὶ Πολυδεύκε' αἰείεο Μοῦσα λίγεια, entrambi i nomi sono senza epiteti, anche se è rispettato l'ordine in cui vengono solitamente menzionati. In questo ordine compaiono anche in Alceo, fr. 34a, 3-4 L.-P. Ai vv. 5-6 entrambi i fratelli sono ricordati in connessione ai cavalli. Anche in Alcmane è confermata la connessione tra i cavalli e i Dioscuri, fr. 2, 1 *PMGF*. Simonide considerava sia Castore che Polluce figli di Zeus, come si può dedurre dal fr. 11, 30-31 P. Ζηνὸς παισὶ σὺν ἵπποδάμοις | Τυνδαρίδα]ις ἦρωσι.

In Apollonio Rodio 1, 145-6 Polluce è detto κρατερός come in Hes. fr. 197, 3, mentre Castore è legato ai cavalli, con una definizione che riecheggia il fr. 34a L.-P. di Alceo: Καὶ μὴν Αἰτωλὶς κρατερὸν Πολυδεύκεα Λήδη | Κάστορά τ' ὠκυπόδων ὠρσειν δεδαημένον ἵππων | Σπάρτηθεν. L'aggettivo κρατερός è riferito a Polluce anche in Teocrito, 22, 92, e 22, 173 (a fine verso). Le due espressioni che Teocrito usa per definire entrambi i Dioscuri sono al v. 2 Κάστορα καὶ φοβερὸν Πολυδεύκεα πύξ ἐρεθίζειν, che richiama l'espressione πύξ ἀγαθόν di λ 300, e al v. 34 Κάστωρ δ' αἰολόπωλος ὃ τ' οἰνωπὸς Πολυδεύκης, del tutto diversa.

L'aggettivo composto ἀεθλοφόρος, “vincitore nelle gare, atleta” (lett. “che riporta il premio”), è presente in Omero sia nella forma contratta ἀθλοφόρος (Λ 699; I 124=266) sia nella forma estesa ἀεθλοφόρος (X 22; X 162=266): non è mai riferito ad un eroe, ma sempre a cavalli⁸⁵⁶.

In Pind. *Isthm.* 1, 17-21 Castore e Iolao sono definiti διφρηλάται ... κράτιστοι⁸⁵⁷. L'importanza dei Tindaridi negli agoni è ribadita da Pind. in *Nem.* 10, 49 ss. οὐ θαῦμα | ἐγγενὲς ἔμμεν ἀεθληταῖς ἀγαθοῖσιν. In *Ol.* 3, 34-38 sono presentati come gli atleti che ricevettero in virtù delle loro abilità l'incarico di sovrintendere ai giochi Olimpici.

⁸⁵⁵ Per un commento a Hes. fr. 197, 3 (=fr. 105 Hirschberger), ved. Hirschberger 2000, pp. 401-402.

⁸⁵⁶ Ved. *LfggrE* s.v. ἀεθλοφόρος: 1) ἀγωνιστής; 2) νικητής (*schol.* Hom. BT ad X 22, vol. V p. 266 Erbse). È riferito a persona in Pind. *Ol.* 7, 7 ἀεθλοφόροις..ἀνδράσιν; a una cavalla in Alcman. 1, 48 *PMGF* ἵππον | παγὸν ἀεθλοφόρον; cfr. Pavese 1974, p. 146.

⁸⁵⁷ Cfr. Privitera 1982, pp. 142-143.

7. **νύξε δ' ἄρ' ἄγχι στὰς μεγάλην δρῦν**: la forma νύξε occorre nella poesia epica in incipit di verso 5 volte: in Λ 252; 425; Π 346; Υ 397⁸⁵⁸. νύξε δ' ἄρ' ἄγχι στὰς ha un riferimento formulare in γ 449, ἦλασεν ἄγχι στὰς (cfr. δ 370=κ 400, 455 ἦ δέ μεν ἄγχι στὰς, ζ 56 ἦ δέ μάλ' ἄγχι στὰς), ed è simile a Ω 477, ἄγχι δ' ἄρα στὰς, ove l'espressione ha i primi due termini invertiti di ordine rispetto a *Cypr.* fr. 15, 7⁸⁵⁹. Si confronti l'espressione formulare di fine verso ἄγχι παραστὰς che occorre in H 188, Π 114, P 338, Ψ 204, ι 345, π 338, υ 190.

Il v. 7 non è stato tramandato interamente, ed è per questo motivo mancante degli ultimi due piedi dopo la cesura bucolica. Numerosi i tentativi di integrazione, accomunati dal significato che viene attribuito al verso. Sia la proposta di Heyne, δουρός ἀκωκῆι⁸⁶⁰, sia quella di Rossbach, ἔγχεϊ μακρῶι ο δούρατι χαλχέωι, completano il verso integrandolo con un complemento di mezzo frequente in presenza del verbo νύσσω⁸⁶¹.

L'espressione δουρός ἀκωκῆι non è mai attestata in unione al verbo νύσσω come complemento di mezzo; δουρί, χαλκήρεϊ δουρί, ὄξεϊ δουρί, δουρὶ φαεινῶ sono frequentemente attestate in unione con i verbi ἀκοντίζω (Δ 490, 496; E 533, 611; Λ 577; N 183, 403), βάλλω (Δ 501, 527; E 145, 537; H 14; Λ 108, 144, 742; M 183; N 159, 183; Φ 91), οὐτάω (Δ 525; E 336, 551, H 258 T 53; E 336) τύπτω (N 529; 542), ma solo poche volte con νύσσω: in Λ 95 τὸν δ' ἰθὺς μεμαῶτα μετώπιον ὄξεϊ δουρὶ | νύξ', Λ 424 δουρὶ κατὰ πρότμησιν ὑπ' ἀσπίδος ὀμφαλοέσσης | νύξεν, Υ 488 ὄξεϊ δουρὶ | νύξ'.

L'espressione ἔγχει μακρῶι occorre più frequentemente con νύσσω, ad es. in E 45-46 τὸν μὲν ἄρ' Ἴδομενεὺς δουρικλυτὸς ἔγχεϊ μακρῶ | νύξ' ἵππων ἐπιβηκόμενον κατὰ δεξιὸν ὦμον; in E 579 (Π 404) τὸν μὲν ἄρ' Ἀτρεΐδης δουρικλειτὸς Μενέλαος | ἐσταότ' ἔγχεϊ νύξε κατὰ κληίδα τυχήσας; in O 336 νύξ' ἔγχει. Inoltre un altro esempio relativo a come era completato il senso del verbo in Omero si trova in N 147=O 278=P 731 νύσσουντες ξίφειν τε καὶ ἔγχεσιν ἀμφιγύοισιν; Π 637=Ξ 26 presenta la stessa formula modificata (con il participio al genitivo νύσσομένων). Può essere utile a proposito il confronto con

⁸⁵⁸ Ved. *Lfgre* s.v. νύσσω; cfr. *Lex. Hom.* s.v. νύσσω: la forma con l'elisione νύξ' occorre in E 46; Π 343.

⁸⁵⁹ Cfr. anche E 570; Z 405; H 188; O 442; 649; Π 114; 853; P 10-11; 338; κ 337.

⁸⁶⁰ Per tale espressione cfr. Pind. *Nem.* 10, 60-61 τὸν γὰρ Ἴδας ἀμφὶ βουσίην πῶς χολῶθεις ἐπρωσεν χαλκείας λόγχας ἀκμα.

⁸⁶¹ È attestata anche l'espressione νηλέϊ χαλχῶ | νύξε in Π 345-346.

Λ 251-252, ove il contesto è simile a quello del fr. 15: *κτη δ' εὐράξ cὺν δουρὶ
λαθῶν Ἀγαμέμνονα δῖον, | νύξε δέ μιν κατὰ χεῖρα μέσῃν ἀγκῶνος ἔνερθε,
| ἀντικρὺ δὲ διέσχε φαεινοῦ δουρὸς ἀκωκη.* L'eroe Coone, figlio di Antenore,
ferisce Agamennonee, che gli ha ucciso il fratello, colpendolo all'improvviso al
braccio, grazie alla sua posizione, nascosta rispetto a quella dell'avversario.

La proposta di Ribbeck per completare il senso del v. 7, rimasto mutilo, è :

νύξε δ' ἄρ' ἄγχι κτὰς κρατερόφρων ὄβριμος Ἴδας

Κάστορ' ἐὺν λόγῃη συν ἀδελφειῶ λοχῶντα.

Secondo Ribbeck bisognerebbe postulare una lacuna tra il v. 6 e il v. 7: il
soggetto di *νύξε* non sarebbe infatti Linceo, come ipotizzava Puech⁸⁶², ma Ida
che, in Apollodoro, *Bibl.* 3, 11, 4, scopre la presenza dell'avversario grazie alla
vista acuta del fratello e lo uccide⁸⁶³.

Anche Pausania, 4, 2, 7, ricorda l'acutezza straordinaria della vista di
Linceo, riportando la versione presente in Pindaro⁸⁶⁴.

⁸⁶² Puech 1930, p. 400 n. 3.

⁸⁶³ Ribbeck 1878, p. 461; così Stählin (1903, p. 185, n. 12).

⁸⁶⁴ Allo stesso modo in *schol.* Aristoph. *Plut.* 210: (Λυγκεὺς) τοσοῦτον δὲ ὀξυπέστατος ἦν,
ὥς καὶ δι' ἐλάτης ἰδεῖν Κάστορα δολοφονήσαντα τὸν ἀδελφὸν, ὥς φησι Πίνδαρος.

Il litigio tra i Discouri e gli Afaretidi nella tradizione letteraria dai *Cypria* alla *Biblioteca di Apollodoro*

Come si è già detto⁸⁶⁵, né i *Cypria* né Pindaro, *Nem.* 10, 60 ss., mettono in relazione la storia del rapimento delle Leucippidi con il litigio tra i Dioscuri e gli Afaretidi. In entrambe le narrazioni la contesa tra le due coppie di fratelli sorgeva per la divisione del bottino di una razzia compiuta insieme, come lascerebbe dedurre l'espressione del v. 60 Ἰδακ ἄμφι βουσίη πωσ χολωθεῖς⁸⁶⁶.

Stoneman ha sostenuto che con l'enclitica πωσ il poeta alludesse alla sua conoscenza delle due versioni, sia quella dei *Cypria*, in cui i Dioscuri sottrassero i buoi razzati dagli Afaretidi, sia quella narrata da Apollodoro, nella quale la razzia fu compiuta insieme dalle due coppie di fratelli. Pindaro pertanto non avrebbe inteso scegliere tra queste due varianti del mito, e nemmeno negare la validità della narrazione offerta dai *Cypria*.

Recentemente c'è chi, come Sbardella, ha sostenuto la possibilità che la connessione tra i due episodi (ratto di buoi, rapimento delle Leucippidi) risalisse già all'archetipo epico della tradizione, i *Cypria* – nonostante l'assenza di ogni legame tra essi sia in Pindaro sia in Apollodoro, che dimostrerebbero in questo una dipendenza dai *Cypria*⁸⁶⁷ –, come lascerebbe dedurre l'accostamento dei due motivi in una *lekythos* apula del IV sec. a.C.⁸⁶⁸; ma è difficile sostenere quest'ipotesi sulla base di una fonte iconografica, successiva sia al poema di Stasino sia alla *Nemea* pindarica, e il cui luogo di produzione/diffusione inoltre è comunque differente rispetto all'ambito greco. In ogni caso si tratterebbe dell'unica testimonianza iconografica che attesti la compresenza dei due eventi e, anche se sembra lecita la derivazione da Pindaro – come ha ipotizzato Hermary⁸⁶⁹, seguito da Sbardella – per l'immagine della lotta tra le coppie di gemelli, resta da provare che l'accostamento tra la scena di conflitto e quella del rapimento delle

⁸⁶⁵ Su questo argom. ved. *supra* comm. ad fr. 11 B.

⁸⁶⁶ *Contra* Wentzel 1839, pp. 18-29; Robert 1921, II p. 316; Bethe 1929, p. 232; van der Valk 1963, I p. 349 n. 60. La versione di Pindaro, a differenza dei *Cypria*, non descriveva il comportamento astuto dei Dioscuri: essi non erano nascosti nella cavità di un albero per tendere un agguato agli Afaretidi, ma seduti sul tronco di un albero, δρυος ἐν στελέχει ἡμένους (*Nem.* 10, 61-62); ved. Stählin 1093, pp. 191-192; Davies 1989, p. 42; sul motivo del furto di bestiame ved. Walcot 1979, pp. 326-351.

⁸⁶⁷ Ved. Sbardella 2003, pp. 138-139.

⁸⁶⁸ Ved. A. Hermary, *LIMC* III 1 (1986) s.v. *Dioskouroi* 203.

⁸⁶⁹ Su questo punto ved. il commento di A. Hermary in *LIMC* III 1 (1986) s.v. *Dioskouroi* 203=217.

fanciulle provi una loro comune discendenza da un'unica fonte, Pindaro, in cui non c'è traccia di questa connessione, come risulta dal passo della *Nemea* 10:

60 τὸν γὰρ Ἴδαο ἀμφὶ βουσίην πωο χολω-
_θεὶο ἔτρωοεν χαλκείαο λόγγαο ἀκμῶ.

ἀπὸ Ταῦγέτου πεδαυγά-

ζων ἴδεν Λυγγεὺο δρυὺο ἐν οτελέχει
ἡμένουο. κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάν-
των γένετ' ὀξύτατον
ὄμμα. λαιψηροῖο δὲ πόδεοοιν ἄφαρ
ἐξικέοθαν, καὶ μέγα ἔργον ἐμήοαντ' ὠκέωο
65 καὶ πάθον δεινὸν παλάμαιο Ἀφαρητί-
δοι Διόο: αὐτίκα γάρ
ἠλθε Λήδαο παῖο διώκων: τοὶ δ' ἔναν-
_τα οτάθεν τύμβω οχεδὸν πατ'ρωῖω.

ἐνθεν ἀρπάξαντεο ἄγαλμ' Ἀίδα, ξεοτὸν πέτρον,
ἔμβαλον οτέρνω Πολυδεύκεοο: ἄλλ' οὔ νιν φλάοαν
οὔδ' ἀνέχαοοαν: ἐφορμαθεῖο δ' ἄρ' ἄκοῦτι θοῶ,
70 ἦλαοο Λυγγέοο ἐν πλευραῖοι χαλκόν.
Ζεὺο δ' ἐπ' Ἴδαο πυρφόροῦν πλῶξε ψολόοεντα κεραυνοῦν·
ἄμα δ' ἐκαίοντ' ἐρήμοι. χαλεπά δ' ἔριο ἀνθρώ-
ποιο ὀμιλεῖν κρεοοόνω.

Nella versione di Pindaro gli avvenimenti non seguono un ordine cronologico: prima, ai vv. 54-57, viene evocata con un'anticipazione la scelta di Polluce di condividere il suo destino con il fratello, vivendo un giorno insieme a Zeus, un giorno sotto la terra nelle gole di Terapne, una scelta che è determinata dall'improvvisa morte di Castore per mano di Ida; in seguito, ai vv. 60-73, segue la narrazione della battaglia fra i Dioscuri e gli Afaretidi, secondo una tecnica in cui la ricostruzione degli eventi procede in parte in ordine inverso, a ritroso rispetto alla successione lineare degli stessi. Ad una rilettura del passo si può dedurre che lo scontro si sia svolto secondo quest'ordine: 1) Linceo, dotato di una vista soprannaturale, è riuscito a scorgere dal Taigeto i due fratelli spartani (o un solo di essi) seduti sul cavo tronco di una quercia (vv. 61-63); 2) Ida, adirato per

una razzia di buoi di cui il poeta non fornisce altri particolari, ferisce mortalmente Castore con la sua lancia bronzea (v. 60); 3) Polluce insegue gli Afaretidi fino alla tomba del loro padre (v. 66)⁸⁷⁰; 4) gli Afaretidi lo colpiscono al petto con una pietra, ma l'eroe riesce a rimanere in vita e raggiunge con una freccia Linceo al fianco (vv. 67-70); Zeus reagisce scagliando un fulmine contro Ida e lo incenerisce. Nella parte finale dell'epinicio (vv. 73-90) Polluce torna dal fratello ancora vivo e alla sua vista prega il padre Zeus di concedergli di condividere il suo destino di morte con lui⁸⁷¹.

L'incertezza su chi abbia scorto Linceo dal Taigeto (se uno o entrambi i Dioscuri) proviene dalle oscillazioni presenti nella tradizione manoscritta, che non è concorde sulla lezione di un participio. Alcuni MSS (BD) al v. 62 di *Nem.* 10 invece della lezione ἤμενον (da riferire a Castore) secondo la lettura di Aristarco, conservano la lezione ἤμενος: in questo caso il participio sarebbe da riferire a Linceo. Secondo lo *schol.* Pind. *Nem.* 10, 114 era il filologo di Samotracia a ritenere corretta la lezione all'accusativo, seguendo la tradizione narrata nei *Cypria*. Ma, come precisava anche Didimo, entrambi Castore e Polluce erano seduti sull'albero, anche se Linceo riuscì a scorgere solo Castore⁸⁷². Per questo alcuni editori moderni di Pindaro sulla scorta di Boeckh emendano la lezione ἤμενος/-ον in ἤμένους⁸⁷³.

A parere di Severyns, se si accetta la lezione ἤμενον proposta da Aristarco, Castore – e non Linceo – sarebbe stato seduto sull'albero; in ogni caso questo non escluderebbe la possibilità che anche Polluce si trovasse in scena con il fratello⁸⁷⁴. Il ragionamento di Aristarco non sarebbe stato compreso a pieno da Didimo, il

⁸⁷⁰ Sull'insistenza del motivo del movimento nel mito dei Dioscuri narrato da Pindaro nella *Nemea* X, espresso da verbi quali ἐλθόντος, ἐξικέσθαι, ἦλθε, διώκων, ἐφορμαθείς ved. Stern 1969, pp. 128-132; in generale nella narrazione pindarica alla solitudine degli Afaretidi (definiti ἐρημοί al v. 72) si contrappone la sorte dei Dioscuri, che godono della πίστις degli dei, in particolar modo di Zeus.

⁸⁷¹ Per l'analisi di Pind. *Nem.* 10, 75 ss. e i rapporti tra questo passo e l'ode di Saffo, fr. 1 Voigt, ved. Cavallini 1986, pp. 3-5.

⁸⁷² Cfr. Severyns 1928, pp. 277-278.

⁸⁷³ Nell'edizione di Maehler è accolta l'emendazione di Boeckh ἤμενους (Pindarus, *Epinicia*, Leipzig 1971⁵, p. 159); così W. H. Race (Pindar, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, Cambridge-London 1997, p. 117); *contra* Stählin 1903, p. 189; M. A. Puech, *Néméennes*, Paris 1923, p. 138 n. 3, che accetta la lezione di Aristarco ἤμενον. Puech ha sostenuto che Didimo e, ancor più Severyns, rifiutano la lezione ἤμενον in luogo di ἤμένους nel tentativo di armonizzare la versione presente in Pindaro con quella dei *Cypria*. Sul luogo in cui si nascosero Castore e Polluce e sul combattimento con gli Afaretidi ved. Robertson 1992, pp. 166-170.

⁸⁷⁴ Per quest'ipotesi ved. Severyns 1928, pp. 276-278.

quale avvertì la necessità di precisare (come risulta da T 1)⁸⁷⁵ che nella versione pindarica tutti e due i fratelli erano seduti sulla quercia, anche se Linceo riuscì a scorgere il solo Castore. Proprio il fr. 15, 4-6 confermerebbe non solo la posizione che occupavano i Dioscuri nei *Cypria* (accovacciati all'interno dell'albero, ove Linceo li vide: εἴτιδε [...] ἔσω κοίλης δρυὸς ἄμφω), ma anche l'impossibilità che Aristarco consultasse il poema in una versione in cui era presente in scena solo il fratello mortale⁸⁷⁶. Nella *Nemea* 10 Pindaro avrebbe quindi seguito la versione dei *Cypria* in cui i Dioscuri erano compresenti al momento dello svelamento del loro nascondiglio.

La questione è stata successivamente ripresa da Puech, il quale, sulla base della lezione ἦμενον, ha ipotizzato che in Pindaro Linceo vide solamente Castore; a quel punto Ida, afferrata un lancia, avrebbe ucciso il Tindaride, che in quel momento non era aiutato dal fratello⁸⁷⁷. Pindaro, oltre a non trascurare alcun dettaglio essenziale alla comprensione della storia, «sait la valeur des mots qu'il emploie», valore che sarebbe stato compreso da Aristarco, in misura maggiore che da Didimo⁸⁷⁸. Per ciò che concerne la testimonianza dello scolio in relazione ad Aristarco, secondo Puech lo scoliaste dimostrerebbe di aver frainteso quanto osservato dal filologo di Samotracia deformando il suo ragionamento e attribuendogli un argomento non valido (l'uso dei *Cypria* come fonte – ove però i Dioscuri sono entrambi seduti – che confermerebbe l'occorrenza di ἦμενον in Pindaro). Non sarebbe pertanto inopportuno ipotizzare che fu Didimo a citare il frammento dei *Cypria*, e non Aristarco, che difficilmente ne avrebbe fornito un passo contrario alle sue argomentazioni.

L'interpretazione di Puech prende avvio dallo *schol. Pind. Nem. 10, 114*: come si è visto, mentre Aristarco, seguito da Apollodoro, avrebbe ammesso la lezione ἦμενον conformemente ai *Cypria* (ove a suo parere solo Castore sarebbe

⁸⁷⁵ Severyns ha infatti evidenziato che lo *schol. Pind. Nem. 10, 114*, e in generale gli scolî alla *Nemea* 10 «contiennent un long commentaire, qui ne me paraît pas avoir été bien compris par les savants qui ont eu à s'en occuper» (1928, p. 276).

⁸⁷⁶ Il filologo infatti non avrebbe mai potuto affermare, come si potrebbe erroneamente dedurre dallo scolio, che nei *Cypria* era unicamente presente Castore quando fu scoperto da Linceo, perché il testo del frammento smentisce quest'ipotesi riferendosi a entrambi i fratelli (Severyns 1928, p. 278).

⁸⁷⁷ Polluce sarebbe giunto solo successivamente, pur essendo nelle vicinanze, come dimostrerebbe l'espressione a v. 66 ηλθε Λήδας παῖς διώκων (Puech 1930, p. 402). Ma, come si vedrà in seguito, questo elemento costringerebbe a immaginare Polluce o molto distante dal fratello tanto da non poter intervenire in suo favore, o poco prontamente alla battaglia.

⁸⁷⁸ Sulla proposta di Didimo di cambiare la posizione dell'accento di ἦμενος in ἦμένους, forma dorica che corrisponderebbe all'accusativo plurale ἦμένους, ved. Puech 1930, pp. 402-403.

stato seduto), Didimo l'avrebbe respinta citando i versi del fr. 15 B. (παρατίθεται δὲ καὶ τὸν τὰ Κύπρια γράψαντα οὕτω λέγοντα). Riprendendo la questione sollevata da Puech, Severyns ha confutato la sua ipotesi evidenziando che la lezione dello scolio pindarico da lui accolta παρατίθεται, frutto di un'emendazione di Bergk e presente nell'edizione di Drachmann, non corrisponde al testo trádito e non si dimostrerebbe necessaria: sarebbe piuttosto da accogliere παρατίθενται, una forma verbale che, oltre ad ammettere come soggetto non solo Didimo ma anche Aristarco e Apollodoro, non inficerebbe la comprensione di quanto narrato nello scolio e la validità stessa della sua testimonianza relativamente a quanto sostenuto da Aristarco: tutti e tre i filologi conoscevano la versione dei *Cypria* e li citavano a conferma delle loro argomentazioni per l'interpretazione del controverso passo pindarico, e non solo Didimo, come vorrebbe Puech. In tal caso non sarebbe quindi necessario emendare il testo dello scolio, come propose Bergk, e nemmeno ipotizzare che fu lo scoliaste a interpretare e riferire erroneamente la nota aristarcea.

Per ciò che concerne la seconda testimonianza offerta dallo scolio, per Severyns l'Apollodoro citato non è il mitografo della *Biblioteca* – diversamente da Puech – ma un filologo, come lascerebbe dedurre l'uso del verbo κατηκολούθησε, con il senso tecnico di “adottare (la lezione)” e non genericamente “seguire (la versione)”, adatto ad un'opera di carattere erudito-grammaticale e non mitologico. A ulteriore prova della diversa identità dell'Apollodoro menzionato dallo scoliaste, lo studioso ha osservato che il Calcentero, di epoca augustea, lo cita confutandolo, fatto possibile solo se si tratta di Apollodoro di Atene, discepolo di Aristarco vissuto nel I sec. a.C.⁸⁷⁹. Apollodoro di Atene avrebbe *più* ragionevolmente potuto seguire il suo maestro nell'emendare il testo della *Nemea* 10, come afferma lo scolio⁸⁸⁰, piuttosto che il mitografo, peraltro di età adrianea e quindi difficilmente noto a Didimo, anteriore cronologicamente di qualche secolo.

⁸⁷⁹ Lo stesso Didimo doveva conoscere l'opera di Apollodoro di Atene per stendere il commento a Pindaro; negli stessi scoli a Pindaro il nome di Apollodoro compare più volte (a tal proposito ved. gli esempi offerti da Severyns 1932, p. 266).

⁸⁸⁰ Secondo Severyns «tout cela nous autorise à croire qu'Apollodore avait recueilli dans l'un de ses nombreux ouvrages, l'opinion d'Aristarque sur notre épisode de la dixième Néméenne avec le fragment des *Chants Cypriens* sur lequel le maître s'appuyait – et le disciple se déclarait convaincu par sa démonstration» (1932, p. 266).

Secondo l'ultima ricostruzione avanzata da Severyns nel racconto di Pindaro i Dioscuri, nascosti entrambi nel cavo della quercia, attendevano che si avvicinasero i cugini per tendere loro un agguato. Ma gli Afaretidi, che potevano avvalersi dell'eccezionale vista di Linceo, dall'alto di una cima individuarono i Tindaridi, in particolare Castore, più esposto rispetto a Polluce; allora Ida colpì il cugino mortale trapassando l'albero con la lancia. Mentre Polluce, colto di sorpresa, usciva dal nascondiglio gettandosi all'inseguimento dei cugini, costoro si diedero alla fuga.

L'interpretazione di Severyns ha il vantaggio, rispetto a quella di Puech, di non costringere il Polluce pindarico all'inazione, in un atteggiamento non del tutto eroico, mentre poco distante dal fratello osserverebbe la scena della sua uccisione da parte di Ida e solo successivamente interverrebbe contro gli Afaretidi. Ritengo inoltre utile sottolineare un ultimo dato: secondo la versione fornita dallo scolio non sembra di poter dedurre che Aristarco e il suo discepolo sostenessero una sostanziale differenza tra la tradizione di Pindaro e quella dei *Cypria*, poiché – a detta dello scoliaste – la lezione aristarchea ἤμενον era stata scelta “conformemente alla storia narrata nei Canti ciprii”, ἀκολουθῶς τῇ ἐν τοῖς Κυπρίοις λεγομένῃ ἱστορίᾳ. Aristarco, avendo constatato la dipendenza della versione pindarica da quella dei *Cypria*, emendò ἤμενος in ἤμενον; Didimo infine, senza comprendere la spiegazione del suo predecessore, e credendo che la lezione ἤμενον implicasse la presenza del solo Castore in *Nem.* 10, 114 (e quindi una contraddizione con il racconto dei *Cypria*), propose la congettura «dorisante» ἡμένος (da intendersi come ἡμένους) che, se accettata, implicherebbe da parte dello stesso Aristarco una mancata comprensione del racconto pindarico.

Inoltre Puech a torto aveva sostenuto che nei *Cypria* fosse Linceo, e non Ida, a uccidere Castore, una versione che risulta in contrasto con quanto narrato in *Cypr. argum.* p. 40 l. 22⁸⁸¹.

Secondo Stoneman invece l'ovvia soluzione del problema dato dalla tradizione manoscritta della *Nemea* 10 sarebbe offerta da ἡμένους, che sarebbe «merely an interpretation of Pindar's HMENOS»; questa lezione inoltre sembrerebbe confermata proprio dal frammento dei *Cypria* in questione, ove

⁸⁸¹ Ved. Puech 1930, p. 400 n. 3.

presumibilmente i fratelli sono seduti sul cavo della quercia, perché lì entrambi sono visti da Linceo⁸⁸².

Se si esclude la lezione ἤμενος intesa come nominativo riferito al solo Castore, evidentemente erronea, le altre due lezioni – sia ἤμένους sia infine ἤμενον – non solo non implicano una divergenza tra il racconto pindarico e quello epico, ma si dimostrano ugualmente sostenibili: con l'acc. plurale si esplicita che entrambi i fratelli erano seduti sul tronco della quercia, l'acc. singolare invece intende come oggetto di ἴδεν il solo Castore, pur non escludendo che accanto a costui vi fosse, ben nascosto, anche Polluce.

Da un'analisi comparativa compiuta tra questo frammento e la versione contenuta nella *Nemea* 10 di Pindaro emergono numerosi punti di contatto, in base ai quali si può affermare che il poeta aveva di sicuro in mente la tradizione dei *Cypria* quando descrisse lo scontro tra le due coppie di gemelli⁸⁸³: 1) in tutte e due le scene è presente il Taigeto, da cui Linceo scorge i Dioscuri; l'acutezza della vista di Linceo è un requisito fondamentale per l'esito fortunato dell'impresa, evocata sia nel nostro frammento ai vv. 4-5 (τάχα δ' εἴσιδε...δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν) sia in *Nem.* 10, 62 (ὄξύτατον ὄμμα); 3) sia il poeta dei *Cypria* che Pindaro sottolineano l'agilità dei piedi di Linceo (fr. 15, 2 ποδὶν ταχέεσσιν πεποιθώς; *Nem.* 10, 63 λαυσηροῖς δὲ πόδεσσιν); 4) l'albero della quercia è al centro della scena in entrambi i passi e rappresenta il nascondiglio dei Dioscuri; 5) non vi è accenno al ratto delle Leucippidi tra le motivazioni del litigio sia in Pindaro sia nei *Cypria*, a quanto è dato sapere dalle fonti in nostro possesso. Rimangono anche divergenze tra le due versioni: differente è il ruolo di Zeus, che nei *Cypria* non sembra aver parte nella morte di Ida e Linceo, uccisi entrambi da Polluce, stando a *Cypr. argum.* p. 40 ll. 22-23, mentre in Pindaro interviene a difesa del figlio immortale (vv. 71-72) e incenerisce Ida con un fulmine.

In Theocr. 22, 137-151 invece la fuga dei Dioscuri e l'inseguimento degli Afaretidi seguivano al rapimento delle Leucippidi, promesse spose a Ida e Linceo: a differenza di ciò che avviene nei *Cypria* e in Pindaro, in cui la razzia di buoi è l'evento scatenante della lite, in Teocrito è il ratto delle fanciulle a determinare il

⁸⁸² Ved. Stoneman 1976, pp. 231-232.

⁸⁸³ Sostiene una derivazione dai *Cypria* per Pindaro *Nem.* 10 anche Gigante Lanzara 1995, pp. 87-88; Sbardella 2003, pp. 136-137.

motivo della contesa. Gli Afaretidi, con un discorso di Linceo, accusano i Dioscuri di aver convinto Leucippo, il padre delle fanciulle, a cambiare parere in cambio di doni; tra questi δῶρα si fa riferimento anche ai buoi, come risulta dai vv. 145-151 'δαιμόνιοι, τί μάχης ἰμείρετε; πῶς δ' ἐπὶ νύμφαις | ἄλλοτρίαις χαλεποί, γυμναὶ δ' ἐν χερσὶ μάχαιραι; | ἡμῖν τοι Λεύκιππος ἕως ἔδνωσε θύγατρας | τάσδε πολὺ προτέροις· ἡμῖν γάμος οὗτος ἐν ὄρκῳ. | ὑμεῖς δ' οὐ κατὰ κόσμον ἐπ' ἄλλοτρίοισι λέχεσσι | βουσὶ καὶ ἡμιόνοισι καὶ ἄλλοισι⁸⁸⁴ κτεάτεσσιν | ἄνδρα παρετρέψασθε, γάμον δ' ἐκλέψατε δώροις. Al v. 150 sono enumerati i beni sottratti dai Dioscuri agli Afaretidi: accanto ai muli e alla menzione di altri generici beni sono presenti in primis i β, ma i buoi, per la cui divisione era sorta la contesa nei *Cypria* e in Pindaro, sono diventati nella tradizione teocritea un mezzo di corruzione per ottenere le spose: sottratti ingiustamente ai cugini costituiscono infatti il dono illegittimo a Leucippo, il padre delle future spose, in realtà promesse agli Afaretidi. Anche se al v. 150 βουσί evocasse l' ἀμφὶ βουσίην di *Nemea* 10, 60⁸⁸⁵ – come propone Sbardella –, ciò non prova che la versione del μῦθος proposta da Teocrito sia aderente a quella pindarica e quindi alla fonte di Pindaro, i *Cypria*, che lo studioso vorrebbe dimostrare coincidente con le versioni di due poeti ellenistici, Licofrone e Teocrito⁸⁸⁶.

In realtà le versioni dei *Cypria* e di Pindaro, pur nella loro frammentarietà e allusività, non permettono di inferirne o dedurre la creazione del nesso tra i due

⁸⁸⁴ Sulla lezione ἄλλοισι trasmessa da **D** (Parisin. Gr. 2726) e sulla variante ἄλλοτρίοις dei codici **MRV** si veda Gow 1952, p. 401: lo studioso preferisce la *lectio difficilior* ἄλλοισι, che eviterebbe una ripetizione rispetto ai vv. precedenti; inoltre il nesso ἄλλοισι κτεάτεσσιν costituisce una ripresa di ζ 426; *contra* Sbardella 2003, pp. 145-147, che preferisce ἄλλοτρίοις, evidenziando l'insistita ripresa anaforica e il duplice torto che hanno subito gli Afaretidi da parte dei Tindaridi; in realtà sostenere la lezione ἄλλοτρίοις invece che ἄλλοισι non rende meno evidente la colpa dei Tindaridi.

⁸⁸⁵ Ma si tratta in realtà di un'allusione troppo generica.

⁸⁸⁶ Nell'idillio è assente la quercia, che costituisce nei *Cypria* e in Pindaro un mezzo fondamentale per la realizzazione del tranello e dell'imboscata dei Dioscuri a danno degli Afaretidi; di conseguenza non viene fatta menzione della vista prodigiosa di Linceo, facoltà la cui presenza non è necessaria, dal momento che manca l'episodio dell'imboscata, ove avrebbe dovuto esplicarsi. Per risolvere la contesa Teocrito narra che Linceo propose un combattimento solo tra i fratelli minori delle due coppie (169-180). La lotta, che si svolge tra Castore e Linceo, segue la procedura del duello omerico (con uno scambio di battute iniziali), ma in questo caso non vince Linceo, come era previsto nella tradizione precedente. Linceo è ferito mortalmente da Castore, e Ida, che vuole intervenire per vendicarlo, strappa una stele destinata a colpire Polluce: a questo punto interviene Zeus che colpisce Ida con un fulmine.

motivi dell'abigeato e del ratto delle spose, che sono piuttosto da attribuire all'innovazioni di due poeti di età ellenistica quali Licofrone e Teocrito⁸⁸⁷.

La narrazione di Teocrito presenta maggiore consonanza con quella pindarica rispetto all'antecedente dei *Cypria*, un modello che nell'idillio non sembra operante; i punti di coincidenza più significativi tra Pindaro e Teocrito sono rappresentati dalle fasi del combattimento: in entrambi i casi il duello avviene nei pressi della tomba del padre, Ida svelle una pietra tombale per colpire Polluce e infine viene ucciso da un fulmine di Zeus.

Al contrario della tradizione presente in Theocr. 22, 210-211, ma anche in Apollod. *Bibl.* 3, 136 e Lyc. *Alex.* 560 (su cui ved. *infra*), nel riassunto del poema Proclo narra che entrambi Ida e Linceo furono uccisi da Polluce. Secondo Bethe la versione narrata da Proclo non corrisponde a quella realmente presente nei *Cypria* in cui si raccontava (come in Pind. *Nem.* 10, 71-72) che Ida era morto a causa di un fulmine di Zeus⁸⁸⁸. In realtà è difficile determinare se la versione di Proclo si discosti in questo episodio da quella che doveva essere la narrazione del poema: di certo i numerosi punti di contatto tra il fr. 15 e la *Nemea* 10 potrebbero spingere ad accogliere l'ipotesi di Bethe e a credere ad una concordanza (e quindi probabile dipendenza) di Pindaro dai *Cypria* anche per l'episodio dell'uccisione di Ida e Linceo, anche se la trama del poema esclude una partecipazione di Zeus nel duello mortale⁸⁸⁹. È quindi forse più prudente accettare il dato che si desume dalle fonti in nostro possesso, secondo cui sarebbe innovazione pindarica l'intervento di Zeus nella lotta tra Dioscuri e Afaretidi.

Anche in Lyc. *Alex.* 544-549 sono connessi il ratto delle Leucippidi e la lotta tra i Dioscuri e gli Afaretidi. Dal passo sembra di poter dedurre che Licofrone seguisse per lo scontro la versione dei *Cypria*⁸⁹⁰. Infatti ai vv. 553-555 si narra: ὁ μὲν κραναία κοῖλον οὐτάσας στύπος | φηγοῦ κελαυνῆς διπτύχων ἕνα φθερεῖ, | λέοντα ταύρω συμβαλόντα φύλοπιν. | ὁ δ' αὖ κυγύμνω πλεῦρ'

⁸⁸⁷ Per l'origine della leggenda che unisce l'episodio delle Leucippidi con la lotta tra Afaretidi e Dioscuri ved. Robert 1921, I p. 317-318; Severyns 1928, p. 279; Sbardella 2003, pp. 147-148, secondo cui nei *Cypria* il rapimento delle Leucippidi e il furto del bestiame erano due episodi uniti in un'unica storia.

⁸⁸⁸ E. Bethe, *RE* V 1 (1903) s.v. *Dioskuren*, col. 1115 ll. 19-25.

⁸⁸⁹ Anche Stern ha sostenuto la probabilità che a Pindaro fosse nota la versione della leggenda narrata nei *Cypria*; su questo argomento ved. Gow 1952, p. 383; Stern 1969, p. 128 n. 12.

⁸⁹⁰ Secondo Stählin (1903, pp. 184 ss.) Licofrone seguiva la versione dei *Cypria* anche quando connetteva il litigio per i buoi con il ratto delle Leucippidi.

ἀναρρήξας βοὸς | κλινεῖ πρὸς οὐδας. τῷ δὲ δευτέραν ἔπι | πληγὴν ἀθαμβῆς
κριδὸς ἐγκορύψεται, | ἄγαλμα πήλας τῶν Ἀμυκλαίων τάφων.

“L’uno, colpendo con la lancia il tronco cavo della quercia, ucciderà uno dei gemelli, che attacca battaglia come il toro. L’altro al bue spezza con un giavellotto i fianchi, stendendolo a terra, e contro di lui l’altro come un ariete porta un secondo assalto, scagliando il cippo tombale degli Amiclei”⁸⁹¹. I due eroi a cui si fa riferimento nel passo, dietro alla metafora dei tori (gli Afaretidi) e dei leoni (i Dioscuri), sono sicuramente Ida e Castore, nascosto nel tronco cavo di una quercia come in *Cypr.* fr. 15, 5. In questi versi Licofrone è interessato soprattutto a descrivere dettagliatamente la battaglia, più che precisare il legame tra l’episodio del ratto delle Leucippidi e la contesa tra le due coppie di cugini. In base al passo citato dell’*Alessandra* e al richiamo evidente alla versione non solo pindarica (*Nem.* 10, 61 ss.)⁸⁹² ma anche dei *Cypria*, si può ricostruire questa sequenza di eventi: Ida colpisce Castore nascosto all’interno della quercia. Si tratta di un particolare della tradizione epica e pindarica che, trascurato da Teocrito, ritorna invece in Licofrone: il breve accenno al tronco cavo della quercia (κοῖλον ... στύπος | φηγοῦ κελαινῆς vv. 553-54) non sarebbe comprensibile se non in riferimento alla versione degli autori che fungono da modello. Polluce reagisce uccidendo Linceo, ma Ida lo colpisce con una pietra. Alla fine interviene Zeus, che ferma i tori, cioè gli Afaretidi. A differenza dei *Cypria* e di Pindaro, la menzione del Taigeto è sostituita al v. 449 da un riferimento assai ricercato al fiume Cnacione, e manca l’avvistamento dei Dioscuri da parte di Linceo. Nella versione del mito fornita da Licofrone risultano ugualmente vincitori i Dioscuri, ma al v. 517 il poeta sottolinea il maggior valore degli Afaretidi rispetto ai Dioscuri. Si tratta evidentemente di un’interpretazione originale del mito operata da Licofrone: i tori sono abbattuti dai leoni solo per l’intervento di Zeus e per questo risultano superiori moralmente ai Dioscuri⁸⁹³.

Severyns ha non a torto ipotizzato che la versione di Apollodoro nelle sue linee fondamentali coincida con quella narrata nei *Cypria*⁸⁹⁴. Proclo narra infatti che la lotta tra gli Afaretidi e i Dioscuri avvenne quando questi ultimi τὰς Ἰδας

⁸⁹¹ Traduz. di G. Paduano 1991, pp. 93-95.

⁸⁹² A un richiamo alla versione pindarica pensa Fusillo 1991, pp. 220-221; Gigante Lanzara ha evidenziato come Licofrone si sia ispirato a Pindaro, non solo emulandolo ma anche fornendo una versione originale dell’episodio mitico (1995, p. 89).

⁸⁹³ Per quest’interpretazione ved. Gigante Lanzara 1995, pp. 91-92.

⁸⁹⁴ Severyns 1928, p. 279.

καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν (*Cypr. argum.* p. 40 ll. 21-22). Nel mitografo il racconto è dettagliato e, come in *schol. Lyc. Alex.* 511 (vol. II p. 185 Scheer), riferisce che il ratto di buoi fu ideato in comune accordo dalle due coppie di gemelli; Ida poi, incaricato di fare le spartizioni e diviso un bue in quattro parti, decise la norma che avrebbe dato avvio alla lite: stabilì che la metà del bottino sarebbe andata a colui che avesse mangiato la sua parte per primo, l'altra metà al secondo. Ida, dimostrando un'incredibile voracità non solo divorò la sua parte per primo, ma riuscì anche a finire quella del fratello lasciando i Dioscuri privi del frutto della fatica condivisa.

Come ha già notato Sbardella, in Apollodoro lo scontro tra le due coppie di gemelli non si discosta dalla descrizione proposta da Pindaro. A confermare la versione pindarica in cui il ratto dei buoi è disgiunto da quello delle cugine, si pone anche la testimonianza dello *schol. Pind. Nem.* 10, 112a (III p. 178 ll. 25-27 Drachmann): ὁ δὲ Πίνδαρος οὐ διὰ τὰς νύμφας φησὶν αὐτοῖς γεγενῆσθαι τὴν στάσιν, ἀλλὰ διὰ βοῶν ἀπελασίαν. Inoltre lo stesso Pausania in 4, 3, 1, attenendosi al racconto offerto dalla *Nemea* 10 – come afferma in 4, 2, 7, ove descrive l'acuta vista di Linceo – attesta che lo scontro avvenne per i buoi, περὶ τῶν βοῶν. L'attribuzione a Pindaro (proposta da Sbardella) della versione ellenistica in cui il motivo amoroso è unito a quello del ratto dei buoi è quindi confutata sia dalla breve e cursoria menzione a v. 60 del motivo dei buoi, sia dall'interpretazione al passo della *Nemea* proposta dallo scolio pindarico e dallo stesso Pausania, che si muovono in direzione di una semplificazione delle ragioni della lotta tra i cugini. Sbardella ha pertanto ipotizzato sulla base di una sola rappresentazione iconografica del IV sec. a.C. – in cui i Dioscuri sono impegnati in due tra le loro imprese più famose, non necessariamente da interpretarsi l'una in relazione all'altra – e sulla fusione dei motivi presente nelle fonti di età ellenistica (Licofrone e Teocrito), che già in Pindaro e quindi nella sua fonte epica, i *Cypria*, esistesse un nesso tra i due celebri motivi di litigio tra i Dioscuri e gli Afaretidi, il tema coniugale e il furto di bestiame.

Ma nella stessa *lekythos* apula presa a conferma di una pretesa anticipazione della versione ellenistica, i due motivi sono compresenti, semplicemente accostati l'uno all'altro e non sono necessariamente da interpretarsi l'uno in relazione all'altro.

Nei *Cypria*, come si può dedurre dalla trama del poema, i Dioscuri e gli Afaretidi litigavano tra loro, probabilmente nel corso di un banchetto, a causa dei buoi. Solo in seguito le Leucippidi erano rapite ai cugini dai Dioscuri.

Fr. 16 B. = Fr. 5 D. (*adespota aut dubia*)= Fr. 7 W. (*epica adespota*)

1

Athen. 1, 4 a:

Κλέαρχος φησι (FHG II 308) Χάρμον τὸν Κυρακούσιον εὐτρεπίσθαι
στιχίδια καὶ παροιμίας εἰς ἕκαστον τῶν ἐν τοῖς δείπνοις παρατιθεμένων·
[...] εἰς δὲ τὸ ἐν τοῖς ἐψητοῖς ὠραῖον· “οὐκ – οχλον;”

“Clearco afferma che Carmo il siracusano avesse versi e proverbi per
ciascuna delle portate servite a un banchetto...

...per il condimento fatto di pesci piccoli bolliti⁸⁹⁵:

'non allontanerai da me la folla, vecchio disgraziato?'"

2

Philodem. *De pietat.* P. Hercul. 229 VIII 5 ss, p. 150 Gompertz:

[Ἔ]τ[ι] δ' ἦν πολὺς ἐν τοῖς ὄχλοις Σωκράτης, δέον καὶ τοῖς
ἐπάγουσιν τὸν “οὐκ – σκε[δ]άσεις;” λ[ό]γον πρόχειρον ἔχειν

“Socrate era sempre in mezzo alla folla, ciò nonostante bisogna che vi sia la
risposta appropriata per coloro che introducono il detto: 'non allontanerai da me la
folla?'"⁸⁹⁶

3

Diog. Laert. 2, 117:

Κράτητος γοῦν αὐτὸν ἐρωτήσαντος εἰ οἱ θεοὶ χαίρουσι ταῖς
προσκυνήσεσι καὶ εὐχαῖς, φακὶν εἰπεῖν, "περὶ τούτων μὴ ἐρώτα, ἀνόητε,
ἐν ὁδῷ, ἀλλὰ μόνον." τὸ δ' αὐτὸ καὶ Βίωνα ἐρωτηθέντα, εἰ θεοὶ εἰσιν,
εἰπεῖν·[1].

⁸⁹⁵ Cfr. la trad. di C. B. Gulick, «for the boiled dressing made of tiny fish: *rid me of this mob, wont 'you?*» (Athaeneus, *The Deipnosophists*, vol. 1, Cambridge/Mass.-London 1927, p. 15). Mi sembra più precisa la trad. di A. M. Desrousseaux per il motto di Carmo, «pour le bons morceaux dans la pot-bouille: *N'écarteras-tu pas de moi la tourbe?*» (Athénée, *Les Deipnosophistes*, livres I et II, Paris 1956, p. 7). La traduzione di εἰς δὲ τὸ ἐν τοῖς ἐψητοῖς ὠραῖον risulta con più difficoltà, trattandosi di un riferimento culinario. Casaubon nelle *Animadversiones* precisa: «hoc est, cum in paropside pisciculis minutis plena inferretur salsamentum ὠραῖον». In Aristoph. *Vesp.* 679 οἱ ἐψητοῖς sono i “pesciolini”, i pesci bolliti. La soluzione proposta da Gulick, che ha pensato si tratti di un condimento fatto di pesci piccoli, sembra più verosimile: la traduzione di Desrousseaux è in questo punto generica. Ved. anche la traduzione di Olson 2006, p. 19: «For the stewed fruits-de-mar: “Scatter the mob from my presence”».

⁸⁹⁶ Cfr. la traduzione di Obbink al passo: «Moreover, Socrates was always among the crowds, since even those who adduce the argument [...]» (1996, p. 223).

“poiché Cratete gli aveva chiesto (*sc.* a Stilpone), se gli dei ricevono gratificazione dalle adorazioni e dalle preghiere, si narra che rispose 'non farmi domande relative a questo argomento in compagnia, o sciocco, ma da solo'⁸⁹⁷. E quando allo stesso modo fu rivolta a Bione la domanda se esistessero gli dei, si dice che rispose:

οὐκ ἀπ' ἐμοῦ κεδάσεις ὄχλον⁸⁹⁸, ταλαπείριε πρέσβυ;

'non allontanerai da me la folla, povero vecchio?'⁸⁹⁹»

Il fr. 16 Bernabé non corrisponde ad alcun frammento dei *Cypria* né nell'edizione di Davies, che lo ha posto tra i frammenti *adespota aut dubia*, fr. 5, né in quella di West, *epica adespota*, fr. 7⁹⁰⁰. Anche se non parrebbero sussistere elementi certi per sostenere che l'autore del proverbio sia Stasino e che il fr. 16 facesse parte dei *Cypria* – nessuno dei testimoni del frammento cita Stasino di Cipro, si riferisce al suo autore o al poema con una delle perifrasi consuete attestate nelle fonti (ad es. “colui che compose i *Cypria*”⁹⁰¹) – infine, nonostante la ricostruzione avanzata da Bernabé si basi prevalentemente su considerazioni di carattere stilistico-lessicale e sulla somiglianza di contesto tra il fr. 16 B. e 17 B., si può comunque avanzare un'ipotesi, seppur cauta, attribuendo il fr. 16 B. ai *fragmenta dubia* del poema (ma su questo aspetto ved. *infra*).

⁸⁹⁷ Si tratta del fr. 6 Giannantoni (1990, vol. I pp. 451-452).

⁸⁹⁸ Nell'edizione di Casaubon (1657) e in quella di Dindorf (*Athenaeus ex recensione Guilielmi Dindorfi*, Leipzig 1827, p. 7), non è presente il vocativo ταλαπείριε πρέσβυ dal momento che questa parte del verso non è stata tramandata dai codici di Ateneo. Nelle *Animadversiones* Casaubon ha invece aggiunto il vocativo, dicendo «subiectus versus Homeri est» e commentando così il verso: «Facete οχλον vocat pisciculos, et minutos et viles, qui Graeci ἐψητοι. At vocabulo πρεσβυ, innuitur non minus facete salsamentum factum e grandibus cetis, et quando capti sunt, vetulis. In omnibus libris postrema verba Homerici versus sunt omissa. Ego non dubito integrum fuisse et pronunciatum, et ab auctore scriptum, eo quem diximus sensu». Nella nota al passo Dindorf ha precisato che non si tratta di un verso omerico: «nescio quo auctore Casaubonus Homeri versum esse dicat οὐκ ἀπ' ἐμοῦ κεδάσεις ὄχλον, ταλαπείριε πρέσβυ; qui non est Homericus».

⁸⁹⁹ Cfr. la trad. di Casaubon: «Hanc a me turbam non disiicies?»; R.D. Hicks, «Will you not scatter the crowd from me, o much-enduring elder?» (Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, vol. I, Cambridge-Mass. 1925, p. 245); West, p. 291: «Will you not disperse this throng from me, long-suffering old sir?».

⁹⁰⁰ I testimoni citati da West sono gli stessi (Clearco fr. 90 W., Philodem. *De pietate* A 1679 Obbink; Diog. Laert. 2, 117).

⁹⁰¹ A tal proposito cfr. introduz. *supra*.

Il frammento non è stato accolto nelle edizioni precedenti a quella di Bernabé⁹⁰². Fa eccezione Welcker, che aveva posto il frammento di seguito al fr. 17, pur senza attribuirlo con certezza all'autore dei *Cypria*⁹⁰³.

Anche Desrousseaux nell'edizione dei *Deipnosofisti* di Ateneo si è mantenuto in una posizione di cautela, affermando che il frammento sembra provenire da qualche epos perduto, senza esprimere un giudizio più preciso sulla paternità della coppia di versi⁹⁰⁴.

Le fonti che riportano il verso lo attribuiscono a differenti filosofi: Carmo (Ateneo), Bione (Diogene Laerzio), Socrate (Filodemo).

Ateneo (T 1) riporta l'esametro citando Clearco di Soli, fr. 90 W.⁹⁰⁵, che rappresenta la fonte più antica, secondo il quale durante i banchetti Carmo di Siracusa avrebbe servito ogni piatto accompagnando le portate con opportuni στιχίδια καὶ παροιμίαι tratti da tragedie euripidee o dall'*Iliade*⁹⁰⁶. Al momento di servire gli ἐψητοί, il pesce salato servito con minutaglia di pesce, avrebbe recitato il verso tratto da un poema epico, con evidente intento parodico. Dal racconto di Diogene Laerzio risulta infatti che il verso era divenuto proverbiale e veniva adoperato per togliersi dall'impaccio di rispondere a domande scomode o per evitare questioni filosofiche spinose. Carmo si sarebbe servito del verso proverbiale trasformandone il significato in senso umoristico. Come ha evidenziato Gambato, che attribuisce il verso ai *Cypria* conformemente alla scelta di Bernabé, «il sussiego lo esprime il pesce salato (*horaíon*, un tipo pregiato di *tárichos*, preparato specialmente col tonno giovane di stagione [...]), chiedendo di essere separato dagli *hepsetá*, 'minutaglia di pesce' bollita o anche fritta».⁹⁰⁷

⁹⁰² Il frammento è infatti assente nelle edizioni di Henrichsen, Kinkel, Allen, Bethe e Evelyn-White.

⁹⁰³ Welcker 1849, p. 516.

⁹⁰⁴ Ved. Desrousseaux 1956, p. 179 n. 5.

⁹⁰⁵ Clearco potrebbe essere identificato con un flautista del IV/III sec. a. C., nominato da Ateneo anche altrove (344 c= Clearco, fr. 50 W.); in merito a questa ipotesi ved. Wehrli 1969, pp. 66-67, 77.

⁹⁰⁶ Su Carmo di Siracusa ved. Suida s.v. Χάρμος· ὅτι Χάρμος ὁ Συρακούσιος εἰς ἕκαστον τῶν ἐν τοῖς δείπνοις παρατιθεμένων στιχίδια καὶ παροιμίας ἔλεγε. Κλέαρχος δὲ ὁ Σολεὺς Δειπνολογίαν καλεῖ τὸ ποίημα, ἄλλοι Ὀψολογίαν, Χρύσιππος Γαστρονομίαν, ἄλλοι Ἡδυπάθειαν.

⁹⁰⁷ Gambato 2003, p. 12 n. 6.

Filodemo, il secondo testimone della coppia di versi, attribuisce il detto agli interlocutori di Socrate o a Socrate stesso⁹⁰⁸. È probabile che i *Silloi* (in esametri) o gli *Indalmoi* (in metro elegiaco) di Timone di Fliunte, che parodiava la poesia epica e, in particolare, Omero, fossero la fonte per l'uso del frammento da parte di Filodemo⁹⁰⁹. In generale i socratici erano presi di mira nelle opere di Timone, come è possibile dedurre dai fr. 26-29 Diels (=SH 800-3)⁹¹⁰, e Socrate stesso era oggetto di satira da parte di Timone nei fr. 25 e 62 Diels (=SH 799, 836): forse dietro l'espressione τοῖς ἐπάγουσιν si potrebbe nascondere proprio un riferimento agli altri scrittori ostili a Socrate. Inoltre, a conferma di questa teoria si aggiunga il fatto che tutti i filosofi oggetto dell'ironia di Timone erano paragonati a differenti specie ittiche, elemento che potrebbe essere messo in connessione con il passo di Ateneo, il primo testimone di questo frammento epico in cui – come si è detto – si fa riferimento a pietanze a base di pesce.

Secondo Diogene Laerzio, l'ultimo e più completo testimone del frammento⁹¹¹, l'esametro fu pronunciato da Bione di Boristene (fr. 25 Kindstrand) in risposta ad una domanda rivoltagli sull'esistenza degli dei. L'uso di citare versi tratti da opere poetiche sarebbe una caratteristica tipica dei filosofi cinici e, in particolare, di Bione⁹¹². Di origine cinica sembra anche l'atteggiamento del filosofo che rifiuta di discutere in pubblico questioni di natura religiosa, come dimostra anche Tertullian. *Ad nat.* 2, 2⁹¹³.

Se si analizza il contesto in cui il verso è citato da Diogene Laerzio (T 3), poco prima di questo passo l'autore narra un episodio avvenuto tra Stilpone⁹¹⁴ e Cratete in cui viene utilizzata un'espressione che potrebbe chiarire il termine

⁹⁰⁸ Ved. Obbink 1996, p. 223 n. 1, secondo cui τοῖς ἐπάγουσιν si riferisce a Socrate; cfr. Bernabé 1982, p. 82, per il quale invece «la cita [...], reappare en Filodemo, aplicada en este caso a la gente relacionada con Sócrates».

⁹⁰⁹ L'ipotesi è di Obbink 1996, p. 546. Sulla vita e l'opera di Timone di Fliunte ved. Di Marco 1989, pp. 1-56: secondo Di Marco i *Silli*, poema satirico in tre libri, avevano lo scopo di parodiare i filosofi delle scuole rivali, nella forma della *nekylia* omerica: come Odisseo vede e riconosce le anime dei morti che gli vanno incontro, così il filosofo, con la guida di Senofane, incontra le anime dei filosofi scomparsi, oggetto della sua critica.

⁹¹⁰ A tal proposito ved. SH 1983, pp. 376-378, 390.

⁹¹¹ Solo in T 3 infatti occorre l'espressione al vocativo ταλαπείριε πρέσβυ.

⁹¹² Per un commento al fr. 25 di Bione ved. Kindstrand 1976, pp. 224-226; secondo Kindstrand «neither Bion nor Charmus should be considered as the originator but [...] the line may come from some Cyclic epos» (p. 225); dello stesso parere già Döring 1972, p. 147. Per l'uso di espressioni aforismatiche sull'esistenza degli dei cfr. Eucl. fr. 11 Döring (=Gnom. Vat. 277).

⁹¹³ Su questo aspetto ved. Kindstrand 1976, p. 226.

⁹¹⁴ Sulla figura di Stilpone di Megara, la sua dottrina, i contatti con i Megarici e i Cinici, ved. Giannantoni 1990, vol. IV pp. 93-106.

ὄχλος: Κράτητος γοῦν αὐτὸν ἐρωτήσαντος εἰ οἱ θεοὶ χαίρουσι ταῖς προσκυνήσεσι καὶ εὐχαῖς, φασὶν εἰπεῖν, "περὶ τούτων μὴ ἐρώτα, ἀνόητε, ἐν ὄχλῳ (ὄδῳ codd.), ἀλλὰ μόνον"⁹¹⁵. Se l'emendazione di Ebert al trådito ὄδῳ fosse corretta, secondo l'aneddoto narrato da Diogene Laerzio, Bione di Boristene avrebbe affermato che non è opportuno discutere di questioni filosofiche circa gli dei in pubblico, in mezzo alla folla, ma sarebbe meglio affrontare simili temi in privato: ἐν ὄχλῳ quindi consentirebbe di ipotizzare che in questo contesto, nell'esametro citato di seguito e oggetto della nostra analisi, il significato sia "folla", secondo un procedimento di tipo circolare. Ma quest'ipotesi sembra da respingere sulla base dell'uso del verbo ἀποσκεδάζω e del significato di ὄχλέω in Omero (il sost. ὄχλος infatti nell'epica arcaica è attestato solo qui)⁹¹⁶.

Secondo Obbink la presenza di Cratete e Stilpone nel passo di Diogene Laerzio dimostrerebbe che il verso è di epoca pre-ellenistica. Per l'attribuzione del detto a Socrate Filodemo avrebbe adoperato una fonte epicurea, che attaccava il filosofo in base alle sue affermazioni in merito agli dei⁹¹⁷.

Inoltre si può costatare che spesso nei dialoghi platonici Socrate cita versi epici senza ascriverli a un poema o al loro autore (è il caso del fr. 18 B. dei *Cypria*=Plat. *Euthyphr.* 12 a). Questo dato potrebbe confermare l'ipotesi di Bernabé che anche il frammento in questione sia attribuibile ai *Cypria*, anche se si tratta in sé di un elemento troppo debole se isolato. In tal caso i dati che potrebbero suffragare e confermare tale ipotesi sono sia interni (relativi allo stile e al lessico usati nel frammento) sia esterni (riflessioni circa l'epoca in cui il verso sarebbe diventato proverbiale e gli autori che lo avrebbero usato).

Il verso è stato variamente interpretato come una frase di natura interrogativa⁹¹⁸ o enunciativa⁹¹⁹; in ogni caso, è verosimile che nel corso del tempo, estrapolato dal contesto in cui era inserito e qualunque fosse stato il senso

⁹¹⁵ Cfr. la traduzione proposta da Hicks (1925, p. 245), che accoglie la lezione dei codd. ὄδῳ: "When Crates asked him whether the gods take delight in prayers and adorations, he is said to have replied, «Don't put such a question in the street, simpleton, but when we are alone»".

⁹¹⁶ Su questo gom. ved. *infra*.

⁹¹⁷ Numerosi sono nella poesia epica arcaica gli esempi di versi proverbiali, sia in Omero (ad es. P 32=Υ 198; ρ 347), sia in Esiodo (*Op.* 23, 179, 217, 218, 311, 314, 320, 352, 355, 369, 401, 412, 451, 456, 471, 472 etc.); sulla presenza di metremi proverbiali in Esiodo ved. Pellizer 1972, pp. 24-37; un caso sicuro di verso proverbiale nei *Cypria* è costituito dal fr. 33 B. (ved. *infra*).

⁹¹⁸ Per l'interpretazione della frase in senso interrogativo ved. Müller 1848, p. 308; Desrousseaux 1956, p. 179; Gulick, *op. cit.* 1927, vol. I p. 15.

⁹¹⁹ Per l'ipotesi che privilegia il senso enunciativo ved. Kaibel 1887, p. 7; Wehrli 1969, p. 34.

all'origine, abbia acquistato un significato proverbiale, che fece obliare il reale significato della battuta pronunciata da uno sconosciuto interlocutore.

Il problema maggiore risulta rappresentato dall'interpretazione del termine ὄχλος: nonostante la prima accezione sia “massa”⁹²⁰, il significato qui ipotizzabile è “dolore”, e non “folla”. L'ipotesi è suffragata sia dal significato dell'aggettivo ὀχληρός e del verbo ὀχλέω, che occorrono nell'epica arcaica e sono connessi all'area semantica della sofferenza, sia dal significato e dalle occorrenze di σκεδάωνυμι, traducibile (in contesti simili a quelli del frammento) con “allontanare” non solo nell'epica arcaica ma anche successivamente. L'interpretazione e la traduzione dell'esametro dattilico quindi dovrebbe restituire a ὄχλος il senso originario di “dolore”⁹²¹: ciò farebbe ipotizzare una sua probabile collocazione all'interno di un poema epico; in seguito invece il verso, diffuso fuori dal suo contesto come proverbio, modificò il suo significato e ὄχλος, con una sorta di slittamento semantico, si attestò nell'accezione di “massa, folla”.

Si potrebbe ipotizzare che il poema a cui poter assegnare l'esametro sia i *Cypria* per la frequenza di versi a carattere proverbiale attribuiti a esso dalle fonti testimoniali (ved. fr. 23 e 18 B.) e spesso citati senza indicazione dell'autore; a questi frammenti si potrebbe aggiungere lo stesso fr. 17 – in unione al quale è interpretato il fr. 16 – il cui contenuto sembra di carattere gnomologico-proverbiale⁹²².

Proprio sulla base di considerazioni di tipo lessicale e stilistico (l'uso di ὄχλος e πρέσβυς, forme non omeriche; di ἀποσκεδάωνυμι, in tmesi e attestato nell'*Odissea* con il medesimo significato; l'occorrenza dell'aggettivo ταλαπείρος, ugualmente assente nella dizione iliadica e invece presente nell'*Odissea* e una volta negli inni omerici)⁹²³ e l'attestazione di versi di carattere proverbiale nel poema, Bernabé⁹²⁴ ha ipotizzato l'attribuzione del frammento in

⁹²⁰ Ved. *LSJ* s.v. ὄχλος: 1) “crowd, throng”; “populace, mob”; “mass, multitude”; 2) “annoyance, trouble”.

⁹²¹ Cfr. la traduzione proposta da Bernabé 1982, p. 84: «no disiparás de mí la pesadumbre».

⁹²² Solo alcuni testimoni del fr. 18 citano Stasino e/o i *Cypria* (T 2=schol. ad Plat. *Euthyphr.* 12 a; schol. ad eundem. loc. ap. *Anecd. Paris.* I 399 Cramer; T 5=Stob. *Flor.* 3, 31, 13); similmente, dei numerosi testimoni del fr. 33 B., unicamente Clemente Alessandrino *Strom.* 6, 19, 1 (=T 1) attribuisce il verso a Stasino.

⁹²³ Su questi elementi ved. comm. *infra*.

⁹²⁴ Bernabé, p. 54 e ancor prima Bernabé 1982, p. 81 ss.

questione ai *Cypria* postulando per esso il medesimo contesto del fr. 17 B.⁹²⁵; quest'ultimo è tradizionalmente interpretato come un esametro pronunciato da Nestore nel corso del dialogo con Menelao, recatosi a Pilo per ricevere consiglio dopo la scomparsa di Elena⁹²⁶. In quest'occasione Nestore avrebbe cercato di consolare Menelao lodando il potere del vino, capace di scacciare dall'animo umano le preoccupazioni; Menelao, non confortato dalle parole dell'anziano, avrebbe risposto con una frase di natura enunciativa. Si tratterebbe quindi di una scena di ξενία, ove potrebbe occorrere il lessico attestato in altri contesti simili, come nell'*Odissea* e in questo fr. *adespoton*⁹²⁷.

Come ha notato Bernabé, proprio il gran numero di testimoni che citano l'esametro attribuendone la paternità a diversi filosofi, e al di fuori del contesto originario all'interno del poema, ha determinato l'assunzione di un diverso significato⁹²⁸; è inoltre vero che «la popularidad de los *Cantos Ciprios* en la antigüedad era suficiente como para que circularan algunos de sus versos como acervo tradicional, lo cual ya de antemano resulta altamente coincidente con la situación de nuestro verso y hace su atribución a dicho poema, por lo menos, no imposible»⁹²⁹.

Se si assume come *terminus ante quem* per la citazione del verso l'epoca di Clearco e Bione alla fine del IV sec. a.C., si deve ipotizzare un arco di tempo di almeno uno o due secoli per la diffusione dell'esametro privato del suo contesto originario, senza l'attribuzione di paternità e dotato ormai di un nuovo significato.

Commento

L'espressione σκεδάζειν τι ἀπὸ θυμοῦ “scacciare qualcosa dal proprio animo”, affine a quella presente nel fr. 16, ricorre in Omero una sola volta in θ 149, σκέδασον δ' ἀπὸ κήδεα θυμοῦ. La preposizione è qui in tmesi rispetto al

⁹²⁵ Anche secondo Obbink, che è concorde con l'ipotesi di Bernabé sul probabile contesto di origine per questo frammento, il frammento potrebbe essere attribuito ai *Cypria*: si tratterebbe di una frase di natura enunciativa, «a statement», non interrogativa, «a question», come da alcuni è stata interpretata. All'interno del poema il vocabolo ὄχλος non avrebbe assunto il significato di “crowd”, “folla”, ma di “grief”, “dolore” (1996, p. 223 n. 2).

⁹²⁶ *Cypr. argum.* p. 38, ll. 14-15, p. 40 l. 26; Bernabé, p. 54.

⁹²⁷ Sulle occorrenze di ταλαπείρος ved. l'analisi condotta nel commento *infra*.

⁹²⁸ Bernabé 1982, p. 81: «Tras un análisis de las fuentes, intentaré fijar el sentido que el verso tenía probablemente en su origen, ya que estimo que se ha desvirtuado en el transcurso del tiempo, a fuerza de ser citado fuera de contexto».

⁹²⁹ Bernabé 1982, p. 85.

verbo. Il verbo σκεδάννυμι, “disperdere, scacciare, allontanare”⁹³⁰, nell’*Iliade* e nell’*Odissea* si trova in unione con sostantivi quali ἀήρ, ἀχλύς, “aria, nebbia”, come in P 649 αὐτίκα δ’ ἠέρα μὲν σκέδασεν, in Υ 341 αἰψα δ’ ἔπειτ’ Ἀχιλλῆος ἀπ’ ὀφθαλμῶν σκέδα’ ἀχλύν | θεσπεσίην, e in ν 352 ὡς εἰποῦσα θεὰ κέδαε’ ἠέρα. Solo in T 171 si ha un esempio del verbo σκεδάννυμι in unione con il sostantivo λαός, in una costruzione che si avvicina semanticamente a σκεδάσεις ὄχλον del fr. 16: ἀλλ’ ἄγε λαὸν μὲν κέδαον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι | ὄπλεσθαι. L’espressione incipitaria di T 171 è equivalente metricamente a Ψ 162 αὐτίκα λαὸν μὲν κέδαεν (κατὰ νῆας εἵσας), pure in incipit. Anche in Ψ 158 νῦν δ’ ἀπὸ πυρκαϊῆς κέδαον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι | ὄπλεσθαι, il movimento di allontanamento espresso dal verbo è riferito a un gruppo di persone, che rimane sottinteso, ma è chiaramente il λαὸς Ἀχαιῶν del v. 156.

Inoltre si possono confrontare utilmente altri passi omerici per l’uso di σκεδάννυμι nel significato di “allontanare” detto di persone, individui, come T 309 Ὡς εἰπὼν ἄλλους μὲν ἀπεσκέδαεν βασιλῆας, λ 385 αὐτὰρ ἐπεὶ ψυχὰς μὲν ἀπεσκέδαε’ ἄλλυδις ἄλλη.

Per l’uso di ἀποσκεδάζω cfr. Theogn. 1, 883 τοῦ πίνων ἀπὸ μὲν χαλεπας κεδάσεις μελεδῶνας; Soph. *Oed. Tyr.* 138 ἀλλ’ αὐτὸς αὐτοῦ τοῦτ’ ἀποσκεδῶ μύκος; epigr. *ap. Demosth.* 18, 289⁹³¹ Οἶδε πάτρας ἔνεκα σφετέρας εἰς δῆριν ἔθεντο | ὄπλα, καὶ ἀντιπάλων ὕβριν ἀπεσκέδασαν; *Anth. Pal.* 11, 55, 1 Δὸς πιέειν, ἵνα Βάκχος ἀποσκεδάσειε μερίμνας. Se si confrontano questi passi con il frammento si può desumere che anche qui, come in Theogn. 883, probabilmente il verbo σκεδάννυμι è in tmesi; inoltre se si considera l’occorrenza di ὄχλος in unione al verbo σκεδάννυμι nel frammento, che rappresenta l’unico esempio del suo uso nella poesia epica arcaica, si può presumere, seguendo la proposta di Bernabé⁹³², che il termine qui significhi non “folla” ma un sentimento negativo da respingere, come μελεδῶνας, μύκος,

⁹³⁰ Cfr. *LSJ* s.v. σκεδάννυμι; *Lex. Hom.* s.v. ἀποσκεδάννυμι.

⁹³¹ L’iscrizione, riportata da Demostene nel *De corona*, era stata scolpita per i caduti a Cheronea e si trovava nel Ceramico, sulla via che conduceva all’Accademia; in passato numerosi studiosi avevano dubitato della reale esistenza dell’iscrizione, poiché in alcuni MSS che trasmettono l’orazione è assente; per questo ipotizzarono che si trattasse di un’interpolazione successiva; *contra* U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Sappho und Simonides*, Weidmann 1913, pp. 214-215) che ne dimostrò l’autenticità; i frammenti del reperto materiale furono raccolti da G. Kaibel, *Epigrammata Graeca in lapidibus collecta*, Berolini 1878, n. 27.

⁹³² Bernabé 1982, p. 81 ss.; così Obbink 1996, pp. 547-548, che segue l’ipotesi ricostruttiva di Bernabé.

μερίμνας, e abbia l'accezione di "afflizione, dolore". Il significato del sostantivo ὄχλος, pur non essendo attestato nell'epica arcaica se non in questo frammento, può essere dedotto più che dall'uso del verbo ὀχλέω in Omero (cfr. Φ 260-261) o ὀχλίζω (cfr. M 448, ι 241-242), dall'aggettivo ὀχληρός, non presente in Omero, ma che occorre sia in prosa (cfr. l'uso nelle favole di Esopo, 16, 1, 3) sia in poesia, ad es. nella tragedia euripidea e nella commedia di Aristofane e Menandro: Eur. *Alc.* 540 λυπουμενοις ὀχληρός, εἰ μολοι, ξένος, *Hel.* 452 ὀχληρὸς ἴσθ' ὦν; Menandro, fr. 325, 7 Kock (=fr. 1, 7 Meineke) γυνή πολυτελής ἐστ' ὀχληρὸν οὐδ' ἐαί | ζῆν τὸν λαβόνθ' ὡς βούλετ', fr. 555, 1 Kock (=fr. 26, 1 Meineke) Ὀχληρὸν ὁ χρόνος ὁ πολὺς, *Sententiae e codicibus Byzantinis*, 1, 693 Meineke Ὀχληρὸς ἀνὴρ ἐστὶν ἐν νέοις γέρον, passi ove indica una persona o una cosa che reca noia, fastidio. L'uso dell'aggettivo ὀχληρός in tale accezione potrebbe far propendere per l'ipotesi di Bernabé che nel frammento analizzato ὄχλος non significhi "folla" ma "afflizione, dolore".

In prosa l'uso di σκεδάννυμι con il sostantivo ὄχλον si trova in Tucidide, 4, 56, 1 μία δὲ φρουρά ... τὸν μὲν ὄχλον τῶν φιλῶν ἐσκεδασμένον ἐφόβησεν ἐπιδρομῆ, ove si riferisce alla massa dispersa dei soldati ateniesi armati alla leggera messi in fuga dai nemici⁹³³.

L'aggettivo ταλαπείρος non è mai usato nell'*Iliade*; occorre invece nell'*Odissea* in 5 passi: in due casi si accompagna al sostantivo ἰκέτης, "supplice", descrivendone la condizione infelice: ζ 193 (=ξ 511) ὦν ἐπέοιχ' ἰκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα; negli altri al sostantivo ξένος, "straniero, ospite": η 24 καὶ γὰρ ἐγὼ ξεῖνος ταλαπείριος ἐνθάδ' ἰκάνω | τηλόθεν ἔξ ἀπίης γαίης; ρ 84 ὡς εἰπὼν ξεῖνον ταλαπείριον ἦγεν ἐς οἶκον; τ 379 πολλοὶ δὲ ξεῖνοι ταλαπείριοι ἐνθάδ' ἴκοντο. Un'altra occorrenza di ταλαπείρος nell'epica arcaica si ha in *Hymn. Ap.* 167-168 ὁππότε κέν τις ἐπιχθονίῳ ἀνθρώπων | ἐνθάδ' ἀνειρηται ξεῖνος ταλαπείριος ἐλθῶν, ove è riferito nuovamente allo ξεῖνος. Questo elemento potrebbe avvalorare l'ipotesi dell'attribuzione del frammento in questione ai *Cypria*, ove la dizione, a quanto è dato osservare dai frammenti rimasti, è più recente rispetto a quella iliadica e la coincidenza con il lessico o le formule attestate nell'*Odissea* e nella produzione

⁹³³ Cfr. la costruzione simile, ma con il verbo al passivo, in Thuc. 4, 112 ὁ δὲ ἄλλος ὄμιλος κατὰ πάντα ὁμοίως ἐσκεδάννυτο.

innodica attribuita a Omero è maggiore rispetto a quella riscontrabile con la dizione iliadica.

Fr. 17 B. = Fr. 15 D. = Fr. 18 W.

1

Athen. 2, 35 c: (1-2)

ὁ τῶν Κυπρίων τοῦτό φησι ποιητής (fr. 10 Ki), ὅστις ἂν εἴη.

οἰνόν τοι, Μενέλαε, θεοὶ ποίησαν ἄριστον
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας.

1. τ(ας) Athen. **EB** : τι Sud. **GMV**, Casaubon;
2. μελεδῶνας Camerarius, Davies, West : μελεδῶνας Casaubon, Dindorf, Bernabé.

“il poeta dei canti Ciprî, chiunque egli fosse, disse questo:”

'Menelao, gli dei fecero del vino il rimedio migliore
per stornare le preoccupazioni degli uomini mortali'⁹³⁴.

2

Suid. s.v. οἶνος: ὁ Κύπριος ποιητής φησι(1-2).

Suida s.v. vino: “il poeta Ciprio disse (1-2)”.

3

Eustath. in Hom. *Od.* p. 1623, 44:

οἷς κατὰ τὸν ποιήσαντα τὰ Κυπριακὰ οἶνος θεόθεν πεποίηται
ἄριστος ἀνθρώποις ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας.

“secondo il poeta che compose i *Kypriakà* il vino è stato creato dagli dei
come il migliore rimedio per gli uomini allo scopo di allontanare le
preoccupazioni.”

⁹³⁴ Cfr. la traduzione di Casaubon: «O Menelae! Dii fecerunt optima vina, | quae tristes hominum curas dispellere possint». Nelle *Animadversiones* Casaubon ha aggiunto queste riflessioni: «sequentes duo versus [...] cuius sint auctoris non dicitur. In ora antiquorum codd. adscriptum est, testibus clarissimis viris Stephano et Levinio, ὁ τῶν Κυπρίων τοῦτο φησι ποιητής, ὅστις ἂν εἴη. Cypriorum auctorem laudari sine nomine Clementi Alex. et aliis veteribus, hodie omnibus notum : Stasinum tamen quidam appellant. Illius poetae esse istos versus, didiceramus ex Suida, qui locum Athenaei describens, ὁ δὲ Κύπριος, αἰτ, φησὶ ποιητής, οἶνός τοι»; cfr. la traduz. di Gulick 1927, p. 155: «in wine, Menelaus, the gods devised the best remedy for mortal men to dissipate care»; Olson 2006, p. 201: «The gods made wine, Menelaus, as the best means for mortal men to scatter their cares ».

Le espressioni usate da Suida e da Eustazio per il poeta che compose i *Cypria* rappresentano per motivi differenti un *unicum* nel panorama delle citazioni delle fonti antiche: Suida infatti parla del poeta Ciprio, ὁ δὲ Κύπριος ποιητής, Eustazio invece adopera la perifrasi κατὰ τὸν ποίσαντα τὰ Κυπριακά, confondendo il titolo τὰ Κύπρια con la forma estesa Κυπριακά. Evidentemente, a partire da un'epoca tarda, la diffusione dell'uscita aggettivale in -ιακός, già diffusa a partire dal V secolo, è prevalsa su altre uscite⁹³⁵, favorendo la sostituzione della forma consueta Κύπρια con Κυπριακά. La testimonianza di Eustazio è qui interessante perché, sebbene il commentatore non citi il verso del poema, si riferisce con chiarezza a esso sia attraverso la perifrasi ὁ ποιήσας τὰ Κυπριακά, sia attraverso la ripresa letterale delle lessico usato nel frammento stesso: οἶνος θεόθεν πεποιήται ἄριστος ἀνθρώποις ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας. A ben vedere dunque Eustazio cita (anche se indirettamente) il frammento con una certa precisione, come dimostra l'uso di termini quali οἶνος, il verbo ποιέω, l'aggettivo ἄριστος, il dativo ἀνθρώποις (a cui manca solo l'aggettivo θνητοῖς) e infine l'espressione ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας; il soggetto θεοί è sostituito dall'avverbio θεόθεν. Si tratta quindi di un testimone attendibile per la ricostruzione del fr. 17 B.

Da rilevare infine la coincidenza nell'espressione (quasi totalmente identica) usata da Ateneo e da Suida per indicare il poeta dei *Cypria*, che dimostrano una rapporto di derivazione della citazione dall'uno all'altro (o viceversa), o che fanno ipotizzare l'esistenza e la consultazione di una comune fonte per entrambi, ove era riportato il verso dei *Cypria*. Confrontando i due passi risulta evidente che è Ateneo a fornire una trattazione completa sull'argomento del vino, poiché non solamente nomina i medesimi autori presenti anche in Suida, ma fornisce una lista completa di autori (con la citazione del passo relativo) ove vi è un riferimento al tema dell' οἶνος⁹³⁶. L'elenco, pur essendo sostanzialmente lo stesso di Ateneo, è invece incompleto in Suida, che comunque non cita i versi di alcun poeta tranne di colui che scrisse i *Cypria*.

⁹³⁵ Su questo argomento ved. Schwytzer 1934, pp. 497-498: già dalla fine del V sec. a.C. l'uscita in -ιακός risulta concorrente con quelle in -ειος, -ιος.

⁹³⁶ In Ateneo, dopo una breve menzione a Oineo e un accenno alla sua storia, sono citati Platone (Cratilo), Omero (Z 260), il passo dei *Cypria* qui discusso, Difilo, Filosseno, Ione di Chio, Eubulo, Epicarmo; in Suida sono assenti gli autori da Difilo a Ione di Chio.

Tutti gli editori recenti hanno collocato il frammento nella stessa sequenza ricostruttiva degli eventi e dei versi rimasti dei *Cypria*, seguente al fr. testuale relativo a Linceo e Castore (fr. 15 B.=fr. 13 D.=fr. 18 W.). Secondo l'ipotesi formulata per la prima volta da Welcker il frammento potrebbe infatti far parte del dialogo avvenuto tra Menelao e Nestore⁹³⁷. Nella ricostruzione della trama di Proclo l'eroe, che aveva subito il rapimento di Elena da parte di Paride, si sarebbe recato dal vecchio Nestore per chiedergli consiglio⁹³⁸. Lì l'anziano l'avrebbe intrattenuto raccontandogli varie storie: la storia di Epopeo, quella di Edipo, la follia di Eracle e la storia di Teseo e Arianna⁹³⁹. In questo contesto avrebbe potuto parlare a Menelao dei poteri benefici del vino sulla mente degli uomini tormentata dalle preoccupazioni.

La possibilità che i due versi si riferiscano a questo contesto può essere confermata dal fatto che Menelao, abbandonato dalla sposa Elena, doveva di certo essere afflitto⁹⁴⁰. Si potrebbe spiegare in questo modo la necessità da parte di Nestore, proprio parlando del vino alleviatore delle sofferenze dei mortali, di appellarsi direttamente al proprio interlocutore, facendo menzione del suo nome con il voc. Μενέλαε.

L'ipotesi di Welcker che il verso possa essere parte del dialogo tra Nestore e Menelao è accolta da Bernabé e da West⁹⁴¹.

1. οινόν τοι...: gli effetti positivi del vino, che ridona vigore agli eroi affaticati dalle imprese belliche o dai travagli del *nostos*⁹⁴², o li rianima in seguito a un momento difficile, sono enumerati in più circostanze sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*: in Z 258 Ecuba si rivolge al figlio dicendo ἀλλὰ μὲν ὄφρα κέ τοι μελιηδέα οἶνον ἐνεΐκω, | ὡς σπέϊρης Διὶ πατρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι | πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ τὸς ὀνήσειαι αἶ κε πίησθα; dopo il fallimento dell'ambasceria ad Achille, Diomede invita tutti i compagni a rincuorarsi con il

⁹³⁷ Welcker 1849, p. 99; Kullmann 1960, pp. 257-258: il parere, espresso da Nestore, che il vino è consolatore per gli uomini è presente anche in Λ 632 ss.; cfr. Huxley 1969, p. 135; questa probabilità è considerata anche da Davies 1989, p. 43.

⁹³⁸ Procl. *Cypr.* p. 40, 25 ss.

⁹³⁹ Sul racconto di Nestore ved. Jouan 1966, pp. 373-388; il lungo *excursus* di Nestore può essere paragonato al racconto del vecchio in Λ 670 ss.; ved. Kullmann 1960, pp. 257-258.

⁹⁴⁰ Huxley 1969, p. 135.

⁹⁴¹ Bernabé, p. 55; West, p. 97.

⁹⁴² Sul *nostos* come argomento di canto del rapsodo ved. Camerotto 2009, pp. 29-30; 169-195.

vino, I 705-706 νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ | δίτου καὶ οἴνοιο· τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή (= T 161); Circe invita Odisseo e i suoi compagni a bere il suo vino perché riprendano vigore dopo le numerose fatiche e affanni del viaggio, κ 460 οἶδα καὶ αὐτῆ | ἤμην ὅς' ἐν πόντῳ πάθετ' ἄλγεα ἰχθυόεντι, | ἦδ' ὅς' ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ' ἐπὶ χέρσου. | ἀλλ' ἄγετ' ἐσθίετε βρώμην καὶ πίνετε οἶνον, | εἰς ὃ κεν αὐτὶς θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι λάβητε,⁹⁴³. In Γ 246 il vino è definito οἶνον ἐύφρονα καρπὸν ἀρούρης, “vino rallegrante, frutto dei campi”. Si può inoltre confrontare il verso con due frammenti di Paniassi, in cui si sottolinea il potere del vino sull'animo degli uomini: fr. 19, 1 B. ὡς οἶνος θνητοῖσι θεῶν πάρα δῶρον ἄριστον | ἀγλαός· ᾧ πᾶσαι μὲν ἐφαρμόζουσιν αἰοδαί, | πάντες δ' ὄρχημοί, πᾶσαι δ' ἐραταὶ φιλόητες. | πάσας δ' ἐκ κραδίης ἀνίας ἀνδρῶν ἀλαπάζει | πινόμενος κατὰ μέτρον,⁹⁴⁴; 17, 4 B. ἔνθα τε κάλλιστος πότος ἀνδράσι γίγνεται οἴνου | εἶ τις <δῖς> γε πίοι καὶ ἀπότροπος οἴκαδ' ἀπέλθοι | δαιτὸς ἀπὸ γλυκερῆς⁹⁴⁵.

Un invito a bere come unico rimedio per le proprie sfortune è presente anche in Simonide, fr. 512 P. πῖνε πῖν' ἐπὶ συμφοραῖς. In generale l'invito a bere è un tema comune nella letteratura di età arcaica, in particolare simposiale⁹⁴⁶; a tal proposito si ved. Alc. fr. 346 L.-P.

πῶνωμεν· τί τὰ λύχιν' ὀμμένομεν; δάκτυλος ἀμέρα·
 _ καδ † δ' ἄερρε κυλίχνας μεγάλας †αιταποικιλισ†
οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Διὸς υἱὸς λαθικάδεον
 _ ἀνθρώποισιν ἔδωκ'. ἔγχεε κέρνας ἕνα καὶ δύο
 πλήαις κακ κεφάλαις, <ἀ> δ' ἀτέρα τὰν ἀτέρα κύλιξ
 _ ὠθήτω

I vv. 3-4 propongono il tema del vino come dono per gli uomini per allontanare gli affanni che, similmente al frammento qui analizzato, occupa la posizione incipitaria; in questo caso non sono genericamente gli dei a concederlo ai mortali, ma Dioniso, figlio di Semele e Zeus. Un altro passo significativo per la connessione tra il tema del vino e le preoccupazioni degli uomini è in un frammento di Pindaro, fr. 124 a.b M., ove al v. 4 si fa riferimento al vino e al v. 5

⁹⁴³ Cfr. anche T 167.

⁹⁴⁴ Cfr. la traduz. di West, p. 209 (fr. 21 W.): “wine is mortals’ finest gift from the gods, glorious wine: every song harmonizes with it, every dance, every delightful love. And every pain it expels from men’s hearts, so long as it is drunk in due measure”.

⁹⁴⁵ Ved. *Lfgre* s.v. οἶνος: all’ accusativo occorre in incipit di verso frequentemente (15 volte).

⁹⁴⁶ Sul simposio ved. Vetta 1992, pp. 177-218.

alle ἀνθρώπων καματώδεες ...μέριμναι:

Α΄ Ὡ Θρασύβουλ', ἐρατᾶν ὄχημ' αἰοιδᾶν
τοῦτό <του> πέμπω μεταδόρπιον. ἐν ξυνῶ κεν εἶη
_ κυμπόταισιν τε γλυκερὸν καὶ Διωνύσοιο καρπῶ
Β΄ καὶ κυλίκεσσιν Ἀθαναίαισι κέντρον·
ἀνίκ' ἀνθρώπων καματώδεες οἴχονται μέριμναι
_ στηθέων ἔξω.⁹⁴⁷ πελάγει δ' ἐν πολυχρῦσοιο πλούτου.

2. **θηητοῖς ἀνθρώποισιν:** la formula θηητοῖς ἀνθρώποισιν occorre in incipit in Hes. *Theog.* 552, 906, *Op.* 201, *Hymn. Merc.* 161, *Hymn. hom.* 30, 7. In Hes. *Theog.* 296, 564, *Op.* 472; in fr. 276, 3 M.-W. occorre la formula θηητοῖς ἀνθρώποις (con il dat. breve anche per il sost. ἄνθρωπος) ugualmente in posizione incipitaria (dall'inizio di verso alla cesura trocaica); a fine di verso in Hes. fr. 43(a), 8 θ]νηητο[ἰ]ς ἀνθρώποις M.-W. e *Hymn. Cer.* 11, 303 θηητοῖς τ' ἀνθρώποις.

La stessa espressione occorre in Omero, in Esiodo e negli inni omerici declinata in diversi casi e posta sempre a fine verso⁹⁴⁸.

ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας: il verbo ἀποσκεδάζω significa “disperdo, mando via” oppure “respingo, scaccio, allontano”⁹⁴⁹. Il sostantivo μελεδῶνη, “cura, pensiero, affanno”, al pl. μελεδῶναι (cfr. μελεδῶν, ὄνος, al plur. μελεδόνες), è attestato più spesso al plurale che al singolare⁹⁵⁰. L'accusativo plurale μελεδῶνας, con accento properispomeno, è presente in explicit in *Hymn. hom. Ap.* 532⁹⁵¹. In τ 517 invece i MSS presentano sia la forma μελεδῶναι che la forma μελεδῶναι⁹⁵²; in Hes. *Op.* 66 occorre la forma μελεδῶνας, ugualmente a fine verso. Tutti i MSS di Teognide al v. 883, in cui occorre questo sostantivo

⁹⁴⁷ Ved. traduz. di Cherubina, 2001, pp. 1187-1188, per il fr. 124 a: “Ai convitati insieme riuniti sarà forse un dolce sprone al frutto di Dioniso e ai calici ateniesi”; cfr. la trad di A. Puech in Pindare, *Isthmiques et Fragments*, vol. IV, Paris 1961, p. 191: “Il pourra plaire à l'assemblée des convives; il sera, pour le fruit de Dionysos et le coupes venues d'Athènes, un aiguillon; à l'heure où les soucis qui fatiguent les hommes s'évadent de leurs poitrines”.

⁹⁴⁸ Ved. Pavese 1972, p. 170. Cfr. *Lfgre* s.v. θηητός.

⁹⁴⁹ Al pass. il verbo si costruisce sia con il gen. sia con la preposizione από seguita dal gen.: Xen. *Hell.* 5, 4, 42; *An.* 4, 4, 9.

⁹⁵⁰ Cfr. *LSJ* s.v. μελεδῶνη: «the vulg. readings μελεδῶνων, μελεδωνας (as it from μελεδῶν) should probably be corrected μελεδωνων, -δῶνας». Per il significato del termine ved. *Hesych.* s.v. μελεδωνος καὶ μελεδῶν μέριμναι [...] καὶ μελεδῶναι αἱ φροντίδες. καὶ τὰ ὅμοια; cfr. s.v. μελεδήματα.

⁹⁵¹ Ved. Allen, Halliday, Sikes 1936, p. 41: μελεδῶνας L'Π.

⁹⁵² Cfr. Eustath. *ad loc.*

all'acc., sono unanimi nel restituire la lezione *μελεδῶνας*, e non *μελεδῶνας*. A favore della forma presente nei MSS si pone van Groningen, che non vede ragione per scartare la lezione originaria⁹⁵³. Ma alcuni editori, come Camerarius, hanno preferito l'altra accentazione, in base alla constatazione che in Theocr. 21, 5 occorre il nominativo *μελεδῶναι*. Nella poesia epica il termine occorre in età ellenistica in Apoll. Rhod. 2, 627-268, in un passo ove Giasone afferma di essere colto da angosce insopportabili: *νῦν δὲ περιεσσὸν δεῖμα καὶ ἀτλήτους μελεδῶνας | ἄγκειμαι*; anche in questo caso il termine, che ha accento properispomeno, occupa la posizione finale nell'esametro. Inoltre occorre a fine verso anche in Cercida, fr. 7, 3-5 Powell *τὶν δ' ἀτέραμνον ἔσω στέρων | καὶ ἀνίκατον κέαρ ἔσκ' ἐν | πιμελοσαρκοφάγων πάσας μελεδῶνας*.

In θ 149 *σκέδασον δ' ἀπὸ κήδεα θυμοῦ* il verbo *σκεδάννυμι* è in tmesi, separato dalla preposizione *ἀπό*, in una espressione dal senso affine a quella del fr. 17, 2: “allontana dall'animo le afflizioni”⁹⁵⁴.

L'espressione *ἀποσκεδάζειν μελεδῶνας* ricorre a fine verso in Theogn. 883 *τοῦ πίνων ἀπὸ μὲν χαλεπὰς σκεδάσεις μελεδῶνας* dove ancora una volta il verbo è in tmesi⁹⁵⁵. È rilevante notare l'uguaglianza di contesto tra il fr. 17 e il passo citato di Teognide⁹⁵⁶: in entrambi i casi è presente un invito a bere: il *τοῦ* all'incipit del v. 883 di Teognide si riferisce infatti al vino del Taigeto nominato ai vv. 880-881: *πῖν' οἶνον, τὸν ἐμοὶ κορυφῆς ἄπο Τηϋγέτοιο | ἄμπελοι ἤνεγκαν*. Per la presenza del medesimo motivo si può individuare nel passo di Teognide un richiamo esplicito ai *Cypria*; l'ipotesi, anche se non è sicura, è suggestiva per l'evidente e sorprendente coincidenza terminologica⁹⁵⁷; un'eco del discorso di Nestore sul potere consolatorio del vino sembra riscontrabile anche in Euripide, *Bacch.* 278-283⁹⁵⁸.

Un simile invito ad allontanare gli affanni (senza l'ausilio del vino) è in Theogn. 1323-1324, qui rivolto dal poeta alla dea Afrodite: *Κυπρογένη, παῦσόν με πόνων, σκέδασον δὲ μερίμνας | θυμοβόρους*. In questo caso non occorre il

⁹⁵³ Ved. van Groningen 1966, pp. 335-336.

⁹⁵⁴ Ved. *Lex. Hom.* s.v. ἀποσκεδάννυμι.

⁹⁵⁵ Cfr. Sapph. fr. 1, 25-26 L. P. *χαλέπαν δὲ λῦσον | ἐκ μερίμναν*.

⁹⁵⁶ Van Groningen ha ipotizzato che i vv. 879-884, ove vi è un esplicito richiamo alla Laconia, come al v. 785, siano da attribuire a Teognide, similmente al passo ai vv. 783-788 (1966, p. 336).

⁹⁵⁷ Jouan 1966, p. 388.

⁹⁵⁸ In realtà non è possibile stabilire se si tratti in tal caso di una coincidenza fortuita; non c'è infatti la medesima ripresa lessicale che occorre tra il fr. dei *Cypria* e i versi di Teognide.

verbo composto ἀποσκεδάννυμι ma il semplice σκεδάννυμι, e alle μελεδῶνας si sostituiscono le μερίμνας. L'espressione del v. 883 σκεδάσεις μελεδῶνας⁹⁵⁹, che si estende dalla cesura efthemimere fino alla fine del verso, è metricamente equivalente a quella del v. 1323 σκέδασον δὲ μερίμνας; per l'uso di ἀποσκεδάζω con un oggetto che indica un sentimento negativo, di preoccupazione o di dolore, ved. anche Apoll. Rhod. 3, 996 τᾶων ἀργαλέας κεν ἀποσκεδάσειας ἀνίας; si confronti anche *Anacreontea* fr. 32, 16-18 W. πρίν, Ἔρωσ, ἐκεῖ μ' ἀπελθεῖν | ὑπὸ νερτέρων χορείας, | σκεδάσαι θέλω μερίμνας, un passo in cui occorrono il sost. μερίμνα e il verbo σκεδάννυμι, Nonno, *Dionys.* 6, 35-36 | ὄφρα μερίμνας | θυμοδακεῖς Δήμητρος ἀποσκεδάσειε τραπέζῃ; 7, 63-65 ἀρχεκάκου γὰρ | ἀντὶ πυρὸς γλυκὺ νέκταρ, [...] | κλέψαι μᾶλλον ὄφελλε καὶ ἀνδράσι δῶρον ὀπάσσαι, | ὄφρα τεῶ σκεδάσειε ποτῶ μελεδήματα κόσμου. | ἀλλὰ λιπὼν βιότοιο πολυφλοίσβοιο μερίμνας | cὰς τελετὰς σκοπίαζε κατηφέας.

In *Anth. Pal.* 11, 55, 1 l'epigramma di Pallada ripropone lo stesso tema simposiale e il lessico dei passi finora esaminati: Δὸς πῖεῖν, ἵνα Βάκχος ἀποσκεδάσειε μερίμνας | ἄγ ἀναθερμαίνων ψυχομένην κραδίην. L'espressione del v. 1 ἀποσκεδάσειε μερίμνας è metricamente equivalente a ἀποσκεδάσαι μελεδῶνας del fr. 17, 2; cfr. inoltre *Anth. Pal.* 9, 815, 2 Ξεῖνε, τί νῦν σπεύδεις ὀρώων ἀκεώδυνον ὕδωρ; | εὐφροσύνης τὸ λοετρόν, ἀπορρύπτει μελεδῶνας.

In Horat. *Od.* 2, 11, 17 *Dissipat Euhius* | *curas edacis*, l'espressione latina *dissipare curas* fa da parallelo all'espressione greca corrispondente ἀποσκεδάζειν μελεδῶνας / μερίμνας⁹⁶⁰. Anche nel caso dell'ode di Orazio, ove è presente in una situazione conviviale il motivo del *carpe diem*, il poeta formula un invito a bere, adoperando per Dioniso il nome di "Euhius", legato al grido bacchico "euhoe"⁹⁶¹.

⁹⁵⁹ L'intera espressione di Theogn. 883 ἀπὸ μὲν χαλεπὰς σκεδάσεις μελεδῶνας si estende infatti dalla prima cesura del verso a fine verso; l'acc. plur. μελεδῶνας occorre a fine verso anche in *Hymn. Ap.* 532.

⁹⁶⁰ Il confronto è presente in *TLG* s.v. ἀποσκεδάζω.

⁹⁶¹ Per l'uso di questo nome in Orazio ved. Romano 1991, p. 559; per un commento all'ode ved. Romano 1991, pp. 673-676.

Fr. 18 B.= Fr. 24 D. = Fr. 29 W.

1

Plat. *Euthyphr.* 12a

Λέγω γὰρ δὴ τὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιτῆς ἐποίησεν ὁ ποιήσας. (vv. 1-2)
Εγὼ δὲ τούτῳ διαφέρομαι τῷ ποιητῇ.

“affermo il contrario rispetto a quello che scrisse il poeta, quando così poetò:

(vv. 1-2)

io in questo differisco dal poeta.”

2

Schol. ad Plat. Euthyphr. 12a:

ἵναπερ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς. Εἴρηται δὲ ἐκ τῶν Στασίνου Κυπρίων.

“perché dove c'è timore, lì c'è anche pudore. È stato affermato da Stasino che scrisse i *Cypria*: (1-2)”.

3-10

Schol. ad eund. l. ap. Anecd. Paris. I 399 Cramer Εἴρηται ἐκ τῶν Στασίνου Κυπρίων: (1-2); *Mant. Prov.* 1, 71 ἵνα-αἰδώς. Στασίνου ἡ γνώμη τοῦ ποιητοῦ, ὃς οὕτω φησί: (1-2); *Stob. Flor.* 3, 31, 12 Στασίνου ἐκ τῶν Κυπρίων: (1-2); *Plut. Cleom.* 9, 6 διὸ καὶ καλῶς ὁ εἰπών· ἵνα-αἰδώς; *Plut. De Cohib. ir.* 11 p. 459d οὐ γὰρ, ὡς ὁ ποιητῆς εἶπεν· ἵνα-αἰδώς; *Diogenian.* 5, 30 ἵνα-αἰδώς; *Apost.* 9, 6 *Arsen.* 1, 50 ἵνα-αἰδώς; *schol. Hom. Ω* 435 a¹ (vol. V p. 594 Erbse) δειδοῖκα καὶ αἰδέομαι] : ἵνα-αἰδώς. a² Εἰκότως ἀμφοτέρω· καὶ γὰρ καὶ ἡ παροιμία φησὶν· ὅπου δέος, ἐκεῖ καὶ αἰδώς'.

18

Ζῆνα δὲ τόν τ' ἔρξαντα καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευεν
οὐκ ἐθέλει νεικεῖν· ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς.

1. τ' ἔρξαντα *Merk.*, *Bernabé*, *West* : θέρξαντα *Platonis codd.* **B** : θ' ἔρξαντα **B²W** : στέρξαντα **T** γρ **BW** : ῥέξαντα *Stob.*, *Apostol.*, *Schol. ap. Anecd. Paris.* : ἔρξαντα *Nauck*, *prob. Ribbeck*, *Burnet*, *Davies*, *West*.

2. ἐθέλει νεικεῖν Burnet : ἐθέλεις εἰπεῖν **BT** : ἐθέλειν εἰπεῖν **W** : ἐθέλειν εἰκεσιν schol. **T** : ἐθέλειν εἴκειν *Schol. ap. Anecd. Paris.*; ἵνα περ *Schol. ap. Anecd. Paris.*

non volle dire ingiuria a Zeus che fece codesta azione e che causò tutti questi eventi; perché infatti dove vi è timore, lì vi è anche pudore.

I testimoni scelti da Davies sono il solo passo dell'*Eutifrone* di Platone con lo *schol. ad loc.* e *Stob. Ecl.* 3, 31, 12. In apparato sono distinti i casi di citazione da parte degli autori antichi del solo v. 2 del fr. da ἵνα ad αἰδώς, tramandato senza l'attribuzione di paternità per il suo carattere gnomico. Il risultato di questa scelta è un testo più comprensibile e consultabile con maggiore facilità. Si conforma a questa scelta anche West, che considera come unico testimone del frammento Platone, e indica in apparato lo scolio al passo e Stobeeo, distinguendoli dagli altri testimoni del solo verso 2.

I testimoni 6-10 Bernabé non sono utili alla tradizione del testo dei *Cypria*, che risulta con chiarezza già dai test. 1-5; si rivelano utili sotto l'aspetto culturale, per la storia della diffusione di un verso dei *Cypria*, che evidentemente era diventato così famoso da diventare una sentenza di carattere gnomico.

La corretta interpretazione del fr. 18 è messa in difficoltà dalla diversa possibilità di lettura che pongono in alcuni punti entrambi i versi.

1. **Ζῆνα δὲ τὸν τ' ἔρξαντα...**: la lezione ἔρξαντα è un'emendazione di Ribbeck per i traditi θέρξαντα (**B**) e στέρξαντα (**T** γρ **BW**) dei codici di Platone e per ῥέξαντα presente in Stobeeo, *Apost.*, *schol. ap. Anecd. Paris.* I, p. 399.

Burnet ha spiegato la genesi dell'errore che avrebbe portato alla corruzione del participio ἔρξαντα al v. 1 supponendo che Platone scrisse τὸν *F*έξαντα, per la familiarità che aveva con il digamma, presente in molti dialetti del suo tempo⁹⁶². La forma στέρξαντα, sebbene sia la più attestata, semanticamente non dà senso: la sua presenza si spiegherebbe con la confusione ingeneratasi tra *F* (ancora utilizzato in epoca bizantina come segno per il numerale 6)⁹⁶³ e la

⁹⁶² Plato, *Euthyphro. Apology of Socrates. Crito*, by J. Burnet, Oxford 1924, pp. 133-134; cfr. Burnet 1914, pp. 235-236, ma cfr. già Nauck 1880, pp. 378-379.

⁹⁶³ Sul digamma ved. Pavese 1974, pp. 53 ss.; 195 ss.; 1995, p. 13.

legatura delle lettere στ, i cui caratteri erano difficilmente distinguibili l'uno dall'altro. L'archetipo quindi avrebbe avuto due letture alternative: θέρξαντα (**B**), trasformatasi in θ' ἔρξαντα (**B²W**), una lezione senza valore, e στέρξαντα (**T γρ BW**), la cui origine è stata appena illustrata⁹⁶⁴; la lezione ῥέξαντα di Stobeeo sembra ugualmente implicare ἔρξαντα.

La forma dell'accusativo Ζῆνα da Ζεύς è attestata in Ξ 157, ω 472; *Hymn. hom.* 23, 1; Hes. *Theog.* 457, 479 a incipit di verso; 47; 884 (Ζῆν) a fine verso⁹⁶⁵. Zeus è concordato con il participio ἔρξαντα, da ἔρδω, “fare, effettuare, compiere”⁹⁶⁶.

2. οὐκ ἐθέλει νεικεῖν... : la lezione (οὐκ) ἐθέλεις εἶπεῖν dei codd. **BT** è stata stata accolta da Huxley, da Davies e da West, mentre è stata respinta da Burnet come corruzione della forma emendata ἐθέλει νεικεῖν⁹⁶⁷. Ma è molto più probabile che sia corretta l'emendazione di Burnet ἐθέλει νεικεῖν (alla quale acconsente anche Bernabé), che sostituisce alla lezione banalizzante εἶπεῖν il meno comune νεικεῖν e che spiega in modo così chiaro la genesi delle altre varianti⁹⁶⁸. Di questo processo degenerativo sono attestate le fasi intermedie: ἐθέλειν εἶκειν dello *schol. ap. Anecd. Paride.* I 399 Cramer; da esso si è generata la lezione banalizzante ἐθέλειν εἶπεῖν di **W**, da cui chiaramente deriva ἐθέλεις εἶπεῖν di **BT**. La conferma della ricostruzione proposta sembra venire da **T**, ove ἐθέλεις εἶπεῖν è glossata in margine con νείκεσιν; inoltre la forma ἐθέλει, alla terza persona singolare, al posto di ἐθέλεις sembra da preferire in unione alla relativa καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευεν.

Nella traduzione del fr. 18 Burnet ha considerato due persone distinte il soggetto della relativa ὃς ἐφύτευεν e il sogg. del participio ἔρξαντα: “Even he who was the author of all these things will not revile Zeus who wrought it”⁹⁶⁹. Per

⁹⁶⁴Cfr. R. Merkelbach, *Kritische Beiträge zu antiken Autoren*, Meisenheim am Glan 1974, p. 3: da θ' ἔρξαντα / τ' ἔρξαντα si sarebbe giunti a θτέρξαντα e infine a στέρξαντα.

⁹⁶⁵Ved. *Lex. Hesiodicum* s.v. Ζεύς.

⁹⁶⁶Ved. *Lex. Hom.* s.v. ἐρδω: *facio*; *Lex Hesiodicum* s.v.: B 272 ἐσθλὰ ἔοργεν; Θ 356 κακὰ πολλὰ ἔοργε; α 293 ταυτα τελευτήσης τε καὶ ἔρξης; θ 490 ὅσσ' ἔρξαν; λ 80 ταυτα τοι ... τελευτήσω τε καὶ ἔρξω; ψ 362 ὅσα Κύκλωψ ἔρξε; Hes. *Op.* 327 ὅς τε ξεινον κακὸν ἔρξει; 362 τουτ' ἔρδοις; 382 ὡδ' ἔρδειν etc.; cfr. *TLG* s.v.; *LfgrE* s.v.

⁹⁶⁷Burnet, *op. cit.* p. 134.

⁹⁶⁸Ved. *TLG* s.v. νεικέω; *LfgrE* s.v. νεικέ(ι)ω; il verbo si costruisce con l'acc. della persona che si biasima, cfr. B 224; 243; 277; Ω 29; seguito da dat. in Φ 480; B 227 ὀνειδείους ἐπέεσσι; O 210; χ 26 χολωποισιν ἐπέεσσι; Hes. *Op.* 332 χαλεποῖσι ἐπέεσσι; Herodot. 8, 125 νικέειν βασιλης ὀνειδείους ἐπέεσσι, “insultare i capi con parole ingiuriose”.

⁹⁶⁹Secondo Burnet bisognerebbe considerare il significato che il verbo φυτεύω assume spesso in Omero, “causare guai” (ved. *Lex. Hom.* s.v. φυτεύω).

lo studioso sarebbe improbabile che Zeus (che occorre al caso accusativo) vada inteso anche come il soggetto della relativa al nominativo⁹⁷⁰. Secondo Burnet in questi versi si potrebbe leggere un riferimento alle vicende narrate nel fr. 1 e in particolare a Momo, il consigliere di Zeus nel progetto della guerra di Troia secondo lo *schol.* Hom. A 5, che sarebbe da identificare nella relativa ὅς τὰδε πάντ' ἐφύτευεν. Ma non è necessario pensare che vi sia un allusione a Momo: si possiedono così pochi frammenti dei *Cypria* che è impossibile determinare con precisione il loro contesto di origine, soprattutto per i frammenti più brevi, costituiti (come il fr. 18) da due soli versi. Pertanto, sebbene sia inevitabile cercare di interpretarli l'uno alla luce dell'altro, in tal caso – mancando nei testimoni del passo alcun riferimento preciso alle vicende narrate nel poema – è difficile ricollocare con certezza frammenti così esigui all'interno della trama.

Bolling accoglie l'emendazione al testo apportata da Burnet al v. 2 ἐθέλει νεικεῖν, in luogo delle altre lezioni dei codici⁹⁷¹, ma a suo parere nell'edizione di Burnet sembra mancare un tentativo di interpretazione di questa proposta⁹⁷².

La traduzione del v. 1 dovrebbe considerare Zeus sia come il soggetto del verbo ἔρξαντα e sia della relativa ὅς...ἐφύτευεν. Mentre in alcune traduzioni Zeus è interpretato come colui che ha creato l'universo⁹⁷³, secondo Bolling il verbo φυτεύω non si adatterebbe a una divinità che si vuole designare come autore del mondo, ma piuttosto sarebbe adeguato per un coltivatore che si occupa di far crescere le sue piante (ad es. un oliveto, un vigneto etc.)⁹⁷⁴. Per ciò che concerne la ricostruzione del contesto, si potrebbe trattare di un discorso nel quale un eroe anziano additava come esempio di equilibrio il comportamento del contadino a un eroe più giovane, dimostratosi intemperante o che avrebbe potuto comportarsi come tale. La coppia di eroi più adatta potrebbe essere costituita da Nestore e Menelao: «for no other is likely to preach, and no other is so sorely tempted»⁹⁷⁵; dal momento che – secondo l'epitome di Proclo – Menelao si era

⁹⁷⁰ Per altre proposte di traduzione ved. p. seg.

⁹⁷¹ Bolling 1928, pp. 63-64.

⁹⁷² Sarebbe stato questo il motivo che avrebbe spinto Bethe a non accogliere l'emendazione di Burnet nella sua edizione dei *Cypria*; ved. Bethe 1929, p. 165.

⁹⁷³ Si veda ad es. la traduzione di Turolla 1949, p. 592.

⁹⁷⁴ Non si dovrebbe attribuire a un imprecisato soggetto l'intenzione di muovere un rimprovero a Zeus creatore, ma sarebbe piuttosto il proprietario di un vigneto, di un oliveto o di un frutteto ὅς τὰδε πάντ' ἐφύτευεν, a contenere la sua rabbia contro Zeus per aver distrutto con una tempesta il suo raccolto.

⁹⁷⁵ Bolling, *ibidem*.

recato da Nestore per avere consiglio, nel corso del colloquio Nestore avrebbe potuto invitare l'ospite a riflettere sul comportamento equilibrato di un contadino che, pur avendo perso il suo raccolto a causa di una tempesta, prova αἰδώς, senza maledire gli dei per quanto è capitato⁹⁷⁶.

Come ha già notato Jouan, l'ipotesi è più ingegnosa che realistica e convincente⁹⁷⁷. Il verbo φυτεύω con il significato di "piantare" non occorre numerose volte nell'epica arcaica: in Z 419 περὶ δὲ πτελέας ἐφύτευαν | νύμφαι ὀρεστιάδες κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, ove è specificato il compl. oggetto di φυτεύειν, ovvero gli olmi, πτελέας; in σ 359 καὶ δένδρεα μακρὰ φυτεύων il compl. ogg. che completa φυτεύω sono invece genericamente δένδρεα μακρὰ, grandi alberi. In Hes. *Op.* 22 ὄς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἡδὲ φυτεύειν il verbo occorre in uno dei rari esempi in cui significa "coltivare"⁹⁷⁸. È frequentemente attestato in contesti in cui assume un significato diverso, come "generare" o "causare"⁹⁷⁹: in *Hymn. Merc.* 160 significa "generare": μεγάλην σε πατήρ ἐφύτευσε μέριμναν ἀνθρώποισιν; in numerosi passi l'accezione è "causare"⁹⁸⁰, come in O 134 τοῖς ἄλλοις κακὸν μέγα πᾶσι φυτεῦσαι, in ε 340 τοὶ κακὰ πολλὰ φυτεύει e in ρ 82 εἰ δέ κ' ἐγὼ τούτοις φόνον καὶ κῆρα φυτεύσω⁹⁸¹. È improbabile che nel fr. 18 φυτεύω abbia il significato di "coltivare", dal momento che nell'epica arcaica la maggior parte delle volte è attestato con il significato "causare" e che nel nostro frammento non è specificato il soggetto della relativa. L'accezione di "causare" per φυτεύω implica che in questo frammento vi sia un riferimento alla Διὸς βουλή, che è presente solo nel fr. 1 e qui.

Jouan aveva ragione nel prendere con cautela l'interpretazione di Bolling, ma errava, a mio parere, nel rifiutare la lezione proposta da Burnet del v 2. (οὐκ)

⁹⁷⁶ L'ipotesi troverebbe una conferma in due passi dell'*Iliade* in cui Menelao dimostra un temperamento incurante del rispetto reverenziale dovuto agli dei: in Γ 365, ove afferma che nessun dio è più rovinoso di Zeus, e in N 631 ss., ove è implicito il giudizio di condanna di Menelao per la compiacenza del dio verso i Troiani. Menelao sarebbe il solo eroe a permettersi un simile atteggiamento nei confronti di Zeus in tutta l'*Iliade*.

⁹⁷⁷ Jouan 1966, p. 45, n. 5; anche Jouan ha ritenuto che il fr. 18 possa essere stato estrapolato dall'incontro svoltosi tra Menelao e Nestore dopo il rapimento di Elena.

⁹⁷⁸ Cfr. Hes. *Op.* 812: ved. West 1978, p. 360: «In *Scutum* 29 and later poetry φυτεύειν is used of procreation, but when it stands unqualified as here it must be taken as "plant", as in 22».

⁹⁷⁹ Ved. *Lex. Hom.* s.v. φυτεύω.

⁹⁸⁰ Ved. *LSJ* s.v.; *TLG* s.v.

⁹⁸¹ Ved. β 165 ἐγγύς ἐὼν τοίεσσι φόνον καὶ κῆρα φυτεύει (cfr. ρ 82); ξ 110 (=ρ 27) κακὰ δὲ μνηστῆρας φύτευεν; ξ 218 κακὰ δυσμενέεσσι φυτεύων; ο 178 (=ρ 159) μνηστῆρας κακὸν πάντεσσι φυτεύει etc.

ἐθέλει νείκεῖν in luogo di (οὐκ) ἐθέλεις εἰπεῖν⁹⁸². Il merito di Bolling è di aver valorizzato e difeso la lezione οὐκ ἐθέλει νείκεῖν, anche se la sua interpretazione del frammento è da respingere.

L'ipotesi ricostruttiva di Huxley per il contesto del frammento prevede che possa anche trattarsi di un dialogo tra Elena e Paride, come potrebbe suggerire la presenza di αἰδώς al v. 2⁹⁸³. Tenuto conto che la lezione del v. 2 οὐκ ἐθέλεις εἰπεῖν accolta dallo studioso è differente rispetto a quella di Burnet e di Bernabé, la traduzione del passo da lui proposta è: “You do not like to say that it is Zeus who have done this and caused all these things to be”. Proprio questa resa è alla base dell'ipotesi di Huxley che l'autore dei versi si stesse riferendo alla Διὸς βουλή, il piano di Zeus espresso nel fr. 1, o meglio lo conoscesse⁹⁸⁴. Anche se è possibile che in questo frammento vi sia un riferimento alla Διὸς βουλή, come già Burnet e Jouan avevano rilevato, rimane dubbio il contesto in cui venivano pronunciati i due versi in questione e chi facesse riferimento alle nozioni di δέος e αἰδώς; si tratta in realtà di concetti adatti a differenti situazioni e non necessariamente riferibili al comportamento di Elena. Inoltre bisogna sottolineare almeno un altro punto di debolezza dell'ipotesi di Huxley, accanto alla scelta della lezione banalizzante οὐκ ἐθέλεις εἰπεῖν: la presenza di αἰδώς non implica necessariamente che sia Elena una delle protagoniste del dialogo; l'αἰδώς non era di certo nominato solo in relazione al comportamento dell'eroina e l'invito ad attenersi al pudore poteva essere invocato in altre situazioni.

Anche Davies ha tradotto il fr. 24 similmente ad Huxley: “It is Zeus the God, who did this and who brought all these things to fruition, that you are unwilling to name: for where there is fear there, too, is shame”⁹⁸⁵.

L'ipotesi più probabile è che il soggetto della proposizione relativa sia rappresentato da Zeus, presente al caso accusativo e concordato con il participio ἔρξαντα, secondo la proposta di Huxley e Davies. Sebbene sia difficile, nell'esiguità dei frammenti conservatisi, stabilire il contesto del frammento,

⁹⁸² La traduzione proposta da Jouan è infatti: “l'auteur qui a produit tout cela, tu ne veux pas le nommer: c'est que, là où il y a crainte, il y a aussi retenue” (1966 p. 44).

⁹⁸³ Huxley 1969, p. 140, non scarta l'ipotesi di un dialogo tra Nestore e Menelao.

⁹⁸⁴ Huxley in questo punto ha fatto propria l'ipotesi espressa da Jouan (1966, pp. 44-45) che aveva messo in rilievo come in tre punti conosciuti dei *Cypria* venisse ricordata la Διὸς βουλή: nel fr. 1, nel fr. 18 e in Procl. *Cypr. argum.* p. 43, ll. 66-68.

⁹⁸⁵ Davies 1989, p. 51. Cfr. la traduzione di Fowler: “Zeus the creator, him who made all things, thou will not name; for where fear is, there also is reverence” (Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, by H. N. Fowler, Cambridge-Mass. 1966¹², pp. 44-45).

rimane una ricostruzione accettabile, anche nella sua incertezza, immaginare che questi versi facessero parte del dialogo tra Nestore e Menelao, nel corso del quale il vecchio di Pilo avrebbe consolato il marito di Elena narrandogli le vicende sfortunate di Epopeo, di Edipo, la pazzia di Eracle e infine la storia di Teseo e Arianna. Queste vicende, estranee al ciclo troiano, non erano narrate a caso da Nestore ma per il loro valore esemplare e allo scopo di offrire conforto a Menelao⁹⁸⁶; oltre al loro più generico interesse paradigmatico, si tratta di μῦθοι non estranei all'idea che la violazione dell' αἰδώς, provocata dall'assenza di δέος, potrebbe rappresentare un pericolo.

L'espressione ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς ha un'evidente carattere gnomico; in Omero e in Esiodo sono noti versi di carattere proverbiale, posti generalmente alla fine del discorso di un eroe, che solitamente è tra le parti più importanti⁹⁸⁷.

Il nesso costituito da δέος e αἰδώς occorre in O 657 ἴσχε γὰρ αἰδώς | καὶ δέος, riferito agli Achei immobili di fronte all'attacco dei Troiani alle navi⁹⁸⁸; la personificazione di αἰδώς è connessa alla vendetta in Hes. *Op.* 200 Αἰδώς καὶ Νέμεσις, in incipit di verso; Epicharm. fr. 300 Rodríguez-Noriega Guillén (=221 Kaibel =fr. 158 Olivieri) ἔνθα δέος, ἐνταῦθα καὶ αἰδώς ripropone la γνώμη del fr. 18, leggermente modificata. Platone, uno dei testimoni del frammento qui preso in esame, discute i concetti di αἰδώς e δέος anche altrove, in *Resp.* 465 a 11 ἱκανὸν γὰρ τὸ φύλακε κωλύοντε, δέος τε καὶ αἰδώς, αἰδώς μὲν ὡς γονέων μὴ ἄπτεσθαι εἴργουσα, δέος δὲ τὸ τῷ πάσχοντι τοὺς ἄλλους βοηθεῖν, τοὺς μὲν ὡς ὑεῖς, τοὺς δὲ ὡς ἀδελφούς. Nella poesia epica il nesso occorre in età ellenistica in Apoll. Rhod. 3, 742 τὴν δὲ μεταῦτις | αἰδώς τε στυγερόν τε δέος λάβε μουνωθεῖσαν.

Αἰδώς ricorre a fine verso anche in O 129; Ω 44; *Hymn. Cer.* 214 ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδώς | καὶ χάρις, ove il nesso è con χάρις; Hes. *Op.* 192⁹⁸⁹.

⁹⁸⁶ L'ipotesi è già di Jouan 1966, p. 374.

⁹⁸⁷ Per l'occorrenza di altre espressioni di carattere gnomico nella poesia epica arcaica ved. comm. *ad fr.* 16 e 33 B.

⁹⁸⁸ Cfr. le espressioni simili: O 129 νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς, in *Hymn. Cer.* 190 τὴν δ' αἰδώς τε céβας τε ἰδὲ χλωρόν δέος εἶλεν

⁹⁸⁹ Ved. *Lfgre* s.v. αἰδώς; su αἰδώς cfr. fr. 9, 5 e comm. *ad loc.*

Fr. 19 B. = Fr. 4 D. *incerti locis* = Fr. 19 W.

1

Schol. Hom. T 326 (vol. IV p. 222 Dindorf):

ἡ δὲ ἑτέρα ἱστορία ἔχει οὕτως· Ἀλεξάνδρου Ἑλένην ἀρπάσαντος Ἀγαμέμνων καὶ Μενέλαος τοὺς Ἕλληνας κατὰ τῶν Τρώων ἐστρατολόγησαν. Πηλεὺς δὲ προγινώσκων ὅτι μοιρίδιον ἦν ἐν Τροίᾳ θανεῖν Ἀχιλλέα, παραγενόμενος εἰς Σκύρον πρὸς Λυκομήδην τὸν βασιλέα παρέθετο τὸν Ἀχιλλέα. ὁ δὲ γυναικίαν ἐσθήτα ἀμφιάσας αὐτὸν ὡς κόρην ἀνέτρεφε μετὰ τῶν θυγατέρων. Χρησμοῦ δὲ δοθέντος μὴ ἀλώσεσθαι τὴν Ἴλιον χωρὶς Ἀχιλλέως, ἐπέμψθησαν ὑφ' Ἑλλήνων πρὸς Πηλέα Ὀδυσσεύς, Φοῖνιξ καὶ Νέστωρ. Τοῦ δὲ Πηλέως ἀρνούμενου παρ' αὐτῶ παῖδα μὴ τυγχάνειν, πορευθέντες εἰς Σκύρον καὶ ὑπονοήσαντες μετὰ τῶν παρθένων τὸν Ἀχιλλεὴν τρέφεσθαι, ταῖς Ὀδυσσεύος ὑποθήκαις ὄπλα καὶ ταλάρους ἔρριψαν σὺν ἱστουργικαῖς ἐργαλείοις ἐμπροσθεν τοῦ παρθενῶνος. Αἱ μὲν οὖν κόραι ἐπὶ τοὺς ταλάρους ὄρμησαν καὶ τὰ λοιπὰ, ὁ δ' Ἀχιλλεὺς ἀνελόμενος τὰ ὄπλα κατάφωρος γέγονε καὶ συνεστρατεύσαντο. Πρότερον δὲ ταῖς παρθένοις συνδιατρίβων ἔφθειρε Δηϊδάμειαν τὴν Λυκομήδους, ἣτις ἐξ αὐτοῦ ἐγέννησε Πύρρον τὸν ὕστερον Νεοπτόλεμον κληθέντα, ὅστις τοῖς Ἕλλησι νέος ὢν συνεστρατεύσατο μετὰ θάνατον τοῦ πατρός, ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς.

“L'altra versione così racconta: dopo che Alessandro ebbe rapito Elena, Agamennone e Menelao raccolsero in un esercito i Greci contro i Troiani. Peleo, poiché sapeva già che a Troia Achille era destinato a morire, recatosi a Sciro presso il re Licomede, gli affidò Achille. Egli, travestito con abiti femminili, lo allevava come una fanciulla tra le sue figlie. Poiché era stato dato un responso secondo il quale Troia non sarebbe stata presa senza Achille, Odisseo, Fenice e Nestore furono inviati dai Greci presso Peleo; ma quando Peleo rispose che presso di loro non c'era il fanciullo, essi, dopo aver navigato alla volta di Sciro e aver dedotto che Achille era stato allevato con le figlie di Licomede, per consiglio di Odisseo gettarono armi, ceste e arnesi per la tessitura davanti alle fanciulle: le fanciulle si precipitarono verso gli strumenti per la tessitura e il resto degli oggetti, Achille invece prese le armi e in questo modo si rese riconoscibile; in precedenza soggiornando con le fanciulle aveva sedotto Deidamia, figlia di Licomede, che gli

generò Pirro, il quale venne in seguito chiamato Neottolema, poiché era il più giovane dei Greci a combattere dopo la morte del padre. La storia è presso i poeti ciclici.”

2

Schol. Hom. I 668 b (vol. II p. 538 Erbse): οἱ μὲν νεώτεροι ἐκεῖ (sc. ἐν Σκύρω) τὸν παρθενῶνά φασιν, ἔνθα τὸν Ἀχιλλέα ἐν παρθένου σχήματι τῆ Δηϊδαμεία συγκατακλίνουσιν.

“I Neoterói affermano che lì (a Sciro) ci fosse la fanciulla, dove fanno giacere Achille con Deidamia travestito da fanciulla.”

3

Ptolem. *Chenn. ap. Phot. Bibl.* p. 147 a 18: ὡς Ἰσσαν καὶ Πυρράν. ὁ Ταραντῖνος διατρίβοντα ἐν ταῖς παρθένους παρὰ Λυκομήδει Κερκουρᾶν καλεῖσθαι φησιν, ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἰσσαν καὶ Πυρράν.

“Aristonico di Taranto (*FGrHist* 57 F 1) afferma che Achille, che viveva con le figlie di Licomede, veniva chiamato "Kerkoura", ma fu chiamato anche Issa e Pirra.”

Il fr. 19 Bernabé (=19 West) non è accolto in tutte le edizioni moderne dei *Cypria*⁹⁹⁰: mentre Bernabé e West considerano gli *scholl. Hom. T 326* e *Hom. I 668b* come fonti per il fr. 19, Davies pone invece il frammento in questione tra i *fragmenta dubia* come fr. 4 *incerti locis*, p. 75. Nell'apparato Davies specifica che molti ritengono lo *schol. Hom. T 326* una testimonianza per ricostruire alcuni eventi narrati nel poema di Stasino; inoltre seguono la citazione di Eustath. *ap. Cramer Anecd. Gr. Par.* 3, 26, ove è presente la storia della permanenza di Achille a Sciro, e il fr. 4 dell'*Ilias parva*, in cui si racconta che Achille fu portato a Sciro

⁹⁹⁰ Il fr. è assente nell'edizione dei *Cypria* di Henrichsen (1828) e nelle precedenti edizioni del ciclo epico di Müller (1829), Kinkel (1877), Allen (1912), Bethe (1929), Evelyn-White (1924). Secondo Schmidt lo *schol. Hom. T 326* (contenuto nel *Marc. Gr.* 453, noto anche come Ven. B) non si riferisce al contenuto dei *Cypria* e la nota dello scoliaste potrebbe essere un'aggiunta posteriore: «unde ista verba grammatici posterioris de fabulae fonte nimirum falsi additamentum esse veri certe simillimum fit» (1885, pp. 11-12).

da una tempesta⁹⁹¹. Sia in Bernabé sia in West sono trascurabili due testimonianze perché non pertinenti o utili alla ricostruzione della trama dei *Cypria*. Bernabé infatti, dopo TT 1-2, cita Ptolem. Chenn. *ap. Phot. Bibl.* p. 147 a 18 (T 3), in cui è riportata la versione mitica di Aristonico di Taranto (*FGrHist* 57 F 1), relativa al nome di Achille durante il soggiorno presso Licomede, informativa circa la storia della diffusione del mito, ma non necessaria in un'edizione dei frammenti del poema.

Nell'edizione di West accanto allo *schol.* Hom. T 326, e all'indicazione in apparato dello *schol.* (T) Hom. I 668 b, è citato come secondo testimone Paus. 10, 26, 4, che nelle edizioni di Bernabé e Davies costituisce un frammento a parte, il 21 B. e il 16 D. In realtà a rigore il solo Pausania cita i *Cypria* come fonte della sua notizia, mentre lo *schol.* Hom. T 326 e lo *schol.* T ad Hom. I 668 b non fanno diretta menzione del poema o del suo autore. Anche se i due passi (*schol.* Hom. T 326; Paus. 10, 26, 4) si riferiscono a un medesimo contesto, è opportuno distinguere – come ha proposto Bernabé – tra i due frammenti, che pure hanno argomento affine, dal momento che lo *schol.* Hom. T 326 (=fr. 19 B. T 1) narra l'episodio della permanenza di Achille presso il re Licomede e il suo travestimento in abiti femminili al fine di evitare la partenza per Troia, mentre Pausania (fr. 21 B.) si concentra soprattutto su una questione terminologica, precisando quale fosse il nome del figlio di Achille per l'autore dei *Cypria* (Pirro) e chi glielo assegnò (Licomede). La notizia di Pausania implica che la madre di Pirro fosse Deidamia e che la nascita fosse avvenuta presso il re Licomede, confermando implicitamente la veridicità della fonte del fr. 19 B., lo *schol.* Hom. T 326: dietro la menzione dei *Neoteroi* contenuta nello scolio è molto probabile si nasconda un riferimento ai *Cypria*, che dovevano narrare non solo la permanenza di Achille presso Licomede ma anche la nascita di Pirro da Deidamia e l'episodio del travestimento in abiti femminili per sfuggire alla guerra di Troia.

⁹⁹¹ Si tratta di un fr. testuale che restituisce due versi sulla sosta di Achille a Sciro: *Ilias Parva* fr. 4 D. (=a) *schol.* T ad Hom. T 326a vol. IV p. 635 Erbse; b) *schol.* Σ Hom. T 326, vol. IV p. 636 Erbse) Πηλείδην δ' Ἀχιλλῆα φέρειν Σκύρόνδε θύελλα, ἰένθα γ' ἐς ἄργαλέον ἵκετο νυκτὸς ἐκείνης, su cui ved. Davies 1989, p. 66; nell'edizione di Bernabé il fr. 4 D. corrisponde a *Il. parv.* fr. 24 *inc. op.* B. Su questo fr. ved. anche Severyns 1928 a, pp. 448-450, in cui vi è la seguente tripartizione degli *scholia* omerici a T 326: 1) *schol.* BT ad Hom. T 326; 2) *schol.* D ad Hom. T 326 (ove D rappresenta «le texte de la vulgate»); 3) Eust. in *Il.* p. 1187, 14 van der Valk; solo gli ultimi due testimoni riportano entrambi i versi, pertanto secondo Severyns Eustazio avrebbe usato un manoscritto della redazione D.

Si potrebbe ipotizzare sulla base delle fonti in nostro possesso che la narrazione nell'*Ilias Parva* dell'approdo di Achille a Sciro escluda la probabilità che lo stesso episodio si trovasse anche nei *Cypria*⁹⁹². In realtà la presenza di Achille a Sciro in un poema non esclude la possibilità che il soggiorno dell'eroe presso Licomede fosse narrato anche altrove. Inoltre lo *schol.* Hom. T 326a riporta una notizia relativa al nome di Neottolemo, nota similmente – seppure in forma diversa⁹⁹³ – attraverso la testimonianza di Pausania, *Cypr.* fr. 21 B. (=fr. 16 Davies). Se lo scolio omerico fornisce un'indiretta conferma del contenuto del fr. 21 B. (=16 D.), che è sicuramente attribuibile ai *Cypria*⁹⁹⁴, allora si può ipotizzare che quanto narrato dalla stessa fonte a proposito della permanenza di Achille alla corte del re Licomede (=fr. 19 B.), fosse allo stesso modo contenuto nei *Cypria*.

Poiché si sa dal fr. 21 B. che nel poema il figlio di Achille aveva ricevuto il nome Pirro da Licomede, è ipotizzabile che venissero narrati anche l'occasione e il motivo per il quale Pirro si trovava dal re a Sciro⁹⁹⁵. Se Achille non fosse stato nascosto alla corte di Licomede, e non ne avesse sedotto la figlia Deidamia con la conseguente nascita di un figlio, e se infine non fosse stato smascherato nel suo tentativo di sfuggire alla guerra – come è riferito dallo *schol.* Hom. T 326a – non si capirebbe perché proprio il nonno Licomede avrebbe dovuto scegliere il nome per il nipote, e non suo padre⁹⁹⁶. Ne consegue pertanto che Achille era stato costretto a partire per Troia senza avere il tempo di sposare Deidamia, né di attribuire un nome al nascituro, da cui discende la conclusione finale che nei *Cypria* era narrata l'unione di Deidamia e di Achille avvenuta a Sciro⁹⁹⁷.

⁹⁹² A proposito dello scolio in questione Davies ha affermato: «a late source attributes this story to poets of the Epic Cycle and most scholars assume that the *Cypria* was meant, but there are other possibilities» (p. 44).

⁹⁹³ Sull'assegnazione del nome (o, meglio, dei nomi) al figlio di Achille ved. *infra*, comm. ad fr. 21 B.

⁹⁹⁴ L'attribuzione dell'episodio ai *Cypria* è certa per il riferimento da parte del testimone, Pausania, al poeta dei *Cypria*, τὰ δὲ Κύπρια ἔπη.

⁹⁹⁵ Cfr. Severyns 1928, p. 289; al contrario Bethe riteneva che nei *Cypria* non fosse narrato il travestimento di Achille tra le figlie di Licomede (p. 238 n. 14).

⁹⁹⁶ Questo argomento è stato addotto a sostegno dell'ipotesi di Severyns (*infra*) da van der Valk: «It is strange that he was not given a name by his own father, Achilles. We may admit that on special occasions relatives such as a grand-father gave a name to a child (cfr. τ 401 ff.). Ordinarily, however, this privilege is reserved to a father» (1963, I p. 370).

⁹⁹⁷ Secondo il fr. 21 T 1 B. (=Paus. 10, 26, 4) Neottolemo fu così chiamato perché il padre iniziò a combattere da giovane; secondo lo *schol.* Hom. T 326 (= fr. 19 T 1 B.) e Eustath. in Hom. *Il.* p. 1187, 21 (= fr. 19 T 1 B.) invece il suo nome deriva dal fatto che lui stesso prese parte alla guerra ancora νέος. Per Severyns (1928, p. 289) la spiegazione etimologica risalente ai *Cypria* è restituita da Pausania, e non dallo *schol.* Hom. T 326, ove invece sarebbe fornita la versione dell'*Ilias parva* circa il nome del giovane, un poema che a suo parere sarebbe stato maggiormente interessato alle

A sostegno della presenza dell'episodio di Sciro nei *Cypria* è l'occorrenza nel poema di un episodio del tutto simile a quello di Achille: la simulata pazzia di Odisseo per sfuggire alla guerra di Troia narrata in *Cypr. argum.* p. 40, 30-35 B. L'uso dello stesso *pattern* per entrambe le storie, procedimento narrativo comunemente adoperato nei poemi ciclici e in particolar modo nei *Cypria*, dovrebbe dimostrare che anche il travestimento di Achille trovava posto nei *Cypria*, così come la follia di Odisseo, due ingegnosi espedienti per evitare la guerra di Troia⁹⁹⁸.

Inoltre, se si escludono i poemi del ciclo in cui non poteva trovare spazio la permanenza a Sciro perché si occupavano di argomenti cronologicamente posteriori all'arrivo dei Greci a Troia, come l'*Aethiopsis* (ove era narrata la morte dell'eroe⁹⁹⁹) o l'*Ilias Parva* – in cui presumibilmente l'eroe sposava Deidamia dopo che era già partito per Troia¹⁰⁰⁰ –, rimangono solo i *Cypria* come poema adatto a questo episodio, avvenuto durante la giovinezza di Achille, una fase della vita del Pelide probabilmente trascurata dal resto dell'*epos* ciclico¹⁰⁰¹.

concordanze cronologiche: Neottolema infatti avrebbe dovuto avere l'età adatta per poter partecipare alla guerra di Troia dopo la morte del padre, come narra *Il. parv. argum.* p. 74 ll. 10-13. Così Jouan 1966, p. 214, il quale, pur ammettendo che lo *schol.* Hom. T 326 restituisce il contenuto dei *Cypria*, ha sostenuto che il dettaglio relativo al nome dato da Licomede risulta in contrasto con il fr. 21 B. (ove è Fenice ad avere questo ruolo), e pertanto è da attribuirsi all'*Ilias parva*.

⁹⁹⁸ Si tratta di un argomento addotto per la prima volta da van der Valk (1963, I p. 370): «We further know that poets and especially epic poets are apt to repeat the same motives. We must not forget that the *Cypria* contained eleven books and were therefore the longest of the Cyclic poems. So we can expect the author to spin out the subject-matter of his work and to repeat similar motives». Infine anche la presenza di Fenice nello *schol.* Hom. T 326 potrebbe confermare una congruenza con la narrazione dei *Cypria*, che dimostrano più degli altri poemi ciclici una dipendenza dall'*Iliade*: dal momento che nell'ambasceria ad Achille (I 185 ss.) uno dei partecipanti è Fenice (il quale dal vv. 430 in poi rivolge un discorso accorato all'eroe per convincerlo a placare la sua ira), il rilievo datogli in questo contesto dal poema omerico potrebbe aver spinto l'autore dei *Cypria* ad assegnargli un ruolo anche nell'ambasceria diretta a Sciro. A questo si aggiunga quanto osservato da Severyns (1928, p. 289): se Fenice ebbe parte alla spedizione a Sciro accanto a Odisseo per svelare il travestimento di Achille, di certo nel poema non ebbe il ruolo di educatore dell'eroe – che fu piuttosto assegnato a Chirone – altrimenti il tranello ideato per smascherarlo non avrebbe funzionato in sua presenza. Ciò conferma indirettamente che lo scolio in questione riferisca il contenuto dei *Cypria*.

⁹⁹⁹ Ved. *Aeth. argum.* p. 69 ll.15-16 B.

¹⁰⁰⁰ Bisogna in tal caso supporre che l'episodio fosse riferito mediante un'analessi, visto che l'eroe era già morto all'epoca degli eventi narrati nell'*Ilias parva* (ma su questo aspetto ved. *infra*).

¹⁰⁰¹ Per le rappresentazioni figurate del travestimento di Achille a Sciro ved. A. Kossatz-Deissmann, *LIMC* I 1(1981), s.v. *Achilleus*, pp. 57-58, nn. /figg. 95-104; più numerose invece sono le raffigurazioni relative allo smascheramento dell'eroe (pp. 58-65, nn.105-175); a tal proposito si veda un affresco del terzo quarto del I sec. d. C., rinvenuto nella "Casa dei Dioscuri" e conservato al Museo Archeologico di Napoli (Ling 1991, pp. 133-134, fig. 137), **Appendice iconografica, fig. 14**.

Secondo il racconto dei due scolî omerici (TT 1-2), in particolare del primo, lo *schol.* Hom. T 326, più dettagliato, Achille fu affidato dal padre Peleo a Licomede, perché lo allevasse tra le sue figlie e lo sottraesse così alla morte in guerra predettagli da Zeus¹⁰⁰². Allora il re Licomede lo accolse travestendolo in abiti femminili¹⁰⁰³. Ma quando i Greci seppero che senza Achille Troia non sarebbe stata conquistata¹⁰⁰⁴, non trovando il ragazzo nella dimora del padre si recarono a Sciro – dove avevano saputo che aveva trovato rifugio – e, grazie a un astuto piano di Odisseo¹⁰⁰⁵, riuscirono a smascherare il giovane¹⁰⁰⁶. Il ragazzo

¹⁰⁰² Di questa predizione si ha notizia in alcuni passi omerici (ved. Α 794-795 e Π 32-33 ove si accenna solamente a una θεοπροπίη di Zeus nota a Teti) sia dallo *schol.* Hom. A 417 (vol. I p. 52 Dindorf): Teti aveva saputo da Zeus che se il fanciullo non avesse preso parte alla spedizione contro Troia sarebbe vissuto a lungo, sebbene ἄδοξος. In caso contrario, Achille avrebbe avuto una vita breve, anche se il compenso per la morte in giovane età sarebbe stato una fama imperitura; sul ruolo di Teti ved. anche *infra*. Cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 13, 8, ove la profezia di Calcante permette a Teti di salvare il figlio di nove anni, da lei nascosto in abiti femminili a Sciro; in tal caso lo stratagemma utilizzato da Odisseo per smascherare Achille è una tromba di guerra, mentre nello scolio sono delle armi.

¹⁰⁰³ Il travestimento con abiti femminili rappresenta per l'eroe uno dei riti che segnano il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta; sull'argomento ved. Jeanmaire 1939, pp. 353-355; Brelich 1958, pp. 241-242; Delcourt 1958, pp. 17-18; Brelich 1969, pp. 30, 72 n. 60; cfr. Vidal Naquet 1981, pp. 164-169, per un parallelismo con le feste delle Oscoforie, ove era similmente presente il travestimento femminile dei *paides* come parte del rituale che conduceva l'efebò a diventare oplita. Come afferma Vidal Naquet, «c'est par ailleurs un fait bien connu que le travesti féminin dont nous trouvons un exemple dans la procession des Oschophories a été pour les sociétés grecques archaïques, comme du reste pour d'autres sociétés, un moyen de dramatiser l'accès du jeune homme à la virilité et à l'âge du mariage» (p. 168). Per il rito del travestimento in abiti femminili in Grecia, praticato a Festo durante l'epoca ellenistica ved. Leitao 1995, pp. 130-163. Per la presenza del travestimento presso i Masai quale rito di passaggio dall'età giovanile a quella adulta ved. Van Gennep 1981, pp. 73-74, p. 113; per il significato del travestimento nelle fiabe ved. Propp 1949, pp. 171-177. Ai primi stadi dell'iniziazione di Achille (rappresentati dalla separazione della madre e dall'educazione impartitagli da Chirone sul monte Pelio), segue il travestimento con abiti femminili, un rito presumibilmente connesso con la sfera della sessualità e che segna l'ingresso del fanciullo nel mondo adulto; cfr. anche Brillante 1991, pp. 7-28. L'eroe infatti, in seguito al riconoscimento della sua identità maschile, sedotta Deidamia ha con lei un figlio acquisendo lo *status* di adulto; inoltre, non potendo più sfuggire al suo destino, è costretto a partecipare alla spedizione contro Troia con un ruolo di primo piano. Secondo l'interpretazione di Pellizer (1991, pp. 72-73), l'unione furtiva di Achille e Deidamia si inserisce in una dimensione non ancora adulta, sulla soglia tra adolescenza e maturità, perché avverrebbe in un contesto extramatrimoniale, senza l'istituzionalizzazione del matrimonio. Achille sarebbe pertanto l'eroe incapace di varcare – nemmeno attraverso la paternità – la soglia dell'età adulta: non vivrà infatti abbastanza per poter conoscere il proprio figlio e ritornare da Deidamia. In realtà nei *Cypria* la relazione amorosa di Achille con Deidamia venne istituzionalizzata dal matrimonio, anche se solo successivamente, al momento dello sbarco nell'isola dell'eroe durante la prima spedizione contro Troia (ma su questo aspetto ved. *infra*).

¹⁰⁰⁴ Una simile predizione è nota anche per il figlio Neottolemo in Pind. *Pean.* 6, 98 ss.; Soph. *Phil.* 343-347; in Apollod. *Epit.* 5.10-11 grazie all'oracolo di Eleno i Greci apprendono come prendere Troia (una delle tre condizioni è la presenza del giovane in guerra: [...] εἰ Νεοπτόλεμος συμμαχοίη); l'episodio doveva avere un'eco nell'*Ilias parva*, dal momento che, secondo il riassunto del poema, Odisseo andò a prendere Neottolemo a Sciro e gli consegnò le armi del padre (già morto) perché prendesse parte alla guerra: cfr. *Il. parv. argum.* p. 74 ll. 10-11 Bernabé.

¹⁰⁰⁵ Per il ruolo di Odisseo sia nei confronti di Achille sia di Neottolemo quale adulto «che guida il giovane ad assumere il ruolo che gli compete nella società» ved. Scarpi 1992, pp. 208-209; sul

infatti fu attratto dall'unico dono adatto a un futuro guerriero, delle armi, e trascurò invece gli attrezzi per la tessitura, appropriati per destinatari femminili e raccolti quindi dalle figlie di Licomede¹⁰⁰⁷. Nel frattempo però Achille, unitosi a Deidamia, aveva generato Pirro, nominato in seguito Neottoemo. La storia è stata narrata dai *poeti ciclici* per lo *schol.* Hom. T 326, dai *neoteri* per lo *schol.* Hom. I 668 b, in cui viene solo allusa l'unione di Deidamia e Achille a Sciro.

Accanto alle testimonianze del fr. 19 è opportuno riportare il passo dell'*argumentum* in cui si narra delle circostanze che determinarono l'arrivo (o uno degli arrivi) di Achille a Sciro (*Cypr. argum* p. 41 ll. 38-40 B.): ἀποπλέουσι δὲ αὐτοῖς ἐκ τῆς Μυσίας χειμῶν ἐπιπίπτει καὶ διασκεδάννυνται. Ἀχιλλεὺς δὲ Σκύρω προσσχὼν γαμεῖ τὴν Λυκομήδους θυγατέρα Δηϊδαμειαν.

Il racconto offerto da *Cypr. argum* p. 41 ll. 38-40 B. riguarda lo sbarco nell'isola dell'eroe in seguito a una tempesta: l'armata greca, radunatasi per la prima volta in Aulide per salpare contro Troia, era invece approdata erroneamente in Misia; dopo il ferimento di Telefo da parte di Achille¹⁰⁰⁸, le navi ripartirono ma una tempesta le disperse costringendo il contingente greco al ritorno in patria. Si tratta dell'unico punto del riassunto dei *Cypria* in cui si fa riferimento alla

ruolo di Odisseo quale *maître de novices* nel *Filottette* di Sofocle cfr. Vidal-Naquet 1976, pp. 156-164.

¹⁰⁰⁶ Sull'età di Achille all'epoca della sua partenza per Troia ved. Apollod. *Epit.* 3, 16, secondo cui l'eroe aveva quindici anni (cfr. Ditti Cretese, *Bell. Troian.* 1, 14: in primis adulescentiae annis), mentre ne aveva nove al suo arrivo a Sciro stando a *Bibl.* 3. 13. 8. Al momento della sua morte doveva quindi averne trentatré, tenuto conto che: 1) la sua entrata in guerra avvenne a quindici anni; 2) tra la prima e la seconda spedizione intercorsero otto anni (*Epit.* 3, 18); 3) la durata della guerra fu di dieci anni (a tal proposito ved. Breslove 1943-44, pp. 159-161).

¹⁰⁰⁷ Negli *Skyrioi* di Euripide (*TrGF* V fr. 682-686 Kannicht = fr. 1-8 Jouan-Van Looy; *TrGF* V fr. *inc.* 880, 885 Kn.) è probabile che il mezzo adoperato per fare uscire allo scoperto Achille fosse proprio la tromba, ved. *TrGF* V fr. 682 Kannicht (Jouan 1966, p. 210; per la ricostruzione della trama ved. pp. 204-212; cfr. Jouan-Van Looy 2002, pp. 62-70, che ipotizzano per la trama una derivazione dall'*Ilias parva*). Le armi (πανοπλία) e i τάλαιροι per filare, insieme ad altri oggetti femminili, erano usati da Odisseo per smascherare Achille anche in Philostrat. *Imag.* 1. In Apollod. *Bibl.* 3, 13, 8 l'inganno di Odisseo si attuò attraverso uno squillo di tromba. In Ovidio, *Met.* 13, 162-170 Teti nascose il figlio in abiti femminili alla corte del re Licomede; come nel fr. 19 T I, Odisseo, gettando tra le donne *arma ... femineis animum motura virilem | mercibus*, smascherò Achille, che trattenne lo scudo e l'asta (*parmam hastamque*). In Igino, *fab.* 96 Teti, saputo del destino di morte del figlio, lo inviò da Licomede, ove gli Achei lo smascherarono con il tranello delle armi: l'eroe, sentito il suono di una tromba, raccolse *clipeum et hastam* e, temendo un pericolo, si strappò le vesti femminili di dosso. Nel racconto di Igino sono fusi particolari provenienti da due differenti versioni dell'episodio: il tranello delle armi, proposto da Odisseo in *schol.* Hom. A 417 (vol. I p. 52 Dindorf), *schol.* Hom. T 326 e Ovid. *Met.* 13, 165, e lo squillo di tromba presente in Apollodoro. Infine in Stazio, *Achill.* 785-802, 867-874, ha invece un ruolo determinante l'eloquenza di Odisseo, che infiammò l'animo di Achille per spingerlo a partecipare alla guerra.

¹⁰⁰⁸ Il ferimento di Telefo da parte di Achille è narrato nella trama del poema e tramandato dai fr. 20 e 22 B.

presenza di Achille a Sciro, avvenuta non (come negli scolî omerici) durante la fanciullezza dell'eroe, ma in un momento successivo alla partenza contro Troia¹⁰⁰⁹. È possibile concordare queste diverse testimonianze su Sciro e in che modo?

Lo status della questione

Numerosi studiosi si sono interrogati sulla questione l'episodio della tempesta e il conseguente arrivo di Achille a Sciro e hanno cercato di ricostruire la sequenza degli eventi nei *Cypria* e nell'*Ilias Parva*, nel tentativo di spiegare la compresenza nei due poemi – come in una sorta di reduplicazione – della medesima storia.

Già Bethe aveva ipotizzato a tal proposito che la situazione delle fonti potesse permettere due diverse soluzioni interpretative: o si ammette che l'episodio della tempesta fosse narrato in entrambi i poemi, oppure si deve sostenere che lo *schol.* Hom. T 326 confonda l'*Ilias parva* con i *Cypria*, assegnando così i due versi qui citati al poema sbagliato¹⁰¹⁰.

L'attribuzione di questo episodio ai *Cypria* infatti dimostrerebbe maggiore attendibilità rispetto all'ipotesi contraria (presenza della tempesta nel solo poema di Lesche), perché, precedentemente alla dispersione delle navi in mare e allo sbarco di Achille a Sciro, secondo *Cypr. argum.* pp. 40-41 B. erano narrati l'erroneo arrivo dell'armata in Teutrania, confusa dai Greci con la Troade, e il ferimento di Telefo. Nel resoconto fornito da Proclo proprio Telefo, giunto ad Argo κατὰ μαντείαν per essere guarito prodigiosamente da Achille, fornì la giusta rotta per Troia¹⁰¹¹. Nei *Cypria* pertanto l'imprevista sosta a Sciro era inserita in un più vasto quadro di vicende relative al primo raduno in Aulide e

¹⁰⁰⁹ La permanenza di Achille presso Licomede, il suo travestimento e lo smascheramento di Odisseo per condurre l'eroe a Troia erano probabilmente l'argomento di un dramma satiresco di Sofocle, gli *Skyroi*, di cui si sono conservati alcuni frammenti (*TrGF* IV fr. 553-56 Radt), anche se altri ipotizzano che vi fosse narrata la vicenda di Neottolema a Sciro e la sua partenza alla volta di Ilio; per le ipotesi di ricostruzione della trama ved. Radt 1977, pp. 418-419; cfr. Pearson 1917, pp. 191-193; Séchan 1926, pp. 185-192, ove si esamina il rapporto tra gli *Skyroi* di Sofocle, l'omonima tragedia di Euripide e le rappresentazioni figurate degli episodi narrati in queste opere.

¹⁰¹⁰ Ved. Bethe 1929, pp. 90-91.

¹⁰¹¹ L'episodio, oltre a essere narrato in *Cypr. argum.* pp. 40-41 B., è riferito da due frammenti di tradizione indiretta, fr. 20 e 22 B., costituiti dallo *schol.* Hom. A 59 (Ludwich 1900, I p. 24) e lo *schol.* Hom. A 71a (vol. I p. 31 Erbse).

precedenti alla seconda fortunata partenza per Troia, nell'*Ilias parva* invece l'episodio non poteva che essere rapidamente menzionato.

Quindi mentre riteneva l'*excerptum* di Proclo fededegno circa la tempesta, per lo *schol.* Hom. T 326 Bethe pensava che, essendovi stata contaminazione tra fonti diverse, la sua testimonianza dovesse valere per i *Cypria* solo in riferimento al nome di Neottolemo, vista la conferma data da Paus. 10, 26, 4 (fr. 21 B.), e non per il travestimento di Achille, di cui negava decisamente la presenza nel poema¹⁰¹².

Secondo Severyns i *Cypria* avrebbero tratto ispirazione dall'*Ilias parva*, cronologicamente antecedenti, per l'unione di Achille e Deidamia; nel poema di Stasino, in base allo *schol.* Hom. T 326, sarebbe ricostruibile la seguente successione di eventi: 1) Achille adolescente era condotto da Licomede per sfuggire al destino di morte; 2) relazione segreta di Achille con Deidamia; 3) arrivo dei Greci e, in seguito allo smascheramento dell'eroe, partenza di Achille per Troia; 4) nascita di un figlio chiamato Pirro da Licomede¹⁰¹³. Dallo *schol.* Hom. **bT** ad T 326 a (IV pp. 635-636 Erbse, =*Ilias Parva*, fr. 24 B. *incerti operis*=fr. 4 D.=fr. 4 W.) si ricava la notizia che Achille, dopo la guerra di Misia, era stato condotto da una tempesta a Sciro: in quella circostanza si unì a Deidamia. In Proclo (*Cypr. argum.* p. 40, 38-40) si narra che dopo la presa di Misia i Greci furono sorpresi da una tempesta e Achille sbarcò a Sciro dove sposò la figlia di Licomede. Sarebbe pertanto probabile che il resoconto di Proclo dei *Cypria* sia il prodotto della conflazione di due versioni originariamente distinte, l'una dei *Cypria*, l'altra narrata dall'*Ilias Parva*, esemplato allo scopo di fornire un riassunto che fungesse da premessa all'*Iliade*. Nell'*Ilias Parva* erano narrati lo sbarco a Sciro di Achille in seguito a un'improvvisa tempesta e l'incontro tra l'eroe e Deidamia ma, come ha notato successivamente Severyns, questa soluzione non risolveva i problemi cronologici posti dalla nascita di Neottolemo e dalla sua partecipazione al conflitto troiano¹⁰¹⁴. Nei *Cypria* l'unione tra i due

¹⁰¹² A tal proposito ved. Bethe 1929, p. 90 n. 14, per il quale l'episodio avrebbe forse avuto prima attestazione nella poesia lirica: «Achill unter den Töchtern des Lykomedes stand nicht in den Kyprien. Woher die allerliebste naïve Geschichte stammt, weiss ich nicht zu sagen; ich vermute aus der Lyrik». In realtà precedentemente Bethe si era espresso a favore della presenza nei *Cypria* del travestimento di Achille tra le figlie di Licomede (1891, p. 81).

¹⁰¹³ Severyns 1928, p. 288.

¹⁰¹⁴ Severyns 1948, p. 61. Sull'argomento ved. *infra*.

doveva avvenire prima della partecipazione di Achille alla guerra di Troia (quando sia Deidamia che Achille erano fanciulli) e rimaneva segreta a causa del travestimento di Achille, come risulta dallo *schol.* Hom. T 326¹⁰¹⁵. Il matrimonio veniva celebrato solo in seguito, dopo la presa di Misia e la tempesta che disperse l'armata¹⁰¹⁶.

Successivamente, nonostante Kullmann abbia ammesso che sembrerebbe esistere un nesso tra lo *schol.* Hom. T 326 e il fr. 21 B. sull'assegnazione del doppio nome a Neottolemo, non di meno a suo parere resta insoluto il problema circa l'attribuzione ai *Cypria* della storia di Achille e Deidamia¹⁰¹⁷. Sarebbe possibile solamente constatare l'assenza di prove che possano dimostrare la differenza tra la versione dell'*Ilias parva* e quella del poema di Stasino. Di certo la testimonianza di Pausania (1, 22, 6) sul dipinto di Polignoto dimostra che questa vicenda è per lo meno cronologicamente precedente al suo sviluppo nella tragedia¹⁰¹⁸.

Come Severyns, anche van der Valk ritenne che lo *schol.* T 326 riportasse un racconto dei *Cypria*. Una delle motivazioni addotte a sostegno della sua teoria riguarda l'attendibilità e la qualità degli scolî **bT**, che dimostrano in generale di avere eccellenti fonti a disposizione, come avviene per lo *schol.* Hom. **bT ad T** 326 (IV p. 635 Erbse), il testimone del fr. 4 dell'*Ilias parva*. Sembrerebbe pertanto insolito che proprio prima di citare i due versi tratti dall'*Ilias parva* lo scolio si esprima genericamente a proposito dell'affidamento/esposizione di Achille da parte di Teti: τινὲς μὲν ἐκεῖ ἐκτεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ Θέτιδος. Secondo lo studioso probabilmente dietro l'indicazione generica di τινὲς si dovrebbe intendere il poeta dei *Cypria*, non nominato perché l'episodio di Achille travestito da fanciulla e nascosto tra le figlie di Licomede descritto dal poema era sconveniente per un eroe. Da questa premessa discenderebbe la conclusione che

¹⁰¹⁵ Severyns 1928, p. 290.

¹⁰¹⁶ Severyns 1928, p. 290-291; la ricostruzione della trama di questo episodio nei *Cypria* è accettata da Jouan 1966, pp. 213-215, che così commenta la versione del poema di Stasino: «Stasinos incorporait du reste à son récit celui de la Petite Iliade, car le mariage solennel qui n'avait pu avoir lieu avant le départ précipité d'Achille était célébré dans l'île de Skyros à l'issue de l'expédition de Mysie» (p. 214).

¹⁰¹⁷ Kullmann ha espresso una valutazione positiva circa la soluzione prospettata da Severyns dei rapporti tra *Ilias parva* e *Cypria*, considerandola «eine originelle Lösung des Problems», pur ritenendo che l'ipotesi di una relazione segreta di Achille e Deidamia seguita da un successivo matrimonio sia «eine derartige Antizipation moderner Sozialstrukturen in der griechischen Epik», che non avrebbe altri paralleli nella letteratura greca (1960, pp. 191-192); cfr. infine Kullmann 1960, p. 371.

¹⁰¹⁸ Ved. Kullmann 1960, pp. 190-191; l'ipotesi è ribadita alle pp. 196-197.

gli scolî **bT** avrebbero avuto a disposizione due fonti: l'*Ilias parva*, l'unica a essere citata e palesata, in cui Achille giungeva a Sciro tramite una tempesta e qui generava Neottolemo, e i *Cypria*, in cui Achille, nascosto ancora giovane tra le figlie di Licomede, aveva con Deidamia una relazione segreta, da cui sarebbe in seguito nato Neottolemo.

Un particolare su cui si può riflettere riguarda la differenza tra lo *schol.* Hom. **bT** ad T 326 (IV p. 635 Erbse) che secondo van der Valk restituirebbe la versione dei *Cypria*, e lo *schol.* Hom. **D** ad T 326 (IV p. 222, 29 Dindorf): mentre il primo attribuisce a Teti l'iniziativa di portare Achille dal re Licomede, il secondo narra che fu Peleo a prendere la decisione¹⁰¹⁹. Secondo lo studioso gli scolî **AD**, quando riferiscono versioni attribuite ai poemi ciclici, dovrebbero essere valutati con cautela, mentre gli scolî **bT** si dimostrerebbero maggiormente fededegni per la loro conoscenza diretta del ciclo. A mio parere è verosimile che nei *Cypria*, differentemente da quanto ipotizzava lo studioso, fosse Peleo a portare Achille da Licomede, come si deduce dallo *schol.* Hom. **D** ad T 326, e non Teti secondo la versione dello *schol.* Hom. **bT** ad T 326¹⁰²⁰.

In realtà si potrebbe restringere la validità delle considerazioni di van der Valk circa l'autorevolezza degli scolî **bT** in merito al ciclo perché essi sembrano dimostrare una conoscenza diretta dell'*Ilias parva*, citata espressamente (ved. *supra*, *schol.* Hom. **bT** ad T 326, IV p. 635 Erbse), ma non dei *Cypria*. Perlomeno

¹⁰¹⁹ A tal proposito van der Valk cita il caso dello *schol.* Hom. **H** ad λ 547: lo scolio offre una notizia ascrivibile al ciclo sulla contesa tra Aiace e Odisseo per la contesa sulle armi di Achille che coincide con la versione dell'*Ilias parva*, fr. 2 B. Questo sembrerebbe confermare la conoscenza diretta del ciclo da parte di **H**. Lo *schol.* **V** invece narra un'altra storia, differente da **H**, dimostrando così di non aver consultato davvero il ciclo (1963, p. 373, n. 238). Van der Valk ha a lungo discusso sugli errori che commettono gli scolî **bT**, elencando una serie di esempi da cui emerge questo dato. Quasi un intero capitolo della sua opera, il cap. VIII, è dedicato a questo argomento (1963, I pp. 414-432). Non è sempre facile però discernere se gli errori siano attribuibili al redattore di età bizantina (a cui risalgono gli scolî nella loro versione più recente) o alle sue fonti. In realtà gli esempi offerti dallo studioso riguardano soprattutto note di tipo esegetico-lessicale (da lui definite «aesthetical-exegetical»), e non mitografiche, ove gli *scolia* dimostrano di riportare erroneamente le lezioni offerte dalla scuola aristarchea, e in generale il testo iliadico emendato dai filologi Alessandrini.

¹⁰²⁰ A ciò si deve aggiungere la probabilità che nei *Cypria* dopo il matrimonio Teti avesse abbandonato Peleo e il figlio Achille, come risulta dagli *schol.* Hom. Σ 57 (vol. IV pp. 445-446 Erbse) e *schol.* Hom. Σ 60 (vol. IV p. 446 ll. 70-73 Erbse), ove sono citati i Neoteri; in seguito all'assenza della madre è più plausibile che Peleo si fosse occupato dell'educazione di Achille (affidandola a Chirone) e avesse successivamente deciso di nascondere da Licomede; la possibilità che nel poema la παιδεία di Achille fosse assegnata a Chirone risulta da *Cypr.* fr. 3 B. (ove il centauro, presente alle nozze, fa dono a Peleo di un'asta di frassino), che conferma la presenza e l'importanza del centauro nel poema; su questi argomenti ved. Severyns 1928, p. 254-257; Jouan 1966, p. 215; Jouan-Van Looy 2002, p. 54 (ove si sostiene l'ipotesi che nei *Cypria* fosse Peleo ad accompagnare il figlio da Licomede).

in due casi infatti, pur rivelando versioni contenute in questo poema, non lo citano direttamente: un esempio è fornito proprio dal frammento qui discusso, il fr. 19 B., e un altro dal fr. 28 B., sulla cattura di Criseide, tramandato da Eustath. in *Hom. Il.* p. 119, 4 e dallo *schol. Hom. bT ad A*¹⁰²¹. È verosimile che nei *Cypria*, differentemente da quanto ipotizzava lo studioso, fosse Peleo a portare Achille da Licomede.

A differenza di Severyns, van der Valk non credeva che nei *Cypria* Achille fosse stato trasportato a Sciro da una tempesta come nell'*Ilias Parva*: Achille era stato nascosto per un lungo periodo a Sciro tra le figlie di Licomede, come narra fr. 19 T 1, e non c'era alcun motivo per cui il poeta dovesse introdurre un ritorno nell'isola dell'eroe al solo scopo di motivare la nascita di Neottolemo.

A una prima impressione l'ipotesi di van der Valk sembra più verosimile di quella di Severyns: non sarebbe improbabile credere che il racconto di Proclo (*Cypr. argum.* p. 41, 39-40), in cui si accenna alla tempesta per mezzo della quale Achille giunse a Sciro e a cui seguì il matrimonio con Deidamia, sia frutto di un'interpolazione proprio dall'*Ilias Parva* (fr. 24 B. *incerti operis*=fr 4 D.)¹⁰²². Sarebbe ugualmente poco spiegabile il motivo per cui Stasino, rifacendosi alla tradizione precedente rappresentata dall'*Ilias Parva*, abbia fatto ritornare l'eroe a Sciro dopo la sua prima permanenza nell'isola.

Quante Sciro?

Prima di esporre la mia teoria in merito alla questione dei rapporti tra i *Cypria* e l'*Ilias parva* sull'episodio di Achille e del suo incontro con Deidamia, credo sia opportuno soffermarsi su una questione che ha interessato la critica filologica alessandrina e che ancor oggi richiede attenzione: l'identificazione di Sciro. Sembra infatti che nei poemi omerici e ciclici siano presenti differenti versioni in merito all'ubicazione di questa città.

In base al racconto fornito dall'*Iliade* Achille conquistò Sciro e da essa ne riportò un bottino costituito da schiave: in I 666-668 viene nominata l'ancella Ifi, dono di Achille per Patroclo, Ἴφις ἐύζωνος, τήν οἱ πόρε δῖος Ἀχιλλεύς | Κῦρον ἔλων αἰπέλαν Ἐνυῆος πολλίεθρον. Ma in T 326-333 Achille dichiara

¹⁰²¹ Per il commento al fr. 28 B. ved. *infra*.

¹⁰²² Van der Valk 1963, I p. 372.

di aver lasciato suo figlio Neottolemo a Sciro, dove viene allevato. Per Omero si tratta della stessa Sciro o di due città differenti? Secondo lo *schol.* Hom. A *ad* I 668a (vol. II p. 538 Erbse) esistevano due Sciro, l'una posta in Frigia, ma facente parte precedentemente della Frigia, l'altra invece una delle Cicladi, che Achille avrebbe conquistato pacificamente riportandone un bottino: Σκῦρος δέ ἐστι νῆσος καὶ πόλις τῆς νῦν μὲν Φρυγίας, πρότερον δὲ Κιλικίας, μία δὲ τῶν Κυκλάδων. In I 666-668 Sciro è definita Ἐνυῆος πτολίεθρον, la rocca di Enieo. Ma è incerta l'identità di questo sovrano, su cui ci informa ugualmente lo scolio al passo (*schol.* Hom. T *ad* I 668c, vol. II p. 539 Erbse): si tratterebbe del figlio di Dioniso e Arianna che, giunto da Creta avrebbe fondato la città. La conclusione di questa informazione fornita dallo scoliaste è che alcuni sostengono l'esistenza di due Sciro, l'una nelle vicinanze dell'Aulide: οἱ δὲ ὁμωνύμως δύο Σκύρους φασίν, ὅτι περὶ Αὐλίδα ἢ Σκῦρος.

Secondo Severyns le considerazioni degli scolî omerici nasconderebbero le riflessioni di Aristarco, che non riusciva a decidersi a favore di una delle due ipotesi a causa dell'esistenza di due città omonime: ammettere che esistevano due Sciro, l'una, posta in Frigia, conquistata con le armi da Achille, e l'altra invece in cui l'eroe sarebbe stato nascosto da Peleo in abiti femminili, avrebbe infatti significato riconoscere l'esistenza delle leggende dei *Neoterói*¹⁰²³. Pertanto Aristarco, allo scopo di concordare la tradizione omerica di I 666-668, ove Enieo è presentato come signore di Sciro, con le versioni dei *Neoterói* (ossia dei *Cypria*), in cui era Licomede a coprire questo ruolo, replicava che Enieo era stato l'antico fondatore dell'isola, non il suo re ai tempi della guerra di Troia. Inoltre il filologo di Samotracia, per rendere cronologicamente credibile la partecipazione di Neottolemo alla guerra di Troia, avrebbe difeso la tradizione omerica secondo la quale Sciro fu conquistata da Achille, sostenendo l'esistenza di una sola città di questo nome e ipotizzando che la presa della città si sarebbe verificata dopo il raduno in Aulide¹⁰²⁴.

¹⁰²³ Ved. Severyns 1928, pp. 287-288.

¹⁰²⁴ Come già proposto da Severyns, anche per Kullmann la definizione di Sciro quale Ἐνυῆος πτολίεθρον non è in contraddizione con la tradizione dei *Cypria* in cui Licomede è il re dell'isola, perché Enieo è «der sagenhafte Gründer der Stadt»; allo stesso modo gli scolî escludono l'identificazione con la Sciro di Licomede per evitare che il passo omerico sia messo in relazione con la versione dei poeti ciclici obbedendo all'insegnamento di Aristarco. Ma per lo studioso la tradizione iliadica di I 666-668 (difficilmente ricostruibile perché fortemente allusiva) non lascerebbe intuire un legame con quella dei *Cypria*. La permanenza di Neottolemo a Sciro a cui fa riferimento T 326-327 sembrerebbe invece dimostrare che nell'*Illiade* sia presupposta la

Successivamente Leaf, trattando brevemente la questione nata in età alessandrina, ritenne che la spiegazione offerta dagli scolî al passo secondo cui la Sciro qui nominata non è l'isola di T 326 ma una città della Frigia, sarebbe da intendersi come «a mere guess», una congettura basata sulla distanza dell'isola da Troia¹⁰²⁵; in ogni caso non si conoscerebbero altri dati relativamente alla Sciro frigia.

Gostoli invece, differentemente da Leaf, ha sostenuto la credibilità degli scolî omerici e l'identificazione di Sciro con una città omonima posta in Frigia¹⁰²⁶. In realtà proprio l'elemento adottato dalla studiosa per avvalorare la sua ipotesi, ossia il fatto che Enieo, mai nominato in Omero, sia un personaggio ignoto al resto della tradizione poetica e mitografica non basta per sostenere l'esistenza di una Sciro frigia: se si decide infatti di dar credito agli scolî omerici, allora si dovrà coerentemente tener conto del fatto che nello *schol.* Hom. T *ad* I 668c Enieo non viene definito come un sovrano ancora regnante all'epoca della guerra di Troia, ma come colui che fondò la città, ([...] ἔκτισε τὴν πόλιν), precedentemente quindi al regno di Licomede.

Per Griffin infine Sciro è una sola, ma intorno a essa si sarebbero sviluppate due tradizioni, l'una rappresentata da I 668-669, in cui Achille prese l'isola e ne riportò un bottino, l'altra, testimoniata invece in T 326-333, in cui Achille prima della partenza per Troia soggiornò nell'isola dove, unitosi a Deidamia, ebbe un figlio, Neottolemo, lì allevato¹⁰²⁷.

Tra le ipotesi sinora illustrate concordo con la ricostruzione suggerita da Leaf e Griffin: è infatti probabile che esistesse una sola Sciro e che lo scoliaste cercasse qui di motivare una complessa e multiforme tradizione a proposito della città e dei suoi rapporti con Achille, che in una tradizione, quella iliadica (ove prevaleva la *virtus* bellica), era conquistata dall'eroe, in un'altra, rappresentata dai *Cypria*, era il luogo della sua residenza (e in cui era nascosto in abiti femminili,

conoscenza dei *Cypria* (1960, pp. 196-197; cfr. inoltre p. 266); Anche per van der Valk Aristarco rifiutava la versione dei poeti ciclici in merito alla questione di Sciro, e sosteneva la veridicità della narrazione di Omero (per cui Sciro sarebbe una delle undici città catturate da Achille), ma lo studioso ha anche evidenziato che lo *schol.* Hom. I 668 finora discusso dimostra di servirsi di una fonte di età ellenistica (ma su questo punto ved. *infra*); se, come afferma van der Valk, «it is unthinkable [...] that Arist. used the testimony of a neoterus» (qui inteso nel senso di poeta alessandrino), sarebbe improbabile che quanto illustrato dallo scolio risalga ad Aristarco (1964, II pp. 248-249).

¹⁰²⁵ Ved. Leaf 1971, I p. 420.

¹⁰²⁶ Ved. Gostoli 1996, pp. 540-541 (n. al v. 668).

¹⁰²⁷ Ved. Griffin 1995, p. 145.

un particolare poco adatto ad un poema guerresco come l'*Iliade*) fino alla sua partenza per Troia e del suo incontro con Deidamia. L'esistenza di Enieo inoltre potrebbe essere giustificata semplicemente pensando al suo ruolo di fondatore, che rendeva possibile la conciliazione con la figura di Licomede, sovrano dell'isola all'epoca dell'impresa contro Ilio.

Tradizioni epiche sulla permanenza di Achille a Sciro:

Se si esaminano l'*Iliade*, l'*Ilias parva* e i *Cypria*, se ne deduce che esistevano per lo meno tre tradizioni differenti, che in parte furono intrecciate tra loro dai commentatori antichi nel tentativo di armonizzarle insieme:

1) la tradizione dei *Cypria*, ove Achille è portato a Sciro dal padre Peleo perché rimanga nascosto in abiti femminili tra le figlie del re Licomede; in questa circostanza l'eroe, unitosi a Deidamia, generò Neottolemo, allevato dal nonno Licomede e che riceve da lui il nome, come conferma il fr. 21 B.;

2) la tradizione dell'*Iliade*, I 666-668, in cui Sciro fu conquistata e depredata da Achille; quest'impresa non può essere di certo avvenuta quando Achille era ancora giovane e inesperto di guerra, perciò deve porsi in seguito allo sbarco in Misia¹⁰²⁸; nell'*Odissea*, λ 506-509, inoltre si narra che Neottolemo era a Sciro quando fu invitato a partecipare alla spedizione contro Troia;

3) la tradizione rappresentata dall'*Ilias parva*, fr. 24 B. *incerti operis* (=fr. 4 D.=fr. 4 W.), secondo cui l'eroe venne condotto a Sciro da una tempesta dopo la battaglia avvenuta in Misia e il ferimento di Telefo da parte di Achille;

L'*Iliade* probabilmente evitò di menzionare la permanenza di Achille a Sciro, non perché il poeta ignorasse questa versione del mito ma perché si trattava di un episodio dal carattere romanzesco, per certi versi scomodo, disonorevole e che ledeva la τιμή di un eroe della grandezza di Achille¹⁰²⁹. D'altra parte Omero non poté omettere il fatto che Achille aveva avuto un figlio, Neottolemo; il

¹⁰²⁸ Nell'*Iliade* (Λ 765-772) Nestore racconta di aver trovato Achille presso la casa del padre Peleo quando con Odisseo lo cercò per convincerlo a partecipare alla spedizione contro Troia.

¹⁰²⁹ *Contra* Pfeiffer 1933, p. 5 secondo il quale la storia era estranea all'epos arcaico: «sie (sc. die Geschichte) scheint dem Epos völlig fremd gewesen zu sein, aber wo und wie sie in der lyrischen Zeit auftauchte, ist einstweilen völlig dunkel».

fanciullo, a cui fa riferimento Achille in T 326 ss., stava crescendo a Sciro mentre il padre guerreggiava sotto le mura di Troia. Per questo nella versione iliadica sono compresenti due episodi contrastanti: Sciro è stata conquistata da Achille, come si deduce da I 666-668, ma a Sciro è anche allevato Neottolemo. L'omissione omerica riguarda quindi soltanto l'episodio del travestimento in abiti femminili dell'eroe e del suo nascondiglio tra le figlie di Licomede.

Anche nell'*Odissea* del resto è evocata Sciro in relazione a Neottolemo: in λ 506-509 Achille, ormai morto e nell'Ade, chiede notizie a Odisseo sul figlio Neottolemo, condotto a Troia dal Laerziade proprio da Sciro¹⁰³⁰.

La tradizione rappresentata dall'*Ilias parva* dovrebbe essere indagata ulteriormente, dal momento che per taluni sembra un dato assodato la presenza nel poema della tempesta che vede come protagonista Achille e del suo sbarco a Sciro. Le teorie appena esposte di Severyns e di van der Valk presentano un punto debole: in entrambe è data credibilità alla testimonianza offerta dallo *schol.* Hom. T 326a, in cui lo scoliaste dichiara di citare due versi dell'*Ilias parva*, riportando la notizia della tempesta che condusse l'eroe a Sciro. In realtà a ben vedere questo dato confuta il riassunto del poema fornito da Proclo, che si apre con la disputa per le armi di Achille, già morto, e dove non c'è alcun riferimento a questa città. Esaminando la questione per stabilire se davvero nel poema era narrata la θύελλα, e eventualmente in quale dei poemi (nei *Cypria*, nell'*Ilias parva*, o in entrambi) si prospettano le seguenti possibilità:

1) **a.** il riassunto dell'*Ilias parva* fornito da Proclo non è completo e non menziona lo sbarco di Achille a Sciro, che pure era narrato nel poema;

di conseguenza

b. il riassunto dei *Cypria* attribuisce erroneamente la tempesta a questo poema, creando un doppione dello stesso episodio, narrato invece nell'*Ilias parva*;

2) lo *schol.* Hom. T 326a confonde i *Cypria* con l'*Ilias parva*, e attribuisce erroneamente l'episodio al secondo poema invece che al primo, dato confermato dal riassunto dei *Cypria*, che accenna alla presenza di Achille a Sciro a causa di una tempesta;

¹⁰³⁰ A tal proposito ved. Wade-Gery 1952, p. 85 n. 114.

3) esistevano differenti versioni o redazioni dell'*Ilias parva*, una delle quali narrava della tempesta (a questa farebbe riferimento il fr. 24 B. *incerti operis*) e di Sciro, l'altra invece (sulla base della quale venne esemplato il riassunto di Proclo) la ometteva;

4) la tempesta era presente in entrambi i poemi; su modello e per influenza dell'*Ilias parva* il medesimo episodio era narrato anche nei *Cypria*.

Se si escludono le ipotesi 1 e 4, sostenute finora dagli studiosi (van der Valk per la prima ipotesi, Severyns e Jouan per la quarta), non rimane che esaminare le altre possibilità. Sulla base del riassunto dell'*Ilias parva* fornito da Proclo (*Il. parv. argum.* p. 74 ll. 3-5 B.) che ritengo fededegno, il poema si apriva con l'episodio della disputa delle armi di Achille, a morte già avvenuta dell'eroe. A partire da questo dato sembra difficile sostenere la veridicità dello *schol.* Hom. T 326a nell'attribuire i due versi sulla tempesta all'*Ilias parva* – come già intuì Bethe –, a meno che non si ammetta la possibilità che esistessero differenti versioni dello stesso poema e che in una di esse si narrasse mediante un'analessi l'arrivo di Achille a Sciro causato da una tempesta¹⁰³¹. Pare invece più verosimile attribuire l'episodio qui discusso ai *Cypria*, per le seguenti ragioni:

1) il riassunto del poema narra che Achille giunse a Sciro dove sposò Deidamia. Questo fatto sembrerebbe presupporre l'eventualità che Achille fosse giunto precedentemente nell'isola dove avrebbe conosciuto la figlia di Licomede e si sarebbe unito a lei, come dimostra anche la testimonianza dello *schol.* Hom. T 326. Secondo l'ipotesi qui avanzata, all'epoca dell'arrivo – o meglio, del ritorno – a Sciro per il matrimonio, Deidamia aveva già partorito Neottolemo, frutto della relazione segreta avvenuta quando i due erano ancora adolescenti, prima dell'incontro dell'armata in Aulide e dell'erroneo sbarco in Misia. Solo in seguito a quest'unione furtiva e allo smascheramento di Achille nascosto da Licomede avrebbe senso l'episodio successivo del matrimonio, avvenuto ad un'età più appropriata rispetto alla fanciullezza.

Inoltre è probabile che nei *Cypria* la durata complessiva della spedizione contro Troia fosse di circa venti anni, come testimoniano alcune fonti; l'impresa si prolungò negli anni in modo così considerevole per la lunghezza dei preparativi

¹⁰³¹ Anche se non fossero esistite differenti versioni dell'*Ilias parva*, è comunque inevitabile il ricorso all'uso dell'analessi per motivare lo sbarco di Achille a Sciro nel poema.

per la partenza: sono due infatti i momenti in cui l'armata si radunò in Aulide, una prima volta quando i Greci approdarono erroneamente in Misia, credendo di essere giunti nella Troade; in seguito, dispersi da una tempesta, i contingenti tornarono in patria e solo successivamente vi fu il secondo raduno in Aulide¹⁰³². Complessivamente quindi il periodo preliminare all'avvio del conflitto stesso, che si prolungò per 10 anni, con ogni probabilità durò parimenti circa dieci anni. Solo in tal modo è possibile ammettere che Neottolemo partecipò alla spedizione contro Troia, alla fine della guerra, quando aveva all'incirca 18 anni¹⁰³³, come afferma lo *schol.* Hom. I 668 b (vol. II p. 538 Erbse), proprio perché era stato generato all'epoca del primo raduno in Aulide, precedentemente alla seconda e fortunata raccolta dell'armata, e non durante la seconda spedizione.

¹⁰³² Nell'*Iliade* i Greci si radunano in Aulide una sola volta (ved. B 295-329): non sono menzionati il primo raduno in Aulide, e l'erroneo sbarco in Misia. La guerra nel poema omerico sembra essere durata dieci anni, anche se le parole di Elena in Ω 765-766 ἤδη γὰρ νῦν μοι τόδε εἰκοστὸν ἔτος ἐστὶν | ἐξ οὗ κείθεν ἔβην καὶ ἐμῆς ἀπελήλυθα πάτρης, ove l'eroina afferma di essere lontana dalla sua patria ormai da vent'anni, potrebbero far dedurre l'esistenza di un'altra tradizione: mentre Wagner aveva sostenuto l'ipotesi dell'interpolazione (1891, p. 188), secondo von der Mühl l'ultimo redattore dell'*Iliade* dimostra qui di riferirsi alle vicende narrate nei *Cypria*, perché questo è il numero di anni che sarebbe trascorso dal rapimento di Elena, tenuto conto delle due spedizioni dall'Aulide: «wir ertrappen den jüngeren Dichter dabei, dass er 765 mit den zwanzig Jahren, die seit dem Raub der Helena vergangen sind, die künstlich in die Kyprien hineinkomponierte Geschichte von Telephos und von der ersten verfehlten Ausfahrt der Achäer nach Mysien kennt» (1952, p. 389); Kullmann ha similmente sostenuto la conoscenza da parte di Omero della tradizione preomerica dei *Cypria* rappresentata da alcuni episodi quali lo sbarco in Misia, la permanenza di Achille a Sciro, il sacrificio di Ifigenia e la seconda partenza dall'Aulide, che presuppongono una durata ventennale della guerra di Troia (1960, pp. 192-200); sull'uso di versi simili in Ω 765-766 e τ 222-223 ἤδη γὰρ τόδ' εἰκοστὸν ἔτος ἐστὶν, | ἐξ οὗ κείθεν ἔβην καὶ ἐμῆς ἀπελήλυθε πάτρης e sul loro diverso significato ved. Reinhardt 1961, pp. 485-487, che ha sottolineato come la nozione di tempo nelle parole di Elena implichi una *Zeitdauer*, mentre nel discorso di Odisseo un *Zeitpunkt* (definizione contestata da Hooker 1986, p. 112); secondo Macleold venti potrebbe essere un intensivo di dieci, un numerale adoperato in Omero per indicare un numero di anni molto alto; non sarebbe certa invece la conoscenza da parte di Omero della tradizione dei *Cypria*, in cui si narravano i lunghi preparativi per la prima fallimentare spedizione, a cui seguiva la seconda fortunata partenza dall'Aulide (1982, pp. 154-155); Hooker infine (1986, pp. 111-113), riprendendo le teorie di Reinhardt e, in parte, di Macleold, ha ipotizzato che in Ω 765-766 e in τ 222-223 l'uso di un'espressione simile per indicare un lasso di tempo di vent'anni potrebbe rispondere alla necessità di indicare il perdurare per molti anni della distanza da casa; in ogni caso i due passi non potrebbero essere letti l'uno separatamente dall'altro. La durata ventennale della guerra di cui parla Elena sembrerebbe un riferimento ai *Cypria*, anche se il dato dovrebbe essere letto come traccia di una tradizione preomerica piuttosto che preomerica, come già aveva affermato Howald (1946, pp. 125-127), un'ipotesi che di certo è maggiormente sostenibile rispetto a quella avanzata da Kullmann sulla precedenza cronologica dei *Cypria* rispetto all'*Iliade*. Per ciò che concerne le fonti, nello stesso *schol.* Hom. I 668 b (vol. II p. 538 Erbse) si narra che la spedizione contro Troia ebbe durata ventennale; per la tradizione sulla durata decennale della guerra ved. invece *schol.* Lyc. Alex. 570 (vol. II p. 197, l. 26 Scheer), che rappresenta il fr. 29 T 1 dei *Cypria*.

¹⁰³³ Sull'età di Neottolemo al momento della sua partecipazione alla guerra di Troia ved. Breslove 1943-44, pp. 159-161; cfr. Robert 1921, p. 1160, secondo cui Neottolemo avrebbe avuto 17 anni all'epoca della presa di Troia; così anche Jouan-Van Looy 2002, p. 52.

2) il fr. 19 B. qui analizzato, che narra della presenza di Achille a Sciro, del suo travestimento in abiti femminili e dello smascheramento a opera di Odisseo, come si è già sostenuto, non può che essere attribuito solamente ai *Cypria*. Si tratta infatti dell'unico poema che poteva narrare sia l'infanzia che l'adolescenza di Achille, la cui morte è un *evento* già verificatosi nell'*Ilias parva*, e che è invece narrato nell'*Aethiopsis* (dove però Achille è evidentemente già adulto e impegnato nei combattimenti, a partire dallo scontro con Penthesilea). Se si accettano come fonti tanto il riassunto del poema quanto il fr. 19 B., è evidente che nei *Cypria* si verificarono due occasioni in cui Achille fu presente a Sciro: una prima volta quando fu condotto dal padre Peleo ancora fanciullo, e una seconda, successiva alla sua partenza per Troia (tra la prima adunata in Aulide e la seconda), quando sposò Deidamia.

3) come afferma van der Valk, di sicuro lo *schol.* Hom. T 326a aveva due fonti a disposizione, i *Cypria* e l'*Ilias parva*, ma è altrettanto vero che dimostra di confonderle tra loro, a mio parere attribuendo erroneamente il fr. 24 B. *incerti operis* (= *Il. parv.* fr. 4 D.) all'*Ilias parva*. È infatti più probabile che l'episodio della tempesta fosse narrato in un poema in cui non solo Achille era ancora vivo, ma ove si narravano presumibilmente la sua nascita, la giovinezza, il tentativo di dei genitori (probabilmente Peleo, come si è sottolineato) di sottrarlo alle armi e il matrimonio con Deidamia, eventi a cui non c'è un solo accenno negli altri riassunti dei poemi del ciclo o nei loro frammenti. Inoltre i *Cypria*, della lunghezza di 11 libri, erano caratterizzati dall'estrema ricchezza e abbondanza di episodi di ogni tipo, quali digressioni, profezie, viaggi, costituiscono il pretesto per allargare la narrazione oltre i confini delle vicende principali¹⁰³⁴. In un poema così costruito c'era quindi spazio per la presenza di due tappe o viaggi di Achille a Sciro, prima una lunga permanenza iniziale, seguita poi da una breve sosta allo scopo di convalidare pubblicamente l'unione (già precedentemente avvenuta) dell'eroe con Deidamia.

L'*Ilias parva* invece, che era divisa in soli 4 libri, aveva uno svolgimento più lineare, non presentava una trama densa di episodi di ogni tipo, ad es. romanzeschi (stando al riassunto di Proclo e ai suoi frammenti) e non faceva uso

¹⁰³⁴ A tal proposito si può citare il viaggio intrapreso da Menelao per giungere da Nestore, che per il poeta diventa l'occasione per la narrazione di altri miti, ossia le vicende di Epopeo, di Edipo, di Eracle, e infine di Teseo e Arianna (*Cypr. argum.* p. 40 ll. 24-29 B.).

di schemi narrativi simili a quelli dei *Cypria*. La presenza della tempesta in questo poema sembra quindi non solo difficile dal punto di vista delle sequenze degli episodi in senso cronologico, ma anche narrativo: bisognerebbe supporre che anche il poeta dell'*Ilias parva* facesse sfoggio di digressioni che deviavano dalla vicenda principale, fatto che non si accorda con un'estensione del poema in soli 4 libri.

Sulla base delle considerazioni fin qui esposte sembra verosimile ipotizzare che il fr. 24 B. *incerti operis* (=fr. 4 D.), assegnato dal suo testimone, lo *schol.* T ad Hom. T 326, all'*Ilias parva*, possa essere attribuito a un altro poema del ciclo, i *Cypria*¹⁰³⁵, che in tal modo correggeva gli errori cronologici posti sia dai poemi omerici sia dall'*Ilias parva*¹⁰³⁶. In questo poema pertanto Achille, ancora giovanetto, fu portato a Sciro dal padre Peleo, probabilmente su suggerimento della madre, Teti, la quale aveva saputo del destino che sarebbe spettato al ragazzo se fosse partito per Troia. Lì, nascosto tra le figlie di Licomede, avrebbe incontrato Deidamia con cui ebbe in segreto una relazione amorosa. In seguito, dopo che fu svelata la sua falsa identità femminile, fu costretto ad abbandonare Sciro per partecipare alla spedizione contro Troia. La prima partenza fu però fallimentare, perché conclusasi con un erroneo sbarco in Misia. Un'improvvisa tempesta avrebbe portato Achille nuovamente a Sciro, dove l'eroe si sarebbe unito in matrimonio con Deidamia, con il quale aveva già generato un figlio Neottolemo¹⁰³⁷, destinato a partecipare alla spedizione contro Troia dopo la morte

¹⁰³⁵ Si tratta di un'ipotesi, come si è visto, ventilata per la prima volta da Bethe (1929, pp. 90-91), ma non ampiamente comprovata e argomentata dal filologo tedesco, che ne fece solo accenno, senza sviluppare ulteriormente le sue argomentazioni, a cui qui si rimanda ved. *supra*.

¹⁰³⁶ L'idea che il poeta dei *Cypria* si proponesse di correggere gli errori cronologici dei poemi e del'*Ilias parva* è espressa da Severyns 1948, pp. 61-62, secondo il quale, però, come si è visto, nell'*Ilias parva* era presente l'episodio della tempesta e dello sbarco a Sciro di Achille; in realtà la stessa partecipazione di Neottolemo alla guerra di Troia e il suo arrivo da Sciro proponeva una serie di quesiti non risolti nel poema di Lesche, ma in quello attribuito a Stasino.

¹⁰³⁷ In un frammento di Duride di Samo (*FGrHist* 76 F 88), ugualmente restituito dallo *schol.* Hom. T 326a, è riportata una versione differente della nascita di Neottolemo, secondo la quale il figlio di Achille sarebbe nato dall'unione con Ifigenia, in seguito al rapimento della fanciulla e al suo arrivo a Sciro. Alla menzione di questo frammento lo scoliaste aggiunge un'osservazione interessante relativa alla durata della guerra di Troia: dal rapimento di Elena alla presa della città erano trascorsi meno di vent'anni. Da questa nota si deduce ancora una volta che Neottolemo non poteva aver ancora raggiunto l'età di vent'anni quando partecipò alla guerra di Troia. Duride era pertanto riuscito a risolvere in modo del tutto originale il problema posto da T 326 relativo all'arrivo di a Sciro, senza chiamare in causa la permanenza dell'eroe tra le figlie di Licomede e riuscendo a evitare così brillantemente la storia dell'unione con Deidamia. Su questo fr. ved. il commento di Jacoby, *Zweiter Teil C, Kommentar zu Nr. 64-105 ad FGrHist* 76 F 88, pp. 130-

del padre, un evento narrato in un'altro poema del ciclo, l'*Ilias parva* (*argum.* p. 74 ll. 10-11). Sull'evidente carattere romanzesco dell'intera vicenda si può leggere quanto scritto da Severyns «[...] après la maldonne de Mysie, l'Achille des *Chants Cypriens* était rejeté par une tempête à Scyros. Il en profitait non point pour engendrer Néoptolème, mais pour épouser, très bourgeoisement, celle don't il avait pris un si brusque congé lors du depart pour Troie»¹⁰³⁸? Davvero «peu à peu, l'épopée se fai roman...»¹⁰³⁹.

131; cfr. Ludwich 1895, pp. 15-17 A tal proposito ved. anche Lyc. *Alex.* 324; cfr. Wilamowitz 1883, p. 255.

¹⁰³⁸ Ved. Severyns 1948, p. 62.

¹⁰³⁹ Severyns, *op. cit.*

Fr. 20 B.

1

Schol. Hom. A 59 (Ludw., Textkr. Unt. I 24)

Ατρείδη νῦν ἄμμε παλιμπλαγχθέντας] οἱ νεώτεροι ποιηταὶ ἐντεῦθεν σημειοῦνται ἱστοροῦντες τὰ περὶ τὴν Μυσίαν τὸν τρόπον τοῦτον. ἐν Τροίαι πλέοντες οἱ Ἕλληνες Μυσίαι προσίσχουσι, καὶ ἀγνοοῦντες αὐτὴν ἐπόρθουν, Τροίαν εἶναι νομίζοντες. Τηλέφος δὲ ὁ Ἡρακλέους καὶ Αὔγης τῆς Ἀλέου παῖς, βασιλεύων Μυσῶν καὶ ιδῶν τὴν χώραν λεηλατουμένην τοὺς Μυσοὺς καθοπλίσας, ἐπὶ τὰς ναῦς τοὺς Ἕλληνας συνδιώξας πολλοὺς ἀπέκτεινεν. ὀρμήσαντος δὲ ἐπ' αὐτὸν Ἀχιλλέως οὐ μείνας ἐδιώκετο· ἐν δὲ τῷ τρέχειν ἐμπλακεῖς ἀμπέλου κλήματι τὸν μηρὸν τιτρώσκειται, νεμεσήσαντος αὐτῷ Διονύσου, ὅτι ἄρα ὑπὸ τούτου τῶν τιμῶν ἀφήρητο. οἱ δὲ Ἕλληνες ὑπέστρεψαν εἰς τὸ Ἄργος.

“I poeti neoteri raccontano le vicende relative alla Misia in questo modo. Mentre navigavano verso Troia i Greci approdarono in Misia e, dal momento che non la conoscevano, la devastarono, credendo che fosse Troia. Telefo, il figlio di Eracle e Auge, figlia di Aleo, che regnava sui Misî, vedendo che la regione veniva saccheggiata, armò i Misî, e inseguendo i Greci fino alle navi, ne uccise molti. Quando Achille si scagliò contro di lui, dal momento che non riuscì a reggere all'urto, si diede alla fuga. Mentre correva, essendosi impigliato in un tralcio di vite, fu ferito a una coscia, poiché Dioniso si era adirato con lui, dal momento che era stato privato da costui degli onori. I Greci invece tornarono indietro ad Argo.”

2

Eustath. in II. p. 46, 36: τὸ δέ «παλιμπλαγχθέντας» οἱ μὲν ἀντὶ τοῦ ἐκ δευτέρου πλανηθέντας φασὶ χρώμενοι τῇ τῶν νεωτέρων ἱστορίᾳ τῇ λεγούσῃ, ὅτι τὰ πρῶτα ἐπιστρατεύσαντες τῇ Τροίᾳ οἱ Ἕλληνες ἤμαρτον τῆς ὁδοῦ καὶ τὴν μηδὲν αὐτοῖς εἰς τιμωρίαν προσήκουσαν γῆν ἐληΐζοντο. ἢ δὲ ἦν ἢ ὑπὸ τῷ Τηλέφῳ Μυσία. ὁ δὲ Τηλέφος ἀντικαταστάς ἐποίησέ τι κακὸν καὶ ἔπαθε. πέποιθε μὲν τραῦμα δεινὸν ὑπὸ Ἀχιλλέως ἀμπέλου ἔλικι συμποδισθέντος αὐτῷ τοῦ ἵππου κατὰ Διονύσου πρόνοιαν καὶ πεσόντος εἰς γῆν· ἐποίησε δὲ τὸ ἀπράκτους ὑποχωρῆσαι τοὺς Ἕλληνας.

“alcuni intendono la lezione παλιμπλαγχθέντας, "coloro che furono ricacciati indietro" nel senso di ἐκ δευτέρου πλανηθέντας, "coloro che

andavano errando una seconda volta", servendosi della storia raccontata dai neoteri, perché dapprima i Greci, mentre stavano organizzando la spedizione contro Troia, sbagliarono strada e saccheggiarono una terra che non aveva alcuna connessione con la loro vendetta. Questa regione era la Misia, sotto il regno di Telefo. Telefo mentre faceva resistenza, compì qualcosa di negativo e soffrì dolori. Subì una ferita terribile da Achille poiché il suo cavallo si era impigliato in un tralcio di vite secondo il proposito di Dioniso e, caduto a terra, rese impossibile il tentativo di retrocedere dei Greci.”

3

Schol. Hom. A 59c (I 27 Erbse)

〈παλιμπλαγχθέντας〉 πρὸς τὴν τῶν νεωτέρων ἱστορίαν, ὅτι ἐντεῦθεν τὴν κατὰ Μυσίαν ἱστορίαν ἔπλασαν.

“Contro la versione dei neoteri, che fanno deviare da lì la storia in Misia.”

La versione offerta dalla testimonianza 1 è concorde anche con la tradizione presente nell’*Epitome* di Apollodoro, una fonte spesso utile per la ricostruzione della trama dei *Cypria*. Secondo la narrazione di *Epit.* 3, 17 i Greci, quando partirono per Troia, non conoscendo la rotta, approdarono in Misia e, credendo di essere arrivati a destinazione, la devastarono. Il re della Misia, Telefo, armò i Misî e inseguì i Greci sino alle navi, uccidendone molti. Nell’inseguimento venne ucciso anche Tersandro, figlio di Polinice: questo episodio, assente nello *schol. Hom. A 59*, era certamente narrato nei *Cypria* come si deduce da Proclo, *Cypr. argum.* p. 40, l. 37. Il racconto dell’*Epitome* continua con l’attacco di Achille al re, il quale, non riuscendo a sostenere l’assalto, si diede alla fuga, ma inciampò su un tralcio di vite e per questo venne raggiunto e ferito alla coscia. Dopo il ferimento di Telefo i Greci abbandonarono la Misia.

Mentre l’*Epitome* conclude la narrazione dell’episodio con la partenza dei Greci dalla Misia, lo scolio omerico (T 1) aggiunge il motivo dell’ira di Dioniso contro Telefo: causando la caduta di Telefo su un tralcio di vite, il dio si era vendicato per la privazione degli onori che aveva subito a causa del re. Il tema dell’ira e della punizione di un dio contro un uomo incurante del suo culto è un motivo eziologico tipico della cultura greca e generatore di tante vicende narrate nell’epica o nella tragedia. È presente infatti nelle storie di numerosi eroi o eroine

quali Oineo¹⁰⁴⁰ e Tindaro, che scatenano entrambi per motivi differenti l'ira di Artemide, le Pretidi, contro cui si scaglia Dioniso o Era¹⁰⁴¹, e infine Penteo, anch'esso punito dal dio.

Per Penteo re di Tebe l'ira del dio ha conseguenze più disastrose: Penteo infatti, che aveva bandito il culto di Dioniso dalla propria città, fu barbaramente ucciso da sua madre, Agave, colta da furore bacchico¹⁰⁴². L'ira di Dioniso nei confronti di Telefo invece ebbe conseguenze meno disastrose: il ferimento infatti non ne provocò la morte, anche se la ferita era inguaribile.

Anche nel riassunto di Proclo, come nell'*Epitome*, Telefo uccise il figlio di Polinice, Tersandro, e venne ferito da Achille. Poiché giunse improvvisamente una tempesta, l'armata, che si stava allontanando dalla Misia, si disperse e ognuno fece ritorno nella propria patria. Il resoconto di Proclo è molto sintetico e fa solo un breve cenno al ferimento di Telefo da parte di Achille; in *Cypr. argum.* p. 41, ll. 41-42 si narra che Achille guarì il re della Misia ad Argo. Pure nello *schol. Lyc. Alex.* 211 (vol. II pp. 98-99 Scheer) si narra dello sbarco dei Greci in Misia e della battaglia nata dallo scontro tra l'armata greca e i Misî, che avevano come guida Telefo, e soprattutto viene fornita una spiegazione del ferimento di Telefo che

¹⁰⁴⁰ In questo caso è Meleagro, figlio di Oineo, a essere vittima inconsapevole di Artemide e indirettamente del cinghiale calidonio. Oineo aveva infatti trascurato di onorare il solo culto di Artemide durante le celebrazioni annuali in onore degli dei, scatenando così l'ira di Artemide, che inviò un enorme cinghiale nella Calidonia. Per fermare la devastazione della regione ad opera della fiera Oineo organizzò una campagna di caccia chiamando a raccolta da tutta la Grecia gli eroi più valenti. Ma Meleagro, ucciso il cinghiale e volendo donare la sua pelle all'amata, Atalanta, che per primo lo aveva colpito, venne a litigio con i fratelli della madre, Plesippo e Tosseo. I due infatti ritenevano disonorevole che il premio fosse consegnato ad una donna. Allora sua madre, adirata per l'uccisione dei suoi fratelli, punì Meleagro causando la sua morte. Il mito è narrato in questa versione da Apollodoro, 1, 8, 2-3, ma era stato precedentemente narrato in forma differente anche da Omero (I 529-599) e Bacchilide (*Epin.* 5, 76-175); secondo il racconto iliadico Artemide era irata con Oineo perché costui aveva trascurato di offrire a lei sola le primizie. Pertanto la dea inviò il cinghiale a devastare la regione. Si scatenò una lotta tra Cureti e Calidoni per la pelle dell'animale. Meleagro si sottrasse alla guerra dopo essere stato maledetto dalla madre a causa dell'uccisione dei fratelli (solo brevemente accennata a v.), ma a causa della sua assenza dal campo di battaglia la città rischiava di essere presa. Allora Meleagro fu pregato di riprendere il conflitto per il bene degli Etoli; in Omero comunque non viene narrata la sua morte. Nell'*epin.* 5 di Bacchilide invece è rievocata l'intera storia di Meleagro: l'ira di Artemide contro Oineo, la caccia e l'uccisione del cinghiale calidonio, la lotta per la pelle dell'animale, l'uccisione degli zii Ificlo e Afarete da parte di Meleagro e infine la sua morte per mano di Altea attraverso lo spegnimento del tizzone che simboleggiava la vita del figlio. Sia in Omero che in Bacchilide è assente la figura di Atalanta. Cfr. inoltre Diod. *Bibl.* 4, 34, 2-7; Paus. 10, 31, 3. Per le fonti latine si vedano invece le versioni offerte da Ov. *Met.* 8, 268-546; Hyg. *fab.* 171-174.

¹⁰⁴¹ Per il mito delle Pretidi ved. Hes. fr. 131-132 M.-W.; Acusilao *FGrHist* 2 F 28; Bacchilide, *Epin.* 11, 30-37; Erodoto, 9, 34; Apollodoro, *Bibl.* 2, 2, 2: le fanciulle, figlie di Preto, impazzirono perché non avevano accettato i riti dionisiaci (Hes. fr. 131) o perché non avevano onorato la statua lignea di Era (Acusilao *FGrHist* 2 F 28).

¹⁰⁴² Eur. *Bacch.* 43-46, 226-247, 345-357, 374-378, 434-442, 503, 509-518, 545-549, 635-636, 780-785, 796-797, 997-1001; Diod. Sic. 4, 3, 4; Apollod. *Bibl.* 3, 5, 2; Hyg. *fab.* 184.

coinvolge Dioniso, ma diversamente rispetto a T 1, ove è presente il motivo dell'ira: il dio, riconoscendo verso Agamennone per il sacrificio che aveva da lui ricevuto, fece sorgere dal suolo un ramoscello di vite nel quale inciampò il capo dei Misî. Fu così che Achille, raggiunto Telefo, poté ferirlo¹⁰⁴³.

All'erroneo sbarco in Misia fanno riferimento anche due scolî demostenici, che però non citano il particolare della vite su cui sarebbe inciampato Telefo al momento del ferimento: nello *schol. Demosth. De coron.* 134c (vol. I p. 216 Dilts) si narra che i Greci sbarcarono in Misia, ove regnava Telefo, dal momento che ignoravano quale fosse la patria di Alessandro: ἀγνοήσαντες Ἕλληνες Τροίαν προσωρμίσθησαν τῇ Μυσία ἧς Τήλεφος ηῤχευεν, νομίσαντες αὐτὴν εἶναι τὴν Ἀλεξάνδρου καὶ ἐκάκουν εἰς ὄσον ἐξῆν. Nel combattimento che seguì allo sbarco, Telefo ferì molti dei Greci e lui stesso fu ferito a una coscia da Achille: ἐξιὼν οὖν Τήλεφος καὶ τούτοις κυρράξας ἔτρωσε μὲν πολλούς, τέτρωται δὲ καὶ αὐτὸς ὑπὸ Ἀχιλλέως πρὸς τῷ μηρῷ. Non diversamente si esprime lo *schol. Demosth. De coron.* 134b (vol. I p. 216 Dilts): πλέοντες οἱ Ἕλληνες ἐπὶ τὴν Τροίαν προσώρμιζαν τῇ Μυσία καὶ νομίσαντες αὐτὴν εἶναι τὴν Τροίαν ἐπόρθουν. Τήλεφος δὲ ὁ τότε Μυσίας τύραννος πολλοὺς κατατοξεύσας ἐτρώθη καὶ αὐτὸς ὑπὸ Ἀχιλλέως εἰς τὸν μηρόν.

In entrambi gli scolî si sottolinea la grande virtù bellica di Telefo, che uccise molti eroi greci prima di essere ferito.

Nell'*Iliade* non c'è alcun riferimento allo sbarco in Misia e a Telefo, episodi che secondo gli scolî omerici costituiscono un'invenzione dei *neoteri*. Lo *schol.* A 71a, commentando il passo in cui il poeta afferma che Calcante, l'indovino che conosce il presente, il passato e il futuro, condusse gli Achei a Troia, constata che fu proprio Calcante a dare la direzione all'armata greca, e non Telefo, come sostengono i *neoteri*¹⁰⁴⁴. Infatti in A 69-71 si legge: τοῖσι δ' ἀνέστη | Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, | ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, | καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἶσω.

Secondo la testimonianza 2 (Eustath. in *Il.* p. 46, 36) πάλιν non è mai usato nell'*Iliade* nel senso di ἐκ δευτέρου, ma solo in quello di ὀπίσω, quindi nel passo

¹⁰⁴³ Sul motivo dell'ira di Dioniso nella vicenda di Telefo ved. Robert 1921, p. 1149 n. 1.

¹⁰⁴⁴ Si tratta della testimonianza 2 del fr. 22 dei *Cypria*; in questa affermazione dello scolio, secondo Severyns, si deve leggere una nota di Aristonico (Severyns 1928, p. 293.).

A 59-60 Achille non si riferiva allo sbarco in Misia, come afferma anche lo scolio aristarcho T ad A 59. Aristarco infatti, precisando il significato di πάλιν, voleva evitare una confusione tra le leggende note e narrate da Omero con quelle contenute nei *Cypria*¹⁰⁴⁵. In questo punto Eustazio sta discutendo la medesima questione affrontata dal filologo alessandrino, e propone la distinzione tra l'ἱστορία dei neoteri e la versione iliadica.

Per Severyns dietro all'espressione οἱ νεώτεροι ποιηταὶ delle testimonianze 1, 2 e 3 si può leggere un riferimento ai *Cypria*, in base alla conferma fornita dal riassunto del poema in *Cypr. argum.* p. 40, ll. 36–38¹⁰⁴⁶. È per questo motivo che T 1, 2 e 3 per Bernabé possono essere considerati testimonianze del contenuto dei *Cypria*. Nelle edizioni dei poeti epici di Davies (che rispetta il principio secondo cui non è frammento dei *Cypria* ciò che non viene espressamente attribuito a Stasino o a colui che τὰ Κύπρια γράψας) e di West, i frammenti 20 e 22 B. non sono presenti¹⁰⁴⁷.

Davies ritiene probabile che la spedizione in Teutrania fosse un'invenzione di Stasino per creare una sorta di preludio alla guerra di Troia, di doppione dell'invasione di Ilio, utile allo scopo di introdurre scene di battaglia che sarebbero state estranee ai *Cypria*¹⁰⁴⁸. Secondo Jouan la diversione contribuisce a creare una trama consequenziale e logica: giustifica infatti il ritardo nell'inizio della guerra di Troia e l'affermazione di Elena, in Ω 765-766, secondo cui ἦδη γὰρ νῦν μοι τόδε εἰκοστὸν ἔτος ἐστὶν | ἐξ οὗ κέϊθεν ἔβην καὶ ἐμήσ ἀπελήλυθα πάτρης¹⁰⁴⁹.

Soltanto nella *Nekyia*, λ 519-521, si trova un riferimento a Eurifilo, figlio di Telefo, ucciso da Neottolema a Troia: ἀλλ' οἶον τὸν Τηλεφίδην κατενήρατο χαλκῶ, | ἦρω' Εὐρύπυλον. Questo episodio era narrato anche in *Ilias parva*, *argum.* p. 74, ll. 12-13 Εὐρύπυλος δε ὁ Τηλέφου ἐπίκουρος τοῖς Τρωσὶ παραγίνεται, καὶ ἀριστεύοντα αὐτὸν ἀποκτείνει Νεοπτόλεμος, ove si specifica che Eurifilo era alleato dei Troiani e guidava un contingente di Misî a

¹⁰⁴⁵ Quest'ipotesi è di Severyns 1928, p. 292.

¹⁰⁴⁶ Severyns 1928, p. 293; sulla definizione e il significato di *neoteri* ved. Severyns 1928, pp. 31-61 e introduz. *supra*.

¹⁰⁴⁷ I fr. 20 e 22 B. sono assenti anche nelle edizioni precedenti di Henrichsen (1828), Kinkel (1877), Allen (1912), Evelyn-White (1914) e Bethe (1929).

¹⁰⁴⁸ Davies 1989, p. 44.

¹⁰⁴⁹ Jouan 1966, p. 245.

difesa della città, e in Apollod. *Epit.* 5, 12¹⁰⁵⁰. Al duello di Telefo e Achille nei *Cypria* faceva da *pendant* nell'*Ilias parva* il duello tra i loro figli, Eurifilo e Neottolema¹⁰⁵¹.

Anche nel *Catalogo delle donne* di Esiodo, fr. 165, 8-20 M.-W., è narrata l'unione di Auge, figlia di Aleo, e Eracle, la nascita di Telefo, che divenne sovrano dei Misi, e la sua lotta contro gli Achei, messi in fuga e costretti a risalire sulle navi :ἦ τέκε] Τήλεφον Ἀρκασίδην Μυσῶν βασιλῆ[α, | μιχθε]ῖσ' ἐν φιλότητι βίηι Ἑρακληείηι | ευτε μεθ' ἴ]ππους στείχεν ἀγαυοῦ Λαομέδοντο[ς, | οἶ]. ἄριστοι ἐν Ἀσ[ί]δι ἔτραφεν αἴηι· | Δαρδαν]ιδῶν μεγαθύμων φύλον ἐναίρ[|κ]είνης δέ τε γῆς ἐξήλασε πάσης. | αὐτὰρ Τήλεφος] ἔτραπ' Ἀχαιῶν χαλκοχιτών[ων |]ε μελαινάων ἐπὶ ν[ηῶν |] πέλασεν χθονὶ βω[τιανείρηι |]ε βίηι τ' ἀνδροκτασίηι τ[ε |]η κατόπισθεν [.]..[| []ωσ δ' ἴκοντο θ[¹⁰⁵².

In epoca arcaica si trova un rapido accenno alla storia del ferimento di Telefo in Pindaro, *Isthm.* 5, 41-42, ove il poeta si chiede τίς ἄρ' ἐσλὸν Τήλεφον | τρῶσεν ἐφ' ὄροϊ Καΐκου παρ' ὄχθαις; “Chi con la lancia ferì il nobile Telefo sulle rive del Caico?”, riferendosi a una delle imprese di Achille a Troia, accanto alle uccisioni di Cicno, di Ettore e di Memnone rievocate ai vv. 39-41¹⁰⁵³. Secondo Privitera le fonti di Pindaro per le imprese di Achille furono i *Cypria* per le uccisioni di Cicno e Telefo, l'*Iliade* per Ettore, l'*Etiopide* per Memnone, ma, a differenza dell'ordine cronologico presente in esse, quello adottato da Pindaro è invertito. In questi poemi infatti prima vi era il ferimento di Telefo, poi l'uccisione di Cicno, infine – al decimo anno di guerra – quelle di Ettore e

¹⁰⁵⁰ Ved. *Iliades parvae*, fr. 29 B., in cui si narra che Priamo riuscì a convincere Astioche, madre di Euripilo, a inviare il figlio in aiuto ai Troiani. Secondo Severyns (1928, p. 293-294) la menzione nell'*Ilias parva* di Euripilo giustificerebbe l'ipotesi che anche in questo poema venisse narrato il ferimento di Telefo. Ma l'ipotesi non viene confermata né dal sommario di Proclo né dai frammenti rimasti del poema; *contra* Jouan 1966, p. 245; ipotizzavano un riferimento allo sbarco in Misia nell'*Ilias parva* anche Bethe e F. Swenn, *RE V A 1* (1934) s.v. *Telephos* col. 364, ll. 56-57.

¹⁰⁵¹ Su questo argomento ved. Wilamowitz 1884, pp. 152-153; Bethe 1929, pp. 153, 237-40; Pausania, 3, 26, 10, racconta che a Pergamo, nel santuario di Asclepio, venivano cantati inni in onore di Telefo ma non del figlio Eurifilo, dal momento che costui aveva ucciso Macaone, figlio dello stesso dio Asclepio. Molto probabilmente anche questo episodio doveva essere narrato nell'*Ilias parva*.

¹⁰⁵² Per un commento al passo ved. Hirschberger 2004, pp. 338-341 (=fr. 72, p. 122).

¹⁰⁵³ Pausania, 5, 13, 3, afferma che a Pergamo, proprio al di là del fiume Caico, si offrivano sacrifici a Telefo, evidentemente a ricordo del suo ferimento, avvenuto lungo le rive del fiume.

Memnone¹⁰⁵⁴. Di nuovo in *Isthm.* 8, 47-50 è ricordato dal poeta il valore di Achille: καὶ νεαράν ἔδειξαν σοφῶν | στόματ' ἀπείροισιν ἀρετὰν Ἀχιλέος· | ὃ καὶ Μύσιον ἀμπελόεν | αἷμαξε Τηλέφου μέλανι ῥαίνων φόνῳ πεδίου¹⁰⁵⁵. In questi versi la ferita insanguinata di Telefo avrebbe bagnato la piana di Misia con i suoi vigneti. L'accenno alla vite fa ipotizzare che anche per Pindaro Telefo sia stato ferito perché cadde inciampando su un tralcio di vite. La vicenda dell'eroe che esaltò il valore di Patroclo e di Achille nell'assalto dell'armata greca contro la Misia è brevemente rievocata anche in *Ol.* 9, 70-73, ove si ricorda che Telefo riuscì a ricacciare i Danai sulle navi: τοῦ παῖς ἄμ' Ἀτρείδαις | Τεύθραντος πεδίου μολῶν ἔστα σὺν Ἀχιλλεῖ | μόνος, ὄτ' ἀλκάντας Δαναοὺς τρέφαις ἀλίαισιν | πρύμναις Τήλεφος ἔμβαλεν.

Sempre in epoca arcaica Ecateo, *FGrHist* 1 F 29, raccontava la vicenda di Auge, ma con una variante, vicina a quella di Apollod. *Bibl.* 3, 9, 1 e che riproduce lo schema tipico dell'abbandono o esposizione in acqua della figlia del re in una λάρναξ, presente nella storia di Danae e del figlioletto Perseo¹⁰⁵⁶. Per Ecateo infatti fu lo stesso Aleo a gettare Auge e Telefo in mare¹⁰⁵⁷.

La conoscenza del mito di Telefo è stata recentemente arricchita dall'edizione di una serie di frustuli papiracei – rinvenuti da Grenfell e Hunt in Egitto già alla fine dell'Ottocento¹⁰⁵⁸ –, pubblicati solo nel 2005 da Obbink nell'*editio princeps* del *pap. Oxy. LXIX 4708*¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁴ Privitera 1982, p. 196.

¹⁰⁵⁵ Ved. traduz. di Privitera 1982, p. 133: “e le bocche dei poeti mostrarono, a chi non sapeva, il valore di Achille ragazzo. Il quale anche insanguinò la piana di Misia ricca di vigne, bagnandola del nero sangue di Telefo”.

¹⁰⁵⁶ Per la storia di Danae e Perseo (su cui è esemplata quella di Auge e Telefo) ved. Hes. fr. 135, 3 M.-W.; *schol.* Hom. Ξ 319 (vol. IV pp. 61-62 Dindorf); Pherec. *FGrHist* 3 F 10; *schol.* Lyc. *Alex.* 838 (vol. II pp. 268-268 Scheer); Hyg. *fab.* 63, 2; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 1. Vengono esposti in acqua anche Reso (Eur. *Rhes.* v. 926 ss.), Pelia e Neleo, in una σκαφή, (*schol.* Aristoph. *Lys.* 138) e anche Edipo in *schol.* Eur. *Phoen.* 26, 28.

¹⁰⁵⁷ Nella versione posteriore di Alciamante, *Odys.* 15, Nauplio ricevette l'ordine dal re. Stando a Strabone, 13, 1, 69, anche Euripide narrava che Aleo gettò in mare la figlia Auge e il figlioletto in una λάρναξ; per volere della dea Atena Teutra recuperò dalle acque i due sventurati, sposò Auge e prese Telefo con sé, come se fosse suo figlio. Probabilmente si tratta dell'*Auge* di Euripide su cui ved. *supra*. Per la vicenda di Telefo ved. **Appendici: La nascita di Telefo.**

¹⁰⁵⁸ Il ritrovamento del papiro avvenne durante lo scavo del 27 settembre 1897 (Obbink 2005, p. 1).

¹⁰⁵⁹ Obbink 2005, pp. 18-36. Il papiro è costituito da 8 frammenti in distici elegiaci, il primo dei quali contiene un testo elegiaco di 28 vv. attribuito ad Archiloco da Obbink sulla base di considerazioni di tipo papirologico e paleografico, dal momento che condivide con altri papiri, il *pap. Oxy.* XXX 2507 e il *pap. Oxy.* VI 854, sia il formato sia la scrittura, della stessa mano e databile al II sec. d. C. Il *pap. Oxy.* VI 854 in particolare contiene un passaggio che è stato ascritto

Il fr. I del pap. Oxy. 4708, forse della lunghezza di altri 20 versi¹⁰⁶⁰, nonostante sia mutilo, permette la lettura in 25 vv. di una versione della storia di Telefo¹⁰⁶¹.

Una discrepanza significativa tra la traduzione proposta da Aloni e quella fornita da Obbink riguarda a v. 5 la menzione di Τηλεφος Ἀρκασίδης, che secondo il primo editore del papiro deve essere inteso non come “arcade” o “figlio/discendente di Arcade”, l’eponimo della popolazione, ma “figlio di Arcaso” e che invece Aloni ha tradotto come etnico¹⁰⁶². Aldilà delle differenze di lettura nel papiro¹⁰⁶³, la novità del testo è offerta dal suo contenuto: in questa tradizione non compare il ferimento di Telefo da parte di Achille, come nella tradizione dei *Cypria* e delle *Istmiche* 5 e 8 di Pindaro; anzi, l’eroe dimostra il suo valore ricacciando i nemici verso le navi e uccidendone molti, conformemente alla versione del *Catalogo delle donne* esiodeo e di *Pind. Ol. 9, 70-73*. Contrariamente alla versione offerta da Pindaro in *Isthm. 8, 47-50*, nel frammento elegiaco, vv. 5-10, sono gli Argivi a riempire con i loro cadaveri il fiume Caico e la piana di Misia: καί πο[τε μ]οῦνος ἔων Τηλεφος Ἀρκα[σίδης | Αργείων ἐφόβησε πολὺν στρατ[όν οἱ δὲ φέβοντο[| ἄλκιμ[οι,] ἡ τόσα δὴ μοῖρα θεῶν ἐφόβει, αἰχμηταί περ ἑόντες. ἑυρρείτης δὲ Κάϊκος | π]ιπτόντων νεκύων στείνετω

da Ateneo 11, 483d ad Archiloco ἐν ἐλεγείοις. È pertanto probabile che i tre frammenti (*pap. Oxy. XXX 2507*; *pap. Oxy. VI 854*; *pap. Oxy. 4708*) appartenessero originariamente a un singolo libro, o meglio *volumen*, di Archiloco che raccoglieva i suoi componimenti in metro elegiaco; su questo aspetto ved. anche Obbink 2006, p. 2; per lo studioso il volume di Archiloco doveva essere «an extensive critical edition, equipped with coronides, paragraphoi, accents, diaereses, variant readings, and marginal critical signs»; cfr. Nicolosi 2007, pp. 280-281.

¹⁰⁶⁰ L’ipotesi è di Obbink 2005, p. 20; per una riproduzione fotografica del fr. I del papiro in questione si veda Obbink 2006.

¹⁰⁶¹ Secondo la prima ipotesi formulata da Obbink (2005, p. 21) le possibili interpretazioni del frammento elegiaco sarebbero per lo meno quattro: 1) la storia illustrerebbe la supremazia della Moira, come lascia intendere il fr. 16 W. di Archiloco; 2) la vicenda di Telefo fornirebbe un esempio degli orrori di una guerra realmente accaduta all’epoca di Archiloco (cfr. Archil. fr. 3 W.); 3) Archiloco e i suoi compagni subirono alcune disfatte nel corso della guerra di Taso; in tal caso il mito sarebbe servito a dimostrare che, similmente ai Greci, dopo una prima falsa partenza e a un erroneo sbarco in Misia, anche gli abitanti di Taso avrebbero potuto vincere, nonostante le difficoltà affrontate negli scontri iniziali; 5) l’*exemplum* mitico nasconderebbe la storia del poeta, che risulta attestata nel fr. 5 W., ove il poeta si vanterebbe di aver salvato la vita, anche se dovette per questo abbandonare lo scudo.

¹⁰⁶² Su questo aspetto ved. Obbink 2006, p. 6; nel primo commento al frammento Obbink (2005, p. 34) non si era ancora espresso a favore dell’ipotesi di di integrazione Ἀρκα[σίδης, esprimendo incertezza tra quest’ integrazione e l’ipotesi Ἀρκα[ς ἔων. Nicolosi ha invece tradotto l’espressione come “Telefo, discendente di Arcade”, intendendo Ἀρκασίδης come un epiteto che indica la stirpe dell’eroe, sia quale discendente di Arcade sia come nativo d’Arcadia (2007, pp. 293, 301-302).

¹⁰⁶³ Su questo aspetto si ved. Obbink 2006, pp. 2-9; West 2006, pp. 11-15; infine D’Alessio 2006, pp. 19-22.

καὶ [πεδίου | Μύσιον]¹⁰⁶⁴. La narrazione contenuta nei vv. 5-15 sembra in sé conclusa: in questi versi infatti si precisa che Telefo mise in fuga l'esercito degli Achei e uccise tanti eroi che la pianura di Misia e il fiume Caico furono riempiti di cadaveri¹⁰⁶⁵. Ai vv. 16-21 sembra però che vi siano un'interruzione del ritmo narrativo e una ripresa della storia, raccontata nuovamente dall'inizio: si tratta dello sbarco in Teutrania e dell'erronea identificazione della Misia con la Troade. Dal v. 22 in poi è invece descritto un momento decisivo della battaglia: l'arrivo di Eracle in aiuto al figlio determina la possibilità dei Misi di avere la meglio sugli Achei. Alla fine dell'elegia la comparsa di Eracle, padre di Telefo, si potrebbe spiegare ipotizzando che l'eroe fornisse al figlio il suo aiuto contro gli Argivi. Infine l'arrivo di Dioniso avrebbe consentito ai Greci la fuga.

È probabile che sia per Archiloco sia successivamente per Euripide si debba ipotizzare una comune fonte per la trattazione del mito di Telefo, probabilmente costituita dai *Cypria* stessi, una fonte coeva e nota ad Archiloco¹⁰⁶⁶. A differenza dei *Cypria*, nel frammento elegiaco di Archiloco è assente ogni riferimento non solo al ferimento di Telefo a opera di Achille ma anche all'uccisione di Tersandro, figlio di Polinice, narrata in *Cypr. argum.* p. 40, l. 37, mentre nello *schol.* Hom. A 59 e in Apollodoro, *Epit.* 3, 17 genericamente si afferma che Telefo πολλοὺς ἀπέκτεινεν; .

In seguito Telefo divenne un protagonista di numerose opere tragiche, molte delle quali sono giunte a noi in uno stato frammentario e ricostruibili nella trama solo ipoteticamente, altre sono state invece interamente perdute. La fortuna e il numero delle tragedie dedicate a Telefo è testimoniato anche da Aristotele che, in *Poet.* 13, 1453 a21, analizzando quale siano l'argomento e il personaggio migliori per la tragedia afferma: οἱ ποιηταὶ τοὺς τυχόντας μύθους ἀπηρίθμουν, νῦν δὲ περὶ ὀλίγας οἰκίας αἱ κάλλιστα τραγωδίαι συντίθενται, οἷον περὶ Ἄλκμωνα καὶ Οἰδίπουν καὶ Ὀρέστην καὶ Μελέαγρον καὶ Θυέστην καὶ Τηλέφον καὶ ὅσοις ἄλλοις συμβέβηκεν ἢ παθεῖν δεινὰ ἢ ποιῆσαι. Accanto

¹⁰⁶⁴ Cfr. *Adesp. ep. Alex.* fr. 3 [*Telephi epyllium*], 15-16 Powell ξαντοῦ φοινίξαντες ἐ[...] μέ[γα] χεῦμα Κάϊκου | Τηλέφου εἰφι το[.....οὐ]κέτι θωρηθέντες, ove i Greci uccisi da Telefo rendono rosso il fiume, definito per questo ξαντός.

¹⁰⁶⁵ Al contrario, in Philostr. *Her.* 23, 24 sono i corpi dei Misi ad essere caduti nel fiume Caico e a tingerlo di rosso con il loro sangue; cfr. Ov. *Met.* 12, 111-112 vel cum purpureus populari caede Caicus | fluxit opusque meae bis sensit Telephus hastae, per la strage dei Misi ad opera di Achille.

¹⁰⁶⁶ Obbink 2006, p. 9.

ai più famosi Edipo, Oreste, Tieste e Meleagro è posto anche Telefo che con la sua storia di sofferenze è un eroe adatto a essere il protagonista di un'opera tragica¹⁰⁶⁷.

Eschilo scrisse una tragedia intitolata *Telephos*, e pure l'argomento dell'*Αχαιῶν σύλλογος* di Sofocle doveva riguardare la vicenda dello sbarco in Misia e di Telefo, ma dal fr. 144 R. non si può inferire molto della trama, se non che di sicuro comprendeva la fase iniziale della guerra di Troia, con la verifica dei partecipanti al giuramento per la mano di Elena¹⁰⁶⁸. Del *Telephos* di Eschilo rimangono tre frammenti di un solo verso ciascuno, generalmente attribuiti a questo tragediografo, tranne il fr. 238 R., su cui permangono dei dubbi¹⁰⁶⁹. Anche i *Mysoi* di Eschilo (appartenenti alla stessa trilogia del *Telephos*¹⁰⁷⁰) avrebbero potuto accennare allo sbarco dei Greci in Misia, ma nulla di sicuro si deduce dai pochi frammenti rimasti¹⁰⁷¹. La tragedia narrava il viaggio di Telefo da Tegea in Misia alla ricerca delle proprie origini, compiuto dall'eroe senza mai rivolgere parola a nessuno¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁷ Poco prima il filosofo aveva affermato la necessità che in una tragedia il racconto volga non dalla sventura alla buona sorte, ma il contrario, ἔξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν, e questo non per malvagità del personaggio, ma per suo errore. Quindi Euripide, per Aristotele ingiustamente criticato, scrisse e rappresentò tragedie rispondenti a tali principi, che si rivelano le più tragiche, τῶν ἀγώνων τραγικώταται, e tra queste bisogna annoverare anche il *Telephos*.

¹⁰⁶⁸ Ved. Soph. *TrGF* IV fr. 142-148 Radt, pp. 163-165; cfr. Soph. fr. 142-148 Pearson, pp. 94-103; Pearson ricostruisce la trama dell'*Achaion syllogos* proprio a partire dal resoconto di Proclo dei *Cypria*, che descrive la seconda adunata dell'armata greca ad Argo; cfr. Robert 1921, 1154-1155.

¹⁰⁶⁹ Ved. Aesch. *TrGF* III Radt fr. 238*-240*; sulla questione ved. Radt, pp. 343-344. L'esiguità dei versi non permette nemmeno una ipotetica ricostruzione della trama della tragedia. Stando al sospetto *schol.* Aristoph. *Ach.* 332 nella tragedia eschilea Oreste era un ostaggio di Telefo, quando il re dei Misî, ferito, tentò di farsi guarire da Achille; su questa ricostruzione ved. Jouan 1966, p. 249.

¹⁰⁷⁰ Per alcune ipotesi sulla terza tragedia di questa trilogia, forse l'*Ifigenia*, ved. Jouan 1966, p. 246.

¹⁰⁷¹ L'ipotesi è presente in Gantz 1993, pp. 578-579; ved. Aesch. *TrGF* III fr. 143-144a -145 Radt; Soph. fr. 409-418 Pearson.

¹⁰⁷² Una notizia indiretta sul contenuto dei *Mysoi* di Eschilo è data da Aristotele, il quale in *Poet.* 1460a sosteneva che Telefo giungeva muto, ἄφωνος, in Misia. Per il filosofo l'espedito risulta illogico: in tragedia infatti è meglio mettere in scena l'impossibile verisimile (ἀδύνατα εἰκότα) al possibile incredibile (δυνατὰ ἀπίθανα), come nei *Mysoi*. Per un'ipotesi sul contenuto dei *Mysoi* di Eschilo ved. Robert 1921, p. 1146: probabilmente Telefo, allevato dai pastori sul monte Partenio, sapeva di essere un trovato, e consultava un oracolo per conoscere chi fosse sua madre; l'oracolo gli prescrisse di compiere il viaggio da Tegea sino a recarsi da Teutra senza parlare; in Misia avveniva la scena di riconoscimento con sua madre Auge; alla fine probabilmente Telefo riceveva la mano della figlia di Aleo, Argiope.

È andato perso un *Telephos* di Sofocle, probabilmente un dramma satiresco¹⁰⁷³, che insieme agli *Aleadaï*¹⁰⁷⁴, ai *Mysoi*¹⁰⁷⁵, all'*Achaion syllogos* formava una Τηλεφεία, forse di poco posteriore al *Telephos* di Euripide¹⁰⁷⁶.

Infine anche Euripide compose un *Telephos*, similmente perduto, che faceva parte di una tetralogia composta dalle *Cretesi*, dall'*Alcmeone in Psocide*, e dall'*Alcesti*, l'unica opera conservatasi integralmente. Della tragedia euripidea restano trentadue frammenti, i fr. 696-727 K., per la cui ricostruzione si può ricorrere allo *schol.* Aristoph. *Nub.* 919 e alla *fab.* 101 di Igino¹⁰⁷⁷. Secondo lo *schol.* Arist. *Nub.* 919 lo sbarco dei Greci in Misia fu un errore e la Misia fu distrutta ἀντὶ τῆς Τροίας, come era narrato nei *Cypria* in base al riassunto di Proclo e al fr. 20 B. TT 1-2. Nel fr. 696 K. si apprende dalle parole dello stesso Telefo che Auge, figlia di Aleo lo generò a Eracle λαθραίως sul monte Partenio, quando la dea Ilizia le provocò le doglie¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷³ Del *Telephos* di Sofocle si conserva un frammento costituito da una sola parola, il fr. 580 Radt, Soph. *TrGF* IV pp. 434-435.

¹⁰⁷⁴ Per un'ipotesi sul contenuto degli *Aleadi* di Sofocle ved. Robert 1921, pp. 1144-1145; per Robert anche questa tragedia doveva contenere la storia della nascita e della fanciullezza di Telefo: il fanciullo era stato abbandonato per ordine del re Aleo sul monte Partenio a causa di un oracolo secondo il quale sarebbe stato l'uccisore dei suoi zii (gli Aleadi appunto, ovvero i figli di Aleo, Ippotoo e Pereo), era stato nutrito da una cerva e allevato dai pastori, che lo diedero al re Corito; egli lo allevò come se fosse suo figlio. Nell'episodio centrale della tragedia gli Aleadi, giunti dal re Corito, furono uccisi da Telefo, probabilmente nel corso di una discussione in cui Ippotoo e Pereo lo accusavano di essere un bastardo. Solo dopo la loro uccisione si scoprì la vera identità di Telefo, nipote degli Aleadi e loro uccisore, come era stato prescritto dall'oracolo. Per i frammenti degli *Aleadi* ved. Soph. *TrGF* IV fr. 77-91 Radt; cfr. Soph. fr. 77-91 P. e la ricostruzione di Pearson, I pp. 46-57: ipoteticamente gli *Aleadaï* raccontavano la storia di Auge, che partorì Telefo e lo esposse sul monte Partenio. Qui lo trovarono i pastori del re Corito che glielo affidarono: il re lo allevò come fosse suo figlio. È difficile stabilire come gli Aleadi, i figli Aleo, fossero uccisi dal loro nipote Telefo. Dopo questo assassinio Telefo doveva spiare la sua colpa.

¹⁰⁷⁵ Secondo Robert i *Mysoi* di Sofocle possono essere ricostruiti seguendo il contenuto delle *fab.* 99-100 di Igino (per cui ved. *infra*): Auge non venne gettata in mare su una λάρναξ, ma fuggì da suo padre, giungendo dal re Teutra che, essendo senza figli la adottò; Telefo crebbe insieme a Parthenios, figlio di Atalante; poi, giunto in Misia, ottenne come moglie Auge per aver aiutato il re Teutra (Robert 1921, p. 1144; pp. 1146-1148). Ved. Soph. *TrGF* IV fr. 409-418 Radt; cfr. Soph. fr. 409-418 Pearson; per la ricostruzione della trama ved. Pearson II, pp. 70-72: i *Mysoi* di Sofocle proseguivano il racconto della storia di Telefo (iniziato dagli *Aleadaï*), con il suo arrivo da Teutra, re della Misia, che aveva adottato Auge. Qui avveniva il riconoscimento della madre da parte di Telefo; indi seguiva il loro ritorno a Tegea.

¹⁰⁷⁶ Su questo frammento ved. Soph. *TrGF* IV Radt, pp. 434-435; per la teoria della posteriorità della trilogia sofoclea al *Telephos* di Euripide ved. Jouan 1966, pp. 246-247.

¹⁰⁷⁷ A tal proposito ved. Eur. *TrGF* V. 2 Kannicht, pp. 680-681; cfr. Collard-Cropp-Lee 1995, pp. 17-25, ove è espressa qualche perplessità sull'attendibilità di Igino per la ricostruzione della trama del *Telephos*. Secondo Jouan invece per ricostruire la trama del *Telephos* di Euripide bisogna valersi della versione contenuta in Apollodoro, e non nella *fab.* 99 di Igino, che costituirebbe un'elaborazione della stessa leggenda (1966, p. 247).

¹⁰⁷⁸ Sulle diverse versioni riguardanti la nascita di Telefo ved. F. Swenn *RE* V A 1 (1934) s.v. *Telephos* coll. 362-363; Robert 1921, pp. 1140-1149. La nascita di Telefo in Arcadia doveva

Fr. 21 B. = Fr. 16 D = Fr. 19 (T 2) W.

1

Paus. 10, 26, 4: τοῦ δὲ Ἀχιλλέως τῷ παιδί Ὅμηρος μὲν Νεοπτόλεμον ὄνομα ἐν ἀπάσῃ οἱ τίθεται τῇ ποιήσει· τὰ δὲ Κύπρια ἔπη φηεῖν ὑπὸ Λυκομήδους μὲν Πύρρον, Νεοπτόλεμον δὲ ὄνομα ὑπὸ Φοίνικος αὐτῷ τεθῆναι, ὅτι Ἀχιλλεὺς ἡλικία ἔτι νέος πολεμεῖν ἤρξατο.

“Omero ha dato al figlio di Achille in tutto il poema il nome di Neottolemo; nel poema *Cypria* si dice che fu chiamato Pirro da Licomede, ma ricevette il nome Neottolemo da Fenice, perché Achille aveva iniziato a combattere ancora giovane, durante la fanciullezza.”

2

Eustath. in Hom. *Il.* p. 1187, 21: Νεοπτόλεμος δὲ ἐπεκλήθη ὁ τοῦ Ἀχιλλέως οὗτος υἱός, διότι νέος ὦν ἐπολέμησε.

“Il figlio di Achille fu chiamato Neottolemo perché guerreggiava sebbene fosse ancora giovane.”

3

Servius in *Aen.* 2, 13: Pyrrus admodum puer evocatus ad bellum est; unde dictus est Neoptolemus νέος εἰς πτολεμον.

“Pirro è il ragazzo chiamato alla guerra; per questo viene chiamato Neottolemo νέος εἰς πτόλεμον, "giovane in guerra".”

Davies ha scelto solo Pausania quale testimone per la notizia relativa al nome del figlio di Achille: Eustazio e Servio non nominano l'autore dei *Cypria* e sarebbe pertanto più opportuna la loro presenza in apparato. Inoltre TT 2-3 forniscono una diversa spiegazione del nome di Neottolemo, attribuendo al figlio di Achille la partecipazione in guerra in giovane età. West invece considera Pausania come secondo testimone di un altro frammento, il fr. 19 W. (=fr. 19

essere il tema anche di un'altra tragedia di Euripide, l'*Auge*, nella quale presumibilmente il tragediografo seguiva un'altra versione della leggenda: Auge e il figlio furono rinchiusi, per ordine di Aleo, in un'arca di legno e gettati in mare; furono salvati dal re Teutra, che sposò Auge e adottò suo figlio; sulla trama dell'*Auge* di Euripide ved. Eur. *TrGF* II fr. 265-281, 264a e 265a Sn.; cfr. Robert 1921, p. 1143; su questa vicenda ved. *infra*.

B.=fr. 4 D. *incerti locis*), con il risultato che in un unico frammento sono uniti due episodi in realtà distinti: il travestimento in abiti femminili di Achille durante il suo soggiorno presso il re Licomede e l'assegnazione dei nomi Pirro/Neottolemo a suo figlio¹⁰⁷⁹.

Secondo Pausania 10, 26, 4 nei *Cypria* il figlio di Achille fu chiamato Pirro da Licomede, anche se in seguito ricevette da Fenice il nome Neottolemo, perché Achille ancora giovane, durante la fanciullezza, aveva iniziato a combattere. Diversamente da Pausania, la testimonianza 2 del fr. 21 B. fornisce una differente spiegazione del nome del giovane: in Eustath. in Hom. *Il.* p. 1187, 21 si apprende che Neottolemo avrebbe avuto questo nome non in conseguenza della precoce partecipazione del padre in battaglia, ma perché lui stesso νέος ὄν ἐπολέμησε. A queste due testimonianze Bernabé aggiunge anche Servio, che concorda con Eustazio nel porre in collegamento il nome di Neottolemo alla sua entrata in guerra in giovane età.

La breve nota di Eustazio, confermata da Servio, ribadisce la motivazione già fornita dal fr. 19 T 1 (= *schol.* Hom. T 326) per il nome Neottolemo, ove la spiegazione paretimologica, a differenza della notizia del fr. 21 T 1, collega questo nome a Pirro, e non ad Achille. Pirro sarebbe stato chiamato Neottolemo perché dopo la morte del padre avrebbe iniziato ancora giovane a combattere.

Per Severyns la versione risalente ai *Cypria* è restituita da Pausania, e non dallo *schol.* Hom. T 326, ove invece sarebbe fornita la tradizione dell'*Ilias parva* circa il nome del giovane¹⁰⁸⁰. Anche Bernabé ha ipotizzato che in errore sia Servio, perché gli Achei diedero un nuovo nome al figlio di Achille proprio in virtù delle gesta del padre¹⁰⁸¹.

Nonostante siano tre le fonti (*schol.* Hom. T 326; Eustazio; Servio) a testimoniare l'origine del nome Neottolemo dalle imprese dello stesso giovane mentre una sola, Pausania, stabilisce per i *Cypria* una diversa motivazione basata

¹⁰⁷⁹ Per la non opportunità di questa scelta rimando al commento al fr. 19 B.

¹⁰⁸⁰ Ved. Severyns 1928, p. 289: l'*Ilias parva* sarebbe stata maggiormente interessata alle concordanze cronologiche; Neottolemo infatti avrebbe dovuto avere l'età adatta per poter partecipare alla guerra di Troia dopo la morte del padre, come narra *Il. parv. argum.* p. 74 ll. 10-13. Nei *Cypria* la partecipazione da giovane di Achille avrebbe dato il nome al figlio. Dello stesso parere Jouan 1966, p. 214, il quale, pur ammettendo che lo *schol.* Hom. T 326 restituisce il contenuto dei *Cypria*, ha similmente sostenuto che il dettaglio relativo al nome dato da Licomede risulta in contrasto con il fr. 21 B. (ove è Fenice ad avere questo ruolo) e pertanto è da attribuirsi all'*Ilias parva*.

¹⁰⁸¹ Bernabé, p. 57.

sulla precocità delle imprese belliche paterne, l'ipotesi più verosimile è che nel poema il figlio di Achille assumesse un nuovo nome sulla base della giovane partecipazione in guerra del padre. Il caso di Neottolema non sarebbe infatti isolato: anche Astianatte e Telemaco presero il nome dal padre¹⁰⁸².

Nell'*argumentum* dei *Cypria* di Proclo non viene mai fatto riferimento al figlio di Achille, nemmeno quando si narra del matrimonio del Pelide con Deidamia¹⁰⁸³. Nel riassunto di Proclo degli altri poemi del ciclo, l'*Ilii excidium*, l'*Ilias parva* e i *Nosti*, il nome Pirro non occorre mai e l'eroe è sempre chiamato Neottolema, come avviene in due frammenti dell'*Ilias parva*, fr. 13, 15 (p. 79 B.)¹⁰⁸⁴. Evidentemente nei poemi il nome utilizzato non era quello di Pirro, datogli durante l'infanzia passata nella reggia del nonno Licomede, ma Neottolema, il nome assunto alla morte del padre al momento del suo ingresso nell'età adulta¹⁰⁸⁵. Neottolema è del resto il nome con cui il fanciullo viene nominato sia nell'*Iliade*, T 326, 331-332, sia nell'*Odissea*, μ 505¹⁰⁸⁶. Nei poeti tragici il nome usato è Neottolema, anche se occorre di rado per ragioni metriche: la sua prosodia è poco adattabile al trimetro giambico¹⁰⁸⁷. A quanto è dato sapere, Pirro quindi aveva la sua prima occorrenza nei *Cypria*, e ricomparve solo in età ellenistica con Teocrito, 15, 140¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸² Per *Astyanax*-Astianatte l'etimologia del nome in rapporto alla virtù del padre è suggerita dai passi Z 402-403; X 506-507; Ω 499. Il nome di *Astyanax* era connesso con la capacità del padre di difendere la città (αστυ ἀνάσσειν); ved. R. Wagner, *RE* II 2 (1896) s.v. *Astyanax*, col. 1866. La spiegazione etimologica del nome di Telemaco è fornita da Eustath. in *Od.* Γ 436, p. 1479, 56 ἐπειδὴ τῆλε μαχομένου τοῦ πατρὸς ἐτράφη. In Eustath. in *Od.* I 93, p. 1394, 20 il nome Telemaco beneaugurante, serviva a spergiarare il pericolo che Odisseo andasse in battaglia oppure sarebbe connesso con l'oracolo ricevuto da Odisseo sulla lunga durata della guerra di Troia; cfr. H. Herter, *RE* V A I (1934) s.v. *Telemachos*, col. 325 ll. 42-63.

¹⁰⁸³ *Cypr. argum.* p. 41, 39-40.

¹⁰⁸⁴ *Ilii excidium, argum.* p. 88-89, 20 Bernabé; *Nosti, argum.* p. 95, 13 B.; in *Ilias parva*, fr. 13, 15 (p. 79 B.) il nome usato per il figlio di Achille è Neottolema.

¹⁰⁸⁵ A tal proposito ved. Delcourt 1965, p. 3; *Soph. Phil.* 4; 241; *Eur. Tro.* 1127; *Or.* 1627; 2; cfr. Robert 1921, III p. 1219 n. 2.

¹⁰⁸⁶ Il verso interpolato εἶ που ἔτι ζῶει γε Πυρῆς ἐμός, οὐ κατελείπον, che seguiva a T 326 nello *schol.* A ad Hom. T 327 (vol. p. 636 Erbse), fornisce il nome Neottolema sconosciuto alla tradizione omerica; il verso 327 era atetizzato da Aristarco e Aristofane con la motivazione che Sciro non è molto lontana da Troia, e Achille avrebbe quindi saputo se suo figlio fosse morto; secondo Kullmann questo passo (insieme a I 666 ss., ove si accenna ad un viaggio di Achille a Sciro, e a Ω 465 ss.) sarebbe da interpretarsi come un chiaro riferimento al figlio di Achille e di Deidamia (1960, p. 266); su questo argomento cfr. Robert 1921, III p. 1219 n. 2.

¹⁰⁸⁷ *Soph. Phil.* 4; 241; *Eur. Tro.* 1127; *Or.* 1627; per quest'ipotesi ved. Delcourt 1965, p. 32; cfr. Robert 1921, III p. 1219 n. 2.

¹⁰⁸⁸ Il nome occorre inoltre in Philostr. *Imag.* 1. In realtà forse il nome Pirro era già noto, prima dell'età ellenistica, ai tragici: in *Soph. Phil.* 927-928 potrebbe esservi un'allusione all'etimologia popolare di Pirro (ὦ πῦρ οὐ καὶ πᾶν δέϊμα καὶ πανουργίας | δεινῆς τέχνημ' ἔχθητον); in *Eur. Andr.* 1135 la danza armata chiamata πυρρίχη è messa in relazione con il figlio di Achille,

Secondo Pausania (T 1), nel poema il nome Pirro fu scelto da Licomede: anche se è inusuale che ad assegnare il primo nome a Neottolemo sia stato non il padre ma il nonno¹⁰⁸⁹, il fatto si spiegherebbe proprio con la breve permanenza di Achille a Sciro, quando l'eroe era ancora fanciullo, e con la successiva e improvvisa partenza per la guerra come narra lo *schol.* Hom. T 326a: per questo il neonato rimase sotto la tutela del nonno, Licomede.

È notevole che il nome del figlio di Achille (Pirro) sia speculare al nome che in alcune tradizioni questi avrebbe avuto quando stava nascosto presso Licomede, Pirra¹⁰⁹⁰.

L'abbigliamento femminile e il mutamento di nome rientrano a pieno titolo nella tipologia iniziatica, che accomuna il destino di Achille a quello del figlio: il ragazzo nell'età della fanciullezza visse, similmente al padre, ai margini della società e lontano dai genitori, a Sciro, poi, sotto il nome mutato di Neottolemo venne condotto a Troia da Odisseo per combattere con le armi del padre¹⁰⁹¹.

I particolari della giovinezza di Neottolemo sono frammentari e oscuri¹⁰⁹². L'infanzia di Neottolemo, carente di una tradizione antica¹⁰⁹³, potrebbe essersi

che secondo alcuni ne sarebbe stato l'inventore (per tale ipotesi, ved. Delcourt 1965, pp. 32-33). Per l'origine della *πυρρίχη* ved. *Hesych.* s.v. *πυρρίχα*, *πυρρίχίζειν*; *schol.* Hom. Π 617 a (vol. IV p. 282 Erbse); *schol.* Pind. *Pyth.* 2, 127, fonti che mettono in relazione Pirro con l'invenzione della danza: il figlio di Achille avrebbe inventato la *πυρρίχη εν ὄπλοις* quando uccise Eurifilo, figlio di Telefo. Sul significato e il ruolo della *πυρρίχη* nell'educazione dei giovani ved. Scarpi 1979, pp. 78-97: secondo lo studioso è indubbia la valenza iniziatica di questa danza militare, che costituiva uno degli agoni nelle feste Panatenaiche, accanto all'*εὐανδρία*, alla *λαμπαδηφορία* e alla *αμιλλα ναων*; con esse condivideva la connotazione militare, il carattere collettivo (la partecipazione avveniva per *φυλαί*), infine il giudizio della comunità e il principio della bellezza, due caratteristiche quest'ultime in comune con l'*εὐανδρία*; sull'origine della pirrica in relazione al complesso delle leggende mitiche, in particolare del ciclo troiano, ved. Ceccarelli 1998, pp. 187-204.

¹⁰⁸⁹ Un'eccezione al principio secondo il quale è il padre a dare il nome al figlio è rappresentata dal caso di τ 401 ss., quando è Autolico ad attribuire il nome al nipote Odisseo, un nome che potrebbe proporre in un gioco etimologico l'odio che tutti nutrono verso il padre di Laerte.

¹⁰⁹⁰ In Hyg. *fab.* 96 Achille è chiamato dalle figlie di Licomede *Pyrrha* per il colore dei capelli (quoniam capillis flauis fuit et Graece rufum *πυρρόν* dicitur). Anche la spiegazione etimologica di Pirro fornita da Servio (*in Aen.* 2. 263, 469) motiva il nome con il colore rosso dei capelli, ma di Neottolemo, non di Achille. Ancora una volta potrebbe essere in errore il commentatore virgiliano, perché anche il nome Pirro è da mettere in correlazione con Achille. Secondo Delcourt 1965, p. 36, l'immersione di Achille nel fuoco da parte di Teti poteva aver influenzato la tradizione del nome *Pyrrha-Pyrrhus*; cfr. Robert 1921, III pp. 1109-1110.

¹⁰⁹¹ Il rapporto tra Pirro/Neottolemo e Pirra/Achille, che ha come sfondo l'iniziazione all'età adulta non si baserebbe solo sul cambiamento di nome ma anche sulla prima impresa che i due devono affrontare: l'uccisione di Telefo per Achille, l'uccisione di Euripilo, figlio di Telefo, per Neottolemo; su questo argom. ved. Scarpi 1979, pp. 91-93; cfr. già Bethe 1929, pp. 238-239.

¹⁰⁹² Ved. Delcourt 1965, p. 35; secondo una tradizione tarda Neottolemo è figlio di Ifigenia: cfr. Duride, *FrGrHist* 76 F 88 (*schol.* Hom. T 326); Lyc. *Alex.* 324; cfr. Wilamowitz 1883, p. 255.

modellata su quella del padre. È per questo che Eustazio e Servio avrebbero attribuito a Neottolemo la partecipazione in guerra da giovane come spiegazione etimologica del suo nome, che invece andrebbe assegnata al padre Achille¹⁰⁹⁴.

A mio parere potrebbe non essere casuale la presenza di Fenice accanto ad Achille nel momento del passaggio all'età adulta: come Achille venne condotto a Troia da Odisseo e Fenice, così suo figlio fu chiamato "Neottolemo" da quest'ultimo. In tal modo la biografia eroica di Neottolemo ricalcherebbe in questo punto quella del padre: Pirro riceve il nuovo nome proprio da colui che era stato presente accanto a suo padre con il ruolo di *maître de novisse* (come Odisseo) quando fu prelevato a Sciro: entrambi gli eroi furono vicini a Fenice prima di partecipare alla guerra. Inoltre potrebbe essere rilevante la presenza di Fenice accanto ad Achille quando l'eroe fu condotto a Troia da Sciro: in Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 8, si narra che Achille fu smascherato da Odisseo alla presenza di Fenice¹⁰⁹⁵. Se nel poema l'anziano eroe era uno dei membri della spedizione volta a recuperare Achille, allora non poteva essere stato Fenice ad allevare e educare l'eroe, che altrimenti l'avrebbe riconosciuto al suo arrivo a Sciro. Il contrasto tra Chirone (probabile educatore di Achille nei *Cypria*¹⁰⁹⁶) e Fenice è solo apparente: i due potevano comparire entrambi nei *Cypria*, con differenti ruoli, l'uno in relazione ad Achille, che avrebbe educato nella prima fase della giovinezza, l'altro in relazione a Neottolemo, a cui avrebbe assegnato un nuovo nome; del resto già l'*Iliade* aveva ammesso la loro compresenza.

¹⁰⁹³ Nei poemi omerici l'eroe viene nominato solo poche volte e incidentalmente; le altre brevi menzioni di età arcaica risalgono al ciclo epico.

¹⁰⁹⁴ Delcourt 1965, p. 35; di diverso parere Scarpi 1996, p. 596, comm. ad Apollod. *Bibl.* 3, 13, 8; secondo Apollodoro, *Epit.* 3, 16, Achille aveva sedici anni al momento della prima partenza per l'Aulide; cfr. Ditti Cretese, *Bell. Troian.* 1, 14: *in primis adulescentiae annis*.

¹⁰⁹⁵ Su questo aspetto ved. comm. *ad fr.* 19 B.

¹⁰⁹⁶ Cfr. comm. *ad fr.* 3.

Fr. 22 B.

1

Schol. Hom. A 59 (Ludw., Text. Unt. I 24)

Τήλεφος δὲ ἀνίατον ἔχων τὸ τραῦμα, εἰπόντος θεοῦ μηδένα δύνασθαι αὐτὸν θεραπεῦσαι ἢ τὸν τρώσαντα, ἦλθεν εἰς Ἄργος, καὶ πίστιν δοῦς μὴ ἐπικουρήσειν Τρωσὶν ἐθεραπεύθη ὑπὸ Ἀχιλλέως καὶ αὐτὸς ἔδειξε τὸν ἐπὶ Τροίαν πλοῦν. Ταῦτα μὲν οἱ νεώτεροι· ὁ δὲ ποιητῆς λέγει Κάλχαντα ἀφηγήσασθαι τοῦ ἐπὶ Ἴλιον πλοῦ.

“Telefo, che aveva una ferita insanabile, poiché un dio gli aveva detto che nessuno avrebbe potuto guarirlo tranne colui che lo aveva ferito, giunse ad Argo e dopo aver promesso che non avrebbe aiutato i Troiani, fu guarito da Achille ed egli stesso indicò la rotta di navigazione per Troia; queste vicende si trovano narrate presso i neoteri; il poeta invece afferma che Calcante guidò la navigazione verso Ilio.”

2

Schol. Hom. A 71a (I 31 Erbse) καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν < Ἴλιον εἶσω >] ὅτι ἀντὶ τοῦ νεῶν, καὶ ὅτι Κάλχας ἠγήσατο τοῖς Ἑλλησι καὶ οὐχὶ Τήλεφος, ὡς τινες νεώτεροι, καὶ <ὅτι> τὸ εἶσω.

“[...] poiché era davanti alle navi e che fu Calcante a guidare i Greci, e non Telefo, come alcuni neoteri (sostengono) [...]”

3

Eustath. in Il. p. 46, 42

ὡς δὲ τὸ τραῦμα εἶχεν ἀθεράπευτον, χρᾶται, καὶ ὁ χρησμὸς ἀνεῖπε τὸ θρυλλούμενον, ὡς ἄρα ὁ τρώσας ἰάσεται. πλέει γοῦν τὴν ταχίστην ἐπ' Ἀχιλλέα καὶ συμβαίνει τὸν μὲν ἰάσασθαι τὴν ὠτειλήν, τὸν δὲ δοῦναι μισθὸν τῆς ὑγείας τὴν εἰς Τροίαν ὁδηγίαν.

“Poiché aveva una ferita inguaribile, consulta l’oracolo e il responso annunciò il famoso detto, “colui che lo aveva ferito lo avrebbe guarito”; naviga dunque il più velocemente possibile da Achille e accadde che (*sc.* Achille) gli guarì la ferita, e che (*sc.* Telefo) invece, come ricompensa per la salvezza, gli diede la giusta direzione per Troia.”

L’episodio del ferimento di Telefo era di sicuro narrato nei *Cypria*. Nel riassunto di Proclo infatti, ove sono descritti l’errato sbarco in Teutrania e il ruolo di Telefo nella battaglia tra Misî e Achei, si narra che il re dei Misî uccise Tersandro, figlio di Polinice, ma venne ferito da Achille, καὶ αὐτὸς Ἀχιλλέως πιτρῶσκεται. In *Cypr. argum.* p. 41, ll. 41-42 si precisa che Achille guarì Telefo ad Argo κατὰ μαντεῖαν, secondo l’oracolo.

Il riferimento ad Argo come luogo per la seconda partenza per Troia suscitò stupore già nell’antichità, dal momento che la città era la patria di Diomede, e non di Achille, né di Agamennone. Alcuni scolî pensarono a un modo per risolvere quest’aporia: mentre lo *schol.* Hom. A 46a (vol. III p. 133 Erbse) si preoccupa di precisare che Agamennone regnava a Micene, non ad Argo ὡς οἱ νεώτεροι, secondo lo *schol.* Eur. *Phoen.* 125 i neoteri affermavano che Micene e Argo erano la stessa città. Per questo motivo Severyns aveva ipotizzato che fosse stato l’autore dei *Cypria* a creare per primo tale confusione, attribuendo ad Agamennone come patria proprio Argo¹⁰⁹⁷. Ma l’ipotesi non è necessaria: nel riassunto di Proclo non si forniscono altri dettagli sulla seconda partenza per Ilio, se non che ci fu un secondo raduno dell’esercito in Aulide, né si afferma che il raduno avvenne ad Argo, patria di Agamennone: non è quindi probabile che l’autore dei *Cypria* considerasse Argo come la patria di Agamennone. Inoltre l’*Epitome* di Apollodoro distingue Argo da Micene (in due passi – *Epit.* 2, 16; 3, 6 – si legge che Agamennone regnava su Micene), quindi non sembra sussistere l’ipotesi che nel poema le due città fossero confuse¹⁰⁹⁸. Evidentemente, se si deve dare credito al riassunto di Proclo, dopo la prima partenza dall’Aulide, l’errato

¹⁰⁹⁷ Severyns 1928, p. 194.

¹⁰⁹⁸ Se si può infatti considerare con verosimiglianza che l’*Epitome* utilizzò come fonte i *Cypria*, dal momento che la confusione Argo-Micene non è provabile nell’*Epitome*, è ancor più difficile che fosse presente nei *Cypria*; inoltre nel riassunto di Proclo del poema non si legge mai la notizia che Agamennone regnava ad Argo. Sulla possibile derivazione dell’*Epitome* dai *Cypria* ved. Bethé 1891, p. 853 ss.; Severyns 1928, p. 294 ss.; Davies 1989, pp. 6-8.

sbarco in Misia e la dispersione dell'esercito, Achille, condotto a Sciro, ripartì alla volta di Argo, e poi nuovamente si recò con il resto dell'armata in Aulide. Ma rimane insoluto un quesito, il motivo per cui Achille si recò ad Argo, che non era la sua patria.

Anche nell'*Epitome* (3, 17) di Apollodoro viene riferito l'episodio del ferimento di Telefo, quando è narrato lo sbarco in Misia e la Teutrania è erroneamente devastata dall'armata greca. Dopo la partenza dalla Misia per l'*Epitome* l'armata greca si recò nuovamente ad Argo da dove ripartì alla volta dell'Aulide: lì avvenne la seconda partenza per Troia.

Secondo Bethe nei *Cypria* la guarigione di Telefo non aveva luogo ad Argo ma in Aulide, e la sua collocazione ad Argo da parte di Proclo doveva essere attribuita all'influenza del *Telefo* di Euripide, che avrebbe provocato una contaminazione sia nel riassunto di Proclo che nell'*Epitome* apollodorea¹⁰⁹⁹.

Per Cingano l'uso ripetuto degli avverbi πάλιν, αὐθις, τὸ δεύτερον da parte di Apollodoro in riferimento al raduno ad Argo implicherebbe che già in precedenza gli Achei si erano radunati nella città, un dato non attestato altrove¹¹⁰⁰: i raduni quindi sarebbero avvenuti entrambi ad Argo, come dovrebbe dimostrare la rilevata insistenza linguistica nell'*Epitome*. La menzione di Argo nel riassunto di Proclo non sarebbe quindi casuale; secondo lo studioso è probabile che la versione apollodorea riporti ciò che era narrato nei *Cypria*. Pertanto si potrebbero ricostruire gli eventi in questa sequenza: ci furono un primo raduno ad Argo, poi uno spostamento in Aulide, l'errato sbarco in Misia, una tempesta che causò la dispersione dell'esercito, il ritorno ad Argo e il secondo raggruppamento dell'armata in Aulide, con la definitiva partenza per Troia¹¹⁰¹.

I due raduni ad Argo in realtà non sono confermati dalle fonti in nostro possesso: i dati che emergono dal confronto tra il resoconto apollodoreo e il riassunto di Proclo dimostrano una divergenza significativa tra la trama del poema e l'*Epitome*, che probabilmente attesta una versione tragica – come sostenuto da Bethe – e non rappresenta una fonte attendibile per la ricostruzione dei *Cypria*. Proclo infatti, dopo la menzione della guarigione di Telefo ad Argo, precisa che

¹⁰⁹⁹ Ved. Bethe 1929, pp. 239-241.

¹¹⁰⁰ Ved. Cingano 2004, pp. 70-78.

¹¹⁰¹ La ricostruzione della sequenza è presente in Cingano 2004, pp. 73-75.

avvenne un secondo raduno in Aulide, un'affermazione che conferma implicitamente l'ubicazione nella medesima regione della prima raccolta dell'esercito. È piuttosto Omero (B 286-288) a narrare che i Greci, prima della spedizione alla volta di Troia, fecero un giuramento ad Argo, un riferimento che, sebbene possa essere letto come una conferma del fatto che l'unica spedizione menzionata nell'*Iliade* avvenne lì, dovrebbe essere invece inteso in senso generico, ossia una metonimia usata per indicare il Peloponneso¹¹⁰².

Perché allora nei *Cypria* la guarigione di Telefo avvenne ad Argo?

Nell'*Iliade* Argo è la patria di Diomede, ma il suo nome viene usato sia per indicare il regno di Agamennone sia tutto il Peloponneso, come risulta da A 30 o da Γ 75¹¹⁰³, in cui l'espressione serve a designare il territorio del capo della spedizione. Se quest'uso non solo è attestato nell'*Iliade*, ma si può ipotizzare che risalga alla tradizione epica di argomento troiano, allora anche i *Cypria* potevano usare la medesima dizione attestata in Omero e definire metonimicamente il Peloponneso mediante il nome della città di Argo.

È probabile pertanto che Telefo, ricevuto il responso sulla guarigione a opera di Achille, non si fosse recato nella sua patria, dove peraltro l'eroe non era con ogni verosimiglianza presente, essendo approdato a Sciro a causa di un naufragio. Durante il ritorno dalla prima fallimentare spedizione infatti solo la nave di Achille non aveva fatto ritorno in patria. Di certo fu trattenuto nell'isola da Licomede, se si deve dar credito a *Cypr. argum.* p. 41 ll. 39-40, perché ne sposò la figlia Deidamia, precedentemente incontrata e che nel frattempo gli aveva generato un figlio, Neottolemo. In seguito è ipotizzabile che l'eroe, ripartito dall'isola, non abbia fatto ritorno a Ftia, in Tessaglia, dove viveva il padre ed era stato allevato: da lì era infatti stato condotto dalla madre a Sciro per evitare la morte in battaglia. Ma l'etica di Achille (che di certo nel frattempo era cresciuto e si apprestava a partecipare alla guerra di Troia), rispondendo ai principi dell'ἀρετή e della τιμή, difficilmente poteva permettergli un νόστος privo di κλέος. Probabilmente Achille, appreso che Agamennone aveva deciso di riorganizzare una spedizione contro Troia – anche se quest'eventualità potrebbe

¹¹⁰² Così si esprime anche Kirk 1985, p. 146.

¹¹⁰³ A tal proposito si ved. quanto sottolineato da Willcock 1978, p. 217: «The place-name Argos is used indiscriminately in Homer to mean the town (Argos), the surrounding country (Argolid), the Peloponnesus, and the whole of Greece, not to speak of Pelasgian Argos in Thessaly».

non sussistere¹¹⁰⁴ –, si recò nel suo regno per ricevere indicazioni circa la seconda partenza.

Telefo quindi, per incontrare Achille, si recò dal capo della spedizione, Agamennone, il cui regno nell'*Iliade* viene estensivamente indicato con il nome della città di Argo, dove probabilmente aveva saputo che in quel momento si trovava il suo feritore. Non è escluso quindi che una serie di circostanze a noi ignote (ma in parte ricostruibili), condussero nel Peloponneso sia Telefo sia infine Achille, che poté guarire colui che aveva ferito: il resoconto di Proclo sinteticamente potrebbe alludere a questo incontro, avvenuto nella patria di Agamennone.

Ferimento e guarigione di Telefo

Secondo il racconto dello *schol.* Hom. A 29 (=fr. 20 T 1) Telefo, che si era dato alla fuga dopo aver ucciso molti Greci o – come precisa Apollodoro (*Epit.* 3, 17), dopo l'uccisione di Tersandro – nella corsa si incespicò in un tralcio di vite, inciampò e cadde a terra. Venne raggiunto da Achille, che lo ferì a una coscia.

Le testimonianze del fr. 20 B. non sono precise a proposito di ciò che accadde dopo la partenza dalla Misia. In *Cypr. argum.* p. 41 ll. 38-39 quando l'armata greca si allontanò dalla Misia sopraggiunse una tempesta: ἀποπλέουσι δὲ αὐτοὶ ἐκ τῆς Μυσίας χειμῶν ἐπιπίπτει, menzionata anche in *Epit.* 3, 17: in seguito a questo episodio avvenuto durante la navigazione l'armata si disperse, e tutti fecero ritorno nella propria patria. Solo otto anni dopo la prima partenza, e ben dieci rispetto al rapimento di Elena, l'armata si radunò nuovamente in Argolide, ma nacquero delle difficoltà in merito alla rotta da seguire¹¹⁰⁵.

Similmente, l'*Epitome* è più precisa nella narrazione dell'episodio della magica guarigione di Telefo per mano di Achille: qui non si parla di un generico

¹¹⁰⁴ Achille potrebbe essersi recato da Agamennone semplicemente spinto dal desiderio di partecipare alla guerra di Troia e poiché temeva che nel frattempo la seconda spedizione fosse già stata organizzata.

¹¹⁰⁵ Apollod. *Epit.* 3, 19. Questo particolare sulla durata della spedizione e della guerra sembra trovare una esplicita conferma in Ω 765, ove Elena afferma: ἤδη γὰρ νῦν μοι τόδε εἰκοστὸν ἔτος ἐστὶν | ἔξ οὗ κείθεν ἔβην καὶ ἐμῆς ἀπελήλυθα πάτρης.

θεός come autore del responso, ma di Apollo. Inoltre al suo arrivo dalla Misia Telefo si presentò ad Argo τρύχεσιν ἠμφιεσμένος, vestito di stracci, e pregando Achille di guarirlo, promise in cambio di dare la giusta rotta per Troia. La guarigione di Telefo è descritta nei dettagli: Achille guarì la ferita insanabile applicando la ruggine della sua lancia di frassino del Pelio¹¹⁰⁶.

Anche lo *schol.* Aristoph. *Nub.* 919 narra la storia del ferimento di Telefo, ma in questa versione è la Pizia che vaticina e fornisce l'indicazione a Telefo di recarsi da colui che lo aveva ferito per ottenere la guarigione, con le parole “ὁ πρῶσας ἰάσεται”. Lo stesso oracolo è riportato dallo *schol.* Plat. *Gorg.* 447b καὶ ἰάσεται. παροιμία καὶ τουτο, ἀπὸ Τηλέφου καὶ τοῦ πρῶσαντος Ἀχιλλέως καὶ τοῦ χρημαστηρίου ἀνελόντος καὶ ἰάσεται.

Il metodo di guarigione di Telefo attraverso l'uso della lancia è noto e ripreso dalla letteratura latina, in particolare da Properzio e da Ovidio.

Properzio, in 2, 1, 63-64, nel rievocare la guarigione di Filottete da parte di Macaone, di Fenice da parte del centauro Chirone e di Androgene per mezzo del dio di Epidauro, menziona anche il ferimento di Telefo, che guarì grazie alla lancia stessa che lo aveva ferito: “Mysus et Haemonia iuvenis qua cuspide vulnus | senserat, hac ipsa cuspide sensit opem”. Il breve riferimento di Ovidio invece, *Ex pont.* 2, 2, 26, alla vicenda di Telefo è racchiuso in un solo verso: “profuit et Myso Pelias hasta duci”.

Nella *fab.* 105 di Igino Telefo, ferito da Achille con la lancia donatagli da Chirone, sofferente per la ferita da parecchi giorni, si rivolse al dio Apollo per chiedergli quale fosse il rimedio da adottare. Il responso fu che nessuno poteva guarirlo se non chi lo aveva ferito, ma con la stessa lancia che aveva causato la ferita inguaribile¹¹⁰⁷. Telefo si recò da Agamennone e, su consiglio di Clitemestra, rapì suo figlio Oreste e minacciò che lo avrebbe ucciso se non fosse stato guarito da Achille. Gli Achei avevano frattanto ricevuto un oracolo secondo il quale,

¹¹⁰⁶ La guarigione di Telefo da parte di Achille ha un parallelo per l'uso della ruggine nell'episodio di Ificlo, che riuscì ad avere figli grazie al suggerimento di Melampo: l'indovino raschiò la ruggine dal coltello con il quale il padre castrava i montoni e ne fece bere la polvere ad Ificlo per dieci giorni; fu così che nacque Podarce (Apollod. *Bibl.* 1, 9, 12). Per un'interpretazione dell'incapacità di Ificlo ad avere figli e della terapia “sciamanica” di Melampo ved. Scarpi 1996, p. 471; sui ferimenti di Telefo e Filottete ved. **Appendici: Il ferimento dell'eroe: emarginazione e salvezza. I casi di Telefo e Filottete nei Cypria.**

¹¹⁰⁷ Hyg. *fab.* 105 “responsum est ei neminem mederi posse nisi eadem hastam qua vulneratus est”.

senza l'indicazione della rotta da parte di Telefo, non avrebbero potuto conquistare Troia. Perciò condussero il ferito da Achille chiedendogli di guarirlo. Achille rispose “se artem medicam non nosse”, ma Odisseo intervenne affermando “Non te dici Apollo sed auctorem vulneris hastam nominat”. Telefo fu guarito con la ruggine tolta dalla lancia e, per la guarigione ottenuta, diede la rotta da seguire per giungere a Troia. Quindi fece ritorno in Misia.

Gli scolî di alcune opere riportano lo stesso motivo del ferimento di Telefo con poche e non significative differenze. Lo *schol.* Demosth. *coron.* 134 b narra che Telefo, quando fu ferito εἰς τὸν μηρόν, alla coscia, da Achille, consultò un oracolo περὶ ἰάσεως, e un dio gli rispose ὡς οὐκ ἄλλως θεραπευθήσεται, εἰ μὴ ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται. Per non farsi riconoscere da Achille, ἵνα μὴ οὖν ἀπελθὼν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα γνωσθῆ, Telefo si vestì da povero mendicante, λαβὼν σχῆμα πτωχοῦ καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν Ἑλλάδα προσῆλθεν αὐτῷ ὡς πένις, e avvicinandosi ad Achille gli chiese di essere guarito. A differenza delle altre fonti, in cui la guarigione da parte di Achille è motivata unicamente dall'indicazione dell'oracolo, secondo lo scolio demostenico invece essa fu resa possibile anche dalle capacità taumaturgiche di Achille, che aveva appreso l'arte medica, ἡ ἰατρικὴ, da Chirone. Telefo, ottenuta la guarigione da Achille, lo ripagò indicando ai Greci la rotta da seguire per Troia. Quasi la stessa versione è fornita dallo *schol.* 134c, che aggiunge alcuni particolari peraltro stranoti: Telefo si dimostrò un abile combattente e difese la Misia dall'attacco dei Greci uccidendone molti; quando Telefo fu ferito si recò a Delfi da Apollo Pizio. Anche qui Telefo si recò da Achille πτωχὸν ὑποκριθεὶς, e ricevette la guarigione dall'allievo di Chirone, educato nell'arte medica.

È generalmente sostenuto dagli studiosi che per ricostruire la trama del *Telephos* di Euripide ci si possa valere della versione dei due mitografi, Apollodoro (*Epit.* 3, 19-20) e Igino (*fab.* 101)¹¹⁰⁸. Ma Igino tralascia nel suo racconto un particolare che di sicuro era presente nella tragedia euripidea, il travestimento di Telefo in abiti da mendicante, come si deduce dallo *schol.* Aristoph. *Nub.* 919: διαβάλλει Εὐριπίδην ὡς πτωχὸν εἰσενεγκόντα τὸν Τήλεφον. La scena iniziava probabilmente con il fr. 696 K., (integrato dal *Pap.*

¹¹⁰⁸ A tal proposito ved. Kannicht 2004, pp. 680-681; cfr. Collard-Cropp-Lee 1995, pp. 17-25, ove è espressa qualche perplessità sull'attendibilità di Igino per la ricostruzione della trama del *Telephos*.

Mediol. 15) che doveva far parte del prologo: Telefo stesso narra la sua nascita sul monte Partenio in seguito all'unione di Auge con Eracle, la ricerca fortunata della madre e il suo insediamento sul trono di Teutra, re dei Misî. Infine aggiunge la spiegazione paretimologica del suo nome: i Misî lo chiamarono Telefo τηλοῦ γὰρ οἰκῶν βίοτον ἐξιδρυσάμην.

Anche Tzetze in Aristoph. *Nub.* 922 testimonia che nella tragedia euripidea il re dei Misî giungeva in Grecia travestito da mendicante con l'intento di farsi guarire, e i fr. 697-698 K. lo confermano. Secondo la ricostruzione di Jouan, il *Telephos* doveva essere fedele al racconto dei *Cypria*¹¹⁰⁹: nella tragedia Telefo, giunto alla reggia di Agamennone ad Argo, riuscì a muovere a compassione Clitemestra, e a farsi aiutare da lei¹¹¹⁰. Fu Clitemestra stessa a suggerirgli di rapire Oreste e a trattenerlo come ostaggio nel caso in cui l'armata greca si rifiutasse di dargli ciò che chiedeva. È probabile che Telefo tenesse un discorso di fronte all'armata greca, che doveva formare il coro, e che alla fine del discorso Agamennone lo difendesse, provocando una reazione adirata da parte di Odisseo e l'inimicizia dei soldati. Soltanto in seguito Telefo riuscì a farsi ascoltare, prendendo Oreste come ostaggio e rifugiandosi presso l'altare del dio Apollo, come sembra di intuire dal fr. 700, e rifiutando la restituzione dell'infante se non avesse avuto in cambio la guarigione da Achille. Con l'arrivo di Achille, ottenuta la guarigione, acconsentì ad indicare la giusta rotta per Troia.

Nell'*Alessandra* Licofrone fa riferimento due volte alla morte di Telefo, causata da Dioniso: ai vv. 211-215 si narra che Dioniso, grato ad Agamennone e agli Achei per i sacrifici ricevuti, aiuta i Greci quando sbarcano in Misia per errore, salvandoli da Telefo, che inciampa sui tralci di vite per intervento del dio: ᾧ θυμάτων πρόσπαιον ἐκτίνων χάριν | δαίμων Ἐνόρχης Φιγαλεὺς Φαυστήριος | λέοντα θοίνης ἴχνος ἐμπλέξας λύγοις | ἐχίρει, τὸ μὴ πρόρριζον αἰστώσαι ἐτάχυν | κείροντ' ὀδόντι καὶ λαφυστίαις γνάθοις. “e a lui prontamente renderà grazie per le offerte il dio Enorches, Figaleo, Fausterio, con l'impigliare tra i viticci il passo del leone, impedendogli il pasto, perché non

¹¹⁰⁹ La novità più considerevole introdotta da Euripide nella leggenda di Telefo era costituita dal suo travestimento in abiti da mendicante, e dal suo tentativo di muovere in questo modo a pietà l'armata greca; sull'argomento ved. Jouan 1966, pp. 251-253.

¹¹¹⁰ Per la ricostruzione della trama del *Telephos* di Euripide ved. Jouan 1966, pp. 226-244; p. 250. Jouan si avvale anche della testimonianza indiretta offerta dai versi delle commedie di Aristofane, che fanno la parodia del *Telefo* euripideo, gli *Acarnesi* e le *Tesmoforiazuse*.

distrugga dalla radice le spighe con i denti e le mascelle ingorde”¹¹¹¹; ai vv. 1245-1249 viene ribadita la sorte del re di Misia, a cui il dio del vino piega la lancia impedendo le gambe con i viticci: κὺν δὲ δίπτυχοι τόκοι | Μυκῶν ἄνακτος, οὐ ποτ’ Οἰκουρὸς δόρυ | γνάμψει Θεοῖνος γυῖα συνδήσας λύγοις, | Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός, αἴθωνες λύκοι, | τῶν Ἑρακλείων ἐκγεγῶτες αἰμάτων.

Secondo il tardo racconto di Filostrato, *Heroic*. 24, fu Protesilao a scontrarsi con Telefo, e non Achille. Quest’ultimo infatti sarebbe riuscito a ferirlo e a raggiungerlo alla coscia, εὐθὺ τοῦ μηροῦ, grazie al fatto che Protesilao gli aveva già sottratto lo scudo, rendendolo così un bersaglio facile. Nonostante l’episodio del ferimento di Telefo sia reinventato da parte di Filostrato a vantaggio di un altro eroe, Protesilao, anche in questa versione della vicenda Achille riveste il ruolo il guaritore di Telefo, ma non viene spiegato in che modo, quando e dove avvenne la guarigione. Filostrato si limita a dire καὶ ἰατρὸν μὲν ὕστερον ἐν Τροίᾳ γενέσθαι τοῦ τραύματος.

È interessante rilevare che l’episodio del ferimento di Telefo ebbe risonanza anche in età tarda, quando un ignoto poeta (forse “Philetas”) dedicò alla sua storia un epillio, l’*Epyllium Telephi*, fr. epic. adesp. 3 Powell¹¹¹². Al v. 1 del papiro l’espressione [Ε]ξαπίνη ἐπέδησεν ἀνωίστοισι κλάδιοισιν richiama alla mente l’episodio noto dal fr. 20 TT 1-2 dei *Cypria*, ove viene narrato che Telefo, impigliatosi in un tralcio di vite (ἐμπλακεῖς ἀμπέλου κλήματι), fu ferito da Achille¹¹¹³. E i vv. 15-16 dell’*Epyllium* ξανθοῦ φοινίξαντες ε [....] με[τὰ] χεῦμα Καίκου | Τηλέφου etc. evocano il passo di Pindaro, *Isthm.* 8, 49-50 ὃ καὶ Μύσιον ἀμπελόεν | αἶμαξε Τηλέφου μέλανι ῥαίνων φόνῳ πεδίον, ove ugualmente il sangue del re della Misia, versato lungo le rive del fiume Caico, avrebbe bagnato la piana circostante¹¹¹⁴.

¹¹¹¹ Traduz. di Paduano 1991, p. 71.

¹¹¹² Per un’analisi di quest’opera ved. Pellin 2001-2002, pp. 23-108.

¹¹¹³ Ved. l’interpretazione del passo in Pellin 2001-2002, pp. 33-38.

¹¹¹⁴ Probabilmente la lacuna al v. 15 va integrata con l’espressione ἐ[ν αἰ]μα[τι]; ved. l’interpretazione del passo in Pellin 2001-2002, pp. 78-85.

Fr. 23 B.

1

Schol. Hom. A 108-109 b (vol. I p. 41 Erbse):

έντεϋθεν οί νεώτεροι όρμηθέντες ίστοροϋσιν ότι τών Έλλήνων έν Αϋλίδι, πόλει τής Βοιωτίας, άθροισθέντων και άπλοίαι κατασχεθέντων, Κάλχας ό μάντις έξεφώνησε μη δύνασθαι είς Ίλιον άλλως έκπλεϋσαι αυτούς, εί μη 'Αγαμέμνων 'Ιφιγένειαν τήν θυγατέρα αυτού σφαγιάσει Αρτέμιδι, δια τώ φονεύσαι αυτόν τήν ίεράν αιγα τήν τρεφομένην έν τώ άλλει αυτής και πρός τούτωι καυχησάμενον είπειν ότι οϋδέ ή 'Αρτεμις οϋτως άν έτόξευε. Τοϋ δέ 'Αγαμέμνονος δια τήν πολλήν ανάγκην παραστήσαντος τήν κόρην τώι βωμώι, κατοικτειρήσασαν τήν θεάν και έλαφον άντι τής παρθένου παραστήσασαν σώσαι και έν Ταύροις τής Σκυθίας είς τώ ίερόν τής θεοϋ είπειν πεμφθηναι αυτήν. ή ίστορία παρα πολλοίς τών νεωτέρων και παρα Δίκτυϊ τώι γράφαντι τὰ Τρωϊκά (*FGrHist* 49 F 5).

“in seguito i Neoteri narrano che, poiché i Greci, radunati in Aulide, città della Beozia, erano trattenuti dall'impossibilità di navigare, Calcante, l'indovino, pronunciò il vaticinio secondo il quale non era possibile salpare alla volta di Ilio se Agamennone non avesse sacrificato sua figlia ad Artemide, a causa dell'uccisione da parte di Agamennone di un'agnella sacra allevata nel bosco della dea; oltre ad aver compiuto questo atto sacrilego, egli si era vantato che nemmeno Artemide avrebbe potuto ucciderla allo stesso modo. Quando Agamennone, costretto dalla necessità, pose la figlia sull'altare, raccontano che la dea, impietositasi e sostituita una cerva al posto della fanciulla, la salvò, e la fanciulla venne portata in Tauride in Sicilia, nel tempio della dea. La storia è narrata da molti dei Neoteri e da Ditti, colui che scrisse i *Troikà* (*FGrHist* 49 F 5).”

2

Apollodor. Epit. 3, 21: αναχθέντων δέ αϋτών άπ' 'Αργους και παραγενομένων τώ δεύτερον είς Αϋλίδα, τόν στόλον άλλοια κατείχε· Κάλχας δέ έφη οϋκ άλλως δύνασθαι πλείν αυτούς, εί μη τών Αγαμέμνονος θυγατέρων ή κρατιστεύουσα κάλλει σφάγιον 'Αρτέμιδι παραστήη, δια τώ μηνιεν τήν θεόν τώι 'Αγαμέμνονι ότι τε βαλών έλαφον

ειπεν· οὐδὲ ἦ Ἄρτεμις, καὶ ὅτι Ἄτρεὺς οὐκ ἔθυσεν αὐτῇ τὴν χρυσὴν ἄρνα. Τοῦ δὲ χρησμοῦ τούτου γενομένου, πέμψας Ἀγαμέμνων πρὸς Κλυταιμνήστραν Ὀδυσσεά καὶ Ταθύβιον Ἴφιγένειαν ἤπει, λέγων ὑπεσχῆσαι δώσειν αὐτὴν Ἀχιλλεῖ γυναῖκα μισθὸν τῆς στρατείας. Περψάσης δὲ ἐκείνης Ἀγαμέμνων τῷ βωμῷ παραστήσας ἔμελλε σφάζειν, Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἀρπάσασα εἰς Ταύρους ἰέρειαν ἑαυτῆς κατέστησεν, ἔλαφον ἀντ' αὐτῆς παραστήσασα τῷ βωμῷ· ὥς δὲ ἔνιοι λέγουσιν, ἀθάνατον αὐτὴν ἐποίησεν.

“Quando i Greci furono salpati da Argo e in Aulide per la seconda volta l'impossibilità di navigare tratteneva la flotta, Calcante disse che non sarebbe stato possibile salpare se non fosse stata sacrificata alla dea Artemide una delle figlie di Agamennone, quella che si distingueva per la bellezza, a causa dell'ira che la dea provava verso Agamennone, poiché, dopo aver colpito una cerva disse: 'Nemmeno Artemide', e poiché Atreo non le aveva sacrificato l'agnella d'oro. Ricevuto questo responso, Agamennone inviò Odisseo e Taltibio come ambasciatori da Clitemestra e chiese Ifigenia, promettendo che avrebbe dato la fanciulla in moglie ad Achille come compenso per l'esercito. Dopo che Clitemestra gli mandò la fanciulla, Agamennone la pose sull'altare, stava per sacrificarla ma Artemide, rapita la ragazza, la nominò sua sacerdotessa in Tauride, dopo aver collocato sull'altare una cerva al posto suo. Alcuni narrano che la rese immortale.”

3

Schol. Hom. I 145 a (vol. II p. 428 Erbse): [Ὀμηρος] οὐκ οἶδε τὴν παρὰ τοῖς νεωτέροις σφαγὴν Ἴφιγενείας.

“(Omero) non conosce l'uccisione della ragazza narrata dai Neoterói.”

Fr. 24 = Fr. 17 D. = Fr. 20 W.¹¹¹⁵

Schol. Soph. El. 157:

ἢ Ὀμήρῳ ἀκολουθεῖ εἰρηκότι <τὰς> τρεῖς θυγατέρας τοῦ Ἀγαμέμνονος ἢ, ὡς ὁ τὰ Κύπρια, τεσσαράς φησιν, Ἰφιγένειαν καὶ Ἰφιάνασσαν.

1 add. Lascaris;

2 <ὁ> τὰ Κύπρια Bethe; δ' codd. : unde διαφόρους Elmsley¹¹¹⁶; post φησιν lacunam susp. Kinkel

“(Sofocle) o segue Omero, il quale narrava che erano tre le figlie di Agamennone o, come nei *Cypria*, narra [...] che sono quattro, Ifigenia e anche Ifianassa¹¹¹⁷.”

Il fr. 23 B. non è presente nelle edizioni di Davies, che lo ha escluso per l'assenza nelle testimonianze di qualsiasi riferimento ai *Cypria* o a Stasino, e di West¹¹¹⁸. Bethe aveva dimostrato la stessa prudenza di Davies, considerando per la vicenda di Ifigenia come un frammento di tradizione indiretta solo lo *schol. Soph. El. 157* (fr. 14 Bethe)¹¹¹⁹. Di difficile comprensione invece è la posizione di West al riguardo: mentre Davies infatti esclude quasi sistematicamente dai frammenti del poema gli scolî omerici che riportano un racconto mitico attribuendolo genericamente alla narrazione dei Neoteri, West si è dimostrato meno rigido nel seguire questo principio, come accade per i fr. 3 (costituito dallo *schol. Hom. Il. 18, 434*, che narra le metamorfosi di Teti) e 8 West (= *schol. Hom. Il. 3, 443*, sull'arrivo di Paride a Sparta), nessuno dei quali nomina Stasino o i

¹¹¹⁵ Nell'edizione di Henrichsen (1828, pp. 61-62) si tratta del fr. 12.

¹¹¹⁶ Ved. Elmsley 1825, p. 316, secondo il quale nel MS Laur. 32.9 la lettera δ non sarebbe da sciogliere come abbreviazione del numerale quattro.

¹¹¹⁷ Kinkel 1877, p. 27, ha ipotizzato che dopo φησιν sia da postulare la presenza di una lacuna; cfr. Nauck 1880, pp. 377-378; Monro 1884, p. 8 n. 1, che ha tradotto la frase finale dello scolio in questo modo «counting Ifigenia and Iphianassa», ha quindi precisato «With this punctuation it is unnecessary to emend as Elmsley proposed (reading δ' as διαφόρους, instead the numeral τέσσαρας)».

¹¹¹⁸ Cfr. Davies 1989, pp. 109-110: «The *Cypria* might be the object of reference here (ΣΑ *Il.* 9.145), but so too might the *Hesiodic Catalogue* (fr. 23 a M.-W), Stesichorus' *Oresteia* (fr. 215 P.), several plays of Euripides (*I.A.*, *Orestes* etc.), and so on».

¹¹¹⁹ Bethe 1929, p. 163, ma alle pp. 240-241 è presente un'analisi dell'episodio del sacrificio in base alle testimonianze di Apollod. *Epit.* 3,1 e Proclo, *Cypr. argum.* p. 41, 42-49.

Cypria. Stupisce quindi che in tal caso escluda lo *schol.* Hom. A 108-109 b, che nomina i Neoteri ed è in accordo con l'*Epitome* di Apollodoro, usata da West in interlinea con i riassunti di Proclo come fonte per ricostruire la trama dei *Cypria*.

L'inclusione di queste fonti da parte di Bernabé per la ricostruzione dei *Cypria* è motivabile con il già noto metodo di attribuzione che si avvale dell'equazione, non sempre valida, Neoteri = poeti del ciclo, e parallelamente con l'utilizzo di Proclo, che consente di ricostruire quali fossero gli episodi narrati nel poema¹¹²⁰. In *Cypr. argum.* p. 41, 42-49 è narrato lo stesso episodio delle testimonianze 1 e 2, ovvero la necessità di sacrificare Ifigenia perché l'esercito acheo possa salpare per Ilio, ma in modo più sintetico. Come in T 2, non compare alcun riferimento all'ambasceria di Odisseo e Taltibio presso Clitemestra, presente invece in Apollod. *Epit.* 3, 21.

L'inganno attuato attraverso la promessa delle nozze ad Achille occorre sia in Proclo che in Apollodoro¹¹²¹, ma manca nello *schol.* Hom. A 108-109 b (vol. I p. 41 Erbse). Nell'*Epitome* inoltre si trova il particolare aggiuntivo che Achille si sarebbe meritato il matrimonio con la figlia di Agamennone per aver contribuito alla spedizione con un esercito¹¹²².

In tutte le testimonianze si narrano le colpe di empietà e di ὕβρις di cui si macchiò Agamennone, prima con l'uccisione di un animale sacro ad Artemide¹¹²³,

¹¹²⁰ Con il termine Neoteri negli scolî omerici vengono indicati anche altri poeti: frequentemente Esiodo, ma anche Archiloco, Pindaro, i tragici Eschilo, Sofocle ed Euripide, Antimaco di Colofone, Licofrone, Eratostene e Callimaco (ved. Severyns 1928, pp. 38-42).

¹¹²¹ Sulla connessione tra le nozze e la morte nella tragedia e in generale sulle «noces sanglantes» ved. Moreau 1985, pp. 21-28; per il legame tra il matrimonio e il funerale nelle rappresentazioni figurate ved. Rehm 1994, pp. 30-42.

¹¹²² Secondo Bethe nel resoconto di Apollodoro e di Proclo il solo elemento dubbio per la ricostruzione dei *Cypria* è il trasferimento in Tauride, per la probabile influenza dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide. Ma la presenza dell'inganno del matrimonio gli è sembrata più verosimile: «Auch das Hochzeitsmotiv würde mir nicht anstößig sein in einem epos, das um Helena Freier aus ganz Griechenland versammelt hat» (Bethe 1929, p. 241); anche Wagner ha sostenuto l'attendibilità di Apollodoro (T 2) per ricostruire il sacrificio di Ifigenia nei *Cypria* (1891, pp. 398-399).

¹¹²³ La menzione di un animale sacro ad Artemide è presente solo in *schol.* Hom. A 108-109b, mentre in Apollod. *Epit.* 3, 21 e Proclo, *Cypr. argum.* p. 41, 43, si nomina semplicemente una ελαφόν non sacra. Robert 1921, III pp. 1096-7, ha ritenuto che questa fosse una variante più tarda dal momento che compare in Hyg. *fab.* 98 e sembra collegarsi con la leggenda di Brauron e Munichia (per la connessione del culto di Brauron con la tradizione del sacrificio di Ifigenia ved. Brelich 1969, pp. 242-257). Anche il fatto che Agamennone si vanti di aver ucciso l'animale, unito alla nozione del sacrificio come espiazione di una colpa, sarebbe una ricostruzione fittizia dei mitografi. L'uccisione della cerva sacra alla dea seguita dall'affermazione oltraggiosa di Agamennone sono narrati in Hyg. *fab.* 98; Séchan, pur riconoscendo la funzione propiziatrice del sacrificio di Ifigenia (per permettere la partenza delle navi dall'Aulide), ha ritenuto che il carattere

poi con la dichiarazione di superiorità nella capacità di uccidere l'animale rispetto alla dea stessa¹¹²⁴. Queste sono le ragioni dell'ira di Artemide, alle quali si aggiunge in Apollodoro anche il mancato sacrificio da parte di Atreo di un'agnella sacra, un motivo che sembra estraneo ai *Cypria*, poiché è assente non solo in Proclo ma anche nella tradizione successiva¹¹²⁵. Nell'*Epitome*, a differenza che nello scolio omerico, nel responso non viene nominata espressamente Ifigenia; Calcante si limita a riferirsi alla figlia di Agamennone che si distingueva per la bellezza τῶν Ἀγαμέμνονος θυγατέρων ἡ κρατιστεύουσα κάλλει; inoltre è riferita l'affermazione di Agamennone che avrebbe scatenato l'ira della dea, 'οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις', un particolare assente in Proclo e nello scolio.

Sembra che i particolari delle varie versioni si intreccino nello scolio a Omero, poiché l'animale ucciso da Agamennone, episodio che scatena l'ira della dea, è una cerva in Proclo e in Apollodoro, mentre nello scolio omerico è stranamente un'agnella, lo stesso animale che Atreo aveva dimenticato di sacrificare ad Artemide. Anche se sembra probabile che Apollodoro restituisca la versione originaria del mito con l'indicazione della cerva – è ragionevole infatti ipotizzare che la dea si sia adirata per l'uccisione di un animale solitamente a lei consacrato – non è escluso che l'agnella rivestisse un ruolo rilevante, per lo meno nell'elaborazione successiva del mito¹¹²⁶. Inoltre, a conferma del racconto di Proclo e dell'*epitome* apollodorea, si può notare che in tutte e tre le testimonianze la cerva è l'animale sacrificato da Artemide al posto di Ifigenia: sarebbe logico ipotizzare che la dea abbia sostituito Ifigenia, il tributo che aveva chiesto per le colpe di Agamennone, proprio con una cerva, lo stesso animale che le era stato sacrilegamente ucciso.

originario del sacrificio sia espiatorio, legato alla necessità di rimediare un'azione empia compiuta ai danni di una divinità (1931, p. 379).

¹¹²⁴ Entrambi i motivi sono ricordati in Soph. *El.* 566 ss., che probabilmente li desunse dai *Cypria* (così Welcker 1849, pp. 101, 143; Fraenkel 1950, vol. II p. 98) ma nella tragedia è presente un'aggravante all'azione empia di Agamennone: l'uccisione della cerva avviene in un bosco sacro alla dea come in *schol.* Hom. A 108-109 b. Inoltre, nel vantarsi, Agamennone avrebbe affermato: κατὰ σφαγὰς ἐκκομπάσας ἐπος τι τυγχάνει βαλῶν (568-569). Ifigenia deve essere quindi sacrificata ἀντίσταθμον του θηρός (v. 571).

¹¹²⁵ Secondo Severyns (1928, p. 297) il passo analizzato di Apollodoro può essere considerato un testimone legittimo dei *Cypria*, ad esclusione della menzione di Atreo, definito quale «détail suspect»; per questo motivo ha ipotizzato una derivazione dall'*Alcmaeonis* (pp. 229-231; a tal proposito si ved. *Alcmaeonis* fr. 6 B.); così Jouan 1966, p. 269, n. 6.

¹¹²⁶ La capra era infatti l'animale normalmente sacrificato ad Artemide nei riti di Brauron, che avevano una connessione con il sacrificio di Ifigenia: ved. Suida s.v. Ἐμβαρος; Paus. in Eustath. *Il.* 2, 732; *Anecd. Bekk.* 1, 444; *Append. Prov.* 2, 54 (Brellich 1969, pp. 248 ss., 364).

Unicamente nel riassunto di Proclo e in Apollodoro – ove è precisato che la sua immortalità è narrata solo da alcuni scrittori – è specificato il destino che spetta a Ifigenia, scampata al sacrificio del padre, e divenuta sacerdotessa della dea in Tauride. Non è facile stabilire se il poema presentasse già questa versione del mito, che ebbe poi fortuna, ancor prima che nella tragedia – in particolar modo euripidea – , in Esiodo e Stesicoro, per i quali la fanciulla venne divinizzata¹¹²⁷.

Un particolare in cui divergono i *Cypria* e le altre tradizioni riguarda il motivo contingente della permanenza in Aulide, causata da Artemide: in Proclo (*Cypr. argum.* p. 41, 45-46) e in Eschilo, *Ag.* 192 ss., si parla di una tempesta e di forti venti provenienti dallo Strimone¹¹²⁸; in Sofocle, *El.* 564, e Euripide, *Iph. Taur.* 15, *Iph. Aul.* 88 invece è la mancanza di venti che causa la bonaccia, a causa della quale le navi non possono muoversi. Sia in *schol.* Hom. A 108-109b (vol. I p. 41 Erbse) che in Apollodoro, *Epit.* 3, 21, si fa riferimento all' ἄπλοια, l'impossibilità di navigare, senza specificare la presenza di una tempesta, o l'assenza di venti, e non è possibile essere certi che il riferimento sia alla bonaccia¹¹²⁹. Non è possibile stabilire se nei *Cypria* fosse narrata la tempesta di Artemide, come Proclo racconta, o se fosse l'assenza dei venti a impedire la navigazione, anche se la presenza della tempesta in Eschilo potrebbe far supporre l'antichità di questa tradizione e la probabilità che risalga ai *Cypria*¹¹³⁰. L'assenza di venti potrebbe essere stata introdotta da Sofocle nella sua *Ifigenia* come motivazione per la permanenza forzata in Aulide dell'esercito e accettata in seguito da Euripide, che la rese una versione più popolare e diffusa rispetto a quella dei *Cypria*.

Omero non conosceva il sacrificio di Ifigenia, οὐκ οἶδε τὴν παρὰ τοῖς νεωτέρους σφαγὴν Ἰφιγενείας, come osserva lo *schol.* Hom. I 145 a (vol. II p.

¹¹²⁷ Su questo aspetto ved. *infra*.

¹¹²⁸ Cfr. Aeschyl. *Ag.* 198-199 ..πικροῦ χεΐματος. Nell'*Agamennone* pertanto i venti, che soffiano da nord-est, sono contrari, e impediscono la partenza delle navi; per un commento al passo ved. Fraenkel 1950, vol. II p. 116.

¹¹²⁹ Ved. *LSJ* s.v. ἄπλοια. In Herodot. 2, 119 l'espressione ἡσύχαζον ὑπο ἀπλοίας fa riferimento alla presenza dei venti etesii, che comportavano delle difficoltà di navigazione per chi si spostava dall'Egitto (ved. Lloyd 1989, p. 338); ma in Thuc. 4, 24, ove si parla ancora di ἀπλοια, è chiaro il riferimento ad una tempesta, di cui si era parlato in 4, 3, 1.

¹¹³⁰ In realtà nell'*Agamennone* di Eschilo sono presenti sia l'uso del termine ἀπλοια (v. 188), in connessione alla presenza di venti dallo Strimone δύσορμοι, "causa di difficile approdo" (vv. 192-198), sia la tempesta (vv. 198-199).

428 Erbse)¹¹³¹. Non a caso il passo commentato dallo scoliaste, I 145, è, insieme a I 287, l'unica menzione nell'*Iliade* delle figlie di Agamennone¹¹³². Il comandante acheo, discutendo con Nestore, ammette di aver sbagliato a sottrarre la schiava Briseide ad Achille. È disposto però alla restituzione e non esita ad offrire in moglie all'eroe offeso la mano di una delle sue figlie: "Chrysothemis", "Laodike" e "Iphianassa". È rilevante notare che il nome di Ifigenia non compare, ma è presente la forma Ifianassa. Che si debba trattare di una semplice variante dello stesso nome sembrerebbe confermato dallo scolio, in cui è fornita l'informazione relativa a Ifigenia a commento del verso in cui compare Ifianassa¹¹³³.

Il fr. 24 dei *Cypria* sembra tuttavia negare questa possibilità, poiché fornisce quattro nomi per le figlie di Agamennone, gli stessi tre noti attraverso Omero, con l'aggiunta di Ifigenia. Gantz ha ipotizzato che il poeta dei *Cypria* abbia volutamente aggiunto alla lista dei nomi data dall'*Iliade* quello di Ifigenia¹¹³⁴. Nonostante l'ipotesi sembri verosimile, non è necessario che sia così. Non è escluso infatti che sia scorretta l'indicazione dello scoliaste sofocleo, il quale, cercando di motivare la presenza in Omero del nome Ifianassa, mentre del nome Ifigenia nei *Cypria*, attribuì quattro figlie all'Agamennone dei *Cypria*, le tre omeriche più Ifigenia, dal momento che non percepiva *Ιφιγένεια* – *Ιφιάνασσα*

¹¹³¹ Cfr. *schol.* Hom. A 106 (vol. I pp. 39-40 Erbse); ved. Severyns 1928, pp. 296-297; secondo Kullmann invece in A 106 ss. bisognerebbe riconoscere un riferimento al sacrificio di Ifigenia; in I 144 ss. sarebbe stato adoperato il motivo del matrimonio tra Achille e Ifigenia, e dall'inganno del matrimonio con Ifigenia Agamennone passerebbe alla promessa reale di matrimonio con un'altra delle sue figlie (Kullmann 1960, pp. 267-268).

¹¹³² Cfr. Robert 1921, III p. 1095. In Omero, oltre al sacrificio di Ifigenia, è sconosciuto l'episodio stesso della difficoltà incontrata dall'esercito nel momento della partenza da Aulide. In B 303-304 si fa solo riferimento alla sosta in Aulide *οτε ... νηες Αχαιων | η̄γερέθοντο*, senza riferimento a tempesta causata da Artemide o a difficoltà per la partenza causate dall'eccessiva bonaccia; di parere opposto Kullmann, che vede nel passo Ω 765 ss. una prova della permanenza forzata in Aulide e della spedizione in Misia e in A 70 ss. un accenno al ruolo di Calcante relativo alla seconda partenza dall'Aulide (1960, p. 267): ma questa ipotesi mi sembra da respingere.

¹¹³³ La presenza della variante Ifianassa in Omero invece di Ifigenia potrebbe essere un mezzo per impedire che ad Agamennone venisse legata la tradizione del sacrificio della figlia (Gantz 1993, p. 582); cfr. Jouan 1966, p. 265, che si è espresso per la non identificazione di Ifigenia con Ifianassa. La presenza di varianti nei nomi è testimoniata anche dal caso di "Epikaste-Iokaste": nell'*Odissea*, λ 271, la madre di Edipo è nominata "Epikaste", così in Nicola Damasceno, *FGrHist* 90 F 8. In Soph. *Oed. Tyr.* 632 e tutte le altre fonti è presente la forma "Iokaste". In Apollod. *Bibl.* 3, 5, 7 è confermata l'esistenza della duplice tradizione del nome. In questo caso è evidente che in tutte le fonti si tratta sempre della stessa persona, la madre incestuosa di Edipo. Ciò significa che, quando gli scrittori sceglievano nomi differenti per lo stesso personaggio, c'era una consapevolezza in loro e da parte del pubblico che erano semplici scelte tra varianti di un unico nome; sull'argomento ved. Cingano 1992, p. 10 n. 20.

¹¹³⁴ Gantz 1993, p. 582. Prima di Gantz si era espresso allo stesso modo Severyns 1928, p. 297. Anche Bethe riteneva che nei *Cypria* le figlie di Agamennone e Clitemestra fossero quattro: "Chrysothemis", "Laodike", "Iphianassa" e Ifigenia (ved. Bethe 1929, fr. 14 p. 163).

come varianti dello stesso nome. La prova indiretta di questa ipotesi è fornita dal fatto che l'informazione dello *schol. Soph. El. 157* resta isolata, e non trova conferma in alcun'altra fonte. Inoltre lo *schol. D ad Hom. I 145* (van Thiel p. 321) afferma che Laodice è chiamata dai tragici Elettra, mentre Ifianassa è chiamata da Euripide (e, si può aggiungere, dall'autore dei *Cypria*) Ifigenia¹¹³⁵. Ciò significa che per Euripide e, – si può presumere – ancor prima per l'autore dei *Cypria*, Ifigenia e Ifianassa rappresentavano due nomi distinti di una stessa eroina; è presumibile che anche per i *Cypria* non fossero due diverse figlie di Agamennone.

Diversa è invece la tradizione rappresentata dall'*Elettra* di Sofocle ove, al v. 157, vengono nominate le sorelle di Elettra, Crisotemi e Ifianassa, che ancora sono vive e dimorano nella casa del padre: non si tratta, come talora è stato sostenuto in passato, di un omaggio alla tradizione dei *Cypria*¹¹³⁶, ma all'epos omerico (non sembra casuale il fatto che il verso sia un esametro dattilico); nella tragedia infatti non è mai nominata Ifigenia, anche se ai vv. 530-551 è rievocata la sua morte per mano del padre. Nell'*Elettra* sono nominate quindi tre figlie di Agamennone, ma dalle parole di Clitemestra si deduce l'esistenza di una quarta, sacrificata dal padre: l'invenzione, che solo lo scoliaste riferisce ai *Cypria*, potrebbe essere attribuita a Sofocle stesso, e non al poema¹¹³⁷. Nel riassunto di Proclo non vi è traccia di questa tradizione, come in nessun'altra fonte. La tradizione esiodea, che conosce tre figlie di Agamennone, testimonia un ulteriore passaggio dello sviluppo della leggenda da Omero ai poeti di età arcaica. Secondo Esiodo, fr. 23a M.-W., 13 ss. dall'unione di Clitemestra e Agamennone nacquero tre figli: Ifimede, Elettra e Oreste¹¹³⁸:

¹¹³⁵ La notizia sulla versione euripidea relativa al numero e ai nomi delle figlie di Agamennone è confermata dallo *schol. Eur. Or. 22*: ὁ παρθένου μὲν τρεῖς: Ὀμηρος· Ἐλεκτρα καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα, οὗτος Ἰφιγένειαν τὴν Ἰφιάνασσαν καλεῖ, Ἠλέκτραν δὲ τὴν Λαοδίκτην διὰ τὸ πολυχρόνιον ἴσως τῆς παρθενίας οἶον ἄλεκτρος τις οὐσα ὡς αὐτὸς φησιν· [ω] παρθένε μακρὸν δὴ μῆκος Ἠλέκτρα χρόνου'. Ved. Hainsworth 1993, p. 77: secondo Hainsworth è verosimile che Ifianassa e Ifigenia siano varianti dello stesso nome, anche se bisognerebbe ammettere che nei *Cypria* Ifianassa e Ifigenia erano due persone distinte.

¹¹³⁶ Ved. Henrichsen 1828, p. 62, il quale sostenne «Sophocles igitur nostra secutus Iphigeniam et Iphianassam distinxit».

¹¹³⁷ *Contra* Kaibel 1911, p. 96; Tagliaferro 1971, p. 29; Finglass 2007, p. 151, secondo i quali Sofocle seguirebbe la versione dei *Cypria* attestata dallo *schol. Soph. El. 157*.

¹¹³⁸ Su «Laodike-Elektra» ved. Aelian. *Var. Hist.* 4, 26: secondo il poeta Xanto (fr. 2 P.) Elettra, la figlia di Agamennone, in origine non si chiamava così, ma Laodice; assunse il nome di Elettra in seguito all'assassinio del padre e al matrimonio di Clitemestra con Egisto, per il fatto che era rimasta nubile. Secondo una paretimologia il nome Elettra veniva interpretato come un composto del prefisso privativo α- e λέκτρον.

γῆμ[ε δ' ἔδον διὰ κάλλος ἀναξ ἀνδρ]ῶν Ἀγαμέμνων
 κού[ρην Τυνδαρέοιο Κλυταιμῆσ]τρην κυανῶπ[ιν·
 ἢ τ[έκεν Ἴφιμέδην καλλιςφυ]ρον ἐν μεγάρ[οισιν
 ἠλέκτρην θ' ἢ εἶδος ἐρήριετ' ἀ[θανά]τησιν.
 Ἴφιμέδην μὲν σφάξαν ἐυκνή[μ]ιδες Ἀχαιοὶ
 βωμῶ[ι ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ]άτ[ου] κελαδεινῆς,
 ἦματ[ι τῶι ὅτε νηυσὶν ἀνέπλ]εον Ἴλιον εἴ[τω
 ποινη]ν τειρόμενοι καλλις[φύρου Ἀργειώ]ν[η]ς,
 εἶδω[λον· αὐτὴν δ' ἐλαφηβό]λος ἰοχέαιρα
 ῥεῖα μάλ' ἐξεκά[ωσε, καὶ ἀμβροσ]ίην [ἐρ]ατ[ε]ινὴν
 στάξε κατὰ κρή[θειν, ἵνα οἱ χ]ρῶς [ἔ]μπε[δ]ο[ς] εἴ[η,
 θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν καὶ ἀγήρ]αον ἦμα[τα πάντα].

“costei generò Ifimede dalle belle caviglie nella reggia e Elettra che per la bellezza gareggiava con le immortali. Ifimede la uccisero gli Achei dai begli schinieri sull’altare di Artemide dall’aurea conocchia amante dello strepito in caccia, nel giorno in cui con le navi salparono verso Ilio per vendicarsi dell’Argiva dalle belle caviglie; ma era un fantasma: lei la cacciatrice di cervi saettatrice facilmente la salvò e l’ambrosia amabile le versò giù dalla testa affinché il suo corpo sempre restasse: la fece immortale e senza vecchiaia per tutti i giorni.”

Nel frammento esiodeo “Iphimede” è la fanciulla che gli Achei sacrificarono sull’altare di Artemide per poter salpare verso Troia e recuperare Elena. A v. 20 sono forniti dettagli sul giorno e lo scopo della spedizione di Troia¹¹³⁹. Ai vv. 21-24 però si precisa che in realtà non avvenne alcun sacrificio perché Ifimede era un εἶδωλον: Artemide salvò la fanciulla, che assunse il nome di “Artemide εἰνοδίη, “l’attendente della famosa dea saettatrice”¹¹⁴⁰, e la rese immortale¹¹⁴¹.

¹¹³⁹ Per un commento al frammento ved. Solmsen 1981, pp. 352-358; Marcotte 1988, pp. 255-257, che ipotizza nel frammento esiodeo al v. 21 l’interpolazione di εἶδωλον sotto l’influsso della *Palinodia* di Stesicoro; cfr. Hirschberger 2004, pp. 206-216 (=fr. 15 H.)

¹¹⁴⁰ Hes. fr. 23, 26 M.-W.

¹¹⁴¹ Ma la parola εἶδωλον era davvero presente nella versione originaria del mito esiodeo? Sulla probabile interpolazione di εἶδωλον e l’introduzione del particolare della sostituzione di Elena operata da Artemide nel frammento esiodeo ved. Arrighetti 1998, p. 468; sulla stessa questione cfr. Solmsen 1981, pp. 356-357, per il quale in questo caso non ha senso parlare di interpolazione «for it is characteristic of this work that it continued to grow from a small nucleus [...] to ever larger dimensions through additions that rhapsodes saw fit to include».

Pausania 1, 43, 1 (=fr. 23b M.-W.), ricordando l'esistenza di uno *heroon* di Ifigenia a Megara, conferma la versione dell'immortalità della fanciulla nota dal fr. 23a: Esiodo nel *Catalogo delle donne* raccontava che Ifimede non morì, ma sopravvisse come Ecate per volere di Artemide¹¹⁴². La stessa tradizione era presente in Stesicoro: Filodemo nel Περὶ Εὐσεβείας (=fr. 215 *PMGF*), afferma che nell'*Oresteia* Stesicoro seguiva Esiodo nel ritenere che Ifigenia diventasse Ecate¹¹⁴³. Secondo Pausania 2, 22 il poeta di Imera (=Stes. fr. 191) narrava che Ifigenia era figlia di Teseo e di Elena e non di Agamennone e Clitemestra. Elena venne rapita da Teseo e condotta a Sparta; dopo aver partorito Ifigenia ad Argo, la affidò a sua sorella Clitemestra¹¹⁴⁴.

Nonostante questo particolare, ignoto, a quanto sappiamo, nella tradizione dei *Cypria*, il dato in comune ai tre racconti di Esiodo, di Stesicoro e dei *Cypria* è l'immortalità di Ifigenia¹¹⁴⁵. Il sacrificio umano venne quindi impedito dall'intervento di Artemide già nella versione arcaica del mito. Inoltre si può rilevare che l'uso di nomi differenti per Ifigenia da parte dei poeti non ha impedito a Filodemo di affermare che Stesicoro seguiva la versione del mito fornita da Esiodo¹¹⁴⁶.

Dall'analisi delle fonti di età arcaica è evidente che esistevano differenti tradizioni sul nome della figlia di Agamennone:

1) la tradizione omerica, in cui le figlie di Agamennone sono tre, e tra esse compare Ifianassa; in tal caso è assente ogni menzione alla storia del sacrificio umano;

¹¹⁴² Per un commento al passo di Pausania ved. Beschi-Musti 1982, p. 432; cfr. il parere critico di Schwartz in merito alla testimonianza di Pausania su Esiodo (1960, p. 134 n. 1).

¹¹⁴³ Wilamowitz ha negato validità alla testimonianza di Pausania in merito alla versione nota a Stesicoro su Ifigenia: in 1, 23 Pausania avrebbe citato Stesicoro invece di Esiodo (1883, p. 252); cfr. Jouan 1966, p. 269.

¹¹⁴⁴ Cfr. Wilamowitz 1883, p. 259; secondo Wilamowitz la doppia genealogia di Ifigenia corrisponde ai due rapimenti di Elena, l'uno eseguito da Paride, l'altro da Teseo; il rapimento di Teseo non può essere interpretato come una storia tarda: la menzione nell'*Iliade* (Γ 144) di Etra, la madre di Teseo non lo permetterebbe (1883, p. 261); per questa genealogia di Ifigenia cfr. Kearns 1989, p. 106, che a tal proposito ha parlato di una versione attica della leggenda, e non di una mera invenzione stesicorea.

¹¹⁴⁵ Wagner ha ipotizzato che l'affermazione ὡς δὲ ἔνιοι λέγουσιν, ἀθάνατον αὐτὴν ἐποίησεν presente in *Epit.* 3, 22 possa dipendere dalla tradizione dei *Cypria* (1891, p. 399); sul culto di Ifigenia ved. Paus. 2, 35, 1: a Ermione c'era un tempio di Artemide con il nome di Ifigenia; 7, 26, 5: ad Agira il tempio di Artemide, in cui era conservata una immagine di Ifigenia, doveva essere dedicato originariamente a Ifigenia stessa; secondo Paus. 1, 42, 2 anche a Megara c'era uno *heroon* a lei dedicato.

¹¹⁴⁶ Infatti nel fr. 23 a, 14-15 M.-W. si narra che Clitemestra ebbe come figlia *Iphimede*.

2) la tradizione del *Catalogo delle donne* esiodeo, ove Ifimede è la figlia di Agamennone sacrificata dagli achei per permettere alle navi di salpare per Troia; in questa versione Ifimede non sarebbe morta ma, divenuta immortale, avrebbe assunto il nome di Ecate;

3) la tradizione rappresentata dai *Cypria*, in cui la fanciulla sacrificata da Agamennone si chiamava Ifigenia, e non Ifianassa, come risulta da *Cypr. argum.* p. 41 ll. 43-49. Il poema rappresenterebbe pertanto la prima fonte in nostro possesso a dare il nome di Ifigenia all'eroina sacrificata dal padre Agamennone;

4) la versione di Stesicoro, coincidente con quella esiodea, tranne che per il nome della ragazza, Ifigenia, e non Ifimede, come nel fr. 23 a M.-W.

La forma Ἰφιγένεια è probabilmente presente anche in un papiro di Ossirinco del II sec., *Pap. Oxy. XXX 2513* Lobel, a v. 14 (ove risulta integrata Ἰφιγένεια): i 37 esametri, di cui non è possibile stabilire con certezza l'epoca di composizione¹¹⁴⁷, sembrano narrare proprio il sacrificio di Ifigenia, la cui fonte potrebbe essere costituita proprio dai *Cypria*¹¹⁴⁸.

Come è possibile dedurre dall'analisi delle testimonianze offerte dall'epos omerico e dai frammenti epici e lirici di età arcaica, solo Omero, per il quale una delle tre figlie di Agamennone è Ifianassa, sembra ignorare il sacrificio di Ifigenia¹¹⁴⁹. Con la scelta della variante Ἰφιάνασσα il poeta iliadico forse intendeva respingere l'autenticità di un racconto che attribuiva ad Agamennone un'azione così truce e cruenta; tale delitto trovava invece spazio nell'epica ciclica, *in primis* nei *Cypria*. Esiodo, i *Cypria* e Stesicoro, che invece conoscono la storia della θυσία, chiamano la giovane immolata sull'altare di Artemide alternativamente Ifimede o Ifigenia, senza mai alludere all'esistenza di Ifianassa;

¹¹⁴⁷ Per Lobel (1964, p. 13) «the Homeric tincture of the following remnants of hexameters seems to be indubitable in spite of their exiguity and the uncertainties of decipherment»; non esprime un parere sulla datazione Janko (1982, p. 25), per il quale è impossibile stabilire se si tratti di «cyclic hexameters» oppure «'bad' late hexameters».

¹¹⁴⁸ Mentre Lobel si è dimostrato più incerto sulla possibilità di stabilire una fonte per questa narrazione del sacrificio di Ifigenia (1964, p. 13: «But I see no prospect, even when the choice is to that extent limited, of making a guess at their source»), Janko più fiduciosamente ha affermato che «the *Cypria* is the most likely source in cyclic poetry for a narrative of this kind»; le caratteristiche linguistiche del testo, pure così frammentario, depongono a favore di un'epica postomerica o ciclica (1982, p. 28).

¹¹⁴⁹ Per le rappresentazioni figurate del sacrificio di Ifigenia ved. *LIMC V 1* (1990) s.v. *Iphigeneia*; il tema era frequentemente rappresentato anche in epoca romana; se ne trova testimonianza in un affresco rinvenuto a Pompei, in un'abitazione del terzo quarto del I sec. su cui ved. Ling 1991, pp. 134-135, fig. 139 («Sacrifice of Iphigeneia, from Pompeii VI 8, 3 House of the Tragic Poet. [...] Naples, Archaeological Museum 9112.»), presente in **Appendice iconografica, fig. 15.**

quest'ultima ricompare nella tradizione letteraria solo con Sofocle, e non è identificabile con la fanciulla designata da Calcante come oggetto del voto alla dea, ma si tratta di una delle sorelle (in vita; cfr. *El.* 157 οἷα Χρυσόθεμις ζῶει καὶ Ἴφιάνασσα) di Elettra. Sembra pertanto credibile che si possa attribuire a Sofocle il tentativo di armonizzare la tradizione omerica con quella esiodea e dei *Cypria*, che si è concretizzata nell'*Elettra* con l'attribuzione ad Agamennone e Clitemestra di quattro figlie, tre delle quali vive – Elettra, Ifianassa e Crisotemi – e una, l'innominata Ifigenia, non più a causa della decisione paterna.

È quindi ipotizzabile che lo scolio sofocleo non sia fededeigno quando attribuisce al poema di Stasino la versione che prevede l'esistenza di quattro figlie. L'autore dei *Cypria* non poteva mantenere entrambi i nomi, Ifigenia e Ifianassa (come se si trattasse di due distinte eroine), perché era testimone di una tradizione opposta e concorrente rispetto a quella iliadica: Omero in tal caso sembra operare una censura attraverso la scelta di un nome differente ma con il medesimo prefisso iniziale. Nella versione testimoniata dai *Cypria* una delle tre figlie di Agamennone, Ifigenia, era immolata dal padre per permettere agli Achei di ripartire alla conquista di Troia; Omero, ignorando Ifigenia e sostituendola con Ifianassa, intendeva marginalizzare una leggenda estranea al suo *ἦθος*, che fu invece scelta dall'epos ciclico e divenne ancor più famosa grazie alla produzione tragica. Stasino avrebbe pertanto compiuto un tentativo maldestro di unificare differenti tradizioni se avesse provato a conciliare la tradizione omerica con la tradizione pre-omerica a cui si rifaceva (e nella quale la figlia di Agamennone aveva un nome differente rispetto a quello omerico), attribuendo una figlia in più ad Agamennone, come propone lo *schol.* *Soph. El.* 157, invece delle tre consuete.

A quanto è dato ipotizzare sulla base dei pochi dati in nostro possesso, in età arcaica il nome Ifigenia/Ifimede si dimostra alternativo rispetto a Ifianassa attestato nell'*Iliade*, neutro in quanto all'idea del sacrificio. Solo in età classica, con Sofocle, avvenne la fusione tra le due tradizioni (con la compresenza di Ifigenia e Ifianassa), che non ebbe seguito, come prova la produzione euripidea. La tradizione latina, in particolare il *De rerum natura* di Lucrezio, 1, 84-86 “Aulide quo pacto Triviai verginis aram | Iphianassai turparunt sanguine foede | ductores Danai delecti, prima virorum”, ove è attestata la variante “Iphianassa”, testimonia che Ifigenia e Ifianassa erano intesi come varianti di uno stesso nome e non i nomi di due eroine diverse: per questo il poeta poté scegliere la

denominazione omerica per citare l'uccisione empia della figlia di Agamennone. Se la tradizione dei *Cypria* avesse previsto la coesistenza di Ifigenia con Ifianassa, forse questa innovazione sarebbe stata recepita dalla tradizione successiva in modo più significativo, lasciando traccia altrove oltre che nell'*Elettra*, e il richiamo sofocleo non sarebbe rimasto così isolato.

Del resto l'esistenza di varianti per il nome della figlia di Agamennone non è attestata solo per l'età arcaica ma continua anche in età classica e ellenistica, come risulta sia dalla tragedia euripidea, *Hel.* 1023, ove è presente la forma $\text{I}\phi\text{t}\gamma\acute{\omicron}\nu\eta$, sia da Licofrone, *Alex.* 324, ove occorre $\text{I}\phi\text{t}\varsigma$, un *hapax* che rappresenta la forma abbreviata di $\text{I}\phi\text{t}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\text{t}\alpha$.

Ricollegandosi alla tradizione esiodea e stesicorea che faceva di Ifigenia una dea assimilata a Ecate, Erodoto, 4, 103, narra che nel paese dei Tauri era presente un culto dedicato ad Ifigenia, figlia di Agamennone. È probabile che l'identificazione tra la giovane fanciulla, ἡ παρθένος, alla quale erano attribuiti sacrifici umani e l'Ifigenia del mito sia attribuibile ai Greci stessi, per un processo di *interpretatio graeca*¹¹⁵⁰. Diodoro, 4, 44, 7 narra che la dea onorata dai Tauridi era Artemide. L'ipotesi più verosimile è che l'identificazione tra la dea del culto locale taurico con Artemide sia posteriore all'*Ifigenia in Tauride* di Euripide¹¹⁵¹.

Il mito di Ifigenia influenzò anche una tradizione mitica del ritorno di Menelao narrata in 2, 119, 1-3, che Erodoto afferma di aver raccolto dai sacerdoti egizi: Menelao, andato in Egitto dopo la guerra di Troia per recuperare Elena, invece di ringraziare Proteo, che gli aveva restituito la moglie e le ricchezze intatte, costretto dall'ἄπλοια a rimandare la partenza compì un'azione empia uccidendo due fanciulli del luogo prima della partenza¹¹⁵². Il gesto di Menelao quindi conferma il valore propiziatorio che nel mito assumeva il sacrificio di Ifigenia per la partenza delle navi e la sua diffusione nell'Egitto.

¹¹⁵⁰ Il primo ad adottare l'*interpretatio* in storiografia fu Erodoto; cfr. Corcella 1993, p. 279. Il procedimento di traduzione noto per le *Storie* è relativo all'attività di denominazione. Un esempio della denominazione è fornito dagli appellativi: gli dei delle popolazioni barbare descritte da Erodoto vengono citati con il nome greco e con il nome barbaro, come in 2, 144, 137, 58 e 4, 59, 1-2. Ma esiste anche il caso in cui Erodoto fornisce il solo nome greco. La traduzione, nel momento in cui nomina, classifica e riconduce l'altro al noto, rappresentato dalla propria identità culturale; su questo aspetto ved. Hartog 1992, pp. 204-212.

¹¹⁵¹ Cfr. Corcella 1993, pp. 315-316. Solo in altri due passi delle *Storie* Erodoto parla dell'usanza di sacrificare i prigionieri: in 4, 62 e in 9, 119. Sulla tradizione dell'immortalità di Ifigenia ved. Robert 1921, III p. 1089; Séchan 1931, pp. 369-71.

¹¹⁵² Cfr. Lloyd 1989, pp. 338-339.

Dallo *schol.* Hom. A 106 b (vol. I p. 40 Erbse) si apprende che Agamennone maledisse Calcante perché aveva profetizzato che la guerra di Troia sarebbe durata dieci anni, non per l'episodio del sacrificio di Ifigenia, che Omero non conoscerebbe: διὰ τὸ εἰπεῖν “τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἰρήσομεν εὐρυάγυιαν”. ὤετο γὰρ ταχύτερον πορθήσειν αὐτὴν διὰ τὸ τὸν Δία ἀστράπτειν ἐπιδέξει, ἐναίσιμα σήματα φαίνειν· τὸ γὰρ Ἰφιγενείας ὄνομα οὐδὲ οἶδεν ὁ ποιητής. Secondo Severyns dietro all'osservazione di questo scolio si potrebbe nascondere il pensiero di Aristarco, così come nello *schol.* Hom. A 108-109b, che fornisce il riassunto delle vicende del sacrificio, citando i Neoteri. Allo stesso modo le teorie di Aristarco vengono rispettate da Aristonico nello *schol.* Hom. A ad I 145, ove semplicemente si afferma l'ignoranza del sacrificio da parte di Omero¹¹⁵³.

In realtà non vi è certezza sul fatto che Omero ignorasse il sacrificio di Ifigenia. Potrebbe infatti avere voluto omettere tale episodio dalla narrazione della guerra di Troia per una naturale avversione all'idea del sacrificio umano¹¹⁵⁴.

I Greci si sono dimostrati contrari al sacrificio umano, attestato e praticato in altre culture del Vicino Oriente¹¹⁵⁵. Anche la tradizione ebraica della *Bibbia* conosce un esempio famosissimo di sacrificio umano evitato per volere di Dio. In *Gen.* 22 1-18 è narrato l'episodio del sacrificio di Isacco da parte del padre Abramo. Analizzando l'episodio del sacrificio di Isacco presente nella *Genesi* e il sacrificio di Ifigenia che doveva essere narrato nei *Cypria* si possono mettere in luce punti in comune ma anche elementi di differenziazione nel trattare un motivo topico nelle antiche religioni del Mediterraneo. In entrambe le narrazioni si rilevano: 1) la richiesta di un sacrificio umano rivolta da una divinità ad un uomo; 2) l'uomo deve essere disposto a sacrificare quanto di più caro c'è per un padre, il proprio figlio: Abramo il suo unico figlio maschio, Agamennone l'unica figlia

¹¹⁵³ Severyns 1928, p. 296.

¹¹⁵⁴ Murray 1934, pp. 130-131, si era espresso a questo proposito così: «With one exception, to be consider later, both *Iliad* and *Odyssey* are expurgated of the abomination of Human Sacrifice. The Homeric spirit would have no dealings with such things. It had too much humanity: it had too little intensity of superstition». Il sacrificio di Ifigenia non è mai menzionato nell'*Iliade*: in B 303-329 Calcante interpretando un presagio, dichiara che Troia verrà presa al decimo anno della guerra, ma Murray ha osservato che «one cannot but suspect that originally there was a price demanded for that victory» (p. 131, n. 4); ved. Séchan 1931, pp. 379-380 n. 9; cfr. invece Huxley 1969, p. 136, il quale ritiene la presenza di Ifigenia nella letteratura e il suo salvataggio ad opera di Artemide «a recent innovation», anche se ammette che la sostituzione di una vittima umana con una animale è una nozione antica, proprio sulla base del confronto con il racconto della *Genesi*.

¹¹⁵⁵ Ved. Henrichs 1980, p. 205.

femmina in età da marito; 3) sia Abramo che Agamennone sono gli officianti stessi del sacrificio, che avviene sopra un altare dedicato alla divinità; 4) al momento del sacrificio, quando sia Abramo che Agamennone stanno per affondare la lama nel collo della vittima, avviene l'intervento divino; 5) sia Dio che Artemide operano una sostituzione animale nel sacrificio. Ma si possono rilevare anche gli *elementi* di differenziazione: alla sostituzione diretta eseguita da Artemide di Ifigenia con una cerva fa da *pendant* nel racconto biblico l'intervento dell'angelo, messaggero di Dio, che impedisce ad Abramo di continuare nel suo proposito.

Non si sa se Agamennone nei *Cypria* fosse consapevole dell'avvenuta sostituzione della figlia con la cerva. Di certo in Eur. *Iph. Taur.* 26 ss., mentre il padre compie il sacrificio della fanciulla, la dea sostituisce al corpo di Ifigenia la cerva senza che nessuno se ne accorga. Tutti i Greci sono convinti che Ifigenia sia morta. Così anche Oreste condivide questo pensiero quando si reca nella terra dei Tauri. Invece Abramo sacrifica l'ariete al posto di Isacco poiché ha capito che è comparso di fronte ai suoi occhi con lo scopo di sostituire suo figlio.

Un'altra differenza sostanziale riguarda Abramo e Agamennone: il sacrificio di Isacco costituisce una prova per Abramo del suo completo affidarsi nelle mani di Dio. Abramo dimostra senza tentennamenti di saper obbedire alla divinità. Questo è il motivo per il quale viene premiato e viene risparmiata la vita di suo figlio. La necessità del sacrificio di Ifigenia è dettata dal responso di Calcante per la riuscita dell'impresa degli Achei contro Troia. Ma lo scolio e Apollodoro (T 1; T 2) lasciano comparire altre motivazioni per il sacrificio: l'empietà e l'*hybris* di Agamennone. Agamennone non rappresenta l'ideale di uomo devoto premiato dalla divinità per la sua condotta; al contrario si macchia di un delitto, anche se sancito dalla dea e travestito da sacrificio. La colpa ricade su Agamennone, che sconta con la morte per mano di Clitemestra al ritorno dalla guerra di Troia¹¹⁵⁶.

Dalle testimonianze che possediamo sembra si possa dedurre la marginalizzazione e riduzione della pratica del sacrificio umano nella sfera del

¹¹⁵⁶ Aeschyl. *Ag.* 1343 ss.; lo stesso motivo è presente in Pind. *Pyth.* 11, 35 ss., accanto alla possibilità che l'uccisione di Agamennone sia stata compiuta da Clitemestra per l'amore di Egisto: πότερόν νιν ἀρ' Ἰφιγένει' ἐπ' Εὐρίπω/ | σφαχθεῖσα τῆλε πάτρας | ἐκνισεν βαρυπάλαμον ὀρσαι χολόν; | ἠ' ἑτέρω λέχει δαμαζομένην | εἰνυχοὶ παράγον κοίται; cfr. Bernardini 1995, pp. 654-655.

rito e del mito. Sia nel rito che nel mito la celebrazione del sacrificio si concludeva *in extremis* con la sostituzione della vittima umana con un animale¹¹⁵⁷. Nei riti di Artemide la fanciulla era sostituita da una capra, nei riti di Demetra da un maiale¹¹⁵⁸. È stata la tragedia classica a preferire il sacrificio umano al sacrificio animale, e ad invertire il rapporto di sostituzione uomo-animale, introducendo frequentemente il tema dell'ineluttabilità del sacrificio umano. In questo modo fu portato in scena ciò che fino a quel momento era stato considerato un tabù e che nel rito si era fissato nella forma della sostituzione animale¹¹⁵⁹.

In Aeschyl. *Ag.* 228 ss. la rievocazione dell'episodio attraverso le parole del coro dimostra che la fanciulla non si sacrificò volontariamente, dal momento che tentava di dissuadere il padre con urla e preghiere; imbavagliata, non poteva che guardare i suoi uccisori come se scagliasse loro dei dardi¹¹⁶⁰. Il sacrificio acquista un carattere propiziatorio per consentire la partenza delle navi: è definito infatti *πρωτέλεια ναῶν* (v. 227). Non è nominata chiaramente la colpa di Agamennone, ma l'enigmatico responso di Calcante, vv. 126-155, sulla necessità del sacrificio di Ifigenia lascia dedurre le colpe dei due Atridi nei confronti di Artemide¹¹⁶¹. Di fatto Eschilo non specifica quali siano le ragioni dell'ira della dea, anche se all'uditorio erano di certo note attraverso la tradizione epica dei *Cypria*,

¹¹⁵⁷ Paus. 2, 16, 9 (sacrificio umano per Artemide Orthia sostituito dalla pratica della flagellazione); 9, 8, 2; Ael. *Nat. Anim.* 12, 34; ved. Henrichs 1980, p. 218: «Human sacrifice was understandably felt to be as alien to the civilized habits of the Greek polis as the liminal state of war and the violence which it unleashed was felt to be opposed to the blessing of peace»; p. 232: «Human victims in Greek religion are primarily an ideal construct of the imagination. They represent the most extreme form of sacrifice, which was rarely if ever realized. [...] human sacrifice was invariably considered abnormal and deviant». Prima di Henrichs si era espresso allo stesso modo anche Murray 1934, pp. 11-15: «Human sacrifice was barbaric, not Greek» (p. 15). Anche Burkert ha pensato che di regola fosse attuata la sostituzione animale al sacrificio umano (1981, p. 62); su questo argomento cfr. Hughes 1999, pp. 111-112; ved. inoltre comm. *ad fr.* 34 B.; **Appendici: Sacrifici umani e riti di uccisione.**

¹¹⁵⁸ Il maiale era l'animale sacrificato da colui che si accingeva a partecipare ai riti misterici di Eleusi. Stando allo *schol.* Aristhop. *Ach.* 747 il sacrificio era sostitutivo rispetto alla morte dell'iniziato. Per iniziarsi ai riti di Demetra era quindi necessario che ogni miste sacrificasse personalmente un maiale. ved. Burkert 1981, pp. 62; 184-185.

¹¹⁵⁹ Sulla frequente presenza del sacrificio umano nella tragedia e sul significato che assume ved. Burkert 1992, pp. 28-33.

¹¹⁶⁰ Aeschyl. *Ag.* 240-243. Per un commento sulla descrizione di Ifigenia e la perdita e il colore croco delle sue vesti offerta dal passo ved. Delneri 2001, pp. 55-62.

¹¹⁶¹ Aeschyl. *Ag.* 134 ss. οἴκτω γὰρ ἐπίφθορος Ἄρτεμις ἀγνὰ πτανοῖσιν κυσὶ πατρὸς αὐτότοκον πρὸ λόχου μογεράν πτάκα θυομένοισι· στυγεῖ δὲ δεῖπνον αἰετῶν; sull'interpretazione di tale passo ved. Séchan 1931, p. 376 n. 4; per un commento ai versi relativi alla profezia di Calcante ved. Fraenkel 1950, vol. II pp. 77-94.

sottolineando la volontarietà dell'azione di Agamennone, causa della sua sofferenza (πρωτοπήμων)¹¹⁶².

Eschilo scrisse una tragedia intitolata *Ifigenia*, di cui restano solo pochi frammenti, alcuni dei quali di incerta attribuzione¹¹⁶³. Nella ricostruzione della trama tentata da Ferrari il motivo dell'ira di Artemide potrebbe essere l'affermazione sfrontata fatta da Agamennone della sua superiorità rispetto alla dea, che si accorderebbe con la tematica della tetralogia dei Tantalidi di cui l'*Ifigenia* faceva parte. Eschilo poteva aver desunto il motivo dai *Cypria*¹¹⁶⁴. È probabile che nei *Cypria* il sacrificio di Ifigenia fosse, come quello di Eschilo, eseguito con la forza¹¹⁶⁵.

Anche Sofocle scrisse una *Ifigenia*, che trattava lo stesso argomento della tragedia di Eschilo e ha subito la stessa sorte¹¹⁶⁶. Si può ipotizzare che Sofocle seguisse la versione dei *Cypria* più fedelmente rispetto a Euripide¹¹⁶⁷. Igino, *fab.* 98 è ritenuto un testimone attendibile per la ricostruzione della trama di questa tragedia¹¹⁶⁸. Il racconto differisce da quello di Apollodoro, *Epit.* 3, 21-22 solo per i componenti dell'ambasciata inviata a Clitemestra: al posto di Taltibio, accanto ad Odisseo compare Diomede. Il sacrificio di Ifigenia assumeva un carattere espiatorio come nei *Cypria*, per riparare all'offesa di Agamennone ad Artemide.

Lo sviluppo del mito di Ifigenia in età classica è rappresentato dalla trattazione da parte di Euripide nelle due tragedie *Ifigenia in Tauride* e *Ifigenia in Aulide*.

Nel prologo di *Iph. Taur.* 1-68 è Ifigenia, la protagonista stessa, che parla e narra come Calcante, dopo aver interrogato gli dei sull'impossibilità di navigare per la mancanza di venti, avesse dato il responso sulla necessità del suo sacrificio per la partenza della flotta¹¹⁶⁹. L'oracolo fa riferimento a un voto compiuto da Agamennone: egli promise ad Artemide che le avrebbe offerto il frutto più bello

¹¹⁶² Per quest'interpretazione ved. Fraenkel 1950, vol. II pp. 99: «Aeschylus, by using unmistakable language (220 ff. τόθεν ... πρωτοπήμων), makes it clear that all the evil that is to befall Agamemnon has its first origin in his own voluntary decision».

¹¹⁶³ Ved. Aeschyl. fr. 94 Radt, più incerta l'attribuzione dei fr. 238 (attribuito da Radt al *Telefo*), 333 (*incertarum fabularum fragm.*) 451 k (*dubia*); cfr. Aeschyl. fr. 134-141 Mette; il fr. 408 Mette è attribuito da Ferrari all'*Ifigenia* e non al *Telefo*; così il fr. *incertae sedis* 695 Mette (Ferrari 1968, pp. 201-202); ved. inoltre Séchan 1931, pp. 381-382.

¹¹⁶⁴ Così Ferrari 1968, p. 200.

¹¹⁶⁵ Séchan 1931, p. 380 n. 6.

¹¹⁶⁶ Soph. fr. 305-312 Radt; cfr. Pearson 1917, vol. I p. 218 ss.

¹¹⁶⁷ Pearson 1917, vol. I p. 219; Jouan 1966, p. 272.

¹¹⁶⁸ Pearson *ibidem*; Radt 1977, vol. IV p. 270; cfr. Séchan 1931, p. 383.

¹¹⁶⁹ Per un'analisi della trama della tragedia ved. Jouan 1966, pp. 262-265.

dell'anno¹¹⁷⁰. La promessa non venne subito assolta da Agamennone, il quale non aveva considerato che la dea potesse intendere le sue parole metaforicamente e di conseguenza chiedergli un sacrificio umano. Ma dalla dea giunse inesorabile la richiesta del sacrificio. In questa versione non è presente il motivo dell'ira della dea per qualche comportamento scorretto di Agamennone, che si incontra nel fr. 23 B. dei *Cypria*. È l'interpretazione dell'oracolo da parte di Calcante che rende tragica la promessa di Agamennone¹¹⁷¹. L'indovino riconobbe in Ifigenia il frutto più bello, quello che Clitemestra stessa aveva partorito ad Agamennone.

Ifigenia attribuisce all'intervento di Odisseo, Οδυσσέως τέχνας, il tranello della promessa di matrimonio con Achille¹¹⁷². Già in Eschilo, *Ag.* 126 ss. dall'enigmatico responso di Calcante non risulta che il sacrificio di Ifigenia sia stato chiesto dalla dea per qualche colpa di suo padre¹¹⁷³. Nella rievocazione di Ifigenia, *Iph. Taur.* 26-30, segue il sacrificio da parte del padre sull'altare della dea, la sostituzione con una cerva, il suo trasferimento nella Tauride e il compito di officiante dei riti nel tempio che riceve da Artemide.

In *Iph. Aul.* 80-83, 93 Agamennone in persona narra al vecchio servo i motivi della sua afflizione: la sosta forzata in Aulide per i venti contrari e il responso di Calcante sulla necessità del sacrificio di Ifigenia¹¹⁷⁴. La motivazione data da Euripide è totalmente differente rispetto a quella presente nei *Cypria*. Il sacrificio da tributare ad Artemide non è dovuto ad alcuna colpa di Agamennone, ma è spiegato con la presenza del culto della dea nel suolo in cui gli Achei si sono fermati. Per poter ripartire i Greci devono sacrificare alla dea la figlia di Agamennone: in questo passo è presente un tentativo di semplificazione a una

¹¹⁷⁰ Cfr. la storia ebraica di Iefte in *Giudici* 11, 29-40. Iefte promise in sacrificio a Dio la persona più cara che gli sarebbe andata incontro al suo ritorno a casa se fosse riuscito a sconfiggere gli Ammoniti. La guerra fu vinta dagli Israeliti e Iefte tornò a casa vittorioso. La prima persona che incontrò fu la sua unica figlia: per obbedire al voto compiuto Iefte fu costretto a sacrificarla, ma la ragazza diede il suo consenso alla volontà di Dio.

¹¹⁷¹ Eur. *Iph. Taur.* 23.

¹¹⁷² Ifigenia sembra ribadire questa opinione ai vv. 538-539, nella sticomitia con il fratello Oreste, ove afferma che le sue nozze con Achille furono "false", δόλια; ved. Jouan 1966, p. 264.

¹¹⁷³ Cfr. Robert 1921, III p. 1097.

¹¹⁷⁴ In realtà Agamennone parte dal racconto del suo matrimonio con Leda, per rievocare l'unione di Peleo e Teti, la nascita di Elena, la giovinezza di Achille e l'educazione di Chirone, la giovinezza di Paride, il giudizio delle dee, il ratto di Elena e le nozze con Paride, ovvero tutte le vicende narrate nei *Cypria*. Se Euripide dimostra di aver avuto conoscenza degli avvenimenti narrati nel poema prima del sacrificio di Ifigenia, allora è possibile che l'*Ifigenia in Aulide* stessa sia debitrice ai *Cypria* per la vicenda che costituisce il centro della trama; cfr. Jouan, pp. 276-277. Ma Jouan ha rilevato anche la forte dipendenza dell'*Ifigenia in Aulide* dall'*Agamennone* e dall'*Ifigenia* di Eschilo (Jouan 1966, pp. 278-280).

semplice ragione culturale del motivo reale che era alla base del sacrificio umano alla dea: l'empietà e l'*hybris* del comandante acheo¹¹⁷⁵. In realtà nel corso della tragedia risulta evidente l'inevitabilità del sacrificio per la combinazione di più fattori: la forza della τύχη, il peso dell'oracolo pronunciato da Calcante, l'impazienza dell'armata di recarsi a Troia o di tornare in patria, la pressione di Menelao su Agamennone. La causa della guerra panellenica vince sull'interesse privato del padre teso a salvare la propria figlia e rende impossibile evitare il sacrificio: il conflitto tra interesse pubblico e interesse privato è risolto grazie alla decisione di Ifigenia di sottoporsi volontariamente al rituale di salvazione collettiva.¹¹⁷⁶

L'innovazione principale dell'*Ifigeneia in Aulide* è soprattutto l'idea del sacrificio spontaneo della fanciulla e la motivazione della sua μεταβολή¹¹⁷⁷: Ifigenia intende morire senza viltà per il suo popolo contro i Troiani, non solo perché essi in futuro non possano più rapire donne greche ma anche per il bene di tutta l'Ellade¹¹⁷⁸. Così agendo la fanciulla rifiuta quello che era il suo destino in

¹¹⁷⁵ Ved. Robert 1921, III p. 1096, che propone un confronto con il mito di Orione, il quale osò sfidare la dea Artemide nel lancio del disco, e fu punito per questo con la morte, in Apollod. *Bibl.* 1, 4, 5; cfr. Brelich 1958, p. 75. La leggenda fa parte di quegli esempi di *hybris* che sono puniti con la morte stessa di chi vanta la propria capacità di rivaleggiare con gli dei, più simile all'episodio di Marsia e Apollo (Apollod. *Bibl.* 1, 4), che non al sacrificio di Ifigenia, ove Agamennone non paga la sua affermazione vanagloriosa con la propria morte, ma con quella della figlia; per il sacrificio di Ifigenia cfr. Masaracchia 1983, p. 53: secondo Masaracchia la mancata menzione di altri motivi per il sacrificio di Ifigenia «delimita in un ambito assolutamente umano i presupposti dell'atto cruento» (*ibidem*).

¹¹⁷⁶ A tal proposito risulta appropriata l'osservazione di Foley 1982, p. 165: «Iphigeneia makes the sacrifice voluntary and propitious and psychologically acceptable to herself by visualizing it as marriage».

¹¹⁷⁷ Infatti in *Iph. Aul.* 1210-1252 Ifigenia supplica il padre di non toglierle la vita, perché «per tutti è il piacere più dolce vedere la luce del sole», ma ai vv. 1368-1401 la fanciulla, dopo aver a lungo riflettuto espone il suo proposito di sacrificio volontario, affermando che la madre l'ha partorita per il bene di tutta l'Ellade. Senza ripensamenti Ifigenia è ferma nella sua decisione: δίδωμι σωμα τοῦμὸν Ἑλλάδι (v. 1397). Aristotele, *Poet.* 1454a. 31-33 fu il primo ad avvertire la stranezza del mutamento nel carattere di Ifigenia nel corso del dramma, ma che si può spiegare con un processo di evoluzione psicologica tipico dei personaggi euripidei; cfr. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 63-64; sull'interpretazione di questa apparente «conversione» ved. Foley 1982, pp. 160, 164: «in the end, Iphigeneia transcends the dilemma created by the inextricable entanglement between the fictional marriage become almost real and the need for a sacrifice to inaugurate the war». Al momento del matrimonio Ifigenia arriva a chiedere alla madre di cantare un peana (vv. 1437, 1442, 1468), una richiesta insolita, che sottolinea l'ambiguità della situazione e dell'occasione per cui normalmente viene eseguito, «at a marriage or at inauguration of battle, for celebration or propitiation». In realtà lo sviluppo della trama mette in luce l'inevitabilità del sacrificio e la sua necessità per risolvere una situazione di crisi e ripristinare l'ordine sociale (su cui ved. in particolare pp. 173-177). Sulla possibilità che l'*exodos* del dramma non sia euripideo ved. Séchan 1931, p. 391.

¹¹⁷⁸ Riguardo alla novità rappresentata dalla spontaneità del sacrificio di Ifigenia, cfr. Jouan 1966, p. 283; Masaracchia 1983, p. 46 ss. Per la connotazione politica adombrata dietro alle affermazioni

virtù di *πάρθενος*, diventare *γυνή*, e sceglie di morire per la patria con coraggio tutt'altro che proprio di una ragazza.

Come ha notato Foley, in questa tragedia risultano fortemente espansi e enfatizzati due motivi già presenti nella tradizione precedente del mito, il motivo del matrimonio e quello del sacrificio, che qui risultano intrecciati indissolubilmente: il falso matrimonio con Achille promesso a Ifigenia giunge ad occupare un posto pari a quello del sacrificio¹¹⁷⁹. Per questo Ifigenia «by the end of the play [...] unites the two rituals», diventando essa stessa oggetto del sacrificio ad Artemide e «bride [...] of all Greece». Il matrimonio diventa quindi il punto di partenza per la risoluzione del conflitto, «a desperate source of salvation»¹¹⁸⁰.

Un episodio di sacrificio umano simile a quello di Ifigenia è rappresentato dall'uccisione di Polissena, che doveva essere ugualmente narrato nei *Cypria*, stando al fr. 34 B.¹¹⁸¹. L'uccisione della figlia di Priamo da parte dei Greci sulla tomba di Achille sembrerebbe assumere i connotati di un sacrificio proprio per l'uso del verbo *κατασφάζω*, appartenente al lessico sacrificale¹¹⁸². Si può notare in entrambi i casi di sacrificio la connessione con la figura dell'eroe Achille, direttamente per Polissena sacrificata sopra la sua tomba, indirettamente per Ifigenia, ingannevolmente promessa in sposa all'eroe. Nonostante la diversità delle due storie, e le motivazioni differenti per le quali vengono uccise, si tratta sempre di un sacrificio svolto da eroi greci, di una fanciulla vergine, in età da marito¹¹⁸³.

di Ifigenia (la pretesa superiorità ellenica sul barbaro) e per il significato della menzione del panellenismo nei primi anni della guerra del Peloponneso ved. Jouan 1966, pp. 289-290.

¹¹⁷⁹ A tal proposito ved. Foley 1982, pp. 159-166.

¹¹⁸⁰ Foley 1982, *loc.cit.*

¹¹⁸¹ Una descrizione dell'episodio è presente in Apollod. *Epit.* 5, 23. Ved. comm. *ad fr.* 34 B.

¹¹⁸² Casabona 1966, pp. 155-167.

¹¹⁸³ Ma sul confronto tra questi due sacrifici ved. più estesamente comm. *ad fr.* 34 B. **Polissena e Ifigenia: due sacrifici a confronto.**

Fr. 25 B. = Fr. 21 West = Fr. adesp. 4 Davies

Chrysipp. *ap.* Pap. Louvre 2, coll. XI, 27-28-XII ,1-4¹¹⁸⁴ (=fr. 180, 20 von Arnim):

Εἰ Ἀγαμέμνων οὕτως ἀπέφασκεν

οὐκ ἐφάμην Ἀχιλῆϊ χολωσέμεν ἄλκιμον ἦτορ
ὦδε μάλ' ἐκπάγλωσ, ἐπεὶ ἡ μάλα μοι φίλος ἦεν.

ἀξίωμα ἔστιν.

1. χολωσέμεν : Nauck, Ribbeck, Allen, Bernabé, West; χολώσειν Π, Welcker, Kinkel, Bethe, von Arnim, Davies.
2. ἐπειδή Π, Welcker, Kinkel, Allen; ἐπειδὴ von Arnim; ἦεν : Welcker, Kinkel, Allen, Bethe, Davies ; ἦεν Π; ἦην : von Arnim, Bernabé, West.

“Se Agamennone ha così parlato

'non pensavo che avrei fatto adirare il cuore gagliardo ad Achille
così terribilmente, poiché mi era molto caro nel cuore.¹¹⁸⁵

allora è un enunciato¹¹⁸⁶.”

Il fr. 25 Bernabé (=fr. 21 West) è classificato da Davies tra i fr. *Adespota vel Spuria* come fr. 4¹¹⁸⁷. La stessa scelta era già stata adottata nell'edizione di

¹¹⁸⁴ Una fotoriproduzione del papiro parigino 2 è presente all'interno del volume di Cavini (2005); alle pagg. 159-161 vi è una trascrizione delle coll. XI-XII.

¹¹⁸⁵ Cfr. le traduzioni precedentemente proposte da Welcker 1849, p. 103: «Niemals dacht' ich, dass auf den Achilleus zürnen mein Herz je Werde so ganz unmassen, dieweil so sehr er mir lieb war»; Huxley 1969, p. 137: «I never thought to anger so dreadfully the doughty heart of Achilles, for dearly beloved was he to me» (1969, p. 137); Bernabé 1969, p. 134: «No pensaba encolerizar de un modo tan terrible al ardido corazón de Aquiles, pues muy querido me era»; West, p. 101: «I did not think I would anger Achilles' brave heart so very greatly, as he was my good friend».

¹¹⁸⁶ Per il significato di ἀξίωμα (=enunciato o proposizione dichiarativa) nel lessico degli stoici ved. Cavini 1985, pp. 48-50. Cfr. la traduz. di Donnini Macciò-Funghi 2005, p. 101: «Se Agamennone così negava: Non credevo di irritare il valoroso cuore di Achille così terribilmente, poiché era mio grande amico».

¹¹⁸⁷ Cfr. già Bethe, fr. *dub.* 2 («Anonyme, vielleicht aus Kyklichen Epen stammende Verse»), p. 192. Il frammento corrisponde nell'edizione di Kinkel al fr. 13 e nell'edizione di Allen al fr. 16.

Bethe, ove il frammento, è presente nella sezione “Anonyme, vielleicht aus kyklischen Epen stammende Verse”, fr. 2 (p. 192), perché non vi sono elementi sicuri per poter attribuire i versi ai *Cypria*: manca qualsiasi riferimento a Stasino di Cipro o a colui che scrisse i *Cypria*, come nel caso del fr. 16 B.

Il primo studioso ad aver attribuito questo frammento ai *Cypria* è stato Letronne: secondo la sua ipotesi il frammento apparterebbe a uno dei poemi del ciclo, dal momento che la dizione è omerica e sembra rivelare un'epoca antica di composizione¹¹⁸⁸. Nella sua ricostruzione questa battuta di dialogo potrebbe essere attribuita al litigio sorto tra Agamennone, a cui sarebbero da assegnare i due esametri rimasti, e Achille secondo quanto racconta Proclo, *Cypr. argum.* p. 41, 51-52: καὶ Ἀχιλλεὺς ὕστερος κληθεὶς διαφέρεται πρὸς Ἀγαμέμνονα. In tal caso «nous aurions deux vers à ajouter aux fragments si rares des poèmes Cypriaques». Il passo di Proclo è confermato dalla testimonianza di Aristotele, che fornisce al riguardo informazioni più precise: *Rhet.* 2, 1401 b 16 ἢ εἴ τις φαίη τὸ ἐπὶ δεῖπνον κληθῆναι τιμιώτατον· διὰ γὰρ τὸ μὴ κληθῆναι ὁ Ἀχιλλεὺς ἐμήνισε τοῖς Ἀχαιοῖς ἐν Τενέδῳ· ὁ δ' ὡς ἀτιμαζόμενος ἐμήνισεν, συνέβη δὲ τοῦτο διὰ τὸ μὴ κληθῆναι¹¹⁸⁹.

L'ipotesi di Letronne è stata accolta da favorevolmente sia da Kinkel che da Ribbeck¹¹⁹⁰, mentre altri studiosi, quali Rzach e Jouan, hanno manifestato qualche dubbio al riguardo¹¹⁹¹. Kullmann infine ha addirittura sostenuto che l'*Iliade* probabilmente trasse ispirazione per il tema dell'ira di Achille contro Agamennone dal litigio sorto tra i due all'isola di Lemno contenuto nei *Cypria*; lo stesso episodio del litigio scoppiato tra Achille e Odisseo di θ 73-78 potrebbe risalire ai *Cypria* o comunque all'epos ciclico¹¹⁹².

¹¹⁸⁸ Letronne 1838, p. 322; la traduzione proposta da Letronne è: «Je ne croyais pas irriter d'une manière aussi terrible le coeur vaillant d'Achille, parce qu'il était mon ami».

¹¹⁸⁹ Ved. traduz. di M. Dufour (1932, p. 129): «ou si l'on disait qu'une invitation à dîner est le plus grand des honneurs, parce qu'Achille n'ayant pas été invité se fâcha contre les Achéens à Ténédos».

¹¹⁹⁰ Ved. Kinkel, pp. 27-28; Ribbeck 1878, p. 461.

¹¹⁹¹ A. Rzach, *RE* XI 2 s. v. *Kyklos*, col. 2390 ll. 26-33; Jouan 1966, p. 314; cfr. Kullmann 1960, pp. 271-272.

¹¹⁹² Ved. Kullmann 1960, pp. 271-272; un esempio di litigio simile a quello verificatosi a Tenedo sarebbe alluso da I 311 ss., ove Achille, durante l'ambasceria, rifiuta la proposta di ricompensa offerta da Agamennone e avanzata attraverso Odisseo. Per lo studioso anche nei *Cypria* probabilmente Odisseo rivestiva lo stesso ruolo di mediatore nella contesa.

Anche Huxley, secondo il quale è assai probabile che il frammento vada attribuito all'episodio narrato da Proclo¹¹⁹³, ha messo in relazione la disputa sorta tra Achille e Agamennone con quella di Achille e Odisseo narrata nell'*Odissea*, θ 73-78: Μοῦς' ἄρ' αἰοιδὸν ἀνήκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν, | οἴμησ, τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἴκανε, | νεῖκος Ὀδυσσεῆος καὶ Πηλεΐδew Ἀχιλλῆος, | ὥς ποτε δηρίσαντο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ | ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν, ἄναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων | χαῖρε νόφ, ὅ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο. Questo litigio riuscì a rasserenare Agamennone perché un oracolo aveva predetto che i Greci avrebbero ottenuto la vittoria quando il più grande degli Achei fosse caduto, come conferma lo *schol.* Hom. **HQV** ad θ 75 (vol. I p. 361 Dindorf)¹¹⁹⁴.

Gli antichi commenti a θ 75, oltre a riprendere il fraintendimento dell'oracolo da parte di Agamennone, informano sul momento in cui scoppiò la lite e sulle sue motivazioni. Nello *schol.* **HQV** ad Hom. θ 75 (vol. I Dindorf, pp. 361-362) sono rese evidenti le cause dello scontro: καὶ δὴ παρὰ πότον διαλεχθέντων Ὀδυσσεῶς καὶ Ἀχιλλέως, τοῦ μὲν Ἀχιλλέως ἀνδρείαν ἐπαινοῦντος τοῦ δὲ Ὀδυσσεῶς σύνεσιν, μετὰ τὴν Ἑκτορος ἀναίρεσιν, ὁ μὲν βιάζεσθαι παρήγει· διὸ καὶ ἀνηρέθη· ὁ δὲ δόλω μετελθεῖν. Il contrasto tra i due eroi, avvenuto μετὰ τὴν Ἑκτορος ἀναίρεσιν – diversamente da quanto propongono Huxley e J. Strauss Clay¹¹⁹⁵ – è inteso dagli scoliasti come opposizione tra ἀνδρεία e σύνεσις, tra coraggio e intelligenza, tra βίη e δόλος, ipotesi in seguito accolta e sostenuta sia da Nagy sia da Strauss Clay. In modo assai simile si esprime anche lo *schol.* **BE** ad Hom. θ 77 (vol. I Dindorf, p. 362) καὶ ὁ μὲν Ἀχιλλεύς ἔλεγε δι' ἀνδρείαν ἀλῶναι τὸ Ἴλιον, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς διὰ μηχανῆς καὶ φρονήσεως.

Nella ricostruzione avanzata da Huxley l'episodio avvenne in una fase iniziale della spedizione contro Troia, mentre sarebbero in errore gli scolî omerici al passo nell'attribuire la disputa a un momento successivo alla morte di Ettore; l'espressione di v. 76 θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ potrebbe riferirsi ad una festa e al sacrificio avvenuto in quella circostanza a Tenedo¹¹⁹⁶.

¹¹⁹³ Ved. Huxley 1969, pp. 136-137.

¹¹⁹⁴ Per Calhoun si tratta del motivo della «misunderstood prophecy»: l'oracolo si riferiva alla contesa Achille-Agamennone, ma fu erroneamente interpretato al momento della disputa tra Achille e Odisseo (1939, p. 11 n. 25).

¹¹⁹⁵ Su quest'ipotesi ved. *infra*.

¹¹⁹⁶ Huxley 1969, p. 137.

Pearson, a differenza di Huxley, nega che il passo in questione si riferisca all'episodio di Tenedo perché sembrerebbe piuttosto attribuibile a una fase più tarda della guerra; inoltre il litigio narrato nell'*Odissea* coinvolse Achille e Odisseo, non Achille e Agamennone¹¹⁹⁷.

Dello stesso parere è anche Nagy, secondo il quale bisogna respingere l'ipotesi di Kullmann che la lite di θ 73-78 sia un'eco di quella narrata nei *Cypria* e derivi dall'epos di Stasino: la scena descritta nell'*Odissea* da Demodoco sarebbe infatti adatta all'inizio di un poema e simile al νεῖκος scoppiato tra Agamennone e Achille nel canto A dell'*Iliade*, le cui conseguenze sono significative per lo svolgersi della trama e perdurano nel tempo¹¹⁹⁸. Differentemente dalla lite descritta in A, la contesa narrata nei *Cypria* e che ebbe come protagonisti Achille e Agamennone scoppiò invece in un preciso momento del poema, ma non determinò lo svolgersi dei successivi eventi. Nagy quindi, riprendendo la teoria di Rüter, ritenne che il riferimento in θ 78 alla contesa sorta tra i migliori degli Achei, ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο, non debba essere inteso in relazione all'oracolo di Apollo – come nell'interpretazione tradizionale – ma come la disputa sorta tra due diversi modi di intendere la guerra in opposizione tra loro: il contrasto tra la βίη, rappresentata da Achille e la superiorità della μῆτις, incarnata da Odisseo. Il canto di Demodoco verterebbe non solo sull'opposizione tra due eroi ma su due temi distinti, βίη e μῆτις, che risulterebbero dominanti l'uno nell'*Iliade*, l'altro nell'*Odissea*¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁷ Ved. Pearson 1917, vol. II p. 198.

¹¹⁹⁸ Ved. Nagy 1979, pp. 22-23. Di certo comunque Agamennone non avrebbe potuto pronunciare la battuta conservata dal frammento in riferimento alla lite sorta all'inizio dell'*Iliade* e che causò l'ira di Achille, perché l'atteggiamento pacato del capo degli Achei che traspare dai due versi conservatisi e il dispiacere dimostrato nei confronti dell'accaduto mal si adatterebbe al contesto di quella contesa, caratterizzata da toni molto più accesi, come si deduce da A v. 121 ss.

¹¹⁹⁹ Ved. Nagy 1979, pp. 24-25: «The reference to Achilles and Odysseus as the “best of Achaeans” at VIII 78 may have served to reveal that the poetic repertory of Demodokos is in control of two distinct themes that permeate *Iliad* and *Odyssey* - themes that define the central hero of each epic». L'interpretazione di Nagy è condivisa anche da Strauss Clay (1983, pp. 97-98), che vede nello scontro tra Odisseo e Achille il confronto tra due sistemi opposti rappresentati dalla βίη e dalla μῆτις. La rivalità dei due eroi emergerebbe almeno tre volte nell'*Odissea*, una prima nel canto di Demodoco, le altre due nel corso della *Nekyia*: tutti e tre gli episodi per Strauss Clay simboleggerebbero nel confronto tra Achille e Odisseo lo scontro tra l'*Iliade* e l'*Odissea*. Nel primo di questi passi l'esecuzione di Demodoco di fronte alla corte dei Feaci comprende tre motivi di canto, l'uno rappresentato dagli amori di Ares e Afrodite, gli altri entrambi tratti dalla saga troiana: si tratta di due κλέα ἀνδρῶν, il *neikos* tra Achille e Odisseo e l'inganno del cavallo di Troia. Ma se si analizza l'episodio della lite, risulta evidente che non contiene precisi riferimenti di tipo temporale, né sono specificati l'occasione o il luogo ove si sarebbe svolti i fatti.

Un dramma satiresco di Sofocle, i *Syndeipnoi*, che probabilmente traeva spunto per la sua trama dai *Cypria*¹²⁰⁰, narrava la festa avvenuta a Tenedo e la disputa sorta tra Agamennone e Achille, per il mancato invito di quest'ultimo al banchetto, a cui seguì un litigio tra Odisseo e Achille¹²⁰¹. L'argomento del dramma riguardava l'intera permanenza dell'armata a Tenedo, precedentemente allo sbarco a Troia e all'episodio del ferimento di Filottete da parte di un serpente. I fr. 566 e 567 Radt si riferiscono ad un dialogo che sarebbe avvenuto tra Achille, offeso per il mancato invito e desideroso di tornare in patria, e Odisseo, che cerca di persuaderlo a restare usando come argomenti l'onore e il rischio di essere accusati di viltà.

Recentemente è stato sostenuto che la tragedia sofoclea sembra fondere due storie in origine separate, il racconto della disputa tra Achille e Odisseo, narrato nell'*Odissea*, e la localizzazione della festa a Tenedo, quando gli Achei stavano per avvistare le coste della Troade, come precisa il fr. 566 R.; del resto la testimonianza di Filodemo, *De ira* col. 18, 17-24 p. 41 Wilke, potrebbe invece confermare che la lite, similmente ai *Cypria*, inizialmente scoppiò tra Achille e Agamennone, e solo successivamente coinvolse Odisseo¹²⁰².

Secondo Strauss Clay non sarebbe pertanto possibile collocare la disputa di θ 77-78 a Tenedo, come propose Huxley, perché è descritta in termini vaghi: non si precisano il tempo, il luogo, l'occasione e infine i motivi per cui scoppiò. Il litigio narrato nei *Cypria* invece, oltre ad avere come protagonisti due eroi diversi da quelli coinvolti nell'*Odissea*, sembrerebbe «a doublet of the dispute between them at the beginning of the *Iliad*»¹²⁰³. Il ruolo di Odisseo nella disputa di Tenedo non è pertanto confermato dal canto di Demodoco, ma potrebbe piuttosto essere suggerito dai *Syndeipnoi*, fr. 566 Radt, ove il Laerziade tenterebbe di placare Achille, adirato per il mancato invito alla festa da parte di Agamennone: i frammenti di questa tragedia dimostrerebbero che la lite di Tenedo si svolse tra Agamennone e Achille, non tra Odisseo e Achille.

¹²⁰⁰ Recentemente è stato sostenuto che Aristotele in *Rhet.* 1401b 17-19 si sarebbe riferito con più verosimiglianza ai *Cypria* e non ai *Syndeipnoi* di Sofocle.

¹²⁰¹ Ved. Pearson 1917, vol. II pp. 198-199; Soph. fr. 566-567 Pearson = fr. 566-567 Radt, vol. IV p. 425 ss. L'ipotesi di una dipendenza della trama della tragedia dai *Cypria* è stata sostenuta da Kullmann (1960, p. 100).

¹²⁰² L'ipotesi è stata sostenuta da Sommerstein 2006, pp. 86-87.

¹²⁰³ Ved. Strauss Clay 1983, p. 99.

Per ciò che concerne la disputa tra Odisseo e Achille, mentre per alcuni studiosi quali Nagy l'episodio cantato da Demodoco sarebbe anteriore all'inizio della spedizione contro Troia¹²⁰⁴, per Strauss Clay, dal momento che non vi è mai nell'*Iliade* un accenno alla profezia sul migliore degli Achei, la storia narrata nel canto θ dovrebbe essersi verificata precedentemente all'inizio dell'*Iliade* stessa. In ogni caso il tema di canto affrontato da Demodoco non sarebbe centrato sul motivo della «misunderstood prophecy»¹²⁰⁵ quanto piuttosto sul *neikos* tra due eroi¹²⁰⁶.

M. Finkelberg, riprendendo in parte l'ipotesi di Strauss Clay, ritiene che il canto di Demodoco rappresenti una sorta di momento preparatorio alla rivelazione dell'identità di Odisseo: se si escludono infatti come temi della *performance* del cantore le avventure di Odisseo nel corso del suo *nostos*, non restano che eventi riconducibili alla guerra di Troia¹²⁰⁷. Tra essi gli episodi più noti che riguardano l'eroe dell'*Odissea* sono la conquista di Troia tramite l'inganno del cavallo e la contesa con Aiace per le armi di Achille, che si riferiscono entrambi alla fase finale della guerra. Perché quindi il poeta avrebbe inventato un altro tema come la disputa tra Odisseo e Achille? Secondo Finkelberg i due canti di Demodoco

¹²⁰⁴ Se la lite tra Odisseo e Achille fosse stata successiva all'insorgere della disputa tra Agamennone e Achille del canto A, a quel punto il comandante degli Achei si sarebbe ricordato dell'oracolo sulla fine della guerra; a tal proposito ved. Nagy 1979, p. 64.

¹²⁰⁵ A tal proposito ved. Strauss Clay 1983, p. 101; riconobbe in θ 75-82 il motivo della «misunderstood prophecy» Calhoun 1939, p. 11 n. 25.

¹²⁰⁶ Secondo Strauss Clay (1983, pp. 96-106) le interpretazioni degli scoliasti mettono in relazione nel canto di Demodoco il primo tema di canto troiano (la disputa) con il secondo (l'inganno del cavallo): l'episodio del cavallo di Troia rappresenterebbe la vittoria della μῆτις attraverso il δόλος: alla μῆτις, e non alla σύνεσις, spetta il primato. I due temi di canto sarebbero quindi tra loro complementari, esplicando attraverso il confronto di Achille e Odisseo l'opposizione tra βίη e μῆτις. A proposito dell'origine del canto di Demodoco, mentre P. Von der Mühl sostenne la teoria dell'invenzione da parte del poeta (*RE* suppl. VII 1940, s.v. *Odyssee*, col. 718 ll. 41-48), definendo l'episodio «ein Autoschediasma von A und keine ihm schon überlieferte Geschichte, ist von B an die Frühere Stelle übernommen, um Demodokos dort überhaupt einen Stoff zu geben», per Strauss Clay invece le evidenti somiglianze con il canto A dell'*Iliade* farebbero piuttosto propendere per l'ipotesi di un richiamo volontario da parte del poeta all'apertura del poema. A suo parere sarebbe un elemento di novità dell'*Odissea* la profezia sul migliore degli Achei, la cui presenza si riscontra solo nel canto di Demodoco: non si trova attestazione di questo motivo né nell'*Iliade* né nei poemi del Ciclo. Lo scopo del χρησμός potrebbe essere inteso proprio in relazione ad A: l'errata interpretazione di Agamennone è rilevante per il pubblico dell'*Iliade*, «who wrongly believed that Agamemnon and Achilles were the “best of Achaeans”». Secondo l'*Odissea* invece gli ἄριστοι Ἀχαιῶν erano Achille e Odisseo, la cui *aristia* non è misurabile con il potere o la forza ma riguarda, come si è visto due diverse visioni del mondo, riassumibili nel contrasto tra βίη e μῆτις. Il canto di Demodoco rappresenterebbe l'inizio di un epos alternativo all'*Iliade*, «that never existed, [...] never composed, [...] an *Iliad* recast in the light of the themes and issues of the *Odyssey* and its hero» (1983, p. 106). Differentemente da Nagy (1979, p. 41), che sosteneva l'esistenza di una tradizione epica alla quale il poeta si sarebbe ispirato per θ 75 ss., Strauss Clay ritenne che il canto di Demodoco alludesse ad un poema mai esistito.

¹²⁰⁷ Ved. Finkelberg 1987, pp. 128-131.

rappresenterebbero due fasi della guerra di Troia: la prima, la lite tra Odisseo e Achille, simboleggerebbe l'inizio del conflitto, la seconda invece, con l'inganno del cavallo, la sua fine. Se c'è stata invenzione del poeta, fu determinata da due fattori: 1) «the requirements of Homer's compositional technique»; 2) «the lack of traditional material fit to meet these requirements». Anche se l'ipotesi dell'invenzione si basa su un argomento *ex silentio*, l'effetto del racconto di Demodoco sarebbe enfatizzare il ruolo di Odisseo e il suo valore eroico. In conclusione, anche l'indefinitezza temporale, sul luogo e sulla causa della disputa confermerebbero la conclusione che «the quarrel of Odysseus and Achilles was invented by Homer especially for Demodocus' performance before Odysseus in Phaeacia»¹²⁰⁸. In ogni caso la studiosa nega che nella trama dei *Cypria* possa trovarsi alcun accenno all'episodio narrato dall'aedo.

In realtà è impossibile stabilire se Omero abbia inventato il canto di Demodoco in funzione del ruolo di Odisseo nel poema, come ipotizzano Strauss Clay e Finkelberg, o abbia tratto ispirazione da una tradizione epica a noi sconosciuta, secondo la proposta di Nagy; ciò che risulta più difficile da sostenere è la possibilità che θ 73-78 rappresenti un riflesso della disputa tra Achille e Agamennone a cui fa riferimento *Cypr. argum.* p. 41, ll. 51-52; nonostante i punti di contatto tra i due episodi, si tratta di due liti che vedono come partecipanti due diverse coppie di eroi. In ogni caso la disputa era uno dei motivi a cui faceva ricorso il poeta all'interno del repertorio tradizionale, ed era pertanto comune a più poemi epici.

L'esistenza di un dramma dedicato al soggiorno dell'armata a Tenedo in cui trovava spazio l'alterco tra Agamennone e Achille potrebbe invece confermare che il frammento dei *Cypria* in questione si riferisca alla stessa disputa, non narrata nell'epos omerico ma di sicuro presente nel poema, come si desume dal resoconto della trama offerto da Proclo; di certo i *Cypria*, in 11 libri, avevano fornito l'argomento a molte tragedie e drammi di età classica, possibilità che sembra essersi verificata anche per i *Syndeipnoi* sofoclei. Inoltre nei riassunti dei poemi del ciclo non si riscontra alcun altro riferimento ad una disputa che abbia come uno dei partecipanti Achille. Vi è infatti un solo altro accenno a una contesa avvenuta quando Achille era ancora vivo: nell'*Etiopide* (*Aethiop. argum.* p. 68 ll.

¹²⁰⁸ Finkelberg 1987, p. 131; ma questo era già stato sostenuto in precedenza da Braswell 1982, p. 130 n. 5.

6-8) Achille uccide Tersite perché costui ha osato deriderlo per l'amore sorto tra l'eroe e Pentesilea: καὶ Ἀχιλλεὺς Θερσίτην ἀναιρεῖ λοιδορηθεὶς πρὸς αὐτοῦ καὶ ὀνειδικθεὶς τὸν ἐπὶ τῇ Πενθεειλείᾳ λεγόμενον ἔρωτα. In quest'occasione sorse una στάσις tra gli Achei in merito all'uccisione di Tersite, ma il riassunto di Proclo non fa riferimento ai partecipanti a tale contesa, anche se di sicuro la disputa doveva avere come oggetto il comportamento tenuto da Achille. In base a questi elementi (i passi citati di Proclo, *Cypr. argum.* p. 41, 51-52, e di Aristotele, *Rhet.* 2, 1401 b, che concordemente si riferiscono allo stesso episodio avvenuto a Tenedo per il mancato invito di Achille da parte di Agamennone; l'esistenza e la trama dei *Syndeipnoi* di Sofocle) si può affermare, anche se non con assoluta certezza, che verosimilmente il frammento sia da attribuire ai *Cypria* e si riferisca al litigio sorto a Tenedo tra Achille e il capo degli Achei.

1.οὐκ ἐφάμην...: la voce verbale ἐφάμην, imperfetto medio passivo di φημί, proviene dal tema di φαμί, alquanto raro e poco utilizzato¹²⁰⁹. Le altre tre attestazioni di ἐφάμην nella medesima posizione incipitaria e equivalenti a οὐκ ἐφάμην sono in Γ 336 η τ' ἐφάμην τίσασθαι Ἀλέξανδρον κακότητος; Θ 498 νῦν ἐφάμην νῆας τ' ὀλέσας καὶ πάντας Ἀχαιοὺς; δ 382 (=398; κ 487, 503; μ 115) ὣς ἐφάμην, ἣ δ' αὐτίκ' ἀμείβετο διὰ θεάων, modificata in ι 272 (=368) ὣς ἐφάμην, ὃ δέ μ' αὐτίκ' ἀμείβετο νηλεί θυμῷ. Il nesso con la negazione οὐκ, come in questo frammento, occorre in due passi omerici, in M 165 οὐ γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην ἦρωας Ἀχαιοὺς | cχήσειν e ξ 481 ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ῥιγωσέμεν ἔμπης: nel primo caso il verbo è posto dopo la prima cesura del verso e l'espressione risulta ampliata per la presenza di γὰρ ἔγωγ' tra οὐ e il verbo, in ξ 481 il nesso è identico a quello di fr. 25, 1, dislocato prima della cesura pentemimere.

La voce verbale χολωσέμεν, emendazione per il tràdito χολώσειν, è l'infinito futuro attivo di χολόω, che si costruisce all'attivo con il dativo della persona nel significato di “far adirare, provocare”¹²¹⁰. Ma χολόω è seguito anche dall'accusativo della persona, come in A 78 η γὰρ ὄτομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς

¹²⁰⁹ Cfr. *TLG* s.v. φημί: ἐφάμην *pro dixi*.

¹²¹⁰ Letronne, *ibidem*, ha emendato la lezione tradita χολώσειν in χολωσέμεν; ma cfr. Nauck 1880, p. 378; Hesych. χολωσέμεν ὀργισθήσεσθαι.

μέγα πάντων, unica altra attestazione dell'infinito futuro χολωσέμεν, similmente a fr. 25, 1¹²¹¹. In Hes. *Theog.* 568 χόλωσε δέ μιν φίλον ητορ¹²¹², vi è un raro esempio della costruzione del verbo all'attivo con il doppio accusativo. Il verbo χολώω è maggiormente adoperato e attestato alla voce passiva o riflessiva, in espressioni semanticamente affini a quella del frammento qui esaminato, in cui invece è all'attivo, come in Ξ 367 εὔχεται οὔνεκ' Ἀχιλλεὺς | [...]μένει κεχολωμένος ητορ μένει κεχολωμένος ητορ, ove è accompagnato dal sostantivo ητορ; A 217 καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον; Γ 494 τοῦ δ' Ὀδυσσεὺς μάλα θυμὸν ἀποκταμένοιο χολώθη; N 660 Τοῦ δὲ Πάρις μάλα θυμὸν ἀποκταμένοιο χολώθη; O 155 οὐδέ σφωῖν ἰδὼν ἐχολώσατο θυμῷ, ove è presente θυμός al dat. o all'acc.; Π 585 κεχόλωσο δὲ κῆρ ἑτάριοιο, ove occorre κῆρ.

Il nesso formulare ἄλκιμον ητορ ricorre a fine verso in P 111 τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ητορ | παχνοῦται; Υ 169 ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ητορ; Callin. fr. 1, 10 G.-P. καὶ ὑπ' ἀσπίδος ἄλκιμον ητορ; Oppian. *Cyn.* 4, 78; 4, 135. Lo stesso nesso è presente in E 529 ἄλκιμον ητορ ἔλεσθε, Π 264 οἱ δ' ἄλκιμον ητορ ἔχοντες, *Hymn. hom.* 27, 9 ἢ δ' ἄλκιμον ητορ ἔχουσα, posto dopo la cesura efteimimera; in riferimento alla battaglia occorre anche in Φ 572 ἐν δέ οἱ ητορ | ἄλκιμον ὀρμᾶτο πτολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι (ove presenta i due termini in ordine inverso e disposti in due versi); Π 209 ἔνθα τις ἄλκιμον ητορ ἔχων Τρώεσσι μαχέσθω¹²¹³.

2.ὦδε μάλ' ἐκπάγλωσ...: la forma verbale ηην, presente nella tradizione papiracea, occorre solo qui e in Omero (4 volte, di cui tre davanti a parola che inizia per vocale, in τ 283, ψ 316, ω 343, e una davanti a parola che inizia per consonante, in Λ 808). Si tratta di una forma rara la cui esattezza e veridicità non può essere messa in dubbio nell'*Odissea*, dove la tradizione manoscritta non offre

¹²¹¹ Per l'uso di χολώω con l'accusativo cfr. anche θ 205 ἐπεὶ μ' ἐχολώσατε λίην; σ 20 μὴ με χολώσης.

¹²¹² Cfr. West 1966, p. 325, comm. al. v. 568, che propone un parallelo logico dell'uso del doppio accusativo all'attivo con un esempio di uso al passivo in Γ 494 Ὀδυσσεὺς μάλα θυμὸν ...χολώθη, «sì adirò in cuore...» (trad. di Montanari), «l'ira gonfiò il cuore di Odisseo» (trad. di M.G. Ciani).

¹²¹³ In Π 264, P 111, Υ 169 e Oppian. *Cyn.* 4, 135 l'espressione è riferita ad un animale, il leone, in E 529, Π 209, Φ 572, Callin. fr. 1, 10 e Oppian. *Cyn.* 4, 78 è riferita a guerrieri, in un contesto parenetico, di esortazione alla battaglia; cfr. le espressioni semanticamente affini e poste sempre a fine verso I 572 (= *Hymn. hom.* 28, 2) ἀμείλιχον ητορ ἔχουσαν; Hes. *Theog.* 139 ὑπέρβιον ητορ ἔχοντας, che sono tra loro equivalenti.

¹²¹³ Ved. Chantraine 1973, pp. 288-289; sulla forma ηην della terza persona singolare dell'imperfetto di εἰμί ved. anche Pavese 1974, pp. 101-102.

valide alternative. Per il passo dell'*Iliade* invece è attestata anche la forma $\eta\epsilon\nu$, generalmente preferita a $\eta\eta\nu$. Chantraine sostiene la teoria dell'alterazione grafica di $\eta\epsilon\nu$ in $\eta\eta\nu$, evidenziando come $\eta\epsilon\nu$ seguito da vocale non creerebbe difficoltà nei tre passi citati dell'*Odissea*, perché in quella posizione metrica è ammesso l'allungamento metrico. La forma $\eta\eta\nu$ sarebbe quindi una grafia più recente adoperata dagli aedi di area ionica che ha sostituito il più antico $\eta\epsilon\nu$ ¹²¹⁴. Tagliaferro invece evidenzia come la caratteristica in comune a τ 283, ψ 316 e ω 343 sia determinata dalla posizione di $\eta\eta\nu$, in *enjambement* integrale e dall'impiego di strutture linguistiche che possono definirsi tarde¹²¹⁵. Secondo Tagliaferro la forma $\eta\eta\nu$ più che essersi prodotta per alterazione di $\eta\epsilon\nu$, come crede Chantraine, deve essere intesa come invenzione prosodica "recente", creata per esigenze metriche¹²¹⁶. A partire dalle tre forme esistenti $\eta\epsilon\nu$, $\eta\nu$ ed $\epsilon\eta\nu$ il rapsodo avrebbe allungato l' ϵ di $\epsilon\eta\nu$ dando luogo ad $\eta\eta\nu$, sulla base dell'analogia con altri imperfetti a vocale iniziale lunga. Dal momento che l'impiego di $\epsilon\eta\nu$ in posizione antevocalica è un elemento recente, ancor più recente deve essere quello di $\eta\eta\nu$. Sulla base delle osservazioni di Tagliaferro, ritengo condivisibile la posizione di Bernabé e West che mantengono la forma $\eta\eta\nu$, attestata nel papiro, rispetto all'emendazione $\eta\epsilon\nu$.

L'espressione a fine verso $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \eta\ \mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \mu\omicron\iota\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \eta\eta\nu$ può essere confrontata con A 381 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \omicron\acute{\iota}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\nu$; κ 465 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \eta\ \mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\acute{\epsilon}\pi\alpha\sigma\theta\epsilon$; μ 72 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\nu$ Ἰήρων, che occorrono tutte in explicit; cfr. inoltre E 695 ὄς οἱ φίλος $\eta\epsilon\nu$ ἑταῖρος; P 577 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \omicron\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\tau\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\eta\nu$ φίλος εἰλαπιναστής; *Hymn. Ven.* 196 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \eta\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\acute{\iota}\ \theta\epsilon\omicron\acute{\iota}\varsigma$; Xenoph. fr. 7a, 3 West $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \eta\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\iota}\nu$ ¹²¹⁷.

¹²¹⁴ Ved. Chantraine 1973, pp. 288-289; sulla forma $\eta\eta\nu$ della terza persona singolare dell'imperfetto di $\epsilon\iota\mu\iota$ ved. anche Pavese 1974, pp. 101-102.

¹²¹⁵ In ψ 315-316 la spia linguistica tarda sarebbe rappresentata dall'uso di un termine arcaico, $\alpha\iota\sigma\alpha$, accostato al verbo $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$, fatto che non è mai attestato in Omero; in τ 283 $\eta\eta\nu$ unito a $\kappa\epsilon$ è un'innovazione dal punto sintattico perché l'uso dell'imperfetto in riferimento al pres. per indicare impossibilità è proprio di una fase della lingua più tarda rispetto a quella omerica; in ω 343 sono presenti l'uso di $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ avverbiale (normalmente usato solo in tmesi), e la forma verbale $\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$, il cui tempo è incongruente rispetto a quello degli altri verbi. Ved. Tagliaferro 1978-1979, pp. 346-351.

¹²¹⁶ In realtà Chantraine aveva già affermato questo principio sostenendo che « $\epsilon\eta\nu$ devant voyelle de même que $\eta\eta\nu$ semblent des éléments «récents» du dialecte épique» (Chantraine 1973, p. 289).

¹²¹⁷ Ved. *Lex. Hom.* s.v. φίλος; cfr. Γ 402 $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \kappa\acute{\epsilon}\acute{\iota}\theta\iota\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\pi\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$; ζ 203 $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu$; ω 92 $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \eta\sigma\theta\alpha\ \theta\epsilon\omicron\acute{\iota}\sigma\iota\nu$.

Fr. 26 B. = Fr. 18 D. = Fr. 22 W.

1

Paus. 4, 2, 7

Λυγκέως μὲν δὴ παῖδα οὐκ ἴσμεν γενόμενον, Ἴδα δὲ Κλεοπάτραν θυγατέρα ἐκ Μαρπήσσης, ἣ Μελεάγρω συνώκησεν. ὁ δὲ τὰ ἔπη ποιήσας τὰ Κύπρια Πρωτεσιλάου φησὶν, ὃς ὅτε κατὰ τὴν Τρωάδα ἔσχον Ἕλληνες ἀποβῆναι πρῶτος ἐτόλμησε, Πρωτεσιλάου τούτου τὴν γυναῖκα Πολυδώραν μὲν τὸ ὄνομα, θυγατέρα δὲ Μελεάγρου φησὶν εἶναι τοῦ Οἰνέως. εἰ τοίνυν ἐστὶν ἀληθές, αἱ γυναῖκες αὗται τρεῖς οὐσαι τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ Μαρπήσσης ἀρξάμεναι προαποθανοῦσι πάσαι τοῖς ἀνδράσιν ἑαυτὰς ἐπικατέσφαξαν.

“Non sappiamo che da Linceo fosse nato un figlio; Ida ebbe una figlia da Marpessa, Cleopatra, che sposò Meleagro. L'autore che compose i *Canti Ciprii* dice riguardo a Protesilao, colui che per primo osò scendere dalla nave quando i Greci raggiunsero la Troade, che questo Protesilao dunque aveva una moglie di nome Polidora, la quale era figlia di Meleagro, figlio di Oineo. Se questo è vero, allora queste donne, che sono in numero di tre, iniziando da Marpessa, si uccisero tutte per i mariti dopo la loro morte.”

2

Schol. Hom. B 701 (vol. I p. 127, l. 17 Dindorf): οἱ μὲν τὸν Ἄινειάν ἀπέδοσαν ... ἕτεροι Ἐκτορα ... φονέα Πρωτεσιλάου.

“Alcuni sostengono che l'uccisore di Protesilao fu Enea, altri Ettore.”

Il fr. 26 T 1 è presente anche nelle altre edizioni dei *Cypria*, dal momento che Pausania esplicita l'autore della versione da lui riportata, ὁ δὲ τὰ ἔπη ποιήσας τὰ Κύπρια. Non si può dire altrettanto della testimonianza 2 che, pur contenendo un esplicito riferimento a Protesilao, omette l'autore di quell'episodio: per questo motivo è assente sia nell'edizione di Davies sia in quella di West, anche se restituisce un altro aspetto della vicenda di Protesilao relativo alla sua morte.

La presenza di Protesilao nel Catalogo degli Achei

Protesilao è un eroe noto e citato più volte, seppur brevemente, nei poemi omerici¹²¹⁸. Nell'*Iliade*, al canto B 695-702, è ricordato nel *Catalogo delle navi* come figlio di Ificlo e come colui che regnava su Filache, Piraso, Itona, Androna e Pteleo, prima di giungere a Troia, dove appena sceso dalla nave morì per mano di un troiano. I suoi non rimasero senza capo: lo sostituì suo fratello Podarce, figlio di Ificlo, più giovane e meno valente di Protesilao, ὁ δ' ἄμα πρότερος καὶ ἀρείων | ἦρωσ Πρωτεσίλαος ἀρήϊος. Più volte il poeta sottolinea le qualità di Protesilao, che era il primo e il più forte, e un eroe guerriero, ἀρήϊος. Furono proprio queste caratteristiche a causargli una morte subitanea, appena sceso dalla nave, “primissimo tra gli Achei”: Οἱ δ' εἶχον Φυλάκην καὶ Πύρασον ἀνθεμόεντα | Δήμητρος τέμενος, Ἰτωνά τε μητέρα μήλων, | ἀγχιάλον τ' Ἄντρῶνα ἰδὲ Πτελεὸν λεχεποίην, | τῶν αὖ Πρωτεσίλαος ἀρήϊος ἠγεμόνευε | ζῶδες ἐών· τότε δ' ἦδη ἔχεν κάτα γαῖα μέλαινα. | [...] τὸν δ' ἔκτανε Δάρδανος ἀνὴρ | νηὸς ἀποθρόσκοντα πολὺ πρότιστον Ἀχαιῶν¹²¹⁹.

Nella sua analisi del Catalogo delle navi Edwards ha annoverato l'entrata di Protesilao nel gruppo dei contingenti privi del capo, che sono solo 3 e sono costituiti, oltre che dalle navi di Protesilao, da quelle di Achille e di Filottete¹²²⁰.

Secondo Kirk questi versi, anche se seguono uno schema di entrata «in a standard form», come altre espressioni usate nel Catalogo per designare i capi o il numero delle navi, non presenterebbero elementi che ne segnalino l'arcaicità¹²²¹. Anche Omero quindi non ignorava la leggenda diventata comune e celebre presso

¹²¹⁸ Sulle fonti che trattano la vicenda di Protesilao ved. Buonamici 1902, pp. 3-75; Séchan 1953, pp. 3-27; sulla figura di Protesilao ved. G. Radke *RE* XXIII 1 (1957), s.v. *Protesilaos*, coll. 933-939.

¹²¹⁹ In N 381 sono ricordate le navi di Aiace e di Protesilao, attraccate sulla spiaggia vicino a Troia.

¹²²⁰ Ved. Edwards 1980, pp. 95-96. La presentazione dell'eroe differisce dalle altre due perché nomina il capo della spedizione senza indicare subito il numero delle navi. Dopo la sua menzione segue un breve riepilogo sulla storia dell'eroe, ucciso per mano di un Dardano. Solo successivamente, conclusa la parentesi dedicata a Protesilao, è indicato il numero delle navi. Nonostante la digressione sulla morte del capo del contingente di Filache, lo studioso ha evidenziato la presenza in questa sezione del Catalogo di 3 elementi strutturali tipici: il primo, che concerne la perifrasi adoperata per indicare il luogo di origine (in cui al pronome οἱ segue δέ ο τε, il nome all'acc. del popolo e un verbo quale ἔχεν – qui presente–, νάειν o simili); l'altro, che informa sull'identità del capo dell'armata (al gen. τῶν seguono uno o più nomi personali, talora il patronimico e un verbo che esprime l'azione di comando come ἀρχεῖν, ἀγειν, ἠγεμονεύειν, qui usato etc.); infine il terzo elemento, che segnala il numero delle navi (la cui forma più comune è τῶν/τοῖς δ' ἄμα ~ ~ μέλαινα νῆες ἔποντο).

¹²²¹ Ved. Kirk 1985, p. 231.

tutte le fonti successive, che vede Protesilao come il primo eroe morto sul suolo troiano. Anzi, per Kirk è probabile che il poeta facesse riferimento a Protesilao (e, poi, a Filottete) in relazione al contingente da Filache perché erano eroi noti, a differenza dei meno conosciuti Podarce e Menone, loro sostituiti a Troia¹²²².

In N 681 sono nominate per la prima volta le navi di Protesilao accanto a quelle di Aiace, tirate in secca sulla spiaggia: ἔνθ' ἔσαν Αἴαντός τε νέες καὶ Πρωτεσιλάου | θῖν' ἔφ' ἄλλοις πολιῆς εἰρυμέναι. Di nuovo in O 705 è evocato sinteticamente il suo destino, quando si narra che Ettore afferrò la poppa della nave che Protesilao aveva condotto a Troia, ma che non lo ricondusse a casa: Ἔκτωρ δὲ πρυμνῆς νεὸς ἤψατο ποντοπόροιο | καλῆς ὠκυάλου, ἣ Πρωτεσίλαον ἔνεικεν | ἐς Τροίην, οὐδ' αὐτίς ἀπήγαγε πατρίδα γαῖαν¹²²³.

Per Scott l'autore dei *Cypria*, «with the plot of the *Iliad* before him», prese spunto dall'*Iliade* per fare di Ettore l'uccisore di Protesilao, poiché voleva che un eroe importante come Ettore avesse un ruolo di rilievo anche al di fuori della tradizione omerica; per questo motivo sostituì il generico Δάρδανος ἀνὴρ di B con la figura di Ettore¹²²⁴. La frase di Proclo quindi (*Cypr. argum.* p. 42 ll. 53-54 καὶ θνήσκει Πρωτεσίλαος ὑφ' Ἔκτορος) non rispecchierebbe una tradizione indipendente da quella omerica, ma addirittura sarebbe fondata su di essa «in violation of Homer»¹²²⁵. Gli eroi di parte troiana, come Adrasto, Pandaro ed Ettore sarebbero stati creati da Omero per partecipare agli eventi causati dall'ira di Achille: così si spiegherebbe il silenzio della tradizione successiva (ove questi eroi non avevano alcun ruolo) e in particolare dell'epos ciclico su Ettore, che il poeta dei *Cypria* volle rompere riprendendo un eroe omerico e assegnandogli il ruolo di uccisore di Protesilao.

Per alcuni studiosi invece, come Schmid e Kullmann¹²²⁶, non sarebbe stata l'*Iliade* a fornire lo spunto ai *Cypria* per creare la figura di Protesilao ma Omero,

¹²²² Per Kirk «it is rethorical effective, therefore, to name them as leaders, especially since the catalogue is allowed to maintain its archaic naval format, and only then to amend the picture.» (*loc. cit.*)

¹²²³ Di nuovo in Π 286 si parla della nave di Protesilao, νηὶ πάρα πρύμνη μεγαθύμου Πρωτεσιλάου.

¹²²⁴ Ved. Scott 1913, p. 165.

¹²²⁵ Scott 1913, p. 162.

¹²²⁶ A a tal proposito ved. anche Wilamowitz 1884, p. 374: «die Kyprien schlossen noch Proklus mit einem katalog der Troer, (einem der Achaeer stand zweifellos an anderer stele). Die Kyprien kennen also B nicht: B kennt die Kyprien»; Leaf 1971, I p. 86, il quale ha sostenuto che il Catalogo originariamente costituiva un'introduzione all'intero ciclo e fu composto per i *Cypria*; Burgess 1996, p. 86 n. 36, secondo il quale è probabile che i *Cypria* contenessero un Catalogo

che accenna brevemente a questo eroe, avrebbe preso avvio dal poema ciclico attribuito a Stasino, ove l'eroe non era solo nominato ma aveva un ruolo all'interno delle vicende narrate. Secondo Schmid il Catalogo delle navi, che presenta lo stile tipico della poesia catalogica estraneo all'epos omerico, potrebbe riflettere l'influsso di un'altra fonte poetica, antecedente cronologicamente all'*Iliade*, rappresentata dai *Cypria*, in cui alla fine del poema (*Cypr. argum.* p. 43 ll. 67-68) vi era un Catalogo dei Troiani¹²²⁷. Il numero delle navi avrebbe senso solo alla partenza delle navi verso Troia e non all'inizio dell'*Iliade*, ove la guerra ormai volge alla fine. Inoltre nel trasferimento del Catalogo dalla sua sede originaria all'*Iliade* il poeta avrebbe dovuto omettere quegli eroi non presenti nel suolo troiano all'inizio del poema (sono infatti passati 9 anni dopo l'inizio della spedizione) e pertanto privi di un'importanza nelle vicende da lui narrate; dal momento che non ha compiuto questa scelta, risulterebbe ingiustificata nel canto B la presenza di Protesilao, già morto da tempo, tra i capi troiani e quella di Filottete, ferito e abbandonato nell'isola di Lemno.

Anche Kullmann ha sostenuto che il Catalogo non rappresenterebbe l'armata al momento dello sbarco in Troade ma al momento della partenza dall'Aulide: non troverebbe spiegazione infatti l'enumerazione delle navi presente in B al nono anno della guerra¹²²⁸. La presentazione dei 46 eroi nel canto B evidenzia delle difformità rispetto al resto del poema: alcuni capi nominati nel Catalogo sono in seguito assenti o compaiono solo raramente, senza avere spazio nelle vicende dell'*Iliade*; in altri casi invece accade il contrario, ossia eroi che hanno un ruolo nell'azione non sono neppure annoverati in B¹²²⁹. Pertanto il Catalogo delle navi non sarebbe una creazione esclusivamente omerica per la presenza di 9 eroi da lui non creati; inoltre il poeta non avrebbe fatto ricorso ad una fonte di carattere documentario per comporre la lista di navi ed eroi.

delle navi al momento del raduno in Aulide, non menzionato da Proclo o i suoi predecessori perché «they considered it obviously part of the gathering at Aulis».

¹²²⁷ Schmid 1925, pp. 70-71; p. 74.

¹²²⁸ Ved. Kullmann 1960, pp. 63-66.

¹²²⁹ Dall'analisi di Kullmann risulta che dei 44 capi nominati da Omero nel Catalogo, se si escludono Protesilao e Filottete (che non agiscono nel poema), 10 trovano la morte nell'*Iliade*, gli altri 34 invece (a cui vanno aggiunti anche Protesilao e Filottete) sono protagonisti in altre leggende non incluse nell'*Iliade*; tra essi 9 non appaiono altrove nel poema e pertanto sarebbero nomi non omerici. Se ne dedurrebbe pertanto che i 10 eroi che trovano la morte nelle vicende narrate dall'*Iliade* sono invenzione del poeta, gli altri 36 eroi, la cui morte non è inclusa nel poema, dovrebbero avere origine in una tradizione preomerica e pertanto anche la parte del Catalogo ad essi dedicata sarebbe preomerica. Ma su questo punto cfr. Cingano 2000, pp. 136-141.

In seguito a un'analisi del Catalogo dei pretendenti alla mano di Elena contenuto in Apollodoro *Bibl.* 3, 10, 8 in relazione all'*Iliade* (in particolar modo a B 339-341) Kullmann ha affermato che l'*Iliade* dimostra di essere «sekundär gegenüber der Mythologie», ovvero di avere un rapporto secondario rispetto al materiale che le servì come fonte, sia per ciò che concerne ogni figura di eroe all'interno dell'epos sia nel Catalogo delle navi¹²³⁰. Il complesso degli eroi combattenti a Troia sarebbe più compiutamente esposto dal Catalogo dei pretendenti di Apollodoro piuttosto che dal Catalogo delle navi dell'*Iliade*, adatto alla forma attuale del poema ma non completo o sempre congruo allo scopo. Il Catalogo dei troiani invece si dimostrerebbe più esauriente di quello delle navi: il poeta dell'*Iliade* probabilmente avrebbe usato un Catalogo degli alleati destinato ai *Cypria* adattandolo e rimaneggiandolo per le sue esigenze¹²³¹.

Non dissimile è la posizione di Kirk rispetto a quanti affermano che il Catalogo rifletta tradizioni epiche precedenti a quella dell'*Iliade*. Analizzando quali sono i riferimenti all'età del bronzo presenti nell'*Iliade*, lo studioso ha rilevato che nel canto B è in parte riprodotta la geografia politica di quell'età, anche se in generale a suo parere si può affermare che in tutto il poema sono riprese antiche storie preomeriche, che affonderebbero le loro origini nell'età micenea¹²³². Il Catalogo delle navi, tratto da un poema più antico dell'*Iliade*, avrebbe subito nel corso del tempo espansioni e adattamenti: come Kullmann, anche Kirk ritiene che rispecchi una lista di navi e di capi radunatisi in Aulide, anche se fu poi riadattato per rappresentare l'armata nove anni dopo a Troia, un fatto provato dalla presenza di Protesilao e Filottete, due eroi che non agiscono durante il periodo compreso nella narrazione dell'*Iliade*¹²³³. A un'analisi

¹²³⁰ A tal proposito ved. Kullmann 1960, pp. 153-154.

¹²³¹ Sul Catalogo dei Troiani dell'*Iliade* in rapporto a quello dei *Cypria* ved. Kullmann 1960, pp. 169-173; su Apollodoro, la presenza in esso di due Cataloghi (dei Troiani, delle navi) e la sua probabile fonte, ved. Wade-Gery 1952, pp. 84 n. 113; sulla questione del Catalogo degli alleati troiani cfr. Burgess 1996, pp. 85-86, 89-90.

¹²³² Non a caso molti miti sarebbero associati a centri del potere miceneo (Micene, Pilo, Tirinto etc.), mentre nelle leggende iliadiche e odissiadiche sono escluse città affermatesi solo dopo la penetrazione dorica; a tal proposito ved. Kirk 1962, pp. 109-110. La tradizione omerica si sarebbe cristallizzata nella memoria popolare «in the mainland region», ove sarebbe poi stata diffusa dai cantori orali (*op. cit.* p. 152).

¹²³³ Ved. Kirk 1962, p. 154: «it was adapted from a list of ships and leaders assembling at Aulis to meet the purpose of describing a march-past of the Achean army nine years later at Troy»; e ancora «what is certain is, first, that the Catalogue describes many details of Greece as it had been before the full effects of the Dorian invasion took shape; and secondly that it has been adapted to its present place and function in the Iliad from a list of ships, leaders and contingents as they gathered at Aulis, and perhaps Halos, at the start of the Trojan expedition nine years earlier.»

approfondita il Catalogo dimostrerebbe di dare particolare importanza al contingente proveniente dalla Beozia, il più numeroso¹²³⁴. Sarebbe inoltre possibile ravvisare un'influenza eolica per il contingente tessalico condotto da Protesilao e Filottete, la cui presenza è di certo un elemento non tardo.¹²³⁵

Cingano ha rilevato che l'assenza di alcuni eroi dal Catalogo delle navi è motivata dalla tradizione epica: Tersandro non è nominato nel canto B perché nei *Cypria* era annoverato tra i partecipanti alla prima sfortunata spedizione contro Troia, durante la quale trovò la morte per mano di Telefo¹²³⁶. Confermano la versione dei *Cypria* per lo meno quattro fonti: lo *schol.* Pind. *Ol.* 2, 76 c (vol. I p. 80 Drachmann), l'*Epitome* di Apollodoro (3, 17), e due fonti tarde, il *pap. Oxy.* 3702 (del II-III sec. d.C.), e Ditti Cretese, 1, 14 e 1, 17 (ca. I sec. d. C.). Il papiro contiene una lacunosa lista dei greci a Troia, ove sembra si possa congetturare la presenza dei nomi di Tersandro e di Peneleo, secondo una versione differente rispetto a quella del Catalogo iliadico; Ditti conferma questa tradizione poiché ricorda che a Troia c'erano sia Peneleo sia Tersandro, capi l'uno del contingente della Beozia, l'altro di quello di Tebe.

Per ciò che concerne il contingente della Beozia, da questa complessa situazione delle testimonianze risulterebbe che nella tradizione epica circolarono per lo meno due elenchi dei capi beoti, l'uno rappresentato nell'*Iliade* (ove sono presenti Peneleo e altri eroi), l'altro nei *Cypria* (ove era presente Tersandro, forse sostituito alla sua morte da Peneleo); Ditti e il *pap. Oxy.* 3702 rispecchierebbero il tentativo tardo di conciliare queste due tradizioni. Nell'elenco di capi beoti utilizzato nei *Cypria* Tersandro aveva il ruolo di comandante e probabilmente alla sua morte gli succedeva Peneleo, come conferma Pausania (9, 5, 11-16).

¹²³⁴ Secondo Kirk (1962, p. 154) non è facile stabilire se si tratti di un elemento originario o se rappresenti l'influenza successiva «of a much later Boeotian school of catalogue poetry». In ogni caso sarebbe impossibile stabilire quali e quante siano state le modifiche, anche se risultano chiare alcune anomalie, ad es. eroi come Achille, Odisseo e Agamennone sono presentati con un potere inferiore rispetto a quanto avviene nel resto del poema.

¹²³⁵ I due eroi sono importanti nella tradizione definita dallo studioso extra-america per l'insolita attribuzione in un poema ionico dell'onore di cadere per primo nel suolo troiano a un capo tessalico; pertanto Kirk sostiene che nel Catalogo è ravvisabile «the influence of Aeolic patriotism, and perhaps of Aeolic songs about the Trojan war» (1962, p. 155).

¹²³⁶ Sull'esistenza di due tradizioni epiche relative a Tebe e a Tersandro, l'una di origine tebana (che narra la parziale distruzione da parte di Argo della città di Tebe, poi affidata a Tersandro, su cui cfr. Paus. 9, 5, 14; 9, 8, 7), l'altra attestata nei *Cypria* ved. Cingano 2005, pp. 132-136.

In O 705, ove è nominata la nave di Protesilao, risulta che il primo eroe troiano a tentare di attaccarla fu Ettore: per alcuni studiosi non è escluso che questo riferimento abbia costituito il punto di partenza per Stasino, secondo cui il Dardano o il Troiano che uccise Protesilao poteva essere identificato con Ettore¹²³⁷.

Kullmann, secondo il quale l'autore dei *Cypria* non conosceva l'*Iliade*, postulava che nel riassunto di Proclo questo particolare – l'uccisione di Protesilao per mano di Ettore – fosse stato aggiunto posteriormente, proprio sotto l'influsso del passo O 705, e costituisca quindi un'interpolazione tarda; a conferma di quest'ipotesi nel fr. 26 B. qui analizzato non si trova alcun accenno a Ettore, mentre in Apollodoro *Epit.* 3, 29 si fa riferimento alla profezia di Teti sulla morte del primo degli Achei sceso sul suolo troiano con il solo particolare dello sbarco: τὸν γὰρ ἀποβάντα πρῶτον πρῶτον μέλλειν τελευτήσειν¹²³⁸. Le oscillazioni dello *schol.* Hom. B 701 sul nome dell'eroe che avrebbe ucciso Protesilao (Enea o Ettore) si potrebbero quindi leggere come un elemento contrario all'identificazione di Ettore nell'espressione Δάρδανος ἀνὴρ di B 701. Proclo si sarebbe ispirato a O 705, passo in cui le navi dei due eroi sono poste le une accanto alle altre; qui la menzione della nave di Protesilao non sarebbe un'allusione all'eroe – già morto da tempo – in relazione a Ettore, suo uccisore, ma solo una segnalazione su come erano disposte le imbarcazioni, come dimostrerebbe anche II 286, ove la poppa della nave di Protesilao è citata solo per fornire un punto di orientamento nella mischia. Nell'*Iliade* la morte di Protesilao sarebbe un dato presupposto e pertanto risalente ad un'altra tradizione e il particolare riferito da Proclo su Ettore non risalirebbe alla versione dei *Cypria*, ma a una tradizione che si rifaceva ad altre fonti più tarde.

Burgess ha respinto la ricostruzione di Kullmann come debole e poco convincente, soprattutto quando postula che i *Cypria* siano anteriori cronologicamente all'*Iliade* perché in essi si trovano sviluppati temi pre-iliadici: non dovrebbe sorprendere che il tema della morte di Protesilao, molto probabilmente pre-iliadico, sia stato solo alluso da Omero, senza che per questo i *Cypria* siano precedenti all'*Iliade*; il poeta forse intenzionalmente non menzionò

¹²³⁷ Ved. Buonamici 1902, p. 13; Jouan 1966, p. 329, n. 7.

¹²³⁸ Ved. Kullmann 1960, pp. 273-274; secondo Kullmann tutti i poemi del ciclo, tranne l'*Ilias parva*, sarebbero stati precedenti ad Omero (1960, pp. 204-220; 358-379).

un dettaglio così noto a tutta la tradizione successiva ai *Cypria*, l'uccisione di Protesilao per mano di Ettore¹²³⁹.

Dall'analisi delle teorie sovraesposte sembrano emergere almeno alcuni elementi certi, desumibili dalle posizioni, seppur diverse, degli studiosi in merito alla questione della presenza di Protesilao nel Catalogo delle navi e in rapporto alle altre anomalie ivi ravvisabili: mentre a mio parere non è pienamente condivisibile la posizione di Schmid e Kullmann, che antepongono la tradizione dei *Cypria* – in realtà cronologicamente posteriori – a quella iliadica, ipotizzando una derivazione per l'*Iliade* dai *Cypria* stessi, si dimostrano acute le osservazioni di Kullmann e Kirk circa la non congruità del Catalogo delle navi nella forma attuale rispetto a quanto successivamente narrato nell'*Iliade*; è pertanto evidente che il Catalogo, riflettendo una tradizione pre- e extra-omerica, descrive l'armata non al decimo anno della guerra ma piuttosto fotografa – anche se solo parzialmente – la situazione più vicina alla (prima) partenza dall'Aulide¹²⁴⁰. A questa tradizione attinge anche il poeta dei *Cypria*, in cui Protesilao è ancora vivo e ha un ruolo nelle vicende del poema sino al suo sbarco a Troia, dove muore appena sceso dalla nave. Pertanto due sono gli eroi che compaiono nel Catalogo iliadico, pur non avendo un ruolo nelle vicende narrate dal poema, Protesilao e Filottete, di cui è ribadito il ruolo di capi dei rispettivi contingenti al momento della partenza da Troia, ma che per ragioni differenti al momento dell'inizio della guerra sono assenti dalla scena. Il loro destino ricorda quello di Tersandro¹²⁴¹: la morte prematura di quest'eroe lo esclude dalla partecipazione alla guerra,

¹²³⁹ Ved. Burgess 2001, pp. 64-65: per Burgess Ettore stesso risale a una tradizione pre-iliadica; costituiscono una prova di questo fatto le menzioni dell'eroe in Saffo (fr. 44 L-P), Stesicoro (fr. 224 *PMGF*) e Ibico (295 *PMGF*).

¹²⁴⁰ In effetti Tersandro, assente nel Catalogo delle navi, cade nel corso della prima spedizione. Pertanto, se il Catalogo fotografasse la situazione della prima partenza dall'Aulide, Tersandro dovrebbe essere menzionato come comandante originario del contingente tebano; sull'argomento si veda Cingano 2000, p. 137; lo studioso (p. 137 n. 36) sostiene la possibilità che il Catalogo degli Achei presente nell'*Iliade* e l'elenco di eroi ipoteticamente contenuto nei *Cypria* riflettessero l'armata greca in occasione del primo raduno in Aulide e non del secondo come sostenuto da Niese 1873, p. 26 ss.; ma su questo aspetto cfr. Wade-Gery 1952, pp. 55, 84 n. 113: il Catalogo delle navi rifletterebbe la tradizione contenuta in un poema, «a pre-Iliad poem», a cui attinse Omero, mai redatto in forma scritta e non corrispondente ai *Cypria*, composti successivamente all'*Iliade*.

¹²⁴¹ Tutti e tre gli eroi sono infatti assenti dalle vicende iliadiche. Del resto solo Tersandro non figura nel Catalogo iliadico perché morto prematuramente durante la prima spedizione in Misia, diversamente dagli altri due, la cui presenza è in parte motivata: Protesilao è ancora vivo al momento della seconda spedizione, poiché muore solo al momento dello sbarco, e l'assenza di Filottete dalla guerra è solo temporanea; su questo argomento e in particolare sulla figura di Tersandro ved. Cingano 2005, pp. 136-141.

similmente a quello che accade per Filottete (abbandonato nell'isola di Lemno) e Protesilao.

L'identità del Δάρδανος ἀνὴρ, uccisore di Protesilao

È invece un dato non accertabile l'allusione dell'*Iliade* a Ettore quale eroe che uccise Protesilao, una teoria non sostenibile solo sulla base dei passi esaminati (B 701 e O 705); è più probabile che nel poema omerico fosse noto non tanto il "colpevole", ossia la paternità di quest'uccisione, ma la profezia sullo sbarco del primo degli Achei, come sembra dimostrare l'uso dell'aggettivo πρῶτιστος da parte del poeta e l'intero verso νηὸς ἀποθρόσκοντα πολὺ πρῶτιστον Ἀχαιῶν. L'ipotesi – esclusa da Kullmann – secondo la quale nei *Cypria* fu Ettore a colpire mortalmente Protesilao sembrerebbe diventare più forte se si adduce sia il riassunto di Proclo sia Apollodoro (*Epit.* 3, 30), ove l'eroe greco è ucciso proprio per mano di Ettore; si tratta infatti di due fonti che spesso (ma non sempre) dimostrano una coincidenza nel riferire episodi attribuibili al poema, e la cui veridicità in tal caso non dovrebbe essere esclusa a priori, o sulla base della fortuna successiva di questo motivo.

D'altra parte la menzione di Ettore in Apollodoro e il suo ruolo nella produzione tragediografica e in generale tarda (si veda ad es. Ditti), potrebbero rendere di dubbia autenticità l'esplicito riferimento all'eroe troiano in Proclo. In realtà, se si considera il momento in cui viene collocato l'episodio nel riassunto della trama, il dubbio viene meno: la morte di Protesilao viene infatti posta al momento dello sbarco dell'armata in Troade, quando ἀποβαίνοντας αὐτοὺς εἰς Ἴλιον εἰργουσιν οἱ Τρῶες, e contestualmente si afferma che fu Ettore a uccidere l'eroe greco. La presenza di Ettore al momento dello sbarco non sembra da ritenersi dubbia, anche se non è ancora iniziato l'attacco alle mura di Troia. Si tratta di una fase preliminare del conflitto, in cui sono i Troiani a respingere gli Achei (e in questo lasso di tempo avviene la morte di Protesilao), poi si invertono le parti e Achille volge in fuga i nemici con l'uccisione di Cicno. Segue una fase di tregua, in cui i due eserciti raccolgono i morti sul campo; successivamente, dopo il rifiuto da parte dei Troiani della restituzione di Elena e dei beni sottratti, inizia la τεῖχομαχία. Non è improbabile dunque che già in questo momento preliminare al vero attacco alla città Ettore, il più valente eroe dei Troiani, abbia

ucciso Protesilao che, essendo stato il primo a sbarcare, era destinato anche ad essere il primo a morire a Troia.

Lo *schol.* Hom. B 701 (vol. I p. 127, l. 17 Dindorf) ricorda che secondo altre tradizioni i possibili uccisori di Protesilao furono, oltre ad Ettore, Euforbo e Acate, compagno di Enea: si tratta evidentemente di tre versioni concorrenti, la più famosa delle quali candidò Ettore con questo ruolo, che tentavano di dare un'identità all'assassino dell'eroe greco identificandolo con uno degli eroi di parte troiana.

Un'altra fonte per la vicenda di Protesilao e la sua uccisione è costituita dallo storico Antipatro di Acanto, di cui è andata perduta l'intera produzione; si conosce solo un frammento di tradizione indiretta riportato da Eustath. in *Od.* λ 521, p. 1697, 53, (*FGrHist* 56 F 1a), che dice: Ερέσιος δὲ ἱστορεῖ καὶ Πρωτεσιλάω δοθῆναι μνήμονα Δάρδανον Θεσσαλόν, δοθέντος χρησμοῦ Φυλάκω τῷ πατρὶ ἀναιρεθῆναι εἰ προπεδήσει, ὃ καὶ γέγονε. Un Tessalo di nome Dardano quindi avrebbe dedicato un μνήμων a Protesilao, poiché aveva saputo da un oracolo, dato al padre Filaco, che sarebbe stato preso se non l'avesse fatto. Antipatro non intendeva quindi, come Omero, che Protesilao fosse stato ucciso da un uomo Dardano, troiano, perché un troiano non si sarebbe accorto che Protesilao stava scendendo dalla nave. La notizia è confermata da Ptolem. Chenn. b. Phot. *Bibl.* 190, p. 147 a 23 (= *FGrHist* 56 F 1 b), in cui si precisa che fu un Dardano, γένος Θεσσαλόν, di stirpe tessalica, a erigere un μνήμων a Protesilao. Si tratta di un evidente tentativo di leggere l'*Iliade* in modo razionalizzante, assegnando un nome al Δάρδανος ἀνὴρ non ulteriormente specificato di B 701, e di fornire una spiegazione per un episodio solo accennato, o narrato brevemente nei versi omerici.

Anche in Eustath. in *Il.* p. 326, ll. 2-9, si trovano considerazioni sulla generica menzione del Δάρδανος ἀνὴρ, e viene formulata l'ipotesi che si debba intendere Δάρδανος come un nome ὁμώνυμον all'etnico: la conclusione logica del ragionamento è che la perifrasi potrebbe quindi essere paragonata all'attestato “φῶτα Ηρακλέα”. Sono inoltre riportate altre ipotesi su chi potesse essere designato con questa espressione: secondo Palefato, una delle fonti di questa notizia, fu Enea ad uccidere Protesilao; secondo altri Acato, compagno di Enea; altri ancora sostengono che dietro alla generica menzione di un “uomo Dardano” si debba leggere un riferimento a Ettore, ma per Eustazio se così fosse, allora il

poeta avrebbe dovuto scrivere φαίδιμος Ἐκτωρ ἢ Δάρδανος Ἐκτωρ. È evidente dunque che questo passo omerico, oltre ad avere costituito proprio per la sua ambiguità una fonte di ispirazione per Stasino, una porta lasciata aperta alla sua capacità inventiva, aveva suscitato sin dall'antichità dubbi e perplessità sulla sua interpretazione, alimentando le riflessioni e le ipotesi degli antichi commentatori.

In altre fonti invece, a partire da Sofocle, Luciano, i mitografi Apollodoro e Igino e infine Proclo, come si è visto l'uccisore di Protesilao ha un nome diverso da Dardano ed è il troiano Ettore¹²⁴². Stando a *Cypr. argum.* p. 42 ll. 53-54, i *Cypria* narrarono che fu Ettore ad uccidere Protesilao: ἔπειτα ἀποβαίνονται αὐτοὺς εἰς Ἴλιον εἰργουσιν οἱ Τρῶες, καὶ θνήσκει Πρωτεσίλαος ὑφ' Ἐκτορος. Si può ipotizzare con verosimiglianza che i *Cypria*, in cui per la prima volta era attestata questa vicenda, prendessero spunto dalle succinte indicazioni omeriche sulla vicenda di Protesilao per dare maggiore sviluppo alla narrazione: partendo proprio dalla generica menzione di un Δάρδανος ἀνὴρ, l'autore dei *Cypria* aveva supposto che si potesse trattare di un troiano, anche se alcuni scolî omerici avvertono che per Omero “Dardano” e “Troiano” non sono termini sinonimici¹²⁴³. È probabile che dietro alla precisazione degli scolî si nasconda una nota aristarchea: forse a partire dal passo B 701 Aristarco distingueva l'uso omerico di Δάρδανος da quello dei poeti Neoteri, e questa puntualizzazione era rivolta all'autore dei *Cypria*, per cui evidentemente “Dardano” e “Troiano” erano due aggettivi equivalenti.

Protesilao è nominato nel *Catalogo delle donne* di Esiodo fra i pretendenti di Elena, ove il poeta afferma che è figlio di Attoride, a differenza di B 706, ove invece si dice che è αὐτοκασίγνητος, fratello germano di Podarce, figlio di Ificlo: Hes. fr. 199, 4-9 M.-W. ἐκ Φυλάκης δ' ἐμνῶντο δύο ἄνδρες ἕξοχ' ἄριστοι, | υἱός τ' Ἰφίκλοιο Ποδάρκης Φυλακίδαο | ἥγυς τ' Ἀττορείδης ὑπερήνωρ Πρωτεσίλαος· | ἄμφω δ' ἀγγελίην Λακεδαίμονάδε προΐαλλον | Τυνδαρέου π[οτ]ὶ δῶμα δάφρονος Οἰβαλίδαο, | πολλὰ δ' ἔεδν[α δίδον,] μέγα γὰρ κλέος [ἔσκε γυ]ναικός.

¹²⁴² Apollod. *Epit.* 3, 30; Hyg. *fab.* 103; Lucian. *Dial. mort.* 23 (28).

¹²⁴³ Secondo Severyns dietro allo *schol.* Hom. O 449, nel quale si precisa che *Τροία* e *Δαρδανία* non sono sinonimi in Omero, si deve leggere una notizia di Aristarco, così come in *schol.* Hom. AT ad Y 215, 216 e 219 era lo stesso Aristarco ad avvertire che “Dardania”, “Frigia” e “Ilion” non sono termini equivalenti in Omero, ma sono i poeti Neoteri a creare questa confusione (Severyns 1928, p. 118).

Il poeta delle “Ehoiai” pone accanto a Protesilao Podarce, che nell’*Iliade* lo sostituì in qualità di fratello nella conduzione del contingente da Filache, Piraso, Itona, Antrona e Pteleo, assegnando a entrambi il ruolo di pretendenti ad Elena. Come ha evidenziato Cingano, è possibile che nel Catalogo esiodeo il poeta abbia seguito un criterio di tipo geografico per elencare i vari pretendenti alla mano di Elena, similmente a quanto accade in Omero e Erodoto per i pretendenti di Penelope e Agariste: nel fr. 199, 4-6 infatti Podarce e Protesilao, accostati insieme, provengono entrambi da Filace¹²⁴⁴. Dei due eroi non sono date informazioni o dettagli di tipo genealogico, come per altri pretendenti quali Odisseo (fr. 198, 3), Menesteo (fr. 200, 3) e Elefenore (fr. 204, 53), ma a ognuno sono dedicati uno o due versi.

Un’altra menzione di Protesilao in età arcaica si trova nell’*Istmica* I di Pindaro ove, ai vv. 58-59, il poeta ricorda che l’eroe aveva nella sua patria un recinto sacro, un τέμενος ἐν Φυλάκῃ, ma in questo contesto non è ricordato il suo destino e ruolo nella guerra di Troia.

Con la tragedia anche alla storia di Protesilao, come a quella di Telefo, furono dedicate alcune opere, oggi perdute. Nei *Poimenes* di Sofocle, in cui venivano narrati gli eventi avvenuti dopo lo sbarco dei Greci a Troia, compresi tra i *Syndepnoi* e la *Helenes apaitesis*, dovevano trovare spazio anche la morte di Protesilao per mano di Ettore e l’uccisione di Cicno per mano di Achille, come si deduce dai fr. 497, 499 e 500 Radt (=Pearson), ed è probabile che per entrambi gli episodi la fonte fosse costituita dai *Cypria*¹²⁴⁵. Dallo *schol. Lyc. Alex.* 530 (vol. II p. 190 Scheer) si apprende infatti che nei *Poimenes* Protesilao era ucciso da Ettore: ἱστορεῖ δὲ Σοφοκλῆς ἐν Ποιμέσιν ὑπὸ τοῦ Ἑκτορος ἀναιρεθῆναι τὸν Πρωτεσίλεων (fr. 497 Pearson), ὁμοίως δὲ καὶ Δημήτριος ὁ Σκήψιος καὶ παρ’ Ὀμήρῳ γράφεσθαί <φησι> (*FGrHist* IV 382 n.) τὸν δ’ ἔκτανε φαίδιμος Ἑκτωρ νηὸς ἀποθρώσκοντα (B 701). È probabile inoltre che in questa tragedia fosse narrata anche la morte di Laodamia.

¹²⁴⁴ Ved. Cingano 2005, p. 122. Allo stesso modo altri eroi nel Catalogo sono nominati insieme, in base alla loro comune patria (Menesteo e Polipete, entrambi di Atene, in fr. 200, 3-11; Idomeneo e Licomede, da Creta in fr. 204, 56); per un commento a questo frammento ved. anche Hirschberger 2004, pp. 405-406.

¹²⁴⁵ Così ritiene Wagner, *Epitoma* 1891, p. 198; cfr. Buonamici 1902, p. 13; l’episodio dell’uccisione di Cicno da parte di Achille era narrato nei *Cypria*, come si deduce da *Cypr. argum.* p. 42 ll. 54-55; per i *Poimenes* di Sofocle ved. Soph. fr. 497-521 Radt; secondo Radt dai fr. 497, 499 e 500 sembra che la trama dei *Poimenes* sia derivata dai *Cypria*; forse l’opera era un dramma satiresco; cfr. l’ipotesi di Pearson 1917, II pp. 147-150.

Di certo Euripide scrisse un *Protesilao*, di cui si conservano una dozzina di frammenti per un totale di circa venti versi, e la cui trama è ricostruibile solo congetturalmente attraverso l'apporto di Apollodoro, Igino e i riflessi di questo mito sia nella poesia di età alessandrina sia nei poeti tragici latini¹²⁴⁶. La vicenda doveva svolgersi nell'arco di un giorno¹²⁴⁷, a Filache, villaggio della Tessaglia, nel palazzo di Protesilao, ove la sposa dell'eroe si doleva per la mancanza del marito, pur senza sapere che era già morto a Troia¹²⁴⁸. Nel primo episodio Acasto scopre la figlia in atteggiamenti affettuosi nei confronti di una statua somigliante a Protesilao¹²⁴⁹, cerca di consolarla, e le propone di unirsi in matrimonio con un altro uomo¹²⁵⁰. Ma Laodamia respinge fortemente questo invito e rifiuta di separarsi dalla statua¹²⁵¹. Dopo il primo *stasimon*, nel secondo episodio era presumibilmente narrato il ritorno di Protesilao sulla terra e l'incontro tra i due sposi. Nel terzo episodio Protesilao, costretto a far ritorno nell'Ade, proponeva alla sposa di seguirlo¹²⁵². Alla fine i due sposi erano costretti a separarsi, ma Laodamia, non riuscendo ad accettare il dolore di questa separazione, si dava la morte con un pugnale, come si deduce da Apollod. *Bibl.* 3, 30¹²⁵³. La tragedia si concludeva con il coro funebre in onore di Laodamia, che cantava «πολλῶν γὰρ

¹²⁴⁶ La ricostruzione non risulta facile dal momento che le fonti contaminano più versioni differenti, come risulta dall'analisi delle pagine seguenti; ved. Jouan 2000, p. 569; cfr. anche Mayer 1884, pp. 101-143; Jouan 1966, p. 317 ss.: ma secondo Bettini questa prima ricostruzione della trama proposta da Jouan non sarebbe verosimile, perché in essa confluiscono tutte le differenti varianti offerte dalle fonti (1992, p. 21 n. 13).

¹²⁴⁷ Le fonti a tal proposito si dividono in due: secondo Lucian. *Dial. mort.* 23 Protesilao trascorse un giorno in vita dopo la sua morte; così *schol.* Arist III p. 671; l'ipotesi è sostenuta da Jouan 1966, p. 327; Gantz 1993, p. 593; in Hyg. *fab.* 103-104 si tratta di tre ore: questa ipotesi è sostenuta da Robert (1921, p. 63 n. 4), per il quale tre ore sono un tempo sufficiente per l'azione drammatica.

¹²⁴⁸ Un'apparizione in sogno dello sposo a Laodamia faceva sorgere in lei il presentimento che fosse accaduto qualcosa di irrimediabile al marito (a questa fase della tragedia sembra appartenere il fr. 650 Kannicht=fr. 1 Jouan-van Looy); allora la sposa decide di offrire sacrifici propiziatori per il ritorno del marito. Per l'ipotesi ricostruttiva della tragedia qui esposta seguono la trama offerta da Jouan 1966, pp. 320-328; Jouan 2000, pp. 575-583; per un'altra ipotesi ricostruttiva si veda anche Buonamici 1902, pp. 24-40; Séchan 1953, pp. 10-12, 13-16.

¹²⁴⁹ È probabile che la presenza della statua nella storia di Laodamia sia da attribuire ad Euripide stesso; così Séchan 1953, p. 7; per l'analisi del ritratto come *sostituzione* e *consolazione* in seguito alla perdita dell'amato ved. Bettini 1992, pp. 12-16.

¹²⁵⁰ A questo dialogo tra padre e figlia potrebbero appartenere i fr. 649, 651, 653 Kannicht =fr. 3, 4 Jouan-van Looy.

¹²⁵¹ Probabilmente in questo contesto Laodamia afferma «οὐκ ἄν προδοίην καίπερ ἄψυχον φίλον» (Eur. fr. 655 Kannicht=fr. 5 Jouan-van Looy).

¹²⁵² A questo punto del drama è probabile che si svolgesse un agone tra Protesilao e Acasto, nel quale le ragioni dello sposo in merito alla sorte di Laodamia si scontravano con quelle del padre.

¹²⁵³ Laodamia si dà la morte con un pugnale non solo in Apollodoro, ma anche in Eustath. in *Il. B* 701, p. 325, 29; in Hyg. *fab.* 104 invece si getta nel fuoco insieme alla statua del marito. Sostengono la teoria che nella tragedia euripidea Laodamia usasse l'espedito del pugnale per uccidersi Mayer (1884 p. 117, p. 121); Robert (1921, p. 63).

οὐσῶν τὴν μὲν εὐρήσεις κακὴν, τὴν δ' ὥσπερ αὐτὴ λῆμ' ἔχουσαν
εὐγενές»¹²⁵⁴

L'oracolo sul primo eroe sbarcato a Troia

Per cogliere le differenze tra le tradizioni di questo mito è opportuno esaminare le fonti singolarmente. Secondo Apollodoro, *Epit.* 3, 29, Achille aveva saputo da Teti che il primo a sbarcare a Troia sarebbe stato anche il primo a morire, τὸν γὰρ ἀποβάντα πρῶτον μέλλειν τελευτήσειν, una sorta di pericolo che sembra insito nel “rito di passaggio” connesso con l'ingresso in una terra straniera. Ma la morte del primo eroe potrebbe anche “inaugurare” l'inizio della guerra: in molte culture infatti la guerra veniva accompagnata da un'uccisione rituale.¹²⁵⁵ Questo particolare, assente nei poemi omerici, anche se non è narrato da Proclo potrebbe risalire ai *Cypria*¹²⁵⁶, dal momento che il poeta faceva frequentemente ricorso agli oracoli¹²⁵⁷.

La storia dell'oracolo sulla morte del primo eroe che sarebbe sbarcato a Troia è narrata anche in alcuni scolî all'*Alessandra* di Licofrone: nello *schol. Lyc. Alex.* 245 (vol. I p. 110 ll. 15-18 Scheer) non viene nominata la divinità che diede il responso, noto però a tutti i Greci: ἡ δὲ περὶ τοῦ Ἀχιλλέως πηδήματος ἱστορία τοιαύτη· χρησμὸς ἦν δοθεὶς Ἑλλησι τὸν προπηδήσαντα τῶν Ἑλλήνων κατὰ τῶν Τρώων ἐκ τῶν ὀκκάδων πρῶτον τῶν ἄλλων ἀποθανεῖν; l'episodio è ripreso nuovamente nello *schol. Lyc. Alex.* 246 (vol. I p. 110 ll. 19-24 Scheer) ove, si precisa che Achille, grazie alla sua conoscenza dell'oracolo, scese per ultimo dalla sua nave, mentre Protesilao balzò giù dalla nave per primo: τελευταῖος γὰρ τῆς νεὼς ὁ Ἀχιλλεὺς ἀπέβη διὰ τὸν χρησμόν, ὅθεν ὁ Πρωτεσίλαος πρῶτος τῆς νεὼς πηδήσας ἀπέθανε. Lo stesso scolio aggiunge

¹²⁵⁴ Si tratta di parte del fr. 657 Kannicht, che sembra costituire l'elogio funebre del coro per Laodamia; cfr. Jouan 1966, p. 327.

¹²⁵⁵ Su questo argomento ved. Brelich (2006, p. 76), il quale notava, a proposito delle uccisioni rituali compiute prima di iniziare una guerra, che esse inaugurano «le uccisioni che seguiranno nella guerra: la vittima si configura come il primo ucciso, la cui sorte determina quella dei nemici»; cfr. Bettini (1992, p. 12), che definisce questo destino di Protesialo «un liminare tributo di sangue (gli oscuri rischi del “passaggio”) a quella guerra gloriosa e maledetta»

¹²⁵⁶ Questo oracolo è citato in numerose fonti: Hyg. *fab.* 103; Ov. *Her.* 13, 93-96; *schol. Lyc. Alex.* 245; 530-531; Eust. in *Il. B.* 701, p. 325, ll. 2 ss.; già Robert riteneva che il motivo dell'oracolo fosse piuttosto antico (Robert 1921, p. 62); cfr. G. Radke *RE* XXIII 1 (1957) s.v. *Protesilaos*, coll. 933-939; Jouan 1966, p. 329 n. 3.

¹²⁵⁷ Stando al riassunto di Proclo, nei *Cypria* erano presenti i vaticinî di Eleno e Cassandra (*Cypr. argum.* p. 39, ll. 9-11), ma Kullmann, tenuto conto anche della testimonianza offerta dai frammenti o da altre fonti, ha calcolato che nel poema vi fossero almeno 10 profezie.

che Protesilao, quando toccò terra, fu ucciso da Ettore o da qualcun altro, προπηδήσαντος δὲ τοῦ Πρωτεσιλάου καὶ ἀναιρεθέντος ὑφ' Ἑκτορος ἢ ἐτέρου τινός, un dubbio già espresso dallo *schol.* Hom. B 701¹²⁵⁸.

In 12, 1 Filostrato ricorda che Protesilao fu il primo a cadere a Troia: la voce narrante, un vignaiolo, ricordando la sua sorte afferma che l'eroe si lamentava e piangeva il suo destino ἄδικόν τε ἡγείται καὶ βάσκανον μὴ ξυγχωρήσαντά οἱ τὸν γοῦν πόδα ἐς Τροίαν ἐρεῖσαι. Da queste parole sembra di poter dedurre che Protesilao nella versione di Filostrato morì prima ancora di poter posare il piede per terra, deduzione che pare confermata in 12, 4: ἑαυτὸν δὲ ὀλοφύρεται μηδὲν ἐν Τροίᾳ ἐργασάμενον, ἀλλὰ περόντα ἐν γῆ, ἧς οὐδὲ ἐπέβη.

Un'ulteriore attestazione della leggenda sul destino del primo eroe sbarcato a Troia viene fornita dagli *Epitaphia Troiana* di Ausonio, in cui è presente la tradizione, sconosciuta allo stesso Filostrato, secondo la quale Protesilao morì toccando terra per primo, mentre l'astuto Odisseo aveva posato i piedi sopra lo scudo, “ipse super proprium desiluit clipeum”, per evitare la morte sicura, profetizzata dall'oracolo¹²⁵⁹. Proprio il particolare del *toccar terra*, narrato unicamente da Filostrato con l'espressione μὴ [...] πόδα ἐς Τροίαν ἐρεῖσαι, sembra molto simile alla versione posteriore di Ausonio “ne Troianae premeretur litora terrae”¹²⁶⁰. È probabile che per entrambi i testi si debba postulare una fonte comune, di età ellenistica¹²⁶¹, in cui Odisseo veniva presentato come l'eroe furbo per eccellenza, e capace di ingannare con uno stratagemma il più ingenuo Protesilao, e ove era presente quello che Mantero ha definito “il tabù del suolo troiano”, che risulta addirittura rovesciato in Filostrato. Il sofista non avrebbe riferito l'inganno di Odisseo perché era maggiormente interessato ad altri aspetti della storia di Protesilao, come ad esempio il destino della sua sposa Laodamia. Ma questo stesso interesse e l'insistenza sull'atto di *toccare* il suolo troiano, non attestati altrove nella tradizione greca, sembrerebbero evocati nella tradizione latina, nei *Tristia* di Ovidio, 5, 14, 40, ove Protesilao è colui che “Iliacam celeri

¹²⁵⁸ Cfr. anche *Eustath.* in Il. p. 326, 18-20: τοῦτο δὲ καὶ φερωνυμίαν τινὰ παραλαλεῖ τῆς τοῦ Πρωτεσιλάου κλήσεως, ὡς μὴ ἀπλῶς πρώτου ἐν λαῷ τῷ Αἰακῷ, ἀλλὰ ὡς πολὺ πρωτίστου καὶ πηδήσαντος καὶ περόντος, ove si fa riferimento al legame tra il nome di Protesilao e al suo destino.

¹²⁵⁹ Si tratta di Aus. *Epitaph.* 12, 6 P. = 13, 5 Schenkl; per l'oracolo ved. Aus. *Epitaph.* 12, 2-3 P. = 12, 2-3 Schenkl.

¹²⁶⁰ La teoria è di Mantero (1974, pp. 181-183).

¹²⁶¹ Per Mantero la fonte comune potrebbe essere un “poeta-filologo alessandrino” (1974, p. 181).

vir pede pressit”, e il riferimento all’oracolo in *Heroid.* 13, 92 “qui primus Danaum Troada tangat humum” allude proprio al toccare la terra, e non semplicemente allo sbarcare a Troia¹²⁶².

Il responso dell’oracolo è riportato anche da Iginio, *fab.* 103, e anche in tal caso è noto a tutti i Greci, non al solo Achille: “Achivis fuit responsum, qui primus litora Troianorum attigisset periturum”. Perciò il primo a sbarcare fu Protesilao che, uccisi parecchi nemici (κτείννας οὐκ ὀλίγους τῶν βαρβάρων), fu colpito a morte da Ettore¹²⁶³. Per Iginio (*fab.* 103) quando la flotta greca giunse alle coste della Troade, Iolao, figlio di Ificlo e Diomedea¹²⁶⁴, “primus e navi prosilivit, qui ab Hectore confestim est interfectus”. A differenza di quanto attestato nelle altre fonti, nella versione del mitografo latino l’eroe sbarcato per primo si chiamava Iolao e acquistò il nome di Protesilao solo in seguito alla sua morte, già profetizzata e decisa dal fato: “quem cuncti appellarunt Protesilaum, quoniam primus ex omnibus perierat”¹²⁶⁵. Questa versione del mito risulta singolare, dal momento che difficilmente si riesce a capire quale eroe, già a conoscenza dell’oracolo, avrebbe accettato di morire appena toccato il suolo troiano, senza combattere e contribuire attivamente alla presa di Troia.

La morte di Polidora/Laodamia

Sia nell’*Epitome* che in Iginio all’episodio della morte di Protesilao segue la storia della sposa di Protesilao, Laodamia, narrata anche dai *Cypria*.

Nell’*Iliade*, in B 700-701, c’è un breve accenno alla sorte della moglie di Protesilao, ma non ne viene fatto il nome: τοῦ δὲ καὶ ἀμφιδρυφῆς ἄλοχος Φυλάκη ἐλέλειπτο | καὶ δόμος ἡμιτελής¹²⁶⁶. Secondo Omero dunque la sposa che restava a Filache priva del marito si graffiava il viso per il dolore della perdita

¹²⁶² Per i rapporti tra Filostrato, Ovidio e Ausonio con la fonte di età ellenistica ved. Mantero 1974, pp. 184-186.

¹²⁶³ Per Mayer l’*Epitome*, nel riferire che fu Ettore a uccidere Protesilao, non seguiva la versione di Euripide ma quella dei *Cypria* (Mayer 1884, p. 102).

¹²⁶⁴ Per Eust. in *Il.* p. 323 l. 45, la madre era Astioche; solo Eustazio e Iginio tra tutte le fonti forniscono il nome della madre di Protesilao.

¹²⁶⁵ Sull’etimologia e il significato del nome di Protesilao ved. Pape-Benseler (1850), s.v. Πρωτεσίλαος, col. 1267.

¹²⁶⁶ Ved. *LfggrE* s.v. ἡμιτελής: «halbfertig»; non vi sono altre occorrenze dell’agg. né in Omero né nella poesia di età arcaica.

di Protesilao, anche se non è aggiunto alcun altro particolare: non si può sapere con certezza se Omero conoscesse la storia di Laodamia, ben nota a partire da Euripide, e per qualche motivo la tacesse, alludendo solo allo strazio della donna con l'aggettivo ἀμφιδρυφής¹²⁶⁷, oppure non facesse alcun riferimento a questa versione della leggenda, a lui ignota¹²⁶⁸. Di certo vi è un dubbio in merito a come debba intendersi l'espressione δόμος ἡμιτελής. Nel corso del tempo si sono affermate due tendenze interpretative: l'una, attestata in *schol. D ad Hom. B 701* (vol. I p. 127 Dindorf), secondo la quale l'espressione andrebbe intesa in senso letterale, concreto, come "casa incompiuta"¹²⁶⁹; l'altra, ugualmente presente in *schol. D ad Hom. B 701*, che vede in δόμος ἡμιτελής un riferimento, dopo la morte di Protesilao, alla casa privata dello sposo, ἡμίγαμος, o di figli, ἀτεκνος, o ἀτελείωτος, incompiuta; per lo scolio sarebbe meglio intendere l'aggettivo nel senso di ἄτεκνος, διὰ τὸ μὴ γεγεννηκότα παῖδας πλεῦσαι, mentre altri ritengono che appena sposato l'eroe subito partì per una spedizione militare: οἱ δὲ, ὅτι νεωστὶ γήμας οὐδέπω τελείως τὰ κατὰ τὸν γεγαμηκότος οἶκον διεπράξατο, ἀλλὰ πρότερον ἐστράτευσεν.

L'espressione δόμος ἡμιτελής va probabilmente intesa come un riferimento alla breve durata del matrimonio di Protesilao e Laodamia, un particolare su cui è probabile che già l'autore dei *Cypria* avesse posto l'accento¹²⁷⁰. Ma non si può sapere se nel poema fosse narrato o meno il ritorno dall'Ade di Protesilao, come nella tragedia di Euripide; in realtà questo particolare sembra risalire, per il suo carattere e la sua somiglianza con la storia di Alceste, all'omonima tragedia euripidea, per la quale si mostra più adatto¹²⁷¹.

Kirk invece ritiene che si debba intendere l'aggettivo ἡμιτελής nel senso di "half-finished", e questo sarebbe l'unico passo in cui il sostantivo δόμος

¹²⁶⁷ Per il motivo delle donne che si graffiano le guance in caso di morte del marito cfr. Hom. *A* 393.

¹²⁶⁸ Secondo Hughes è possibile che il suicidio di Laodamia fosse noto a Omero, ma forse potrebbe essere stata questa breve allusione omerica ad aver dato spunto per lo sviluppo successivo della leggenda (1999, pp. 109-110 n. 49).

¹²⁶⁹ Tra gli antichi sembrano sostenere l'ipotesi del riferimento all'incompletezza materiale della casa Lucian. *Dial. Mort.* 19; Catull. *Ad. Manlium* 69, 74-75 *domum inceptam frustra*; così Kirk 1990, p. 231.

¹²⁷⁰ L'ipotesi è già di Severyns 1928, p. 302.

¹²⁷¹ Séchan sembrerebbe incline ad ipotizzarlo, considerato l'alto numero di episodi di carattere romanzesco presenti nel poema, ma a ragione conclude la sua argomentazione affermando che è più probabile si tratti di una invenzione euripidea (1953, pp. 9-10).

assumerebbe un significato concreto, ma quest'interpretazione sembra meno convincente¹²⁷².

Pausania racconta che nei *Cypria* la sposa di Protesilao era Polidora, la figlia di Meleagro, ma si chiamava Laodamia nel resto della tradizione, che era debitrice per questa innovazione a Euripide, il primo poeta in cui occorre il nome Laodamia. Probabilmente questa strana genealogia, offerta dall'autore del poema per Polidora (figlia di Meleagro)/Laodamia (figlia di Acasto) e non attestata altrove, aveva lo scopo di creare un collegamento tra i *Cypria* e la *Miniade*, un poema ove compariva la figura di Meleagro¹²⁷³.

L'episodio di Laodamia è narrato estesamente in Eustath. in *Il.* p. 325, 23 con più varianti, di cui è ignota la fonte: in una si narra che Protesilao, continuando dopo la morte ad amare Laodamia κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης, chiese di poter tornare sulla terra ma, appena tornato, vide che la sua sposa giaceva con una statua, εὔρεν ἐκείνην ἀγάλματι αὐτοῦ περικειμένην¹²⁷⁴; allora non volle restare in vita, perciò Laodamia si trafisse con una spada¹²⁷⁵; nella seconda variante invece è Laodamia, sempre a causa dell'ira di Afrodite¹²⁷⁶, ad ardere di passione per il marito anche dopo la sua morte; spinta dal padre a contrarre un secondo matrimonio, non accettò le nuove nozze preferendo trascorrere la notte con lo spirito del marito, come se fosse “costretta”, κατεχομένη; infine morì consunta dal desiderio, ὑπ' ἐπιθυμίας. Nella terza variante, narrata più succintamente, Laodamia si forgiò una statua nell'aspetto somigliante al marito e credeva di vivere con lui, anche se era morto.

In Apollod. *Epit.* 3, 30 la sposa di Protesilao, dopo la morte, continuava ad amarlo così intensamente che si era fabbricata un εἶδωλον, una statua a lui

¹²⁷² Su questo punto ved. Kirk 1985, p. 231.

¹²⁷³ Quest'informazione si ricava dal fr. 5 B. Severyns 1928, pp. 302-303; sul poema *Minyas* ved. Severyns 1928, pp. 183-188; Bernabé, pp. 137-142.

¹²⁷⁴ In questo caso viene istituito un implicito parallelismo tra l'ombra di Protesilao che torna dall'Ade e l'immagine di lui forgiata da Laodamia; come ha rilevato Bettini il ritratto equivale all'ombra di Protesilao; inoltre dal racconto emerge che “un amato assente è fantasma, o ritratto” (1992, p. 14).

¹²⁷⁵ Vi sono altri esempi mitici ove si narra la storia di eroine che si tolsero la vita in seguito alla morte del marito: ad es. Evadne, gettatasi sulla Pira di Capaneo (Eur. *Suppl.* 980-1071); Clite, che si impiccò dopo la morte di Cizico (Apoll. Rhod. *Argon.* 1, 1063-65). A proposito del significato e delle possibili interpretazioni del suicidio della donna per il proprio amato, motivo frequente nella letteratura greca, ved. Hughes 1999, pp. 108-113, che è contro l'interpretazione di questo mito come memoria di un'antica usanza greca di *suttee* (sati).

¹²⁷⁶ Per Séchan il tema dell'ira di Afrodite risale al *Protesilao* di Euripide (1953, p. 12).

somigliante, e si univa a essa. Gli dei si impietosirono, perciò mandarono Ermes per ricondurre Protesilao da Laodamia¹²⁷⁷. Quando Laodamia lo vide, credette che fosse ancora vivo e di ritorno da Troia. Ma Protesilao fu costretto a tornare nell’Ade, e lei si uccise per il dolore.

La narrazione di Igino invece sembra quasi tenere separate le due versioni che in Apollodoro sono fuse insieme: in *fab.* 103 infatti Laodamia, figlia di Acasto, piangendo chiese agli dei di concedergli di trascorrere tre ore a parlare con Protesilao; Ermes allora ricondusse dall’Ade Protesilao, ma quando Protesilao tornò a morire, “iterum cum obisset Protesilaus”, Laodamia non poté sopportare il dolore. In questa *fabula* Igino non dice apertamente che la sposa, privata nuovamente del marito, si uccise, ma sembra chiaro che così avvenne, come si inferisce dalla *fabula* successiva, e si deduce dalla semplice affermazione “dolorem pati non potuit Laodamia”. La versione della *fab.* 104 riprende il racconto dove lo aveva lasciato la *fab.* 103, e il suo racconto corrisponde a quanto è stato sopra esposto circa la trama del *Protesilao* di Euripide¹²⁷⁸.

A differenza del racconto riportato da Eustazio, sia in Apollodoro che in Igino Protesilao non sorprende la moglie nell’atto di unirsi a una statua; l’unione con la statua, assente nell’*Epitome*, era invece per Igino, *fab.* 103, scoperta dal padre Acasto. Inoltre Eustazio è l’unica fonte greca a parlare del motivo dell’ira di Afrodite verso la coppia di sposi, un tema forse già presente nella tragedia di Euripide¹²⁷⁹, e che sarà ripreso dai poeti latini. È evidente comunque che tutte e tre queste fonti, anche se in misura diversa, sono parzialmente dipendenti dalla tragedia euripidea, in particolar modo per l’introduzione del particolare della statua fabbricata da Laodamia, e difficilmente possono essere utili per ricostruire le vicende narrate nei *Cypria*¹²⁸⁰.

¹²⁷⁷ Questo ritorno dall’Ade di Protesilao è riportato solo dalla tradizione E dell’*Epitome*, ove Ermes per ordine degli dei agisce nella veste di traghettatore di anime o psicopompo, per rincuorare Laodamia.

¹²⁷⁸ Sul *Protesilao* di Euripide ved. *supra*; secondo la *fab.* 104 trascorse quelle tre ore, Laodamia, “amisso coniuge”, non potendo sopportare il dolore della separazione “fecit simulacrum aereum (*fort. cereum*) simile Protesilai coniugis” e pose la statua tra gli oggetti di culto per poterlo onorare. Un mattino un servo la vide nell’atto di baciare e di unirsi alla statua e, credendo si trattasse di un uomo, avvertì Acasto di quanto aveva visto. Quando il padre irruppe nella stanza nuziale e scoprì che si trattava di una statua, decise di farla gettare in una pira, affinché Laodamia “ne diutius torqueretur”; ma la figlia, “dolorem non sustinens”, si gettò anch’essa nel fuoco.

¹²⁷⁹ L’ipotesi è presente in Jouan 1966, p. 319.

¹²⁸⁰ La teoria è presente in Séchan 1953, p. 7.

L'amore tormenta Protesilao nell'aldilà non solo in una delle versioni di Eustazio, ma anche in Luciano, che in *Dial. mort.* 23 (28) mette in scena un dialogo avvenuto tra Protesilao, Plutone e Persefone, ove il figlio di Ificlo, ὁ Ἰφίκλου Φυλάκιος, il primo dei morti a Troia, πρῶτος ἀποθανῶν τῶν ἐπ' Ἰλίῳ, chiede di tornare a vivere per breve tempo, non per amore della vita ma per amore della sua sposa (ἐρῶ ἔγωγε τῆς γυναικὸς) e assicura a Plutone che tornerà nell'Ade portando con sé anche lei. Per questo motivo, con il consenso di Persefone, Plutone ordina a Ermes di rendere Protesilao simile nell'aspetto a quando era un bel giovane, appena uscito dal talamo.

Filostrato, che ha dedicato alla figura di Protesilao un'intera opera, l'*Heroicus*, in 2, 6-10, lo presenta come nativo della Tessaglia, marito di Laodamia, morto a Troia δι' Ἑλήνην e tornato in vita a Ftia Λαοδαμείας ἐρῶν. In questa versione l'eroe, tornato sulla terra, convinse la moglie a seguirlo nell'oltretomba quando dovette morire di nuovo¹²⁸¹. La narrazione si fa più estesa e precisa in 9, 1 ove si narra che il τάφος, la tomba di Protesilao, non si trova a Troia, ma nel Chersoneso, notizia confermata anche da fonti storiche.

In età antica era noto e attestato un culto di Protesilao a Eleunte, nel Chersoneso, di cui parlano Erodoto, Tucidide e Pausania, ma già menzionato da Pindaro in *Pyth.* 1, 58-59. Lo *schol.* Pind. *Isthm.* 1, 83 informa che a Filache c'era un ἐπιτάφιος ἀγών, un agone funebre dedicato a Protesilao¹²⁸². Erodoto (9, 116, 1-2) racconta che Artacte, il governatore persiano, ingannando Atene, aveva depredato la tomba di Protesilao¹²⁸³. Il santuario di Protesilao viene ricordato anche da Tucidide: in 8, 102 lo storico racconta che l'equipaggio di una nave ateniese si era rifugiato a Eleunte, presso il *temenos* dell'eroe, cercando scampo dai Peloponnesiaci. Per Pausania, 1, 34, 2, Protesilao andrebbe annoverato tra gli eroi che per i Greci ebbero un culto sacro paragonabile a quello degli dei: Eleunte era interamente dedicata al suo culto.

¹²⁸¹ Il particolare è confermato anche da *Heroic.* 11, 1.

¹²⁸² Alle gare funebri istituite in onore di Protesilao aveva partecipato anche Erodoto di Tebe, celebrato da Pindaro come vincitore con la quadriga della gara Pitica.

¹²⁸³ Artacte intendeva dimostrare che un greco non poteva muovere guerra al regno di Serse impunemente. In realtà, rubate le ricchezze, Artacte trasformò il terreno sacro in un recinto per il pascolo, e si univa a donne all'interno del santuario ogni volta che si recava a Eleunte. Intorno alla tomba c'era infatti un τέμενος con grandi ricchezze, coppe d'oro, d'argento e bronzo, e altre offerte votive. Questa notizia era nota anche a Filostrato, che riferisce l'azione sacrilega di Artacte in *Heroic.* 9, 5.

A partire da questi dati Jouan ha sostenuto che il culto di Protesilao era antico, come la storia del suo passaggio dalla morte alla vita e dalla vita di nuovo alla morte, e affondava le sue radici nei miti e nei culti tessalici¹²⁸⁴. Secondo l'interpretazione dello studioso Protesilao era oggetto di venerazione popolare, come un "daimon", e i riti celebrati a Filache, in Tessaglia, e a Eleunte, nel Chersoneso, non sarebbero stati semplici culti funerari. Protesilao avrebbe posseduto molti attributi cultuali, elemento deducibile dal racconto di Filostrato; lo stesso passaggio a fasi alterne dalla vita alla morte lo collegherebbe solo con le divinità di tipo ctonio, similmente a quanto avveniva nei culti eleusini di Demetra e Core, o alle divinità connesse al mondo della vegetazione, come Attis e Adone¹²⁸⁵. Per Jouan quindi la rinascita di Protesilao non era un episodio inventato da Euripide, e si potrebbe addirittura ipotizzare che fosse già stato narrato nei *Cypria*. A conferma di questa teoria si dovrebbe citare anche il fr. 26 B., dal quale si apprende che la moglie di Protesilao per Stasino si chiamava Polidora, "dai molti doni", un epiteto attribuibile alla Terra nutrice, e ricollegabile a riti attestati per le divinità connesse al mondo della vegetazione. Pertanto lo studioso ipotizzava che il breve ritorno alla vita e la seconda morte di Protesilao fossero già stati oggetto del racconto dei *Cypria*, come il suicidio di Polidora.

Ma se una prova indiretta della presenza del suicidio di Polidora nel poema è costituita dalla notizia fornita da Pausania, non altrettanto si può dire del ritorno dal mondo degli Inferi di Protesilao, per cui non si hanno prove di alcun tipo. Pausania conclude infatti il suo resoconto sul contenuto dei *Cypria* traendo una conclusione: tutte le eroine da lui elencate si uccisero dopo la morte del loro marito, sia Marpessa, sia Cleopatra, sia infine Polidora¹²⁸⁶.

È evidente quindi che nei *Cypria* Polidora, quando apprese la notizia della morte di Protesilao, subito dopo il suo sbarco nelle coste della Troade, non resse

¹²⁸⁴ Ved. Jouan 1966, pp. 330-332 Il rapporto con la Tessaglia sembrerebbe confermato anche da Polidora/Laodamia, sposa di Protesilao, figlia di Acasto e nativa di Iolco come Alceste. Anche Alceste, come Laodamia, aveva scelto di morire per il marito: entrambe le eroine quindi, condividono, oltre che la terra d'origine, il fatto di essere due esempi di amore coniugale e di essere state aiutate da Ade per rivedere lo sposo. La teoria era già stata sostenuta da Séchan 1953, p. 3; pp. 20-21.

¹²⁸⁵ Il legame con le divinità ctonie sarebbe presente nel mito di Protesilao in relazione a Ermete e Ade, che permettono all'eroe di ritornare in vita dopo la morte a Troia. Questi episodi, per cui ved. *supra*, sono presenti in Apollod. *Epit.* 3, 30; Hyg. *fab.* 103.

¹²⁸⁶ Per Buonamici la tradizione che vede Laodamia gettarsi sul rogo in seguito alla morte del marito può essere nata per influsso della storia di Evadne, moglie di Capaneo; questa storia era già stata messa a confronto da Filostrato con quella di Laodamia e quella di Alceste nell'*Eroico* (Buonamici 1902, p. 16).

al dolore e si uccise. Del ritorno in vita di Protesilao si può solo concludere che si tratta di un motivo antico, ma non per questo è necessario postulare la sua presenza nel poema dal momento che se ne ha traccia solo a partire dalla tragedia euripidea¹²⁸⁷. Non bisogna trascurare inoltre che questo episodio è attestato per la prima volta nel *Protesilaos* di Euripide.

Anche nella letteratura latina la vicenda di Protesilao e Laodamia è stata oggetto di attenzione, soprattutto come esempio perfetto di amore coniugale dimostrato dalla giovane figlia di Acasto verso Protesilao. Ovidio ha narrato la storia di amore dei due giovani sposi in *Heroides* 13, ove ha dato voce alla sposa stessa, che rievoca nella lettera fittizia rivolta a Protesilao la sua vicenda fin dall'inizio, a partire dal momento del commiato dal marito, quando “ventus erat nuptis aptus, non aptus amanti” (v. 11)¹²⁸⁸. A lungo Laodamia è stata a osservare il mare, a lungo ha pregato gli dei perché stornassero dallo sposo l'avverso destino, che lei aveva già presagito, (“Di, precor, a nobis omen removete sinistrum”, v. 49), sperando che Ettore si ricordi la sua supplica di risparmiarlo lo sposo (“Hectora, quisquis is est, si sum tibi cara, caveto”, v. 65; “Parcere me iussit Laodamia sibi”); infatti Protesilao non è adatto a guerreggiare, ma più forte è in lui l'amore: “bella gerant alii, Protesilaus amet”¹²⁸⁹. Nelle parole che Ovidio attribuisce a Laodamia sembra quasi che sin dall'inizio il destino di Protesilao non fosse quello di partecipare attivamente alla guerra, perché più adatto all'amore; anche qui, come nelle altre fonti esaminate, viene ricordato il destino di colui che per primo avrebbe toccato il suolo di Troia, ai vv. 91-92: “Sors quoque nescio quem fato designat iniquo, | qui primus Danaum Troada tangat humum”. Nel racconto di Ovidio la finzione epistolare postula la necessità che Protesilao sia ancora in vita e che Laodamia si disperdi per l'assenza del marito ancor prima di apprendere la notizia che è morto; in questo modo il genere letterario condiziona l'andamento tradizionale del mito e Laodamia dimostra un attaccamento amoroso verso il ritratto in cera del marito ancora in vita.

¹²⁸⁷ Per la probabile assenza dell'episodio nei *Cypria* ved. Buonamici 1902, p. 16; cfr. Jouan 1966, p. 330. Anche per Gantz (1993, p. 593) non vi è la certezza che nel poema fosse narrata la storia di Polidora («that poem may have told something of her story, but on the other hand in all those later accounts where we do find the tale of Protesilaos' visit she is called Laodameia»).

¹²⁸⁸ Per un'analisi del racconto ovidiano ved. Bettini 1992, pp. 13-16.

¹²⁸⁹ Ved. Ov. *Her.* 13, 82.

La storia di Protesilao e Laodamia, in modo non diverso rispetto alle altre fonti, è brevemente rievocata in *Serv. Aen.* 6, 447, che si modella sulla versione narrata dalla tragedia di Euripide: quando Laodamia seppe che suo marito era morto a Troia, desiderò vederlo, ma “qua re concessa non deserens eam, in eius amplexibus periit”.

Fr. 27 B. = Fr. 21 D. = Fr. 23 W.

Schol. Hom. Π 57 b (vol. IV p. 172 Erbse) πόλιν εὐτείχεα] τὴν Πήδασον οἱ τῶν Κυπρίων ποιηταί αὐτὸς (B 290) δὲ Λυρνησ(σ)όν.

Schol. Hom. Π 57 b città fortificata] “i poeti dei *Canti Cipri* scrivono Pedaso, Omero invece Lirnesso.”

Il fr. 27 B. corrisponde al fr. 21 Davies, ove in apparato è citato anche Eustath. in *Il.* p. 77, 30 ss., e al fr. 23 di West¹²⁹⁰.

Nel passo dell'*Iliade* Π 57 commentato dallo scolio Achille rievoca a Patroclo il torto che ha subito da Agamennone, quando il capo degli Achei lo privò di Briseide, e che costituisce il motivo del suo allontanamento dal campo di battaglia: Π 52-59 οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι ἦν τινα οἶδα, | οὐτέ τί μοι παρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ· | ἀλλὰ τόδ' αἶνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει, | ὅπποτε δὴ τὸν ὁμοῖον ἀνὴρ ἐθέλησιν ἀμέρσαι | καὶ γέρας ἄψ ἀφελέσθαι, ὃ τε κράτει προβεβήκη· | αἶνὸν ἄχος τό μοί ἐστιν, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ. | κούρην ἦν ἄρα μοι γέρας ἔξελον υἴες Ἀχαιῶν, | δουρὶ δ' ἐμῷ κτεάτισσα πόλιν εὐτείχεα πέρσας, | τὴν ἄψ ἐκ χειρῶν ελετο κρείων Ἀγαμέμνων | Ἀτρείδης ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην. Agamennone ha voluto spogliare τὸν ὁμοῖον, un suo pari, del dono, γέρας, che gli avevano fatto gli Achei, e che Achille precisa di aver conquistato con la sua lancia, δουρὶ δ' ἐμῷ, distruggendo una città fortificata, πόλιν εὐτείχεα. Quale fosse la città fortificata in questione ovvero la città di origine di Briseide non è detto in questo passo dell'*Iliade*, ma è noto dal *Catalogo delle navi*, B 688-691, quando, parlando delle navi guidate da Achille, il poeta racconta: κεῖτο γὰρ ἐν νήεσσι ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεὺς | κούρης χωόμενος Βρισηίδος ἠὔκόμοιο, | τὴν ἐκ Λυρνησοῦ ἐξείλετο πολλὰ μογήσας | Λυρνησοῦν διαπορθήσας καὶ τείχεα Θήβης. La stessa indicazione sul luogo in cui venne catturata Briseide è presente anche in un'altro passo: in T 59-60 Achille, nel momento in cui si riconcilia con Agamennone, arriva ad affermare che sarebbe stata preferibile la morte di Briseide per mano di Artemide nel giorno in cui prese la città di

¹²⁹⁰ Si tratta del fr. 15 Henrichsen; fr. 13 Müller; fr. 15 Kinkel; fr. 18 Allen; fr. 18 Bethe.

Lirnesso, affermazione che implica la sua cattura nella città: τὴν ὄφελ' ἐν νήεσσι κατακτάμεν Ἄρτεμις ἰὼ | ἤματι τῷ ὅτ' ἐγὼν ἐλόμην Λυρνησοῶν ὀλέσσας.

I richiami a Briseide e alla sua storia non sono frequenti nel poema: in T 291-300 la giovane donna, preda di guerra di Achille, piange la morte di Patroclo, rievocando il giorno in cui fu strappata alla sua famiglia (il padre, la madre e i tre fratelli) e allo sposo, Minete, ucciso da Achille¹²⁹¹; in questo caso però non viene citata la città da cui Briseide fu rapita: ἄνδρα μὲν ᾧ ἔδοσαν με πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ | εἶδον πρὸ πτόλιος δεδαϊγμένον ὄξει χαλκῷ, | τρεῖς τε κασιγνήτους, τοὺς μοι μία γείνατο μήτηρ, | κηδείους, οἳ πάντες ὀλέθριον ἡμαρ ἐπέσπον. | οὐδὲ μὲν οὐδέ μ' ἔασκες, ὅτ' ἄνδρ' ἐμὸν ὠκὺς Ἀχιλλεὺς | ἔκτεινεν, πέρσεν δὲ πόλιν θείοιο Μύνητος, | κλαίειν, ἀλλά μ' ἔφασκες Ἀχιλλῆος θείοιο | κουριδίην ἄλοχον θήσειν, ἄξειν τ' ἐνὶ νηυσὶν | ἔς Φθίην, δαίσειν δὲ γάμον μετὰ Μυρμιδόνεσσι.

Come ha notato Zarker, sembra che Omero intenda paragonare il destino di Criseide, rapita a Tebe, e di Briseide, catturata a Lirnesso e sottratta al marito trucidato da Achille, al destino di Andromaca, il cui marito fu ucciso in una circostanza simile da Ettore a Tebe¹²⁹². Omero sembrerebbe voler ricordare a più riprese nel corso del poema, mentre si avvicina la fine di Troia, la presa di città quali Lirnesso e Tebe. La ricchezza di questa città e la potenza del suo sovrano viene menzionata in I 186-189 (φόρμιγγι λιγείη καλῆ δαιδαλέη [...] τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν Ἡετίωνος ὀλέσσας) e descritta in Ψ 826-829 (μέγα σθένος Ἡετίωνος a v. 827). Al fato e all'opulenza di Tebe (e, insieme, del suo re Eezione) evocate da Andromaca in Z 395-398 fa da contraltare la caduta della città, narrata in Z 411-430. Secondo Zarker il poeta intendeva ricordare, con questi richiami sparsi nel poema a Eezione e al suo destino, che anche Troia,

¹²⁹¹ Nell'*Iliade* Briseide, come altre eroine quali Elena, Andromaca e Ecuba è non solo l'oggetto delle attenzioni amorose di un eroe, una donna resa prigioniera in una terra straniera, ma anche la protagonista di una lamentazione funebre, e nel canto T esegue una sorta di «proto-elegy», in cui evoca alcuni particolari della sua vita passata; il lamento sopra il corpo di Patroclo rievoca il lamento che Briseide forse cantò per il marito ucciso, per il quale nel suo discorso adopera la medesima formula usata già per Patroclo, δεδαϊγμένον ὄξει χαλκῷ. L'allusione all'uccisione del marito potrebbe racchiudere la possibilità che Minete e Briseide fossero i sovrani di Lirnesso (Dué 2002, pp. 8-13); per un parallelismo tra Briseide e Elena e le similarità tra le due eroine ved. Dué 2002, pp. 37-42.

¹²⁹² Per questa interpretazione ved. Zarker 1965, pp. 110-114.

similmente a Tebe, sarebbe stata presto abbattuta e ciò che è accaduto a Briseide e Criseide, sarebbe accaduto anche ad Andromaca.

Quindi mentre nell'*Iliade* Briseide non è messa in rapporto con la presa di Pedaso, nel Catalogo delle navi, B 688-692, la conquista di Tebe è associata a quella di Lirnesso e di Pedaso attraverso la menzione del suo sovrano, Minete: vv. 691-692 Λυρνησσὸν διαπορθήσας καὶ τείχεα Θήβης, | καὶ δὲ Μύνητ' ἔβαλεν καὶ Ἐπίστροφον ἐγχεσιμῶρους.

In altri due passi invece, Υ 89-92 e Υ 188-191, durante il duello tra Achille e Enea i due eroi rievocano la presa di Lirnesso e Pedaso; Enea racconta che l'avversario portò via i suoi armenti dall'Ida, ὅτε βουσίην ἐπήλυθεν ἡμετέρησι (v. 91), e distrusse Lirnesso e Pedaso, πέρσε δὲ Λυρνησσὸν καὶ Πήδασον (v. 92); Achille invece oltraggia il nemico troiano ricordandogli la sua fuga dal monte Ida: ἡ οὐ μέμνη ὅτε πέρ σε βοῶν ἄπο μῦνον ἐόντα | σεῦα κατ' Ἰδαίων ὀρέων ταχέεσσι πόδεσσι | καρπαλίμως; τότε δ' οὐ τι μετατροπαλίζεο φεύγων. | ἔνθεν δ' ἔς Λυρνησσὸν ὑπέκφυγες. In entrambi i casi non è nominata Briseide, ma le città distrutte dall'eroe greco. Achille non nomina mai direttamente la presa di Pedaso, che è però deducibile sia dal Catalogo delle navi sia dal discorso di Enea. Come ha significativamente proposto Dué, è probabile che l'inclusione da parte di Enea di Pedaso nell'elenco delle città razziate sia «an allusion to another version of this raid in which Pedasos takes the place of Lyrnessos»¹²⁹³.

Nell'*Iliade*, in contrasto con la tradizione dei *Cypria*, si afferma quindi che Achille catturò Briseide quando prese Lirnesso, e non a Pedaso¹²⁹⁴. Bisogna sottolineare che le due città sono significativamente associate dal poeta perché entrambe furono distrutte da Achille come accade anche nei *Cypria*, *argum* p. 42 ll. 62-63.

Il dato fornito dallo *schol.* Hom. Π 57 b sul luogo del rapimento di Briseide viene confermato nel riassunto di Proclo, ove si apprende che gli Achei, approdati

¹²⁹³ Dué 2002, p. 25.

¹²⁹⁴ Il nome della città di Pedaso era Motone per Pausania, 4, 35, 1, il quale narra che prima del raduno dell'armata in Aulide e ancor prima della guerra di Troia Μοθωνη [...] καλουμένη Πήδασος, ma poi cambiò nome a causa della figlia di Eneo. Questa tradizione locale, che potrebbe essere un tentativo di identificare Metone con una delle città omeriche della costa messenica, è attestata anche in Strabone 8, 4, 3, che afferma: ταύτην δ' εἶναι φασὶ τὴν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ Πήδασον προσαγορευομένην, μίαν τῶν ἐπτὰ ὧν ὑπέσχετο τῷ Ἀχιλλεῖ ὁ Ἀγαμέμνων (a tal proposito ved. Visser 1997, pp. 498-500).

nella Troade, dopo i primi scontri fuori dalle mura attaccarono la città. In seguito Achille trattenne gli Achei dal ritornare in patria e dopo aver portato via le vacche di Enea, saccheggiò le città di Lirnesso, Pedaso e parecchie delle città vicine: εἶτα ἀπονοστεῖν ὄρμημένους τοὺς Ἀχαιοὺς Ἀχιλλεὺς κατέχει. κ᾿ἄπειτα ἀπελαύνει τὰς Αἰνείου βοῦς, καὶ Λυρνησσὸν καὶ Πήδασον πορθεῖ καὶ συχνὰς τῶν περιοικίδων πόλεων. Segue a queste distruzioni l'uccisione di Troilo da parte di Achille e la cattura di Licaone: καὶ Τρωῖλον φονεύει. Λυκάονά τε Πάτροκλος εἰ Λῆμνον ἀγαγὼν ἀπεμπολεῖ. In seguito a queste imprese Achille e Agamennone avrebbero ottenuto come bottino di guerra rispettivamente Briseide e Criseide: καὶ ἐκ τῶν λαφύρων Ἀχιλλεὺς μὲν Βρισηίδα γέρας λαμβάνει, Χρυσήϊδα δε Ἀγαμέμνων¹²⁹⁵. Ma Proclo non specifica da quale città provenissero le due fanciulle e dove fossero state catturate. Queste informazioni si ricavano rispettivamente dal fr. 27, che, come già evidenziato, riguarda Briseide, e dal fr. 28, ove si menziona il luogo in cui per i *Cypria* fu catturata Criseide.

L'autore dei *Cypria* quindi non seguiva in tale punto del poema la versione omerica, secondo cui Achille aveva rapito Briseide a Lirnesso, diversamente da quanto risulta per il rapimento di Criseide e per la città di Tebe; infatti tanto in Omero quanto nel poema di Stasino la città in cui venne catturata la figlia di Crise (ma non la sua città originaria) è Tebe. Come spiegare questa divergenza? Forse Stasino prese spunto dal verso omerico in cui venivano nominate entrambe le città distrutte da Achille, Υ 92, Lirnesso e Pedaso, e volle introdurre una variazione della vicenda, rispetto a quanto narrato in B 688-691. Oppure bisogna ipotizzare che, ricordando Υ 92, il verso che metteva insieme le due città, Lirnesso e Pedaso, avesse confuso tra loro le due città e dimenticato che altrove, in B 688-691, Omero narrava che Achille aveva preso Briseide a Lirnesso. In entrambi i casi queste due teorie partono dal presupposto, non verificabile, che il poeta dei *Cypria* conoscesse l'*Iliade* e prendesse avvio per la sua narrazione proprio dal poema omerico.

Mentre Wilamowitz sostenne che l'incongruenza tra i *Cypria* e l'*Iliade* poteva essere motivata dal fatto che il poema attribuito a Stasino conosceva il

¹²⁹⁵ Sul concetto di γέρας e sui privilegi della regalità omerica ved. Benveniste 1976, pp. 316-21; sulla questione della spartizione del γέρας in Omero ved. Bottin 1979, pp. 39-87.

canto A ma non B¹²⁹⁶, per Severyns bisognerebbe individuare in questa versione dei *Cypria* un tratto di originalità dell'opera, inventato dal suo autore¹²⁹⁷. Come si apprende dagli *scholl.* Hom. A ad B 686 (vol. I p. 325, ll. 16-19 Erbse) e A ad B 690 (vol. I p. 325, ll. 21-23 Erbse) Zenodoto atetizzava i versi 686-694 del canto B proponendo comunque per il v. 690 la lettura ἐν Λυρνησσῶ in luogo di ἐκ Λυρνησσοῦ. In tal modo egli avrebbe affermato che Achille non catturò Briseide a Lirnesso, ma lì avvenne la spartizione del bottino, perché intendeva correggere il testo omerico, evitando così che fosse in contraddizione con i poeti ciclici: πρότερον κατάξας τῶ Ἀγαμέμνονι ἐξαίρετον ἔλαβε αὐτήν.

Kullmann ha sostenuto invece che i passi omerici finora analizzati in cui occorre Lirnesso e si nomina Briseide – in particolar modo Υ 92 ove Lirnesso è citata insieme a Pedaso – non risultano significativi e funzionali nell'*Iliade*, a meno che non si ammetta che il poeta abbia ricavato questi dettagli da un'altra fonte, per lo studioso rappresentata dai *Cypria* anche sulla base dell'accordo tra l'*argumentum* del poema e Υ 92, ove le due città sono associate¹²⁹⁸. Ma anche quest'ipotesi parte dall'assunto che la tradizione dei *Cypria* sia dipendente da quella omerica.

Esiste anche un'altra ipotesi – avanzata da Burgess –, secondo cui l'autore dei *Cypria* non prese avvio per la sua narrazione dall'*Iliade*, ma dalla tradizione pre-omerica a cui attingeva Omero stesso¹²⁹⁹; pertanto riportò una versione della storia che differisce dall'*Iliade*, senza avere un intento di imitazione o di distinzione rispetto al poema di Omero, e attinse liberamente al patrimonio mitico noto anche ad Omero riferendo che il rapimento di Briseide avvenne a Pedaso.

Recentemente Dué ha sostenuto che nell'*Iliade* il ruolo di Briseide risulta minore rispetto a quello che probabilmente l'eroina aveva nel ciclo epico troiano, quasi “compresso” in una sezione narrativa di ridotte dimensioni¹³⁰⁰, dato che sembra confermato da quanto risulta dai *Cypria*. Già dal poema omerico risultano

¹²⁹⁶ Ved. Wilamowitz 1884, p. 374.

¹²⁹⁷ Severyns 1928, p. 308.

¹²⁹⁸ Di quest'opinione era già Leaf 1912, pp. 242-252: lo studioso ipotizzava l'esistenza di un poema, «the poem of a Great Foray», di cui ricostruì la trama, e che avrebbe costituito la fonte per il racconto contenuto nell'*Iliade* sulla presa delle città della Troade.

¹²⁹⁹ Per questa teoria ved. Burgess 1996, p. 83: «A better explanation of such general similarity with minor differences is that the *Iliad* and the *Cypria* independently belonged to the same tradition»; 2001, pp. 151-152 e comm. al fr. 28 *infra*.

¹³⁰⁰ Dué 2002, p. 3: «Briseis' role in the *Iliad* is enormously compressed from the standpoint of both the *Iliad* as a whole and the entire tradition of the Epic Cycle».

infatti i molteplici aspetti della figura di Briseide, «prize, girl, wife, widow, and captive»¹³⁰¹, che trovavano narrazione più estesa altrove. Da tutti i passi dell'*Iliade* analizzati emergono infatti ciò che lo studioso ha definito “traditional cross-references”, che rinviano a un'altra tradizione, a mio parere rappresentata dai *Cypria* – in cui la conquista della città di provenienza di Briseide¹³⁰² (in tal caso Pedaso), l'uccisione della sua famiglia e la sua deportazione come prigioniera erano eventi non solo accennati, ma rilevanti per l'economia del poema¹³⁰³. Non è escluso che il particolare della cattura di Briseide a Pedaso derivi ai *Cypria* attraverso una tradizione epica locale, in cui Achille sposava la fanciulla precedentemente fatta prigioniera¹³⁰⁴; del resto anche in T 297-299 Briseide, nella sua lamentazione per Patroclo, ricorda che il morto la consolava promettendole che sarebbe diventata Ἀχιλλῆος θείοιο κουριδίην ἄλοχον di Achille.

Anche nella tradizione successiva di Ditti di Creta (2, 16-19), l'eroina preda di guerra di Achille, – in tal caso Ippodamia, figlia del re Brise – fu catturata a Pedaso, un elemento che sembra confermare l'autenticità e la longevità della versione dei *Cypria*, per lo meno nel particolare del luogo di provenienza. Dal racconto di Ditti (2, 19) si deduce che Ippodamia era una giovane donna non sposata – pertanto in età da marito, come risulta anche dall'*Iliade*, ove è promessa in sposa ad Achille – che veniva rapita nel corso della presa della sua città. L'antichità di questa tradizione è attestata da uno scolio omerico, *schol. Hom. A ad A 392* (van Thiel p. 47), in cui trova conferma la versione di Ditti: ὡς γὰρ ἄλλοι ἀρχαῖοι ἱστοροῦσι ἢ μὲν Ἀστυνόμη ἐκαλεῖτο, ἢ δὲ Ἴπποδάμεια. Come nel *Bellum Troianum* del poeta cretese, Criseide era chiamata Astinome e Briseide Ippodamia: Ditti pertanto risulta in accordo con altri poeti arcaici, ἄλλοι ἀρχαῖοι, non solo per questioni onomastiche ma anche geografiche¹³⁰⁵. Il dettaglio della cattura a Pedaso (presente nei *Cypria*, nello scolio omerico e infine in Ditti) acquista così maggior credibilità e autorevolezza, dal momento che nello

¹³⁰¹ Dué 2002, p. 22.

¹³⁰² Per Dué è probabile che la città d'origine di Briseide fosse Brisa a Lesbo, mentre Lirnesso era la patria del marito; entrambe le città furono saccheggiate da Achille (2002, p. 13).

¹³⁰³ Per Dué i poemi in questione potrebbero essere stati i *Cypria* o l'*Aethiopsis* (2002, p. 12).

¹³⁰⁴ Su questo argom. ved. Dué 2002, pp. 23, 34.

¹³⁰⁵ Secondo Dué la coincidenza tra la versione di Ditti e quella dello scolio omerico permette di avanzare l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione epica minore in cui Ippodamia, figlia di un re locale della Troade, aveva un ruolo più rilevante rispetto a quello dell'eroina a lei corrispondente nell'*Iliade*, Briseide, e in parte simile a quello rivestito da Criseide nel canto A.

scolio non è definito quale elemento di invenzione dei poeti Neoteri (e pertanto dei *Cypria*), poiché risulta già sancito dal racconto di poeti definiti ἀρχαῖοι, arcaici.

Questi elementi, deducibili da fonti differenti (l'*Iliade*, i *Cypria*, gli scolii omerici, Ditti), consentono di ipotizzare l'esistenza di una multiforme tradizione sulla conquista greca delle città della Troade, che per Nagy è il riflesso di *Ktiseis* locali¹³⁰⁶, secondo Burgess dimostra l'indipendenza del riuso del medesimo materiale epico tradizionale (preomerico) da parte dell'*Iliade* e dei *Cypria*¹³⁰⁷, infine per Dué si tratta di parte «of an epic tradition that is distinctly Aeolic»¹³⁰⁸.

Di certo nei *Cypria*, ove erano narrate la presa di Lirnesso e Pedaso e probabilmente di molte altre città della Troade – come si deduce da *Cypr. argum.* p. 42 ll. 61-63 –, trovavano eco riflessi di queste differenti tradizioni locali, senza che si debba immaginare una derivazione o, addirittura, una volontaria innovazione rispetto all'*Iliade*.

¹³⁰⁶ Nagy 1979, pp. 272-273: «Significantly, this story (sc. the Capture of Lyrnessos and Pedasos) comes from an epic tradition that is different from that of the *Iliad*. Whereas the Homeric *Iliad* is Panhellenic in scope, the *Capture of Lyrnessos and Pedasos* tradition is decidedly local. Its orientation is that of ktisis poetry [...].».

¹³⁰⁷ Ved. Burgess 1996, pp. 82-83.

¹³⁰⁸ Dué 2002, p. 63. Lo studioso ha tentato di dimostrare l'esistenza di almeno tre differenti tradizioni di area eolica intorno a Briseide: l'una, testimoniata dall'*Iliade* (B 688-693; T 295-296), in cui la donna risulta originaria di Lirnesso, precedentemente sposata con il re, ucciso da Achille nel corso dell'assedio della città; l'altra, in cui potrebbe essere nativa di Lesbo, come risulterebbe da I 128-132 e da T 245-246, ove è associata a sette prigioniere catturate a Lesbo e famose per la loro bellezza; in questa tradizione epica, che troverebbe solo riflesso nell'*Iliade*, Achille avrebbe conquistato l'isola riportando come bottino da ognuna delle città di Lesbo le belle principesse che vi abitavano; nella terza versione infine, attestata in Ditti, Briseide, chiamata Ippodamia, figlia del re, viene catturata da Achille a Pedaso, dopo che l'eroe ha ucciso suo padre. Questa tradizione potrebbe avere secondo Dué un parallelo nella *Oicalias halosis* attribuita a Creofilo di Samo (*op. cit.* pp. 60-61).

L'epigramma di *AL* 124 Shackleton Bailey

A proposito dell'eco della presa di Pedaso negli scolî omerici, è rilevante notare come lo *schol.* Hom. Z 35 (vol. I p. 228 Dindorf) narri la conquista della città, anticamente chiamata Monenia, da parte di Achille grazie al tradimento di una ragazza innamorata, di cui non viene però fornito il nome. La fanciulla, presa una mela e iscrittovi un messaggio per l'eroe, denunciò la mancanza di acqua per gli abitanti e l'inevitabile resa di Monenia: φασὶν εἶσω τῶν τειχῶν οὐσάν τινα παρθένον ἐρασθῆναι τοῦ Ἀχιλλέως, καὶ λαβοῦσαν μῆλον εἰς τοῦτο ἐπιγράψαι, καὶ ῥίψαι εἰς μέσον τῶν Ἀχαιῶν· ἦν δὲ ἐν αὐτῷ γεγραμμένον “μὴ σπεῦδ’, Ἀχιλλεῦ, πρὶν Μοινηρίαν ἐλεῖν· ὕδωρ γὰρ οὐκ ἔνεστι· διψῶσιν κακῶς”. Achille ascoltò il suggerimento della ragazza e prese la città a causa dell'assenza di riserve d'acqua. Secondo lo scoliaste la storia risalirebbe a Demetrio e Esiodo. L'identità della ragazza è rivelata dal frammento in questione: si tratta di sicuro di Briseide.

L'episodio del tradimento di Briseide attuato tramite lo stratagemma dell'iscrizione sulla mela non è noto ad altra fonte se non all'*Antologia Latina* 124 Shackleton Bailey “His contempta deum tenuit Discordia mensam, | prodidit atque urbem his Briseida suam”.

Un riferimento a questa storia potrebbe del resto essere ravvisato in Ausonio *epist.* 21, 16 ss., come suggerito da Mondin¹³⁰⁹: “et pudibunda suos malo commisit amores | virgo nec erubuit tacituro conscia pomo”. Nonostante sia ignoto il nome della *pudibunda virgo* che affidò i suoi messaggi d'amore a una mela, sembra degna di considerazione l'ipotesi che vede in lei Briseide; risulta evidente del resto che non può trattarsi di Cidippe, perché il messaggio (che era un giuramento di matrimonio, non una frase di contenuto amoroso) in tal caso fu scritto da Aconzio sulla mela, consegnata in seguito a Cidippe.

Si può forse trattare dell'eco di una “tradizione erotica-elegiaca” perduta, di certo mutata e innovata da Ausonio¹³¹⁰, ma non è da escludere che quest'insolito racconto sul tradimento della ragazza di Pedaso innamorata di Achille, già

¹³⁰⁹ Per quest'ipotesi ved. Mondin 1995, p. 245.

¹³¹⁰ Su questo punto ved. Mondin 1995, p. 245.

presente negli scolî omerici, possa risalire ai *Cypria* stessi, di certo mediato da una fonte ellenistica che potrebbe aver aggiunto il particolare della mela¹³¹¹.

¹³¹¹ Sul significato e il valore della mela in età ellenistica ved. **Appendici: La presenza della mela nel Giudizio di Paride e il suo significato.**

Fr. 28 B.= Fr. 22 D. = Fr. 24 W.

1

Eustath. in *Il.* vol. I p. 184, 29 van der Valk

Ἱστοροῦσι δέ τινες, ὅτι ἐκ τῶν ὑποπλακίων Θηβῶν ἡ Χρυσηῖς ἐλήφθη οὔτε καταφυγοῦσα ἐκεῖ οὔτ' ἐπὶ θυσίαν Ἀρτέμιδος ἐλθοῦσα, ὡς ὁ τὰ Κύπρια γράψας ἔφη, ἀλλὰ πολίτις ἦτοι συμπολίτις Ἀνδρομάχης οὔσα.

“Alcuni raccontano che Criseide fu portata via da Tebe Iproplacia non perché era fuggita lì, né perché vi era giunta per un sacrificio ad Artemide, come racconta colui che compose i *Cypria*, ma era una cittadina, anzi di certo una concittadina di Andromaca.”

2

Schol. Hom. A 336 (Ludw., *Textkr.* Unt. II 6)

ἔτιοι δέ φασιν ὅτι καὶ ἡ Χρυσηῖς ἐκ Θηβῶν ἐλήφθη. Τῆς γὰρ Χρύσης, φασίν, οὔσης πολιχνίου ἀτειχίστου καὶ εὐτελοῦς, ὡς ἐν ἀσφαλεστέροι καὶ μείζονι τῇ Θήβῃ οἱ ἀπ' αὐτῆς προσερρηκότες ἦσαν διὰ τὸν πόλεμον.

“Alcuni sostengono che anche Criseide fu portata via da Tebe. Dicono infatti che, poiché Crise era una piccola città non munita di mura e modesta, essi (*sc.* gli abitanti di Crise) erano accorsi [da quella] nella più sicura e più grande Tebe a causa della guerra.”

3

Schol. Hom. A 336 c (vol. I p. 109 Erbse)

εἰς Θήβας δὲ ἦκουσα ἡ Χρυσηῖς πρὸς Ἴφινόην τὴν Ἡετίωνος ἀδελφὴν, Ἀκτορος δὲ θυγατέρα, θύουσαν Ἀρτέμιδι, ἠλω ὑπὸ Ἀχιλλέως. Μεγαλοφυῶς δὲ συντέμνει τὰ περισσὰ τῶν λόγων καὶ τῶν ἱστοριῶν.

“Quando Criseide giunse a Tebe presso Ifinoe, sorella di Eezione, figlia di Attore, per sacrificare ad Artemide, fu catturata da Achille. Taglia così le parti superflue con esagerazione dei discorsi e delle storie.”

Il fr. 28 B. viene confermato dal resoconto di Proclo, *Cypr. argum.* p. 43 ll. 64-65, ove si legge che Achille prese come premio Briseide, Agamennone invece

Criseide: καὶ ἐκ τῶν λαφύρων Ἀχιλλεὺς μὲν Βρισηίδα γέρας λαμβάνει, Χρυσηίδα δὲ Ἀγαμεμνων. Nell'edizione di Davies solo T 1 è considerato un testimone per la ricostruzione dei *Cypria* (data la menzione esplicita dell'autore dei *Cypria*), ma in apparato al frammento è citato lo *schol.* Hom. A 336c (vol. I p. 109 Erbse)¹³¹²; nell'edizione di West invece il frammento è costituito da due testimonianze poste sullo stesso piano, lo *schol.* Hom. A 336c e la testimonianza offerta da Eustazio.

Nell'*Iliade* sono nominate sia Briseide che Criseide, con un breve accenno alla loro storia non privo di problemi interpretativi.

In A 11-21 il sacerdote Crise, padre di Criseide, si reca nel campo degli Achei per chiedere ad Agamennone la restituzione della figlia dietro il pagamento di un riscatto, che il poeta definisce ἀπερείσι' ἄποινα. Tutti gli Achei sostennero Crise, affinché fosse accettato quel ricco riscatto, ἀγλαά ἄποινα¹³¹³. Agamennone si adirò moltissimo e cacciò via il sacerdote minacciandolo (A 26-32). Allora Crise si allontanò obbedendo all'ordine di Agamennone, ma pregò Apollo di far pagare con le frecce agli Achei l'offesa subita. Per nove giorni il campo degli Achei fu colpito da dardi scagliati da Apollo, che uccidevano animali e uomini. Al nono giorno Achille chiese che fosse consultato un μάντις o un ἱερεύς per sapere cosa aveva causato l'ira del dio e come poterla stornare. Fu consultato Calcante (A 93-100), che spiegò la ragione dell'ira di Apollo, il maltrattamento del sacerdote Crise e la mancata restituzione di sua figlia: Agamennone, adirato con Calcante per questo responso, affermò che accettava a malincuore di restituire Criseide per il bene dell'esercito e prendeva al suo posto Briseide.

Ai vv. 161-162, e ancora al v. 392, Achille definisce Briseide un γέρας [...] ᾧ ἔπι πολλὰ μόγησα, δόσαν δέ μοι υἷες Ἀχαιῶν. Sia Criseide che Briseide quindi erano frutto di un bottino di guerra, ma provenienti da due città differenti. Quando la madre Teti chiese al figlio la ragione delle sue lacrime, Achille diede una spiegazione dalla quale si comprende la provenienza di Criseide: A 366-368: ᾠχόμεθ' ἐς Θήβην ἱερὴν πόλιν Ἡετίωνος, | τὴν δὲ διεπράθομέν τε καὶ ἤγομεν ἐνθάδε πάντα· | καὶ τὰ μὲν εὐ δάσσαντο μετὰ σφίσιν υἷες Ἀχαιῶν, | ἐκ δ' ἔλον Ἀτρεΐδῃ Χρυσηίδα καλλιπάρηον. Dall'affermazione di

¹³¹² Ved. fr. 22 D. p. 42.

¹³¹³ Ved. Hom. A 22-23.

Achille si deduce che Criseide, presumibilmente originaria di Crisa, città della Troade, non era stata catturata nel suo paese d'origine ma a Tebe Ipoplacia, nella patria di Eezione, il padre di Andromaca¹³¹⁴.

Gli scolî omerici offrivano due diverse interpretazioni di questo fatto: secondo lo *schol.* Hom. A 366 (vol. I p. 49 ll. 21-27 Dindorf) gli abitanti di Crisa, un paese πολίχνιος, ἀτείχιστος e εὐτελής, senza fortificazioni e facilmente attaccabile, si erano rifugiati a Tebe, città più sicura e più grande, ἀσφαλέστερα e μείζων, a causa della guerra. Per questo Criseide era stata catturata lì; per lo *schol.* Hom. A 366c (T 3) invece Criseide si era recata a Tebe presso Ifinoe, sorella di Eezione e figlia di Attore, per compiere sacrifici ad Artemide.

Eustazio (T 1) fornisce un'ulteriore informazione in aggiunta a quelle degli scolî: Criseide non si era recata a Tebe per sfuggire alla guerra, come narra lo *schol.* Hom. A 366 (T 2), né per compiere sacrifici ad Artemide, come si apprende dallo *schol.* Hom. A 366c (T 3) e come anche i *Cypria* narravano, ma perché era concittadina di Andromaca e quindi tebana. L'informazione fornita da Eustazio è che l'autore dei *Cypria* seguiva proprio la versione fornita anche dallo *schol.* Hom. A 366c: il poeta aveva preferito immaginare che la presenza a Tebe di Criseide, figlia di Crise e originaria di Crisa, si potesse spiegare con la necessità di uno spostamento motivato da un sacrificio ad Artemide, per il quale la fanciulla si era recata a Tebe presso Ifinoe, zia di Andromaca.

È probabile che dietro la precisazione dello *schol.* Hom. A 366 (T 2) si debba leggere il rifiuto di Aristarco di ammettere la versione narrata nei *Cypria*: il filologo alessandrino aveva cercato una spiegazione razionalistica dell'apparente incongruenza del testo omerico, motivando la presenza di Criseide a Tebe in seguito a uno spostamento degli abitanti per ragioni di sicurezza da Crisa a Tebe, città più grande e meglio difendibile¹³¹⁵. Aristarco non ammetteva pertanto il racconto di Stasino, per il quale invece la giovane era lontana dalla patria solo per un sacrificio.

¹³¹⁴ Secondo Z 395-397, 416 ss. infatti Andromaca fu catturata a Tebe Ipoplacia, dove regnava Eezione, suo padre; cfr. il commento al passo di Kirk 1990, p. 91. La distruzione della città di Tebe da parte dell'armata e di Achille viene nominata anche quando si parla della cattura di Briseide a Lirnesso in *Catalogo delle navi*, B 688-691; per la provenienza di Andromaca da Tebe ved. anche X 479.

¹³¹⁵ L'ipotesi è di Severyns 1928, p. 309.

Van der Valk ha ritenuto che la notizia contenuta in *schol.* Hom. A 366c (T 3) derivi da Eustazio (Eustath. in *Il.* p.119, 4-7), dal momento che è il solo a nominare i *Cypria* come fonte per la versione da lui riportata, secondo cui Criseide era a Tebe per compiere sacrifici ad Artemide¹³¹⁶. A suo parere invece la versione dello *schol.* A 366 (T 2) – che Severyns fa risalire ad una nota aristarchea – si dimostrerebbe banalizzante, perché sembra una spiegazione inventata dal commentatore al passo per giustificare la presenza di Criseide a Tebe. Dal momento che gli scolî della tradizione **bT**, come lo *schol.* Hom. A 366c, riportano versioni in cui è chiaro l'uso di fonti dirette e di informazioni tratte dagli stessi poemi ciclici, si può ipotizzare che T 3 costituisca un frammento di contenuto dei *Cypria*. Quest'ipotesi viene confermata anche dal tipo di informazione fornita dallo scolio: secondo un modulo attestato per la poesia epica omerica, e ipotizzabile anche per i *Cypria*, l'autore, nel caso di un sacrificio, nominava la persona che offriva il sacrificio e la sua genealogia, come appunto fa lo *schol.* Hom. A 366c. Chi aveva letto i *Cypria*? A parere di van der Valk fonte di Eustazio e, indirettamente, dello *schol.* Hom. A 366c era Porfirio, per il quale è confermata la conoscenza di poemi del ciclo, quali l'*Ilias parva*: non sarebbe quindi azzardato ipotizzare che egli avesse avuto modo di conoscere anche i *Cypria*¹³¹⁷.

Un'informazione aggiuntiva sui padri di Criseide e di Briseide sembra essere fornita da Eustath. in *Il.* vol. I p. 123, 30-33 van der Valk, un passo citato in apparato da Davies ma non da Bernabé, ove si apprende che nelle corografie antiche, le opere in cui veniva descritta la terra, si narrava che Crise e Brise erano fratelli e figli di Ardi: φασὶ γὰρ ὅτι ἐν ἀρχαίαις χωρογραφίαις φέρεται, ὡς Χρύσης καὶ Βρίσης ἀδελφοὶ ἦσαν, παῖδες Ἄρδου, ὁ μὲν οἰκῶν ἐν Πηδάσῳ ἐπὶ τῷ Σατνιόεντι ποταμῷ, ὁ δὲ Χρύσης ἐν τῇ Χρύσει διεχούση τῆς Πηδάσου ἡμέρας ὁδόν.

Questa notizia non trova riscontro in altre fonti, e non può essere di certo attribuita all'autore dei *Cypria*, dal momento che Eustazio specifica la sua provenienza (le ἀρχαῖαι χωρογραφίαι), ma pone curiosamente Brise a Pedaso, dove fu catturata Briseide secondo i *Cypria*, presso il fiume Satniois (Satnioenta), e Crise a Crisa, non distante da Pedaso.

¹³¹⁶ Van der Valk 1964, p. 96.

¹³¹⁷ Van der Valk 1964, p. 97.

In un altro passo di Eustazio (Eustath. in *Il.* vol. 1, p. 12, 3 van der Valk) viene confermata la cattura di Criseide a Tebe Ipoplacia, e non a Crisa, sua probabile città d'origine, senza che però venga fornita alcuna spiegazione aggiuntiva: μετὰ δὲ μυρία τὰ ἐν μέσῳ ἄλωσις καὶ τῶν ὑποπλακίων Θηβῶν καὶ αἰχμαλωσία Χρυσήϊδος, ἐφ' ἧ̄ πρεσβεία Χρύσου καὶ παρόρασις, ἦν ἔπαθε, καὶ χόλος Φοίβου καὶ λοιμὸς καὶ μῆνις Ἀχιλλέως.

Nel caso dei fr. 27 e 28 B. il resoconto di Apollodoro non aiuta a chiarire la narrazione di Proclo, che risulta più completa. In *Epit.* 3, 33 sono elencate le città che Achille attaccò e conquistò dopo la morte di Protesilao e prima della presa della città di Troia; tra queste vengono menzionate Tebe e Lirnesso. Ma nulla di più viene detto, e dal momento che l'*Epitome* è ciò che resta degli ultimi libri della *Biblioteca* e in essa si legge il risultato di un riassunto di parte dell'opera, non si può sapere se e in che modo Apollodoro narrasse la cattura di Criseide e Briseide e se ciò che era raccontato dal mitografo fosse corrispondente alla trama dei *Cypria*.

Di certo anche il mitografo faceva riferimento all'episodio dell'ira di Achille: in *Epit.* 4, 1 si racconta che Achille non prendeva parte alla guerra, μηνίων...διὰ Βρισηίδα. Purtroppo dopo queste parole non si legge un testo coerente e completo, perché segue stranamente al nome di Briseide la specificazione τῆς θυγατρὸς Χρύσου τοῦ ἱερέως (peraltro al caso genitivo, mentre Briseide è al caso accusativo): bisogna pertanto supporre una lacuna nei mss. dell'*Epitome*¹³¹⁸.

Probabilmente Iginò conserva la parte mancante nell'*Epitome*, in *fab.* 106: “Agamennone Briseidam Brisae sacerdotis filiam...abduxit eo tempore quo Chryseida Chrysi sacerdoti...reddidit”¹³¹⁹.

Come ha evidenziato Dué, numerose sono le similitudini tra Briseide e Criseide: i loro nomi, nella forma di patronimici, probabilmente derivati dalla loro città d'origine; l'uso di medesimi epiteti per entrambe; il fatto di essere oggetto dell'attenzione dei capi greci, in particolare di Agamennone. Mentre a Briseide era stato promesso che sarebbe diventata κουριδίην ἄλοχον di Achille, Criseide viene anteposta e preferita da Agamennone alla stessa Clitemestra, la sua

¹³¹⁸ Così ipotizza Scarpi 1996, p. 645.

¹³¹⁹ L'ipotesi è di Scarpi 1996, p. 645.

κουριδίην ἄλοχον. È evidente pertanto che entrambe rivestono un ruolo fondamentale nell'*Iliade*.

Resta ora da chiarire se e come si può spiegare questa multiforme tradizione sull'origine e la cattura di Briseide e Criseide testimoniata da Eustazio e dagli scolî omerici e che riflette le differenti tradizioni dell'*Iliade* e dei *Cypria*.

Secondo Kullmann anche Criseide, come Briseide, non è un'invenzione del poeta dell'*Iliade*: il particolare che emerge dal racconto di Achille in A 366 ss. su Tebe come luogo di cattura dimostrerebbe che questa collocazione, non illustrata da alcuna spiegazione nel poema omerico, doveva trovare origine e motivazione in un'altra fonte, individuata dallo studioso nei *Cypria*: «Das Fehlen einer Motivation in der Ilias macht es wahrscheinlich, dass die Ilias die Situation, die die Kyprien schildern, schon als bekannt vorausgesetzt»¹³²⁰. Lo studioso ha ipotizzato che tutti i passi in cui il poeta dell'*Iliade* cita Eezione e Tebe Ipoplacia presuppongano e implicino che egli si rifaccia a una tradizione in cui si narrava la conquista di questa città. Con l'eccezione del particolare su Pedaso, città da cui venne portata via Briseide, il racconto fornito dall'*Iliade* coinciderebbe con quello di Proclo. Sarebbe pertanto l'*Iliade* a portare un'innovazione alla versione dei *Cypria*, con la collocazione a Lirnesso della cattura di Briseide, un dato che potrebbe essere spiegato come uno scambio di Pedaso con Lirnesso¹³²¹.

In realtà non è necessario ipotizzare che dietro i pochi riferimenti omerici a Briseide e Criseide vi sia un'altra fonte rappresentata proprio dai *Cypria*; sia che Omero attingesse ad un'altra tradizione (nota del resto anche al poeta dei *Cypria*) particolari relativi alla presa delle città di Lirnesso, Pedaso o Tebe Ipoplacia, sia che la innovasse, apportando in essa significative modifiche come la cattura di Briseide a Lirnesso (come vorrebbe Kullmann), questo non significherebbe una derivazione di alcuni episodi dell'*Iliade* dai *Cypria* o la volontà di Omero di innovare in relazione a questo poema. Il fatto che entrambi i poemi narrassero la distruzione di alcune città in cui vennero catturate Briseide e Criseide non permette di stabilire con certezza e sulla base di così pochi elementi (pochi versi omerici distribuiti nei canti A, B e Π; due soli frammenti dei *Cypria*, peraltro molto scarni di informazioni) quale dei poemi raccontasse per primo l'episodio e chi tra i due poeti innovò rispetto alla tradizione. La questione sembra in questo

¹³²⁰ Ved. Kullmann 1960, p. 288.

¹³²¹ A tal proposito ved. Kullmann 1960, p. 291.

senso mal posta, se si pensa solo a quale poema ispirò le vicende dell'altro; sarebbe più verosimile ammettere che esisteva una tradizione su questi eventi della guerra di Troia rispetto alla quale si posero, autonomamente l'uno dall'altro, i due poeti dell'*Iliade* e dei *Cypria*.

A mio parere risulta improbabile un'eco dei *Cypria* nell'*Iliade*; per alcuni studiosi sarebbe invece più verosimile postulare una volontà proprio da parte dei *Cypria* di recuperare la tradizione omerica apportando qualche particolare di invenzione e distinzione da essa. La presa di Lirnesso, Pedaso e Tebe Ipoplacia, anche se anteriore cronologicamente agli eventi narrati dall'*Iliade*, è un episodio fondamentale per l'evoluzione del racconto nel poema, perché sono proprio la divisione del bottino tra i capi (con l'assegnazione di Crise ad Agamennone e Briseide ad Achille) e la necessaria restituzione di Criseide al padre a generare nell'*Iliade* l'ira di Achille, motivo fondante per l'intreccio. Nei *Cypria* potrebbero pertanto aver trovato spazio quegli episodi "ante-omerici" in grado di spiegare l'evoluzione e le varie fasi della guerra di Troia.

L'ipotesi di derivazione dei *Cypria* dall'*Iliade* è sostenuta da alcuni studiosi come Davies, secondo il quale, differentemente da quanto aveva postulato Kullmann, il poeta avrebbe preso spunto da passi omerici come A 366 aperti allo sviluppo di differenti versioni mitiche o all'aggiunta di nuovi particolari, un intervento reso possibile dal fatto che alcuni episodi risultano solo accennati in pochi versi da Omero: secondo questa linea interpretativa risulterebbe chiara nei *Cypria* la volontà da parte dell'autore di creare un poema che completasse la narrazione di ciò che già si legge in Omero, proprio per l'opportunità di trovare un aggancio in qualche verso dell'*Iliade* e dell'*Odissea* a ciò che era narrato più esplicitamente e estesamente nei *Cypria*¹³²². Con questo procedimento Stasino avrebbe accresciuto la narrazione del suo poema di nuovi episodi che non risultavano completamente inventati o del tutto estranei a ciò che era già presente nei poemi omerici, perché non entravano in contrasto con il complesso delle vicende raccontate da Omero. In particolar modo, per Davies il fr. 28 B. si presenta come un tentativo da parte dei *Cypria* di rispondere alla domanda «Why does the *Iliad* (1.366) present Chryseis as captured in a city other than Chryse, to

¹³²² Davies 1989, p. 48, a proposito degli eventi narrati da Proclo sulla presa delle città della Troade «much of what comes next in Proclus' summary reads like a definite attempt on the part of the poet to prepare for events in the *Iliad*». Cfr. Severyns 1928, pp. 307-308.

which she is linked by name as well as father?»¹³²³, una domanda alla quale il poeta rispose con la motivazione della visita a Tebe da parte della giovane per compiere un sacrificio ad Artemide (T I).

Ma esiste anche un'altra possibilità di interpretazione – offerta da Burgess – che non implica la derivazione della versione dei *Cypria* dal passo omerico¹³²⁴. L'autore dei *Cypria* potrebbe aver attinto, indipendentemente dall'*Iliade*, alla stessa tradizione di Omero; senza voler dare una spiegazione della cattura di Criseide, originaria di Crise, a Tebe – brevemente accennata in A 366 – aveva raccontato l'intera storia della figlia di Crise, catturata a Tebe ove si era recata per offrire un sacrificio ad Artemide.

Una prova di questa teoria è data dalla tradizione che l'autore dei *Cypria* forniva per il luogo di cattura di Briseide, Pedaso, differente dalla città menzionata da Omero in B 690, Lirnesso. Burgess oltre a rifiutare l'ipotesi formulata da Wilamowitz che il poeta conoscesse solo il canto A dell'*Iliade*, e non B, ove è presente il riferimento alla cattura di Briseide¹³²⁵, ritiene assurdo pensare che l'autore dei *Cypria* tentasse di giustificare un dettaglio omerico di scarsa importanza su Criseide, ma contraddicesse l'*Iliade* su un particolare della stessa natura riguardo a Briseide. Se infatti gli scolî *ad Hom.* A 366 e 366a si sforzano di dare una spiegazione al passo dell'*Iliade*, questo non significa che anche la narrazione dei *Cypria* avesse lo stesso scopo.

Come è stato già sottolineato, le divergenze tra l'*Iliade* e i *Cypria* in merito al racconto sulla cattura di Briseide e Criseide, si possono spiegare non in termini di innovazione di un poema rispetto all'altro ma come manifestazioni di un comune repertorio o patrimonio epico tradizionale, al quale attingevano i diversi poeti. I *Cypria* inoltre potrebbero richiamarsi ad una tradizione epica locale, in parte convergente in parte divergente dalla tradizione panellenica riflessa nell'*Iliade*¹³²⁶.

¹³²³ Ved. Davies 1989, p. 49.

¹³²⁴ Ved. Burgess 1996, pp. 82-83; 2001, pp. 151-152.

¹³²⁵ Wilamowitz 1884, p. 374.

¹³²⁶ Su questo tema ved. comm. al fr. 27 *supra*.

Fr. 29 B.

1

Schol. Lyc. Alex. 570 (197, 26 Scheer)

Σταφύλου τοῦ υἱοῦ Διονύσου θυγάτηρ γίνεται Ῥοιώ. ταύτη ἐμίγη Ἀπόλλων. αἰσθόμενος δὲ ὁ Σταφύλος ἔβαλεν αὐτὴν εἰς λάρνακα καὶ ἀφῆκε κατὰ τὴν θάλασσαν. ἡ δὲ προσεπελάσθη τῇ Εὐβοίᾳ καὶ ἐγέννησεν αὐτόθι περί τι ἄντρον παῖδα, ὃν Ἄνιον ἐκάλεσε διὰ τὸ ἀνιαθῆναι αὐτὴν δι' αὐτόν. τοῦτον δὲ Ἀπολλων ἤνεγκεν εἰς Δῆλον, ὃς γήμας Δωρίππη ἐγέννησε τὰς Οἰνοτρόπους Οἰνώ, Σπερμώ, Ἐλαΐδα αἷς ὁ Διόνυσος ἐχαρίσατο, ὅποτε βούλονται, σπέρμα λαμβάνειν¹³²⁷. Φερεκύδης (*FGrHist* 3 F 140) δὲ φησιν ὅτι Ἄνιος ἔπεισε (Tzetzē: ἔπειθε) τοὺς Ἕλληνας παραγενομένους πρὸς αὐτὸν αὐτοῦ μένειν τὰ θ' ἔτη· δεδόσθαι δὲ αὐτοῖς παρὰ τῶν θεῶν τῷ δεκάτῳ ἔτει πορθῆσαι τὴν Ἰλιον. ὑπέσχετο δὲ αὐτοῖς ὑπὸ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ τραφῆσθαι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι (Tzetzēs: μέμνηται δὲ τούτων καὶ ὁ τὰ Κυπριακὰ συγγραψάμενος)¹³²⁸ μέμνηται δὲ καὶ Καλλίμαχος τῶν Ἀνίου θυγατέρων ἐν τοῖς Αἰτίοις (fr. 188 Pf.).

“Da Stafilo, figlio di Dioniso, nasce una figlia, Roio. Apollo si unì a lei. Accortosi di questo, Stafilo la mise in un'arca e la gettò in mare. Lei si recò in

¹³²⁷ In due mss. marciiani che presentano gli scolii all'*Alessandra*, il *Marc. Gr. Z 475* (f. 229 r.) e il *Marc. Gr. IX 22* (ff. 43-44) non è presente solamente la parola σπέρματα ma sono riportati estesamente i prodotti della terra generati dalle *Oinotropoi*, οἶνον σπέρματα καὶ ἔλαιον.

¹³²⁸ L'espressione attribuita a Tzetzē da Welcker e Immisch, che dovrebbe risalire a uno scoliasta marciiano, non è in realtà presente nell'edizione di Kinkel (né nella successiva di Scheer) - né in alcuno dei mss. marciiani da me consultati contenenti il testo dell'*Alessandra* di Licofrone corredato dagli *scholia*, come il fondamentale *Marc. Gr. Z 476* (f. 40 v. ll. 3-7) [s Scheer; A Leone], i *Marc. Gr. Z 475* (f. 229 r.), e *Marc. Gr. IX 22* (ff. 43-44). Secondo Schmidt, lo scolio licofroneo di cui si discute sarebbe quello presente nel *Marc. Gr. Z 476*: ma Welcker avrebbe avuto accesso ad altre note di Tzetzē all'*Alessandra* di Licofrone: «Tzetzēs tamen, cuius uberrimas ad Lycophronem notas Welckerus tunc solas ante oculos habebat, idem nimirum atque vetus scholiasta dicturus haec profert: 'μέμνηται δὲ τούτων καὶ ὁ τὰ Κυπριακὰ συγγραψάμενος'» (1885, p. 12); l'espressione è presente anche in Henrichsen (1828), Müller (1829), che certo la ricavano dalle edizioni degli scolii precedenti a Kinkel: in effetti la frase occorre in Arlenius (1546, p. 87), e così in Stephanus (1601, p. 97) e Potter (1697, p. 67). È dunque verosimile che Welcker abbia consultato un'edizione precedente, traendo da lì la frase sulla paternità dei *Cypria* (benché, al momento della pubblicazione della sua opera sui ciclici, l'edizione di Kinkel fosse già uscita). Sulla base di questa perifrasi, più adatta a definire un'opera di carattere storico, già Henrichsen, il primo editore del poema, esprimeva dubbi circa l'autenticità dell'attribuzione del frammento ai *Cypria* (1828, pp. 58-59), risolti però dall'antichità dell'attestazione del mito, presente non solo in Ferecide ma anche in Simonide (pertanto «nihil magnopere ob stare videtur, quo minus huic fragmento inter certas nostrorum carminum reliquias locus adsignetur» p. 60); del resto anche altrove i *Cypria* sono citati dagli scolii licofronei: la loro versione era pertanto nota (cfr. *Cypr.* fr. 15 T 2 B.).

Eubea e li generò in unantro un figlio, che chiamò Anio a causa della sofferenza che aveva provato per lui. Apollo lo portò a Delo, ed egli dopo aver sposato Dorippe, generò le “Oinotropoi” Oinò, Spermò, Elais, alle quali Dioniso concesse, quando volevano, di raccogliere messi. Ferecide (*FGrHist* 3 F 140) afferma che Anio persuase (Tzetze: tentò di persuadere) i Greci che erano venuti da lui a rimanere lì per nove anni: a loro era stato concesso dagli dei di distruggere Ilio al decimo anno. Ed egli promise loro che sarebbero stati nutriti dalle sue figlie. Questo racconto è presente anche in colui che ha composto i *Canti Ciprii* (Tzetze: si ricorda di queste anche *colui che scrisse i Cypria*), e anche Callimaco si ricordò delle figlie di Anio negli *Aitia* (fr. 188 Pf.)”

2

Schol. Lyc. Alex. 580 (200, 13 Scheer)

αἱ Οἰνότροποι ἐκαλοῦντο Οἰνώ, Σπερμῶ, Ἐλαΐς. αὐταὶ ἔλαβον παρὰ Διονύσου δῶρον, ἵνα, ὅτε θελήσουσι, καρπὸν τρυγῶσι καὶ ἡ μὲν Οἰνὸν τὸν οἶνον ἐποίει, ἡ δὲ Σπερμῶ τὰ σπέρματα, τὸ ἔλαιον δὲ ἡ Ἐλαΐς. αὐταὶ καὶ τοὺς Ἕλληνας λιμώττοντας ἐλθοῦσαι εἰς Τροίαν διέεωσαν. μαρτυρεῖ δὲ ταῦτα καὶ Καλλίμαχος.

“Le “Oinotropoi” erano chiamate “Oinò”, “Spermò”, “Elais”. Costoro ricevettero da Dioniso il dono, quando lo volevano, di raccogliere frutto: e Oinò produceva il vino, Spermò il grano, Elais l’olio. Quando esse giunsero a Troia salvarono i Greci che soffrivano la fame. Di questa vicenda è testimone anche Callimaco.”

3

Schol. Lyc. Alex. 581 (200, 19 Scheer)

Ἀγαμέμνων γὰρ τῶν Ἑλλήνων λιμῶ συνεχομένων μετεπέμψατο αὐτὰς διὰ τοῦ Παλαμήδους καὶ ἐλθοῦσαι εἰς τὸ Ῥοίτειον ἔτρεφον αὐτούς.

“Agamennone, poiché i Greci erano oppressi dalla fame, mandò a chiamare costoro (*sc.* le "Oinotropoi") attraverso Palamede, e quando esse giunsero a Reteo, li nutrirono.”

Apollod. *Epit.* 3, 10

Θυγατέρες Ανίου τοῦ Ἀπόλλωνος Ἐλαῖς, Σπερμῶ, Οἰνώ, αἱ Οἰνότροφοι λεγόμεναι· αἷς ἔχαρίσατο Διόνυσος ποιεῖν ἐκ γῆς ἔλαιον σῖτον οἶνον.

“Le figlie di Anio, figlio di Apollo, Elais, Spermò, Oinò erano chiamate “Oinotrophoi”; a loro Dioniso concesse di produrre dalla terra olio, grano, vino.”

Nell’edizione di Bernabé sono presenti come testimoni del fr. 29 B.¹³²⁹, gli scolî a Lyc. *Alex.* 570, 580 e 581. Davies e West invece considerano solo lo *schol.* Lyc. *Alex.* 570 come frammento di contenuto dei *Cypria*, anche se West in apparato propone il confronto con una serie di passi, primo tra tutti lo *schol.* Lyc. *Alex.* 580, ma anche con Simon. *PMG* 537; Apollod. *Epit.* 3, 15; Ditti, 1, 23.

West è l’unico editore che tenta di ricostruire un verso dei *Cypria* sulla base del contenuto delle testimonianze offerte dagli scolî citati dell’*Alessandra*, anche se in realtà lo studioso non specifica quale sia il fondamento di quest’ipotesi; il verso così ricostruito è: Οἰνώ τε Σπερμῶ τε καὶ <ἀγλαόκαρπος> Ἐλαῖς. Come risulta evidente dai passi citati, non vi sono elementi sufficienti per considerare valida l’ipotesi di West. Nessuna delle testimonianze esaminate, nemmeno lo *schol.* Lyc. *Alex.* 570, l’unico a richiamarsi direttamente ai *Cypria*, dimostra di conoscere o citare più o meno esplicitamente un verso del poema.

Se si esaminano le testimonianze accolte da Bernabé, la testimonianza 4 offerta da Apollodoro non è utile alla ricostruzione dell’episodio perché il passo è molto sintetico e conciso e non aggiunge alcun particolare relativamente al contenuto dell’episodio narrato nei *Cypria*. Le “Oinotropoi”, il cui nome nell’*Epitome* è presente con la variante Οἰνότροφοι invece che Οἰνότροποι (come nelle altre fonti)¹³³⁰, sono ricordate con la spiegazione dei loro poteri e dei loro nomi, ma non è specificato il motivo per cui vengano nominate in quel punto

¹³²⁹ Nelle edizioni dell’Ottocento il fr. 29 B. era già presente sulla base solo di alcune testimonianze: Henrichsen 1828, fr. 11 (solo T 1); Müller 1829, fr. 11 (T 1); Düntzer 1840, fr. 18 (con l’esclusione di T 2); Welcker 1865, vol. I fr. 20 e Kinkel 1877, fr. 17 (con l’esclusione in entrambe le edizioni di T 2 e T 4); Bethe 1929, fr. 17 (con l’esclusione di T 4). Nell’edizione di Allen (1912) è presente come testimone unicamente lo *schol.* Lyc. *Alex.* 570 (T I), come nelle recenti edizioni di Davies e West, mentre nell’edizione di Evelyn-White (1914) il frammento è assente.

¹³³⁰ In tal caso οἶνος è con ogni evidenza collegato alla radice del verbo τρέφω; su questo aspetto ved. Wentzel 1892, p. 63.

della narrazione, tra l'episodio del viaggio di Menelao a Cipro per ottenere l'aiuto di Cinira nella spedizione contro Troia e la descrizione della raccolta dell'armata in Aulide. Solo grazie alle altre fonti viene chiarito il loro ruolo nella spedizione dei Greci verso Troia.

Ciò che differenzia il racconto dell'*Epitome* dalle altre testimonianze è la precisazione che le "Oinotropoi" facevano nascere spontaneamente dalla terra l'olio, il vino e il grano, αἷς ἐχαρίσατο Διόνυσος ποιεῖν ἐκ γῆς ἔλαιον σῖτον οἶνον, mentre in T 1 non è chiaro come avvenisse questo prodigio, e come debba intendersi l'espressione αἷς ὁ Διόνυσος ἐχαρίσατο, ὅποτε βούλονται, σπέρμα λαμβάνειν¹³³¹.

Secondo Eustazio, i Greci a Delo furono accolti secondo le regole dell'ospitalità, diversamente da quanto accadde a Cipro, dove il re Cinira non si dimostrò altrettanto ospitale¹³³². A Delo infatti l'armata greca fu riempita di ogni sorta di approvvigionamento e ripartì dall'isola con le navi cariche.

La testimonianza più interessante è rappresentata dallo *schol. Lyc. Alex. 570*¹³³³, l'unica fonte a richiamarsi direttamente ai *Cypria*; lo scolio racconta la storia delle "Oinotropoi" partendo dal loro padre, Anio: Stafilo, figlio di Dioniso, ebbe come figlia Roio, la quale, unitasi ad Apollo, rimase incinta. Il padre, dopo

¹³³¹ Nell'elaborazione successiva del mito presente in alcune fonti latine, il prodigio si attua invece attraverso il tatto: *Ov. Met.* 13, 652-654 "nam tactu natarum cuncta mearum | in segetem laticemque meri canaeque Minervae transformabantur"; *Serv. Aen.* 3, 80 "[Liber] effecit, ut quidquid una tetigisset, verteretur in fruges, altera in vinum, tertia in oleum". Sulla possibile ricostruzione della versione di Callimaco sulla base delle narrazioni di Ovidio e Servio ved. Wentzel 1892, pp. 58-64. La versione di Ditti rappresenta un'ulteriore evoluzione delle leggende, in cui le figlie di Anio rifornirono l'armata greca prima della partenza dall'Aulide. Le navi furono riempite non solo dei molti doni (sia oggetti preziosi sia generi alimentari) che gli abitanti del luogo offrirono all'armata, ma anche degli alimenti che procurarono Anio e le sue figlie: *Bell. Troian.* 1, 23 "ceterum frumenta, vinum aliaque cibi necessaria Anius et eius filiae praebuerunt, quae oenotropae et divinae religionis antestites memorabantur". In tal caso però non è chiaro per Ditti come le *oenotropae* fossero in grado di fornire ai Greci il grano, il vino e gli altri cibi. In Darete Frigio (19) l'armata greca, prima di attaccare Troia, invia ambasciatori in Misia (già precedentemente depredata, dopo la partenza dall'Aulide e lo sbarco a Tenedo) e in altri luoghi, allo scopo di raccogliere approvvigionamenti per l'esercito; tra questi *legati* è rilevante la presenza di Anio, ma è assente ogni menzione delle Enotrope: "legatos ad Mysiam ceterisque locis mittunt, ut exercitui commeatus subportandos curent, Thesidas Demophontem et Acamantem et Anium".

¹³³² Eustath. *in Hom. Od.* ζ 162, p. 1557, r. 52.

¹³³³ Lo *schol. Lyc. Alex. 580* =T 2 (vol. II p. 200, ll. 12-18 Scheer), il cui apporto non è qui rilevante, illustra il ruolo di ciascuna delle *Oinotropoi* e testimonia la presenza dell'episodio in Callimaco; sulla sua narrazione in rapporto a *Lyc. Alex. 577-583*, ved. Wentzel 1892, pp. 58-61, per il quale lo *schol. Alex. 580* non restituirebbe con precisione il contenuto della versione callimachea, ricostruibile piuttosto attraverso l'apporto di Ovidio e Servio (cfr. nota 12): negli *Aitia* il poeta avrebbe riferito una leggenda eziologica diffusa a Delo attestante il culto delle Enotrope e la loro trasformazione in colombe; *contra* Noack 1893, pp. 146-150.

aver scoperto che la figlia era gravida, la abbandonò in mare in una *λάρναξ*. Questo episodio si modella sul più noto mito di Danae, la figlia del re Acrisio gettata in mare su una *λάρναξ* insieme al figlioletto Perseo e salvata da Ditti¹³³⁴. Ma Acrisio compì questo gesto perché aveva saputo da un oracolo che il figlio di sua figlia lo avrebbe ucciso; nello *schol. Lyc. Alex. 570* invece non compare il motivo che ha suscitato l'allontanamento della figlia Roio da parte di Stafilo; anche nelle altre fonti non vi è traccia di tale storia. Apparentemente quindi potrebbe trattarsi soltanto di una reazione adirata del padre nei confronti della figlia per la gravidanza imprevista.

Quando Roio approdò in Eubea, partorì un figlio a cui diede il nome di Anio, *διὰ τὸ ἀνιαθῆναι αὐτὴν δι' αὐτόν*¹³³⁵. In questa vicenda mitica ogni personaggio ha un nome parlante: il nome di Stafilo è connesso a *σταφυλή*, uva, grappolo d'uva, e questa etimologia trova una conferma nel fatto che il padre di Stafilo è lo stesso Dioniso, il dio del vino; la figlia di Stafilo si chiama Roio, e la radice di *Ροιῶ* sembra la stessa di *ῥοιά* o *ῥόα*, melagrana, e di *ῥοίτης οἶνος*, vino di melagrana. La melagrana è un frutto dal forte valore simbolico: simboleggia infatti la fertilità per la ricchezza dei suoi chicchi¹³³⁶. Non è strano quindi che Roio, madre di Anio, sia la nonna delle “Oinotropoi”, le datrici dei prodotti della terra, il cui nome parlante contiene in sé il vino, *οἶνος*, uno dei doni alimentari che le fanciulle riescono a produrre miracolosamente dalla terra, e il verbo *τρέφω*, nutrire, o *τραπέω*, pigiare l'uva¹³³⁷. La madre delle “Oinotropoi” è *Δωρίππη*, che mette alla luce queste fanciulle datrici di doni, *δώρα*¹³³⁸.

Di seguito viene evidenziato il ruolo di Anio che convinse (o tentò di convincere) i Greci a rimanere nove anni presso di lui nutriti dalle figlie; Troia sarebbe stata conquistata solo al decimo anno. Nello *schol. Lyc. Alex. 581 (T 3)* compare Palamede nel ruolo di colui che, su ordine di Agamennone, recupera le fanciulle in occasione di una carestia.

¹³³⁴ Per la storia di Danae e Perseo (su cui è esemplata anche quella di Auge e Telefo, per cui ved. comm. al fr. 20 B. *supra*) ved. Hes. fr. 135, 3 M.-W.; *schol. Hom. Ξ 319*; Pherec. *FGrHist* 3 F 10; *schol. Lyc. Alex. 838*; Hyg. *fab.* 63, 2; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 1.

¹³³⁵ Per altre etimologie di Anio (da *ἀνειν/ἀνυειν*, conduco a termine, o da *ἀνιημι*, produco) ved. G. Herzog-Hauser, *RE* XVII 2 (1937) s.v. *Oinotropoi*, col. 2277, l. 66 ss.

¹³³⁶ Ved. Brée 1977, p. 43; pp. 65-66; cfr. Kerényi 1967, pp. 134-135.

¹³³⁷ Per il nome delle “Oinotropoi” connesso al verbo *τραπέω* ved. G. Herzog-Hauser, *RE* XVII 2 (1937) s.v. *Oinotropoi*, col. 2277, ll. 14-20.

¹³³⁸ Secondo G. Herzog-Hauser, *RE* XVII 2 (1937) s.v. *Oinotropoi*, col. 2278, ll. 26-30, il nome Dorippe è connesso con il mondo ctonio, come si deduce dal fatto che anche la madre di Melampo aveva questo nome in *schol. Apoll. Rhod.* 1, 121.

Nell'analisi del mito delle "Oinotropoi" non si può trascurare lo *schol.* Hom. EPQ ad ζ 164 (vol. I p. 308 Dindorf), che menziona le fanciulle figlie di Anio in relazione a Odisseo. L'origine dell'informazione contenuta nello scolio è la menzione in un discusso passo dell'*Odissea*, ζ 162-165, della città di Delo da parte di Odisseo, il quale alla corte dei Feaci accenna a una sosta insieme a Menelao avvenuta proprio nell'isola di Apollo¹³³⁹: Δήλω δὴ ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμῶ | φοῖνικκος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα· | ηλθον γὰρ καὶ κείσε, πολὺς δέ μοι ἔσπετο λαός, | τὴν ὁδόν, ἧ δὴ μέλλεν ἐμοὶ κακὰ κήδε' ἔσεσθαι.

Nonostante dalle parole di Odisseo non si possa inferire alcun riferimento alle *Oinotropoi*, lo scoliaste pone in relazione la visita di Odisseo a Delo con la sosta dell'armata presso le figlie di Anio, commentando così il passo: λέγοι δ' ἂν πολὺν λαὸν οὐ τὸν ἴδιον στόλον, ἀλλὰ τὸν Ἑλληνικόν, ὅτ' ἀφηγούμενος εἰς Δήλον ηλθε Μενέλαος σὺν Ὀδυσσεῖ ἐπὶ τὰς Ἀνίου θυγατέρας, αἱ καὶ Οἰνότροποι ἐκαλοῦντο.

Avanzando un'ipotesi suggestiva, Jouan ipotizzò che l'autore dei *Cypria* avrebbe sviluppato il breve riferimento contenuto nel passo omerico per raccontare la vicenda delle Enotrope¹³⁴⁰. Sarebbe tuttavia sorprendente che la narrazione di questo episodio nei *Cypria* prendesse spunto da un solo verso dell'*Odissea* in cui è nominata genericamente Delo.

Secondo Hainsworth Odisseo qui alluderebbe al suo viaggio verso Troia, mentre una tappa dell'eroe a Delo sarebbe ignota¹³⁴¹. Non credo però che possa trattarsi del viaggio del solo Odisseo: lo scolio infatti precisa che non si tratta dello στόλος dell'eroe, ma di quello dell'intera armata greca.

Danek invece, a differenza di Hainsworth, ritiene che l'uditorio dell'*Odissea* conoscesse il mito narrato nei *Cypria* e mettesse in correlazione la menzione di Odisseo a Delo con l'episodio delle "Oinotropoi"¹³⁴². Il viaggio a Delo aveva un fine, ossia liberare l'armata greca dalla carestia attraverso l'aiuto delle figlie di Anio, tre giovani fanciulle dotate della facoltà straordinaria di generare cibo e

¹³³⁹ Sulla figura di Odisseo, «l'eroe che narra se stesso», ved. Cerri 2003, pp. 31-55.

¹³⁴⁰ Ved. Jouan 1966, p. 357 n. 5.

¹³⁴¹ Ved. Hainsworth 1982, p. 200.

¹³⁴² Ved. Danek 1998, p. 133.

nutrimento dalla terra. Secondo lo studioso l'uditorio sarebbe stato in grado di confrontare la situazione di Odisseo con quella dei Greci riuniti in Aulide e rimasti senza rifornimenti alimentari¹³⁴³. Ma credo che difficilmente la sosta all'isola dei Feaci potesse suscitare un parallelismo così strutturato nell'uditorio, sia pure familiare a entrambe le storie, dal momento che né Nausicaa né le sue ancelle sono dotate di poteri prodigiosi, mentre le Enotrope sono personaggi appartenenti al mondo magico e favoloso¹³⁴⁴. Il riferimento a Delo avrebbe pertanto potuto richiamare genericamente alla memoria l'aiuto offerto dalle figlie di Anio a Odisseo¹³⁴⁵.

Nella poesia arcaica la vicenda delle Enotrope fu narrata anche dai lirici, se occorre dare credito allo scolio odissiaco già riportato¹³⁴⁶, secondo cui la storia della sosta a Delo di Menelao e Odisseo era stata oggetto di trattazione anche da

¹³⁴³ L'eroe infatti nel canto ζ si trova in una situazione simile a quella dell'intera armata: anche lui è affamato (v. 133 κέλεται δέ ἐ γαστήρ) e bisognoso d'aiuto. In questa circostanza Odisseo ricevette sostegno da un gruppo di giovani ragazze, una delle quali – Nausicaa – fu da lui scambiata per una dea e che gli offrì ospitalità e salvezza. A tal proposito ved. anche Tsagalīs (2008, pp. 55-60), che riprende e approfondisce l'analisi comparativa di Danek, creando un parallelismo tra la storia delle "Oinotropoi" da una parte e quella di Nausicaa e Odisseo dall'altra, sulla base di tre punti in comune: lo stato di fame (dell'armata/di Odisseo); il nutrimento (offerto dalle fanciulle/da Nausicaa); la discesa delle "Oinotropoi" da Dioniso e il legame dell'episodio di Nausicaa con gli elementi dionisiaci.

¹³⁴⁴ L'elemento comune, in realtà, si riduce alla giovinezza e all'identità di genere degli (ossia delle) 'aiutanti', al di là delle considerevoli differenze di ruolo e di situazione. Cfr. Propp 1949, pp. 265-320, che include gli aiutanti insieme ai "doni fatati" nell'analisi dei racconti di fate; si veda anche Propp 1966, pp. 46-48; 49-56, sul conseguimento da parte dell'eroe di un mezzo o aiutante magico. In merito agli episodi connessi con il magico e il favoloso in Omero e nei poemi ciclici, cfr. Griffin 1977, pp. 39-41; per la presenza di racconti di tal genere nell'*Odissea* si veda Page 1973, pp. 3-91. La capacità di produrre frutti dalla terra attribuita alle Enotrope ricorda invero le caratteristiche di alcuni luoghi simbolici della felicità (ove ad es. le piante danno frutto spontaneamente, αὐτομάτως, e/o senza la fatica dell'uomo), *topoi* letterari non solo della grecoità ma anche della letteratura europea a partire dal Medioevo: per citare solo qualche esempio, l'isola Ogigia, dimora di Calipso (ε 59-74), l'isola Scheria (η 112-132), l'età dell'oro di Esiodo (*Op.* 111-120), le isole dei Beati (Hes. *Op.* 167-173), i luoghi utopici della commedia antica (di cui si ha notizia in Athen. 6, 267e-270a e su cui ved. Farioli 2001, pp. 27-137), la città descritta da Luciano in *V.H.* 2.11-14, infine il cosiddetto "paese di cuccagna", su cui cfr. Graf 2002, Appendice III, pp. 155-161; per il paese dell'abbondanza nelle fiabe ved. Propp 1949, pp. 463-474.

¹³⁴⁵ Difficile condividere l'ipotesi di Danek (1998, pp. 133-134) secondo cui in entrambi gli episodi l'uditorio era in grado di cogliere il pericolo insito nell'offerta dell'ospitalità, ossia la possibilità di essere trattenuti senza poter partire, e di formulare un ulteriore parallelismo di situazione. In ogni caso, al di là di valutazioni circa la capacità di ricezione del pubblico di temi e motivi del patrimonio mitico dell'*epos* ciclico arcaico, non si può escludere *a priori* che in ζ 164-165 attraverso le parole di Odisseo il poeta abbia alluso alla sosta a Delo.

¹³⁴⁶ Secondo Severyns dietro allo scolio si celerebbe materiale aristarchoo, che distinguerebbe le vicende narrate nei poemi omerici da quelle presenti nei poeti del ciclo (1928, p. 311): dove si legge ἡ ἱστορία καὶ παρα Σιμωνίδη si dovrebbe intendere quel καὶ, *anche*, come riferito alla leggenda narrata dai poeti *Neoteroi*, (per il cui significato ved. pp. 31-61) ovvero alla versione dei *Cypria*. Sul valore dubbio della testimonianza dello scolio in merito alla versione di Simonide ved. Welcker 1849, p. 109; dello stesso parere anche Schmidt 1885, p. 13: «sane quod Ulixes et Menelaus apud Simonidem Ceum Oenotropos vocatum illuc proficiscuntur, hoc a scholiasta perperam cum illo Odysseae versu componi Welckerus recte demonstravit [...]».

parte di Simonide in uno oscuro genere poetico, le *Preghiere* (ἐν ταῖς Κατευχαῖς, fr. 537 *PMG*)¹³⁴⁷.

La testimonianza 1 sembra confermare che il mito delle *Oinotropoi* nacque ben prima dell'età ellenistica, dal momento che cita Ferecide di Atene, *FGrHist* 3 F 140, come fonte per il racconto su Anio e le sue figlie in rapporto alla spedizione greca a Troia. Stando allo *schol. Lyc. Alex. 570* (ove si legge l'aoristo ἐπεισε)¹³⁴⁸, in Ferecide Anio riusciva a persuadere i Greci a rimanere per nove anni nell'isola, sventando il pericolo che essi ripartissero rimanendo senza cibo durante l'assedio della città. Se lo scolio – come ipotizzava Severyns – può dimostrare che Licofrone e Callimaco si erano ispirati ai *Cypria* per questa vicenda¹³⁴⁹, non altrettanto varrebbe per Ferecide, perché non risulta chiaramente quale fosse in dettaglio la versione da lui narrata. Secondo Severyns, egli si sarebbe limitato a riassumere il contenuto del poema, ma questo problema sarà oggetto di ulteriore indagine.

Tra le opere di età ellenistica, oltre che negli *Aitia* di Callimaco (fr. 188 Pf.) il mito di Anio era narrato anche da Euforione (fr. 2 Powell), in un idillio il cui titolo era *Anio*, interamente perduto; il poemetto probabilmente trattava il mito già noto ai *Cypria* narrando come il sacerdote di Dioniso avesse sfamato l'intera armata greca grazie all'aiuto delle sue figlie¹³⁵⁰.

Ipotesi sulle tradizioni delle Enotrope:

Dagli scolî licofronei si deduce che esistevano perlomeno due varianti dello stesso mito: nella versione di Ferecide (*schol. Lyc. Alex. 570=T 1*), le *Oinotropoi* senza spostarsi da Delo salvavano l'intera armata greca, che vi soggiornava per nove anni grazie al miracoloso sostentamento delle figlie di Anio; nell'altra, rappresentata dallo *schol. Lyc. Alex. 581 (=T 3)*, le *Oinotropoi* erano condotte da

¹³⁴⁷ Non si hanno notizie precise sulle *katheukhai*, forse una delle sezioni in cui era suddivisa l'opera di Simonide nell'edizione alessandrina, a cui accenna il fr. 540 *PMG* (sull'edizione dell'opera simonidea ved. Rutherford 1996, p. 167).

¹³⁴⁸ Su questo punto ved. *infra*.

¹³⁴⁹ Severyns 1928, p. 310; così anche G. Herzog-Hauser, *RE* XVII 2 (1937) s.v. *Oinotropoi*, col. 2279, ll. 10-12. Ma Jacoby non è dello stesso parere; ved. *FGrHist* 3 F 140, Erster Teil, a, Kommentar Nr. 1-63, p. 425.

¹³⁵⁰ Per una probabile derivazione del mito di Anio in Euforione dai *Cypria* ved. Tsagalis 2008, p. 50.

Delo a Reteo, in Troade, dove provvedevano a nutrire l'esercito. Si noti che, mentre in base alla seconda versione era Palamede a recuperare le fanciulle a Delo e a condurle nella Troade, in quella presupposta dallo *schol.* Hom. ζ 164 avevano questo compito Menelao e Odisseo. Dalla prima testimonianza (*schol.* Lyc. Alex. 570=T 1), ove dopo Ferecide sono citati i *Cypria*, non si ricava la certezza che l'episodio delle *Oinotropoi* in Ferecide fosse narrato allo stesso modo anche nel poema; se così fosse probabilmente l'opera di convincimento non dovette andare a buon fine, stando a T 3, dal momento che Agamennone mandò Palamede a recuperare le figlie di Anio: non è chiaro quindi se l'espressione di T 1 ἔστι δὲ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι debba essere riferita alla vicenda di Anio e le sue figlie in generale o anche al particolare della permanenza dell'armata a Delo.

A tal proposito Welcker – opponendosi a chi, come Düntzer, aveva considerato lo scolio licofroneo testimonianza indiretta del contenuto del poema – negò che si potesse attribuire ai *Cypria* quanto narrato da Ferecide sulla permanenza di nove anni dell'esercito dei Greci a Delo¹³⁵¹: a parere del filologo tedesco, l'espressione usata da Tzetze¹³⁵² μέμνηται τούτων si riferirebbe infatti solamente alle *Oinotropoi*, non a tutto il resto del resoconto¹³⁵³; al contrario, la versione fornita da Ferecide (in cui l'armata greca rimase presso Anio nutrita dalle Enotrope) sarebbe più confacente a una tradizione celebrativa di Delo sorta con l'intento di celebrare sia il ruolo del sacerdote di Dioniso sia quello delle "Oinotropoi", dal momento che l'oracolo noto grazie ad Anio e menzionato nello *schol.* Lyc. Alex. 570 (e a cui fa riferimento nell'*Iliade* Calcante) preannunciava che Troia sarebbe stata espugnata al decimo anno dopo una lunga carestia¹³⁵⁴. A riprova di ciò, il riassunto di Proclo (*Cypr. argum.* pp. 40-41 ll. 36-40) farebbe riferimento a una serie di avvenimenti in disaccordo con l'ipotesi di una lunga

¹³⁵¹ Welcker 1849, p. 108.

¹³⁵² Sull'opera di commento di Tzetze all'*Alessandra* di Licofrone e i mss. che la conservano ved. Masson 1951, pp. 109-111.

¹³⁵³ Ved. Welcker 1849, p. 518: nel fr. 20 (= *schol.* Lyc. Alex. 570) dell'edizione di Welcker accanto a τούτων si trova la precisazione «der Töchter des Anios».

¹³⁵⁴ Su questo argomento ved. Welcker 1849, pp. 106-109: per lo studioso sarebbe possibile pertanto ipotizzare che esistesse un culto dedicato alle "Oinotropoi" o a sua madre Roio, in relazione al suo nome, venerate come dee dell'abbondanza, e al quale si era legata la creazione del mito della permanenza degli Achei a Delo nel loro viaggio verso Troia.

permanenza a Delo¹³⁵⁵. La creazione del mito della permanenza degli Achei a Delo nel loro viaggio verso Troia¹³⁵⁶ avrebbe origini prettamente culturali, in relazione a Roio (forse venerata a capo Roteo) o alle *Oinotropoi*.

Contro l'ipotesi di Welcker¹³⁵⁷, Immisch aveva in seguito proposto di leggere nello *schol. Lyc Alex. 570* l'imperfetto conativo ἔπειθε, presente nel commento di Tzetze in luogo dell'aoristo ἔπεισε, che occorre in Ferecide (*FGrHist* 3 F 140); come sottolineò lo studioso, lo scoliaste non fornisce alcuna indicazione sul modo in cui si debbano intendere ἔπεισε ο τούτων¹³⁵⁸. Sarebbe probabile, riteneva Immisch, che in Ferecide Anio avesse tentato di persuadere l'armata greca a rimanere presso di lui a Delo, ma che non vi fosse riuscito; pertanto non bisognerebbe, sulla base del resoconto di Tzetze – come aveva proposto Welcker – contrapporre la versione di Ferecide a quella dei *Cypria*: tanto in Ferecide quanto nel poema l'esercito acheo non soggiornava per nove anni a Delo, ma ripartiva subito verso Troia. A parere di Immisch, il passo di Ferecide riportato nello *schol. Lyc. Alex. 581* sarebbe corrispondente a un frammento dei *Cypria*¹³⁵⁹. Inoltre il soggiorno a Delo di cui fa menzione l'*Odissea* in ζ 164 potrebbe essere in relazione con l'episodio del litigo di Achille e Odisseo: Agamennone potrebbe aver rifiutato l'ospitalità offerta da Anio in seguito al fraintendimento dell'oracolo di Calcante (B 329), perché credeva che, avvenuta la lite – cantata dall'aedo alla corte di Alcinoos in θ 79-82 – tra Achille e Odisseo, primi tra gli Achei, si sarebbe vanificato l'effetto del vaticinio sulla durata

¹³⁵⁵ Si tratta di eventi quali: l'erroneo sbarco in Teutrania, l'arrivo di Achille a Sciro, il ritorno a casa del resto degli Achei.

¹³⁵⁶ Per Welcker lo *schol. Hom. EPQ ad ζ 164* (vol I p. 308 Dindorf) aveva erroneamente collegato ζ 164 con la spedizione di Odisseo e Menelao per il recupero delle *Oinotropoi* e aveva attribuito questa versione a Simonide traendo spunto per la sua ipotesi dall'episodio contenuto nei *Cypria*; altra possibile ipotesi per Welcker è che il poeta di Ceo avesse narrato un episodio differente relativo alle *Oinotropoi*, a partire da un altro poema, l'*Ilias parva* (1849, p. 109). In realtà nello *schol. Lyc. Alex. 581* (=T 3) Palamede è solo in quest'impresa, mentre nello *schol. Hom. ζ 164* sono Menelao e Odisseo i protagonisti della spedizione, una versione che – come si è già constatato – è attribuita dallo scoliaste omerico a Simonide, e non può a mio parere essere attribuita ai *Cypria*. *Contra* Welcker si pose già Schmidt (1895, p. 13), secondo il quale invece nei *Cypria* fu solo Palamede a recuperare le *Oinotropoi*.

¹³⁵⁷ Già prima di Immisch, Schmidt aveva rilevato che lo scoliaste con τούτων di sicuro si riferiva all'intero racconto sull'episodio di Anio attribuendolo anche ai *Cypria* (1885, p. 12: «quo enim alio vocabulum spectare censes nisi ad totum illius fabulae argumentum?»).

¹³⁵⁸ Secondo Immisch τούτων usato da Tzetze dovrebbe essere inteso in riferimento alle figlie di Anio, e non all'intero passo precedente, che costituisce il frammento di Ferecide (1889, p. 302).

¹³⁵⁹ *Contra* Wentzel 1892, p. 47 n. 3.

decennale della guerra¹³⁶⁰. La permanenza presso Anio andrebbe collocata durante la prima spedizione, visto che il riassunto di Proclo si sofferma sulle tappe della seconda spedizione, partita dall'Aulide per giungere a Troia toccando Tenedo e Lemno, mentre prima dell'errato sbarco in Teutrania si dice genericamente che i Greci ἔπειτα ἀναχθέντες Τευτρανίᾳ προσίσχουσι. Se il tragitto verso Troia comporta uno spostamento verso sud, una tappa a Delo non sarebbe inadeguata. A questa sosta ne andrebbe forse aggiunta un'altra ad Andro, come lascerebbero intendere Fozio (*Lexicon* s.v. τ p. 571 P.) e il lessico *Suda* s.v. τ 165 A. Il percorso ricostruito da Immisch per la prima spedizione dei Greci si scandisce nella sequenza Aulide-Delo-Andro-Teutrania: a Delo i Greci furono invitati da Anio a fermarsi presso di lui, ma rifiutarono e proseguirono il viaggio.

Recentemente Tsagalis ha ripreso e sostenuto questa teoria, sottolineando che nello scolio licofroneo (T 1) i Greci non si fermarono per nove anni a Delo, ma piuttosto Anio promise loro (ὑπέσχετο) che se si fossero fermati lì, le figlie li avrebbero nutriti. Anche per Tsagalis, come per Immisch, la profezia di Anio all'armata greca sulla durata decennale della guerra dovrebbe essere collocata dopo il primo raduno dell'esercito in Aulide e prima dell'arrivo in Teutrania; si porrebbe invece successivamente rispetto al vaticinio di Calcante dal medesimo contenuto¹³⁶¹.

A differenza di Immisch, Tsagalis non ritiene però che lo *schol.* Hom. ζ 164 narri un episodio presente nei *Cypria*: lo scoliaste afferma che Menelao e Odisseo si recarono a Delo espressamente per le figlie di Anio (ἐπὶ τὰς Ἀνίου θυγατέρας), mentre invece nel poema la sosta non avveniva per questo motivo, ma solo dopo la profezia Anio offriva ai Greci la possibilità di essere sostenuti grazie al dono delle figlie; inoltre il compito di recuperare le fanciulle, che nello scolio è affidato ai due eroi, doveva essere affidato a Palamede¹³⁶². Lo scoliaste avrebbe quindi riferito una versione differente rispetto ai *Cypria* in funzione dell'opera di commento all'*Odissea*, dove solo Odisseo doveva avere il ruolo di

¹³⁶⁰ Per Immisch proprio ζ 164-165 si riferirebbe a quanto narrato nei *Cypria*; nel poema la spedizione per recuperare le figlie di Anio veniva affidata di sicuro a Palamede (1889, p. 302).

¹³⁶¹ Come si può constatare dalla trama del poema, nei *Cypria* erano presenti numerose profezie e oracoli: due profezie sulla durata della guerra non dovrebbero quindi attirare sospetti sull'autenticità di quella di Anio (assente in Proclo), ma avevano piuttosto l'effetto di amplificarsi a vicenda.

¹³⁶² Ved. Tsagalis 2008, p. 54; prima di Ts. già Schmidt aveva attribuito questo ruolo a Palamede (1885, p. 13).

guida nella spedizione a Delo, omettendo a proposito la figura di Palamede, un eroe rivale e concorrente in astuzia.

Per Tsagalis sarebbero pertanto esistite due tradizioni sulla vicenda delle “Oinotropoi” tra loro contrapposte, l’una risalente ai *Cypria*, in cui Palamede conduceva le figlie di Anio da Delo a Troia, l’altra, nota solo attraverso lo scolio omerico, in cui lo stesso ruolo era svolto da Menelao e Odisseo. L’uditorio dell’*Odissea* doveva essere a conoscenza di entrambe le versioni, vista la breve menzione di Delo contenuta in ζ 160-167, sufficiente per richiamare alla memoria le diverse tradizioni orali.

La testimonianza dello *schol. Lyc. Alex.* 581 (T 3) è rilevante, giacché precisa alcune circostanze della vicenda delle *Oinotropoi*, anche se non ne esplicita la fonte: quando l’armata era afflitta da una terribile carestia, fu Agamennone a mandare a chiamare le figlie di Anio, che giunsero grazie all’intervento di Palamede in tempo per sfamare gli Achei: proprio il riferimento al figlio di Nauplio indurrebbe a supporre che questo frammento possa risalire ai *Cypria* poiché Palamede era presente nel poema, come si ricava da *Cypr. argum.* p. 40, ll. 30-34, p. 43, l. 36 B. e dal fr. 30 B. È singolare che proprio nel fr. 30, ove si narra la sua uccisione, Pausania riferisca che costui fu assassinato di sorpresa mentre pescava, un’occupazione insolita per un eroe, dal momento che la dieta degli eroi greci doveva essere costituita soprattutto da carne¹³⁶³. Come sostengono numerosi studiosi, che pure interpretano diversamente le fonti, il particolare sarebbe da mettere in connessione con un periodo di difficile approvvigionamento alimentare.

Secondo Severyns il poeta avrebbe potuto narrare le vicende delle *Oinotropoi* solo in occasione di una carestia verificatasi in concomitanza con la morte di Palamede, fr. 30 B., dal momento che il pesce – pescato da Palamede al momento del suo assassinio – non era un elemento comune e consueto nella dieta

¹³⁶³ Per il consumo di carne nei poemi omerici ved. ad es. Δ 345-346; Θ 231-232; I 202-220; Λ 776; Μ 310-311; Ω 621-626; α 111-112; γ 31-33; ι 162 (=557; κ 184, 468, 477; μ 30); μ 18-19, 397-398; ξ 109; ο 140, 321-323; π 442-443; ρ 343-344; υ 348; χ 21; ω 363-364; per il consumo di pesce, invece, Π 747 (cfr. *schol. Hom. A ad Π 747a*, vol. IV p. 295 ll. 70-77 Erbse, ove è riportato uno degli argomenti addotti dai χωρίζοντες per sostenere la diversa paternità dell’*Iliade* e dell’*Odissea*, ossia l’assenza nell’*Iliade* del pesce nell’alimentazione, a differenza di quanto avverrebbe nell’*Odissea*, per cui si ved. δ 368); μ 330-331 (ove la pesca e la caccia di uccelli sono attività atte a procurarsi cibo solo in situazioni di emergenza); sulla dieta carnivora degli eroi omerici cfr. Athen. *Deipn.* 1, 31 a-b Kaibel (per la carne); 1,16 d; 1, 46 c (secondo Ateneo l’attività della pesca era nota anche nei poemi omerici vista la similitudine di E 487-488).

dei Greci e si adatterebbe meglio a un periodo in cui erano assenti o carenti le risorse alimentari. La sosta a Delo invece veniva solo brevemente accennata nel poema¹³⁶⁴.

Jouan ha invece rilevato un'incongruenza tra il fr. 30 B. e il recupero delle *Oinotropoi* da parte di Palamede (T 3): se l'eroe morì in occasione di una carestia non poté essere lui a recuperare le fanciulle. L'episodio delle *Oinotropoi* potrebbe pertanto essere stato aggiunto al poema solo successivamente, probabilmente in epoca alessandrina, in relazione alla rilevanza di Palamede nel poema¹³⁶⁵.

Secondo Tsagalis l'unica ipotesi che consenta di connettere in modo plausibile la morte di Palamede con l'episodio delle *Oinotropoi* è che si fossero verificate due carestie, la prima delle quali risolta grazie all'intervento delle figlie di Anio (recuperate a Delo da Palamede), la seconda da collocarsi tra gli eventi finali narrati nel poema, quando le fanciulle avevano già fatto ritorno in patria¹³⁶⁶.

Tuttavia non è possibile stabilire quante furono le carestie subite dai Greci nel corso della decennale durata della guerra, così come non è dato inferire dalle testimonianze se fu Palamede il capo della spedizione a Delo, perché entrambe le ipotesi non sono supportate dalle fonti: solo lo *schol. Lyc. Alex. 570* (T 1) si riferisce esplicitamente al poema, mentre lo *schol. Lyc. Alex. 581* (T 3) non ne fa menzione. Pertanto la presenza di Palamede in questo contesto e il suo ruolo nella spedizione di recupero delle *Oinotropoi* non sono attribuibili con certezza ai *Cypria*.

Una proposta di ricostruzione della trama dei *Cypria*:

Si propone qui una ricostruzione probabile degli eventi narrati nel poema dal primo raduno sino alla morte di Palamede, sulla base della trama offerta da Proclo, che è integrata con le ipotesi qui avanzate circa la presenza e la

¹³⁶⁴ Ved. Severyns 1928, p. 312.

¹³⁶⁵ Ved. Jouan 1966, pp. 356-358.

¹³⁶⁶ Si tratta di un'ipotesi già sostenuta da Kullmann (1960, p. 224). Secondo Tsagalis (2008, pp. 53-54) si danno altre due interpretazioni possibili: 1) se Palamede fu ucciso durante una carestia, allora l'eroe era già andato a prendere le *Oinotropoi* a Delo; in questo caso però non si capirebbe perché le figlie di Anio non avessero già risolto il problema di sfamare l'armata; 2) se nei *Cypria* Palamede non andò a Delo per recuperare le *Oinotropoi* come narra T 3 (*schol. Lyc. Alex. 581*), allora la visita a Delo avrebbe avuto il solo scopo di reiterare la profezia sulla durata decennale della spedizione. Entrambe le ipotesi sono comunque respinte per la loro insostenibilità logica.

collocazione cronologica dei due episodi considerati (lo sbarco a Delo e la carestia):

1) dopo il primo raduno in Aulide segue l'arrivo e la sosta dell'armata a Delo, ove Anio, dopo aver profetizzato la durata della guerra e la futura carestia, cerca di persuadere invano i Greci a rimanere nell'isola; a questa sosta seguono le tappe ad Andro¹³⁶⁷ – come proposto da Immisch – e in Teutrania;

2) in Misia avviene l'episodio del ferimento di Telefo; in seguito alla partenza dalla Misia una tempesta disperde l'armata: gli eroi fanno ritorno in patria; guarimento di Telefo da parte di Achille ad Argo¹³⁶⁸;

3) secondo raduno in Aulide; ira di Artemide causata da Agamennone; su suggerimento di Calcante sacrificio di Ifigenia; sosta a Tenedo e ferimento di Filottete da parte di un serpente; abbandono dell'eroe a Lemno; litigio di Agamennone e Achille;

4) esaurimento delle risorse alimentari a cui segue un momento di difficoltà per l'esercito: carestia; viene organizzata una spedizione per recuperare le "Oinotropoi" a Delo; sbarco a Troia e ferimento di Protesilao; attacco alle mura delle città;

¹³⁶⁷ Per la successione di tappe Delo-Andro si veda anche il racconto di Ov. *Met.* 13. 643-666: qui è Anio che parla, raccontando a Enea il destino delle quattro figlie (e non tre, come nelle fonti greche; su questo aspetto ved. Wentzel 1892, pp. 48-58); all'arrivo dei Greci due fuggirono in Eubea e due ad Andro, ma li giunse l'esercito acheo per recuperarle. Allora avvenne la loro salvifica metamorfosi grazie alla richiesta d'aiuto rivolta a Dioniso ("Bacche pater, fer opem!" v. 669). La preghiera delle fanciulle fu accolta e le figlie di Anio vennero trasformate in bianche colombe.

¹³⁶⁸ Sul raduno dell'armata ad Argo e la seconda partenza per Troia ved. Apollod. *Epit.* 3. 19-20. Secondo Bethe (1929, pp. 239-241) nei *Cypria* la guarigione di Telefo non aveva luogo ad Argo ma in Aulide, e la sua collocazione ad Argo da parte di Proclo dovrebbe essere attribuita all'influenza del *Telefo* di Euripide, che avrebbe provocato una contaminazione sia nel riassunto di Proclo sia nell'*Epitome* apollodorea. Severyns (1928, p. 194) aveva invece ipotizzato che l'autore dei *Cypria* avesse creato per primo tale confusione, attribuendo ad Agamennone come patria proprio Argo. Ma in Proclo non si forniscono altri dettagli sulla seconda partenza per Ilio, se non che ci fu un secondo raduno dell'esercito in Aulide, né si afferma che il raduno avvenne ad Argo, patria di Agamennone: non è quindi probabile che l'autore dei *Cypria* considerasse Argo come la patria di Agamennone. Inoltre l'*Epitome* non dimostra di confondere Argo con Micene (in due passi – *Epit.* 2,16; 3, 6 – si legge che Agamennone regnava su Micene), quindi non sembra sussistere l'ipotesi che nel poema le due città fossero confuse; sulla questione dei due raduni dell'esercito nei *Cypria* ved. Cingano 2004, pp. 70-78, il quale sostiene che avvennero entrambi ad Argo, come dovrebbe dimostrare l'uso ripetuto degli avverbi *πάλιν*, *αυθις*, *τὸ δεύτερον* da parte di Apollodoro in riferimento al secondo raduno ad Argo. Il dato in realtà non è confermato da Proclo e dimostra una divergenza significativa tra la trama del poema e l'*Epitome*, che probabilmente attesta una versione tragica – come sostenuto da Bethe – e non rappresenta una fonte attendibile per la ricostruzione dei *Cypria*.

5) seguono numerosi attacchi promossi da Achille rivolti a città confinanti con Troia quali Lirnesso e Pedaso; spartizione del bottino: ad Achille spetta Briseide, ad Agamennone Criseide;

6) morte di Palamede.

A mio parere è probabile che la carestia profetizzata da Anio si sia verificata durante la seconda spedizione, e non durante la prima: la durata della prima spedizione, che terminò con una tempesta dopo la partenza dalla Misia, sembra troppo breve perché si potesse verificare in quell'occasione l'esaurimento delle riserve alimentari e non fosse possibile in alcun modo reperire altre risorse. Due circostanze concomitanti di questo tipo, di una tale gravità e durata da causare una carestia, difficilmente potrebbero essersi realizzate in un lasso di tempo – che si ipotizza breve – come quello della prima spedizione. L'episodio della salvezza e del nutrimento dell'esercito ad opera delle "Oinotropoi" deve essere pertanto posteriore al primo raduno. A conferma indiretta di questa ipotesi si può addurre anche il riassunto di Proclo (seppur sintetico), che si limita a menzionare la prima raccolta dell'armata e la spedizione seguente¹³⁶⁹. Inoltre il riferimento nel riassunto all'approdo di Achille a Sciro (durante la prima spedizione), dove l'eroe avrebbe sposato Deidamia e avrebbe generato con lei Neottolemo, presuppone che tra la prima e la seconda spedizione sia la seconda a durare più a lungo: è proprio durante la seconda spedizione che Neottolemo, raggiunta l'età della giovinezza, giunge a Troia e partecipa alla guerra. La carestia si giustificerebbe meglio dopo il secondo raduno dei Greci ma precedentemente all'attacco a Troia, in seguito al quale era possibile per l'esercito, facendo incursione nelle città limitrofe, rifornirsi più facilmente di cibo¹³⁷⁰.

Resta solo da stabilire il ruolo di Palamede: l'eroe partecipò alla spedizione delle "Oinotropoi"? E se sì, questo dato è realmente in contraddizione con il fr. 30? Secondo numerosi studiosi il fr. 30, che narra la morte di Palamede, sarebbe incompatibile con la partecipazione dell'eroe alla spedizione volta al recupero

¹³⁶⁹ Il silenzio di Proclo sul mito delle Enotrope, come già osservava Henrichsen, non è un elemento sufficiente per escludere la narrazione dell'episodio dal poema, perché già dallo scolio licofroneo (T 1) si ricava che «in Cypriis carminibus non nisi perbreuiter hanc fabulam perstrictam fuisse» (1828, p. 59).

¹³⁷⁰ Secondo Proclo dopo il primo assedio alle mura seguirono una serie di attacchi alle città della regione intorno a Ilio (*Cypr. argum.* p. 42 l. 50, ll. 61-63).

delle “Oinotropoi”. Come è già stato evidenziato, il dettaglio romanzesco del frammento in discussione – in cui Diomede e Odisseo sorprendono l’eroe nell’atto di pescare – è stato spesso interpretato quale indizio di *famine*.

Questa teoria è Recentemente Tsagalis ha sviluppato la teoria delle due carestie di Kullmann¹³⁷¹, riconoscendovi il motivo della reduplicazione¹³⁷², espediente narrativo peculiare dell’epica ciclica e in particolare dei *Cypria*¹³⁷³.

Si potrà tuttavia obiettare che, per quanto le *Motivdubletten* riscontrabili nella trama siano effettivamente numerose e rientrino pienamente nello stile e nel gusto del poema, non è necessario ipotizzare la loro esistenza soltanto per risolvere un’aporia¹³⁷⁴ ignota alle fonti¹³⁷⁵.

Di fatto la tesi di Tsagalis, oltre a non trovare conforto nelle fonti¹³⁷⁶, nel tentativo di giustificare una ricostruzione che offre il fianco a una forte obiezione, finisce per creare un altro problema, vale a dire la credibilità di due λιμοί nel poema¹³⁷⁷. Poste l’una in relazione all’altra, le due vicende (la storia delle figlie di Anio e la morte di Palamede), costringono a un’interpretazione falsata. Innanzitutto, non è chiaro dalle fonti quale compito ebbe (se ne ebbe uno) Palamede nel recupero delle *Oinotropoi*, dato che lo *schol. Lyc. Alex.* 581 (=T 3)

¹³⁷¹ Come già evidenziato, Kullmann ha ipotizzato che vi furono due carestie, l’una risolta grazie a Palamede e all’intervento delle Enotrope, l’altra invece, avvenuta dopo il ritorno delle fanciulle a Delo, durante il periodo in cui trovò la morte l’eroe; a tal proposito ved. Kullmann 1960, p. 224.

¹³⁷² Si tratta ad es. del caso del tema della profezia, presente numerose volte nel ciclo epico: le profezie infatti, nel ciclo, escludendo i *Nosti* e la *Telegonia*, secondo il calcolo di Kullmann erano 17, 10 delle quali presenti nei *Cypria*; ved. Kullmann 1960, pp. 221-224.

¹³⁷³ Ved. Tsagalis 2008, pp. 53-54. Il motivo della duplicazione è presente ad es. nella doppia spiegazione per la morte di Achille (la profezia data a Teti da Zeus – o Calcante – sulla durata della vita di Achille o l’uccisione da parte di Achille di Tenete, il figlio di Apollo, come preannunciato da Teti).

¹³⁷⁴ Non si di un’aporia che potrebbe definirsi originaria o *sistemica*, insita già nelle fonti che si richiamano espressamente ai *Cypria*.

¹³⁷⁵ Nessun testo cita la presenza di Palamede nell’episodio delle *Oinotropoi* risalente ai *Cypria*. La difficoltà è stata creata dall’ipotesi ricostruttiva stessa, sia perché si abusa di un valido strumento interpretativo, il motivo della duplicazione, sia per la volontà di ricostruire un quadro unico tessendo ogni filo della trama offerto dalle fonti.

¹³⁷⁶ Come si è detto, di due carestie non c’è traccia né nei frammenti dei *Cypria*, né nel riassunto di Proclo.

¹³⁷⁷ Nel tentativo di risolvere due questioni (l’intervento di Palamede a Delo per recuperare le Enotrope e la presenza di una “probabile” carestia in occasione della sua morte) si crea infatti un ulteriore problema, postulando l’esistenza di due carestie nel poema. Non è pertanto necessario presumere la presenza di Palamede accanto alle *Oinotropoi* nel viaggio di ritorno da Delo, né ciò contraddice la morte dell’eroe: in tal modo si crea un’aporia risolvibile solo ricorrendo, come hanno pensato Kullmann e Tsagalis, alla “creazione” di una doppia carestia, l’una risolta da Palamede, l’altra per lui fatale.

non cita i *Cypria* e neppure genericamente i poeti *Neoteroi*¹³⁷⁸. È pertanto più verosimile che questa testimonianza riporti una versione tarda in cui venivano enfatizzati il ruolo di Palamede, il suo ingegno, e il suo intervento risolutore nelle situazioni di difficoltà per l'armata greca. L'ipotesi troverebbe inoltre conferma in tradizioni letterarie, che dalla fine dell'età classica sino all'età ellenistica lasciano intravedere lo sviluppo di un filone di opere imperniato sulla figura di Palamede quale *πρῶτος εὐρετής* o eroe dell'astuzia, in frequente rivalità con Odisseo¹³⁷⁹. In questa prospettiva risulta evidente che lo scolio licofroneo in questione non solo non giova affatto a ricostruire la trama dei *Cypria* ma, anzi, rende più difficile comprendere quale fosse la versione del mito originariamente presente nel poema¹³⁸⁰.

Benché sia assente ogni riferimento all'eroe tanto nel riassunto di Proclo quanto nelle altre fonti, potrebbe rimanere un dubbio sulla sua presenza a Delo ricorrendo all'argomento *ex silentio*: se si vuole ammettere che in questa occasione l'eroe ebbe un ruolo chiave già nei *Cypria* – si potrebbe più ragionevolmente affermare che, scoppiata la carestia, Palamede meditò il recupero delle *Oinotropoi*, con l'intento di porvi fine. L'eroe organizzò dunque la spedizione senza parteciparvi e rimase nell'accampamento, dove Diomede e Odisseo, spinti dall'invidia per la sua *μητις*, architettarono un piano per eliminarlo. Ciò consentirebbe di evitare l'*impasse* delle due carestie e nel contempo non escluderebbe una possibile partecipazione di Palamede al recupero delle *Oinotropoi*. Ma quest'ipotesi si dimostra comunque meno verosimile, sia per il vuoto informativo delle fonti, sia per l'incongruenza di una carestia anteriore alla morte di Palamede, quando l'esercito poteva godersi il frutto delle razzie nelle città della Troade.

¹³⁷⁸ Si tratta di una definizione dietro la quale talora si nasconde il poema negli scoli omerici: su questo aspetto ved. Severyns 1928, pp. 31-61.

¹³⁷⁹ Si pensi a tal proposito alle frammentarie tragedie di Sofocle e Euripide dedicate a Palamede, all'*Eroico* di Filostrato ma anche alle orazioni di Gorgia (il *Palamede*), di Alciamante (l'*Odisseo*) e all'opera di Ditti. Per un elenco completo delle invenzioni attribuite a Palamede e delle fonti relative ved. E. Wüst, *RE* XVIII 2 (1942), s.v. *Palamedes*, coll. 2505-2508; cfr. Kleingünther 1933, pp. 78-84; Vellay 1956, pp. 56-59; Szarmach 1974, pp. 35-47; sul ruolo di Palamede quale eroe civilizzatore o *culture-hero*, al quale fu attribuita l'invenzione della scrittura ved. Philipps 1957, pp. 270-277; Powell 1997, pp. 26-27. Lo smascheramento della finta follia del Laerziade (simulata allo scopo di non partire per Troia), avvenuto grazie a un tranello attuato da Palamede (*Cypr. argum.*, p. 40, ll. 30-33), fu l'episodio che con ogni verosimiglianza nel poema potrebbe aver causato il risentimento di Odisseo nei confronti dell'eroe, conclusosi con il suo assassinio (narrato nel fr. 30 B.), per cui si veda il commento al fr. 30 B, *infra*.

¹³⁸⁰ A tal proposito cfr. *Cypr. argum.* pp. 42-43 ll. 61-65 B.

Il fatto che Palamede stesse pescando al momento dell'agguato, dato finora interpretato come indice di carestia, si spiegherebbe logicamente come segno di stasi nel conflitto bellico: era da poco terminata la prima fase di attacco a Ilio, un evento a cui erano seguite plurime razzie¹³⁸¹. Di conseguenza è difficile collocare proprio in quel contesto temporale il λιμός risolto dalle *Oinotropoi*.

La scena della pesca di Palamede, immagine straniante rispetto all'ἦθος bellico dei poemi omerici e in particolar modo dell'*Iliade* (i cui valori dominanti sono τιμή e ἀρετή), acquista pieno senso e ragione se collocato nel suo contesto di genere: nell'epica ciclica sembra prevalere il piacere della narrazione volta a dilettere il pubblico, con un conseguente gusto per il romanzesco e il magico, come nella vicenda qui analizzata delle Enotrope.

¹³⁸¹ In ogni caso, pur eliminando il motivo dell'eccezionale carestia, rimangono valide più genericamente le esigenze di vettovagliamento alimentare dell'esercito, a cui l'armata poteva sopperire non solo con azioni militari ai danni delle città vicine, ma anche, per l'eccezionalità della situazione, attingendo alle risorse del territorio circostante nei soli altri due modi possibili, attraverso la caccia e la pesca. A tal proposito si ved. Serv. *Aen.* 2, 81 ("Postea cum Ulixes frumentatum missus ad Thraciam nihil advexisset, a Palamede est vehementer increpitus. Et cum diceret adeo non esse negligentiam suam, ut ne ipse quidem si pergeret quicquam posset advehere, profectus Palamedes infinita frumenta devexit") e Myth. Vat. 1, 35 Kulcsár, ove non a caso la morte di Palamede è connessa al motivo dell'approvvigionamento alimentare dell'esercito, senza alcuna menzione del motivo della carestia.

Fr. 30 B. = Fr. 20 D. = Fr. 27 W.

Paus. 10, 31, 2:

Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προελθόντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν, Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσεῖα ἐπιλεξάμενος ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις.

“So per averlo letto nel poema epico *Cypria* che Palamede, quando uscì per pescare del pesce, affogò, e a ucciderlo furono Diomede (colui che lo uccise fu Diomede insieme a Odisseo) e Odisseo.”

Questo frammento di tradizione indiretta restituito da Pausania rafforza la testimonianza della *Chrestomathia* di Proclo circa il ruolo di Palamede nel poema: nel riassunto del poema infatti si fa riferimento alla presenza dell'eroe nei *Cypria* con un breve accenno alla sua morte, ἔπειτά ἐστι Παλαμήδους θάνατος¹³⁸². Sembra che proprio la morte di Palamede fosse uno degli ultimi episodi narrati nel poema, dal momento che, dopo l'accenno al θάνατος, la trama fornita da Proclo si conclude con un riferimento al Catalogo degli alleati dei Troiani.

Palamede non viene mai nominato nei poemi omerici, così come suo padre Nauplio¹³⁸³. In base alle informazioni che si possiedono le menzioni più antiche dell'eroe sono costituite, oltre che dai *Cypria*, da un frammento dei *Nosti* (fr. 1 B.)¹³⁸⁴, da un frammento di Stesicoro, in cui è presentato quale inventore delle lettere, e da uno di Pindaro, ove Palamede era definito come κυριώτερον, più abile di Odisseo nell'arte della retorica¹³⁸⁵.

Nella maggioranza delle fonti l'eroe è ritenuto figlio di Nauplio, il figlio di Poseidone e di Amimone¹³⁸⁶. Apollodoro, *Bibl.* 2, 1, 5, accanto alla genealogia più diffusa, ne riporta altre: la prima, presente nei poeti tragici, secondo cui madre di Palamede non fu la figlia di Danao ma Climene, figlia di Catreo¹³⁸⁷; la seconda,

¹³⁸² Ved. *Cypr. argum.*, p. 43, l. 66.

¹³⁸³ Per un'ampia trattazione delle fonti letterarie precedenti allo sviluppo della tragedia relative a Palamede ved. Szarmach 1974, pp. 35-47; Falcetto 2002, pp. 7-21.

¹³⁸⁴ Su questa testimonianza ved. *infra*.

¹³⁸⁵ Stes. fr. 213 *PMGF*; Pind. fr. 260 M.; sul valore e il significato di questi due frammenti ved. *infra*.

¹³⁸⁶ Alcld. *Od.* 13; Apollod. *Bibl.* 2, 1, 5; Strab. 8, 368; *schol.* Eur. *Or.* 432; Hyg. *fab.* 105; (Serv. *Aen.* 11, 260); *schol.* Stat. *Achill.* 1, 92; *schol.* Stat. *Theb.* 2, 433; Dict. *Bell. Tr.* 1, 1; Suida s. v. Παλαμηδης; Ov. *Met.* 13, 38.

¹³⁸⁷ Cfr. Soph. *TrGF* IV, pp. 353-354 Radt; Philocl. *TrGF* I, 24 T 1, Snell; Amphid. II, *TrGF* I, 60 F 5, Snell; Lyc. *TrGF* I, 100 T 3 Snell; *schol.* Lyc. *Alex.* 386.

attribuita all'autore dei *Nosti*, secondo cui Nauplio sposò Filira¹³⁸⁸; la terza, che vede come sposa di Nauplio Esione, il cui sostenitore fu Cercope¹³⁸⁹. I suoi fratelli furono Eace e Nausimedonte¹³⁹⁰. La patria di Palamede probabilmente era quella del padre, eroe eponimo di Nauplia, città dell'Argolide¹³⁹¹.

Il nome Παλαμήδης potrebbe essere connesso con la parola πάλος, sorte, oppure, secondo un'altra interpretazione, con παλάμη, mano¹³⁹². In questo caso la formazione del nome avrebbe seguito l'evoluzione Παλαμομήδης>Παλαμήδης così come si ipotizza sia avvenuto per Γανυ-νύκτωρ> Γανύκτωρ¹³⁹³. La connessione del nome Παλαμήδης con παλάμη, mano, è attestata già a partire dall'antichità. Un esempio illuminante a tal proposito è fornito in età successiva anche da Filostrato: nell'*Eroico*, 33, 44 Achille fa notare a Palamede che il suo comportamento è rozzo ("ω Παλάμηδες, ἀγροικότερος φαίνη τοῖς πολλοῖς"), perché non si fa aiutare da alcun servitore. Ma la risposta di Palamede non lascia dubbi sulla capacità dell'eroe di servirsi della sua abilità manuale: "τί οὖν", ω Ἀχιλλεῦ, ταῦτα;" ἔφη τὸ χεῖρε προτείνας ἄμφω¹³⁹⁴.

Palamede e lo smascheramento della μανία ψευδής di Odisseo

Nel resoconto di Proclo Palamede viene considerato il principale artefice dello smascheramento della pazzia simulata di Odisseo: καὶ μαίνεσθαι προσποιητάμενον Ὀδυσσεῖα ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφώρασαν, Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες¹³⁹⁵.

¹³⁸⁸ Si tratta del fr. 1 B. dei *Nosti*; cfr. Bernabé, p. 96.

¹³⁸⁹ La versione di Cercope sembra provenire dalla Locride secondo E. Wüst, *RE* XVIII 2 (1942) s.v. *Palamedes*, col. 2500, ll. 43-51.

¹³⁹⁰ Ma Nausimedonte, nominato da Apollod. *Bibl.* 2, 1, 5, non viene ricordato come figlio di Climene e Nauplio in 2, 2, 2; anche in *schol.* Eur. *Or.* 432 gli unici figli di Climene e Nauplio sono Eace e Palamede.

¹³⁹¹ Così Tac. *Ann.* 11, 14, 9-11; Suida s. v. Παλαμηδης. Secondo Strabone (8, 6, 2) invece, la città di Nauplia prende il nome dal fatto che è situata in un luogo accessibile al mare: το τῶν Ἀργείων ναυσταθμον το δ' ετυμον ἀπο του ταις ναυσι προσπλεισθαι.

¹³⁹² Se così fosse il nome Palamede porterebbe con sé l'idea di forza, abilità, che per metonimia è connessa con παλαμη; ved. Chantraine *DELG*, s. v. παλαμη; sull'etimologia del nome cfr. Pape-Benseler (1850), s.v. Παλαμηδης, coll. 1109-1110.

¹³⁹³ Ved. E. Wüst, *RE* XVIII 2 (1942) s.v. *Palamedes*, col. 2501, ll. 15-55.

¹³⁹⁴ Cfr. la parodia di Palamede e delle sue mani in Aristofane, *Thesm.* 765 ss. (ved. *infra*).

¹³⁹⁵ Ved. *Cypr. argum.*, p. 40, ll. 30-33; sull'episodio della follia di Odisseo ved. Robert 1921, III, pp. 1091-1092.

Secondo il *Catalogo delle donne* esiodeo Odisseo era uno dei pretendenti di Elena, ed era stato lui stesso a proporre a Tindaro l'idea del giuramento dei pretendenti come garanzia di aiuto in caso di un'offesa al matrimonio di Menelao con Elena¹³⁹⁶. Ma quando Paride rapì Elena, per non prestare fede al giuramento e non partire per Troia, si finse pazzo¹³⁹⁷. Attraverso il consiglio di Palamede Odisseo venne scoperto, e suo figlio Telemaco fu afferrato come ostaggio. Non si capisce quale sia stato lo stratagemma adottato dall'armata, perché Proclo non è molto preciso a tal riguardo: l'uso del verbo ἐξαρχάζω fa ipotizzare che si sia trattato di un momento non pacifico e di grande tensione¹³⁹⁸.

L'*Epitome* di Apollodoro riferisce l'episodio della μανία ψευδής con maggior precisione: in questa versione è Palamede stesso che, sottratto Telemaco dal grembo di Penelope, sguaina la spada, fingendo di volerlo uccidere¹³⁹⁹. Preoccupato per la sorte del figlio, Odisseo intervenne ammettendo che la follia era una menzogna; in tal modo fu costretto a prendere le armi¹⁴⁰⁰. Riferisce lo stesso episodio dell'*Epitome* anche Luciano, *de dom.* 30, per cui Palamede ἀρχάσας τὸν Τηλέμαχον ἀπειλεῖ φονεύειν πρόκωπον ἔχων τὸ ξίφος, καὶ πρὸς τὴν τῆς μανίας ὑπόκρισιν ὀργὴν καὶ οὗτος ἀνθυποκρίνεται. Odisseo, temendo per la sorte del figlio, λύει τὴν ὑπόκρισιν.

In una variante della vicenda, narrata da Sofocle nell' *Οδυσσεὺς μαινόμενος*, Odisseo per fingersi pazzo adottò uno stratagemma che offrì ai Greci la possibilità di scoprire il suo inganno: attaccò all'aratro un cavallo e un bue e si mise ad arare la terra¹⁴⁰¹. Ma Palamede mise Telemaco sotto il vomere

¹³⁹⁶ Ved. Hes. fr. 198, 2 M.-W.; cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 10, 8; Hyg. *fab.* 81. Su questo argomento ved. Cingano 2005, pp. 128-133, p. 140: nel *Catalogo* l'eroe non aveva inviato doni per Elena, evidentemente ben sapendo che sarebbe stato Menelao il pretendente che avrebbe vinto la mano della giovane.

¹³⁹⁷ Secondo Hyg. *fab.* 95 gli era stato infatti predetto che sarebbe tornato da Troia “post vicesimum annum solum, sociis perditis egentem domum rediturum”; la storia della follia simulata di Odisseo e smascherata da Palamede è nota anche ad Aelian. *Var. Hist.* 13, 12, che la paragona alla finta follia dell'astronomo Meton.

¹³⁹⁸ Così si espresse a tal proposito Severyns, (1928, p. 284): «le mot ἐξαρχασαντες de Proclos me paraît indiquer qu'il y eut une scène violente entre Palamède et la personne qui tenait le petit Télémaque».

¹³⁹⁹ Ved. Apollod. *Epit.* 3, 7. Il verbo usato nell'*Epitome* (αρχάζω) è in sostanza lo stesso che si trova in Proclo (εξαρχάζω), solo che l'azione del “rapire” in Apollodoro non ha più come soggetto una terza persona plurale, ma soltanto Palamede.

¹⁴⁰⁰ Apollod. *Epit.* 3, 7, ll. 60-69: Οδυσσεὺς...ὠμολόγησε τὴν προσποίητον μανίαν καὶ στρατεύεται.

¹⁴⁰¹ Soph. fr. 462-467 Radt; cfr. Pearson 1917, II pp. 115-116. In Lyc. *Alex.* 815 ss. i due animali sono un bue e un asino.

dell'aratro condotto dall'eroe, che fu costretto a cedere. Non riuscì così a sottrarsi alla chiamata alle armi e dovette partecipare alla spedizione contro Troia.

Mentre il tentativo di intimorire Odisseo con la spada per indurlo a confessare la verità potrebbe appartenere alla versione più antica, attestata in Luciano e nell'*Epitome*, la più recente, presente in Sofocle ma anche in altre fonti greche (alcuni scolî all'*Alessandra* di Licofrone) e latine (Plin. *Nat. Hist.* 35, 129; Serv. *ad Aen.* 2, 81; *Myth. Vat.* 1, 35 K.), è rappresentata dallo stratagemma dell'aratro usato da Odisseo¹⁴⁰².

Lo *schol. Lyc. Alex.* 386b (vol. II pp. 114-115 Scheer) riferisce probabilmente proprio la vicenda che doveva costituire la trama dell'*Οδυσσεὺς μαινόμενος* di Sofocle: Palamede, κοφώτατος ὢν τῶν κατ' αὐτὸν ἀνθρώπων, riuscì a smascherare lo stratagemma di Odisseo ponendo sotto l'aratro Telemaco¹⁴⁰³. Il motivo dell'ira di Odisseo nei confronti di Palamede non sembra generato tuttavia dal solo smascheramento, ma anche dall'invidia nei confronti di un così giovane eroe, rivale in astuzia. In modo simile allo *schol. Lyc. Alex.* 386b, Igino, *fab.* 95, che sembra riportare la tradizione sofoclea, riferisce come mezzo dell'astuzia di Odisseo il δόλος dell'aratro¹⁴⁰⁴.

Lo *schol. Lyc. Alex.* 815 (vol. II p. 257 Scheer) racconta che i Greci costrinsero Odisseo a partecipare alla spedizione contro Troia, e in particolar modo fu Palamede a progettare il tranello dell'aratro. Odisseo infatti fingeva di essere pazzo ζεύξας βοῦν cὺν ὄνῳ καὶ ἀροτριῶν. Nello *schol. Lyc.* 815a Palamede, posto il piccolo Telemaco ἐπὶ τὴν αὔλακα, rivolse ad Odisseo un discorso ove prospettava due ipotesi: se l'eroe avesse lasciato lì il figlioletto, questo avrebbe rivelato la sua pazzia, se invece non lo avesse permesso, Odisseo avrebbe dimostrato di essersi preso gioco dell'armata fingendo di essere pazzo: Παλαμήδης λαβὼν τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ τὴν αὔλακα ἔθηκε μικρὸν ὄντα εἰπών· εἰ μὲν ἑάσει, γνῶμεν ὅτι μαίνεται· εἰ δ' οὐκ ἑάσει, κωφρονεῖ καὶ ἡμᾶς παίζει. Nello *schol. Lyc.* 815b invece Palamede mise Telemaco di fronte all'aratro, πρὸ τοῦ ἀρότρου. In entrambe le versioni il figlio di Nauplio ottenne il

¹⁴⁰² Di questo parere è Jouan 2000, p. 489.

¹⁴⁰³ Quest'ipotesi è stata accolta da Pearson 1917, II pp. 115-116.

¹⁴⁰⁴ Narra infatti che Agamennone e Menelao si recarono ad Itaca per chiamare alle armi Odisseo, ma costui, "insaniam simulans", attaccati all'aratro un cavallo e un bue, si mise ad arare la terra. Palamede capì che si trattava di una finzione e mise sotto il vomere dell'aratro il figlio di Odisseo, costringendo così l'eroe a cedere. Palamede così si espresse: "Simulatione deposita inter coniuratos veni"; per questo motivo Odisseo "ex eo Palamedi infestus fuit" (Hyg. *fab.* 95).

risultato di spaventare il padre e lo indusse così a confessare la simulata pazzia, in un caso spingendolo a recuperare Telemaco (*schol.* Lyc. 815a: ὁ δὲ θεωρήσας τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀνελάβετο καὶ εὐθὺς ἔλαβον αὐτόν), nell'altro a rivelare le sue intenzioni (*schol.* Lyc. 815 b: καὶ ἐγνώσθη τοῖς Ἑλλήσιν ὅτι πλαστῶς ἐμαίνετο)¹⁴⁰⁵.

Il tentativo di sottrarsi alla spedizione di Troia era un tema presente nei *Cypria* anche in relazione a un altro eroe, Achille¹⁴⁰⁶. In tal caso fu Odisseo, usando la sua μῆτις, a smascherare il giovane Achille, nascosto a Sciro per sottrarsi alla spedizione, che dovette partire per Troia¹⁴⁰⁷. Si tratta pertanto di uno dei motivi che nel poema presentano una duplicazione, secondo una procedura che è frequentemente adottata dal poeta dei *Cypria*¹⁴⁰⁸.

Palamede, eroe dei *Cypria*

Nei *Cypria*, stando al resoconto dell'episodio fornito da Proclo, Palamede si recò da Odisseo per smascherare il suo inganno accompagnato dagli Atridi e da Nestore.

L'episodio non era narrato nei poemi omerici: per questo alcuni autori erano convinti che fosse stato inventato successivamente allo scopo di screditare la fama di Odisseo. Senofonte, *Cyn.* 1, 11, rifiutava di credere che due eroi positivi come Odisseo e Diomede avessero potuto uccidere Palamede¹⁴⁰⁹.

¹⁴⁰⁵ Per una trattazione di questo episodio in altre fonti della tradizione greca e latina ved. **Appendici: La μανία ψευδῆς di Odisseo nella letteratura greca e latina.**

¹⁴⁰⁶ Ved. comm. *ad Cypr.* fr. 19 B.

¹⁴⁰⁷ Il figlio di Peleo era stato condotto dal padre o dalla madre, la dea Teti, nell'isola di Sciro presso il re Licomede con l'intento di sottrarlo alla guerra. Il re lo nascondeva tra le fanciulle, tra cui vi era sua figlia, vestito in abiti femminili. Ma Odisseo, Fenice e Nestore furono inviati dall'armata greca a recuperare il ragazzo e, recatisi presso il re Licomede, capirono che Achille era nascosto lì; per questa vicenda ved. comm. *ad fr.* 19 B. Secondo una variante del mito presente in Tzetze, *Antehom.* 177, fu lo stesso Palamede a smascherare Achille, e non Odisseo. Probabilmente lo smascheramento venne attribuito a Palamede per analogia con l'episodio relativo alla pazzia simulata di Odisseo, anch'essa smascherata da Palamede.

¹⁴⁰⁸ Su questo argomento ved. **Introduzione.**

¹⁴⁰⁹ Similmente a Senofonte, anche Cicerone in *De. off.* 3, 26, 97 dimostrò scetticismo nei confronti di questa versione del mito, ipotizzando che si trattasse di un'invenzione dei poeti tragici: "utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt (nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixē nulla suspicio est), sed insimulant eum tragoediae simulatione insania militiam subterfugere voluisse". Probabilmente Senofonte criticava la versione di Alciamante (su cui ved. *infra*), ove Odisseo si alleava con Diomede e Stenelo per accusare Palamede di tradimento; cfr. Vellay 1956, pp. 60-62. Successivamente, nel II sec. d. C. fu Filostrato, *Heroic.* 33, 4, a negare la veridicità della storia della pazzia di Odisseo fosse vera: τὸν δὲ λόγον, ὃς πολλοῖς τῶν ποιητῶν εἴρηται, ὡς στρατεῦοι μὲν ἐπὶ Τροίαν ἢ Ἑλλάς, Ὀδυσσεὺς δὲ ἐν

L'assenza di Palamede nell'epica omerica ha dato luogo a varie ipotesi, sia nell'antichità sia in epoca moderna.

Secondo alcuni autori antichi il silenzio di Omero non sarebbe casuale. Strabone, probabilmente sulla scorta della critica di Aristarco¹⁴¹⁰, ritenne che Palamede e Nauplio fossero stati introdotti dai poeti νεώτεροι: in 8, 6, 2 afferma infatti che Omero non avrebbe potuto fare a meno di menzionarli: ἀπὸ τούτου δὲ πεπλάσθαι φασι τὸν Ναύπλιον καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ παρὰ τοῖς νεωτέροις: οὐ γὰρ Ὅμηρον ἀμνημονῆσαι ἂν τούτων, του μὲν Παλαμῆδους τοσαύτην σοφίαν καὶ σύνεσιν ἐπιδεδειγμένου, δολοφονηθέντος δὲ ἀδίκως, τοῦ δὲ Ναυπλίου τοσοῦτον ἀπεργασαμένου φθόρον ἀνθρώπων περὶ τὸν Καφηρέα. Stando a questa ipotesi bisognerebbe pertanto credere che Palamede fosse un'invenzione dei poeti ciclici, e in particolare di Stasino, che volle creare una figura che facesse da *pendant* all'astuto Odisseo del poema omerico.

Immaginifica è la spiegazione di Filostrato all'assenza di Palamede nei poemi omerici: Omero non l'avrebbe mai nominato perché mantenne fede ad una promessa fatta ad Odisseo, il quale gli narrò la guerra di Troia a patto che Omero lo celebrasse nel poema per la sua saggezza e il suo valore¹⁴¹¹.

Nel fantasioso racconto del lessico di Suida infine l'assenza dell'eroe nei poemi omerici è motivata dalla volontà di una stirpe cantata da Omero di cancellare – in una sorta di *damnatio memoriae* – la figura di Palamede: ἰ ποιήματα di Palamede sarebbero stati distrutti dai discendenti di Agamennone, parente per parte di madre dell'eroe, διὰ βασκανίαν, ed è per questo che il poeta ignorerebbe la sua esistenza¹⁴¹².

Alcuni studiosi (tra cui Pearson) hanno riconosciuto nei poemi omerici l'unica allusione alla storia della simulata follia di Odisseo in ω 115-119¹⁴¹³. In effetti l'ombra di Agamennone, rivolgendosi a quella di Anfimedonte, nel ricordare il passato afferma η οὐ μέμνη, ὅτε κείσε κατήλυθον ὑμέτερον δῶ | ὄτρυνέων Ὀδυσῆα σὺν ἀντιθέῳ Μενελάῳ | Ἴλιον εἰς ἄμ' ἔπεσθαι

Ἰθάκη μανίαν πλάττειτο καὶ πρὸς ἀρότρῳ εἴη βοῦν ἵππῳ ξυμβαλὼν Παλαμῆδης τε αὐτὸν ἐλέγξειε τῷ Τηλεμάχῳ οὐ φησιν ὑγιᾶ εἶναι. Secondo il retore infatti Odisseo si recò in Aulide προθυμόματα, senza indugi.

¹⁴¹⁰ L'ipotesi è stata formulata da Jouan 1966, p. 354 n. 8.

¹⁴¹¹ Philostr. *Heroic.* 43, 13-16; tra i moderni anche Vellay sostiene che Omero non nominò Palamede per non screditare Odisseo (1956, pp. 66-67).

¹⁴¹² Ved. Suida s.v. Παλαμηδης.

¹⁴¹³ Ved. Pearson 1917, II p. 115; cfr. a tal proposito Severyns, che su questo punto si dimostra più prudente (1928, p. 283).

ἐϋσκέλων ἐπὶ νηῶν; | μηὺ δ' ἐν οὔλῳ πάντα περήσαμεν εὐρέα πόντον, |
σπουδῇ παρπεπιθόντες Ὀδυσσῆα πτολίπορθον. Al v. 119 l'espressione
σπουδῇ παρπεπιθόντες sembrerebbe significare che Odisseo fu convinto a
partecipare alla guerra di Troia, sebbene inizialmente non volesse¹⁴¹⁴.

Del resto potrebbe esserci un'altra ragione alla base di questo silenzio.
Secondo il fr. 30 dei *Cypria* Palamede fu la vittima di Odisseo e Diomede, e tutte
le fonti tarde esaminate rivelano che l'uccisione fu un atto di tradimento e slealtà
nei confronti di un compagno d'armi, un'azione violenta e gratuita, motivata
unicamente dalla vendetta o dalla gelosia. Sebbene non siano chiare le ragioni
della vendetta di Odisseo nei *Cypria*, Omero potrebbe aver evitato di narrare
questa leggenda perché non faceva onore al κλέος, alla fama di Odisseo¹⁴¹⁵.
Diversamente dall'abbandono di Filottete nell'isola di Lemno, che poteva avere
una ragione nell'utilità dell'intera armata, questa uccisione appare come un atto di
vendetta, un ingiusto assassinio.

L'autore dei *Cypria* pertanto fu il primo a presentare Odisseo in una luce
non favorevole, non solo con l'assassinio di Palamede ma anche con la finta follia
dell'eroe, forse con il sacrificio di Ifigenia in Aulide¹⁴¹⁶, e fu seguito anche da altri
poemi del ciclo epico, quale l'*Ilii excidium*, ove Odisseo è l'uccisore del figlio di

¹⁴¹⁴ Dello stesso parere anche Fernández-Galiano e Heubeck, i quali sottolineano che la missione
ad Itaca da parte degli alleati greci apparteneva ad una fase preiliadica della saga troiana (1986, pp.
347-348). Lo scolio stesso al passo (*schol. Hom.* ω 119, vol. II pp. 727-728 Dindorf) tenta di
salvare l'onore dell'eroe affermando che Odisseo tardava a partecipare alla spedizione non per
viltà, ma perché aveva sottovalutato la grandezza dell'impresa: ἤθελε δὲ κρύπτειν ἑαυτὸν ὁ
Ὀδυσσεύς, μὴ βουλόμενος στρατεύεσθαι, οὐ διὰ δειλίαν, ἀλλ' ὡς συνετὸς ἀνὴρ ὀρῶν τὸ
μέγεθος τοῦ πολέμου. Secondo lo *schol. HQV Hom.* ψ 296 (vol. II p. 722 Dindorf) inoltre
Aristofane e Aristarco rigettarono il verso ψ 296 come interpolato, ritenendo che la fine del poema
fosse da porre qui. I due filologi alessandrini escludevano pertanto il canto ω dal poema, con le
implicazioni connesse al verso 115. L'opinione di Eustazio a tal riguardo invece è che la follia di
Odisseo sia un'invenzione dei μεταγενέστεροι, degli "scrittori posteriori", che Severyns (1928,
p. 284) interpreta come Νεώτεροι. Per un punto sulla questione sorta intorno a questa asserzione
dei filologi alessandrini ved. Fernández-Galiano e Heubeck, 1986, pp. 317-320. Come Pearson,
anche Stanford (1954, p. 83) ritenne che l'espressione di ω 119, vada letta come un'allusione
velata di Omero alla riluttanza di Odisseo a partecipare alla guerra di Troia. Anche se si ammette
che i motivi che spinsero Odisseo a fingersi pazzo non furono la viltà o la codardia, ma l'amore e
l'affetto che lo tenevano uniti alla sua famiglia, il suo tentativo di sottrarsi alla spedizione sarebbe
comunque un comportamento non adeguato e rispondente ai valori di τιμὴ e ἀρετή. In tale
prospettiva sarebbe normale e comprensibile la censura che l'epica omerica operò nei confronti di
questo episodio.

¹⁴¹⁵ Sostiene la volontarietà del silenzio di Omero sulla follia di Odisseo anche Szarmach (1974,
pp. 38-39), secondo il quale Cicerone avrebbe riportato un'informazione erronea in *De off.* 3, 26,
quando scrisse che la storia della follia di Odisseo era stata inventata dai tragici: fu invece taciuta
volutamente da Omero, il cui silenzio era «intentionnel et conscient» – così come aveva ipotizzato
Pearson – e fu raccontata esplicitamente per la prima volta dall'autore dei *Cypria*.

¹⁴¹⁶ Per questo argom. ved. *comm.* al fr. 23 B.

Ettore, Astianatte¹⁴¹⁷. Come il già citato Filostrato affermava in *Vita Apoll.* 4, 16, l'eroe σοφώτατος τε καὶ μαχιμώτατος sarebbe assente nei poemi omerici non certo perché Omero non lo conoscesse ma ὡς μὴ τὰ ὀνειδίη τοῦ Ὀδυσσέως ἄδοι.

Si pone sulla linea interpretativa qui sostenuta anche Kullmann, secondo il quale l'eroe Palamede e la sua ingegnosità erano note a Omero, ma il poeta evitò di accennarvi nel corso dell'*Iliade* e dell'*Odissea* per eliminare ogni riferimento al rivale di Odisseo in astuzia¹⁴¹⁸. Anche nell'*Ilias Parva*, come nei *Cypria*, era presente quest'amicizia, suggellata dal rapimento della statua dal tempio di Atena: Diomede aveva avuto un ruolo di primo piano, accanto a Odisseo, nel ratto del Palladio¹⁴¹⁹.

Mentre è sicura la presenza della morte di Palamede nel poema di Stasino, è difficile stabilire le modalità di questo assassinio: il resoconto di Proclo è molto generico al riguardo e Pausania non fornisce dettagli precisi relativamente a come sia avvenuta l'uccisione e quali stratagemmi abbiano usato Odisseo e Diomede. Come è già stato sottolineato, è probabile che Odisseo nel poema apparisse come un rivale di Palamede in ingegnosità¹⁴²⁰, e che per questo abbia deciso di uccidere il giovane eroe¹⁴²¹, ma nulla di preciso – se non a livello ipotetico – si può aggiungere in assenza di altre testimonianze accanto a quella di Pausania.

Molto interessante è invece rilevare che tra le due fonti utilizzate per ricostruire la trama dei *Cypria*, l'*argumentum* del poema di Proclo e Apollodoro,

¹⁴¹⁷ Per questa teoria ved. già Stanford 1954, p. 85.

¹⁴¹⁸ Kullmann 1960, pp. 165-166; 214; 301-302. Inoltre la controversia tra Odisseo e Achille cui allude θ 73 ss. sembrerebbe avere come ragione proprio Palamede. Una prova in negativo della teoria sarebbe l'assenza nel *Catalogo delle navi* di qualsiasi riferimento a Nauplio, patria di Palamede e importante porto dell'Argolide. L'amicizia di Diomede e Odisseo nell'*Iliade* potrebbe trovare una spiegazione nella complicità dei due eroi, raggiunta in occasione della morte di Palamede (a tal proposito ved. Kullmann 1960, p. 301 n. 1).

¹⁴¹⁹ Ved. *Iliades parvae, argum.* 2, p. 75 Bernabé.

¹⁴²⁰ È di questo avviso Jouan 1966, p. 359.

¹⁴²¹ C'è chi sostiene, come Marzullo (1952, p. 80 ss.), che l'episodio della vendetta di Odisseo nei confronti di Palamede rientri nel vasto *topos* epico della μῆνις di Odisseo, attestato già a partire dai poemi omerici. Gli episodi più famosi sarebbero rappresentati dalle numerosi liti di Odisseo: con Achille (θ 72-82), con Aiace (λ 543 ss.), con Nestore (δ 158 ss.), con Tersite (B 212 ss.). La spiegazione di questa lunga serie di contese sarebbe da ricercare, per Marzullo, nel carattere di Odisseo, «un carattere dobbiamo dire irascibile e aggressivo, prepotente e importuno». Secondo quest'interpretazione, nella primitiva epica ionica Odisseo era tratteggiato come un personaggio facile all'ira. Nel ciclo troiano la fisionomia dell'eroe, che pur continuava ugualmente ad essere dotato di coraggio e astuzia, venne progressivamente modificata e acquistò altre doti, quali la prudenza e la pazienza. Bisogna rilevare che la disposizione al χολος e alla ερις è propria della natura degli eroi: nelle contese infatti gli eroi dimostrano il loro valore.

esiste una differenza cronologica nel stabilire la progressione degli eventi: nel riassunto di Proclo, *Cypr. argum.* p. 43 l. 66, la morte di Palamede è uno degli ultimi episodi narrati nel poema, mentre nella narrazione dell'*Epitome* apollodorea, 3, 8, le macchinazioni di Odisseo contro Palamede si collocano tra l'episodio dello smascheramento della follia simulata dell'eroe itaceo e il primo raduno dell'armata in Aulide. Questa diversità può essere spiegata ipotizzando un'influenza della tragedia euripidea sul racconto di Apollodoro, che si può desumere anche per il diverso modo in cui Palamede viene ucciso nelle due fonti: nei *Cypria* infatti l'eroe è annegato da Odisseo e Diomede, nel *Palamede* di Euripide e nell'*Epitome* viene lapidato dall'esercito perché falsamente accusato di tradimento¹⁴²².

¹⁴²² Per l'episodio della morte di Palamede ved. anche **Appendici: La morte di Palamede nella tradizione successiva ai *Cypria*.**

La *Palamedia*: una sezione dei *Cypria* o un poema autonomo?

Dagli *Anecdota Oxoniensia*, 1, 277-278 Cramer (=fr. 25a Müller), si ricava una testimonianza di Mnasea¹⁴²³ relativa all'esistenza di un poema intitolato *Palamedia*, non nominato da alcuna altra fonte, del quale non restano frammenti e in cui pare che fosse invocata la dea "Hymnò"¹⁴²⁴. Secondo Welcker questo era il titolo dell'ultima parte dei *Cypria*, che doveva contenere l'*aristia* di Palamede e narrare la sua morte e iniziava con l'invocazione di "Hymnò"¹⁴²⁵, una teoria ripresa anche da Jouan¹⁴²⁶.

Come ha invece sostenuto Wilamowitz, è probabile che si trattasse di un poema distinto e indipendente dai *Cypria*¹⁴²⁷. A ragione Szarmach, ha avanzato l'ipotesi che nell'antichità esistesse un poema epico dedicato interamente a Palamede la cui composizione potrebbe essere stata posteriore ai *Cypria*, la prima opera in cui l'eroe veniva delineato con la sua caratteristica peculiare: la capacità inventiva¹⁴²⁸.

¹⁴²³ Mnasea Patareo vissuto nel III sec. a. C, fu autore di due opere, l'una di carattere corografico (il cui titolo doveva essere *Περιήγησις ο Periplus*), l'altra una raccolta di oracoli di Delfi (*Περὶ χρησμων*).

¹⁴²⁴ Si tratta del fr. 25a Müller, ove si legge: Ἐν μὲν οὖν Ἰλιάδι μεμνησθαι τῆς Θεᾶς: «Μῆνιν ἄειδε Θεά»· ἐν δὲ Ὀδυσσεΐα τῆς Μούσας· «Ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα»· ἐν δὲ τῇ Παλαμηδείᾳ τῆς Ὑμνοῦς.

¹⁴²⁵ Ved. Welcker 1849, p. 11; 518.

¹⁴²⁶ Cfr. Jouan 1966, p. 358, secondo cui la *Palamedia* era presumibilmente una parte del poema attribuito a Stasino.

¹⁴²⁷ Ved. Wilamowitz 1884, p. 350. L'ipotesi di Wilamowitz è stata sostenuta anche da Vellay (1956, p. 55), per il quale l'invocazione a Hymnò, essendo rivolta alla Musa ispiratrice, non poteva trovarsi alla fine dei *Cypria*, ma doveva aprire la *Palamedia*, che era quindi un altro poema.

¹⁴²⁸ Szarmach 1974, p. 43; pp. 46-47; più recentemente anche Falchetto propende per l'ipotesi che vede la *Palamedia* come un poema indipendente dai *Cypria* (2002, p. 12); sul ruolo di Palamede quale inventore ved. **Appendici: Palamede πρῶτος εὐρετῆς.**

Fr. 31 B. = Fr. 23 D. = Fr. 28 W.¹⁴²⁹

Paus. 10, 26, 1

ἐπὶ δὲ τῇ Κρεούσῃ λέγουσιν ὡς ἡ θεῶν μήτηρ καὶ Ἀφροδίτη δουλείας ἀπὸ Ἑλλήνων αὐτὴν ἐρρύσαντο, εἶναι γὰρ δὴ καὶ Αἰνείου τὴν Κρέουσιν γυναικα·Λέσχεως (*Il. parv. fr. 22 B.*) δὲ καὶ ἔπη τὰ Κύπρια διδόασιν Εὐρυδίκην γυναικα Αἰνεία.

“Dicono in merito a Creusa che la salvarono dalla schiavitù la madre degli dei e Afrodite; era infatti la moglie di Enea; Lesche e il poema epico *Cypria* invece attribuiscono a Enea come moglie Euridice¹⁴³⁰.”

In questo passo Pausania sta commentando il dipinto di Polignoto della caduta di Troia, presente nella Lesche degli Cnidi a Delfi¹⁴³¹, nel quale appariva una donna di nome Creusa tra altre prigioniere troiane (Climene, Aristomache e Xenodice): secondo alcuni studiosi (Austin) è probabile che lo scrittore intendesse avanzare un'ipotesi circa l'identità della Κρέουσα rappresentata da Polignoto: dal momento che nessuna tradizione conosce la moglie di Enea quale prigioniera dei Greci, la donna del dipinto non avrebbe potuto essere la sposa dell'eroe troiano,

¹⁴²⁹ Si tratta del fr. 5 Henrichsen (1828, p. 49)=fr. 18 Müller (1829, p. 97).

¹⁴³⁰ Davies, a differenza di Bernabé e West, con maggior attenzione cita per esteso la testimonianza di Pausania, partendo dal punto in cui viene nominata Creusa; per questo motivo è opportuno riportare interamente il passo.

¹⁴³¹ Sulla Lesche degli Cnidi, le circostanze storiche in cui fu progettata (il periodo seguente alla battaglia dell'Eurimedonte, probabilmente avvenuta intorno al 469 a.C.; pertanto i limiti cronologici per la costruzione dell'edificio sono da fissare intorno al secondo quarto del V sec. a.C.), le sue funzioni (principalmente la celebrazione della campagna di Cimone contro i Persiani, che si concluse all'Eurimedonte), i temi delle sue raffigurazioni e le implicazioni politiche ved. Kebric 1983, pp. 2-37; per una ricostruzione del dipinto cfr. Robert 1893, pp. 28-66; per la pianta dell'edificio e la sua possibile ubicazione ved. Poulsen 1920, pp. 239-245, che si espresse con scetticismo sulla validità dell'ipotesi ricostruttiva di Robert; per una storia degli scavi e l'analisi dei reperti rinvenuti nel sito posto nella regione a nord di Delfi ved. inoltre Pouilloux 1960, pp. 120-139: lo studioso, che ha datato la Lesche alla prima metà del V sec. a.C., ipotizzando una fase di lavori di restauro alla fine del IV sec. a. C., conferma la difficoltà di collocare esattamente nel dipinto la disposizione delle immagini descritte da Pausania. Circa l'«esprit dorien» del monumento, il cui nucleo rappresentativo probabilmente sarebbe stato rappresentato dalla figura di Neottolema, e i rapporti con il culto funerario dell'eroe ved. Pouilloux 1960, p. 138; non a caso accanto all'edificio sorgeva un *temenos* dedicato al figlio di Achille su cui ved. pp. 49-60; più recentemente Kebric 1983, pp. 14-32.

un dato che non sarebbe sfuggito a Pausania¹⁴³². Sebbene l'ipotesi sia suggestiva, in realtà non è chiaro dalle parole di Pausania se egli intendesse evidenziare l'incongruenza della tradizione offerta dal dipinto di Polignoto (affermando *εἰναι γὰρ δη καὶ Αἰνείου τὴν Κρέουσαν γυναῖκα*, sembra dare per scontato che, se non per Polignoto, almeno nella tradizione vulgata – rappresentata dalla genericità del *λέγουσιν* – Creusa fosse sposata con Enea; per questo fu salvata dalla madre degli dei, Cibele¹⁴³³, e da Afrodite); pare ancor meno probabile che sostenesse (o suggerisse) la conoscenza e l'attestazione della medesima tradizione sul nome e l'identità della moglie di Enea non solo in Lesche, autore dell'*Ilias parva*¹⁴³⁴, e nei *Cypria*, ma anche nell'artista. Piuttosto qui Pausania distingue la versione dei poeti ciclici dalla tradizione (letteraria?) a lui nota, e infine dalla tradizione iconografica di Polignoto, ove il nome Creusa era attribuito a una delle prigioniere troiane, ma non è sicuro quale ruolo o identità in tal caso avesse la donna con questo nome¹⁴³⁵. A conferma di quest'ipotesi si può leggere quanto Pausania stesso scrisse a commento del dipinto, evidenziando la differenza tra l'identità delle eroine rappresentate all'interno del gruppo di Creusa (tutte prigioniere troiane) e nelle versioni letterarie: così lo scrittore afferma che nell'*Iliou persis* di Stesicoro Climene è una delle prigioniere troiane¹⁴³⁶, nei *Nostoi* Aristomache è una delle figlie di Priamo e sposa di Critolao, mentre Xenodice sarebbe ignota a qualsiasi poeta e scrittore in prosa.

A parere di Robert Pausania avrebbe descritto una scena in cui erano presenti quattro donne ma senza intenderla in modo corretto: Climene non sarebbe altri che la serva di Elena descritta dall'*Iliade* e apparterrebbe quindi al gruppo vicino di Elena. Creusa e Aristomache invece sarebbero entrambe figlie di Priamo, e nel dipinto erano collocate sopra le altre sorelle Polissena, Medesicasta

¹⁴³² Austin 1964, p. 285: «Its object is clearly to explain that Polygnotus' Creusa was not the wife of Aeneas [...]: Pausanias implies that on this point the artist would not have differed from Lesches».

¹⁴³³ Questa è la versione presente in Verg. *Aen.* 2, 788.

¹⁴³⁴ Per Pausania Lesche era nativo di Pirra, a Lesbo, ed era autore dell'*Iliou persis* (10, 25, 5). Sull'attribuzione a Lesche dell'*Ilias parva* ved. introduzione; nello stesso passo come anche in 3, 26, 9, Pausania cita l'*Ilias parva* senza il nome dell'autore lasciando intendere che fosse a lui sconosciuto (su questo argomento cfr. Robert 1881, pp. 225-226; Frazer 1965, pp. 366-367).

¹⁴³⁵ È molto probabile comunque che nel dipinto di Polignoto Creusa fosse la moglie di Enea (così Kebric 1983, p. 18, secondo il quale la logica conseguenza della presenza di Creusa nel dipinto è che Enea fosse già partito da Troia).

¹⁴³⁶ Pausania qui sembrerebbe dimenticare che Climene è il nome di una delle due schiave (l'altra è Etra, su cui ved. comm. *ad fr.* 13 B.) affidate a Elena nell'*Iliade* (Γ 144).

e Andromaca: il gruppo originariamente avrebbe formato una piramide alla cui base erano raffigurati Nestore da un lato e Andromaca con Astianatte dall'altro¹⁴³⁷.

I poemi omerici non nominano mai la sposa di Enea. Lesche e Stasino, stando alla testimonianza di Pausania, si distaccavano dalla tradizione secondo la quale era Creusa la moglie dell'eroe troiano, come più tardi Virgilio narrerà nell'*Eneide*, e la chiamavano Euridice, una tradizione che risulta minoritaria rispetto a quella virgiliana.

Anche le fonti mitografiche, Apollodoro e Igino, chiamano la figlia di Priamo e di Ecuba Creusa. In Apollod. *Bibl.* 3, 12 dopo Paride, Priamo e Ecuba ebbero quattro figlie, Creusa, Laodice, Polissena e Cassandra. Ma su Creusa dalla *Biblioteca* di Apollodoro non si evince alcuna altra informazione. Così in Igino, *fab.* 90, ove sono elencati i nomi dei 54 figli e figlie di Priamo è presente il nome di Creusa, non di Euridice¹⁴³⁸.

L'uso di un nome non attestato in altre fonti non è un fatto insolito per l'autore dei *Cypria*, che conosceva anche la sposa di Protesilao con il nome di Polidora, un nome diverso da quello consacrato dal resto della tradizione, Laodamia¹⁴³⁹. E forse anche la figlia di Agamennone, Ifigenia, nei *Cypria* aveva un nome diverso, Ifianassa¹⁴⁴⁰.

Euridice è un nome presente in numerose leggende mitiche, tutte non riguardanti il ciclo troiano¹⁴⁴¹. La sposa di Orfeo, morta per il morso di un serpente, si chiama Euridice¹⁴⁴², come la madre di Ofelte e la sposa di Licurgo, figlio del re eponimo di Fere, in Tessaglia¹⁴⁴³; infine hanno il nome Euridice anche una delle figlie di Danao¹⁴⁴⁴ e la madre di Danae, figlia di Lacedemone¹⁴⁴⁵. Quest'ultima è l'unica Euridice nota al *Catalogo delle donne* esiodeo. Nella

¹⁴³⁷ A tal proposito ved. Robert 1883, pp. 43-44; 61-62.

¹⁴³⁸ Sulla figura di Creusa nella letteratura latina ved. **Appendici: Creusa, sposa di Enea.**

¹⁴³⁹ Ved. fr. 26 B. e comm. *supra*.

¹⁴⁴⁰ Ved. fr. 24 B. e comm. *supra*.

¹⁴⁴¹ Sulle tradizioni mitiche relative a Euridice ved. H. Willrich, *RE* VI 1 (1907) s.v. *Eurydike* coll. 1322-1327; Stoll, *Roscher Lexicon* I 1 (1978) s.v. *Eurydike* coll. 1421-1423.

¹⁴⁴² Ved. Apollod. *Bibl.* 1, 3, 3.

¹⁴⁴³ Ved. Apollod. *Bibl.* 1, 9, 14; ma secondo un'altra tradizione mitica, attestata dallo stesso Apollodoro, si chiamava Anfitea.

¹⁴⁴⁴ Ved. Apollod. *Bibl.* 2, 1, 5.

¹⁴⁴⁵ Ved. Hes. fr. 129, 12-14 e fr. 131 M.-W.; Apollod. *Bibl.* 2, 2, 2.

Biblioteca di Apollodoro, come nel resto delle fonti, non si trova mai citato il nome di Euridice per la sposa di Enea.

Solo nella tradizione romana si trova un'altra attestazione del nome Euridice per la moglie dell'eroe troiano, in Ennio, *Ann.* 1, 29, 37: qui viene narrata la comparsa di Enea in sogno ad Ilia, in una scena simile a quella ricreata in seguito da Virgilio¹⁴⁴⁶. Ai vv. 35-38 parla Ilia, la figlia di Enea¹⁴⁴⁷, che racconta alla sorella o a un'anziana serva (forse la nutrice)¹⁴⁴⁸ un sogno, in cui è prefigurato il suo destino (il rapimento e la violenza subita da Marte, l'esposizione dei due gemelli Romolo e Remo lungo il fiume Tevere): "Excita quom tremulis anus attulit artubus lumen¹⁴⁴⁹. | Talia tum memorat lacrimans, exterrita somno: | 'Eurydica prognata, pater quam noster amavit, | vires vitaque corpus meum nunc desserit omne | [...]"¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁶ Sul motivo del sogno (seguito da una conversazione con un interlocutore) nella tragedia greca e i suoi influssi nella letteratura latina ved. Friedrich 1948, pp. 288-291; per il sogno di Ilia e le sue probabili fonti greche si ved. Leo 1913, pp. 178-179.

¹⁴⁴⁷ A tal proposito cfr. Serv. *Aen.* 6, 777: dicit namque (sc. Ennius) Iliam fuisse filiam Aeneae.

¹⁴⁴⁸ Skutsch (1985, p. 196) ipotizza si tratti di una serva, probabilmente una nutrice, perché al v. 34 occorre il termine "anus"; ma cfr. Vahlen 1903, p. CLIV.

¹⁴⁴⁹ Per questo verso cfr. il testo offerto da Skutsch: "Et cita cum tremulis anus" (1985, p. 73).

¹⁴⁵⁰ "Quando, fatta venire, la vecchia con i tremanti arti portò la luce, tali cose allora ricorda lacrimando, svegliatasi di soprassalto dal sonno: 'Di Euridice figliola, che nostro padre amò, le forze e la vita tutto il corpo mi abbandonano [...]'" (traduz. di Flores 2000, p. 39); per un commento al passo ved. Skutsch 1985, pp. 193-202.

Fr. 32 B. = Fr. 26 D.

Herodian. π. μονήρους λέξεως 9 (2, 914, 15 Lentz) καὶ ἡ νήσος (sc. Σαρπηδών) ἰδίως ἐν' Ὠκεανῷ Γοργόνων οἰκητήριον οὖσα, ὡς ὁ τὰ Κύπρια φησί [1-3]

τῶι δ' ὑποκυσαμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα,
αἶ Σαρπηδόνα ναῖον ἐπ' ὠκεανῶι βαθυδίνηι
νήσον πετρήεσσαν

1. ὑποκυσαμένη et δεινὰ codd. : Dindorf

2. καὶ codd. : corr. Henrichsen ; ἐπ' codd. : corr. Lehrs, acceperunt Allen, Davies et West ; ἡ ante νήσον del. Dindorf.

“e l'isola (Sarpedone), che è in particolar modo l'abitazione delle Gorgoni nell'Oceano, come racconta l'autore dei *Canti Ciprii*.”

e da lui concepì e generò le Gorgoni, mostri terribili
che abitano Sarpedone nell'Oceano dai profondi vortici¹⁴⁵¹
isola petrosa

commento

v.1: τῶι δ' ὑποκυσαμένη...: il verbo ὑποκύω (attestato al medio ὑποκύομαι), “concepire, essere incinta”, occorre spesso nell'epica arcaica in unione al verbo τίκτω, “generare”, o γίγνομαι, “nascere”. Il nesso ἡ/αἶ/τῶι δ' ὑποκυσαμένη/αι rappresenta un tipo formulare usato in contesti genealogici: τῶι δ' ὑποκυσαμένη è in Hes. fr. 26, 27 M.-W, mentre nel fr. 205, 1 è variata, ἡ δ' ὑποκυσαμένη τέκε (Αἰακὸν ἱππιοχάρμη), con l'articolo al femminile (ved. anche fr. 10a, 42 a ἡ [δ'] ὑποκυσαμένη, 10a, 47 ἡ δ' ὑποκυσαμένη μεγαλήτο]ρα ποιμένα λαῶν); si confrontino Z 26 ἡ δ' ὑποκυσαμένη

¹⁴⁵¹ Cfr. le traduzioni di Huxley 1969, p. 140: “in deeply whirling Ocean”; Debiasi 2004, p. 115: “nell'Oceano dai gorgi profondi”; West, p. 107: “on the deep-swirling Oceanus”; Parlato 2007, p. 17: “presso l'Oceano dai gorgi profondi”.

διδυμάονε γείνατο παῖδε, Υ 225 αἰ δ' ὑποκυάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους; λ 254 ἡ δ' ὑποκυαμένη Πελίην τέκε, *Hymn. hom.* 32, 15 ἡ δ' ὑποκυαμένη Πανδείην γείνατο κούρην e *Hes. Th.* 308 ἡ δ' ὑποκυαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα, 411 ἡ δ' ὑποκυαμένη Ἐκάτην τέκε: in alcuni casi si ha prima l'accusativo del nome, poi segue il verbo γίγνομαι o τίκτω all'aoristo; in altri invece, come nel fr. qui analizzato, al participio ὑποκυαμένη/αι segue subito il verbo τίκτω (in Υ 225 e in *Hes. Th.* 308) e poi i nomi dei figli. In *Hes. fr.* 7, 1 ἡ δ' ὑποκυαμένη Διὶ γείνατο τερπικεραύνωι | υἷε δύω e in fr. 145, 15 ἡ δ' ὑποκ[υα]μένη Μίνωι τέκε κα[ρτερὸν υἷον] dopo il participio ὑποκυαμένη è specificato il nome del genitore della prole al caso dat., e poi segue l'accusativo.

Paralleli interessanti ed equivalenti per il v. 1, con il verbo τίκτω e un'espressione appositiva per il figlio generato, posta in clausola, sono costituiti da λ 287 τοῖσι δ' ἐπ' ἰφθίμην Πηρῶ τέκε, θαῦμα βροτοῖσι, μ 125 ἦ μιν τέκε πῆμα βροτοῖσιν, *Cypria fr.* 9, 1 B. τέκε θαῦμα βροτοῖσι, *Hymn. Ap.* 351-352 ἡ δ' ἔτεκ' [...]δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν.

L'espressione αἰνὰ πέλωρα si trova solo in κ 219, riferita ai lupi e ai leoni stregati da Circe e in *Apoll. Rhod.* 1, 996, riferita ai Giganti, figli della terra che Era alleva, in entrambi i casi in sede finale. Nell'epica arcaica il sostantivo πέλωρ, “mostro, portento, prodigio”¹⁴⁵², è riferito al dio Efesto Σ 410; al Ciclope in ι 257 e 428; a Scilla in μ 87; al pitone in *Hymn. Ap.* 374. Inoltre si trova spesso connesso all'aggettivo δεινός, come in B 321, riferito al prodigio del serpente trasformato in pietra da Apollo, ad Apollo nelle sembianze di un delfino in *Hymn. Ap.*. In *Hymn. Merc.* il plurale πέλωρα occorre tre volte (*Hymn. Merc.* 225, 342, 349) di cui una, al v. 342, in sede finale, riferito alle orme (ἵχνια), “opera di un dio possente”. In tutti questi passi il vocabolo è riferito ad esseri non umani, animali o divinità, che proprio per l'eccezionalità della loro forza o delle dimensioni sono definiti πέλωρα, a differenza di πελώριος, sostantivo

¹⁴⁵² Cfr. l'uso dell'aggettivo πέλωρος, η, ον in E 741 e λ 634 (alla Gorgone); M 202-203 e 220 (riferito a un serpente); κ 168 (a un cervo di grandi dimensioni); ο 161 (a un'oca); *Hes. Theog.* 159 (= *Hes. Theog.* 173, 479, 821, 858; alla terra); 295, 299 (a Echidna, figlia di Calliroe); 845 (al fuoco); 856 (a Tifeo); cfr. *Hes. Theog.* 505 πελώρη Γαῖα, 731 πελώρης ἔσχατα γαίης, 861 πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα, fr. 150, 11..... [υ] τέκε Γαῖα πελώ[ρ-.

frequentemente riferito non solo a dei ma anche ad eroi (Aiace, Perifante, Ettore, Achille)¹⁴⁵³.

In Omero le Gorgoni non sono mai più di una; così in E 741 nell'egida istoriata della dea Atena è scolpito il capo della Gorgone (una sola), peraltro chiamata κεφαλή δεινοῖο πελώρου, che ricorda la definizione del fr. 32; in Θ 348-349 lo sguardo di Ettore viene paragonato a quello della Gorgone e di Ares flagello degli uomini, Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολοιοῦ ἄρῃος; in Λ 36-37 è descritto lo scudo di Agamennone, in cui campeggia la testa della Gorgone affiancata dalle personificazioni del terrore e della paura, τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο | δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε. Nella *Nekyia*, λ 633-634, la Gorgone rappresenta solo una possibilità di pericolo, temuta da Odisseo nel suo viaggio nell'Ade, ma che non si concretizza: Persefone non invia all'eroe la testa pietrificante del mostro, nuovamente definita κεφαλή δεινοῖο πελώρου¹⁴⁵⁴.

La forma più antica del nome attestata in Omero è pertanto Γοργώ, Γοργοῦς; il plurale è attestato a partire da Esiodo, ed è presente in Pindaro e nei tragici¹⁴⁵⁵.

Le Gorgoni sono nominate in Hes. *Theog.* 270-274 come progenie di Forci e Ceto; ai vv. 276-278, ne vengono dati i nomi e ne è indicata la natura, immortale per due di esse, per la terza invece mortale, ma non viene data spiegazione di questo fatto: Θεινώ τ' Εὐρύαλη τε Μέδουσα τε λυγρὰ παθοῦσα· | ἡ μὲν ἔην θνητή, αἱ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω | αἱ δύο. Esiodo (*Theog.* 281) narra anche che fu Perseo a tagliare la testa di Medusa, e dal collo di lei balzarono fuori Χρυσαῶρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.

Nello *Scutum* esiodico invece è presente la doppia tradizione: si trova infatti sia la menzione di una sola Gorgone, sia il riferimento ad esse al plurale: ai vv. 223-224 è descritta la testa di Gorgo, avviluppata su un sacco d'argento, e scolpita sullo scudo di Eracle sopra la figura di Perseo, πᾶν δὲ μετάφρενον εἶχε κάρη δεινοῖο πελώρου, | Γοργοῦς· ἀμφὶ δέ μιν κίβισις θέε, θαῦμα ἰδέσθαι, | ἀργυρέη. Al v. 229 ss. nella stessa raffigurazione, le Gorgoni diventano più di

¹⁴⁵³ Ved. ad es. Γ 229 ; E 842; Λ 820; Φ 527.

¹⁴⁵⁴ Nelle rappresentazioni di età arcaica la Gorgone viene raffigurata con il volto interamente occupato da un atroce sorriso mentre mostra la lingua: ved. **Appendice iconografica, fig. 18.**

¹⁴⁵⁵ Per un elenco completo delle attestazioni ved. K. Ziegler, *RE* VII 2 (1912) s. v. *Gorgo*, coll. 1630-1631.

una e sono descritte con i loro attributi (i serpenti), che si dipartono anche dalle cinture.

Anche Ferecide (*FGrHist* 3 F 11) faceva riferimento alle Gorgoni e, come Esiodo e l'autore dei *Cypria*, seguiva la tradizione che abitassero in qualche punto dell'Oceano¹⁴⁵⁶.

L'aggettivo αἰνός al neutro plurale collocato dopo la dieresi bucolica ricorre ancora solo in A 414 τί νύ σ' ἔτρεφον αἰνὰ τεκοῦσα; (nella domanda di Teti rivolta al figlio Achille); in X 431 τί νυ βείομαι αἰνὰ παθοῦσα (nella domanda di Ecuba rivolta al figlio Ettore dopo la sua uccisione)¹⁴⁵⁷.

v. 2 αἰ *Carπηδόνα ναῖον...*: all'espressione αἰ *Carπηδόνα ναῖον* corrisponde B 511 Οἷ δ' Ἀσπληδόνα ναῖον; B 824 Οἷ δὲ Ζέλειαν ἔναιον: si tratta di un nesso formulare (αἰ/οἷ δὲ... ἔναιον; αἰ/οἷ... ναῖον) usato per indicare la regione di residenza di una popolazione; cfr. B 522 οἷ τ' ἄρα παρ ποταμὸν Κηφικὸν δῖον ἔναιον, 593 Οἷ δὲ Πύλον τ' ἐνέμοντο καὶ [...] Ἀμφιγένειαν ἔναιον, 615 Οἷ δ' ἄρα Βουπράσιόν τε καὶ Ἥλιδα δῖαν ἔναιον, 626 νήων, αἰ ναίουσι πέρην ἄλός Ἥλιδος ἄντα, 853-854 οἷ ῥα Κύτωρον ἔχον [...] κλυτὰ δώματ' ἔναιον¹⁴⁵⁸, sempre all'inizio di verso ma di diverso valore metrico. Già secondo Hes. *Theog.* 274 le Gorgoni abitavano nell'Oceano, a occidente, vicino alla dimora delle Esperidi, Γοργούσ θ', αἰ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὀκεανοῖο | ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἔν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι. Come Esiodo, anche Stasino colloca le Gorgoni dove si trova il limite occidentale di Oceano.

A occidente Esiodo pone non solo la sede delle Gorgoni ma anche delle Esperidi, che sono ugualmente πέρην κλυτοῦ Ὀκεανοῖο (Hes. *Theog.* 215-216), di Atlante, che sorregge il cielo di fronte alle Esperidi (*Theog.* 517) e infine di Sonno e di Morte, che abitano vicino ad Atlante (758-760); una serie di avvenimenti mitici hanno avuto luogo presso le rive dell'Oceano, ove nacque Pegaso, ἄρ' Ὀκεανοῦ παρὰ πηγὰς (*Theog.* 281-283); inoltre qui Gerione venne ucciso da Eracle, dopo che l'eroe ebbe attraversato le correnti dell'Oceano

¹⁴⁵⁶ Per la versione di altre fonti letterarie relative alle Gorgoni, in particolare Medusa, ved. **Appendici: Tradizioni mitiche sulle Gorgoni.**

¹⁴⁵⁷ Ved. *LfGrE*, s.v. αἰνός.

¹⁴⁵⁸ Cfr. ζ 4 οἷ πρὶν μὲν ποτ' ἔναιον ἐν εὐρυχόρῳ Ὑπερείη; Hes. *Scut.* 473 οἷ ῥ' ἐγγυὲς ναῖον, fr. 7, 3 M.-W οἷ περὶ Πιερίην καὶ Ὀλυμπον δώματ' ἔναιον.

(διαβάς πόρον Ὠκεανοῖο), nei pressi dell'isola di Eritea, identificata con *Gades*, colonia fenicia occidentale (*Theog.* 287-294)¹⁴⁵⁹. Come si può notare dagli esempi illustrati, sia Omero sia Esiodo e in generale anche altri autori dell'epos di età arcaica quali Stasino collocavano a Occidente con una sorta di «indeterminatezza geografica»¹⁴⁶⁰ la sede di numerose creature dai caratteri mostruosi appartenenti ad un mondo fantastico. Inoltre dall'analisi e dal confronto di B 711 Οἱ δὲ Φεράς ἐνέμοντο παραὶ Βοιβηΐδα λίμνην, di Hes. *Op.* 169-170 καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες | ἐν μακάρων νήκοις παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίην e dei vv. 2-3 del frammento qui esaminato emerge l'uso di una struttura formata da soggetto + verbo ναίω/νέμω + localizzazione determinata + localizzazione indeterminata, proposta anche dal poeta dei *Cypria*.

Secondo Antonelli al poeta dei *Cypria* non era ignota la tradizione dell'*Iliade* di Π 667-675, ove si narra che Zeus ordina ad Apollo di seppellire Sarpedone, ucciso per mano di Patroclo, in Licia¹⁴⁶¹. In questo passo sarebbe presente un accenno al fatto che l'eroe venne affidato alla scorta di *Hypnos* e *Thanatos*, Sonno e Morte. Da Hes. *Theog.* 758-761 si ricava l'informazione che la sede di queste due divinità era posta presso le correnti del fiume Oceano: Νύξ ὀλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ. | ἔνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν, | Ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς | Ἥλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίεσσιν | οὐρανὸν εἰσανιῶν οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων. Per Antonelli, anche se Omero scelse di non dare credito alla tradizione che poneva la tomba di Sarpedone vicino all'Oceano, il poeta dimostra di essere a conoscenza dell'esistenza di un'altra versione accanto a quella che faceva della Licia la sede della tomba dell'eroe; Stasino infine avrebbe fuso insieme elementi della tradizione omerica con quelli della tradizione esiodea. In realtà nel fr. 32 si specifica che le Gorgoni abitano l'isola di Sarpedone, mai nominata in Omero; inoltre il poeta dei *Cypria* qui non dimostra di conoscere la versione omerica sull'eroe Sarpedone e il luogo della sua sepoltura. A mio parere non si può nemmeno affermare che in Π 667-675 Omero facesse riferimento alla tradizione che poneva la tomba di Sarpedone vicino al limite occidentale

¹⁴⁵⁹ Eracle infatti, al di là dell'Oceano, aveva ucciso Eurizione, bovato di Gerione, come si narra in Hes. *Theog.* 289-294, ove si specifica due volte che Eracle oltrepassò l'Oceano, con le espressioni διαβάς πόρον Ὠκεανοῖο e πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.

¹⁴⁶⁰ Ho preso a prestito la definizione da Parlato 2007, p. 16.

¹⁴⁶¹ Ved. Antonelli 1996, pp. 58-59.

dell'Oceano. Quando infatti il poeta narra che Sarpedone deve essere affidato a Sonno e Morte, non si deve intendere che la sepoltura avvenne dove risiede la coppia divina, ma che le due divinità hanno il compito di trasportare l'eroe in Licia: πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἄμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι | ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν, οἳ ῥά μιν ὦκα | θήουσ' ἐν Λυκίης εὐρείης πίοιι δῆμῳ.

Σαρπηδών è nome comune di persona sia in Omero che in Esiodo: cfr. B 876; E 471; Hes. fr. 140 M.-W.; fr.141, 14* M.-W. e *Certamen* 9. Secondo lo *schol.* Apoll. Rhod. 1, 211 (= fr. S 86 *PMGF*) Stesicoro nella *Geryoneis* chiamava Σαρπηδονία un'isola ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ πελάγει, una tradizione che potrebbe risalire ai *Cypria*, ma che si fonderebbe con il tentativo da parte del poeta di collocare i luoghi menzionati nel suo poema in una cornice geografica precisa, quella della iberica Tartesso, come si deduce da Strabone, 3, 2, 11-148¹⁴⁶²; sempre in età arcaica Simonide (fr. 29 *PMG*) faceva riferimento a Sarpedonia, e localizzava una Σαρπεδονία πέτρα in Tracia, probabilmente collegata ad un eroe differente rispetto a quello omerico¹⁴⁶³. Anche nel lessico di Suida Sarpedonia è il luogo di dimora delle Gorgoni: Καρπηδονία ἀκτῆ: Κράτης τὴν μεγάλην. καὶ νῆσον πρὸς τῷ Ὀκεανῷ, ἐν ἧ αἱ Γοργόνες¹⁴⁶⁴.

ἐπ' ὠκεανῷ βαθυδίγη: la formula occorre in uguale posizione in κ 511; Hes. *Theog.* 133 Ὀκεανὸν βαθυδίγην (ove è priva di preposizione), *Op.* 171 παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίγην, con contesto simile al fr. 32 (presenza del verbo ναίω e delle isole ai confini del mondo)¹⁴⁶⁵. L'aggettivo βαθυδινῆς/βαθυδίνης nell'*Iliade* non occorre mai in relazione all'Oceano; qui e in Esiodo è invece spesso concordato con il sostantivo ποταμός e con nomi di fiumi (Scamandro/Xanto 6 volte¹⁴⁶⁶; Alfeo 3 volte¹⁴⁶⁷; 1 volta con Assio¹⁴⁶⁸, Eridano¹⁴⁶⁹).

¹⁴⁶² Di questa opinione è Antonelli 1996, p. 60.

¹⁴⁶³ Cfr. Suida s. v. Σαρπηδονία ἀκτῆ· ἄκρα τῆς Θράκης. Su Sarpedon come nome geografico ved. Zwicker, *RE* II A 1 (1921), s.v. *Sarpedon*, coll. 43-44; sulla tradizione simonidea e la sua indipendenza da quella omerica ved. O. Immisch, *Roscher Lexicon* IV (1909-1915), s.v. *Sarpedon*, col. 395 e O. Gruppe, *RE* suppl. 3 (1918), s.v. *Herakles*, col. 956.

¹⁴⁶⁴ Ved. Suida s. v. Σαρπηδονία ἀκτῆ.

¹⁴⁶⁵ Sul nome di Oceano e la sua antichità ved. West 1966, p. 201.

¹⁴⁶⁶ Ved. Υ 73, Φ 15, 212, 228, 329; cfr. Φ 603 βαθυδινῆεντα Σκάμανδρον.

¹⁴⁶⁷ Ved. *Hymn. hom. Merc.* 139; *Fragmenta hymni in Bacchum* 1, 3 (Allen, Halliday, Sikes 1936) ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινῆεντι; Hes. fr. 193, 9 ἀπ' Ἀλφειοῦ βαθυδίν[εω].

¹⁴⁶⁸ Ved. Φ 143.

¹⁴⁶⁹ Ved. Hes. *Theog.* 338.

v. 3 νῆσον πετρήεσσαν: il sostantivo νῆσος in prima sede occorre numerose volte, sia al nominativo sia all'accusativo¹⁴⁷⁰: con valore metrico – ~ al nominativo ricorre in δ 354 νῆσος ἔπειτά, ι 116, e all'accusativo, α 85= η 254= μ 448 νῆσον ἐς Ὀγυγίην, λ 70 νῆσον ἐς Αἰαίην, κ 308 νῆσον ἀν' ὑλήεσσαν, μ 269 (=274) νῆσον ἀλεύασθαι, in Hes. fr. 27, 1 M.-W. νῆσον ἐς Ἀνθεμόεσσαν e *Hymn. Ap.* 72 νῆσον ἀτιμήσας; con lo spondeo ricorre al nom. in α 51 νῆσος δεινδρήεσσα, ο 403 νῆσός τις Κυρίη, *Hymn. Ap.* 31 νῆσός τ' Αἰγίνη e all'acc., come qui, ι 153 νῆσον θαυμάζοντες, κ 195 νῆσον, τὴν πέρι, μ 3 νῆσόν τ' Αἰαίην, μ 167 νῆσον Σειρήνοϊν, Hes. fr. 204, 47 νῆσόν τ' Αἴγιναν.

Il significato dell'aggettivo πετρήεσσα corrisponde a quello di πετρώδη; ricorre spesso con il sostantivo νῆσος, come in δ 844 νῆσος μέεσση ἀλλὶ πετρήεσσα, ove compare in unione ad Asteride; è riferito all'Aulide in B 496 Αὐλίδα πετρήεσσαν, a Pito in B 515 Πυθῶνά τε πετρήεσσαν, I 405 ... Πυθοῖ ἔνι πετρήεσση, *Hymn. Ap.* 183 πρὸς Πυθῶ πετρήεσσαν, *Hymn. Ap.* 390 Πυθοῖ ἔνι πετρήεσση; a Calidone in B 640 ... Καλυδῶνά τε πετρήεσσαν; a Renea in *Hymn. Ap.* 44 ... Ῥήναιά τε πετρήεσσα; ad Antrone in *Hymn. Cer.* 491... Ἄντρονά τε πετρήεντα. Spesso è accompagnato (seguito o preceduto) da altri aggettivi, ugualmente terminanti in -εσσα/ης, probabilmente per motivi eufonici, come nei passi citati δ 844-5 ἔστι δέ τις νῆσος μέεσση ἀλλὶ πετρήεσσα, | μεεσσηγὺς Ἰθάκης τε Κάμοιό τε παιπαλοέεσσης; *Hymn. Ap.* 44 καὶ Κνίδος αἰπεινή καὶ Κάρπαθος ἠνεμόεσσα | Νάξος τ' ἠδὲ Πάρος Ῥήναιά τε πετρήεσσα.

¹⁴⁷⁰ Ved. *LfGrE*, s.v. νῆσος.

Fr. 33 B.= Fr. 25 D. = Fr. 31 W.¹⁴⁷¹

1

Clem. Alex. *Strom.* 6, 12, 19, 1

Πάλιν Στακίνου (Ἄρκτινου Müller, Welcker) ποιήσαντος· [1], Ξενοφῶν λέγει·«ὁμοίως γάρ μοι νῦν φαίνομαι πεποιηκέναι, ὡς εἶ τις πατέρα ἀποκτείνας τῶν παίδων αὐτοῦ φείσαιο».

“Di nuovo, poiché Stasino scrisse in versi epici (v. 1), Senofonte dice, 'mi sembra infatti che in egual modo abbia composto, come se uno che abbia assassinato il padre, si dia pensiero dei suoi figli'”.

2

Aristot. *Rhet.* 1 p. 1376 a 6

καὶ τὸ τοὺς υἱοὺς ἀναιρεῖν ὧν καὶ τοὺς πατέρας.

“E l’uccidere i figli di cui (sono stati uccisi) anche i padri (v 1.)”.

3

Aristot. *Rhet.* 2 p. 1395 a 17

καὶ ἐπὶ τὸ ἀναιρεῖν τῶν ἐχθρῶν τὰ τέκνα καὶ μηδὲν ἀδικοῦντα.

“E riguardo all’uccidere i figli dei nemici, non facendo nulla di ingiusto (v 1.)”.

4

Polyb. 23, 10, 10

ἅμα δὲ τούτοις συμπεριέλαβε καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ὅσοι κατὰ βασιλικὸν πρόσταγμα τοῦ ζῆν ἐστερήθησαν, ἐπιφθεγξάμενος, ὡς φασι, τὸν στίχον τοῦτον·

“Insieme a questi abbracciò tutti gli altri, quanti secondo l’ordine del re erano stati privati della vita, aggiungendo, come raccontano, questo verso: (v. 1)”

¹⁴⁷¹ Nell’edizione di Henrichsen (1828) si tratta del fr. 19 *incertae sedis*.

5

Suida s. v. νήπιος (III 462, 1 Adler): Φίλιππος ὁ Μακεδῶν πολλοὺς ἀνελῶν ὕστερον ἐφθέγγετο τοῦτον τὸν στίχον· (v. 1)

“Filippo il Macedone, dopo aver ucciso molte persone, in seguito declamò questo verso: (v. 1)”

6

Suida s. v.

Φίλιππος ὁ Μακεδῶν (IV 725, 15 Adler) τοῦ ζῆν πολλοὺς ἐστέρησε καὶ τοὺς υἰέας ὕστερον συμπεριέλαβεν, ἐπιφθεγγάμενος τὸν στίχον τοῦτον·

“Filippo di Macedonia privò molti della vita e in seguito abbracciò i figli, declamando questo verso: (v. 1)”

7

Arsenius *ap.* Apostol. 12, 8 (*Paroem. Gr.* II 543, 18) [1]

νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει.

νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας υἱοὺς καταλείπει.

πατέρας Aristoth. *Rhet.* 1376a 6 **A**; κτείνων Clem. Alex., Aristoth. *Rhet.* 1395a 17 **A**, prob. Henrichsen, Müller, Davies; υἱοὺς Polyb., Sud., Aristoth. *Rhet.* 1376 a, 6 **ΑΓ** ; παῖδας Aristoth. *Rhet.* 1395a 16, prob. Henrichsen, Müller, Davies, West ; καταλείποι Aristoth. *Rhet.* 1376a, 6 **ΘΠ**, 1395a 17 **ΠQZ** : καταλίπει Polyb. : ἀπολείπει Sud. s.v. νήπιος **F** : ἐκαταλίποι Arsen.

Stolto colui che, ucciso il padre, lascia in vita i figli.

νήπιος, ὃς: questo sintagma al singolare e nella stessa sede metrica ricorre nell’epica arcaica altre due volte, in λ 449 πάϊς δέ οἱ ην ἐπὶ μαζῶ | νήπιος, ὃς που νῦν γε μετ’ ἀνδρῶν ἴζει ἀριθμῶ (riferito a Telemaco, ancora νήπιος, “bambino”, al momento della partenza del padre per la guerra di Troia) e in Hes. fr. 61 M.-W νήπιος, ὃς τα ἐτοῖμα λιπὼν ἀνέτοιμα διώκει, ove è interessante notare che l’aggettivo νήπιος viene usato in un contesto simile a questo dei *Cypria*, ovvero in una sentenza di carattere proverbiale, con il significato di

“stolto”; sempre a inizio verso ma al plurale ricorre in Θ 177 νήπιοι οἷ ἄρα δὴ τάδε τείχεα μηχανόωντο, (riferito ai Troiani come costruttori delle loro mura); O 104 νήπιοι οἷ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες (detto da Era agli dei, che macchinano inutilmente a insaputa di Zeus) e in α 8 νήπιοι, οἷ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο | ἦσθιον (riferito ai compagni di Odisseo, che mangiarono i buoi sacri del Sole); l’aggettivo ricorre frequentemente in prima sede, con lo schema del dattilo, e 20 volte al nominativo maschile¹⁴⁷²; inoltre νήπιος, ὅς è presente in incipit di verso nell’*Epyllium Telephi* v. 32, ove è probabilmente riferito a colui che stoltamente attraversa il mare, potendo intraprendere un viaggio più sicuro via terra (forse Eurifilo:?)¹⁴⁷³.

È attestata anche altrove, in Omero e in Esiodo, la presenza di versi di carattere gnomico ove ricorre l’espressione νήπιος¹⁴⁷⁴ ved. ad es. P 32=Υ 198 ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω; Hes. *Op.* 218 παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω; Plat. *Symp.* 222b8 καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι. In P 32 Menelao rivolge la sua allocuzione a Euforbo con due massime ispirate ai principi della moderazione e della misura, l’una in apertura al v. 19 (οὐ μὲν καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάσθαι), l’altra in chiusura al v. 32. Altri versi proverbiali in questo canto occorrono ai vv. 41-42 ἀλλ’ οὐ μὰν ἔτι δηρὸν ἀπείρητος πόνος ἔσται | οὐδ’ ἔτ’ ἀδήριτος ἦτ’ ἀλκῆς ἢτε φόβοιο, ove sono evidenti le antitesi tra ἀπείρητος e πόνος, tra ἀλκῆς e φόβοιο, e le assonanze e quasi-rime (δηρὸν/ἀδήριτος; ἀπείρητος/ἀδήριτος), ma sono presenti anche in seguito al v. 75 Ἔκτορ νῦν cὺ μὲν ὦδε θέεις ἀκίχητα διώκων, a v. 105 κακῶν δέ κε φέρτατον εἶη, al v. 228 ἦ γὰρ πολέμου ὀαριστύς, versi che si distinguono per il loro carattere ossimorico. Questo carattere è ravvisabile anche nel verso del frammento analizzato, ove all’azione dell’uccidere il padre è contrapposta ossimoricamente l’azione di lasciare in vita i figli; anche qui si nota

¹⁴⁷² Ved. *LfGrE* s.v. νήπιος.

¹⁴⁷³ Per l’interpretazione dell’epiteto nel contesto dell’*Epyllium Telephi* ved. Pellin 2001-2002, pp. 93-94; 98.

¹⁴⁷⁴ Cfr. *LSJ* s.v. νήπιος. Il primo significato di νήπιος, “che non sa parlare”, non sembra etimologicamente connesso con (F)έπος, ma non è escluso un rapporto (attraverso il miceneo naputijo= νηπύτιος) con ἠπύω; tuttavia più spesso νήπιος esprime l’idea di fanciullezza, giovane età e sovente è attestato come epiteto di παῖς, βρέφος; metaforicamente il significato slitta verso il senso di “infantile”, “sciocco”.

un'allitterazione nella ripetizione della sillaba con suono labiale πα- in πατέρα ... παιδας¹⁴⁷⁵.

Generalmente gli aforismi sono posti alla fine di un discorso, come avviene in M 412 ove Aiace alla fine del suo intervento afferma πλεόνων δέ τι ἔργον ἄμεινον e in Ξ 81 ove a parlare è Agamennone, βέλτερον ὅς φεύγων προφύγη κακὸν ἢ ἐὶ ἀλώη, e sono pronunciati dagli eroi più importanti.

Il verbo κτείνω ricorre frequentemente nell'epica nella forma participiale κτείνας¹⁴⁷⁶, che occorre nella stessa posizione metrica presente qui anche in δ 257¹⁴⁷⁷; cfr. per il contesto ξ 380 ὅς ῥ' ἄνδρα κτείνας, all'inizio del verso; per questo motivo la lezione κτείνας è da preferire alla forma κτείνων attestata in con il part. al tempo presente.

Il composto καταλείπω non è attestato altrove nell'epica arcaica.

Il fr. 33 viene riportato da numerose fonti, una sola delle quali, Clemente Alessandrino (*Strom.* 6, 12, 19), cita Stasino come autore del verso; tutte le altre invece lo attribuiscono a Filippo di Macedonia o non forniscono la paternità del verso, come Aristotele (TT 2-3)¹⁴⁷⁸ e Arsenio (T 7), (TT 5-6). L'espressione – se si ritiene che la testimonianza di Clemente Alessandrino sia fededegna – divenne presto proverbiale, una sorta di κοινὴ γνώμη, talora usata in contesti bellici. Era attribuita a Filippo di Macedonia come manifesto della sua strategia politica, che vede come una soluzione ragionevole che all'uccisione dei padri segua quella dei figli. Un riflesso di questa massima è presente anche in Erodoto 1, 155, 1: qui Ciro, interrogandosi sulla validità della sua strategia di risparmiare i Lidi dalla schiavitù, affermò di aver agito come uno che, dopo aver ucciso il padre, ne

¹⁴⁷⁵ Per il ruolo dell'allitterazione nella poesia greca ved. Defradas 1958, pp. 36-49.

¹⁴⁷⁶ Il participio κτείνας occorre in Z 481; γ 305; Hes. *Scut.* 82 (ad inizio verso); Λ 759 (*ανδρα κτείνας*); Ν 696 (*ανδρα κατακτας*, a fine verso).

¹⁴⁷⁷ Il verbo κτείνω si trova nella stessa sede metrica di fr. 23 in ι 406, ι 408 (*κτείνει*), Σ 529 (*κτεινον*); Ε 848 (*κτείνων*); in Hes. fr. 10, a 56 M. -W. (*κτει]νεν*); ψ 63 (*κτεινε*); Γ 284 (*κτείνη*); υ 315, 50, Ν 629, ψ 79 (*κτειναι*); Λ 432 (*κατακτείνας*); χ 216 (*κτέωμεν*).

¹⁴⁷⁸ Freese considera il frammento una citazione dei *Cypria* di Stasino, in Aristotle, *Rhetoric*, by J. H. Freese, London 1926, p. 157; così Dufur in Aristotle, *Rhétorique*, Tome I, par M. Dufur, Paris 1960, p. 138.

risparmi i figli: Ὅμοίως γάρ μοι νῦν γε φαίνομαι πεποηκέναι ὡς εἶ τις πατέρα ἀποκτείνας τῶν παίδων αὐτοῦ φείσαιτο¹⁴⁷⁹.

Accogliendo l'ipotesi avanzata per la prima volta da Müller¹⁴⁸⁰ – secondo il quale in T 1 in luogo di Στασίνου si dovrebbe leggere Ἀρκτίνου – Welcker rifiutò l'attribuzione del verso a Stasino da parte di Clemente Alessandrino come falsa, ritenendo che egli si fosse confuso tra i *Cypria* e l'*Ilii excidium*, ove l'episodio era sicuramente narrato, come testimoniato peraltro da duplice fonte, il riassunto del poema di Proclo e il fr. 5 B¹⁴⁸¹.

Secondo Jouan invece il frammento doveva appartenere effettivamente ai *Cypria* (nonostante solo T I citi Stasino come autore del verso) e poteva riferirsi ad un momento posteriore alla presa di Troia, quando Astianatte, figlio di Ettore e Andromaca, venne gettato dalla rocca dai Greci¹⁴⁸². Nella ricostruzione di Jouan il frammento potrebbe essere inserito nella fase precedente alla presa di Ilio, nel contesto di una discussione avvenuta nel campo greco: prima della presa della città, mentre i capi Greci riflettevano sulla sorte che sarebbe spettata ai Troiani dopo la loro vincita, Odisseo pronunciò la frase, divenuta famosa e proverbiale, del fr. 33, attribuendola al destino di Ettore e Astianatte. Per lo studioso l'affermazione, poiché si presenta come una massima di filosofia politica, può essere verosimilmente attribuita al personaggio di Odisseo per il suo cinismo, come si evince dal ritratto e dal ruolo dell'eroe presentato da Euripide nelle *Troiane*. Nella tragedia infatti quando Andromaca riflette sul fatto che un giorno Astianatte potrebbe condividere il suo destino di schiavitù presso un greco, Taltibio le annuncia la decisione dell'assemblea dei Greci di uccidere suo figlio, nella quale ha avuto un peso decisivo Odisseo : νικᾷ δ' Ὀδυσσεὺς ἐν Πανέλλησιν λέγων [...] λέξας ἀρίστου παῖδα μὴ τρέφειν πατρὸς [...] ῥῖψαι δὲ πύργων δεῖν σφε Τρωικῶν ἄπο¹⁴⁸³.

Nelle *Troiane* 755-756 Euripide seguiva la versione della morte di Astianatte, precipitato dalla rocca di Troia, già presente nell'*Iliade*, Ω 734-737,

¹⁴⁷⁹ A tal proposito Asheri, citando il fr. 33 B. dei *Cypria*, ha definito il fenomeno come una «reminescenza epica» (1988, p. 355).

¹⁴⁸⁰ Ved. Müller 1829, p. 98: «Qua de causa mihi [...] videtur [...] fragmentum ad Arctini deletam Trojam, et ad interfectionem Astyanactis quidem, referendum esse».

¹⁴⁸¹ Welcker 1849, p. 528; cfr. Davies 1989, p. 51, che a tal proposito parla di «unassignable generalisation».

¹⁴⁸² Jouan 1966, pp. 372-373.

¹⁴⁸³ Cfr. Eur. *Troad.* vv. 721, 723, 725.

ove Andromaca esprime la convinzione che un giorno, quando Ettore non ci sarà più a difendere le mura di Troia, forse un acheo, presa la città, si vendicherà di lui e ucciderà suo figlio: ἢ τις Ἀχαιῶν | ῥίψει χεῖρὸς ἔλῶν ἀπὸ πύργου λυγρὸν ὄλεθρον | χωόμενος, ᾧ δὴ που ἀδελφεὸν ἔκτανεν Ἔκτωρ | ἢ πατέρ' ἠὲ καὶ υἷόν. Nella tragedia euripidea, *Tro.* 723, Taltibio informa Andromaca che Odisseo è riuscito a convincere i Greci ad uccidere Astianatte, λέξας ἀρίστου παῖδα μὴ τρέφειν πατρὸς. L'argomento è di evidente ascendenza epica, e potrebbe essere una reminescenza del verso dei *Cypria* qui analizzato.

La conferma della presenza e diffusione di questa γνώμη, espressione della cinica visione del vincitore, è offerta anche da *Andr.* 510-521, ove Andromaca annuncia il destino di morte che spetterà a lei e al figlio avuto da Neottolemo, rivolta al fanciullo stesso, dicendo κείσῃ δὴ, τέκνον ὦ φίλος, | μαστοῖς ματέρος ἀμφὶ σᾶς | νεκρὸς ὑπὸ χθοῦνι σὺν νεκρῶι <τε>. A questa affermazione segue la replica di Menelao, venuto a Ftia per eliminare i due su richiesta di Ermione, sposa legittima di Neottolemo, che evidenzia non solo la necessità di uccidere i nemici ma la stoltezza di lasciare in vita i figli dei nemici: ἴθ' ὑποχθόνιοι· καὶ γὰρ ἀπ' ἐχθρῶν | ἦκετε πύργων, δύο δ' ἐκ δισσαῖν | θνήσκετ' ἀνάγκαιν· σὲ μὲν ἡμετέρα | ψῆφος ἀναιρεῖ, παῖδα δ' ἐμὴ παῖς | τόνδ' Ἑρμιόνη. καὶ γὰρ ἀνοία | μεγάλη λείπειν ἐχθροὺς ἐχθρῶν, | ἐξὸν κτείνειν | καὶ φόβον οἴκων ἀφελέσθαι. Gli ultimi tre versi, di evidente carattere proverbiale, mostrano una grande affinità per il loro contenuto con il frammento qui analizzato, e sono espressione di una comune etica della vendetta del vincitore, per il quale è segno di ἀνοία μεγάλη che i figli dei nemici vivano e non siano uccisi¹⁴⁸⁴. L'uso di tale massima in relazione ad un figlio di Andromaca può avvalorare l'ipotesi che il poeta si sia ispirato ad un contesto simile in cui era illustrata da un eroe greco la necessità della morte di Astianatte; i *Cypria* avrebbero potuto costituire la fonte per questo episodio, come sembra dimostrare il fr. 33 B. Come ha sottolineato Stevens, «it was in accordant with this maxim that Astyanax was thrown from the walls of Troy»¹⁴⁸⁵.

L'episodio dell'uccisione di Astianatte era presente anche in altri due poemi del ciclo, nell'*Ilii excidium* e nell'*Ilias parva*. Nell'*argumentum* di Proclo dell'*Ilii*

¹⁴⁸⁴ Cfr. a tal proposito le argomentazioni di Lico in Eur. *Herc. fur.* 155, 166-169.

¹⁴⁸⁵ Ved. Stevens 1971, p. 161; per passi il cui contenuto riguarda la necessità di uccidere, oltre ai padri, anche i figli, per eliminare il pericolo della vendetta ved. anche Eur. *Heracl.* 1000-1003.

excidium (p. 89 l. 20) sembra trattarsi di una decisione presa da tutta l'armata su suggerimento di Odisseo ¹⁴⁸⁶; nell'*Ilias parva* invece si tratta di una iniziativa di Neottolema, come si ricava dal fr. 21, 1-5¹⁴⁸⁷.

In tutti e tre i poemi comunque, nell'*Iliade* come nell'*Ilii excidium* e nell'*Ilias parva*, l'episodio si riferisce ad un momento posteriore alla presa di Troia, che nell'*Iliade* era solo prefigurata in pochi versi, e che invece era narrata estesamente negli altri due.

Come poteva quindi essere presente l'episodio dell'uccisione di Astianatte se i *Cypria*, stando al riassunto di Proclo, si concludevano prima della presa di Troia?

La prima ipotesi è che la morte di Astianatte fosse in qualche modo preannunciata, similmente all'allusione presente nell'*Iliade*, e in conformità con l'ipotesi di Rzach¹⁴⁸⁸ e Jouan, che attribuisce il verso ad Odisseo sulla base del confronto con l'*Ilii excidium* e la tragedia euripidea.

Secondo un'ipotesi recentemente formulata da Burgess invece, non è necessario partire dall'assunto che nei *Cypria* fosse narrato solo tutto ciò che si trova riassunto nell'*argumentum* del poema e compreso tra l'episodio del matrimonio di Peleo e Teti e il Catalogo degli alleati dei Troiani. Se si ipotizza che il poema coprisse l'intero arco della guerra di Troia, come sembrerebbe potersi dedurre da alcuni frammenti il cui contenuto rimanda a vicende successive rispetto agli eventi in esso narrati (come i fr. 33 e 34 B.)¹⁴⁸⁹, allora anche la morte di Astianatte potrebbe rientrare nella trama dei *Cypria*, senza che si debba pensare a una qualche anticipazione sul suo destino – e su quello di Ettore – ancor prima che Ilio fosse espugnata.

¹⁴⁸⁶ Ved. *Ilii excidium, argum.* p. 89 l. 20 και Οδυσσέως Ἀστυάνακτα ἀνελόντος [...]; cfr. fr. 5 B. e Apollod. *Epit.* 5, 23 και θύσαντες πασι τοῖς θεοῖς Ἀστυάνακτα ἀπὸ τῶν πύργων ἐρριψαν.

¹⁴⁸⁷ Si tratta di un'ipotesi già avanzata da Burgess nel 1996, pp. 90-91; per lo studioso questa sarebbe una delle prove a sostegno della sua teoria sull'apparente unità del ciclo epico: l'immagine unitaria del ciclo sarebbe creata solo successivamente alla composizione dei poemi, per fornire una continuità narrativa tra opere che di certo non iniziavano laddove si era concluso il poema "precedente", e che potevano anche essere per alcuni episodi in contraddizione tra loro, come dimostra l'episodio della morte di Astianatte (2001, pp. 20-22).

¹⁴⁸⁸ Ved. A. Rzach *RE XI 2* (1922) s. v. *Kyklos*, col. 2394.

¹⁴⁸⁹ Su questa ipotesi di Burgess ved. introduzione *supra*.

Di certo per Burgess non si deve ritenere che i poemi del ciclo avessero desunto la storia di Astianatte dall'*Iliade*, come aveva ipotizzato Kullmann¹⁴⁹⁰, ma è più probabile che molte vicende narrate nei poemi ciclici, come la morte di Astianatte, appartenessero alla tradizione pre-omerica, alla quale avevano attinto sia Omero sia gli autori dell'*Ilii excidium*, dell'*Ilias parva* e dei *Cypria*¹⁴⁹¹.

Anche se non è escluso che una delle versioni che circolarono dei *Cypria* raccogliesse tutti gli eventi narrati dalla guerra di Troia, ritengo improbabile che Proclo (o, eventualmente la sua fonte), quando riassunse la trama, consultasse una simile redazione del poema: difficilmente infatti una guerra tanto lunga poteva essere condensata in 11 libri; inoltre gli eventi compendati nell'*argumentum* giungono sino al Catalogo degli alleati dei Troiani e si ricollegano idealmente all'inizio dell'*Iliade* con la menzione della Διὸς βουλή, un richiamo che verrebbe meno se i *Cypria* avessero narrato le vicende di tutto il ciclo epico. Inoltre ritengo che i *Cypria* per la loro natura prediligessero le profezie in forma di digressioni, come risulta dalla stessa trama, in cui si fa accenno a numerosi oracoli¹⁴⁹².

¹⁴⁹⁰ Ved. Kullmann 1960, pp. 186-188; 351-353.

¹⁴⁹¹ Ved. Burgess 2001, pp. 65-66; l'antichità della storia di Astianatte e la sua diffusione, precedente all'influsso dell'*Iliade*, sembra dimostrata anche da due raffigurazioni del tardo VIII sec. a. C. che mostrano la sua morte e che difficilmente per Burgess potevano essere state ispirate da Omero (ved. p. 66).

¹⁴⁹² Per quest'ipotesi ved. anche il comm. *ad. fr.* 34.

Fr. 34 B. = Fr. 27 D.

Schol. Eur. Hec. 41 (I 17, 4 Schw.)

ὑπὸ Νεοπτολέμου φασὶν αὐτὴν (*sc.* Polissena) σφαγιασθῆναι Εὐριπίδης καὶ Ἴβυκος (fr. 307 *PMGF*): ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας φησὶν ὑπὸ Ὀδυσσεως καὶ Διομήδους ἐν τῇ τῆς πόλεως ἀλώσει τραυματισθεῖσαν ἀπολέσθαι, ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμου, ὡς Γλαῦκος γράφει.

“Euripide e Ibico affermano che questa (*sc.* Polissena) fu trucidata da Neottolemo; colui che compose i *Canti Ciprii* dice invece che, dopo essere stata ferita da Odisseo e da Diomede morì nella presa della città, e fu poi sepolta da Neottolemo, come scrive Glauco.”

Questo frammento di tradizione indiretta, assente nell’edizione di West, non trova conferma nel riassunto della trama dei *Cypria* di Proclo, ove non si nomina mai Polissena. L’episodio dell’uccisione di Polissena si riferisce a un momento posteriore o contemporaneo alla presa della città di Troia da parte dei Greci. Il poema attribuito a Stasino, stando a quanto narrato in *Cypr. argum.* pp. 38-43, narra invece le vicende successive al matrimonio di Peleo e Teti, in cui sorgeva la contesa fra le dee, il rapimento di Elena, a cui seguiva la decisione di intraprendere una spedizione contro Ilio, sino allo sbarco e all’attacco a Troia e alla morte di Palamede, l’ultimo episodio ricordato da Proclo. Se si accetta la testimonianza offerta dallo *schol. Eur. Hec. 41*, bisogna quindi supporre che il sacrificio di Polissena fosse presente in un punto della narrazione.

Nonostante l’episodio riguardante Polissena non sia riportato da Proclo, la presenza nello *schol. Eur. Hec. 41* dell’espressione ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας farebbe propendere per l’ipotesi che lo scoliaste, seppur citando il titolo del poema nella variante τὰ Κυπριακά, si riferisse al poema *Cypria*¹⁴⁹³.

I poemi omerici non nominano mai Polissena, figlia di Priamo e di Ecuba, e la prima menzione in epoca arcaica potrebbe risalire ai *Cypria*. Il racconto di Omero avrebbe potuto evocare la figura di Polissena in una scena del canto Ω vv. 255-261, ove viene evocata da Priamo l’uccisione di Troilo¹⁴⁹⁴, accanto a quelle di

¹⁴⁹³ Su questo argomento ved. **Introduzione**.

¹⁴⁹⁴ Solo in questo passo infatti accanto alla menzione di Troilo avrebbe potuto trovare posto anche un accenno a Polissena, il cui destino in molte fonti successive è intrecciato a quello del fratello.

Mestore e Ettore, morti in guerra e per intervento di Ares: ὃ μοι ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκον υἱας ἀρίστους | Τροίη ἐν εὐρείη, τῶν δ' οὐ τινά φημι λελεῖφθαι, | Μῆστορά τ' ἀντίθεον καὶ Τρώϊλον ἵππιοχάρμην [...] τοὺς μὲν ἀπώλεσ' Ἄρης; in Ω 493-498, quando Priamo si reca alla tenda di Achille per chiedere la restituzione del corpo di Ettore, ricorda i suoi cinquanta figli, diciannove dei quali avuti da Ecuba, la gran parte dei quali morti in battaglia, ma in tal caso si fa menzione del solo Ettore: αὐτὰρ ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκον υἱας ἀρίστους | Τροίη ἐν εὐρείη, τῶν δ' οὐ τινά φημι λελεῖφθαι. | πεντήκοντά μοι ἦσαν ὅτ' ἤλυθον υἱες Ἀχαιῶν· | ἔννεακαῖδεκα μὲν μοι ἱῆς ἐκ νηδύος ἦσαν, | τοὺς δ' ἄλλους μοι ἔτικτον ἐνὶ μεγάροισι γυναῖκες. | τῶν μὲν πολλῶν θοῦρος Ἄρης ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν.

Si potrebbe ipotizzare che proprio la morte di Troilo, brevemente allusa nell'*Iliade* – e spesso legata a quella della sorella sia in fonti letterarie sia iconografiche – ¹⁴⁹⁵, fosse uno degli episodi in cui l'autore dei *Cypria* coglieva l'occasione per narrare mediante una digressione la vicenda della sorella Polissena, anticipandola con la tecnica della prolessi ¹⁴⁹⁶. L'episodio della morte di Troilo è riferito in *Cypr. argum.* p. 42, l. 63, ove si apprende in modo succinto che Achille uccise l'eroe troiano (sc. Ἀχιλλεὺς) καὶ Τρώϊλον φονεύει; inoltre nel fr. *dub.* 41° B., T 2 (=Apollod. *Epit.* 3, 32) si precisa che l'assassinio avvenne nel santuario di Apollo “Thymbraios”¹⁴⁹⁷.

Secondo un'ipotesi suggestiva sostenuta da Wüst, Türk e Jouan, che unisce la morte di Troilo con la presenza di Polissena nel poema, è probabile che nei *Cypria* la morte del figlio di Priamo non avvenisse nel santuario di Apollo, come narra Apollodoro, ma presso una fontana, dove i due fratelli si erano recati a prendere dell'acqua. Grazie all'analisi delle raffigurazioni presenti in una serie di vasi attici a figure nere e rosse, è stato possibile avanzare una possibile ricostruzione dell'episodio nel poema: Polissena, accompagnata da Troilo, andava

¹⁴⁹⁵ Su questo aspetto ved. *infra*.

¹⁴⁹⁶ Per questa teoria ved. Robert 1921, p. 1277 n. 5; Wüst 1949, p. 207; Jouan 1966, p. 369.

¹⁴⁹⁷ Sull'episodio della morte di Troilo si ved. anche Lyc. *Alex.* 307-313 (per un commento ai versi ved. Stirpe 2005/2006, pp. 103-106), e *schol.* Lyc. *Alex.* 307 (vol. II pp. 124-125 Scheer), ove si situa la morte del giovane nel tempio di Apollo “Thymbraios”; la morte sarebbe avvenuta in battaglia per Quinto Smirneo (4, 418-435), Ditti Cretese (*Bell. Tr.* 4, 9), Darete Frigio (33) e Virgilio (*Aen.* 1, 474-478).

ad attingere acqua a una fonte¹⁴⁹⁸. Qui Achille, nascosto dietro la fontana, aspettava i due per tendere loro un agguato: l'eroe sorprese Troilo e lo uccise, mentre Polissena riuscì a fuggire. In tale circostanza il poeta avrebbe narrato anticipatamente il destino della giovane, che sarebbe morta solo dopo la presa di Troia, per le ferite inferte da Odisseo e Diomede.

Ma, precedentemente a questa ricostruzione, era stata proposta un'altra ipotesi sulla posizione dell'episodio all'interno del poema: per Förster e Rzach il sacrificio di Polissena poteva essere evocato in forma di profezia da Eleno e da Cassandra prima della partenza di Paride, come avviene ad es. per la morte di Achille nell'*Iliade* (in Ω 84 preannunciata da Teti; in X 358 da Ettore); la sua assenza in Proclo si motiverebbe come una semplice omissione di questa digressione¹⁴⁹⁹.

Jouan ha formulato una terza ipotesi, secondo la quale il sacrificio di Polissena sarebbe stato narrato congiuntamente con la morte di Palamede: gli esecutori dell'assassinio dell'eroe sono infatti gli stessi che ferirono Polissena causandone la morte, Odisseo e Diomede¹⁵⁰⁰. Inoltre entrambe le morti presentano gli stessi tratti di crudeltà: per quanto riguarda Palamede verso un compagno d'armi, per Polissena invece verso una giovane che, a differenza delle altre troiane, non fu condotta in Grecia come prigioniera e fu sacrificata ad Achille. Ma, se si ammette la narrazione del sacrificio di Polissena nei *Cypria* – come sembrerebbe confermare la documentazione artistica – è più probabile che l'episodio trovasse posto in una digressione accanto alla morte di Troilo, come dimostra la stretta connessione tra i due eroi nelle rappresentazioni figurative della fine dell'età arcaica.

L'ipotesi di Burgess sulla presenza dell'episodio del sacrificio di Polissena nei *Cypria* è totalmente rivoluzionaria rispetto alle altre finora esaminate: a suo parere il riassunto della trama dei *Cypria* non conterrebbe effettivamente tutti gli

¹⁴⁹⁸ Per questa teoria ved. Wüst 1949, pp. 207-209; E. Wüst *RE* XXI 2 (1952) s. v. *Polyxena*, col. 1840 ll. 9-44; G. Türk, *Roscher Lexicon* III 2 (1978) s.v. *Polyxena*, col. 2718, l. 66 ss.; Jouan 1966, p. 370; sulle rappresentazioni figurate di questo episodio ved. G. Türk, *Roscher Lexicon* III 2 (1978) s.v. *Polyxena*, coll. 2723-2733, figg. 1-9; cfr. O. Touchefeu-Meynier, *LIMC* VII, s.v. *Polyxene* figg. 2-15: la studiosa nota come in realtà in un gran numero di vasi attici sia assente la figura di Troilo.

¹⁴⁹⁹ Le profezie di Eleno e di Cassandra sono menzionate in *Cypr. argum.* p. 39, ll. 9-11. Sostennero questa teoria Förster 1883, pp. 476-477; A. Rzach *RE* XI 2 (1922) s. v. *Kyklos*, col. 2394.

¹⁵⁰⁰ Jouan 1966, p. 369. Sulla morte di Palamede ved. fr. 29 B. e comm. *supra*.

episodi che erano narrati nel poema nella sua forma più antica¹⁵⁰¹. Due prove a sostegno di questa teoria sembrano essere proprio i due frammenti in cui sono menzionati episodi che riguardano una fase posteriore alla presa di Troia: il fr. 33 B., che potrebbe riguardare la morte di Astianatte, e questo frammento¹⁵⁰². Secondo lo studioso non sarebbe soddisfacente giustificare la presenza di questi avvenimenti ricorrendo all'ipotesi di una digressione o di una predizione; lo *schol.* Eur. *Hec.* 41 suggerirebbe invece che nel poema il sacrificio non fosse semplicemente accennato, ma narrato nella sua completezza, con la precisazione del luogo in cui avveniva. Pertanto si dovrebbe ritenere che la trama dei *Cypria* «in its earlier manifestation» coprisse la narrazione dell'intera guerra di Troia, e non si fermasse, dopo la morte di Protesilao, al Catalogo degli alleati troiani, come si legge in *Cypr. argum.* p. 43, ll. 66-68.

Il sacrificio di Polissena era narrato in un altro poema, l'*Ilii excidium*, *argum.* p. 89, ll. 22-23, ed era molto probabilmente uno degli ultimi episodi, dal momento che è citato per ultimo da Proclo. Mentre lo *schol.* Eur. *Hec.* 41 mette in contrapposizione la versione presente in Ibico, fr. 307 *PMGF*, e in Euripide, secondo cui fu Neottolemo a uccidere Polissena, con quella dei *Cypria*, in cui furono Odisseo e Diomede, nel riassunto dell'*Ilii excidium* non è specificato il nome di chi compì il delitto ma in onore di chi fu eseguito e dove: Polissena fu sacrificata sulla tomba di Achille dopo la presa della città: ἔπειτα ἐμπρήσαντες τὴν πόλιν Πολυξένην σφαγιάζουσιν ἐπὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως τάφον¹⁵⁰³, una notizia confermata da molte fonti, tra cui Apollodoro e Pausania. Il verbo σφαγιάζω è alla terza persona plurale, e questo sembrerebbe escludere Neottolemo come unico autore dell'uccisione¹⁵⁰⁴. Proclo non ha fornito alcun particolare sull'episodio del sacrificio di Polissena, probabilmente perché non ne era a conoscenza. Forse qualche elemento noto dalla tradizione dell'*Ilias parva* e dalla produzione tragica non era parte del racconto di Arctino; se è vera

¹⁵⁰¹ Per questa ipotesi ved. Burgess 1996, pp. 90-91; 2001, pp. 21-22; 139-140 e introduzione *supra*.

¹⁵⁰² Ved. Burgess 2001, pp. 139-140.

¹⁵⁰³ Ved. *Ilii excidium argum.* p. 89 ll. 22-23.

¹⁵⁰⁴ Su σφαγιάζω alla forma attiva e media quale verbo di uso tecnico (in luogo del generico θύω) per indicare l'atto del sacrificio ved. Casabona 1966, pp. 189-191: il verbo al medio viene adoperato in numerose occorrenze per indicare il sacrificio offerto sul campo di battaglia; all'attivo σφαγιάζειν «comme le substantif dont il est tiré, un terme technique qui concerne des offrandes de sang, non accompagnées de repas», usato solitamente in una circostanza determinata; inoltre «il note seulement *le fait*, sans envisager l'implication du sujet dans le procès».

quest'ultima ipotesi, è probabile che nell'*Ilii excidium* il figlio di Achille non avesse alcun ruolo nel sacrificio di Polissena, ma in mancanza di altre testimonianze la questione rimane aperta¹⁵⁰⁵.

Anche nell'*Ilias parva*, il poema epico attribuito a Lesche, poteva essere narrato il sacrificio di Polissena, o per lo meno la richiesta, avanzata da Achille stesso, del sacrificio, stando a quanto è possibile dedurre dal riassunto di Proclo, ove si apprende che l'ombra del padre comparve a Neottolemo: Ἀχιλλεὺς αὐτῷ φαντάζεται¹⁵⁰⁶. In realtà l'episodio doveva verificarsi prima della caduta di Troia, quindi è del tutto ipotetico che Achille nella sua apparizione facesse riferimento a Polissena¹⁵⁰⁷. Secondo Wüst, se è dubbia la presenza del sacrificio di Polissena nell'*Ilias parva*, lo è ancor di più nei *Cypria*, ove il poeta probabilmente faceva solo riferimento al ferimento della giovane da parte di Odisseo e Diomede, non alla sua uccisione¹⁵⁰⁸. Ma questo contrasta con quanto si legge in *schol. Eur. Hec.* 41, dove è usato il verbo ἀπόλλυμι, di certo adatto a un'uccisione e non a un ferimento¹⁵⁰⁹.

Infine può essere sostenuta l'ipotesi della presenza del sacrificio per un altro dei poemi del ciclo, i *Nosti*, ove, nel racconto di Proclo (*Nosti argum.* p. 94 ll. 9-11), dopo il litigio tra Agamennone e Menelao e la partenza di quest'ultimo, accadde un fenomeno, Ἀχιλλέως εἶδωλον ἐπιφανέν πειρᾶται διακωλύειν προλέγον τὰ συμβησόμενα; dopo questo episodio infatti in un'altra fonte, *Eur. Hec.* 37, 95, lo spirito di Achille avanzò la richiesta che gli fosse sacrificata Polissena¹⁵¹⁰. Secondo Hughes è probabile che l'apparizione del fantasma di Patroclo ad Achille nell'*Iliade* (Ψ 65-92) abbia funto da modello per l'apparizione

¹⁵⁰⁵ A tal proposito segnalo la posizione prudente di King (1987, p. 84, e in particolare p. 257 nn. 69-70), la quale, pur affermando che «Euripides may or may not have been the first poet to make Achilles' ghost demand the sacrifice of Polyxena», sembra unificare i particolari desumibili da due riassunti dei poemi del ciclo, l'*Ilii excidium* e i *Nosti*, ammettendo implicitamente che già nell'epos ciclico ci fosse un legame tra la presenza del fantasma di Achille (riferita solo nei *Nosti*) e il sacrificio di Polissena (narrato nell'*Ilii excidium*), anche se a rigore non è possibile stabilire nessuna connessione per questi due episodi, che avrebbero potuto non essere l'uno in relazione all'altro prima dell'*Ecuba* di Euripide.

¹⁵⁰⁶ Ved. *Iliades parvae, argum.* p. 74, l. 13.

¹⁵⁰⁷ Per questa ipotesi ved. Förster 1882, pp. 194-195 n. 5; Wüst 1949, p. 206.

¹⁵⁰⁸ Ved. Wüst 1949, p. 206.

¹⁵⁰⁹ Secondo l'interpretazione di Gantz, Polissena nei *Cypria* sarebbe morta per le ferite infertegli da Odisseo e Diomede (Gantz 1993, p. 658).

¹⁵¹⁰ Per Tosi i motivi fondamentali della storia di Polissena nell'epica arcaica sono l'apparizione dell' εἶδωλον di Achille e conseguente sacrificio di Polissena, considerato come λασμα del defunto (1957, p. 154).

dell' εἶδωλον di Achille stesso nei poemi ciclici, narrata non solo nei *Nosti* ma – forse – anche nell'*Ilii excidium*¹⁵¹¹.

Dall'analisi dei pochi frammenti rimasti dell'epos ciclico risulta evidente quindi che il sacrificio di Polissena era probabilmente narrato in più poemi, e, con più verosimiglianza, stando alle notizie restituite dalle trame dei poemi di Proclo e dal frammento 34 B., nell'*Ilii excidium* (anche se in questo caso non si conosce l'identità dell'eroe che uccise Polissena) e nei *Cypria* (ove venne assassinata da Diomede e Odisseo).

La testimonianza dello *schol.* Eur. *Hec.* 41 si dimostra non solo importante perché informa sull'identità dei feritori e il momento in cui avvenne l'uccisione nel racconto dei *Cypria*, ma anche perché fornisce un'ulteriore precisazione in merito a colui che seppellì la giovane: secondo lo scoliaste infatti, ὡς Γλαῦκος γράφει, fu Neottolemo a dare sepoltura a Polissena. Per Förster questo gesto potrebbe essere interpretato come il segno di un sentimento di pietà di Neottolemo verso il padre e di conseguenza un indizio, se non una prova indiretta, dell'amore di Achille per Polissena¹⁵¹². Anche altri studiosi hanno sostenuto che la versione del mito in cui è presente un legame amoroso tra Achille e Polissena potrebbe risalire già all'età arcaica, ma questo dato non è determinabile con certezza¹⁵¹³.

A tal proposito è opportuno rilevare che lo scoliaste, riportando il particolare sulla sepoltura apprestata da Neottolemo, attribuisce questa notizia a Glauco¹⁵¹⁴, distinguendo pertanto ciò che era narrato nei *Cypria* da ciò che

¹⁵¹¹ Per questa teoria ved. Hughes 1999, p. 112.

¹⁵¹² Ved. Förster 1883, p. 477: "Dass aber Polyxena von Neoptolemos einen τάφος erhält, kann doch nur als Act der Pietät des Sohnes gegen den Vater gefasst werden. Mithin muss schon in den Kyprien Achill die Polyxena begehrt haben"; G. Türk, *Roscher Lexicon* III 2 (1978) s.v. *Polyxena*, col. 2719.

¹⁵¹³ Quest'ipotesi è stata sostenuta da A. Rzach *RE* XI 2 (1922) s.v. *Kyklos*, col. 2394; Méridier 1956, p. 166: «Mais elle (sc. cette fable des relations amoureuses d'Achille et Polyxène) était sans doute plus ancienne, et l'on a pu penser que le thème en était esquissé déjà dans les *Chants cypriens*»; contra King 1987, pp. 184-187, secondo la quale non è casuale che l'elemento amoroso sia assente in tutte le testimonianze di età classica e non sia sicuro nemmeno in età ellenistica con Licofrone, ove il riferimento testuale alle nozze (*Alex.* 323-326) dovrebbe essere inteso in rapporto con la morte, e non con l'amore; per King infatti la morte di una fanciulla in età da marito prima delle nozze rappresenterebbe la sostituzione simbolica del mancato matrimonio. Sulla dubbia presenza del legame d'amore tra Achille e Polissena ved. anche Schwenn 1915, p. 63: «[...] vielleicht weil sein Vater das Mädchen einst geliebt hatte»; Jenner 1998, pp. 14-15: «once again we are unable to find, without the shadow of a doubt, one of Achilles' post Homeric 'grands amours' in a literary work before the Hellenistic era».

¹⁵¹⁴ Sull'identità di Glauco (forse Glauco di Reggio; nell'edizione di Müller lo *schol.* Eur. *Hec.* 41 corrisponde ad un frammento attribuito a Γλαῦκος ὁ Πηγῖνος, *FGH* 6a), ved. i dubbi espressi da Allen 1912, p. 125, nota al fr. 26 dei *Cypria*; così anche Jouan 1966, p. 368 n. 2; cfr. F. Jacoby, s.v. *Glaukos* (36), *RE* VII 1 (1910), col. 1418.

riferiva un'altra fonte (non a caso oppone la versione del poema alla successiva tramite il δὲ: ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμου, ὡς Γλαῦκος γράφει), un elemento non trascurabile nella ricostruzione dell'episodio. Al contrario, se si ipotizza che realmente lo scoliaste riporti qui la versione dei *Cypria* attraverso la testimonianza di Glauco, si tratterebbe di una citazione di terza mano: lo scolio riferirebbe infatti per conoscenza indiretta ciò che secondo Glauco era presumibilmente narrato nei *Cypria*. Pertanto, in entrambi i casi, risulta dubbio che nel poema fosse Neottolemo a occuparsi della sepoltura della fanciulla¹⁵¹⁵.

Inoltre bisogna chiedersi se la giovane nei *Cypria* fu sacrificata o semplicemente uccisa: il verbo usato dallo *schol.* Eur. *Hec.* 41 è ἀπόλλυμι, un verbo neutro e privo delle connotazioni di σφάζω o σφαγιάζω, usati in altre fonti per indicare il sacrificio di Polissena, e adoperati in senso tecnico in contesti ove si descrivono uccisioni rituali o a sacrifici¹⁵¹⁶. Nello scolio si fa riferimento a ferite inferte da Odisseo e Diomede, un particolare che resta difficilmente decifrabile senza un resoconto più dettagliato sull'episodio e in assenza di ogni riferimento nella trama fornita da Proclo del poema.

Hughes sostiene che la tradizione dei *Cypria* sull'uccisione di Polissena era con ogni probabilità la versione originaria del mito, elaborata poi in seguito in un'altra forma, secondo la modalità del sacrificio, dal poeta dell'*Ilii excidium*, e poi attraverso questo tramite giunta a Euripide¹⁵¹⁷. Mentre per Schwenn è probabile che abbia influito sull'elaborazione del mito di Polissena non solo l'episodio di Ifigenia, ma anche il sacrificio dei dodici prigionieri troiani compiuto

¹⁵¹⁵ Ambivalente è la posizione di Förster, che dapprima sembra esprimersi contro l'ipotesi della presenza di Neottolemo nei *Cypria* nel ruolo di colui che sacrifica Polissena sulla tomba del padre, (1883, p. 477): «Wichtig aber ist es zu constatiren, dass die Opferung der Polyxena durch Neoptolemos auf dem Grabhügel Achills nicht der ältesten, epischen Version des Mythos angehört, sondern sich wahrscheinlich erst durch die Lyrik aus ihrer Bestattung durch Neoptolemos entwickelt hat»; poi, invece, nello stesso contributo lo studioso ha ipotizzato che Neottolemo avrebbe seppellito Polissena mosso da un sentimento di pietà verso il padre, fatto che implicherebbe che nei *Cypria* Achille la desiderasse (ved. nota *supra*). Anche Anderson ha espresso un dubbio sulla presenza di questo dettaglio nei *Cypria*, precisando che potrebbe trattarsi di un errore dello scoliaste, ma in realtà qui a mio parere viene semplicemente riportata la versione di Glauco di Reggio, e non del poema (1997, p. 59 n. 20). Per una derivazione dell'intera notizia sui *Cypria* (ferimento di Polissena da parte di Diomede e Odisseo, e seppellimento della giovane ad opera di Neottolemo) da Glauco di Reggio si era espresso Schwenn 1915, p. 63.

¹⁵¹⁶ Su questo argomento ved. Casabona 1966, pp. 155-167: il verbo σφάζω, adoperato 5 volte nell'*Iliade* e 10 nell'*Odissea*, designa «le geste ritual par lequel on égorge une victime, au cours du sacrifice sanglant» (*op. cit.* p. 155).

¹⁵¹⁷ Hughes 1999, p. 112.

da Achille sulla pira funebre di Patroclo (Ψ 19-24)¹⁵¹⁸, per Hughes invece si dovrebbe piuttosto ipotizzare, accanto alla probabile influenza del sacrificio di Ifigenia su quello di Polissena – assimilabili quanto alle circostanze e allo scopo – l’influsso dell’apparizione del φάσμα di Patroclo ad Achille narrato nell’*Iliade*¹⁵¹⁹.

L’uccisione di Polissena era narrata anche da un poeta lirico, Stesicoro, nell’*Ilioupersis*, come si deduce dalla *Tabula Iliaca Capitolina* (fr. 205 *PMGF*)¹⁵²⁰, in cui l’uccisione avvenne per mano di Neottolemo e in presenza di Odisseo e Calcante, e Simonide, nel fr. 52 Page, ma quale tra questi autori per primo avesse trattato questo sacrificio non è possibile dire con certezza. Accanto alla testimonianza della *Tabula Iliaca Capitolina*, di Stesicoro rimane anche un frammento papiraceo molto lacunoso, fr. S135 *PMGF* (=Pap. Oxy. 2803 fr. 3, 5: []αν πολυξε[]), ove è probabile che si possa leggere il nome di Polissena¹⁵²¹. Dal fr. 52 Page invece si apprende che Simonide descriveva il fantasma di Achille; il poeta veniva celebrato, insieme a Sofocle, da Longino, *de subl.* 15, 7, per la straordinaria capacità dimostrata nel descrivere l’apparizione del fantasma dell’eroe: τὸν ἀπόπλου τῶν Ἑλλήνων (sc. ἄκρως ὁ Σοφοκλῆς πεφάντασται) ἐπὶ τὰχιλλέως προφαινομένου τοῖς ἀναγομένοις ὑπὲρ τοῦ τάφου, ἦν οὐκ οἶδ’ εἶ τις ὄψιν ἐναργέστερον εἰδωλοποίησε Σιμωνίδου.

In età arcaica altri due autori, oltre ad Arctino, Stasino, Stesicoro e Lesche (ma in quest’ultimo la presenza dell’eroina è molto dubbia), narrarono il sacrificio di Polissena: Ibico, come testimonia lo *schol.* Eur. *Hec.* 41 (=fr. 307 *PMGF*), ove il sacrificio era compiuto da Neottolemo¹⁵²². Oltre a questo frammento si può

¹⁵¹⁸ Ved. Schwenn 1915, pp. 62-64. In merito al sacrificio compiuto da Achille sulla pira di Patroclo ved. *infra*.

¹⁵¹⁹ Ved. Hughes 1999, p. 112, n. 56.

¹⁵²⁰ Ved. O. Touchefeu-Meynier, *LIMC* VII, s.v. *Polyxene* 33 (=20=Achilleus 543). Quest’ipotesi è condivisa da Förster 1882, p. 194; Wüst 1949, p. 206; Tosi 1957, p. 160 n. 1, p. 161; Tosi sostenne che Stesicoro non innovò la leggenda di Polissena ma la riprodusse come era stata narrata nell’epica; il primo innovatore della storia fu Euripide (pp. 162-163); Jouan 1966, p. 370 n. 1; sulla *Tabula Iliaca Capitolina* ved. Sadurska 1964, pp. 24-37.

¹⁵²¹ A tal proposito ved. West 1971, p. 264: secondo lo studioso Polissena è nominata nel fr. 3, 5 e il suo sacrificio sulla tomba di Achille potrebbe essere stato narrato nel fr. S137 Davies (=Pap. Oxy. 2803 fr. 5, 3[ῆ]ρως Ἀχιλλεῦ[.]).

¹⁵²² Secondo King (1987, pp. 84-85) il fatto che in Ibico Neottolemo sacrificasse Polissena non significherebbe che l’uccisione fu compiuta per ordine del padre; ma questa ipotesi mi sembra improbabile: non si capisce quale sarebbe il motivo del sacrificio della fanciulla e perché proprio Neottolemo dovrebbe esserne l’esecutore materiale. È probabile pertanto che anche in Ibico la richiesta del sacrificio fosse rivolta da Achille stesso, come nell’*Ecuba* di Euripide.

aggiungere anche il fr. S224 *PMGF* (=pap. *Oxy.* 2637 fr. 12) giunto in uno stato assai lacunoso, attribuito a Ibico, dedicato a Troilo e forse anche a Polissena, come potrebbe risultare dai vv. 13 ([ἄδελφ.[]) e 17 ([]κασι.[]) con la menzione di una sorella di Troilo¹⁵²³. Secondo Jenner il fr. S224 Davies rappresenterebbe la più antica attestazione della versione del mito che faceva di Achille l'uccisore di Troilo ancora giovanetto, παῖς, diversamente da quanto sembra emergere dall'*Iliade*, ove – come si è sottolineato – l'eroe è uno dei tanti figli di Priamo morti in battaglia, mentre nei *Cypria* l'evento non sarebbe ricostruibile con certezza¹⁵²⁴. Ma, data la frammentarietà delle testimonianze, rimane incerto quale fosse la motivazione per il sacrificio di Polissena nei lirici Ibico, Stesicoro e Simonide, se si trattasse cioè della necessità di garantire ad Achille la sua porzione di γέρας per favorire il ritorno in patria delle navi, o se fosse già presente il motivo amoroso¹⁵²⁵, noto in realtà solo a partire dall'età ellenistica, ipotesi che mi sembra da escludere.

Secondo Tosi dall'analisi delle raffigurazioni del VI sec. a. C. del sacrificio di Polissena si può dedurre che l'episodio si svolgeva di fronte al tumulo di Achille, ove la fanciulla era condotta quasi a forza da Neottolemo¹⁵²⁶. Polissena sembra avere un atteggiamento pauroso, e non certo sprezzante della paura, come nella scena creata successivamente da Euripide nell'*Ecuba*. Per questo motivo è ipotizzabile che la fonte per queste raffigurazioni sia l'epica arcaica, e non la tragedia. Il rito del sacrificio nell'epica – e il sacrificio di Ifigenia, ugualmente narrato nei *Cypria* (fr. 23 B.), lo dimostra – ha un aspetto non pacifico ma “di supplizio”, e solo con Euripide perderebbe questo carattere per idealizzarsi. Come l'*Ifigenia in Aulide* sarebbe l'antitesi della rappresentazione epica del sacrificio di Ifigenia, così l'*Ecuba* rappresenterebbe l'antitesi della versione epica del sacrificio di Polissena¹⁵²⁷.

¹⁵²³ Sull'interpretazione di questo frammento papiraceo ved. Jenner 1998, pp. 2-3.

¹⁵²⁴ Ma Jenner non esclude che l'episodio dei *Cypria* possa essere ricostruito anche sulla base delle informazioni offerte dallo *schol.* Hom. *Ω* 257 (=fr. *dub.* 41° B. T 1) e delle rappresentazioni figurative contenute in vasi attici (1998, pp. 5-7).

¹⁵²⁵ Lo stesso dubbio esprime Jenner 1998, pp. 13-14.

¹⁵²⁶ Ved. Tosi 1957, pp. 158-159. Cfr. O. Touchefeu-Meynier, *LIMC* VII, s.v. *Polyxene* nn. 22, 26.

¹⁵²⁷ Così ritiene Tosi (1957, p. 161); per la trattazione dell'episodio del sacrificio in altre fonti letterarie, ved. **Appendici: Il sacrificio di Polissena dalla tragedia alla tradizione latina.**

Una singolare raffigurazione del sacrificio di Polissena è rappresentata da un'anfora tirrenica a figure nere datata circa al 570-560 a. C.¹⁵²⁸, in cui Neottolemo sacrifica Polissena sulla tomba di Achille con l'aiuto di sette compagni: al centro della scena si trova la pira funeraria di Achille; la vittima è sollevata orizzontalmente da tre uomini (posti a destra), in parte ai quali è apposta l'iscrizione *Ανφιλοχος, Ἀμπιφατες, Αἶας Ἰλιάδες*; accanto a loro sulla destra si trova *Φοινχος*; sul lato sinistro sono presenti (a partire dal centro) *Διομεδες, Νεστωρ Πυλιος*. Neottolemo, posto di fronte a Polissena ancora viva, si appresta a compiere il sacrificio, tenendo con una mano la testa della vittima per i capelli, con l'altra il coltello (o la spada)¹⁵²⁹.

L'anfora, conservata al British Museum, conferma la diffusione all'inizio del VI sec. a.C. del tema del sacrificio di Polissena eseguito da Neottolemo nel ruolo di *ἱερεύς*: Glauco narrava la sepoltura della fanciulla da parte del figlio di Achille (*schol. Eur. Hec. 41*), mentre due lirici, Ibico e Stesicoro, gli attribuivano un ruolo attivo nell'uccisione; anche i poemi epici del ciclo, come si è visto, avevano con ogni verosimiglianza narrato questo episodio, anche se non si sa in quali termini. Di certo l'anfora conferma la fortuna di quest'episodio nell'arte di età arcaica, divenuto famoso grazie alla sua narrazione nella poesia epica e lirica¹⁵³⁰.

Polissena e Ifigenia: due sacrifici a confronto

Polissena non era l'unica fanciulla sacrificata nei *Cypria*; stando a *Cypr. argum.* p. 41 ll. 45-49 e al fr. 23 B. nel poema era narrato anche il sacrificio di Ifigenia¹⁵³¹. È ipotizzabile che entrambe le giovani fossero ingannate mediante la promessa di matrimonio con Achille; di certo questo espediente è attestato nei

¹⁵²⁸ Ved. G. Türk, *Roscher Lexicon* III 2 (1978) s.v. *Polyxena*, col. 2738 (fig. 12); ved. **Appendice iconografica, fig. 19.**

¹⁵²⁹ Per un'interpretazione di questa raffigurazione del sacrificio di Polissena ved. Fontinoy 1950, pp. 393-394.

¹⁵³⁰ Per una derivazione dalla tradizione epica di Neottolemo nel ruolo di *ἱερεύς* del sacrificio ved. Tosi 1957, pp. 158-164; la tradizione precedente alla narrazione del sacrificio di Euripide nell'*Hecuba* sarebbe rappresentata non da Stesicoro ma da una fonte epica; non è escluso, a mio parere, che si tratti proprio dei *Cypria*, che tra i poemi del ciclo avevano dato spazio all'episodio. Sul sacrificio di Polissena ved. **Appendici: Il sacrificio di Polissena dalla tragedia greca alla tradizione latina.**

¹⁵³¹ Per un'analisi del fr. 23 B. e dell'episodio del sacrificio di Ifigenia ved. il comm. *supra*.

Cypria per Ifigenia, invece per Polissena è presente di sicuro solo a partire da Euripide.

In realtà tra i due episodi è constatabile una grande differenza: mentre Ifigenia, figlia di Agamennone e greca, di fatto non viene sacrificata e il suo corpo, prima del sacrificio, è sostituito da Artemide con quello di una cerva, Polissena, figlia di Priamo re di Troia, viene effettivamente uccisa, in un sacrificio di carattere funerario. Sembra che, come Piccaluga e Henrichs hanno evidenziato, il sacrificio umano, respinto dalla cultura ellenica ai margini del mito stesso (per Ifigenia è addirittura evitato, grazie alla dea stessa che lo aveva richiesto, per mezzo di una sostituzione animale), sia possibile se la vittima prescelta è non-greca, o meglio, come in questo caso, troiana¹⁵³².

Nonostante le differenze rilevate, si riscontra una stringente analogia e un voluto parallelismo (talora anche per contrasto o opposizione) tra il sacrificio di Ifigenia e quello di Polissena¹⁵³³: 1) le vittime interessate sono due giovani in età da marito, entrambe messe in relazione con Achille; l'una, Ifigenia, viene sacrificata con la promessa di diventare la sposa di Achille; il sacrificio dell'altra è eseguito (se non addirittura richiesto dall'eroe) sulla tomba di Achille; 2) si tratta di due giovani donne di diversa appartenenza etnica, l'una greca, l'altra troiana; 3) entrambe hanno per padre la massima autorità da parte achea e troiana, per Ifigenia è Agamennone, il comandante e il capo della spedizione, per Polissena il re stesso di Troia, Priamo; 4) entrambi i sacrifici hanno carattere propiziatorio e riguardante un viaggio per mare, quello di Ifigenia per favorire il vento o far cessare una tempesta affinché sia concessa la partenza delle navi dall'Aulide¹⁵³⁴, quello di Polissena per il ritorno in patria; 5) i due sacrifici sono posti simmetricamente l'uno all'inizio, l'altro alla fine della guerra di Troia, quasi

¹⁵³² Ved. Piccaluga 1980, p. 238; Henrichs 1980, pp. 232-235; sulla rarità e limitatezza della pratica del sacrificio umano nell'antichità ved. Henrichs 1980, p. 218, pp. 232-233: «Human victims in Greek religion are primarily an ideal construct of imagination. They represent the most extreme form of sacrifice, which was rarely if ever realized. [...] human sacrifice was invariably considered abnormal and deviant, and was kept at a safe distance».

¹⁵³³ Hanno evidenziato alcuni dei tratti in comune tra questi due sacrifici Friedrich 1935, pp. 98-100; Anderson 1997, pp. 60-61; Ciampa 2004, pp. 529-530.

¹⁵³⁴ Nelle fonti le motivazioni sono differenti: in Proclo (*Cypr. argum.* p. 41, 45-46) e in Eschilo, *Agam.* 192 ss., si fa riferimento ad una tempesta; in Sofocle, *El.* 564, e Euripide, *Iph. Taur.* 15, *Iph. Aul.* 88 invece la mancanza di venti causa la bonaccia, che impedisce alle navi di muoversi. Sia in *schol.* Hom. A 108-109b (= *Cypr.* fr. 23 T 1 B.) che in Apollodoro, *Epit.* 3, 21, si fa riferimento genericamente all' ἄπλοια, l'impossibilità di navigare, ma non si precisa quale sia la ragione alla base del problema.

in una sorta di *ring-composition*, ove il medesimo tema apre e chiude la spedizione dei Greci.

Se è possibile quindi accettare la testimonianza dello *schol.* Eur. *Hec.* 41 e considerarla fededegna – come credo –, nei *Cypria* erano narrati sia il sacrificio di Ifigenia, che apriva la spedizione contro la Troade consentendo la partenza delle navi dall’Aulide, sia quello di Polissena, che chiudeva simmetricamente e specularmente la spedizione favorendo un ritorno sereno degli eroi in patria.

A rigore pertanto, mentre il sacrificio di Ifigenia sembra richiesto da una divinità, Artemide, e ha pertanto *anche* un destinatario sovranaturale, quello di Polissena è da collocarsi tra le uccisioni rituali¹⁵³⁵, dal momento che il beneficiario è un eroe, Achille, privo dello *status* di re, e l’uccisione è richiesta non solo come γέρας¹⁵³⁶, ma anche come rito propiziatorio in grado di favorire il rientro delle navi in patria, probabilmente una valenza nata in analogia con il “sacrificio” di Ifigenia. Il carattere rituale dell’uccisione di Polissena non è però assente nel sacrificio di Ifigenia, ove si intersecano più motivazioni differenti, in primo luogo – come è già stato evidenziato – l’esigenza di placare l’ira di Artemide, causata da un atto di ὕβρις di Agamennone¹⁵³⁷, in secondo luogo la necessità di far cessare la tempesta o la bonaccia (a seconda delle fonti il motivo addotto è, come si è visto, diverso) che impediscono all’armata radunata in Aulide la partenza verso Troia. È evidente quindi l’ambiguità del caso di Ifigenia, che a una prima analisi si presenta come sacrificio umano per una divinità ma è al contempo e più precisamente uccisione rituale a scopo propiziatorio. Se poi si analizza più in dettaglio la richiesta del sacrificio di Ifigenia da parte di Artemide, si nota che l’uccisione è resa necessaria dal responso di Calcante, e ha in primo luogo lo scopo di espiare la colpa di Agamennone; essa rientra pertanto in un’uccisione rituale a carattere espiatorio¹⁵³⁸.

¹⁵³⁵ Per la distinzione tra sacrificio e uccisione rituale ved. **Appendici. Sacrifici umani e riti di uccisione.**

¹⁵³⁶ Sul concetto di γέρας e sui privilegi della regalità omerica ved. Benveniste 1976, pp. 316-21; sulla questione della spartizione del γέρας in Omero ved. Bottin 1979, pp. 39-87.

¹⁵³⁷ L’atto di ὕβρις di Agamennone è stato determinato dall’uccisione nel bosco di Artemide di un’agnella sacra alla dea e dall’asserzione da parte dell’eroe della sua superiorità persino alla dea nella caccia (si tratta del racconto dello *schol.* Hom. A 108-109 b= *Cypr.* fr. 23 I B.).

¹⁵³⁸ A tal proposito ved. Brelich 2006, p. 79: «in una religione imperniata sul culto di esseri sovrumani, le situazioni di crisi, le calamità, ecc. vengono per lo più interpretate come manifestazioni dell’ira di quegli esseri (di Dio, degli dèi, degli antenati, ecc.), punizioni che essi mandano sul popolo: perciò i riti cui si fa ricorso hanno carattere "espiatorio", mirano a placare la

Oltre a queste considerazioni, sul piano del ceto sociale delle vittime si può notare come in entrambi i casi sia stata scelta una donna: anche se è vero che le donne in molte civiltà sono spesso designate come vittime nei sacrifici perché hanno meno valore degli uomini, la scelta di due giovani figlie di sovrani sembra da un lato sottolineare l'eccezionalità di questa scelta, dall'altro ha forse il ruolo di rendere ancora più importante il rito compiuto¹⁵³⁹.

A ben vedere quindi nei poemi omerici e nell'epos ciclico non è presente alcun esempio di sacrificio umano (secondo la definizione della moderna antropologia)¹⁵⁴⁰, dal momento che in un caso, quello di Achille, si tratta di un'azione compiuta per vendicare "ritualmente" l'uccisione di Patroclo per mano di Ettore (forse con l'allusione a una pratica funebre), gli altri due sono uccisioni rituali a carattere propiziatorio l'una, di Ifigenia, con carattere anche espiatorio (per espiare l'ὕβρις di Agamennone), l'altra, di Polissena, con una probabile connotazione di rito funebre, e determinate dalla volontà di intraprendere una spedizione militare e di concluderla riportando le navi in patria¹⁵⁴¹.

Come ha evidenziato Brelich, nella Grecia antica vi sono molti miti che narrano il sacrificio umano, ma nella realtà esso fu solo sporadicamente messo in atto. Piuttosto frequenti sono invece i racconti mitici che descrivono non veri e propri sacrifici umani – anche se si presentano come destinati a determinate divinità – ma uccisioni rituali¹⁵⁴².

Hughes sostiene che l'unico caso di "sacrificio funebre" nella letteratura greca sarebbe rappresentato proprio dall'uccisione di Polissena, che fece la sua comparsa nella poesia epica probabilmente con l'*Ilii excidium*¹⁵⁴³, mentre la variante del sacrificio inteso come "matrimonio funebre" sembrerebbe risalire all'età ellenistica, come molti altri studiosi hanno sostenuto¹⁵⁴⁴. Sarebbe inoltre

giusta ira degli esseri sovrumani, suscitata certamente dalle trasgressioni (o, in chiave morale, dai "peccati") della società».

¹⁵³⁹ Sullo statuto e il valore della vittima nei riti di uccisione ved. Brelich 2006, pp.101-106.

¹⁵⁴⁰ Sulla presenza dei sacrifici umani nei poemi omerici ved. **Appendici. Il sacrificio umano nell'*Iliade*.**

¹⁵⁴¹ Sul carattere purificatorio delle uccisioni rituali in guerra Brelich ha affermato che «la guerra stessa è una situazione di crisi: sia per affrontarla che per uscirne è necessario essere in stato di purità» (*loc. cit.*).

¹⁵⁴² Ved. Brelich 2006, pp. 138-140.

¹⁵⁴³ Ved. Hughes 1999, p. 29.

¹⁵⁴⁴ Su questo punto ved. Hughes 1999, p. 112; avevano sostenuto la teoria della nascita in età ellenistica del "sacrificio nuziale" Wüst 1952, p. 1843; Fontinoy 1950, pp. 384-390; Jouan 1966, p. 370; King 1987, pp. 184-201. Sulla connessione tra le nozze e la morte nella tragedia e in

improbabile che il mito evochi un'antica usanza greca di *suttee* (sati)¹⁵⁴⁵. Secondo Hughes la versione più antica del mito potrebbe piuttosto rispecchiare «un'usanza che prevedeva il sacrificio di prigioniere di guerra sulle tombe dei guerrieri caduti»¹⁵⁴⁶, anche se è impossibile dedurre qualcosa di questa pratica in base alle poche testimonianze in possesso.

In realtà per alcuni studiosi il matrimonio può essere ritenuto un rito per certi versi analogo a quello del sacrificio: come ha evidenziato Vernant (sostenuto in seguito da Foley), entrambi i riti richiedono una morte volontaria, reale o simbolica, e intendono assicurare il mantenimento della società garantendo un futuro propizio attraverso un atto di sottomissione o violenza¹⁵⁴⁷. Se la guerra «trouve son terme dans mariage»¹⁵⁴⁸, il matrimonio può rappresentare l'origine stessa della guerra; così durante la guerra di Troia, provocata da Elena, il sacrificio di Ifigenia rappresenta una sorta di riparazione a questa violazione, una restaurazione dell'ordine sociale e una ripresa dei rapporti con la divinità¹⁵⁴⁹: in particolare, nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide sarebbe già compresente e operante la fusione e la commistione tra i due motivi del matrimonio e del sacrificio.

Assai differente rispetto alla prospettiva antropologica è la teoria proposta da Girard, secondo il quale per comprendere il sacrificio bisognerebbe introdurre la nozione di sostituzione sacrificale. Secondo Girard ogni sacrificio (senza distinzione tra il sacrificio animale e umano)¹⁵⁵⁰ è compiuto sulla base del principio della sostituzione tra vittima potenziale e vittima attuale, senza che vi sia implicata alcuna idea di espiazione: semplicemente una vittima “sacrificabile”

generale sulle «noces sanglantes» ved. Moreau 1985, pp. 21-28; per il legame tra il matrimonio e il funerale nelle rappresentazioni figurate ved. Rehm 1994, pp. 30-42.

¹⁵⁴⁵ Ved. Hughes p. 111. Per l'ipotesi della presenza del rito di *suttee* nel mito greco ved. Persson 1931, pp. 68-69: lo studioso aveva infatti ipotizzato che la presenza di tre figure femminili in terracotta rinvenute in una camera tombale dell'età del Bronzo a Midea- nelle «L. H. III chamber tombs» - (da intendere «as substitutes for wives or servants») fosse interpretabile come un caso di *suttee*, similmente a quanto viene narrato nei miti di Evadne e Capaneo, Protesilao e Laodamia, *Polissena e Achille*, ove la donna si toglie la vita per la perdita dell'innamorato. Persson interpretava l'episodio di Polissena nell'*Ilii excidium* come un caso di probabile *suttee*; *contra* Wilamowitz 1931, vol. I p. 302 n. I: «Keine dieser Geschichten lässt sich mit der Witwenverbrennung auch nur von fern vergleichen».

¹⁵⁴⁶ Ved. Hughes 1999, p. 113.

¹⁵⁴⁷ Ved. Vernant 1974, p. 149; Foley 1982, pp. 168-173.

¹⁵⁴⁸ Ved. Vernant 1974, p. 34.

¹⁵⁴⁹ Su questo aspetto ved. Foley 1982, p. 171.

¹⁵⁵⁰ Secondo Girard infatti «non c'è alcun motivo di separare le vittime umane dalle vittime animali. Se il principio della sostituzione sacrificale è fondato sulla *somiglianza* tra le vittime attuali e potenziali, non c'è da temere che tale condizione non sia soddisfatta quando, in entrambi i casi, si ha a che fare con esseri umani» (1980, p. 25).

diventerebbe l'oggetto della violenza da parte della comunità. In tal modo la società svierebbe la violenza allontanandola dalla comunità ed evitando che colpisca i suoi membri¹⁵⁵¹. La sostituzione sacrificale avrebbe quindi primariamente lo scopo di «ingannare la violenza»¹⁵⁵², polarizzando l'aggressività su vittime reali o ideali, la cui prerogativa principale è quella di non essere suscettibili di vendetta. Nelle società sacrificali il sacrificio rappresenterebbe la risposta a una situazione di crisi, e impedirebbe il perpetuarsi della violenza attraverso la vendetta.

Proprio il caso del sacrificio di Ifigenia e la sua descrizione nelle parole di Clitemestra presenti in Eur. *Iph. Aul.* 1199-1201, permetterebbero di comprendere la funzione del sacrificio umano, ovvero quella di salvare altre vite umane: ἀλλὰ μὴ σ' ἐξαίρετον | σφάγιον παρασχέιν Δαναΐδαισι παιδα σήν, | ἢ Μενέλεων πρὸ μητρὸς Ἑρμιόνην κτανεῖν¹⁵⁵³.

¹⁵⁵¹ Su questo argomento ved. Girard 1980, pp. 13-35.

¹⁵⁵² Girard 1980, p. 18.

¹⁵⁵³ Si tratta di un concetto già espresso nella medesima tragedia da un vecchio del coro rivolto ad Agamennone: Eur. *Iph. Aul.* 133-135 δεινά γ' ἐτόλμας, Ἀγάμεμνον ἄναξ, | ὅς τῶι τῆς θεᾶς σὴν παῖδ' | ἄλοχον φατίσας ἡγες σφάγιον Δαναοῖς.

APPENDICI

A. L'annientamento dei mortali: antichità del motivo

Il motivo della distruzione del genere umano presente nel fr. 1 dei *Cypria* si riscontra anche in alcune opere appartenenti ad altre culture, come i poemi accadici *Atrahasis* ed *Enuma Elish*, il poema di *Gilgamesh*, la *Bibbia*, i poemi indiani *Mahābhārata* e *Harivamsa-Purana*. All'interno del più vasto tema dell'annientamento dei mortali è riconoscibile la storia del diluvio, nata nella letteratura mesopotamica, da cui in seguito si è diffusa nella tradizione semitica e infine è giunta, pur se variata nei temi e nelle dimensioni, a lasciare traccia anche nella tradizione greca. Nella letteratura babilonese la narrazione del diluvio è nota in numerose versioni, in particolare in due opere, il poema *Atrahasis*, risalente al periodo paleobabilonese, e l'*Epopea di Gilgamesh*, attribuita al periodo mediobabilonese¹.

La più antica testimonianza relativa al diluvio non è presente in un'opera letteraria ma in un documento: è contenuta in una "Lista di re sumerici", scritta tra la fine del III e l'inizio del II millennio a.C., ove si legge che la regalità si trasferì dalla città di Eridu a Bad-Tibirra, a Larak, a Sippar e infine a Shuruppak (tutte città del sud della Mesopotamia); in seguito "il diluvio pareggiò tutto" e Kis, una città in prossimità di Babilonia, assunse la regalità². La stessa espressione si trova in un inno dedicato a un re della città Isin, Isme-Dagan, vissuto tra il 1953 e il 1935 a. C., ma anche in molti altri inni, in litanie, testi rituali. Nella tradizione sumerica il diluvio è l'evento che ha segnato una cesura fondamentale nella storia, ossia la divisione tra tempo storico da una parte e tempo mitico dall'altra. Nella "Lista Reale Sumerica" si narra che "prima del diluvio" ovvero durante il tempo mitico, cinque città e otto sovrani (con l'aiuto di numerose figure mitiche della saggezza) si succedettero nell'esercizio della regalità, scesa dal cielo probabilmente grazie al dio supremo, Enlil³. Secondo Pettinato, per gli autori della "Lista" la storia comincia davvero solo dopo la distruzione operata dal diluvio; quest'ipotesi sembrerebbe confermata dalla regalità postdiluviana, che presenta caratteristiche differenti rispetto alla precedente: in primo luogo un legame particolare con un'altra divinità, Enlil, in luogo di Enki, la divinità legata alla città di Eridu, ove il potere regale si insediò per la prima volta⁴. Inoltre la durata media del regno dei vari sovrani antidiluviani è enorme, quindi dilatata, proprio per significare che si tratta di un tempo astorico.

Oltre al riferimento in testi di tipo documentario, il diluvio è narrato più estesamente nelle opere letterarie. Le testimonianze provenienti dal Vicino Oriente relative al diluvio sono principalmente quattro: una narrazione di area sumerica pervenuta in uno stato assai frammentario, l'*Atrahasis*, l'*Epopea di Gilgamesh*, la narrazione contenuta nella *Genesi*. Accanto a questi testi si può considerare la storia riferita da Berosso, che è un resoconto risalente alla tradizione sumerica. Tutte le narrazioni pervenute dall'area mesopotamica sono scritte in caratteri cuneiformi ma in lingue differenti, una in lingua sumerica e le

¹ Per un riepilogo sui differenti testi che narrano la storia del diluvio nella tradizione sumerica e assiro-babilonese e la loro derivazione da una comune tradizione sumerica ved. Hämmerly-Dupuy 1968, pp. 1-11, ripubblicato in *The Flood Myth* 1988, pp. 49-59.

² Su questo argomento ved. Saporetti 1982 a, p. 78; cfr. Pettinato 1991, pp. 67-70.

³ Pettinato 1991, pp. 69-70.

⁴ In realtà l'interpretazione fornita dagli scribi della lista non crea un'antinomia tra le due divinità Enki ed Enlil, compresenti anche durante il periodo della regalità primordiale, ma rappresenta «un tentativo di armonizzare due tradizioni difficilmente compatibili tra di loro» (Pettinato 1991, p. 83).

altre in accadico (dall'antico babilonese al neo-assiro); il diluvio della *Genesi* è in lingua semitica; il resoconto di Berosso è in greco⁵.

A.1. Il diluvio nella tradizione letteraria mesopotamica

La versione letteraria più antica, databile al XVIII sec. a.C., scritta in sumero ma proveniente da ambito semitico, è presente in una tavoletta pervenuta in forma frammentaria da Nippur (*PBS V tav. I*)⁶. Dopo una lacuna di 36 versi, dove probabilmente era descritta la creazione dell'umanità da parte di Enki con l'aiuto della dea Nintu e la dispersione dell'umanità su tutta la superficie della terra, il testo continua con un soliloquio di Enki: il dio esprime la volontà di portare all'estinzione la razza degli uomini e di far tornare la popolazione dall'esilio alla città di Sumer (col. I 37-43). Segue un'altra porzione di testo molto lacunosa⁷; nella sezione successiva viene presentato Ziusudra, il re di Suruppak, descritto come un sovrano pio e rispettoso nei confronti degli dei (coll.III-IV 145-150); costui fece uno strano sogno: mentre dormiva nella sua capanna sentì un dio che gli rivelò il proposito da parte degli dei di distruggere l'umanità inviando un terribile diluvio ("il seme dell'umanità sia distrutto" col IV 157). Dopo una lacuna di circa 40 righe (ove presumibilmente il dio consiglia a Ziusudra la costruzione di un'arca con la quale mettersi in salvo), il testo riprende con la narrazione del diluvio: trascorsi sette giorni e sette notti di tempesta in cui l'arca è in balia delle onde, ricompare finalmente il sole. "I venti maligni la tempesta tutti insieme presenziavano | il diluvio sui santuari pareggiò (tutto). | Per 7 giorni e 7 notti il diluvio il paese pareggiò" (col. V 201-204).

Alla fine Ziusudra, uscito da un varco nell'arca, bacia la terra prostrandosi di fronte agli dei che hanno scatenato il diluvio, An ed Enlil, il vero responsabile della catastrofe. An ed Enlil decidono di donare a Ziusudra e a sua moglie una vita immortale, perché il re è riuscito a conservare "il seme dell'umanità" (col. VI 251-260).

La successiva narrazione del diluvio è presente nell'opera scritta in lingua assiro-babilonese e nota con il titolo *Atrahasis*, dall'epiteto del protagonista, "l'eccellente in sapienza"⁸. L'*Atrahasis*, conservato in più redazioni, risale per alcuni studiosi nella versione più antica al periodo paleobabilonese, e può essere datato intorno al 1700 a.C.; la sua stesura viene assegnata a Nur-Aya, che fu probabilmente il compilatore dell'opera vissuto a Sippar, città nella quale furono redatte le tavolette che conservano l'opera; il titolo originario dell'opera era tratto dalla prima linea *Inuma ilu awilu*, "Quando gli dei (erano come) uomini". L'opera oggi si conserva in tre tavole che non sono presenti nella loro interezza, ma sono state in parte ricostruite tramite il confronto con frammenti antico-babilonesi e neo-assiri.

Il poema, definito da Foster come «the largest surviving Classical-period narrative poem»⁹, narra la storia dell'eroe che ha salvato l'umanità dalla

⁵ Cfr. Saporetti 1982 a, p. 78.

⁶ Il testo si trova al Museo di Pennsylvania, è noto dal 1895 ed è stato rinvenuto negli scavi di Nippur; per una traduzione e interpretazione del testo ved. Kramer 1983, pp. 115-121; cfr. Hämmerly-Dupuy 1968, pp. 7-8 (=1988, pp. 55-56); Saporetti 1982, pp. 19-22; Saporetti 1982 a, pp. 79-81; Saporetti 2001, p. 73.

⁷ Sono presenti due lacune, rispettivamente a righe 52-84 e 101-139 (Kramer 1983, p. 116).

⁸ Questa traduzione è proposta da Saporetti (1982 a, p. 81).

⁹ Foster 1996, p. 160.

distruzione; con la costruzione di una nave Atrahasis diventa insieme alla moglie l'unico sopravvissuto al diluvio inviato dagli dei.

Secondo una lista di re sumerici, Ubara-Tutu (il padre di Atrahasis nel poema di Gilgamesh) era il re della città di Shuruppak; secondo un'altra lista di re sumerici invece Atrahasis, chiamato in sumerico Ziusudra, governò la città di Shuruppak preceduto dal padre Shuruppak, eponimo della città¹⁰. Il nome sumerico Ziusudra è una traduzione dell'accadico Utanapishtim, l'eroe del diluvio presente nel poema di Gilgamesh: Ziusudra significa "i giorni della vita sono diventati lunghi" oppure, secondo un'altra possibile traduzione, "vita dei giorni lunghi", mentre Utanapishtim significa solo "i giorni della vita" o "ha trovato la vita". In ogni caso significativamente in questi nomi è presente l'elemento "vita"¹¹. Berosso, uno storico semita del III sec. a.C. che scrisse in lingua greca¹², chiama l'eroe del diluvio Xisuthros, una probabile resa fonetica di Ziusudra.

La narrazione, dedicata all'eroe Atrahasis, non si limita a esporre la storia del diluvio ma fornisce un'interpretazione della creazione dell'umanità, e affronta le tematiche che riguardano la vita dell'uomo spiegando le origini della nascita, del matrimonio e della morte. Nel poema la dea madre Mami, con l'aiuto di Ea, dio della saggezza, creò gli uomini impastando l'argilla con il sangue di una divinità uccisa, Geshtu-e. Lo scopo della creazione degli uomini è sollevare gli dei dall'eccessiva fatica causata dal lavoro. Questo proposito è presente anche nell'*Epica della creazione* ove Marduk, con un procedimento simile a Mami, creò l'umanità nell'interesse degli dei, servendosi dell'aiuto di Ea e adoperando il sangue di Qingu, una divinità malvagia. Né nell'*Enuma Elish* (=Epica della creazione)¹³ né nell'*Atrahasis* è presente un accenno alla creazione degli animali, argomento affrontato invece nella *Bibbia*.

L'*Atrahasis* è ambientato a Shuruppak, ove erano frequenti le piene dei fiumi Tigri ed Eufrate, ma non è pensabile che si trattasse di eventi di grandi proporzioni e con effetti distruttivi tali da giustificare la creazione di un diluvio della portata di quello descritto nell'epopea babilonese. Si devono pertanto escludere quali possibili regioni nelle quali si creò l'idea archetipica del diluvio la Siria, la Palestina, l'Anatolia e la Grecia; occorre prendere in considerazione l'Iran, ove gli archeologi hanno rilevato la presenza di depositi alluvionali costituiti da limo databili al IV millennio a. C., mentre sono assenti dati simili per il millennio successivo¹⁴.

All'inizio del poema viene descritta la situazione in cui si trovavano gli dei prima della creazione dell'umanità: essi dovevano faticare per scavare i canali e le rive dei fiumi Tigri ed Eufrate e per tenerli puliti. Durante la discussione in merito alle soluzioni da adottare per alleggerirsi dal carico eccessivo di lavoro gli dei si scontrano tra loro facendo scoppiare una guerra. Ea (il cui nome in sumerico è Enki) propone di risolvere il problema mediante la creazione degli uomini e a tal scopo suggerisce l'intervento di Mami (il cui nome nel poema è anche Belet-ili)¹⁵. Gli dei fanno strage di una divinità dotata di intelligenza, di nome Geshtu-e. Da questa uccisione nasce l'umanità: Nintu mescola l'argilla con la carne e il sangue del dio ucciso e infine gli dei Igigi vi sputano sopra. Con sette pezzi di argilla

¹⁰ A tal proposito ved. Dalley 1989, p. 2.

¹¹ Saporetta 1982 a, pp. 102-103.

¹² Su Berosso e la sua narrazione del diluvio ved. la trattazione contenuta nelle pagine seguenti.

¹³ Per il poema *Enuma Elish* si vedano le pagg. segg.

¹⁴ Per questa ipotesi ved. Dalley 1989, pp. 4-5.

¹⁵ L'edizione scelta per il poema di Atrahasis è quella curata da Foster nella redazione più antica o meglio classica (Old Babylonian Version=*OBV*) ved. Foster 1996, pp. 160-185; in italiano è presente una traduzione di Saporetta 1982, pp. 27-43.

vengono creati gli uomini, con altri sette le donne (Tav. I 1-247 *OBV*; la creazione di sette uomini e sette donne è presente in *LAV* col. III 15-37).

La motivazione addotta per il diluvio presente in questo poema è determinata dalla condizione di eccessivo popolamento in cui si trova la terra: “[Twel]ve hundred years [had not gone by], | [The land had grown numerous], the people had increased, | the [land] was bellowing [like a bull]. | The god was disturbed by [their uproar].” (Tav. I 352-355 *OBV*). Enlil, infastidito dall’eccessivo rumore creato dagli uomini, un disturbo che non gli consente di dormire, desidera inviare all’umanità il gelo e la febbre per tentare di diminuire il numero degli uomini. Ma Enki avvisa Atrahasis del proposito distruttivo di Enlil e gli fornisce suggerimenti per salvarsi da quest’epidemia: non dovrà più pregare e onorare gli dei e dovrà portare una pagnotta di pane cotto al forno di fronte alla porta di Namtar, dio della peste. Atrahasis ascolta le parole di Enki e le riferisce agli anziani della città. I suggerimenti di Enki vengono seguiti, così Namtar, per il quale è stato costruito dagli uomini un tempio in città nel tentativo di rabbonirlo, riceve soddisfazione dalle offerte e abbandona la realizzazione del progetto distruttivo previsto e ordinato da Enlil (Tab. I 365-412 *OBV*).

Passati 1200 anni Enlil, nuovamente stanco a causa dell’umanità, invia agli uomini la siccità. La situazione in cui si trova la terra è la stessa di 1200 anni prima: il poeta usa le medesime espressioni per descrivere la crescita smisurata della popolazione e la metafora della terra che “muggisce come un toro” a causa del sovrappopolamento (Tav. II 1-22 *OBV*; cfr. Tav. I 352-355 *OBV*). Ancora una volta Enlil, infastidito a causa dell’eccessivo rumore, ordina agli dei di non inviare più la pioggia e di lasciar seccare le piante (Tav. II col. I 5-22). Ma Enki nuovamente avvisa Atrahasis e gli permette di salvare l’umanità: come la prima volta, oltre a non onorare gli dei, dovrà offrire ad Adad una pagnotta di pane. Viene costruito un tempio in città in onore di Adad e la siccità è sconfitta; allora Enlil come ulteriore tentativo di distruggere l’umanità invia una carestia. Atrahasis, sapendo che Enki non può comunicare direttamente con lui perché è sotto la sorveglianza di Enlil, si addormenta accanto alla riva di un fiume per permettere al dio di visitarlo durante il sonno (Tav. II col. II 5-34). Per l’ennesima volta l’umanità si salva dai mali inviati da Enlil grazie a Enki: Enlil raduna gli dei in assemblea per informarli dei fatti. L’assemblea decide di inviare un diluvio, la cui narrazione è contenuta nella Tav. III del poema. Atrahasis riceve indicazioni su come salvarsi grazie a Enki, che per evitare sanzioni e la violazione del giuramento parla rivolta al muro della casa dell’eroe: dovrà costruire un’arca il cui tetto sia profondo come gli abissi, in modo che il sole non vi possa entrare, molto robusta e sigillata con il bitume. Alla fine il dio promette di far piovere sull’imbarcazione un’abbondante quantità di pesci e uccelli (Tav. III col. I 25-35).

L’eroe ascolta i suggerimenti della dea e racconta all’assemblea degli anziani una bugia (Ea ed Enlil sono in disaccordo tra loro e Atrahasis è costretto a trasferirsi altrove perché è stato cacciato dalla sua terra) per rendere plausibile la costruzione dell’arca e il suo futuro allontanamento. La nave viene riempita da Atrahasis con i suoi beni, compresi oro e argento, e con gli animali (di diverso tipo: definiti come “puri, grassi, uccelli, gli animali che abitano la steppa”). La sua famiglia sale a bordo mentre il popolo sta festeggiando. Quando il dio Adad inizia a far muggire il cielo, l’eroe chiude l’entrata della nave con il bitume.

Inizia la tempesta (Tav. III col. III): il dio Anzu strappa il cielo con i suoi artigli, la terra viene spezzata come viene rotto un vaso, il potere distruttivo della tempesta si abbatte sulla popolazione e dura 7 giorni e 7 notti. Nel frattempo gli dei paiono pentirsi di quanto sta accadendo, in particolare Nintu e Mami, che

esprimono il loro dolore per aver acconsentito al piano di Enlil e cantano il loro lamento. Segue un momento in cui le divinità, affamate e assetate, desiderano ristorarsi mangiando e bevendo birra. Il testo è mutilo nella parte seguente e ricomincia quando, al termine del diluvio, Atrahasis sacrifica agli dei, che ne approfittano per rifocillarsi e si radunano sulle offerte come mosche (Tav. III col. V). Allora Enlil si adira perché qualcuno ha violato il giuramento con il risultato che vi sono sopravvissuti al diluvio. Enki (Ea) ammette la sua colpa, ma a questo punto il testo diventa molto frammentario (Tav. III col. VI).

Del poema *Atrahasis* in realtà si conoscono quattro redazioni principali di epoche differenti: accanto alla versione paleobabilonese (*OBV*), basata su testi datati al XVII sec. a.C., esiste una versione di epoca mediobabilonese conservata in due redazioni, una proveniente da Nippur (*MBV*, “Nippur edition”), che conserva solo poche righe, e l'altra tavoletta, scoperta ad Ugarit in Siria, datata al XIII sec. a.C., ugualmente molto breve e frammentaria. Infine si possiedono altre due redazioni: la redazione di periodo successivo, chiamata da Foster “Late Assyrian Version” (= *LAV*), che fornisce una più completa storia del diluvio di Atrahasis rispetto alla redazione mediobabilonese, e una redazione babilonese più tarda (“Late Babylonian Version”= *LBV*).¹⁶

L'*Epopèa di Gilgamesh*, la terza narrazione del diluvio qui analizzata, è stata redatta in 12 tavole nella versione classica (= “Standard Babilonian Version” o *SBV*)¹⁷. Il poema narra le gesta del sovrano di Uruk, che raggiunse una grande saggezza dopo aver vissuto molte esperienze e sopportato indicibili sofferenze nel tentativo di liberare l'uomo dal pesante fardello della morte. La figura storica che ha dato vita a una lunga e complessa tradizione letteraria dedicata alle sue gesta, ossia il sovrano della città di Uruk Gilgamesh, visse intorno al 2700 a.C., epoca alla quale risalgono i resti delle mura di Uruk¹⁸. Il progetto dell'edificazione delle mura viene attribuito proprio a Gilgamesh sia da Anam, un re di Uruk vissuto nel XIX sec. a.C., sia dall'*Epopèa di Gilgamesh*, che nelle prime righe della Tav. I celebra il sovrano e le sue opere di costruzione. In una lista di antichi sovrani della Mesopotamia si legge che “Gilgamesh, il cui padre fu un fantasma, signore della città di Kulaba, regnò per 126 anni”¹⁹. Dal poema a lui attribuito e dalla tradizione letteraria sumerica si apprendono i nomi dei suoi genitori: il padre, Lugalbanda, fu re di Uruk, la madre fu la dea Ninsun; per questo motivo si tramanda che Gilgamesh fu per due terzi di natura divina e un terzo umana. Il suo nome potrebbe significare “Il Vecchio Uomo che divenne un Giovane Uomo”.

Le prime narrazioni relative a Gilgamesh risalgono al 2100 a.C. e furono scritte in sumerico. I sovrani che regnavano allora nel regno sumerico, la Terza Dinastia della città di Ur, vantavano di discendere dalla casa regnante di Uruk e di avere come antenato Gilgamesh. I poeti della Terza Dinastia di Ur cantarono la vita e le

¹⁶ Foster 1996, pp. 186-199. Saporetto cita il frammento U, di epoca neo-assira (VII sec. a.C.), proveniente da Ninive, dalla biblioteca del re Assurbanipal e il frammento W, anch'esso neo-assiro e ritrovato a Ninive, infine un frammento medio-babilonese, ugualmente molto frammentario (Saporetto 1982, pp. 40-42; 1982 a, pp. 86-88).

¹⁷ Per la scoperta della saga di Gilgamesh ved. la relazione di G. Smith (1873, pp. 213-234, ripubblicata in *The Flood Myth* 1988, pp. 29-48). Smith si rese subito conto della struttura del racconto e della sua divisione in 12 tavole grazie alle indicazioni fornite dagli scribi alla fine di ogni tavola, chiamati colofoni, che indicano precisamente il numero della tavola, il suo contenuto e la provenienza (Pettinato 1992, p. 88); per la ricostruzione degli eventi che riguardano questa scoperta cfr. Pettinato 1992, pp. 82-115.

¹⁸ Tutte le informazioni relative alla figura di Gilgamesh sono presenti in Foster 2001, pp. XI-XIII.

¹⁹ Foster 2001, p. XI.

imprese sia di Gilgamesh sia di suo padre Lugalbanda²⁰. Le narrazioni sumeriche, che secondo Moran sarebbe meglio definire «lays rather than epics» per la loro dimensione²¹, più contenuta e ridotta rispetto ai poemi successivi, fornirono materiale per i poemi che furono scritti in lingua babilonese intorno al 1700 a. C. c.a.: si tratta di quella che viene denominata “versione paleobabilonese” (= “Old Babilonian Version” o *OBV*), conservatasi solo frammentariamente.

La composizione dell’opera, che può essere definita «l’epopea nazionale dei Babilonesi»²², è attribuita al sacerdote-esorcista Sinleqiunnini, vissuto probabilmente nel XIII-XII sec. a.C.; in realtà secondo l’ipotesi di Pettinato può essere collocata per ciò che concerne la versione classica (= *SBV*) nel periodo mediobabilonese, databile intorno al XII sec. a.C.²³. Per Foster la versione del periodo mediobabilonese, risalente a un periodo collocabile tra il 1500-1000 a.C., è la più lunga versione dell’opera conservatasi ed è nota grazie a una serie di copie databili intorno al VII sec. a.C., provenienti dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive²⁴. Il poema, che in questa versione conobbe la redazione in 12 tavole, ebbe una trasmissione scritta e, a differenza dei poemi epici greci quali l’*Iliade* e l’*Odissea*, non attraversò una fase di trasmissione orale. Di certo non si può ritenere che l’*Epopea di Gilgamesh* nella versione classica sia semplicemente una mera traduzione delle narrazioni sumeriche ma, come sostiene Moran, «it is a poetry of remarkable freshness and simplicity»²⁵ che si sviluppa intorno a un centro unificatore costituito dal tema della ricerca dell’immortalità da parte dell’eroe.

Nelle tavole I-X viene narrata la storia dell’amicizia di Gilgamesh con Enkidu, il figlio della steppa creato dagli dei per contrastare l’eccessivo esercizio di potere da parte del sovrano di Uruk²⁶. Dopo uno scontro violento, tra i due si instaura un rapporto di amicizia che porta Gilgamesh ed Enkidu ad affrontare insieme una serie di imprese: l’incontro nella Foresta dei Cedri con il mostro Khubaba, la sua uccisione (Tav II 184-V 266) e l’abbattimento del Toro celeste (Tav. VI 1-182), inviato dalla dea Ishtar per distruggere la città di Uruk in seguito al rifiuto da parte di Gilgamesh della proposta di matrimonio con lei. A causa di queste imprese gli dei, riunitisi in assemblea, decidono che uno dei due eroi deve morire per le azioni sacrileghe commesse: l’eroe destinato alla morte è Enkidu, che dopo aver trascorso 12 giorni lottando contro la malattia muore (Tav. VI 183-VIII 207 ss.). Gilgamesh non si dà pace della morte dell’amico: la morte e la paura di essa diventano un’ossessione e per questo decide di partire alla ricerca del suo antenato Utanapishtim, che vive in uno stato di vita eterna, per apprendere il segreto dell’immortalità.

A partire dalla tavola IX ha inizio la seconda parte dell’epopea, dedicata alla ricerca di Utanapishtim, l’eroe del diluvio, l’unico che sia riuscito a sopravvivervi e che vive in un luogo inaccessibile a tutti. Dopo aver intrapreso un lungo viaggio

²⁰ Nel corso dei millenni continuarono a sorgere nuove tradizioni sul re di Uruk. In un documento studiato nelle scuole sumeriche, forse copia di un’iscrizione databile al II millennio a. C., si legge che Gilgamesh fu il costruttore di un edificio denominato Tummal, forse un tempio, nella città sumerica di Nippur. Nel I millennio a. C. Gilgamesh fu onorato come una divinità dell’oltretomba e veniva invocato nei riti funerari (Foster 2001, p. XII).

²¹ Ved. Moran 2001, p. 171.

²² La definizione è di Landsberger 1942, p. 31.

²³ Ved. Pettinato 1992, p. 11, pp. 16-17.

²⁴ Per le possibili fonti dell’*Epopea di Gilgamesh* ved. Jacobsen 2001, pp. 196-203.

²⁵ Moran 2001, p. 172.

²⁶ L’edizione e la traduzione qui utilizzate per l’*Epopea di Gilgamesh* sono quelle di Pettinato 1992, pp. 215-238; cfr. Saporetti 1982, pp. 58-68.

attraverso steppe e montagne Gilgamesh riesce a ottenere un incontro con Utanapishtim, che all'inizio si rivela uno scontro. Alla fine della lotta Gilgamesh spiega all'eroe del Diluvio il motivo del suo aspetto trasandato e le ragioni del viaggio. Utanapishtim però inaspettatamente rimprovera il re di Uruk, che si è rattristato e ha assunto l'aspetto di un vagabondo pur essendo stato scelto dagli dei per diventare un sovrano.

Nella tavola XI alla richiesta di Gilgamesh ("Come sei entrato nella schiera degli dei ottenendo la vita?", Tav. XI 7) Utanapishtim narra in prima persona l'episodio del Diluvio, di cui è stato protagonista. Gli dei An, Enlil, Ninurta, Ennugi, Ninshilu-Ea, prestato giuramento, decisero di distruggere attraverso un diluvio la città di Shuruppak, sulle rive dell'Eufrate: "questa città era già vecchia e gli dei abitavano in essa. Bramò il cuore dei grandi dei | [di] mandare il diluvio" (Tav. XI 13-14). Il dio della saggezza, Ninshiku-Ea, rivela a Utanapishtim, rivolgendosi in realtà alla sua casa, l'ira di Enlil e l'intenzione degli dei di inviare il diluvio, consigliando all'unico prescelto per la salvezza di costruire una nave con un tetto come l'abisso dove mettere al riparo la sua famiglia, gli artigiani della nave, se stesso e tutte le specie viventi (Tav. XI 20-47). Per consiglio di Ea, Utanapishtim comunica ai concittadini di dover abbandonare il suo paese perché Enlil è adirato con lui. Inizia la costruzione dell'imbarcazione a cui collaborano tutti: i lavori durano 4 giorni. Nel quinto giorno l'eroe si dedica alle rifiniture; nel sesto viene allestito l'interno della nave, probabilmente suddivisa in 7 piani, 9 sezioni e 63 celle²⁷. Si prepara il bitume per incatramate la nave e infine Utanapishtim allestisce una grande e ricca festa per i concittadini.

Al giorno prestabilito Utanapishtim sprangò la porta della nave²⁸. Subito salì dall'orizzonte una nuvola nera, la tempesta infuriò per l'intera giornata: il paese fu "spezzato come un vaso" e la distruzione della terra fu così terribile e totale che gli stessi dei ne ebbero paura e piansero. Allora si elevò il grido di dolore di Ishtar, dea dell'amore e della fertilità che "grida come una partoriente". Infine si alzò il lamento di dolore di Belet-ili, "la Signora degli dei", che pronunciò questo discorso:

"Perché quel giorno non si tramutò in argilla, | quando io nell'assemblea degli dei ho deciso il male? | Perché io nell'assemblea degli dei ho deciso il male, | dando, come in guerra, l'ordine di distruggere le mie genti? | Io, proprio io ho partorito le mie genti (ed ora) i miei figli riempiono il mare come larve di pesci" (Tav. XI 120-123).

Tutti gli dei hanno le labbra secche per il pianto. Intanto continua il diluvio:

" Sei giorni e sette notti | soffia il vento, (infuria) il diluvio, l'uragano livella il Paese. | Quando giunge il settimo giorno, la tempesta, il diluvio | cessa la battaglia, | dopo aver lottato come una donna in doglie. | Si calmò il mare, il vento cattivo cessò e il diluvio si fermò. | Io osservo il giorno. Vi regna il silenzio. | Ma l'intera umanità è ridiventata argilla. | Come un tetto era pareggiato il paese." (Tav. XI 127-134).

Non a torto questa descrizione è ritenuta una delle più efficaci tra le narrazioni conservatesi del diluvio²⁹.

²⁷ Secondo Mallowan la dimensione dell'arca nel *Gilgamesh* sembra esagerata se rapportata a quella costruita da Noah nella *Bibbia* (Mallowan 1963, p. 65).

²⁸ Ved. Tav. XI 89-90: "Venne il momento indicato: al mattino scesero focacce, la sera una pioggia di grano"; il particolare della pioggia di focacce e di grano distingue l'*Epopoea di Gilgamesh* dal poema *Atrahasis*, dove il dio aveva promesso che sarebbe scesa una pioggia di pesci e uccelli sull'arca.

²⁹ Lo sostiene Saporetto 1982 a, p. 91.

Il sette è un numero simbolico che, oltre a scandire i giorni di durata del diluvio, ritorna anche successivamente, una prima volta per indicare i giorni di attesa per il ritorno alla vita sulla terra, una seconda nel sacrificio offerto come ringraziamento dall'eroe del diluvio agli dei: la possibile spiegazione dell'insistenza su questo numero è determinata dal valore sacrale del 7 nella letteratura mesopotamica e biblica, ove indica compiutezza di azione³⁰. Dopo la fine del diluvio Utanapishtim aspetta sette giorni per vedere se la nave, incagliatasi sul monte Nisir, si libera da questa posizione: al settimo giorno invia tre uccelli per controllare se le terre sono emerse dalle acque: la colomba, lasciata libera per prima, ritorna, come la rondine, perché entrambe non avevano trovato un luogo accessibile dove posarsi. Infine il corvo, liberato per ultimo, non fa ritorno, segnalando così che le terre sono riemerse dopo il diluvio.

Uscito dalla nave con tutti i suoi occupanti, Utanapishtim celebra un sacrificio in onore degli dei riempiendo sette (ulteriore insistenza su questo numero) vasi di canna, cedro e mirto. Ma Enlil, che ha progettato la distruzione del genere umano, si adira alla vista della nave e reclama contro Ea, che ha permesso a Utanapishtim di salvarsi. Ea difende il suo operato affermando di aver parlato all'uomo solo in sogno ed Enlil decide che a Utanapishtim e sua moglie sia concessa una vita simile a quella degli dei, in una dimora "lontano, alla foce dei fiumi", che sono il Tigri e l'Eufrate (Tav. XI 195).

La storia del diluvio presente nel poema di Gilgamesh è stata ripresa, come è già stato sottolineato, dal mito di Atrahasis proprio da Sinleqinnini³¹, il poeta che non a caso nel prologo sottolinea l'importanza di questo episodio: si tratta evidentemente di un suo inserto narrativo. Il poema rappresenta "la conoscenza dei giorni prima del diluvio" che Gilgamesh porta con sé di ritorno dal viaggio alla ricerca di Utanapishtim. Se non fosse stato per Gilgamesh, gli uomini non avrebbero avuto coscienza del terribile evento che portò alla cancellazione dell'umanità e della causa del diluvio: per il poeta pertanto uno dei messaggi contenuti nel racconto di Utanapishtim è che gli uomini devono essere consapevoli che gli dei possono decidere la distruzione del genere umano. Questo significa che l'episodio del diluvio all'interno del poema di Gilgamesh rappresenta un'introduzione posteriore rispetto alla versione paleobabilonese. La narrazione del diluvio sembra avere lo scopo di dimostrare all'eroe di Uruk che il caso di Utanapishtim è unico e non può ripetersi di nuovo: dopo l'eroe del Diluvio nessun uomo può acquistare l'immortalità.

Secondo Moran il *Gilgamesh* sembra svilupparsi intorno a tre periodi costituiti da sette giorni, ognuno dei quali comporta una profonda modifica della natura di uno dei personaggi e che richiamano altrettanti riti di passaggio³². Il primo periodo riguarda la trasformazione di Enkidu da selvaggio a uomo, la sua umanizzazione, che avviene attraverso l'amore di una donna e l'alimentazione tipica di un uomo, costituita da focacce di pane e da birra. Il secondo periodo segna la trasformazione da eroe a una sorta di "anti-uomo" di Gilgamesh, profondamente addolorato e sconvolto in seguito alla morte di Enkidu, da lui tanto amato. Questa trasformazione è radicale: Gilgamesh rifiuta di vestirsi con gli abiti previsti dal suo status regale, non si lava, non vuole reintegrarsi nella società e vive ai margini, dichiarando il suo disprezzo per la morte. L'ultimo periodo riguarda ancora una volta Gilgamesh, costretto dall'eroe del Diluvio Utanapishtim a stare sveglio per sette giorni. L'eroe fallisce la prova perché immediatamente si

³⁰ Ved. Saporetti 1982 a, p. 80.

³¹ A tal proposito ved. Pettinato 1992, p. 34; pp. 73-74.

³² Ved. Moran 2001, pp. 173-174.

addormenta e dorme per tutta la durata prevista. Al settimo giorno Gilgamesh, svegliatosi, riceve la conferma di aver dormito per sette giorni e accetta finalmente la sua condizione di mortale.

A.2. Il diluvio nella tradizione biblica

Secondo l'ipotesi di Burkert fu proprio il poema di *Gilgamesh* a dare impulso alla diffusione del tema del diluvio che è entrato a far parte della tradizione ebraica³³.

Il diluvio biblico nasce dalla conflazione di due tradizioni diverse, che i biblisti hanno distinto con due lettere: la tradizione Y o Yahwista (dove è presente la grafia YHWH per Yahweh) e la tradizione P (dal tedesco Priester, "sacerdote", ovvero la tradizione sacerdotale, in cui dio è chiamato Elohim)³⁴. Il redattore (=R^{YP}) ha conservato il materiale proveniente da entrambe le redazioni, senza curarsi delle numerose discordanze esistenti tra le due tradizioni³⁵.

I due racconti si distinguono non solo per differenti aspetti stilistici e linguistici, ma anche per particolari significativi relativi alla narrazione del diluvio³⁶; a tal proposito si possono citare alcuni esempi: Y distingue tra animali puri, di cui Noè dovrà salvare 7 coppie per ogni specie, e impuri, a cui è concessa la salvezza per una sola specie (*Gen.* 7, 2; 8, 20); per P invece non c'è distinzione tra le varie specie, che Noè dovrà comunque salvare tutte, imbarcando nell'arca una coppia per specie (*Gen.* 6, 19; 7, 15); in Y il diluvio è una pioggia dal cielo, in P le acque provengono sia dal basso, dalle sorgenti sotterranee, che dall'alto (*Gen.* 7, 6.11); in Y il diluvio dura 40 giorni e 40 notti (*Gen.* 7, 4.10.12; 8, 2b.6), in P 150 giorni (*Gen.* 7, 24).

A un'analisi ulteriore si possono distinguere le due versioni già dall'introduzione per la presenza di motivazioni differenti nel progetto di distruzione voluto da dio: ad es. la natura del problema rilevato da dio, che in *Gen.* 6, 5-8 è la malvagità presente nel cuore dell'uomo, in *Gen.* 6, 9-13 invece è di ordine più generale, la corruzione della terra; in *Gen.* 6, 5-8 il cuore dell'uomo e i suoi pensieri sono malvagi, in *Gen.* 6, 9-13 invece dio constata la violenza della terra e la corruzione degli uomini. Anche la decisione di dio di fronte a questa situazione assume diverse connotazioni: in *Gen.* 6, 5-8 il progetto è eliminare la vita dalla terra, in *Gen.* 6, 9-13 invece distruggere tutti gli esseri viventi e la terra stessa³⁷.

Nell'*Antico Testamento*, *Genesi* 6-9 si narra che per dio (YHWH) la malvagità dell'uomo sulla terra era grande e ogni suo pensiero era malvagio. Allora dio, pentitosi di aver creato l'uomo, pensò di distruggerlo e con esso anche gli animali

³³ Ved. Burkert 1999, p. 20. Per Kirk invece il tema della volontà degli dei di distruggere periodicamente gli uomini ha avuto diffusione dalla Mesopotamia non solo in direzione della Grecia, ma anche verso l'Egitto, ove Hastor, dea madre e della fertilità, semina tra gli uomini la morte, bagnando la terra di sangue. Questo motivo, insieme a quello del diluvio, ha significato soltanto in Mesopotamia, «ove si credeva che gli uomini fossero stati creati ad un solo scopo: essere servitori degli dei», per occuparsi delle offerte e dei templi, ma una volta che essi non agiscono in conformità al volere degli dei, sembrano inspiegabili la volontà e il tentativo di distruggerli (Kirk 1977, pp. 276-277).

³⁴ Per un esame dettagliato della versione Y ("the yahwist version"), della versione sacerdotale ("the priestly writer's version") e un loro raffronto ved. Habel 1971, pp. 29-42.

³⁵ Vivian 1982, p. 85.

³⁶ Una casistica precisa è presente in Vivian 1982, pp. 86-87, ripresa anche in Saporetti 1982 a, pp. 96-97.

³⁷ Ved. Habel 1971, pp. 29-31.

(il bestiame, i rettili, gli uccelli)³⁸, ma alla fine volle risparmiare un solo uomo, Noah, per la sua giustizia (*Gen. Y 6, 5*). Per questo Elohim diede precise istruzioni a Noah per costruire un'arca di legno di *gofer* spalmata di bitume³⁹, nella quale avrebbe dovuto introdurre la moglie e i figli (con le rispettive mogli di questi ultimi), gli animali (una coppia per specie in P, mentre per Y 7 coppie di puri e 1 di impuri) e ogni sorta di cibo necessario per il sostentamento. Noah seguì le istruzioni di dio e allestì la barca imbarcando la sua famiglia e gli animali.

Il diluvio giunse sulla terra quando Noah aveva 600 anni: “nell'anno seicentesimo della vita di Noah, nel secondo mese, il diciassette del mese, proprio in quello stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono” (*Gen. P 7, 6.11*). Le acque si alzarono sulla terra di quindici cubiti, sommergendo tutti gli esseri viventi e giungendo anche a lambire le vette più alte dei monti.

Dopo 150 giorni dio si ricordò di Noah e decise di far passare un vento sulla terra: calmò le acque, fece cessare la pioggia e bloccò le sorgenti dell'abisso (*Gen. P 8, 1.2.4*). Secondo la tradizione di Y, trascorsi 40 giorni Noah, per verificare se le acque si fossero ritirate, lasciò andare prima un corvo, che fece subito ritorno, e dopo sette giorni una colomba, con lo stesso esito; passati altri sette giorni inviò ancora una colomba che tornò sul far della sera portando con sé un rametto di ulivo. Trascorsi altri sette giorni lasciò nuovamente andare la colomba che non fece più ritorno. Dopo un intero anno dall'inizio del diluvio (nella versione di P, *Gen. 8, 14*), o dopo 40 giorni (nella versione di Y, *Gen. 8, 6*), le acque si erano prosciugate sulla terra e Noah poté finalmente aprire l'arca. Dio diede ordine a Noah di liberare tutti gli animali e di uscire dall'arca con la sua famiglia.

Alla fine del diluvio l'unico sopravvissuto costruì un altare a YHWH, compiendo sacrifici con ogni sorta di animali puri. In seguito a questo tributo, dio odorò la fragranza che si levava dall'altare e promise solennemente di non maledire più l'uomo: “Mai più maledirò il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è malvagio fin dall'adolescenza; mai più colpirò ogni essere vivente come ho fatto. Finché durerà la terra, seme e messe, freddo e caldo, estate e inverno, notte e giorno non cesseranno” (*Gen. Y 8, 21-22*). La stessa solenne promessa è ribadita con più nettezza e precisione nella tradizione di P, dove Elohim si impegna verso l'uomo con un'alleanza a non inviare più alcun diluvio a devastare la terra: “Io stabilisco la mia alleanza con voi; nessuna carne sarà più distrutta dalle acque del diluvio, né più ci sarà il diluvio a devastare la terra” (*Gen. P 9, 11*).

Se si esaminano le due versioni separatamente, si nota che il racconto è continuo sia in Y che in P; in entrambi i casi sono presenti gli elementi principali della narrazione del diluvio, con alcuni dettagli che differiscono tra loro. Per Habel si nota che nella sezione introduttiva di Y dio è descritto in termini umani, è partecipe delle loro sofferenze e soffre per questo; in P invece dio è distante dall'umanità e decreta dall'alto il destino della terra; in Y un solo uomo, Noah, conserva inalterato il favore di dio, in P invece dio trova un solo uomo perfetto. Come è già stato rilevato, le istruzioni divine nelle due versioni sono differenti, così come la natura e la forza del diluvio (in Y sono le piogge a causare il diluvio, in P le acque provenienti sia dalle profondità della terra che dal cielo producono un ritorno al caos primordiale, dove anche le montagne scompaiono) e la durata

³⁸ La traduzione proposta del passo, con il riferimento alle due redazioni Y e P, è di Vivian (1982, pp. 96-99).

³⁹ Dell'arca vengono fornite da dio le dimensioni precise: 300 cubiti di lunghezza, 50 di larghezza e 30 di altezza, e disposta su tre piani (*Gen. 6, 15-16*).

dell'intero episodio⁴⁰. Secondo Habel ciò significa che la versione Y è stata redatta da un autore differente da P e con diverse intenzioni: in Y l'interesse sarebbe centrato sulla figura dell'uomo, per il quale dio ha provato molta preoccupazione, in P invece la conclusione dell'episodio del diluvio intenderebbe sottolineare il ruolo dell'uomo come emissario di dio e il suo compito di moltiplicarsi e ripopolare la terra; inoltre in P è sottolineata più volte la promessa di dio di non inviare più altri eventi catastrofici quali il diluvio. Non è possibile stabilire se le storie sono state conflazionate e fuse insieme in una fase orale o scritta.

A.3. Le tradizioni del diluvio a confronto

A un confronto tra la versione biblica e le narrazioni del diluvio di area mesopotamica finora esaminate emergono numerose differenze, alcune delle quali meritevoli di essere qui evidenziate in relazione al fr. 1 dei *Cypria* e alla narrazione del diluvio presente nella tradizione greca⁴¹.

La decisione degli dei di eliminare l'umanità conosce nelle tradizioni mesopotamica, greca e ebraica diverse motivazioni: nel poema *Atrahasis* è il dio Enlil il principale responsabile del progetto di distruggere gli uomini a causa del clamore che essi provocano e che gli impedisce addirittura di dormire; la decisione è comunque presa con l'approvazione dell'intero consiglio degli dei; nell'*Epopèa di Gilgamesh* non cambiano i protagonisti della vicenda (sono sempre gli dei spinti da Enlil ad approvare la sua proposta), ma non è presente alcuna motivazione che ha determinato il proposito distruttivo degli dei; nella tradizione biblica dio si pente di aver creato l'uomo a causa della sua malvagità: per questo decide di sterminare l'intera stirpe degli uomini a eccezione dell'unico che si è dimostrato giusto, Noah. Il motivo alla base della decisione di dio nella *Bibbia* distingue nettamente quest'ultima dalla tradizione mesopotamica, ove non sembra esservi alcun accenno a motivazioni di ordine etico per la decisione degli dei. Inoltre nella tradizione ebraica, che è monoteista, un solo dio prende la decisione. Anche nel fr. 1 dei *Cypria* si riscontra la presenza di una sola divinità, sebbene la civiltà greca sia caratterizzata dal politeismo: in tutti e quattro i testimoni del frammento Zeus, consigliato da Momo, progetta indipendentemente dagli altri dei (senza consultarli o convocare un concilio) l'annientamento degli uomini. È riscontrabile inoltre un'altra assonanza tra il racconto della *Genesi* e la narrazione attribuita ai *Cypria* dalle testimonianze al fr. 1: in entrambe le tradizioni si fa riferimento a motivazioni di ordine morale per il proposito di distruzione del genere umano. Mentre Eustath. *in Hom. Il.* p. 20, 13, e lo stesso fr. 1, sottolineano l'eccessivo popolamento della terra come motivazione della distruzione del genere umano (con la sola differenza rispetto alla tradizione babilonese ed ebraica che nei *Cypria* è una guerra il mezzo per raggiungere questo scopo, e non un diluvio), nelle altre testimonianze al fr. 1 (lo *schol.* Hom. A 5, in *Anecd. Oxon.* 4, 405, 6, e nello *schol.* Eur. Or. 1641) il motivo addotto è l'ἀσεβεία degli uomini.

Questi due dati (1. la decisione presa da un unico dio, anche se nei *Cypria* (TT 1-2, T 4) Zeus è consigliato da Momo; 2. la motivazione di ordine morale)⁴² distinguono la tradizione greca ed ebraica dall'epos mesopotamico, in cui la

⁴⁰ Ved. Habel 1971, pp. 31-40.

⁴¹ Per un confronto tra le diverse tradizioni del diluvio ved. Mallowan 1964, pp. 62-81; un'analisi completa è presente in Saporetti 1982, ripubblicata in Saporetti 2003, pp. 150-162.

⁴² Ma su questo punto ved. *infra*.

prospettiva politeistica determina una decisione collettiva da parte degli dei ed è assente qualsiasi motivazione che si richiami alla malvagità o all'empietà degli uomini.

Se si analizzano in dettaglio i testi dell'area mesopotamica raffrontandoli con la tradizione biblica sono numerosi i punti di contatto o di differenziazione, tra cui è opportuno evidenziare solo alcuni esempi.

Per i punti di contatto si può citare l'avvertimento fornito da dio all'uomo, presente ugualmente nella tradizione mesopotamica e nella *Bibbia*; tuttavia, mentre in *Atrahasis* e nell'*Epopèa di Gilgamesh* il segreto viene svelato da Ea attraverso un muro, nella *Genesi* è il dio stesso, che ha decretato la fine degli uomini, ad avvertire Noah attraverso un colloquio diretto, senza che vi sia nulla da tenere nascosto; le dettagliate prescrizioni su come costruire l'arca (sulla costruzione come mezzo per evitare il diluvio concordano i testi mesopotamici ed ebraico), pur nella diversità delle dimensioni, si avvicinano tra loro quanto alla sottolineata necessità di costruirla robusta, o di cospargerla di bitume; simile è anche dopo la fine del diluvio l'atteggiamento degli dei: in entrambe le tradizioni, babilonese e ebraica, si compiacciono dei profumi dei sacrifici offerti in loro onore.

Un esempio della distanza tra la storia biblica del diluvio e quella mesopotamica è offerto invece dal differente atteggiamento dell'eroe prima della catastrofe: Noah non dimostra particolare agitazione, invece sia *Atrahasis* sia *Gilgamesh* sono presi da uno stato evidente di crescente disagio, che si manifesta per l'uno con la tensione, per l'altro con un sentimento di timore. I testi concordano sul luogo di approdo della nave, che è un monte (in *Atrahasis* il monte Nisir, nella *Genesi* i monti dell'Ararat)⁴³ e sull'attesa prima di sbarcare dalla nave (anche se è differente la durata: 7 giorni in *Gilgamesh*, 40 nella *Bibbia*). Differente è infine l'atteggiamento degli dei alla fine del diluvio: solo nella *Bibbia* vi è la promessa da parte degli dei di non inviare più eventi catastrofici, mentre questo genere di patto tra dei e uomini è assente nella tradizione mesopotamica.

Accanto a un esame condotto solamente sulle fonti letterarie, è possibile affrontare questo argomento secondo uno studio di tipo storico-archeologico, per stabilire se il diluvio sia realmente accaduto. Osservando il modo in cui è descritto il diluvio mesopotamico nelle differenti opere letterarie, si può rilevare che esso viene rappresentato come una catastrofe di enorme portata: si tratta di un evento che, come alcuni studiosi hanno giustamente rilevato⁴⁴, sembra particolarmente adatto a una regione ove le piene dei fiumi unite a un particolare regime di piogge, spesso incessanti e abbondanti, erano frequenti e comuni. Quindi l'invio del diluvio da parte degli dei, anche se esagerato nelle dimensioni, trova una sua motivazione nell'area mesopotamica molto più che in Palestina. È possibile che una stagione di piogge eccezionale, unita alla rottura degli argini dei fiumi e alla fusione delle nevi montane, abbia creato nell'immaginario collettivo l'idea di un'inondazione che avrebbe coinvolto tutte le terre emerse. Secondo Mallowan non è da escludere che le storie legate al diluvio mesopotamico rispecchino l'eco di fenomeni avvenuti se non in epoca storica almeno in una fase preistorica, mentre il racconto biblico non rispecchierebbe fatti realmente accaduti e sarebbe stato creato con uno scopo didattico; nell'ipotesi dello studioso il sito probabile

⁴³ Per Mallowan la collocazione del monte Nisir dovrebbe essere ricercata a sud; forse potrebbe trattarsi di Jebel Sanam che è alto all'incirca 500 m., vicino alla località di Basrah (Mallowan 1964, p. 65).

⁴⁴ Ved. Mallowan 1964, pp. 63-64.

per una catastrofe di proporzioni considerevoli potrebbe essere identificato con Fara, l'antica città di Shuruppak⁴⁵; non sarebbe possibile l'identificazione con altri siti quali Ur, perché i depositi alluvionali qui rinvenuti sono troppo antichi o troppo recenti; per ciò che concerne l'epoca si tratterebbe del periodo dell'Antica Dinastia, il III mill. a.C., all'incirca nel 2900 a.C.⁴⁶.

A.4. La narrazione del diluvio di Berosso

L'ultima narrazione del diluvio, dopo quelle dell'*Atrahasis*, dell'*Epoepa di Gilgamesh* e della *Genesi*, è rappresentata da un testo scritto in greco ma il cui autore era semita: Berosso. Le notizie su Berosso sono assai scarse e frammentarie⁴⁷. Dai frammenti conservati della sua opera si ricavano alcune notizie sulla sua vita: a Babilonia, sua città di origine, fu sacerdote del dio Bel; durante la sua giovinezza regnava Alessandro Magno; dedicò la sua opera, dal titolo *Babyloniakà*, ad Antioco I, re di Siria dal 293 a.C. La sua opera storica, che apparteneva al filone della storiografia regionale nata dall'incontro tra la civiltà greca con il mondo orientale, andò perduta, forse anche a causa della lingua difficile e poco comprensibile in cui era stata redatta. La data di composizione dei *Babyloniakà* è da porre in un periodo collocabile tra il 293 e il 280 a.C. L'opera era divisa in tre libri, il secondo dei quali narrava la storia dei dieci re precedenti al diluvio, il racconto del diluvio, gli ottantasei re mitici posteriori al diluvio stesso e infine le dinastie storiche dal 2223 a.C. sino al 732 a.C. La ricostruzione dell'opera è resa difficile da più circostanze: alcune sezioni dei *Babyloniakà* sono state utilizzate da uno storico, Alessandro Cornelio Polistore, la cui opera risulta ugualmente perduta e frammentaria. Polistore, autore di età sillana, scrisse storie dedicate a diverse popolazioni servendosi di citazioni testuali tratte dalle opere degli storici che a quei popoli avevano dedicato una monografia, come Berosso: in un'opera intitolata probabilmente *Chaldaikà* Polistore citava larghe sezioni dell'opera di Berosso (*FGrHist* 273 FF 79-81). I *Chaldaikà*, conservatisi solo in frammenti, sono noti da un'epitome di Eusebio, che nel IV sec. d.C. la incorporò nella sua *Cronaca*, giunta attraverso una traduzione armena. Inoltre si possiede anche un'altra versione della *Cronaca*, in greco: attraverso la mediazione di Panodoro l'opera di Eusebio è giunta a Sincello, che scrisse nel IX sec. d.C.

Saporetti ritiene che, nonostante questa travagliata tradizione, lacunosa e mediata da numerosi passaggi, la versione del diluvio di Berosso non risulti troppo alterata nel contenuto⁴⁸. All'interno del racconto restituito da Eusebio (dalla traduzione in armeno)⁴⁹ si ricostruisce la vicenda di Xisuthros, il re sotto il quale avvenne il diluvio: il dio Crono gli avrebbe manifestato in sogno il proposito di distruggere l'umanità con un diluvio. Per questo gli diede l'ordine di sotterrare a Sippar tutti gli scritti, di costruire un'arca⁵⁰ nella quale imbarcarsi con gli amici e i parenti più stretti, di introdurre gli animali ("fiere selvatiche e uccelli

⁴⁵ L'avvenimento non avrebbe lasciato traccia di danni altrove perché le altre città erano situate in posizione più elevata o erano dotate di barriere protettive sufficienti per ripararle.

⁴⁶ Ved. Mallowan 1964, p. 66; pp. 77-81.

⁴⁷ Ved. Berosso, *FGrHist* 680. Su Berosso e la tradizione del diluvio universale che risale alla sua opera ved. Troiani 1982, pp. 103-105.

⁴⁸ Saporetti 1982 a, p. 101.

⁴⁹ Eus. Arm., trad. Karst, pp. 10-11=*FGrHist* 680 F 4a. La traduzione ital. è di Troiani 1982, pp. 106-107.

⁵⁰ Le dimensioni fornite nel racconto mediato da Eusebio sono 15 tiri di freccia di lunghezza e 2 tiri di freccia di larghezza, quelle fornite nella narrazione di Sincello 5 stadi di lunghezza e due di larghezza.

e quadrupedi⁵¹) e accumularvi il necessario per il nutrimento. Allora sarebbe scoppiato il diluvio, precisamente il giorno quindici del mese di Daisio: al ritiro delle acque Xisuthros avrebbe inviato degli uccelli per comprendere se le acque si fossero ritirate per tre volte, sino a quando gli uccelli non avrebbero fatto più ritorno alla nave⁵². Il re infine, uscito dall'imbarcazione fermatasi sulla catena montuosa dei Cordiei monti, in Armenia, avrebbe eretto un altare e avrebbe sacrificato agli dei. Il sovrano sarebbe scomparso alla vista dei sopravvissuti perché per la sua religiosità era stato reputato degno di abitare nella dimora degli dei in cielo. Si sarebbe sentita una voce dall'aria che avvertiva quanti erano nella nave di essere timorati di dio.

Il racconto di Eusebio non è differente da quello greco di Sincello; nonostante entrambi i testi siano brevi, sono presenti tutti gli elementi principali della storia del diluvio delle altre tradizioni: l'avvertimento, dato da un dio ad un solo uomo, un "prescelto", che sarebbe presto arrivato un diluvio a eliminare la stirpe degli uomini; l'ordine di costruire un'arca (con una serie di dettagliate prescrizioni sulle dimensioni e su chi/cosa imbarcare) nella quale salire con la famiglia, i beni, il necessario per vivere e gli animali; la certezza del ritiro delle acque fornita dal mancato ritorno degli uccelli dal volo di ricognizione; il premio finale al sopravvissuto, una sorta di ricompensa all'eroe del diluvio (il vivere separati, una dimora "lontano, alla foce dei fiumi" nell'*Epopèa di Gilgamesh* in Tav. XI 195, una vita immortale come gli dei etc).

Per concludere questa prima fase di confronto tra le diverse tradizioni, il frammento dei *Cypria*, nonostante non rappresenti la versione greca della storia del diluvio, circolata nell'area del Vicino Oriente e da qui diffusasi nella vicina Palestina per giungere in seguito anche in Grecia, presenta alcuni punti di contatto con questa tradizione per il motivo della volontà da parte degli dei di annientare il genere umano. Bisogna però sottolineare che nei versi del fr. 1 B. non c'è alcuna menzione a motivazioni di ordine morale per il progetto di Zeus, né viene menzionato quale aiutante del dio Momo; né infine si fa menzione della guerra di Tebe quale strumento per annientare gli uomini, accanto alla guerra di Troia. L'introduzione del motivo di ordine etico-morale deve essere molto probabilmente attribuito solo alle fonti che riportano i versi del fr. 1 del poema, e non ai *Cypria* stessi.

I punti in cui le diverse tradizioni convergono sono:

1. la decisione autonoma di un dio di distruggere la stirpe degli uomini (Enlil in *Atrahasis* e nel *Gilgamesh*; Yahweh/Eloim in quella biblica);
2. a) la presenza del motivo dell'empietà, che accosta la tradizione dei *Cypria* presente nello *schol. Hom. A 5 (=T 1)*, in *Anecd. Oxon. 4, 405, 6 (=T 2)* e nello *schol. Eur. Or. 1641 (=T 3)*, a quella della *Genesi*;
2. b) il motivo della sovrappopolazione della terra, gravata da un eccesso di uomini, comune al poema *Atrahasis* e presente in tutte le testimonianze del fr. 1 dei *Cypria*, anche in quelle che parlano dell'ἀσεβεία;
3. la distruzione del genere umano attuata mediante un progetto catastrofico che nella tradizione mesopotamica ed ebraica è il diluvio, nei *Cypria* la guerra. In realtà i testimoni al fr. 1 citano più interventi che permisero a Zeus di realizzare il progetto: nello *schol. Hom. A 5 (=T 1)*, in *Anecd. Oxon. 4, 405, 6 (=T 2)* e in

⁵¹ Nella versione greca di Sincello si fa riferimento agli animali con le ali e ai quadrupedi (Synkell, p. 53, 19= *FGrHist* 680 F 4b).

⁵² Le prime due volte gli uccelli avrebbero fatto ritorno con le zampe infangate, particolare assente nella tradizione mesopotamica dell'*Atrahasis* e del *poema di Gilgamesh*.

Eustath. *in Hom. Il.* p. 20, 13 (T 4) si fa riferimento alla guerra tebana e alla guerra di Troia, con la precisazione che quest'ultima sarebbe stata realizzata mediante il matrimonio di Teti con un mortale e la nascita di Elena. Queste tre testimonianze, che pure non sembrano riportare la versione del poema (ove mai – stando ai frammenti e alla trama – si accenna alla guerra tebana o al diluvio) sono particolarmente interessanti perché, prima di far riferimento alle guerre tebana e troiana, narrano che Momo, il consigliere di Zeus, dissuase il dio dal distruggere la terra attraverso fulmini e inondazioni. Le espressioni utilizzate dalle fonti sono quasi identiche: in T 1 si legge ὕστερον δὲ πάλιν -συμβούλω τῷ χρησάμενος, ἦν Διὸς βουλήν Ὅμηρος φησιν- ἐπειδὴ οἶος τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖρειν, ὅπερ τοῦ Μώμου κωλύσαντος; T 2 ripete con le medesime parole di T 1 la narrazione degli stessi eventi: ὕστερον δὲ πάλιν χρησάμενος ὁ Ζεὺς συμβούλω τῷ Μώμῳ, ἐπειδὴ οἶος τε ἦν κεραυνοῖς φθεῖραι πάντας, ὑπὸ τούτου ἐκωλύθη; la versione dell'ultimo testimone, T 3, non si discosta molto dalle altre due, e dopo aver fatto menzione delle guerre tebana e troiana, così si esprime: οὐ χάριν, φασί, τόν τε Θηβαικὸν τὰ πρῶτα συνεστήσατο πόλεμον καὶ μετ' ἐκείνον συνήγαγεν ἐπὶ φθοραῖ Τρώας καὶ Ἑλλήνας, Μώμου, φασί, συμβουλευσαμένου, μὴ κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντα διαφθεῖραι. In tutti e 3 i casi esaminati è usato il verbo (δια)φθεῖρω e si precisa che la distruzione impedita da Momo si sarebbe attuata attraverso κεραυνοῖς e/o κατακλυσμοῖς.

Se si prende in esame il testo greco di Sincello in relazione alla narrazione del diluvio di Berosso, si nota che il testo presenta lo stesso vocabolo usato dalle fonti dei *Cypria* finora analizzate. In esso si legge infatti: Τὸν Κρόνον αὐτῷ κατὰ τὸν ὕπνον ἐπιστάντα φάναι μὴνδὸς Δαισίου ἰε τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ κατακλυσμοῦ φθαρῆσθαι, e in un passo successivo γενομένου δὲ του κατακλυσμοῦ. Inoltre quando si ode la voce che riferiva ciò che era capitato a Xisuthros, si legge che il re per la sua religiosità (διὰ τὴν εὐσέβειαν) era andato ad abitare tra gli dei, una motivazione opposta rispetto a quella addotta da Zeus per la necessità di distruggere il genere umano (Γ'ἀσεβεία).

Nello *schol.* Eur. *Or.* 1641 si narra in modo sintetico la stessa versione delle testimonianze 1 e 2, ma è assente sia il riferimento al matrimonio di Teti con un mortale e alla nascita di Elena, sia il riferimento ai fulmini e alle inondazioni delle altre fonti.

In conclusione, solo nelle testimonianze 1-3 dei *Cypria* sembra emergere l'eco della storia del diluvio, che caratterizza l'epos babilonese e il racconto della *Genesi*, anche se nel poema greco (TT 1-2; T 4 del fr. 1) l'intervento di Momo, il consigliere di Zeus, avrebbe impedito che si verificasse un evento di una simile portata catastrofica e favorito l'adozione di un altro metodo per la distruzione del genere umano, ovvero la guerra. Nel poema invece, stando al riassunto del poema elaborato da Proclo e ai frammenti conservatisi, non vi è alcun accenno a progetti di distruzione a opera di Zeus da attuarsi mediante inondazioni.

L'analisi di Barker dello *schol.* Hom. A 5 evidenzia il peso della «textualisation» nel processo interpretativo del frammento 1 dei *Cypria*, la cui esistenza si deve unicamente all'identità della formula Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, che occorre sia nel fr. 1, 7 sia in A 5⁵³. Lo scoliaste quindi credè questa connessione tra l'incipit dell'*Iliade* e i *Cypria*, dando rilievo alla Διὸς βουλή iliadica e interpretandola come la risposta di Zeus alla supplica di Teti contenuta nel canto A: la priorità assegnata all'epos omerico rappresenterebbe da una parte il rifiuto di leggere l'*Iliade* o i *Cypria* in una prospettiva epica più ampia,

⁵³ Ved. Barker 2008, pp. 56-58.

dall'altra l'intenzione di distinguere nettamente la tradizione omerica da quella post-omerica, attribuita ai "Neoteri"⁵⁴.

Lo scoliaste però non si limita a riferire quanto doveva essere narrato nei *Cypria*, ma introduce alcuni particolari che – come è già stato evidenziato – sono rappresentati: 1) dalla prospettiva morale (l'intervento di Zeus dettato da un sentimento di pietà verso la terra), 2) dall'esistenza di differenti soluzioni (tra loro alternative) per eliminare l'eccesso di uomini, tra cui la distruzione da attuare attraverso inondazioni e i fulmini, solo una delle quali è rappresentata dalla guerra di Troia; si tratta di due motivi desunti dalla tradizione del Vicino Oriente (ad es. da *SBV* XI 182-185), inseriti dallo scoliaste stesso o dalla sua fonte all'interno della tradizione dei *Cypria*. Per Barker si giungerebbe alla spiegazione di questo fenomeno applicando la teoria oralistica, all'interno della quale «it is possible to conceive of such linguistic phrases, motifs and story-patterns as being part of an epic "language", shared by different groups within a broad Mediterranean network or koinê»⁵⁵. Lo scoliaste è costretto a insistere sulla diversità tra la storia da lui narrata e il contenuto dell'*Iliade* proprio per la possibilità di «resonance within a wider epic cosmos», che va esclusa per permettere una lettura del frammento all'interno della tradizione omerica⁵⁶.

A.5. L'*Enuma Elish* e la distruzione del genere umano

Si può considerare infine un altro poema della tradizione mesopotamica, l'*Enuma Elish*, databile al 1200-1100 a. C.⁵⁷, in cui non si trova la storia del diluvio ma è presente il motivo della distruzione del genere umano, che accomuna tutti i testi qui presi in esame. In realtà nell'*Enuma Elish* la distruzione non riguarda il genere umano, ma la generazione più giovane degli dei. In questo poema la divinità che progetta l'annientamento degli dei, Apsu, è affiancata da un aiutante, la consigliera Mummu, che riporta alla mente Momo, consigliere di Zeus nelle testimonianze 1, 2 e 4 di *Cypr.* fr. 1. All'inizio di *Enuma Elish*, I 47, Apsu, la suprema divinità, stanco di dover sopportare i fastidi procuratigli dagli dei più giovani, decide di ucciderli consigliato da Mummu: "Then Apsu, the begetter of the great gods, | cried unto Mummu, his minister, and said unto him: | «O Mummu, thou minister that rejoicest my spirit, | come, unto Tiamat let us [go]!» | So they went and before Tiamat they lay down, | they consulted on a plan with regard to the gods [their sons]. | Apsu opened his mouth [and spake], | and unto Tiamat, the glistening one, he adressed the [word]:| «...» their way «...» | «By day I cannot rest, by night [I cannot lie down (in peace)]. | But I will destroy their way, I will [...], Let there be lamentation, and let us lie down (again in peace)»". (Tav. I 29-40) Alla riga 47 è presente l'intervento di Mummu, che presta i suoi consigli a Apsu: "Mummu answered, and gave counsel unto Apsu, | [...] and hostile (to the gods) was the counsel Mu[mmu gave]: | «Come, their way is strong, but thou shalt destroy [it]; | then by day shalt thou have rest, by night shalt thou lie downs (in peace)». Nelle righe seguenti Apsu ascolta i consigli di Mummu, poi segue una sezione di testo lacunosa: è probabile comunque che la

⁵⁴ Come ha evidenziato Barker (2004, p. 59), è evidente che l'interpretazione di alcuni versi dei *Cypria* alla luce dell'autorità omerica è possibile solo all'interno di un contesto precipuamente scritto, letterario, totalmente differente rispetto a quello della tradizione orale.

⁵⁵ Ved. Barker 2008, p. 60.

⁵⁶ Ved. Barker 2008, p. 61.

⁵⁷ Sul poema *Enuma Elish* ved. King 1902, pp. XXV-LXXII; per l'ipotesi di parallelismi tra i *Cypria* e l'*Enuma Elish* ved. Caduff 1985, p. 203 n. 23.

motivazione alla base del proposito di Apsu sia stata il passaggio da una situazione in cui erano presenti il caos e il disordine ad una fase in cui invece vigeva l'ordine. In seguito Ea, adirato per l'accaduto, provoca la disfatta di Apsu e cattura il suo consigliere Mummu.

Burkert si è chiesto se Momo, la personificazione del biasimo, possa essere considerata la figura greca corrispondente a Mummu⁵⁸. Se così fosse, i *Cypria* presenterebbero una contaminazione di motivi da *Atrahasis* ed *Enuma Elish*, ma è difficile stabilire con certezza i rapporti del testo greco con i precedenti testi sumerici e accadici.

La suggestiva ipotesi di Burkert è stata recentemente respinta da Barker, il quale ha evidenziato l'assenza di prove che testimonino il recupero da parte dello scoliaste di un mito orientale nella forma originale e la successiva introduzione nello *schol. Hom. A 5* di una figura come quella di Momo, che aveva una tradizione nella letteratura greca⁵⁹. Dopo la sua comparsa in Hes. *Theog.* 214, Momo riappare compiutamente solo in età ellenistica con Callimaco, *Hymn. Ap.* 113 χαίρει, ἄναξ· ὁ δὲ Μῶμος, ἴν' ὁ Φθόνοσ, ἔνθα νέοιτο, ove il suo ruolo è stato definito da Barker come «Callimachus' worst reader – a critic»⁶⁰: ispirato dallo φθόνοσ, il lettore potrebbe finire per biasimare il poeta senza considerare che l'*Inno ad Apollo* è lungo a sufficienza (ossia “omerico”) per pregare il dio. Secondo questa complessa ipotesi interpretativa, lo scolio avrebbe introdotto non solo gli elementi necessari e utili ad un pubblico di lettori per interpretare il testo dell'*Iliade*, ma avrebbe creato due parallelismi, uno tra Zeus e Omero quale autore di un universo epico, e uno tra Momo e la figura del critico, che si oppone all'altro individuando l'errore e consigliandolo⁶¹.

Momo, sconsigliando l'intervento di Zeus attraverso fulmini e inondazioni, di fatto autorizzerebbe la poesia epica eroica, in particolare la guerra di Troia, in contrasto con la tradizione epica orientale, ove è contemplato l'intervento degli dei nella forma del disastro naturale: «through this persona, the story points to a sophisticated critique of epic and a self-conscious awareness of working within a tradition of literary criticism»⁶².

Credo che l'ipotesi, sebbene si dimostri fondata e in parte condivisibile (ad es. laddove si afferma l'impossibilità di determinare con certezza l'origine di Momo nello *schol. Hom. A 5*, che difficilmente potrebbe risalire per tramite diretto a una fonte di area mesopotamica, o si sottolinea la divergenza tra la tradizione orientale e quella greca, la cui specificità è rappresentata dalla guerra di Troia), sia da sottoporre al vaglio critico nella valutazione della figura di Momo, perché al contempo richiede allo scoliaste (o alla sua fonte) un elevato numero di conoscenze; a ciò si aggiunga anche l'attribuzione allo scolio di una matura e intenzionale capacità di intervento sull'interpretazione e la ricezione del fr. 1 dei *Cypria*, che per certi versi è eccessiva. Pertanto, poiché si dimostra troppo complessa la genesi dell'interpolazione di Momo nello scolio omerico, un inserimento che è definito non solo come volontario – fatto di per sé ammissibile

⁵⁸ Burkert 1992, p. 103, la stessa ipotesi è confermata in Burkert 2004, pp. 39-40; la sua posizione è risultata in seguito in parte attenuata, come risulta da Barker 2004, p. 64 n. 115: «at the presentation of this paper at the VIU seminar in May 2005, Walter Burkert cast further doubt on this earlier proposal».

⁵⁹ Ved. Barker 2008, pp. 62-63.

⁶⁰ Barker 2008, p. 63.

⁶¹ Ved. Barker 2008, pp. 63-64: «It also sets Zeus up in the role of the Homeric poeta as an author – the author – of the epic cosmos and casts Momos as a critic – the critic – who finds fault with him».

⁶² Ved. Barker 2004, pp. 64-65.

– ma come un intervento di critica letteraria, è preferibile ipotizzare che per la figura di questo consigliere, per il resto sconosciuta nel poema, non si debba necessariamente postulare il tramite orientale, ma l’influsso della successiva letteratura di età classica⁶³ o ellenistica⁶⁴, che tuttavia oggi non si lascia agevolmente rintracciare per l’esiguità delle testimonianze letterarie in nostro possesso.

A.6. I poemi della tradizione indiana: il *Mahābhārata* e l'*Harivamsa-Purana*

Accanto ai paralleli fin qui evidenziati con la tradizione mesopotamica ed ebraica si possono mettere in luce e analizzare i punti di contatto tra l’incipit dei *Cypria* e il prologo del poema eroico indiano *Mahābhārata*⁶⁵. I *Mahābhārata* (= la storia della grande lotta tra i Bhrata) è il più grande poema epico indiano, composto di 110.000 strofe, quasi tutte di quattro ottonari ciascuna. Si tratta di un’opera che ha subito nel corso dei secoli rimaneggiamenti, ampliamenti, modificazioni; l’elaborazione della forma in cui il poema è pervenuto è assegnata a un periodo compreso fra i secoli IV a. C. e IV d. C., anche se il nucleo delle leggende risale al IV- III sec. a. C.

Il poema non è principalmente incentrato sulle gesta di un solo protagonista (come il poema *Ramayana*) ma su un solo evento, un grande conflitto mortale sorto tra i cugini Panduidi e Kuruidi⁶⁶. La scelta dell’argomento bellico rende i *Mahābhārata* paragonabile ai *Cypria* e all’*Iliade*, che narrano rispettivamente gli antefatti e la guerra di Troia⁶⁷.

In *Mahābhārata* e nei *Cypria* si riscontra la comunanza di quattro motivi:

1) la richiesta della terra di essere alleggerita dal carico eccessivo di uomini (cfr. *schol.* Hom. A 5 Dindorf, *Cypr.* fr. 1, 1-4 e *Mbh.* I, 58, 24-36);

2) la Διὸς βουλή, il proposito di Zeus di sterminare il genere umano con la guerra di Troia che corrisponde all’ordine di Brahma di eliminare il gran numero di uomini con una guerra (cfr. *schol.* Hom. A 5 Dindorf, *Cypr.* fr. 1, 5-7 e *Mbh.* I, 58, 46);

3) le figure femminili di Elena e dell’indiana Draupadi, entrambe motivo scatenante del conflitto (cfr. *schol.* Hom. A 5 Dindorf e *Mbh.* I);

4) la figura di Paride, rapitore di Elena, che trova un corrispettivo in Duryodhana, oltraggiatore di Draupadi e allo stesso tempo usurpatore del potere reale. Sia Paride che Duryodhana sono gli eroi maschili responsabili dello scoppio della guerra (*schol.* Eur. *Or.* 1641⁶⁸ e *Mbh.* I, 61, 81).

Il tema della sovrappopolazione della terra è presente anche in *Mahābhārata*, VII 53, 3, 5, e XII 277, 3⁶⁹. Quello che distingue il racconto indiano di *Mahabh.*

⁶³ A tal proposito si pensi all’esistenza di un dramma satiresco di Sofocle intitolato *Momos*, per cui ved. Pearson 1917, II p. 77; cfr. *Momos*, fr. 419-424 Radt (fr. *dub.* 734).

⁶⁴ Ved. ad es. Lucian. *Hermot.* 20; *Quom. hist. scrib.* 33.

⁶⁵ Ved. A. Ballini, *Enciclopedia Treccani* (1949), vol. XIX, s. v. *India, Letteratura*, pp. 59-61; vol. XXI, s.v. *Mahabharata*, p. 942.

⁶⁶ L’analisi e il confronto tra il *Mahābhārata* e i *Cypria* è stata condotta da Vielle 1998, pp. 275-289.

⁶⁷ In realtà per la tematica della guerra il poema *Mahābhārata* è accostabile più all’*Iliade* che ai *Cypria*, i cui 11 libri dovevano trattare numerosissimi argomenti, diversi tra loro.

⁶⁸ Cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 12, 6; *Epit.* 3, 1, anche se Apollodoro non cita i *Cypria* come fonte della storia che narra.

⁶⁹ Prima di Vielle (1998), Marcovich aveva esaminato la ricorrenza di alcuni temi del folklore in testi greci e indiani. Il risultato del suo studio aveva messo in evidenza una comunanza di motivi tra i *Cypria* e i due poemi indiani *Mahābhārata* e *Harivamsa* (1969, pp. 22-31). I punti di contatto

VII 52-54, XII 256 e ss. dal mito greco è la presenza nel poema indiano del motivo dell'immortalità del genere umano: dal momento della creazione gli uomini non conoscono la morte. La stirpe degli uomini inizia a riprodursi eccezionalmente, raggiungendo proporzioni inquietanti. La divinità creatrice, Brahma, è costretta a constatare che la terra è così sovrappopolata da essere incapace di sopportare il peso di una popolazione crescente. Brahma, non sapendo quale soluzione adottare per diminuire il numero degli uomini, decide di distruggere l'intera umanità. Ma interviene un'altra divinità, Shiva, a impedire l'estinzione del genere umano, come nella versione accadica ove è Enki/Ea ad aiutare gli uomini contro Enlil, e in quella greca, in cui è Momo a far desistere Zeus dal progetto del diluvio, anche se in questo caso l'intento sembra quello di spingere il dio verso un differente mezzo per realizzare l'annientamento degli uomini, un'impresa bellica. Nel mito indiano Brahma designa una donna quale dea della morte coadiuvata da alcuni ministri come la violenza e la gelosia, per controllare lo sviluppo degli uomini sulla terra⁷⁰.

È possibile rintracciare una comunanza di motivi tra la tradizione greca e quella indiana anche in un altro poema, l'*Harivamsa-Purana*. L'*Harivamsa* (=la stirpe di Hari) è un supplemento al *Mahābhārata* di età posteriore e consta di 16.374 strofe: in esso si narrano le vicende di Krsna, identificato con Vishnu (Hari).

A cc. 51-52, 91, 97 si narra che la terra, gravata dall'eccessivo peso degli uomini come una nave troppo carica, si rivolge al dio del cielo Vishnu per poter ricevere aiuto⁷¹. Anche in *Hariv.* 53, come nei *Cypria*, la divinità decide che il mezzo per alleggerire la terra dal suo pesante carico è una grande guerra fratricida, nella quale possa morire il numero di uomini in eccesso⁷². Mentre la storia presente in *Hariv.* ha forti analogie con quella dei *Cypria*, la versione di *Mahabh.* introduce una variante nella soluzione adottata dalla divinità per provocare la riduzione degli uomini: l'invenzione della morte.

A.7. Il mito del diluvio nella tradizione greca

Il motivo del diluvio, nato in Mesopotamia e diffusosi nelle vicine regioni dell'area mediterranea⁷³, ha dato origine al mito greco di Deucalione, figlio di Prometeo, del quale si trova menzione nella letteratura greca solo in pochi passi quali Hes. fr. 2-4; 6 M.-W.⁷⁴; Ellanico, *FGrHist* 4 F 117; *schol.* Hom. I 126 (),

tra i poemi indiani *Harivamsa*, *Mahābhārata* e i *Cypria* erano già stati brevemente analizzati da Kullmann 1955, p. 186. Un diretto rapporto tra l'epos indiano e l'epos greco è da escludere, anche se si può constatare l'antichità del motivo della distruzione del genere umano con le parole di Kullmann: «der Mythos der *Kyprien* nicht aus der *Ilias* Herausgesponnen ist oder neu erfunden wurde, sondern altes Mythengut ist, das in doppelter Brechnung in Griechenland und in Indien auf uns gekommen ist» (*ibidem*).

⁷⁰ Sul motivo della sovrappopolazione presente nei testi indiani, con significativi paralleli in altre culture, ved. Schwarzbaum 195, pp. 59-74. Schwarzbaum ha sostenuto che anche in *Gen.* 6, 1-3 si nasconde una tradizione simile a quella indiana, nella quale la morte è introdotta come elemento necessario alla continuazione della vita. In origine gli uomini secondo il disegno divino sarebbero stati immortali, ma Yahweh, vedendo che iniziavano a moltiplicarsi sulla terra, decise di non farli vivere più di centoventi anni (1957, pp. 72-73).

⁷¹ Ved. Marcovich 1969, p. 25.: ved. A. Ballini, *Enciclopedia Treccani* (1949), vol. XIX, s. v. *India, Letteratura*, p. 61.

⁷² Ved. Vielle 1998, p. 283.

⁷³ Dalley 1989, pp. 6-8.

⁷⁴ Ved. West 1985, pp. 50-56; Caduff 1985, pp. 92-95.

infine più estesamente in Apollodoro, *Bibl.* 1, 7, 2. e per il versante latino in Ovidio, *Met.* 1, 182-312; 7, 350-356.

Un altro diluvio, più antico di quello di Deucalione, avvenne a Tebe, quando “Ogygos” era re di questa città da lui fondata, secondo Varrone, *Rust.* 3, 1, 3; *schol. Stat. Theb.* 1, 173.

Dallo *schol. Apoll. Rhod.* 3, 1086 p. 248, 6 Wendel (=Hes. fr. 2 M.-W.) si apprende che nel primo libro del *Catalogo delle donne* di Esiodo Deucalione era figlio di Prometeo e Pandora, e che da Prometeo (o Deucalione) era nato Elleno, eroe eponimo della stirpe greca; nel fr. 4 M.-W. (= *schol. Hom.* κ 2) si afferma che all’epoca di Deucalione, figlio di Prometeo e di Prineie⁷⁵, avvenne il diluvio, ο κατακλυσμος.

Oltre a questi brevi accenni ai natali di Deucalione nella tradizione esiodea, la storia di Deucalione e Pirra è presente in Pindaro, *Ol.* 9, 41 ss. ove, allo scopo di celebrare la vittoria olimpica di Efarmosto di Opunte avvenuta nel 468 a.C., il poeta celebra Protogeneia, figlia di Opunte, eroe eponimo della città da cui proviene l’atleta; a v. 41 inizia la sezione dedicata al diluvio:

[...]

φέροις δὲ Πρωτογενείας
ἄσται γλώσσαν, ἴν’ αἰολοβρέντα Διὸς αἴσα
Πύρρα Δευκαλίων τε Παρνακκοῦ καταβάντε
δόμον ἔθεντο πρῶτον, ἄτερ δ’ εὐνᾶς ὁμόδαμον

κτισσάσθαι λίθινον γόνον·
λαοὶ δ’ ὀνύμασθεν.
ἔχειρ’ ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν,
αἶνει δὲ παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ’ ὕμνων
νεωτέρων. λέγοντι μάν

χθόνα μὲν κατακλύσαι μέλαιναν
ὔδατος θένος, ἀλλά
Ζηνὸς τέχναις ἀνάπτωτιν ἐξαίφνας
ἄντλον ἐλεῖν.

[...]

Secondo questa versione Deucalione e Pirra, scesi dal Parnaso in seguito al diluvio, dapprima costruiscono la loro abitazione, poi diedero origine a un λίθινον γόνον, una stirpe di uomini nati dal lancio delle pietre da parte dei due sopravvissuti⁷⁶. Nella brevità della narrazione Pindaro non fa esplicita menzione del procedimento mediante il quale Deucalione e la sua sposa diedero origine a una nuova stirpe di uomini, un particolare reso esplicito invece dalle fonti successive, alludendo solo al fatto che nacque dalla pietra nonostante l’assenza di unione tra i due, ἄτερ δ’ εὐνᾶς.

Al v. 49 viene rievocato il diluvio: la forza dell’acqua, ὔδατος θένος, inondò la nera terra, χθόνα μὲν κατακλύσαι μέλαιναν, ma infine Zeus, grazie alle sue arti, pose fine al flusso d’acqua dell’inondazione con un risucchio, ἀνάπτωτις. La sintetica rievocazione tratteggiata da Pindaro delle vicende di Deucalione insiste su un punto che accomuna questo racconto al progetto di distruzione del genere

⁷⁵Come ha rilevato Arrighetti, i dati forniti da questi primi frammenti del *Catalogo delle donne* sono molto problematici e contraddittori tra loro: secondo una tradizione Prometeo si sarebbe unito a Pandora, invece un’altra fonte sostiene che la madre sarebbe Prineie, «un nome impossibile»; nel fr. 5 inoltre Pandora è presentata come una fanciulla in casa di Deucalione, quindi non può essere ritenuta sua madre (1998, p. 467).

⁷⁶La vicenda è rievocata anche in *schol. Pind. Ol.* 9, 62 b.

umano presente nel fr. 1 dei *Cypria*: la decisione iniziale è scaturita dal volere di Zeus. In entrambi i casi alla fine è ugualmente il dio a far cessare l'inondazione: l'espressione αἰολοβρέντα Διὸς αἴσα del v. 42 richiama alla mente Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή al v. 7 del fr. 1 dei *Cypria*; l'uso dell'infinito aoristo κατακλύσαι, da κατακλύζω, "inondare, sommergere", ha una corrispondenza nel sostantivo κατακλυσμος, adoperato accanto a κεραυνος in due dei testimoni al fr. 1, T 1 e T 4.

Pindaro non esplicita il motivo per il quale Zeus decise di inviare il diluvio dal quale si salvò solo Deucalione, e non lo fa neanche un'altra fonte greca, il mitografo Apollodoro in *Bibl.* 1, 7, 2, ove si narra interamente la storia di Deucalione, del diluvio e la nascita di una nuova stirpe dal lancio delle pietre da parte della coppia sopravvissuta. Il figlio di Prometeo, Deucalione, sposo di Pirra, figlia di Epimeteo e Pandora, quando Zeus volle eliminare la stirpe di bronzo⁷⁷, su suggerimento del padre decise di costruire un'arca dove pose delle provviste e si imbarcò insieme alla moglie. Zeus fece scendere dal cielo una pioggia torrenziale che sommerse gran parte dell'Ellade (Ζεὺς δὲ πολὺν ὑετὸν ἀπ' οὐρανοῦ χέας τὰ πλείστα μέρη τῆς Ἑλλάδος κατέκλυσεν) e a causa della quale perirono quasi tutti gli esseri umani. L'imbarcazione di Deucalione navigò attraverso le acque per nove giorni e nove notti; infine l'eroe approdò sul Parnaso, dove offrì sacrifici a Zeus Fixio. Il dio gli diede la possibilità di scegliere ciò che desiderava, e Deucalione decise di far nascere da lui e da sua moglie una nuova stirpe di uomini: dalle pietre lanciate dietro la testa da Deucalione nacquero uomini, dalle pietre scagliate invece da Pirra nacquero donne.

Anche Ellanico narrava la storia di Deucalione e Pirra, come è possibile dedurre dallo *schol.* Pind. *Ol.* 9 62b (=FGrHist 4 F 117)⁷⁸, e stabiliva la sede della loro casa non a Opunte vicino al Parnaso, ma a Otri, in Tessaglia, dove sarebbe approdata la loro nave.

In *Bibl.* 3, 8, 2 Apollodoro riprende questo mito, e specifica che secondo la versione di alcuni scrittori il diluvio si verificò a causa dell'empietà dei figli di Licaone quando Nittimo, il più giovane di questi, ereditò il regno del padre: τουτον ἔνιοι διὰ τὴν τῶν Λυκάονος παίδων δυσσέβειαν εἶπον γεγενῆσθαι. La motivazione di ordine etico-morale e il termine usato, δυσσέβεια, richiamano l'ἀσεβεία del fr. 1 dei *Cypria* nelle testimonianze offerte dallo *schol.* Hom. *A* 5, dall' *Anecd. Oxon.* 4, 405, 6, e dallo *schol.* Eur. *Or.* 1641.

In Ovidio, *Met.* 1, 209 ss. sono fuse insieme due storie, quella relativa all'empietà di Licaone e quella del diluvio universale da cui si salvano solo Deucalione e Pirra. Zeus dapprima mise alla prova Licaone, per constatare quanto fosse empio; avuta dimostrazione del fatto che Licaone mancava di rispetto divino, decise di annientare tutti gli uomini con i fulmini. Resosi conto della pericolosità di questo metodo per la sopravvivenza della terra, decise allora di provocare un diluvio. Il proposito di Zeus venne discusso nell'assemblea degli

⁷⁷ Il riferimento al fatto che Zeus volle eliminare la stirpe di bronzo presenta una probabile contaminazione tra la versione esiodea della distruzione della razza di bronzo che occorre in *Op.* 143-155, e la storia di Deucalione e Pirra di Hes. fr. 2-4 M.-W., su cui ved. *infra*.

⁷⁸ Ellanico, FGrHist 4 F 117: ἡ δὲ Πύρρα καὶ Δευκαλίων ἐκ τοῦ Παρνακκοῦ ἐλθόντες ἐν τῇ λάρνακι πρῶτον ὤκησαν ἐν τῇ Ὀποῦντι πλησίον Παρνακκοῦ. ἔνιοι οὐκ ἐν Ὀποῦντί φασι Πύρραν οἰκῆσαι. ὁ γὰρ Ἀπολλόδωρος (II) οὕτως γράφει· 'οἰκῆσαι δὲ ἐν Κύνωι τὸν Δευκαλίωνα λέγεται, καὶ τὴν Πύρραν ἐκεῖ τετάφθαι φαίν.' ἱστορεῖ δὲ ταῦτα καὶ Ἑλλάνικος. δυσχεραῖνοι δὲ ἄν τις, πῶς τινὲς φασι Πύρρας καὶ Δευκαλίωνος εἶναι Πρωτογένειαν, τοῦ Πινδάρου ἐξ Ὀποῦντός τινος Ἥλείου λέγοντος αὐτὴν γεγενῆσθαι. ὁ δὲ Ἑλλάνικος καὶ τὴν λάρνακα οὐ τῷ Παρνακκοῦ φησι προσενεχθῆναι, ἀλλὰ περὶ τὴν Ὀθρυν τῆς Θεσσαλίας.

dei: nessuno si oppose⁷⁹. Dal diluvio si salvarono solo i due esseri umani più giusti: Deucalione e Pirra.

Mentre la storia narrata nella testimonianza 1 del fr. 1 dei *Cypria* si conclude con la decisione di Zeus di risparmiare la terra da una inondazione che avrebbe cancellato ogni traccia umana e la scelta di provocare la guerra di Troia, il diluvio di Deucalione fa parte di un mito delle origini dell'umanità e precede cronologicamente l'epoca della guerra di Troia. Alla salvezza di Deucalione e Pirra seguono precise indicazioni da parte degli dei sul modo in cui i due sopravvissuti possono rigenerare la stirpe umana: dalle pietre lanciate alle loro spalle nasceranno uomini e donne⁸⁰. Le implicazioni etiche presenti nel mito di Deucalione, in quello di Licaone e in alcune testimonianze del fr. 1 dei *Cypria* comportano una somiglianza maggiore dei testi greci con la storia narrata nella *Bibbia*, *Gen.* 6-9 piuttosto che con i testi dell'area mesopotamica. L'affinità tematica che accomuna i testi greci ai poemi accadici e indiani è invece limitata al proposito divino di distruzione a danno degli uomini⁸¹. Di certo il mito greco del diluvio ha le sue origini nel modello proveniente dalla Mesopotamia, ma non è chiaro attraverso quale mediazione sia giunto in Grecia: secondo Kirk l'Asia minore, la Siria o la Palestina potrebbero essere i paesi che consentirono il passaggio di questo mito all'area greca⁸².

Analizzando il mito del diluvio con un metodo di tipo comparatistico, J. G. Frazer aveva evidenziato che si possono fornire due diverse spiegazioni per la diffusione in quasi tutto il mondo di leggende e miti simili tra loro legati al diluvio: secondo la prima teoria il mito del diluvio si sarebbe originato in una sola regione presso una popolazione e poi per contatto si sarebbe trasmesso agli altri popoli (teoria monogenetica); secondo un'altra teoria le differenti storie relative al diluvio si sarebbero generate indipendentemente le une dalle altre in regioni lontane, forse sotto la spinta di eventi naturali simili (teoria poligenetica). In realtà per lo studioso entrambe le cause agirono nella creazione di questo mito, che in alcune zone si diffuse per semplice trasmissione, con la presenza o meno di alcune modifiche; in altri casi invece si deve invece postulare un'origine indipendente, forse in risposta a eventi naturali dello stesso tipo. In generale, il principio migliore da adottare per stabilire le connessioni tra i vari miti del diluvio quello di sarebbe analizzare ogni storia indipendentemente dalle altre, come un caso unico e a sé stante.

Nei testi esaminati il proposito della distruzione del genere umano è spesso unito al tema della terra afflitta dall'eccessivo peso degli uomini. Il topos della sovrappopolazione della terra comune a molte culture e civiltà antiche, diffuso in India (nei poemi *Harivamsa* e *Mahābhārata*) e in Mesopotamia (nel poema *Atrahasis*), ha perduto nel suo passaggio dal Vicino Oriente alla Grecia la motivazione profonda della sua genesi. Non si è trattato del trasferimento nella sfera del racconto mitico di un dato reale, l'alta densità demografica, che può essere avvenuto in zone densamente popolate come la Mesopotamia. Nella tradizione greca i motivi desunti dalle culture del Vicino Oriente sono stati

⁷⁹ L'assemblea degli dei per decidere le sorti dell'umanità sembra essere presente anche in Hes. fr. 204, 95-96 M.-W. (su cui cfr. comm. *infra*), ma non nei *Cypria*, a quanto sappiamo da Proclo (*Cypr. argum.* p. 38, 4 ss.) e dalle test. 1, 2 e 4. Per questo particolare il racconto di Ovidio dimostra una somiglianza maggiore con il racconto di *Gilgamesh*, tab. XI, di cui si è già parlato (cfr. *supra*).

⁸⁰ Apollod. *Bibl.* 1, 7, 2; Ov. *Met.* 1, 348-415.

⁸¹ Cfr. *supra*.

⁸² Ved. Kirk 1977, pp. 276-277.

adattati alla diversità del paese e della cultura in cui venivano introdotti. Solo nei *Cypria* fr. 1 B. si racconta che la terra era angustiata dall'eccessiva mole degli uomini. Nei *Cypria* infatti sia nelle fonti che restituiscono il fr. 1 B. sia nel frammento stesso si esplicita chiaramente il tema della terra gravata dal peso degli uomini: in schol. *Hom.* A 5 (T 1 B.) si legge φασὶ γὰρ τὴν Γῆν βαρουμένην ἀνθρώπων πολυμεπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους; in *Anecd. Oxon.* 4, 405, 6 Cramer (T 2 B.) ricorre un'espressione quasi identica a quella dello scolio omerico: οἱ μὲν λέγουσιν ὅτι τὴν Γῆν βαρουμένην ὑπὸ πολυπληθείας ἀνθρώπων, καὶ μηδεμιᾶς οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους; in *Schol. Eur. Or.* 1641 (T 3 B.) si usa sempre lo stesso verbo βαρύνω: ἱστορεῖται ὅτι ἡ γῆ βαρουμένη τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων ἠξίωσε τὸν Δία ἐλαφρῦναι αὐτῆς τὸ βάρος; con parole simili e un lessico in parte coincidente anche Eustath. in *Hom. Il.* p. 20,13 (T 4 B.) racconta la medesima storia: τινὲς δὲ βουλήν Διὸς εἶπον τὸ τὴν γῆν, ὡς καὶ ὁ Εὐριπίδης ἐν Ὀρέστη μυθολογεῖ, κουφίσει βαρουμένην τῷ τῶν λαῶν φόρτῳ κατὰ τὴν αὐτῆς αἴτησιν. È evidente una ripresa testuale del poema da parte dei testimoni: si noti la presenza nel frammento al v. 2 del verbo βαρύνω nella forma ἐ>βάρυ<νε che, pur non essendo lezione tradita, è stata congetturata e accolta da numerosi studiosi⁸³; il verbo κουφίζω è presente al v. 4, il sostantivo τὸ βάρος al v. 6.

Ma il motivo dell'empietà, presente nelle testimonianze relative al fr. 1, non compare nei versi conservatisi. È probabile pertanto, come si è già evidenziato, che le motivazioni di ordine morale per la necessità della guerra di Troia fossero assenti nel poema, ove si fa riferimento solo al problema della sovrappopolazione (fr. 1, 1-4 B.). Nella versione fornita da Apollod. *Epit.* 3, 1 per lo scoppio della guerra di Troia non occorrono né il problema dell'eccessivo carico di uomini sulla terra né il motivo della loro empietà. È presente l'espressione κατὰ βούλησιν Διὸς, simile a quella contenuta in *Cypr.* fr. 1, 7, alla quale segue la specificazione del volere di Zeus: il dio desiderava che sua figlia Elena diventasse famosa per aver fatto sorgere il conflitto tra Europa e Asia o, secondo la versione di altri, per la gloria della stirpe dei semidei. Si può ipotizzare che la seconda interpretazione proposta dal mitografo sia stata originata dall'influsso esercitato dal *Catalogo* esiodeo, fr. 204, 95 ss. M.-W.⁸⁴.

⁸³ A questo proposito si ved. *supra* il comm. al fr. 1 B. Le congetture proposte per il v. 2 con il verbo βαρύνω sono: <ἀνθρώπων ἐ>βάρυ<νε βαθυ>στέρνου di Peppmüller et Ludwig; ἢν ὅτε μυρία <πᾶσαν ἀνὰ> χθόνα φῦλ' ἀνθρώπων πλαζομένων <ἐβαρυνε> di Köchly.

⁸⁴ Cfr. Robert 1921, III p. 1074 n. 1.

B. Il motivo della distruzione del genere umano nella tradizione delle *Opere e i Giorni* di Esiodo, nel *Catalogo delle donne* esiodo e il suo riflesso nei *Cypria*

Il progetto di distruggere gli uomini è presente anche nella tradizione esiodica, dove assume forme e significati differenti rispetto a quelli rilevati nei *Cypria*. Nonostante le differenze, emergono punti di contatto tra il fr. 1 dei *Cypria* e il passo delle *Opere* di Esiodo, 161-165, in cui viene narrata la fine della quarta età degli uomini.

Nelle *Op.* 109-201 è narrato il mito del progressivo declino della razza umana rappresentato attraverso il simbolismo delle razze caratterizzate da un differente metallo sempre meno prezioso, dalla razza d'oro sino alle razze di argento, bronzo e infine di ferro. Questo schema di progressivo declino fu però modificato da Esiodo con l'inserimento della razza degli eroi⁸⁵, che non trova corrispondenze nei modelli orientali ai quali Esiodo avrebbe attinto⁸⁶ ed è stato talora interpretato come il tentativo di incorporare nell'opera una serie di miti con un ruolo importante nell'epos omerico allo scopo di tributare loro un riconoscimento. Non si tratterebbe quindi di uno schema di progressivo declino ma di una struttura maggiormente complessa, che ha trovato diverse interpretazioni tra gli studiosi.

Secondo Vernant Esiodo avrebbe fuso due tradizioni in origine diverse, da una parte un mito genealogico delle razze che, attraverso il simbolismo dei metalli, propone l'idea di un progressivo declino dell'umanità, dall'altra uno schema mitico primitivo (ovvero «una struttura permanente»⁸⁷) che fornisce la spiegazione per l'esistenza degli eroi. Le diverse età non sembrano susseguirsi l'una dopo l'altra seguendo un ordine cronologico ma riproducono un ordine gerarchico esistente nell'universo: pertanto il mito delle razze, anche escludendo l'età degli eroi, non seguirebbe una linea continua di decadenza, ma piuttosto proporrebbe il modello di una ciclicità rinnovabile⁸⁸. Le età si succedono per formare un ciclo, alla fine del quale ne inizierebbe uno nuovo, forse in ordine inverso rispetto al precedente.

Non sarebbe inoltre osservabile un progressivo peggioramento tra le razze di metallo: smisuratezza ed empietà caratterizzano la razza d'argento come quella di bronzo, la prima delle quali viene distrutta per mano di Zeus, mentre l'altra si estingue per mano propria. Esiodo avrebbe invece creato un parallelismo tra la prima e la seconda razza da una parte, la terza e la quarta dall'altra: In ognuna delle coppie a un'età positiva fa da *pendant* un'età negativa, ed esse si oppongono

⁸⁵ Ved. Vernant 1978, p. 16: «Alle razze d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro Esiodo ne aggiunge una quinta, quella degli eroi, che non ha più un corrispondente metallico. Intercalata tra le generazioni di bronzo e di ferro, essa distrugge il parallelismo tra razze e metalli».

⁸⁶ Sul mito delle età e i suoi modelli orientali, ved. West 1997, pp. 312-319. Di diverso parere è Koenen, che rovescia l'idea di una provenienza orientale del mito delle quattro età metalliche: «the concept of metallic eras moved from Hesiod to Zoroastrianism, and from there to the book of Daniel and to India» (Koenen 1994, p. 13). Esiodo avrebbe accolto all'interno della sua narrazione un motivo circolante nella tradizione popolare, che ai suoi tempi non era percepito come proveniente dal Vicino Oriente; la sua importazione dall'Oriente dovrebbe essere di epoca micenea, del secondo millennio a. C. (Koenen 1994, pp. 25-26).

⁸⁷ Vernant 1978, p. 18.

⁸⁸ Questo potrebbe spiegare perché Esiodo sia rammaricato di non essere morto prima o nato dopo, preoccupazione che troverebbe motivazione nel caso in cui si pensi non a un peggioramento continuo del tempo e della condizione umana, ma a una ciclicità rinnovabile (Vernant 1978, pp. 19-20).

a due a due tra loro così come *dike* è opposta a *hybris*⁸⁹. Il poeta afferma che la razza d'argento è di molto inferiore a quella d'oro, un' inferiorità per Vernant basata sull'*hybris*, presente nella seconda razza e assente invece nella prima⁹⁰. In questa prospettiva l'età degli eroi non costituisce perciò un elemento poco integrato nel mito delle razze, ma piuttosto essenziale per l'architettura del racconto; sarebbe invece l'età del ferro a creare una frattura all'interno dello schema del mito. L'età del ferro, secondo Vernant, concluderebbe lo schema: al primo livello (età dell'oro e dell'argento) incentrato sull'esercizio della *dike* corrisponde il secondo (età del bronzo e degli eroi) legato alla *hybris*, cui segue l'età del ferro, caratterizzata dalla compresenza degli opposti: la *dike* e l'*hybris*. Sta all'uomo dell'ultima età la scelta tra *dike* e *hybris*, dal momento che bene e male sono compresenti e l'uno implica l'altro.

Al contrario di Vernant, Koenen ha sostenuto che il mito delle cinque età di Esiodo era in realtà un mito delle quattro età, uno schema all'interno del quale il poeta inserì l'età degli eroi; essa rappresenta una rottura rispetto al generale principio di progressiva decadenza e degenerazione delle razze⁹¹, provato sia dalla differente e minore qualità del metallo sia dalla diversa fine degli uomini di ciascuna età, destinati per l'età dell'oro a diventare *daimones*, poi per l'età dell'argento *makares thnetoi*, infine per l'età del bronzo a scendere sottoterra senza ricevere alcun riconoscimento dopo la morte⁹².

Come Vernant, Koenen sostiene che ogni ciclo rappresenta il tempo in una prospettiva ciclica e non in successione lineare ma, a differenza dello studioso francese, ritiene che le singole età siano cicli definitivamente conclusi, non destinati a ripetersi⁹³. L'età degli eroi si inserirebbe in questa prospettiva di progressiva decadenza per segnalare la possibilità di un rovesciamento dello stato della storia, dal momento che in quel periodo l'umanità era più giusta e migliore delle precedenti razze. Per ciò che concerne l'origine del mito delle età, Koenen nega una sua derivazione orientale: bisognerebbe ritenere piuttosto che il mito si sia diffuso a partire da Esiodo e solo nell'età ellenistica sia entrato nella tradizione del Zoroastrismo per giungere infine ai testi della tradizione indiana, dove le età assumono quattro colori differenti⁹⁴. Esiodo avrebbe quindi introdotto per la prima

⁸⁹ Ved. Vernant 1978, p. 21. La prima coppia di età sarebbe in generale caratterizzata dal prevalere di *dike*, mentre la coppia successiva si distinguerebbe per la presenza dominante dell'*hybris*.

⁹⁰ Questo sistema simmetrico spiegherebbe anche il diverso destino che spetta alle prime due razze dopo la morte, opposto a quello della coppia seguente: gli uomini delle stirpi d'oro e d'argento subiscono un processo di promozione, perché passano alla condizione di *daimones* e ricevono onori; quelli di bronzo e gli eroi invece muoiono combattendo, e dopo la morte non ricevono alcun tributo da parte degli uomini. Solo alcuni eroi hanno il privilegio di vivere nelle isole dei Beati, mentre gli uomini della razza di bronzo scendono anonimamente nell'Ade (Vernant 1978, pp. 21-22).

⁹¹ Koenen 1994, p. 4.

⁹² Per Koenen il mito delle età dovrebbe essere letto accanto ad altri due esempi mitici citati da Esiodo, il primo che parla dell'esistenza di due Eris (l'una negativa e generatrice di guerra, l'altra positiva), il secondo che tratta la storia di Prometeo e la creazione di Pandora. I tre miti narrati da Esiodo in sequenza avrebbero lo scopo di fornire un racconto eziologico su come il male entrò a far parte del mondo (1994, pp. 6-7).

⁹³ Ved. Koenen 1994, p. 7 n. 15; secondo Koenen Esiodo avrebbe contribuito a sviluppare non solo il concetto di tempo lineare «that stretches through history from past to present and on to the future», ma anche «the development of the moral principle based upon individual responsibility».

⁹⁴ Ved. Koenen 1994, pp. 12-13, la cui ipotesi si allontana sia da quella di Reitzenstein e West (1978, commento ai vv. 106-201, pp. 172-204), che sostennero per Esiodo una derivazione dallo Zoroastrismo e da testi di area babilonese, sia da Burkert, che individuò in una profezia aramaica dell' VIII sec. a.C. la fonte per il poeta greco; per un confronto tra la tradizione esiodea e le tradizioni egizia e accadica ved. Koenen 1994, pp. 14-22.

volta in una struttura narrativa preesistente (in cui aveva inserito l'età degli eroi) il tema della responsabilità degli uomini attraverso i concetti di *dike* e *hybris*, sottolineando la possibilità per l'umanità di salvarsi autonomamente con il mantenimento della giustizia⁹⁵.

L'ipotesi di Clay prende avvio da quella di Vernant per poi distaccarsene⁹⁶. Secondo Clay lo scopo principale del mito delle cinque razze è tracciare l'origine dell'umanità, un mito che potrebbe avere le sue origini nel Vicino Oriente o addirittura affondare le radici nella tradizione indoeuropea. Nonostante Vernant ritenga la presenza della razza degli eroi essenziale nell'economia del sistema, per Clay essa cambia radicalmente l'assetto delle età dei metalli perché il suo inserimento ha l'effetto di porre in posizione centrale l'età del bronzo. Inoltre non si potrebbe affermare che le prime due età siano dominate dalla presenza di *dike*; sembra invece piuttosto che l'età d'argento e quella di bronzo siano entrambe caratterizzate dall'*hybris*, anche se in modi differenti. Mentre secondo Vernant la razza d'oro rappresenterebbe l'età in cui prevale in assoluto la *dike*, per Clay la giustizia sembra fare la sua comparsa solo successivamente, con la quarta età⁹⁷, quando nascono gli eroi, e la sua presenza nell'età dell'oro sarebbe solo supposta. L'età dell'oro è pacifica e non conosce il male, ragion per cui non esistono né la proprietà privata né il lavoro o la competizione per le risorse. In questo contesto non c'è quindi spazio per la giustizia e non si avverte la necessità della sua presenza. Non basterebbe quindi l'opposizione tra *dike* e *hybris* per comprendere il mito delle razze e nemmeno si dovrebbe credere all'idea di un progressivo declino all'interno dello schema delineato da Esiodo⁹⁸.

In ogni caso, anche se il mito delle razze si presenta come discontinuo conosce una certa consequenzialità: le razze non sono autoctone e nemmeno provengono da quelle precedenti ma sono state create dagli dei o da Zeus con uno scopo (per tutte le stirpi – tranne l'ultima, dove compare τίθημι – il verbo usato è ποιέω). Nel caso delle prime tre età il tentativo da parte degli dei di creare una stirpe di uomini fallisce per differenti motivazioni, interne o esterne. A ogni stadio però le divinità comprendono il punto debole o il difetto della razza perita⁹⁹. Qual è quindi

⁹⁵ Su questo punto ved. Koenen 1994, pp. 24-26.

⁹⁶ Ved. Clay 2003, pp. 81-99.

⁹⁷ Dike, figlia di Zeus e dono del padre degli dei all'umanità, implica l'idea di una divisione equa e di conseguenza una condizione umana che non è di completa tranquillità.

⁹⁸ In tal caso infatti non troverebbe motivazione l'uso di questa storia, diretta dal poeta al fratello Perse: se tutto fosse destinato a finire non avrebbe senso richiamare alcun individuo ai principi di giustizia o di rispetto per gli dei. A ragione Clay afferma «To convert his erring brother and the gift-eating kings, Hesiod must demonstrate that justice is not only preferable to *hybris*, but that the exercise of justice serves the interest of both Perses and the kings, while its rejection will lead inevitably to certain destruction and divine punishment» (1984, p. 84).

⁹⁹ Gli uomini dell'età dell'oro sono perfetti ma non sono in grado di riprodursi. Per questo motivo Clay ritiene probabile che rappresenti un mondo solo maschile ove le donne non sono ancora state create. Gli uomini dell'età d'argento, peggiori di quelli dell'età precedente sia per aspetto che per intelligenza, conoscono una lunga fanciullezza in cui sono allevati dalle madri. Il primo errore è però stato riparato e la presenza delle donne ha reso possibile la loro riproduzione. Ciò nonostante muoiono per intervento di Zeus a causa della loro violenza e all'assenza di culto e rispetto per gli dei. Il difetto presente in quest'età sembrerebbe essere l'eccesso di infantilismo, eliminato nella terza razza. Gli uomini dell'età del bronzo non conoscono una lunga giovinezza ma arrivano presto alla maturità e sono caratterizzati da una forza smisurata, che è la causa della loro fine: uccidendosi tra loro con le proprie mani conoscono un'anonima morte scendendo nell'Ade senza fama. Si tratta della prima razza che, come sottolinea Clay, condivide qualcosa con la stirpe degli uomini, dal momento che subisce lo stesso destino nella morte. Anche la quarta stirpe degli eroi è creata da Zeus e in qualche modo partecipa sia dell'età precedente che di quella seguente: pratica la guerra, ma il conflitto non è privo di motivazioni ed è organizzato per conseguire uno scopo; la

lo scopo perseguito dagli dei nella creazione degli uomini? Secondo Clay non si tratta di «a fortuitous accident» ma di «an action undertaken by the gods for a specific purpose»¹⁰⁰: attraverso la creazione degli uomini infatti è garantita la superiorità divina sulla stirpe umana, e questo riconoscimento di superiorità è accompagnato dal conferimento di onori e sacrifici agli dei, trascurati sia dagli uomini della razza d'argento a causa del loro infantilismo, che dagli individui della stirpe di bronzo, troppo dediti alla violenza. Gli eroi, a differenza degli uomini delle stirpi precedenti, potevano tributare onori agli dei riconoscendo la loro superiorità. Ma essi avrebbero potuto rappresentare un pericolo, insito nella loro nascita e natura semi divina: la vicinanza e parentela degli eroi con il mondo divino avrebbe potuto spingerli a rivendicazioni nei confronti degli dei per mutare l'ordine esistente¹⁰¹.

Per l'analisi del motivo della distruzione del genere umano in Esiodo e nei *Cypria* è opportuno analizzare in dettaglio il passo delle *Opere e i Giorni* dedicato a questo tema: nei versi 156-173 viene inserita la narrazione dell'età degli eroi che, dopo l'età del bronzo e prima dell'età del ferro, sembra costituire un'eccezione al generale decadimento proposto da Esiodo con il mito delle cinque razze¹⁰²: καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ | τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, | ὄλεσε μαρναμένους μήλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, | τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης | ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠγκόμοιο (vv. 160-165). Con il mito delle cinque età viene descritto – come si è visto – un progressivo peggioramento delle condizioni e della natura degli uomini, che trova una corrispondenza nella denominazione di ogni età con metalli in ordine decrescente di preziosità. Tuttavia la quarta stirpe creata da Zeus, che non prende il nome da alcun metallo ed è denominata al v. 159 ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, (viene infatti definita δικαιότερον καὶ ἄρειον rispetto agli uomini dell'età precedente e vanta una discendenza divina)¹⁰³, secondo alcuni studiosi rappresenta una rottura del parallelismo tra le razze e i metalli, e dello schema del progressivo decadimento¹⁰⁴. Nonostante questa diversità, la stirpe degli eroi è comunque destinata alla quasi totale scomparsa e distruzione¹⁰⁵.

A differenza degli uomini dell'età dell'oro e dell'età dell'argento, che dopo la morte diventarono *daimones* (anche se di grado diverso), e degli uomini dell'età

menzione di Tebe e di Troia implica l'esistenza delle città e di una vita socialmente organizzata, così come presuppone l'agricoltura e la navigazione. La violenza della stirpe di bronzo è mitigata proprio dalla duplice natura degli eroi, per metà umana e per metà divina. Ma questa razza, per essere costituita da ἡμίθεοι, necessita di continue unioni con gli dei. Anche questa stirpe come le precedenti muore. La stirpe successiva rappresenta lo stadio della decadenza dell'età degli eroi: il principio divino negli uomini è calato; crescono invece la tendenza alla violenza e all'autodistruzione. Durante l'età del ferro gli dei si sono allontanati dagli uomini ma continuano a vivere accanto ad essi Aidos, Nemese, Dike ed Eris; il bene e il male sono mescolati tra loro (2003, p. 74.).

¹⁰⁰ Clay 2003, p. 74.

¹⁰¹ Clay 2003, pp. 94-95.

¹⁰² Su questo argom. ved. *supra*.

¹⁰³ Cfr. il commento di West al v. 158 (West 1978, p. 190).

¹⁰⁴ Vernant 1978, pp. 20-24; Clay 2003, p. 81. Anche Bianchi criticò l'idea di un «ordine in peius discendente» come discutibile «perché non si tratta di una linea discendente univoca, continua, essendo ogni razza un caso a sé» (1963, p. 145).

¹⁰⁵ Infatti da *Op.* 167-173 sembra di poter capire che una parte della razza degli eroi non muore né a Tebe né a Troia, ma gode, grazie a Zeus, di una vita senza affanni, fuori dal consorzio umano, nelle Isole dei Beati; ved. Bianchi 1963, pp. 179-185. L'ipotesi di Koenen suggerisce invece che tutta la razza degli eroi fu trasportata dopo la morte nelle Isole dei Beati.

del bronzo che, puniti con la morte da Zeus per la loro empietà, finirono nel regno dell’Ade, gli eroi perirono a opera della guerra. Nei vv. 160-165 sono descritte le motivazioni e i luoghi in cui la stirpe degli eroi conobbe la morte: dapprima combattendo sotto Tebe dalle sette porte per l’eredità di Edipo, poi sotto la rocca di Troia a causa di “Elena dalle belle chiome”. In realtà non solo la razza degli eroi muore per decisione di Zeus: ai vv. 138-140 delle *Opere* Esiodo narra degli uomini dell’età d’argento che Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμᾶς | οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἷ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

Come ha rilevato Bianchi, l’età degli eroi rappresenta un caso singolare all’interno dello schema delineato da Esiodo, perché rompe l’assoluta anonimità delle altre quattro razze¹⁰⁶. Anche se non sono citati i vari eroi che vi partecipano, si specifica che si tratta di due generazioni di eroi: l’una combatté a Tebe, l’altra combatté a Troia¹⁰⁷. Inoltre con l’indicazione delle motivazioni per le quali sorsero le due guerre, attraverso le perifrasi μῆλων ἔνεκ’ Οἰδιπόδαο e Ἐλένης ἔνεκ’ ἠυκόμοιο, si fa riferimento a due personaggi specifici: Edipo ed Elena.

La motivazione addotta per la fine dell’età degli eroi al v. 161, πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ, richiama i vv. 5-6 del fr. 1 dei *Cypria*, πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο: in entrambi i casi la guerra è la causa della distruzione, ma nel passo esiodico a farne le spese è la sola razza degli ἠμίθεοι, nel passo dei *Cypria* è coinvolta l’intera umanità¹⁰⁸.

A differenza della notizia che si legge nel sommario di Proclo, nel quale solo la guerra di Troia nel progetto di Zeus viene considerata come mezzo per sterminare gli uomini, le testimonianze al fr. 1 dei *Cypria* citano sia la guerra di Troia che quella di Tebe come espedienti adottati da Zeus per alleggerire la terra¹⁰⁹. È probabile che nei *Cypria* si facesse menzione della sola guerra di Troia, come appare dal fr. 1, 5: non sarebbe da considerare autentica e appartenente al poema la tradizione contenuta negli scolî, che contraddicono non solo il fr. 1 ma anche il riassunto di Proclo, *Cypr. argum.* p. 38, 4 Ζεὺς βουλεύεται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωικοῦ πολέμου¹¹⁰.

In *schol.* Hom. A 5; *Anec. Oxon* 4, 405-6; *schol.* Eur. *Or.* 1641; Eustath. *in* Hom. *Il.* 20, 13 venivano invece prese in considerazione sia la guerra di Troia che quella di Tebe, con il probabile intento di creare un collegamento ideale tra il ciclo troiano e il ciclo tebano: ma questo nesso era già stato creato da Esiodo nei versi delle *Opere* appena considerati, nei quali le due guerre tebana e troiana venivano considerate i due avvenimenti a causa dei quali perì la stirpe degli ἠμίθεοι.

¹⁰⁶ Bianchi 1963, p. 174. Koenen ritiene che l’età degli eroi sia un elemento portante all’interno dello schema delle età, «the linchpin of Hesiod’s own narrative», poiché introduce la possibilità di miglioramento e precede, preparandola, l’immagine della giusta città (Koenen 1994, p. 24).

¹⁰⁷ In realtà non si tratta di due generazioni distinte perché anche alcuni eroi che parteciparono alla seconda spedizione contro Tebe presero parte alla guerra di Troia come Stenelo, Diomede ed Eurialo secondo B 559 ss.; a tal proposito ved. Cingano 2005, pp. 140-143.

¹⁰⁸ L’espressione ἀνδρῶν ἠρώων in Hes. *Op.* 159 richiama alla mente *Cypr.* fr. 1, 6-7 οἱ δὲ ἐν Τροίῃ | ἦρωες κτείνοντο; cfr. Wagner 1891, pp. 396-397; ved. comm. di West ad *Op.* 159 (West 1978, p. 190).

¹⁰⁹ Interessante è la versione offerta dall’*Epitome* di Apollodoro, 3, 1 per le motivazioni del rapimento di Elena da parte di Paride, avvenuto ὡς τινες λέγουσι κατὰ βούλησιν Διός, ἵνα Εὐρώπης καὶ Ἀσίας εἰς πόλεμον ἐλθούσης ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ εὐδοξος γένηται, ἡ καθάπερ εἶπον ἄλλοι ὅπως τὸ τῶν ἠμιθέων γένος ἄρθη, ove la prima versione, che vede nella guerra di Troia lo scontro tra Greci e barbari, ricorda lo *schol.* Hom. A 5, mentre la seconda versione richiama da vicino quella esiodica con la fine dell’età degli eroi.

¹¹⁰ L’ipotesi è già di Bethe 1929, p. 228.

Quale connessione potrebbe esistere tra la tradizione rappresentata dalle *Opere e i Giorni*, ove si fa menzione sia della guerra tebana che di quella troiana, e la narrazione dei *Cypria*, ove è citata solo la guerra troiana?¹¹¹

Un'interessante risposta a questo quesito potrebbe venire dall'analisi del fr. 204 M.-W. facente parte del *Catalogo delle donne* esiodeo. Il solo problema che si pone per l'analisi del frammento è costituito dal fatto che è pervenuto in uno stato lacunoso che pone delle difficoltà per una loro corretta e completa interpretazione. È opportuno riportarne i vv. 94-106, che presentano una comunanza di motivi con Hes. *Op.* 161-165 e *Cypr.* fr. 1 :

ἢ τέκεν Ἑρμιόνην καλλίφυρ[ο]ν ἐν μεγάροις
 ἄελπτον. πάντες δε θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο
 ἐξ ἔριδος δὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, μείξαι κατ' ἀπίρονα γαῖαν
 τυρβάξας, ἦδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων
 πολλὸν αἰστῶσαι σπεῦδε, πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι
 ψυχὰς ἡμιθέω[ν]οῖσι βροτοῖσι
 τέκνα θεῶν μι[...].[..]ο[.] ὄφ]θαλμοῖσιν ὀρώντα,
 ἀλλ' οἱ μ[ἐ]ν μάκ[α]ρες κ[.....]ν ὥς τὸ πάρος περ
 χωρὶς ἀπ' ἀν[θ]ρώπων[βίοτον κα]ὶ ἦθε' ἔχουσιν
 το[...].ε.εαλ[ἄθα]νάτω[ν τε ἰδὲ] θνητῶν ἀνθρώπων
 ...[]καλ ἄλγος ἐπ' ἄλγει
 Ζεὺ[ς]]κ[...].ε. ἔκερσε
 ο[]]ερζει[
 [] ἐ]πὶ μαστῶι
 []α [μη]δέ τις ἀν[δ]ρῶν

..... νηῶν δὲ] μελαινάων ἐπιβαίη·
 β]ίηφί τε φέρτατος εἶναι
]ε καταθνητῶν ἀνθρώπων
 ἔ]στι καὶ ὀππόσα μέλ[λ]ει ἔσεσθαι
]α μήδεταί ηδὲ γεραίρει
]Διὸς νεφεληγερέταο
]ι[.].α..υ.,η.....φράσασθαι ἔμελλεν
 οὔτε θ]εῶ[ν] μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων·
 ... π]ολλὰς Ἀΐδη κεφαλὰς ἀπὸ χαλκὸν ἰάψ[ει]]ν
 ἀν]δρῶν ἡρώων ἐν δηϊοτήτι πεσόντων·
 ἀλλ' οὔ πώ ποτε πατρὸς ἐπηισθάνετο φρενὸ[ς] ὀρμη[ς]·
 ἀ]λλά τε κῆρ' ἀλεείνοντες σφετέροισι τέκεσσι
]..ποντ' ἀνθρωποι, πρᾶπιδων δ' ἐπετέρπετ' ἐρωῆι
 πα]τρὸς ἐριθευκέος, μεγάλ' ἀνδράσι μηδομένοιο.
 πο]λλὰ δ' ἀπὸ γλωθρῶν δεινρέων ἀμύοντα χαμάζε
 χε]υετο καλὰ πέτηλα, ῥέεσκε δὲ καρπὸς ἔραζε
 π]νείοντος Βορέας περιζαμενὲς Διὸς αἴσχη,
]]λεσκεν δὲ θάλασσα, τρόμ[ε]εσκε δὲ πάντ' ἀπὸ τοῖο,
 τρύ]χεσκεν δὲ μένος βρότεον, μινύθεσκε δὲ καρπός,
 ὄ]ρηι ἐν εἰαρινῆι, ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει
 γ]αί[η]ς ἐν κευθῶνι τρίτῳ ἔτει τρία τέκνα.

“Ma costei l'ebbe prima il bellicoso Menelao. | Lei generò Ermione, dalle belle caviglie, nel palazzo, | in modo inatteso. Tutti gli dei si divisero in pareri diversi | nella discordia; fu allora che meditò eventi meravigliosi | Zeus che tuona profondo: una contesa sulla terra portentosa | suscitando, perché la stirpe degli

¹¹¹ Questo problema è stato posto da Cingano 2005, p. 118
 617

uomini mortali | numerosa voleva distruggere, con il pretesto di annientare | la vita dei semidei [] ai mortali, | la prole di dei [] vedendo con gli occhi; | ma da una parte i beati [] così come prima | separati dagli uomini la vita e i costumi avessero |] degli immortali e degli uomini mortali |] dolore su dolore | Zeus [] distrusse”¹¹²

Per ciò che concerne l’ipotesi di datazione del frammento, mentre Janko ha pensato che il *Catalogo* sia stato scritto approssimativamente nel 690 a.C., durante il periodo in cui Esiodo era vivo¹¹³, secondo l’ipotesi di West invece si deve assegnare la sua composizione con più precisione al periodo compreso tra il 580 e il 520 a.C.¹¹⁴. Conformemente all’ipotesi di West, Koenen è propenso a ritenere che il *Catalogo* sia stato scritto nel VI sec. a. C.¹¹⁵. Secondo Burkert, che considera sia i *Cypria* sia il *Catalogo*, non sarebbe possibile fornire una datazione precisa di questi testi e della loro fonte comune¹¹⁶. Hirschberger colloca la datazione del poema tra il 630 e il 590 a.C.¹¹⁷, mentre March, partendo dall’ipotesi avanzata da West, propone come possibile arco temporale per la composizione del *Catalogo* non il 580-520 a.C. ma il 580-570 a. C.¹¹⁸.

All’inizio, fr. 204, 95-96, gli dei sono divisi da una contesa: πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο | ἔξ ἔριδος. Non credo che possa trattarsi del giudizio di Paride, ma della discussione sull’opportunità di portare a compimento un progetto di morte ai danni degli uomini, in particolare la stirpe degli eroi¹¹⁹. La decisione di sterminare il genere umano non poteva essere già stata presa; in ogni caso essa precedeva logicamente e cronologicamente la scelta del modo con il quale sarebbe stato raggiunto l’obiettivo dello sterminio. Ma ha avuto ragione Stiewe a sottolineare che questi versi così concisi dovevano riportare alla mente dell’uditorio altri episodi del ciclo troiano, quali l’intervento di Eris al matrimonio di Peleo e Teti, la conseguente contesa tra le dee e la nascita della guerra di Troia¹²⁰. Anzi, proprio un accenno così incidentale agli antefatti della guerra di Troia è la prova indiretta della notorietà del mito. Per Stiewe la conferma che i versi del *Catalogo* presuppongono i *Cypria* come modello verrebbe dall’espressione ἔξ ἔριδος, che corrisponde al resoconto di Proclo della contesa, *Cypr. argum.* p. 38, 5-7 παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐωχουμένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἀνίστησιν Ἀθηνᾶ, Ἥρα καὶ Ἀφροδίτη αἰ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἰδη κατὰ Διὸς προσταγῆν ὑφ’ Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται. In realtà non è necessario che l’espressione si

¹¹² La traduzione è di Arrighetti 1998, pp. 207-209.

¹¹³ Janko 1982, p. 200; «False archaism seem found in -ao in the *Catalogue of Women*, a poem whose dating is rather problematic, as it cannot be prior to the *Theogony*, but is slightly less advance in diction, and consistently so; this discrepancy is best explained by the inevitable bluntness of linguistic implements, which cannot be expected to be accurate within a decade» (p. 198; cfr. pp. 85-87: «the style of *Cat* is that of a composer with less range but some fluency in the diction, and otherwise very like Hesiod»).

¹¹⁴ Ved. West 1985, pp. 130-137; cfr. Arrighetti 1998, p. 446 ss.

¹¹⁵ Koenen 1994, p. 26; Koenen ha rifiutato la datazione proposta da Janko affermando «in the absence of firm linkage between the relative and the absolute chronological data and in light of the speculative nature of dating our primary point of reference, the *Iliad*, to about 730 a. C., this level of accuracy is too optimistic» (*ibidem*, n. 62).

¹¹⁶ Burkert 1992, p. 102.

¹¹⁷ Ved. Hirschberger 2004, pp. 42-51.

¹¹⁸ Per gli argomenti avanzati dalla studiosa ved. March 1987, pp. 157-159.

¹¹⁹ Così anche West 1985, p. 119; per un commento a questi versi ved. Hirschberger 2004, pp. 416-417.

¹²⁰ Stiewe 1963, p. 5, p. 17.

riferisca proprio alla contesa delle dee, anche se l'episodio era ben noto agli ascoltatori dell'epoca di Esiodo¹²¹. Il piano di Zeus sembra piuttosto richiamare gli analoghi progetti presenti in Hes. *Op.* 156-165 (ove viene attuato attraverso le guerre di Tebe e Troia) e in *Cypria*, fr. 1 (ove si fa menzione della sola guerra di Troia); si può ricordare anche un'altra celebre occasione in cui dei e uomini si divisero in una controversia, in *Theog.* vv. 535-37, a Mecone, ove venne fondato il rito del sacrificio tramite la divisione del bue proposta a Zeus da Prometeo¹²².

Nonostante lo stato lacunoso del frammento, è possibile evidenziare gli elementi in comune tra i *Cypria* e il fr. 204: l'obiettivo di Zeus sembra raggiunto ugualmente attraverso la guerra di Troia, in *Cypr.* fr. 1, 6 e tramite l'allusione ai vv. 97 ss. del fr. 204¹²³.

In relazione al passo discusso di Hes. *Op.* 156-173, si può porre il fr. 204 M.-W., dove, ai vv. 95-101, viene espressa la volontà di Zeus di sterminare la stirpe dei semidei per porre fine alla convivenza di questi ultimi con gli dei¹²⁴. Ai vv. 98-99 il poeta afferma ἦδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων | πολλὸν αἰετῶσαι σπεῦδε: qui, differentemente dalle *Opere* e in consonanza con i *Cypria*, al proposito di porre fine all'età degli eroi potrebbe essere collegato il progetto di distruggere l'intera umanità, che nella tradizione orientale si attua attraverso il diluvio, nel *Catalogo* e nei *Cypria* attraverso un conflitto armato¹²⁵. Inoltre nel fr. 204 il poeta ha descritto la fine dell'età degli eroi, pur non menzionando le isole dei Beati, come invece accade in Hes. *Op.* 171-173¹²⁶.

Secondo un'interpretazione di questo passo il pretesto nominato al v. 99, πρόφασιν, potrebbe essere identificato con il progetto degli dei di colpire l'intera umanità, mentre lo sterminio della razza degli eroi sembra essere il motivo reale, noto al solo Zeus e non all'intero consesso degli dei¹²⁷. Non è facile stabilire se la

¹²¹ Ved. trad. di Arrighetti: "tutti gli dei si divisero in pareri diversi nella discordia" (1998, p. 207).

¹²² Per un commento al passo ved. Arrighetti 1998, pp. 359-350; sull'umanità di Mecone ved. Cerutti 1998, pp. 140-145, che si presenta, prima dell'inganno di Prometeo, come priva di mali e fatiche, a differenza dell'umanità post-prometeica.

¹²³ Cfr. West 1985, p. 38.

¹²⁴ In un articolo recente Cerutti non ritiene che l'umanità della razza eroica delle *Opere* sia comparabile con quella del fr. 204, 95-103 M.-W., poiché mentre l'una «non convive con alcuna altra umanità che non sia eroica», l'altra sembra essere composta sia di eroi che di uomini comuni (1998, pp. 139-140).

¹²⁵ Sul motivo del diluvio nella tradizione orientale ved. **Appendici (L'annientamento dei mortali: antichità del motivo)**. In realtà questo passo, con il passaggio dall'intera umanità al v. 98 alla stirpe dei semidei al v. 100, crea dei problemi interpretativi, per i quali ved. Koenen 1994, p. 29; Hirschberger 2004, p. 417; per la derivazione di questo motivo dal Vicino Oriente, Koenen 1994, p. 14 ss.; Burkert 1992, pp. 100-104, ove questo proposito di distruzione del genere umano è connesso con il motivo del diluvio; Cerutti (1998, pp. 151-155) ha sottolineato che il motivo della distruzione della razza umana acquista nel fr. 204, 95-99 un significato nuovo per l'assenza di qualsiasi motivazione etica (ma su questo ved. *infra*).

¹²⁶ Ma bisogna considerare che il testo è stato tramandato in uno stato frammentario; ved. Koenen 1994, pp. 29-30: «The separation of the children of the gods from mankind has been described with nearly the same words the *Erga* used for describing the resettlement of the heroes in the Islands of the Blest. [...] In their new abode in the Hesiodic Island of the Blest, however, the heroes will continue to lie in bright light»; secondo Arrighetti «quanto si legge in E., 160-173 sul destino degli eroi caduti nelle isole dei beati, sembra trovare un corrispondente in questi versi: Zeus intende separare da quel momento la vita degli eroi da quella degli uomini (cfr. vv. 5-7) facendo sí che i primi continuino la loro vita nelle isole dei beati, senza più condividere il destino degli uomini» (1998, p. 476).

¹²⁷ Per la distinzione tra motivo pretestuoso (distruzione di tutta l'umanità) e motivo reale (intervento contro i semidei), ved. Cerutti 1998, pp. 146-154; cfr. le traduzioni di Evelyn-White, p. 201: "and already he was hastening to make an utter end of the race of mortal man, declaring that he would destroy the lives of the demi-gods"; di A.Traversa, *Hesiodi Catalogi sive Eoearum*

volontà degli dei fosse quella di annientare l'umanità, come sembra di poter dedurre dal verbo ἀϊτῶσαι, o se si trattava di un progetto di alleggerimento della terra dall'eccesso di uomini paragonabile a quello di *Cypr.* fr. 1¹²⁸.

Al v. 98 del fr. 204 il riferimento al γένος μερόπων ἀνθρώπων – per cui si possono confrontare A 250 γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων, *Hymn. Dem.* 310 καὶ νύ κε πάμπαν ολεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων, *Hes. Op.* 180 Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, ove la stessa espressione ricorre a fine verso (cfr. inoltre fr. 141, 20 []ν μερόπων ἀνθρώπων) – corrisponde al più breve riferimento agli ἀνθρώπων di fr. 1, 4. I verbi μειξαι (probabile glossa di τυρβάξας, al posto del quale può essere congetturato un sostantivo quale πόλεμον ο γενεὰς) e τυρβάξας ai vv. 97-98, comunque vada intesa l'ipotesi di integrazione proposta¹²⁹, richiamano alla mente il verbo ριπισσας di *Cypr.* fr. 1, 5, con uguale accezione di “sconvolgere, agitare, eccitare”, il cui oggetto è proprio πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο¹³⁰.

Stiewe ha ipotizzato, a mio parere con verosimiglianza, che nel *Catalogo delle donne* siano fuse due versioni, quella dei *Cypria* con lo sterminio dei mortali, e quella delle *Opere* in cui era narrata la fine dell'età degli eroi¹³¹.

Webster, analizzando il motivo della distruzione degli uomini nei *Cypria*, nel *Catalogo delle donne* esiodeo e nelle *Opere*, aveva messo in evidenza che, nonostante la storia sia la stessa, vi sono considerevoli differenze tra i due testi¹³². Al posto dello sterminio del genere umano presente nei *Cypria*, nella versione esiodea del mito, *Op.* 156-173, si parla della distruzione della razza dei semidei, al fine di interromperne la convivenza con gli uomini e permettere loro di vivere nelle Isole dei Beati¹³³. La volontà di Zeus è differente rispetto a quella di *Cypr.* fr. 1, 2-3: non vi è alcun sentimento di pietà per la terra. La menzione degli ἡμίθεοι in *Op.* 156 dovrebbe suggerire che Esiodo aveva in mente la versione delle *Ehoiai*, in cui il proposito di distruggere l'umanità corrisponde alla volontà di porre fine a matrimoni misti, tra semidei e dee. Inoltre anche la successione cronologica degli avvenimenti sarebbe diversa: in *Hes.* fr. 204, 124 ss. M.-W. la

Fragmenta, Napoli 1951, p. 172: “e annientare la troppo numerosa stirpe degli uomini mortali; e da ciò (ebbe) pretesto per distruggere la stirpe dei semidei”; Koenen 1994, p. 30, il quale ipotizza un trasferimento per la stirpe dei semidei nell'isola dei Beati; Hirschberger 2004, p. 417, ove vi è un riepilogo delle possibili interpretazioni al passo (1. volontà di Zeus di distruggere l'umanità, anche per condurre gli uomini a una vita migliore; 2. Zeus progetta la morte degli uomini con il contributo degli altri dei, in realtà allo scopo di distruggere la razza dei semidei; 3. Zeus vuole alleggerire la terra dall'eccessivo peso degli uomini con il pretesto di distruggere i semidei; 4. Zeus spinge alla guerra di Troia per alleggerire la terra dagli uomini e per questo motivo deve far perire la stirpe degli eroi; 5. il termine πρόφασιν indica la causa; i disordini provocati da Zeus provocano la morte di molti uomini, offrendola ragione per la caduta della razza degli eroi). A differenza di quanti credono che la distruzione della stirpe degli eroi sia la motivazione reale, vi è chi, come Colonna, sostiene che lo scopo reale era distruggere l'intera umanità: ved. la traduzione di A. Colonna, *Hesiodi Opera et Dies*, Milano-Varese 1977, p. 231: “si affrettava ad annientare per buona parte la stirpe degli uomini mortali, con il pretesto di distruggere la schiatta dei semidei”.

¹²⁸ Ved. Cerutti 1998, p. 151. Non è estranea all'epica greca la volontà di Zeus di distruggere tutta l'umanità, come è possibile dedurre da *Hes. Op.* 180.

¹²⁹ Cfr. l'apparato di M.-W. ai versi 97-98 (*West* 1967, p. 101); Hirschberger 2004, p. 417.

¹³⁰ Ved. *TLG* s. v. τυρβάξω; ῥιπιζω; *LSJ* s.v.

¹³¹ Stiewe 1963, pp. 6-9.

¹³² Webster 1964, pp. 180-182.

¹³³ Anche il fr. 1, 1-7 di Esiodo ricorda la convivenza tra uomini e dee: Νῦν δὲ γυναικῶν ἰφύλον ἀείσατε, ἠδυνέπειαι | Μοῦσαι Ὀλυμπιάδεις, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, | αἱ τὸτ' ἄρισται ἔσαν | μίτρας τ' ἀλλύσαντο. [μισγόμεναι θεοῖσιν | ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θῶοκοι | ἀθανάτοισ τε θεοῖοισι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις. Per i paralleli di tale motivo nelle tradizioni sumerica, babilonese, ebraica, ved. *West* 1997, pp. 116-118.

distruzione degli uomini progettata dagli dei ha luogo dopo il matrimonio di Elena, invece nei *Cypria* è progettata prima del matrimonio di Peleo e Teti¹³⁴. L'idea comune della volontà distruttrice della divinità nei confronti degli uomini è un'eredità dell'Oriente che trovò fortuna in Grecia¹³⁵. Quando avvenne il passaggio di questo motivo dalla Mesopotamia, secondo Webster era già chiaro che la guerra di Troia, sebbene fosse stata vinta dai Greci, rappresentava "l'inizio della fine dell'età micenea". Il progetto di Zeus della guerra di Troia doveva quindi causare la fine dell'età degli eroi. La testimonianza dell'*Iliade*, dei *Cypria* e di Esiodo dovrebbe suggerire che tra la caduta dei palazzi micenei e la fine della migrazione ionica la guerra di Troia è stata reinterpreta nel *Catalogo* come la spedizione dei pretendenti di Elena per ricondurla in patria, e che la storia del desiderio degli dei di distruggere gli uomini, motivo di origine orientale divenuto fecondo di sviluppi sia nei *Cypria* che nel *Catalogo*, è diventata la storia del matrimonio di Peleo e Teti, seguita dal giudizio di Paride, come preludio alla guerra di Troia.

L'esame delle analogie e delle differenze notate da Webster tra i tre poemi epici greci resta valido, anche se è azzardata la considerazione che l'*Iliade*, il *Catalogo* e i *Cypria*, opera conservatasi in uno stato del tutto frammentario, siano concorrenti nel dare una immagine della guerra di Troia come spedizione dei Greci per ricondurre Elena in Grecia. Resta difficile stabilire la presenza del giuramento dei pretendenti di Elena nei *Cypria*: non ne parlano la poesia omerica, il riassunto di Proclo e in nessuno dei frammenti pervenuti se ne fa menzione, anche se in Thucid. 1, 9-1 si trova un preciso riferimento a questo episodio¹³⁶. Esiste quindi la possibilità che Tucidide abbia ricevuto notizia del giuramento da altri poemi, dal *Catalogo delle donne* e probabilmente anche dai *Cypria*¹³⁷. Non è dato sapere se la narrazione di Stasino coinvolgesse questo tema, anche se sembra poco probabile che proprio il poema che narrava gli antefatti dell'*Iliade* rinunciassero a un esempio di poesia catalogica nel quale venivano elencati i pretendenti di Elena, ovvero i futuri partecipanti alla guerra di Troia¹³⁸. Di sicuro alla fine del poema c'era un elenco degli alleati dei Greci contro i Troiani, stando a quanto racconta Proclo, *Cypr. argum.* p. 43, 65-67¹³⁹.

¹³⁴ Webster fa riferimento ad una tempesta, ma si può obiettare che, stando alle notizie che abbiamo, nessuna tempesta era progettata nei *Cypria*, solo la guerra troiana era il mezzo scelto da Zeus per lo sterminio dei mortali; così nel *Catalogo* ai vv. 124 ss. non si fa riferimento ad una tempesta, ma a una catastrofe naturale che secondo Koenen segnerebbe la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova era (1994, p. 32).

¹³⁵ Cfr. *supra*.

¹³⁶ L'episodio del giuramento era narrato da Stesicoro, fr. 190 D.; cfr. Soph. *Ai.* 1113; *Phil.* 72; Eur. *Iph. Aul.* 51-57; Isocr. *Hel.* 40-41; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 9; *Hyg. fab.* 78; si è pronunciato per l'assenza del Giuramento dei pretendenti di Elena nei *Cypria* Severyns 1928, p. 275: «Les Chants *Cypriens* ont probablement contenu un brillant récit des fiançailles d'Hélène à la cour de Tyndare; mais il ne semble point que le détail même du serment y figurait déjà»; si esprimono a favore della presenza del Giuramento dei pretendenti di Elena nei *Cypria* Bethe (1929, pp. 234-235), che ha motivato la sua presenza attribuendo all'inventiva di Stasino la storia narrata in Apollod. *Bibl.* 3, 10, 9 in cui fu Odisseo a fornire il consiglio del giuramento a Tindaro; Jouan 1966, pp. 159-160, secondo il quale la lista presente in Apollod. *Bibl.* 3, 10, 8 è derivata dal poema di Stasino; sull'argomento cfr. Robert 1921, II 3 pp. 1066-1069.

¹³⁷ A tal proposito ved. Hes. fr. 204, 78-85 M.-W.

¹³⁸ Wilamowitz ha ipotizzato la presenza di un catalogo degli eroi achei nei *Cypria*, che avrebbe influenzato il Catalogo delle navi presente in B (1884, p. 374); così Murray 1912, p. 179; Burgess 1996, p. 86 n. 36; cfr. Cingano 2000, pp. 136-137.

¹³⁹ Cfr. Monro 1884, p. 7, secondo il quale il catalogo dei partecipanti posto alla fine del poema deve essere interpretato come un tentativo di supplire alla brevità del catalogo di Hom. B 816 ss.; cfr. anche Allen 1908, p. 82; Wilamowitz 1916, p. 278 n. 2; Kullmann 1960, p. 302; Bethe 1929, p. 302.

West si è espresso contro l'ipotesi della compatibilità del fr. 204 con il mito delle cinque età delle *Opere*, ma è del parere che nel fr. 204, 95 ss. Zeus progetti la guerra di Troia come parte di un progetto complessivo, che si ritrova anche nei *Cypria* e nel proemio dell'*Iliade*¹⁴⁰.

Koenen, similmente a Stiewe, ritiene che le allusioni ai vv. 99-105 siano comprensibili solo pensando che il poeta del *Catalogo* conoscesse già la versione esiodea delle *Opere* in cui alla stirpe degli eroi è destinata l'isola dei Beati, e questa appare di certo come l'ipotesi più probabile¹⁴¹. Il *Catalogo* pertanto dovrebbe essere stato scritto dopo gli *Erga*, nonostante esso continui idealmente la *Teogonia*¹⁴², anche se ciò non significa che il suo contenuto sia post-esiideo. Mentre i *Cypria* presentano un motivo (la necessità di ridurre l'eccesso di uomini dalla terra sovrappopolata), che si mostra meno appropriato in Grecia rispetto all'area orientale (Mesopotamia o Egitto), nel *Catalogo* è assente ogni riferimento a esso. La guerra di Troia stermina la stirpe dei semeroi e impedisce che per il futuro l'umanità possa vivere e riprodursi con gli dei, ponendo fine alla convivenza tra dei e uomini descritta dal fr. 1 M.-W. Ma per Koenen il vero proposito di Zeus è impedire che l'età degli eroi possa finire con la loro morte e assicurare loro una vita felice nell'isola dei Beati, come avviene negli *Erga*¹⁴³. Il poeta del *Catalogo* quindi, pur partendo dalla prospettiva esiodea si allontana da essa per fonderla con altre storie sia del patrimonio ellenico sia della tradizione orientale.

Di altro parere è M. V. Cerutti, che non solo ha rilevato le numerose divergenze esistenti tra il mito delle cinque razze esiodee e il fr. 204, 96-100, ma la differenza di "ethos" tra le *Opere* e il frammento del *Catalogo*¹⁴⁴. Infatti la quarta età degli eroi, che è presentata come più giusta della precedente, viene inserita in una prospettiva etica assente nel fr. 204¹⁴⁵. Per questa ragione non si potrebbe ricorrere al mito delle cinque razze per chiarire il significato del frammento pseudo esiideo, nonostante l'analogia formulare dei due passi.

A differenza di Snell, che ha riconosciuto nel fr. 1 dei *Cypria* il primo processo di elaborazione del mito¹⁴⁶, Cerutti ha sottolineato che il motivo della distruzione

contrario (1891, pp. 611-613; 1929, p. 216) ha negato che alla fine dei *Cypria* fosse presente il catalogo dei partecipanti: Proclo avrebbe dedotto tale particolare copiandolo da un manuale mitografico; cfr. Huxley 1969, pp. 140-141; Burgess 1996, pp. 81-86, 90.

¹⁴⁰ West 1961, p. 134.

¹⁴¹ Su questo aspetto ved. Koenen 1994, p. 27 n. 62.

¹⁴² Su questo argomento ved. West 1966, pp. 48 ss; 1985, pp. 2-3, 125-128; Cingano 2004a, pp. XX-XXII.

¹⁴³ Ved. Koenen 1994, pp. 29-30; a partire dalle fonti del *Catalogo*, che Koenen individua nel poema accadico *Atrahasis*, il poeta reinterpreta il motivo della distruzione del genere umano per raggiungere un nuovo obiettivo: «the poet of the *Catalogue*, however, combined such stories with Greek beliefs in heroes and with a concept of the Islands of the Blest, as these were describe in Hesiod's *Erga*» (op. cit. p. 31).

¹⁴⁴ Cerutti 1998, pp. 156-157.

¹⁴⁵ «L'assenza del motivo della giustizia degli eroi e di quello dell'ingiustizia degli uomini è un elemento che contribuisce a delineare una profonda diversità tra l'ethos del frammento e quello del mito delle cinque razze».

¹⁴⁶ Snell ha evidenziato l'aspetto tardo del contenuto del primo frammento dei *Cypria*, credendo di riconoscere nella predeterminata decisione di Zeus di sterminare una cospicua parte degli uomini una prima storicizzazione del mito (1963, p. 210 ss.). L'ipotesi mi sembra da respingere. È stata ampiamente analizzata la presenza del motivo della distruzione del genere umano in poemi anteriori ai *Cypria*, per influsso dei quali il tema è giunto in Grecia, influenzando la poesia epica (*Cypria*, *Catalogo delle donne*). Si può pertanto ricondurre la Διὸς βουλή di *Cypr.* fr 1 all'influsso della tradizione sorta nel Vicino Oriente. Il motivo nei *Cypria* non attesta una fase di

della razza umana acquista nel fr. 204, 95-99 un significato nuovo: in assenza di preoccupazioni di controllo demografico, non giustificate in Grecia, ma comprensibili invece in Mesopotamia e Egitto, si può rilevare uno sviluppo, «una nuova sensibilità» verso un tema mitico già entrato a far parte del patrimonio greco attraverso i *Cypria*, che diventa per il poeta un'occasione per una riflessione sul rapporto tra uomini, dei e semidei¹⁴⁷.

Il fr. 204, 95-103 dimostrerebbe un'elaborazione ulteriore del tema della distruzione degli uomini rispetto ai *Cypria* per l'assenza di qualsiasi motivazione etica: in esso non si accenna mai alla mancanza di εὐσεβεία nell'umanità, menzionata invece nello *schol.* Hom. A 5, ove è la ragione che determina la punizione di Zeus. Analogamente allo *schol.* Hom. A 5 si esprime la testimonianza 2 al fr. 1, convalidando l'ipotesi di una linea d'azione di Zeus conforme a un principio etico. Nel riassunto dei *Cypria* di Proclo *Cypr. argum.* p. 38, 5 il principio di giustizia è incarnato da Temi, consigliera di Zeus grazie alla sua attività oracolare¹⁴⁸.

Si potrebbe parlare per il fr. 204, 95 ss. della rifunzionalizzazione di un mito tradizionale, il progetto degli dei di sterminare gli uomini, che risulta svuotato di qualsiasi implicazione etica. Ma come ha notato Cerutti, i versi tramandati del fr. 1 dei *Cypria* non presentano la necessità di ordine etico per la quale gli uomini dovevano morire; vi si parla solo della richiesta della terra di essere alleggerita dall'eccesso di uomini. In assenza dell'intero poema rimane il dubbio che il contesto entro al quale si sono conservati i versi, ovvero le test. 1, 2 e 4, possa aver creato una motivazione etica per il progetto di Zeus senza che nei *Cypria* fosse presente il tema dell'empietà degli uomini.

Similmente, anche secondo Burkert la versione contenuta nel fr. 1 dei *Cypria*, il riassunto del poema di Proclo e la spiegazione per la decisione di Zeus fornita dalle testimonianze al fr. 1 (TT 1-4) non sono da porre sullo stesso piano e conseguentemente non possono essere accordate tra loro¹⁴⁹. Nello *schol.* Hom. A 5 la terra è rappresentata come un interlocutore di Zeus, al quale si rivolge per chiedere di essere alleggerita dal peso degli uomini, nel fr. 1 invece è Zeus che, osservando la situazione in cui si trova la terra, prova pietà per la sua situazione e decide di causare la guerra di Troia per sgravarla dagli uomini come si legge ai vv. Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πρᾶπίδεσσι | κουφίσει ἀνθρώπων παμβύτορα σύνθετο γαῖαν. Alla figura della consigliera Momo di T 1 B. fa da contraltare la dea Temi, presente invece accanto a Zeus in *Cypr. argum.* p. 38 l. 4

Per lo studioso si tratta di due versioni differenti, alle quali si può accostare una terza versione, quella fornita del *Catalogo delle donne*, fr. 204 95 ss.: qui Zeus prende la decisione da solo, senza il supporto degli altri dei e la catastrofe che coinvolge gli uomini è attribuita a Elena, differentemente da Hes. *Op.* 163-165, ove la fine dell'età degli eroi avviene sia a opera della guerra di Tebe sia della guerra di Troia. Nel frammento del *Catalogo* scopo di Zeus è porre fine all'unione tra la sfera umana e quella divina, annientando la stirpe dei semidei.

razionalizzazione del mito che invece è constatabile nel *Catalogo delle donne*, come ha evidenziato Cerutti (ved. *infra*), ma un'elaborazione di tipo etico stando alle test. 1, 2, e 4.

¹⁴⁷ Ved. Cerutti 1998, pp. 151-155, in particolare p. 152.

¹⁴⁸ Su questo argomento ved. comm. *infra*.

¹⁴⁹ Ved. Burkert 2004, pp. 38-41. Riflettendo sul motivo della distruzione del genere umano e sul valore che poteva assumere nei *Cypria*, Burkert (1992, p. 102) aveva già sottolineato la differenza tra il contenuto del primo frammento dei *Cypria*, nel quale è presente la subitanea decisione di Zeus nei confronti di una terra sovrappopolata, dopo aver constatato la situazione e averne provato pietà, e l'*excerptum* di Proclo (*Cypr. argum.* p. 38, 4), nel quale non vi è accenno alcuno di un sentimento di pietà.

Sulla base delle affinità tra il poema *Atrahasis* e le narrazioni fornite da fr. 1 B. TT 1-2 e T 4 (in sostanza quasi identiche tra loro), ove si registra la presenza di Momo¹⁵⁰ e l'accento al diluvio (tema originario dell'area mesopotamica), si può dedurre l'antichità dei motivi dell'oppressione della terra e del conseguente intervento del più importante degli dei per porre fine a questa situazione.

Del resto, nonostante la validità del confronto tra la tradizione dei *Cypria* e quella orientale del poema *Atrahasis*, bisogna guardarsi dalla possibilità di attribuire ai *Cypria* non due (quelle evidenziate da Burkert) ma tre versioni differenti:

- 1) il fr. 1. B., in cui la terra non si rivolge direttamente a Zeus ma è oggetto del suo sentimento di pietà; per questo viene alleggerita dal carico degli uomini tramite la guerra di Troia secondo il volere del solo Zeus;
- 2) il riassunto di Proclo, in cui Zeus progetta con Temi la guerra troiana, ma ove nulla viene detto della situazione della terra;
- 3) la versione di TT 1-2 e T 4, in cui la terra stessa si rivolge a Zeus per trovare soluzione all'eccessivo peso determinato dagli uomini, e Zeus, consigliato da Momo, dopo aver abbandonato il progetto di attuare la distruzione tramite "fulmini e inondazioni", decide di causare le guerre tebana e troiana per eliminare gli uomini. In questo racconto è sottolineata l'assenza tra gli uomini di alcun sentimento di rispetto religioso per gli dei (l' ἄσεβεία) un motivo che non occorre nelle altre testimonianze.

A queste versioni, tutte ricondotte dalle fonti ai *Cypria*, va aggiunta la tradizione del *Catalogo delle donne*, fr. 204, 95 ss. M.-W.: nel frammento esiodeo Zeus da solo¹⁵¹ (?) decide di portare la razza dei semidei alla morte attraverso la guerra troiana. Come è già stato rilevato, mentre la versione 3, che probabilmente non restituisce il contenuto del poema ma ha subito alterazioni e/o interpolazioni da racconti di epoca successiva, presenta numerose consonanze con la letteratura di area orientale¹⁵², i maggiori punti di contatto sono tra la versione 1, (rappresentata dal fr. 1 dei *Cypria*) e il fr. 204 del *Catalogo*.

Cingano, avanzando un'ipotesi condivisibile, ha sostenuto che il *Catalogo delle donne* esiodeo potesse rappresentare una sorta di preludio e un'integrazione degli eventi presenti nei *Cypria*, il poema che narrava gli antefatti della guerra di Troia e quindi dell'*Iliade*. Nel fr. 204, 97-104 M.-W. infatti si trova il progetto di Zeus di sterminare la stirpe dei semidei attraverso la guerra di Troia. Pertanto le corrispondenze di contenuto e formali del fr. 204 con il fr. 1 dei *Cypria* sono più stringenti rispetto a quelle con *Op.* 156-173, dove si menziona la fine dell'età degli eroi causata però da due conflitti, la guerra tebana e quella troiana¹⁵³.

Recentemente Barker in un suo lungo contributo ha preso in esame non solo il fr. 1 in relazione alla tradizione greca e del Vicino oriente, ma ha valutato il possibile peso che l'interpretazione del fr. 1 ha subito nel corso del tempo a partire da contesto in cui è stato tramandato, lo *schol.* Hom. A 5. A partire da un'analisi

¹⁵⁰ A tal proposito Burkert (2004, pp. 39-40) si è chiesto se Momo, la personificazione del biasimo, sia solo un consigliere di Zeus o abbia lo scopo di rivolgersi anche all'umanità per rimproverarla; infine se la figura di Momo può essere posta in relazione con quella di Mummu, presente nel poema *Enuma Elish* 1, 29-54 come consigliere di Apsu, il dio che progetta la distruzione del genere umano, allora la testimonianza 1 del fr. 1 dei *Cypria* presenterebbe una contaminazione di motivi dall'*Atrahasis* e dall'*Enuma Elish*.

¹⁵¹ Su questo aspetto ved. *supra*.

¹⁵² A proposito di questo argomento ved. **Appendici. L'annientamento dei mortali: antichità del motivo.**

¹⁵³ Per quest'ipotesi ved. Cingano 2005, pp. 118-119.

linguistico-formulare¹⁵⁴, contenutistica (temi e motivi) del frammento, unita all'indagine delle risonanze riscontrabili nei *Cypria*, nell'*Iliade* e nei poemi della tradizione epica orientale - un approccio reso possibile dall'adozione di una prospettiva oralistica - lo studioso non solo ha riconosciuto i meriti degli studi di West e Burkert sull'influenza nell'epos greco del Vicino Oriente¹⁵⁵, ma è approdato a una nuova prospettiva che vede «phrases, motifs and story-patterns as a part of a broad, Mediterranean cultural *koinê*». Pertanto i *Cypria* (e così la terminologia, i temi e le tecniche narrative in essi adottati) andrebbero valutati in relazione a un più vasto universo epico, all'interno del quale troverebbero spazio sia i poemi dell'epica greca arcaica (l'*Iliade*, l'*Odissea*, i poemi esiodei), sia le composizioni poetiche del Vicino Oriente. Così la Διὸς βουλή del fr. 1 B., oltre ad avere una risonanza formulare nella poesia esametrica arcaica, mostra l'assoluta importanza del ruolo di Zeus, similmente a quanto avviene in A 1-5, dal cui progetto scaturisce l'intero evolversi delle vicende narrate nel poema. Del resto, come è già stato evidenziato, anche Barker è concorde nel ritenere che il tema della distruzione del genere umano accomuni i *Cypria* al fr. 204 del *Catalogo*. Il punto nodale della teoria proposta dallo studioso è l'attribuzione di una nuova posizione all'interno dell'epos greco arcaico ai *Cypria* (già peraltro avanzata da Cingano), che non solo non sarebbe da interpretare come un poema iliadico, dal momento che non rende protagonista dell'azione unicamente Achille, ma si porrebbe nel solco della tradizione della guerra di Troia in modo differente rispetto all'*Iliade*¹⁵⁶.

A tal proposito sarebbe rilevante valutare la profonda influenza dei poemi omerici nella trama del poema esemplata da Proclo: in essa vi si registrano elementi sia riconducibili alla tradizione esiodea sia iliadici, che permettono di collocare i *Cypria* in un mondo preiliadico¹⁵⁷. L'inizio del riassunto infatti evidenzerebbe il peso dell'azione degli dei nelle vicende narrate (il ruolo di Zeus, la presenza di Temi¹⁵⁸, il matrimonio di Teti, l'unione di Zeus e Nemese da cui nasce Elena, l'intervento di Afrodite a favore di Paride etc.); progressivamente invece si farebbe spazio la sfera umana, rappresentata dal conflitto troiano. Il problema iniziale posto dai *Cypria* sarebbe assicurare la stabilità del cosmo, che viene garantita dal matrimonio di Teti con un mortale (uno spozalizio che scongiura il pericolo della nascita da Teti, in unione con un altro dio, di un figlio più potente del padre e capace di detronizzare Zeus): da questa unione nasce Achille, il cui intervento in guerra determinerà la morte di molti eroi, come narra il proemio dell'*Iliade* (A 1-7). In tal modo Proclo sembra presentare i *Cypria* come un punto di connessione tra due esempi differenti di tradizione poetica: da un lato la tradizione teogonica esiodea, dall'altro la descrizione di un mondo post-teogonico e pre-iliadico¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Su questo argomento ved. **Introduzione**; comm. *ad fr. 1 supra*.

¹⁵⁵ Anche se «the sheer number and variety of correspondences between Near-Eastern and Greek epic cannot be denied» (2008, p. 43), a tal riguardo Barker (*op. cit.* p. 42) ha espresso la necessità di non sopravvalutare le affinità con la tradizione orientale, dal momento che gli studi di tipo comparatistico tenderebbero «to overlook the heterogeneity of Near-Eastern cultures themselves».

¹⁵⁶ Ved. Barker 2008, pp. 40-42.

¹⁵⁷ Ved. Barker 2008, pp. 46-50.

¹⁵⁸ Ma sul ruolo e la presenza di Temi nel poema ved. *infra*.

¹⁵⁹ Ved. Barker 2008, p. 50.

C. La decisione di Zeus: un progetto attuato in solitudine o con l'aiuto di un consigliere?

Fatto assai singolare a prima vista è la presenza di Teti nelle prime righe della *Crestomazia* di Proclo dedicate al riassunto dei *Cypria*, come consigliera di Zeus, in luogo di Temi. Per errore, come è concordemente ritenuto dai filologi che emendano il testo¹⁶⁰, la nota consigliera Temi – peraltro assente nelle nostre testimonianze al primo frammento – è sostituita dalla divinità – Teti – che nel poema diviene strumento della volontà di Zeus attraverso il matrimonio con il mortale Peleo (cfr. fr. 2 B.)¹⁶¹.

Per Severyns il ruolo previsto per Teti in tale contesto non solo è insolito, ma anche impensabile¹⁶²: si tratterebbe dell'errore di un copista disattento che si è confuso pensando alle successive nozze di Peleo e Teti, effettivamente narrate all'interno del poema. L'ipotesi ha il vantaggio di essere economica e di spiegare in modo plausibile lo scambio senza ricorrere a motivazioni esterne al testo, anche se non considera l'eventualità che l'errore possa essere non di tipo meccanico, ma psicologico. Potrebbe trattarsi non della semplice confusione tra i due nomi foneticamente simili Temi e Teti, determinata dalla presenza nei *Cypria* di entrambe le divinità, ma di un volontario riferimento a Teti; la dea infatti non è estranea all'*Iliade* nel compito di consigliera di Zeus¹⁶³. Probabilmente Proclo, conoscendo il ruolo che Teti talora riveste nell'*Iliade*, l'ha confusa con Temi¹⁶⁴.

Secondo un'altra ipotesi la figura di Temi come βουλευτις di Zeus potrebbe essere un'aggiunta posteriore, per influsso del suo nome parlante¹⁶⁵. Temi è la personificazione del principio di ordine e legalità nel cosmo; inoltre è la dea che consiglia a Zeus e a Poseidone di evitare le nozze con Teti in Pind. *Isthm.* 8, 26-48¹⁶⁶. La narrazione nei *Cypria* del matrimonio di Peleo e Teti avrebbe tratto in inganno Proclo, che attribuì ai *Cypria* Temi nel ruolo di consigliera, confondendo gli episodi nei quali la dea forniva il consiglio (non prima della guerra di Troia, ma in occasione delle nozze di Teti).

Anche Jouan ritiene che la lezione Teti vada corretta in Temi¹⁶⁷. A sostegno della sua teoria si potrebbero addurre il ruolo della dea quale sovrintendente della giustizia, la sua discendenza da Gaia (di cui è figlia e per questo motivo all'origine un suo doppione), e la sua capacità profetica¹⁶⁸. La presenza di Teti al posto di Temi si motiverebbe attribuendo l'errore al copista, che sarebbe stato influenzato dalla presenza poche righe più in basso nel resoconto di Proclo dell'episodio delle nozze di Peleo e della Nereide: si tratterebbe di un normale errore di tipo anticipatorio. Tuttavia a mio parere il copista non ha potuto essere fuorviato dalla presenza di Teti perché in realtà sono semplicemente citate le nozze di Peleo (*Cypr. argum.* p. 38 l. 5 [...] τοὺς Πηλέως γάμοις), e Teti non è mai nominata. Bisognerebbe supporre che il copista possedesse un grado di

¹⁶⁰ L'emendazione della lezione Teti dei MSS in Temi è di Heyne. Fa eccezione Kullmann, che ha conservato Teti al posto di Temi (Kullmann 1955, p. 182).

¹⁶¹ In realtà è controversa persino la presenza di questo episodio nei *Cypria*. Per un rapido epilogo delle posizioni dei vari studiosi ved. Bernabé, p. 46.

¹⁶² Severyns 1953, vol. III p. 99.

¹⁶³ Cfr. *infra*.

¹⁶⁴ Ved. Kullmann 1955, p. 181; cfr. comm. *infra*.

¹⁶⁵ Gantz 1993, p. 53.

¹⁶⁶ Per l'analisi di questa tradizione nei *Cypria*, in Pindaro e nella letteratura posteriore ved. fr. 2 e comm. *ad loc*.

¹⁶⁷ Jouan 1966, p. 47.

¹⁶⁸ Sul ruolo di Temi quale perscrutatrice degli eventi ved. lo studio di Harrison 1912, p. 480 ss.

cultura che gli avrebbe consentito non solo di conoscere l'episodio delle nozze, ma anche di pensare immediatamente a Teti leggendo il nome di Peleo. Forse questo è potuto avvenire, ma sarei più incline ad attribuire un qualsiasi errore di tipo psicologico a Proclo piuttosto che a un copista distratto ma colto: quest'ultimo infatti avrebbe dovuto essere così rapido nelle associazioni mentali da sostituire Temi a Teti senza che Teti fosse presente nel testo che aveva di fronte.

Analoga funzione moderatrice in merito al comportamento di Zeus svolge Momo nelle testimonianze 1, 2, 4 al fr. 1 B., mentre nella testimonianza 3 il sostantivo χάρις attesta un'intenzione amorevole di Zeus nei confronti della terra, che si traduce subito in azione. In quest'ultimo passo non compare la volontà da parte di Zeus di sterminare gli uomini, e di conseguenza nemmeno la figura di Momo come consigliere del dio.

È rilevante notare il fatto che Momo non è presente in Omero come entità personificata, ma questo passaggio avviene solo successivamente¹⁶⁹. Non è facile stabilire quale fosse la versione originariamente contenuta nei *Cypria*, se il consiglio a Zeus venne fornito da Temi, da Teti stessa o da Momo – ipotesi peraltro dubbia –, anche se l'assenza di Momo nel riassunto e nei frammenti del poema e nella letteratura posteriore ai *Cypria* farebbe propendere per l'ipotesi di un'interpolazione successiva, forse sotto l'influsso della tragedia o della letteratura di età ellenistica¹⁷⁰.

Kullmann riteneva che la lezione testuale Θέτις della *Crestomazia* di Proclo fosse da conservare, anche se non attribuiva alcuna veridicità al riassunto di Proclo nelle righe iniziali¹⁷¹. Proclo si sarebbe ispirato all'*Iliade* per l'inizio dell'*excerptum*: l'erudito aveva affermato che Teti era la consigliera di Zeus prendendo spunto da A 503-510, in cui la dea supplica il Cronide due volte affinché agisca in modo che suo figlio sia onorato, affermando di essere stata accanto a lui prestandogli il suo aiuto η επει η εργω “o con parola o con fatto”. Anche in A 393-395 è usata la medesima espressione da Achille, che rievoca un episodio in cui tutti gli altri dei incatenarono Zeus: in quella circostanza la sola Teti lo aiutò, liberandolo dalle catene e mettendo a guardia dell'Olimpo Briareo¹⁷². Per questo lo studioso ipotizzava che Momo e Temi fossero assenti dal poema; inoltre entrambe le dee non sono mai menzionate nei frammenti dei *Cypria* pervenuti. A ciò si aggiunga che Momo rappresenta un doppione della figura di Temi, e il suo ruolo diventerebbe, oltre che non necessario, inspiegabile accanto a un'altra figura di consigliere. Anche se nei *Cypria* fosse stata presente Temi, Stasino non avrebbe potuto considerarla come sposa di Zeus, secondo la tradizione esiodea (*Theog.* 901), poiché conosce solo Era come sposa del dio¹⁷³.

L'emendazione di Heyne, che sostituisce Teti a Temi, si basa sul passo della *Repubblica* di Platone (379e) nel quale si ricorda la contesa degli dei: θεων εριυν τε και κρισιν δια Θεμιτός τε και Διου, un passo che per Kullmann si riferirebbe al mito tramandato da Apollodoro, *Bibl.* 3,13, 5, 1, in cui si narra che

¹⁶⁹ Cfr. Hes. *Theog.* 214; Soph. fr. 419-424 Radt (fr. del dramma perduto *Momo*); Plat. *Resp.* 487 a.; Lucian. *Hermot.* 20; *Quom. hist. scrib.* 33.

¹⁷⁰ Cfr. Wagner 1891, p. 397 n. 2: «Ob in den Kyprien die Berathung des Zeus mit Temis den gleichen Inhalt hatte, lässt sich nicht bestimmt feststellen»; contro la presenza di Momo nel poema ved. Bethe 1929, p. 80, che riteneva di dovere dare credito al riassunto di Proclo, *Cypr. argum.* p. 38, 5, in cui Temi è la consigliera di Zeus; ma su questa questione ved. anche quanto già rilevato *supra*; cfr. inoltre **Appendici: L'Enuma Elish e la distruzione del genere umano.**

¹⁷¹ Kullmann 1955, pp. 22-27.

¹⁷² Ved. A 503-510; cfr. A 393-395.

¹⁷³ Kullmann 1955, p. 182.

Zeus litigò con Poseidone per potersi unire a Teti¹⁷⁴. In quella circostanza Temi, grazie alla sua capacità di prevedere gli eventi futuri, consigliò di dare in sposa la Nereide a un uomo mortale, perché lei avrebbe partorito un figlio più potente del padre.

Quest'interpretazione è poco convincente per la presenza in Platone del termine κρίσις, che non significa solo "litigio", ma "giudizio, decisione": se si intende κρίσις come "giudizio", il riferimento del filosofo non può essere interpretato alla luce della storia di Teti narrata da Apollodoro¹⁷⁵. Inoltre la contesa tra Poseidone e Zeus non avvenne a causa di Temi e Zeus: l'espressione usata da Platone sarebbe inappropriata se si intendesse applicarla alla tradizione delle nozze di Teti¹⁷⁶.

Secondo un'altra interpretazione Platone aveva in mente un passo omerico della *Theomachia*, Υ 4 ss., quando si riferiva alla contesa degli dei¹⁷⁷. L'ipotesi potrebbe sembrare valida, considerando che Platone in *Resp.* 379 b-d cita passi tratti dall'*Iliade* per negare che gli dei siano causa sia del bene che del male, come Omero indurrebbe a credere¹⁷⁸. Ma, accanto a Omero il filosofo pone anche qualsiasi altro poeta che racconti menzogne in merito alla natura degli dei: οὔτε Ὀμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἀμαρτάνοντος καὶ λέγοντος; non è dunque sicuro che dietro a ogni passo citato si debba riconoscere un'allusione a Omero. È più plausibile ipotizzare un riferimento ai *Cypria* piuttosto che alla *Theomachia* perché i termini κρίσις ed ἐρις sono spesso riferiti alla contesa delle dee e al giudizio di Paride¹⁷⁹.

Gli argomenti addotti da Hardie per negare la validità del riferimento di Platone ad Υ 4 ss. sono la marginalità del ruolo di Temi nella *Theomachia* (si limita a convocare gli dei) e il valore del termine κρίσις (in questo contesto non significa "contesa" ma "giudizio"). Se si legge Isocrate, *Hel.* 41 γενομένης ἐν θεοῖς περὶ κάλλους ἔριδος ἧς Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου κατέστη κριτῆς, [...] ἠττηθεὶς τῆς τῶν θεῶν ψεῦδος, si comprende l'ambiguità del gen. θεῶν: qui è il contesto a chiarire che si tratta di dee; similmente, la presenza in Platone dei due termini ἐρις e κρίσις doveva fornire ai lettori un aiuto per comprendere il riferimento alla contesa delle dee e al giudizio di Paride. Inoltre Sofocle scrisse un dramma satiresco intitolato Κρίσις, che probabilmente narrava il giudizio di Paride e che confermerebbe il significato di κρίσις in Platone¹⁸⁰. Secondo quest'interpretazione di *Rep.* 379e, troverebbe conferma l'emendazione (in Proclo) Θέμιτος di Heyne per la lezione Θέτιδος.

Al contrario, Labarbe non concorda con Hardie nel ritenere che Platone abbia citato i *Cypria*¹⁸¹: il filosofo dimostrerebbe di avere conoscenza del canto Ψ

¹⁷⁴ Kullmann 1955, p. 180.

¹⁷⁵ Ved. *LSJ* s.v. κρίσις (il termine è assente nel lessico dell'epica arcaica); cfr. Aeschyl. *Ag.* 1288 ἐν θεῶν κρίσει, "nel giudizio degli dei".

¹⁷⁶ Kullmann 1955, p. 180, ha rilevato che il ruolo di Temi in Apollod. *Bibl.* 3, 13, 5, 1 è appena accennato.

¹⁷⁷ All'ipotesi della θεομαχία pensarono B. Jowett-C. Campbell, *Plato's Republic*, Oxford 1894, p. 101, ma è stata respinta da Hardie (1890, p. 182), da Adam (J. Adam, *The Republic of Plato*, Oxford 1902, vol. I, pp. 116-117) e da Kullmann (1955, p. 180).

¹⁷⁸ Ω 527-532; Δ 69 ss. (passo non citato ma alluso). Si tratta di citazioni non sempre corrispondenti alla versione del poema omerico tramandata sino a oggi. Forse Platone usava una recensione diversa da quella alessandrina (ved. Adam, *op. cit.* p. 116).

¹⁷⁹ Ved. ad es. Eur. *Iph. Aul.* 1307, *Hel.* 708, *Troad.* 924, *Hec.* 644. Anche Wilamowitz riteneva che in *Resp.* 379 e si dovesse leggere un riferimento ai *Cypria* (1884, p. 367 n. 46); dello stesso parere E. Wüst, *RE* XVIII 4, s.v. *Paris*, col. 1495 ll. 32-33.

¹⁸⁰ Su Κρίσις cfr. comm. *infra*; Adam 1902, p. 117.

¹⁸¹ Labarbe 1949, p. 367.

perché lo cita altre due volte (*Crat.* 391e; *Resp.* 3, 386d 1), mentre vi è un solo riferimento ai *Cypria* in *Euthyphr.* 12 A, ove è presente l'indicazione generica ὁ ποιητῆς, ὁ ποιήσας¹⁸². Un altro argomento addotto da Labarbe riguarda la perifrasi θεῶν ἔρις καὶ κρίσις: se l'espressione significasse davvero “la rivalité et le jugement des trois déesses” come ha sostenuto Hardie, il termine θεῶν dovrebbe essere preceduto dall'articolo determinativo τῶν. Il fatto che non vi sia l'articolo farebbe propendere per l'ipotesi del riferimento alla contesa degli dei narrata nel canto Υ. Inoltre gli eventi narrati in Υ (l'intervento divino nella battaglia) rispondono alla teoria che Socrate stava esponendo in *Resp.* 379: gli dei non dovrebbero essere causa dei mali degli uomini. Un riferimento alla contesa sorta tra le dee e al giudizio di Paride sarebbe molto meno adeguato in questo contesto. La traduzione di κρίσις in *Resp.* 379e come “lutte, épreuve de force” infine troverebbe una conferma in *Menex.* 237e ἡ τῶν ἀμφισβητησάντων περὶ αὐτῆς θεῶν ἔρις καὶ κρίσις, ove κρίσις occorre similmente in unione a ἔρις: ἔρις καὶ κρίσις potrebbe essere una sorta di frase fatta che non aveva nulla a che fare con la contesa delle dee e il giudizio di Paride¹⁸³.

Mentre secondo Kullmann nel poema Zeus prendeva la sua decisione da solo, unicamente per un sentimento di pietà nei confronti della terra, per Jouan l'esistenza del perduto *Momos*, un dramma satiresco di Sofocle, potrebbe indurre a ipotizzare una ripresa da parte del tragediografo di questa figura di consigliere nei *Cypria*¹⁸⁴. A questo si aggiungerebbe un dato non meno rilevante, ovvero che Momo nella tradizione esiodea è sorella di Nemese, la madre di Elena, e di Eris, che fu causa della contesa delle dee¹⁸⁵.

Jouan pertanto ritiene più verosimile, anche se non assolutamente provata, la presenza di Temi nei *Cypria* e cita come prove al riguardo sia il passo della *Repubblica* di Platone appena discusso¹⁸⁶, che pone Temi al fianco di Zeus nel giudizio delle dee, sia due rappresentazioni vascolari conservate al museo Ermitage, in una delle quali Temi è accanto alle altre divinità olimpiche, nell'altra Temi insieme a Eris assiste al giudizio delle dee¹⁸⁷. La raffigurazione del primo vaso non è rilevante ai fini dell'argomentazione: il fatto che la dea compaia raffigurata insieme a Zeus, Atena, Nike, Afrodite, Peitho etc. non è probante per

¹⁸² Non è dunque possibile, come aveva pensato Hardie, che Platone ritenesse i *Cypria* opera di Omero; cfr. comm. ad fr. 18.

¹⁸³ Labarbe intende l'espressione θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις διὰ Θέμιτος τε καὶ Διὸς come «une querelle et une épreuve de force entre dieux, qui seraient survenues par le fait de Thémis et de Zeus» (1949, p. 366).

¹⁸⁴ Jouan 1966, p. 46 nn. 4-5. Su *Momos* ved. Pearson 1917, II p. 77; cfr. *Momos*, fr. 419-424 Radt (fr. dub. 734); *Eris*, fr. 199-201 Radt (fr. dub. 998 a); *Krisis*, fr. 360-361 (fr. dub. 533; 734; 785; 1034 b); cfr. Robert 1921, p. 1074. Pearson (1917, I p. 139), secondo cui il riassunto dei *Cypria* fornito da Proclo sarebbe troppo breve per provare la sostituzione di Momo al posto di Temi da parte dello scoliaste di *schol. Hom. A 5*, ipotizzò che la presenza di Momo nel concilio degli dei fosse antica; verosimilmente questa figura era il soggetto della prima opera di una trilogia composta da drammi satireschi insieme a *Eris* e *Krisis*, entrambi perduti. Il soggetto di *Eris* doveva essere la contesa delle dee e il matrimonio di Peleo e Teti.

¹⁸⁵ Hes. *Theog.* 211-225. In Hyg. *fab.* 92 Eris, adiratasi per non essere stata invitata, unica tra le divinità, al matrimonio di Peleo e Teti, gettò la “mela della discordia”; su Eris cfr. Shapiro 1993, pp. 56-57.

¹⁸⁶ Plat. *Rep.* 2, 379e ... θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις διὰ Θέμιτος τε καὶ Διὸς.

¹⁸⁷ Ved. Jouan 1966, p. 47 n. 5; P. Karanastassi, *LIMC VIII 1 Suppl.* (1997) s.v. *Temi* n. 17 (=Steph. 1793) e n. 18=(Steph. 1807); prima di Jouan, Kullmann aveva negato che il primo dei due vasi (Steph. 1793) potesse avere qualche valore per stabilire se Temi era presente nei *Cypria* come consigliera di Zeus (1955, p. 181); cfr. Shapiro 1993, pp. 58-59; 223-224; ved. anche G. Türk, *Roscher Lexicon III 1* (1897-1902) s.v. *Paris*, coll. 1818-1819; Stinton 1965, pp. 7-8, che ha sostenuto la presenza di Temi nei *Cypria*.

stabilire la presenza di Temi accanto a Zeus nei *Cypria*; il secondo vaso, l'unico tra i due utile alla dimostrazione di Jouan, è dell'inizio del IV sec. a. C.: una rappresentazione posteriore rispetto al poema di almeno due secoli, non è necessariamente una testimonianza attendibile della versione del mito narrata nei *Cypria*¹⁸⁸.

È inoltre improbabile che nell'episodio del giudizio delle dee fossero presenti contemporaneamente Temi ed Eris; il ruolo di Temi secondo Proclo, *Cypr. argum.* p. 38, 5, fu quello di assistere Zeus nella decisione della guerra di Troia: la sua presenza al momento del giudizio non è quindi giustificabile. Eris non è citata nei frammenti conservati dei *Cypria*, e nemmeno il riassunto di Proclo ne fa menzione; il suo ruolo nel poema è deducibile solo da Hyg. *fab.* 92. Anche se si ammette il suo intervento al momento del matrimonio di Peleo e Teti, quando fece sorgere la contesa tra le dee, la versione fornita da Proclo non prevede che Eris fosse presente durante il giudizio. Atena, Afrodite ed Era furono condotte al monte Pelio da Ermes per essere giudicate da Paride, e resta inspiegabile il motivo per il quale anche Eris avrebbe dovuto partecipare in questa occasione come personificazione della contesa. Se il suo ruolo fosse stato così rilevante non solo al momento dell'insorgere della contesa ma anche in quello del giudizio, Proclo o Apollodoro ne avrebbero probabilmente fatto menzione¹⁸⁹.

La presenza di Temi accanto a Zeus all'inizio delle vicende narrate dal poema, quando il dio progettò di distruggere l'umanità, risulta peraltro confermata da un papiro, il *pap. Oxy.* 3829 II 9, il cui testo nell'edizione di West¹⁹⁰ è in calce al riassunto dei *Cypria* di Proclo, ove si legge: ὁ Ζεὺς ἀσέβειαν καταγνοῦς τοῦ ἥρωικοῦ γένους βουλεύεται μετὰ Θέμιδος ἀρδην αὐτοῦς ἀπολέσαι. In questa fonte si riscontra ugualmente la presenza del motivo dell'empietà; qui però, a differenza dello *schol. Hom. A* 5, non è attribuita a tutto il genere umano ma alla sola razza eroica, in consonanza con il fr. 204 del *Catalogo delle donne* esiodeo. Su queste basi sono propensa a ritenere che, se davvero Zeus nei *Cypria* fu sorretto nel suo progetto da una figura di consigliere, essa fu con ogni verosimiglianza Temi, e non Teti.

Per Barker infine il ruolo di Temi nel riassunto di Proclo diventa comprensibile ipotizzando un influsso della *Teogonia* esiodea, vv. 886-962, ove Zeus, su consiglio di Urano e Gaia, ingoiata la prima moglie Meti si sposa con Temi, dando inizio così alla costruzione e stabilizzazione del cosmo¹⁹¹. In tal modo Proclo, attraverso l'introduzione di Temi, otteneva l'effetto di far iniziare il poema con una scena esclusivamente divina incentrata sulle nozze di Peleo e Teti. Nella prima parte dei *Cypria* quindi (dal matrimonio di Peleo con la nereide al ruolo di Afrodite nel rapimento di Elena) gli eventi risulterebbero determinati principalmente dall'azione degli dei; solo in seguito, al mondo divino si sostituirebbe quello umano, con un progressivo aumento della responsabilità degli uomini. Il riassunto del poema pertanto recherebbe traccia sia del modello

¹⁸⁸ Cfr. Robert 1891, p. 125: «Sonderbar, mit Figuren gezeigt doch gerade die archaische Kunst nicht, aber niemals sind Zeus und Temi zugegen, wie man doch erwarten sollte, wenn die Vasenmaler an jene Episode, durch welche das Parideurteil zum Knotenpunkt der Sage wird, gedacht haben. Erst auf Vasen des vierten Jahrhunderts finden wir beiden gegenwärtig, aber inzwischen hatte auch Euripides (Helena 40. Orest. 1642) die Erinnerung an jene Stelle aufgefrischt».

¹⁸⁹ In Apollod. *Epit.* 3, 2, Eris fa sorgere la contesa tra le dee. Non si accenna alla sua presenza nel corteo che si dirige al monte Pelio per il giudizio.

¹⁹⁰ Ved. West, p. 80, per un'analisi di questa fonte ved. *infra*, **La presenza della mela nel giudizio di Paride.**

¹⁹¹ Ved. Barker 2008, pp. 47-50.

della *Teogonia* (nella sfera divina) sia di quello dell'*Iliade* (nel conflitto troiano). La descrizione iniziale del conflitto come Τρωικός πόλεμος è stata definita da Barker «a later gloss indebted to the Iliadic tradition», un'espressione che, assente nei poemi omerici, occorre invece frequentemente negli scolii e nei commenti antichi all'*Iliade*¹⁹². La lettura Θέτις in Proclo acquisterebbe significato nel contesto dell'*Iliade*, dove la dea cerca di guadagnarsi l'appoggio di Zeus in favore del figlio. Mentre l'inizio del sommario non sembra entrare in contraddizione con il fr. 1 dei *Cypria*, la figura del consigliere di Zeus è nuova, e potrebbe confermare l'intenzione da parte di chi esemplò il riassunto di creare un collegamento tra due differenti esempi di tradizioni epiche, la *Teogonia* e l'*Iliade*¹⁹³.

Nonostante l'ipotesi di Barker abbia il merito di evidenziare il peso dell'intervento di Proclo nella trama dei *Cypria* non solo mediante tagli e aggiustamenti, ma anche nella sua interpretazione alla luce del poema iliadico, ritengo che sia talora discutibile, poiché attribuisce all'autore della *Crestomazia* la volontà di inscrivere i riassunti del poema all'interno non solo del ciclo epico ma di tutta la tradizione epica arcaica (un progetto molto ambizioso e complesso). È discutibile anche l'intenzione di Proclo di rappresentare i *Cypria* quale ponte tra la *Teogonia* e l'*Iliade*: mentre sembra assodato che il riassunto del poema presupponga, almeno in parte, la tradizione iliadica (non è necessario infatti immaginare la narrazione della seconda parte del poema come il progressivo affermarsi della sfera umana su quella divina dovuto all'influenza dell'*Iliade*; ad es. è l'ira di Artemide a ostacolare la seconda partenza dall'Aulide, ed è la dea a richiedere il sacrificio di Ifigenia), appare dubbio e difficile da provare il volontario recupero nella parte iniziale dell'*argumentum* della tradizione epica esiodea nella rappresentazione del mondo divino, sempre presente nelle vicende eroiche sia dell'*Iliade* – ove gli dei scendono in campo per sostenere ora gli Achei ora i Troiani – sia dei *Cypria*.

¹⁹² Ved. Barker 2008, p. 50.

¹⁹³ Sul valore del riassunto dei *Cypria* di Proclo ved. **Introduzione. L'argumentum dei Cypria di Proclo e l'Epitome apollodorea.**

D. Il Giudizio di Paride

Dati paralleli per stabilire *un terminus ante quem* per la datazione del poema possono venire dalla rappresentazione dell'episodio del giudizio di Paride nelle rappresentazioni artistiche di età arcaica¹⁹⁴. Nei *Cypria* era narrata la lite sorta al matrimonio di Peleo e Teti tra Atena, Era ed Afrodite a causa di Eris. Secondo il riassunto di Proclo, *Cypr. argum.* p. 38, 5-8, Ermes condusse le tre dee al monte Ida dove doveva disputarsi la gara di bellezza. Alessandro, designato come giudice per decidere quale fosse la più bella tra le dee, scelse Afrodite, persuaso dalla promessa delle nozze con Elena. Il poema di Stasino era la più antica fonte letteraria per questo episodio, divenuto famoso anche presso i tragici che ne subirono l'influsso¹⁹⁵.

Il motivo del giudizio di Paride era di sicuro conosciuto intorno al 650 a. C., epoca a cui risale il vaso Chigi¹⁹⁶, il primo esempio figurativo noto e conservatosi sino ai nostri giorni del concorso di bellezza tra Afrodite, Era ed Atena.

Si può vedere «una singolare ed isolatissima figurazione del giudizio di Paride» anche in un pettine d'avorio, rinvenuto nella stipe del santuario di Orthia, dell'ultimo quarto del VII sec. a.C.¹⁹⁷, ove Paride, barbato e seduto su un trono nell'atto di offrire una mela, ha di fronte ha sé le tre divinità Afrodite, Atena e Era splendidamente vestite¹⁹⁸.

Altri esempi dello stesso tema sono illustrati da Harrison¹⁹⁹. La studiosa ha esaminato quattro esempi del giudizio, rappresentati da un tardo cratere a figure rosse conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, uno *stamnos* a figure rosse conservato nel British Museum, una patera a figure nere conservata nel Museo Greco-Etrusco di Firenze e un'anfora a figure nere, conservata nel Museo di Berlino²⁰⁰: in tre di queste opere il protagonista del giudizio, Paride, è assente, rivelando quindi la poca importanza che aveva nella rappresentazione. Di certo questo è un modo singolare di rappresentare il mito escludendone la figura principale, Paride, senza la quale è difficile affermare con certezza che si tratti di un giudizio. È invece presente Ermes che guida in processione le tre dee. Anche la mela d'oro, tradizionale simbolo della discordia sorta tra le dee, non compare. Harrison ha ipotizzato che sia stata l'arte a influenzare il mito, e non la letteratura (ovvero i *Cypria*) a fornire lo spunto per la rappresentazione della scena del giudizio. Il motivo originario era la processione di Ermes con le Cariti, che

¹⁹⁴ Ved. Jouan 1966, pp. 24-25.

¹⁹⁵ Cfr. Robert 1921, III p. 1071-1077; ved. anche L. Bloch, *Roscher Lexicon* III 2 (1902-1909) s. v. *Peleus*, coll. 1586-1587.

¹⁹⁶ Kossatz-Deissmann, *LIMC* VII 1 (1994) s.v. *Paridis Iudicium*, n. 26 = Bianchi Bandinelli-Paribeni 1986, scheda 90.

¹⁹⁷ Dawkins (1929, p. 223) tav. 127 = Kossatz-Deissmann, *LIMC* VII 1 (1994) s.v. *Paridis Iudicium*, n. 22= Bianchi Bandinelli-Paribeni 1986, scheda 115; l'identificazione della rappresentazione come una scena del giudizio di Paride risale all'ipotesi di Wilamowitz 1930, pp. 241-242; ved. **Appendice iconografica, fig. 1.**

¹⁹⁸ Ved. Stinton 1965, pp. 2-3. Stinton ha affermato in base alla datazione del pettine d'avorio ritrovato a Sparta che il giudizio non poteva essere un'invenzione dell'autore dei *Cypria*; potrebbe quindi risalire all'epoca di Omero o essere addirittura antecedente.

¹⁹⁹ Harrison 1903, pp. 292-300. È utile a proposito ricordare che Robert scrisse del giudizio di Paride: «Kein mythischer Vorgang findet sich auf den erhaltenen antiken Bildwerken so häufig dargestellt wie das Parideurteil» (1921, III p. 1076).

²⁰⁰ Cat. 422. Milliet et Giraudon Pl. 104; Kossatz-Deissmann, *LIMC* s.v. *Paridis Iudicium* n. 37 (= B. M. Cat. E 289); Harrison 1903, fig. 77, p. 294; Berl. Cat. 2154. Harrison aveva già ampiamente illustrato il motivo del giudizio e discusso il problema della sua datazione in un articolo del 1886, pp. 196-219; per altre rappresentazioni del giudizio di Paride ved. G. Türk, *Roscher Lexicon* III 1(1897-1902) s.v. *Paris*, coll. 1607-1624.

sarebbe il prototipo della processione di Ermes con le tre dee al monte Ida. Solo posteriormente il motivo venne rifunzionalizzato come giudizio di Paride; questo spiegherebbe l'assenza di Paride dalla scena nelle rappresentazioni più antiche del giudizio. Inoltre le tre figure femminili non presentano attributi o elementi di culto che permettano la loro identificazione come Era, Atena ed Afrodite. Successivamente, nel IV sec. a.C. compare Paride, in piedi o seduto, al centro della raffigurazione, e scompare la processione. In questa prospettiva secondo Harrison l'arte, autonoma creatrice di motivi, non può essere presa come punto di riferimento per datare la diffusione del mito e quindi indirettamente i *Cypria*²⁰¹.

Pur tenendo presente questa considerazione di metodo, la presenza del giudizio nelle rappresentazioni vascolari permette un tentativo, anche se prudente, di datazione della diffusione del mito, che può aver risentito dell'influenza del poema. L'interpretazione di Harrison del tema del giudizio di Paride è stata a mio parere giustamente respinta da Stinton; infatti la mancanza di differenziazioni tra le dee e l'assenza di Paride non sono sufficienti per delineare in due fasi la storia della rappresentazione del motivo e per sostenere che solo secondariamente il tipo della processione si sia trasformato in quello del giudizio per influsso dei *Cypria*. Inoltre il tipo iconografico della processione delle dee verso il monte Ida senza Paride non è così frequente come pensava Harrison²⁰². Le stesse prime due rappresentazioni del giudizio (l'Olpe Chigi e il pettine d'avorio proveniente dal santuario di *Artemis Orthia* a Sparta) confutano la sua ipotesi, dal momento che vi compare già Paride²⁰³.

L'episodio del giudizio di Paride, la cui presenza nei *Cypria* è testimoniata dal riassunto di Proclo, sembra velatamente alluso nell'*Iliade* da un passo di dubbia autenticità, Ω 25-30²⁰⁴:

ἔνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσιν εἴνδανεν, οὐδέ ποθ' Ἕρῃ
οὐδέ Ποσειδάων' οὐδέ γλαυκῶπιδι κούρῃ,
ἀλλ' ἔχον ὥς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρή
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
ὃς νείκεσσε θεὰς ὅτε οἱ μέσσαυλον ἴκοντο

Lo schol. Hom. Ω 31, (vol. VI p. 448 ll. 17-26 Dindorf) tratta la questione della conoscenza dell'episodio del giudizio nell'*Iliade* in modo dettagliato: τὴν τε ἔριν τοῦ κάλλους οὐκ οἶδεν ὁ ποιητής· εἰ γὰρ ἤδει τὴν κρίσιν, οὐκ ἀν εἶπε Ζεὺς “τι νυ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες τοσσα κακα ῥέζουσιν” (Hom. Δ 31) φανερασ οὔσης της αιτίας· ἀλλὰ καὶ ὁ Πρίαμος θεοῖς ἀναφέρει τὴν αιτίαν του πολέμου, ἀλλ' οὐ τη κρισει. “θεοί νυ μοι αἰτιοί εἰσιν” (G 164) ἢ τε Ελένη οὔτε ἐν τῷ προς Ἐκτορα λογῶ (Z 344 ss.) οὔτε

²⁰¹ Stinton 1965, pp. 9-11.

²⁰² Cfr. Kossatz-Deissmann, *LIMC* VII 1 (1994) s.v. *Paridis Iudicium*: solo le figg. nn. 1-4 sono del tipo illustrato da Harrison (le tre dee sono condotte da Ermes verso l'Ida senza Paride), e non sono le rappresentazioni più antiche del giudizio: infatti due anfore (figg. 1-2) sono del VI sec. a.C. (520/510; 510 a.C.); gli altri due esempi invece sono più tardi (n. 4=360 a.C.; n. 5= fine III-inizio IV sec. a. C.).

²⁰³ Kossatz-Deissmann, *LIMC* VII 1 (1994) s.v. *Paridis Iudicium*, n. 26; n. 22; le rappresentazioni della processione delle tre dee in presenza di Paride sono numerose, ved. Kossatz-Deissmann *art. cit.* figg. nn. 5-21; 22-24 (Paride in piedi o seduto aspetta sul monte Ida l'arrivo delle dee). Per due esempi di rappresentazioni vascolari del giudizio ved. **Appendice iconografica, figg. 2-3.**

²⁰⁴ Ved. Richardson 1993, pp. 276-278, comm. ai vv. 23-30; cfr. P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Paris 1956, p. 227, secondo il quale anche se l'episodio del giudizio compare qui per la prima volta non significa che fosse sconosciuto ad Omero.

ἐν τοῖς θρήνοις (762 ss.) οὔτε ἐν τῇ πρὸς Πρίαμον διαλέξει (G 371) τῆς κρίσεως ἐμνήσθη, τὸ παν δὲ ἀναφέρει Ἀλεξάνδρῳ. Πῶς δ' ἂν τὰς ναυς "ἀρχεκάκους" (E 563 ss.) εἶπε, καὶ οὐ τὴν κρίσιν;

Lo scoliaste si chiede a ragione come mai il giudizio non sia nominato in contesti in cui Zeus, Priamo e Elena parlano della guerra di Troia e della causa per la quale è sorta, tralasciando un episodio che per i *Cypria* ha un'importanza fondamentale per l'insorgere del conflitto.

In tre diversi scolî all'*Iliade* si mette in dubbio la presenza della disputa tra le dee nel poema e la si conferma invece nei poeti Neoteri. In *schol. Hom. T ad X 194* (vol. III p. 604, ll.1-6 Erbse) Aristarco prende spunto per trattare la questione da una risposta di Afrodite a Era, nella quale a quest'ultima è attribuito l'appellativo di πρεσβα θεα, e così osserva: πῶς δε ἡ καλουσα αὐτην τέκνον περὶ κάλλους ἡμελλεν ἐρίζειν αὐτῇ; πῶς δὲ τὸν κεστὸν ἔχουσα, ὡ καὶ Δία νικα οὐκ ἡμελλεν αὐτῆς περιέσεσθαι; νεωτερικῆ οὖν ἡ κρίσις. Gli altri due scolî sono relativi a due passi in cui Era manifesta chiaramente la sua ira contro Troia. In *schol. Hom. T ad Δ 32 a* (vol. I p. 450, ll.17-18 Erbse) al verbo ρεζουσιν segue il commento ἀντὶ τοῦ ἔρεξαν. ἀγνοεῖ δὲ τὴν κρίσιν. E in *schol. Hom. A ad Δ 52* (vol. I p. 454, ll.10-12 Erbse) alla rassegna delle città che Era ama, segue l'osservazione di Aristonico che τούτων τῶν πόλεμων ἕνεκα συνεμάχουν τοῖς Ἑλλῆσιν, οὐ διὰ τὸ ἀποκεκρίσθαι ὑπὸ Ἀλεξάνδρου. τὸ κάλλος αὐτῶν, ὅπερ οὐκ οἶδεν Ὀμηροσ.

Dietro a questi scolî si cela la critica di Aristarco e la volontà di distinguere le leggende note e raccontate da Omero da quelle raccontate dai poeti del ciclo, i Neoteri. Aristarco considerò da atetizzare il passo Ω 23-30 e rifiutò l'idea che Omero conoscesse il giudizio di Paride²⁰⁵. Nel passo della *Biblioteca* di Apollodoro (3, 13, 5) relativo alla narrazione delle nozze di Peleo e Teti sono assenti il giudizio di Paride e la disputa delle dee. I due episodi sono invece narrati nell'*Epitome*, 3, 2, dove Eris getta una mela come premio per la più bella suscitando la contesa tra Era, Atena ed Afrodite. Zeus dà ordine a Ermes di condurre le tre dee da Alessandro sull'Ida, perché vengano da lui giudicate. Ognuna di loro offre un dono: Era il dominio sul mondo, Atena la vittoria nelle guerre, infine Afrodite le nozze con la donna mortale più bella, Elena. Alessandro sceglie Afrodite come la più bella. Secondo Robert la versione narrata nell'*Epitome* potrebbe risalire ai *Cypria*: le tre dee quindi non sarebbero state giudicate da Paride solo per la bellezza, ma anche per i doni che offrirono²⁰⁶.

Un particolare importante riferito dal riassunto di Proclo e presente anche nel racconto dell'*Epitome* è relativo al luogo in cui avvenne l'episodio del giudizio, che è il monte Ida, come si apprende in *Cypr. argum.* p. 39 ll. 6-7: Ἀθηναί, Ἡραὶ καὶ Ἀφροδίτη, αἱ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἰδῆν κατὰ Δίος προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται. La localizzazione del giudizio sul monte Ida è comune anche ad altre testimonianze quali i tragediografi, in particolare Sofocle e Euripide. In un dramma satiresco perduto, *Krisis*, Sofocle metteva in scena il giudizio di Paride e la contesa delle dee per la bellezza, come si deduce dai pochi

²⁰⁵ Gli argomenti usati da Aristarco per la sua critica sono stati illustrati da Severyns 1928, pp. 263-264. Sulla presenza nell'*Iliade* del giudizio di Paride cfr. Kahil 1955, pp. 17-18: in base alla datazione del pettine d'avorio ritrovato a Sparta (Dawkins 1929, p. 223 tav. 127) Kahil era propensa a credere che non si debba più considerare l'episodio del giudizio invenzione dei *Cypria*.

²⁰⁶ Robert 1921, III p. 1072; cfr. Eur. *Iph. Aul.* 1300-1307, ove sono descritte le dee che sono guidate da Ermes verso il monte Ida; su questo passo dell'*Iph. Aul.* cfr. Stinton 1965, pp. 30 ss.; 77.

frammenti conservatisi, fr. 360-361 R.²⁰⁷, ma dai quali non si ricavano informazioni circa il luogo dell'episodio. Anche Euripide narra della κρίσις, la disputa delle dee in tre tragedie, nell'*Andromaca*, nell'*Elena* e nell'*Ifigenia in Aulide*. Nell'*Andromaca* di Euripide ai vv. 274-292 è brevemente narrato da parte del coro il giudizio, e nel passo si menziona la valle dell'Ida, Ἰδαίαν ἐς νάπαν, luogo in cui nacque Ἴερις στυγερά: in questo caso, come già precedentemente nei *Cypria*, è Hermes a condurre il corteo delle dee da Paride. Ai vv. 284-286 Euripide potrebbe forse aver alluso con la perifrasi οὐρειᾶν πιδάκων all'espressione omerica πολυπίδακος Ἴδης, presente nella forma πολυπιδάκου Ἴδης anche nei *Cypria* fr. 5, 5²⁰⁸. Similmente in *Hel.* 23-26 si deduce che l'incontro avvenne sul monte Ida: ἦλθον τρεῖς θεαὶ κάλλους πέρι | Ἰδαῖον ἐς κευθμῶν Ἀλέξανδρον πάρα, | Ἥρα Κύπρις τε διογενῆς τε παρθένος, | μορφῆς θέλουσαι διαπεράνασθαι κρίσιν. | τοῦμὸν δὲ κάλλος, εἰ καλὸν τὸ δυστυχές, | Κύπρις προτείνας ὡς Ἀλέξανδρος γαμεῖ, | νικᾷ. Ai vv. 676-678 nel discorso di Elena a Menelao viene nuovamente evocata la gara di bellezza delle dee, preceduta dal rito del bagno, ma senza riferimento al luogo o ad altri protagonisti: ὦμοι ἐγὼ κείνων λουτρῶν καὶ κρηνᾶν, | ἵνα θεαὶ μορφὰν ἐφαίδρυναν, εὐτ' | ἔμολον ἐς κρίσιν. Infine nell'*Ifigenia in Aulide* ai vv. 1284-1312 Ifigenia stessa narra della giovinezza di Paride, di cui Euripide offre una versione differente rispetto alla tradizione iliadica: il figlio di Priamo fu abbandonato sulle pendici del monte Ida dal padre e fu allevato dai pastori come mandriano di buoi lì dove poi fu chiamato a giudicare le dee; con i vv. 1282-1283 νιφόβολου Φρυγῶν νάπος Ἰδαῖας τ' ὄρεα, | Πρίαμος ὅθι ποτὲ βρέφος ἀπαλὸν ἔβαλε ματρὸς ἀποπρὸ νοσφίσας ἐπὶ μόρω | θανατόεντι Πάριον si fa espressamente riferimento alle valli della Frigia e ai monti dell'Ida come lo scenario in cui avvenne l'abbandono di Alessandro ma anche dove giunsero le tre dee con Hermes "per un giudizio odioso", κρίσιν ἐπὶ στυγνὰν (cfr. vv. 1300 ss. εὐθα ποτὲ Παλλὰς ἔμολε...; per ciò che concerne l'ambientazione, già ai vv. 179-182 nelle parole del coro vi è un riferimento all'episodio della contesa e in questo contesto sono nominate le rive dell'Eurota). Il ruolo di Hermes quale guida del corteo divino è qui nuovamente confermato e, come si è già sottolineato, potrebbero essere stati i *Cypria* la fonte non solo per l'intero episodio del giudizio ma anche per questo dettaglio.

È probabile che Euripide, che aveva introdotto o forse inventato la storia dell'esposizione di Alessandro e dell'infanzia tra i pastori²⁰⁹, avesse desunto il particolare del luogo in cui avveniva l'incontro con le dee dai *Cypria* stessi, come si può dedurre dal fr. 5, 5 B. Se si dà credito alla testimonianza offerta dal riassunto di Proclo e si concorda con Jouan che Euripide nelle sue commedie abbia seguito la versione presente nei *Cypria*, allora si può con buona verosimiglianza supporre che nel poema non solo fosse narrato l'episodio del

²⁰⁷ Per un commento ai frammenti rimasti del dramma satiresco *Krisis* ved. Pearson vol. II, pp. 29-31; Radt 1977, vol. IV, *Krisis*, fr. 360-361 (fr. *dub.* 533; 734; 785; 1034 b).

²⁰⁸ L'ipotesi è di Jouan 1966, p. 101 n. 5. Nel commento al passo Stevens (1971, p. 130) ha sottolineato che l'aggettivo πιδάκοις è usato solo qui nella tragedia mentre πολυπιδαξ, -ακος era l'epiteto adoperato in riferimento al Monte Ida nella poesia epica arcaica (su questo argom. cfr. fr. 5 e *comm.*).

²⁰⁹ Su questo aspetto ved. Jouan 1966, p. 100, pp. 135-137: lo studioso sostiene la possibilità che Euripide abbia desunto il racconto sull'esposizione di Paride e la sua giovinezza dai *Cypria*; in realtà è impossibile stabilire se nel poema il figlio di Paride fosse allevato dai pastori e solo successivamente fosse riconosciuto e integrato all'interno della famiglia reale oppure se si tratti di una versione del mito euripidea perché il riassunto di Proclo non precisa alcun particolare su questa leggenda.

giudizio, ma anche fosse ambientato sulle pendici dell'Ida; un'ulteriore conferma è fornita da due frammenti testuali dai quali si deduce che prima dell'incontro con Paride la dea Afrodite si sarebbe preparata mediante il rito della vestizione descritto nei fr. 4-5²¹⁰.

Anche Anticlido di Atene, uno storico della fine del IV–inizi del III sec. a.C., narra la scena del giudizio di Paride nei *Nosti*, come testimonia lo *schol.* Eur. *Andr.* 277 (=FGrHist 140 F 15), ove viene fatta menzione della mela: μέμνηται τῆς ἱστορίας ἐκείνης ἔνθα περὶ τοῦ μήλου ἦλθον κριθησόμενοι Ἥρα καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἀφροδίτη παρὰ τῷ Πάριδι. [...] ἔνιοι δὲ ἐψεῦσθαί φασι τὴν κρίσιν τῶν θεῶν, καθάπερ Ἀντικλείδης: ἄρ' ἔστι τῶν ἐπιχωρίων γύναϊα μαχλὰ εἰς τὴν τῆς εὐμορφίας κρίσιν καταστάντα'.

Il frammento seguente, FGrHist 140 F 16, (*schol.* Eur. *Andr.* 285) aggiunge che le dee prima del giudizio si lavarono presso Rodi: παρὰ Ῥοδίῳ ὄντως λουτρὰ δεικνύουσιν ὅπου μυθεύουσι τὰς θεὰς ἀπολούσασθαι. καὶ περὶ τούτων δὲ Ἀντικλείδης ἱστόρησεν. Questa testimonianza, unita alla presenza del tema nella produzione tragica di V-IV sec. a. C., conferma la fortuna dell'episodio del giudizio unitamente alla conoscenza e alla diffusione della scena dei lavacri delle dee²¹¹.

In età imperiale il giudizio è stato descritto da Luciano, *Dear. iud.* 1: Ἐρμῆ, λαβὼν τοῦτ' ἰδὲ τὸ μῆλον ἄπιθι εἰς τὴν Φρυγίαν παρὰ τὸν Πριάμου παῖδα τὸν βουκόλον -νέμει δὲ τῆς Ἰδῆς ἐν τῷ Γαργάρῳ-καὶ λέγε πρὸς αὐτόν, ὅτι "Σέ, ὦ Πάρι, κελεύει ὁ Ζεὺς, ἐπειδὴ καλὸς τε αὐτὸς εἰ καὶ σοφὸς τὰ ἔρωτικά, δικάσαι ταῖς θεαῖς, ἧτις αὐτῶν ἡ καλλίστη ἔστιν· τοῦ δὲ ἀγῶνος τὸ ἀθλον ἢ νικῶσα λαβέτω τὸ μῆλον." ὦρα δὲ ἤδη καὶ ὑμῖν αὐταῖς ἀπιέναι παρὰ τὸν δικαστήν. In questa scena Zeus, rivolto a Hermes, lo invita a recarsi in Frigia da Paride dove gli annuncerà il suo ruolo di giudice, δικηγῆς, delle dee per stabilire quale sia la più bella. Alla vincitrice andrà come premio la mela.

La contesa e il giudizio di Paride sono inoltre descritti in un papiro dell'inizio del I sec. a.C., *pap. Yale* 110 fr. a 11-14, ove dopo il matrimonio, celebrato sul Pelio, avveniva la lite tra le dee, qui ambientata sull'Olimpo, alla quale seguiva un'ulteriore spostamento di scena sull'Ida, dove Paride riceveva il compito di giudicarne la bellezza, dirimendo in tal modo la contesa²¹².

Tra i documenti più antichi sul motivo del giudizio alla presenza di Hermes possono essere citati due monumenti descritti da Pausania, l'uno ad Amicle, l'altro ad Olimpia: in 3, 18, 12 è presentato il trono di Apollo ad Amicle opera di Baticle di Magnesia sul quale era rappresentata la scena del giudizio: Hermes conduceva le tre dee presso Paride. Un altro esempio del tema, secondo Paus. 5, 19, 5, era sulla cesta di Cipselo ad Olimpia. La raffigurazione era incentrata, come quella del trono ad Amicle, sul corteo che si dirigeva verso il monte Pelio. Sotto le figure c'era apposta una iscrizione: "Hermes è questo che indica ad Alessandro perché ne giudichi la bellezza, Era, Atena e Afrodite"²¹³.

²¹⁰ Jouan 1966, p. 90 ss.; cfr. Eur. *Andr.* 274-292; Stinton 1965, pp. 13-20.

²¹¹ Così pensa anche Jouan 1966, p. 101.

²¹² Per l'interpretazione e le proposte di integrazione recentemente avanzate del *pap. Yale* 110, ved. Meliàdo 2010, pp. 3-4; a ciò si aggiunga il PSI 1386, un frammento papiraceo databile al II sec. d.C., ove è presente una scena di supplica che coinvolge Era, Atena e Zeus: la conversazione tra le tre divinità è stata interpretata da Meliàdo 2010 (pp. 1-2) come un tentativo di convincere Zeus perché dirima lui stesso la contesa sorta per la bellezza durante il banchetto di nozze di Peleo.

²¹³ Sembra che la scena descritta da Pausania richiami l'immagine raffigurata sull'olpe Chigi: ved. Maddoli-Saladino 1995, p. 302; cfr. G. Türk, *Roscher Lexicon* III 1 (1897-1902) s.v. *Paris*, col. 1624 ss.

D.1. La presenza della mela nel giudizio di Paride e il suo significato

Analizzando il contenuto del passo anonimo che narra il riassunto dei *Cypria* presente in sedici manoscritti dell'*Iliade*, Severyns ha distinto l'episodio del giudizio da quello della disputa²¹⁴. Secondo lo studioso il primo tema è ben attestato da più autori prima dell'era cristiana senza differenze rilevanti tra gli episodi nel numero e nell'ordine, mentre il secondo è meno chiaro, e soprattutto la presenza nei *Cypria* del pomo della discordia lanciato da Eris è controversa, dal momento che nel sommario di Proclo non è menzionata²¹⁵. Nell'*Epitome* di Apollodoro la mela sarebbe presente per errore, al posto di *νεικος*, inserzione arbitraria di un lettore, facilmente smascherata dall'insolita costruzione della frase *μηλον περι καλλους* "Ερις εμβαλλει. La presenza della mela nelle altre fonti non sembrerebbe rilevante, dal momento che si tratta di fonti di secondo ordine, e che sono di epoca tarda²¹⁶.

Non vi è accordo tra gli studiosi sul significato del dono della mela da parte di Paride ad Afrodite²¹⁷. Severyns, richiamando l'uso delle mele nei Giochi Pitici testimoniato dall'epigrafia, ha riconosciuto che esse erano *σηματα νικης*, un segno di vittoria conferito ai vincitori²¹⁸. Si tratterebbe di un simbolo antico che avrebbe acquisito un nuovo significato rispetto all'originario nel suo trasferimento dalla sfera della gara a quella dell'amore. Il dono della mela conferito da un uomo ad una donna rappresenterebbe il riconoscimento della "vittoria", ovviamente amorosa, che la donna ha riportato sull'uomo²¹⁹.

Plutarco (*Vita di Solone* 20, 4) informa sull'esistenza di un rito connesso al matrimonio, nel quale il marito donava alla novella sposa una mela cotogna²²⁰. Ugual costume narra Strabone 15, 3, 7 per i Persiani. A questo rito, che suggellava l'unione degli sposi, può essere paragonata la storia del ratto di Persefone da parte di Ade che, per costringere la dea a rimanere con lui nel regno degli Inferi, le offre un chicco di melagrana, frutto nuziale. Persefone cade inconsapevolmente nell'inganno, mangia il chicco ed è in questo modo costretta a trascorrere una parte dell'anno presso il regno dei morti²²¹.

²¹⁴ Severyns 1950-51, pp. 144-172.

²¹⁵ Sulla presenza della mela nella letteratura greca e romana ved. Littlewood 1967, pp. 148-168. La mela risulta spesso connessa ad Afrodite, e viene considerato da Pirenne-Delforge un attributo della dea, ovvero «un simbolo connesso alle sue funzioni» (1994 p. 410). Ma come rivela l'analisi etimologica di *μηλον*, il suo significato è generico e si può riferire genericamente ad un frutto di forma rotonda. A tal proposito è utile consultare la definizione in *Hesych.* s.v. *μηλον*: *παντός δένδρου καρπος, ἔξαιρέτως δὲ τῆς μηλέας*. Solo l'aggettivo riferito a *μηλον* chiarisce la specifica natura del frutto, se si intende la melagrana o la mela cidonia (Pirenne-Delforge 1994 p. 138, pp. 410-412); sullo stesso argomento cfr. Brée 1977, pp. 14-28.

²¹⁶ *Apul. Met.* 10, 30-32; *Hyg. fab.* 92; *Lucian. Dialog. D.* 20, 7, *Dial. Mar.* 5, 1, *Symp.* 35; *schol. Eur. Andr.* 277; *schol. Lyc.* 93 (vol. II p. 51 Scheer); *Serv. Ampl. Verg. Aen.* 1, 27; *Tzetz. Exeg. Iliad.* p. 39, 19 etc.; cfr. Brée, che ha accettato l'ipotesi di Severyns. Per l'assenza della mela nei *Cypria* ved. E. Wüst, *RE XVIII.* 4 (1949), s.v. *Paris*, col. 1495 ll. 63 ss.

²¹⁷ Cfr. Brée 1977, p. 63-64.

²¹⁸ Severyns 1950-51, p. 163; cfr. *IG II* 3158.

²¹⁹ Ma cfr. Brée 1977, p. 65-66, in disaccordo con l'idea originaria della mela come segno di vittoria. La studiosa ritiene che la tradizione più antica connessa con la mela sia la consegna del frutto da parte di un innamorato alla persona prescelta. Il primo significato della mela sarebbe quindi connesso con l'amore. Wüst si è espressa in questi termini in merito al significato originario della mela: «Der Apfel war ursprünglich wohl Symbol der Fruchtbarkeit und hatte eine lascive, wenn nicht priapeische Bedeutung» (*art. cit.* col. 1496 l. 8 ss.).

²²⁰ Per un commento al passo ved. Piccirilli 1977, pp. 226-227.

²²¹ *Hymn. Cer.* 2-480: per un'analisi di questo passo e del motivo del dono della melagrana ved. il commento al fr. 4 (*infra*). Il melograno veniva ritenuto simbolo di fecondità per la presenza

L'importanza della mela quale simbolo d'amore è attestata non solo nella sfera del rito ma anche nella tradizione mitica, in modo emblematico nelle vicende amorose di Aconzio e Cidippe e di Atalanta ed Ippomene.

Nella storia di Aconzio e Cidippe raccontata da Callimaco negli *Aitia* fr. 67-75 Pf. è chiaro il potere di incantesimo che assume il lancio di una mela e il suo legame con Eros e Afrodite. La storia è narrata anche da Aristeneto, *Epist.* 1, 10. Aconzio è innamorato di Cidippe e per sedurla segue le indicazioni di Eros. Cidippe, leggendo ad alta voce il messaggio iscritto nella mela gettata ai suoi piedi da Aconzio, pronuncia inconsapevolmente un giuramento: $\mu\alpha\ \tau\eta\nu\ \text{Ἄρτεμιν Ἄκοντίῳ γαμουμαι}$ ²²². I tre tentativi del padre di farle sposare un altro giovane sono vanificati dai malesseri improvvisi della ragazza. Con la consultazione dell'oracolo di Apollo l'incantesimo e la promessa che lega indissolubilmente Cidippe ad Aconzio vengono rivelati. Grazie alla mela sacra ad Afrodite Aconzio riesce ad ottenere in moglie la bella Cidippe.

È chiara la valenza erotico-amorosa della mela anche nella storia di Atalanta ed Ippomene, non molto dissimile dal mito di Aconzio e Cidippe²²³. La mela è il dono, simbolo d'amore, che Ippomene offre alla ragazza di cui si è innamorato. Atalanta però lo rifiuta sprezzantemente, ed insieme ad esso respinge il piacere d'amore. Come tutti i personaggi del mito che inizialmente rifiutano le grazie di Afrodite²²⁴, anche Atalanta alla fine è costretta a cedere all'amore tratta in inganno da Afrodite stessa. Durante la gara di corsa con Ippomene rallenta obbedendo ad una voce che la invita a raccogliere in successione tre mele cadute per terra. In questo modo perde la gara e al contempo è presa d'amore per Ippomene.

In tutti i passi citati è confermato il potere di incanto e di seduzione amorosa che i Greci attribuivano alla mela, e la sua stretta connessione con l'amore. La mela è un riconoscimento di amore e rappresenta nel rito del matrimonio un augurio di fertilità per la coppia. Il suo originario legame è con l'amore, ed è probabile che il gesto di lanciare o porgere una mela sia stato innanzitutto un

di molti semi all'interno del frutto, e per questo anche simbolo del vincolo nuziale (Càssola 1975, p. 481). Il fatto era già stato rilevato da Brée (1977, p. 43): la studiosa ha evidenziato che il motivo per il quale certi frutti, fiori o piante come il fico, il sesamo, il papavero e il riso, assumevano per i Greci un significato beneaugurante per la fertilità di un'unione matrimoniale è proprio da attribuire alla presenza in essi di numerosi semi; ved. anche Richardson 1974 p. 276; cfr. la storia di Ade e Persefone in *Ov. Fast.* 4, 607.

²²² Aristaen. *Epist.* 1, 10, 39-40. La mela lanciata a Cidippe era una mela cidonia proveniente dal Giardino di Afrodite. Secondo l'interpretazione di Brée nella tradizione della storia di Aconzio e Cidippe sono fusi più motivi: quello della mela quale simbolo della fertilità e quello della mela quale simbolo d'amore (1977, pp. 51-52). In realtà è evidente soprattutto il potere di incantamento della mela che da simbolo dell'amore acquista la funzione magica di legare l'innamorato alla destinataria della mela.

²²³ Hes. fr. 72-76 M.-W.: dai fr. rimasti non si riesce a comprendere se fosse presente il particolare della mela; cfr. la versione in *schol. Theocr.* 2, 120; *Ov. Met.* 10, 638-680. In *Apollod. Bibl.* 3, 9, 2 Atalanta è vinta da Melanione, e non da Ippomene. Ma in questa versione sbiadita si è perso il senso pieno della mela, che agisce come per incantesimo su Atalanta, e non per volere di Afrodite. Così anche Teocrito, 3, 40-42, che risolve la storia in due versi parlando per Atalanta di semplice follia; cfr. Brée 1977, pp. 69-70; Detienne 1983, pp. 70-75.

²²⁴ Cfr. la storia di Narciso, che rifiuta l'amore di tutte le Ninfe ed è per questo rifiuto dell'amore che Afrodite lo punisce, costringendolo a innamorarsi della propria immagine. Narciso, per poter cogliere l'immagine riflessa nello stagno, annega, in *Paus.* 9, 31, 7-9; *Ov. Met.* 3, 345-510 (ove è presente anche il personaggio di Eco che, innamorata di Narciso e respinta da lui, si consuma di dolore sino a diventare pura voce).

segno del valore della bellezza conferito dall'uomo alla donna²²⁵. Quest'ipotesi sembra preferibile rispetto all'interpretazione della mela come segno della vittoria attribuito agli atleti nei giochi Pitici, che si sarebbe in seguito trasferito alla gara di bellezza tra donne, come riteneva Severyns²²⁶.

Il giudizio di Paride è presente anche in *prolegomena* all'*Iliade* contenuti in alcuni manoscritti omerici; due di essi, il ms. *Vat. Ottob. Gr. 58 (F)* e l'*Ambros. 1015 (E)*, sono stati oggetto di un attento esame da parte di Severyns. In essi infatti, oltre alla narrazione del matrimonio di Peleo e Teti, viene rievocata la disputa delle dee in seguito all'esclusione di Eris e compare non solo la mela ma anche l'iscrizione apposta dalla dea «τη καλη τὸ μηλον». Per Severyns il resoconto fornito da **F** sarebbe un'espansione di **E**²²⁷; **F**, pur fornendo una versione inedita del riassunto dei *Cypria*, non sarebbe attendibile perché, tra le altre manipolazioni e omissioni, «il ajoute au sommaire de Proclos la célèbre pomme de discorde»: la presenza della mela nella disputa, divenuta ormai proverbiale nell'opinione comune, in un contesto nel quale essa assume un significato totalmente diverso da quello originario²²⁸, sarebbe da respingere come invenzione posteriore, un particolare introdotto da un poeta alessandrino²²⁹. Successivamente si espresse in termini simili Robert, che era convinto dell'estraneità nei *Cypria* della mela, definita «als Schönheitspreis der älteren

²²⁵ È interessante a tal proposito leggere alcuni scolii alle *Nuvole* di Aristofane: *scholl.* 997a μηλω βληθεῖς· ἀντὶ τοῦ ἔρωτος βληθεῖς; 997b οὕτως ἔλεγον οἱ παλαιοὶ τὸ πτοῆσαι καὶ εἰς ἔρωτα ἀγαγεῖν, μήλω βάλλειν; 997c μηλοβολεῖν ἔλεγον τὸ εἰς ἀφροδίσεια δελεάζειν, ἐπεὶ τὸ μῆλον Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερόν. Un epigramma dell'*Antologia Palatina* 5, 80 dimostra ancora una volta che il gesto di lanciare una mela ad una fanciulla corrisponde ad una dichiarazione d'amore: è una mela che parla invitando una ragazza ad acconsentire all'amore di chi la ha gettata. È un invito a “cogliere l'attimo”: infatti sia la giovinezza che la mela saranno destinate ad appassire.

²²⁶ Sul significato della mela ved. McCartney 1925, pp. 70-81. Calame afferma a proposito della mela: «nell'uso rituale, come nelle apparizioni letterarie, la mela e il suo *avatar*, la mela cotogna, sono associate all'unione sessuale medesima, in particolare nel matrimonio», e aggiunge agli esempi sopra citati il proverbio secondo cui ricevere una mela indica il coinvolgimento in una relazione amorosa (1992, p. 126). Basti pensare al corteo nuziale di Elena e Menelao in *Stes. fr. 187 PMGF*, nel quale venivano gettate, oltre a foglie di mirto e corone di rose e violette, mele cotogne: πολλὰ μὲν Κυδώνια μάλα ποτερρίπτουν ποτὶ δίφρον ἄνακτι, | πολλὰ δὲ μύρσινα φύλλα | καὶ ῥοδίνους στεφάνους ἴων τε κορωνίδας οὔλας: il *μηλοβολειν* era quindi ritenuto segno di buon augurio e di fertilità per la coppia di sposi; a tal proposito ved. anche Brée 1977, pp. 42-44, secondo la quale il passo offre un esempio della mela quale simbolo della fertilità. Sulla mela come frutto sacro ad Afrodite cfr. *Hymn. hom. Ven.* 6, 1-7; *Myth. Vat.* I 38 *Hesperides...hortum habuerunt in quo erant mala aurea Veneri consecrata*; inoltre cfr. Brée 1977, pp. 71-77.

²²⁷ In realtà la ricostruzione di Severyns (1950, pp. 574-605) è qui solo brevemente descritta, perché più complessa: l'autore di una delle versioni trasmesse dall'*Ottobonianus* (f) avrebbe utilizzato non solo un manoscritto parente di N (*Neapolitanus*) e contenente il sommario dei *Cypria*, ma anche un'altra fonte, ossia un manoscritto che sarebbe «le plus proche parent» dell'esemplare dal quale deriverebbe lo stesso *Ambrosianus*.

²²⁸ Severyns 1950-51, p. 161 ss., esclude l'ipotesi di Robert 1921, III p. 1073 n. 6, per il quale l'inventore del tema della mela aveva imitato la storia di Aconzio e Cidippe negli *Aitia* 3, fr. 67-75 Pf. di Callimaco. Secondo Severyns la mela di Aconzio non è accostabile a quella del giudizio: si tratta di un simbolo d'amore destinato alla persona amata, e per di più con un'iscrizione, la cui presenza nel pomo della discordia sarebbe tutt'altro che sicura; cfr. Brée 1977, pp. 67-68: la studiosa ha rilevato che già all'epoca di Callimaco si può provare la presenza della mela nel giudizio di Paride, anche se era senza iscrizione e prima che diventasse la mela di Eris. L'influenza di Callimaco sulla posteriore tradizione letteraria per il significato della mela deve quindi essere ridimensionata.

²²⁹ L'ipotesi era già presente in Severyns 1950, p. 585.

Sage fremd»²³⁰. Anche Huxley ha ritenuto che non si possa essere certi della presenza della contesa delle dee al matrimonio di Peleo e Teti vista la mancanza dell'episodio nei frammenti rimasti dei *Cypria*²³¹. Allo stesso modo diventerebbe a suo parere dubbio il fatto che la mela con l'iscrizione "Alla più bella" sia la motivazione per la quale sarebbe sorta la disputa nella forma più antica della leggenda, rappresentata dai *Cypria*.

In seguito Erbse non solo ha ricostruito rispetto a Severyns un diverso *stemma codicum* che disegna i rapporti tra Proclo, il ms. *Vat. Ottob. Gr. 58* e l'*Ambros. 1015*, ma anche ha attribuito al poeta l'introduzione del *μηλον*²³². L'autore del poema avrebbe tratto il racconto della contesa dalla medesima tradizione a cui attinsero anche i poemi omerici; in una versione orale dell'episodio l'iscrizione nella mela era assente, un particolare che sarebbe da attribuire ai *Cypria*.

Recentemente Meliadò ha riaperto il dibattito sui rapporti tra Proclo e i *προλεγόμενα* all'*Iliade* qui considerati, respingendo sia l'ipotesi di Severyns sia di quella di Erbse: secondo lo studioso sarebbe da escludere un'interdipendenza tra l'*Ambr.* e l'*Ottobon.*, così come sembra improbabile che il riassunto di Proclo sia un'epitome dell'*Ambr.*; entrambi i testi apparterrebbero a due diversi rami della tradizione che ha epitomato l'*argumentum* di Proclo; in tal caso la questione della presenza della mela nel poema resterebbe ancora insoluta.

Una risoluzione potrebbe venire dalle rappresentazioni figurate del tema, come quella offerta dal pettine d'avorio del VII sec. a. C. rinvenuto nel santuario di *Artemis Orthia* a Sparta, in cui pare sia già raffigurata la mela come dono offerto da Paride alla dea più bella; proprio la presenza del *μηλον* in mano a Paride è stata revocata in dubbio e respinta nel corso degli studi²³³, un'ipotesi accolta da Meliadò. Un'altra raffigurazione del giudizio si trova in una *hydria* proveniente da Capua e conservata a Londra, datata al 470 ca. a.C., ove sono rappresentati Paride e le tre dee²³⁴; Era ha un frutto in mano, che per Jouan è una melagrana, per Meliadò una mela vista l'assenza dell'escrescenza del pericarpio, solitamente descritto in modo realistico²³⁵. In tal caso l'*hydria* può costituire una prova del fatto che nelle rappresentazioni vascolari dell'inizio del V sec. a.C. era già noto e diffuso il pomo della discordia. Inoltre a ciò si aggiunge una testimonianza archeologica, il cosiddetto "efebo di Anticythera", della metà del IV sec. a. C., per cui è stata proposta l'identificazione con Paride che tiene la mela in mano²³⁶. Vi sono quindi elementi che retrodatano l'introduzione di questo particolare: di sicuro precedentemente all'età ellenistica la mela aveva un ruolo nell'episodio del giudizio.

²³⁰ Robert 1921, III p. 1073. La fonte per il particolare della mela presente in Apollod. *Epit.* 3, 2; Luc. *Dial. Deor.* 20, 6, *Dial. Mar.* 5, 1; *schol.* Lyc. 93 (vol. II p. 51 Scheer) sarebbe stata la storia di Aconzio e Cidippe in Aristaen. *Ep.* 1, 10.

²³¹ Huxley 1969, p. 130.

²³² L'*Ambrosianus* dipenderebbe dall'*Ottobonianus*, che offrirebbe il testo originale dell'*excerptum* della *Cypriorum enarratio*.

²³³ Per Bethe (1931, pp. 239-240) la rappresentazione del giudizio presente nel pettine, ove Paride avrebbe una mela in mano, affonderebbe le sue radici nell'epos locale, e non nei *Cypria*, già noto in Laconia nel VII sec. a.C. Nella scena infatti non è presente Eris, che presumibilmente aveva consegnato la mela alle dee nel poema, ma una figura maschile, da identificare non con Zeus (come Wilamowitz, *loc. cit.*, aveva ipotizzato), ma con Paride; sull'assenza della mela nella scena ved. Meliadò 2010, p. 7.

²³⁴ Ved. *LIMC* VIII 2, p. 113 tav. 38.

²³⁵ Ved. Jouan 1966, p. 104 n. 1; Meliadò 2010, *loc. cit.*

²³⁶ Ved. *LIMC* VIII 2, p. 284 tav. 65.

Se si considera che nelle isole egee erano indette gare di bellezza per le donne, attestate anche a Lesbo e a Tenedo²³⁷, si può ipotizzare che il poeta dei *Cypria* abbia desunto il tema del giudizio delle dee dall'episodio reale di una gara di bellezza tra donne²³⁸.

Probabilmente nei *Cypria* la mela non era stata lanciata da Eris e quindi non rappresentava la discordia. Era Paride ad assegnare alla dea vincitrice la mela come simbolo di bellezza. Questo spiegherebbe la presenza della mela nelle rappresentazioni del giudizio di Paride esaminate. In età alessandrina la mela, simbolo riconosciuto della vittoria di Afrodite, è diventata anche l'emblema della lite sorta tra le dee, e si è immaginato che fosse stata Eris a lanciarla.

Nuova luce su queste ipotesi viene da un papiro del II sec. d. C., *pap. Oxy.* 3829, presente nell'edizione dei frammenti epici di West²³⁹, ove si narra sia la decisione di Zeus, consigliato da Temi, di distruggere la razza degli eroi per la sua empietà sia il matrimonio di Peleo e Teti: al banchetto parteciparono tutti gli dei; solo Eris venne respinta alla porta da Hermes su ordine di Zeus. Per questo gettò una mela: η δὲ ὀργισθεῖσα χροῦσον μῆλον προσέρριψεν τῷ συμποσίῳ, ὑπὲρ οὗ Ζεὺς φιλονικίας γεγομένης Ἡρας καὶ Ἀθηνας καὶ Ἀφροδίτης ὁ Ζεὺς ἐπαθλον προύθηκεν τῇ καλλίστῃ.

In questa fonte è presente una mela d'oro, che scatena immediatamente una lite tra Era, Artemide e Afrodite: la questione viene risolta da Zeus con una gara di bellezza, il cui verdetto finale è affidato a Paride. La mela non presenta un'iscrizione e diventa solo successivamente, per decisione di Zeus, premio per il concorso di bellezza. Nonostante l'epoca della fonte (inizio dell'età imperiale) possa far dubitare che la versione qui narrata corrisponda a quella dei *Cypria*, vi sono elementi che potrebbero indurre a ipotizzare la presenza della mela nel poema, *in primis* le corrispondenze tra l'*argumentum* di Proclo (*Cypr. argum.* pp. 38-39), i frammenti conservatisi e il resoconto del papiro: 1) sia in Proclo sia nel papiro il progetto di Zeus viene attuato con il consiglio di Temi; 2) dal fr. 3 B. si apprende che al matrimonio di Peleo, sul Pelio, Chirone donò allo sposo una lancia di frassino; il fatto che il centauro fosse tra gli invitati alle nozze è confermato dal papiro, ove i γάμοι sono celebrati ἐν τῷ Πηλίῳ ὄρει παρὰ Χειρῶνι τῷ Κενταύρῳ; 3) la disputa sorta tra le dee in entrambe le fonti riguarda la bellezza (περὶ κάλλους in *Cypr. argum.* p. 39 l. 6).

Grazie all'attestazione letteraria dell'esistenza di gare di bellezza nell'antica Grecia, alle testimonianze archeologico-artistiche e ai particolari desunti dal papiro qui considerato, si può ipotizzare che nei *Cypria* la disputa nacque in seguito al lancio di una mela d'oro proprio per stabilire quale tra le dee meritasse di essere giudicata la più bella; forse una semplice mela o un pomo di materiale non così prezioso (ad. es. di bronzo) venivano realmente assegnati come premio per la vincita in competizioni femminili per la bellezza.

²³⁷ Alc. G 2, 32 L.-P.; Myrsil. *FGrHist* 477 F4.

²³⁸ Sull'origine della gara di bellezza tra le dee nel giudizio di Paride cfr. Robert 1921, III p. 979, il quale aveva già messo in relazione l'episodio mitico con le Καλλιστεῖα celebrate a Lemno in onore di Era; è concorde con quest'interpretazione Stinton, secondo il quale non c'è ragione di dubitare che il giudizio sia stato concepito sin dall'inizio come una gara di bellezza tra le tre dee (1965, p. 10).

²³⁹ West, p. 80.

E. La vicenda di Peleo

Si può notare come la figura di Peleo descritta nei poemi omerici sia quella di un uomo anziano, che ormai sta a casa afflitto dalla vecchiaia, come si legge in Σ 434-435: ο μὲν δὴ γῆραι λυγρῶ | κεῖται ἐνὶ μεγάροις ἀρήμενος. Di esso è restituita solo un'immagine sbiadita nell'*Iliade* e nell'*Odissea*²⁴⁰. Nelle rappresentazioni figurative e in Esiodo Peleo ha invece una statura maggiore e gli è riconosciuto come eroe un ruolo di primo piano. In particolare nel Vaso François sono illustrate le imprese di Peleo: accanto alla raffigurazione principale, che rappresenta il matrimonio dell'eroe con Teti, dove si assiste a una processione di dei, sono presenti altre sette scene tutte legate all'eroe: una di esse è la caccia al cinghiale calidonio, in cui l'eroe compare accanto sia a Meleagro sia ad Acasto²⁴¹. Per March è evidente che Peleo – non solo nell'iconografia, ma anche nella letteratura di età arcaica – aveva un'importanza oggi non più apprezzabile a causa della perdita di molti testi o del loro stato frammentario, di cui rimane un esempio in Hes. fr. 211²⁴². In esso si narra che l'eroe, dopo aver saccheggiato Iolco, giunse a Ftia dove la gente lo accolse festosamente per aver distrutto la città e per il suo matrimonio con la dea Teti, probabilmente avvenuto prima dell'arrivo a Ftia.

Anche se non si sono conservati molti altri frammenti, si può tentare di ricostruire il contesto in cui si sono verificati alcuni degli episodi principali della vita dell'eroe: la ragione della presa di Iolco sembra deducibile dai fr. 208 e 209 M.-W., dove si accenna ad Acasto e a sua moglie. La storia sarebbe stata narrata da Esiodo in modo dettagliato mentre invece sarebbe stata espressa in modo conciso e quasi con una breve allusione da Omero, come si legge nello *schol.* B ad Hom. Z 164 (vol. III p. 289 ll. 9-11 Dindorf=fr. 208 M.-W): συντόμως δὲ τὰ ἀρχαῖα δεδήλωκε «μιγηναι οὐκ ἔθειλόντην», ἀλλ' οὐχ ὥσπερ Ἡσίοδος τὰ περὶ τοῦ Πηλέως καὶ τῆς Ἀκάστου γυναικὸς διὰ μικρῶν ἐπέξεσθων. Dai pochi versi del fr. 209 M.-W. si apprende come il piano di Acasto per eliminare Peleo si realizzava attraverso un inganno: la sua spada era nascosta sotto lo sterco e l'eroe rimaneva senz'arma di fronte ai Centauri²⁴³.

²⁴⁰ March 1987, p. 1.

²⁴¹ March 1987, pp. 1-2 e tavv. 7 e 8.

²⁴² Si tratta di un frammento già esaminato su cui ved. fr. 2 e *comm.*

²⁴³ Lo *schol.* Ar. *Nub.* 1063 fornisce una serie di particolari differenti sulla vicenda e relativamente a quest'arma: nella versione fornita dallo *schol.* α il nome della moglie di Acasto è Astidamia, l'arma è una μάχαιρα e viene nascosta da Acasto sotto lo sterco; quando l'eroe sta per essere ucciso dai Centauri Chirone gliela restituisce; lo *schol.* β ci informa che il nome della moglie di Acasto è Ippolita, furono gli dei a fornire la μάχαιρα a Peleo per la sua saggezza, in modo tale da potersi difendere dagli animali selvatici: οἱ δὲ θεοὶ διὰ τὴν σωφροσύνην δεδώκασι αὐτῷ μάχαιραν πρὸς τὸ ἀπαλέξειν τὰ θηρία. Usando l'inganno Acasto privò Peleo delle armi (τῶν ὀπλῶν γυμνώσας), ma quando l'eroe stava per essere divorato dalle fiere, gli dei gli donarono una μάχαιρα fabbricata da Efesto, che il dio gli consegnò per salvarsi dal pericolo: ὥς δὲ ἔμελλεν ὑπὸ τῶν θηρίων διαφθεῖρεσθαι, οἱ θεοὶ μάχαιραν αὐτῷ ἐχαρίσαντο ἠφαιστότευκτον δι' Ἑρμοῦ· καὶ οὕτως ἔφυγε τὸν κίνδυνον. Le prime due versioni presentano in comune il fatto che Peleo viene salvato dagli dei (con o senza l'intervento di Ermes) attraverso il dono di una spada, che gli consente di salvarsi dall'attacco delle fiere, θηρία. Nella terza versione dello scolio invece Peleo va a caccia e, dal momento che Acasto gli ha nascosto la spada sotto lo sterco dei buoi, è salvato dalla violenza dei centauri grazie all'intervento di Chirone, che gli restituisce l'arma. Secondo March quest'ultima versione rappresenta la storia che probabilmente ha narrato Esiodo nel *Catalogo* e in essa si può rilevare la presenza di due elementi: l'arma era in possesso di Peleo prima che fosse nascosta da Acasto e non gli è stata donata per trovare salvezza in questa circostanza; il pericolo per la sua incolumità inoltre non proviene dagli animali selvatici ma dai Centauri, da cui lo salva uno di essi, Chirone, δικαιοτάτος κενταύρων secondo la definizione omerica di Λ 832.

Anche in Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 1-8, sono raccontate (in tal caso estesamente) le vicissitudini di Peleo che, esule a Ftia presso Eurizione (dove sposa sua figlia Antigone), in seguito alla morte del suocero (causata involontariamente dall'eroe con il lancio di un giavellotto durante la caccia al cinghiale calidonio) si reca a Iolco, dove trova rifugio presso Acasto²⁴⁴. Nel corso della sua permanenza a Iolco Peleo, accusato ingiustamente dalla moglie del re, Astidamia, di aver tentato di sedurla, è abbandonato nel corso di una partita di caccia sul monte Pelio da Acasto. Quando Peleo si risveglia, trovatosi indifeso, rimasto senz'arma (la sua arma era stata nascosta dal re sotto lo sterco), è catturato dai Centauri. A questo punto interviene Chirone, che salva Peleo dalla morte e gli restituisce l'arma, che nel testo di Apollodoro come in quello esiodeo è una spada, μάχαιρα²⁴⁵; in questo caso non viene specificato chi sia il suo costruttore o chi ne abbia fatto dono a Peleo.

La lancia di frassino donata da Chirone a Peleo, e consegnata successivamente ad Achille, diventa l'arma anche di Neottolemo: secondo il racconto di Proclo, *Il. parv. argum.* p. 74, ll. 10-11, il figlio di Achille, condotto da Sciro a Troia per partecipare alla guerra, ricevette le armi del padre da Odisseo. Nell'*Ilias Parva*, fr. 5 si fa riferimento alla lancia, dotata di più punte e con un anello risplendente d'oro²⁴⁶: ἀμφὶ δὲ πόρκης | χρύσεος ἀστράπτει καὶ ἐπ' αὐτῶι δίκροος αἰχμή.

²⁴⁴ Cfr. Schwartz 1960, p. 394.

²⁴⁵ A tal proposito si veda quanto scritto da Bowra: «L'arma per l'eroe è tanto uno strumento di guerra quanto un emblema di terribile potere. Completa la sua personalità e lo aiuta a realizzarsi pienamente» (1979, pp. 247-255). Sull'arma come mezzo di salvezza fornito all'eroe può essere interessante un confronto con le fiabe, ove si trova lo stesso elemento, cfr. Propp 1966, pp. 49-55.

²⁴⁶ Cfr. Davies 1989, pp. 66-67.

F. L'educazione di Achille nella tradizione poetica di età arcaica e nei *Cypria*: il fr. *dub.* 36 B.

Non è possibile stabilire con certezza se nei *Cypria* Chirone avesse il compito di educare Achille, ma dal confronto con la tradizione omerica, esiodea, pindarica ed euripidea è possibile affermare che il centauro era con ogni verosimiglianza presente nel poema perduto non solo come amico di Peleo, ma anche come educatore di Achille²⁴⁷. A conferma di quest'ipotesi si può inoltre addurre la testimonianza dello *schol.* Pind. *Nem.* 3, 76 b e dello *schol.* Apoll. Rhod. 1, 558 (=fr. *dub.* 36 B.).

Di certo nel *Catalogo delle donne* Chirone era l'educatore di Achille. In Hes. fr. 204, 87-89 M.-W. il poeta accenna brevemente alla fanciullezza del Pelide: Χείρων δ' ἐν Πηλίῳ ὑλήεντι | Πηλείδην ἐκόμιζε πόδας ταχύν, ἔξοχος ἀνδρῶν, | παῖδ' ἔτ' ἐόν[τ']. Il Pelio, oltre ad essere il luogo in cui si celebrò il matrimonio di Peleo e Teti, particolare su cui concordano sia T I che T II, fu anche la residenza di Achille da quando il padre lo consegnò al centauro perché lo allevasse.

Anche nel poema Χείρωνος Ὑποθήκαι, fr. 283-285 M.-W., attribuito a Esiodo, Chirone aveva un ruolo non solo di addestramento fisico, ma anche di ammaestramento morale²⁴⁸. Con questo compito è specificamente presente in Pindaro²⁴⁹ e nell'*Ifigenia in Aulide* euripidea²⁵⁰. Secondo Jouan le Χείρωνος Ὑποθήκαι, “*Gli insegnamenti di Chirone*”, erano ben note nell'Atene del V secolo, poiché molto probabilmente servivano come lettura nelle scuole²⁵¹. La loro popolarità fece prevalere la tradizione dei *Cypria* relativa all'educazione di Achille su quella dell'*Iliade*. Nel poema omerico infatti non è fatta menzione di Chirone con questo ruolo, ma di Fenice. In I 434-443 il vecchio rievoca il giorno in cui Peleo gli affidò Achille giovinetto, ancora ignaro della guerra e dei consigli, perché egli lo istruisse e ne facesse un μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (v. 443). E di nuovo in I 485-495 Fenice, rievocando i tempi passati, ricorda che ai banchetti il fanciullo sedeva sopra le sue ginocchia ed era lui a dargli da mangiare e da bere. Solo nel canto Λ 830-833 è nominato Chirone come maestro di Achille nell'uso di farmaci efficaci sulle ferite.

Anche Jaeger aveva notato che, nonostante Chirone sia noto come il maestro di eroi per eccellenza, è assente con questo ruolo nell'*Iliade*, ove invece si incontra Fenice²⁵². Il fatto, in apparenza strano, sarebbe la presenza di Fenice solo nel canto I, ma non si dovrebbe per questo dubitare dell'autenticità del passo. Sarebbe stato più adatto a questo contesto un eroe come educatore e mediatore dell'ambasceria ad Achille, piuttosto che una figura ai limiti della ferinità come Chirone.

Secondo Braswell invece il ruolo di Fenice quale educatore di Achille è invenzione di Omero, per dare maggior rilevanza al rifiuto di Achille

²⁴⁷ Sull'educazione degli eroi da parte del centauro Chirone ved. Jeanmaire 1939, pp. 290-291; Brillante 1991, pp. 1-28.

²⁴⁸ Sulle Χείρωνος Ὑποθήκαι cfr. Schwartz 1960, pp. 228-244.

²⁴⁹ Pind. *Nem.* 3, 43-50, 56-57; per il ruolo di Chirone (ove predice ad Apollo la sua unione con la ninfa Cirene) cfr. anche *Pyth.* 9, 50-119.

²⁵⁰ Eur. *Iph. Aul.* 207-209 λαυσηροδρόμον Ἀχιλλέα, | τὸν ἄ Θέτις τέκε καὶ | Χείρων ἐξεπώνησεν; 708-709 Θέτις δ' ἔθρεψεν ἢ πατήρ Ἀχιλλέα; | Χείρων, ἔν' ἦθη μὴ μάθοι κακῶν βροτῶν. | φεῦ σοφός γ' ὁ θρέψας χῶ διδοὺς σοφωτέροις. Cfr. Eur. *Iph. Aul.* 926-927.

²⁵¹ Jouan 1966, pp. 87-92.

²⁵² Jaeger 1936, vol. I pp. 66-73; sull'educazione di Achille cfr. anche Robert 1921, I pp. 68-69.

all'ambasceria, a cui partecipa anche l'anziano pedagogo²⁵³. Non si trova menzione in altre fonti di questo compito di Fenice, mentre esiste una tradizione ben attestata sugli insegnamenti di Chirone. Non solo nelle *Χειρωνος Υποθήκαι*, ma anche nel *Catalogo delle donne* compariva Chirone, e non Fenice, quale educatore di Achille.

La stessa teoria è stata sostenuta anche da molti altri studiosi come Robbins, e non ultimo da Mackie. Robbins ritiene, contrariamente a quanto affermato da March, che il ruolo di Fenice nel canto I sia una invenzione *ad hoc* del poeta che non ha altre attestazioni in poesia o nell'arte, mentre nelle rappresentazioni figurate di età arcaica è concordemente Chirone il maestro di Achille²⁵⁴. Fenice quindi sarebbe «a creation for the purpose of the Embassy to Achilles» con il compito di sostituire Teti, assente in questo episodio del poema.

D'altra parte Mackie ha sottolineato come, nonostante l'importanza di Chirone nell'educazione di Achille, vi siano solo 4 riferimenti nell'*Iliade* al centauro e al suo ruolo in relazione all'eroe da lui educato. Due passi, Π 141-144 e Τ 388-391, sono relativi all'arma donata da Chirone a Peleo, ereditata in seguito da Achille e che solo lui è in grado di usare; i Troiani avevano paura di questa lancia finché era Achille a brandirla, come si legge in Ε 790. Gli altri due passi relativi a Chirone sono Δ 217-219 e Λ 828-832, in cui invece sono menzionate le sue doti quale maestro di medicina. In Δ 217-219 si narra che Macaone, figlio di Asclepio, salvò Menelao colpito da una freccia di Pandaro in battaglia. Il poeta sottolinea che le conoscenze in campo medico furono impartite a Macaone da Asclepio, che è stato suo insegnante oltre che genitore, e discendono attraverso Asclepio da Chirone: *λῦσε δέ οἱ ζωστήρα παναίολον ἠδ' ὑπένερθε | ζῶμά τε καὶ μίτρην, τὴν χαλκῆεσ κάμον ἄνδρες. | αὐτὰρ ἐπεὶ ἶδεν ἔλκος ὄθ' ἔμπεσε πικρὸς οὔστος, | αἶμ' ἐκμυζήσας ἐπ' ἄρ' ἥπια φάρμακα εἰδῶς | πάσσε, τά οἱ ποτε πατρὶ φίλα φρονέων πόρε Χείρων.* In Λ 828-832 Euripilo, ferito a una coscia da una freccia, si rivolge a Patroclo chiedendogli di essere medicato perché ha appreso l'arte medica da Achille, al quale l'ha insegnata Chirone stesso: *ἀλλ' ἐμὲ μὲν σὺ σάωσον ἄγων ἐπὶ νῆα μέλαιναν, | μηροῦ δ' ἔκταμ' οὔστος, ἀπ' αὐτοῦ δ' αἶμα κελαινὸν | νίξ' ὕδατι λιαρῶ, ἐπὶ δ' ἥπια φάρμακα πάσσε | ἐσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι, | ὃν Χείρων ἐδίδαξε δικαιοτάτος Κενταύρων.* Da questi passi si evince che sia Achille sia, ancor prima, Asclepio furono allievi di Chirone in Tessaglia. Si potrebbe ipotizzare proprio sulla base della menzione di Chirone in Λ 832 *ὃν Χείρων ἐδίδαξε δικαιοτάτος Κενταύρων* e delle testimonianze artistiche di età arcaica, raffiguranti il Centauro accanto ad Achille, che il ruolo di Chirone quale educatore di Achille risalga a una fase antica sia nell'arte che nella letteratura, e sia pertanto un elemento derivato al poema iliadico da un'altra tradizione, a cui sembrano attingere anche i *Cypria*²⁵⁵.

²⁵³ Braswell 1971, p. 22; sulla contraddittorietà della tradizione omerica in merito all'educazione di Achille ved. Jouan 1966, pp. 89-91.

²⁵⁴ Ved. Robbins 1993, pp. 9-10: «It must, on the other hand, be remembered that if Phoenix's role in the education of Achilles is memorable in Book Nine of our *Iliad*, it is a role peculiar to that book, very much *ad hoc* invention in that place and, furthermore, something that other poets or painters were never concerned to exploit. The particulars of Phoenix's account are adduced to suit this occasion of speech. [...] [...] Phoenix treated Achilles as a surrogate son from infancy and seems in Book Nine to replace an absent Thetis».

²⁵⁵ Questa teoria è stata sostenuta non solo da Robbins 1993, p. 11 n. 16, ma anche più recentemente da Mackie 1997, p. 2, secondo il quale mentre la tradizione post-iliadica sul rapporto tra Chirone e Achille sarebbe ben attestata, non altrettanto si potrebbe dire dell'*Iliade*, ove sono scarsi i riferimenti al rapporto che intercorreva tra i due. Per due esempi di rappresentazioni di Achille e Chirone, l'una che ritrae Peleo mentre affida il figlio al centauro (in un'anfora datata al

In realtà a mio parere questi brevi cenni a Chirone implicano che comunque l'uditorio dei poemi omerici conosceva l'educazione di Achille a opera del centauro, ma che il poeta dell'*Iliade* aveva dato maggior rilievo a Fenice nel ruolo di educatore per un rispetto/senso di εὐπρέπεια. La presenza di Fenice in I 438-443 si motiva all'interno dell'ambasceria rivolta ad Achille per il suo ritorno in battaglia: Fenice entra in scena quale maestro di Achille perché lo richiede la situazione, ed è necessario che l'eroe possa vantare di aver avuto come maestro un uomo anziano, saggio ed esperto, non un essere semiumano²⁵⁶. Nonostante la presenza di Fenice sia richiesta dall'episodio dell'ambasceria²⁵⁷, si può comunque notare una tendenza generale verso la progressiva esclusione dall'*Iliade* di Chirone, avvenuta principalmente per due motivi: 1. Fenice si dimostra una figura più adeguata per il ruolo di insegnante e tutore per la sua natura umana; 2. l'ambasceria stessa richiedeva la presenza di un uomo come maestro per l'eroe, e non di un centauro.

Recuperando la tesi di Griffin sull'esclusione dall'*Iliade* di tutti gli elementi connessi con il fiabesco o il magico²⁵⁸, si può ipotizzare per ciò che concerne Chirone che nel poema omerico sia in parte avvenuto un processo di parziale soppressione del magico e del soprannaturale: per questo il nome di Chirone comparirebbe solo in alcuni episodi. Inoltre, accanto a questa esclusione di Chirone dal poema, al quale è dato di conseguenza uno spazio limitato, l'attribuzione ad Achille di una duplice tutela nell'insegnamento è richiamata dalla complessità dell'eroe stesso, per il quale è richiesto un apprendistato degno della sua eccezionalità²⁵⁹. Chirone e Fenice illustrerebbero differenti aspetti della personalità di Achille e diverse abilità dell'eroe: il ruolo di Fenice, come si deduce da I 441, è stato quello di istruirlo nel πολεμος, nell'arte della guerra, e nella capacità di affrontare un dibattito (αγορή), due abilità necessarie a un principe nell'assemblea dei capi e in battaglia, Chirone invece lo ha istruito in tre campi, il primo e il più noto dei quali è l'arte della medicina (Λ 832), che forniscono una spiegazione dell'eccezionalità dell'eroe²⁶⁰. Il centauro inoltre, il cui nome

500 a.C., proveniente da Chiusi e ora conservata al Museo del Louvre), l'altra un momento di insegnamento della musica, impartito all'eroe dal suo maestro (in un affresco del I sec. d.C., Basilica di Ercolano), ved. **Appendice iconografica figg. 7-8.**

²⁵⁶ Mackie 1997, p. 3: per lo studioso si tratterebbe pertanto di un tipico esempio della flessibilità della poesia omerica.

²⁵⁷ Sul ruolo e il significato di Fenice nell'episodio dell'ambasceria contenuto nel canto I ved. Scodel 1982, pp. 128-136: lo studioso ritiene che lo scopo del discorso di Fenice sia distogliere Achille dal proposito di tornare a Ftia. La storia della vita di Fenice potrebbe rappresentare un monito implicitamente rivolto all'eroe, ancora adirato, a non partire: «Phoenix was involved in a νεϊκος, and his response was to do what Achilles has threatened to do: to ignore the pleas of his friends and to depart». La partenza infatti avrebbe come conseguenza per l'eroe una perdita dell'onore, che Fenice vuole evitare suggerendo con il suo esempio la scelta giusta da compiere (ossia non tornare in patria) per raggiungere κλέος, ma senza proporsi esplicitamente come «a negative paradigm».

²⁵⁸ Ved. Griffin 1977, pp. 40-41.

²⁵⁹ È concorde con quest'ipotesi anche Mackie, che a questo proposito afferma: «My proposal is that there is a conscious limit placed on the exclusion of Chiron from the poem; and that this limit is based largely on the notion that Achilles' complexity as an individual requires double, or even multiple, tutelage» (1997, p. 4).

²⁶⁰ Mackie ipotizza che sia Asclepio che Achille, allievi di Chirone, vedano entrambi nell'*Iliade* diminuito il loro ruolo di medici o guaritori. In Esiodo (fr. 50, 51, 53, 58, 60 M.-W) e in Pindaro Asclepio aveva poteri maggiori come medico, ed era in grado anche di far rivivere i morti, capacità del tutto assente nel poema omerico.

potrebbe essere connesso con il sostantivo χείρ²⁶¹, può essere posto in relazione con l'insegnamento di tutto ciò che è manuale, come l'uso delle armi, ad esempio l'arco o la lancia. La lancia è l'arma che Achille ricevette dal centauro e con la quale riportò numerose vittorie a Troia (Π 141-144=T 388-391). Il terzo campo nel quale avviene l'apprendimento di Achille per opera di Chirone sarebbe quello musicale: nella capacità di Achille di suonare la lira e di cantare potrebbe essere coinvolto Chirone²⁶². La medicina e la musica sarebbero due aspetti complementari, quasi due facce della stessa medaglia, essendo l'una tesa a guarire le ferite del corpo, l'altra a sanare le malattie dell'anima.

In conclusione, il primato nel ruolo di insegnante di Achille spetta a Chirone, che è l'elemento più antico; invece Fenice nella veste di maestro è un esempio di invenzione omerica, come afferma Mackie «a radical piece of licence poetic», o uno «hapax phainomenos nell'epos omerico» usando le parole di Sbardella²⁶³, che incontra le necessità di un poema ove l'enfasi è posta sugli aspetti umani, e non soprannaturali o fantastici, degli eroi. Omero quindi opera una sorta di processo di "normalizzazione" dell'apprendistato di Achille, proponendo Fenice al posto sia di Chirone – il centauro semiferino –, sia dello stesso Peleo – macchiatosi di un terribile delitto, l'uccisione del fratello Foco²⁶⁴ –, entrambi poco adatti, anche se per motivazioni differenti, ad allevare ed educare l'eroe.

Anche Pindaro ha affidato l'educazione di Achille a Chirone, ma si tratta di una preparazione alla caccia e alla guerra, non di insegnamenti di tipo morale o relativi alle pratiche mediche, presentati invece come parte della *paideia* impartita dal centauro nelle Χειρωνος Ὑποθήκαι; in *Nem.* 3, 43-54 si narra che Achille riusciva a catturare gli animali lanciando giavellotti veloci quanto il vento e fidando della velocità dei suoi piedi:

ξανθὸς δ' Ἀχιλεὺς τὰ μὲν μένων Φιλύρας ἐν δόμοις,
παῖς ἔων ἄθυρε μεγάλα ἔργα· χερσὶ θαμινά
βραχυσίδαρον ἄκοντα πάλλων ἴσα τ' ἀνέμοις,
{ἐν} μάχα λεόντεσσιν ἀγροτέροις ἔπρασσε φόνον,
κάπριους τ' ἔναιρε· σώματα δὲ παρὰ Κίρονίδαν
Κένταυρον ἀσθμαίνοντα κόμιζεν, [...]

²⁶¹ Per questa proposta etimologica ved. J. Escher, *RE* III 2 (1899) s.v. *Chiron*, col. 2302 ll. 8-16; Robbins 1993, pp. 12-15: «The primary reputation of the great centaur was, as his name indicates, the works of hands, and he instructed his wards in the ways of hunting and healing».

²⁶² Ved. Mackie 1997, p. 7. Quando il poeta descrive Achille che suona la cetra in occasione dell'ambasceria di Fenice, Odisseo e Aiace (I 182 ss.), lo ritrae solo, in compagnia unicamente di Patroclo, che canta la sua sofferenza mentre è assente dal campo di battaglia: non è presente un uditorio per questa sua performance. L'enfasi è posta dal poeta sulla separazione piuttosto che la condivisione con altri. Per Mackie questo episodio richiama alla mente la descrizione tratteggiata da Virgilio di Orfeo in *Georg.* 4, 464-466. In entrambi i casi la musica è eseguita in solitudine, ha un potere consolatorio per calmare l'animo del suonatore in seguito alle sue sfortunate vicende personali.

²⁶³ Ved. Sbardella 2003, p. 4; Sbardella ipotizza che la scelta di assegnare a Fenice il ruolo di educatore di Peleo sia determinata dall'integrità morale del vecchio, che ha rinunciato a macchiarsi del sangue di un consanguineo spinto dalla δήμιου φάτις. Lo studioso inoltre sostiene che il peso dell'esistenza di un culto eroico dedicato ad Achille non avrebbe consentito al poeta di affidare l'eroe ad un personaggio ambiguo come Chirone o a un fratricida come Peleo, ma solamente a una figura maschile degna di stima perché rispettosa delle regole di convivenza civile come Fenice.

²⁶⁴ Per questa tradizione ved. Pind. *Nem.* 5, 9-18; Paus. 2, 29, 9.

κτείνοντ' ἐλάφους ἄνευ κυνῶν δολίων θ' ἔρκέων·
ποσὶ γὰρ κράτεσκε²⁶⁵.

Sul ruolo di Fenice quale primo educatore di Achille e di Chirone come insegnante delle pratiche mediche si possono leggere le informazioni fornite da alcuni scolii omerici: *schol.* Hom. I 443 (vol. V pp. 324-325 l. 28, ll. 2-3 Dindorf): εἶπετο δ' αὐτῷ ὁ Φοῖνιξ υποδειξὼν α τε λεκτεον και α χρη πραττειν. [...] εἰ ὑπο Φοῖνικος οὖν πεπαιδευται, τι παρα Χείρωνος ἐδιδάχθη; δηλονότι δικαιοσύνην καὶ ἰατρικὴν. E ancora *schol.* I 489 a (vol. II p. 503 ll. 5-6 Erbse): και οτι ουχ ὑπὸ Χείρωνος ἐτράφη ο Αχιλλεύς, ἀλλὰ τὴν ἰατρικὴν μόνον ἐπαιδευθη. Infine lo *schol.* Hom. Λ 832 a (vol. III p. 289 ll. 12-16 Erbse) dimostra un certo disagio nel dover combinare insieme due dati risultanti dall'*Iliade*, l'insegnamento della medicina ad Achille da parte di Chirone e l'educazione a opera di Fenice, qui non esplicitato; lo scoliaste nega che il centauro si sia occupato della *τροφή* dell'eroe, perché ritiene che questo ruolo nel poema sia assegnato a Fenice: οτι Ομηρος δεδιδάχθαι μὲν φησιν ἐνταυθα τὴν ἰατρικὴν ὑπὸ Χείρωνος τὸν Αχιλλέα, περὶ μὲντοι της παρ' αὐτῷ τροφης οὐδὲν συνέστακεν, ἀλλὰ καὶ τούναντίον διὰ των πραγμάτων ἐπιμαρτυρει, τροφέα τὸν Φοῖνικα συνεστακῶς τούτου.

Come risulta dalla lettura degli scolii omerici, nel commentare l'*Iliade* gli scoliasti cercavano di fornire una spiegazione convincente della compresenza nel poema di Fenice e Chirone quali educatori di Achille, attribuendo ai due pedagoghi una differenza nei ruoli da loro rivestiti: Fenice si era occupato di allevare il ragazzo (pratica indicata dal verbo παιδεύω), che ricevette invece da Chirone gli insegnamenti di tipo morale (riassunti dal verbo διδάσκω), a cui accenna lo *schol.* Hom. I 443 (vol. V pp. 324-325 ll. 2-3 Dindorf) con il riferimento alla δικαιοσύνη, e all'arte medica, ἰατρικὴ²⁶⁶. L'educazione di tipo morale impartita da Chirone è nota anche a Euripide, *Iph. Aul.* 926-927, che fa affermare ad Achille ἐγὼ δ', ἐν ἀνδρὸς εὐσεβεστάτου τραφεῖς | Χείρωνος, ἔμαθον τοὺς τρόπους ἀπλοῦς ἔχειν.

In *schol.* Pind. *Nem.* 3, 76 b è presente la distinzione tra la versione omerica e quella dei Neoteri sul ruolo di Chirone: παρὰ μὲν Ὀμήρῳ μόνον παιδεύεται διδασκόμενος τὴν ἰατρικὴν, παρὰ δὲ τοῖς νεωτέροις καὶ τρέφεται παρὰ Χείρωνι. Questa distinzione tra Omero e i poeti successivi è operata anche in alcuni scolii all'*Iliade*, come lo *schol.* Hom. Σ 438 a e b (vol. IV p. 521 ll. 35-39 Erbse), lo *schol.* Hom. I 486 (vol. III p. 405 ll. 24-26 Dindorf), che confermano l'assenza di Chirone nel poema omerico nel ruolo di educatore di Achille e insistono sulla sua presenza invece presso i νεώτεροι²⁶⁷. Non a caso per Bernabé

²⁶⁵ Cfr. Pind. *Nem.* 3, 57-63; per l'interpretazione di questo passo ved. Robbins 1993, p. 14 ss.; per le rappresentazioni del tema dell'educazione di Achille affidata a Chirone ved. M. Gisler-Huwiler, *LIMC* III 1 (1986), nn. 65-73 (educazione alla musica); 74-83 (educaz. all'equitazione); 84-89 (Chirone esamina il bottino di Achille); 86-87 (pratica del lancio del disco); 88 (uso dell'arco); 89-90 (pratica del pugilato); le rappresentazioni di età arcaica (fine del VI sec. a. C.) sono relative all'accudimento dell'eroe ancora piccolo affidato a Chirone (ved. nn. 44-56; cfr. *ibidem* comm. p. 247).

²⁶⁶ Per il differente uso dei verbi τρέφεσθαι e παιδεύεσθαι nell'ambito dell'educazione dell'eroe, ved. Brillante 1991, p. 17. Tra gli insegnamenti di Chirone c'era la venerazione per Zeus e il rispetto dei genitori, per cui ved. Pind. *Pyth.* 6, 21.

²⁶⁷ Ved. *schol.* Hom. Σ 438 (vol. IV p. 521 ll. 35-39 Erbse) a: ὅτι καθ' Ὀμηρον ἡ Θέτις ἔθρεψε τὸν Ἀχιλλέα, οὐ Χείρων, ὡς οἱ νεώτεροι. b: οὐκοῦν τὸν Ἀχιλλέα ὁ ποιητὴς ὑπὸ τῆς μητρὸς τετράφθαι φησίν. *schol.* Hom. I 486 (vol. III p. 405 ll. 24-26 Dindorf): οὐκ οἶδεν ὁ ποιητὴς παρὰ Χείρωνι αὐτὸν τραφέντα, ἀλλ' οἱ νεώτεροι. Cfr. *schol.* Apoll. Rhod. 1, 558: ἠκολούθησεν Ἀπολλώνιος τοῖς μεθ' Ὀμηρον ποιηταῖς ὑπὸ Χείρωνος λέγων τὸν Ἀχιλλέα τραφῆναι.

questi scolii uniti alla testimonianza offerta dallo *schol.* Pind. *Nem.* 3, 76b e dallo *schol.* Apoll. Rhod. 1, 558 costituiscono il fr. *dub.* 36 B. dei *Cypria*.

Un'ulteriore conferma dell'esistenza di una tradizione epica in cui si narrava che l'educazione di Achille era affidata a Chirone sembra proprio fornita dalla stessa *Nemea* 3 di Pindaro: al v. 52 Pindaro con le parole λεγόμενον δὲ τουτο προτέρων ἔπος εχω potrebbe forse aver alluso a una fonte epica che trattava più estesamente il mito della παιδεία semiferina dell'eroe, identificabile con i *Cypria*²⁶⁸. Il poema di sicuro era noto a Pindaro, che riportava la tradizione sulla paternità omerica dei *Cypria*, come dimostra il fr. 265 M. e che in altri contesti dimostra di essere a conoscenza delle versioni mitiche presenti nel poema²⁶⁹. Pindaro (come già i *Cypria* prima di lui) assegnava a Chirone un ruolo di massima importanza sia nel momento dell'unione di Peleo e Teti – quando il centauro avrebbe proficuamente consigliato Peleo in difficoltà nell'afferrare la dea a causa del suo potere metamorfico –, sia durante il loro matrimonio – in occasione del quale fece dono agli sposi della lancia di frassino divenuta in seguito l'arma di Achille –, sia infine per l'educazione di Achille, a lui affidata al momento dell'abbandono da parte di Teti della casa dello sposo.

In Apollodoro, *Bibl.* 3, 13, 6, sono presenti in successione Teti, Chirone e Fenice come tutori di Achille. Peleo, dopo aver scoperto che Teti nella notte immergeva nel fuoco il loro figlio²⁷⁰, lo affidò a Chirone, perché lo allevasse e lo nutrisse. Si può constatare in questo tentativo di Teti di rendere immortale il figlio

²⁶⁸ Per questa teoria ved. Sbardella 2003, p. 7.

²⁶⁹ Su questo aspetto ved. introduzione. Per altre tradizioni mitiche presenti in Pindaro ove il poeta dimostra di conoscere la versione dei *Cypria* ved. fr. 9 (sulla nascita di Elena) e fr. 8 e 15 B. (sulla nascita e il destino dei Dioscuri) e commenti relativi.

²⁷⁰ In questo modo Teti voleva rendere il figlio invulnerabile, quindi immortale. La versione più crudele di tale leggenda è narrata in Hes. fr. 300 M.-W., ove Teti avrebbe messo alla prova tutti i figli avuti da Peleo per sapere se erano mortali, secondo alcuni immergendoli in un lebede di acqua, secondo altri nel fuoco. Gli esperimenti si sarebbero conclusi tutti negativamente sino a quando Peleo salvò l'ultimo nato, Achille, impedendole di immergerlo in un λέβης; cfr. *schol.* Aristoph. *Nub.* 1068a φασίν ὅτι τοὺς γενομένους παῖδας ἐκ Πηλέως ἢ Θέτις λαμβάνουσα περιέκαιε τὸ θνητὸν αὐτῶν σῶμα βουλομένη αὐτοὺς ἀθανάτους ποιεῖν· καὶ πολλοὺς ἔκαυσε. καὶ τὸν Ἀχιλλέα τεκοῦσα ἐπέθηκεν εἰς τὸ πῦρ· καὶ γνοὺς ὁ Πηλεὺς ἐβόησεν. ἡ δὲ λυπηθεῖσα ἐχωρίσθη. Achille ottiene l'immortalità in modi differenti nelle diverse tradizioni: nel fuoco in *schol.* *Hom.* Π 37, dopo un immersione nel fuoco seguiva l'unzione nell'ambrosia in Apoll. Rhod. 4, 869, nel fiume Stige in Quint. Smyrn. 3, 62; cfr. Jeanmaire 1939, p. 299. Per Brelich il motivo dell'invulnerabilità di Achille è tardo, perché compare in Stat. *Achill.* I 149 ss. e Hyg. *fab.* 107. Si tratterebbe di un motivo connesso con la morte. L'invulnerabilità infatti non evita la morte, anzi, per meglio dire, è l'immortalità mancata. Sulla morte di Achille e la sua incompleta invulnerabilità ved. Burgess 1995, pp. 217-243. Altri eroi invulnerabili come Achille, ovvero Meleagro (Apollod. *Bibl.* 1, 8, 2), Cicno (Aristot. *rhet.* 1396 B), Minosse (Virg. *Ciris* 270), Aiace Telamonio (Aeschyl. fr. 83 Radt), il lapita Ceneo (Pind. fr. 128=*thren.* 6, 8), sono ugualmente mortali (Brelich 1958, pp. 303-304). Sulle diverse versioni che narrano il tentativo eseguito da Teti di rendere il figlio immortale cfr. Robert 1921, p. 67. Un'altra storia di immortalità mancata è in Apollod. *Bibl.* 1, 5, 1, ove Demetra immerge nel fuoco Demofonte, ma la madre interviene, provocando in questa versione della storia la morte del figlio. Per Càssola il fuoco è usato per la sua funzione purificatrice e rigeneratrice, che si può confrontare con l'analogo uso del fuoco nei riti di iniziazione, e nel caso dei bambini il mito può essere messo in relazione con l'effettivo rito del giro attorno al focolare nel quinto giorno dopo la sua nascita, nell'*Amphidromia* (Càssola 1975, pp. 477-479). Si può riconoscere in questo rito con il fuoco il tentativo di distruggere la materialità del corpo per attuare il passaggio dal mondo umano a quello divino. Scarpi ha affermato che «il conseguimento dell'immortalità è una concessione divina concessa a pochi eletti», di fronte all'inevitabilità della morte (1998, pp. 444-445); cfr. Jeanmaire 1939, pp. 296-297; Pellizer 1991, pp. 133-134. Per l'uso del fuoco durante la fase dell'iniziazione dei giovani nei racconti di fate cfr. Propp 1949, pp. 158-165.

l'esplicazione dei suoi poteri magici, che si rivela anche nella facoltà di profetizzare il futuro²⁷¹. Secondo l'ipotesi di Robert il passo di Apollodoro potrebbe risalire ai *Cypria*²⁷².

Severyns non solo ha sostenuto con certezza la presenza di questo episodio nel poema²⁷³, ma ha anche individuato in Apollonio Rodio 4, 869-879 la fonte del resoconto fornito dal passo di Apollodoro (*Bibl.* 3, 13, 6) ritenendo inoltre il poeta ellenistico un testimone attendibile per la ricostruzione della trama dei *Cypria*. In Apoll. Rhod. 4, 868-879 si narrano le ragioni per la quale Teti ha abbandonato Peleo: il marito l'aveva scoperta mentre immergeva nel fuoco Achille, rito che la dea eseguiva di notte nel tentativo di rendere immortale il figlio: di giorno lo ungeva di ambrosia.

Si può riconoscere nella *παιδεία* di Achille così com'è narrata in Apollodoro un percorso di tipo iniziatico²⁷⁴, che comincia con la separazione dalla madre e l'affidamento al centauro²⁷⁵, il quale lo nutre con interiora di leoni e cinghiali e midollo di orsi²⁷⁶, e prosegue all'età di nove anni con l'affidamento da parte di Teti a Licomede, che lo traveste da donna perché non debba partire per la guerra. Achille è il nome che l'eroe acquista alla fine della sua educazione²⁷⁷. A Sciro si chiamava "Pyrrha", nome che, come osserva Brelich²⁷⁸, «sarà il *παιδικόν* *επωυμίου* di suo figlio», che assumerà solo dopo quello di Neottolema²⁷⁹. Odisseo riesce a smascherare il travestimento, costringendo il ragazzo al

²⁷¹ Ved. Forbes Irving 1990, p. 183.

²⁷² Robert 1921, I p. 67 n. 4.

²⁷³ Severyns 1928, p. 258.

²⁷⁴ Ved. Crawley 1893, pp. 243-245; Scarpi 1998, pp. 595-596. Riguardo all'iniziazione dell'eroe e il passaggio nell'età adulta cfr. Brelich 1958, pp. 124-129; Pellizer 1991, pp. 18-26 sulle fasi della biografia eroica: nascita da un genitore divino, iniziazione, matrimonio, paternità, morte eroica, e in particolare p. 38 n. 14 sul momento di allontanamento dell'eroe dalla famiglia e l'educazione presso il mondo naturale.

²⁷⁵ Per Brillante 1991, pp. 8-11, l'affidamento al centauro nel mito può essere paragonato ai riti di separazione, margine e segregazione esistenti nella società greca. L'iniziato viene da principio segregato, ovvero allontanato dalla comunità, e vive a contatto con la natura, in una capanna ai margini dell'abitato (primo passaggio: dal mondo della cultura a quello della natura). Ugualmente avviene per l'eroe affidato a Chirone, una figura contraddittoria, semifera, che unisce tratti bestiali a tratti umani, e che non a caso vive in una grotta nel Pelio. Alla fine del processo educativo avviene il passaggio al mondo della cultura, caratterizzato dal conferimento di un nuovo nome. Cfr. il passaggio nella foresta dell'eroe delle fiabe, con uguale significato di iniziazione (Propp 1949, pp. 85-93, 131-136); sull'isolamento come cerimonia di iniziazione nelle tribù australiane ved. Van Gennep 1981, p. 65; sui riti di separazione ved. pp. 107-112; cfr. Crawley 1893, p. 243.

²⁷⁶ Secondo Robert è possibile che questo particolare risalga ai *Cypria* (1921, I p. 80 n. 3); dello stesso parere Robertson 1940, p. 177; Jouan 1966, p. 91. È probabile che la menzione in Pind. *Nem.* 3, 47-48 di animali ancora vivi portati da Achille nella dimora di Chirone sia da riconoscere un ricordo della pratica di mangiare le interiora degli animali per assumere la loro forza; a tal proposito ved. Robertson 1940, p. 179-180: «Pindar here purposely keeps a detail from his source, while carefully excluding its original significance. In the epic the beasts were still breathing because Achilles wished to suck their living marrow in the cave»; Robbins 1993, p. 15: «We remain aware, though, that Achilles nurtured by Chiron is a amalgam of civilisation and savagery, semi-feral like his celebrated centaur-teacher who on some vases has animals, killed in the hunt, hanging from the tree he is carrying»; cfr. Propp 1966, p. 50: «mangiando interiora di uccelli gli eroi acquistano poteri magici diversi».

²⁷⁷ Cfr. Apollod. *Bibl.* 3, 13, 6. Chirone diede all'eroe il nome di Achille. Prima Achille si chiamava *Lighyron*. Sull'acquisizione di un nuovo nome e il significato che assume nei riti di passaggio presso alcune popolazioni ved. Crawley 1893, p. 244. Un'analoga acquisizione di un nuovo nome dopo l'educazione è nota anche per Giasone ved. Pind. *Pyth.* 4, 104-119.

²⁷⁸ Brelich 1958, pp. 241-242.

²⁷⁹ Plut. *Pyrrh.* 1, 2. Cfr. fr. 21 B. e comm. *ad loc.*

passaggio dalla fanciullezza all'età adulta²⁸⁰. Al momento della partenza di Achille per Troia, al suo fianco, oltre a Patroclo, compare Fenice, che in Apollodoro non ha alcun ruolo nell'iniziazione, ma nell'*Iliade* – come si è visto – è il suo insegnante nell'arte della guerra e in quella della parola.

Alla luce delle testimonianze letterarie esaminate sia di età arcaica sia successive si comprende che, ancor più della vita del padre Peleo, la storia della giovinezza di Achille presenta una serie di riti di separazione, margine e aggregazione che si conclude con la completa formazione dell'eroe²⁸¹. Achille ancora fanciullo è affidato a un educatore, Chirone, da cui è allevato sulle pendici del monte Pelio a stretto contatto con la natura, come si evince da Pind. *Nem.* 3, 53 ss. Durante questa fase di segregazione l'eroe apprende dal centauro, che unisce insieme tratti ferini e umani, una serie di τέχναι, (le tecniche della caccia, della guerra, l'uso di strumenti quali l'arco e il giavellotto), ma anche l'arte della medicina, alcune specialità agonistiche e infine norme di carattere etico-sociale. Achille, sottratto temporaneamente dalla dimensione della cultura e allontanato dalla comunità, si trova a vivere nel mondo della natura, in un ambiente insieme naturale e umano (una grotta), dove avviene il suo apprendistato di eroe tramite un educatore, Chirone, che è "l'iniziatore" per eccellenza degli eroi più famosi. Alla fine del processo è avvenuta la trasformazione del giovane, che è pronto per essere reintegrato a pieno titolo nella sfera della cultura.

A conclusione dell'analisi delle testimonianze sulla *paideia* di Achille, si può ipotizzare che Chirone fosse presente come educatore dell'eroe nel poema di Stasino non solo dalla menzione dei poeti *Neoteroi* negli scolii omerici e in quelli a Pindaro, ma anche per la conferma che proviene dalla tradizione esiodea (Hes. fr. 204, 87-89; fr. 283-285 M.-W.), dal ruolo assegnato da Pindaro al centauro nell'educazione degli eroi e dalla sua menzione di una tradizione epica a lui precedente sul legame Chirone-Achille, e infine da Euripide, fortemente influenzato nelle sue tragedie dalle versioni narrate nei *Cypria*²⁸². Un'ulteriore testimonianza del compito di Chirone viene da Apollodoro, che conferma i dati già risultanti dal resto della tradizione: il centauro non solo allevò ed educò Achille ma lo nutrì assicurandogli una dieta adatta allo stato semiferino e all'ambiente naturale in cui viveva il giovane allievo, e che gli consentì di raggiungere la prestanza fisica adatta a rendere l'eroe πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς²⁸³.

²⁸⁰ Lo stesso ruolo Odisseo lo svolge nei confronti di Neottolemo, che da lui viene condotto da Sciro a Troia e riceve le armi del padre, cfr. Apollod. *Epit.* 5, 11. Inoltre l'episodio è presente nella *Piccola Iliade*, fr. 1-2 B. pp. 74-75 su cui cfr. Severyns 1928, pp. 338-342. Nell'*Iliade* era noto il fatto che Neottolemo da fanciullo fosse a Sciro, cfr. T 326, 331-332 (tra l'altro uniche menzioni del figlio di Achille in tutto il poema). Anche in μ. 505-535 Odisseo afferma di aver condotto Neottolemo da Sciro a Troia, ma non c'è menzione della lancia del padre. Paradossalmente proprio l'eroe che ha guadagnato alla causa della guerra di Troia due fanciulli, facendo loro varcare il limite tra adolescenza ed età adulta, si era finto pazzo per non partire, nella tradizione dei *Cypria*, ved. Procl. *Cypr. argum.* p. 40, 30-33.

²⁸¹ Per un'analisi sul tema dell'educazione dell'eroe in chiave antropologica si veda il già citato articolo di Brillante 1991, pp. 7-28; su Achille e Chirone ved. in particolare le pp. 7-11.

²⁸² Ved. Jouan 1966, pp. 87-89.

²⁸³ Il nesso, che costituisce la più usata formula-epiteto specificamente riferita ad Achille nell'epos omerico, non sembra trovare nella narrazione dei poemi omerici una reale e convincente spiegazione dal momento che non trova motivazione né nella sua capacità di corsa né nella sua abilità in guerra; potrebbe quindi essere il retaggio o la reminiscenza di una tradizione mitica in cui l'eroe dimostrava particolarità abilità nella caccia (a tal proposito ved. Sbardella 2003, p. 8-9).

G. Il matrimonio per ratto e il rapimento delle Leucippidi

Il rapimento delle Leucippidi narrato da Pausania funge da sfondo mitico per una tradizione locale, l'uso spartano del matrimonio per ratto, testimoniato anche da Plutarco nella *Vita di Licurgo* 15, 4-10²⁸⁴. Nella costituzione di Licurgo era infatti previsto il matrimonio per ratto: le fanciulle, rapite nel fiore degli anni (ἐγάμουν δὲ δι' ἀρπαγῆς, οὐ μικρὰς οὐδὲ ἄωρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους), erano affidate ad una madrina, *nymphेत्रία*, che rasava loro il capo, le vestiva da uomo²⁸⁵ e consentiva l'unione in segreto con i giovani²⁸⁶.

Lo stesso rito della tessitura del peplo per l'Apollo Amicleo, che avveniva nell'edificio del Chitone, vicino al santuario di Ilaira e Febe, sembra costituire una fase del rituale nella preparazione della fanciulla al matrimonio e potrebbe essere connesso con la paternità attribuita ad Apollo per le Leucippidi nota all'autore dei *Cypria*²⁸⁷. Il ratto delle Leucippidi a opera dei Dioscuri rievoca quindi un ratto rituale di fanciulle, che avveniva nel mondo spartano come un rito di passaggio dallo stato prematrimoniale a quello matrimoniale. Il rito era rappresentato dal rapimento, un evento violento, perché la trasformazione per la donna era radicale e riguardava sia la sfera personale sia quella sociale: separata dal proprio focolare domestico, la novella sposa veniva introdotta in una nuova casa, ed entrava a far parte di una sfera umana e religiosa nuova, presso il focolare domestico della famiglia del marito²⁸⁸.

Il legame delle Leucippidi con il matrimonio è presente già in età classica: nell'*Elena* di Euripide (vv. 1465-1470)²⁸⁹ il coro descrive un momento dell'imminente ritorno dell'eroina dall'Egitto a Sparta, dove avverranno come ogni anno le danze rituali e corali delle fanciulle lungo l'Eurota insieme alle vergini Leucippidi.

Le Leucippidi sono implicitamente connesse con Elena anche nella *Lisistrata* di Aristofane, 1303-1315, ove sono descritte nuovamente le danze delle *korai*

²⁸⁴ Su questo argom. in relazione a Pausania ved. Musti-Torelli 1991, p. 223; per un commento al passo di Plutarco ved. Piccirilli 1980, pp. 258-259.

²⁸⁵ La vestizione in ambiti maschili delle fanciulle richiama quella che è definita in antropologia "l'inversione simmetrica", per il travestimento sessuale in Grecia ved. Brelich 1969, p. 31, p. 72, p. 164 n. 156; cfr. Van Gennep 1981, pp. 73-74, p. 113; per un episodio di travestimento nel poema ved. fr. 19 B. e comm. (sul travestimento di Achille in abiti femminili per sfuggire alla guerra di Troia).

²⁸⁶ Il ragazzo continuava a condurre la sua vita secondo i ritmi imposti dall'*agogé* spartana, tornando di sera alla mensa per consumare i *sysitia*, i pasti in comune con gli altri spartani senza che l'unione fosse nota alla società anche per molto tempo. Secondo Plutarco il rito aveva lo scopo di esercitare i giovani all'esercizio della continenza e alla temperanza. In realtà il comportamento era volto a preservare nella famiglia del futuro marito il diritto di rifiutare la fanciulla come sposa se non fosse stata in grado di generare dei figli al giovane. È presumibile quindi che il matrimonio venisse reso pubblico o celebrato solo dopo che si era scoperto che la fanciulla era incinta. L'educazione spartana incoraggiava l'unione sessuale tra i giovani prima del matrimonio allo scopo di facilitare la formazione continua del corpo dei cittadini: a tal proposito ved. Lacey 1968, pp. 197-198.

²⁸⁷ Così Musti-Torelli 1991, p. 223. Brelich ritenne però che il culto di Dioniso Colonata (Kolonatas) narrato da Pausania in 3, 13, 7 non riguardasse la totalità delle fanciulle spartane, ma solo un numero ristretto delle *parthenoi* (Brelich 1969, p. 162).

²⁸⁸ A tal proposito ved. Vernant 1978 a, pp. 154-155.

²⁸⁹ Eur. *Hel.* 1465-1470 η που κόρας ἄν ποταμοῦ | παρ' οἶδμα Λευκιπίδας ἢ πρὸ ναοῦ | Παλλάδος ἄν λάβοι | χρόνῳ ξυνελθοῦσα χοροῖς ἢ κώμοις Ἰακίν-| θου νύχιον ἐεὐφροσύναν.

spartane che, simili a cavalle e Baccanti, si muovono lungo l'Eurota avendo come corega Elena.

Come è possibile dedurre da queste testimonianze, la connessione con le cavalle è presente sia per Elena e le fanciulle che lei guida nella danza, sia per le Leucippidi, come suggerisce il loro stesso nome. In base all'analisi delle scene mitiche dell'*Elena* e della *Lisistrata*, Calame ha evidenziato come nel culto l'eroina spartana e le Leucippidi fossero sovente legate al rito del matrimonio: l'immagine della cavalla e del suo addomesticamento rinvierebbe metaforicamente al matrimonio, visto come addomesticamento della fanciulla adolescente²⁹⁰.

G.1. Il mito delle Leucippidi nelle fonti latine

Due fonti latine narrano l'episodio del rapimento delle Leucippidi in relazione alla lotta tra i Dioscuri e i gemelli Ida e Linceo: i *Fasti* di Ovidio e una *fabula* di Igino, la cui versione non sembra possa dipendere da Teocrito²⁹¹.

Nei *Fasti* 5, 699-720 di Ovidio la voce narrante è rappresentata dal dio Mercurio, che rievoca per il poeta la storia della costellazione dei Gemelli. I Tindaridi rapirono le fanciulle Febe e Ilaira, figlie di Leucippo e promesse spose di Ida e Linceo: “abstulerant raptas Phoeben Phoebesque sororem | Tyndaridae fratres, hic eques, ille pugil. | Bella parant repetuntque suas et frater et Idas, Leucippo fieri pactus uterque genus”. Nonostante i Dioscuri potessero evitare lo scontro con i contendenti, rifuggirono la vile fuga e accettarono lo scontro diretto con Ida e Linceo presso Afidna: “Effugere Oeбалidae cursu potuere sequentes, | sed visum celeri vincere turpe fuga. Nello scontro Castore “pectora traiectus Linceo...ab ense”, precipita a terra. Interviene Polluce, che vendica il fratello trapassando Linceo nel punto di congiuntura tra la spalla e il collo. Prima di morire per mano di Ida il gemello immortale figlio di Zeus chiede al padre di condividere il proprio destino con quello del fratello: “cum «mea», dixisti, «percipe verba, pater: quod mihi das uni caelum, partire duobus; dimidium toto munere maius erit». Dixit et alterna fratrem statione redemit: utile sollicitae sidus utrumque rati”. In Ovidio il rapimento è precedente al momento del matrimonio di Ida e Linceo con le Leucippidi, come si può evincere dal v. 702, “Leucippo fieri pactus uterque gener”, ma la storia del rapimento è strettamente connessa a quella della morte di Castore, Polluce e Linceo.

Igino, *fab.* 80, narra che Ida e Linceo sposarono Febe e Ilaira, figlie di Leucippo. Le fanciulle, di bellissimo aspetto e sacerdotesse, l'una di Minerva (Febe), l'altra di Diana (Ilaira), attirarono l'attenzione dei Dioscuri che, innamoratisi di loro, le rapirono. Ida e Linceo, “amissis sponsis”, presero le armi per riconquistarle. Nello scontro Castore uccise Linceo e, mentre Ida seppelliva il fratello, iniziò ad insultarlo per provocarlo al combattimento: Ida allora lo uccise. Intervenne alla fine Polluce, che vinse Ida e seppellì Castore. Entrambi vennero assunti in cielo come stelle, in seguito alla richiesta rivolta a Giove da Polluce che il fratello potesse condividere questo privilegio con lui.

²⁹⁰ Ved. Calame 1977a, pp. 105-106, 108-109; ma c'è anche chi, come Larson (1995, pp. 67-68), ha ridimensionato il ruolo delle Leucippidi nei riti di passaggio delle fanciulle all'età adulta, evidenziando piuttosto quello di Elena, che sarebbe maggiormente attestato. Febe e le Leucippidi sarebbero quindi legate all'iniziazione di giovani uomini, non di donne, come proverebbe il passo di Pausania sopra citato (3, 13, 7).

²⁹¹ Ved. Gow 1952, p. 384.

Nella versione di Igino il rapimento delle Leucippidi è posteriore al matrimonio con gli Afaretidi, che in Ovidio è ancora solamente una promessa; lo scontro tra i Dioscuri e gli Afaretidi invece avviene proprio per il ratto delle fanciulle, come nei *Fasti*. Un particolare di singolare coincidenza è evidenziabile tra Igino e Pausania, ma a ben vedere si tratta di una similitudine solo apparente: in entrambi gli autori le due fanciulle erano sacerdotesse, anche se in Igino l'informazione relativa al sacerdozio delle fanciulle è di natura diversa rispetto a quella offerta da Pausania, perché il mitografo specifica che Febe è sacerdotessa di Minerva, e Ilaira è sacerdotessa di Diana; inoltre Pausania parla di un culto delle Leucippidi, figlie di Apollo, venerate esse stesse in un santuario come dee, mentre Igino le conosce solo nel ruolo generico di sacerdotesse di altre divinità. La notizia di Igino si pone su un piano esclusivamente mitologico, rispetto a quella di Pausania, di carattere invece religioso: lo storico infatti collega il culto delle Leucippidi ad una serie di altri culti e miti, in particolare quello di Afrodite, di Tindareo e dei Dioscuri, particolarmente rilevanti e venerati a Sparta. Il santuario di Ilaira e Febe è collocato da Pausania a Sparta, tra un santuario dedicato ad Afrodite *Morpho* (3, 15, 11), il Chitone (3, 16, 2), e la casa di Formione²⁹².

²⁹² Il Chitone era un edificio in cui avveniva la tessitura destinata all'Apollo Amicleo; accanto a esso sorgeva una casa, un tempo abitata dai Dioscuri e poi acquistata dallo spartiano Formione.

H. Il rapimento di Elena da parte di Teseo: il racconto degli storici

Ellanico collegava il rapimento di Elena da parte di Teseo alla saga troiana, perché a suo dire i figli di Teseo avrebbero intrapreso la spedizione per riprendere Etra. I Teseidi erano disposti anche a riscattare la nonna con doni nel caso in cui non fossero riusciti a conquistare Troia e a impossessarsi di lei come prigioniera di guerra, come si apprende dallo *schol. Eur. Hec. 123 (=FGrHist 4 F 143)*²⁹³.

Secondo lo storico i figli di Teseo, che erano con Elefenore, figlio di Abante, sarebbero fuggiti perché non volevano sottostare al comando di Menesteo. A parere di Biraschi la versione di Ellanico, pur fondandosi su quella omerica, si distanzia da essa: in questo caso non viene vantata la presenza all'impresa troiana degli Ateniesi per la liberazione di Elena, come in Omero e in Erodoto, ma Ellanico sostiene che i Teseidi avrebbero preso parte alla guerra solo per recuperare la nonna Etra²⁹⁴. Non era presente quindi alcun intento apologetico filoateniese ma «una semplice registrazione delle imprese di Teseo», senza alcuna traccia di razionalismo o idealismo²⁹⁵.

È possibile interpretare la versione di Ellanico alla luce delle considerazioni sulla fama negativa di cui godevano Teseo e i Teseidi presenti nella storiografia, erodotea e ancor più plutarchea: lo storico di Mitilene, fedele alla tradizione eolica, avrebbe negato l'apporto dei Teseidi a Troia nella liberazione di Elena allo scopo di spezzare la continuità creatasi tra la guerra di Troia, le spedizioni dei Teseidi nella Troade e in Tracia e le imprese di Cimone, che voleva estendere i suoi possedimenti nell'area in modo personalistico²⁹⁶.

In ogni caso i Teseidi non erano tenuti a partecipare alla spedizione di Troia sia perché non figuravano tra i pretendenti del giuramento stipulato con Tindaro (*Hes. fr. 204, 77-85*) sia perché erano figli del primo rapitore di Elena. Alla base della storia dei Teseidi sembra esserci quasi una riproposizione e un rovesciamento del motivo del rapimento di Elena e del recupero da parte dei fratelli, i Dioscuri, con un differente ruolo dei Teseidi, i nipoti di Etra, e di Etra stessa, non nel ruolo della giovane rapita ma in quello della anziana nonna²⁹⁷. Etra infatti, prima presente accanto ad Elena come sua custode in seguito al rapimento di Teseo, in seguito viene condotta in schiavitù proprio con la fanciulla, al momento della sua liberazione da parte dei Dioscuri e diviene essa stessa una prigioniera, alla cui liberazione provvederanno i nipoti.

Anche Erodoto 9, 73, 2, narra l'invasione dell'Attica da parte dei Dioscuri, avvenuta con un grande esercito, con l'obiettivo di recuperare Elena. Qui la presenza accanto ai Dioscuri di un esercito armato si spiega con un tentativo eziologico teso a dimostrare la connessione tra il favore che i deicei godevano a Sparta e l'assalto dei Dioscuri. Secondo lo storico sarebbero stati i deicei a indicare ai gemelli spartani Afidna, il luogo ove era stata nascosta Elena²⁹⁸. Nella

²⁹³ Il frammento di Ellanico *FGrHist 4 F 143* corrisponde nell'edizione di Ambaglio al fr. 181; su questo fr. ved. Ambaglio 1980, p. 97, p. 164.

²⁹⁴ Ved. Biraschi 1989, pp. 46-47.

²⁹⁵ Ho preso a prestito l'espressione da Ambaglio (1980, p. 163). Secondo Pearson nel racconto di Ellanico Teseo era rappresentato con le caratteristiche di Eracle, come se l'eroe fosse l'Eracle ateniese, fondatore di giochi, civilizzatore dell'Attica, liberata dai mostri che la infestavano, rapitore di donne e capace di giungere al regno di Ade senza pericolo (1942, pp. 150-151).

²⁹⁶ Sembra che contro le pretese personalistiche dei Filaidi si opponesse la famiglia degli Alcmeonidi, che vigilava nell'interesse di tutti gli Ateniesi per tutelare la libertà della polis; su questo argomento ved. Biraschi 1989, pp. 77-81.

²⁹⁷ Per quest'ipotesi ved. Cingano 2007, p. 7.

²⁹⁸ Cfr. Piccirilli 1975, p. 64.

versione erodotea è evidente il giudizio negativo di Atene verso il rapimento di Teseo, compiuto con un atto di ὕβρις, al quale si opposero gli eroi eponimi di due demi dell'Attica, Titaco e Deceleo, che temevano per la sorte degli Ateniesi²⁹⁹.

Nella versione erodotea non compare un esplicito riferimento alla tradizione – presente in seguito in Plutarco³⁰⁰ – che si opponeva a Teseo sulla base del sinecismo e della destituzione da parte dell'eroe dei principi locali. Di certo all'epoca di Erodoto si era creato un legame tra Teseo e Milziade, l'eroe di Maratona, al quale Sofane, uno dei decelei si sarebbe opposto quando costui chiese la corona d'alloro per i suoi meriti in battaglia (Plut. *Cim.* 8)³⁰¹. Teseo e i Teseidi quindi a partire dall'epoca di Milziade conobbero una fama negativa nella storiografia a causa del collegamento che era stato istituito tra essi e i Filaidi: le accuse rivolte ad entrambe le famiglie, quella mitica e quella aristocratica, erano di aspirare alla tirannide e di curare interessi personalistici³⁰².

In Diodoro Siculo, 4, 63, si ha per la prima volta la narrazione completa della vicenda del rapimento. Dopo la morte della moglie Ippodamia, Piritoo si recò ad Atene da Teseo, ove apprese la notizia della morte di Fedra. Allora propose a Teseo il rapimento di Elena, a cui sarebbe seguito quello di Persefone. In tal caso il rapimento è messo in stretta connessione con quello di Persefone³⁰³. Piritoo persuase Teseo a rapire Elena, figlia di Zeus e Leda, che aveva ancora dieci anni e si distingueva già per la bellezza, εὐπρεπεῖα δὲ παρῶν διαφέρουσαν. La fanciulla fu condotta da Sparta ad Atene. I due eroi poi tirarono a sorte per ottenere il matrimonio con la fanciulla. Il vincitore avrebbe aiutato il perdente a rapire un'altra donna. Vinse Teseo, che sposò Elena ma, preoccupato per la reazione indignata degli Ateniesi, fu costretto a condurla ad Afidna con sua madre Etra e alcuni amici per sorvegliarla. Mentre Teseo e Piritoo erano nell'Ade, dove intendevano rapire Persefone, i Dioscuri presero Afidna e recuperarono Elena παρθένον οὐσαν, portando con sé come schiava la madre di Teseo, Etra. In questa versione del mito Teseo non è della generazione precedente rispetto a quella di Elena, come sosteneva Ellanico sulla base della narrazione omerica: Elena è una παρθενοσ, una fanciulla in età da marito, che Teseo può già sposare.

Secondo Plutarco, *Thes.* 31, 2, Ellanico sosteneva che Teseo rapì Elena quando aveva cinquanta anni: Ἦδη δὲ πεντήκοντα ἔτη γεγυώς, ὡς φησιν Ἑλλάνικος, ἔπραξε τὰ περὶ τὴν Ἑλένην οὐ καθ' ὄραν³⁰⁴. Il resoconto di Plutarco narra la versione di alcuni scrittori che indicarono in Ida e Linceo i due esecutori materiali del ratto nel tentativo di discolpare Teseo del rapimento. Essi avrebbero consegnato Elena a Teseo, che poi non avrebbe voluto restituirla ai Dioscuri. È evidente che in questa ultima tradizione si sovrappongono e si intrecciano motivi differenti: la connessione dei Dioscuri con Elena, sorella dei gemelli spartani; il rapimento da parte dei Dioscuri delle sorelle Febe ed Ilaira, le

²⁹⁹ Secondo Biraschi (1989, pp. 68-69) la loro presenza nel racconto erodoteo rivelerebbe il tentativo di dare voce ad una tradizione locale che si opponeva non soltanto al rapimento di Teseo ma alla figura stessa dell'eroe.

³⁰⁰ Un'indiretta e successiva testimonianza dell'avversione verso la figura di Teseo trova un'eco nella *Vita di Teseo* 32 di Plutarco, ove Menesteo afferma che gli Ateniesi avrebbero perso la loro libertà consentendo a un tiranno straniero di sostituirsi ai sovrani del luogo (ὅπως ἀντὶ πολλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ γνησίων βασιλέων πρὸς ἓνα δεσπότην ἔπηλυν καὶ ξένον ἀποβλέπωσι).

³⁰¹ Come nota Biraschi Erodoto aveva iniziato una digressione proprio su Sofane, uno degli abitanti del demo di Decelea che si era particolarmente distinto nella battaglia di Platea poco prima di narrare l'episodio dell'aiuto rivolto dai Decelei agli Spartani. Il racconto della restituzione di Elena ai Dioscuri fa quindi parte della digressione su Sofane (1989, p. 68).

³⁰² Su questo argomenti ved. in dettaglio tutte le prove addotte da Biraschi 1989, pp. 69-75.

³⁰³ Si tratta della stessa versione narrata in seguito da Plutarco in *Thes.* 31, 1-2.

³⁰⁴ Plut. *Vit. Thes.* 31, 1=Hellan. *FGrHist* 4 F 168 a=Fr. 179 a Ambaglio (1980, p. 96, p. 163).

vergini promesse in spose agli Afaretidi, i gemelli tebani che rappresentano il corrispettivo in Messenia dei Dioscuri, e la contesa dei Dioscuri con essi. Probabilmente alcuni elementi della saga dei Dioscuri e degli Afaretidi furono trasferiti nell'episodio del rapimento di Elena, attraverso la connessione dell'eroina con i fratelli, creando la variante del ratto di Elena eseguito da Ida e Linceo, invece che da Teseo³⁰⁵.

Plutarco afferma inoltre che in alcune versioni del mito, che avevano lo scopo di salvaguardare la fama di Teseo, sembra fosse stato Tindaro stesso ad affidare la figlia all'eroe. L'espedito sarebbe servito ad evitare che Elena venisse rapita da un pretendente inopportuno, Enarsforo, figlio di Ippocoonte, che voleva prenderla in sposa ancora bambina, anche usando la violenza³⁰⁶. Ma per lo scrittore la versione del mito più verosimile e diffusa, τὰ δ' εἰκότα καὶ πλείστους ἔχοντα μάρτυρας, prevede il rapimento della fanciulla da parte di Teseo e Piritoo, quando la fanciulla danzava al santuario di Artemide *Orthia*³⁰⁷. Il racconto corrisponde a quello di Diodoro Siculo tranne per un particolare: qui Core è figlia di Persefone e Adoneo, re dei Molossi³⁰⁸. È evidente che la versione di Plutarco rivela tracce di razionalizzazione del mito, dal momento che Core e Persefone, invece che essere divinità – l'una figlia e l'altra moglie di Ade – sono semplicemente due donne appartenenti alla famiglia del re e la discesa nell'Ade di Teseo e Piritoo è diventata un'impresa terrena³⁰⁹.

³⁰⁵ Cfr. Calame 1977, vol. I pp. 281-282.

³⁰⁶ Questa versione potrebbe risalire ad un'antica saga nella quale era narrata la lotta dei Dioscuri con gli Ippocoontidi che avevano rapito Elena: ved. H. Herter, *RE Suppl.* XIII (1973) s.v. *Theseus*, coll. 119-120.

³⁰⁷ I cori di Artemide sono occasioni adatte al rapimento di fanciulle (Ampolo-Manfredini 1988, p. 252); cfr. *Hyg. fab.* 79 "(Theseus et Pirithous) Helenam Tyndarei et Ladae filiam virginem de fano Dianae sacrificantem rapuerunt".

³⁰⁸ Nel racconto di Plutarco i due eroi riuscirono nell'impresa di rapire Elena. In seguito, sfuggiti ai rapitori e oltrepassato il Peloponneso, fecero un patto secondo il quale il vincitore del sorteggio avrebbe avuto Elena in moglie, il perdente avrebbe ricevuto l'aiuto dell'amico per trovare un'altra sposa. Vinse Teseo, che portò Elena ad Afidna consegnandola ad Afidno, perché la fanciulla non era ancora in età da marito. Teseo vi condusse anche Etra, sua madre, perché si occupasse della fanciulla. Per questo motivo i Dioscuri devastarono Afidna, quando vi giunsero per recuperare Elena. In seguito grazie all'aiuto ricevuto per questa sua impresa, Teseo tentò di aiutare Piritoo a rapire Core.

³⁰⁹ Probabilmente questa versione razionalizzante del mito risale già alla fonte di Plutarco, a Filocoro, un attidografo che aveva l'intento di rappresentare Teseo «as a civilized negotiator, rather than a barbaric hero modelled after the style of Heracles» (Pearson 1942, p. 153; ved. anche pp. 18-19); a questo proposito ved. anche Ampolo-Manfredini 1988, p. 252.

I. La nascita di Telefo

Secondo una delle due fonti mitografiche più usate per ricostruire la trama dei *Cypria*, Apollodoro, 2, 7, 4, Telefo nacque dall'unione forzosa di Auge con Eracle, che, passando per Tegea, senza sapere che Auge fosse figlia di Aleo, ἀγνοῶν, le fece violenza³¹⁰. In questa versione della vicenda, Auge partorì di nascosto nel tempio di Atena, ma il padre la scoprì e fece esporre il neonato sul monte Partenio. Il paese era infatti devastato da una pestilenza o da una carestia (Apollod. 3, 9, 1), e gli oracoli rivelarono ad Aleo che qualcosa di sacrilego, δυσσεβημα, si celava proprio nel santuario, un evento grave dal momento che Auge nella variante del libro 3, 9, 1 è qui presentata quale sacerdotessa del tempio della dea.

In 2, 7, 4 si narra che il neonato si salvò perché, nutrito dalla mammella di una cerva, fu allevato dai pastori che gli diedero il nome di Telefo. Sua madre fu consegnata dal re a Nauplio perché la vendesse in terra straniera. Costui, disobbedendo all'ordine, la consegnò a Teutra, re della Teutrania, che la fece sua sposa.

Nel racconto presente in 3, 9, 1 invece, il re affidò Auge a Nauplio perché uccidesse la madre. Nauplio consegnò Auge a Teutra, re della Misia, che la sposò. Il bambino fu esposto sul monte Partenio, fu allattato da una cerva, e allevato dai bovani di Corinto. Per questo motivo venne chiamato Telefo, secondo una paretimologia "colui che venne allevato da una capra". Diventato adulto, nella speranza di trovare i genitori si recò a Delfi e l'oracolo lo istruì, consigliandogli di recarsi in Misia. Lì venne adottato dal re Teutra e diventò il suo successore al trono.

La nascita di Telefo viene narrata similmente ad Apollodoro in uno scolio all'*Alessandra* di Licofrone: nello *schol. Lyc. Alex.* 206 (vol. II pp. 96-97 Scheer) quando Aleo scoprì la nascita di Telefo, avvenuta nel santuario di Atena, e che questa era la causa di un λιμός, abbandonò il fanciullo sul monte Partenio; qui il neonato, allattato da una cerva, venne trovato dai pastori, che lo chiamarono Telefo. Nauplio ricevette l'ordine da Aleo di vendere la figlia Auge al re della Misia, Teutra, che la prese con sé come moglie.

L'esposizione e il fatto di essere allevato da pastori accomuna Telefo alla sorte di altri eroi, come Pelia e Neleo, Licasto e Parrasio, Edipo e Mileto, e conferma l'importanza del mondo della pastorizia nella mitologia greca³¹¹. L'illegalità della nascita di un eroe è spesso il motivo della sua esposizione, come nel caso di Telefo, in cui alla violenza subita da Auge segue l'ordine da parte del re di eliminare/ abbandonare sia la madre che il bambino³¹².

Nel libro dedicato all'Arcadia (8, 48, 7) Pausania dimostra di conoscere entrambe le tradizioni apollodoree relative alla nascita di Telefo; testimonia che a Tegea nell'agorà c'erano un tempio e una statua dedicate ad Auge in ginocchio, che i Tegeati chiamavano Ilizia, la dea che sovrintende al parto e alla nascita. I

³¹⁰ La tradizione mitica cerca di disculpare Eracle dall'accusa di essere un violentatore: per Apollodoro l'eroe commette il fatto "non sapendo", in stato di ubriachezza; per una rassegna su altri eroi che commettono violenza nei confronti delle donne ved. Brelich 1958, p. 250 ss.

³¹¹ Per questa teoria ved. Brelich 1958, p. 182; le fonti sono per Pelia e Neleo, Apollod. *Bibl.* 1, 91; per Licasto e Parrasio, Plut. *Vit. parall.* 36; per Edipo, Soph. *Oed. Tyr.* 1133-1181; per Mileto, Nicandr. *in Ant. Lib.* 30.

³¹² Il *topos* dell'esposizione di un neonato sulle pendici di un monte è presente in numerose vicende mitiche: una delle più famose è quella di Edipo, ma in questo caso il motivo alla base dell'esposizione è un oracolo, che predice il futuro parricidio e incesto da parte del nascituro (ved. Soph. *Oed. Tyr.* vv. 710 ss.).

Tegeati, stando a quanto afferma Pausania, conoscevano la storia di Auge, consegnata dal padre Aleo a Nauplio con l'ordine di gettarla in mare. Nello stesso passo viene ribadito che era loro nota anche un'altra versione del mito, secondo la quale la ragazza, per non essere scoperta dal padre, partorì λαθρα sul monte Partenio Telefo, in seguito allattato da una cerva³¹³. Non si può escludere che la prima variante della storia di Auge (chiusa in una λάρναξ), sebbene possa aver subito anche l'influenza del ben più noto mito di Danae – o della tragedia euripidea Auge –, abbia avuto un'elaborazione nel culto locale tegeate³¹⁴. In tal caso i racconti locali sul culto di Ilizia furono contaminati con quello di Auge, interpretata come la dea Ilizia, in ginocchio nell'atto di partorire, e di Telefo, anch'esso attestato nella zona: Pausania, parlando del monte Partenio in 8, 54, 6, racconta che era visibile un τεμενος dedicato a Telefo, dove si diceva che egli fosse stato esposto e in seguito allevato da una cerva.

Di certo è interessante rilevare che in entrambe le versioni del mito Telefo è presentato quale eroe greco, figlio dello stesso Eracle, divenuto antagonista dei Greci solo in seguito alle sue vicende personali. Di questo dato erano ben consapevoli i Greci, mentre i Pergameni addirittura sostenevano la loro discendenza dagli Arcadi, che insieme a Telefo si erano trasferiti in Asia³¹⁵: in questo modo vantavano di avere degli illustri antenati, che avevano compiuto gesta memorabili come respingere l'attacco dei Galati e τὸ ἐς τοὺς συν Ἀγαμέμνονι Τηλέφου τόλμημα, impresa avvenuta quando i Greci devastarono la pianura Meia, credendo di essere approdati sul suolo troiano. È un utile testimone della fortuna di questo episodio anche Strabone 1, 1, 17, che, sottolineando l'utilità delle conoscenze geografiche, esemplificò le conseguenze dell'ἀπειρία proprio attraverso il caso dell'errato approdo dei Greci in Misia: ὁ μέντοι Ἀγαμέμνονος στόλος τὴν Μυσίαν ὡς τὴν Τρωάδα πορθῶν ἐπαλιυδρόμησεν αἰσχροῶς.

Nella versione di Alciamante ritorna il motivo dell'oracolo sul destino del nascituro, il rischio dell'uccisione in mare e l'esposizione del fanciullo, *Od.* 14-16, Aleo, re di Tegea, recatosi a Delfi, seppe dal dio che, se avesse avuto un discendente dalla figlia, costui avrebbe ucciso i suoi figli maschi. Per questo, tornato in patria, fece in modo che la figlia diventasse sacerdotessa di Delfi, ammonendola che l'avrebbe uccisa se mai avesse avuto un figlio. Ma Eracle, diretto in Aulide per affrontare Augia, si fermò a Tegea ospite nel tempio di Atena e, in stato di ebbrezza, si unì alla figlia del re. Quando Aleo si accorse che Auge era incinta, la consegnò a Nauplio perché la gettasse in mare. Nauplio invece la condusse via e la portò sul monte Partenio, dove generò Telefo. Infine portò lei e il figlioletto in Misia e li affidò al re Teutra, che prese in moglie Auge e adottò Telefo. Secondo Alciamante fu Teutra stesso che diede il nome di Telefo al bambino, e lo affidò a Priamo perché lo educasse. Nel racconto del retore uno dei motivi per cui Paride-Alessandro si mise in viaggio, oltre che per ammirare la bellezza di Elena e per visitare il santuario di Delfi, fu proprio perché udì della nascita di Telefo, τὴν του Τηλέφου γένεσιν ἀκηκῶς, ὀπόθεν τε εἶην καὶ τίνα τρόπον καὶ ὑπὸ τίνος ἐπράσθη.

Il racconto di Diodoro (4, 33, 11) corrisponde per la prima parte a quello del retore Alciamante, differisce invece per il destino di Auge e Telefo, che in questa versione viene separato dalla madre e la incontra nuovamente solo in età adulta,

³¹³ Cfr. il commento ai passi citati di Osanna in Moggi-Osanna 2003, pp. 512-513; 533.

³¹⁴ Anche Robert 1921, pp. 1141-1142, propendeva per l'ipotesi di una saga locale.

³¹⁵ Paus. 1, 4, 6.

come sembra che avvenisse negli *Aleadai* e nei *Mysoi* di Sofocle³¹⁶. Lo storico narra che Eracle, di ritorno dalla spedizione contro l'Elide, si fermò presso il re Aleo, a Tegea, e si unì di nascosto ad Auge. Quando Aleo si accorse che la figlia era incinta, chiese alla figlia chi fosse il padre del nascituro ma, poiché non credette alla sua versione, ordinò a Nauplio di gettarla in mare. La fanciulla, giunta sul monte Partenio, partorì all'insaputa di Nauplio un figlio maschio. Mentre una cerva lo stava allattando, il neonato fu trovato dai pastori del re Corito e fu allevato dal re. Costui gli diede il nome Telefo in seguito al nutrimento da parte di una cerva. Auge invece fu consegnata da Nauplio ad alcuni stranieri diretti in Asia, che la consegnarono al re della Misia, Teutra. Quando Telefo si recò in Misia per cercare sua madre seguendo le indicazioni dell'oracolo di Delfi, fu accolto dal re Teutra e seppe da Auge chi era suo padre. Teutra, che non aveva figli maschi, gli fece sposare sua figlia Argiope e lo designò suo successore al trono.

Nella versione tarda di Filostrato si nega che lo sbarco dei Greci in Misia sia stato erroneo e si avanza una nuova ipotesi, che prevede la volontarietà dell'attacco della regione da parte degli Achei a scopo predatorio. In *Heroic*. 23, 3 lo scrittore dichiara che la storia di Telefo e della devastazione della Misia è raccontata da alcuni poeti: ὡς μὲν δὴ τὴν Μυσίαν οἱ Ἀχαιοὶ πρὸ Τροίας ἐπόρθησαν ἐπὶ Τηλέφῳ τότε οὖσαν, καὶ ὡς ὁ Τηλέφος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ μαχόμενος ἐτρώθη ὑπὸ Ἀχιλλέως, ἔστι σοι καὶ ποιητῶν ἀκούειν· οὐ γὰρ ἐκλείπεται αὐτοῖς ταυτα. È molto probabile che dietro a questa generica menzione dei ποιηταί si debba leggere un riferimento anche all'autore dei *Cypria*³¹⁷.

Nel racconto di Filostrato sono mosse tre obiezioni contro la veridicità di alcuni particolari del racconto dello sbarco in Misia: 1) non è possibile che gli Achei abbiano depredato la Misia credendo che si trattasse di Ilio, perché ciò smentisce i versi di Omero a proposito del vate Calcante. L'arte della mantica infatti non avrebbe di certo permesso che sbagliassero rotta e approdassero lì ακοντες; 2) inoltre, una volta approdati, non avrebbero potuto perseverare nell'errore, perché di sicuro avrebbero appreso il nome della regione dai molti mandriani e pastori che incontravano per strada; 3) gli stessi Odisseo e Menelao, che si erano recati a Troia per un'ambasceria, come è raccontato in Γ 205-224, non avrebbero permesso che avvenisse questa confusione, dal momento che conoscevano già le mura di Troia. La conclusione logica del ragionamento è che gli Achei devastarono la Misia ἐκοντες, per la ricchezza di cui godevano. Inoltre temevano che i Misî, in virtù della loro vicinanza a Ilio, si sarebbero alleati con i Troiani contro di loro.

Anche il Telefo di Filostrato, figlio di Eracle e comandante dei Misî, si oppose all'attacco degli Achei. Ma nella ricostruzione del retore lo scontro fu il più importante di quelli combattuti dai Greci, sia a Troia, sia in seguito. I Misî e i loro alleati non permettevano agli Achei di sbarcare sulla terraferma, lanciando frecce, e valendosi anche dell'imperizia degli Arcadi nella navigazione. Tuttavia alla fine i Greci, con audacia e nonostante l'imperizia, sbarcarono a terra e non subirono grosse perdite³¹⁸. I primi a sbarcare furono Palamede e Achille, εὐοπλοτάτω ὀφθέντε καὶ καλλίστω τοῦ Ἑλληνικοῦ, τοῖς δ' ἄγαν βαρβάροις καὶ

³¹⁶ Su questo argom. ved. *supra*.

³¹⁷ È di questo parere Rossi 1997, p. 212.

³¹⁸ Questo particolare è in contraddizione con ciò che è narrato in *Epitome* ed è in evidente contrasto con ciò che Alcimante afferma in un altro punto della narrazione.

δαίμονες ἔδοξάτην. Tra gli altri valorosi nel combattimento furono i due Aiaci, il figlio di Telamone e il Locrese, Patroclo, gli Atridi, Diomede e Stenelo.

La versione di Filostrato si distingue tra tutte perché reinventa l'episodio del ferimento di Telefo, in un'operazione di ricostruzione mitica nella quale Achille non solo divide il merito dell'impresa con Protesilao, ma anche ove è ascritto a un altro eroe il merito di aver raggiunto il capo dei nemici. In *Heroic*. 23, 24 il ruolo principale è giocato da Protesilao, il quale riuscì a disarmare Telefo privandolo della sua difesa, lo scudo³¹⁹. Questa azione permise il ferimento di Telefo da parte di Achille. I due eroi si contesero lo scudo di Telefo, che fu alla fine assegnato dagli Achei a Protesilao, ὡς οὐκ ἂν τοῦ Τηλέφου τρωθέντος, εἰ μὴ ἐκείνης ἐγυμνώθη. Tale giudizio secondo giustizia sembra avere lo scopo di riequilibrare l'esito della famosa contesa tra Achille e Aiace, in cui l'ingiusto esito provocò il suicidio di Aiace.

Allo stesso scopo Filostrato inserisce nella narrazione altri particolari di sua invenzione, che contrastano con la versione omerica e creano invece un parallelismo con altri poemi del ciclo. Anche le donne Misie combatterono accanto ai loro uomini, a cavallo, come le Amazzoni, e a capo di esse c'era Iera, moglie di Telefo. La sua morte per mano di un giovane acheo indusse in Protesilao un sentimento di ammirazione che fa da *pendant* al sentimento d'amore suscitato da Penthesilea nell'animo di Achille. La battaglia delle Amazzoni e l'uccisione inconsapevole di Penthesilea per mano di Achille erano due episodi presenti nell'*Aethiopsis*, uno dei poemi del ciclo³²⁰.

Secondo Protesilao Iera era la più grande e la più bella delle donne che vengono esaltate ἐπὶ κάλλει, e pertanto superiore alla stessa Elena: εἰ δὲ ἐνθυμηθεῖη τὴν Ἱεράν, τοσοῦτον αὐτὴν φησι πλεονεκτεῖν τῆς Ἑλένης, ὅσον κάκεινη τῶν Τρωάδων. L'eroina però, a differenza di Elena, non ottenne di essere celebrata da Omero. Intenzionalmente il poeta dell'*Iliade* avrebbe ommesso dal suo racconto ogni riferimento ai Misî e al valore delle donne Misie, perché volle celebrare solo Elena come la più bella donna, e attribuì unicamente ad Achille τὰ μαχιμώτατα των εργαων, le imprese più gloriose, facendo passare in secondo piano volutamente le imprese degli altri Achei. Cantando la sola guerra di Troia, le fece acquistare così il massimo rilievo: βουληθεῖς γὰρ τὴν Ἑλένην ὡς ἀρίστην γυναικῶν ὑμῆσαι ἐπὶ τῷ κάλλει καὶ τὰς Τρωικὰς μάχας ὡς μεγίστας τῶν ἀλλαχοῦ διαπολεμηθεισῶν ἐπαινέσαι Παλαμῆδην τε τὸν θεῖον ἔξαιρῶν ἅπαντος λόγου δι' Ὀδυσσεά Ἀχιλλεῖ τε μόνω τὰ μαχιμώτατα τῶν ἔργων οὕτως ἀνατιθεῖς, ὡς ἐκλανθάνεσθαι των ἄλλων Ἀχαιῶν, ὅτε Ἀχιλλεὺς μάχοιτο, οὔτε Μῦσια ἐποίησεν ἔπη, οὔτε ἐς μνήμην κατέστη τοῦ ἐργου τούτου, ἐν ᾧ καὶ γυνὴ καλλίων Ἑλένης εὖρητο ἂν καὶ ἄνδρες οὐ παραπολὺ Ἀχιλλέως τὴν ἀνδρίαν καὶ ἀγῶν εὐδοκιμώτατος.

Nella letteratura latina il motivo della violenza subita da Auge è noto sia a Seneca che a Stazio. In una tragedia di Seneca, *Herc. Oet.* 366-368, si legge infatti che “Arcadia nempe virgo, Palladios chorus | dum nectit, Auge, vim stupri passa excidit, | nullamque amoris retinet Herculei notam.” Stazio, *Silv.* 3, 1, 40-43, rievoca la notte d'amore di Eracle con Auge, attribuendola al potere inebriante del

³¹⁹ Secondo Obbink l'abbandono dello scudo, motivo presente in Archiloco, fr. 5 W., potrebbe essere in collegamento con altri frammenti archilochei, in particolare con il *pap. Oxy.* LXIX 4708, ove il poeta sembrerebbe difendersi dall'accusa di essersi dato alla fuga e di non aver difeso la sua patria adeguatamente (2006, pp. 7-8); su questo aspetto ved. anche *infra*.

³²⁰ Ved. *Aethiopsis argum.* p. 68, ll. 6-8.

vino e ambientando l'episodio in un clima festoso tra le danze del tiaso: "...sed quem te M<a>enalis Auge | confectum thiasis et multo fratre madentem | detinuit qualemque vagae post crimina noctis | Thespius obstupuit, totiens socer."³²¹

Anche Igino sostenne che Telefo, "Herculis et Auges filius", fu ferito da Achille con l'asta di Chirone, ma fornisce una diversa versione di come venne a conoscenza dei suoi natali. In *fab.* 99 Auge, incinta di Telefo, partorì sul monte Partenio e abbandonò lì suo figlio appena nato. Il fanciullo fu nutrito dal latte di una cerva, fino a quando alcuni pastori lo trovarono insieme al figlio di Atalante, anch'esso esposto sul monte Partenio. I pastori diedero al figlio di Eracle il nome di Telefo, "quoniam cerva nutrierat"³²²; il figlio di Atalante lo chiamarono Partenopeo, il cui nome ebbe origine dal luogo dell'esposizione, "Atalantes autem Parthenopaeum, quoniam in monte Parthenio eum exposuerat". Auge stessa, in questa versione, temendo suo padre, fuggì in Misia presso il re Teutra. Costui, che era senza prole, la tenne con sé come se fosse sua figlia³²³. In *fab.* 100 si narra che Telefo, saputo da un oracolo che la madre era presso il re Teutra, si recò dal re della Misia con il suo compagno Partenopeo. Giunto in Misia aiutò Teutra a liberarsi dallo spodestatore del suo trono, Ida, figlio di Afareo, poiché aveva ottenuto la promessa di ricevere in premio per l'aiuto contro il nemico il regno e la figlia del re, Auge. Vinto Ida, Telefo ottenne la corona e si sposò con Auge, ignorando che fosse sua madre. Dal momento che Auge aveva fatto voto di non unirsi mai più ad alcun uomo, al tentativo di Telefo di unirsi a lei rispose con la spada: "Auge ensem sumpsit ut Telephum interficeret". Per intervento degli dei comparve tra loro un serpente di incredibile grandezza che pose fine al tentativo di uccisione. Telefo venne finalmente a sapere di essere figlio di Auge e di Eracle, quando l'eroe, invocato in aiuto dalla madre, spiegò come era avvenuta l'unione forzata. Al termine dell'episodio di riconoscimento, Telefo ricondusse la madre in patria.

In *Bell. Troian.* 2, 2, Ditti narra la stessa storia dell'attacco in Misia presente nelle altre fonti, l'arrivo della flotta greca, la resistenza pronta dei Misî e l'uccisione di molti nemici, tra cui Tersandro, da parte di Telefo. Ma quest'ultimo episodio riceve una trattazione più ampia: Diomede infatti sottrasse il corpo del giovane alla mischia perché potesse ricevere una giusta sepoltura, "atque eius cruentum corpus Diomede, [...], umeris extulit: idque igni crematum, quod superfuerat, patrio more sepeliit". In seguito a questa sepoltura Achille e Aiace Telemonios iniziarono ad avere un ruolo preminente nel fronteggiare l'assalto dei Misî, e Aiace riuscì addirittura a uccidere il fratello per parte di madre di Telefo, Teutranio, figlio di Auge e di Teutra³²⁴. Allora Telefo, desiderando vendicare la morte del fratello, si gettò nel conflitto e, cercando di mettere in fuga Odisseo, inciampò su un tralcio di vite, dal momento che "vineas... ei loco adiunctae erant". Quando Achille si accorse della caduta di Telefo "telum iaculatus femur sinistrum regi transfigit". Ma il re, estratta dalla coscia la lancia, si sollevò e, aiutato dai suoi, fu salvato *in extremis*. Secondo l'ipotesi di Robert la narrazione di Ditti si rifà a quella presente nei *Cypria*, dove Telefo uccideva Tersandro come nell'*Iliade* Achille uccise Ettore per vendetta, in seguito alla perdita di Patroclo³²⁵.

³²¹ In questo passo Auge, figlia di Aleo, è detta *Maenalis*, figlia di Menalo, il monte di quella regione.

³²² Questa paretimologia si spiega pensando al sostantivo cerva in greco, ἔλαφος, che era stato evidentemente accostato a θηλαν per vicinanza fonetica.

³²³ Anche in questo particolare Igino differisce sia da Ecateo che da Apollodoro, per i quali Auge fu sposata dal re e non adottata.

³²⁴ Dict. *Bell. Troian.* 2, 3.

³²⁵ Ved. Robert 1921, p. 1151.

Così Telefo, colpendo Tersandro, si vendicò dell'uccisione di un suo caro, il fratello Teutranio.

I.1. Il ferimento dell'eroe: emarginazione e salvezza I casi di Telefo e di Filottete nei *Cypria*

È possibile notare come sovente nei miti gli eroi subiscano ferite ai piedi, alle ginocchia, alle gambe³²⁶. Un altro eroe che subì una ferita inguaribile fu Filottete, il cui ferimento, al pari di quello di Telefo, era narrato nei *Cypria*, come si deduce da *Cypr. argum.* p. 41, ll. 50-53 e da Apollod. *Epit.* 3, 27: durante un sacrificio a Tenedo un serpente d'acqua, sbucato dall'altare, morse Filottete. La ferita era inguaribile ed emanava cattivo odore, (ἔλκος ἀθεραπεύτος καὶ δυσώδης), perciò Filottete, διὰ τὴν δυσοσμίαν, fu abbandonato nell'isola di Lemno, con in dotazione soltanto l'arco di Eracle per poter sopravvivere cacciando. Anche la vicenda di Filottete come quella di Telefo, è quindi imperniata sulla gamba ferita, e nella tragedia di Sofocle, *Phil.* 486, Filottete definisce se stesso χολός; di nuovo al v. 1032 l'eroe abbandonato a Lemno dice di se stesso χολός δυσώδης. Come Telefo fu necessario all'armata per proseguire il viaggio verso Troia, così Filottete dovette essere recuperato e riportato da Lemno a Troia. Calcante aveva infatti vaticinato che Troia poteva essere presa solo con l'arco di Eracle³²⁷. Pertanto l'eroe emarginato e ferito dovette essere reintegrato nell'armata per il bene comune. Giunto a Troia, fu guarito da Podalirio³²⁸.

Secondo Apollodoro, *Bibl.* 2, 5, 4 Chirone stesso, educatore di eroi, subì incidentalmente una ferita inguaribile περὶ τὸ γόνυ a causa della freccia velenosa di Eracle, scoccata contro i Centauri. Eracle, addolorato per l'accaduto, si adoperò per aiutare Chirone: gli estrasse la freccia dal ginocchio e applicò sulla ferita un φάρμακον datogli dallo stesso centauro. Ma anche questa ferita si rivelò ἀνίατον, e Chirone si rifugiò in una caverna desiderando la morte a causa del dolore.

³²⁶ Per il tema del ferimento degli eroi ved. Brelich 1958, pp. 245-246.

³²⁷ Apollod. *Epit.* 5, 8. Secondo *Iliades parvae, argum.* I, p. 74, fu Eleno a dare questo vaticinio.

³²⁸ In *Iliades parvae, argum.* I, p. 74 Filottete fu guarito da Macaone. Sul significato dell'abbandono di Filottete a Lemno ved. Vidal-Naquet 1976, pp. 145-147 ; 159-164; Scarpi 1996, p. 649.

L. La μανία ψευδης di Odisseo nella letteratura greca e latina

La versione dell'aratro è presente nella letteratura latina sia in Plin. *Nat. Hist.* 35, 129, sia infine in Servio (*Aen.* 2, 81) e in *Myth. Vat.* 1, 35 K. Plinio informa che in una statua di Eufranore dell'Istmo (metà del IV sec. a. C.) Odisseo era rappresentato mentre aggiogava un bue con un cavallo, "Ulixes simulata insania bovem cum equo iungens". Il particolare dell'aggiogamento di due animali di diversa natura è narrato anche da Servio (ove non si specifica se si tratti di un bue e di un cavallo), al quale si aggiunge anche la semina di sale in luogo delle sementi, che costituiva un ulteriore segnale di follia³²⁹.

La follia di Odisseo era nota e narrata dai poeti tragici non solo greci ma anche latini, fatto confermato dalla menzione in due tragedie greche, l'una di Eschilo e l'altra di Sofocle e infine dalla produzione seppur frammentaria di Accio. Eschilo in *Agam.* 841 faceva affermare ad Agamennone che Odisseo era salpato per Ilio contro la sua volontà: Ὀδυσσεύς, ὅσπερ οὐχ ἐκὼν ἔπλει. E il *Filottete* di Sofocle accusava Odisseo di essere partito costretto dall'inganno, a differenza di Filottete, che invece aveva deciso di partecipare alla spedizione di sua volontà e mettendo a disposizione sette navi: Καίτοι δὲ μὲν κλοπῇ τε κἀνάγκῃ ζυγεῖς | ἔπλεις ἄμ' αὐτοῖς, ἐμὲ δὲ τὸν πανάθλιον, | ἐκόντα πλεύσανθ' ἐπὶ τὰ ναυὶ ναυβάτην, | ἄτιμον ἔβαλον³³⁰. Allo stesso modo anche Accio, nell'*Armorum iudicium*, faceva accusare Odisseo da Aiace di aver simulato la pazzia, affermando che era stata la "perspicax prudentia" di Palamede ad aver sorpreso la sua "malitiosam audaciam": "cuius ipse princeps iurisiurandi fuit, | quod omnes scitis, solus neglexit fidem"³³¹.

La stessa tradizione sostenuta dall'autore dei *Cypria* e dai tragici fu seguita da Ovidio, *Met.* 13, 34-40, che mise in bocca ad Aiace le seguenti parole d'accusa contro Odisseo: "an, quod in arma prior nulloque sub indice veni, | arma neganda mihi? potiorque videbitur ille, | ultima qui cepit detractavitque furore | militiam ficto, donec sollertior isto | et sibi inutilior timidi commenta retexit | Naupliades animi vitatque traxit ad arma? | optima num sumat, quia sumere noluit ulla?" Anche in questo caso fu Palamede a scoprire il *furor fictus* di Odisseo.

Proprio questo smascheramento viene considerato da più fonti la causa dell'ostilità e della vendetta di Odisseo nei confronti di Palamede e il motivo che lo spinse a macchinare un progetto per causare la morte del compagno³³².

³²⁹ Serv. ad *Aen.* 2, 81 "nam Palamedes [...] simulantem insaniam Ulixen duxit invitum. Cum enim ille iunctis dissimilis naturae animalibus salem sereret, filium ei Palamedes opposuit. Quo viso Ulixes aratra suspendit, et ad bellum ductus habuit iustam causam doloris."

³³⁰ Ved. *Soph. Phil.* 1025 ss.

³³¹ Così ipotizza Warmington, il quale pensa che Accio abbia preso spunto per la sua tragedia non da Eschilo ma da Euripide e Sofocle, mentre fa derivare l'*Armorum iudicium* di Pacuvio dall'Ὀπλων Κρισις di Eschilo; ved. fr. 109-114, in *Remains of old Latin*, vol. II, ed. and translated by E. H. Warmington, London 1936, pp. 362-364; cfr. a tal proposito anche il commento all'*Armorum iudicium* in Accius, *Oeuvres. Fragments*, Paris 1995, pp. 300-306.

³³² Sulla morte di Palamede ved. E. Wüst *RE XVII 2* (1937) s.v. *Odysseus* coll. 1929-1930; Vellay 1956, pp. 60-62.

M. La morte di Palamede nella tradizione successiva ai *Cypria*

Mentre nei *Cypria*, a quanto è dato di capire da Pausania, la morte di Palamede avveniva direttamente per mano di Odisseo e di Diomede, in un momento di pausa dalle attività di guerra, lontano dal campo, quando l'eroe stava pescando, nel resto della tradizione a noi nota Palamede fu ucciso a causa di un intrigo tramato ai suoi danni da Odisseo, versione che divenne la più famosa.

Si ritiene infatti che questa variante fosse seguita anche dai tre tragici, Eschilo, Sofocle ed Euripide, ognuno dei quali scrisse una tragedia che aveva Palamede come eroe protagonista, di cui si conservano solo alcuni frammenti³³³. Anche dei poeti tragici Filocle l'ateniese, Astidamante il Giovane, Licofrone di Calcide d'Eubea erano note tragedie intitolate *Nauplio*, il cui argomento doveva comprendere la morte di Palamede, e Astidamante il Giovane scrisse una tragedia interamente dedicata a Palamede³³⁴.

La trama della vicenda del *Palamede* di Euripide, quasi interamente perduto, può essere ricostruita grazie all'apporto di altre fonti: Apollodoro, lo *schol.* Eur. Or. 432, Igino (*fab.* 105) e Servio, le cui versioni del mito differiscono l'una dall'altra per la presenza di alcune varianti, ma concordano nel comune motivo della vendetta di Odisseo contro Palamede³³⁵.

In *Epit.* 3, 8 l'eroe πολυμήτης per eccellenza creò l'occasione per disfarsi di Palamede, il suo giovane rivale in astuzia³³⁶. Preso un prigioniero frigio, lo costrinse a scrivere una lettera che sembrasse indirizzata da Priamo a Palamede. Poi nascose dell'oro nella tenda di Palamede, che doveva costituire la prova del suo tradimento, e fece cadere la lettera nell'accampamento, dove la trovò Agamennone. I due indizi inchiodarono inconfutabilmente l'eroe, gli costarono l'accusa infamante di essere un προδότης e la pena di morte per lapidazione.

Anche Ovidio segue questa spiegazione della morte di Palamede in *Met.* 13, 56-63, ove Aiace afferma che il figlio di Laerte ha accusato falsamente il compagno di "prodere rem Danaam", mostrando l'oro che aveva nascosto prima a tal scopo. Le armi di Odisseo sono la frode e l'inganno³³⁷, delle quali si è servito per abbandonare Filottete nell'isola di Lemno e che ha usato anche per disfarsi di Palamede; nella sorte dei due eroi è presente un'unica differenza, Filottete ancora vive, Palamede non più³³⁸.

Secondo la versione dello *schol.* Eur. Or. 432 l'eroe, geloso delle numerose invenzioni di Palamede, tramò contro di lui insieme ad Agamennone e a Diomede: la presenza di Diomede accanto a Odisseo nel progetto contro Palamede è un particolare comune quindi a questa versione, probabilmente corrispondente alla tragedia euripidea, e ai *Cypria*, e non si può escludere che sia derivato a Euripide proprio attraverso il tramite del poema, che rappresentava per questo episodio l'antecedente e il modello di riferimento.

³³³ Aesch. fr. 181-182 Radt, pp. 295-298; Soph. fr. 478-481 Radt; cfr. Pearson II, p. 131 ss.; Eur. fr. 578-590 Kannicht, pp. 596-605; per un'ipotesi ricostruttiva della trama del *Palamede* di Euripide ved. Falchetto 2002, pp. 171-195.

³³⁴ Philocl. *TrGF* I 24 T 1; Astyd. II *TrGF* I 60 T 1; Lycophr. *TrGF* I 100 T 3.

³³⁵ Per la possibilità della ricostruzione della trama del *Palamede* di Euripide grazie all'apporto di queste fonti ved. Welcker 1839, pp. 500-510; Robert 1921, pp. 1132-1135; Jouan 1966, pp. 337-363; Scodel 1980, pp. 43-63, 90-93.

³³⁶ L'epiteto πολυμητης risulta attestato ben 87 volte, di cui 83 nella formula πολυμητης Οδυσσεύς.

³³⁷ Ovid. *Met.* 13, 32-33 "[...] sanguine cretus | Sisyphio furtisque et fraude simillimus illi [...]".

³³⁸ Ved. *Met.* 13, 55-57 "ille tamen vivit, quia non comitavit Ulixen; | vellet et infelix Palamede esse relictus: | viveret aut certe letum sine crimine haberet".

La tecnica usata per incriminare Palamede è la stessa inventata da Odisseo e presente sia nell'*Epitome* apollodorea sia nella versione di Igino: uno schiavo frigio, costretto a scrivere Φρυγίους γράμμασι una lettera che sembri spedita da Priamo a Palamede, viene ucciso. I tre convincono quindi un servitore di Palamede a nascondere sotto la sua tenda ἄμα τοῖς Τρωϊκοῖς χρήμασι καὶ τὸ γραφὲν πινάκιον. Accusato di tradimento Palamede, ordinano di perquisire la sua tenda, dove vengono trovate le prove create allo scopo di incriminarlo. Nel racconto dello scolio, come nell'*Epitome*, Palamede venne ucciso λίθοις, con una lapidazione.

Alcuni dei particolari presenti nello *schol.* Eur. *Or.* 432 si ritrovano anche in Igino, *fab.* 105, dove tuttavia la causa dell'ostilità e dell'odio di Odisseo verso Palamede non furono generati dall'invidia per le invenzioni di Palamede, come nello scolio euripideo, ma dallo smascheramento della finta follia dell'eroe. Odisseo meditò a lungo il modo con cui disfarsi di Palamede; infine decise di riferire ad Agamennone che un suo soldato aveva ricevuto in sogno il consiglio di spostare l'accampamento entro un giorno. Anche Agamennone venne coinvolto, sebbene involontariamente, nell'inganno macchinato da Odisseo, perché credette al finto sogno premonitore inventato da Odisseo sulla necessità di spostare il campo. L'eroe quindi produsse false prove contro Palamede, il "magnum pondus auri" nascosto sotto la tenda di Palamede e la "epistulam conscriptam Phrighi captivo", che fingeva di avere come mittente Priamo. Il giorno seguente venne trovato il cadavere dello schiavo frigio, ucciso durante la notte dal soldato di Odisseo; sopra il suo corpo era posta la lettera accusatoria, nella quale vi era scritto "Palamedi a Priamo interposita". Scoperto l'oro durante lo spostamento dell'accampamento, Palamede fu ritenuto colpevole e, preso "dolo Ulissis", fu ucciso³³⁹.

Da ultimo si può analizzare la versione di Serv. *Aen.* 2, 81, in cui sono connesse più motivazioni nella vendetta di Odisseo verso Palamede. Come si è già visto infatti, nel racconto serviano Odisseo non solo fu smascherato da Palamede nella sua *insania ficta*, ma anche fu superato da quest'ultimo nel tentativo di fornire all'esercito nuovi approvvigionamenti alimentari: "postea cum Ulixes frumentatum missus ad Thraciam nihil advexisset, a Palamede est vehementer increpitus. Et cum diceret adeo non esse neglegentiam suam, ut ne ipse quidem si pergeret quicquam posset advehere, profectus Palamedes infinita frumenta devexit".

Una versione del tutto particolare è quella offerta da Ditti, che combina in modo singolare e artificioso la tradizione presente nei *Cypria*, in cui Palamede trova la morte lontano dal campo e per mano di Odisseo e di Diomede, con il resto della tradizione, che presenta il particolare dell'oro nascosto nella tenda. In Ditti

³³⁹ Molto vicina alla narrazione di Igino è la versione offerta da Servio *ad Aen.* 2, 81, in cui l'invidia di Odisseo muove allo stesso modo la trama degli eventi. L'epistola scritta da uno schiavo frigio a nome di Priamo e indirizzata a Palamede conteneva anche un chiaro riferimento al tradimento dell'eroe greco e stabiliva le condizioni per il pagamento (Servio parla di un *auri pondus*, che corrisponde esattamente al *magnus pondus auri* di Igino). Anche per Servio lo schiavo venne ucciso dopo aver scritto la lettera e l'oro fu nascosto sotto la tenda di Palamede per incastrarlo, ma Odisseo non inventò lo stratagemma di far spostare l'accampamento per far trovare l'oro. In maniera più subdola si finse dalla parte del suo odiato rivale e disse a sua difesa: "si verum esse creditis, in tentorio eius aurum quaeratur". Trovato l'oro, Palamede fu lapidato. Ma per Falchetto la versione di Servio non può avere la stessa fonte di quella della favola 105 di Igino perché ne differisce in alcuni particolari (il sogno di Odisseo; Odisseo che sotterra di persona l'oro nella tenda di Palamede); inoltre sembra riprodurre la trama della tragedia di Sofocle per la finta difesa di Palamede da parte di Odisseo, presente anche in Soph. fr. 479 Radt (Falchetto 2002, p. 177).

però lo stratagemma dell'oro è attuato in maniera differente e assume un altro ruolo: non serve infatti come prova del tradimento di Palamede ma come "specchio per le allodole", per attirare Palamede lontano dal resto dell'armata greca, renderlo vulnerabile e ucciderlo.

In 2, 15, 5-10 Ditti narra infatti che, dopo l'episodio dell'abbandono di Filottete nell'isola di Lemno, Odisseo e Diomede iniziarono insieme a tramare contro Palamede per l'invidia che nutrivano verso di lui: "per idem tempus Diomedes et Ulixes consilium de interficendo Palamede ineunt, more ingenii humani, quod inbecillum adversum dolores animi et invidiae plenum anteiri se a meliore haud facile patitur". Dopo aver nascosto dell'oro "in puteo", finsero di voler partire con Palamede per poterlo facilmente uccidere, tradendo la fiducia che questo eroe sapiente ma non diffidente nutriva nei loro confronti. Sorpresero quindi alle spalle Palamede, dopo averlo calato nel buco, e lo uccisero seppellendolo di massi³⁴⁰.

In conformità con le altre fonti il *Bellum Troianum* di Ditti presenta Palamede come eroe positivo. In 1, 4-6 narra che i re greci erano a Creta quando ricevettero la notizia del rapimento di Elena da parte di Paride. Palamede fu il primo a muoversi: prontamente preparò la sua nave per portare a Sparta Menelao, dove iniziarono a giungere anche gli altri, tra cui Agamennone e Nestore. Partecipò all'ambasceria inviata a Troia, insieme a Menelao e Odisseo, e fu lui a iniziare un discorso rivolto a Priamo sui vantaggi della pace e le difficoltà della guerra³⁴¹. Inoltre all'armata in più occasioni furono utili le sue doti di sapienza, ciò nonostante morì di una morte indecorosa per mano di Odisseo e Diomede³⁴².

Secondo l'ipotesi di Robert la versione più semplice, quella di Apollodoro, in cui la lettera viene lasciata cadere nel campo da Odisseo, potrebbe essere quella di Eschilo; la versione più complessa, proposta da Igino e con qualche variante da Servio, potrebbe rappresentare il contenuto della tragedia di Sofocle³⁴³; lo *schol.* Eur. *Or.* 432, invece, in cui è presente un complotto di Odisseo e Agamennone, per la presenza di alcuni elementi come la lettera scritta in frigio, seguirebbe più da vicino la tragedia di Euripide³⁴⁴. Ciò nonostante le tre versioni si assomigliano e sono accomunate, seppur genericamente, dalla causa che provocò la morte di Palamede: il desiderio di vendetta o la gelosia di Odisseo.

A sostegno della ricostruzione di Robert, Jouan ha aggiunto altri elementi: nella versione di Apollodoro e di Igino l'ira di Odisseo sembra scaturire dall'episodio avvenuto a Itaca in cui ha un ruolo determinante l'intuito di Palamede; nello *schol.* Eur. *Or.* 432 invece la ragione di maggior rilievo nella vendetta sembra essere il favore di cui l'eroe gode presso l'armata greca per la sua

³⁴⁰ Dict. *Bell. Tr.* 2, 15, 5-10 "cum eo partiri vellent, [...], uti ipse potius descenderet eumque nihil insidiosum metuendum adminiculo funis usum deponunt ac propere arreptis saxis, quae circum erant, desuper obruunt"; è un motivo antico per E. Wüst *RE XVII* (1937) s.v. *Odyseus* col. 1930, ll. 19-18, presente anche in Plut. *Alex.* 12.

³⁴¹ Dict. *Bell. Tr.* 1, 4-6: "Interim apud Troiam legatorum Palamedes, cuius maxime ea tempestate domi belloque consilium valuit, ad Priamum adit [...]. Ad postremum belli difficultates contraque pacis commoda adstruens non se ignorare, ait, quantis mortalibus tam atrox facinus indignationem incuteret".

³⁴² Dict. *Bell. Tr.* 2, 15, 15-17 "ita vir optimus acceptusque in exercitu, cuius neque consilium umquam neque virtus frustra fuit, circumventus a quibus minime decuerat indigno modo interiit".

³⁴³ Di questo parere anche Pearson 1917, pp. 115-116; per gli altri autori sostenitori di questa teoria ved. nota successiva.

³⁴⁴ Robert 1921, III p. 1133 n. 2; così E. Wüst, *RE XVII* (1937) s.v. *Odyseus*, col. 1930; Philipps 1957, p. 271; Jouan 1966, p. 344 e Jouan 2002, p. 494; *contra* Falcetto 2002, pp. 177-178; per un riepilogo sulle teorie della derivazione dello *schol.* Eur. *Or.* 432 dalla tragedia di Euripide ved. Szarmach 1975, p. 249; pp. 252-254.

ingegnosità e utilità; quindi il motore dell'azione è la gelosia³⁴⁵. La versione dello scolio quindi potrebbe ricalcare il *Palamede* di Euripide, ove Odisseo ordisce una trama contro di lui mosso soprattutto dalla volontà di godere di una fama e una popolarità indiscusse³⁴⁶.

Differentemente da Robert, Scodel ha ritenuto non sicura l'attribuzione del contenuto della versione di Apollodoro alla tragedia di Eschilo: la narrazione dell'*Epitome* si presenta all'apparenza in maniera semplice, ma il testo tradito potrebbe essere il risultato di una semplificazione operata dall'epitomizzatore³⁴⁷; la fonte dell'*Epitome* potrebbe quindi essere stata volutamente riassunta³⁴⁸.

D'altra parte secondo Szarmach le fonti relative all'episodio di Odisseo e Palamede si possono raggruppare in due gruppi: nel primo gruppo Palamede è vittima della vendetta di Odisseo, che è stato smascherato nella sua finta follia; nel secondo gruppo la gelosia diventa il motore dell'azione, e induce Odisseo a eliminare il giovane eroe, rivale in saggezza e intelligenza³⁴⁹. La versione più completa e dettagliata del secondo gruppo è rappresentata dall'*Heroicus* di Filostrato, che sarebbe una fonte affidabile e precisa per ricostruire la trama del *Palamede* di Euripide; il racconto dello *schol. Eur. Or. 432* non potrebbe invece essere utilizzato a tale scopo, perché rappresenterebbe il risultato della conflazione di fonti diverse³⁵⁰. La prova di questo, per Szarmach, non è costituita solamente dalla citazione letterale di un passo della tragedia nell'*Heroicus*, ma dall'intero impianto narrativo dell'opera, che avrebbe i caratteri tipici di un'azione drammatica³⁵¹. Come nell'*Heroicus*, anche nelle altre fonti del mito Palamede è stato giudicato e accusato di fronte all'armata greca, e questo, per Szarmach, costituisce una prova non solo del fatto che la scena figurava nel *Palamede* euripideo, ma anche che poteva essere quella principale³⁵². Tuttavia a ben vedere i due temi e motori dell'azione di Odisseo, la vendetta e la gelosia, non sono così diversi tra loro; rinviano comunque a una rivalità e incompatibilità esistente tra i due eroi.

Più prudente si mostrava a tal proposito Jouan, per il quale l'*Heroicus*, pur prendendo spunto per la narrazione anche (ma non solo) dal *Palamede* euripideo, e accordandosi nelle linee essenziali con lo scolio euripideo, non è una fonte completamente attendibile, perché infarcita di elementi estranei alla leggenda. Pertanto per la ricostruzione della trama della vicenda sarebbe possibile valersi dell'*Heroicus* di Filostrato, pur procedendo con cautela³⁵³. Nonostante infatti le teorie discordi sul valore di questa testimonianza, di sicuro l'opera di Filostrato rappresenta la fonte più ricca e dettagliata per ricostruire la vicenda di Palamede, e concorda con lo *schol. Eur. Or. 432* nel motivo della complicità di Agamennone e nello stratagemma dell'oro frigio.

³⁴⁵ Jouan 1966, pp. 344-345; ved. p. 346: «Ulysse, battu à plusieurs reprises devant l'assemblée par un adversaire plus jeune, plus ingénieux et de meilleur conseil que lui, en avait conçu une profonde rancune et un vif désir de vengeance».

³⁴⁶ Per la ricostruzione della trama del *Palamede* di Euripide ved. Jouan 1966, pp. 345-354; Jouan 2000, pp. 495-505; Falcetto 2002, pp. 187-195.

³⁴⁷ Scodel 1980, pp. 48-49.

³⁴⁸ Per un elenco di studiosi non concordi con questa versione ved. Jouan 2000, p. 493; Falcetto ritiene che la semplicità della versione dell'*Epitome* sia solo apparente e derivi dal fatto che si tratta di una sintesi, in cui molti dettagli vengono omessi (Falcetto 2002, p. 176).

³⁴⁹ Szarmach 1975, p. 251.

³⁵⁰ Szarmach 1975, p. 254.

³⁵¹ Ved. Filostrato, *Her. 34*, che cita il fr. 588 Kannicht del *Palamede*. Per la ricostruzione della trama del *Palamede* di Euripide ved. Szarmach 1975, pp. 263-271.

³⁵² Ved. Szarmach 1975, p. 259.

³⁵³ Jouan 1966, p. 345.

Recentemente Falchetto ha proposto un tentativo di ricostruzione della trama della tragedia euripidea che si basa su tutte le fonti finora esaminate, senza prediligere una in particolare perché ritenuta più fedele delle altre al racconto del *Palamede* di Euripide³⁵⁴. Nessuna di esse dimostra di adoperare come unica fonte la tragedia, ma spesso in ogni versione sono presenti forti contaminazioni da opere diverse³⁵⁵; inoltre nella ricostruzione non si dovrebbe mai dimenticare la tendenza di Euripide «a complicare le vicende e a curare la verosimiglianza»³⁵⁶.

Secondo il posteriore racconto di Filostrato Palamede fu uno dei tanti eroi allievi di Chirone ma, a differenza degli altri³⁵⁷, quando arrivò dal centauro aveva già appreso da autodidatta, αὐτομαθής, tutto quello che c'era da imparare, giungendo ad un grado di sapienza addirittura superiore a quella del maestro³⁵⁸. La novità considerevole nella versione di Filostrato riguarda il motivo dell'ira di Odisseo nei confronti di Palamede. Filostrato nega la storia narrata da Stasino nei *Cypria*, e rifiuta la veridicità dell'episodio della pazzia simulata da Odisseo e rivelata da Palamede. Nella sua versione non fu questo l'episodio dal quale nacque il sentimento di odio di Odisseo. A ben vedere questa innovazione non offre alcuna giustificazione al delitto di Odisseo, che da gesto di vendetta si tramuta in uccisione premeditata, fomentata da un odio maturato lentamente e per invidia dall'eroe della μῆτις verso l'eroe della σοφία³⁵⁹. Palamede possiede la vera sapienza, che mette al servizio degli altri perché è legata ad un sentimento di *philanthropia*, di amore verso gli uomini. Nella gara che Filostrato descrive tra i due eroi per il primato nella σοφία è la sapienza di Palamede ad avere la meglio, anche se l'astuzia di Odisseo ne provocherà la morte.

In *Heroic.* 33, 4 il sofista spiega che furono numerosi gli episodi che concorsero a provocare un sentimento di ostilità e di invidia in Odisseo. Tutto ebbe inizio con la spiegazione da parte di Palamede di un'eclissi di sole che aveva spaventato l'armata greca. Il timore dell'esercito infatti era che si trattasse di un segno infausto; ma il giovane eroe illustrò il modo in cui si verifica un'eclissi, provocata dall'oscuramento del sole per la momentanea sovrapposizione con la luna. Sino a quel momento Odisseo godeva di una fama indiscussa per la sua furbizia: ὄνομα ἦδη αὐτοῦ παραδεδοῦσθαι τοῖς Ἑλλήσιν ἐπὶ δεινότητι³⁶⁰. Perciò, invidioso dell'intervento di Palamede, intervenne consigliandogli di occuparsi piuttosto delle cose terrene. La pronta risposta di Palamede fu che il conoscere le cose terrene era una condizione indispensabile per potersi occupare anche di quelle celesti; inoltre fece notare al suo interlocutore che ad Itaca mancava ancora la suddivisione dell'anno in stagioni. A questa affermazione Odisseo si allontanò ὀργῆς πλέως³⁶¹.

³⁵⁴ Ved. Falchetto 2002, p. 180.

³⁵⁵ Giustamente Falchetto ha rilevato «Non pare, infatti, verosimile che ciascun erudito riproduca esattamente l'*argumentum* di una determinata tragedia, senza introdurre elementi ricavati da altri *argumenta* o da altre opere di autori non tragici e senza aggiungere particolari estemporanei», soprattutto se si tratta di Alcimante e Filostrato (Falchetto 2002, p. 176).

³⁵⁶ Ved. Falchetto 2002, p. 180.

³⁵⁷ Furono allievi di Chirone numerosi eroi: Achille, Atteone, Asclepio, Giasone. Per una lista completa ved. Xenoph. *Cyn.* 1; cfr. Brelich 1958, p. 128. Tra questi allievi Palamede occupa un posto speciale: è infatti l'unico che supera il maestro ancor prima di apprendere qualcosa da lui, «è autodidatta e non può e non vuole imparare nulla da nessuno», come afferma Rossi (1997, p. 221).

³⁵⁸ Philostr. *Heroic.* 33, 1.

³⁵⁹ Per questa interpretazione ved. Rossi 1997, p. 221.

³⁶⁰ Philostr. *Heroic.* 33, 4.

³⁶¹ La spiegazione scientifica di Palamede del fenomeno dell'eclissi di sole infatti si scontra con l'ignoranza e la superstizione di Odisseo, ancora legato a un sapere antico. Per Odisseo è la

La seconda occasione di contrasto tra i due eroi si originò a proposito del passaggio in volo di uno stormo di gru, che diventò l'occasione per Odisseo di accusare il giovane di attribuirsi falsamente la scoperta delle lettere, invenzione delle gru³⁶². L'intelligente risposta di Palamede confermò l'ammirazione dell'armata greca nei suoi confronti: Palamede disse di non avere scoperto le lettere ma di essere stato scoperto da esse, perché sono le Muse a scegliere gli uomini saggi attraverso cui donare all'umanità cose ancora sconosciute³⁶³. La risposta costituì un'offesa bruciante per l'onore di Odisseo, che iniziò a spingere Agamennone contro di lui.

L'ultimo episodio che intercorse tra i due nacque a proposito dell'interpretazione di un fenomeno strano, un attacco ripetuto da parte dei lupi al campo greco: Odisseo era convinto che i lupi dovessero essere cacciati e uccisi con le frecce, Palamede invece interpretò il fatto come una manifestazione di Apollo *Lykios* e un consiglio agli uomini affinché trovassero in tempo un modo per salvarsi³⁶⁴. Secondo la predizione di Palamede i lupi erano il segno dell'arrivo imminente della peste, ὁ νόσος, e il modo per stornarla dall'armata era pregare il dio perché dirottasse la malattia verso le capre. Inoltre l'eroe consigliò a tutti una dieta leggera (διαίτη λεπτή), astinenza dalla carne e un continuo esercizio fisico (κινήσεις σύντονοι). I soldati obbedirono a Palamede e seguirono le sue prescrizioni alimentari³⁶⁵. Così facendo i Greci evitarono la peste annunciata, che si riversò sulle città dell'Ellesponto.

Anche nelle spedizioni contro le isole e le città costiere Palamede dimostrò la sua superiorità rispetto agli altri soldati, combattendo con coraggio e intelligenza, servendo pertanto da freno al coraggio eccessivo del suo compagno Achille. In questa occasione i due eroi divennero amici inseparabili. Le gesta di Palamede in guerra furono ugualmente frutto del suo ingegno: scavò istmi, fece deviare fiumi dalle città, fece erigere palizzate e costruire fortificazioni nei porti. Filostrato descrive Palamede come un ingegnere *ante litteram*, un uomo che possedeva e praticava la tecnica della poliorcetica.

Intanto Odisseo continuava a tramare contro il giovane e saggio eroe, riuscendo a guadagnarsi l'appoggio di Agamennone³⁶⁶. Infatti sobillava Agamennone, servendosi di accuse false ma credibili³⁶⁷, dicendo che Achille aspirava al comando sui Greci e a tale scopo adoperava la capacità di persuasione di Palamede³⁶⁸. Il piano prevedeva l'allontanamento di Palamede dal campo greco,

mantica l'unica scienza che può guidare l'uomo; per potersene occupare bisogna essere indovini a tutti gli effetti e non, come Palamede, esibire conoscenze che non pertengono al proprio ruolo.

³⁶² Infatti lo schema triangolare di volo delle gru sembra richiamare l'immagine della lettera Δ; per questo motivo Odisseo vuole attribuire a questi uccelli l'invenzione dell'alfabeto. Per il volo delle gru cfr. Hom. Γ 3 ss.; Philostr. *Vita di Apolloio di Tiana*, 3, 47, 6.

³⁶³ Inoltre Palamede aggiunse la spiegazione dello strano modo di volare delle gru, che si muovono nella loro migrazione verso la Libia seguendo un ordine. Odisseo invece, fa notare Palamede, non sa tenere l'ordine nemmeno in battaglia.

³⁶⁴ Cfr. anche la stessa storia in Tzetz. *Antehom.* 323-343.

³⁶⁵ In tal caso Palamede mette in atto "una vera e propria profilassi medica, tanto più notevole in quanto aveva rifiutato di imparare la medicina da Chirone" (Rossi 1997, p. 222). Oltre alla dieta escogitò un altro sistema per far muovere i soldati: istituì gare con in palio premi per chi navigava più velocemente. Tutti si esercitavano volentieri convinti da Palamede che l'esercizio fisico fosse salubre, soprattutto in vicinanza del mare (Philostr. *Heroic.* 33, 23).

³⁶⁶ Philostr. *Heroic.* 33, 19 ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἀτίμως τε ἠγέλτο πράττειν καὶ πανουργίας ὅ τι εἶχεν, ἐπὶ τὸν Παλαμήδην ἔστρεφεν; 33, 25 «εὐρηται δέ μοι κατ' αὐτοῦ τέχνη, δι' ἧς μετρήσεται τε ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων καὶ ἀπολείται ὑπ' αὐτῶν».

³⁶⁷ Philostr. *Heroic.* 33, 24 ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἐν Τροίᾳ ξυνετίθει λόγους πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα ψευδεῖς μὲν, πιθανοὺς δὲ πρὸς τὸν εὐήθως ἀκούοντα.

³⁶⁸ Philostr. *Heroic.* 33, 24.

per poterlo separare da Achille, al quale era particolarmente legato, facendolo così diventare più vulnerabile. Palamede fu accusato ingiustamente di tradimento attraverso false prove costruite da Odisseo per incastrarlo (τὰ περὶ τὸν Φρύγα καὶ τὸ χρυεῖον τὸ ληφθὲν ὑπὸ τῷ Φρυγί)³⁶⁹. Fu lapidato, con le mani legate, dai Peloponnesiaci e dagli Itacesi. Anche dopo questa morte i Greci continuarono a pensare con ammirazione a Palamede, stimato per la sua forza e la sua sapienza³⁷⁰.

La versione della morte di Palamede offerta da Filostrato sembra il risultato di una elaborazione della leggenda che si legge nello *schol.* Eur. *Or.* 432, con il quale concorda per il motivo della vendetta di Odisseo, per la complicità di Agamennone nell'inganno e per il tipo di macchinazione adottata contro Palamede; è ricca di particolari assenti nella tragedia e rappresenta il frutto della capacità inventiva dello stesso Filostrato. È molto probabile che l'autore conoscesse il *Palamede* di Euripide, e questa ipotesi trova una conferma nella citazione testuale di un passo della tragedia, ma la sua narrazione si pone talora in contrasto deliberato con quella dei tragici, con i quali Filostrato sembra quasi entrare in gara per ingegnosità³⁷¹. Di certo l'opera conferma l'evoluzione di Palamede come eroe positivo e paradigma di saggezza e giustizia, eroe σοφός per eccellenza.

Nella finzione creata da Filostrato, un contadino di Ilio, il quale aveva pietà della sventura di Palamede, piangeva ogni volta che si recava sulla spiaggia ove si diceva fosse stato lapidato il giovane³⁷². Offriva alle ceneri dell'eroe i grappoli di uva più dolci, riempiendone una coppa. Una volta Palamede decise di fare visita al contadino a lui così devoto per aiutarlo, ἀγαθόν τι αὐτῷ δοῦναι. Dopo una scena in cui l'eroe si fece riconoscere dal suo ammiratore senza rivelargli il suo nome, segue una sua descrizione, che immortalava Palamede nel suo aspetto prima della sua morte: καὶ τὸ εἶδος ἐς ἥρω ἔφερε μέγαν τε καὶ καλὸν καὶ ἀνδρείον οὐπω τριάκοντα ἔτη γεγονότα³⁷³. L'episodio si conclude con l'invenzione da parte di Palamede di una fascia che difende le viti del contadino dalle grandinate, εὐρημα che conferma la σοφία dell'eroe.

L'attribuzione alla figura di Palamede di qualità positive quali la saggezza e l'uso dell'intelligenza nelle situazioni più disparate ha creato un uso del suo nome in senso metonimico come dimostra il verso 1451 delle *Rane* di Aristofane, ove un personaggio si complimenta con il suo interlocutore dicendo εὐγ', ὦ Παλάμηδες, ὦ σοφωτάτη φύσις. Secondo l'interpretazione di Del Corno, la menzione di Palamede va letta in riferimento alla tragedia omonima di Euripide, a

³⁶⁹ L'inganno non viene raccontato nella sua realizzazione pratica ma ne viene fatta solo un'allusione, chiara ai lettori, dal momento che la tragedia aveva reso tale famosa questa versione della storia di Palamede; ved. *infra*.

³⁷⁰ Philostr. *Heroic.* 33, 31 e 37. Filostrato in diversi punti della narrazione non tralascia di sottolineare le doti di Palamede, come quando afferma: οἷος μὲν δὴ οἶον καὶ ὡς σοφώτερόν τε καὶ ἀνδρείοτερον ἑαυτοῦ τὸν Παλαμήδην ὁ Ὀδυσσεὺς ἀπέκτεινεν, ἱκανῶς ἐκ τούτου διδάσκει ὁ Πρωτεσίλεως (*Heroic.* 34, 6).

³⁷¹ Jouan 1966, p. 345: «On pourra donc compléter les indications de la scholie d'*Oreste* en puisant dans l'*Héroicos* de Philostrate, avec prudence, il est vrai, car le sophiste ne se fait pas faute d'insérer dans la trame de son récit toutes sortes d'enjolivures et de broderies romanesque»; cfr. Scodel 1980, p. 48; Falsetto 2002, p. 179.

³⁷² Philostr. *Heroic.* 22, 2-8.

³⁷³ Inoltre il contadino abbracciandolo lo lodò per la sua saggezza e giustizia: "φιλῶ σε, ὦ Παλάμηδες", εἶπεν "ὅτι μοι δοκεῖ φρονιμώτατος ἀνθρώπων γεγονέναι καὶ δικαιοτάτος ἀθλητῆς τῶν κατὰ σοφίαν πραγμάτων, πεπονημένοι τε ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν ἔλειναι διὰ τὰ Ὀδυσσεώς ἐπὶ τοῖς τέχναις. In questa battuta è evidente il riferimento alla morte ingiusta di Palamede per mano di Odisseo e provocata dai suoi inganni.

conferma del fatto che con i tragediografi si era affermata una caratterizzazione positiva dell'eroe³⁷⁴.

Inoltre, grazie alla tragedia, il suo nome fu ben presto legato all'idea di un'ingiustizia subita; nella letteratura si fissò un'immagine di Palamede come l'eroe che fu punito con una morte immeritata. Platone, *Apol.* 41b, fa riferimento a Palamede e ad Aiace Telamonio accomunandoli per il comune triste destino di aver subito un giudizio ἄδικος: καὶ εἰ τις τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν.

Nella *Repubblica*, 7, 522d, il Socrate di Platone afferma che nelle tragedie Agamennone è fatto apparire da Palamede un capitano ben ridicolo, παγγέλοιος στρατηγός, dal momento che l'eroe poté attribuirsi il merito di numerose scoperte, come se non fossero mai state inventate prima, e come se Agamennone, senza Palamede, non avesse nemmeno saputo contare i suoi piedi. L'affermazione paradossale di Socrate sembra quindi negare autenticità alla tradizione che faceva di Palamede un πρῶτος εὐρετής in molte arti³⁷⁵.

M.1. Palamede πρῶτος εὐρετής

Palamede è un eroe a cui vennero attribuite molte scoperte, e divenne un πρῶτος εὐρετής in vari campi del sapere, nella scrittura, nell'arte della guerra e nella musica³⁷⁶. Anche il suo nome, connesso con la radice di παλάμη, mano, conferma il suo ruolo e le sue capacità manuali: Palamede è "colui che è abile di mano".

È interessante notare che nessuna delle scoperte a lui attribuite si riferisce a quello che potrebbe essere definito come «un livello culturale primitivo»: in nessuna fonte è presentato come scopritore del fuoco, dell'aratro o del sacrificio. Il suo ruolo pertanto è quello di un eroe civilizzatore, e i suoi εὐρήματα sono tipici di un'età già evoluta³⁷⁷.

La menzione più antica di Palamede nella letteratura si trovava nell'*Ορεστεία* di Stesicoro, ove il poeta sosteneva che l'eroe aveva inventato le lettere, τὰ στοιχεῖα³⁷⁸. Alla presenza di Palamede in Stesicoro segue, stando alle

³⁷⁴ Ved. Aristofane, *Le Rane*, a cura di D. Del Corno, Milano 1985, p. 244. La notorietà di Palamede, in particolare del *Palamede* euripideo, è confermata da un altro riferimento parodistico di un passo della tragedia, contenuto in una commedia di Aristofane. Nelle *Tesmoforiazuse* vv. 765-783, un personaggio, Mnesiloco o il Parente, per sfuggire all'ira delle donne, ricorre all'espedito di incidere un messaggio diretto a Euripide sulla tavoletta di legno di un ex-voto, come Eace aveva inciso su un remo la notizia della morte ingiusta del fratello, sperando che giungesse al padre. Il Parente così si esprime: Οἶδ' ἐγὼ καὶ δὴ πόρον | ἐκ τοῦ Παλαμήδους. Ὅς ἐκεῖνος, τὰς πλάτας | ῥίψω γράφων. L'allusione a Palamede doveva essere chiara agli spettatori, grazie anche al riferimento alle mani nell'invocazione del personaggio, strumento di salvezza per Eace e per il Parente. Lo scolio al passo (*schol.* Aristoph. *Thesm.* 771) rende esplicito il riferimento di Aristofane, e spiega che nella tragedia di Euripide Eace, fratello di Palamede, diede la notizia della morte a Nauplio scrivendo l'accaduto su un remo. Per un commento al passo si veda Aristofane, *Le donne alle Tesmoforie*, a cura di C. Prato, trad. di D. del Corno, Milano 2001, p. 282.

³⁷⁵ Per le scoperte attribuite a Palamede ved. *infra*.

³⁷⁶ Per un elenco completo delle invenzioni e delle fonti ved. E. Wüst, *RE* XVIII 2 (1942), s.v. *Palamedes*, coll. 2505-2508; cfr. Vellay 1956, pp. 56-59; cfr. lo schema di confronto (per i tre tragici Eschilo, Sofocle, Euripide, per gli oratori Pseudo-Gorgia e Alcimante, e per Platone) proposto da Avezzù 1982, p. 81.

³⁷⁷ Ved. Brelich 1958, pp. 166-169.

³⁷⁸ Stes. fr. 213 *PMGF*. Lo scolio menziona, accanto a Stesicoro, anche Euripide in questa attribuzione delle lettere a Palamede; su questo frammento di Stesicoro ved. Kleingünther 1933, p. 28, p. 82; Powell 1997, pp. 25-26: «we seek an inventor and Stesichorus may have been right».

scarse notizie che possediamo, un frammento di Pindaro nel quale Palamede era descritto come più abile di Odisseo nell'arte retorica: ὄντα μὲν αὐτον (sc. Palamedem) κυριώτερον τοῦ Ὀδυσσέως εἰς σοφίας λόγον³⁷⁹. Nel fr. 182 R. di Eschilo Palamede afferma di aver inventato per l'esercito la ripartizione in τάξεις con ταξιάρχαις e ἐκαντοτάρχαις, e la divisione in parti uguali del cibo, particolare che non risulta attestato negli altri tragediografi³⁸⁰.

L'autore che attribuì il maggior numero di εὐρήματα ο τεχναί a Palamede fu Alcidas, ma molte di queste invenzioni, secondo gli accusatori di Palamede, sono falsamente attribuite dall'eroe a se stesso³⁸¹. Si tratta, per la tattica, dell'invenzione della disposizione in falangi (τακτικά, da attribuire a Nestore e Menestee); della scrittura (ma l'alfabeto per gli accusatori fu inventato da Orfeo); della musica (μουσική, inventata da Lino); dei numeri (οἱ ἀριθμοί, inventati da Museo); della moneta (invenzione dei Fenici). Le rimanenti invenzioni, riconosciute nell'orazione come opera di Palamede, assumono però una connotazione negativa, come l'invenzione delle misure di lunghezza e di peso (μέτρα καὶ σταθμά), che servono come strumento di truffa dei negozianti e dei venditori, degli scacchi (οἱ πεσσοί), gioco che genera solo liti, dei dadi (οἱ κύβοι), gioco che procura danno a chi perde e ridicolo a chi vince³⁸². L'unica scoperta positiva sembra essere solo l'invenzione dei segnali di fuoco (οἱ πυρσοί), ma a parere di Alcidas anche questo εὐρημα aveva scopi negativi: Palamede li inventò a danno dei Greci e per l'utilità dei nemici, ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ κακῷ, [...] χρήσιμον δὲ τοῖς πολεμίοις. Solo Alcidas annovera, tra le scoperte attribuite all'eroe, l'invenzione della moneta e della musica, che invece non sono presenti nell'elenco del *Palamede* pseudo-gorgiano³⁸³.

Tra i tragediografi sembra essere Sofocle colui che gli attribuisce il ruolo di εὐρετής, con nove invenzioni attestate nei suoi frammenti: la tattica, le misure lineari e di peso, i numeri, i fuochi, gli scacchi, i dadi e la fortificazione³⁸⁴.

La conferma dell'attribuzione del gioco dei dadi viene data anche da Pausania, 2, 20, 3, secondo cui ad Argo, vicino al tempio di Zeus Nemeo, c'era un tempio di Τύχη ove erano visibili i dadi, οἱ κύβοι, che Palamede aveva inventato e da lui dedicati ἐς τοῦτον ναόν. Proprio il gioco dei dadi, che non fa parte del novero delle scoperte più significative di Palamede – e in generale non è tra i più importanti εὐρήματα per la storia dell'uomo –, potrebbe far propendere per l'antichità di questo elemento mitico, che sembra affondare le sue radici anche nella tradizione locale³⁸⁵. Infatti, oltre alla testimonianza di Pausania, 10, 31, 1, il quale attesta che Polignoto dipinse Palamede mentre giocava a dadi con Tersite, è nota anche una tradizione troiana: a Ilio si mostrava una pietra sulla quale l'eroe

³⁷⁹ Pind. fr. 260 M.

³⁸⁰ A tal proposito Kleingünther ha rilevato che non è presente nel catalogo dei drammi eschilei alcun riferimento ad una tragedia intitolata *Palamede*; Eschilo di sicuro, per la tradizione attestata nel fr. 182 R., sembra aver fatto riferimento ai *Cypria*, poema che probabilmente conosceva (Kleingünther 1933, p. 79).

³⁸¹ Ved. Alcid. *Od.* 22-28.

³⁸² Ved. Avezù 1982, p. 80: «È significativo che nell'orazione alcidamantea Odisseo debba sottrargli il merito di alcune invenzioni [...] e gli attribuisca invece solo quelle cattive o ambigue, (come i fuochi [...]). P. ne esce ridimensionato come eroe obliquo del gioco, dell'astuzia mercantile e degli espedienti; mentre la discriminante dell'uso consentito dei fuochi, buono o cattivo secondo che sia o no favorevole agli amici, vale a relegarlo fuori della comunità».

³⁸³ Le due opere, il *Palamede* di Gorgia e l'*Odiseo* di Alcidas, costituiscono, secondo gli schemi della sofistica, l'uno la difesa, l'altro l'accusa dell'eroe; a tal proposito ved. Kleingünther 1933, pp. 79-80.

³⁸⁴ Ved. Soph. fr. 432 Radt, fr. 479 R.

³⁸⁵ Per questa teoria ved. Brelich 1958, pp. 168-169.

era solito giocare a dadi. A tal proposito è interessante rilevare che un'anfora ateniese a figure nere di Exekias, databile all'inizio del VI sec. a. C., mostra due eroi, Aiace e Achille, intenti a giocare ai dadi, un gioco inventato da Palamede per tenere i compagni occupati durante le pause dalla guerra³⁸⁶.

Anche Platone, *Resp.* 7, 522d, conosce Palamede come εὐρετής a cui si attribuiscono l'invenzione della tattica e dei numeri (αἱ τάξεις εὐ τὸ ἀριθμὸν)³⁸⁷, e in *Phaedr.* 261b, è una sua prerogativa la scoperta della scrittura.

Secondo Filostrato, *Heroic.* 33, 1, prima di Palamede l'anno non era ancora diviso in stagioni né in mesi, non c'erano la moneta, i pesi e le misure, non si contava e non esisteva ancora la scrittura³⁸⁸. Dall'elenco si evince che secondo il sofista tutte queste τεχναί furono introdotte da lui o a lui attribuite. L'invenzione del tempo e la preoccupazione per la sua ripartizione deve essere messa in collegamento con le conoscenze scientifiche e astronomiche che Filostrato gli attribuisce. Dal momento che Palamede è in grado di interpretare le eclissi, come in *Heroic.* 33, 5, conosce le leggi dell'astronomia che gli consentono anche di suddividere l'anno secondo il ciclo delle stagioni e dei mesi. Inoltre nell'*Eroico* 33, 3-4, si narra che, quando gli Achei erano in Aulide, Palamede inventò per loro anche il gioco degli scacchi, οἱ πεττοί, un gioco non facile, intelligente e impegnativo, οὐ ῥάθυμον παιδιὰν, ἀλλ' ἀγχίνουν τε καὶ ἔσω σπουδῆς.

Palamede divenne per i Greci l'inventore per antonomasia tanto che era usuale l'espressione Παλαμηδικόν... ἐξεύρημα per indicare una scoperta³⁸⁹.

Una delle invenzioni più rilevanti attribuite a Palamede è senza dubbio quella della scrittura, presente non solo in Stesicoro, ma anche in Euripide, negli oratori (Gorgia e Alcideamante), in Dione Crisostomo, Filostrato e Tzetze³⁹⁰. Secondo lo *schol.* Eur. *Or.* 432 πρῶτον μὲν τὰ Φοινίκια διδάξας γράμματα αὐτοὺς ἴσθη τε καὶ ἀνεπίληπτον τὴν διανομὴν ἐν τούτοις ἐπραγματεύεσθαι: grazie alla scrittura fece un'equa distribuzione di cibo tra tutti i soldati dell'armata greca.

Lo *schol.* Eur. *Prom.* 458, che commenta il passo della tragedia di Euripide in cui a Prometeo viene attribuita la γραμμάτων συνθέσεις, afferma che la stessa εὐρεσις era attribuita anche a Palamede: Prometeo era l'inventore della scrittura e Palamede l'aveva appresa da quest'ultimo. In realtà sembra plausibile ipotizzare che Eschilo introdusse un'innovazione attribuendo a Prometeo scoperte che già erano state assegnate dalla tradizione precedente a Palamede³⁹¹.

Nel lessico di Suida viene invece considerato l'εὐρετής di alcune lettere, ζ, π, φ e χ.³⁹² L'introduzione dell'aspirazione della lettera χ trova una conferma anche in *Myth. Vat.* 1, 35, 8 K., ove però si pone in dubbio che Palamede abbia inventato l'intero alfabeto. La distribuzione tra più inventori dell'introduzione di nuove lettere è presente in Hyg. *fab.* 177, ove le lettere Α Β Η Τ Ι Υ sono attribuite alle Parche, a Simonide le lettere Ω Ε Ζ Φ, a Epicarmo Π e Ψ e a Palamede altre 11 lettere, non leggibili nel testo per la presenza di una lacuna. Igino non manca di

³⁸⁶ Ved. *infra* **Appendice iconografica, fig. 17.**

³⁸⁷ Dalle parole di Platone (*Rep.* 7, 522d) si deduce che queste attribuzioni sono invenzione dei tragici.

³⁸⁸ Philostr. *Heroic.* 33, 1, ὄραι μὲν οὐπω ἦσαν οὐκαι, μηνῶν δὲ οὐπω κύκλος, ἐνιαυτὸς δὲ οὐπω ὄνομα ἦν τῷ χρόνῳ, οὐδὲ νόμισμα ἦν, οὐδὲ σταθμὰ καὶ μέτρα, οὐδὲ ἀριθμεῖν, οφία δὲ οὐπω ἔρωσ, ἐπεὶ μήπω ἦν γράμματα.

³⁸⁹ Si tratta di un'espressione presente in Eupol. fr. 385, 6 K.-A. (*PCG* vol. V, p. 510).

³⁹⁰ Ps. Gorg. *Palam.* 30; Alcide. *Od.* 22; Dion. Chrys. 12, 21; Philostr. *Heroic.* 10, 1; Tzetz. *Antehom.* 320.

³⁹¹ Ved. Kleingünther 1933, p. 78 "der Kulturbringer Prometheus Aischylos' eigene Schöpfung ist"; pp. 83-84.

³⁹² Ved. Suida s.v. Παλαμηδης.

riferire la tradizione, ugualmente nota, che faceva di Cadmo lo scopritore delle lettere: “has autem Graecas Mercurius in Aegyptum primus detulisse dicitur, ex Aegypto Cadmus in Graeciam, quas Evandrus profugus ex Arcadia in Italiam transtulit”³⁹³.

Non a caso secondo l’ipotesi di Phillips, già sostenuta da Curtius e da Wüst, la leggenda di Palamede conterrebbe elementi di derivazione fenicia, soprattutto in connessione alla sua invenzione dell’alfabeto, e alla derivazione dell’alfabeto greco da quello fenicio³⁹⁴. Non bisognerebbe pertanto attribuire a un’epoca tarda la caratterizzazione di Palamede quale eroe della civilizzazione. Palamede potrebbe essere classificato come “culture-hero” che, per la sua innocenza unita alla capacità di invenzione, divenne un personaggio privilegiato dai tragediografi e dai retori.

Di sicuro la fortuna di cui godette modificò e ampliò alcuni suoi caratteri originari, e contribuì all’arricchimento progressivo della storia di molti particolari. È certo però il ruolo di Palamede quale inventore in molte arti che segnano la civilizzazione dell’uomo e, a differenza di altri personaggi leggendari ai quali vengono attribuite alcune invenzioni, Palamede si presenterebbe come una figura dai contorni più netti: nell’interpretazione di Philipps Palamede potrebbe essere la figura di eroe civilizzatore alla quale all’inizio venne attribuita la capacità di aver continuato e preservato la scrittura Lineare B, in uso in epoca minoica, ereditata e sviluppata dai Micenei³⁹⁵. In seguito, quando si perse la nozione della scrittura, si trasformò nell’inventore delle lettere o nel suo primo insegnante. Si tratta di un’ipotesi suggestiva, non ritenuta priva di fondamento dagli studiosi³⁹⁶.

Questa teoria trova infatti una sua ideale continuazione nella più recente ipotesi di Powell, secondo il quale non sarebbe priva di significato l’assenza dell’eroe nei poemi omerici: Palamede potrebbe aver posto fine alla cultura orale permettendo, con l’adattamento dell’alfabeto fenicio alla lingua greca, il passaggio all’alfabeto greco e quindi alla scrittura³⁹⁷.

³⁹³ Già nel V sec. a. C. Erodoto (5, 58) attribuì a Cadmo, a capo dei Fenici, il ruolo di aver portato in Beozia le lettere, τα γράμματα, fino ad allora ignote ai Greci. In Beozia le lettere ricevettero le prime modifiche; solo in seguito furono apprese dai Greci di stirpe ionica, che le modificarono ulteriormente dando loro il nome di Φοινικηία, in onore dei Fenici.

³⁹⁴ Ved. Curtius 1850, p. 455; E. Wüst, *RE* XVIII 2, (1942) s.v. *Palamedes*, col. 2500; Philipps 1957, p. 270 ss.

³⁹⁵ Ved. Philipps 1957, p. 273: «Palamedes might thus be carrying on, and not inventing, an ultimately Minoan tradition of literate administration, inherited through centuries of Greek rule during the Mycenaean period»; pp. 276-277.

³⁹⁶ Anche per Jouan, diversamente da Severyns (1928, p. 285), il quale è convinto che Palamede sia un eroe creato da Stasino, è probabile che la leggenda di Nauplio e dei suoi figli fosse molto antica e sia da mettere in relazione al mondo cretese e miceneo, ma a suo parere non si potrebbe far risalire il suo inserimento nel ciclo troiano anteriormente al poema *Cypria*.

³⁹⁷ Ved. Powell 1997, p. 26: «If Palamedes were the actual name of the adapter, the man who fashioned the technology that preserved, then put an end to oral culture, we can understand why he has no place in Homer, whose contemporary he was». Allo stesso modo diventerebbe comprensibile la genealogia di Palamede, figlio di Nauplio, famoso per essere un navigante che, per vendicarsi della morte del figlio, causò il naufragio dei Greci al ritorno dalla guerra di Troia spingendoli contro le rocce Caferidi – poste nel sud dell’Eubea – attraverso ingannevoli messaggi di fuoco. Questo fatto renderebbe possibile l’origine della famiglia dall’Eubea, luogo strategico per i traffici commerciali e regione attiva nell’Egeo nell’800 a.C., data ipotizzata per la formazione dell’alfabeto greco. Dall’Eubea si mosse un’intensa attività coloniale nel mar Mediterraneo che rese possibile frequenti contatti con i Fenici, anche se Powell è convinto che la trasmissione del sistema di scrittura fenicio ai Greci dovrebbe essere avvenuta «near or on Euboea, perhaps in Lefkandi itself» (Powell 1997, p. 22); inoltre «by every indication Euboea was the place of adaptation, where men maintained relations with the Near East through the Dark Age».

N. Creusa, sposa di Enea

Successivamente a Ennio, con Virgilio, si attesta una diversa e da allora fortunata tradizione, che sancisce non più Euridice ma Creusa come moglie di Enea; il poeta mantovano, descrivendo la fuga dell'eroe da Troia, dedicò spazio alla scena di addio tra i due coniugi nel libro 2 dell'*Eneide*, vv. 730-804: Enea, nella fuga da Troia, distrutta e in fiamme, portò con sé il padre sulle spalle e il figlio (vv. 705-729); la moglie, che lo doveva seguire, al tempio di Cerere risultò scomparsa³⁹⁸. Enea, armatosi nuovamente, tornò in città gridando ovunque il nome di Creusa (vv. 768-770 “ausus quin etiam voces iactare per umbram | implevi clamore vias maestusque Creusam | nequiquam ingeminans iterumque iterumque vocavi”)³⁹⁹. All'improvviso gli apparve l'ombra della sposa, che lo consolò per la sua necessaria scomparsa, gli predisse il futuro destino di peregrinazioni fino all'arrivo al Tevere, ove lo avrebbero atteso un regno e un'altra sposa regale. Dopo che Creusa ebbe così parlato, per tre volte Enea cercò di cingerle il collo con le braccia, ma invano: “ter frustra comprehensa manus effugit imago, | par levibus ventis volucrique simillima somno”.

Secondo Austin Virgilio prese spunto per il nome di Creusa non, come ipotizzò Monro⁴⁰⁰, da Arctino, ma da una tradizione di epoca ellenistica, o addirittura da una tradizione successiva, sorta alla fine del periodo repubblicano e inventata nell'ambito degli studi di tipo antiquario⁴⁰¹. Skutsch ha invece ipotizzato che la scelta di Virgilio sia stata determinata dall'uso del nome Euridice in un altro contesto, fatto che lo avrebbe spinto a optare per un diverso nome⁴⁰². Di certo la presenza di Euridice quale sposa di Orfeo in *Georg.* 4, 485 ss. costituiva un ostacolo all'impiego del medesimo nome per la sposa di Enea⁴⁰³.

In età augustea, accanto a Virgilio anche Tito Livio (1, 3) stabilì Creusa come sposa di Enea, con l'affermazione “Ascanius... Creusa matre natus”. Dionigi di Alicarnasso in *Ant. Rom.* 3, 31, 4, discutendo della città degli Albani fondata da Ascanio, figlio di Enea e Creusa, aggiunse il particolare della nascita regale dell'eroina quale figlia di Priamo; la medesima tradizione è attestata infine dallo *schol. Lyc. Alex.* 1263, la cui fonte potrebbe essere Teone, un grammatico della

³⁹⁸ Ved. il commento al passo di Paratore, Virgilio, *Eneide*, vol. I, a cura di E. Paratore e L. Canali, Milano 1978, pp. 363-371; cfr. Austin 1964, pp. 261-271.

³⁹⁹ La descrizione della perdita di Creusa da parte di Enea in *Verg. Aen.* 2, 730-804 è stata paragonata (sia sul piano strutturale sia lessicale) alla similare separazione di Orfeo da Euridice in *Georg.* 4, 485 da Heurgon 1931, pp. 264-268.

⁴⁰⁰ Ved. Monro 1884, p. 31; cfr. Robert 1893, p. 62, che sostenne l'esistenza di due tradizioni su Creusa, l'una in cui è in relazione con la dea Madre, di cui diventa sacerdotessa, l'altra in cui Creusa diventa, sostituendola, l'Euridice della tradizione epica, nel ruolo di consorte di Enea e appartenente alla famiglia di Priamo: entrambe le versioni sarebbero contaminate in Virgilio; cfr. Heurgon 1931, p. 268, secondo il quale non è necessario pensare ad un'invenzione virgiliana ma al ricorso a una delle tradizioni che esistevano sull'identità e il nome della moglie di Enea, entrambe ugualmente autorizzate.

⁴⁰¹ Ved. Austin 1964, pp. 287-289. Il nome Creusa infatti non poteva essere stato inventato da Virgilio perché era già noto in età augustea sia a Livio nella prima decade (1, 3, 2) sia a Dionigi di Alicarnasso (3, 31, 4), ove è attestato per la prima volta; pertanto sia Livio che Virgilio avevano attinto entrambi alla stessa fonte di tipo antiquario. Virgilio aveva cambiato il nome Euridice, noto da Ennio – poeta che pure aveva imitato per la scena della separazione tra i due sposi –, per fare della sposa di Enea la figlia del re Priamo e rendere Iulo di nascita regale.

⁴⁰² Secondo Skutsch (1985, p. 197) «Virgil may have chosen that name because he had written of another Eurydice before. He modelled Aeneas' loss of Creusa (*Aen.* 2.735 ff.) on Orpheus' loss of Eurydice (*Georg.* 4.485 ff.). [...] Did the mention of Eurydice here suggest the idea to him?».

⁴⁰³ Così già Heurgon 1931, p. 268, che per questo parlò di una *retractatio* virgiliana, seguito da Austin 1964, p. 289 e da Skutsch (ved. nota *supra*).

prima età imperiale che condivise la passione per gli studi antiquari presente pure in Livio e Dionigi di Alicarnasso⁴⁰⁴ (vol. II p. 359 ll. 19-20 Scheer: Αἰνείου δὲ γυνὴ Κρέουσα, Πριάμου θυγάτηρ, ἀφ' ἧς ἔσχευ Ἀσκάνιον καὶ Εὐρυλέοντα) e da Eliano, *de nat. an.* 11, 16 (ἐντεῦθεν γὰρ ὀρμηθεὶς Ἀσκάνιος ὁ Αἰνείου καὶ Κρεούσης τῆς Τρωάδος ᾤκισε τὴν Ἄλβαν, Ἄλβανῶν δὲ ἡ Ῥώμη ἄποικος), ove è assente la nascita di Creusa da Priamo. L'uso del nome Creusa per la moglie di Enea in ambito erudito-antiquario sembrerebbe confermare l'ipotesi di Austin che la nascita di questa tradizione debba risalire almeno alla prima età imperiale.

⁴⁰⁴ Ved. Scheer 1958, p. XXXIV.

O. Tradizioni mitiche sulle Gorgoni

Ferecide in *FGrHist* 3 F 11 (=schol. Apoll. Rhod. 4, 1515) narra la storia di Perseo e della Medusa: l'eroe, durante un ἔρανος a casa di Polidette, re di Serifo, promise la testa di Medusa, la sola mortale tra le Gorgoni. Per suggerimento di Hermes si recò dalle tre Graie, Penfredo, Enió e Deino, rubò il loro unico occhio e dente e chiese, in cambio della restituzione, le informazioni per giungere dalle Ninfe⁴⁰⁵. Giunto a destinazione, fu dotato degli strumenti con cui vincere indenne la Medusa, l'elmo di Ade (ἡ Αἰδος κυνέη), i calzari alati (τά πέδιλα τὰ ὑπόπτερα), e la cesta (ἡ κίβισις), ove custodire la testa del mostro. Con l'aiuto di Atena e di Hermes raggiunse volando l'oceano, dove abitavano le Gorgoni, e recise la testa di Medusa. Tornato a Serifo, mostrò al re Polidette e al popolo riunito per l'occasione la sua testa e subito οἱ δὲ ἰδόντες λίθοι ἐγένοντο. Secondo lo scolio in Ferecide, ἐν τῇ δευτέρᾳ, erano compresi nel racconto la restituzione dei calzari e della cesta a Hermes, e il dono della testa di Medusa ad Atena, che la pose nella sua egida.

Pindaro in *Pyth.* 10, 72-75, fa un accenno alla vicenda di Perseo, che uccise gli abitanti di Serifo con una λίθινος θάνατος servendosi della testa di Medusa: ἔπεφνέν τε Γοργόνα, καὶ ποικίλον κάρα | δρακόντων φόβαιον ἤλυθε νασιώταις | λίθινον θάνατον φέρων. Gorgo viene descritta con gli attributi già conferitigli da Esiodo, le serpi in testa.⁴⁰⁶ Inoltre è presente anche il particolare della pelle variegata, ποικίλον κάρα, caratteristica dei serpenti. Il racconto viene ripreso più dettagliatamente in *Pyth.* 12, 15 ss., ove la menzione di Pallade Atena e del suo scudo diventa l'occasione per rievocare la vicenda di Perseo e delle Gorgoni, la cui terza parte fu uccisa dall'eroe: τὸν παρθενίῳσιν ὑπὸ τ' ἀπλάτοισιν ὀφίῳν κεφαλαῖς | ἄϊε λειβόμενον δυσπειθέϊ σὺν καμάτῳ, | Περσεὺς ὁπότε τρίτον ἄσκειν κασιγνητῶν μέρος | ἐνναλίᾳ Σερίφῳ λαοῖσιν τε μοῖραν ἄγων. Sia le teste delle Gorgoni che quelle dei serpenti si lamentano emettendo sibili e pronunciando un οὔλιον θρήνον per la sorte di Medusa.⁴⁰⁷ Nella narrazione di Pindaro al v. 25 viene menzionato il banchetto, l' ἔρανος, durante il quale Perseo aveva promesso la testa di Medusa come regalo per il re Polidette, che viveva con sua madre Danae obbligandola al concubinato (il τὸ ἀναγκαῖον λέχος del v. 26) e al quale, presumibilmente portò la testa recisa di Gorgo εὐπάραος, “dalle forti gote”, provocando la morte di tutti gli astanti⁴⁰⁸.

Anche in *Ol.* 13, 63-64 Gorgo è descritta con uno dei suoi tipici attributi, i serpenti, quando Pindaro nomina Pegaso, τῆς ὀφιδέος υἱόν [...] Γοργόνος.

Il legame tra i serpenti e le Gorgoni è confermato da Eschilo in *Coeph.* 1048-50, φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημέναι | πυκνοῖς δράκουσιν, ove le Erinni sono paragonate ai mostri con i capelli anguiformi. In Aesch. *Prom.* 798-800 le Gorgoni vengono non solo nominate ma descritte più dettagliatamente, sono alate, anguicrinite e odiose ai mortali e sembra di intuire dall'espressione del poeta che non solo Medusa, ma tutte e tre siano dotate del potere di pietrificare, a meno che non si tratti di una espressione icastica, tesa a rafforzare l'immagine di forza e violenza data dalle creature mostruose: πέλας δ' ἀδελφαὶ τῶνδε τρεῖς

⁴⁰⁵ Secondo Hes. *Th.* 270 le Graie erano due: “Pempfredò” ed “Enyò”; in Aesch. *Prom.* 798 sono invece tre.

⁴⁰⁶ Per una cronologia degli eventi narrati da Pindaro (visita di Perseo agli Iperborei, taglio della testa di Gorgo e uccisione degli abitanti di Serifo) ved. comm. di Bernardini 1998, pp. 637-638.

⁴⁰⁷ Ved. comm. di Bernardini 1998, p. 674.

⁴⁰⁸ Ved. schol. Pind. *Pyth.* 10, 46 e comm. di Bernardini 1998, p. 676. L'epiteto εὐπαραος non significa “dalle belle gote”, ma indica la forza delle guance della Medusa; solo in età più tarda infatti risulta attestata una tradizione che fa diventare bella Gorgo (ved. *infra*).

κατάπτεροι, | δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοοτυγείς, | ἄς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἔξει πνοάς. In questo passo Eschilo afferma che le Gorgoni abitano vicino alle sorelle Graie, in estremo Oriente; similmente, secondo Erodoto, 2, 91, la dimora delle Gorgoni è da porre in Libia: ἐκ Λιβύης Perseo riportò la testa di Gorgo. Secondo questa tradizione, attestata in Eur. *Bacch.* 990 e Luciano, *Dial. mar.* 14, le Gorgoni abitavano le terre della Libia, vicino al lago Tritonio. In *Ran.* 475 Aristofane con intento parodico nomina le Γοργόνες Τευθράσιαι, espressione che lo scolio al passo chiarisce come ἀπὸ δήμου τῆς Ἀττικῆς πονηροῦ, un demo dell'Attica noto per i fichi secchi o per la malvagità dei suoi abitanti, ὡς κακοπράγμονα.

Ma il riferimento alla terra degli Iperborei dato da Pindaro, *Pyth.* 10, 70-71, sembra essere in contrasto con il resto della tradizione. La discrepanza fu messa in rilievo anche dallo *schol.* Pind. *Pyth.* 10, 72 b: ἀνείλε μὲν τὴν Γοργόνα; πῶς δὲ εἰς Ὑπερβορέους ἦλθεν ὁ Περσεὺς ἐπὶ τῷ ἀποτεμεῖν τὴν κεφαλὴν τῆς Γοργόνος; οἱ γὰρ Ὑπερβόρειοι πρὸς τοῖς Ἐρυθραίοις μέρεσι καὶ Ἄρκτωι οἰκοῦσιν, αἱ δὲ Γοργόνες κατὰ μὲν τινὰς ἐν τοῖς Αἰθιοπικοῖς, ἃ ἔστι πρὸς ἀνατολὴν καὶ μεσημβρίαν, κατὰ δὲ τινὰς ἐπὶ τῶν περάτων τῆς Λιβύης, ἃ ἔστι πρὸς δύσιν. ὅτι δὲ αἱ Γοργόνες οὐκ εἰσὶ πρὸς Ἄρκτους, δῆλον· οὐδεὶς γὰρ ἱστορήσεν.

Euripide (*Ion* 986-989) segue una diversa genealogia rispetto a Esiodo per Medusa, generata da Γῆ a Flegra, in Tracia, durante la Gigantomachia. In *Ion.* 986 ss. essa diventa l'unica Γοργών, la Gorgone per eccellenza, definita al v. 989 δεινὸν τέρας per il suo aspetto spaventoso. Inoltre, diversamente da altre tradizioni, secondo Euripide la Gorgone fu uccisa dalla dea Atena, che la scorticò e con la pelle si coprì il petto. Di qui per Euripide ha origine l'egida di Atena, una corazza frangiata di serpenti, θώρακ' ἐχίδνης περιβόλοις ὀπλισμένοις⁴⁰⁹. È per questo motivo che la dea ha come epiteto Γοργώπις, per aver ucciso la Gorgo di suo pugno o per aver aiutato Perseo a compiere questa impresa. Aiace nell'omonima tragedia di Sofocle si riferisce ad Atena definendola ἡ Διὸς γοργώπις ἀδάμαντος θεὰ⁴¹⁰; in *Hel.* 1316 Euripide nomina la dea solo con questo epiteto. Ma la causa della morte di Medusa in questa versione del mito non viene riferita.

Un'altra versione della genealogia delle Gorgoni è infine riferita dallo *schol.* Lyc. *Alex.* 838, ove sono figlie di Poseidone.

In Apollodoro (*Bibl.* 3, 4, 2-3) la storia di Perseo e di Medusa è narrata dettagliatamente e ha alcuni punti in comune con quella successiva di Ovidio. Polidette chiese la testa della Gorgone a Perseo, che l'aveva promessa per il matrimonio con Ippodamia. Allora Perseo si recò dalle figlie di Forci e Ceto, γράται ἐκ γενετῆς, le sorelle delle Gorgoni con un occhio e un dente in tre, per farsi indicare la strada che conduceva alle Ninfe. Avendo rubato loro l'unico occhio e l'unico dente che dividevano, Perseo riuscì a farsi dare le informazioni richieste⁴¹¹. Giunto dalle Ninfe, ottenne tutti gli strumenti necessari per poter tagliare la testa a Medusa e fuggire in piena sicurezza: i sandali, la κίβισις ovvero la bisaccia ove riporre la testa⁴¹², l'elmo di Ade, con il potere di rendere invisibili.

⁴⁰⁹ Ved. Eur. *Ion.* 993.

⁴¹⁰ Ved. Soph. *Ai.* 450.

⁴¹¹ Sui numerosi particolari nella narrazione connessi con la sfera della vista ved. Scarpi 1996, p. 497.

⁴¹² In questo punto della narrazione Apollodoro (o l'interpolatore, secondo l'ipotesi di Wagner) cita il passo di Hes. *Scut.* 223-224, per cui ved. *supra*; in realtà l'ipotesi che il passo di Esiodo

Anche Apollodoro conosce le Gorgoni con i nomi già noti a Esiodo, “Stheno”, “Euryale” e Medusa, l’unica mortale. La descrizione delle Gorgoni del mitografo è ricca di particolari: avevano teste con scaglie di serpente (κεφαλὰς μὲν περιεσπειραμέναις φολίσι δρακόντων), zanne come di cinghiale (ὀδόντας δὲ μεγάλους ὡς κυῶν), mani di bronzo e ali con cui volare (καὶ χεῖρας χαλκᾶς, καὶ πτέρυγας χρυσᾶς); inoltre tramutavano in pietra coloro che guardavano. Perseo, con l’aiuto di Atena, tagliò la testa di Medusa addormentata, con la testa girata e fissando lo sguardo sullo scudo che reggeva in mano per non rimanere pietrificato. Dalla testa della Gorgone balzarono fuori il cavallo alato Pegaso e Crisaore⁴¹³. Perseo mise la testa di Medusa nella κίβισις e riuscì a sfuggire allo sguardo delle altre Gorgoni grazie all’elmo dai poteri magici. Con l’aiuto della testa di Medusa ristabilì Ditti sul trono di Serifo; infine diede i sandali, la κίβισις e l’elmo a Hermes, che li restituì alle Ninfe, e donò la testa di Medusa ad Atena, che la collocò al centro del suo scudo.

La narrazione dell’uccisione di Medusa da parte di Perseo è ricca di episodi connessi con la sfera del magico e del fantastico, come il ricorso ad aiutanti (la dea Atena, Hermes, le Forcidi, che da antagoniste si tramutano in forze alleate all’eroe) e a strumenti dotati di poteri particolari, come l’elmo⁴¹⁴. Grazie all’intervento soprannaturale di Atena, Perseo riesce a sopraffare il “mostro” e a vincere la sfida con il sovrano illegittimo⁴¹⁵.

La storia di Perseo e di Medusa, così come ci è nota da Ferecide, Pindaro e Apollodoro, concorda con il rapido accenno di Medusa in E 741 ove, senza menzione alcuna della vicenda di Perseo, si legge la descrizione dell’egida della dea con al centro scolpita la testa di Medusa. Probabilmente questo racconto non era ignoto all’autore del poema⁴¹⁶.

Secondo una diversa tradizione riportata da Apollodoro fu Atena stessa a uccidere Medusa, perché la Gorgone volle gareggiare in bellezza con la dea, ma questa versione è di sicuro tarda⁴¹⁷.

Il particolare della bellezza di Medusa risulta più tardi usato anche da Ovidio, che contamina questa versione con quella più nota dell’uccisione da parte di Perseo⁴¹⁸.

Per Ovidio le Gorgoni sono più di una, sono sorelle delle Graie con un solo occhio (in questa versione sono due, e non tre, come in Apollodoro)⁴¹⁹, ma solo Medusa fra le tre ha il potere di pietrificare e ha i capelli a forma di serpenti. In

fosse noto ad Apollodoro trova una conferma nell’uso dello stesso vocabolo, κίβισις, per indicare la bisaccia in cui Perseo mette la testa di Medusa.

⁴¹³ Nel tempio di Corfù dedicato ad Artemide Gorgo è rappresentata al centro del frontone con una figura monumentale; sulla semplice veste è evidente la cintura di serpi intrecciate; a lato è appena visibile ciò che resta dei rilievi raffiguranti i suoi due figli, Pegaso e Crisaore, ved. *Appendice iconografica* figg. 4-5.

⁴¹⁴ Ved. l’analisi di Pellizer 1991, pp. 75-81. Cfr. Propp 1966, pp. 49-55, per la presenza nelle fiabe degli aiutanti magici e delle armi come mezzo di salvezza per gli eroi.

⁴¹⁵ Pausania, 5, 18, 5, descrivendo l’arca di Cipselo racconta che in una fascia dell’arca, ove erano raffigurati episodi narrati nei *Cypria*, era presente l’inseguimento di Teti da parte di Peleo; nella scena un serpente dalla mano della dea si dirigeva verso Peleo; le sorelle di Medusa munite di ali, ἔχουσα πτερὰ, inseguivano Perseo in volo, il solo a presentare il nome apposto sopra.

⁴¹⁶ Monro 1884, p. 10; Griffin 1977, pp. 39-53.

⁴¹⁷ Anche in *schol.* Pind. *Nem.* 10, 6 viene narrata la gara di bellezza della Gorgone con Atena. Sulla tradizione della bellezza di Medusa cfr. K. Ziegler, *RE* VII 2 (1912) s. v. *Gorgo*, col. 1636 l. 27 ss.

⁴¹⁸ Apollod. *Bibl.* 2, 2, 4.

⁴¹⁹ Ov. *Met.* 4, 774-775. degli aiutanti magici e delle armi come mezzo di salvezza per gli eroi.

Met. 4, 780-786 è Perseo a narrare il suo incontro con lei, la sua uccisione e la nascita dal sangue versato dal collo del cavallo Pegaso e di Crisaore: “perque vias vidisse hominum simulacra ferarumque | in silicem ex ipsis visa conversa Medusa; | sed tamen horrendae clipei, quod laeva gerebat, | aere repperusso formam adspexisse Medusae, | dumque gravis somnus colubrasque ipsamque tenebat, | eripuisse caput collo, pennisque fugacem | Pegason et fratrem matris de sanguine natos.” Solo grazie allo stratagemma di far riflettere Medusa nello scudo Perseo riuscì ad avere salva la vita e a tagliare la sua testa.

In Ovidio, *Met.* 4, 794-803, per la prima volta compare la spiegazione della presenza dei serpenti tra i capelli di Medusa: quando la fanciulla, che era bellissima (“clarissima forma”), venne violentata da Poseidone nel tempio di Atena, la dea, adirata, trasformò i suoi capelli in serpenti, “ut attonitos formidine terreat hostes, | pectore in adverso, quos fecit, sustinet angues”. In Ovidio la bellezza di Medusa non è motivo di rivalità con la dea, ma è la ragione per la quale ricadono su di lei le mire di Poseidone.

P. Sacrifici umani e riti di uccisione

A proposito del tema del sacrificio, per chiarire la questione della reale esistenza del sacrificio umano nel mito greco, è opportuno ricorrere agli studi di carattere antropologico. La moderna antropologia infatti distingue i sacrifici umani, che sono «soltanto quei riti di uccisione rivolti a un destinatario sovrumano (divinità, antenati, spiriti, “feticci” e, perfino, persone apparentemente umane alle quali però si conferisce uno *status* sovrumano come certi re o capi)»⁴²⁰, dalle uccisioni rituali, in cui non è presente un destinatario; le uccisioni rituali possono essere di diverso tipo, e riguardare riti di fondazione, agrari, funebri, iniziatici, e riti in situazioni di crisi, durante i quali esiste l'eventualità di una richiesta di vittime umane senza che vi sia in essa un carattere sacrificale. Il sacrificio umano è quindi un rito cultuale, le uccisioni rituali non sacrificali invece si presentano come riti autonomi⁴²¹.

P.1. Il sacrificio umano nell'*Iliade*

Sebbene sia assente nei poemi omerici ogni riferimento a Ifigenia e Polissena e alle loro uccisioni rituali o sacrificali (punto su cui mi soffermerò in seguito), nell'*Iliade* è narrato un episodio che potrebbe sembrare connesso con la pratica del sacrificio umano. Si tratta dell'uccisione di dodici κούροι, “splendidi figli dei Teucri” (Τρώων ἀγλαὰ τέκνα), sulla pira di Patroclo in Σ 333-327: νῦν δ' ἐπεὶ οὖν Πάτροκλε σεῦ ὕστερος εἰμ' ὑπὸ γαῖαν, | οὗ σε πρὶν κτεριῶ πρὶν γ' Ἔκτορος ἐνθάδ' ἐνείκαι | τεύχεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος· | δώδεκα δὲ προπάρειθε πυρῆς ἀποδειροτομήσω | Τρώων ἀγλαὰ τέκνα σέθεν κταμένιο χολωθεῖς.

La cattura dei giovani troiani da parte di Achille viene narrata nel canto Φ 26-32: ὃ δ' ἐπεὶ κάμε χεῖρας ἐναίρων, | ζωοὺς ἐκ ποταμοῖο δωδεκα λέξατο κούρους | ποιὴν Πατρόκλιοι Μενoitιάδαο θανόντος· | τοὺς ἐξῆγε θύραζε τεθηπότας ἠῦτε νεβρούς, | δῆσε δ' ὀπίσω χεῖρας ἐϋτμήτοισιν ἱμάσι, | τοὺς αὐτοὶ φορέεσκον ἐπὶ στρεπτοῖσι χιτῶσι, | δῶκε δ' ἑταίροισιν κατὰγειν κοίλας ἐπὶ νῆας. Nel canto Ψ ai vv. 19-24 Achille, invocando lo spirito di Patroclo, gli narra i sacrifici da lui compiuti per il suo funerale: χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι· | πάντα γὰρ ἤδη τοι τελῶ τὰ πάροιθεν ὑπέστην | Ἔκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὦμὰ δάσασθαι, | δώδεκα δὲ προπάρειθε πυρῆς ἀποδειροτομήσειν | Τρώων ἀγλαὰ τέκνα σέθεν κταμένιο χολωθεῖς.

Rohde aveva sottolineato che questo rito era da interpretare semplicemente come un sacrificio funebre ove alle vittime animali sono accostate quelle umane; si tratterebbe di una procedura che rappresenta la reminiscenza di un rituale sacrificale primitivo in onore dei morti per offrire sollievo all'anima del defunto, non dissimile da quello degli dèi ctonî e praticato anche nel culto degli eroi⁴²². Lo spargimento di sangue e l'arsione dei corpi di animali e umani avrebbero lo scopo

⁴²⁰ Le definizioni sono presenti in Brelich 2006, p. 25.

⁴²¹ Hughes (1999, pp. 13-17), che pure mantiene la distinzione tra sacrifici umani e uccisioni rituali, per convenzione adopera la terminologia comune e usa la denominazione di “sacrificio” anche per alcune uccisioni che non hanno carattere sacrificale, ad esempio le uccisioni rituali compiute in occasione di guerre o battaglie, giuramenti, riti di purificazione e funerali.

⁴²² Ved. Rohde 1970, pp. 15-23, secondo cui il sacrificio in onore di Patroclo è da intendersi come «un sollievo che si vuol procurare al festeggiato, e qui alla psiche», compiuto non per «doveri di pura pietà», e nemmeno «per placare la sete di vendetta di Achille», ma «per il terrore che si doveva provare per uno “spirito” diventato più potente, separandosi dal corpo».

di «confortare l'anima di un morto di recente e placare il suo corrucio». All'epoca della composizione dell'*Iliade* però si era perso il senso di una pratica propiziatoria verso lo spirito del morto, e il poeta, turbato dalla primitività di questo rito, l'avrebbe registrata quasi suo malgrado, in maniera concisa⁴²³.

Secondo Persson la presenza sulla pira dei prigionieri troiani accanto al corpo di Patroclo, interpretabile come «bloody sacrifice», avrebbe lo scopo «to accompany him beyond the grave» similmente a quanto accade per Achille in Ψ 173 ss. (ove il poeta enumera gli animali che seguiranno l'eroe nell'aldilà «for his benefit and pleasure in the life after death»), e a quanto è osservabile nelle tombe micenee⁴²⁴.

L'immolazione dei dodici giovanetti troiani, interpretata da alcuni «as a human sacrifice and as a remnant of a barbaric ritual», diventato in seguito «obsolete» e richiamato vagamente dalla tradizione epica, per Mylonas invece sarebbe un atto di vendetta di Achille per l'uccisione di Patroclo, come sembrerebbe di poter dedurre dalle parole del poeta, che in Φ 28 definisce la procedura una ποινην Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο θανόντος⁴²⁵. L'uccisione dei dodici κούροι troiani non sarebbe dissimile dall'uccisione di qualsiasi altro guerriero «in revenge of a friend lost»: nel mondo descritto da Omero era una pratica comune vendicare la morte di un amico uccidendo il suo assassino o un membro di livello pari o più basso dell'ucciso, come dimostrerebbe l'assassinio di Promaco, ricordato da Acamante in Ξ 482-485 per la morte di suo fratello. Similmente ad Acamante, anche Achille, χολωθείς e spinto dallo spirito di vendetta, avrebbe ucciso i troiani sulla pira di Patroclo, non tanto per garantire al morto prigionieri allo scopo di fornirgli conforto, compagnia⁴²⁶ o una qualche forma di servizio nell'Ade, ma piuttosto per accompagnare o dare un πόμπου allo spirito del defunto sino all'arrivo nell'aldilà⁴²⁷.

Anche De Martino si è espresso in modo simile a Mylonas a proposito del rituale funerario in onore di Patroclo; lo studioso ha definito il comportamento di Achille come «l'esempio più illustre di risoluzione culturale del furore per una morte», ove i rischi connessi alla perdita della persona amata sono rappresentati dal furore distruttivo, dal χόλος, che si realizza nell'istituto della vendetta⁴²⁸. Achille avrebbe compiuto un sacrificio cruento, «una sacra ecatombe» sulla pira di Patroclo non solo spinto dal bisogno di vendicarsi (come dimostra Ψ 20 σέθεν κταμενὸιο χολωθείς), ma anche per favorire l'entrata del morto nel regno dell'Ade (cfr. Ψ 71).

Secondo King, che si pone nella stessa linea interpretativa di De Martino, è significativo che nell'*Iliade* questo genere di pratica sia attestata solo in relazione alla volontà di Achille, e mai in altro contesto: il sacrificio per il funerale di

⁴²³ A tal proposito così si era espresso Rohde: «Traspare naturalmente, dal modo in cui si svolgono queste azioni che si allontanano dal solito modo di concepire Omero, una certa oscurità sulle concezioni, primitivamente rozze, che ne formano propriamente il fondamento, ed un certo sgomento del poeta rivela anche la concisione insolita in lui, con cui è raccontato il fatto più orribile, lo sgozzamento degli uomini, insieme ai cavalli ed ai cani» (*op. cit.* p. 19).

⁴²⁴ Ved. Persson 1931, p. 69.

⁴²⁵ Mylonas 1948, pp. 60-61.

⁴²⁶ A favore di quest'ipotesi si era espresso Persson 1931, p. 69: «The dead Achilles obtained in this way a companion to go with him beyond the grave» (su questo ved. *supra*).

⁴²⁷ Secondo Mylonas non vi sarebbero nemmeno sufficienti prove di tipo archeologico che possano confermare l'esistenza e la pratica costante dell'immolazione di vittime animali e umane in onore di un morto durante l'epoca micenea (1948, pp. 72-73).

⁴²⁸ Ved. De Martino 1958, pp. 221-222: oltre che nell'ecatombe la vendetta troverebbe una sua espressione anche nella violenza degli agoni funerari, due esempi di «ritualizzazione del furore distruttivo»; a tal proposito cfr. Rohde 1970, pp. 16-21.

Patroclo sarebbe motivato dall'esigenza di vendetta, e non ci sarebbe alcuna connessione con il concetto di *timé*⁴²⁹.

Per Hughes un caso anomalo di "sacrificio" umano sarebbe proprio rappresentato dall'uccisione compiuta da Achille sulla pira di Patroclo. A differenza di Rohde, Hughes non ritiene credibile che il poeta intendesse minimizzare il rito praticato da Achille; inoltre l'uccisione dei dodici giovani troiani non sarebbe assimilabile a quella di altri guerrieri uccisi nel campo di battaglia, come ha sostenuto Mylonas⁴³⁰. Se si analizzano i passi omerici dedicati a quest'episodio, si può infatti notare come il poeta insista numerose volte e in più canti sull'episodio del sacrificio (per l'analisi dei passi ved. *supra*); inoltre la descrizione del rituale presenta una specificità non solo nel numero delle vittime prescelte, ma anche nella consequenzialità e nella modalità delle azioni compiute da Achille (che opera quasi una selezione razionale delle vittime): si tratterebbe pertanto di una «vendetta rituale», in cui l'eroe non agì compiendo un «indiscriminato massacro» e spinto semplicemente dal bisogno di vendicarsi, ma in cui sarebbero individuabili altri scopi in relazione alla pratica del sacrificio funebre⁴³¹. Non si potrebbe pertanto escludere che il rituale in onore di Patroclo abbia anche lo scopo di onorare o placare il defunto, o infine che l'uccisione di altri esseri umani evochi un'antica credenza secondo la quale i servi immolati potevano servire il defunto nell'aldilà. Secondo Hughes pertanto dietro all'episodio descritto da Omero, anche se vi furono introdotti elementi di invenzione da parte del poeta, bisognerebbe riconoscere una pratica rituale reale, fatto che troverebbe conferma nella storia greca non solo nelle fonti di tipo storico-letterario, ma anche – probabilmente – nella documentazione di tipo archeologico e infine nel mito⁴³².

⁴²⁹ Per quest'interpretazione ved. King 1987, p. 90.

⁴³⁰ Hughes 1999, pp. 95-98.

⁴³¹ Hughes 1999, pp. 99-102.

⁴³² A tal proposito Hughes ha analizzato tutti gli esempi rintracciabili nella storia greca di uccisioni rituali funebri, praticate anche in età storica e ha posto il testo omerico a confronto con la documentazione archeologica (1999, pp.103-108; 117-124); in ogni caso secondo Hughes la sepoltura di Patroclo contiene in sé elementi differenti che risalgono a varie epoche, dall'età del Bronzo all'epoca più vicina al poeta.

P.2. Il sacrificio di Polissena dalla tragedia greca alla tradizione latina

I tragediografi dedicarono attenzione a questa eroina troiana: rimangono alcuni frammenti di una *Polyxena* di Sofocle e anche Euripide dedicò spazio alla sua vicenda, più largamente nell'*Hecuba* e con brevi riferimenti nelle *Troades*.

Di sicuro nella *Polyxena* di Sofocle era presente l'ombra di Achille, che forse richiedeva il sacrificio della figlia di Priamo, come accadeva nell'*Hecuba* di Euripide (v. 37, v. 95) e come viene confermato dalla testimonianza di Apollodoro di Atene (=FGrHist 244 F 102 a: ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Πολυξένη τὴν Ἀχιλλέως ψυχὴν εἰσάγει λέγουσαν), ma non si sa con certezza in che modo fosse formulata questa richiesta e quante volte comparisse in scena il fantasma dell'eroe⁴³³. Secondo una probabile ricostruzione della trama della tragedia l'azione si svolgeva d'estate, dopo che si era conclusa la distruzione di Troia⁴³⁴. Il luogo in cui si svolgevano gli eventi rappresentati era Troia: per alcuni studiosi lungo la costa vicino al Sigeo, dove Achille era stato sepolto, per altri invece ove era collocato l'accampamento acheo, davanti alla tenda di Agamennone⁴³⁵. La scena doveva iniziare con il litigio degli Atridi a proposito del rientro delle navi in patria⁴³⁶. Dopo la partenza di Menelao, Agamennone decideva di rimanere per propiziare Atena con un sacrificio. Forse il fantasma di Achille si mostrava ad Agamennone, come sembra di poter dedurre dai fr. 523 e 526 Radt, con la richiesta di Polissena, e si può ipotizzare che la scena avvenisse davanti alla sua tenda nel campo degli Achei⁴³⁷.

Non c'è alcuna prova che nella tragedia fosse presente il motivo dell'amore tra Achille e Polissena⁴³⁸. Neottolemo era probabilmente uno dei personaggi della tragedia, che sosteneva con forza la necessità del sacrificio della giovane anche se

⁴³³ Ved. Soph. fr. 522-528 Radt pp. 403-407; cfr. Pearson 1917, vol. II pp. 164-168; il fantasma appariva in scena secondo Welcker (1839, vol I pp. 177-178): «Der Geist des Achilleus versuchte nach Proklos durch schlimme Voraussetzungen ihn zurückzuhalten: und in der Tragödie wenigstens foderte er auch Polyxene für sich als ein Opfer»; Pearson (1917, p. 163); Calder 1966, p. 44; *contra* Sommerstein 2006, pp. 52-53 (il fantasma appariva nel prologo narrando la sua richiesta senza essere visto dagli altri personaggi). L'esistenza di un nesso tra il fantasma di Achille e il sacrificio è posta in dubbio da King 1987, p. 85.

⁴³⁴ Per un'ipotesi ricostruttiva della trama della *Polyxene* di Sofocle ved. Radt 1977, pp. 403-407; Pearson 1917, vol. II pp. 161-163; cfr. Calder 1966, pp. 31-49; per un'ipotesi e un commento più recenti della tragedia cfr. Sommerstein 2006, pp. 51-83.

⁴³⁵ Welcker (1839, vol I pp. 180-181) ha ipotizzato una localizzazione della scena sul luogo della sepoltura; secondo Pearson invece la questione se il fantasma apparisse sul luogo della sua sepoltura o davanti alla tenda di Agamennone rimane aperta (1917, p. 163); Calder infine si è espresso a favore dell'apparizione davanti alla tenda (1966, p. 44).

⁴³⁶ Per la contesa cfr. *Nosti argum.* p. 94, l. 3; sul luogo in cui doveva avvenire la lite ved. Calder 1966, pp. 39-490; mentre secondo Pearson (1917, p. 164) dal fr. 522 Radt (=Strab. 10, 3, 14) si dovrebbe intendere il duplice riferimento di Strabone ai monti Ida e Olimpo come un riferimento al fatto che l'incontro di Menelao e Agamennone avvenne sul «Mysian Olympos», secondo Calder invece la scena sofoclea va posta sul monte Ida, dal momento che una delle sue quattro vette si chiamava Olimpo e il monte Olimpo della Misia disterebbe troppo (per lo meno 150 miglia ad est di Troia) per essere un punto di ritrovo prima della partenza delle navi da Ilio.

⁴³⁷ Per l'ipotesi sul luogo ove probabilmente avveniva la comparsa del fantasma di Achille ved. Calder 1966, p. 44; Sommerstein 2006, pp. 52-53, per il quale la prima comparsa del fantasma in scena avveniva nel prologo, ma in questa circostanza non vi era alcuna richiesta da parte di Achille del sacrificio di Polissena rivolta agli Achei; Achille avrebbe informato l'uditorio della successiva richiesta agli Achei del sacrificio della fanciulla; nel seguito della tragedia al momento della partenza delle navi per la Grecia era narrata (e non rappresentata in scena) la richiesta dell'uccisione di Polissena.

⁴³⁸ Così ha sostenuto Pearson 1917, p. 163; *contra* G. Türk, *Roscher Lexicon* III 2 (1978) s.v. *Polyxena*, col. 2719.

non necessariamente era lui a compierlo⁴³⁹. Come ha infatti rilevato Calder, il fatto che nello *schol.* Eur. *Hec.* 41 Ibico ed Euripide siano accomunati dalla narrazione del sacrificio di Polissena per mano di Neottolemo escluderebbe che questa versione fosse presente in Sofocle, di proposito non menzionato dallo scoliaste⁴⁴⁰. Pertanto è possibile che il tragediografo seguisse la versione del racconto fornita da uno dei poemi del ciclo epico, e non sarebbe improbabile che si trattasse dei *Cypria* o dell'*Ilii excidium*. Polissena era condotta al sacrificio ma presumibilmente in tal caso il suo atteggiamento non era coraggioso, come avviene in Eur. *Hec.* 191-210, e c'era un tentativo da parte della ragazza di persuadere i suoi assassini a risparmiarle la vita⁴⁴¹.

Solo Euripide nell'*Hecuba* narra estesamente la storia di Polissena e del suo sacrificio, il cui racconto occupa metà della tragedia e, unica tra le fonti finora esaminate, fornisce un motivo per la necessità del sacrificio umano⁴⁴². Il destino che toccherà a Polissena è preannunciato già nel prologo, recitato da Polidoro, suo fratello: il πρόσφαγμα di Achille chiede il sacrificio della fanciulla sulla sua tomba come γέρας (*Hec.* 40-41 αἰτεῖ δ' ἀδελφὴν τὴν ἐμὴν Πολυξένην | τύμβω φῖλον πρόσφαγμα καὶ γέρας λαβεῖν)⁴⁴³. Perciò Polidoro afferma ἡ πεπρωμένη δ' ἄγει | θανεῖν ἀδελφὴν τῶιδ' ἐμὴν ἐν ἡματι e sa che i suoi amici non lo lasceranno ἀδώρητος⁴⁴⁴. Nella prima scena Ecuba, che conosce la richiesta del sacrificio – il γέρας τῶν πολυμύχθων τινὰ Τρωϊάδων – avanzata dall'eroe al momento della sua apparizione sopra la tomba⁴⁴⁵, viene informata dal coro della decisione presa dall'assemblea degli Achei: la troiana oggetto dello σφάγιον sarà sua figlia Polissena. In questo caso la più dettagliata descrizione del φάντασμα di Achille è rievocata dalle parole del coro; si apprende così che

⁴³⁹ Ma c'è chi, come Calder, ha sostenuto che questo ruolo fosse ricoperto da Odisseo, il quale sarebbe stato il personaggio più adatto a sostenere la necessità strategica e “politica” del sacrificio richiesto da Achille per la partenza delle navi da Troia (ved. Calder 1966, pp. 36-37; p. 48).

⁴⁴⁰ Ved. Calder 1966, p. 36.

⁴⁴¹ A tal proposito ved. Sommertsein 2006, p. 60, ove lo studioso ipotizza che la Polissena di Sofocle avesse un atteggiamento simile a quello dell'Ifigenia euripidea (*Iph. Aul.* 1211-1342), e che pregasse perché le fosse risparmiata la vita; sulla probabile confusione nelle rappresentazioni figurate tra il sacrificio di Polissena e quello di Ifigenia, già presente nella tragedia, ved. Rehm 1994, p. 35: «there is a trace of the same ritual confusion at the sacrifice of Iphigeneia in *Agamemnon* (developed in Euripides' *Iphigenia in Aulis*) as well as the sacrifice of Polyxena in *Hecuba*».

⁴⁴² Per un'interpretazione del passo della tragedia che riguarda il sacrificio di Polissena ved. King 1987, pp. 84-94; secondo Hughes la storia narrata da Euripide si modella sul sacrificio di Ifigenia, e l'ispirazione sarebbe più riconducibile alla tradizione epica che alle usanze attestata nell'età del Bronzo (1999, p. 112).

⁴⁴³ Sembra molto probabile che Euripide acquisisca dall'epica la concezione che vede Polissena quale γέρας di Achille: così ha ipotizzato Tosi 1957, p. 163; della stessa opinione è anche King, secondo la quale l'insistenza sul concetto di γέρας dimostrerebbe l'intento di Euripide di recuperare la caratterizzazione di Achille nell'*Iliade* ma con un intento parodistico: «The word *gêras* in conjunction with the name Achilles can evoke only one thing: the uncompromising temper displayed by Homer's hero in *Iliad* I. This is no simple ghost from the dark regions of Greek religion. This ghost is a literary caricature»; dal momento che l'agg. ἀγεραστος occorre raramente e in connessione agli dei, Euripide avrebbe voluto sottolineare, usandolo qui per Achille, la barbarie di questa richiesta: «through the word *gêras*, which firmly roots Achilles becomes a vehicle for carrying the Homeric system of using human prizes as a measure of *timé* to its logical and ultimate barbarity» (1987, p. 88; p. 90); sul concetto di γέρας e sui privilegi della regalità omerica ved. Benveniste 1976, pp. 316-21; sulla spartizione del γέρας in Omero ved. Bottin 1979, pp. 39-87.

⁴⁴⁴ Si tratta di Eur. *Hec.* 43-44.

⁴⁴⁵ Anche in questo caso la seconda menzione del fantasma dell'eroe è narrata attraverso le parole di un altro personaggio, questa volta Ecuba: ἦλθ' ὑπὲρ ἄκρας τύμβου κορυφᾶς | φάντασμι' Ἀχιλέως (*Hec.* 94-95).

Achille stesso si rivolse ai Greci che stavano per salpare da Troia, affermando: Ποῖ δὴ, Δαναοί, | τὸν ἐμὸν τύμβον | στέλλεσθ' ἀγέραστον ἀφέντες;⁴⁴⁶. Arriva Odisseo ad annunciare l'imminente sacrificio (ved. vv. 221-222 ἔδοξ' Ἀχαιοῖς παῖδα σὴν Πολυξένην | σφάξαι πρὸς ὀρθὸν χῶμ' Ἀχιλλεΐου τάφου), al quale è stato preposto come ἐπιστάτης e ἱερεύς Neottolemo⁴⁴⁷. La giovane, appresa la notizia da Ecuba, si offre volontariamente al sacrificio, rifiutando l'invito della madre a supplicare Odisseo e preferendo la morte a una vita da schiava⁴⁴⁸. L'uccisione si consuma lontano dalla scena, mentre Ecuba giace svenuta sulla scena. Lì giunge Taltibio a risvegliarla, raccontandole l'accaduto. In questo punto della tragedia è chiarito il motivo della necessità del sacrificio umano; dopo l'offerta compiuta da Neottolemo di libagioni propiziatrici in onore di suo padre, Achille riceve, in cambio del sangue della ragazza, la richiesta di far tornare tutti in patria: προυμενῆς δ' ἡμῖν γενοῦ | λῦσαί τε πρύμνας καὶ χαλινωτήρια | νεῶν δὸς ἡμῖν †προυμενοῦς† τ' ἀπ' Ἰλίου | νόστου τυχόντας πάντας ἐς πάτραν μολεῖν (vv. 538-41). È questo dunque il motivo del sacrificio di Polissena per Euripide: si tratta di un atto propiziatorio per il ritorno in patria degli Achei e di una giusta ricompensa per un eroe che ha contribuito valorosamente alla caduta di Troia. In realtà, attraverso l'insistenza sul concetto di γέρας e l'uso dell'aggettivo ἀγέραστος, per Euripide Achille diventa un mezzo per associare la τιμή eroica che caratterizza l'*Iliade* con la barbarie, sovvertendone in parte la sua natura ed evidenziandone gli aspetti spaventosi e crudeli⁴⁴⁹. L'armata deve scegliere se acconsentire o meno alla richiesta del fantasma di Achille; due sono le opposte decisioni: «the dead hero's claim to honor versus the slave's right to life». La discussione si risolve a favore di Achille e, come sottolineano il Coro e Odisseo, la questione è meramente di interesse politico⁴⁵⁰.

Nelle *Troiane* la vicenda di Polissena è solo brevemente accennata da Poseidone nel prologo, vv. 39-40, che riflette sulla triste sorte di Ecuba e sulle molte lacrime che versato per i numerosi lutti: ἦι παῖς μὲν ἀμφὶ μνημ' Ἀχιλλεΐου τάφου | λάθραι τέθνηκε τλημόνως Πολυξένη. A questo punto della narrazione Ecuba è ancora all'oscuro sulla fine di sua figlia, e lo rimarrà anche dopo aver chiesto di lei a Taltibio ai vv. 259-270, ove alle sue domande il messo risponde evasivamente, facendo in realtà riferimento al destino di felicità che è toccato a Polissena: Τα. οὐ γὰρ μέγ' αὐτῆι βασιλικῶν λέκτρων τυχεῖ | Εκ. τί δ' ὁ νεοχμὸν ἀπ' ἐμέθεν ἐλάβετε τέκος, | †ποῦ μοι†; | Τα. Πολυξένην ἔλεξας ἢ τίς ἴστορεῖς; | Εκ. ταύταν· τῶι πάλος ἔζηυξεν; | Τα. τύμβωι τέτακται προσπολεῖν Ἀχιλλέως. | Εκ. ὦμοι ἐγώ· τάφωι πρόσπολον

⁴⁴⁶ Ved. Eur. *Hec.* 114-115. Già prima della notizia data dal coro, Ecuba aveva avuto una premonizione in sogno sul destino di sua figlia: le era apparsa una cerva screziata che veniva sbranata ai suoi piedi dalle zanne insanguinate di un lupo (Eur. *Hec.* 90-95).

⁴⁴⁷ In Eur. *Hec.* 221 e *Troad.* 623 (ved. *infra*) il verbo σφάζω è costruito con πρὸς e l'accusativo, e si dovrebbe tradurre come «égorger en faisant couler le sang vers» (Casabona 1966, p. 166). A proposito della scena descritta da Euripide ved. l'anfora tirrenica datata circa al 570-560 a. C., **Appendice iconografica, fig. 19**, in cui Neottolemo sacrifica Polissena sulla tomba di Achille con l'aiuto dei compagni.

⁴⁴⁸ Ved. Eur. *Hec.* 342-378; ai vv. 377-378 Polissena afferma che la morte è migliore della vita: infatti τὸ γὰρ ζῆν μὴ καλῶς μέγας πόνος.

⁴⁴⁹ A tal proposito ved. King 1987, p. 90: «It is to this end, association of heroic *timé* with barbarity, that Euripides extracts Achilles' ghostly essence specifically from Homer rather than from Epic cycle's merely irascible hero».

⁴⁵⁰ Ved. Eur. *Hec.* 306-308, ove Odisseo sottolinea i meriti di Achille in guerra, che meritano un riconoscimento (anche qui vi è un'insistenza sul concetto di τιμή); su quest'aspetto ved. King 1987, pp. 91-93.

ἐτεκόμαν. | ἀτὰρ τίς ὄδ' ἦν νόμος ἢ τί | θέσμιον, ὦ φίλος, Ἑλλάνων; | Τα. εὐδαιμόνιζε παῖδα σὴν· ἔχει καλῶς. | Εκ. τί τόδ' ἔλακες; | ἀρά μοι ἀέλιον λεύσσει;. Il πότμος che permette a Polissena di essersi liberata da ogni πόνος è chiarito a Ecuba da Andromaca ai vv. 620-631, quando la moglie di Ettore spiega com'è morta la giovane: di nuovo si fa riferimento al τάφος di Achille come luogo del sacrificio, e si afferma che Polissena è stata sacrificata come Ἀχιλλέως δῶρον ἀψύχῳ νεκρῷ (v. 623).

In epoca successiva lo *schol. Lyc. Alex.* 323 (vol. II pp. 128-129 Scheer) narra il sacrificio, presentando una significativa differenza rispetto alle fonti fin ora esaminate; spiega che Achille si era innamorato di Polissena, e a causa sua fu ucciso nel tempio di Apollo “Thymbraios” dopo la distruzione di Troia. Allora apparve in sogno, καθ' ὕπνου, ai migliori soldati tra i Greci e chiese loro, dal momento che l'amava anche dopo la morte, il sacrificio di Polissena, ὡς καὶ μετὰ θάνατον ἐρών αὐτῆς σφαγιασθῆναι αὐτῷ τὴν Πολυξένην. I Greci la presero e la sacrificarono ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ ἥρωος. Colui che compì materialmente questo sacrificio fu il figlio di Achille, Neottolema, ὡς Εὐριπίδης ἐν Ἑκάβῃ φησὶν, come racconta Euripide nell'*Hecuba*. In realtà lo scolio segue la versione della tragedia euripidea solo per la morte di Polissena, ma fornisce una diversa motivazione del sacrificio: Achille era innamorato della figlia di Priamo e per questo la volle con sé anche dopo la morte⁴⁵¹.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze la prima fonte che inserisce l'elemento amoroso nella vicenda sembra essere l'*Alessandra* di Licofrone⁴⁵²; ai vv. 323-325 si legge σὲ δ' ὦμὰ πρὸς νυμφεῖα καὶ γαμηλίους | ἄξει θυηλὰς στυγνὸς Ἴφιδος λέων | μητρὸς κελαινῆς χέρνιβας μιμούμενος; e l'espressione πρὸς νυμφεῖα καὶ γαμηλίους θυηλὰς riferita al sacrificio lo connota come un matrimonio da celebrare con Achille nell'Ade, differentemente da quanto avviene per le altre fonti di età arcaica e classica ove, come si è sottolineato, la morte di Polissena è richiesta da Achille per partecipare del bottino di guerra⁴⁵³. In tutta la tradizione antecedente a Licofrone quindi l'atto sacrificale ha il duplice scopo di essere un γέρας e di propiziare il ritorno in patria delle navi. La versione in cui prevale l'elemento erotico-amoroso rappresentata dall'*Alessandra* è seguita da altre fonti tarde e latine, come Ditti e la *fab.* 105 di Igino, e tra le fonti greche da Filostrato⁴⁵⁴; non risulta presente invece

⁴⁵¹ Sul motivo dell'innamoramento di Achille per Polissena ved. *infra*.

⁴⁵² Per Förster si tratta di un motivo nato in età alessandrina, sul modello dell'amore sorto tra Pentesilea e Achille (1882, p. 199); è un motivo tardo anche per E. Wüst *RE* XXI 2 (1952) s. v. *Polyxena*, col. 1843 ll. 3-60. Secondo Ciampa invece, sebbene il modello per la figura di Polissena in Licofrone sia sicuramente rappresentato da Euripide, è probabile che la variante amorosa del mito debba risalire ad Ellanico, poi sviluppata maggiormente dal poeta ellenistico sotto la spinta dei gusti del pubblico alessandrino (2004, pp. 525-526); l'ipotesi della derivazione dell'episodio (con una connotazione di tipo amoroso) da Ellanico era già stata sostenuta da Ciaceri 1901, p. 172.

⁴⁵³ Per un'analisi puntuale di questo passo dell'*Alessandra* di Licofrone ved. Ciampa 2004, pp. 520-524; secondo la studiosa Licofrone non solo recupera da Euripide, il suo modello, il lessico nuziale e il motivo del sacrificio ma raffigura Polissena nella veste di sposa di Achille, trasformando la sua uccisione a scopo propiziatore in un sacrificio nuziale, giocando in modo ambivalente con il binomio matrimonio-morte; cfr. King 1987, p. 188: «There is nothing to indicate that *numpheia* and *gamēlious* represent anything but a literary convention used to heighten pathos, no need to envision a lustful ghost waiting to receive what denied him in life»; secondo la studiosa Achille nell'*Alessandra* aveva già una moglie, Medea; inoltre nei successive tre secoli non si trova traccia di Polissena come soggetto di una poesia di tipo amoroso nelle fonti latine (Catullo, Propertio, Tibullo e Ovidio); per un commento al passo ved. inoltre Gigante Lanzara 2000, p. 248; Stirpe 2005/2006, pp. 109-111.

⁴⁵⁴ Per un riepilogo sulle fonti che trattano dell'amore di Achille per Polissena ved. E. Wüst *RE* XXI 2 (1952) s. v. *Polyxena*, col. 1843 ll. 38-45; cfr. King 1987, pp. 195-201.

in Apollodoro. Nell'*Alessandra* Neottolema, è definito Ἰφιδος λέων, ossia figlio di Ifigenia secondo una tradizione minoritaria qui attestata⁴⁵⁵: egli non solo è l'esecutore materiale del sacrificio richiesto dal padre, ma è descritto quale ἄρταμος da Licofrone, un "macellaio" che sgozza la principessa troiana imitando gli oscuri riti di morte compiuti dalla madre in Tauride⁴⁵⁶.

Secondo Apollodoro (*Bibl.* 3, 12, 5) Polissena era figlia di Priamo e Ecuba e nacque, come le sue sorelle Creusa, Laodice e Cassandra, dopo la nascita di Paride. In *Epit.* 5, 23 si racconta che i Greci, sterminati i Troiani, diedero la città alle fiamme e si divisero il bottino. Quindi compirono sacrifici agli dei. Prima della partenza da Troia commisero numerosi atti di violenza nei confronti dei vinti: uccisero infatti il figlio di Ettore, Astianatte, gettandolo dalla rocca, e trucidarono Polissena sulla tomba di Achille, Πολυξένην δ' ἐπὶ τῷ Ἀχιλλέως τάφῳ κατέσφαξαν. I comandanti greci e i migliori eroi combattenti si spartirono tra loro le donne troiane: Agamennone prese come premio d'onore Cassandra, Neottolema Andromaca, Odisseo Ecuba. Non ebbe sorte migliore di Polissena Laodice, κάλλει τῶν Πριάμου θυγατέρων διαφέρουσιν, la più bella tra le figlie di Priamo, che fu inghiottita da una voragine apertasi sul suolo⁴⁵⁷.

Nelle fonti esaminate – nello *schol.* Eur. *Hec.* 41, nell'*Ilii excidium*, in Eur. *Troad.* 622-623, in *schol.* Lyc. *Alex.* 323 e in Apollodoro – si registra un uso insistito del verbo σφάζω, σφαγιάζω o κατασφάζω per il sacrificio di Polissena, che denota il gesto stesso del sacrificare, l'atto dello sgozzare, mentre altri verbi del lessico sacrificale, come ἱερεύω, fanno riferimento alla ritualità del sacrificio⁴⁵⁸; σφάζω è il termine tecnico usato per designare cerimonie di carattere ctonio ove è il sangue a giocare il ruolo principale, come nel caso del sacrificio di Polissena, che viene uccisa sulla tomba stessa di Achille⁴⁵⁹.

Pausania, 1, 22, 6, racconta che Polignoto aveva dipinto ad Atene la scena del sacrificio in un edificio a sinistra dei Propilei, ove Polissena è raffigurata mentre sta per essere sacrificata vicino al τάφος di Achille: τοῦ δὲ Ἀχιλλέως τάφου πλησίον μέλλουσα ἐστὶ σφάζεσθαι Πολυξένη⁴⁶⁰. In seguito a questa descrizione sono riferite una serie di considerazioni in merito a ciò che Polignoto dipinse in accordo o in disaccordo con i poemi omerici: per lo scrittore Omero omise volontariamente questa scena dal suo poema perché era crudele (Ὀμήρῳ δὲ εὐ μὲν παρέιθη τόδε <τὸ> ὤμῶν οὕτως ἔργον), mentre fece bene a narrare la scena in cui Odisseo si accosta a Nausicaa e alle sue ancelle presso il fiume, e ad omettere la permanenza di Achille a Sciro presso le figlie del re Licomede.

Secondo Beschi e Musti è possibile che la fonte per il ciclo di raffigurazioni di Polignoto fosse il ciclo epico, come sembra di poter dedurre dall'analisi delle opere condotta dall'autore⁴⁶¹. Il ciclo pittorico procede per gruppi, a sua volta strutturati in coppie o dittici: 1) il ratto dell'arco di Filottete e il ratto del Palladio per opera di Diomede; 2) l'uccisione di Egisto da parte di Oreste e Pilade; l'uccisione di Polissena sulla tomba di Achille; 3) Achille a Sciro tra le figlie del re Licomede; Odisseo con Nausicaa e le sue ancelle presso il fiume. Pausania sembra opporre la versione dei poemi omerici a un'altra tradizione, non nominata

⁴⁵⁵ Per la nascita di Neottolema nel poema, ove l'eroe è figlio di Achille e Deidamia, ved. fr. 21 B. e comm. *ad. loc.*

⁴⁵⁶ Su questo aspetto ved. in particolare Stirpe 2005/2006, pp. 109-110.

⁴⁵⁷ Ved. Apollod. *Epit.* 5, 25.

⁴⁵⁸ Sul significato e l'uso di σφάζω ved. Casabona 1966, pp. 155-167.

⁴⁵⁹ Per altri esempi dell'uso del verbo σφάζω nei sacrifici di carattere ctonio ved. Casabona 1966, pp. 164-166.

⁴⁶⁰ Ved. O. Touchefeu-Meynier, *LIMC* VII, s.v. *Polyxene* n. 25.

⁴⁶¹ Ved. Beschi-Musti 1982, pp. 341-342.

ma probabilmente rappresentata da due poemi epici, l'*Ilias parva* e i *Cypria*, come potrebbe dimostrare il fatto che almeno due di queste scene erano presenti nel poema di Stasino (il sacrificio di Polissena e la permanenza di Achille a Sciro) e una nell'*Ilias parva* (la sottrazione dell'arco di Filottete da parte di Diomede), mentre invece erano assenti nell'*Iliade* e nell'*Odissea*.

Oltre alla testimonianza di Pausania si può utilizzare un'altra fonte, un epigramma di Polliano (*Anth. Pal.* 16, 150) in cui si afferma che l'autore del quadro (πίναξ) con il sacrificio di Polissena è Policleteo, un nome che dovrebbe essere corretto in Polignoto⁴⁶². L'epigramma descrive una Polissena impaurita, con la veste strappata (v. 3 ἴδ', ὡς πέπλοιο ῥαγέντος), che rivolge una supplica per aver salva la vita (v. 5 λίσσεται ἅ τλάμων ψυχᾶς υπερ): in questo caso la figlia di Priamo è presa con la forza, a differenza della rappresentazione che Euripide ne ha fatto nell'*Ecuba*, ove la giovane si mostra coraggiosa. Secondo Sommerstein l'epigramma restituirebbe la raffigurazione della scena dipinta da Polignoto, che a sua volta deriverebbe dalla tragedia sofoclea perduta: sia Sofocle nella *Polyxena* sia Polignoto quindi, mostravano una Polissena differente da quella euripidea, in un atteggiamento supplice e spaventato⁴⁶³.

Anche altri autori greci scrissero tragedie in cui era presente il sacrificio di Polissena, come Nicomaco di Alessandria, Iofone e Agatone nelle loro Ἰλίου πέρσεις, opere oggi perdute⁴⁶⁴.

Nella tragedia romana l'argomento doveva essere stato trattato da Ennio, come si deduce da Gellio, 11, 4, e nell'*Hecuba* di Accio⁴⁶⁵.

In età augustea Ovidio si è riallacciato alla versione euripidea della leggenda narrata nell'*Hecuba* in *Met.* 13, 429-571. Prima che Agamennone partisse da Troia, l'ombra di Achille uscì da una fenditura della terra, chiedendo con voce minacciosa l'uccisione di Polissena come segno di riconoscenza per i suoi atti di valore⁴⁶⁶. I compagni di Achille strapparono la ragazza dalle braccia di sua madre; Polissena fu condotta come vittima *ad tumulum*, dove coraggiosamente si offrì al sacrificio, compiuto da Neottolema. Le donne troiane raccolsero il suo corpo, che fu pianto da sua madre Ecuba⁴⁶⁷.

Tra le tragedie romane dedicate all'eroina troiana si conservano le *Troades* di Seneca, che ugualmente si ispirano ai modelli euripidei, in cui Taltibio evoca al coro la richiesta dell'ombra di Achille che sia uccisa Polissena sul suo tumulo: vv. 181-196 “emicuit ingens umbra Thessalici ducis [...] Implevit omne litus irati sonus: «ite, ite, inertes, manibus meis debitos | auferte honores, solvite ingratas rates | per nostra ituri maia. Non parvo luit | iras Achillis Graecia et magno luet: desponsa nostris cineribus Polyxene | Pyrrhi manu mactetur et tumulum riget»”. Il figlio di Achille accusa Agamennone di aver quasi dimenticato suo padre nel momento della partenza da Troia, e di non avergli dato alcun premio, nonostante il suo ruolo nella guerra di Troia; anche se Achille ricevesse ciò che ha richiesto, per Neottolema sarebbe comunque tardi: vv. 207-209 “velis licet quod petitur ac

⁴⁶² A tal proposito ved. Brunn 1893, p. 217.

⁴⁶³ Sommerstein 2006, p. 43.

⁴⁶⁴ Ved. Suida ss.vv. Νικόμαχος; Ἰοφῶν

⁴⁶⁵ Cfr. *The tragedies of Ennius*, by H. D. Jocelyn, Cambridge 1967, pp. 104-105 e comm. pp. 303-307.

⁴⁶⁶ *Ov. Met.* 13, 429-571 “obrutaque est mecum virtutis gratia nostrae? | ne facite ! utque meum non sit sine honore sepulcrum, | placet Achilleos mactata Polyxena manes”. L'espressione *sine honore* richiama alla memoria l'agg. ἀγέραστος di Eur. *Hec.* 115 e il tema della τιμή presente nell'*Iliade*. Anche in questa versione del sacrificio di Polissena non c'è alcun accenno ad una storia d'amore.

⁴⁶⁷ Per un'interpretazione del sacrificio di Polissena in Ovidio ved. King 1987, pp. 190-191.

properes dare, | sero es daturus: iam suum cuncti duces | tulere pretium”. Evidentemente il *pretium* – termine che evoca il γέρας presente in Eur. *Hec.* 41, 44⁴⁶⁸ – richiesto da Achille e a cui fa riferimento Neottolemo è Polissena stessa, nominata dal figlio di Achille ai vv. 247-249, quando accusa Agamennone di esitare nel concedere il sacrificio: “dubitatur etiam? Placita nunc subito improbas | Priamisque natam Pelei nato ferum | mactare credis?”. Agamennone però ritiene che il sacrificio della vergine sia una “caedes dira”, e non accetta che una vergine sia immolata su una tomba come se si trattasse di un matrimonio⁴⁶⁹. Viene consultato Calcante, che conferma la richiesta di Achille come necessaria per salpare con le navi da Ilio, ma secondo il rito in uso per le donne tessale, ioniche o micenee⁴⁷⁰. Nella tragedia di Seneca la richiesta di Achille viene interpretata come un sacrificio sostitutivo alle nozze non celebrate con la giovane, desiderate dall’eroe anche dopo la morte; ciò presuppone che Achille si fosse innamorato o invaghito di Polissena prima della morte, un particolare che Seneca aveva desunto da una fonte diversa rispetto a Euripide⁴⁷¹. Negli ultimi versi della tragedia è narrata l’uccisione della vergine per mano di Neottolemo sopra la tomba di Achille, che permette alla flotta greca di partire, con il particolare macabro del terreno che si imbeve rapidamente del sangue di Polissena, vv. 1162-1163: “non stetit fusus cruor | humove summa fluxit: abduxit statim | saevusque totum sanguinem tumulus bibit”.

Il racconto di Ditti si pone sul filone di epoca tarda che narra il sentimento d’amore di Achille verso Polissena. Nel *Bell. Tr.* 3, 3 Achille si innamorò di Polissena non appena la vide, quando la ragazza si recò nel tempio di Apollo con la madre⁴⁷². Dopo alcuni giorni, poiché “amor magis ingravescit”, chiese aiuto ad Automedonte affinché intercedesse con Ettore per Polissena. Allora Ettore rispose che avrebbe concesso la fanciulla in matrimonio, se avesse tradito l’esercito greco.

Inoltre in *Bell. Tr.* 3, 20 ss. Ditti descrive la situazione in cui tale sentimento d’amore era stato confermato ed esplicitato: partendo dall’episodio omerico del riscatto del corpo di Ettore, aggiunte all’ambasceria di Priamo la presenza della figlia Polissena e di Andromaca con i suoi due figli, Astianatte e Laomedonte. Priamo aveva condotto le due donne con sé per indurre a pietà Achille. Polissena strinse le ginocchia di Achille, pregandolo di restituire il corpo del fratello Ettore. A questo spettacolo Achille si commosse e decise di acconsentire alla richiesta. In *Bell. Tr.* 3, 27 Achille, dopo aver scelto l’oro e l’argento tra i doni offertigli da Priamo per il riscatto, restituì il corpo di Ettore. Allora il re di Troia gli offrì come dono la possibilità di tenere con sé Polissena. Achille rispose che ciò sarebbe stato

⁴⁶⁸ Su questa traduzione latina di γέρας ved. Fontinoy 1950, p. 392.

⁴⁶⁹ Ved. Sen. *Troad.* 287-290 “regia ut virgo occidat | tumuloque donum detur et cineres riget | et facinus atrox caedis ut thalamos vocent, | non patiar”. Sull’ipotesi che vede il sacrificio di Polissena come un matrimonio ved. Fontinoy (1950, pp. 384-396): secondo lo studioso il sacrificio dell’eroina potrebbe essere la trasposizione letteraria di un’antica cerimonia funeraria, attestata per i popoli slavi, che risalirebbe al comune sostrato indoeuropeo; il sacrificio nuziale di Polissena non si rifarebbe semplicemente ad una fonte di età ellenistica ma sarebbe piuttosto «la survivance à l’état de “bloc erratique”, d’une lointaine coutume: les noces funèbres du célibataire» (*op. cit.*, p. 396); *contra* Hughes 1999, pp. 112-113.

⁴⁷⁰ Ved. Sen. *Troad.* 360-365 “Dant fata Danais quo solent pretio viam: | mactanda virgo est Thessali busto ducis; sed quo iugari Thessalae cultu solent | Ionidesve vel Mycenaeae nurus, | Pyrrhus parenti coniugem tradat suo: | sic rite dabitur”.

⁴⁷¹ Sulla probabile fonte di età ellenistica per il racconto di Seneca ved. Welcker 1839, vol. I p. 183; cfr. Fontinoy 1950, pp. 387-389.

⁴⁷² Dict. *Bell. Tr.* 3, 3 “ac tum forte Achilles versis in Polyxenam oculis pulchritudine virginis capitur”.

discusso “aliud tempus atque alium locum”. Quando Achille si recò, per le nozze, al santuario di Apollo “Thymbraios”, trovò ad aspettarlo non Polissena ma Paride-Alessandro e Deifobo, che gli tesero un agguato riuscendo a ferirlo mortalmente⁴⁷³.

Nel racconto di Igino, *fab.* 110, quando i Greci, presa la città di Troia, volevano fare ognuno ritorno nella loro patria, portando con sé parte del bottino, Achille richiese la sua parte del bottino: “ex sepulcro vox Achillis dicitur praedae partem expostulasse”. Perciò i Danai sacrificarono Polissena “quae virgo fuit formosissima” al sepolcro di Achille; l’eroe era morto perché era stato ingannato con la promessa di incontrare Polissena: quando andò da lei, fu ucciso da Paride-Alessandro e da Deifobo⁴⁷⁴. Igino, a differenza di altre fonti, non nomina l’esecutore o gli esecutori materiali del sacrificio.

Il racconto dell’*Eroico* su Polissena si discosta più di tutti da quello delle altre fonti perché è frutto della capacità di Filostrato di reinventare ogni episodio mitico, dando a molti personaggi della tradizione epica o tragica una luce nuova. Anche per il sofista Achille morì nel santuario di Apollo “Thymbraios”, dove era stato attratto con l’inganno, δολοφονηθείς, per i giuramenti del matrimonio con Polissena⁴⁷⁵. Non solo Achille era innamorato di lei, ma anche Polissena lo ricambiava. I due si erano conosciuti, come nel racconto di Ditti, in occasione del riscatto di Ettore, quando Priamo si fece guidare da Polissena, la più giovane delle sue figlie, al campo dei Greci. Achille non trattene la giovane con sé per senso di giustizia, ma si era già accordato con Priamo per le nozze.

Le nozze dovevano essere celebrate a condizione che Achille facesse ritirare da Troia le truppe achee. Quando l’eroe fu ucciso a tradimento nel “Thymbraios” per mano di Paride, Polissena tradì i Troiani e si rifugiò dai Greci, dove fu assegnata ad Agamennone. Ma dopo tre giorni dalla sepoltura di Achille, di notte la giovane si recò al tumulo dell’amato levando lamenti di sposa, ἔλεινὰ καὶ γαμικά, e dopo aver chiesto ad Achille di continuare ad amarla μὴ ψευδάμενον τὸν γάμον, si trafisse con una spada. Il sacrificio di Polissena nell’*Heroicus*, unica tra le fonti, diventa quindi un suicidio, un sacrificio d’amore simile a quello che Laodamia aveva compiuto per potersi nuovamente unire nell’Ade con Protesilao, e che ripete il modello del suicidio dell’amata sulla tomba dello sposo tipico della tradizione romanzesca⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Dict. *Bell. Tr.* 4, 10-11.

⁴⁷⁴ Questa versione del racconto è presente anche in Serv. *ad Aen.* 3, 321, ove Achille, ingannato dalla promessa di matrimonio con Polissena, si reca al santuario di Apollo “Thymbraios”; lì Paride lo sta aspettando per ucciderlo. Prima di morire Achille chiede che “evicta Troia ad eius sepulchrum Polyxena immolaretur, quod Pyrrhus implevit”.

⁴⁷⁵ Ved. Philostr. *Heroic.* 51, 1-6.

⁴⁷⁶ La stessa tradizione era riportata da Filostrato nella *Vita di Apollonio di Tiana*, 4, 16; per la tradizione dei romanzi greci ved. Aeliodor. 1, 2; 1, 4; 2, 1; 2, 5; Achill. Tat. 7, 9; Long. Soph. 4, 18; Senoph. Eph. 2, 4; 3, 5.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI e traduzioni

- Allen 1912** = T. W. Allen, *Homeri Opera vol. V*, Oxonii 1912
Bernabé 1979 = A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid 1979
Bernabé = A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci I, Testimonia et fragmenta*, Lipsiae 19962
Bethe 1929 = E. Bethe, *Homer, Dichtung und Sage*, Leipzig und Berlin 19292 (= Der Troische Epenkreis, Stuttgart 1966)
Davies = M. Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988
Düntzer 1840 = H. Düntzer, *Die Fragmente der epischen Poesie der Griechen bis zur Zeit Alexander's des Grossen*, Köln 1840
Evelyn-White 1914 = H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge (Mass.)-London 1914
Henrichsen 1828 = R.I.F. Henrichsen, *De carminibus Cyprii commentatio*, Hauniae 1828
Kinkel 1877 = G. Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae 1877
Müller 1829 = C.G. Müller, *De cyclo Graecorum epico et poetis cyclicis scripsit eorum fragmenta collegit et interpretatus est*, Lipsiae 1829
West = M. L. West, *Greek Epic Fragments*, Cambridge (Mass.)-London 2003
Wüllner 1825 = F. Wüllner, *De Cyclo Epico poetisque cyclicis commentatio philologica*, Monasterii 1825

OPERE CITATE

- Allan 2008** = Euripides, *Helen*, edited by W. Allan, Cambridge 2008
Allen 1908 = T. W. Allen, "The Epic Cycle", *CQ* 2 (1908), pp. 64-74; 81-88
Allen 1913 = T. W. Allen, "Homerica II. Addition to the Epic Cycle", *CR* 27 (1913), p. 189
Allen 1924 = T. W. Allen, *Homer. The origins and the trasmission*, Oxford 1924
Allen, Halliday, Sikes 1936 = T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, London 1936
Aloni 1984 = A. Aloni, "L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi", *QS* 19 (1984), pp. 109-148
Aloni 1986 = A. Aloni, *Tradizioni arcaiche della Troade e composizione dell'Iliade*, Milano 1986
Aloni 2007 = A. Aloni, "Storie di Telefo a Paro. La nuova elegia di Archiloco (POXY 69, 4708)", in A. Aloni-A. Iannucci, *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo*, Firenze 2007, pp. 205-237
Alt 1964 = *Euripidis Helena*, edidit K. Alt, Lipsiae 1964
Ambaglio 1980 = D. Ambaglio, *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*, Pisa 1980
Ampolo-Manfredini 1988 = Plutarco, *Le vite di Teseo e Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Milano 1988
Anderson 1997 = M. J. Anderson, *The Fall of Troy in Early Greek Poetry and Art*, Oxford 1997
Antonelli 1996 = L. Antonelli, "Stesicoro e l'isola Sarpedonia", *Hesperia* 7 (1996), pp. 57-61
Arlenius 1546 = *Lycophronis Chalcidensis Alexandra, sive Cassandra [...]*, edidit A. Arlenius, Basileae 1546
Arrighetti 1975 = G. Arrighetti (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975
Arrighetti 1987 = G. Arrighetti, *Poeti, eruditi e biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa 1987

- Arrighetti 1998** = Esiodo, *Opere*, testi introdotti, tradotti e commentati da G. Arrighetti, Torino 1998
- Arthur 1977** = M. Arthur, “An interpretation of the Homeric Hymn to Demeter”, *Arethusa* 10 (1977), pp. 7-47
- Asheri 1988** = Erodoto, *Le Storie, vol. I La Lidia e la Persia*, testo e commento a cura di D. Asheri, Milano 1988
- Austin 1964** = Virgil, *Aeneid II*, by R. G. Austin, Oxford 1964 (19662)
- Avezzù 1982** = Alcidasante. *Orazioni e frammenti*, a cura di G. Avezzù, Roma 1982
- Baehrens 1886** = *Fragmenta Poetarum Romanorum*, collegit et emendavit E. Baehrens, Lipsiae 1886
- Bardon 1952** = H. Bardon, *La Littérature latine inconnue, Tome I. L'époque républicaine*, Paris 1952
- Barker 2008** = E. T. E. Barker, “Momos addice Zeus: Changing Representations of 'Cypria' Fragment 1”, in *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East*, Proceeding of the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University 2004-2005, edited by E. Cingano and L. Milano, Padova 2008, pp. 33-73, 2008
- Barron 1969** = J. P. Barron, “Ibycus: to Polycrates”, *BICS* 16 (1969), pp. 119-149
- Benveniste 1948** = É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris 1948
- Benveniste 1976** = É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, voll. 2, Torino 1976, trad. it. di *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969
- Bernabé 1979** = A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid 1979
- Bernabé 1982** = A. Bernabé, “Un fragmento de los «Cantos Ciprios»”, *Emerita* 50 (1982), pp. 81-87
- Bernardini 1995** = Pindaro, *Le Pitiche*, commento a cura di P. A. Bernardini, E. Cingano, B. Gentili, P. Giannini, Milano 1995
- Beschi-Musti 1982** = Pausania, *Guida della Grecia, Libro I L'Attica*, testo e traduzione a cura di D. Musti, commento a cura di L. Beschi (archeologico e topografico) e D. Musti (note di carattere storico, storico-testuale), Milano 1982
- Bethe 1891** = E. Bethe, “Proklos und der epische Cyclus”, *Hermes* 26 (1891), pp. 593-633
- Bethe 1931** = E. Bethe, “Parisurteil und Kyprien”, *Hermes* 66 (1931), pp. 239-240
- Bettini 1992** = M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992
- Bianchi 1963** = U. Bianchi, “Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio”, *Studi e materiali di storia delle religioni dell'università di Roma*, vol. 34 fasc. 2 (1963), pp. 143-210
- Biraschi 1989** = A. M. Biraschi, *Tradizioni epiche e storiografia*, Napoli 1989
- Blänsdorf 1995** = *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, post W. Morel novis curis adhibitis edidit Carolus Buechner, editionem tertiam auctam curavit J. Blänsdorf, Lipsiae 1995
- Boedeker 1974** = D. B. Boedeker, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden 1974
- Bolling 1928** = G.M. Bolling, “The meaning and the context of *Cypria*, frag. 22 (Bethe)”, *CPh* 23 (1928), pp. 63-64
- Borgogno 2003** = Apollonio Rodio, *Argonautiche*, a cura di A. Borgogno, introduz. di A. Perutelli, Milano 2003
- Bottéro-Kramer** = J. Bottéro-S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*, Paris 1993
- Bottin 1979** = L. Bottin, *Reciprocità e redistribuzione nell'antica Grecia*, Padova 1979
- Bowra 1934** = C.M. Bowra, “Homeric Words in Cyprus”, *JHS* 54 (1934), pp. 54-74

- Bowra 1934a** = C. M. Bowra, "Stesichorus in the Peloponnese", *CQ* 28 (1934), pp. 115-119
- Bowra 1973** = C. M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973, traduz it. di Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides, Oxford 1961
- Bowra 1979** = C. M. Bowra, *La poesia eroica*, Firenze 1979, trad. di *Heroic Poetry*, London 1952
- Braswell 1971** = B. K. Braswell, "Mythological Innovation in the Iliad", *CQ* 21 (1971), pp. 16-26
- Braswell 1982** = B. K. Braswell, "The songs of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to Odyssey 8", *Hermes* 110 (1982), pp. 128-137
- Braswell 1998** = B. K. Braswell, *A commentary on Pindar Nemean Nine*, Berlin-New York 1998
- Brée 1977** = M.K.B. Brée, *Zur Bedeutung des Apfels in der antiken Kultur*, Diss. Bonn 1977
- Brelich 1958** = A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958
- Brelich 1969** = A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969
- Brelich 2006** = A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 2006
- Breslove 1943-44** = D. Breslove, "How old were Achilles and Neoptolemos?", *CJ* 39 (1943-44), 158-161
- Brillante 1991** = C. Brillante, "L'educazione del giovane eroe", *QUCC* 37 (1991), pp. 7-28
- Brunn 1853** = H. Brunn, *Geschichte der griechischen Künstler*, vol. I, Stuttgart 1853
- Buonamici 1902** = G. Buonamici, *La leggenda di Protesilao e Laodamia nella letteratura e nell'arte figurata*, Pisa 1902
- Burgess 1995** = J. S. Burgess, "The Death of Achilles in Ancient Myth", *ClAnt* 14 (1995), pp. 217-243
- Burgess 1996** = J. S. Burgess, "The Non-Homeric *Cypria*", *TAPhA* 126 (1996), pp. 77-99
- Burgess 2001** = J. S. Burgess, *The tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore-London 2001
- Burgess 2002** = J. Burgess, "Kyprias, the Kypria, and multiformity", *Phoenix* 56 (2002), pp. 234-245
- Burkert 1972** = W. Burkert, "Die Leistung eines Kreophylos. Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepeik", *MH* 29 (1972), pp. 74-85
- Burkert 1987** = W. Burkert, "The Making of Homer in the Sixth Century B.C.", in AA.VV., *Papers on the Amasis Painter and his World*, 1987, pp. 43-62
- Burkert 1985** = W. Burkert, *Greek Religion*, 1985, trad. di *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977
- Burkert 1992** = W. Burkert, *Origini Selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992, trad. ital. di *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990
- Burkert 1992** = W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge 1992, trad. di *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Winter (Heidelberg) 1984
- Burkert 1999** = W. Burket, *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Venezia 1999
- Burkert 2004** = W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge-Mass. 2004
- Burnet 1914** = Platonis *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii 1914

- Caduff 1985** = G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*, Göttingen 1985
- Cairns 1993** = Douglas L. Cairns, *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993
- Calame 1977** = C. Calame, *Le choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977
- Calame 1977 a** = C. Calame (a cura di), *Rito e poesia corale, Guida storica e critica*, Roma- Bari 1977
- Calame 1992** = C. Calame, *I Greci e l'eros*, Roma- Bari 1992
- Calame 2000** = C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris 2000
- Calder 1966** = W. M. Calder, "A Reconstruction of Sophocles' Polyxena", *GRBS* 7 (1966), pp. 31-56
- Calhoun 1935** = G. M. Calhoun, "Zeus the Father in Homer", *TAPhA* 66 (1935), pp. 1-17
- Calhoun 1939** = G. M. Calhoun, "Homer's Gods: Myth and Märchen", *AJPh* 60 (1939), pp. 1-28
- Camassa 1992** = G. Camassa, "La biografia", in AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia Antica, vol. I La produzione e la circolazione del testo, Tomo III, I Greci e Roma*, Roma 1992, pp. 303-332
- Cameron 1995** = A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995
- Camerotto 2002** = A. Camerotto, "Obrimos Ares, obrimos Hektor. Epiteti epici e significati", *Aevum(ant)* 2 (2002), pp. 141-187
- Camerotto 2009** = A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova 2009
- Canali 1991** = Q. Orazio Flacco, *Le Opere I, Le Odi, il Carme Secolare, gli Epodi*, Tomo primo, introduz. di F. Della Corte, testo critico di P. Venini, traduz. di L. Canali, Roma 1991
- Cantarella 1967** = R. Cantarella, "Omero in occidente e le origini dell'omerologia", *PP* 22 (1967), pp. 5-28
- Cantarella 1982** = Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, traduz. di R. Cantarella, note e commento di M. Cavalli, a cura di D. Del Corno, Milano 1982
- Cantilena 1982** = M. Cantilena, *Ricerche sulla dizione epica*, Roma 1982
- Carlier 1984** = P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984
- Carlier 1996** = P. Carlier, "La regalità: beni d'uso e beni di prestigio", in *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani, vol. 3 Agli albori del mondo greco. Ambiente e Storia*, a cura di S. Settis, Torino 1996, pp. 255-296
- Carlier 1999** = P. Carlier, *Homère*, Paris 1999
- Carrière-Massonie 1991** = *La Bibliothèque d'Apollodore*, traduite, annotée et commentée par J-C. Carrière et B. Massonie, Paris 1991
- Casabona 1966** = J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix en Provence 1966
- Casaubon 1657** = I. Casaubon, *Athenaei Deipnosophistarum libri quindecim, cum Iacobi Dalechampii Cadomensis, latina versione necnon eiusdem adnotationibus et emendationibus, ad operis calcem reiectis. Editio postrema iuxta Isaaci Casauboni, recensionem, adornata, additis margini eiusdem lectionibus et coniecturis*, Lugduni 1657
- Casaubon 1664** = I. Casaubon, *Isaaci Casauboni Animadversionum in Athenaei Dipnosophistas libri quindecim*, opus praeclarum in lucem iam ante editum, quo non solum Athenaei libri quindecim κατὰ πόδα recensentur, illustrantur, emendantur, verum etiam multorum aliorum scriptorum loci multi qua explicantur, qua corriguntur, editio postrema, authoris cura diligenter recognita, et ubique doctissimis additionibus aucta, suisque indicibus illustrata, Lugduni 1664

- Càssola 1952** = F. Càssola, “De Phocaide carmine, quod Homero tribui solet, commentatio”, *SIFC* 26 (1952), pp. 141-148
- Càssola 1975** = F. Càssola (a cura di), *Inni Omerici*, Milano 1975
- Catenacci 1993** = C. Catenacci, “Il finale dell’*Odisea* e la recensio pisistratide dei poemi omerici”, *QUCC* 44 (1993), pp. 7-22
- Cavallini 1986** = E. Cavallini, “Pind. N. X 75 ss.”, *GFF* 9 (1986), pp. 3-5
- Cavini 1985** = W. Cavini, M.C. Donnini Macciò, M.S. Funghi, D. Manetti, *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Firenze 1985
- Ceccarelli 1998** = P. Ceccarelli, *La pirrica nell’antichità greco romana. Studi sulla danza armata*, Pisa-Roma 1998
- Cerri 1985** = G. Cerri, “G. B. Vico e l’interpretazione oralistica di Omero”, in *Oralità, cultura, letteratura, discorso*. Atti del convegno internazionale (Urbino 21-25 luglio 1980), a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma 1985, pp. 233-252
- Cerri 1986** = G. Cerri, “Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell’*Iliade* - Teoria dell’oralità e storia del testo”, in *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell’antichità e nel medioevo*, a cura di G. Cerri, Roma 1986, pp. 1-53
- Cerri 2000** = G. Cerri, “Poemi epici attribuiti ad Omero”, in *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*, Atti di un incontro di studi Napoli, 15-17 gennaio 1998, a cura di G. Cerri, Napoli 2000, pp. 29-58
- Cerri 2003** = G. Cerri, “Odisseo, l’eroe che narra se stesso”, in *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, a cura di S. Nicosia, Venezia 2003, pp. 31-55
- Cerutti 1998** = M. V. Cerutti, “Mito di distruzione, mito di fondazione, Hes. Fr. 204, 95-103 M.-W.”, *Aevum(ant)* 11 (1998), pp. 127-178
- Chantraine 1973** = P. Chantraine, *Grammaire Homérique, tome I Phonétique et Morphologie*, Paris 1973²
- Cherubina 2001** = Ateneo, *I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, su progetto di L. Canfora, introduz. di C. Jacob, traduz. e comm. dei libri I, XII, XIII di M. Cherubina, vol. II, libri IX (1-31), X, XI, Roma –Salerno 2001
- Chirassi 1966** = I. Chirassi, “τα Φερεφάπτης ἀνθολογία”, *Maia* 18 (1966), pp. 232-253
- Chirassi 1968** = I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968
- Ciaceri 1901** = *La Alessandra di Licofrone*, testo, traduzione e commento a cura di E. Ciaceri, Catania 1901 (ristampa con l’aggiunta di testimonianze e frammenti di Licofrone a cura di M. Gigante, Napoli 1982)
- Ciampa 2004** = S. Ciampa, “«Le nozze crudeli» di Polissena (*Alex.* 323-329)”, *Aevum(ant)* 4 (2004), pp. 519-539
- Cingano 1985** = E. Cingano, “Clistene di Sicione, Erodoto e i poemi del Ciclo tebano”, *QUCC* 20 (1985), pp. 31-40
- Cingano 1990** = E. Cingano, “L’opera di Ibico e di Stesicoro nella classificazione degli antichi e dei moderni”, *AION* 12 (1990), pp. 189-224
- Cingano 1992** = E. Cingano, “The Death of Oedipus in the Epic Tradition”, *Phoenix* 46 (1992), pp. 1-11
- Cingano 1995** = Pindaro, *Le Pitiche*, commento a cura di P. A. Bernardini, E. Cingano, B. Gentili, P. Giannini, Milano 1995
- Cingano 2000** = E. Cingano, “Tradizioni su Tebe nell’epica e nella lirica greca arcaica”, in *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, a cura di P. Angeli Bernardini, Pisa 2000, pp. 127-161

- Cingano 2004** = E. Cingano, “Tradizioni epiche intorno ad Argo da Omero al VI sec. a.C.”, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002), a cura di P. Angeli Bernardini, Roma 2004, pp. 59-78
- Cingano 2004 a** = Esiodo, *Teogonia*, introduzione di E. Cingano, a cura di E. Vasta, Milano 2004
- Cingano 2005** = E. Cingano “A Catalogue within a Catalogue: Helen’s Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (FF 196-204 M-W)”, in *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, ed. R. Hunter, Cambridge 2005, pp. 118-152
- Cingano 2005 a** = E. Cingano, “Il cavallo aiutante magico nella Grecia eroica”, in *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale: atti del Convegno Venezia 22-23 maggio 2002*, a cura di E. Cingano, A. Gherseti, L. Milano, Padova 2005, pp. 139-154
- Cingano 2007** = E. Cingano, “La cultura poetica: forme, contesti, dimensione pragmatica”, in M. Giangiulio (a cura di), *Il Mondo antico II 3. Grecia e Mediterraneo dall’VIII sec. a.C. all’Età delle guerre persiane*, Roma 2007, (*Storia d’Europa e del Mediterraneo*, diretto da A. Barbero), pp. 691-723
- Clay 2003** = J. S. Clay, *Hesiod’s Cosmos*, Cambridge 2003
- Collard-Cropp-Gibert 2004** = Euripides, *Selected Fragmentary Plays, vol. I Philoctetes, Alexandros (with Palamedes and Sisyphus), Oedipus, Andromeda, Hypsipyle, Antiope, Archelaus*, edited with Introductions, Translations and Commentaries by C. Collard, M.J. Cropp, J. Gibert, Oxford 2004
- Collard-Cropp-Lee 1995** = Euripides, *Selected Fragmentary Plays, vol. II, Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaethon, Wise Melanippe, Captive Melanippe*, edited with Introductions, Translations and Commentaries by C. Collard, M.J. Cropp, K. H. Lee, Oxford 2004
- Corcella 1993** = Erodoto, *Le Storie, Libro IV, La Scizia e la Libia*, Milano 1993, a cura di A. Corcella
- Cook 1914** = A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. I, Cambridge 1914
- Courtney 1993** = *The Fragmentary Latin Poets*, edited with commentary by E. Courtney, Oxford 1993
- Cova 1963** = P. V. Cova, *L’omerismo alessandrino dell’Eneide*, Brescia 1963
- Crawley 1893** = A. E. Crawley, “Achilles at Scyros”, *CR* 7 (1893), pp. 243-245
- Curti 1993** = M. Curti, “L’officina dei cieli”, *SCO* 43 (1993), pp. 33-47
- D’Alessio 2004** = G. B. D’Alessio, “Some Notes on the Salmakis Inscription”, in *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, edited by S. Isager and P. Pedersen, Odense 2004, pp. 43-57
- D’Alessio 2005** = G. B. D’Alessio, “Textual fluctuations and cosmic streams: Ocean and Acheloios”, *JHS* 124 (2004), pp. 16-37
- D’Alessio 2005** = G. B. D’Alessio, “Note testuali al nuovo Archiloco (POXY LXIX 4708)”, *ZPE* 156 (2006), pp. 19-22.
- Dale 1967** = Euripides, *Helen*, ed. by A. M. Dale, Oxford 1967
- Dalley 1989** = S. Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989
- Danek 1998** = G. Danek, *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*, Wien 1998
- Darcus 1979** = S. M. Darcus, “A Personal’s Relation to frhvn in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets”, *Glotta* 57 (1979), pp. 159-173
- Davies 1989** = M. Davies, *The Epic Cycle*, Bristol 1989

- Davies, 1989 a** = M. Davies, "The date of the Epic Cycle", *Glotta* 67 (1989) pp. 89-100
- Davies, 1989 b** = M. Davies, "Kinkel redivivus", *CR* 39 (1989), pp. 4-9
- Davison 1955** = J. A. Davison, "Peisistratus and Homer", *TAPhA* 86 (1955), pp. 1-21
- Debiasi 2004** = A. Debiasi, *L'epica perduta: Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma 2004
- Defradas 1958** = J. Defradas, "Le rôle de l'allittération dans la poésie grecque", *Rev. ét. anc.* 60 (1958), pp. 36-45
- De Martino 1958** = E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino 1958
- De Martino 1983** = F. De Martino, "Cineto, Testoride e l'eredità di Omero", *QUCC* 14 (1983), pp. 155-161
- De Martino 1984** = F. De Martino, *Stesicoro*, Bari 1984
- Delcourt 1958** = M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958
- Delcourt 1965** = M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965
- Delebecque 1951** = E. Delebecque, *Le cheval dans l'Iliade: suivi d'un lexique du cheval chez Homère et d'un essai sur le cheval pré-homérique*, Paris 1951
- Delneri 2001** = F. Delneri, "Cassandra e Ifigenia (Aesch. Ag. 1121-1124; 231-247)", *Eikasmos* 12 (2001), pp. 54-62
- Desrousseaux 1956** = Athénée, *Les Deipnosophistes*, livres I et II, par A. M. Desrousseaux, Paris 1956
- Detienne 1975** = M. Detienne, *I Giardini di Adone*, Torino 1975, trad. ital. di *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972
- Di Benedetto 1967** = V. Di Benedetto, *Euripidis. Orestes*, Firenze 1967
- Dietrich 1965 o 1967** = B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods: The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, London 1965
- Dihle 1975** = A. Dihle, "Gli inizi dell'epica scritta", in G. Arrighetti (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 37-59
- Di Marco 1989** = Timone di Fliunte, *Silli*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento di M. Di Marco, Roma 1989
- Dodds 1951** = E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951
- Donnini Macciò- Funghi 1985** = W. Cavini, M.C. Donnini Macciò, M.S. Funghi, D. Manetti, *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Firenze 1985
- Döring 1972** = K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972
- Duè 2002** = C. Duè, *Homeric Variations on a Lament by Briseis*, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002
- Dufour 1932** = Aristoteles, *Rhétorique. Tome première (livre I)*, texte établi et traduit par M. Dufour, Paris 1932
- Edwards 1980** = M. Edwards, "The structure of Homeric Catalogues", *TAPhA* 110 (1980), pp. 81-105
- Elmsley 1825** = *Sophoclis tragoedias septem. E codice MS. Laurentiano descripsit P. Elmsley*, Oxonii 1825
- Erbse 1995** = H. Erbse, "Zur Überlieferung der Erzählung vom Erisapfel" *RhM* 138 (1995), pp. 119-128
- Fairweather 1974** = J. Fairweather, "Fiction in the biographies of ancient writers", *AncSoc* 5 (1974), pp. 231-275
- Fairweather 1984** = J. Fairweather, "Traditional Narrative, Inference and Truth in the Lives of the Greek Poets", *Papers of the Liverpool Latin Seminar. IV Volume* 1983, edited by Francis Cairns, Liverpool 1984, pp. 315-369
- Falcetto 2002** = R. Falcetto, *Il Palamede di Euripide*, 2002

- Farioli 2001** = M. Farioli, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001
- Farinelli 1995** = C. Farinelli, "Le citazioni omeriche in Erodoto II, 116-117", *AION* 27 (1995), pp. 5-29
- Farnell 1921** = L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921
- Felson Rubin-Deal 1980** = N. Felson Rubin-H.M. Deal, "Some Functions of the Demophon Episode in the Homeric Hymn to Demeter", *QUCC* 31 (1980), pp. 7-21
- Fernández-Galiano 1987** = Licofrón, *Alejandra*, introd., trad. y notas de M. Fernández-Galiano, Madrid 1987
- Fernández-Galiano Heubeck 1986** = Omero, *Odissea vol. VI, libri XXI-XXIV*, a cura di M. Fernandez-Galiano e A. Heubeck, trad. di G. A. Privitera, Milano 1986
- Ferrari 1938** = W. Ferrari, "L'Orestea di Stesicoro", *Athenaeum* 16 (1938), pp. 1-37
- Ferrari 1968** = L. Ferrari, *I drammi perduti di Eschilo*, Palermo 1968
- FGrHist** = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923-1999
- Filoni 2004-2005** = A. Filoni, *L'oca e l'oca egiziana nella cultura antica*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Antropologia del Mondo Antico, Università degli Studi di Siena a. a. 2004-2005
- Finglass 2007** = Sophocles *Electra*, edited with introduction and commentary by P. J. Finglass, Cambridge 2007
- Finkelberg 1987** = M. Finkelberg, "The first song of Demodocus", *Mnemosyne* 40 (1987), pp. 128-131
- Finkelberg 2000** = M. Finkelberg, "The *Cypria*, the *Iliad* and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition", *CPh* 95 (2000), pp. 1-11
- Fitton 1973** = J. W. Fitton, "Greek Dance", *CQ* 33 (1973), pp. 254-278
- Flores 2000** = Quinto Ennio, *Annali (Libri I-VIII)*, Introduzione, testo critico con apparati, traduzione di E. Flores, Napoli 2000
- Foley 1982** = H. P. Foley, "Marriage and Sacrifice in Euripides' Iphigenia in Aulis", *Arethusa* 15 (1982), pp. 159-80
- Foley 2002** = J. M. Foley, *How to read an Oral Poem*, Urbana and Chicago 2002
- Fontinoy 1950** = C. Fontinoy, "Le sacrifice nuptial de Polyxène", *AC* 19 (1950), pp. 382-396
- Forbes Irving 1990** = M. C. Forbes-Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990
- Förster 1882** = R. Förster, "Achilleus und Polyxena. Zwei unedirte Deklamationen des Choricus", *Hermes* 17 (1882), pp. 193-205
- Förster 1882** = R. Förster, "Zu Achilleus und Polyxena", *Hermes* 18 (1883), pp. 475-478
- Foster 1996** = B. R. Foster, *Before The Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. I Bethesda 1996
- Foster 2001** = B. R. Foster, *The epic of Gilgamesh. A new Translation, Analogues, Criticism*, translated and edited by B. M. Foster, New York-London 2001
- Fraenkel 1950** = Aeschylus, *Agamemnon*, edited with a commentary by E. Fraenkel, voll. I-III, Oxford 1950
- Frazer 1965** = Pausanias's *Description of Greece*, voll. V, commentary by J. G. Frazer, New York 1965³
- Fredrick 1995** = D. Fredrick, "Beyond the Atrium to Ariadne: Erotic Painting and Visual Pleasure in the Roman House", *CLAnt* 14 (1995), 266-287
- Friedrich 1935** = W. H. Friedrich, "Zur Aulischen Iphigenie", *Hermes* 70 (1935), pp. 73-100

- Friedrich 1948** = W. H. Friedrich, "Ennius Erklärungen", *Philologus* 97 (1948), pp. 277-301
- Fusillo 1991** = Licofrone, *Alessandra*, a cura di M. Fusillo, A. Hurst e G. Paduano, Milano 1991
- Gallo 1967** = I. Gallo, "La vita di Euripide di Satiro e gli studi sulla biografia antica", *PP* 1967 (22), pp. 134-160
- Gallo 1974** = I. Gallo, "L'origine e lo sviluppo della biografia greca", *QUCC* (18) 1974, pp. 173-186
- Gambato 2003** = Ateneo, *I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, su progetto di L. Canfora, introd. di C. Jobb, traduz. e comm. dei libri I, XII, XIII di M. L. Gambato, vol. I libri I-V, Roma 2003
- Gantz 1993** = T. Gantz, *Early Greek Myth*, Baltimore-London 1993
- Gentili 1995** = B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1995
- Gentili 1979** = B. Gentili, "L'arte della filologia", in *La critica testuale greco-latina, oggi*. Atti del convegno internazionale (Napoli 29-31 ott. 1979), a cura di E. Flores, Roma 1979, pp. 9-25
- Gentili-Cerri 1978** = B. Gentili-G. Cerri, "L'idea di biografia nel pensiero greco", *QUCC* 27 (1978), pp. 7-27
- Giangiulio 1989** = M.angiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989
- Giannantoni 1990** = *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatusibus notisque instruxit G. Giannantoni, voll. I-IV, Napoli 1990
- Gigante 1996** = G. E. V. Gigante, *Vite di Omero*, Napoli 1996
- Gigante Lanzara 1995** = V. Gigante Lanzara, "I vaticini di Cassandra e l'interpretazione trasgressiva del mito", *SCO* 45 (1995), pp. 85-98
- Gigante Lanzara 2000** = Licofrone, *Alessandra*, introduzione, traduzione e note a cura di V. Gigante Lanzara, Milano 2000
- Gigli Piccardi 2003** = Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, introd., trad. e comm. a cura di D. Gigli Piccardi, vol. I, Milano 2003
- Girard 1980** = R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980, traduz. it di La Violence et le sacré, Paris 1972
- Gonis-Obbink 2005** = N. Gonis- D. Obbink, *The Oxyrhynchus Papyri LXIX*, London 2005
- Gostoli 1996** = A. Gostoli, "Osservazioni metriche sull'encomio a Policrate di Ibico", *QUCC* 31 (1996), pp. 93-99
- Gostoli 1996** = Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, Milano 1996
- Gostoli 2007** = Omero, *Margite*, introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento a cura di A. Gostoli, Pisa-Roma 2007
- Gow 1952** = *Theocritus*, vol. 2, Commentary, appendix, indexes and plates, edited with a translation and commentary by A. S. F. Gow, Cambridge 1952
- Graf 2002** = A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, a cura di C. Allasia e W. Meliga, introd. di M. Guglielminetti, saggi critici di E. Artifoni e C. Allasia, Milano 2002 (1° ed. I-II 1892-1893)
- Granarolo 1973** = J. Granarolo, "L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté)", in *ANRW* I 3, 1973, pp. 278-360
- Graziosi 2001** = B. Graziosi, "Per uno studio di Omero tra il sesto e il quarto secolo", in *Posthomerica III*, a cura di F. Montanari e S. Pittaluga, Genova 2001, pp. 7-22

- Graziosi 2002** = B. Graziosi, *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*, Cambridge 2002
- Grégoire 1961** = Euripide, *Hélène-Les Phéniciennes, tome V*, texte établi et traduit par H. Grégoire-L Méridier, Paris 1961
- Griffin 1977** = J. Griffin, "The Epic Cycle and the uniqueness of Homer", *JHS* 97 (1977), pp. 39-53
- Griffin 1995** = Homer, *Iliad Book Nine*, edited with an introduction and commentary by J. Griffin, Oxford 1995
- Griffiths 1976** = F. T. Griffiths, "Theocritus' Silent Dioscuri", *GRBS* 17 (1976), pp. 353-367
- Habel 1971** = N. C. Habel, "The two flood stories in Genesis", Philadelphia 1971, pp. 29-42 ripubblicato in *The Flood Myth*, by A. Dundes, Berkeley-Los Angeles 1988, pp. 13-28
- Hainsworth 1968** = J. B. Hainsworth, *The flexibility of the Homeric formula*, Oxford 1968
- Hainsworth 1982** = Omero, *Odissea vol. II (libri V-VIII)*, introduzione, testo e commento a cura di J. B. Hainsworth, traduzione di G. A. Privitera, Milano 1982
- Hainsworth 1993** = J. B. Hainsworth, *The Iliad: a commentary*, Vol. 3 (books 9-12), Cambridge 1993
- Harrison 1903** = J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Mythology*, Cambridge 1903
- Hartog 1992** = F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992, trad. it di *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980
- Hämmerly-Dupuy 1968** = D. Hämmerly-Dupuy, "Some observations on The Assyro-Babylonian and Sumerian Flood Stories", *Andrews University Seminary Studies* 6 (1968), pp. 1-18, ripubblicato in *The Flood Myth*, by A. Dundes, Berkeley-Los Angeles 1988, pp. 49-59
- Henrichs 1972** = A. Henrichs, "Toward a new edition of Philodemus's *On Piety*", *GRBS* 13 (1972) pp. 86-91
- Henrichs 1974** = A. Henrichs, "Iuppiter mulierum amator in papyro Herculanensi", *ZPE* 15 (1974), pp. 302-304
- Henrichs 1980** = A. Henrichs, "Human Sacrifice in Greek Religion: three case studies", in AA. VV., *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève, 1980, pp. 195-242
- Heubeck 1983** = Omero, *Odissea vol. III (Libri IX-XII)*, introd., testo e commento a cura di A. Heubeck, traduz. di G. Aurelio Privitera, Milano 1983
- Heurgon 1931** = J. Heurgon, "La «retractatio» Virgilienne", *REL* 9 (1931), pp. 258-268
- Hicks 1925** = *Lives of eminent philosophers*, with an english translation by R. D. Hicks, London 1925
- Hillgruber 1990** = M. Hillgruber, "Zur Zeitbestimmung der Chrestomathie des Proklos", *RhM* 133 (1990), pp. 397-404
- Hirschberger 2004** = M. Hirschberger, *Gynaikon Katalogos und Megalai Ehoiai: ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München-Leipzig 2004
- Hoekstra 1975** = A. Hoekstra, "Esiodo e la tradizione orale", in G. Arrighetti (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 60-88
- Hooker 1986** = J.T. Hooker, "Helen and the duration of the Trojan war", *PP* 41 (1986), pp. 111-113
- Howald 1946** = E. Howald, *Der Dichter der Ilias*, Zürich 1946
- Hughes 1999** = D. D. Hughes, *I sacrifici umani nell'Antica Grecia*, Roma 1999
- Hunter 1996** = R. Hunter, *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge 1996

- Hurst 2008** = Lycophron, *Alexandra*, texte établi, traduit et annoté par A. Hurst, en collaboration avec A. Kolde, Paris 2008
- Huxley 1969** = G. L. Huxley, "A Problem in the *Cypria*", *GRBS* 8 (1967), pp. 25-27
- Huxley 1969** = G. L. Huxley, *Greek epic poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969
- Huxley 1974** = G. Huxley, "Aristotle's Interest in Biography", *GRBS* 15 (1974), pp. 203-213
- Immisch 1889** = O. Immisch, "Ad *Cypria* carmen", *RhM* 44 (1889), pp. 299-304
- Isager 1998** = S. Isager, "The Pride of Halikarnassos. Editio princeps of an inscription from Salmakis", *ZPE* 123 (1998), pp. 1-23
- Jacobsen 2001** = T. Jacobsen, "And Death the Journey's End: The Gilgamesh Epic", in *The epic of Gilgamesh. A new Translation, Analogues, Criticism*, translated and edited by B. M. Foster, New York-London 2001, pp.183-207
- Jaeger 1936** = W. Jaeger, *Paideia*, vol. I, Firenze 1936, trad. di Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin u. Leipzig 1936²
- Janko 1982** = R. Janko, Homer, *Hesiod and the hymns*, Cambridge 1982
- Janko 1982 a** = R. Janko, "P. Oxy. 2513: hexameters on the sacrifice of Iphigeneia?", *ZPE* 49 (1982), pp. 25-29
- Jeanmaire 1939** = H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, Lille 1939
- Jebb 1928** = R. C. Jebb, *Sophocles Oedipus Coloneus*, Cambridge 1928
- Jenner 1998** = D.A. B. Jenner, "Troilus and Polyxena in Archaic Greek Lyric: Ibycus fr. S 224 Dav.", *Prudentia* 30 (1998), pp. 1-15
- Jouan 1966** = F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966
- Jouan-Van Looy 2000** = Euripide, *Fragments*, tome VIII, 2e partie, texte établi et traduit par F. Jouan et H. Van Looy, Paris 2000
- Jouan-Van Looy 2002** = Euripide, *Fragments*, tome VIII, 3e partie, texte établi et traduit par F. Jouan et H. Van Looy, Paris 2002
- Kahil 1955** = L. B. Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés, I. Text*, Paris 1955
- Kaibel 1887** = *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV*, recensuit G. Kaibel, vol. I (libri I-V), Lipsiae 1887
- Kaibel 1911** = *Sophokles Elektra*, erklärt von G. Kaibel, Leipzig und Berlin 1911
- Kakridis 1978** = J. Th. Kakridis, "Pleistheniden oder Atriden? Zu Hesiods frg. 195 M.-W.", *ZPE* 30 (1978), pp. 1-4
- Kannicht 1969** = Euripides, *Helena. Kommentar, herausgegeben und erklärt von R. Kannicht, Band II Kommentar*, Heidelberg 1969
- Kearns 1989** = E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London 1989
- Kebric 1983** = R. B. Kebric, *The Paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and their Historical Context*, Leiden 1983
- Kerényi 1963** = C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1962-1963, voll. I-II, trad. it. di *Die Mythologie der Griechen*, Zurich 1951
- Kerényi 1967** = C. Kerényi, *Eleusis: Archetipal Image of mother and daughter*, New York 1967, translated from the original manuscript of the author. Earlier version: *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland 1960, Die Mysterien von Eleusis*, Zurich 1962
- Kindstrand 1976** = J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976
- King 1987** = K. C. King, *Achilles. Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Age*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1987

- King 1902** = L. W. King, *The seven tablets of creation, or The Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind*, edited by L. W. King, vol. I -English translations etc., London 1902
- Kinkel 1880** = *Lycophronis Alexandra*, recensuit et scholia vetera codicis Marciani addidit G. Kinkel, Lipsiae 1880
- Kirk 1962** = G. S. Kirk, *The songs of Homer*, Cambridge 1962
- Kirk 1977** = G. S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1977, trad. ital. di *The nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974
- Kirk 1985** = G. S. Kirk, *The Iliad: a Commentary*, vol. I, Cambridge 1985
- Kleingünther 1933** = A. Kleingünther, *Prótos heuretés. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig 1933
- Koenen 1994** = L. Koenen, "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women", *TAPhA* 124 (1994), pp. 1-34
- Köchly 1881** = H. Köchly, *Coniectaneorum epicorum fasciculus I, Opuscula Philologica*, vol. I, Leipzig 1881, pp. 228-229
- Koniaris 1997** = G. L. Koniaris, "On Sappho, fr. 16 (L.P.)" *Hermes* 95 (1997), pp. 257-268
- Könnecke 1913 = O. Könnecke, "Zu Theokrit", *Philologus* 72 (1913), pp. 373-391
- Kopff 1981** = A. Kopff, "Virgil and the Cyclic Epics", in *ANRW* II, 31.2, 1981, pp. 919-947
- Kramer 1983** = S. N. Kramer, "The Sumerian deluge myth reviewed and revised", *AS* 33 (1983), pp. 115-121
- Kretschmer 1925** = P. Kretschmer, "Die protindogermanische Schicht", *Glotta* 14 (1925), pp. 300-319
- Kullmann 1955** = W. Kullmann, "Ein vorhomerisches Motiv im Ilias Proömium", *Philologus* 99 (1955), pp. 167-192
- Kullmann 1960** = W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, *Hermes* 14, Wiesbaden 1960
- Lacey 1968** = W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, Ithaca -New York 1968
- Larson 1995** = J. Larson, *Greek Heroine Cults*, Madison (Wisconsin) 1995
- Laursen 1992** = S. Laursen, "Theocritus' Hymn to the Dioscuri unity and intention", *C&M* 43 (1992), pp. 71-95
- Leaf 1912** = W. Leaf, *Troy: A Study in Homeric Geography*, London 1912
- Leaf 1971** = *The Iliad*, edited, with apparatus criticus, prolegomena notes, and appendices by W. Leaf, vol. I (books I-XII), London 1901-1902, reprinted in Amsterdam 1971
- Lefkowitz 1981** = M. R. Lefkowitz, *The Lives of Homer*, London 1981
- Leitao 1995** = D. D. Leitao, "The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdousia at Phaistos", *ClAnt* 14 (1995), pp. 130-163
- Leo 1913** = F. Leo, *Geschichte der Römischen Literatur, Erster Band. Die Archaische Literatur*, Berlin 1913
- Leo 1914** = F. Leo, "Die Römische Poesie in der Sullanischen Zeit", *Hermes* 49 (1914), pp. 161-195
- Leone** = *Scholia vetera et paraphrases in Lycophronis Alexandram*, edidit Petrus Aloisius M. Leone, Galatina 2002
- Lesky 1956** = A. Lesky, "Pelesus und Thetis im Frühen Epos", *SIFC* 27-28 (1956) pp. 225-232
- Lesky 1962** = A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, Milano 1971³, trad. it di *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957-58
- Letronne 1838** = M. Letronne, "XIV col. 12", *JS* 1838, p. 322
- LIMC** = *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich-München 1981-1999

- Ling 1991** = R. Ling, *Roman Painting*, Cambridge 1991
- Littlewood 1967** = A. R. Littlewood, "The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature", *HSCPh* (1967) pp. 148-168
- Lloyd 1989** = Erodoto, *Le Storie. Libro II, L'Egitto*, a cura di A. B. Lloyd, trad. di A. Frascchetti, Milano 1989
- Lloyd-Jones 1999** = H. Lloyd-Jones, "The Pride of Halicarnassus", *ZPE* 124 (1999), pp. 1-14
- Lobel 1964** = *The Oxyrhynchus Papyri XXX*, edited with notes by E. Lobel, London 1964
- Longo 1995** = A. Longo, "Sull'attribuzione della *Crestomazia* a Proclo neoplatonico", *SIFC* 13 (1995), pp. 109-124
- Lo Schiavo 1993** = A. Lo Schiavo, *Charites. Il segno della distinzione*, Napoli 1993
- LSJ** = H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1940 (9th ed.); Suppl. Oxford 1968-1996
- Ludwich 1888** = A. Ludwich, "Zu den *Kypria* des Stasinos", *RhM* 43 (1888), pp. 472-473
- Ludwich 1884** = A. Ludwich, *Homerische Textkritik nach den Fragmenten des Didymos*, dargestellt und beurtheilt von A. Ludwich, Leipzig I 1884
- Ludwich 1895** = A. Ludwich, "Homerica", *JahrClPh* 41 (1895), 1-17
- Ludwich 1900-1903** = A. Ludwich, *Textkritische Untersuchungen über die mythologischen Scholien zu Homers Ilias I-IV*, Königsberg 1900-1903
- Luppe 1974** = W. Luppe, "Zeus und Nemesis in den *Kyprien*. Die Verwandlungssage nach Pseudo-Apollodor und Philodem", *Philologus* 119 (1974), pp. 193-202
- Mackie 1997** = C. J. Mackie, "Achilles' teachers: Chiron and Phoenix in the *Iliad*", *GRBS* 44 (1997), pp. 1-9
- Mackie 1998** = C. J. Mackie, "Achilles in fire", *CQ* 48 (1998), pp. 329-338
- Macleoid 1982** = Homer, *Iliad Book XXIV*, edited by C.W. Macleoid, Cambridge 1982
- Maehler 2004** = H. Maehler, *Bacchylides. A selection*, Cambridge 2004
- Mallowan 1964** = M. E. L. Mallowan, "Noah's flood reconsidered", *Iraq* 25 (1964), pp. 62-82
- Manfredini-Piccirilli** = Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli (introduz. commento), Milano 1980
- Mantero 1974** = T. Mantero, "Filostrato e la saga di Protesilao", *Giornale italiano di Filologia*, 26 (1974), pp. 181-186
- March 1987** = J. R. March, *The creative poet. Studies on the treatment of myths in Greek poetry*, London Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 49 (1987)
- Marcotte 1988** = D. Marcotte, "Héros divinisés et simulacres dans le Catalogue Hésiodique des femmes", *AC* 57 (1988), pp. 249-257
- Marcovich 1969** = M. Marcovich, "Bedeutung der Motive des Volksglaubens für die Textinterpretation", *QUCC* 8 (1969), pp. 22-36
- Maresch 1925** = G. Maresch, "Der Name der Tyndariden", *Glotta* 14 (1925), pp. 298-299
- Marin 2009** = T. Marin, "Le Enotrope, Palamede, e la sosta dei Greci a Delo nei *Cypria*", *Lexis* 27 (2009), [c.d.s]
- Marin 2008/2009** = T. Marin, "Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolemo", *Incontri triestini di Filologia Classica*, 8 (2008/2009), [c.d.s]
- Marks 2002** = J. Marks, "The junction between the *Kypria* and the *Iliad*", *Phoenix* 56 (2002), pp. 1-24

- Marmorale 1945** = E.V. Marmorale, *Naevius poeta. Saggio biobibliografico con edizione critica dei frammenti*, Catania 1945 (1950²)
- Martini-Bassi** = A. Martini-D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I-II, Mediolani 1906
- Marzullo 1952** = B. Marzullo, *Il problema omerico*, Firenze 1952
- Masaracchia 1983** = E. Masaracchia, “Il sacrificio nell’Ifigenia in Aulide”, *QUCC* 14 (1983), pp. 43-77
- Masson 1951** = O. Masson, “Notes sur quelques manuscrits de Jean Tzetzes”, *Emerita* 1951, pp. 104-116
- Matthews 1974** = V. J. Matthews, *Panyassis of Halikarnassos. Text and commentary*, Leiden 1974
- Mazon 1947** = Hesiodus, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris 1947
- McCartney 1925** = E. S. McCartney, “How the Apple Became the Token of Love”, *TAPhA* 56 (1925), pp. 70-81
- Medda 1995** = Eschilo, *Oresteia*, introduz. di V. Di Benedetto, traduz. e note a cura di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995
- Meineke 1843** = A. Meineke, *Analecta alexandrina, sive commentationes de Euphorione Chalcidensi Riano Cretensi Alexandro Aetolo Parthenio Nicaeno*, Berlin 1843
- Meliadò 2010** = C. Meliadò, “Un papiro epico fiorentino e le fonti sul giudizio di Paride”, in E. Cingano (ed.), *Tradizioni locali e generi letterari nella Grecia arcaica. Epos minore, lirica ed elegia, storiografia*, Alessandria 2010, pp. 1-10 [c.d.s.]
- Menkes 1978** = M. S. Menkes, *Herakles in the Homeric Epics*, Baltimore (Maryland) 1978
- Méridier 1965** = Euripide, tome II, *Hippolyte, Andromaque, Hécube*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris 1965
- Minchin 2001** = E. Minchin, *Homer and the Resources of Memory*, Oxford 2001
- Mitchell-Boyask 1998** = R. Mitchell-Boyask, “Euripides’ Hippolytus and the Trials of Manhood (The Ephebia?)”, in *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, edited by M.W. Padilla, London-New York 1998
- Mioni 1965** = E. Mioni, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Roma 1965
- Moggi-Osanna 2003** = Pausania, *La guida della Grecia. Libro VIII. L’Arcadia*, a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2003
- Momigliano 1974** = A. D. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974, trad. it. di *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.) 1971
- Mondin 1995** = Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e comment a cura di L. Mondin, Venezia 1995
- Monro 1884** = D. B. Monro, “The Poems of the Epic Cycle”, *JHS* 5 (1884), pp. 1-41
- Montanari 1979** = F. Montanari, *Studi di filologia omerica antica*, vol. I, Pisa 1979
- Moran 2001** = W. Moran, “The Gilgamesh Epic: a Masterpiece from Ancient Mesopotamia”, in *The epic of Gilgamesh. A new Translation, Analogues, Criticism*, translated and edited by B. M. Foster, New York-London 2001, pp. 171-183
- Moreau 1985** = A. M. Moreau, *Eschyle: la violence et le chaos*, Paris 1985
- Morel FPL** = W. Morel, *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum (praeter Ennium et Lucilium)*, ed. Stuttgart 1927
- Muccio-Franchi de Cavalieri 1986** = G. Muccio- P. Franchi de Cavalieri, *Index codicum graecorum Biliothecae Angelicae, praefatus est Aeneas Piccolomini*, Firenze-Roma 1896

- Murray 1934** = G. Murray, *The rise of the Greek Epic*, Oxford 1934
- Musti-Torelli 1986** = Pausania, *Guida della Grecia. Libro II La Corinzia e l'Argolide*, testo e traduzione a cura di D. Musti, commento a cura di D. Musti (note di carattere storico, storico-testuale) e M. Torelli (archeologico e topografico), Milano 1986
- Musti-Torelli 1991** = Pausania, *Guida della Grecia. Libro III Laconia*, testo e traduzione a cura di D. Musti, commento a cura di D. Musti (note di carattere storico, storico-testuale) e M. Torelli (archeologico e topografico), Milano 1991
- Mylonas 1948** = G. E. Mylonas, "Homeric and Mycenaean Burial Customs", *AJA* 52 (1948), pp. 478-488
- Mylonas 1962** = G. E. Mylonas, "Burial Customs", in *A Companion to Homer*, edited by A. J. Wace-F. H. Stubbings, London 1962, pp. 478-488
- Nagy 1979** = G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979
- Nauck 1880** = A. Nauck, "De epicorum Graecorum fragmentis a G. Kinkelio editis", *Mélanges gréco-romains ... de l'Académie de St. Pétersbourg*, 4 (1880), pp. 373-387
- Nenci 1992** = Erodoto, *Le Storie, vol. V. Libro V La rivolta della Ionia*, a cura di G. Nenci, Milano 1994
- Nicolosi 2007** = A. Nicolosi, *Ipponatte, Epodi di Strasburgo-Archiloco, Epodi di Colonia* (con un'appendice su *P.Oxy. LXIX 4708*), Bologna 2007 (=Eikasmos 14)
- Niese 1873** = B. Niese, *Der homerische Schiffskatalog als historische Quelle betrachtet*, Kiel 1873
- Nilsson 1932** = M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932
- Noack 1893** = F. Noack, "Zu den Oinotropen bei Kallimachos", *Hermes* 28 (1893), pp. 146-150
- Notopoulos 1951** = J. Notopoulos, "Continuity and Interconnexion in Homeric Oral Composition", *TAPhA* 82 (1951), pp. 81-101
- Obbink 1996** = Philodemus, *On Piety, Part 1, Critical text with commentary*, by D. Obbink, Oxford 1996
- Obbink 2006** = D. Obbink, "A new Archilochus Poem", *ZPE* 156 (2006), pp. 1-9.
- Obbink 2005** = D. Obbink, *The Oxyrhynchus Papyri LXIX*, London 2005, pp. 18-42
- Olivieri 1897** = A. Olivieri, "I Catasterismi di Eratostene", *SIFC* 5 (1897), pp. 1-25
- Olson 2006** = Athenaeus, *The learned banqueters, books I-III.106e*, edited and translated by S. D. Olson, Cambridge- Mass. 2006
- Ottone 2002** = *Libykà*, testimonianze e frammenti a cura di G. Ottone, Tivoli 2002
- Padilla 1998** = M.W. Padilla, *The Myths of Herakles in Ancient Greece. Survey and Profile*, Lanham-New York-Oxford 1998
- Page 1955** = D. L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955
- Page 1973** = D. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge-Mass. 1973
- Papathomopoulos 1980** = M. Papathomopoulos, "Ἡσιόδεια", in *Nouveaux fragments d'auteurs anciens*, éditées et commentées par M. Papathomopoulos, Ioannina 1980, pp. 11-28
- Pape-Benseler 1850** = W. Pape-G. E. Benseler, *Dr. W. Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen, II (L-W)*, Braunschweig 1850
- Parlato 2007** = G. Parlato, "Note a *Cypria* Fr. 9.11-12 e 32.2 Bernabé", *ARF* 9 (2007), pp. 9-19
- Parsons 1966** = P. J. Parsons, "Papiri dell'Università di Milano. 3.", *Gnomon* 38 (1966), pp. 672-675
- Pavese 1972** = C. O. Pavese, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972

- Pavese 1974** = C. O. Pavese, *Studi sulla tradizione epico-rapsodica*, Roma 1974
- Pearson 1917** = A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, Cambridge 1917
- Pearson 1942** = L. Pearson, *The local historians of Attica*, Philadelphia 1942
- Pellin 2001-2002** = A. Pellin, *Commento all'Epyllium Telephi, Fr. Ep. Adesp. 3 Powell*, Venezia anno accadem. 2001-2002
- Pellizer 1972** = E. Pellizer, "Metremi proverbiali nelle 'Opere e i giorni' di Esiodo, *QUCC* 13 (1972), pp. 24-37
- Pellizer 1991** = E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto*, Palermo 1991
- Penglase 1994** = C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, London 1994
- Peppmüller 1889** = R. Peppmüller, "Zu den Kypria", *Philologus* 47 (1889), pp. 552-554
- Persson 1931** = A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra near Midea*, Lund 1931
- Pertusi 1952** = A. Pertusi, "Il significato della trilogia troiana di Euripide", *Dioniso* 15 (1952), pp. 251-273
- Pettinato 1991** = G. Pettinato, *I Sumeri*, Milano 1991 (ed. riveduta e aggiornata 2007)
- Pettinato 1992** = G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992
- Phillips 1957** = E. D. Phillips, "A Suggestion about Palamedes", *AJPh* 78 (1957), pp. 267-278
- Piccaluga 1968** = G. Piccaluga, *Lykaon, un tema mitico*, Roma 1968
- Piccirilli 1975** = L. Piccirilli, *ΜΕΓΑΡΙΚΑ, Testimonianze e Frammenti*, Pisa 1975
- Piccirilli 1977** = Plutarco, *La vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano 1977
- Piccirilli 1980** = Plutarco, *La vita di Licurgo*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano 1980
- Pirenne-Delforge 1994** = V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Lièges 1994
- Pfeiffer 1933** = R. Pfeiffer, "Die ΣΚΥΠΙΟΙ des Sophokles", *Philologus* 88 (1933), pp. 1-15
- Pfeiffer 1973** = R. Pfeiffer, *Storia della Filologia Classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973, trad. di *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968
- Pohlenz 1967** = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967
- Potter 1697** = *Lycophronis Chalcidensis Alexandra, cum Graecis Isaacii Tzetzi commentariis*. [...] Cura & opera Johannis Potteri, A.M. & Collegii Lincolnensis Socii, Oxonii 1697
- Pouilloux 1960** = J. Pouilloux, *École française d'Athènes, Fouilles de Delphes. Tome II Topographie et Architecture. La région nord du sanctuaire (de l'époque archaïque à la fin du sanctuaire)*, Paris 1960
- Poulsen 1920** = F. Poulsen, *Delphi*, London 1920, translated by G. C. Richards, with a preface by P. Gardner, tr. di *Delphische Studien*, Copenhagen 1924
- Powell 1997** = B. B. Powell, "Homer and writing", in *A New Companion to Homer*, edited by I. Morris-B. Powell, Leiden-New York- Köln 1997, pp. 3-32
- Pretagostini 2000** = R. Pretagostini, "Omero, la poesia epica ciclica e i poeti del primo ellenismo", in *Posthomerica II*, a cura di F. Montanari e S. Pittaluga, Genova 2000, pp. 7-17
- Prier 1989** = R. A. Prier, *Thauma idesthai. Sight and Appearance in Archaic Greek*, Tallahassee-Florida 1989
- Privitera 1982** = Pindaro, *Le Istmiche*, a cura di G. A. Privitera, Milano 1982
- Propp 1949** = V. Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949, trad. di *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrado 1946

- Propp 1966** = V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, Torino 1966, trad. di *Morfologija skazki*, Leningrad 1928
- Puech 1930** = A. Puech, “La mort de Castor dans la X Néméenne”, *REG* 43 (1930), pp. 398-403
- Pugliese-Carratelli** = G. Pugliese-Carratelli, “Aspetti e problemi della monarchia micenea”, 1959 (14) *PP*, pp. 401-431
- Puhvel 1987** = J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore-London 1987
- Rehm 1994** = R. Rehm, *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton 1994
- Reinhardt 1961** = K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen 1961
- Reitzenstein 1900** = R. Reitzenstein, “Die Hochzeit des Peleus und der Thetis”, *Hermes* 35 (1900), pp. 73-105
- Restelli 1951** = G. Restelli, “La forma ΔΙΟΣΚΟΥΡΟΙ nelle più importanti epigrafi greche”, *RFIC* 29 (1951), pp. 246-257
- Ribbeck 1878** = W. Ribbeck, “Zu den Fragmenten der griechischen Epiker”, *RhM* 33 (1878), pp. 456-461
- Ricciardelli Apicella 1994** = G. Ricciardelli Apicella, “ΑΙΔΩΣ e NEMΕΣΙΣ in Omero e in Esiodo”, *SMEA* 33 (1994), pp. 131-143
- Ricciardelli 2000** = *Inni orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Milano 2000
- Richardson 1974** = N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974
- Ritoók 1993** = Zs. Ritoók, “The Pisistratus tradition and the canonization of Homer”, *AAntHung* 34 (1993), pp. 39-53
- Robbins 1993** = E. Robbins, “The Education of Achilles”, *QUCC* 45 (1993), pp. 7-20
- Robert 1881** = C. Robert, *Bild und Lied*, Archäologische Beiträge zur Geschichte der Griechischen Heldensage, Berlin 1881
- Robert 1883** = C. Robert, *Die Ilioupersis des Polygnot. Siebzehntes Hallisches Wincklemannsprogramm*, Halle 1883
- Robert 1920-21** = C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, Berlin 1920-1921 (4 Aufl.)
- Robertson 1940** = D. S. Robertson, “The food of Achilles”, *CR* 54 (1940), pp. 177-180
- Robertson 1992** = N. Robertson, *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto 1992
- Rohde 1970** = E. R. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari 1970, trad. it. di *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau, 1890-1894
- Romagnoli 1901** = E. Romagnoli, “Proclo e il ciclo epico”, *SIFC* 9 (1901), pp. 35-123
- Romano 1991** = Q. Orazio Flacco, *Le Opere I, Le Odi, il Carme Secolare, gli Epodi*, Tomo secondo, commento di E. Romano, Roma 1991
- Ronconi 1973** = A. Ronconi, *Interpreti latini di Omero*, Torino 1973
- Roscher, Lexicon** = W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1937
- Rossi 1997** = Filostrato, *Eroico*, a cura di V. Rossi, Venezia 1997
- Ruiz de Elvira 1974** = A. Ruiz de Elvira, “Helena, Mito y etopeya”, *CFL* 6 (1974), pp. 95-133
- Rutherford 1996** = I. Rutherford, “The New Simonides: towards a Commentary”, *Arethusa* 29 (1996), pp. 167-192
- Sadurska 1964** = A. Sadurska, *Les Tables Iliques*, Warszawa 1964
- Sala 2006** = E. Sala, “Vedere con gli occhi, sentire con le orecchie: separatezza dei sensi e sinestesie poetiche”, *MD* 57 (2006), pp. 195-205

- Saporetti 1982** = C. Saporetti, “I testi in cuneiforme. Il diluvio sumerico. Atra-hasis. Gilgamesh”, “Le sequenze e i paralleli” in “Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia”, *Geo-archeologia* 2 (1982), pp. 16-84; 143-154
- Saporetti 1982 a** = C. Saporetti, *Il diluvio*, Palermo 1982, p. 15 ss., ripubblicato in *Saggi su il Gilgamesh*, Milano 2003, pp. 76-103
- Saporetti 2001** = C. Saporetti, “Il diluvio universale”, *Archeo* 8 (2001), pp. 66-89
- Sbardella 2003** = L. Sbardella, “Fenice «caro a Zeus»: come nasce un 'panegyris-poem'”, *SemRom* VI 1 (2003), pp. 1-29
- Scafoglio 2004 a** = G. Scafoglio, “La questione ciclica”, *RPh* 78 (2004), pp. 289-310
- Scafoglio 2004 b** = G. Scafoglio, “Proclo e il ciclo epico”, *GFA* 7 (2004), pp. 39-57
- Scaife 1995** = R. Scaife, “The Kypria and its early reception”, *CIAnt* 14 (1995), pp. 164-191
- Scafte Jensen 2004** = M. Skaft Jensen, “The Pride of Halicarnassos and Archaic Epic”, in *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, edited by S. Isager and P. Pedersen, Odense 2004, pp. 85-88
- Scafte Jensen 2005** = M. Skaft Jensen, “Performance”, in *A Companion to Ancient Epic*, edited by J. M. Foley, Malden-Oxford-Carlton 2005 pp. 45-54
- Scarpi 1979** = P. Scarpi, “La pyrrihichē o le armi della persuasione”, *DArch* 1 (1979), pp. 78-85
- Scarpi 1992** = P. Scarpi, *La fuga e il ritorno*, Venezia 1992
- Scarpi 1996** = P. Scarpi (a cura di), Apollodoro, *I miti greci*, trad. di M. G. Ciani, Milano 1996
- Scevola Mariotti 2001** = Scevola Mariotti, *Il Bellum Poenicum e l'arte di Nevio*, saggio con edizione dei frammenti del Bellum Poenicum, Bologna 2001³
- Schanz-Hosius 1959** = *Geschichte der Römischen Literatur bis zum gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, von M. Schanz, *Erster Teil. Die Römische Literatur in der Zeit der Republik*, Vierte neubearbeitete Auflage von C. Hosius, 1927¹, 1959⁴ München
- Scheer** = *Lycophronis 'Alexandra'*, recensuit E. Scheer, II scholia continens, Berolini 1908, 1958²
- Schmid 1925** = W. Schmid, “Der homerische Schiffkatalog und seine Bedeutung für die Datierung der Ilias”, *Philologus* 80 (1925), pp. 67-88
- Schmidt 1885** = I.O. Schmidt, *Ulixes Posthomericus, Particula I*, Berolini 1885
- Schwartz 1960** = J. Schwartz, *Pseudo-Hesioda*, Leiden 1960
- Schwarzbaum 1957** = H. Schwarzbaum, “The overcrowded earth”, *Numen* 4 (1957), pp. 59-74
- Schwenn 1915** = F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen 1915
- Schwyzer 1934** = E. Schwyzer, *Griechische Grammatik, Erster Band*, München 1934
- Scodel 1980** = R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980
- Scodel 1982** = R. Scodel, “The autobiography of Phoenix: *Iliad* 9.444-95”, *AJPh* 103 (1982), pp. 128-136
- Scott 1913** = J. A. Scott, “Paris and Hector in tradition and in Homer”, *CPh* 8 (1913), pp. 160-171
- Séchan 1926** = L. Séchan, *Études sur la tragédie grecque dans le rapports avec la céramique*, Paris 1926
- Séchan 1931** = L. Séchan, “Le sacrifice d'Iphigénie”, *REG* 44 (1931), pp. 368-426
- Séchan 1953** = L. Séchan, “La légende de Protésilas”, *BAGB* (1953), pp. 3-27
- Sens 1997** = A. Sens, *Theocritus: Dioscuri (Idyll 22). Introduction, Text and Commentary*, Göttingen 1997

- Servadei 2005** = C. Servadei, *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*, Bologna 2005
- Severyns 1928** = A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris 1928
- Severyns 1928 a** = A. Severyns, "Eustathe et le cycle épique", *RBPhH* 7 (1928), 401-468
- Severyns 1932** = A. Severyns, "Pindare et les Chants Cypriens", *AC* 1 (1932), pp. 261-271
- Severyns, vol. 1 1938; vol. 2 1938; vol. 3 1953; vol 4 1963** = A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, Liège, 1938 voll. 1-2; 1953 vol. 3; 1963 vol. 4
- Severyns 1948** = A. Severyns, *Homère. III. L'artiste*, Bruxelles 1948
- Severyns 1950** = A. Severyns, "Un sommaire inédit des Chants Cypriens", in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10, ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ. Mélanges Henri Grégoire, II, Bruxelles 1950, pp. 571-605
- Severyns 1950-51** = A. Severyns, "Pomme de discorde et Jugement des déesses", *Phoibos* 5 (1950), pp. 144-172
- Shapiro 1992** = A. Shapiro, "The Marriage of Theseus and Helen", in *Kotinos-Festschrift für Erika Simon*, by H. Froning, T. Hölscher, H. Mielsch, Mainz/Rhein 1992, pp. 232-236
- Shelmerdine 1905** = C. W. Shelmerdine, "Shining and Fragrant Cloth in Homeric Epic", in *The Ages of Homer*, ed. by S. Morris- J. Carter, Austin 1995
- Silveira Cyrino 1998** = M. Silveira Cirino, "Heroes in D(u)ress: Transvestim and Power in the Myths of Herakles and Achilles", *Arethusa* 31 (1998), pp. 207-241
- Simonini 1979** = L. Simonini, "Il Fr. 282 P. di Ibico", *Acme* 32 (1979), pp. 285-298
- Sisti 1967** = F. Sisti, "L'ode a Policrate. Un caso di recusatio in Ibico", *QUCC* 4 (1967), pp. 59-79
- Skutsch 1985** = *The Annals of Q. Ennius*, edited with introduction and commentary by O. Skutsch, Oxford 1985
- Snell 1963** = B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, trad. di *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1974
- Smith 1873** = G. Smith, "The Caldean Account of the Deluge", *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 2 (1873), pp. 213-234, ripubblicato in *The Flood Myth*, by A. Dundes, Berkeley-Los Angeles 1988, pp. 29-48
- Sodano 1953** = A. R. Sodano, "La saga Peleo-Teti nell'epos arcaico e i suoi riflessi nei τῶν μεθ' Ὀμηρον λόγοι di Quinto Smirneo", *AFLN*, 3 (1953), pp. 91-92
- Solmsen 1981** = F. Solmsen, "The sacrifice of Agamemnon's daughter in Hesiod's Ehoëae", *AJPh* 102 (1981), pp. 352-358
- Sommerstein 2006** = Sophocles, *Selected Fragmentary Plays*, vol. I, with introductions, translations and commentaries by A. H. Sommerstein, D. Fitzpatrick, T. Talbot, Oxford 2006
- Sourvinou Inwood 1987** = C. Sourvinou Inwood, "A Series of Erotic Pursuits: Images and Meanings", *JHS* 107 (1987), pp. 131-153
- Stählin 1903** = F. Stählin, "Der Dioskurenmythus in Pindars 10. Nemeischer Ode", *Philologus* 62 (1903), pp. 182-195
- Stanford 1954** = W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Oxford 1954
- Stephanus 1601** = *Lycophronis Chalcidensis Alexandra*. Cum eruditissimi Isacii Tzetzis commentariis, ex fide manuscripti emendatioribus factis. [...] Additae sunt & eiusdem G. Canteri annotations [...], excudebat Paulus Stephanus, Geneuae 1601

- Stern 1970** = E. M. Stern, "Sappho fr. 16 L.P. Zur strukturellen einheit ihrer Lyrik", *Mnemosyne* 23 (1970), pp. 348-361
- Stern 1969** = J. Stern, "The Myths of Pindar's Nemean 10", *GRBS* 10 (1969), pp. 125-132
- Stevens 1971** = Euripides, *Andromache*, edited with introduction and commentary by P. T. Stevens, Oxford 1971
- Stiewe 1963** = K. Stiewe, "Die Entstehungszeit der hesiodischen Frauenkataloge", *Philologus* 107 (1963), pp. 1-30
- Stirpe 2005/2006** = P. Stirpe, "Commento storico a Licofrone (*Alex.* 298-334)", in *Studi sulla greçità d'occidente a cura di L. Braccesi, Hesperia* 21 (2005/2006), pp. 101-115
- Stoneman 1976** = R. Stoneman, "Mythology and interpretation: two notes on Pindar's Nemeans", *Maia* 28 (1976), pp. 227-232
- Strauss Clay 1983** = J. Strauss Clay, *The wrath of Athena, Gods and Men in the Odyssey*, Princeton 1983
- Sullivan 1987** = S. D. Sullivan, "πραπίδες in Homer", *Glotta* 65 (1987), pp. 182-193
- Suter 2002** = A. Suter, *The Narcissus and the Pomegranate, An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Ann Arbor 2002
- Svenbro 1984** = J. Svenbro, *La parola e il marmo: alle origini della poetica greca*, Torino 1984, trad. it. di *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976
- Szarmach 1974** = M. Szarmach, "Le mythe de Palamède avant la tragédie grecque", *Eos* 62 (1974), pp. 35-47
- Szarmach 1975** = M. Szarmach, "Le Palamède d'Euripide", *Eos* 63 (1975), pp. 249-271
- Tagliaferro 1971** = Sophocles *Helectra*, a cura di D. Tagliaferro, Venezia 1971
- Tagliaferro 1979** = E. Tagliaferro, "L'imperfetto omerico HHN", *Helikon* 18-19 (1978-1979), pp. 340-351.
- Tamília 1902** = D. Tamília, *Index codicum graecorum qui Romae in Bibliotheca Nationali olim Collegii Romani adservantur, SIFC* 10 (1902)
- Tolkiehn 1991** = J. Tolkiehn, *Omero e la poesia latina*. Introduzione, traduzione italiana, note e aggiornamenti a cura di M. Scaffai, Bologna 1991 (tr. it. di *Homer und die römische Poesie*, Leipzig 1900)
- Tosi 1957** = T. Tosi, "Il sacrificio di Polissena", in *Scritti di Filologia e di Archeologia*, Firenze 1957, pp. 154-167
- Traglia 1962** = *Poetae Novi*, edita A. Traglia, Roma 1962
- Troiani 1982** = L. Troiani, "Berossos", in "Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia", a cura di C. Saporetti, *Geo-archeologia* 2 (1982), pp. 103-114
- Tsagalis 2008** = Christis C. Tsagalis, *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric Epics*, Cambridge 2008
- Turolla 1949** = Platone, *Processo e morte di Socrate: Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone*, traduz. di E. Turolla, Milano 1949
- Turpin 1980** = Turpin, "L'expression ΑΙΔΩΣ ΚΑΙ ΝΕΜΕΣΙΣ et les «actes de langage»", *REG* 93 (1980), pp. 352-367
- TrGF** = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, vol. I ed. B. Snell 1971; vol. II ed. R. Kannicht-B. Snell 1981; vol. III (Aeschylus) ed. S. Radt 1985; vol. IV (Sophocles) ed. S. Radt 1977; voll. V 1.-2 (Euripides) ed. R. Kannicht 2004
- Vaglio 2005/2006** = Vaglio, "Commento storico a Licofrone (*Alex.* 102-131)", pp. 101-115, in *Studi sulla greçità d'occidente a cura di L. Braccesi, Hesperia* 21 (2005/2006)

- Vahlen 1903** = *Ennianae Poesis reliquiae*, iteratis curis, recensuit I. Vahlen, Lipsiae (18541) 19032
- Valmigli 1980** = Eschilo, *Oresteia*, traduz. di M. Valmigli, introduz. di V. Di Benedetto, premessa al testo e note di F. Ferrari, Milano 1980
- van der Valk 1964** = M. van der Valk, *Quaestiones Homericae, Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, Leiden 1963-64, voll. 2
- van Gennepe 1981** = A. van Gennepe, *I riti di passaggio*, Torino 1981, trad. ital. di Les rites de passage, Paris 1909
- van Groningen 1966** = B. A. van Groningen, *Théognis, Le premier livre édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966
- Vellay 1956** = Ch. Vellay, “La Palamédie”, *BAGB* (1956), pp. 55-67
- Vernant 1974** = J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974
- Vernant 1978** = J. P. Vernant, “Il mito esiodeo delle razze. Tentativo di analisi strutturale”, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 19782, trad. di *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, pp. 15-47
- Vernant 1978** = J. P. Vernant, “Il mito esiodeo delle razze. Su un tentativo di messa a punto”, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 19782, trad. di *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, pp. 48-90
- Vernant 1978 b** = J. P. Vernant, “Hestia e Hermes. Sull’espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci”, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 19782, trad. di *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, pp. 147-200
- Vetta 1980** = *Theognis, Elegiarum Liber Secundus*, edidit Maximus Vetta, Roma 1980
- Vetta 1992** = M. Vetta, “Il simposio: la monodia e il giambo”, in *Lo spazio letterario della Grecia Antica, vol. I La produzione e la circolazione del testo*, Tomo I La polis, Roma-Salerno 1992, pp. 177-218
- Vidal-Naquet 1976** = J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, “Il Filottete di Sofocle e l’efebia”, in *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, Torino 1976, trad. it. di *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 145-164,
- Vielle 1998** = C. Vielle, “Les correspondences des prologues divins de la guerre de Troie et du Mahābhārata”, in *Quaestiones Homericae*, L. Isaebert-R. Labrun, Louvain-Namur 1998
- Visser 1997** = E. Visser, *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart-Leipzig 1997
- Vitali 1990** = L. Vitali, “Le biografie di Omero tra immaginazione e realtà: spunti di critica letteraria”, *Acme* 43 (1990), pp. 131-141
- Vitelli 1894** = G. Vitelli, *Indice de’ codici greci Riccardiani, Magliabechiani e Marucelliani*, Firenze-Roma 1894
- Vivian 1982** = A. Vivian “Il diluvio biblico”, in “Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia”, a cura di C. Saporetti, *Geo-archeologia* 2 (1982), pp.85-102
- Von der Mühl 1952** = Von der Mühl, *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Basel 1952
- Wackernagel 1916** = J. Wackernagel, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1916
- Wade-Gery 1952** = H. T. Wade-Gery, *The poet of the Iliad*, Cambridge 1952
- Wagner 1891** = R. Wagner, “Die Sabbaitischen Apollodorfragmente”, *RhM* 46 (1891), pp. 378-419
- Wagner 1891, Epitoma** = R. Wagner, *Epitoma Vaticana.. accedunt Curae Mythographae de Apollodori fontibus..*, Lipsiae 1891
- Wagner 1926** = *Mythographi graeci, vol. I Apollodorus Bibliotheca, Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*, edidit R. Wagner, Lipsiae 1926 (editio altera Stutgardiae 1965)

- Walcot 1979** = P. Walcot, "Cattle Raiding, Heroic Tradition, and Ritual: the Greek Evidence", *History of Religions* 18 (1979), pp. 326-351
- Webster 1964** = T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1964
- Wehrli 1969** = *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar herausgegeben von F. Wehrli, III Klearchos*, Basel/Stuttgart 1969
- Welcker 1839** = F. G. Welcker, *Die Griechischen Tragödien*, vol I, Bonn 1839
- Welcker 1865; 1849** = F. G. Welcker, *Der epische Cyclus oder die homerischen Dichter*, Bonn I² 1865, II 1849
- Wentzel 1839** = G. Wentzel, *Ἐπικλήσεις θεῶν sive de deorum cognominibus per grammaticorum Graecorum scripta dispersis*, Gottingae 1839
- Wentzel 1892** = G. Wentzel, "Mythographischen Miscellen. II Die Oinotropen bei Kallimachos", *Philologus* 51 (1892), pp. 46-64
- West 1961** = M. L. West, "Hesiodica", *CQ* 1961, pp. 130-145
- West 1966** = M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966
- West 1971** = M. L. West, "Further light on Stesichorus' Iliou Persis", *ZPE* 7 (1971), pp. 262-264
- West 1978** = M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978
- West 1985** = M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985
- West 1997** = M. L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford 1997
- West 2006** = M. L. West, "Archilochus and Telephos", *ZPE* 156 (2006), pp. 11-17.
- White 1976** = H. White, "Three Problems in Theocritus XXII", *Emerita* 44 (1976), pp. 403-408
- Wide 1893** = S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893
- Wilamowitz 1883** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, "Die beiden Helektren", *Hermes* 18 (1883), pp. 249-263
- Wilamowitz 1884** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884
- Wilamowitz 1906** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, *Die Textgeschichte der Griechischen Bukoliker*, Berlin 1906
- Wilamowitz 1916** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916
- Wilamowitz 1922** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, *Pindaros*, Berlin 1922
- Wilamowitz 1930** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, "Lesefrüchte CCLXVII", *Hermes* 65 (1930), pp. 241-242
- Wilamowitz 1931** = U. von Wilamowitz- Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, voll. 2, Berlin 1931-1932
- Willcock 1995** = Pindar, *Victory odes, Olympians 2, 7 and 11; Nemean 4; Isthmians 3, 4 and 7*, edited by M. M. Willcock, Cambridge 1995
- Wills 1967** = G. Wills, "The Sapphic «Umwertung aller Werte»", *AJPh* 88 (1967), pp. 434-442
- Wüst 1949** = E. Wüst, "Wer war Polyxene? ", *Gymnasium* 1949, pp. 205-213
- Zancani Montuoro 1951** = P. Zancani Montuoro, "Riflessi di una Oresteia anteriore ad Eschilo", *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, lettere e Belle Arti*, XXVI (1951), pp. 270-279.
- Zarker 1965** = J.W. Zarker, "King Eetion and Thebe as symbols in the *Iliad*", *CJ* 61 (1965), pp. 110-114

APPENDICE ICONOGRAFICA

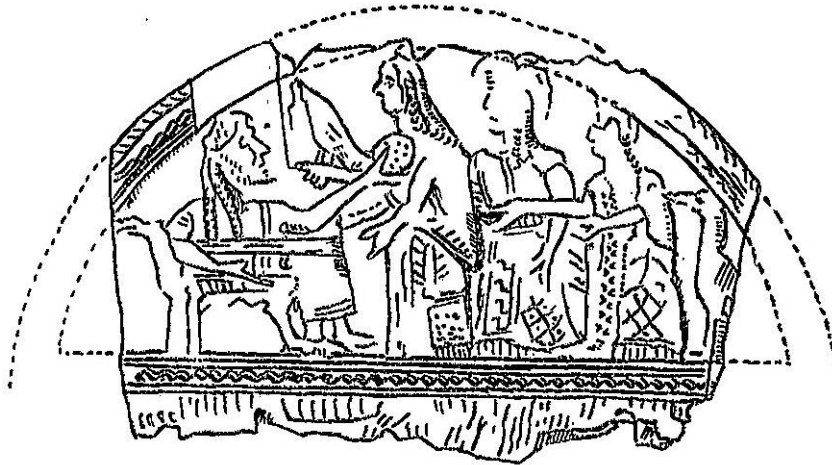
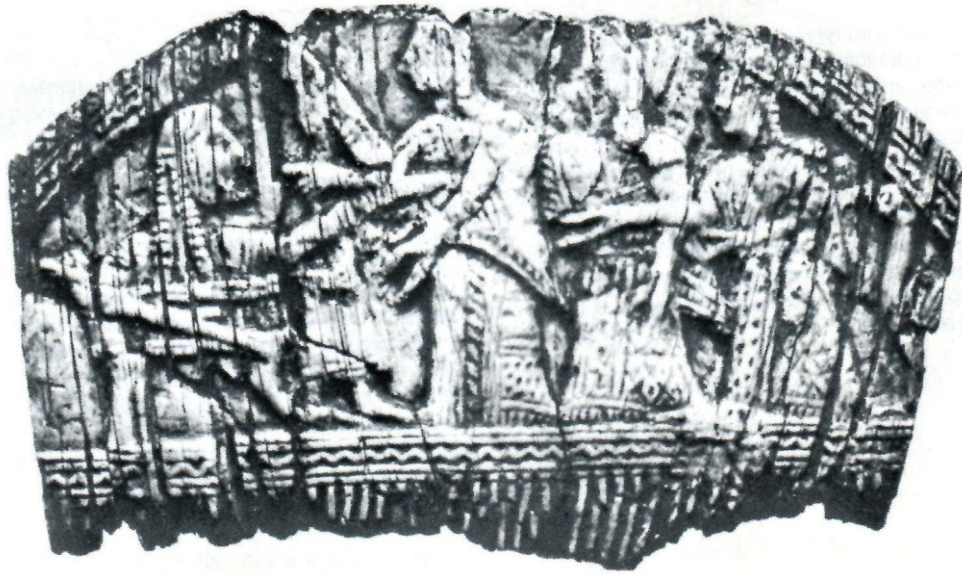


FIG.1 Pettine d'avorio raffigurante il giudizio di Paride, ultimo quarto del VII sec. a.C., Museo di Sparta



FIG.2 Anfora raffigurante il giudizio di Paride, 530 a.C., Museo Nazionale Etrusco Villa Giulia (Roma) – provenienza Cerveteri



FIG.3 *Kylix* attica a figure rosse, raffigurante il giudizio di Paride, 490-480 a.C., Museo Nazionale di Berlino – provenienza Vulci

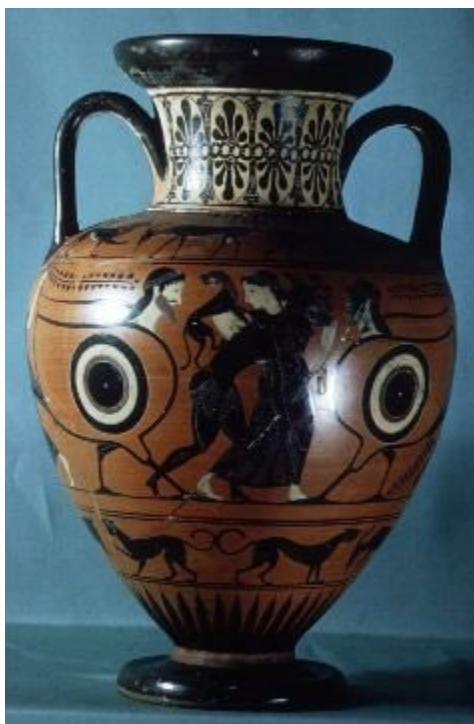


FIG.4 Anfora raffigurante la lotta tra Peleo e Teti, 530 a.C., British Museum –
provenienza Vulci



FIG.5 Vaso François, cratere a volute a figure nere di produzione attica, opera di Ergotimos e Kleitias, 570 a.C., Museo Archeologico Nazionale Firenze – provenienza Chiusi



FIG.6 Cratere a colonnette attico a figure nere raffigurante le nozze Peleo e Teti, 530 a.C., Tampa Museum of Art



FIG.7 Anfora raffigurante Peleo che consegna Achille a Chirone, 500 a.C.,
Museo del Louvre - provenienza Chiusi



FIG.8 Affresco raffigurante Chirone con Achille, 45-79 d.C., Basilica di Ercolano



FIG.9 Cratere campano a figure rosse raffigurante la nascita di Elena, 340 a.C., Frignano



FIG.10 *Hydria* attica a figure rosse raffigurante il rapimento delle figlie di Leucippo da parte dei Dioscuri, 420-400 a.C., British Museum

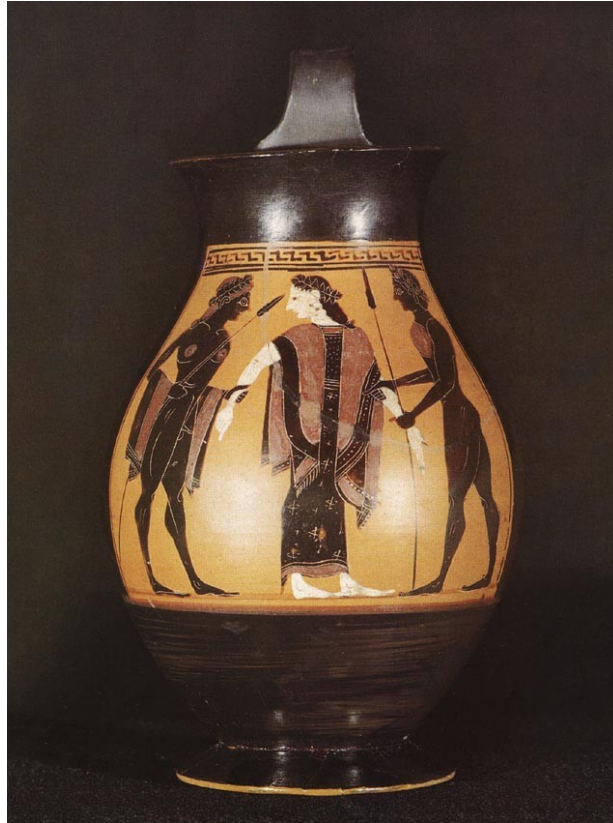


FIG.11 *Olpe* raffigurante il rapimento di Elena da parte di Teseo e Piritoo, opera di Amasis, 550-525 a.C., Museo Statale di Berlino



FIG.12 *Stamnos* raffigurante il rapimento di Elena da parte di Teseo, opera di Polignoto, 430-420 a.C., Museo archeologico Nazionale di Atene



FIG.13 Cratere raffigurante Elena e Paride, 540 a.C., Museo di Wurzburg



FIG.14 Affresco proveniente dalla “Casa dei Dioscuri” (Pompei), Achille a Sciro, terzo quarto del I sec. d.C., Museo Nazionale di Napoli



FIG.15 Cratere a volute a figure rosse raffigurante il sacrificio di Ifigenia,
375-350 a.C. British Museum - provenienza Basilicata



FIG.16 Affresco proveniente dalla “Casa del Poeta Tragico” (Pompei), il sacrificio di Ifigenia, terzo quarto del I sec. d.C., Museo Archeologico di Napoli,

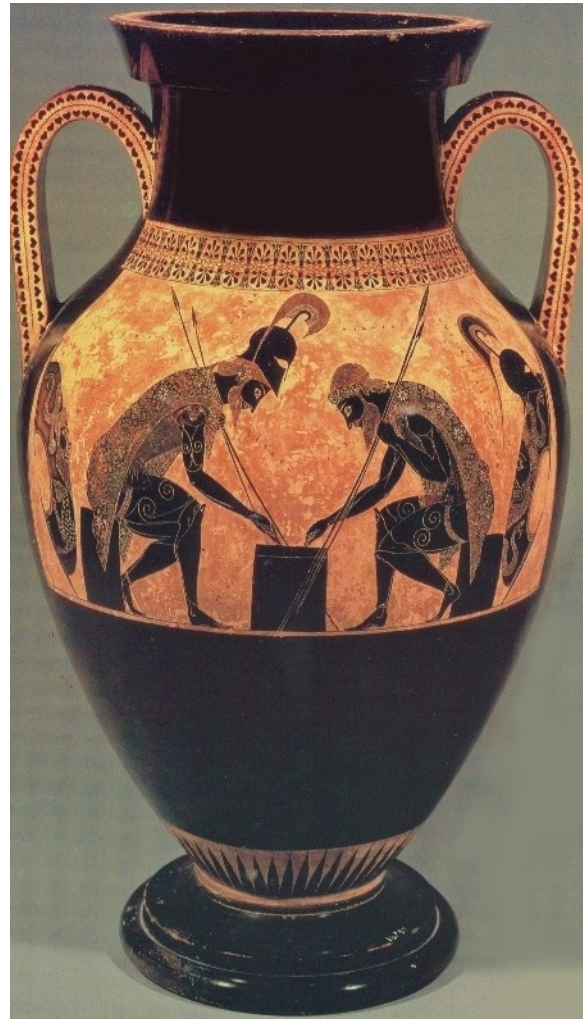


FIG.17 Anfora ateniese a figure nere, opera di Exekias, raffigurante Achille e Aiace che giocano ai dadi, 530 a.C., Museo Etrusco Città del Vaticano



FIG.18 Lastra fittile con Gorgone, 600 a.C., Siracusa Museo Nazionale



FIG.19 Anfora tirrenica a figure nere. Neottolemo uccide Polissena con l'aiuto di Anfilocco, Antifate, Aiace *Iliades* in presenza di Diomede, Nestore e Fenice, 570-560 a. C., British Museum